



دانشگاه ارومیه



# سیاست در آینه تاریخ

دوره ۲، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۴

QR کد	صفحه	عنوان
	۱-۱۳	جایگاه باورهای عامیانه در شیوهی درمان دوره‌ی قاجار بر مبنای متون سفرنامه‌های خارجی سمیه خسروی روش و حبیب‌الله سعیدی نیا <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56732.1053">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56732.1053</a> <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.1.1">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.1.1</a>
	۱۴-۳۳	نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی: تحلیل تماتیک کریم مهری و عزیز طالعی قرقشلاقی <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005</a> <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2</a>
	۳۴-۵۲	رویکردی سگه‌شناسی به تاریخ صفویه (مطالعه نمونه‌ای اشعار فارسی در متون سگه‌های صفویان) سید مسعود شاهمرادی و مسعود بیات <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56709.1052">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56709.1052</a> <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.3.3">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.3.3</a>
	۵۳-۶۷	بازخوانی جغرافیای تاریخی و جایگاه سیاسی کرمان در دوره هخامنشی محمد رضا امیری پور و پرویز حسین طلائی <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56394.1045">https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56394.1045</a> <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.4.4">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.4.4</a>
	۶۸-۸۱	گسست جنگل و بلشویک‌ها: تقابل ایدئولوژی و عمل‌گرایی (۱۹۱۷-۱۹۲۱) کامبیز کلاتتری، جواد سخا، رفعت خواجه یار و مسعود محمدی <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56350.1042">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56350.1042</a> <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.5.5">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.5.5</a>
	۸۲-۹۹	مسئله زنان و روشنفکران عصر مشروطه ابوذر رفیعی قهساره و آذر پورشه <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56769.1056">https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56769.1056</a> <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.6.6">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.6.6</a>



Urmia University



Quarterly

# Politics in the Mirror of History

Vol. 2, No. 2, Summer 2025

Title	Page	QR Code
<p><b>The role of folk beliefs in the healing practices of the Qajar era: Based on foreign travelogues</b></p> <p>Somayyeh Khosravi Ravesh and Habibollah Saeidania</p> <p><a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56732.1053">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56732.1053</a>  <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.1.1">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.1.1</a></p>	1-13	
<p><b>The role of the constitutional movement in the Islamic Revolution: A thematic analysis</b></p> <p>Karim Mehri and Aziz Taleei Garah-Gheshlagh</p> <p><a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005</a>  <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2</a></p>	14-33	
<p><b>A numismatic approach to Safavid history: A case study of Persian poems in the texts of Safavid coins</b></p> <p>Seyyed Masoud Shahmoradi and Masoud Bayat</p> <p><a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56709.1052">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56709.1052</a>  <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.3.3">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.3.3</a></p>	34-52	
<p><b>Rereading the historical geography and political position of Kerman in the Achaemenid period</b></p> <p>Mohammad Reza Amiripour and Parviz Hossein Talaei</p> <p><a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56394.1045">https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56394.1045</a>  <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.4.4">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.4.4</a></p>	53-67	
<p><b>The Jangal and Bolshevik break: The conflict of ideology and pragmatism (1917-1921)</b></p> <p>Kambiz Kalantari, Javad Sakha, Rafat Khajehyar, and Masood Mohammadi</p> <p><a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56350.1042">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56350.1042</a>  <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.5.5">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.5.5</a></p>	68-81	
<p><b>The issue of women and intellectuals in the Constitutional Era</b></p> <p>Abouzar Rafiei Ghahsareh and Azar Poursheh</p> <p><a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56769.1056">https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56769.1056</a>  <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.6.6">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.6.6</a></p>	82-99	



Urmia University



## The role of folk beliefs in the healing practices of the Qajar era: Based on foreign travelogues

Somayyeh Khosravi Ravesh<sup>1</sup> and Habibollah Saeidiana<sup>2</sup>

1- PhD student in Iranian Studies after Islam, Department of History, Persian Gulf University, Bushehr, Lecturer in the Department of History, Yasouj University

2- Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Persian Gulf University, Bushehr, Iran.

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
2025/11/24

**Accepted:**  
2025/12/29

**pp:**  
1- 13

**Keywords:**  
Qajar era;  
Medicine;  
Treatment;  
Folk Beliefs;  
Foreign Travelers.

### ABSTRACT

During the Qajar era, Iranian society was facing a gradual transition from tradition to modernity, especially in the field of health and treatment. Folk beliefs, traditional Iranian medicine, and the early influences of Western medicine played an influential role in shaping the public attitude towards health and treatment methods. Foreign travelers' reports provide a striking picture of Iranian society's approach to illness, treatment, and the concept of health during this period, which shows a combination of individual experiences, superstitious beliefs, and nascent efforts of modern medicine. This study, using historical texts, examines the influence and spread of folk medical beliefs, traditional Iranian medicine, Western medicine, and superstitious elements in Qajar Iranian society. During this period, people had diverse attitudes toward the causes of diseases and treatment methods, which were often based on traditional medicine, individual experiences, or institutionalized beliefs. This research, using a historical method and analyzing data extracted from reliable sources, explains historical statements related to healing in popular beliefs. The main question of the research is what factors were influential in the promotion and growth of folk beliefs in the treatment and medicine practices of the Qajar period, and what position did folk beliefs have in the medical practices of the Qajar period? The findings show that individual attitudes and acquired group experiences played a significant role in explaining the causes of disease and choosing treatment methods. Folk medicine and modern medicine were present in society at the same time, but the resistance of a large part of society to modern treatment methods, due to the weakness of health facilities, specific climatic and social conditions, and the lack of public awareness of modern medicine, contributed to the spread of folk healing beliefs in the Qajar era.



**Citation:** Khosravi Ravesh, S., & Saeidiana, H. (2025). The role of folk beliefs in the healing practices of the Qajar era: Based on foreign travelogues. *Journal of Politics in the Mirror of History*, 2(2), 1-13.



© Authors retain the copyright and full publishing rights

**Publisher:** Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56732.1053>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.1.1>

<sup>1</sup> **Corresponding author:** Habibollah Saeidiana, **Email:** [h\\_saeidinia@yahoo.com](mailto:h_saeidinia@yahoo.com), **Tell:** +989177745928

## Extended Abstract

### Introduction

One of the most significant achievements of the Industrial Revolution era was the development of advanced healthcare systems. Subsequently, the expansion of cultural and technological exchanges between Iran and global civilization raised the necessity for attention to new health and hygiene standards among the intelligentsia and a segment of Qajar-era policymakers. However, despite the penetration of modern treatment methods into Iran, particularly during the premiership of Amir Kabir and his health reforms, the majority of the country's population, due to a lack of knowledge, structural weaknesses in medical facilities, and a lack of public access to modern medical technologies, were driven towards superstitions and local medical beliefs. Diseases such as cholera, plague, malaria, influenza (grippe), typhus, typhoid, leprosy, and similar ailments during the Qajar period inclined a society suffering from a shortage of modern facilities toward popular treatments and beliefs rooted in magic and sorcery. These epidemics would spread according to environmental conditions after breaking out. The lack of adherence to basic hygiene principles and ignorance of health recommendations caused false notions and superstitious beliefs to become prevalent, and people, when faced with contagious diseases like typhus, diarrhoea, cholera, plague, and especially smallpox, which claimed the lives of many children, resorted to unscientific and illusory methods (Dalmani, 1378: 2/106-109). In this context, examining the role of the individual and collective tendencies of various societal classes in the occurrence of diseases or the selection of specific treatment approaches is also important. In this regard, the intense prevalence of popular and superstitious therapeutic ideas among large segments of the people and the reluctance towards modern treatment methods, especially in the early Qajar rule, exacerbated the situation of communicable and non-communicable diseases and increased the mortality rate during this period (Elgood, 1352: 622). European physicians, who were present in various social strata of Iran through consular, diplomatic, commercial, and religious activities, in addition to introducing and promoting their new methods of treatment, also confronted some of the old methods of treating epidemic and contagious diseases. Approaching the end of the Qajar era shows historical evidence of a shift in people's approach toward traditional beliefs (intertwined with folk notions). In other words, public awareness regarding modern treatment methods and techniques had increased; however, traditional medicine still had widespread use, Iranian physicians were busy treating patients, and they maintained a special position in Iranian society. Consequently, the four main prevalent treatment approaches in the Qajar era were: 1- Iranian medicine; 2- Western medicine; 3- Popular healing; and 4- Superstitious medicine. The present study seeks to describe some of the medical beliefs in the domain of Iranian medicine and popular healing in the Qajar era, relying on documentary sources, historical texts, and the reports of foreign travelers, and using a descriptive-analytical approach, and to answer the following question: 1- What were the methods and approaches of popular medicine and how did they spread during the Qajar period? This study can be effective in minimizing or even eliminating folk medical beliefs that are still accepted among some segments of the Iranian society from its historical past.

### Material & Methods

This research explains the historical propositions related to healing within popular beliefs, using a historical method and analyzing data extracted from credible sources.

### Results and discussion

The findings indicate that individual attitudes and collectively acquired experiences played a significant role in explaining the causes of illness and selecting treatment methods. Folk medicine and modern medicine coexisted in society, but resistance to modern treatments, especially for contagious and non-contagious diseases, was evident. Ultimately, the research clarifies that the insistence on traditional treatment methods, the weakness in health facilities,

specific climatic and social conditions, and the lack of public awareness regarding modern medicine were effective factors in the spread of diseases during the Qajar era.

### Conclusion

Based on historical evidence, the existence of various propositions regarding the infiltration of folk healing beliefs into treatment and health practices indicates the lack of medical tools and equipment, the absence of modern educational institutions, the ignorance and low literacy of Iranian society in the Qajar era, and the widespread presence of quacks, all of which paved the way for the promotion and spread of these beliefs in society. During this period, prescriptions for patients included bloodletting, leeching, Istikhara (seeking guidance through prayer/divination), amulets, writing incantations, the use of special stones, trees, supernatural matters, celestial bodies, and constellations. Medical professions such as midwives (qābelah), local bone-setters (orthopedists), surgeons, cuppers, and purifiers performed medical activities whose treatment methods were often unprofessional and incorrect. This situation reveals the strong influence of metaphysical and traditional healing beliefs and their tools in explaining the causes and prevalence of diseases, especially among the underprivileged classes and in rural and marginalized areas. The application of traditional treatment methods and procedures, human casualties resulting from contagious diseases, the weakness of health and medical facilities and equipment, climatic and environmental conditions, limitations in social communication, as well as adherence to superstitions and folk medical beliefs, and the resistance of some segments of the population to modern treatment methods, collectively led to the outbreak and spread of mortality in Iran. Problems arising from the lack of efficient regulatory bodies over the performance of physicians and the obstruction of establishing clinics by non-specialists provided the necessary ground for the expansion of popular and superstitious healing.

### Declarations

**Funding:** This research received no external funding.

**Authors' Contribution:** The authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

**Conflict of Interest:** The authors declare that they have no conflicts of interest.

**Acknowledgements:** The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



## جایگاه باورهای عامیانه در شیوهی درمان دورهی قاجار بر مبنای متون سفرنامه‌های خارجی

سمیه خسروی‌روشن<sup>۱</sup> و حبیب‌الله سعیدی‌نیا<sup>۲</sup>

۱- دانشجوی دکتری مطالعات ایران بعد از اسلام، گروه تاریخ، دانشگاه خلیج فارس بوشهر، مدرس گروه تاریخ دانشگاه یاسوج.  
۲- دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
در دوران قاجار، جامعه‌ی ایران با گذار تدریجی از سنت به تجدد، به‌ویژه در حوزه‌ی بهداشت و درمان، روبرو بود. باورهای عامیانه، طب سنتی ایرانی و تأثیرات اولیه طب غربی، نقش مؤثری در شکل‌گیری نگرش عمومی نسبت به سلامت و شیوه‌های درمانی ایفا می‌کردند. گزارش‌های سیاحان خارجی، تصویری قابل تأمل از برخورد جامعه‌ی ایرانی با بیماری، درمان و مفهوم سلامت در این دوره ارائه می‌دهند که تلفیقی از تجربیات فردی، باورهای خرافی و تلاش‌های نوپای پزشکی نوین را نشان می‌دهد. این پژوهش با بهره‌گیری از متون تاریخی، به بررسی نفوذ و گسترش باورهای عامیانه طب سنتی ایرانی، طب غربی و عناصر خرافی در جامعه‌ی ایران قاجاری پرداخته است. مردم در این دوره، نگرش‌های گوناگونی نسبت به علل بیماری‌ها و شیوه‌های درمانی داشتند که اغلب بر پایه طب سنتی، تجارب فردی یا باورهای نهادینه‌شده شکل می‌گرفت. این پژوهش با روش تاریخی و تحلیل داده‌های استخراج‌شده از منابع معتبر، گزاره‌های تاریخی مرتبط با درمانگری در باورهای عامه را تبیین می‌کند. پرسش اصلی پژوهش این است چه عواملی در ترویج و رشد باورهای عامیانه در شیوه‌ی درمان و پزشکی دورهی قاجار تأثیرگذار بوده است و باورهای عامیانه چه جایگاهی در شیوه‌ی طبابت دورهی قاجاریه داشته است؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که نگرش‌های فردی و تجربه‌های اکتسابی گروهی در تبیین علل بیماری و انتخاب روش‌های درمانی نقش بسزایی داشته‌اند. طب عامیانه و طب جدید هم‌زمان در جامعه حضور داشتند، اما مقاومت بخش زیادی از جامعه در برابر شیوه‌های درمانی نوین، ناشی از ضعف در امکانات بهداشتی، شرایط اقلیمی و اجتماعی خاص و نبود آگاهی عمومی نسبت به طب نوین، در گسترش باورهای عامیانه درمانی عصر قاجار بوده است.	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۹/۰۳</p> <p><b>پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۱۰/۰۸</p> <p><b>صص:</b> ۱-۱۳</p> <p><b>واژگان کلیدی:</b> قاجاریه، پزشکی، درمان، باورهای عامیانه، سیاحان خارجی.</p>
<p><b>استناد:</b> خسروی‌روشن، سیمیه؛ و سعیدی‌نیا، حبیب‌الله. (۱۴۰۴). جایگاه باورهای عامیانه در شیوه‌ی درمان دورهی قاجار بر مبنای متون سفرنامه‌های خارجی. <i>نشریه سیاست در آینه تاریخ</i>، ۲(۲)، ۱-۱۳.</p> <p></p> <p>© نویسندگان حق چاپ و حقوق کامل نشر را حفظ می‌کنند. ناشر: دانشگاه ارومیه.</p> <p>DOI: <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56732.1053">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56732.1053</a></p> <p>DOR: <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.1.1">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.1.1</a></p>	

## مقدمه

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای عصر انقلاب صنعتی، توسعه‌ی سامانه‌های پیشرفته‌ی مراقبت‌های بهداشتی بود. متعاقباً، گسترش تبادلات فرهنگی و فناوری میان ایران و تمدن جهانی، لزوم توجه به استانداردهای جدید سلامت و بهداشت را در میان روشنفکران و بخشی از سیاست‌گذاران عصر قاجار مطرح ساخت. با این وجود، علیرغم نفوذ روش‌های درمانی مدرن به ایران، خصوصاً در دوره‌ی صدارت امیرکبیر و اصلاحات او در زمینه‌ی سلامت، بخش اعظم جمعیت کشور به دلیل کمبود دانش، ضعف ساختاری امکانات درمانی و عدم دسترسی عمومی به فناوری‌های نوین پزشکی، به‌سوی خرافات و باورهای محلی پزشکی سوق داده شدند. بیماری‌هایی نظیر وبا، طاعون، مالاریا، آنفولانزا (گریپ)، تیفوس، حصیه، جذام و موارد مشابه، در دوران قاجار، جامعه‌ای را که از کمبود امکانات نوین رنج می‌برد، به درمان‌های عوامانه و اعتقادات مبتنی بر سحر و جادو متمایل کرد. این امراض پس از شیوع، متناسب با شرایط محیطی گسترش می‌یافتند. عدم رعایت اصول بهداشتی اولیه و ناآگاهی از توصیه‌های سلامتی، باعث شده بود که تفکرات نادرست و باورهای خرافی رواج یابند؛ و مردم در مواجهه با امراض مسری مانند تیفوس، اسهال، وبا، طاعون و به‌ویژه آبله که جان تعداد زیادی از کودکان را می‌گرفت، به شیوه‌های غیرعلمی و موهوم روی بیاورند (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱۰۹/۲-۱۰۶). در این میان، بررسی نقش گرایش‌های فردی و جمعی طبقات مختلف جامعه در وقوع بیماری‌ها یا انتخاب رویکردهای درمانی خاص نیز اهمیت می‌یابد. در همین راستا، رواج شدید اندیشه‌های درمانی عامیانه و خرافی در میان بخش‌های بزرگی از مردم و بی‌میلی نسبت به روش‌های نوین درمانی، به‌ویژه در اوایل حکومت قاجار، به وخامت اوضاع بیماری‌های واگیر و غیرواگیر و افزایش نرخ مرگ‌ومیر در این دوره دامن می‌زد (الگود، ۱۳۵۲: ۶۲۲). پزشکان اروپایی که در سطوح گوناگون اجتماعی ایران، از طریق فعالیت‌های کنسولی، سفارتی، تجاری و مذهبی حضور داشتند، علاوه بر معرفی و ترویج متدهای درمانی جدید خود، با برخی از شیوه‌های قدیمی مداوای امراض همه‌گیر و واگیر نیز به مقابله می‌پرداختند. نزدیک شدن به پایان دوران قاجار، شواهد تاریخی از تغییر رویکرد مردم نسبت به باورهای سنتی (که با تفکرات عامیانه در هم آمیخته بود) را نشان می‌دهد؛ به‌عبارت‌دیگر، آگاهی عمومی درباره‌ی روش‌ها و متدهای درمانی نوین افزایش یافته بود؛ با این حال، طب سنتی همچنان کاربرد فراوانی داشت، پزشکان ایرانی به درمان بیماران مشغول بودند و در جامعه‌ی ایران جایگاه ویژه‌ای حفظ کرده بودند. در نتیجه، چهار رویکرد اصلی درمانی رایج در عصر قاجار عبارت بودند از: ۱- طب ایرانی؛ ۲- طب غربی؛ ۳- درمانگری عامیانه؛ و ۴- طب خرافی. پژوهش حاضر بر آن است تا با اتکا به منابع اسنادی، متون تاریخی و گزارش‌های سفرنامه‌نویسان خارجی، و با استفاده از رویکرد توصیفی-تحلیلی، به شرح برخی از اعتقادات طبیبی در حوزه‌ی طب ایرانی و درمانگری عامیانه در عصر قاجار بپردازد؛ و به پرسش زیر پاسخ دهد: ۱- شیوه‌ها و رویکردهای طب عامیانه و چگونگی شیوع آن‌ها در دوران قاجار به چگونه بود؟ این مطالعه می‌تواند در کم‌رنگ کردن یا حتی حذف باورهای طبیبی عامیانه‌ای که از گذشته‌ی تاریخی جامعه‌ی ایرانی هنوز در میان برخی اقشار پذیرفته‌شده‌اند، مؤثر باشد.

## پیشینه‌ی پژوهش

در رابطه با موضوع این پژوهش، اگرچه در برخی کتب و مقالات به‌صورت گذرا اشاراتی شده است، اما تاکنون تحقیق مستقلی با این عنوان خاص تدوین نگردیده است. با این حال، می‌توان به تحقیقاتی استناد کرد که می‌توانند راهگشا و یاری‌دهنده‌ی این تحقیق باشند: کتاب «سلامت، بهداشت و زیبایی در عصر قاجار» حاوی اطلاعات غنی‌ای در مورد نظام سلامت، پزشکی و زیبایی در دوران قاجار است (برجسته، ۱۳۹۳). کتاب دیگری با عنوان «پزشکی، بهداشت عمومی و حکومت قاجار: الگوهای نوسازی پزشکی در ایران سده نوزدهم»، تحولات پزشکی در ایران عصر قاجار را با رویکردی جدید بررسی کرده است (ابراهیم نژاد، ۱۴۰۳). از همین محقق، اثر دیگری با عنوان «نوسازی پزشکی و بهداشت عمومی در دوره‌ی قاجار» منتشر شده که بیانگر این دیدگاه است که پزشکی و نظام سلامت و بهداشت ایران در عصر قاجار، در اثر تعامل با غرب، دچار دگرگونی و مدرنیزاسیون گردیده است (ابراهیم نژاد، ۱۳۹۶). کتاب «پزشکی مدرن در ایران عصر قاجار: بیماری‌های واگیر در دوره‌ی ناصر» نیز، مرجعی مفید در مورد امراض همه‌گیر در ایران دوره‌ی ناصرالدین‌شاه قاجار محسوب می‌شود (عسگریان، ۱۴۰۴). کتاب «سلامت مردم در ایران قاجار»، حاوی اطلاعاتی در خصوص دعانویسان، فصدو جراحی است (فلور، ۱۳۸۶: ۱۱۲، ۱۹۳، ۲۰۸). مقاله‌ی «سلامت و باورهای عامیانه در دوره‌ی قاجار» به بررسی روش‌های درمانی سنتی و همچنین دعانویسی و طلسمات در عصر قاجار به‌ویژه می‌پردازد (شفیعی، ۱۳۹۵).

۶۲-۵۹). مقاله‌ی «بررسی نقش ادعیه و اذکار در طب و طبابت دوره‌ی قاجار» به‌طور مفصل نقش شیوه‌های درمانی مبتنی بر ادعیه و اذکار، از جمله استخاره، زیارت اماکن متبرکه، مصرف تربت اماکن مقدس، دعای دفع چشم‌زخم، دلایل رونق دعا و دعانویسی، و آسیب‌شناسی طبابت گروه‌های درمانگر متکی بر ادعیه و اذکار را تحلیل کرده است. هرچند نویسندگان این مقاله تصریح دارند که میان دعا و خرافات تفکیک قائل شده‌اند (کریمی و رهنما، ۱۴۰۰: ۱-۱۴). مقاله‌ای دیگر با عنوان «پیامدهای تأثیرگذاری باورها و اعتقادات عامیانه در طبابت عصر قاجار»، اطلاعات سودمندی پیرامون تقدیرگرایی در درمان، برخی گزارش‌های سیاحان درباره‌ی درمانگری نادرست و عامیانه، و توسل به طلسم و چشم‌زخم ارائه نموده است (حیدری و بیاتی، ۱۳۹۸: ۱۶۱-۱۷۰). کتاب «تاریخ طب در ایران» اثر محمود نجم‌آبادی در دو جلد، به بررسی طب ایرانی و اسلامی اختصاص دارد. جلد اول به جایگاه طب در ایران پیش از اسلام پرداخته و جلد دوم تاریخ طب ایران پس از اسلام تا حمله‌ی مغول را پوشش می‌دهد؛ بخش پنجم این اثر، حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره‌ی تاریخ طب و پزشکان از اوایل قرن سوم تا حمله‌ی مغول در ایران است و به شیوه‌های طبابت چهره‌های شهیری چون رازی، مجوسی اهوازی، ابن‌سینا، ابومنصور هروی و... اشاره دارد (نجم‌آبادی، ۱۳۵۳). کتاب مهم و قابل‌توجه دیگری که در واقع یک دائرةالمعارف در خصوص طب و طب سنتی ایران در دوران معاصر تلقی می‌شود، با کوشش فرزانه غفاری، محسن ناصری و همکاری راضیه جعفری حاجتی در چهار جلد منتشر شده و داده‌های مفیدی در باب طب سنتی ایران در دوران معاصر ارائه می‌کند. از اطلاعات و داده‌های این کتب در پژوهش حاضر بهره‌برداری شده است (غفاری، ناصری، ۱۳۹۶: ۳۰۴/۱). تفاوت اصلی پژوهش حاضر با تحقیقات پیشین این است که در این مطالعه، به علل و نحوه‌ی نفوذ باورهای عامیانه و خرافی در شیوه‌های درمانی دوره‌ی قاجار پرداخته می‌شود، درحالی‌که مطالعات قبلی عمدتاً به توصیف گزاره‌های درمانی سیاحان و نویسندگان داخلی در باب آثار و پیامدهای باورهای خرافی، عامیانه و طب سنتی ایران در دوره‌ی قاجار محدود شده‌اند. در ادامه‌ی این بحث، به بررسی برخی از رویکردهای درمانی در طب سنتی ایران، درمانگری عامیانه، طب غربی و طب خرافی در عصر قاجاریه خواهیم پرداخت.

### باورهای عامیانه پزشکی دوره‌ی قاجار در باب خون‌گیری و زالو انداختن

رایج‌ترین تجویزات پزشکان سنتی در عصر قاجار، با تکیه بر اصول طب ایرانی، در صورت ضرورت، عمل خون‌گیری بود. به این صورت که پس از فرآیند تشخیص، بیمار به اولین دلاک ارجاع داده می‌شد تا مقدار قابل‌توجهی خون از بدن او خارج شود. دروویل، جهانگرد فرانسوی، در این باره چنین گزارش می‌دهد: دلاک، ناحیه‌ی موردنظر برای حجامت را با طناب می‌بست و سپس بیشتری بلند که شکلی شبیه به قمه داشت را در بدن فرد بیمار فرو می‌برد. سایر تجویزات پزشکان شامل تنقیه، زالو انداختن، باز کردن محل زخم‌های چرکی، بادکش گذاری و استفاده از مرهم بود (دروویل، ۱۳۷۰: ۳۰۹). باین‌حال، این روش‌ها اغلب بیشتر از آنکه سودی برای فرد بیمار داشته باشند، عوارضی را به دنبال داشتند. روزنامه‌ی عین‌السلطنه<sup>۱</sup> به این دلایل اشاره می‌کند: زالوها نیز یکی از ابزارهای مهم درمانی طب سنتی محسوب می‌شدند (عین‌السلطنه، ۱۳۷۳: ۵/۵۴۷۱). این جانوران، ضمن مکیدن خون، آنزیم‌های مفیدی را به گردش خون تزریق می‌کردند و به بهبود جریان خون در رگ‌های آسیب‌دیده یا مسدود کمک می‌کردند. زالو انداختن هم در میان طبقات فرودست جامعه و هم در میان اشراف مورداستفاده قرار می‌گرفت (عین‌السلطنه، ۱۳۷۳: ۱/۲۳۸). در خصوص درمان ممتحن‌الدوله<sup>۲</sup> با استفاده از زالو، عین‌السلطنه می‌نویسد: «بهمن همچنان تب می‌کند. امروز به دستور استخاره، پشت گوشش را زالو انداختیم تا ببینیم خدا چه خواهد. اوقات من بسیار تلخ است» (عین‌السلطنه، ۱۳۷۳: ۵/۳۹۰۱). همچنین عین‌السلطنه در متنی دیگر در همین رابطه می‌نویسد: «بهمن همچنان تب می‌کند. امروز به حکم استخاره پشت گوشش را زالو انداختیم تا خدا چه خواهد. اوقات من بسیار تلخ است.» (عین‌السلطنه، ۱۳۷۳: ۵/۳۹۰۱). یکی از مهم‌ترین شیوه‌ها، زالو درمانی بود؛ به طوری که فراوانی

<sup>۱</sup> قهرمان میرزا سالور، که با لقب عین‌السلطنه شناخته می‌شود، پسر عبدالصمد میرزا عزالدوله بود و نسبت وی به ناصرالدین شاه، برادرزادگی محسوب می‌شد. ایشان بخش قابل‌توجهی از عمر خود را در منصب دولتی مختلفی در طول دوران قاجار و اوایل پهلوی گذراند. شاخص‌ترین میراث مکتوب او، مجموعه خاطراتش در ده جلد است؛ اثری که اطلاعات مفیدی درباره زندگی در عصر قاجار و پهلوی اول ارائه می‌دهد.

<sup>۲</sup> میرزا مهدی خان شقاقی، معروف به ممتحن‌الدوله، یکی از نخستین ایرانیانی بود که در دوره ناصرالدین شاه قاجار برای تحصیل به خارج از کشور اعزام شد. تخصص اصلی او در پاریس رشته معماری بود؛ با این حال، آثاری از ایشان در زمینه‌های علم حقوق و همچنین خاطرات و یادداشت‌های شخصی نیز به چاپ رسیده است.

تولید زالو موجب صادرات آن به کشور فرانسه نیز می‌شد (پولاک، ۱۳۶۸: ۴۲۷). یکی از محققان در مورد تهیهی زالو این‌گونه توضیح می‌دهد: زالوها را از سواحل دریای خزر و دریایچه‌ی ارومیه جمع‌آوری می‌کردند و صادرات آن به خارج از ایران نیز جریان داشت. ایرانیان برای ایجاد تعادل در خون خود، زالو را روی ران‌هایشان قرار می‌دادند که نوعی حجامت با زالو به حساب می‌آمد (فلور، ۱۳۸۶: ۱۹۶). اشاره شد که زالو انداختن توسط دلاک در فضاهای باز و در مسیرهای پرتردد انجام می‌شد تا بتوانند مشتری جذب کنند (فلور، ۱۳۸۶: ۱۹۸). رگ زدن، در کنار دو روش دیگر یعنی زالو انداختن و حجامت کردن، سه شیوه‌ی اصلی برای دفع خون از بدن در عصر قاجار، مانند ادوار پیشین، به کار گرفته می‌شد (فلور، ۱۳۸۶: ۱۹۴).

### باورهای عامیانه پزشکی دوره‌ی قاجار در باب استخاره و تعویذ

در رویکرد طب سنتی ایران، عامل ایمان و باور به نیروهای فراطبیعی نقشی محوری داشت و دخالت دادن این مفاهیم ماورایی در فرآیند معالجه، به‌نوعی بر کارایی و زمان‌بندی اثرگذاری نسخه‌های دارویی سایه می‌انداخت. در نتیجه، پیش از آغاز هرگونه درمان دارویی یا به‌کارگیری تدابیر پزشکی، اخذ رأی از طریق «استخاره» با استفاده از متون دینی امری مرسوم بود. گاهی مشاهده می‌شد که حتی پس از آنکه بیمار نزد پزشک (که در میانشان زنان طبیب نیز کم نبودند) می‌رفت و نسخه غذایی و دارویی دریافت می‌کرد، پس از مدتی آشکار می‌شد که پزشک اساساً به دلیل نتیجه‌ای که از استخاره‌اش با تسبیح به دست آورده بود (و آن را «بد» تلقی کرده بود)، از تجویز دارو صرف نظر کرده است: «...اگر بنا به ناچار نزد طبیبی بروند و از او دستور غذایی و نسخه دارویی دریافت نمایند که در این میان زنان پزشک فراوانی هم یافت می‌شوند، پس از مدتی فاش می‌گردد که با تسبیح استخاره کرده و چون بد آمده است، دست به دارو نزده است...» (رایس، ۱۳۶۶: ۱۸۴). مجموعه‌ای از مستندات تاریخی باقی‌مانده از دوران قاجار، اتکای شدید بیماران به امور روحانی و لزوم استخاره پیش از مداخلات درمانی را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که این باور به تأثیر ماوراءالطبیعه در تعیین زمان مناسب اجرای هر شیوه‌ی درمانی، یک اصل پذیرفته‌شده محسوب می‌شد:

«دیروز میرزا رحیم، کدخدای کندانه سر، از شهر آمد کاغذجات و یک بسته روزنامه رسانید. شیخ نوشته بود به حکم استخاره برای معالجه میرزا موسی حکیم باشی خوب آمد. الحمدالله معالجه مؤثر واقع شده...» (عین السلطنه، ۱۳۷۳: ۳۹۲۲/۵).

باور مردم به استخاره و تأثیر آن بر سیر بهبودی یا وخامت حال بیماران تا بدانجا عمیق بود که حتی در لحظات پایانی عمر فرد (احتضار)، خانواده‌ها بر انجام این عمل و دستیابی به نتیجه‌ای مثبت برای آغاز درمان پافشاری می‌کردند. مشاهدات هنری لایارد شاهدهی بر این مدعاست؛ او طفلی را مشاهده کرد که به دلیل تب شدید مالاریا به‌شدت ناتوان شده بود. لایارد که خود قبلاً به این بیماری مبتلا شده بود، کوشید مقداری دارو (کینین یا گنه گنه) برای مادر کودک فراهم کرده و ارسال کند. با این حال، پس از مدتی در کمال تعجب دریافت که خانواده طفل، پیش از استفاده از داروی ارسالی، از قرآن استخاره گرفته و از آنجا که نتیجه مساعد نبوده، دارو کنار گذاشته شده بود. در عوض، آن‌ها آیه‌ای از قرآن که با مرکب نگاشته شده بود را شستشو داده، آن آب را با تکه‌های خرد شده یک فنجان چینی و مقداری آب خربزه و مواد افزودنی دیگر مخلوط کرده و به کودک خوراندند (لایارد، ۱۳۶۷: ۸۵). علاوه بر این، برای درمان بیماری‌هایی که علت‌شناختی مشخصی نداشتند، از سنگ‌هایی بهره می‌بردند که به دلیل داشتن قدرت‌های ماورایی به آن‌ها اعتقاد راسخ بود (شفیعی، ۱۳۹۵: ۶۷-۶۴). کارلا سرنا در این زمینه به تأثیر الماس در دفع صرع و قوت یافتن بدن اشاره می‌کند:

«قطعه الماسی که به گردن آویخته شود نور چشم را تقویت می‌کند. لمس کردن این سنگ ترس را از بین می‌برد. همچنین الماس دفع صرع است. بی‌هیچ دردی موجب افتادن دندان‌های کرم‌خورده می‌شود.» (سرنا، ۱۳۶۳: ۱۳۹).

علاوه بر استناد به قرآن و استفاده از سنگ‌های خاص، تجلی باورهای مابعدالطبیعه در حوزه درمان، در قالب فنون دیگری نظیر دعانویسی، تعویذ و طلسم نیز به‌وضوح دیده می‌شد. در حوزه دعانویسی، افراد با نقش بستن اوراد و اذکار استخراج‌شده از کتب مذهبی بر روی کاغذ، مدعی بودند که می‌توانند مشکلات و امراض مراجعین را برطرف سازند. این امر به دلیل پذیرش گسترده مردم، به یکی از مشاغل حیاتی و مؤثر در میان طبقات فرودست اجتماع تبدیل شده بود. سیاحان خارجی غالباً این‌گونه اعتقادات را

ناشی از ساده‌انگاری و ضعف تعقل می‌دانستند. سرنا در تأیید این نظر می‌نویسد: «اگر بر پوست تخم‌مرغ پخته‌ای تحمیدی از الله نوشته شود و آن را بیست‌وچهار ساعت زیر بغل نگاه دارند همه دردهای درونی را درمان می‌کند» (سرنا، ۱۳۶۳: ۱۳۹). در دوره‌های که بیماری‌های همه‌گیر و مهلک مانند وبا با حملات ناگهانی و مرگبار خود بسیاری را به کام نیستی می‌کشاند و از آنجا که درمان قطعی و مؤثر در دسترس نبود، مردم ناگزیر به دامان مظاهر معنوی و ماوراءالطبیعه پناه می‌بردند. گزارشی از یک سیاح که به شیوع وبا در شیراز اشاره دارد، گویای همین نگرش است؛ او برای معاینه دختر یکی از علمای شیراز به منزل وی رفت و تعداد زیادی کاغذ حاوی انواع دعا مشاهده کرد. او در یادداشت‌هایش می‌آورد: «از سر کنجکاوی... یکی را جویا شدم که تنها یک باریکه کاغذ بود که بر روی آن خط بدی نوشته شده بود... من آن را برداشتم و با دقت به کناری گذاشتم. او به من گفت زمانی که هجوم وبا روی می‌دهد من می‌بایست آن را ببلعم» (ویلس، ۱۳۶۳: ۲۹۰-۲۹۱). این اعتقاد به کارآمدی طلسم و دعا صرفاً محدود به عوام نبود؛ بلکه در میان برخی پزشکان درباری، از جمله میرزا شفیع، طبیب حرم فتحعلی‌شاه که گرایش به آموزه‌های جالینوسی داشت نیز ریشه داشت (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۵۷-۲۵۸).

اتکای مردم به ادعیه برای رفع مشکلات و بیماری‌ها، مختص دین یا مذهب خاصی نبود؛ بلکه ریشه در یک فرهنگ عمومی داشت که با باورهای مذهبی درهم‌آمیخته بود و این طرز تفکر در میان معتقدان به سایر ادیان نیز مشاهده می‌شد. به‌عنوان مثال، هنگامی که یک مسیحی کلدانی دچار مالاریا می‌گشت، برای دفع بیماری به کشیش خود مراجعه می‌کرد. کشیش ابتدا برای وی دعا کرده و مراسمی ترتیب می‌داد، سپس ریسمانی پنبه‌ای دور کمر بیمار می‌بست و توصیه می‌کرد که در صورت عدم بهبودی مجدداً مراجعه کند. کشیش همچنین برای درمان سل، دو نوع دعا می‌نوشت: یکی برای آویختن به گردن و دیگری برای حل کردن در آب، سیاه کردن رنگ آن و سپس نوشیدن آن (شفیعی، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۷). رواج اعتقاد به تأثیر اشیاء دارای خواص خارق‌العاده بر بهبود امراض نیز در آن جامعه رایج بود. استفاده از این اشیاء که گاهی با وردها و ادعیه همراه بودند، مستلزم پیروی دقیق از دستورالعمل‌های خاص و انجام متوالی مراحل بود؛ چرا که تصور می‌شد تنها با این روش، رفع مشکل و بیماری با بالاترین بازدهی ممکن خواهد بود. دستورالعملی که برای بیمار مبتلا به مالاریا نوشته شده، گواهی بر این مدعاست: بیمار می‌بایست دقیقاً یازده بادام را شکسته و پوست داخلی آن‌ها را جدا می‌کرد. سپس این بادام‌ها برای تقدیس نزد ملایی فرستاده می‌شد تا نشانه‌های مقدس مذهبی را روی آن‌ها حک کند. فرد بیمار با ایمانی کامل، در روز اول سه دانه، روز دوم چهار دانه و باقیمانده را در روز سوم مصرف می‌کرد و به رهایی از رنج بیماری امید می‌بست؛ اما اگر این روش نیز کارساز نمی‌شد، بیمار موظف بود شبانه با حالت تب و لرز به بیابان رفته و به زوزه شغال‌هایی که در نزدیکی روستا بودند گوش دهد. وی باید با هر زوزه یک گره به کمر بند خود می‌زد و پس از شنیدن هفت زوزه و زدن هفت گره، با امید به بهبودی به منزل بازمی‌گشت (شفیعی، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۷).

برخی از اقشار جامعه که اغلب بی‌سواد بودند، شیوع بیماری‌ها را به اثرگذاری اجرام آسمانی و صورت‌های فلکی نسبت می‌دادند. رویدادهای نجومی مانند حرکت ستاره سهیل، کسوف یا خسوف، عواملی مؤثر در وقوع و گسترش بیماری‌ها تلقی می‌شدند؛ به همین دلیل مردم تلاش می‌کردند با ایجاد سروصدا در زمان وقوع کسوف یا خسوف، به‌نوعی مانع از تأثیر منفی آن‌ها بر سلامت عمومی شوند (شفیعی، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۷). یکی از پیامدهای این باور به نقش نیروهای غیرطبیعی در ایجاد بیماری، سوءاستفاده افرادی بود که تحت عنوان صاحبان قدرت مافوق طبیعی، از طریق انجام اعمالی نظیر طلسم و جادو، به کسب درآمد می‌پرداختند و مدعی معالجه بیماران بودند. مادام دیولافوا، باستان‌شناس عصر قاجار، گزارشی دقیق از این دست پدیده‌ها ارائه می‌دهد که عمق اعتقاد برخی افراد به قدرت طلسم و جادو در درمان را نشان می‌دهد. او شاهد بود که مدعی جادوگری برای رفع تب و لرز یک کودک، او را در دستان خود گرفته و با فشار شدید سعی در انتقال قدرت متبرک خود به طفل داشت (دیولافوا، ۱۳۵۰: ۷۰۰). در نهایت، این مدعی قدرت، در ازای حق‌الزحمه، یک مرغ و دوازده عدد تخم‌مرغ از مادر تهنی‌دست کودک طلب کرد (دیولافوا، ۱۳۵۰: ۷۰۰). نمونه‌های مذکور، تمرکز باورهای مابعدالطبیعه در تبیین علل بروز و گسترش بیماری‌ها را به تصویر می‌کشند. گاهی نیز برای دفع بلا و معالجه، افراد به برقراری ارتباط با موجوداتی چون جن و پری متوسل می‌شدند (شفیعی، ۱۳۹۵: ۶۴-۶۷). همچنین، از بخش‌هایی از اعضا و احشاء حیواناتی نظیر سگ، گربه، افعی و کلاغ برای خنثی‌سازی سحر ساحران و دشمنان استفاده می‌شد؛ این اقدامات توسط افرادی صورت می‌گرفت که عمیقاً به کارآمدی ادعیه و متون سحر و طلسم در درمان اعتقاد داشتند (دروویل، ۱۳۷۰:

۳۰۸-۳۰۹). گزارشی که می‌تواند در به دست دادن تصویری روشن از اوضاع اجتماعی آمیخته به خرافات ایران عصر قاجار کمک شایانی نماید:

«آنچه را که در ایران علم طب می‌نامند، تردستی... است که در کمال بی‌شرمی اجرا می‌شود. با این حال افرادی که این حرفه را در پیش گرفته‌اند، نزد مردم بخصوص در طبقه عوام‌الناس از احترامی برخوردارند که بی‌شبهت به پرستش نیست. غرور این پزشکان نادان با جهالت آن‌ها برابری می‌کند و تنها هنرشان این است که خود را به‌صورت جادوگران درآورند... علم طب که در اصل مبتنی بر فرضیات و احتمالات است تبدیل به علم تجربی می‌گردد بی‌آنکه توأم با اصول علمی و عقلانی باشد و البته این بسیار خطرناک است. همچنین داروهای بسیار عادی هم برای آن‌ها ناشناخته است و بدین ترتیب از داروساز و داروخانه خبری نیست. هنگامی که اطبا به بالین مریض خوانده می‌شوند، ابتدا به‌نوعی از کتاب‌هایی که فهم آن مشکل و خطوطشان ناخواناست مراجعه می‌نمایند و ضمن پیچ‌وتاب دادن به خود و درآوردن اداواصول، سخنان مرموزی ادا می‌کنند و به بیمار توصیه می‌کنند که این سخنان را تا آنجا که برایش میسر است تکرار نماید. سپس دست در روی بعضی از نقاط بدن اجساد پوست‌کنده سگ یا گربه یا افعی یا کلاغ و یا حیوانات مشابه دیگری می‌گذارند و معتقدند که بدین‌وسیله افسون مرض را از بین می‌برند... وضع جراحی چنانچه امکان آن فراهم باشد از طبابت هم بدتر است...» (دروویل، ۱۳۷۰: ۳۰۸).

البته در گزارش بالا سیاح موردنظر بیشتر با گروهی از افراد جامعه در مناطق روستایی و شهرهای کوچک برخورد داشته که آن افراد به دلیل عدم وجود طبیبان حاذق سنتی، به کار درمان اهالی می‌پرداخته‌اند. گزارش مسافر و عتیقه‌شناس فرانسوی درباره‌ی دعا در زندگی مردم ایران قابل‌تأمل است:

«دعاها و کلمات سحرآمیز نیز برای معالجه بکار می‌روند، کلمات سحری و دعاها را در روی کاغذ می‌نویسند و بعد آن را در ظرف پر از آب گرم می‌شویند تا مرکب در آن حل شود و این آب را نگاه می‌دارند و در موقع مرض یا درخواست منظوری قدری از آن می‌آشامند و برای اینکه مایع دارای اثر قطعی بشود مختصری از گرد استخوان پوزه خر را که مکلس کرده‌اند بآن مخلوط می‌افزایند.» (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۴۹/۲). در نوع دیگری از عقاید خرافی مردم معتقد بودند اگر مدفوع گرگ با شراب سفید مخلوط شود داروی خوبی برای درمان قولنج ایجاد می‌شود (سرنه، ۱۳۶۳: ۱۲۹-۱۲۸).

این‌گونه تجویزهای غیرعلمی، هرگز مورد تأیید پزشکان آگاه و متخصص قرار نمی‌گرفت؛ با وجود این، بخش قابل‌توجهی از مردم به‌سوی رمالان و شبه‌پزشکانی روی می‌آوردند که اساس کار خود را بر جادو، افسون و طلسم بنا نهاده و نسخه‌های خرافی برای مراجعین می‌نوشتند (سرنه، ۱۳۶۳: ۱۲۹). این تقابل میان اقدامات پزشکان رسمی و عملکرد منجمان، مانعی جدی بر سر راه پیشرفت دانش پزشکی ایجاد کرده بود. به این صورت که زمانی طبیب یا حکیم دارویی تجویز می‌کرد، بیمار پیش از مصرف، ابتدا با توسل به استخاره از طریق کتاب مقدس یا تسبیح، بر نیک‌فرجام بودن یا نبودن آن اقدام، استعلام می‌گرفت (بروگش، ۱۳۶۷: ۳۳۸). در نتیجه، بسیاری از داروها تنها با مشورت و تأیید رمال‌ها مصرف می‌شدند. وضعیت زمانی بغرنج‌تر می‌شد که فرد بیمار در حین مصرف دارو، عطسه‌ای می‌کرد؛ اگر عطسه تنها یک‌بار بود، بیمار دارو را کنار می‌گذاشت، زیرا یک عطسه نشانه شومی تلقی می‌گشت؛ اما اگر فرد دوبار عطسه می‌کرد، آن دارو با «سلام‌وصلوات» مصرف می‌شد. در شرایط اضطراری جسمانی مانند درد آپاندیس، فرد تنها در صورتی تن به عمل جراحی می‌داد که طاس‌های رمال، ساعتی مساعد و خوش‌یمن را برای انجام عمل تعیین کرده باشند (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۴۲-۲۴۳). گزارش جهانگرد اروپایی درباره پزشک‌نماها و طبابت درویش نیز بسیار قابل‌توجه است: «...در تجربیش... درویشی... قلمدانی بزرگ به کمربسته بود؛ با یکدست قلمی و با دست دیگر کاغذهای نوشته‌شده در دست داشت و آن‌ها را میان زنان توزیع می‌کرد... وقتی پرسیدم این فرد در میان این‌همه زن چه کار می‌کند، پاسخ دادند که به هر یک قطعه‌ای نوشته می‌دهد تا بیماری‌شان را درمان کرده و از هر ناخوشی در آینده در امان بمانند...» (اولیویه، ۱۳۷۱: ۸۱). این درویش مدعی همچنین ادعا کرد که بسیاری از ناینایان را بینا و افراد فلج را شفا داده است (اولیویه، ۱۳۷۱: ۸۲).

با این وجود، در بطن اجتماع، پزشکان حاذق و دانشمندی نیز حضور داشتند که از توانایی و دانش بالایی برخوردار بودند؛ اما تعداد پزشک‌نماها کم نبود و بازار کار افراد متخصص را به شدت کساد کرده بود. این افراد به‌جای استفاده از دارو و روش‌های عملی تغذیه، اوراد، طلسم‌ها و اشیای منسوب به جادو را به مردم می‌فروختند و از این راه کسب درآمد قابل‌توجهی داشتند (اوبن، ۱۳۶۲: ۳۳۳؛ ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۵۴-۲۵۵).

### باورهای عامیانه پزشکی دوره‌ی قاجار در باب شیوه‌های تجویز

در ساخت داروهای ضدبیماری، پزشکان ایرانی به‌طور گسترده از گیاهان دارویی بهره می‌بردند. این خاصیت درمانی گیاهان، استفاده از آن‌ها را توسط درمانگران سنتی و محلی نیز رواج داده بود. گیاه خشخاش و ماده مشتق شده از آن، یعنی تریاک، به‌شدت مورد استفاده بود؛ تریاک برای تسکین درد و به‌عنوان داروی خواب‌آور به کار می‌رفت. برای به خواب بردن کودکان، روش‌های متفاوتی اجرا می‌شد: گاه دود تریاک به‌صورت آن‌ها دمیده می‌شد و گاه مقداری از آن را زیر ناخن کودک قرار داده و انگشت را در دهان طفل می‌گذاشتند تا مکیده شود. در مواردی دیگر، پوست خشخاش را با اندکی آب و شکر می‌جوشاندند تا شربت مخصوص کودکان تهیه شود (فرد، ۱۳۴۳: ۳۹).

روایتی تکان‌دهنده دیگر درباره معالجات مرسوم آن دوره نقل شده است: «بهره‌گیری از خون حیوانات، به‌صورت ریختن، پاشیدن، یا مالیدن خون، به‌منظور شفای بیماران هنوز در میان طبیبان سنتی ایرانی مرسوم است» (رایس، ۱۳۶۶: ۱۷۸). مهم‌ترین رکن در وظایف پزشکان، تشخیص مزاج علت بیماری، یعنی سردی یا گرمی آن بود. اگر تشخیص بر گرمی بیمار قرار می‌گرفت، اقدام به رگ زدن (خون‌گیری) می‌شد؛ هرچند در این رویه افراط، گاه منجر به فوت بیمار می‌گشت (موریه، ۱۳۸۶: ۲/۲۶۲). در مقابل، برای بیماری‌های گرم از یخ استفاده می‌شد؛ برای مثال، قطعات بزرگ یخ را بر روی شکم مبتلایان به وبا قرار می‌دادند؛ اما در مواردی که بیمار دچار سردی شده بود، تجویز رایج شامل مصرف فلفل یا استفاده از مسهل بود (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۹۸-۴۰۰). یکی از جهانگردان اروپایی اوایل قاجار گزارش داده است که اگر فردی به گرمی و حرارت بدنی مبتلا می‌شد، طبیبان «استعمال ادویه حاد و چیزهای تندوتیز نباتات و مواد معطره» را توصیه می‌کردند (پولاک، ۱۳۶۸: ۴۲۶). همین شاهد اشاره می‌کند که در صورت بروز تب و حرارت پوستی، دستور به استعمال «عصاره نباتات بارده و میوه‌های ترش و آب یخ» داده می‌شد (پولاک، ۱۳۶۸: ۴۲۷). در میان دسته‌بندی‌های مختلف درمانگران، شفا دهندگان سنتی غیرمتخصص بیشترین آسیب را به بیماران وارد می‌کردند. این گروه عمدتاً شامل دلاکان بود که مراجعین آن‌ها غالباً از اقشار کم‌آگاه جامعه بودند (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۲). نبود دانش کافی و تجربه لازم برای انجام اقدامات جراحی، به‌علاوه عدم ضدعفونی وسایل کار توسط این طبقه، تضمین می‌کرد که اکثر اقدامات درمانی آن‌ها نتیجه مطلوبی نداشته باشد (رایس، ۱۳۶۶: ۱۸۴).

عوامل تعیین‌کننده در میزان شیوع و قدرت نابودکنندگی امراض، به روش‌های معاینه و سپس درمان بیماران توسط اطبا بستگی داشت. یک سیاح فرانسوی در دوره فتحعلی‌شان، در باب نحوه معاینه بیمار توسط پزشک، نکاتی را ثبت کرده که بیشتر یادآور تعامل میان یک فرد و یک جادوگر است (دروویل، ۱۳۷۰: ۳۰۸). معمولاً، هرچه جایگاه اجتماعی بیمار پایین‌تر بود، فرد موظف بود که برای معاینه به منزل طبیب یا مطب او مراجعه نماید. بر همین اساس، جهانگرد ایتالیایی در عصر ناصرالدین‌شاه از عدم عزیمت طبیبان به خانه بیماران خبر می‌دهد (سرنا، ۱۳۶۳: ۱۲۹). پولاک نیز این رویه معاینه در میان عامه مردم را مورد توجه قرار داده است. محل کار طبیب که با حصیر یا نم پوشیده شده بود، حاوی شیشه‌ها و جعبه‌های برچسب‌دار فرنگی بود که انواع پودر، حب و شربت در آن‌ها نگهداری می‌شد. چند ساعت از روز کاری طبیبان به عیادت و مشاوره اختصاص داشت؛ اما شاهان، اشراف، حکام و خاندان سلطنتی در منازل خود ویزیت می‌شدند. نکته‌ای که از نظر پولاک عجیب بود، علاقه شدید بزرگان مملکتی به سرنوشت درمانی هم‌قطاران‌شان بود؛ آن‌ها اخبار بهبودی یا بیماری دیگران را با دقت دنبال می‌کردند و در مورد سابقه بیماری و رژیم غذایی (که اغلب شامل آش، ترشی و شیرینی بود) سؤال می‌پرسیدند. در یکی از این جلسات درمانی (سال ۱۸۵۳ میلادی / ۱۲۶۹ ه.ق) که برای معالجه دل‌درد میرزا آقاخان نوری، صدراعظم ناصرالدین‌شاه تشکیل شده بود، پس از بحث‌های طولانی، اطبا ایرانی بر رگ زدن بیمار به اتفاق آرا نظر دادند؛ اما نهایتاً با مخالفت پولاک و پس از استخاره شخص صدراعظم، از خون‌گیری صرف‌نظر شد.

(پولاک، ۱۳۶۸: ۴۱۲). مسئله گرفتن نبض از مهم‌ترین روش‌های تشخیص علت بیماری به‌وسیله طبیبان بود (پولاک، ۱۳۶۸: ۴۲۷).

سیاح آلمانی عصر ناصری در باب پای بندی به روش‌های نادرست در شیوه‌های درمانی عصر قاجار ابراز نگرانی کرده است. به‌طوری که بیمار تا زمانی که تا پای مرگ پیش نرود برای معالجه به نزد پزشک نمی‌رود. وی، هم‌چنین برخی از پزشکان را دیده که به دلیل عدم تجربه‌ی کافی به کارهایی برای رهایی خود از قید مسئولیت و خامت حال بیمار دست می‌زدند. وی گزارش داده است:

«وقتی معاینه بیمار تمام می‌شود معمولاً حکیم به خانواده او می‌گوید که بیماری او قابل درمان است و چیز مهمی نیست؛ اما به دوستان و آشنایان او می‌گوید که این بیماری فوق‌العاده بدخیم و سخت است و درمان و علاجی ندارد و احتمال زیاد دارد که بیمار از دست برود. حالا اگر بیمار بمیرد و معالجه نشود و بمیرد، حکیم به کسان بیمار می‌گوید که او عمداً و خامت حال بیمار را مخفی کرده است تا نگران نشوند ولی به دوستان و آشنایان آن‌ها گفته است که این بیمار خواهد مرد. اگر هم بیمار معالجه شود و از بستر بیماری برخیزد، حکیم بادی در آستین می‌اندازد و به خانواده او می‌گوید: دیدید گفتم او خوب خواهد شد...» (بروگش، ۱۳۶۷: ۳۳۸).

طبیبان پس از معاینات، دستورها و تجویزهای درمانی خود را صادر می‌کردند. روش‌های درمانی متعددی با تکیه بر گیاهان دارویی، استفاده از امعاء و احشاء حیوانات و سایر ابزارها در نوشته‌های جهانگردان ثبت شده است (دروویل، ۱۳۷۰: ۳۰۸). در میان این روش‌ها، زالو انداختن اهمیت ویژه‌ای داشت؛ تولید این موجودات به‌قدری رایج بود که صادرات آن به کشورهایی مانند فرانسه نیز انجام می‌شد (پولاک، ۱۳۶۸: ۴۲۷). در این راستا، تجربه یک جهانگرد فرانسوی که در دوران سلطنت فتحعلی‌شاه به ایران سفر کرده و بیمار شده بود، حائز اهمیت است. به فرمان شاه و با کسب اجازه از ژوبر میرزا احمد اصفهانی، حکیم باشی مخصوص شاه، مسئولیت درمان آن جهانگرد به وی واگذار شد. ژوبر شرح اقدامات درمانی و تشخیصی میرزا احمد را این‌گونه به تصویر می‌کشد:

میرزا احمد «نخست دست چپ مرا گرفت و حس کرد که نبض من خیلی تند می‌زند. به نظر می‌آمد که چند دقیقه خیلی عمیقانه به اندیشه فرو رفت. پیش از آنکه کوچک‌ترین پرسشی از من بکند، نسخه بلند بالایی نوشت و سپس روی خود را به دوست و همکارش کرد و گفت: میرزا من فهمیدم چه بیماری دارد. تبش نبریده، پوستش خشک شده و نبضش تند تند می‌زند. تعیین داروهایش آسان است. باید تخمه‌های خنکی و خشک به کار برد و پرهیز خیلی سخت به او داد؛ و نباید به نان لب بزند. آشامیدنی‌هایش باید سرکه انگبین و یا آب انار یا آب لیمو ترش و خوراک او فقط پلو، گیاهان تلخ، خیار خام و میوه‌های نرسیده باشد. باید خیلی دقت کند که پس از غذا به خواب نرود. اگر خدا بخواهد به زودی با این پرهیز و دستوری که دادم تندرستی خودش را باز می‌یابد. اگر بیماری شدت کرد، آن وقت باید رگ بز نیم...» (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۵۷-۲۵۶).

ژوبر پس از شنیدن تجویزهای درمانی، دچار تردید شد و نظر خود را با میرزا احمد در میان گذاشت. با این حال، میرزا احمد با قاطعیت از صحت دستور درمانی خود دفاع کرد و در نهایت، با بهبودی کامل جهانگرد، حکیم ایرانی مورد تفقد شاه نیز قرار گرفت (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۵۸-۲۵۹). نکته قابل تأملی که در این مرحله باید به آن اشاره شود، این بود که مرگ بیمار بر اثر شرایط کاری طبیب، منجر به عدم دریافت هرگونه دستمزد برای حکیم می‌شد؛ بلکه گناه مرگ بیمار نیز متوجه او تلقی می‌گشت، زیرا باور غالب این بود که اگر طبیب دخالت نمی‌کرد، فرد زنده می‌ماند. در نتیجه، با وخامت حال بیمار، طبیب به تدریج خود را کنار می‌کشید تا از مخاطرات پس از فوت بیمار توسط اطرافیان مریض در امان بماند. این احتیاط توسط برخی پزشکان اروپایی از جمله کلوک و پولاک نیز رعایت می‌شد؛ به‌طوری که پس از مرگ محمدشاه، کلوک چند روزی از منزل خود خارج نشد. هم‌چنین، پس از درگذشت قاسم خان، فرزند محبوب ناصرالدین‌شاه، اطرافیان شاه طناب‌های چادر طبیب ایرانی را بردند؛ هرچند خوشبختانه تیرک چادر بر سر وی فرود نیامد و او موفق به فرار و پناه گرفتن شد، اگرچه اموالش مصادره گردید که پس از مدتی به او بازگردانده شد (پولاک، ۱۳۶۸: ۴۰۰). بر اساس این مشاهدات، نظام بهداشت و سلامت در دوران قاجار با مشکلات عدیده‌ای مواجه بود. تلاش‌های دولتی برای

ساماندهی به‌نظام سلامت، از جمله تأسیس مراکز بهداشت، نتوانست آرزوهای محقق نشده مردم ایران را برآورده سازد. هرچند با تشکیل شورای هیئت صحیه در دارالفنون و سپس تأسیس وزارت صحیه و فواید عامه در سال ۱۳۰۰ هجری شمسی (هاشمیان، ۱۳۹۰: ۵۰-۸۱) به‌عنوان نهاد نظارتی بر عملکرد پزشکان و جلوگیری از فعالیت افراد غیرحرفه‌ای در امور طبابت، باز هم نظارت سختگیرانه و بازدارنده‌ای اعمال نشد. این امر زمینه‌ساز گسترش درمانگری عامیانه و خرافی و همچنین افزایش بی‌اعتمادی به دیگر طبیبان آموزش‌دیده گردید. جمعیت کثیر پزشک‌نماها، با اشتباهات مکرر خود در معاینه، تشخیص، معالجه و به‌ویژه جراحی‌ها، از خلاء نهادهای نظارتی بهره‌برداری کرده و به تداوم کارهای غیرقانونی خود ادامه می‌دادند.

جدول ۱- تفکیک شیوه‌های درمان بر اساس باورهای عامیانه در دوره‌ی قاجاریه

شیوه‌های درمان	مکتب درمان	حرفه	ابزار درمان
خون‌گیری و زالو انداختن	طب ایرانی	دلاک، سلمانی	طناب، نیستر، بادکش
استخاره و تعویذ	طب ایرانی- طب عامیانه	درمانگران سنتی، دعانویسان، رمالان	کتاب مذهبی، تسبیح، سنگ‌های مخصوص، الماس، ادعیه و ورد
تجویز	طب عامیانه-طب ایرانی-طب غربی	درمانگران سنتی، شفا دهندگان سنتی، پزشکان متخصص	گیاهان دارویی، مواد مخدر، خون حیوانات، یخ درمانی، سبزیجات، واکسن و آمپول و قرص‌های خوراکی

## نتیجه‌گیری

بر پایه‌ی شواهد تاریخی، وجود گزاره‌های گوناگون در باب چگونگی نفوذ باورهای درمانگری عامیانه در شیوه‌های درمانی و سلامت، نشان‌دهنده‌ی فقدان ابزارها و تجهیزات پزشکی، نبود نهادهای آموزشی نوین، ناآگاهی و کم‌سوادی جامعه‌ی ایران در عصر قاجار و حضور گسترده پزشک‌نماها بود که همگی زمینه‌ساز ترویج و گسترش این باورها در جامعه می‌شدند. در این دوره، برای بیماران تجویزهایی شامل خون‌گیری، زالو انداختن، استخاره، تعویذ، اوراد نویسی، استفاده از سنگ‌های مخصوص، درختان، امور ماوراءالطبیعه، اجرام آسمانی و صور فلکی صورت می‌گرفت. مشاغل درمانی نظیر ماما (قابله)، شکسته‌بند محلی (ارتوپد)، جراح، حجامت‌گر و تنقیه‌کننده، فعالیت‌های پزشکی‌ای را انجام می‌دادند که روش‌های درمانی‌شان اغلب غیرحرفه‌ای و نادرست بود. این وضعیت، نفوذ پررنگ باورهای مابعدالطبیعه و سنتی درمانی و ابزارهای آن را در تبیین علل بروز و شیوع امراض، به‌ویژه در میان قشر فرودست و مناطق روستایی و حاشیه‌نشین، آشکار می‌سازد. کاربست شیوه‌ها و روش‌های سنتی درمانی، تلفات انسانی ناشی از بیماری‌های مسری، ضعف امکانات و تجهیزات بهداشت و درمان، شرایط اقلیمی و محیطی، محدودیت‌های ارتباطات اجتماعی و همچنین پایبندی به خرافات و باورهای عامیانه طبی و مقاومت برخی اقشار در برابر شیوه‌های درمانی مدرن، مجموعاً موجب بروز و گسترش مرگ‌ومیر در ایران شده بود. مشکلات ناشی از فقدان نهادهای نظارتی کارآمد بر عملکرد طبیبان و ممانعت از تأسیس مطب توسط افراد غیرمتخصص، بستر لازم را برای گسترش درمانگری عامیانه و خرافی فراهم می‌آورد.

## منابع

- ابراهیم‌نژاد، هرمز. (۱۳۹۶). نوسازی پزشکی و بهداشت عمومی در دوره‌ی قاجار. ترجمه‌ی قربان روانان. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- ابراهیم‌نژاد، هرمز. (۱۴۰۳). پزشکی، بهداشت عمومی و حکومت قاجار: الگوهای نوسازی پزشکی در ایران سده‌ی نوزده. مترجمان: بهزاد کریمی، مهسا خلیلی. تهران: افکار جدید.
- اوین، اوژن. (۱۳۶۲). مسافرت به ایران. ترجمه‌ی علی اصغر سعیدی. تهران: زوآره.
- اولیویه. (۱۳۷۱). سفرنامه اولیویه. ترجمه‌ی محمدطاهر میرزا. تهران: اطلاعات.
- برجسته، سحر و دیگران. (۱۳۹۳). سلامت، بهداشت و زیبایی در عصر قاجار. ترجمه‌ی مسعود کتیری. تهران: امیرکبیر.
- بروگش، هنریش. (۱۳۶۷). سفری تا دربار سلطان صاحبقران. جلد دوم. ترجمه‌ی مهندس کردیچه. تهران: اطلاعات.
- پولاک، یاکوب ادوارد. (۱۳۶۸). سفرنامه ایران و ایرانیان. ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری. تهران: خوارزمی.

- حیدری، سلیمان و بیاتی، سمیه (۱۳۹۸). پیامدهای تأثیرگذاری باورها و اعتقادات عامیانه بر طبابت عصر قاجار. مجله اخلاق و تاریخ پزشکی، ۱۲، ۱۷۰-۱۶۱. <http://ijme.tums.ac.ir/article-1-6132-fa.html>
- دالمانی، هانری رنه. (۱۳۳۵). سفرنامه از خراسان تا بختیاری. ترجمه‌ی محمدعلی فره‌وشی. تهران: امیرکبیر.
- دروویل، گاسپار. (۱۳۷۰). سفر در ایران. ترجمه‌ی منوچهر اعتماد مقدم. تهران: شباویز.
- دیولافوا، ژان. (۱۳۵۰). سفرنامه مادام دیولافوا. ترجمه‌ی همایون فره‌وشی. تهران: دنیای کتاب.
- رایس، کلارا کولبور. (۱۳۶۶). زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آن‌ها. ترجمه‌ی اسدالله آزاد. تهران: کتابدار.
- ژوبر (۱۳۴۷). مسافرت در ارمنستان و ایران. ترجمه‌ی علیقلی اعتماد مقدم. تهران: بنیاد فرهنگ.
- سرنا، کارلا. (۱۳۶۳). مردم و دیدنی‌های ایران، سفرنامه کارلا سرنا. ترجمه‌ی غلامرضا سمعی. تهران: نو.
- شفیعی، سمیه سادات (۱۳۹۵). سلامت و باورهای عامیانه در دوره‌ی قاجار. پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۵(۱)، ۷۵-۵۷. [https://economichistory.ihcs.ac.ir/article\\_2210.html](https://economichistory.ihcs.ac.ir/article_2210.html)
- شقایق، حسین قلی خان. (۱۳۵۳). خاطرات ممتحن الدوله. تهران: امیرکبیر.
- شیل، لیدی. (۱۳۶۲). خاطرات لیدی شیل. ترجمه‌ی حسن ابوترابیان. تهران: نشر نو.
- طیعی، محمد و کاویانی پویا، حمید (۱۳۹۳). طب در ایران عصر قاجار بر اساس سفرنامه‌های سیاحان غربی. مجله پژوهش‌نامه تاریخ، ۹(۳۵)، ۲۵-۱.
- <https://sanad.iau.ir/fa/Article/942650?FullText=FullText>
- عسگریان، دنیا. (۱۴۰۴). پزشکی مدرن در ایران عصر قاجار: بیماری‌های واگیر دوره‌ی ناصری. ویراستار: اکرم وحدانی‌فر. تهران: نگارستان اندیشه.
- عین السلطنه، قهرمان میرزا. (۱۳۷۳). روزنامه خاطرات عین السلطنه. تهران: اساطیر.
- غفاری، فرزانه؛ و ناصری، محسن. (۱۳۹۶). احیای طب سنتی ایران در دوران معاصر. جلد اول. تهران: نوین پژوه سینا.
- فرد، ریچارد. (۱۳۴۳). سفرنامه. ترجمه‌ی میهن دخت صبا. تهران: نگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فلاندن، اوزن ناپلئون. (۱۳۵۶). سفرنامه. ترجمه‌ی حسین نورصادقی. تهران: اشراقی، چاپ سوم.
- فلور، ویلم. (۱۳۸۶). سلامت مردم ایران در دوره قاجار. ترجمه‌ی ایرج نبی پور. بوشهر: مرکز پژوهش‌های سلامت خلیج فارس.
- فووریه، ژوانس. (۱۳۸۸). سه سال در دربار ایران. ترجمه‌ی عباس اقبال آشتیانی. تهران: نوین.
- کریمی، زینب و رهنما، شهرام (۱۴۰۰). بررسی نقش ادعیه و اذکار در طب و طبابت دوره‌ی قاجار. فصلنامه تاریخ پزشکی، ۱۳(۴۶)، ۱۴-۱.
- <https://journals.sbmu.ac.ir/mh/article/view/31202>
- الگود، سربیل. (۱۳۵۲). تاریخ پزشکی ایران. ترجمه‌ی محسن جاویدان؛ با مقدمه‌ی محمود نجم آبادی. تهران: اقبال.
- لابارد، اوستین هنری. (۱۳۶۷). سفرنامه لابارد. ترجمه‌ی مهرباب امیری. تهران: وحید.
- موریه، جیمز. (۱۳۸۶). سفرنامه. جلد اول. ترجمه‌ی ابوالقاسم سری. تهران: توس.
- نجم آبادی، محمود. (۱۳۵۳). تاریخ طب در ایران پیش از اسلام. جلد دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- نیکیتین، بازیل. (۱۴۰۲). ایرانی که من شناختم. ترجمه و نگارش همایون فره‌وشی؛ با مقدمه‌ی ملک الشعراء بهار، به‌همت مهسا هنریور. تهران: چلچله.
- ویشارد، جان. (۱۳۶۳). بیست سال در ایران. ترجمه‌ی علی پیرنیا. تهران: نوین.
- ویلس، چارلز جیمز. (۱۳۶۳). تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاری. ترجمه‌ی سید عبدالله؛ به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام. تهران: زرین.
- هاشمیان، احمد. (۱۳۷۹). تحولات فرهنگی ایران در دوره‌ی قاجاریه و مدرسه دارالفنون. تهران: مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سحاب.
- هاشمیان، هادی (۱۳۹۰). مجلس حفظ الصحه. پیام بهارستان، ۲(۱۱)، ۸۱-۵۰. <https://www.magiran.com/volume/63578>



#### COPYRIGHTS



© Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article under the CC BY-NC license:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

**Publisher:** Urmia University.



Urmia University





# The role of the constitutional movement in the Islamic Revolution: A thematic analysis

Karim Mehri<sup>1</sup> and Aziz Taleei Garah-Gheshlagh<sup>2</sup>

1- Department of Sociology, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran

2- Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Urmia University, Urmia, Iran

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p><b>Article type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2024/06/18</p> <p><b>Accepted:</b> 2025/12/08</p> <p><b>pp:</b> 14- 33</p> <p><b>Keywords:</b> Internal Factors; Islamic Revolution; Constitutional Movement; Content Analysis; Social Movement; Constitutionalism.</p>	<p>The Islamic Revolution of Iran is a perfect embodiment of a social and political movement. Many sociologists and scientists have tried to understand the favorable conditions and causes of the Islamic Revolution using theories of revolution. However, few studies have attempted to present a theory arising from the experience of the revolution's activists to explain the dimensions of a theoretical model. The main actors of revolutions, who sometimes become the main managers after the revolution, present theories about the internal causes of the formation of revolutions that, in most cases, are not consistent with existing theories. Then, by examining and studying the speeches of Ayatollah Khamenei, related themes were extracted and coded. The results of the research show that this pattern has three dominant themes: the leadership of the Constitutional Movement and its identity with eleven dimensions, the deviation and failure of the Constitutional Movement with nine, and the consequences of the failure of the Constitutional Movement with five dimensions. The relationships between these themes are also presented in the form of a general pattern.</p>
	<p><b>Citation:</b> Mehri, K., &amp; Taleei Garah-Gheshlagh, A. (2025). The role of the constitutional movement in the Islamic Revolution: A thematic analysis. <i>Journal of Politics in the Mirror of History</i>, 2(2), 14- 33.</p> <p></p> <p>© Authors retain the copyright and full publishing rights      <b>Publisher:</b> Urmia University.</p> <p>DOI: <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005</a></p> <p>DOR: <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2</a></p>

<sup>1</sup> **Corresponding author:** Karim Mehri, **Email:** k.mehri@urmia.ac.ir, **Tell:** +989123975978

### Extended Abstract

The Islamic Revolution of Iran is a perfect embodiment of a social and political movement. Many sociologists and scientists have tried to understand the favorable conditions and causes of the Islamic Revolution using theories of revolution. However, few studies have attempted to present a theory arising from the experience of the revolution's activists to explain the dimensions of a theoretical model. The main actors of revolutions, who sometimes become the main managers after the revolution, present theories about the internal causes of the formation of revolutions that, in most cases, are not consistent with existing theories.

In order to fill the scientific gap in the country and using the words of Ayatollah Khamenei as a model, this research examines the thoughts of that figure regarding the role of the Constitutional Movement in the Islamic Revolution. The purpose of this research is to examine the role of the Constitutional Movement in the Islamic Revolution and present a model from the perspective of the leadership in this field. The main question of the research is what elements of constitutionalism were present in the formation of the Islamic Revolution from the perspective of the leadership? The methodology of this article is qualitative; specifically, it is fundamental research of a descriptive-exploratory type. To examine the role of the Constitutional Movement in the Islamic Revolution from the perspective of Ayatollah Khamenei, the method of content analysis has been used. To collect and identify themes related to the Constitutional Movement, first, the theoretical foundations and different perspectives of Western experts have been examined in recent years. Then, by examining and studying the speeches of Ayatollah Khamenei, related themes were extracted and coded. The results of the research show that this pattern has three dominant themes: the leadership of the Constitutional Movement and its identity with eleven dimensions, the deviation and failure of the Constitutional Movement with nine, and the consequences of the failure of the Constitutional Movement with five dimensions. The relationships between these themes are also presented in the form of a general pattern. It seems that the Supreme Leader has placed Sheikh Fazlullah Nouri and Ayatollah Behbahani on the same side of history and has analyzed the late Sheikh Fazlullah Nouri, the late Seyyed Abdullah Behbahani, and the late Seyyed Mohammad Tabatabaei in the same vein, while each of these individuals had a different perspective on the Constitution. The Sheikh was first a supporter of constitutionalism, and then became a staunch opponent of it. In the grip of the fever of the revolution, few people thought about investigating the motivations and analyzing the psychological and faith development of the Sheikh. He was arrested and hanged by the constitutionalists when they came to power for the crime of supporting tyranny and opposing constitutionalism, as is well known. While Tabatabaei did not support tyranny. Because in many cases, they have faced failure in dealing with practical limitations. As a result, when a group does not fulfill their lofty aspirations, they either return halfway or create branches and divisions, pursuing their aspirations with new interpretations and new religions, as is the case with those who returned from the Iranian constitutional era and Sheikh Nouri. Justice was one of the main slogans of the Constitutionalists, but the problem was in the different understanding of the concept of justice, which sometimes led to conflict among the Constitutionalists. The justice that the clergy spoke of was "class justice", and the justice that the intellectuals spoke of was social justice. The interests of the state are completely different from the interests of the nation, and the interests of the intellectuals are completely different from the interests of the clergy. The state and the nation, the intellectuals and the clergy do not have the same goal. Their goals are not only different, but also strongly in conflict with each other. More or less, this situation is repeated in the Safavid period. Shah Ismail Safavi is from the family of Safi al-Din Ardebili. The Safavids strengthen Shiism and seek help from the Shiite clerical power against the Ottoman Caliphate. The Shiite clergy rises in power to the point where the Qajar kings gradually become a subordinate form of the clerical leadership.

This is repeatedly seen at critical moments, reaching its ultimate limit in the tobacco embargo and the clergy's practical interventions with the court, and from that moment on, its decline begins. The clerical power at this time tries to assert the "veto right" for itself in the Iranian constitutional system, but in practice, this right loses its practical influence with the erosion of the power of the clerical leadership and remains as a mere ideal until, in the struggle of the times, in the year 1357, power is completely regionalized to them.

### **Declarations**

**Funding:** This research received no external funding.

**Authors' Contribution:** The authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

**Conflict of Interest:** The authors declare that they have no conflicts of interest.

**Acknowledgements:** The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



## نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی: تحلیل تماتیک

کریم مه‌ری<sup>۱</sup> و عزیز طالعی قرقشلاقی<sup>۲</sup>

۱- گروه جامعه‌شناسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

۲- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی	انقلاب اسلامی ایران مظهر تمام‌عیار یک جنبش اجتماعی و سیاسی است جامعه‌شناسان و دانشمندان بسیاری سعی کرده‌اند با استفاده از نظریه‌های انقلاب، زمینه‌های مساعد و علل وقوع انقلاب اسلامی را دریابند. اما کمتر پژوهشی سعی نموده نظریه‌ای برخاسته از تجربه کنشگران انقلاب جهت تبیین ابعاد مدلی نظری ارائه کند. کنشگران اصلی انقلاب‌ها که گاه مدیران اصلی بعد از انقلاب می‌گردند در خصوص علل درونی شکل‌گیری انقلاب‌ها نظریاتی ارائه می‌کنند که در بیشتر موارد با نظری‌های موجود همخوانی ندارد. این تحقیق به منظور پر کردن خالی علمی در کشور و با الگو قرار دادن سخنان آیت الله خامنه‌ای به بررسی اندیشه‌های آن شخصیت در زمینه نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی پرداخته است. هدف از این تحقیق بررسی نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی آرایه یک الگوی از دیدگاه مقام رهبری در این زمینه است. سوال اصلی پژوهش آن است که چه عناصری از مشروطیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی از دیدگاه رهبری حضور داشته است؟. روش‌شناسی این مقاله از نوع کیفی است در واقع پژوهش بنیادی از نوع توصیفی - اکتشافی است. برای بررسی نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای از روش تحلیل مضمون استفاده شده است. برای گردآوری و شناسایی مضامین مرتبط با نهضت مشروطه نخست مبانی نظری و دیدگاه‌های مختلف صاحب‌نظران غربی طی سالهای اخیر بررسی شده است سپس با بررسی و مطالعه سخنان آیت الله خامنه‌ای مضمون‌های مرتبط، استخراج و کدگذاری گردیده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد این الگو دارای سه مضمون غالب، رهبری نهضت مشروطیت و هویت آن با یازده بعد، انحراف و شکست نهضت مشروطیت با نه، عواقب شکست نهضت مشروطیت با پنج بعد می‌باشد. روابط میان این مضمونها نیز در قالب یک الگو کلی آرایه شده‌اند.
<b>دریافت:</b> ۱۴۰۳/۰۳/۲۹	
<b>پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۹/۱۷	
<b>صص:</b> ۱۴-۳۳	
<b>واژگان کلیدی:</b> عوامل درونی، انقلاب اسلامی، نهضت مشروطه، تحلیل مضمون، جنبش اجتماعی، مشروطه.	
<b>استناد:</b> مه‌ری، کریم؛ و طالعی قرقشلاقی، عزیز. (۱۴۰۴). نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی: تحلیل تماتیک. نشریه سیاست در آینه تاریخ، ۲(۲)، ۱۴-۳۳.	
	
	
© نویسندگان حق چاپ و حقوق کامل نشر را حفظ می‌کنند.	
ناشر: دانشگاه ارومیه.	
DOI: <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.55406.1005</a>	
DOR: <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.2.2</a>	

## مقدمه

انقلاب اسلامی ایران مظهر تمام‌عیار یک جنبش اجتماعی و سیاسی است جامعه‌شناسان و دانشمندان بسیاری سعی کرده‌اند با استفاده از نظریه‌های انقلاب، زمینه‌های مساعد و علل وقوع انقلاب اسلامی را دریابند. در چهل سال گذشته حدود ۲۰۰۰ عنوان کتاب و صدها مقاله علمی در سراسر دنیا درباره انقلاب اسلامی ایران نوشته شده که بسیاری از آن‌ها سعی در تبیین انقلاب اسلامی کرده‌اند (پناهی، ۱۳۷۴: ۲). اما کمتر پژوهشی سعی نموده نظریه‌ای برخاسته از تجربه کنشگران انقلاب جهت تبیین ابعاد مدلی نظری ارائه کند. کنشگران اصلی انقلاب‌ها که گاهاً مدیران اصلی بعد از انقلاب می‌گردند در خصوص علل درونی شکل‌گیری انقلاب‌ها نظریاتی ارائه می‌کنند که در بیشتر موارد با نظری‌های موجود همخوانی ندارد. آیت الله خامنه‌ای به‌عنوان یکی از کنشگران اصلی انقلاب اسلامی و نیز رئیس دولت در جمهوری اسلامی بوده و در این زمینه تجربه گرانقدری دارد لذا بیانات معظم له می‌تواند منشأ تدوین نظریه‌ای برخاسته از تجربه گردد. مهم‌تر آنکه رهبری انقلاب به‌عنوان مرجع عالی‌قدر دینی پایه‌گذار مبحث فرایند تحقق اهداف انقلاب اسلامی است (مهری، ۱۳۹۵: ص ۴۸). رهبر معظم انقلاب اسلامی یکی از علل درونی شکل‌گیری انقلاب اسلامی را نهضت مشروطه می‌داند و آن را چنین تشریح نموده‌اند:

در سال ۱۹۰۵ یا ۱۹۰۶ میلادی (که برابر است با ۱۳۲۴ یا ۱۳۲۵ قمری)، ملت ایران زودتر از اغلب ملت‌های عالم به یک تحول سیاسی و اجتماعی نزدیک شد که آن تحولی است که در دوران مشروطیت اتفاق افتاد. ملت ایران هوشیاری و پیشروی و مجاهدت و شرایط مناسب خودش را با این عمل ثابت کرد. علمای دین و دلسوزان جامعه، پیشوایان آن حرکت بودند. یک غفلت از سوی سیاستمداران وابسته‌ی به انگلیس آن زمان موجب شد که قدرت‌های غربی و خارجی بتوانند از این حرکت ملت مسلمان سوءاستفاده کنند؛ عدالتخواهی ملت ایران را در قالب از پیش ساخته‌ای مطابق نظریات خودشان بریزند و حرکت ملت ایران را منحرف کنند؛ بعد از چند سال هم سلسله‌ی پهلوی را بر سر کار آورند. در واقع نزدیک به شصت سال حرکت ملت ایران و تحول کشور را عقب انداختند. ما آمدم کشور و سازمان حکومت و نظام اجتماعیمان را متحول کنیم. ملت ما در تهران، در تبریز، در خراسان، در فارس، در بسیاری دیگر از نقاط این کشور، فداکاریهای بزرگی هم کردند؛ منتها بیگانگان نگذاشتند؛ عامل هم آن سیاستمداران وابسته‌ی به غرب بودند. کسانی که آن روز با غریبه‌ها و با قدرت دولت انگلیس میانه‌ی صمیمی و گرمی داشتند؛ حرکت ملت ایران را منحرف کردند؛ بعد هم رضاخان را سرکار آوردند؛ لذا تحول ملت ایران شصت سال عقب افتاد.

در زمینه مشروطیت پژوهش‌های متعددی صورت پذیرفته است که می‌توان از شاخص‌ترین آن‌ها مشروطه ایرانی به قلم ماشالله آجودانی و سید جواد طباطبایی در دو کتاب نظریه حکومت قانون و مکتب تبریز اشاره کرد. از مشکلات نویسندگان مذکور در «نقد تاریخ معاصر ایران» (صرفنظر از خوانش جانب‌دار معطوف به این یا آن نگرش سیاست‌زده) بدفهمی‌های ناشی از «بدخوانی‌های اسناد و متون تاریخی است. هم از این رو است که، گزاره‌های تاریخی نادرستی از این یا آن محقق و صاحب نظر تاریخ مشروطه ایران، به مثابه حقایق خدشه‌ناپذیر، در وجدان تاریخی ما جا خوش می‌کنند و زنجیره بدفهمی‌ها و به تبع آن مشکلات و مصائب تاریخی دیگری را موجب می‌شوند. از این رو به نظر می‌رسد فقدان بررسی اندیشه‌های متولیان کنونی در برداشت آنها از مشروطه می‌تواند نقیصه‌ای جدی در مطالعات آن بزرگواران باشد

سوال اصلی این مقاله آن است که نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای چگونه است؟ او چه شرایط علی و چه زمنه‌های را در شکل‌گیری انقلاب اسلامی موثر می‌داند؟ منظور از شرایط علی مجموعه عوامل درونی داخل ایران است که باعث ایجاد و توسعه مقوله‌ای انقلاب اسلامی می‌شوند. در این مقاله از میان مقولات تولید شده بر نقش عنصر روحانیت در نهضت مشروطه بر انقلاب اسلامی تاکید بیشتری می‌گردد. مقوله نهضت مشروطیت یکی دیگر از مهم‌ترین عوامل درونی شکل‌گیری انقلاب از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای است. نظر به اهمیت این موضوع رهبر معظم انقلاب در طول تصدی‌گريشان در امر رهبری، با افراد و گروه‌های متخلف مردمی صحبت داشته‌اند. لذا مسئله اساسی این مقاله تحلیل تماتیک سخنان رهبری انقلاب در خصوص نقش انقلاب مشروطه در انقلاب اسلامی است تا به الگوی مستخرج از بیانات آیت الله خامنه‌ای مدظله‌العالی در حوزه مبانی نظری انقلاب دست یابد. در این مقاله سه مضمون غالب، رهبری نهضت مشروطیت و هویت آن با یازده بعد، انحراف و شکست نهضت مشروطیت با نه بعد، عواقب شکست نهضت مشروطیت با پنج بعد به‌عنوان عوامل درونی انقلاب اسلامی از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای صورت‌بندی شده است.

## چارچوب مفهومی

تحقیقات کیفی، برخلاف پژوهش‌های کمی که مبتنی بر یک چارچوب نظری جهت نظریه آزمائی هستند، از چهارچوب مفهومی استفاده می‌کنند. چهارچوب مفهومی مجموعه مفاهیم به هم مرتبطی را شامل می‌شود که بر مفاهیم عمده مورد مطالعه تمرکز دارد و آنها را در قالب یک نظام منسجم و مرتبط معنایی به همدیگر پیوند میدهد (احمد پور، ۱۳۸۵: ۲۳) در رویکرد نسل دومی محققان نظریه پردازی داده بنیاد بر استفاده از تئوری در تحقیق تأکید شده است در تعریف حساسیت نظری بیان می‌داند که سطح حساسیت نظری یک پژوهشگر بازتابی از سابقه ذهنی و فکری محقق است یعنی از نوع نظریه های که مطالعه و درک کرده می‌تواند در انجام پژوهش خود بهره گیرد (ملانی، ۲۰۰۶: ۲۳) لذا در این بخش سعی می‌شود توضیح مختصری از نظریه های مرتبط ارائه شود. در خصوص انقلاب ایران نظریه های متعددی وجود دارد که سعی کرده اند وقوع انقلاب ایران را تبیین کنند.

برخی تلاش نمودند بر عوامل روانشناسی و با استفاده از نظریه تد گار انقلاب اسلامی را تحلیل کنند که بر روی شکاف میان توقعات و امکانات پاسخگویی متمرکز می‌گردد (تدگار، ۱۳۷۷: ۲۳) بعضی منابع تلاش کرده اند با بهره گیری از نظریات نوسازی انقلاب اسلامی را تبیین کنند. ادعای این نظریات این است که علت اصلی انقلاب اسلامی، نوسازی سریعی بود که شاه در ایران اجرا کرد (بشیره، ۱۳۷۲: ۵۵) بعضی دیگر، از نظریات مختلف مارکسیستی، که عامل اقتصادی و طبقاتی را علت اصلی انقلاب می‌دانند، برای تبیین انقلاب اسلامی استفاده کرده‌اند. مثلاً خانم تدا اسکاچیل با استفاده از نظریه مارکسیستی ساختاری ادعا کرده است که انقلاب اسلامی ایران مبنای طبقاتی داشته و طبقات متوسط قدیم و جدید برضد طبقه حاکم قیام کرده و آن را ساقط کرده اند. البته وی در تبیین انقلاب اسلامی از بُعد ساختاری از نظریه خود عقب نشینی و نقش رهبری را در این انقلاب، مهم تلقی می‌کند (پناهی، ۱۳۸۳: ۲۳) برخی دیگر از نظریه ها نظیر کورن هاووزر، نظریه پرداز جامعه توده وار، علت انقلاب اسلامی را توده‌های بودن جامعه می‌داند (بشیره، ۱۳۷۲: ۷۵) برخی دیگر از نظریه پردازان، انقلاب اسلامی را تبیین مذهبی کرده و علت اصلی انقلاب را در ویژگیهای مذهبی ایران جستجو کرده اند. مثلاً حامد الگار سعی کرده است نشان دهد که ریشه های انقلاب اسلامی در تحولات نهادی و ایدئولوژیکی نهفته است که در مذهب شیعه در ایران پس از سده شانزدهم میلادی شکل گرفته اند. به نظر او، اعتقادات مربوط به امامت، غیر مشروع بودن نظامهای غیردینی، شهادت و اجتهاد نقش مهمی در به وجود آمدن انقلاب اسلامی ایفا کرده اند (پناهی، ۱۳۸۳: ۲۳) بعضی دیگر از محققان به جای تبیین تک علتی، تبیین چند علتی از انقلاب اسلامی ارائه داده اند. برای مثال، نیکی کدی و جان فوران سعی می‌کنند به علل فرهنگی، سیاسی و اقتصادی در تبیین انقلاب اسلامی بپردازد. جان فوران پنج عامل را در وقوع انقلاب اسلامی مهم می‌داند که عبارتاند از: توسعه سریع و ناموزون اقتصادی، ضعف سیاسی پادشاهی به دلیل مشروعیت پایین و مبنای اندک مردمی آن، ائتلاف وسیع گروههای مخالف، نقش بسیج سیاسی اسلام مخصوصاً مذهب شیعه که هم ایدئولوژی و هم سازمان و هم رهبری فرهنگدانه تأمین می‌کند و بالاخره شرایط مبهم و غیر شفاف بین المللی رژیم پهلوی (فوران، ۱۳۸۷: ۴۵).

## روش‌شناسی تحقیق

### تحلیل مضمون

در این پژوهش از استراتژی تحلیل تماتیک (مضمون) استفاده شده است. تحلیل مضمون، روشی برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی است. منظور از الگو مدلی است که از طریق نظم مفهومی داده های مستخرج بدست می‌آید. این روش، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی است و داده‌های پراکنده و متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. تحلیل مضمون، صرفاً روش کیفی خاصی نیست بلکه فرایندی است که می‌تواند در اکثر روش‌های کیفی به کار رود. به طور کلی، تحلیل مضمون، روشی است برای:

الف- دیدن متن؛

ب- برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتب؛

ج- تحلیل اطلاعات کیفی؛

د- مشاهده نظام‌مند شخص، تعامل، گروه، موقعیت، سازمان و یا فرهنگ؛

ه- تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمی (Boyatzis, 1998, p. 4).

### جامعه آماری (حوزه/ میدان تحقیق) و روش نمونه‌گیری

بدلیل اینکه پژوهش، پژوهش بنیادی خواهد بود لذا جامعه آماری برای آن همچون پژوهش‌های کمی متصور نیست و روش نمونه‌گیری نیز نظری و یا تئوریک خواهد بود. بدین معنا که منابعی انتخاب خواهند شد که بیشترین اطلاعات و داده برای پاسخ به سوال تحقیق فراهم می‌کنند.

### روش تجزیه و تحلیل اطلاعات

کینگ و هاروکز<sup>۱</sup> در سال ۲۰۱۰ با بررسی و جمع‌بندی تلاش‌های دیگر پژوهشگران تحلیل مضمونی، فرایندی سه مرحله‌ای را برای تحلیل مضمونی ارائه داده‌اند این فرایند شامل سه مرحله‌ی کدگذاری توصیفی<sup>۲</sup>، کدگذاری تفسیری<sup>۳</sup> و یکپارچه‌سازی از طریق مضامین فراگیر<sup>۴</sup> می‌باشد که در ادامه تشریح می‌گردد (King, N, & Horrocks, 2010, 23).

#### مرحله اول: کدگذاری توصیفی

غرق شدن در داده‌ها، مستلزم مطالعه و مرور مکرر داده‌ها به روشی فعال است. در این مرحله حداقل یکبار قبل از شروع کدگذاری، کل داده‌ها مطالعه شده است؛ در این حالت، به هنگام مطالعه متن، برخی از ایده‌ها و الگوها شناخته شد. این گام، ستون فقرات مراحل بعدی را شکل می‌دهد. در این گام است که ایده‌های خوبی درباره کدگذاری‌ها و الگوها شکل می‌گیرد. پس از این کار، پژوهشگر، آماده است فرایند کدگذاری را آغاز کند. لکن، کدگذاری در کل فرایند تحلیل صورت می‌گیرد و تعریف می‌شود.

#### مرحله دوم: کدگذاری تفسیری

گام دوم، زمانی آغاز می‌شود که پژوهشگر، داده‌ها را مطالعه کرده و با آن‌ها آشنا شده باشد. همچنین، فهرستی اولیه از ایده‌های موجود در داده‌ها و نکات جالب آن‌ها، تهیه کرده باشد؛ لذا این گام، مستلزم ایجاد کدهای اولیه از داده‌هاست. در این گام، از کدها برای تقسیم داده‌های متنی به قسمت‌های فهمیدنی و استفاده‌پذیر مانند بند، عبارت، کلمه یا سایر معیارهایی که برای تحلیل خاص لازم است استفاده می‌شود. کدهای موجود در چارچوب کدگذاری، باید حد و مرز کاملاً مشخص و تعریف شده‌ای داشته باشد به گونه‌ای که تغییرپذیر و یا تکراری نباشد. همچنین، کدها باید محدود به قلمروی تحقیق باشد و به طور روشن بر موضوع، تمرکز داشته باشد تا از کدگذاری هر جمله از متن اصلی، اجتناب شود. این گام به لحاظ تفسیری حائز اهمیت است.

#### مرحله سوم: یکپارچه‌سازی

گام سوم یکپارچه‌سازی، وقتی شروع می‌شود که همه داده‌ها، کدگذاری اولیه و گردآوری شده باشد و فهرستی طولانی از کدهای مختلف در مجموعه داده‌ها، شناخته شده باشد. در این گام که به تحلیل در سطحی کلان‌تر از کدها تمرکز دارد کدهای مختلف در قالب مضامین مرتب می‌شود و همه داده‌های کدگذاشته مرتباً با هر یک از مضامین، شناخته و گردآوری می‌شود. اساساً در این مرحله، کدها تجزیه و تحلیل می‌شود و به نحوه ترکیب و تلفیق کدهای مختلف جهت تشکیل مضمون پایه، توجه می‌شود. در این مرحله می‌توان از شکل، نمودار، جدول، نقشه‌های ذهنی و یا نوشتن نام هر کد همراه با توضیح خلاصه‌ای از آن بر روی کاغذی جداگانه و قرار دادن آن در ستون مضمون مرتبط، برای مرتب کردن کدهای مختلف در قالب مضامین بهره‌گرفت. در این مرحله ممکن است مجموعه‌ای از کدها به هیچ مضمونی اختصاص پیدا نکند و یا ممکن است از برخی کدها صرف نظر شود. برای چنین کدهایی می‌توان به طور موقت استفاده کرد تا در صورت بررسی مجدد جایگاه مناسب آن‌ها در قالب مضامین تعیین شود. کدگذاری را می‌توان، دستی یا با نرم افزارهای رایانه‌ای انجام داد. همچنین، می‌توان با نوشتن یادداشت بر روی متن یا حواشی آن و یا با استفاده از مدادهای رنگی و ماژیک، داده‌های مورد نظر را برجسته کرد. همچنین، می‌توان از یادداشت‌های فهرست‌بندی شده و فیش‌های تحقیقاتی استفاده کرد که در این تحقیق نیز از این فرایند استفاده می‌شود.

<sup>1</sup> King and Horrocks

<sup>2</sup> Descriptive Coding

<sup>3</sup> Interpretive Coding

<sup>4</sup> Overarching Themes

## روش اعتبارسنجی

پژوهشگران مختلفی که از تحقیق کیفی در تحقیقات خود استفاده کرده‌اند، بر این باورند که با توجه به ویژگی‌های روش تحقیق کیفی، باید از واژه «اعتبار» به «جای قابلیت اتکا» در این نوع تحقیق‌ها استفاده نمود. به نظر آنها اگر یک تحقیق کیفی واجد چنین ویژگی‌هایی باشد، از صحت و درستی برخوردار است. (عبداللهی‌مان ۱۳۷۹، ۲۰) ارل بیی در این مورد تأکید می‌کند که در تحقیقات کیفی بهتر است از اعتبار و روایی که به دقت شاخص‌های اندازه‌گیری برمی‌گردد، به جای قابلیت اتکا که به معنی تکرارپذیری در آزمون مجدد است و بیشتر در تحقیقات کمی کاربرد دارد، استفاده کرد.

روش اعتبارسنجی این پژوهش "روایی تفسیری" بوده است و با ارائه و بازخورد نتایج پژوهش به صاحب نظران تأیید نهایی آن اعمال گردید. برای سنجش روایی تحقیق حاضر علاوه بر اینکه مضمون‌های فراگیر اصلی و فرعی از پیشینه و چارچوب مفهومی انتخاب گردیده نظریات و رهنمون‌های گروهی از نخبگان نیز در این خصوص لحاظ گردیده است شایان ذکر است متن بیانات آیت الله خامنه‌ای و پژوهش‌های موجود در این زمینه محدود بوده است لذا نیازی به استفاده از روش هولستی احساس نگردیده است.

## سوالات اصلی تحقیق

۱- نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای چگونه است؟

## سوالات فرعی تحقیق

۱- نقش رهبری نهضت مشروطیت و هویت آن در انقلاب اسلامی چیست؟

۲- انحراف و شکست نهضت مشروطیت از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای چگونه رخ داد؟

۳- عواقب شکست نهضت مشروطه از دیدگاه آیت الله خامنه‌ای چیست؟

۴- تفاوت دیدگاه آیت الله خامنه‌ای با آخوند خراسانی و نائینی چیست؟

## روش تجزیه تحلیل داده‌ها

تحلیل مضمون، طیف گسترده‌ای از روش‌ها و فنون را در بر می‌گیرد. در فرایند تحلیل مضمون با توجه به اهداف و سوالات تحقیق می‌توان از روش‌های تحلیلی مناسب آن استفاده کرد. روش کاربردی مناسب در این تحلیل مضمون تحلیل قالب مضامین؛ شبکه مضمون‌ها؛ تحلیل مقایسه‌ای است. مجموع کل کدگذاری‌های بیانات رهبری در رابطه با مقوله‌ی نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی به سه مقوله اصلی دست یافتیم که آن شامل رهبری نهضت مشروطیت و هویت آن با یازده بعد، انحراف و شکست نهضت مشروطیت با نه بعد، عواقب شکست نهضت مشروطیت با پنج بعد است و از مجموع کدگذاری‌ها شبکه مضامین الگوی اصلی استخراج گردیده است.

شکل ۱- مفاهیم بدست آمده در خصوص نقش نهضت مشروطه در انقلاب اسلامی

مفاهیم	زیر مقوله‌ها	مقوله عمده
<p>۳- سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی، ۴- پیشوایان مشروطه در تهران؛ ۵- دقت نظر و ایستادگی آیت‌الله سید محمدکاظم یزدی در جریان مشروطه؛ ۶- حرکت علمایک حرکت جامع ضد استبدادی و ضد استعماری؛ ۷- شعار علما عدالت خواهی، عدالت در مسائل حکومتی با عدالت مورد مطالبه علما؛ ۸- عدالت‌خانه دستگاهی قانونی برای نظارت بر حکومت؛ معیار عدالت، قوانین اسلامی؛ ۹- روحانیون و علما در رأس انجمن‌های دوران مشروطه؛ ۱۰- حرکت مردم تبریز در مشروطیت در خط دین و استقلال کشور؛ ۱۱- ادبیات والا و مطالب دلسوزانه، شاخص روزنامه‌های دوره مشروطه.</p>	<p>رهبری نهضت مشروطیت و هویت آن</p>	انقلاب اسلامی
<p>انحراف حرکت عدالت‌خواهی مشروطیت به سوی استبداد توسط انگلیس، مشروطه قالب و ترکیب حکومتی انگلیس، شعار ترقی خواهی جریان مورد حمایت انگلستان- روشنفکران مشروطه‌خواه، غرب‌زده؛ تحت تأثیر بیگانگان،- علت شکست مشروطیت مقابله با دین، حذف علما و مردم،- فریب دادن برخی از علما و ایجاد اختلاف در</p>	<p>انحراف و شکست نهضت مشروطیت</p>	

مقوله عمده	زیر مقوله ها	مفاهیم
		جبهه عدالت خواهی توسط انگلستان، - شهادت شیخ فضل الله نوری به جرم همراهی نکردن با جریان غرب گرا، - حذف و ترور رهبران مشروطه، بدبینی روحانیت و مردم متدین نسبت به مشروطیت.
		تسلط استبداد و تثبیت نفوذ خارجی، استبداد رضاخان بدتر از استبداد عواقب شکست نهضت مشروطیت ناصرالدین شاه، شصت سال عقب افتادگی در تحول ملت، نفوذ دشمن در مجلس، انحراف مجلس

### رهبری نهضت مشروطیت و هویت آن

از دیدگاه آیت الله خامنه ای مقوله رهبری نهضت مشروطیت و هویت آن دارای ۱۱ بعد به شرح زیر می باشد ۱- علما عامل اصلی مشروطه خواهی ۲- شیخ فضل الله نوری، ۳- سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی، ۴- پیشوایان مشروطه در تهران؛ ۵- دقت نظر و ایستادگی آیت الله سید محمد کاظم یزدی در جریان مشروطه؛ ۶- حرکت علمایک حرکت جامع ضد استبدادی و ضد استعماری؛ ۷- شعار علما عدالت خواهی، عدالت در مسائل حکومتی با عدالت مورد مطالبه علما؛ ۸- عدالت خانه دستگاهی قانونی برای نظارت بر حکومت؛ معیار عدالت، قوانین اسلامی؛ ۹- روحانیون و علما در رأس انجمن های دوران مشروطه؛ ۱۰- حرکت مردم تبریز در مشروطیت در خط دین و استقلال کشور؛ ۱۱- ادبیات والا و مطالب دلسوزانه، شاخص روزنامه های دوره مشروطه.

### علما عامل اصلی مشروطه خواهی

"در مشروطیت، نقش علما نقشی نیست که قابل مقایسه با نقش دیگران باشد. در سال های پیش از مشروطیت - یعنی سال های سلطنت مظفرالدین شاه - انجمن های پنهانی تشکیل می شد و نشست های گوناگونی بود که هم علما، هم غیر علما بودند و آثار آن ها در مشروطیت منعکس بود؛ منتها آن چیزی که مشروطیت را به ثمر رساند، این انجمن ها نبود؛ آن حضور مردمی ای بود که جز با فعالیت و تأثیر علما امکان پذیر نبود؛ یعنی اگر فتوای آخوند نبود، فتوای آشیخ عبدالله مازندرانی و امثال این ها نبود، اصلاً امکان نداشت این حرکت در خارج تحقق پیدا کند. علاوه بر این که در همان کارهای دسته جمعی خاصی - نه عوامی - هم باز علما نقش غالب را داشته اند. شما نگاه کنید ببینید در همان وقتی که انجمن های مشروطیت - یعنی انجمن های بعد از فرمان - تشکیل شد، مؤثرترین آدم ها در مهم ترین مراکز کشور، علمایند. انجمن تبریز را ببینید، انجمن مشهد را ببینید، انجمن رشت را ببینید؛ این ها جاهای حساسند که عناصر اصلی و مؤثرشان، علما هستند. بنابراین، نقش روحانیت در مشروطیت، اولاً نقشی نیست که قابل انکار باشد، ثانیاً قابل مقایسه باشد با نقش دیگرانی که بودند؛ روشنفکرها، و در مرحله ی بعد، بعضی از صاحبان قدرت و متنفذان دولتی".<sup>۱</sup>

### شیخ فضل الله نوری، سید عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی، پیشوایان مشروطه در تهران

دوران استبداد حکومت قاجار مردم را به جان آورده بود. مردم قیام کردند، دلسوزان جامعه قیام کردند؛ پیشرو آن ها هم علمای دین بودند. در نجف، مرجع تقلیدی مثل مرحوم آیه الله آخوند خراسانی؛ در تهران سه نفر عالم بزرگ - مرحوم شیخ فضل الله نوری، مرحوم سید عبدالله بهبهانی، مرحوم سید محمد طباطبایی - پیشوایان مشروطه بودند. پشتوانه ی این ها هم دستگاه حوزه علمیه در نجف بود. این ها چه می خواستند؟ این ها می خواستند که در ایران عدالت برپا شود؛ یعنی استبداد از بین برود.<sup>۲</sup>

### دقت نظر و ایستادگی آیت الله سید محمد کاظم یزدی در جریان مشروطه

در همین قضیه ی مشروطه، خب مرحوم آسید محمد کاظم جزو اولین کسانی است که مشروطه را امضاء کرد و قبول کرد در اول کار. وقتی مرحوم شیخ فضل الله نوری نوشت که یک چنین کاری در تهران دارد انجام میگیرد، جزو اولین کسانی که این را امضاء کردند و قبول کردند، مرحوم آسید محمد کاظم بود. بعد که اساسنامه - یعنی همان قانون اساسی - مطرح شد، ایشان گفت که من باید قانون اساسی را ببینم، من باید این که بنا است تأیید بکنم را ببینم. مرحوم آشیخ فضل الله از تهران نوشت که ما دیدیم،

<sup>۱</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

<sup>۲</sup> بیانات در اجتماع بزرگ مردم قم ۱۳۷۹/۰۷/۱۴

درست است، خوب است. خب، آشیخ فضل الله هم معاصر این‌ها بود، هم دوره ی این‌ها بود، مرد بزرگی بود، به او اطمینان داشتند. ایشان گفت نه، من خودم باید ببینم! این نهایت اهتمام این مرد را نشان می‌دهد که با اینکه کسی مثل شیخ فضل الله نوری که مورد قبول این‌ها بوده تأیید میکند، ایشان می‌گویند من [باید ببینم]؛ چون کار، کار بزرگی است، می‌فهمیده که کار ریشه‌دار و دنباله داری است، نمیشود این را با سهل انگاری از سر گذراند؛ که بعد هم قضایای بعدی تأیید کرد که همین درست بوده؛ یعنی باید از اول همین کار را میکردند. خود مرحوم شیخ فضل الله سر قضیه ی متمم قانون اساسی چه کشید در تهران! آخرش هم چه شد؛ هم ایشان، هم مخالفین ایشان از علمای بزرگ، به چه وضعی دچار شدند. این دقت و احتیاط این مرد را نشان می‌دهد در امر دین. این به نظر من خیلی مهم است. با اینکه فشار هم زیاد بود - یعنی شرائط، شرائط عادی نبود؛ فشار فکری، فشار سیاسی، از اطراف روی این مرد [بود]؛ عشایر نجف و این‌ها مرید ایشان بودند، لکن در خود حوزه ی نجف اغلب مخالف بودند - ایشان ایستاد.<sup>۱</sup>

### حرکت علمایک حرکت جامع ضد استبدادی و ضد استعماری

وجه ضد استبدادی در فعالیت‌های علما، یک وجه منطوقی در جنبه‌ی ضد بیگانه و ضد استعماری بود... البته در مسئله‌ی مشروطیت هم وجه ضد استبدادی در حرکت علما واضح و روشن شد...

اگر کسی وجه ضد سلطه‌ای بیگانه را در حرکت مشروطه ندیده بگیرد، مثل این است که ماهیت و هویت این حرکت را ندیده گرفته. خود این، می‌تواند برای ما تفسیر و تحلیل کند دعواهایی را که علمای داخل در مشروطه با غیر خودشان داشته‌اند؛ در درجه‌ی اول مرحوم شیخ فضل الله و کسانی از قبیل ایشان؛ در درجه‌ی بعد، مرحوم سید عبدالله بهبهانی و مرحوم سید محمد طباطبایی و بقیه‌ی کسانی که باز از علما بودند و بعد، از مشروطه برگشتند. در نتیجه، مسئله‌ی ضد سلطه‌ی بیگانه را باید حتماً در نظر گرفت.<sup>۲</sup>

### شعار علما عدالت‌خواهی

یکی از نقاطی که حتماً باید رویش تکیه بشود، این است؛ این که نهضت [مشروطیت] چه بود؟ شعار علما، «عدالت‌خواهی» بود. به‌طور مشخص آنچه که می‌خواستند، «عدالت‌خانه» بود. درست است؟ این، یک توقع اخلاقی نبود؛ چون خواست عدالت چیزی نبود که این‌همه سر و صدا بخواهد. اگر یک درخواست و توصیه‌ی اخلاقی بود، این چیزی است که همیشه بوده و همیشه علما و بزرگان، مردم را به عدالت یا حکام را به عدالت تشویق می‌کردند؛ اما این جنجالی که به وجود آمد و آن تحصن‌ها، آن ایستادگی‌ها و بعد مقابله‌هایی که با دستگاه استبداد شد و فداکاری‌هایی که انجام گرفت، فقط یک درخواست اخلاقی محض نبود، بلکه آن‌ها چیز دیگری را که فراتر از یک درخواست اخلاقی بود، می‌خواستند.<sup>۳</sup>

### عدالت در مسائل حکومتی با عدالت مورد مطالبه علما

آن عدالتی که این‌ها [علما در جریان مشروطیت] می‌خواستند، دقیقاً و مستقیماً عدالت در زمینه‌ی مسائل حکومتی بود؛ چون مخاطب این‌ها حکومت بود. می‌دانید قضایا از عملکرد حاکم تهران شروع شد؛ آن جنجال در مسجد سید عزیزالله و مسجد جامع ظاهراً. البته همه‌ی این‌ها زمینه‌های تاریخی دارد و معلوم است؛ اما این غده اینجا بود که سر باز کرد و منفجر شد. بنابراین، مخاطب این عدالت‌خواهی، حکومت و دولت بود و آحاد مردم - تجار، بقیه‌ی کسانی که ظلم می‌کنند در خلال جامعه - نبودند؛ بلکه محور مرکز اصلی، حکومت بود.<sup>۴</sup>

### عدالت‌خانه دستگاهی قانونی برای نظارت بر حکومت

آنچه این‌ها [علما در جریان مشروطیت] می‌خواستند، یک بنیاد تأمین‌کننده‌ی عدالت بود، که اسمش را می‌گذاشتند «عدالت‌خانه». حالا این عدالت‌خانه چه جور تفسیر می‌شد، ممکن است در نظر خود آن‌ها هم واضح نبود. ما ادعا نمی‌کنیم که آن‌ها مثل نسخه‌ی مشروطیت که در نظر اروپایی‌ها و غربی‌ها یک نسخه‌ی عمل‌شده‌ی واضحی بود، روشن بود که چه می‌خواهند؛ ما نمی‌گوییم که در نظر علما و متدینین، نسخه‌ی عدالت‌خانه به همین وضوح بود؛ نه، لیکن فی‌الجمله این بود که می‌خواستند یک دستگاه قانونی‌ای وجود داشته باشد که بتواند پادشاه و همه‌ی سلسله‌مراتب حکومتی را تحت کنترل و نظارت خودش قرار بدهد، تا این‌ها ظلم نکنند؛

<sup>۱</sup> بیانات در دیدار اعضای ستاد برگزاری همایش علامه سید محمد کاظم طباطبایی یزدی-۱۳۹۱/۳/۲۲

<sup>۲</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

<sup>۳</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

<sup>۴</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

تا عدالت تأمین بشود؛ یعنی یک دستگاه این جوری می‌خواستند. حالا این می‌توانست تفسیر شود به مجلس شورای ملی یا مجلس شورای اسلامی؛ می‌توانست تفسیر شود به یک چیز دیگر. آنچه آن‌ها می‌خواستند یک نهاد عملی و یک واقعیت قانونی بود که قدرت این را داشته باشد که جلوی شاه را بگیرد؛ چون شاه اسلحه و سرباز داشت که اگر می‌خواستند جلوی او را بگیرند، طبعاً بایستی این دستگاه قدرتی فراتر از سرباز و سربازخانه داشته باشد. این‌ها را بایست فکر کرد، که اگر می‌خواستند، دنبال این بودند، لابد قاعدتاً فکر این را هم می‌کردند؛ یعنی طبعاً منابع مالی و منابع نظامی در اختیار او قرار می‌گرفت، تا بتواند اجرای عدالت کند و عدالت را بر حکومت و بر شخص شاه تحمیل کند.<sup>۱</sup>

### معیار عدالت، قوانین اسلامی

معیار این عدالت [مورد توجه علما در جریان مشروطیت]، قوانین اسلامی بود؛ یعنی عدالت اسلامی می‌خواستند؛ در این هیچ تردیدی نیست و این را بارها و بارها گفته بودند. آنچه که مورد درخواست مردم بود این بود، که متنش هم مواد اسلامی و احکام اسلامی و قوانین اسلامی است.<sup>۲</sup>

### روحانیون و علما در رأس انجمن‌های دوران مشروطه

ما در قضایای مشروطه به مرحوم آخوند نازیدیم و بالیدیم و افتخار کردیم؛ به مرحوم میرزای نائینی همین‌طور؛ اما قضیه در همین حدود تقریباً متوقف ماند؛ درحالی‌که در قضیه‌ی مشروطه شخصیت‌های برجسته‌ی بودند. شما نگاه کنید به تاریخ کسروی، مثلاً فلان شخص که در تبریز یک قطار فشنگ به خود می‌بسته و رشادتهایی کرده، شده یک شخصیت! البته ما نمی‌گوییم چرا؛ اما اسم «ثقة الاسلام» با آن عظمت، که اتفاقاً کسروی از او تعریف کرده، یا همان بزرگانی که پدر من نعل آن‌ها را در دوران نوجوانی بالای دار دیده بود - در همان روز عاشورایی که روس‌ها این‌ها را به دار کشیدند - خیلی کم مطرح هستند. این‌ها خیلی افراد بزرگ و خیلی شخصیت‌های برجسته‌ی بودند. ما چرا اجازه بدهیم این ظلم به روحانیت شیعه بشود؟ شما نگاه کنید که در سرتاسر کشور، چه کسانی انجمن‌های ملی را می‌گرداندند؟ درست است که در تکوین مشروطیت، هم جریان روحانیت و هم جریان روشنفکری، هر دو، دخیل بودند - این را نمی‌شود انکار کرد و این مقدمات همان چیزی بود که بعد اسمش شد مشروطیت، و اول، عدالت‌طلبی و قانون‌گرایی و قانون‌طلبی بود - اما در عمل، آن کسانی که وارد میدان شدند و حقیقتاً بارهای سنگین مثل همین انجمن‌های ملی - نه بارهای نان و آبدار مثل نمایندگی مجلس از تهران و وزارت - را به دوش گرفتند، چه کسانی بودند؟ شما اگر به جاهایی که انجمن فعالیت داشته نگاه کنید، خواهید دید که در رأس انجمن، یک یا دو یا سه روحانی بوده‌اند. این قضیه در مشهد بود؛ کما این که در تبریز، در اصفهان، در شیراز و در لار هم همین‌طور بود. بنابراین، می‌بینید که این شخصیت‌های روحانی بودند که وارد میدان شدند.<sup>۳</sup>

### حرکت مردم تبریز در مشروطیت در خط دین و استقلال کشور

در قضیه‌ی مشروطیت، قضایای تبریز شگفت‌آور است. در مورد نقش آذربایجان در مشروطیت و جهتگیری مردم آذربایجان خیلی کتاب نوشته‌اند؛ اما به نظر من هنوز هم حرفه‌ای نگفته‌ای وجود دارد که می‌شود نوشت و باید نوشت. پدرم در قضایای مشروطه‌ی تبریز جوانی بوده است در این شهر. خود او شاهد قضایا بوده است. مرحوم باقرخان، هم‌محله‌ی آن‌ها بوده است در کوچه‌ی قره‌باغی‌ها. ایشان از نزدیک مسائل را دیده بود و نقل می‌کرد. می‌دانیم که جهتگیری ستارخان و باقرخان در مشروطیت، درست نقطه‌ی مقابل جهتگیری کسانی بود که مشروطیت انگلیسی و مشروطیت زیر پرچم بیگانه را می‌خواستند. ستارخان در سخنرانی و اعلامیه‌اش می‌گفت: «من می‌خواهم زیر پرچم ابوالفضل العباس حرکت کنم». بودند کسانی که می‌خواستند نهضت را بکشاند به سمت حرکت انگلیسی، اما ستارخان ایستادگی کرد. بعد هم همان‌ها بودند که مرحوم ستارخان و مردم باقرخان را کشانند تهران و در باغ اتابک، آن‌ها را از بین بردند؛ هر کدام را به نحوی.

<sup>۱</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

<sup>۲</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

<sup>۳</sup> بیانات در دیدار اعضای همایش مرحوم حاج آقا نورالله اصفهانی-۱۳۸۴/۵/۱۵

جهت حرکت مردم آذربایجان و مردم تبریز در مشروطیت، چنین جهتی بود: ایستادگی، اقتدار، حضور عظیم مردمی، و در خط درست دین و استقلال کشور.<sup>۱</sup>

### ادبیات والا و مطالب دلسوزانه، شاخص روزنامه‌های دوره مشروطه

از اواخر دوران ناصرالدین شاه هم مطبوعات وارد ایران شد و فعالیتش را آغاز کرد. اوج کار مطبوعات، در دوران مشروطه بود؛ یعنی از عهد مظفردالدین شاه به تدریج افزایش پیدا کرد...

اگر به مجموعه‌ی روزنامه‌های دوره‌ی مشروطه و اندکی قبل از مشروطه نگاه کنید، در آن‌ها مطالب بسیار خوبی به چشم می‌خورد. طنزهای پخته، ادبیات والا و مطالب حاکی از دلسوزی و علاقه‌مندی نسبت به سرنوشت کشور، از شاخصه‌های چنین روزنامه‌هایی است. با گذشت حدود نود سال از تاریخ نشر این روزنامه‌ها، در آن‌ها بعضاً مطالب و نکاتی یافت می‌شود که برای امروز هم خیلی کهنه نیست. نشریه‌ای را از همان روزگار در دست مطالعه داشتم که در آن طنز بسیار پخته‌ای درباره‌ی «امین‌السلطان» درج کرده بودند! طنزی قوی و دنباله‌دار، که بعد از کشته شدن امین‌السلطان مجال نشر یافته بود. تعجب کردم! طنزی در نود سال قبل، به این خوبی؛ آن‌هم به قلم نویسنده‌ای که چندان هم معروف نیست! آیا طنز امروز مطبوعات کشور ما، از آن وقت به قدر نود سال پیشرفت کرده است؟ نمی‌شود قرص و محکم، جواب مثبت داد.

هوشمندی و زیرکی در ارائه‌ی مطالب، از دیگر ویژگی‌های مطبوعات آن روزگار است. نمونه‌ی دیگری در ذهن من هست که دریکی از همان مطبوعات عهد مشروطیت دیدم. مربوط به زمانی است که «علی خان امین‌الدوله»، از صدارت بر کنار و به رشت رفته و خانه نشین شده بود. ظاهراً شایعاتی علیه امین‌الدوله بوده است. به‌رحال، مخالفینش بر سرکار بودند. قضیه از این قرار بوده که امین‌الدوله برای - به گمانم - روزنامه‌ی «پرورش» نامه‌ای می‌نویسد و از خودش دفاع می‌کند. البته پای آن نامه، امضای خودش را نمی‌گذارد و به‌عنوان فردی ناشناس، آن را ارسال می‌کند. اهل قلم می‌دانند که قلم امین‌الدوله، قلمی پخته و قوی و درعین حال قابل شناختن است. او شاید از این حیث، بهتر از همه‌ی رجال عهد قاجار باشد.

باری؛ سردبیر آن روزنامه، قلم امین‌الدوله را می‌شناسد و می‌فهمد که نوشتن نامه، کار خود امین‌الدوله است. لذا، پاسخی به تناسب این شناسایی به نامه‌ی مذکور می‌دهد. پاسخ سردبیر روزنامه، به نظر من به قدری جالب و هشیارانه و آمیخته‌ی با زیرکی است که انسان شگفت‌زده می‌شود. ببینید! سابقه‌ی روزنامه‌نگاری ما، اینهاست. البته هوشیگری، تهمت زدن و مطرح کردن برخی از آدم‌ها هم، در مطبوعات آن عصر هست که این جزو بزرگ‌ترین نقاط ضعف آن‌هاست. لکن چنان نقاط مثبتی هم که ذکر شد، دارند.<sup>۲</sup>

### مقوله انحراف و شکست نهضت مشروطیت:

ویژگی‌های انحراف و شکست نهضت مشروطیت دارای ۹ بعد است عبادتند از: انحراف حرکت عدالت‌خواهی مشروطیت به‌سوی استبداد توسط انگلیس، مشروطه قالب و ترکیب حکومتی انگلیس، شعار ترقی‌خواهی جریان موردحمایت انگلستان - روشنفکران مشروطه‌خواه، غرب‌زده؛ تحت تأثیر بیگانگان، - علت شکست مشروطیت مقابله با دین، حذف علما و مردم، - فریب دادن برخی از علما و ایجاد اختلاف در جبهه عدالت‌خواهی توسط انگلستان، - شهادت شیخ فضل‌الله نوری به جرم همراهی نکردن با جریان غرب‌گرا، - حذف و ترور رهبران مشروطه، بدویی روحانیت و مردم متدین نسبت به مشروطیت

### انحراف حرکت عدالت‌خواهی مشروطیت به‌سوی استبداد توسط انگلیس

این حرکت انگلیسی که فعال مایشاء در قضیه‌ی مشروطیت و مابعد مشروطیت بودند، در چه دوره‌ای از تاریخ غرب و تاریخ انگلیس واقع می‌شود؟ از وقتی که غربی‌ها و اروپایی‌ها در اوج نشاط تمدن و پیشرفت علمی و سیاسی‌اند؛ یعنی یک حرکت پرنشاط امیدوار مهاجمی به همه‌ی دنیا دارند، که شما ببینید دوران استعمار در اینجا به اوج رسیده؛ یعنی همه‌جا، در واقع همه‌جای مناطق زرخیز عالم، تحت استعمار است و یکی از جاهایی که باید تحت استعمار قرار بگیرد، این منطقه‌ی نفت‌خیز است. در آن زمان، نقش نفت تازه به‌مرور داشت برای غربی‌ها واضح می‌شد و شاید در آن روز مهم‌تر از نفت برای آن‌ها مسئله‌ی ایجاد یک حائلی برای هندوستان بود؛ چون هندوستان برای انگلیس‌ها خیلی مهم بود و مناطق ایران و عراق حائلی بودند که نگذارند روس‌تزاری به هندوستان دست پیدا کند. بنابراین، ایران یکی از آماج‌ها و اهداف حتمی انگلیس‌ها بود.

<sup>۱</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار عمومی مردم آذربایجان شرقی - ۱۳۸۵/۱۱/۲۸

<sup>۲</sup> بیانات در دیدار مدیران و مسؤولان مطبوعات کشور ۱۳۷۵/۲/۱۳

در آنچه‌ها سال این‌ها چه کار کردند؟ اول، فرصت‌طلبی کردند و تا این حرکت عدالت‌خواهی مشروطیت را در ایران به‌وسیله‌ی عوامل‌شان از نزدیک حس کردند، خیلی ماهرانه روی این حرکت دست گذاشتند و آن را در اختیار گرفتند. جزو اولین کارهایی هم که کردند، این بود که ارکان اصلی جنبه‌ی دیگر این حرکت را که جنبه‌ی دینی و ملی باشد، از صحنه حذف کردند، بعد هم با استفاده از هرج و مرجی که در ایران به وجود آمد - می‌توان احتمال داد که خیلی از این موارد هرج و مرج (حوادث آذربایجان، حوادث شمال غربی کشور و مسئله‌ی ارومیه) با تحریک خود این‌ها بوده، که قرائنی هم دارد. اتفاقاً «کسروی» حوادث شمال غربی کشور را خیلی خوب تشریح می‌کند و انسان می‌بیند چه اتفاقی آنجا افتاده - زمینه را برای یک حکومت استبدادی مطلق، یعنی همان چیزی که مشروطه ضد او آمده بود، فراهم کردند و بعد هم در ۱۲۹۹ این مستبد را آوردند سرکار؛ یعنی چهارده سال طول می‌کشد تا جامعه‌ی استبدادی‌ای را که به‌وسیله‌ی نهضت ملی و اسلامی مردم داشت مضمحل می‌شد، با مقدماتی که خودشان انجام دادند، به یک‌جمله‌ی استبدادی غیر قابل اضمحلال تبدیل کنند.<sup>۱</sup>

### مشروطه قالب و ترکیب حکومتی انگلیس

وقتی که جوش و خروش مردم [در نهضت مشروطیت] دیده شد، دولت انگلستان که آن وقت در ایران نفوذ بسیار زیادی داشت و از عواملی در میان روشنفکران برخوردار بود، این‌ها را دید و نسخه‌ی خودش را به این‌ها القاء کرد. البته در بین همان دلسوزان هم عده‌ای از روشنفکران بودند. حق آن‌ها نباید ضایع شود؛ لیکن یک عده روشنفکر هم بودند که مزدور و خود فروخته و از عوامل انگلیس محسوب می‌شدند. باری؛ مشروطه، قالب و ترکیب حکومتی انگلیس بود. این روشنفکران به‌جای این که دنبال دستگاه عدالت باشند و یک ترکیب ایرانی و یک فرمول ایرانی برای ایجاد عدالت به وجود آورند، مشروطیت را سر کار آوردند. نتیجه چه شد؟ نتیجه این شد که این نهضت عظیم مردم که پشت سر علما و به نام دین و با شعار دین خواهی بود، بعد از مدت بسیار کوتاهی منتهی به این شد که شیخ فضل‌الله نوری را - که این شهید بزرگوار همین‌جا مدفون است - در تهران به دار کشیدند. اندک زمانی بعد، سید عبدالله بهبهانی را در خانه‌اش ترور کردند. بعد از آن هم سید محمد طباطبایی در انزوا و تنهایی از دنیا رفت. آن وقت مشروطه را هم به همان شکلی که خودشان می‌خواستند برگرداندند؛ مشروطه‌ای که بالاخره منتهی به حکومت رضاخانی شد!

### شعار ترقی خواهی جریان مورد حمایت انگلستان

در قضیه‌ی مشروطه، آن خط انگلیسی ماجرای مشروطه حرفش ترقی خواهی بود؛ شعارش توسعه و پیشرفت بود. همان کسانی که رهبران مشروطه را نابود کردند؛ شیخ فضل‌الله را به دار کشیدند، مرحوم آیه‌الله بهبهانی را ترور کردند، ستارخان و باقرخان را غیر مستقیم به قتل رساندند و خلع سلاح کردند، رهبران صادق مشروطه را زیر فشار قراردادند و یک عده افرادی را که وابسته‌ی به غرب و سیاست‌های استعماری بودند، به نام مشروطه‌خواه بر مردم مسلط کردند، شعار آن‌ها هم همین ترقی خواهی بود! آن‌ها هم میگفتند: پیشرفت، تحول! زیر این نام، آنچنان خیانت بزرگی انجام گرفت.<sup>۲</sup>

### روشنفکران مشروطه‌خواه، غرب زده؛ تحت تأثیر بیگانگان

انگلیس‌ها همان طور که شما فرمول واقع‌شده‌ی خارجی‌اش را به‌روشنی می‌دانید، آمدند بر این موج فرصت‌طلبانه مسلط شدند و این را گرفتند و از شاه عبدالعظیم هدایتش کردند به سفارت انگلیس، بعد هم گفتند مشروطه! مشروطه هم از نظر الهام‌دهندگان معلوم بود که معنایش چیست! کسانی که تحت تأثیر این‌ها بودند، در درجه‌ی اول روشنفکرهای غرب زده بودند که البته قدرت‌طلبی هم در آن‌ها مؤثر بود؛ یعنی این طور نبود که ما فرض کنیم روشنفکرهای آن زمان از قبیل همین افرادی که تاریخ‌ها را نوشته‌اند و در انجمن‌ها حضور داشته‌اند، صرفاً می‌خواستند نسخه‌ی غربی مشروطیت در ایران تحقق پیدا کند؛ ولو خود آن‌ها کنار بمانند؛ نه، به‌هیچ‌وجه این را نمی‌خواستند. آن‌ها می‌خواستند در حکومت باشند؛ کما این که برای این کار تلاش هم کردند و کسانی که به این‌ها ملحق شدند؛ از قبیل تقی‌زاده و غیر او، می‌خواستند در حکومت حضور داشته باشند. پس، فعالان روشنفکر این طور بودند. علاوه بر این، عده‌ای از قدرتمندان و رجال حکومتی هم به تدریج وارد این ماجرا شدند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

<sup>۲</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب در دیدار با دانشجویان دانشگاه فردوسی مشهد-۱۳۸۶/۲/۲۵

<sup>۳</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت-۱۳۸۵/۲/۹

### علت شکست مشروطیت مقابله با دین، حذف علما و مردم

یکی از عواملی که موجب شکست مشروطیت در ایران شد، این بود که متدینین بعد از مدتی احساس کردند کأنه کار به سمت بی‌دینی پیش می‌رود. جنجال زیاد مطبوعاتی که آن وقت همه‌ی انگیزه‌ی خودشان را این قرارداد بودند که به مقدسات دینی حمله کنند - البته کسانی که در مشروطیت با اساس دین و مظاهر دینی و اعتقادات دینی و روحانیت و با این طور چیزها در مجامع به صورت قلمی و شعاری مقابله و اهانت می‌کردند، عده‌ی زیادی نبودند، اما جنجالشان زیاد بود - موجب شد که متدینین و علما که در صفوف اول مبارزه‌ی مشروطیت بودند، به تدریج دل‌سرد شدند و کنار نشستند. وقتی چنین شد، نهضت شکست می‌خورد؛ و مشروطیت شکست خورد. بعد از پانزده، شانزده سال از عمر مشروطیت، دیکتاتوری رضاخانی به وجود آمد. این بسیار عبرت‌انگیز است. رضاخان قلدر و چکمه‌پوش کجا، شعار مشروطیت کجا؛ چقدر این‌ها باهم فاصله دارند! چرا این طور شد؟ چون اطمینان و اعتماد مردم مؤمن سلب شد؛ کنار نشستند و از صحنه بیرون رفتند.<sup>۱</sup>

### فریب دادن برخی از علما و ایجاد اختلاف در جبهه عدالت‌خواهی توسط انگلستان

چه شد که غربی‌ها، مشخصاً انگلیسی‌ها، در این مسئله کامیاب شدند؛ از چه شگردی استفاده کردند که کامیاب شدند. در حالی که مردم که جمعیت اصلی هستند، می‌توانستند در اختیار علما باقی بمانند و اجازه داده نشود که شیخ فضل‌الله جلو چشم همین مردم به دار کشیده شود؛ قاعده‌ی قضیه این بود. به نظر من مشکل کار از اینجا پیش آمد که این‌ها توانستند یک عده‌ای از اعضای جبهه‌ی عدالت‌خواهی - یعنی همان اعضای دینی و عمدتاً علما - را فریب بدهند و حقیقت را برای این‌ها پوشیده نگه دارند و اختلاف ایجاد کنند. انسان وقتی به اظهاراتی که مرحوم آسید عبدالله بهبهانی و مرحوم سید محمد طباطبایی در مواجهه و مقابله‌ی با حرفه‌ای شیخ فضل‌الله و جناح ایشان داشته‌اند، نگاه می‌کند، این مسئله را درمی‌یابد که عده‌ی حرف‌ها به همین است که این طور می‌گفته‌اند. این حرف‌ها به نجف هم منعکس می‌شده و شما نگاه می‌کنید که همین اظهارات - انسان در کار مرحوم آقا نجفی قوچانی، در آن کتاب و در مذاکراتی که در نجف در جریان بوده، این‌ها را می‌بیند - و حرفه‌ایی را که از سوی روشنفکرها و به‌وسیله‌ی عمال حکومت گفته می‌شد و وعده‌هایی را که داده می‌شد، حمل بر صحت می‌کردند. این‌طور می‌گفتند که: شما دارید عجله می‌کنید؛ سوءظن دارید؛ این‌ها قصد بدی ندارند؛ این‌ها هم هدفشان دین است! این مسائل در مکاتبات، نامه‌های صدر اعظم و ... به مرحوم آخوند منعکس شده است. انسان می‌بیند که حساسیت آن‌ها را در مقابل انحراف کم کرده‌اند؛ اما حساسیت بعضی‌ها مثل مرحوم آشیخ فضل‌الله باقی ماند؛ این‌ها حساس ماندند؛ اصرار کردند و در متمع، آن مسئله‌ی پنج مجتهد جامع‌الشرایط را گنجانند و مقابله کردند. یک جمع دیگری از همین جبهه، این حساسیت را از دست دادند و دچار خوش‌باوری و حسن‌ظن و شاید هم نوعی تغافل شدند. البته انسان حدس می‌زند که بعضی از ضعف شخصیتی‌ها و ضعف‌های اخلاقی و هوای نفس بی‌تأثیر نبود؛ حالا ولو نه در مثل مرحوم سید عبدالله یا سید محمد؛ اما در طبقات پایین، بلاشک بی‌تأثیر نبوده که نمونه‌ی واضحش امثال شیخ ابراهیم زنجانی‌ست. این‌ها بالاخره جزء علما بودند. شیخ ابراهیم هم تحصیلکرده‌ی نجف بود، هم مرد فاضلی بود؛ اما تحت تأثیر حرفه‌ای آن‌ها قرار گرفتند و غفلت‌زده شدند و مقداری هوای نفسانی در این‌ها اثر گذاشت و اختلاف از اینجا شروع شد.<sup>۲</sup>

### شهادت شیخ فضل‌الله نوری به جرم همراهی نکردن با جریان غرب‌گرا

ملتی که در شهر تهران ایستادند و تماشا کردند که مجتهد بزرگی مثل شیخ فضل‌الله نوری را بالای دار بکشند و دم نزدند؛ دیدند که او را با این که جزو بانیان و بنیانگذاران و رهبران مشروطه بود، به جرم این که با جریان انگلیسی و غرب‌گرای مشروطیت همراهی نکرد، ضد مشروطه قلمداد کردند - که هنوز هم یک عده قلمزن‌ها و گوینده‌ها و نویسنده‌های ما همین حرف دروغ بی‌مبنای بی‌منطق را نشخوار و تکرار می‌کنند - پنجاه سال بعد چوبش را خوردند: در همین شهر تهران مجلس مؤسسانی تشکیل شد و در آنجا انتقال سلطنت و حکومت به رضاشاه را تصویب کردند. آن‌ها یک عده آدم خاص نبودند؛ این یک گناه ملی و عمومی بود. «و اتقوا فتنة الذين ظلموا منكم خاصة»؛ گاهی مجازات فقط شامل افرادی که مرتکب گناهی شدند، نمی‌شود؛ مجازات عمومی است؛ چون حرکت عمومی بوده؛ ولو همه‌ی افراد در آن شرکت مستقیم نداشتند.

<sup>۱</sup> بیانات پس از مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری آقای سید محمد خاتمی - ۱۳۸۰/۵/۱۱

<sup>۲</sup> بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار شورای مرکزی و کمیته‌های علمی همایش صدمین سالگرد مشروطیت - ۱۳۸۵/۲/۹

### حذف و ترور رهبران مشروطه

در دوره‌ی مشروطیت از بی‌تجربگی ملت و رهبران آن استفاده کردند و حرکت عظیمی که در این کشور علیه استبدادِ درازمدت پادشاهان - که سرچشمه‌ی همه‌ی بدبختی‌ها بود - به‌وجود آمده بود، به بیراهه کشاندند و از درون آن‌را پوچ و منهدم کردند. ماجرای مشروطیت یکی از ماجراهای تلخ تاریخ اخیر ماست. ملت ایران وارد میدان شدند؛ رهبران روحانی، علمای بزرگ و مراجع از نجف و از داخل کشور مردم را بسیج کردند؛ ملت هم خوب فداکاری کردند؛ اما چون تجربه‌ی کاری نداشتند، دشمنان، نفوذی‌ها و سطله‌گران بیگانه توانستند این حرکت را از درون منهدم و خنثی کنند و از بین ببرند.

البته آن‌روز دشمن به‌طور مشخص دولت انگلیس بود و در دنیا همان نقشی را ایفا می‌کرد که امروز امریکا ایفا می‌کند. هدف آن‌ها سسله، دست‌اندازی، جهانگشایی، دخالت در امور ملتها برای مکیدن ثروتهای ملی و عقب‌نگه‌داشتن ملت‌های آسیا و آفریقا و هر جای دیگر بود. در همان قدم‌های اول با استفاده از روش‌های پیچیده، مشروطه را به غیر آن راهی که ملت برای آن حرکت کرده بود - یعنی راه استقلال و آزادی در زیر سایه‌ی اسلام - منحرف کردند؛ بعضی از رهبران مشروطه را متهم کردند، بعضی را اعدام کردند، بعضی را ترور کردند، بعضی را خانه‌نشین کردند و با غوغاگری به‌وسیله‌ی ایادی خودشان، فضا را تحت نفوذ گرفتند. ده پانزده سالی هم که گذشت، انگلیسی‌ها بدل فن مشروطه و حرکت عظیم ملت ایران را زدند؛ یعنی رضاخان پهلوی را سرکار آوردند. ملت تجربه نداشت؛ حتی رهبران هم تجربه نداشتند؛ بنابراین دشمن توانست کار خودش را بکند.<sup>۱</sup>

### بدبیبی روحانیت و مردم متدین نسبت به مشروطیت

بعد از آن که مشروطیت به وجود آمد، جمعی از روشنفکران خودباخته در مقابل انگلیس، با تبلیغات و روزنامه‌ها و روشهای خود، کاری کردند که روحانیت و مردم متدین را نسبت به نهضت مشروطیت بدبین و مایوس کردند. نتیجه این شد که در ابتدا یک دیکتاتوری توأم با هرج و مرج، چند سال بعد هم دیکتاتوری سیاه دوران رضاخان بر این ملت مسلط شد.<sup>۲</sup>

### مقوله عواقب شکست نهضت مشروطیت:

ویژگی‌های عواقب شکست نهضت مشروطیت دارای ۵ بعد است عبادتند از: تسلط استبداد و تثبیت نفوذ خارجی، استبداد رضاخان بدتر از استبداد ناصرالدین‌شاه، شصت سال عقب افتادگی در تحول ملت، نفوذ دشمن در مجلس، انحراف مجلس.

### تسلط استبداد و تثبیت نفوذ خارجی

در قضیه‌ی مشروطه اگر علما نبودند، مشروطیت به وجود نمی‌آمد و به پیروزی نمی‌رسید. وقتی هم که غرب‌زده‌ها و نوچه‌های انگلیسی در ایران، علمای دین و شعارهای دینی را کنار زدند، باز استبداد و تسلط و نفوذ خارجی مسلط شد.<sup>۳</sup>

### استبداد رضاخان بدتر از استبداد ناصرالدین‌شاه

طراز اول، به مسائل قانون اساسی و امثال این‌ها کاری نداشت؛ فقط به مسأله‌ی شرع کار داشت... در آن روز دشمنان اسلام و دشمنان آزادی ایران نتوانستند طراز اول را تحمل کنند و چه زود آن‌ها را از صحنه خارج کردند؛ اول وجودشان را، بعد خود اعیانشان را بی‌اثر کردند و این ارگان را بکلی حذف کردند! بدون طراز اول، ده‌ها سال مشروطیت ادامه پیدا کرد و شد آنچه شد: مشروطه به استبدادی از طراز استبدادهای درجه‌ی اول تبدیل شد؛ یعنی از استبداد ناصرالدین‌شاهی بالاتر! هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که استبداد رضاخان از استبداد ناصرالدین‌شاه کمتر است؛ بلکه بلاشک بیشتر از آن است.<sup>۴</sup>

### شصت سال عقب افتادگی در تحول ملت

در سال ۱۹۰۵ یا ۱۹۰۶ میلادی که برابر است با ۱۳۲۴ یا ۱۳۲۵ قمری، ملت ایران زودتر از اغلب ملت‌های عالم به یک تحول سیاسی و اجتماعی نزدیک شد که آن تحولی است که در دوران مشروطیت اتفاق افتاد. ملت ایران هوشیاری و پیشروی و مجاهدت و شرایط مناسب خودش را با این عمل ثابت کرد. علمای دین و دلسوزان جامعه، پیشوایان آن حرکت بودند. یک غفلت از سوی

<sup>۱</sup> بیانات در دیدار اعضای اتحادیه‌ی انجمن‌های اسلامی دانش‌آموزان ۱۳۸۳/۱۲/۲۴

<sup>۲</sup> بیانات در اجتماع بزرگ مردم شهرستان کاشان و آران و بیدگل - ۱۳۸۰/۸/۲۰

<sup>۳</sup> بیانات در اجتماع بزرگ زایران حرم امام خمینی (ره) - ۱۳۸۱/۳/۱۴

<sup>۴</sup> بیانات در دیدار اعضای هیأت مرکزی نظارت بر انتخابات مجلس ۱۳۷۰/۱۲/۰۴

سیاستمداران وابسته‌ی به انگلیس آن زمان موجب شد که قدرت‌های غربی و خارجی بتوانند از این حرکت ملت مسلمان سوءاستفاده کنند؛ عدالتخواهی ملت ایران را در قالب از پیش ساخته‌ای مطابق نظریات خودشان بریزند و حرکت ملت ایران را منحرف کنند؛ بعد از چند سال هم سلسله‌ی پهلوی را بر سرکار آورند. در واقع نزدیک به شصت سال حرکت ملت ایران و تحوّل کشور را عقب انداختند... ما آمدم کشور و سازمان حکومت و نظام اجتماعیمان را متحوّل کنیم. ملت ما در تهران، در تبریز، در خراسان، در فارس، در بسیاری دیگر از نقاط این کشور، فداکاریهای بزرگی هم کردند؛ منتها بیگانگان نگذاشتند؛ عامل هم آن سیاستمداران وابسته‌ی به غرب بودند. کسانی که آن روز با غربیها و با قدرت دولت انگلیس میانه‌ی صمیمی و گرمی داشتند؛ حرکت ملت ایران را منحرف کردند؛ بعد هم رضاخان را سرکار آوردند؛ لذا تحول ملت ایران شصت سال عقب افتاد.<sup>۱</sup>

### نفوذ دشمن در مجلس

در این کشور، ده‌ها سال نام مشروطیت وجود داشت...

بعضی از آن‌ها [نمایندگان مجلس شورای ملی] افتخار می‌کردند که در آن جلسه‌ای که سلطنت ایران به خاندان فاسد و ننگین پهلوی داده شد، حضور نداشتند! درحالی که بایستی می‌بودند و مخالفت می‌کردند. بعضی وابسته و فاقد استقلال بودند. شجاعت هم داشتند؛ اما آن شجاعت را در جهت باطل و خلاف حق به کار می‌گرفتند. جیبها و شکمهایشان از مال حرام، پر بود. طمع رشوه، طمع رسیدن به مقامات، طمع کمک فلان کسی که ممکن است قدرت را در دست بگیرد یا امروز بر سر قدرت است، چنان آن‌ها را گیج می‌کرد که نمی‌فهمیدند مسؤلیت چیست. احساس مسؤلیت نبود، استقلال نبود، شجاعت نبود، آگاهی و معرفت و فرزاندگی نبود و کار به آنجا رسید. و الا اگر مشروطیت در آغاز کار، منطبق با خواسته‌ی رهبران واقعی و مخلص و مؤمن آن نهضت - که بلاشک برترین آن‌ها علمای بزرگ بودند - و هر کس منکر این حقیقت شود، منکر ضروریات و واضحات شده است. چنان که عده‌ای منکر می‌شوند و امروز برای گذشته‌ی ما تاریخ می‌نویسند و حقایق را انکار می‌کنند - به پیش می‌رفت، کشور ما پنجاه سال در حساسترین مقاطع تاریخ جهان، از قافله عقب نمی‌ماند. ما پنجاه سال ضرر کردیم...

مجلس می‌توانست از اول جلو این ضرر را بگیرد. شما به تاریخ دوران مشروطیت که نگاه کنید، می‌بینید هر جا مجلس از خود قدرتی نشان داد، در مقابل آن قدرت، همه مجبور شدند راه و روش خود را اصلاح کنند. لذا، دشمن در مجلس آن وقت نفوذ کرد: «تلك امه قد خلت لها ما كسبت و لكم ما كسبتم.» این‌ها عبرت است.<sup>۲</sup>

### انحراف مجلس

ما قبل از انقلاب در این کشور چیزی به نام مجلس شورا را تجربه کرده بودیم... منتها آن مجلس منحرف شد. دو آفت بر آن مجلس مسلط شد: یکی تعطیل و توقّف، یکی انحراف. انحراف مجلس هم این بود که نمایندگان به وظیفه‌ی نمایندگی خود عمل نکردند. بعد از مجلس سوم و چهارم به این طرف، چهارم، پنج دوره‌ی مجلس دوساله تشکیل شد که تقریباً بر اساس انتخاب مردم بود؛ اما بعد دیگر انتخاب و گزینشی نبود و مردم حضور نداشتند!<sup>۳</sup>

### نتیجه‌گیری

مقام معظم رهبری در این فرمایشات نشان می‌دهد طرفدار " اصل قدرت رهبری " است یعنی بر آن است اگر حمایت کامل از رهبری روحانیت صورت می‌گرفت مشروطه با شکست روبرو نمی‌شد اما مسئله کمی پیچیده تر از این مسئله است غالباً هواداران اصل قدرت در رهبری یا پیروان برترین رهبری ، در عمل با مسئله ی اهمیت و لزوم اصل لیاقت در رهبری ، روبرو شده اند آنگاه برای حل این اشکال ، بدون تغییر اساسی در آرمان خود ، عملاً به لیاقت رهبر ، اهمیت داده اند چنانکه در تحول توجه مردم به رهبری ، در مشروطیت ایران ، ملاحظه می‌گردد " اصل لیاقت " در رهبری عموماً قربانی اصل قدرت شده است آرمانها ، هیچگاه بطور کامل و مداوم ، تحقق نپذیرفته اند اختلاف مشروطه خواه و مستبد ، بیشتر در رهبری و بحثهای آرمانی و ایده تولژیک بوده

<sup>۱</sup> بیانات در اجتماع بزرگ عزاداران در صحن مطهر امام خمینی(ره) - ۱۳۷۹/۳/۱۴

<sup>۲</sup> بیانات در جمع «نمایندگان مجلس شورای اسلامی» - ۱۳۷۳/۳/۱۱

<sup>۳</sup> بیانات در دیدار با نمایندگان دوره‌ی ششم مجلس شورای اسلامی - ۱۳۷۹/۳/۲۹

است لیکن در عمل، غالباً هر دو، تسلیم قدرت واحد شده اند و پاره ای نیز برای این تسلیم عملی، و خلاف آرمان خود، توجیه هایی جسته و می یابند.

به نظر می رسد مقام معظم رهبری شیخ فضل الله نوری را با ایت الله بهبهانی در یک سمت تاریخ قرار داده است و مرحوم شیخ فضل الله نوری، مرحوم سید عبدالله بهبهانی، مرحوم سید محمد طباطبایی را به یکسره در یک راستا تحلیل کرده است در حالی که هر کدام از این افراد دارای نگاه متفاوتی در مشروطه بوده اند. شیخ، نخست از هواداران مشروطیت بود، و سپس از مخالفان سرسخت آن گشت در گیرودار تب انقلاب، کمتر کسی در اندیشه ی انگیزه کاوی و تحلیل تحول روانی و ایمانی شیخ افتاد. وی را به جرم طرفداری از استبداد، و مخالفت با مشروطیت، جانکه مشهور است، مشروطه خواهان، هنگام احراز قدرت، گرفتند، و بدار آویختند. در حالی که که طباطبایی به طرفداری از استبداد بر نخواست. زیرا برخورد با محدودیتهای عملی، در بسیاری از موارد، با ناکامی روبرو شده اند در نتیجه چون، گروهی آرزوهای بلند پرواز خود را، برآورده نمی یابند، یا نیمه راه بازگشته، و یا ایجاد شاخه و انشعاب نموده، با تفسیرهای تازه و مذهبهای جدیدی، آرزوهای خود را دنبال می کنند چنانکه در مورد بازگشتگان از مشروطیت ایران و شیخ نوری چنین صدق می کند. عدالت یکی از شعارهای اصلی مشروطه خواهان بوده است اما مشکل در درک متفاوت از مفهوم عدالت بود که گاه منجر به کشمکش میان مشروطه خواهان می گشت عدالتی که روحانیت از آن دم می زد " عدالت طبقاتی " است و عدالتی که روشنفکران از آن دم می زدند عدالت اجتماعی بود. منافع دولت، با منافع ملت، و نیز منافع روشنفکران با منافع روحانیون بکلی از هم جداست دولت و ملت، روشنفکران و روحانیون دارای یک هدف نیستند هدف هایشان، نه تنها مختلف است، بلکه شدیداً، با هم در تضاد و پیکار است.

کم و بیش، همانند این وضع، همچنان، در دوره ی صفویه تکرار می شود «شاه اسماعیل صفوی»، از خاندان صفی الدین اردبیلی است، و صفویه به تقویت تشیع می پردازند و از قدرت روحانی شیعه، در برابر خلافت عثمانی، کمک می طلبند روحانیت شیعه، در طریق قدرت، اوج می گیرد تا جائیکه شاهان قاجار، اندک اندک، صورت تابع متغیر از قدرت رهبری روحانی در می آیند و این امر بارها، در لحظات حساس، چهره می نماید، تا در تحریم تنباکو، بحد نهائی و مداخلات عملی روحانیت با دربار می رسد، و از همین هنگام نیز، افول آن آغاز می شود قدرت روحانی این هنگام می کوشد تا در مشروطیت ایران، « حق وتو » را، برای خود تنفیذ کند لیکن در عمل، این حق، با تحلیل قدرت رهبری روحانی، نفوذ عملی خود را از دست می دهد و به صورت یک آرمان تنها، باقی می ماند تا در کشاکش روزگار، زمانه، در سال ۱۳۵۷ قدرت به طور کامل بدان ها منتقل می گردند.

بررسی نقش انگلیس در رویداد مشروطه بسیار مهم است از آنجایی که انگلیسی ها به دنبال کاهش نقش روس ها در ایران بودند از جنبش مشروطه حمایت کردند جنبش مشروطه به دنبال کاهش قدرت شاهی بود که به طور کامل در اختیار روس ها قرار داشت از این رو حمایت انگلیسی ها بیشتر جنبه مقابله با روس ها را در بر داشت. اما حمایت انگلیسی ها از جنبش مشروطه بدگمانی در بخشی از روحانیون ایجاد کرد که مبدا فریب انگلیس را خوده باشند در نتیجه به مخالفت با جنبش مشروطه برخاستند.

می توان در خاتمه گفت فقدان درک اندیشه های اجتماعی در زمینه مدرنیته و مدرنیزاسیون زمینه های بد فهمی و یک سو نگرانه مقام رهبری را فراهم کرده است رهبری اساساً به زمینه های اجتماعی بین المللی و شناخت شناسی مشروطه بیگانه است و عمدتاً تمام جریانات مشروطه را به تعامل میان روحانیون تقلیل داده است. برای مثال حوادث ژاپن بخصوص وقوع انقلاب مشروطه خواهی در آن کشور و غلبه ملی گرایان آنجا بر روسیه تزاری، ایرانیان را بطور قابل توجه بر می انگیزد تا علیه خودکامگی مجاهدت کنند و خواهان برپایی حکومت مشروطه باشند. به عقیده سن سیمون جریان مشروطه خواهی در سطح بین المللی بشدت با نگاه منفی به بخش ضد ملی انگلی نظیر روحانیون که تولید نمی کنند و فقط مصرف کننده هستند توسعه یافته است (شوبرت، ۱۴۰۳: ۱۰۴) برداشت آیت الله خامنه ای از نهضت مشروطه «تقلیل گرایانه و بدبینانه» است و چند خطای اصلی در نگاه او دیده می شود. موارد زیر مهمترین آنها هستند:

(۱) تقلیل مشروطه به «پروژه نفوذ غرب»

خامنه ای معمولاً مشروطه را نه یک جنبش ریشه دار اجتماعی-سیاسی، بلکه حرکتی می داند که خیلی زود به دست روشنفکران غرب زده و قدرت های خارجی افتاد.

این نگاه، نقش واقعی مردم، بازاریان و علما را کم‌رنگ می‌کند و مشروطه را فقط از زاویه «توطئه» می‌بیند، نه به‌عنوان پاسخ به استبداد قاجار.

(۲) نادیده گرفتن خواست «قانون‌مندی» مردم

در نگاه آیت الله خامنه‌ای، مسئله اصلی مشروطه اغلب به انحراف از شریعت تقلیل پیدا می‌کند. در حالی که بسیاری از تاریخ‌پژوهان تأکید می‌کنند که مطالبه‌ی اصلی مردم، محدود شدن قدرت شاه و حاکمیت قانون بود و نیز این خواست لزوماً ضد دین نبود و حتی بسیاری از علما از آن حمایت کردند

(۳) برجسته‌سازی «شکست مشروطه» به‌جای دستاوردهایش

آیت الله خامنه‌ای معمولاً مشروطه را تجربه‌ای می‌داند که به هرج‌ومرج انجامید و زمینه را برای دیکتاتوری رضاشاه فراهم کرد در حالی که عوامل خارجی، ضعف ساختار دولت و شرایط جهانی را نادیده می‌گیرد و دستاوردهای مهم مشروطه (مجلس، قانون اساسی، مسئولیت‌پذیری قدرت) را کم‌اهمیت جلوه می‌دهد

(۴) استفاده ایدئولوژیک از تاریخ

به باور نویسندگان سطور، تفسیر آیت الله خامنه‌ای از مشروطه بیشتر برای توجیه نظریه ولایت فقیه به کار می‌رود؛ یعنی القای این ایده که «محدود کردن قدرت با قانون عرفی جواب نمی‌دهد» و تنها راه، حاکمیت فقیه است.

در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت، مشروطه را بیش از حد «غرب‌زده و منحرف» می‌بیند و نقش مردم و قانون را کم‌رنگ می‌کند و تاریخ را از زاویه‌ی نیازهای ایدئولوژیک امروز بازخوانی می‌کند

در صورتی که دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای را در کنار آخوند خراسانی و میرزای نائینی قرار داده شود نقطه اصلی «درک اشتباه» مشخص می‌گردد.

دیدگاه آخوند خراسانی در خصوص منبع مشروعیت قدرت با دیدگاه آیت الله خامنه‌ای متفاوت است آخوند خراسانی معتقد بود در عصر غیبت، هیچ‌کس مشروعیت مطلق الهی برای حکومت ندارد و بهترین راه، محدود کردن قدرت با قانون و نظارت مردم است و مجلس را ابزار «جلوگیری از استبداد» می‌دانست، نه جایگزین شریعت برای او، مشروطه «حداقل عقلانی ممکن» بود اما میرزای نائینی استبداد را «شرعاً حرام» می‌دانست و مشروطه را نظامی برای مهار ظلم معرفی می‌کرد و قانون اساسی را «بديل شریعت» نمی‌دید، بلکه ضامن اجرای عدالت می‌دانست. کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله دقیقاً دفاع فقهی از مشروطه است. در حالی که آیت‌الله خامنه‌ای مشروعیت اصلی را از ولایت فقیه می‌داند و قانون و مجلس فقط در چارچوب اراده فقیه معتبرند از نگاه او، مشروطه چون به «مرجعیت فقیه» ختم نشد، ذاتاً ناپایدار بود

این‌جا اختلاف بنیادین شکل می‌گیرد علمای مشروطه به «محدودسازی قدرت» باور دارند و آیت الله خامنه‌ای به «تمرکز قدرت مشروع» در دستان ولی فقیه اعتقاد دارد.

نسبت شریعت و قانون نیز یکی از محل‌های اصلی اختلاف بوده است آخوند خراسانی و نائینی، قانون عرفی را ضروری و مشروع می‌دانستند و باور داشتند شریعت برای همه جزئیات حکومت کافی نیست و قانون‌گذاری را امری عقلایی می‌دانستند این مسئله به معنی پذیرش «تفکیک حوزه دین و اداره عرفی جامعه است». در حالی که آیت الله خامنه‌ای نسبت به قانون عرفی بدبین است و آن را مستعد «لغزش به سکولاریسم» می‌داند و معتقد است بدون ولایت فقیه، قانون ابزار انحراف می‌شود نویسنده سطور بر آن است این نگاه، بی‌اعتمادی به عقل جمعی جامعه است

تفسیر شکست مشروطه نیز محل اختلاف بین علما و آیت الله خامنه‌ای بوده است علمای مشروطه شکست را نتیجه دخالت روس و انگلیس، فقر نهادی، بی‌سوادی عمومی و نه ذات خود مشروطه می‌دانند ولی آیت الله خامنه‌ای شکست را نتیجه، کنار رفتن دین، نفوذ غرب‌زدگی، یعنی «مشروطه از درون مشکل داشت» نویسنده سطور معتقد است مباحث آیت الله خامنه‌ای تاریخی نیست، ایدئولوژیک است. شکست را ساده‌سازی می‌کند

مسئله‌ی مردم نیز یکی از محل‌های اختلاف آخوند خراسانی و نائینی و آیت الله خامنه‌ای است. آخوند خراسانی و نائینی معتقدند مردم «صاحب حق» هستند و نظارت مردم بر قدرت یک وظیفه شرعی است استبداد حتی اگر دینی باشد، نامشروع است. ولی آیت الله خامنه‌ای معتقد است مردم نقش «پشتیبان» دارند، نه منبع اصلی قدرت و نیز رأی مردم مقبولیت می‌آورد، نه مشروعیت.

در مجموع می توان گفت درک اشتبا ایت الله خامنه‌ای از مشروطه این است که آن را شکست خورده می بیند چون به ولایت فقیه نرسید در حالی که علمای مشروطه اصلاً چنین هدفی نداشتند و آن‌ها می خواستند قدرت را مهار کنند، نه تقدیس. در «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله»؛ اختلاف فکری با روایت آیت‌الله خامنه‌ای تقریباً به اوج می‌رسد.

#### ۱- مسئله‌ی اصلی نائینی چیست؟

استدلال نائینی آن نیست که «چه کسی باید حاکم باشد» بحث او این است که چگونه باید جلوی ظلم قدرت گرفته شود؟ او از یک نقطه‌ی فقهی خیلی مهم یعنی تقسیم حکومت‌ها شروع می‌کند حکومت معصوم که مشروع و عادل است و حکومت غیرمعصوم که ذاتاً در معرض ظلم است از انجایی که در عصر غیبت، فقط نوع دوم وجود دارد. پ سؤال نائینی این است که «در نبود معصوم، کدام شکل حکومت کم‌ظلم‌تر است؟

#### ۲- استبداد از نظر نائینی به معنی شرک سیاسی است

استدلال نائینی مخالف نظریه ولایت فقیه است از دیدگاه او استبداد یعنی، یکی خود را مالک جان و مال مردم بداند، خود را فراتر از قانون ببیند و او این مسئله را شرعاً حرام و حتی نوعی شرک می‌نامد، چون معتقد است فقط خدا مالک مطلق است، هیچ انسان غیرمعصومی چنین حقی ندارد در نتیجه، حتی اگر حاکم فقیه باشد، اگر مهار نشود، مستبد است و نامشروع.

نائینی مجلس را «بدعت» نمی‌داند، بلکه ابزار نظارت بر قدرت و جانشین عقل جمعی جامعه و راه بستن دست حاکم می‌داند از دیدگاه او قانون‌گذاری عرفی، دخالت در شریعت نیست، چون شریعت برای همه جزئیات اداره جامعه حکم ندارد

#### ۳- نقش علما از نگاه نائینی

نائینی معتقد است فقیه ناظر است، نه حاکم مطلق. در نتیجه وظیفه‌اش، جلوگیری از خلاف شرع و دفاع از حقوق مردم است او به هیچ فقهی حق فرا قانونی یا تعلیق قانون و یا حق و تو را می‌مردم قائل نیست به عبارت دیگر فقیه «ضامن محدودیت قدرت» است، نه صاحب قدرت بی‌مهار.

در «تنبیه‌الامه» ولایت فقیه مطلقه توجیه ندارد، تمرکز قدرت خطرناک و ضدشرع است، مردم صاحب حق‌اند، نه صرفاً تابع و قانون بالاتر از افراد می‌ایستد به همین دلیل است کتاب نائینی کم‌کم از روایت رسمی حذف شدو بخش‌هایی از آن سانسور یا بی‌اهمیت جلوه داده شد واز نائینی فقط اسمش ماند، نه فکرش.

## منابع

- بیرکس، ملانی؛ و میلز، جین. (۱۳۹۳). تحقیق مبنایی، ترجمه: دکتر اعرابی و بانسی، نشر پژوهش‌های فرهنگی. بیانات مقام معظم رهبری برگرفته از سایت: [www.khamenei.ir](http://www.khamenei.ir)
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۴). جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی؛ نشر نی
- بشیریه، حسین. (۱۳۷۲). انقلاب و بسیج سیاسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، -
- پناهی، محمد حسین. (۱۳۷۴). تحلیل جامعه‌شناختی تعدادی از شعارهای انقلاب اسلامی ایران؛ درسنامه انجمن جامعه‌شناسی ایران، شماره ۱.
- فوران، جان. (۱۳۸۷). مقاومت‌شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب، ترجمه احمد تدین، نشر رسا
- شوبرت، پیری. (۱۴۰۳). چشم‌انداز جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه هادی نوری، نشر پبله
- یزدانی، عنایت‌الله؛ قاسمی، داریوش؛ و شاه قلعه، صفی‌الله. (۱۳۹۰). انقلاب اسلامی ایران، نظام بین الملل و نظریه انتقادی، دوفصلنامه علمی - پژوهشی دانش سیاسی، ۷(۲)، ۲۰۵-۲۲۸. <https://doi.org/10.30497/pk.2012.867>
- گار تدرابرت. (۱۳۷۶). چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، مترجم: علی مرشدی زاد، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی

## References

- Attride-Stirling, J. (2001). Thematic networks: An analytic tool for qualitative research. *Qualitative Research*. <https://doi.org/10.1177/146879410100100307>
- Glaser, B.G. & Strauss, L. (2008), *The Discovery Of Grounded Theory: Strategies For Qualitative Research* Chicago, Aldine Publishing Company. [https://books.google.com/books/about/The\\_Discovery\\_of\\_Grounded\\_Theory.html?id=rtiNK68Xt08C](https://books.google.com/books/about/The_Discovery_of_Grounded_Theory.html?id=rtiNK68Xt08C)
- King, N, & Horrocks, C. (2010). *Interviews in Qualitative Research*. London: Sage. <https://books.google.co.uk/books?id=iOsnITKC48gC>

Skocpol, T. (1982). Rentier State and Shi'a Islam in the Iranian Revolution. *Theory and Society*, 11(3), 265-283.  
<http://www.jstor.org/stable/657269>



#### COPYRIGHTS



© Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article under the CC BY-NC license:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

**Publisher:** Urmia University.



Urmia University



## A numismatic approach to Safavid history: A case study of Persian poems in the texts of Safavid coins

Seyyed Masoud Shahmoradi<sup>1</sup> and Masoud Bayat<sup>2</sup>

1- Department of Islamic Studies, Faculty of Medicine, Zanjan University of Medical Sciences, Zanjan, Iran. Assigned to the Department of history and civilization of the Islamic nation, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran.

2- Department of history and civilization of the Islamic nation, Faculty of Humanities, University of Zanjan, Zanjan, Iran.

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
2025/10/30

**Accepted:**  
2025/11/28

**pp:**  
34- 52

**Keywords:**  
Poetry;  
Persian Language;  
Coin;  
Iran;  
Safavids.

### ABSTRACT

The rise of the Safavid state is considered the beginning of a new era in Iran's political, cultural, and social developments. The formalization of Shiism and the formation of a national state were the most important fruits of this great transformation, which was also reflected in the widespread use of Shiite slogans and the Persian language in the texts of the coins of the Safavid kings. Persian poetry constitutes an important part of the inscriptions on Safavid coins because the Safavid kings included their titles, as well as their Shiite beliefs, in the form of Persian poetry on their coins, which is considered an innovation of the Safavid era. The present study seeks to examine the Persian poems written on the coins of the Safavid kings and to determine the reasons for mentioning these poems on these coins. The aim of this research is to demonstrate the application of numismatic studies in recognizing developments in the Safavid era. This research was conducted using a descriptive-analytical method and its information was collected using library resources. The results of this research show that due to the widespread popularity of poetry in Safavid society, they used Persian poems in their coin inscriptions, and some of these poems reflect some of the political, cultural, and religious developments of this era. Also, until the era of Mohammad Khodabandeh, rare coins from the Safavids contained Persian poems, but from the era of Abbas II until the end of this reign, Persian verses were written on Safavid coins in great abundance.

**Citation:** Shahmoradi, S. M., & Bayat, M. (2025). A numismatic approach to Safavid history: A case study of Persian poems in the texts of Safavid coins. *Journal of Politics in the Mirror of History*, 2(2), 34-52.



© Authors retain the copyright and full publishing rights

**Publisher:** Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56709.1052>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.3.3>

<sup>1</sup> **Corresponding author:** Seyyed Masoud Shahmoradi, **Email:** s.m.shahmoradi@gmail.com, **Tell:** +989146238864

## Extended Abstract

### Introduction

The emergence of the Safavid state led to the formalization of Shiism and the creation of national unity in Iran, and the symbols of these developments were widely reflected in the texts of Safavid coins. Writing Shiite slogans and using the Persian language in coinage texts are examples of this. An interesting innovation of the Safavids in this regard is the use of Persian poetry in the texts of the coins, because the titles of the Safavid kings, as well as their religious beliefs, were inscribed in Persian poetry on the coins of this era. This research seeks to analyze Persian poems engraved on the coins of the Safavid kings. Ismail I expressed his devotion and love for Imam Ali and some mystical themes by writing several poems on rare varieties of his coins. Ismail II, who had Sunni leanings, also tried to announce and justify his intended changes in the religious arena by including poetry on his coins. His successor, Mohammad Khodabandeh, declared the continuation of the Safavid Shiite beliefs by including a poem on one of his coins that expressed the dependence of the Safavid government on the government of Imam Zaman. From the era of Shah Abbas II, the use of poetry in the texts of Safavid coins became more widespread, so that the titles of Safavid kings and their religious beliefs were expressed in most cases using poetry on the texts of coins. This continued until the end of the Safavid rule and is even seen in the coins of the Safavid survivors, who were nominally and ostensibly seated on the throne by rulers and claimants to power. The aim of this research is to demonstrate the application of numismatic studies in recognizing developments in the Safavid era.

### Material & Methods

This research was conducted using a descriptive-analytical method, and its data was collected using library resources.

### Results and discussion

During the reign of Ismail I to Mohammad Khodabandeh, Persian poetry was written in the texts of a limited number of coins of the Safavid kings, which seems small compared to the later period. Ismail I displayed some mystical and Shiite concepts in the form of Persian poems on three rare types of his coins, thus attributing his rise to power to the attention of Imam Ali and divine vision. During the reign of Ismail II Safavid, who favored Sunni Islam and removed Shiite symbols from coins, the verse " If there are Imams from the East to the West of the world, Ali and her descendants are enough for us. " was written on coins to prevent Shiite opposition and further escalation. His successor, Muhammad Khodabandeh, inscribed a poem on a type of her coins, the content of which expressed the dependence of the Safavid government on the government of Sahib al-Zaman. This can be interpreted as Muhammad Khodabandeh seeking to erase the rift that had arisen in the Shiite beliefs of the Safavids during the reign of Shah Ismail II. During the reign of Abbas II until the final collapse of the Safavid government, the titles, titles, and Shiite beliefs of the Safavids were reflected extensively on Safavid coins in the form of Persian verses, such that this action can be considered an important innovation of the Safavids in coinage. In the verses engraved on the coins of this period, new expressions and terms such as "Saheb- qaran", "Kalb Ali", "Zawār Imam", "Rab al-Mashreqīn", "Dīn Parvār", "Mulk Sulaymān" and "Sāni Saheb qaran " are observed, each of which was used to symbolically express some of the titles, epithets and developments of the Safavid era. Some of these terms, such as "Kaleb Ali", reflect the Extremist beliefs of the Safavid kings, and others, such as "Zawar Imam", can be considered indicative of the evolution of the concept of pilgrimage during the Safavid era. Also, the reference to the Safavid lineage of the Safavid kings in coins minted by the Safavid survivors in the period after the invasion of the Ghiljī

Afghans shows that until the second half of the 12th century AH, affiliation with the Safavid dynasty was an influential factor in gaining political legitimacy, to the extent that the Safavid survivors continued to use this as one of the slogans on their coins.

### **Conclusion**

Persian poetry is an important part of the phrases engraved on the coins of the Safavid kings and is considered one of the innovations in the inscriptions on Iranian coins from the Islamic era to the Safavid era. Due to the expansion and prosperity of poetry in the society of this era and among the common people, the Safavids used this literary format in the texts of their coins to advertise and promote their desired themes. The emergence of Persian poems on the coins of the Safavid kings can be divided into two periods, which include the era of Ismail I to Mohammad Khodabandeh and the era of Abbas II to the collapse of this government. The second period also includes the era of the Safavids' survivors, who were nominally and outwardly enthroned by rulers and claimants to power, and coins were minted with their names.

### **Declarations**

**Funding:** This research received no external funding.

**Authors' Contribution:** Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

**Conflict of Interest:** The authors declare that they have no conflicts of interest.

**Acknowledgements:** The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



## رویکردی سکه‌شناسی به تاریخ صفویه (مطالعه نمونه‌ای اشعار فارسی در متون سکه‌های صفویان)

سید مسعود شاهمرادی<sup>۱</sup> و مسعود بیات<sup>۲</sup>

۱- گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی، دانشگاه علوم پزشکی زنجان، زنجان، ایران. مأمور به گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.

۲- گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی	برآمدن دولت صفویه آغازگر دورانی نو در تحولات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی ایران محسوب می‌شود. رسمیت تشیع و تشکیل دولت ملی مهم‌ترین ثمرات این تحول عظیم بود که از طریق کاربرد گسترده شعائر شیعی و همچنین زبان فارسی در متون سکه‌های شاهان صفوی نیز بازتاب یافته است. اشعار فارسی قسمت مهمی از نوشته‌های سکه‌های صفویان را شامل می‌شود زیرا شاهان صفوی القاب و عناوین و همچنین اعتقادات شیعی خویش را به صورت اشعار فارسی نیز بر مسکوکات خود درج کرده‌اند که این امر از نوآوری‌های دوران صفویه به شمار می‌آید. مسئله پژوهش حاضر بررسی اشعار فارسی نوشته‌شده بر سکه‌های شاهان صفوی و مشخص نمودن دلایل ذکر این اشعار بر این مسکوکات است. هدف این پژوهش نشان دادن کاربرد مطالعات سکه‌شناسی در بازشناسی تحولات عصر صفویه است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده و گردآوری اطلاعات آن نیز با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت پذیرفته است. نتایج این تحقیق نشان می‌دهد به سبب رواج گسترده مقوله شعر در جامعه دوران صفویه، آنان از اشعار فارسی در نوشته‌های سکه‌های خویش بهره بردند که تعدادی از این اشعار بازتاب‌دهنده برخی از تحولات سیاسی، فرهنگی و مذهبی این دوران است. همچنین تا دوران محمد خدابنده، سکه‌های نادری از صفویان دارای اشعار فارسی است اما از عصر شاه‌عباس دوم تا پایان این حکومت، ابیات فارسی با گستردگی بسیاری بر سکه‌های صفویان نوشته شده است.
<b>دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۸/۰۸	
<b>پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۹/۰۷	
<b>صص:</b> ۳۴-۵۲	
<b>واژگان کلیدی:</b> شعر، زبان فارسی، سکه، ایران، صفویان.	
<b>استناد:</b> شاهمرادی، سید مسعود؛ و بیات، مسعود. (۱۴۰۴). رویکردی سکه‌شناسی به تاریخ صفویه (مطالعه نمونه‌ای اشعار فارسی در متون سکه‌های صفویان). <i>نشریه سیاست در آینه تاریخ</i> ، ۲(۲)، ۳۴-۵۲.	
	
© نویسندگان حق چاپ و حقوق کامل نشر را حفظ می‌کنند.	ناشر: دانشگاه ارومیه.
DOI: <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56709.1052">https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56709.1052</a>	
DOR: <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.3.3">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.3.3</a>	

## مقدمه

دانش سکه‌شناسی به مطالعه و بررسی انواع مسکوکات در مقاطع گوناگون تاریخی می‌پردازد. این دانش یکی از زیرشاخه‌های علم باستان‌شناسی و یا تاریخ به شمار آمده، هرچند که برخی نیز این علم را به‌عنوان یکی از «علوم میان‌رشته‌ای» به شمار آورده‌اند (شاهمرادی، ۱۳۹۹: ۲۹). سکه‌ها قسمت مهمی از «فرهنگ مادی» ادوار مختلف تاریخی هستند. پژوهش در فرهنگ مادی، پاسخ به پرسش‌های تاریخی را بسط می‌دهد، نقش اقشار مختلف را در تاریخ روشن‌تر می‌سازد و روایات منابع مکتوب تاریخی را تصحیح می‌کند (کدی، ۱۳۷۴: ۹۰-۹۱). در همین راستا دانش «سکه‌شناسی» نقش مهمی در بازشناسی تحولات تاریخی ادوار مختلف ایفاء می‌کند. ضرب مسکوکات امری حکومتی بود که همواره تحت نظارت فرمانروایان انجام می‌شد. حکمرانان مختلف متون سکه‌های خویش را با دقت بسیار و به‌گونه‌ای انتخاب می‌کردند که بازتاب‌دهنده اعتقادات آنان باشد زیرا با توجه به چرخش مسکوکات در میان طبقات مختلف مردم، سکه‌ها ابزار تبلیغاتی مناسبی برای حکومت‌ها محسوب می‌شد. متون سکه‌های شاهان صفوی نیز بازتاب‌دهنده اعتقادات آنان و بدین گونه نشانگر برخی از تحولات این عصر از تاریخ ایران است. ظهور دولت صفویه سبب رسمیت تشیع و ایجاد وحدت ملی در ایران گردید که نمادهای این تحولات در متون سکه‌های صفویان نیز بازتاب گسترده‌ای یافته است. نگارش شعارهای شیعی و بهره‌گیری از زبان فارسی در متون مسکوکات از مصادیق این امر است. نوآوری جالب‌توجه صفویان در این زمینه استفاده از اشعار فارسی در متون سکه‌ها است زیرا القاب و عناوین شاهان صفوی و همچنین اعتقادات مذهبی آنان به‌صورت اشعار فارسی بر مسکوکات این عصر درج شده است.

این پژوهش درصدد واکاوی اشعار فارسی منقور بر سکه‌های شاهان صفوی است. باوجود افت کیفیت شعر فارسی در دوران صفویه، کیمت شعر در این دوران افزایشی قابل‌ملاحظه یافت. رواج شعر و شاعری در میان طبقات مختلف مردم سبب گردید شاهان صفوی از قالب شعر در متون سکه‌های خویش استفاده نمایند و از این طریق مفاهیم موردنظر خویش را تبلیغ و ترویج کنند. از دوران آغازین صفویه کاربرد اشعار فارسی در سکه‌های آنان مشاهده می‌شود. شاه اسماعیل اول ارادت و محبت خویش به امام علی (ع) و همچنین برخی مضامین عرفانی را از طریق درج اشعاری چند بر گونه‌های نادری از سکه‌های خود بیان نمود. شاه اسماعیل دوم که تمایلات سنی‌گری داشت، نیز سعی کرد تغییرات مدنظر خویش در عرصه مذهبی را از طریق درج شعر بر مسکوکات خویش اعلام و توجیه کند. جانشین او شاه محمد خدابنده با درج شعری که بیانگر وابستگی حکومت صفویان به حکومت امام زمان (عج) بود، بر یکی از سکه‌های خویش، استمرار مجدد اعتقادات شیعی صفویان را اعلام نمود. از دوران شاه‌عباس دوم بهره‌گیری از قالب شعر در متون مسکوکات صفویان گستردگی بیشتری می‌یابد به‌گونه‌ای که القاب و عناوین شاهان صفوی و اعتقادات مذهبی آنان در بیشتر موارد با استفاده از شعر بر متون سکه‌ها بیان می‌شود. این امر تا پایان حکومت صفویان استمرار می‌یابد و حتی در سکه‌های بازماندگان صفویه که به‌گونه‌ای ظاهری و اسمی توسط فرمانروایان و مدعیان قدرت بر سریر سلطنت نشسته بودند، مشاهده می‌شود. هدف این پژوهش نشان دادن کاربرد مطالعات سکه‌شناسی در بازشناسی تحولات عصر صفویه است.

در مورد پیشینه پژوهش بایست گفت تاکنون اشعار سکه‌های صفویان در تحقیقی جامع و مستقل بررسی نشده است. بااین حال در پژوهش‌هایی چند برخی از ابعاد این موضوع مورد اشاره قرار گرفته و یا بررسی شده است. سید جمال ترابی طباطبایی در نوشتار کوتاه «چند سکه معرفی نشده» (۱۳۶۱) چندین سکه از جمله دو سکه از شاه اسماعیل اول را معرفی کرده که اشعاری بر روی آن‌ها نوشته شده است. فرزانه قائینی در کتاب «سکه‌های دوره صفویه» (۱۳۹۵) برخی از ابیات نوشته‌شده بر سکه‌های صفویان را به‌صورت توصیفی بیان کرده است. در مقاله «روند دگرگونی نقوش و شعائر مذهبی بر روی سکه‌های دوره صفوی» (۱۳۹۵) تألیف جهانبخش ثواقب و همکاران برخی از مضامین شعری سکه‌های صفویان به‌صورت مختصر توصیف شده است. مقاله «واکاوی درون‌متنی و برون‌متنی شعرهای فارسی روی سکه‌های شاه‌عباس دوم» (۱۳۹۹) تألیف چنور سیدی شامل تجزیه و تحلیل گفتمان حاکم بر اشعار سکه‌های شاه‌عباس دوم است.

## ادبیات دوره صفوی

با توجه به موضوع تحقیق حاضر که در مورد اشعار فارسی منقور بر سکه‌های صفویان است، ارائه توضیحی کوتاه در مورد ادبیات دوره صفوی و ارتباط آن با اشعار منقور بر مسکوکات آن‌ها ضروری است. در دوران صفویه زبان فارسی اهمیت بیشتری یافت زیرا

آنان با وجود ترک زبان بودن، از این زبان برای ترویج و اشاعه تشیع بهره می‌بردند (ریپکا، ۱۳۸۱: ۴۱۳). در مورد تحولات مربوط به «شعر» در دوران صفویه نیز بایست گفت برخی معتقدند شعر در این دوران وارد مرحله‌ای از دوران انحطاط گردید زیرا اشعار این دوران فاقد هر نوع ابتکار و نوآوری در لفظ و معنی بود به گونه‌ای که جز در اشعار چند تن از شاعران چیره‌دست، کمتر می‌توان اندیشه و لفظ ممتازی یافت. دلیل عمده این امر عدم علاقه دربار صفویه به شعر و شاعری، برخلاف حمایت عظیم دربارهای پیشین از این امر، بیان شده است. با این حال به سبب اینکه صفویان در پی تبلیغ و تحکیم مبانی تشیع بودند که از جمله توسط «ادبیات مذهبی» انجام می‌پذیرفت، قالب‌هایی همچون مرثیه‌سرایی و نوحه‌پردازی باب روز شد و مدح ائمه شیعه (ع) مضمون اصلی شعر این دوران گردید؛ به عبارت دیگر «شعر» نیز از تأثیر عقاید مذهبی صفویان برکنار نماند و دامنه حمایت عمیق آنان از تشیع به عرصه شاعری نیز کشید و منجر به سرایش اشعاری در سنخ مرثیه و مدح شد (ر.ک: ریپکا، ۱۳۸۱: ۴۱۲ و ۴۱۳؛ تاریخ ایران: دوره صفویان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، ۱۳۸۰: ۵۳۸ و ۵۳۹).

اشعار حک شده بر سکه‌های صفویان مصداق بارزی از نکات بیان شده در مورد وضعیت ادبی این عصر از تاریخ ایران است زیرا اولاً زبان فارسی به گستردگی در متون سکه‌های آنان مشاهده می‌شود و دوماً شاهان صفوی، به‌ویژه از زمان شاه‌عباس دوم، القاب و عناوین و همچنین اعتقادات مذهبی خویش (مدح ائمه شیعه دوازده‌امامی) را به صورت اشعار فارسی بر مسکوکات خود درج کرده‌اند که این امر از نوآوری‌ها و ابداعات جالب توجهی است که در سکه‌های حکمرانان پیش از صفویه سابقه نداشته است زیرا بر سکه‌های سلسله‌های پیشین ایرانی تاکنون اشعار فارسی مشاهده نشده است (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۴).

نکته نهایی در این زمینه پاسخ به این سؤال است که چرا صفویان از قالب شعر برای بیان القاب و عناوین و مضامین شیعی بر سکه‌های خویش استفاده کرده‌اند؟ اهمیت این نکته از این روست که مسکوکات در میان طبقات مختلف مردم رواج و چرخش داشت و متون حک شده بر آنها ابزار تبلیغاتی بی‌نظیری برای حاکمان محسوب می‌گردید، بنابراین بایست فراگیرترین و قابل فهم‌ترین متون بر سکه‌ها درج می‌شد تا استفاده از این وسیله تبلیغاتی شامل عامه مردم گردد. شاید بتوان دلیل این امر را رواج گسترده مقوله شعر و شاعری در جامعه آن روزگاران دانست به گونه‌ای که صفویان قالب شعر را مناسب‌ترین وسیله برای انتقال مفاهیم مدنظر خویش از طریق متون مسکوکات تشخیص دادند. اولتاریوس، سیاحان اروپایی که در دوران صفویه از ایران بازدید کرده، می‌نویسد: «شعر آن چنان اهمیتی نزد ایرانیان دارد که می‌توانم بگویم، هیچ ملتی از این جهت به پای آنان نمی‌رسد. شعرا در همه جا هستند، جنگ اشعار جالب و متفکرانه خود را نه تنها همراه دارند، بلکه تمام آن را به حافظه خود نیز سپرده‌اند و در ضیافت افراد سرشناس و همچنین در میدان‌ها و میخانه‌ها و جاهای دیگر برای سایرین می‌خوانند و از این رهگذر امرامعاش می‌کنند. اغلب بزرگان، شاعران را به محافل خود دعوت می‌کنند تا موجبات سرگرمی و شادی آنان و میهمانانشان فراهم شود» (اولتاریوس، ۱۳۶۳: ۳۰۷).

شاید آنچه قبول این تحلیل را میسر می‌سازد کمیت زیاد شعر و شاعران در دوران صفویه است. مطابق اشاره برخی منابع، با وجود کیفیت ضعیف شعر فارسی در دوران صفویه، کمیت شعر فارسی سروده شده در این دوره زیاد توصیف شده است به گونه‌ای که از این لحاظ از سایر ادوار شعر فارسی پیشی گرفت. سام میرزا در تحفه سامی (تألیف در ۹۵۸) از هفت صد شاعر هم‌دوره خود نام می‌برد و محمد طاهر نصرآبادی، تذکره‌نویس سده یازدهم، نیز تقریباً از هزار شاعر معاصر خود یاد می‌کند. حتی اگر اسامی شعرای متوسط و یا ضعیف نیز در این فهرست‌ها جای گرفته باشد، این تعداد رقم قابل توجهی به شمار می‌رود (تاریخ ایران: دوره صفویان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، ۱۳۸۰: ۵۶۴-۵۶۵). این کمیت نشانگر این نکته است که در عصر صفویه شعر و شاعری دارای رونق گسترده‌ای در جامعه و در میان طبقات مختلف مردم بود و به همین مناسبت حاکمان صفوی نیز قالب شعر را مناسب‌ترین وسیله ارتباطی با بدنه جامعه تشخیص دادند و از آن در متون سکه‌های خویش بهره بردند.

### سکه‌های شاه اسماعیل اول (۹۰۷-۹۳۰ ق)

سه گونه نادر از سکه‌های شاه اسماعیل اول حاوی اشعار فارسی است. این سکه‌ها عبارت‌اند از:

۱. سکه‌ای متعلق به شاه اسماعیل اول در گنجینه سکه موزه آستان قدس رضوی معرفی شده که بر آن بیت «سکه مهر علی را تا زدم بر نقد جان\* گشت از فضل خدا محکوم فرمانم جهان» نوشته شده است (خلیفه، ۱۳۷۵: ۲۹/۸۱۱).

این بیت نشانگر این امر است که شاه اسماعیل اول موفقیت خود در تأسیس حکومت صفویه را مرهون مهر و محبت خویش نسبت به امام علی (ع) قلمداد می‌کند زیرا این امر موجب جلب فضل الهی و در نتیجه حاکمیت او در ایران گردید. شاه اسماعیل اول پس از آنکه در تبریز بر سریر سلطنت نشست، خطبه و سکه را شیعی نمود و دستور داد عبارت «أشهد أن علی ولی الله» را در اذان وارد سازند. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴ / ۴۶۸-۴۶۷) مطابق برخی روایات شاه اسماعیل اقدام خویش در رسمیت تشیع را که در پی به تخت نشستن او رخ داد، مرهون توجه و راهنمایی امام علی (ع) می‌دانست. مولف عالم آرای صفوی نقل می‌کند زمانی که شاه اسماعیل قصد ایراد خطبه به طریقه تشیع اثنی عشری را داشت، امراء او از کثرت جمعیت اهل سنت در تبریز و مخالفت آنان با این امر نگران بودند. این امر سبب دغدغه خاطر شاه اسماعیل نیز گردید اما در این هنگام امام علی (ع) به خواب اسماعیل آمده و او را فرزند خویش خطاب کرد و گفت: «دغدغه به خاطر مرسان». امام سپس به او گفت دستور دهد در روز جمعه (که قصد اعلام رسمیت تشیع را داشت) در میان هر دو کس از مردم یک نفر قزلباش قرار گیرد و در آن هنگام خطبه را بخواند و اگر افرادی قصد مخالفت داشتند، قزلباشان آنان را به قتل رسانند (عالم آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۶۴). این روایت معنای بیت حک شده بر سکه مزبور را در قالب روایت یکی از منابع تاریخی دوران صفویه نشان می‌دهد.

گفتنی است بر گونه‌ای دیگر از سکه‌های شاه اسماعیل اول دعای نَادِ علی صغیر (نادعلی مظهر العجایب\* تجده عوناً لک فی النوائب\* کل هم و غم سینجعلی\* بولایتک یا علی یا علی یا علی<sup>۱</sup>) نیز دیده می‌شود (8: Poole, 1887; قائینی، ۱۳۹۵: ۱۱۱؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۰) (تصویر ۱). از منظر معنایی نگارش این دعا، نظیر نگارش بیت سکه پیشین، نشانگر اهتمام شاه اسماعیل اول در نشان دادن ارتباط قلبی خود با امام علی (ع) است.



تصویر ۱

(منبع: <https://hcr.ashmus.ox.ac.uk>)

۲. در تعدادی از سکه‌های نقره شاه اسماعیل اول که در سال ۹۱۷ ق در تبریز ضرب شده‌اند بیت: «زر کنده کانست برو دیده منه\* بینا نبود دیده که بر کنده بود» حک شده است<sup>۲</sup> (ترابی طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۱۰) سکه‌ای زرین از همو نیز معرفی شده که در تبریز ضرب شده و فقط حاوی مصرع دوم این بیت است (شریعت زاده، ۱۳۹۳: ۲۵۵) (تصاویر ۲ و ۳).



تصویر ۳

(منبع: شریعت زاده، ۱۳۹۳: ۲۵۵)



تصویر ۲

(منبع: ترابی طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۱۰)

<sup>۱</sup> علی را که مظهر عجایب است صدا بزن، او را در گرفتاری‌ها یاور خود خواهی یافت، هر غم و اندوهی برطرف می‌شود، به برکت ولایت ای علی.  
<sup>۲</sup> ترابی طباطبایی دو مصرع سجع مزبور را از طریق دو سکه مختلف قرائت کرده است.

این بیت را می‌توان این چنین معنی کرد: «زر (طلا) استخراج شده (یا کُنده شده) از معدن (کانی) است، چشم نظر را متوجه آن نکن؛ هر دیده‌ای که نظر خویش را متوجه زر کُنده شده از معدن کند، بی‌نا نیست». این بیت در پی رساندن این معنی است که بایست چشم نظر متوجه منشأ و اصل (معدن) باشد و نباید معطوف به امر فرعی (همان زر که از معدن کُنده شده) گردد. بدین گونه این بیت دارای مفهومی عرفانی است و منظور آن بیان اصل «توحید» است زیرا خواستار چشم‌پوشی از همه امور فرعی و چشم دوختن به سرمنشأ است. در ادامه و در تفسیر بیت عرفانی دیگری که بر سکه‌ای دیگر از شاه اسماعیل اول منقور است، در این زمینه توضیحات بیشتری بیان خواهد شد.

۳. سکه‌ای مسی نیز از شاه اسماعیل اول باقی است (ضرب تبریز در سال ۹۱۷ ق) که بر آن بیت: «هر مس که ز کیمیا چو زر شد\* میدان بیقین که از نظر شد» مشاهده می‌شود (ترابی طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۱۱؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۶۵). در این بیت از علم «کیمیا» سخن به میان آمده است. هدف این دانش آن است که احساس حضور خداوند را در همه ابعاد، حتی در قلمرو ماده، در آدمی بیدار کند. سنت کیمیایی در جهان اسلام با عرفان همبستگی پیدا کرده است زیرا برخی از کیمیگران برای این علم مبدأ الهی قائل بودند (نصر، ۱۳۸۶: ۲۶۸، ۳۰۲ و ۳۰۶). این بیت نیز نظیر بیت پیشین دارای مفهومی عرفانی است زیرا درصدد بیان این امر است که مس در ظاهر به واسطه علم کیمیا به زر (طلا) تبدیل می‌شود اما در واقع این تبدیل به سبب نظر و توجه خداوند رخ می‌دهد. در اینجا نیز قصد شاعر معطوف نمودن نظرها از امور فرعی به اصل و سرمنشأ است تا بدین گونه اصل توحید را در قالب این بیت بیان کند.

همچنان که بیان شد، دو بیت پیش گفته حاوی عالی‌ترین مفهوم عرفانی یعنی توجه به اصل توحید و ربط دادن همه امور به سرمنشأ اصلی و انکار همه فروعات دیگر است. در تفسیر چرائی نوشتن این ابیات بر این گونه از مسکوکات شاه اسماعیل اول بایست به این نکته اشاره کرد که تفکرات غلوآمیزی در میان قزلباشان وجود داشت که بر مبنای آن به الوهیت، جنبه نیمه خدایی، شکست‌ناپذیری و توانایی‌هایی فوق طبیعی شاه اسماعیل اول معتقد بودند (نوابی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۱۰۴ و ۱۰۷؛ سیوری، ۱۳۸۲: ۱۰۹). یکی از بازرگانان ونیزی که در زمان صفویه از ایران دیدار کرده است در مورد شاه اسماعیل اول می‌نویسد: «ایرانیان او را مانند معبود تعظیم و تکریم می‌کنند به‌ویژه سپاهیان صفوی که برخی از آنان درحالی که نام شیخ را فریاد می‌زنند، بدون زره به نبرد می‌روند به امید اینکه اسماعیل حافظ آنان باشند و یا اینکه در راه او کشته شوند. نام خداوند در تمامی ایران به فراموشی سپرده شده و تنها نام اسماعیل یاد می‌شود. اگر فردی از اسب پیاده گردد یا بیفتد، شیخ (اسماعیل) را به یاری می‌طلبد. نام اسماعیل به دو صورت یاد می‌شود: به مفهوم خدا یا پیامبر زیرا مسلمانان به «لا اله الا الله محمدا رسول الله» قائل هستند اما ایرانی‌ها می‌گویند «لا اله الا الله اسماعیل ولی الله». بعلاوه ایرانیان به‌ویژه لشکریان اسماعیل او را جاوید محسوب می‌کنند اما اسماعیل از خدا یا پیامبر خواندن او راضی و خشنود نیست» (سفرنامه‌های ونیزیان در ایران، ۱۳۸۱: ۴۵۶-۴۵۷). وجود این گونه اعتقادات سبب بروز واکنش‌های منفی به‌ویژه در میان برخی از مخالفان صفویان می‌گردید؛ بنابراین شاه اسماعیل اول ابیات پیش گفته را (که بر مفهوم توحید تأکید دارند) بر تعدادی از سکه‌های خویش نوشت تا بدین گونه از ابزار تبلیغاتی متون مسکوکات برای انتشار نظر نامساعد خویش نسبت به رواج این گونه افکار در میان طبقات مختلف مردم بهره‌گیر و بدین گونه از تبلیغات منفی مخالفان و دشمنان خویش ممانعت نماید.

در مورد بیت دوم (هر مس که ز کیمیا چو زر شد\* میدان بیقین که از نظر شد) همچنین بایست به این نکته اشاره نمود که از منظر دانش کیمیا، «تبدل فلزات پست به طلا به دست کیمیاگر را می‌توان نسخه‌بدل تبدیل نفس تباه‌شده‌ای به دست پیر و مرشدی دانست. کیمیاگری که در کار خود به درجه استادی رسیده، در فلز پست امکان شرافت و تقدیس یافتن و طلا شدن را می‌بیند». (نصر، ۱۳۸۶: ۲۶۸) از این جنبه می‌توان گفت «نظر کیمیا، اثر شاه اسماعیل بر مس است» (ترابی طباطبایی، ۱۳۶۱: ۴۱۱) زیرا او در میان قزلباشان جایگاه «مرشد کامل طریقت صفویه» (سیوری، ۱۳۹۱: ۳۱) را داشت.

### سکه‌های شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۵ ق)

بیت «ز مشرق تا بمغرب گر امام است\* علی و آل او ما را تمام است» بر روی سکه‌های شاه اسماعیل دوم صفوی منقور است (سرفراز و آوزرمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۵؛ Poole, 1887: 78؛ فرح بخش، ۱۳۸۵: ۲۱؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۱؛ مشیری، ۱۳۵۲: ۹۳)

(تصاویر ۴ و ۵). شوشتری این بیت را از سروده‌های عطار نیشابوری در الهی‌نامه او ذکر کرده است (شوشتری، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۰). اما در الهی‌نامه این بیت به صورت «ز مشرق تا به مغرب گر امام است\* امیرالمؤمنین حیدر تمام است» آمده است (عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۷).



تصویر ۵

(منبع: <https://www.numisbids.com/>)



تصویر ۴

(منبع: <https://en.numista.com/>)

تا دوران شاه اسماعیل دوم شعارهای شیعی نظیر نام ائمه اطهار (ع) و عبارت «علی ولی‌الله» بر سکه‌های صفویان حک می‌گردید (ر.ک: قائینی، ۱۳۹۵: ۱۱۱-۱۲۳؛ شریعت زاده، ۱۳۹۳: ۲۵۵-۲۵۸) اما اسماعیل دوم با حذف تمامی این شعارهای شیعی، بیت فوق را جایگزین آن‌ها نمود.

منابع تاریخی در مورد دلیل این اقدام به رویدادهایی اشاره کرده‌اند که به گرایش سنی‌گری شاه اسماعیل دوم ارتباط می‌یابد. بر مبنای گزارش مؤلف تاریخ عالم‌آرای عباسی: «از اطوار اسمعیل میرزا و سخنانی که در عقاید شیعه در پرده می‌گفت، مردمان او را در تشیع سست اعتقاد یافته، گمان تسنن به او بردند» (اسکندر منشی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۱۳). اسماعیل دوم لعن و طعن را ممنوع نمود و فرمان داد «که تبرائیان من بعد سب و شتم خلفای ثلثه و آنان که شیعه سب ایشان را جایز می‌داند، زبان نگشایند» و این که هرکس از این دستور سرپیچی کند به قتل رسد (جنابدی، ۱۳۷۸: ۵۸۳). بدین‌گونه در دوران شاه اسماعیل دوم جایگاه عالمان سنی و به‌طور کلی اهل سنت تقویت شد و علمای شیعه نیز تحت فشار قرار گرفتند (ر.ک: اسکندر منشی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۱۵-۲۱۳) تا بدانجا که «شیعیان علی بن ابیطالب را از استماع این مقال حزن و ملال روی داده، اکثر ایران در لباس سوگواری و قرین نوحه و زاری به سر می‌برد» (جنابدی، ۱۳۷۸: ۵۸۳). این امور سبب شد تا گمان سنی بودن اسماعیل دوم در میان مردم تقویت شود (اسکندر منشی، ۱۳۸۲: ۲۱۴/۱).

مؤلف شرفنامه نیز ضمن بیان این که شاه اسماعیل دوم درصدد حذف «سب شیخین و عثمان ذی النورین و عایشه صدیقه و بقیه عشره مبشره» بود، می‌نویسد او می‌خواست «نوعی سلوک کند که در ولایت ایران، سنی و شیعی هرکدام به مذهب خود عمل نموده، متعرض احوال یکدیگر نشوند» (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۲/ ۲۵۴).

به دنبال این رخدادها بود که شاه اسماعیل دوم در اندیشه ضرب مسکوکاتی جدید افتاد زیرا او تا این زمان سکه‌های خاص خویش را ضرب نکرده بود و همچنان از سکه‌های پیشین در دادوستد استفاده می‌شد. در این هنگام او تصمیم گرفت عبارت «لا اله الا الله، محمد رسول الله، علی ولی الله» را از متون سکه‌ها حذف کند زیرا معتقد بود مسکوکات به دست غیرمسلمانان نیز می‌افتد و عامه مردم هم گاهی در حالت جنابت سکه‌ها را مس می‌نمایند که این امر بر مبنای نص قرآنی «لا یمسه الا المطهرون» نهی گردیده و امری مذموم است. با این حال او از عواقب حذف عبارت «علی ولی الله» از متون سکه‌های خویش آگاه بود زیرا می‌گفت: «چون یاران ما را بدنام کرده‌اند، در این قضیه نیز خواهند گفت که غرض از برطرف کردن این عبارت آن بود که لفظ علیا ولی الله در سکه نباشد». با این حال بعد از تأمل و اندیشه در این امر، مقرر شد بیت «ز مشرق تا بمغرب گر امام است\* علی و آل او ما را تمام است» در سکه‌های اسماعیل دوم نوشته شود (اسکندر منشی، ۱۳۸۲: ۱/ ۲۱۷)؛ بنابراین شاه اسماعیل دوم با بهره‌گیری از دلایل دینی، عبارت «علیا ولی الله» را از سکه‌های خویش حذف کرد اما برای اینکه این اقدام سبب ایجاد واکنش منفی در میان مردم نشود، دستور داد بیت فوق بر سکه‌های او نوشته شود. در یکی دیگر از منابع دوران صفوی نیز گفته شده هنگامی که قزلباشان به سبب طرفداری شاه اسماعیل دوم از اهل سنت نسبت به او سوءظن پیدا کردند، اسماعیل دوم برای رفع این گمان، شعر مزبور را در سکه‌ها نقش نمود (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۸۲).

با وجود روایات بیان‌شده برخی محققان دلیل حک بیت فوق بر سکه‌های شاه اسماعیل دوم را تعصب شدید او به مذهب تشیع و مخالفتش با استفاده غیر شیعیان از سکه‌های او نوشته‌اند (فرح بخش، ۱۳۸۵: ۲۱). با این حال از روایات مختلف چنین برداشت می‌شود

که شاه اسماعیل دوم به سبب تمایل به مذهب تسنن، عبارت «علی ولی الله» را با بهانه‌هایی از مسکوکات خویش حذف کرد اما برای اینکه این اقدام سبب تشنج بیشتر نگردد، بیت «ز مشرق تا بمغرب گر امام است\*علی و آل او ما را تمام است» را جایگزین آن نمود. بعلاوه این شعر در دوران مؤسس سلسله صفویه (شاه اسماعیل اول) نیز رایج بود و او در نامه‌ای که به سال ۹۱۵ ق به شییک‌خان ازبک نوشت، از این شعر بهره گرفت (خورشاه بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۴۳). همچنین در کتاب «شاه اسماعیل نامه» (متعلق به نیمه اول سده دهم) هم این بیت از زبان او نقل شده است (قاسمی گنابادی، ۱۳۸۷: ۸۰)؛ بنابراین شاه اسماعیل دوم می‌توانست با استناد به کاربرد این شعر در دوران شاه اسماعیل اول از شدت مخالفت با اقدام خود بکاهد.

### سکه‌های سلطان محمد خدابنده (۹۸۵-۹۹۵ ق)

بر روی تعدادی از سکه‌های سلطان محمد خدابنده بیت «لطف حق تا که در جهان باقیست\* سکه صاحب الزمان باقیست» منقور است (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۱). این شعر در پی نشان دادن وابستگی حکومت صفویان و سلطان محمد خدابنده به حکومت امام زمان (عج) است زیرا سکه‌های آنان را سکه‌های حکومت امام عصر (عج) تلقی کرده است. در همین راستا سلطان محمد خدابنده بر روی تعدادی دیگر از سکه‌های خویش، خود را «غلام امام مهدی» نیز معرفی کرده است (ر.ک: قائینی، ۱۳۹۵: ۱۲۵؛ Poole, 1887: 19) (تصاویر ۶ و ۷).



تصویر ۷

(منبع: <https://en.numista.com>)

تصویر ۶

(منبع: <https://coin-identifier.com>)

اندیشه وابستگی حکومت صفویان به حکومت امام زمان (عج) از آغاز حکومت آنان رواج داشت. امینی، مورخ عصر آغازین حکومت صفوی، چنین سروده است: «امیدست که این دولت پایدار\* به مهدی کشد ربقه اعتبار» (امینی، ۱۳۸۳: ۱۷۵). عبدی بیک از تاریخ‌نگاران و ادیبان دوران شاه طهماسب اول نیز در اشعار خویش تلاش می‌کند میان حکومت صفویان و امام زمان (عج) پیوندی برقرار کند و حتی می‌نویسد در این دوران زمینه ظهور امام زمان (عج) فراهم گردیده بود. او دعا می‌کند دولت صفویان به دولت امام زمان متصل و مقرون گردد. عبدی بیک همچنین شاه صفوی را «نایب مهدی» می‌خواند (ر.ک: جعفریان، ۱۳۷۹: ۴۹۶/۱). همچنین اشاره به نام امام زمان (عج) در قالب بیت فوق بر روی سکه معرفی شده را می‌توان در رابطه با وقایع دوران پادشاه پیشین صفوی، شاه اسماعیل دوم، نیز تحلیل نمود. چه بسا تمایل و تعلق خاطر اسماعیل دوم به مذهب تسنن که پیشتر به آن اشاره شد، سبب گردید سلطان محمد خدابنده با حک بیت یادشده بر سکه‌های خویش، ارتباط و وابستگی عقیدتی حکومت صفویان به مبانی تشیع را از نو بیان کند تا بدین گونه خاطره محو عبارت «علی ولی الله» از مسکوکات شاه اسماعیل دوم به فراموشی سپرده شود. به عبارت دیگر مضمون شعری فوق درصدد بیان این امر بود که تا زمانی که «لطف حق» باقی است و از صفویان دریغ نشده است، حکومت آنان به نمایندگی از امام مهدی (عج) استمرار خواهد داشت.

### سکه‌های شاه عباس دوم (۱۰۵۲-۱۰۷۷ ق)

کاربرد اشعار فارسی در سکه‌های صفویان از دوران شاه عباس دوم شتاب بیشتری می‌یابد به گونه‌ای که از این پس بیشتر لقب‌ها و عناوین سکه‌های صفویان به صورت اشعار فارسی نوشته شده است که امری نو و بدیع به شمار می‌آید (سرفراز و اورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۴). اشعار سکه‌های شاه عباس دوم عبارت‌اند از:

۱. بگیتی سکه صاحبقرانی\* زد از توفیق حق عباس ثانی (تصاویر ۸ و ۹).

۲. به گیتی آنکه اکنون سکه صاحبقرانی زد\* زد توفیق خدا کلب علی عباس ثانی زد.

۳. بگیتی آنکه اکنون سکه زد صاحبقرانی\* ز توفیق خدا کلب علی عباس ثانی (ر.ک: سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۶؛ فرح بخش، ۱۳۸۵: ۳۲؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۲؛ Poole, 1887: 78, 124 & 127).



تصویر ۹

(منبع: <https://en.numista.com>)

تصویر ۸

(منبع: <https://en.numista.com>)

در مورد اشعار فوق چند نکته حائز توجه‌اند:

نکته اول در مورد واژه «صاحبقران» است. «قران» هم مسکوک‌ی از نقره بود و هم واحد پول. منشأ اصلی پیدایش این کلمه «صاحبقران» است (دیانت، ۱۳۶۷: ۲۱۶/۲-۲۱۷). لقب «صاحبقران» معمولاً به حاکمی داده می‌شد که در زمان قران سیارات، به‌ویژه قران سعدین، متولد شده بود یا دوران حاکمیت او از سی سال بیشتر می‌شد. با این حال این عنوان به فرمانروایانی دیگر نیز اطلاق شده که فاقد چنان خصوصیتی بودند. این عنوان در منابع عصر تیمور به فراوانی استفاده شده است. هرچند نقل شده تولد تیمور در هنگام قران سعدین (احسن ساعات) رخ داده است اما این لقب بیشتر به سبب فتوح و کشورگشایی‌های تیمور به او اطلاق گردیده است. استفاده از لقب «صاحبقران» پس از دوران تیموری شیوع گسترده‌ای یافت، بخصوص در عصر صفویه که این لقب به فراوانی در منابع این دوران مشاهده می‌شود. برخی از شاهان صفوی از جمله اسماعیل اول، طهماسب اول، عباس اول و دوم لقب صاحبقران داشتند (بیاتلو، ۱۳۷۵، ۱۱۲/۲۹ و ۱۱۳). عنوان «صاحبقران» اولین بار بر روی سکه‌های شاهان صفوی نقر شد. ابتدا در میان عامه «سکه صاحبقرانی» و سپس به تدریج به شکل ملخص آن «سکه قران» مشهور شد. از اولین سکه‌های پادشاهان صفوی که در دست است و بر روی آن کلمه «صاحبقرانی» دیده می‌شود، سکه مربوط به زمان شاه‌عباس دوم است که در سال ۱۰۵۹ ق در تبریز ضرب و بر روی آن چنین نقر شده: «به گیتی سکه صاحبقرانی\* زد از توفیق حق عباس ثانی» (دیانت، ۱۳۶۷: ۲۱۶/۲-۲۱۷).

نکته دوم در مورد اصطلاح «کلب علی» است که برای نشان دادن عمق احترام و علاقه شاه‌عباس دوم به امام علی (ع) در تعدادی از اشعار منقور بر سکه‌های او آمده است. مؤلف قصص الخاقانی می‌نویسد: «در همان ساعت که خطبه صاحبقرانی بنام نامی شهریار سلیمان وقار خوانده می‌شد، وجوه دراهم و دنانیر را بدین سکه محلی و مزین فرمودند: به گیتی سکه صاحبقرانی\* زد از توفیق حق عباس ثانی؛ و هم‌چنین به جهت نقش نگین مبارک، مقرر شد که این مصرع را نقش نمودند: بود کلب علی عباس ثانی» (شاملو، ۱۳۷۵: ۱/۲۷۰). گفتنی است ماده تاریخ تولد شاه‌عباس دوم را نیز «کلب آستان امیرالمؤمنین» ذکر کرده‌اند (نویسی، ۱۳۶۰: ۸۳). لازم به ذکر است اصطلاح «کلب علی» در زمانه صفویه نامی رایج بوده است. به‌عنوان نمونه در عالم‌آرای عباسی از «کلب علی بیک یساول صحبت شاملو» به‌عنوان یکی از صاحب‌منصبان آن دوران یاد شده است (ر.ک: اسکندر منشی، ۱۳۸۲: ۱/۸۹۹، ۹۰۳، ۹۰۴ و ۹۳۹/۳ و ۹۴۲). هم‌چنین در مجموعه سنگ مزارهای موجود در موزه گرگان که متعلق به نقاط مختلف ایالت تاریخی گرگان (استرآباد) هستند، سنگ مزاری متعلق به ۹۸۰ ق. (دوران شاه‌طهماسب اول) وجود دارد که بر آن نام «کلب علی خلیفه قزل خواجگوی ذوالقدر» دیده می‌شود (ر.ک: معطوفی، ۱۳۸۷: ۴۲۹).

گفتنی است پیشتر عبارات «غلام علی بن ابیطالب» در تعدادی از سکه‌های شاه‌طهماسب اول، «غلام امام علی ابن ابیطالب» در برخی از سکه‌های شاه محمد خدابنده، «کلب علی<sup>۱</sup>» (تصاویر ۱۰ و ۱۱)، «کلب آستان علی» و «نواب کلب آستان علی» در تعدادی از مسکوکات شاه‌عباس اول نیز حک گردیده بود (قائینی، ۱۳۹۵: ۱۱۶، ۱۲۵ و ۱۲۸؛ فرح بخش، ۱۳۸۵: ۱۶، ۲۳ و ۲۶).

<sup>۱</sup> این اصطلاح در قالب جمله «از بهر خیر این سکه را کلب علی عباس زد» در تعدادی از سکه‌های شاه‌عباس اول ذکر شده است.



تصویر ۱۱

(منبع: <https://en.numista.com>)

تصویر ۱۰

(منبع: <https://en.numista.com>)

### سکه‌های شاه سلیمان اول (صفی دوم) (۱۰۷۷-۱۱۰۵ ق)

- متنوع‌ترین مسکوکات حاوی اشعار در دوران صفویه مربوط به دوران شاه سلیمان اول (صفی دوم) است. در سکه‌های متنوع و مختلف این شاه صفوی هشت بیت شعر نوشته شده است:
- بهر تحصیل رضای مقتدای انس و جان \* تازه از نام صفی شد سکه صاحبقران.
  - ز بعد هستی عباس ثانی \* صفی زد سکه صاحبقرانی.
  - بگیتی بعد شه عباس ثانی \* صفی زد سکه صاحبقرانی.
  - از برای صرف زوار امام انس و جان \* تازه از نام صفی شد سکه صاحبقران.
  - بهر تحصیل رضای مقتدای انس و جان \* سکه خیرات بر زر زد سلیمان جهان (یا زمان) (تصاویر ۱۲ و ۱۳ و ۱۴).
  - زد از توفیق الله (اله) سکه صاحبقران \* صاحب دوران سلیمان جهان.
  - سکه زد بعد از شه صاحبقران \* صاحب دوران سلیمان جهان.
  - سکه مهر علی را تا زدم بر نقد جان \* گشت از فضل خدا محکوم فرمانم جهان (تصویر ۱۵) (برای این اشعار رک: سرفراز و آوزرمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۶؛ فرح بخش، ۱۳۸۵: ۳۵؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۲ و ۲۳؛ رابینو، ۱۳۵۳: ۴۰؛ شریعت زاده، ۱۳۹۳: ۲۵۹ و ۲۶۰؛ Poole, 1887: 79, 128, 130 & 132).



تصویر ۱۵

(منبع:

<https://en.numista.com>)

تصویر ۱۴

(منبع:

<https://en.numista.com>)

تصویر ۱۳

(منبع:

<https://en.numista.com>)

تصویر ۱۲

(منبع:

<https://en.numista.com>)

از این اشعار می‌توان چند نکته را برداشت نمود:

- این پادشاه صفوی دارای دو نام بود که هر دو آن‌ها در اشعار سکه‌های او مشاهده می‌شود. در توضیح این امر بایست گفت شاه سلیمان ابتدا با نام صفی به حکومت رسید و «صفی دوم» نامیده شد. او در ابتدای سلطنت خویش با حوادثی ناخوشایند نظیر بیماری، بروز زلزله و قحطی و گرانی در کشور و تهاجم قزاق‌ها به شمال ایران مواجه شد. با توجه به اینکه دلیل این رویدادها محاسبه غلط منجمان و نحسی ساعت تاج‌گذاری اول او تشخیص داده شد، مقرر شد ساعت سعد دیگری برای تاج‌گذاری مجدد او مشخص گردد. بر این مبنا نام شاه صفی دوم به شاه سلیمان تغییر یافت و تاج‌گذاری مجدد او انجام گرفت (تاریخ ایران: دوره صفویان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، ۱۳۸۰: ۱۱۸؛ نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۲۵۰-۲۵۱).
- شاه صفی دوم از پادشاه پیشین صفوی (پدر درگذشته خویش) نیز با ذکر نام او در اشعار سکه‌های خویش یاد کرده است. این امر در مجموعه مسکوکات صفویان و دیگر حکمرانان ایرانی در دوران اسلامی مشاهده نمی‌شود زیرا به‌طور معمول حکمرانان مختلف صرفاً نام خویش را در سکه‌ها می‌نوشتند و نام پادشاه درگذشته (حتی اگر فرزند او بودند) را در سکه‌ها ذکر نمی‌کردند. نکته جالب توجه اینکه شاه عباس دوم در زمان حیات خود به فرزند دیگرش، حمزه میرزا، علاقه بیشتری ابراز می‌کرد و به صفی میرزا که

فرزند ارشدش بود، توجه چندانی نداشت (تاریخ ایران: دوره صفویان، پژوهش از دانشگاه کمبریج، ۱۳۸۰: ۱۱۷؛ نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۲۵۰).

۳. در یکی از اشعار حک شده بر سکه‌های شاه صفی دوم از «زوار امام انس و جان» سخن به میان آمده است (از برای صرف زوار امام انس و جان\* تازه از نام صفی شد سکه صاحبقران) با توجه به مضمون یکی دیگر از شعرهای بیان شده (رضای مقتدای انس و جان) منظور از زوار در بیت فوق، زائران امام رضا (ع) است. ذکر نام ائمه شیعه (ع) در سکه‌های صفویان امری متداول بود که با توجه به اعتقادات شیعی آنان امری بدیع محسوب نمی‌گردد، همچنان که این امر در متون سکه‌های برخی دیگر از حکمرانان پیشین ایرانی نیز دارای سابقه است اما آنچه در بیت بیان شده بدیع می‌نماید این است که برای اولین بار زائران یکی از ائمه اطهار نیز دارای آن چنان جایگاهی قلمداد شده‌اند که نام آن‌ها بر سکه‌ها نقر شده تا این سکه‌ها به گونه‌ای نمادین صرف آنان گردد. می‌توان این امر را به عنوان تحولی جدید در متون شیعی سکه‌های ایران به شمار آورد زیرا نه تنها امام معصوم بلکه زائران او نیز دارای جایگاهی برجسته قلمداد شده‌اند. همچنین می‌توان این امر را به عنوان نشانی از تحول در مفهوم زیارت در دوران صفویه در نظر گرفت زیرا همواره جایگاه ائمه اطهار (ع) و مراقب آنان مورد توجه حکمرانان مختلف قرار داشت اما در این مورد زائران امام نیز به واسطه اتصال و ارتباط با امام، مورد توجه قرار گرفته‌اند و نام آنان در سکه شاه صفوی ذکر شده است.

### سکه‌های شاه سلطان حسین (۱۱۰۵-۱۱۳۵ ق)

اشعار حک شده بر سکه‌های شاه سلطان حسین اول سه گونه‌اند:

۱. گشت صاحب سکه از توفیق رب المشرقین\* در جهان کلب امیرالمؤمنین سلطان حسین (تصویر ۱۶).
۲. گشت صاحب سکه از توفیق رب المشرقین\* کلب درگاه امیرالمؤمنین سلطان حسین (تصاویر ۱۷ و ۱۸).
۳. زد ز توفیق حق بچهره زر\* سکه سلطان حسین دین پرور (تصاویر ۱۹ و ۲۰) (ر.ک: شریعت زاده، ۱۳۹۳: ۲۶۰؛ سرفراز و اورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۶؛ فرح بخش، ۱۳۸۵: ۳۹؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۳؛ Poole, 1887: 80, 138, 139, 141 & 153).



تصویر ۲۰  
(منبع:)

<https://hcr.ashmus.ox.ac.uk>



تصویر ۱۹  
(منبع:)

<https://hcr.ashmus.ox.ac.uk>



تصویر ۱۸  
(منبع:)

<https://en.numista.com>



تصویر ۱۷  
(منبع:)

<https://en.numista.com>



تصویر ۱۶  
(منبع:)

<https://en.numista.com>

در اشعار نقر شده بر سکه‌های شاه سلطان حسین دو نکته حائز توجه‌اند:

در دو گونه از اشعار فوق عبارت «رب المشرقین» به کار برده شده که مضمونی برگرفته از قرآن کریم است. این عبارت از آیه ۱۷ سوره الرحمن أخذ شده است. دو آیه پیشین و پسین این آیه درباره «نعمت‌های الهی» و توصیه به عدم انکار آن‌ها است.<sup>۱</sup> می‌توان گفت شاه سلطان حسین با جای دادن این مضمون قرآنی در اشعار منقور بر تعدادی از سکه‌های خویش درصدد بیان این امر بود که او از «رب المشرقین» توفیق یافته تا جزو انکارکنندگان نعمات او (که در آیات پسین و پیشین این آیه به آن اشاره شده) نباشد. او در بیت دوم این اشعار مصداق عدم انکار نعمت‌های خداوند را محبت و ارادت خود به امام علی (ع) محسوب نموده و آن را با عباراتی همچون «کلب امیرالمؤمنین» یا «کلب درگاه امیرالمؤمنین» بودن خویش بیان کرده است؛ به عبارت دیگر ذکر این مفهوم قرآنی بر دو گونه از اشعار حک شده بر سکه‌های شاه سلطان حسین در راستای تبیین اعتقادات شیعی شاه صفوی، آن‌هم در قالب غالیانه آن، انجام یافته است.

<sup>۱</sup> فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۶) رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (۱۷) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۸) / پس کدامیک از نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟\* پروردگار دو مشرق و پروردگار دو مغرب است.\* پس کدامیک از نعمت‌های پروردگارتان را انکار می‌کنید؟

نکته دوم اطلاق صفت «دین پرور» به شاه سلطان حسین در نوع سوم از اشعار منقور بر سکه‌های اوست. مطابق نوشته لغتنامه دهخدا، اصطلاح «دین پرور» به فرد متشرع و ترویج کننده دین اطلاق می‌شود و صفت کسی است که به پرورش دین همت گمارد. این تعبیر در اشعار شعرای پیش از صفویه در وصف پادشاهان مختلف نیز آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۱۴۲۶/۸). با توجه تعصب شدید شاه سلطان حسین در مسائل دینی (رویمر، ۱۳۸۵: ۴۰۹) اطلاق این عنوان بر او، در قالب ابیات منقور بر سکه‌ها، طبیعی می‌نماید به‌ویژه اینکه او با فقه‌های شیعه نیز موافقت و همراهی نشان می‌داد و در این راستا نه تنها طریقه صوفیه را برانداخت و مشایخ صوفیه را از اصفهان و دیگر شهرهای مملکت بیرون راند، بلکه فرامینی صادر کرد تا اعمال خلاف دین، نظیر مصرف مشروبات الکلی، ممنوع گردد (ر.ک: نوایی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۳۹۸؛ رویمر، ۱۳۸۵: ۴۰۷).

### سکه‌های شاه‌طهماسب دوم (۱۱۳۵-۱۱۴۵ ق)

اشعار زیر در سکه‌های شاه‌طهماسب دوم مشاهده می‌شود:

۱. بگیتی سکه صاحبقرانی\* زد از توفیق حق طهماسب ثانی (تصاویر ۲۱ و ۲۲).
۲. از خراسان سکه بر زر شد بتوفیق خدا\* نصرت و امداد شاه دین علی موسی رضا (تصویر ۲۳).
۳. سکه زد طهماسب ثانی بر زر کامل عیار\* لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار (ر.ک: شریعت زاده، ۱۳۹۳: ۲۶۴ و ۲۶۵؛ سرفراز و آوزرمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۶؛ فرح بخش، ۱۳۸۵: ۴۶؛ رایینو، ۱۳۵۳: ۲۹؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۳؛ Poole, 1887: 61-62).



تصویر ۲۳

(رایینو، ۱۳۵۳: شماره ۲۷۷)



تصویر ۲۲

(منبع: <https://en.numista.com>)



تصویر ۲۱

(منبع: <https://en.numista.com>)

نکته جدید و بدیع در اشعار منقور بر سکه‌های شاه‌طهماسب دوم ذکر عبارت «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» در یکی از این ابیات است. این عبارت پیش‌تر در متون سکه‌های صفویان و دیگر حکمرانان پیش از آنان مشاهده نمی‌شود. در مورد گوینده این عبارت طبری می‌نویسد هنگامی که امام علی (ع) در جنگ احد به دستور پیامبر (ص) به نبرد مشرکان رفت و با رشادت آنان را متفرق کرد، جبرئیل از خودگذشتگی علی (ع) را ستود و در این هنگام بانگی (از آسمان) برآمد که «لا سیف الا ذوالفقار و لا فتی الا علی» (طبری، ۱۳۸۷: ۵۱۴/۲؛ همچنین بنگرید به: خواند میر، ۱۳۸۰: ۳۴۵/۱).

در پایان این بحث اشاره به این نکته ضروری است که بسیاری از منابع سکه‌شناسی سکه‌هایی که بیت «از خراسان سکه بر زر شد بتوفیق خدا\* نصرت و امداد شاه دین علی موسی رضا» بر روی آن‌ها منقور است را متعلق به شاه‌طهماسب دوم محسوب نموده‌اند. (ر.ک: سرفراز و آوزرمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۶؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۳؛ رایینو، ۱۳۵۳: ۲۹). یکی از محققان سکه‌شناسی می‌نویسد: تهماسب دوم بعد از جلوس دوباره در سال ۱۱۴۳ ق سکه‌هایی با این شعر ضرب کرده است (فرح بخش، ۱۳۸۵: ۴۶). همین مؤلف در ادامه می‌نویسد این بیت بر روی گونه‌ای از سکه‌های شاه‌عباس سوم و همچنین تعدادی از مسکوکات دو سال آخر سلطنت پدر او، شاه‌طهماسب دوم، نیز منقور است (فرح بخش، ۱۳۸۵: ۴۹). Poole نیز سکه‌های ضرب مازندران و مشهد در ۱۱۴۳ ق که حاوی شعر فوق هستند را ذیل سکه‌های تهماسب دوم معرفی کرده است (Poole, 1887: 61-62). گفتنی است این بیت بر روی سکه‌هایی که متعلق به عباس سوم دانسته شده‌اند نیز نوشته شده است (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۳؛ رایینو، ۱۳۵۳: ۲۹). Poole سکه‌ای از شاه‌عباس سوم را که حاوی این شعر است و در سال ۱۱۴۸ ق در مشهد ضرب شده معرفی نموده است (Poole, 1887: 71). با این حال مسکوکات فوق فاقد نام دو پادشاه صفوی نامبرده هستند و به همین مناسب در یکی از منابع سکه‌شناسی این مسکوکات متعلق به نادرشاه افشار به شمار آمده است (ر.ک: افتخاری، ۱۳۹۴: ۶۵-۶۸). در هر حال بایست گفت بسیاری از محققان سکه‌شناسی صرفاً مسکوکاتی را که از سال ۱۱۴۸ ق به بعد (سال تاج‌گذاری نادرشاه) ضرب شده‌اند را متعلق به نادرشاه افشار محسوب نموده و بیت مزبور را نیز در مجموعه متون این سکه‌ها ذکر نکرده‌اند (ر.ک: ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۷-۲۸، فرح‌بخش، ۱۳۸۵: ۶۱؛ Poole, 1887: 72-84).

### سکه‌های احمد مرعشی صفوی (۱۱۳۸-۱۱۴۱ ق)

میرزا سید احمدخان مرعشی صفوی فرزند میرزا ابوالقاسم از صبیبه میرزا ابراهیم خلیفه سلطانی بود. پدرش میرزا ابوالقاسم فرزند بزرگ میرزا محمد داود حسینی مرعشی صفوی بود. بر این اساس جد او داماد شاه سلیمان صفوی بود و از این نظر نیز نسبت سید احمد از طریق شهربانو بیگم به خاندان صفوی می‌رسید. باوجود اینکه سید احمد از خاندان مرعشی بود به دلیل این که مادر میرزا محمد داود، عزّ شرف بیگم، نیره شاه عباس صفوی بود، عنوان صفوی در ادامه نام این خاندان دیده می‌شود (ر.ک: جعفری، ۱۳۹۰: ۵-۶).

احمدخان از مدعیان پادشاهی صفوی پس از سقوط اصفهان به دست افغان‌ها بود. او ابتدا با طهماسب دوم همراهی کرد اما سپس از او گسست و عازم فارس شد و با جعل حکمی از طهماسب دوم، خود را سپهسالار فارس خواند و همراهی روسای شهرهای مختلف را جلب نمود. احمد در ادامه خود را پادشاه خواند، با این حال در مواجهه با افغانه و همچنین طهماسب دوم به بندرعباس عزیمت کرد. در نهایت احمد در داراب توسط افغانه محاصره و دستگیر شد و سپس در اصفهان به قتل رسید (ر.ک: مرعشی، ۱۳۷۹: ۵۳-۵۴، ۶۲-۶۳؛ مرعشی صفوی، ۱۳۶۲: ۶۴-۶۵).

بر سکه‌های احمد بیت «سکه زد بر هفت کشور چتر زد بر<sup>۱</sup> مهر و ماه\* وارث ملک سلیمان گشت احمد پادشاه» نقش شده است (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۳).

مورد قابل توجه در این شعر استفاده از واژه «ملک سلیمان» است. این ترکیب در اصطلاح شاعران، کنایه از فرمانروایی پر رونق و بی نظیر و نیز سرزمین یا ناحیه فارس است (عقیقی، ۱۳۹۱: ۳۳۸۹/۳؛ دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۷۷/۱۴؛ ۲۱۴۹۳/۱۴). در لغتنامه دهخدا مواردی از کاربرد این اصطلاح، در منابع منظوم و منثور، در اشاره به سرزمین فارس ذکر شده است از جمله عبارت «ملک سلیمان فارس» در تاریخ و صاف (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۳۷۷/۱۴؛ ۲۱۴۹۳/۱۴). در توضیح کاربرد اصطلاح «ملک سلیمان» در بیت منقول بر سکه‌های احمد بایست گفت محدوده تحرکات او در مناطقی از مرکز و جنوب و شرق ایران از جمله سرزمین فارس بود و به همین مناسبت او در شعر حک شده بر سکه‌های خویش، خود را «وارث ملک سلیمان = فارس» قلمداد کرده است. استفاده از این اصطلاح نشانگر اهتمام او در بازنمایی عصر حاکمیت خود به عنوان دورانی پر رونق و بی نظیر است. همچنین اشاره به این نکته هم ضروری است که با توجه به انتساب خانوادگی احمد به شاه سلیمان صفوی، شاید کاربرد اصلاح «ملک سلیمان» در جهت اشاره به این نسب خانوادگی نیز انجام پذیرفته است.

### سکه‌های شاه عباس سوم (۱۱۴۴-۱۱۴۸ ق)

ابیات زیر بر سکه‌های مختلف شاه عباس سوم حک شده‌اند:

۱. سکه بر زر زد<sup>۲</sup> بتوفیق الهی در جهان\* ظل حق عباس ثالث ثانی صاحبقران (تصاویر ۲۴ و ۲۵).
۲. از خراسان سکه بر زر شد بتوفیق خدا\* نصرت و امداد شاه دین علی موسی الرضا<sup>۳</sup> (ر.ک: فرح بخش، ۱۳۸۵: ۴۹؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۳؛ رایینو، ۱۳۵۳: ۲۹؛ سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷؛ Poole, 1887: 69&71).



تصویر ۲۵



تصویر ۲۴

(منبع: <https://en.numista.com>) (منبع: <https://en.numista.com>)

<sup>۱</sup> در برخی از منابع این قسمت از شعر بصورت «زر چون» (فرح بخش، ۱۳۸۵: ۵۲) و یا «زد چون» (Poole, 1887: 82) نیز قرائت شده است.

<sup>۲</sup> در برخی منابع «سکه بر زر» قرائت شده است. (شریعت زاده، ۱۳۹۳: ۲۶۵)

<sup>۳</sup> در برخی منابع «رضا» قرائت شده است. (فرح بخش، ۱۳۸۵: ۴۹)

نکته خاص در اشعار منقور بر سکه‌های شاه‌عباس سوم وجود عبارت «ثانی صاحبقران» در یکی از این ابیات است. مؤلف غیاث اللغات در مورد این اصطلاح می‌نویسد: «لفظ صاحبقران لقب امیر تیمور است که پادشاه شش اقلیم بوده است و ثانی صاحبقران یا صاحبقران ثانی به معنی پادشاهی که قریب رتبه امیر تیمور رسیده باشد (است)» (غیاث الدین رامپوری، بی تا: ۲/۲). با توجه به معنی بیان شده برای اصطلاح «ثانی صاحبقران» کاربرد آن در اشعار سکه‌های عباس سوم که در توصیف او بیان شده، امری شگفت است. در توضیح این مطلب بایست گفت طهماسب دوم پس از سقوط اصفهان به دست افغان‌های غلجایی، در قزوین بر تخت سلطنت نشست (۱۱۳۵ ق). در این دوران نادر افشار به طهماسب دوم پیوست و ده سال در خدمت او بود تا سرانجام در ۱۱۴۴ ق طهماسب دوم را دستگیر کرد و محبوس ساخت و فرزند او را با نام شاه عباس سوم به پادشاهی برگزید و در سکه و خطبه نیز نام او را ذکر کرد. این رویداد در حالی رخ داد که عباس سوم در گهواره و نوزادی شیرخواره بود. نادر در سال ۱۱۴۸ ق به‌گونه‌ای رسمی بر تخت سلطنت نشست و در این زمان عباس سوم را نیز زندانی کرد. گویا پس از قتل طهماسب دوم، شاه‌عباس سوم را نابینا کردند و او تا سال ۱۲۰۰ ق در اصفهان بود (نویسی و غفاری فرد، ۱۳۸۹: ۲۸۲؛ همچنین ر.ک: سیوری، ۱۳۹۱: ۲۵۳). با توجه به توضیحات فوق بایست گفت توصیف عباس سوم با عنوان «ثانی صاحبقران» در بیت حک شده بر تعدادی از سکه‌های او فاقد معنای حقیقی است زیرا عباس سوم در نوزادی و آن‌هم به‌گونه‌ای ظاهری به مقام شاهی صفویان انتخاب شد و فاقد هرگونه نقشی در تحولات این عصر از تاریخ ایران بود. شاید بتوان گفت این اصطلاح بیشتر ناظر به حکمران واقعی ایران در این زمان یعنی نادر افشار بود که تحت لوای پادشاهی ظاهری صفویان که بازیچه او بود، با قدرتی روزافزون فرمانروایی می‌کرد تا اینکه سرانجام به‌گونه‌ای رسمی به مقام پادشاهی نیز رسید.

### سکه‌های دیگر بازماندگان صفویه

در سکه‌های سام (۱۱۵۷-۱۱۶۰ ق) بیت «سکه بر زر زد<sup>۱</sup> بگیتی چون طلوع نیرین\* وارث ملک سلیمان سام بن سلطان حسین» قرائت شده است (سرفراز و آوزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۴) (تصاویر ۲۶ و ۲۷).



تصویر ۲۷



تصویر ۲۶

(منبع: <https://en.numista.com>) (منبع: <https://en.numista.com>)

اشعار منقور بر سکه‌های سلیمان دوم (۱۱۶۲-۱۱۶۳ ق) عبارت‌اند از: «زد از لطف حق سکه کامرانی\* شه عدل گستر<sup>۲</sup> سلیمان ثانی» (سرفراز و آوزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷؛ فرح بخش، ۱۳۸۵: ۵۲) (تصاویر ۲۸ و ۲۹) و «برفرورد روی (؟) زمی چون طلوع مهر و ماه\* وارث ملک شد سلیمان بن سادات شاه» (Poole, 1887: 81 & 196).



تصویر ۲۹



تصویر ۲۸

(منبع: <https://en.numista.com>) (منبع: <https://en.numista.com>)

<sup>۱</sup> در برخی منابع «سکه زد بر زر» قرائت شده است. (فرح بخش، ۱۳۸۵: ۵۱)

<sup>۲</sup> در برخی منابع «عدل گشته» قرائت شده است. (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۴؛ Poole, 1887: 81 & 196)

در سکه‌های مختلف شاه اسماعیل سوم (۱۱۶۳-۱۱۶۹ ق) دو بیت «تا زر و سیم در جهان باشد\* سکه صاحب الزمان باشد» و «شد آفتاب و ماه زر و سیم در جهان\* از سکه امام بحق صاحب الزمان» منقور است. این ابیات از سال ۱۱۶۶ ق که کریم خان زند نایب السلطنه شاه اسماعیل سوم شد و حکومت را در دست گرفت، بر سکه‌های اسماعیل سوم حک شد و تا سال ۱۱۷۲ ق ادامه یافت (فرح بخش، ۱۳۸۵: ۵۴).

سکه‌های حسین دوم (۱۱۶۶ ق) حاوی شعر «دارد ز شاهمردان فرمان حکمرانی\* فرزند شاه طهماسب سلطان حسین ثانی» است (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۴).

بر سکه‌های مختلف محمد دوم (۱۲۰۰ ق) نیز اشعار «بزر زد سکه از الطاف سرمد\* شه والا گهر سلطان محمد» (سرفراز و آورزمانی، ۱۳۸۹: ۲۴۷؛ ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۴) و «تا بدار الضرب گردون قرص مهر و ماه باد\* سکه سلطان غیاث الدین محمد شاه باد» (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۱: ۲۴) مشاهده می‌شود.

بسیاری از اشعار منقور بر سکه‌های توصیف شده متضمن اشاره به نسب صفوی بازماندگان صفویه است؛ این امر نشان می‌دهد تا این دوران (نیمه دوم قرن دوازدهم هجری) انتساب به خاندان صفویه عامل مهمی در کسب مشروعیت سیاسی به شمار می‌آمد به گونه‌ای که بازماندگان صفویه همچنان از این عامل به‌عنوان یکی از شعارهای مسکوکات خویش بهره گرفته‌اند.

### نتیجه‌گیری

اشعار فارسی بخش مهمی از عبارات منقور بر سکه‌های شاهان صفویه است و از بدایع نوشته‌های مسکوکات ایران دوران اسلامی تا این عصر محسوب می‌گردد. می‌توان گفت به سبب گسترش و رونق مقوله شعر در جامعه این دوران و در میان عامه مردم، صفویان از این قالب ادبی در متون سکه‌های خویش بهره برده‌اند تا بدین گونه مضامین موردنظر خویش را تبلیغ و ترویج کنند. سیر ظهور اشعار فارسی بر سکه‌های شاهان صفویه را می‌توان به دو دوره تقسیم نمود که شامل دوران شاه اسماعیل اول تا شاه محمد خدابنده و دوران شاه‌عباس دوم تا اضمحلال این حکومت است. دوران دوم شامل عصر بازماندگان صفویان که به گونه‌ای اسمی و ظاهری توسط فرمانروایان و مدعیان قدرت بر تخت سلطنت نشانیده شده و سکه‌هایی با نام آنان ضرب گردید نیز می‌شود. در دوره اول که شامل دوران شاه اسماعیل اول تا شاه محمد خدابنده است، اشعار فارسی در متون تعداد محدودی از سکه‌های شاهان صفوی نوشته شده است که در مقایسه با دوره بعدی اندک می‌نماید. شاه اسماعیل اول در سه گونه نادر از سکه‌های خویش برخی از مفاهیم عرفانی و شیعی را در قالب اشعار فارسی به نمایش گزارد تا بدین گونه قدرت‌یابی خویش را مرهون توجه امام علی (ع) و نظر الهی قلمداد نماید. در دوران شاه اسماعیل دوم صفوی که به مذهب اهل سنت تمایل یافته و شعائر شیعی، از جمله شعار اصلی «علی ولی الله» را از سکه‌ها حذف نمود، بیت «ز مشرق تا بمغرب گر امام است\* علی و آل او ما را تمام است» بر سکه‌ها نوشته شد تا از مخالفت‌های شیعیان و تشنج بیشتر اوضاع ممانعت گردد. با توجه به چرخش مسکوکات در میان عامه مردم، این امر می‌توانست تبلیغات مخالفان شاه اسماعیل دوم مبنی بر ترک تعلقات شیعی توسط او را خنثی کند و بدین گونه از تحریک احساسات مذهبی عامه مردم توسط آنان جلوگیری نماید. جانشین او، شاه محمد خدابنده، شعری را بر گونه‌ای از سکه‌های خویش درج نمود که مضمون آن بیانگر وابستگی حکومت صفویه به حکومت صاحب‌الزمان (عج) بود. این امر را می‌توان این‌گونه تفسیر نمود که محمد خدابنده درصدد بود فترت ایجادشده در اعتقادات شیعی صفویان در دوره شاه اسماعیل دوم را از یادها محو کند و وابستگی و اتصال حکومت صفویه به حکومت امام زمان (عج) که از الطاف خداوند محسوب شده است را مجدداً اعلام و تبلیغ نماید.

در دوران دوم که شامل دوره شاه‌عباس دوم تا اضمحلال نهایی حکومت صفویه است، القاب و عناوین و اعتقادات شیعی صفویان در قالب ابیات فارسی با گستردگی بسیاری بر سکه‌های صفویان بازتاب یافته است به گونه‌ای که می‌توان این اقدام را نوآوری مهم صفویان در امر ضرب سکه محسوب نمود. در ابیات منقور بر سکه‌های این دوران تعابیر و اصطلاحات جدیدی همچون «صاحبقران»، «کلب علی»، «زوار امام»، «رب المشرقین»، «دین پرور»، «ملک سلیمان» و «ثانی صاحبقران» مشاهده می‌شود که هر یک برای بیان نمادین برخی از عناوین و القاب و تحولات دوران صفویه استفاده شده‌اند. برخی از این اصطلاحات نظیر «کلب علی» نشانگر اعتقادات غالبانه شاهان صفوی است و برخی دیگر همچون «زوار امام» می‌تواند نشانگر تحول مفهوم زیارت در دوران صفویه

محسوب گردد زیرا زائران امام شیعه نیز به واسطه ارتباط با امام، مورد توجه قرار گرفته و از آنان در متون سکه شاه صفوی یاد شده است. همچنین اشاره به نسب صفوی شاهان صفویه در سکه‌هایی که توسط بازماندگان صفویه در دوران پس از حمله افغانان غلجایی ضرب شده‌اند نشان می‌دهد تا نیمه دوم قرن دوازدهم هجری انتساب به خاندان صفویه عاملی تأثیرگذار در کسب مشروعیت سیاسی به شمار می‌آمد تا بدانجا که بازماندگان صفویه همچنان از این امر به‌عنوان یکی از شعارهای سکه‌های خویش بهره گرفته‌اند.

## منابع

- (۱۳۵۲). سکه شناسی ایران: سکه های اسماعیل دوم صفوی. یغما، ۲۶(۲)، ۹۲-۹۵. <https://ensani.ir/fa/article/280335>
- (۱۳۶۱). چند سکه معرفی نشده، آینده، ۸(۷)، ۴۱۰-۴۱۶. <https://ensani.ir/fa/article/256138>
- (۱۳۸۲). تحقیقاتی در تاریخ ایران عصر صفوی. ترجمه عباسقلی غفاری فرد و محمداقرا آرمان. تهران: امیرکبیر.
- اسکندرنمشی. (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای عباسی. تصحیح ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
- افتخاری، یوسف. (۱۳۹۴). سکه شناسی شاهان افشار. تهران: پازینه.
- امینی هروی، ابراهیم بن میرک جلال‌الدین. (۱۳۸۳). فتوحات شاهی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اولناریوس، آدام. (۱۳۶۳). سفرنامه آدام التاریوس (بخش ایران). تهران: ابتکار.
- بدلیسی، شرف‌الدین. (۱۳۷۷). شرفنامه. به اهتمام ولادیمیر ولیامینوف. تهران: اساطیر.
- بیاتلو، حسین. (۱۳۷۵). صاحبقران، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۹. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- تاریخ ایران: دوره صفویان، پژوهش از دانشگاه کمبریج. (۱۳۸۰). ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی.
- ترابی طباطبایی، سید جمال. (۱۳۵۱). رسم الخط ایغوری و سیری در سکه شناسی. تبریز: چاپخانه شفق.
- جعفری، علی اکبر. (۱۳۹۰). پادشاهی سید احمد خان مرعشی صفوی و بحران مشروعیت صفویان. پژوهش‌های تاریخی، ۱(۹)، ۱-۱۸. [https://jhr.ui.ac.ir/article\\_16533.html](https://jhr.ui.ac.ir/article_16533.html)
- جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست. ج ۱. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جنابدی، میرزا بیگ. (۱۳۷۸). روضه الصفویه. به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- خلیفه، مجتبی. (۱۳۷۵). صفویان (سکه شناسی)، دانشنامه جهان اسلام. ج ۲۹. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین. (۱۳۸۰). تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر. تهران: خیام.
- خورشاه بن قباد الحسینی. (۱۳۷۹). تاریخ ایلچی نظام شاه. تصحیح محمدرضا نصیری و کوچی هانه دا. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا. ج ۸ و ۱۴. تهران: دانشگاه تهران.
- دیانت، ابوالحسن. (۱۳۶۷). فرهنگ تاریخی سنجش‌ها و ارزش‌ها. جلد ۲: نقود و مسکوکات. تبریز: نیما.
- رایینو، یاسنت لویی. (۱۳۵۳). آلبوم سکه‌ها، نشانها و مهرهای پادشاهان ایران از سال ۱۵۰۰ تا ۱۹۴۸ میلادی. تهران: موسسه سکه شناسی ایران با همکاری انتشارات امیرکبیر.
- رویمر، هانس روبرت. (۱۳۸۵). ایران در راه عصر جدید: تاریخ ایران از ۱۳۵۰ تا ۱۷۵۰. ترجمه آذر آهنچی. تهران: دانشگاه تهران.
- ریپکا، یان. (۱۳۸۱). تاریخ ادبیات ایران از دوران باستان تا قاجاریه. ترجمه عیسی شهابی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سرفراز، علی اکبر و فریدون آور زمانی. (۱۳۸۹). سکه های ایران از آغاز تا دوران زندیه. تهران: سمت.
- سفرنامه های ونیزیان در ایران. (۱۳۸۱). ترجمه منوچهر امیری. تهران: خوارزمی.
- سیوری، راجر مروین. (۱۳۹۱). ایران عصر صفوی. ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.
- شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی. (۱۳۷۵). قصص الخاقانی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شاهمرادی، سید مسعود. (۱۳۹۹). تاریخ تشیع در ایران بر مبنای سکه شناسی: از آغاز تا تأسیس صفویه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- شریعت زاده، سید علی اصغر. (۱۳۹۳). سکه های ایران زمین: مجموعه سکه های موسسه کتابخانه و موزه ملی ملک از دوره هخامنشی تا پایان دوره پهلوی. تهران: پازینه.
- شوشتری، نور الله. (۱۳۷۷). مجالس المؤمنین. ج ۲. تهران: اسلامیة.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ ق.). تاریخ الامم و الملوك. بیروت: روائع التراث العربی.
- عالم‌آرای صفوی. (۱۳۵۰). به کوشش یدالله شکر. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۸). الهی نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- عقیقی، رحیم. (۱۳۹۱). فرهنگنامه شعری؛ بر اساس آثار شاعران قرن سوم تا یازدهم هجری. ج ۳. تهران: سروش.
- غیاث‌الدین رامپوری، محمد بن جلال‌الدین. (بی تا). غیاث اللغات. به کوشش محمد دبیر سیاقی. تهران: کانون معرفت.

- فرح بخش، هوشنگ. (۱۳۸۵). راهنمای سکه های ضربی (چکشی) ایران از سال ۹۰۰-۱۲۹۶ هجری قمری شامل دوره های صفویه-افغان-افشاریه-زندیه-قاجاریه. تهران: فرح بخش.
- قاسمی گنابادی، محمدقاسم. (۱۳۸۷). شاه اسماعیل نامه. تصحیح جعفر شجاع کیهانی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- قائینی، فرزانه. (۱۳۹۵). سکه های دوره صفویه. تهران: پازینه.
- کدی، نیکی. (۱۳۷۴). فرهنگ مادی و جغرافیا. ترجمه مازیار بهروز. گفتگو، ۸، ۸۷-۱۰۵.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/320209>
- مرعشی صفوی، محمدخلیل. (۱۳۶۲). مجمع التواریخ. تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: طهوری.
- مرعشی، محمدهاشم. (۱۳۷۹). زبور آل داود. تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: میراث مکتوب.
- مشیری، محمد. (۱۳۵۰). سکه شناسی (۲): سکه های نادرشاه افشار. بررسی های تاریخی، ۶(۱)، ۲۲۵-۲۵۲.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/265887>
- معطوفی، اسدالله. (۱۳۸۷). سنگ مزارها و کتیبه های تاریخی گرگان و استرآباد. تهران: حروفیه.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۶). علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- نوایی، عبدالحسین. (۱۳۶۰). اسناد و مکاتبات سیاسی ایران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نوایی، عبدالحسین و عباسقلی غفاری فرد. (۱۳۸۹). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویه. تهران: سمت.
- وحیدقزوینی، محمدطاهر. (۱۳۸۳). تاریخ جهان آرای عباسی. تصحیح سعید میرمحمد صادق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

### References:

<https://coin-identifier.com/>

<https://en.numista.com>

<https://hcr.ashmus.ox.ac.uk>

<https://www.numisbids.com/>

Poole, R. S. (1887). The coins of the sháhs of Persia, Şafavis, Afgháns, Eفشáris, Zands, and Kájárs. London: Printed by order of the Trustees.

OPEN  ACCESS

### COPYRIGHTS



© Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article under the CC BY-NC license:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

**Publisher:** Urmia University.



Urmia University



## Rereading the historical geography and political position of Kerman in the Achaemenid period

Mohammad Reza Amiripour <sup>1</sup> and Parviz Hossein Talaei <sup>2</sup>

1- Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

2- Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
2025/07/21

**Accepted:**  
2026/02/13

**pp:**  
53- 67

**Keywords:**  
Achaemenids;  
Historical Geography;  
Political-Administrative  
History;  
Kerman.

### ABSTRACT

Kerman, the largest province of Iran, is located in the southeastern part of the Iranian Plateau and has long been regarded as one of the major centers of civilization and historical development in this region. Archaeological evidence recovered from sites such as Tepe Eblis, Tepe Yahya, Shahdad, and Jiroft attests to the ancient background and long-standing significance of this land. The aim of the present study is to elucidate the position of the historical geography of Kerman within the political, administrative, and economic structure of the Achaemenid Empire and to examine its role in the development of the eastern Iranian Plateau. This research is conducted using the historical method and a descriptive-analytical approach, based on library research and the analysis of historical and geographical sources, as well as Achaemenid inscriptions. The findings of the study indicate that, due to its distinctive geographical position between Persis, Parthia, Gedrosia, and the Persian Gulf, Kerman played an effective role in the political, economic, and communication networks of the Achaemenid Empire. Furthermore, this region was initially part of the province of Persis; however, following the political transformations of the reign of Darius I, it gradually emerged as an administrative unit distinct from Persis within the framework of the Achaemenid satrapal system. The contribution of this study lies in presenting an integrated analysis of the relationship between geography and politics in Achaemenid-period Kerman and in clarifying the position of this region within the administrative structure of the empire. Among the limitations of the research are the dispersion of historical data and the scarcity of direct sources concerning the precise boundaries and administrative organization of Kerman during the Achaemenid period.

**Citation:** Amiripour, M. R., & Hossein Talaei, P. (2025). Rereading the historical geography and political position of Kerman in the Achaemenid period. *Journal of Politics in the Mirror of History*, 2(2), 53-67.



© Authors retain the copyright and full publishing rights

**Publisher:** Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56394.1045>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.4.4>

<sup>1</sup> **Corresponding author:** Hossein Talaei, Parviz, **Email:** parviztalaei@uk.ac.ir, **Tell:** +9893431322272

## Extended Abstract

### Introduction

Historical geography, as a branch of geographical studies, examines the impact of the natural and human environment on the course of historical events, political and economic transformations, and changes in territorial boundaries. Studying the historical geography of a region—particularly areas with a long-standing past such as Kerman—can provide clear insight into its role within former political and economic structures. Kerman, today known as the largest province of Iran, possesses a rich historical and cultural background. Numerous archaeological remains, including Tepe Yahya, Qal'eh Dokhtar, Qal'eh Ardeshir, the Bam Citadel, and the Rayen Citadel, attest to the long-standing significance of this land. Greek and Roman historical sources such as Strabo, Pliny, and Ammianus Marcellinus also described Kerman as a fertile region endowed with abundant resources. During the Achaemenid period, Kerman—referred to in contemporary sources as Boutia and later known as Carmania—constituted part of the fourteenth satrapy of this vast empire and held considerable political and economic importance. Evidence of this significance includes the use of timber from this region by Darius the Great in the construction of the palaces of Susa and Persepolis, as well as the exile of Nabonidus, the defeated king of Babylon, to Kerman. Despite this importance, comprehensive and analytical studies addressing the interrelationship between Kerman's natural, economic, and human geography and its political role during the Achaemenid era remain limited and fragmented. Therefore, it is necessary to re-examine the historical geography of Kerman while closely analyzing the political developments and strategic position of this region within the Achaemenid Empire. The principal research question of the present study is: How did the characteristics of Kerman's historical geography influence its political and economic status during the Achaemenid period, and what role did this land play within the policies and structure of the Achaemenid Empire? The aim of the research is to analyze and reconstruct the historical geography of Kerman during this period and to examine the relationship between natural, economic, and human conditions and its political and administrative transformations.

This research employs the historical method with a descriptive–analytical approach, based on library research and the analysis of historical and geographical sources as well as Achaemenid inscriptions.

The examination of Kerman's historical geography during the Achaemenid period demonstrates that, owing to its geographical position, natural resources, and strategic role, this region occupied a key place within the imperial structure. The division between the arid and impoverished northern areas and the fertile southern regions not only shaped settlement and agricultural patterns but also influenced Achaemenid economic and military policies. The mineral resources and fertile soils of southern Kerman supplied essential raw materials to the empire and carried symbolic significance, as reflected in the use of timber from this region in the royal constructions of Persepolis and Susa, underscoring Kerman's economic and cultural role in imperial projects.

Analysis of inscriptions and historical sources indicates that Kerman, as the fourteenth satrapy under the designation Boutia, played a strategic role within the Achaemenid satrapal network. Human, financial, and natural resources from this region were transferred to the imperial capitals and other satrapies, transforming Kerman into a crucial node in maintaining the political and economic cohesion of the empire. Moreover, its position as a corridor between central Iran and the eastern territories enhanced its strategic importance in controlling trade routes and securing frontier regions.

Politically, Kerman's role extended beyond resource provision. The exile of Nabonidus, the defeated Babylonian king, to this region illustrates its importance in Achaemenid policies aimed

at consolidating power and controlling subject populations. This action reflects Kerman's strategic status as a remote yet vital region within imperial calculations.

Economically, the analysis of historical geography reveals that Kerman, with its mineral wealth, fertile soils, and limited agricultural capacity, played an effective role in meeting the needs of the empire. The arid and less productive northern half also functioned as a natural defensive frontier, protecting the imperial core and hindering incursions by hostile tribes.

Overall, the study of Kerman's historical-political developments during the Achaemenid era shows that this land simultaneously fulfilled economic, political, and strategic functions, strengthening connections between the imperial center and its frontier regions. Given its geographical features, economic resources, and strategic location, Kerman was not merely part of the imperial economic network but played a crucial role in ensuring Achaemenid political stability and cohesion.

Thus, the study of Kerman's historical geography allows for a more precise understanding of this region's position within Achaemenid economic and political policies. The findings demonstrate that, through its natural and human characteristics, Kerman functioned as a connective bridge, an economic resource base, and a strategic hub, playing a vital role in maintaining the coherence and effectiveness of the empire. This research emphasizes that the simultaneous analysis of historical geography and political history is key to understanding the relationship between the natural environment and political transformations in ancient Iranian history and clarifies the significance of Kerman within the broader Achaemenid network.

### **Declarations**

**Funding:** This research received no external funding.

**Authors' Contribution:** The authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

**Conflict of Interest:** The authors declare that they have no conflicts of interest.

**Acknowledgements:** The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



## بازخوانی جغرافیای تاریخی و جایگاه سیاسی کرمان در دوره هخامنشی

محمد رضا امیری پور<sup>۱</sup> و پرویز حسین طلائی<sup>۲</sup>

۱- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.  
۲- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی	<p>کرمان که امروزه به‌عنوان پهناورترین استان ایران شناخته می‌شود و در جنوب شرق فلات ایران قرار دارد، از دیرباز یکی از کانون‌های مهم تمدنی و تاریخی به‌شمار می‌رفته است. شواهد باستان‌شناختی برجای مانده از محوطه‌هایی چون تل ابلیس، تپه یحیی، شهداد و جیرفت، گویای پیشینه‌ی کهن این سرزمین است. هدف پژوهش حاضر، تبیین جایگاه جغرافیای تاریخی کرمان در ساختار سیاسی، اداری و اقتصادی امپراتوری هخامنشی و بررسی نقش آن در تحولات شرق فلات ایران است. این پژوهش با روش تاریخی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایه‌ی مطالعات کتابخانه‌ای و تحلیل منابع تاریخی، جغرافیایی و کتیبه‌های هخامنشی انجام شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که کرمان به دلیل موقعیت جغرافیایی خاص خود، میان پارس، پارت، گدروزیا و خلیج فارس، نقشی مؤثر در پیوندهای سیاسی، اقتصادی و ارتباطی امپراتوری هخامنشی ایفا می‌کرده است. همچنین این سرزمین در آغاز بخشی از ایالت پارس بوده، اما در پی تحولات سیاسی دوره‌ی داریوش اول، به تدریج به‌عنوان واحدی اداری متمایز از پارس در چارچوب نظام ساتراپی‌های هخامنشی مطرح شده است. دستاورد این پژوهش، ارائه‌ی تحلیلی یکپارچه از پیوند جغرافیا و سیاست در کرمان دوره‌ی هخامنشی و روشن‌ساختن جایگاه این سرزمین در ساختار اداری امپراتوری است. از جمله محدودیت‌های تحقیق می‌توان به پراکندگی داده‌های تاریخی و کمبود منابع مستقیم درباره‌ی مرزهای دقیق و ساختار اداری کرمان در دوره‌ی هخامنشی اشاره کرد.</p>
<b>دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۴/۳۰	
<b>پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۱۱/۲۴	
<b>صص:</b> ۵۳-۶۷	
<b>واژگان کلیدی:</b> هخامنشیان، جغرافیای تاریخی، تاریخ سیاسی-اداری، کرمان.	
<b>استناد:</b> امیری پور، محمد رضا؛ و حسین طلائی، پرویز. (۱۴۰۴). بازخوانی جغرافیای تاریخی و جایگاه سیاسی کرمان در دوره هخامنشی. نشریه سیاست در آینه تاریخ، ۲(۲)، ۶۷-۵۳.	



ناشر: دانشگاه ارومیه.

© نویسندگان حق چاپ و حقوق کامل نشر را حفظ می‌کنند.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56394.1045>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.4.4>



<sup>۱</sup> نویسنده مسئول: حسین طلائی، پرویز، پست الکترونیکی: parviztalae@uk.ac.ir ، تلفن: ۰۳۴۳۱۳۲۲۲۷۱

## مقدمه

جغرافیای تاریخی به‌عنوان شاخه‌ای از دانش جغرافیا، به بررسی تأثیر محیط طبیعی و انسانی بر روند وقایع تاریخی، تحولات سیاسی و اقتصادی و تغییرات مرزی می‌پردازد. مطالعه جغرافیای تاریخی یک منطقه، به‌ویژه مناطقی با سابقه دیرینه مانند کرمان، می‌تواند بینش روشنی نسبت به نقش آن در ساختار سیاسی و اقتصادی گذشته ارائه دهد.

کرمان، که امروزه به‌عنوان وسیع‌ترین استان ایران شناخته می‌شود، پیشینه‌ای تاریخی و فرهنگی غنی دارد. آثار باستانی متعدد از جمله تل ابلیس، قلعه دختر، قلعه اردشیر، ارگ بم و ارگ راین، نمایانگر اهمیت دیرینه این سرزمین هستند. منابع تاریخی یونانی و رومی مانند استرابون، پلینی و آمیانوس مارسلینوس نیز کرمان را منطقه‌ای حاصل‌خیز با منابع غنی توصیف کرده‌اند. در دوران هخامنشی، کرمان که در منابع این دوره با نام «بوتیا» ذکر شده و بعدها به «کارمانیا» معروف گردید، بخشی از ساتراپی چهاردهم این امپراتوری وسیع بوده و اهمیت سیاسی و اقتصادی چشمگیری داشته است؛ به‌گونه‌ای که داریوش بزرگ از منابع چوبی این منطقه در کاخ‌های شوش و تخت جمشید بهره برده است و نبونید، پادشاه بابل، پس از شکست، به کرمان تبعید شده است.

با این حال، با وجود اهمیت کرمان در دوره هخامنشی، پژوهش‌های جامع و تحلیلی درباره ترکیب جغرافیای طبیعی، اقتصادی و انسانی این سرزمین با نقش سیاسی آن محدود و پراکنده است. لذا ضرورت دارد تا ضمن بازخوانی جغرافیای تاریخی کرمان، روند تحولات سیاسی و جایگاه استراتژیک این منطقه در امپراتوری هخامنشی به‌طور دقیق بررسی شود.

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که: "ویژگی‌های جغرافیای تاریخی کرمان چگونه بر جایگاه سیاسی و اقتصادی این منطقه در دوره هخامنشی تأثیر گذاشته است و این سرزمین چه نقشی در سیاست‌ها و ساختار امپراتوری هخامنشی داشته است؟" هدف پژوهش، تحلیل و بازسازی جغرافیای تاریخی کرمان در این دوره و بررسی رابطه میان شرایط طبیعی، اقتصادی و انسانی با تحولات سیاسی و اداری آن است.

## وجه تسمیه کرمان

مورخان ایرانی و خارجی راجع به وجه تسمیه منطقه و شهر کرمان نظرات متنوعی ارائه کرده‌اند، از جمله «کرمانیان»، «کارمانیا»، «کارامانیا»، «جرمانی» و به‌صورت ترکیب دیار کریمان (دانشور، ۱۳۸۲: ۱۵). برخی منابع اساطیری کرمان را به کرمان بن فلوج بن لنتی بن یافت بن نوح نسبت داده‌اند و مکران را برادر او دانسته‌اند، یا آن را از اولاد هیتال بن سام دانسته‌اند (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۲۷). تواریخ عرب و یهود نیز کرمان را فرزند هیتال یا هیتال از نسل نوح می‌دانند و در کتب فارسی از نواده‌های طهمورث یاد شده است. همچنین برخی، کرمان و مکران را دو برادر دانسته‌اند که نسبشان به کیومرث می‌رسد (دریاگشت، ۱۳۷۰: ۹). در اساطیر ایرانی، کیومرث به‌عنوان اولین انسان شناخته می‌شود و طهمورث را مترادف با نوح می‌دانند (مسعودی، ۱۳۶۵: ۸۱-۸۲). برخی منابع غیرمعتبر پارسی، کرمان و مکران را فرزند فارس و نواده کیومرث دانسته و در یک نسخه، کرمان و مکران را برادر فارس ضبط کرده‌اند (وزیری، ۱۳۸۵: ۲۴۴). از نظر واژه‌شناسی، در اوستا و سنسکریت کرمان به معنای «کوشا» و نریمان به معنی «مردانه» است (کرمان در یک نگاه، ۱۳۸۹: ۱۷).

برخی پژوهشگران نام کرمان را برگرفته از قبیله‌ای می‌دانند که هرودوت به نام «گرمانی» ذکر کرده است؛ وی این قبیله را از قبایل کشاورز ایرانی دانسته و نثارخوس نیز آنان را ساکنان Carmania معرفی کرده است که شیوه زندگی‌شان مانند پارس‌ها بوده و برای جنگ مجهز بوده‌اند (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۰؛ Briant, 2001).

کرمان در متون جغرافیایی و تاریخی به‌صورت ک یا ک نوشته شده است (وزیری، ۱۳۸۵: ۲۴۴؛ دریاگشت، ۱۳۷۰: ۹). برخی انتساب آن را به کرم هفتواد و برخی دیگر به کارمانیا نسبت داده‌اند، اما منابع قدیم و معاصر این انتساب را تأیید نکرده‌اند (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۹۳: ۱۹۱؛ نهچیری، ۱۳۸۰: ۱۸۱).

از نظر واژه‌شناسی، ریشه «کر» در سنسکریت به معنای کار و کوشش است و واژه‌های «کرم»، «کرمینه» و «کرمان‌بندا» نیز همین معنا را دارند (کرمان در یک نگاه، ۱۳۸۹: ۱۶). اگر «کارمان» را مرکب از «کار» به معنای جنگ و «مان» به معنای محل بگیریم، معنای آن «جایگاه دلاوری و نبرد» است (خیراندیش، ۱۳۶۸: ۱۷).

در متون قدیم، طایفه‌ای به نام «خاری» یا «کاری» نیز ذکر شده که احتمالاً از ارمنستان آمده بودند و نواحی چون کاریان و قلعه کاریان به آنان نسبت داده شده است؛ این طایفه خانواده اصلی اردشیر بابکان را نیز شامل می‌شده است (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۴۲۶).

پورداوود معتقد است که نام کارمانیا به معنای محل و میهن طایفه‌ای به نام «کاری» است و بخش دوم «مانیا» به معنای زادگاه و سرزمین است (پورداوود، ۱۳۸۰: ۷۰۳). باستانی پاریزی نیز وجه تسمیه کرمان را برگرفته از طایفه‌ای محلی با نام «کارا» یا «کاری» می‌داند که زندگی و هنر بومی آنان در نام مکان‌ها و آبادی‌های این منطقه بازتاب یافته است (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۴۲۷-۴۲۹). علاوه بر آن، واژه‌هایی مانند کاریز و آبادی‌های باستانی مانند کارزار نیز به همین طایفه مرتبط هستند (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۴۲۹). در نتیجه، وجه تسمیه کرمان را می‌توان منسوب به طایفه‌ای محلی و ویژگی‌های اجتماعی و اقتصادی مردم منطقه دانست، که هم با منابع یونانی و هخامنشی همخوانی دارد و هم بیانگر فعالیت‌های کشاورزی، دلاوری و سازندگی مردم آن منطقه است.

### ورود آریایی‌ها به کرمان

مهاجرت آریا نژادها به بخش‌های جنوبی ایران، به احتمال زیاد جدا و مستقل از مهاجرت مادها صورت گرفت. هرودوت ایرانیان نواحی جنوبی را از مادها متمایز دانسته، آن‌ها را زیر اسم مشترک «پرسای» گروه‌بندی می‌کند. اسم نواحی جنوب شرقی گدروزیا (مکران) و کرمان از همین اقوام پرسای اشتقاق یافته است. این ایرانی‌ها احتمالاً در خراسان، از شاخه‌ی شمالی آریان‌ها جدا می‌شوند و سیستان را اشغال می‌کنند. «اچ، کی پرت» بر این فرض است که حرکت آریایی‌ها به سوی جنوب و از طریق سیستان جداگانه انجام گرفته است. آریایی‌هایی که از سیستان راه افتاده بودند، باید نخست از بیابان گذشته و وارد بخش شمال شرقی امروزی کرمان شده و به سوی برآمدگی سر راه که چه از نظر شکل زمین‌شناسی و چه از دیدگاه جهت‌گیری شمال شرقی- جنوب غربی به رشته‌کوه‌های زاگرس تعلق دارند، حرکت کرده باشند (بارتولد، ۱۳۷۷: ۱۶۹-۱۷۰).

بیابان‌های کرمان و مکران و سند را چون بیابان‌های خراسان، خشک و بی‌حاصل نمی‌پنداشتند؛ از این رو محل سکونت طوایف بیابان گرد بودند. کوهپایه‌ها برای کشت‌وکار و ایجاد باغ‌های میوه‌جات استعداد داشت. دیری نگذشت که مردم آن‌جا به شیوه‌ی یک‌جا نشین بودن خو گرفتند (بارتولد، ۱۳۷۷: ۱۷۲). «هرودوت»<sup>۱</sup> از ایشان به نام «گرم‌ان‌ها» یا «کرمان‌ها»<sup>۲</sup> یاد نموده است (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۰).

آریایی‌ها مدت‌ها پس از آن‌که در نواحی شمال کرمان مستقر شدند، به نواحی جنوبی‌تر آن و یا به اصطلاح «گرمسیر» رخنه کردند، به همین دلیل ساکنان اولیه‌ی بومی توانستند تا اندازه‌ای خود که آنان را از آریایی‌ها متمایز می‌سازد حفظ کنند (بارتولد، ۱۳۷۷: ۱۷۵).

### موقعیت جغرافیایی کرمان در دوره هخامنشیان

کرمان که در دوره‌ی هخامنشیان «یوتیا»<sup>۳</sup> نامیده می‌شد، میان خلیج فارس و پارس (انسان)<sup>۴</sup> و مکران (بلوچستان امروزی) و پارت واقع بود و به دو قسمت تقسیم می‌شد: کرمان کویر و کرمان حاصلخیز (مشکور، ۱۳۷۱: ۱۸۲). هیچ مشخصه‌ی بارزی در مورد مرزهای کرمانیا وجود ندارد و ممکن است مرزهای آن در طول زمان تغییر کرده باشد. همان‌طور که هرگز به‌عنوان یک ساتراپی (استان) جداگانه در کتیبه‌های سلطنتی هخامنشی ذکر نشده است، به همین دلیل احتمال دارد که آن بخشی از پرسیس<sup>۵</sup> (پارس) باشد (اگرچه از بیابان‌ها و کوه‌ها جدا شده است)، حداقل در دوران داریوش اول که یکی از وزن‌های هرمی او (که در حال حاضر در

<sup>۱</sup> Herodotus

<sup>۲</sup> Germani

<sup>۳</sup> Jutija (Yotiya)

<sup>۴</sup> انسان یا انزان در حقیقت بخش غربی و کوهستانی ایلام بود. هینتس (Hinz) انزان یا انسان را از کوه‌های بختیاری تا کویر لوت و کرمان امروزی می‌داند (رجبی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۶).

<sup>۵</sup> Persis

آرمیتاژ<sup>۱</sup> لنینگراد نگهداری می‌شود) در کرمان امروزی یافت شد. در بعضی موارد، کارمانیا<sup>۲</sup> باید از پارس جدا شده باشد؛ زیرا در زمان اسکندر یک ساتراپی در ساحل خلیج فارس به سمت غرب هرمز بود؛ در شرق توسط گدروزیا محدود بود. بعضی از نویسندگان (مانند بطلمیوس) بیابان‌های شمالی کارمانیا (کویر کرمانیا) را نام برده‌اند، تا آنجا که به پارتیا و آریا کشیده می‌شد (Schmitt, 1990). در شرق پارس جاده‌ای به کارمانیا (کرمان) می‌رسید که مرکز اصلی آن در سمت جنوبی‌تری از شهر کنونی کرمان و احتمالاً در جهت هرمز قرار داشت. مرکز کارمانیا جایی بود که اسکندر پنج روز در آن توقف کرد تا به هرمز برود، احتمالاً دره‌ی حاصلخیز جیرفت بود که در دوره‌ی اسلامی شهر «دایانوس» (دقیانوس) در سبزواران که در آنجا به دوره‌ی باستان مربوط می‌شد، این سرزمین با دره‌های فراخ بود که تا بعدها در سده‌های میانه کشاورزی خوبی داشتند (کوک، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۰). «پوتینجر» در سال ۱۸۱۰ میلادی، متذکر شده که پیک‌ها یا نامه برها، فاصله‌ی کرمان تا هرات را هجده روز طی می‌کردند، اما می‌افزاید که احتمال خطر مرگ بسیار زیاد است. باین حال کراتروس و آنتیوخوس سوم از این جاده به موفقیت گذشته‌اند (کوک، ۱۳۹۰: ۳۲۸).

### کارمانیا در جغرافیای استرابو<sup>۳</sup>

استرابو در شرح جغرافیای کارمانیا می‌گوید<sup>۴</sup>: کرمانیا آخرین پاره از سرزمین آن ساحلی است که از مصب رود سند آغاز می‌شود، گرچه بسیار شمالی‌تر از مصب رود سند است. نخستین دماغه‌ی سرزمین کرمانیا به مقدار زیادی در سمت جنوب پیش می‌رود. کرمانیا پس از آن که همراه با دماغه‌ی جلو آمده از شبه‌جزیره‌ی عربستان که از این سوی خلیج فارس پیداست رو به داخل خلیج فارس پیچ می‌خورد، ادامه دارد تا به سرحد پارس برسد، برای گذر از این سو به آن سوی خلیج فارس یک روز کافی است؛ وی همچنین ادامه می‌دهد: کرمانیا سرزمین پهناوری است که روبه‌داخل خشکی در میان گدروزیا<sup>۵</sup> (بلوچستان یا مکران) و پارس واقع است، اما بیش از گدروزیا، در سمت شمال امتداد می‌یابد. دلیل این مدعا وجود انواع میوه‌های فراوان در آن سرزمین است. آنجا همه گونه درختان میوه را می‌توان یافت. به‌استثنای درخت زیتون با منتهای عظمت جثه و اراضی آن از آب رودخانه مشروب می‌گردد. اونسیکریتوس از وجود رودخانه‌ای (رودخانه هیکتانیس<sup>۶</sup>) در کرمانیا خبر می‌دهد که با خود ذرات طلا می‌آورد<sup>۷</sup>. می‌گوید در آنجا معدن نقره و مس و خاک سرخ فراوان است. دو کوه دارد، یکی از گوگرد و دیگری از نمک است. کرمانیا بیابانی دارد که هم با پارتیا و هم با پارتیکانه هم‌مرز است (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۱۵-۳۱۶).

### کرمان در کتیبه‌های هخامنشی

در اوایل دوره هخامنشی، نام کرمان در کتیبه‌ی سه‌زبانه داریوش اول (۵۲۲-۴۸۶ ق.م) در منشور بنیان کاخ شوش ذکر شده است. این کتیبه شامل فارسی باستان (DSf)، ایلامی (DSj) و بابلی (Akkadian/Babylonian) است و به کرمان به‌عنوان منطقه‌ای اشاره می‌کند که از آن چوب یاکا (بیش مگن) برای ساختن کاخ شوش فراهم شده است (de Planhol and Hourcade, 2017). در متن منشور آمده است که الوار کاج از مناطق مختلف، از جمله کرمان، برای شوش آورده شده است (شارپ، ۱۳۸۸: ۹۹). همچنین، در لوحه‌های باروی تخت جمشید، کرمانیا به‌طور مکرر در رابطه با مسافران بین این منطقه و شوش ذکر شده است (Schmitt, 1990). بارتولد نیز از سنگ‌نبشته‌ای سه‌زبانه شامل پارسی باستان، ایلامی و بابلی در منطقه ماهان کرمان نام می‌برد که از مقبره شاه نعمت‌الله ولی به‌دست آمده و شامل عبارت «من داریوش شاه، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه ایالت، پادشاه این خاک، پسر ویشتاسب هخامنشی هستم» است (به نقل از مشکور، ۱۳۷۱: ۱۸۲).

<sup>۱</sup> Ermitage

<sup>۲</sup> Carmania

<sup>۳</sup> Strabo

<sup>۴</sup> به آن‌ها به عنوان Karmanitoi، اشاره می‌کند، در حالی که «پلی بیوس» (Polybius)، Karmánioi، را ارائه می‌دهد همان‌طور که قبلاً «کتزیاس» (Ctesias) اشاره کرده بود (de Planhol and Hourcade, 2017).

<sup>۵</sup> Gedrosia

<sup>۶</sup> Hyktanis

<sup>۷</sup> این رود همان هلیل رود است که در متون تاریخی از آن تحت عنوان هیکتانیس، آریوس، دیورود، دیوانه رود (به دلیل طغیان‌های فراوان) و هری رود یاد شده است (تاج‌پور، ۱۳۹۰: ۴۹ و ۶۷).

## جایگاه کرمان در میان ساتراپی‌های هخامنشیان

هرودوت درباره‌ی سازمان و تشکیلات جامعه‌ی پارسی می‌گوید: پارسی‌ها به قبیله‌های متعددی تقسیم می‌شوند، قبایلی که کوروش دوم آن‌ها را برای شورش خود فرا خواند عبارت‌اند از: پاسارگادها، مارافی‌ها و ماسپی‌ها؛ بقیه‌ی پارسیان از وابستگان قبایل یاد شده هستند. پاسارگادها از همه برتر و نجیب‌ترند و دودمان هخامنشی که شاهان پارسی از آن‌ها برآمده‌اند از این قبیله‌اند. پارسیان دیگر به این ترتیب‌اند: پانتالیان، دروزیان، گرمانیان<sup>۱</sup> که به زراعت می‌پرداختند و کشتگراند، دیگران یعنی دائن‌ها، مردیان، درویک‌ها و ساگارتی‌ها دامدار و چادرنشین‌اند (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۶۰).

در ابتدای حکومت کوروش دوم (۵۵۰-۵۲۹ ق.م) به‌طورقطع نمی‌توان نسبت به موقعیت کرمان در میان ساتراپی‌های هخامنشی سخن گفت، اما تا حدودی می‌توان آن را مشخص کرد. راجع به فتوحات کوروش دوم و لشکرکشی وی به شرق باید گفت که چون در کتیبه‌های تخت جمشید و نقش رستم داریوش، اسامی ایالاتی ذکر می‌شود که از قرار معلوم، نه در زمان کمبوجیه جزو ایران گردیده‌اند و نه در زمان داریوش اول، پس باید گفت که این ایالات در همان اوان که داریوش به‌طرف شرق فلات ایران لشکر کشیده، تابع شده‌اند؛ بنابراین اسامی ایالاتی که در زمان کوروش جزو دولت او شده‌اند، این است: پارت (خراسان)، زرنگ (سیستان)، هرات، خوارزم، باختر، سغد، گندار، ته‌تگوش، ارخواتیش (رخج قرون بعد یا قندهار کنونی) (پیرنیا، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۷۵). همان‌طور که مشخص است، نام کرمان و یا طوایف یا نواحی‌ای از کرمان در این ایالات نیست که احتمالاً بتوان دلیل آن را این دانست که کرمان در همان ابتدای حکومت کوروش تحت سلطه‌ی وی بوده است و احتمالاً جزئی از ایالت پارس.

وسعت ممالک ایران در زمان داریوش اول به این صورت بود: در شمال از مغرب به مشرق، رود دانوب، کوه‌های قفقاز، دریای کاسپین یا دریای گرگان (خزر کنونی)، رود سیحون (کسارتس). در مغرب به‌قول هرودوت صفحات غربی شبه‌جزیره بالکان تا نقطه‌ای در ساحل دریای آدریاتیک، جزایر بحرالجزایر، اوهس پرید (بن‌غازی کنونی) و صحرای لیبیا. در مشرق وادی سند و موافق نوشته‌های هرودوت، پنجاب هند. در جنوب، دریای عمان (اریتره)<sup>۲</sup> با خلیج پارس و حبشه مجاور مصر (پیرنیا، ۱۳۶۹، ج ۱: ۶۹۱)؛ اما به صورت کلی و برای تمام دوره هخامنشی می‌توان این تقسیم‌بندی را در نظر گرفت: از طرف مشرق، کوه‌های «پاراپامیزاد» و رود سند. از جانب شمال، رود سیحون و دریای خزر و دریای سیاه و کوه‌های قفقاز. از سمت جنوب دریای عمان و خلیج فارس. مرز غربی به جهت کشمکش همیشگی میان یونان و ایران درست مشخص نبوده است ولی روی‌هم‌رفته دریای «اژه»<sup>۳</sup> را برای حد غربی آن کشور می‌توان فرض نمود (مشکور، ۱۳۷۱: ۱۶۰). پس می‌توانیم از سمت دجله به‌طرف مشرق را این‌گونه شرح داد: ۱- ماد بالاخص که شامل آذربایجان، همدان، گروس، قسمتی از کردستان، کرمانشاهان، نهاوند، عراق، ولایات ثلاثه، ری، اصفهان، یزد. ۲- پارس با کرمان ۳- عیلام قدیم و صفحات کوسی‌ها. ۴- ولایت کادوسیان یا گیلان. ۵- صفحه‌ی آماردها و تپوری‌ها. ۶- وهرکان یا گرگان. ۷- پارت یا خراسان. ۸- هرایو یا هرات. ۹- مرگو یا مرو. ۱۰- زرنگ یا سیستان. ۱۱- هرخواتیش یا رخج قرون بعد. ۱۲- تگوش. ۱۳- گندار. ۱۴- سند. ۱۵- باختر (پیرنیا، ۱۳۶۹، ج ۱: ۶۹۱).

بر اساس یکی از کتیبه‌های اکدی شوش و در توضیحات کتیبه، نهایی‌ترین زوایای امپراطوری یادآوری و نمایانده شده‌اند: مرکز (ایلام، بابل)، غرب دور (سارد، یونیه)، شمال (باختریش، سعیدیان، خوراسمی)، شرق (کرمانیه، گنداره، سند)، غرب و جنوب غرب (سوریه، مصر، نوبیه) (بریان، ۱۳۷۹: ۴۰۱).

ایالت‌های ایران در دوره‌ی هخامنشی به روایت هرودوت (۴۸۴-۴۲۵ ق.م): داریوش اول امپراتوری خود را به بیست ایالت که ایرانیان به آن ساتراپی (خستره یا شهری) می‌گویند، تقسیم کرد.<sup>۴</sup> او اداره‌ی هر شهری را به یک فرماندار (شهرب) سپرد، سپس

<sup>۱</sup> Germanioi

<sup>۲</sup> Erythre

<sup>۳</sup> Egee

<sup>۴</sup> داریوش در کتیبه‌ی نقش رستم شمار ایالات تحت فرمان خود را ۳۰ ایالت ذکر کرده است و این اختلاف با فهرست هرودوت را می‌توان در این دانست که فهرست هرودوت از نظر مالی است، مثلاً قرطاجنه «کارتاژ» یا کرخا هیچ نوع مالیات و خراجی به شاهنشاه هخامنشی نمی‌دادند و قرارداد او با ایران، یک نوع اتحاد و کمک معنوی بود که به تقاضای ایران در مواردی انجام می‌شد، یا زمانی که هرودوت تاریخ ایران را می‌نوشت، برخی نواحی جزء ایران نبود و از ایران جدا شده بود مانند مقدونیه و سکاهای آن‌سوی دریا. به‌طور کلی باید گفت که هرودوت به‌جای نام ایالات، اسامی اقوامی را که در آن مسکن داشته‌اند یاد کرده است، ولی داریوش اسامی جغرافیایی و تاریخی را به ترتیب ذکر ایالات در سنگ‌نبشته‌ی نقش رستم از نظر احساسات ملی داریوش یا پارسی‌ها است، و ترتیب فهرست هرودوت از حیث تقدم و تاخر تاریخ تشکیلات اداری ایران می‌باشد (مشکور، ۱۳۷۱: ۱۸۴).

برای هر ملتی خراجی ثابت تعیین کرد و برای این کار اقوام همسایه را جزو ملتی محسوب داشت یا بدون در نظر گرفتن همسایگی، برخی اقوام را با اقوام دورتر در یک گروه قرار داد. بر طبق این تقسیم‌بندی، کرمان جزو شهری چهاردهم همراه با ساگارتی‌ها<sup>۱</sup>، سارانژها<sup>۲</sup> (زرنگ (سیستانیان))، تامانیان<sup>۳</sup>، اوتیان<sup>۴</sup>، می‌کیان<sup>۵</sup> و اهالی جزایر عمان (ارتیره) ذکر شده است (هرودوت، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۹۹-۴۰۱).

گسترش هویت کارمانیا (Carmanian) را می‌توان از طریق گذر زمان در سطح اداری دنبال کرد. هرودوت گرمانی‌ها (کرمانی‌ها) را در میان قبایل پارسی طبقه‌بندی می‌کند و روشن است که در زمان داریوش اول و کتیبه‌های او، دامنه آن‌ها در پارسا قرار داشت و یک دهیو (ساتراپی) را شامل نمی‌شد؛ با این حال، لوح‌های باروهای تخت جمشید (PFAT) نیز به یک هویت اداری مشخص در پارسا اشاره دارد که می‌توان بر اساس آن تابلویی معتبر از افراد دارای مقام و شخصیت‌های عالی‌رتبه‌ی پارسی در هر ساتراپی به دست آورد. در همین اسناد از شخصیتی به نام «کرکیش»<sup>۶</sup> در کرمانیه نام رفته است (de Planhol and Hourcade, 2017). بریان، ۱۳۷۹: ۷۴۰-۷۴۱).

### جدایی کرمان از پارس

یوزف مارکوارت، به نقل از کتاب جغرافیای موسی خورنی می‌نویسد: کورمان یا کُرمان به زبان ارمنی معمولاً «کرمان» است و در فارسی قدیم «کرمانه»، سرزمین قدیمی «یوتیه» است که در اثر سقوط به دست «وه‌یازداته»<sup>۷</sup> از پارس جدا شد و با ناحیه‌ی شرقی «اسه‌گرته»<sup>۸</sup>، «زرنکه»<sup>۹</sup>، «هرهووتیش»<sup>۱۰</sup> و «مکه»<sup>۱۱</sup> به صورت ساتراپی واحدی درآمد (مارکوارت، ۱۳۷۳: ۷۰). به زودی نام قدیمی و اصلی آن از بین رفت. در نزد مورخ یونانی «کتزیاس»<sup>۱۲</sup>، این ایالت بنابر نام حومه‌ی آن «کرمانه» نامیده شد (به نقل از مارکوارت، ۱۳۷۳: ۷۰-۷۱).

در زمان مرگ داریوش سوم (۳۳۶-۳۳۰ ق.م) و پیروزی اسکندر، کرمانیا گفته می‌شود که توسط یک ساتراپ اداره می‌شد (de Planhol and Hourcade, 2017).

با توجه به مباحث بیان‌شده، می‌توان جایگاه کرمان در دوره‌ی هخامنشی را این‌گونه ارزیابی کرد که در ابتدا جزئی از پارس بوده است اما بعد از شورش‌هایی که در زمان داریوش اول صورت گرفت، بخشی از آن و یا تماماً از پارس جدا و به همراه ساگارتیان و سارنگیان (زرنگ) و اوتیان و ساکنان جزایر خلیج فارس جزء ایالت چهاردهم ایران یعنی درنگیانه (هرهوواتیش) درآمد است و در اواخر دوران هخامنشی و زمان داریوش سوم احتمالاً به صورت یک ساتراپی مجزا اداره می‌شده است.

### موقعیت سیاسی کرمان و ساکنان آن در دوره‌ی هخامنشیان

#### موقعیت سیاسی کرمان در دوره‌ی کوروش دوم

نام کرمان را در هنگام لشکرکشی کوروش دوم (۵۵۰-۵۲۹) به شرق می‌توان دید: کوروش پس از فتح لیدی به آسیای مرکزی و شرق لشکر کشید. عبور کوروش از جنوب فلات ایران در منطقه‌ی سیستان (دره‌ی هیلمند «هیرمند») مشخص شده است و معلوم است که در آن‌جا اقوام محلی (آریاسپ‌ها) برای او در لحظه‌ای که ارتش‌اش به هنگام خروج از بیابان، در معرض نابودی بوده است، آذوقه تهیه کرده‌اند. متون متأخر ظاهراً این مطلب را نیز تأکید می‌کنند که کوروش، در جریان همین لشکرکشی یا در موقعیتی

<sup>1</sup> Sagartie

<sup>2</sup> Sarangee

<sup>3</sup> Tamanie

<sup>4</sup> Outie

<sup>5</sup> Mykes

<sup>6</sup> Karkiš

<sup>7</sup> Wahjazdata

<sup>8</sup> Asagarata

<sup>9</sup> Den Zaranka

<sup>10</sup> Harahuwatiš

<sup>11</sup> Maka

<sup>12</sup> Ctesias

دیگر، از سرزمین رودخانه‌ی کابل (گندار در کنیه‌های شاهی) و هم‌چنین (گدروزی) و کرمانی (کارمانیه) عبور کرده است (بریان، ۱۳۷۹: ۱۲۰)، و قصد آرام کردن قبیله‌های مکران و «پریکانیان»<sup>۱</sup> را داشته است. شاپور شهبازی با استناد به فرای، پریکانیان را همان «باریز»<sup>۲</sup> منقول در جغرافیای اسلامی می‌داند (شهبازی، ۱۳۸۸: ۲۰۹).

### نبونید در کرمان

آنچه به صورت رسمی نام کرمان را در تاریخ هخامنشی ضبط کرده، مربوط به دوره‌ی تسخیر بابل (۵۳۹ یا ۵۳۸ ق.م) توسط کوروش دوم است (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۳۰). «برس»<sup>۳</sup> مورخ کلدانی و کاهن معبد مردوک، در مورد سرانجام «نبونید»<sup>۴</sup> پادشاه بابل می‌گوید که کوروش دوم با او با رفت رفتار کرده و به کرمان تبعیدش کرد تا در آن‌جا سکنی گزیند. نبونید در آن‌جا تا آخر عمرش بزیست و در همان‌جا درگذشت (کورت، ۱۳۷۹: ۴۳)؛ بنابراین چنین برمی‌آید که کرمان در آن زمان از ولایات تابعه‌ی کوروش بوده و محلی مطمئن برای او به‌شمار می‌رفته که تبعیدگاه یکی از دشمنانش شده است و این کار را کوروش ظاهراً از این جهت انجام داده که اولاً کرمان تا بابل فاصله‌ی بسیار داشته و خطر تجدید حیات سیاسی نبونید به کلی منتفی بوده است، دیگر آن که کرمان و شهرهای آن از جهت اینکه در بیابان همیشه در حکم جزیره‌هایی منفرد بوده‌اند و نبونید می‌توانست بدون آزار اطرافیان، دوران اسارت خود را بگذراند و نیش دیگران وی را به نافرمانی ترغیب نمی‌کرد، از جهت تبعید بهترین جای محسوب می‌شدند (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۳۰-۳۱).

### سپردن شرق به بردیا

با توجه به گزارش کتزیاس<sup>۵</sup>، کوروش دوم در هنگام مرگ پسر اولش، «کمبوجیه» را جانشین خود قرار داد و «بردیا»<sup>۶</sup> (تنوکسارس)<sup>۷</sup>، پسر کوچکترش را به فرمانداری باکتریان، خوارزمیان<sup>۸</sup>، پارتی‌ها و کرمانی‌ها<sup>۹</sup> منصوب کرد، با تأکید بر این که فرمانروایی بر این سرزمین‌ها بدون خراج باشد (بروسیوس، ۱۳۸۸: ۸۸). (Dandamayev, 1988). کمبوجیه که بردیا را در نزد مردم محبوب‌تر از خود می‌دید، نسبت به او حسد ورزید و دستور داد در نهم وی را به هلاکت رسانند. در کتاب تاریخ جامع ایران به نقل از کتزیاس گفته شده است که بردیا مغی به نام اسفندادات (گئوماته‌ی ذکر شده در کنیه‌ی بیستون) را در خدمت داشت که روزی به دلیل جرمی او را شلاق زد، مغ به کمبوجیه شکایت برد و همین باعث قتل برادر کمبوجیه شد. پس اسفندادات که شباهت زیادی به برادر کمبوجیه داشت به جای او فرماندار ناحیه‌ی پارت و کرمان و باختر و خوارزم شد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۵۶۶).

## ۲- موقعیت سیاسی کرمان در دوره‌ی داریوش اول

در هنگام لشکرکشی کمبوجیه به مصر، مغی به نام «گئوماته»، خود را بردیا معرفی و ادعای حکومت کرد. وی شورش خود را از کرمان آغاز کرد که کوروش حکومت آن را به بردیا سپرده بود. کرمان به خاطر همسایگی‌اش با سرزمین اصلی پارس و نیز به سبب ثروت زیاد، برای منظور گئومات بسیار مناسب بود. کرمان دارای طلا در رود «هیکتانیس» و معدن نقره بود. گئومات نخست کوشید تا از کرمان بر پاسارگاد، پایتخت هخامنشی که کوروش بنا کرده بود، چیره شود؛ جالب است که او مستقیماً به پاسارگاد نرفت، شاید می‌ترسید که در دربار گروه زیادی دریابند که او بردیای راستین نیست، پس در همان نزدیکی پاسارگاد در دژی به نام «سیکه-یووتیش»<sup>۱۰</sup> (شن دژ) موضع گرفت. داریوش اول با شش یار خود (گروه هفت‌تنان) در روز ۲۹ سپتامبر ۵۲۲ قبل از میلاد، پس از قهرمانی‌های بسیار، بر این دژ غلبه کرد و گئومات را به قتل رساند (کخ، ۱۳۸۷: ۱۴-۱۵).

<sup>1</sup> Paricanioi

<sup>2</sup> Bariz

<sup>3</sup> Berose

<sup>4</sup> Nabonid

<sup>5</sup> Ctesias

<sup>6</sup> Bardiya

<sup>7</sup> Tanyoxarces

<sup>8</sup> Choramnians

<sup>9</sup> Carmanians

<sup>10</sup> Sikayuvatiš

### شورش و یازداته

در زمان داریوش اول شورش‌هایی در امپراطوری هخامنشی صورت گرفت که باعث تغییراتی در کل امپراطوری شد. از جمله‌ی این شورش‌ها شورش «وه‌یازداته» (وهیزداته) بود که در نهایت باعث سرکوبی وه‌یازداته و جدایی کرمان از پارس شد. نام‌های ذکر شده در کتیبه‌ی بیستون نشان می‌دهد که شورش وه‌یازداته احتمالاً در منطقه‌ای در محدوده‌ی شرق و جنوب شرقی تخت جمشید در مجاورت منطقه‌ی فسا بوده است. همین منطقه می‌تواند، مرکز شورش و قیام وه‌یازداته علیه داریوش بوده باشد که توانست از همین منطقه، قیام خود را تا نواحی کرمان، زرنک، آراخوسیا و تگوش نیز گسترش دهد (موسوی بجنوردی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۵۹۹).

هرودوت فاش می‌سازد که وفاداری یک نایب‌السلطنه نشین (ساتراپی) سبب می‌شود تا قلمرو او با منضم شدن نواحی دیگر وسعت یابد. آن طوایف سرکش مادی که به جزایر خلیج فارس تبعیدشده بودند و هم‌چنین سه طایفه متمرّد پارسی «یائوتیه»<sup>۱</sup> و «ماچیه (میک‌ها)»<sup>۲</sup> در لارستان و اسگراتیه<sup>۳</sup> (ساگارتی) در کرمان (به دلیل همکاری در شورش وه‌یازداته) با مجبور شدن به پرداخت باج هنگفت، از نظر مراتب اجتماعی تنزل رتبه یافته بودند و همه ضمیمه‌ی ساتراپ نشین وفادار «هرهواتیش» (هره‌واتیش)<sup>۴</sup> شدند. از فهرست‌های رسمی برمی‌آید، این ساتراپی را حتی بیش از این وسعت داده بودند، زیرا زرنک را نیز از ساتراپ نشین «پارثوه» جدا کرده و به آن افزوده بودند (که ناحیه‌ی چهاردهم در فهرست هرودوت را تشکیل می‌دادند)، نام ساتراپ آن «ویونه» بود (توین بی، ۱۳۷۹: ۱۲ و ۱۰۲).

### ۳- موقعیت سیاسی کرمان در دوره‌ی داریوش سوم

موقعیت طبیعی کرمان و دورافتادگی آن موجب شد که داریوش سوم پس از شکست در مقابل اسکندر<sup>۵</sup>، به این منطقه پناه آورد؛ چنان‌که برخی منابع محلی و روایت‌های تاریخی غیرکلاسیک ذکر کرده‌اند که پس از شکست داریوش سوم در نبرد با اسکندر، او به سوی شرق گریخت و تا دامنه‌های جبال بارز کرمان پیش رفته و از مردم آنجا کمک خواسته است (وزیری، ۱۳۸۵: ۱۷؛ باستانی پاریزی، ۱۳۶۰: ۶۵۳). به قول آریان، داریوش سوم، آخرین پادشاه هخامنشی، پس از شکست از اسکندر به «پاری تاکن» گریخت. به روایت «کنت کورث»: اسکندر چون شنید که داریوش از همدان رفته است، راه خود را از همدان تغییر داد، شتافت تا به داریوش برسد. در آخر پاری تاکن شهری است طبس نام، در آن‌جا به اسکندر گفتند که داریوش باختر کرده است» (وزیری، ۱۳۸۵: ۲۷). شاپور شهبازی پاری تاکن را کوه‌های جبال بارز کرمان می‌داند و از رام کردن قبایل مکران و پریکانیان (باریز دوران اسلامی) توسط کوروش دوم استناد آورده است<sup>۶</sup>. پس داریوش ضمن فرار از برابر اسکندر خود را به دامنه‌های جبال بارز کرمان رسانده و از آن‌ها کمک خواسته تا یک نوع جنگ پارتیزانی به کمک قبایل پاری‌تکانی = پاریز، علیه اسکندر راه بیندازد که توفیق نیافته است.

### جایگاه ساکنان کرمان در نیروی نظامی هخامنشیان

در ارتش و نیروی نظامی هخامنشیان، نقش ساکنان کرمان دیده می‌شود. در کنار گارد جاویدان ده‌هزار نفری که پیاده نظام بود، هنگ‌های هزار نفری سواره‌نظام نیز وجود داشت. به هنگام جنگ علاوه بر این سپاهیان ثابت و قوای ساتراپ نشین‌های مختلف امپراطوری بزرگ ایران، دهقانانی که از طرف شاه، زمین‌هایی را برای کاشت و برداشت در اختیار داشتند متقابلاً به‌عنوان سرباز در ارتش، به خدمت گرفته می‌شدند. به نظر می‌رسد که سربازان منطقه‌ی «پیشیاخوادا»<sup>۷</sup> در شرق تخت جمشید و در خاک کرمان، قابل‌اعتمادتر و ضربتی‌تر بوده‌اند. از لوح‌های دیوانی برمی‌آید که از آن‌ها به‌دفعات برای مأموریت‌های ویژه دعوت شده است (کخ، ۱۳۸۷: ۲۹۸-۲۹۹).

در وصفی که هرودوت از آرایش جنگی نیروهای اعزامی خشایارشا به یونان می‌کند، اسگرتیه‌های جنوب شرقی (سگرتیه) مردمی بیابانگرد و عقب‌مانده و محافظه‌کار معرفی می‌شوند که تنها به‌عنوان سواره‌نظام به‌کار می‌روند و سلاح اصلی آن‌ها کمند است، به

<sup>1</sup> Yautiya

<sup>2</sup> Maciya

<sup>3</sup> Asagratiya

<sup>4</sup> Harahavatiš

<sup>5</sup> Alexandr

<sup>۶</sup> در بخش موقعیت سیاسی کرمان در دوره‌ی کوروش دوم به آن اشاره شد.

<sup>7</sup> Paišyaxvādā

زبان پارسی سخن می‌راندند. در سال ۴۸۰ قبل از میلاد، به پیاده‌نظام سپاه خشایارشا وابسته‌اند، اما تجهیزات آن‌ها مخلوطی است از سازو برگ پارسی‌ها و جنگ‌افزارهای پکتیه‌ها. از همین آخرین اطلاعاتی که هرودوت می‌دهد، می‌توان استنباط کرد که اینان مقیم کرمان بوده‌اند که در همسایگی بلا فصل شمال شرقی لارستان فارس قرار داشت (توین بی، ۱۳۷۹: ۱۰۲). هر چند داریوش اول در کتیبه‌ی بیستون، برخلاف اسگرتیه‌های شمال غربی از اسگرتیه‌های جنوب شرقی نام نمی‌برد، این واقعیت که فقط در یکی از شش فهرست رسمی دهیوها (ساتراپی) از اینان اسم برده شده، قرینه‌ایست که اسگرتیه‌های جنوب شرقی نیز مورد بی‌مهری داریوش قرار گرفته بودند. اینان لابد یکی از طوایفی بودند که بر علیه داریوش قیام کرده و به طرفداری از «وه‌یازدانه» یاغی شده بودند. چون نیروی اعزامی وه‌یازدانه که به گندار هجوم بردند، فقط در صورتی می‌توانسته‌اند چنان فاصله‌ی دوری را طی کنند که سوار بر اسب باشند؛ شاید بتوان حدس زد که اسگرتیه‌های جنوب شرقی ستون فقرات نیروی اعزامی وه‌یازدانه را تشکیل می‌داده‌اند (توین بی، ۱۳۷۹: ۱۰۳).

### موقعیت اقتصادی کرمان در دوره‌ی هخامنشیان

هرودوت در تقسیم‌بندی حوزه‌های مالیاتی، از بیست ساتراپی نام می‌برد که داریوش اول آن‌ها را برقرار کرد. بر این اساس ساتراپ نشین چهاردهم که شامل ساگارتی‌ها، سارانگی‌ها (زرنگ)، تامانیان، اوتیان، میکیان و ساکنان جزایری که در دریای ارتیره (دریای عمان) قرار دارند و شاه بزرگ (داریوش اول) کسانی را که «مهاجرین» می‌نامیدند و در حقیقت تبعیدی‌ها بودند، در آن‌جا مستقر می‌کرد، جمعاً خراجی به مبلغ شش صد تالان می‌پرداختند، می‌شد که اوتیها یا یوتیا ساکن ناحیه‌ی کرمان امروز بوده‌اند (سامی، ۱۳۸۹: ۶۷).

در سال ۵۲۱ قبل از میلاد، در منشور بنیان‌گذاری کاخ داریوش اول در شوش، از کلمه‌ای صحبت می‌شود که چوب درختی است و برای استحکام بنای ساختمان به کار رفته و خاص کرمان بوده است (دانشور، ۱۳۸۲: ۱۶. باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۳۱). در این منشور داریوش می‌گوید: «الوار کاج- این، کوهی لبنان نام، از آن آورده شد. قوم آسوری، آن را تا بابل آورد. از بابل کاری‌ها و یونانی‌ها تا شوش آوردند. چوب یاکا (بیش مگن) از گنداره و کرمان آورده شد» (کورت، ۱۳۷۹: ۶۴). پروفیسور «دونالد کنت» اشاره می‌کند که داریوش در همین کتیبه از کرمانه به عنوان منبع طلای به کاررفته در کاخ یاد کرده است (توین بی، ۱۳۷۹: ۱۰۲). کرمان بیش‌ترین نقش خود را در اقتصاد هخامنشیان ایفا می‌کرد. کرمان علاوه بر پرداخت خراج، با توجه به اظهارات استرابو، دارای معادنی بود که از آن‌ها (نقره، مس، اورر، طلا، اورپتم و نمک) استخراج می‌شده است (de Planhol and Hourcade, 2017). استرابو در جغرافیای خود به منابع و محصولات کشاورزی کرمانی‌ها اشاره دارد: «آن‌جا همه گونه درختان میوه را می‌توان یافت، به‌استثنای درخت زیتون. محصولات کشاورزی آن همانند پارس است، از جمله انگور؛ انگور مشهور کرمانیا که گاهی خوشه‌های آن به دو ذراع می‌رسد، از همین سرزمین به‌دست می‌آید. خوشه‌های پر از دانه‌های بزرگ انگور و این‌گونه انگور در آن‌جا بیشتر از هر جای دیگری محصول می‌دهد. اونسیکریتوس از وجود رودخانه‌ای «رودخانه هیکتانیس» (هلایل رود) در کرمانیا خبر می‌دهد که با خود ذرات طلا می‌آورد. می‌گوید در آن‌جا معدن نقره و مس و خاک سرخ فراوان است. دو کوه دارد، یکی از گوگرد و دیگری از نمک» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۱۵-۳۱۶).

معادن سرشار مس کرمان که تصفیه‌ی آن نیز به‌سادگی ممکن است و چه‌بسا فلز را تقریباً به حالت خالص توان دید، در آن روزگار مهم‌ترین منبع استخراج این فلز بوده است. به نقل از باستانی پاریزی: «اخیراً در کوهستان ما، پاریز سیرجان به یک معدن بزرگ مس دست یافته‌اند و شرکت‌های آمریکایی و ایرانی به استخراج آن دست‌زده‌اند، هنگام زدن چاه‌گمانه و نمونه‌برداری، به تونل‌هایی برخوردند که قرن‌ها پیش مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. مهندسان، تاریخ بهره‌برداری را پیش از اسلام تخمین می‌زدند و عجب این بود که دقیق‌ترین رگه‌های معدن را به‌دست آورده بودند. حدس مهندسان وقتی تأیید شد که در منتهی‌الیه یک تونل که قرن‌ها پیش مورد بهره‌برداری بوده و کم‌کم پر شده بود؛ پس از خاک‌برداری، به یک‌مشت سکه‌های زمان هخامنشی برخورد کردند؛ این سکه‌ها معلوم نشد چگونه به انتهای این تونل راه‌یافته؟ آیا از دست کارگران افتاده بوده است و یا کارگری آن را پنهان کرده و فراموش کرده ببرد، یا اینکه بعدها کسی در آنجا نهان کرده است؟ به‌هرحال، قدمت کار به‌پیش از اسلام می‌رسد» (باستانی پاریزی، ۱۳۹۴: ۳۱-۳۲).

## جاده‌های کرمان

لوحه‌های تخت جمشید (پرسپولیس) وجود جاده‌های عظیم را در این دوره تأیید می‌کنند. در این لوحه‌ها، حرکت گروه‌ها یا افرادی که وارد ایران می‌شده یا در ایران مسافرت می‌کرده‌اند، ثبت شده است و ما می‌توانیم از آن‌ها پی ببریم که هندوستان، آراخوزیا، کرمان و بلخ همگی از طریق نظام عظیم راه‌های ایران با هم ارتباط داشته‌اند (کورت، ۱۳۷۹: ۱۱۵). هم‌چنین علاوه بر راه ارتباطی شوش - پرسپولیس (تخت جمشید) که به دفعات مورد اشاره واقع شده است، راه باختریش (۲ بار)، کرمانیه (۹ یا ۱۰ بار)، هند (۷ بار)، هرخواتیش و قندهار (۱۱ بار)، آریه (۴ بار)، ساگارتیه (۲ بار)، ماد (۱ بار)، بابل (۱ یا ۲ بار)، مصر (۱ بار) و سارد (۳ بار) تکرار شده‌اند (بریان، ۱۳۷۹: ۷۵۱-۷۵۲).

در آستانه‌ی نوروز سال ۳۹۵ قبل از میلاد، شهر کرمان (کرمانیا) مرکز تجارت منطقه‌ی جنوب شرقی امپراطوری ایران اعلام شد و پنج جاده‌ی اصلی جنوب شرق به آن پیوند داده شد. با استناد منابع یونانی، این پنج راه مهم عبارت بودند از: راه کرمان به پایتخت (تخت جمشید در پارس)، راه کرمان به پارس (پاسارگاد)، راه کرمان به هرمز، راه کرمان به ایالت سند (شهر پتاله) و راه کرمان به مرکز افغانستان (باختر). با رسیدن این پنج راه به شهر، کرمان در ۲۴۰۰ سال پیش، نوروز باشکوهی داشت (نجمی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۱).

## فرهنگ و آداب‌ورسوم ساکنین کرمان در دوره‌ی هخامنشیان

کرمانی‌ها را، همان‌طور که در بخش‌های قبل اشاره شد، هرودوت از قبایل پارسی و کشت‌گر و زیر اسم گرمانی‌ها نام می‌برد (بریان، ۱۳۷۹: ۱۰۵۸). به عقیده‌ی استرابو روش‌های فنی کشاورزی نزدیک به پارس‌ها داشته‌اند، لیکن روایت استرابو در همان حال نشان می‌دهد که کرمانی‌ها تا چه حدی عادات خاص خود را حفظ کرده بودند و به‌ویژه برخی آداب و مقررات اجتماعی آن‌ها دور از رسومی بوده که در نزد پارسیان می‌بینیم (Briant, 2001)؛ مثلاً «تا زمانی که سر یکی از دشمنان خود را نبریده و برای شاه خود هدیه نمی‌آورد، ازدواج نمی‌کردند. شاه کرمانیا تمام این سرهای بریده را در قصر خود انبار می‌کرد. زبان این سرهای قطع شده را بریده و با آرد آغشته می‌کرد، خودش می‌چشید، سپس آن را به کسی که هدیه آورده بود پس می‌داد تا آن را با بستگانش بخورند. هر شاهی که برایش تعداد بیشتری سر هدیه می‌آوردند، از احترام بیشتری برخوردار بود» (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۱۵-۳۱۶). البته در همین حال نثارخوس یادآور می‌شود که زبان و بیشتر آداب‌ورسوم مردم کرمانیا شباهت زیادی با مردم پارس دارد<sup>۱</sup>، جز آن‌که به دلیل کمبود اسب در کرمانیا، بیشتر سوار الاغ می‌شوند حتی در هنگام جنگ (کوک، ۱۳۹۰: ۳۲۸-۳۲۹). هم‌چنین استرابو ادامه می‌دهد که آن‌ها مردمی جنگ‌جو بوده‌اند و برای ایزد جنگ، «ارس» نیز قربانی می‌کردند (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۱۵-۳۱۶). هرودوت، اسگرتیه‌های جنوب شرقی را مردمی بیابانگرد و عقب‌مانده و محافظه‌کار معرفی می‌کند که در ارتش خشایارشا حضور داشته‌اند و سلاح اصلی آن‌ها کمند بوده و به زبان پارسی سخن می‌رانده‌اند و طبق اطلاعات هرودوت ساکن کرمان بوده‌اند (توبین بی، ۱۳۷۹: ۱۰۲). به‌علاوه اوتیان (یوتیه) نیز به‌عنوان ساکنین کرمان مردمی فقیر و عقب‌مانده ذکر شده‌اند (دیاکونف، ۱۳۷۹: ۳۲۸).

## نتیجه‌گیری

بررسی جغرافیای تاریخی کرمان در دوره هخامنشی نشان می‌دهد که این سرزمین به دلیل موقعیت جغرافیایی، منابع طبیعی و نقش راهبردی خود، جایگاهی کلیدی در ساختار امپراتوری داشته است. تقسیم‌بندی شمال فقیر و بیابانی و جنوب حاصل‌خیز، نه تنها الگوی سکونت و کشاورزی را تعیین می‌کرد، بلکه سیاست‌های اقتصادی و نظامی هخامنشیان را نیز تحت تأثیر قرار می‌داد. منابع معدنی و خاک حاصل‌خیز جنوب کرمان، ضمن تأمین مواد خام مورد نیاز امپراتوری، اهمیت نمادین نیز داشت؛ چنان‌که استفاده از چوب‌های این منطقه در بناهای تخت جمشید و شوش، بیانگر نقش اقتصادی و فرهنگی کرمان در پروژه‌های سلطنتی بوده است.

<sup>۱</sup> برونر در تحلیل این شباهت نوشته است که: کرمان به واسطه‌ی نزدیکی و بازرگانی به پارس و ماد گرایش داشت. مردمی که در کرمان زندگی می‌کنند احتمالاً از استان‌های غربی به اینجا کوچیده بودند، به ویژه هنگامی که ناحیه‌ی کرمان بخشی از پادشاهی پارس بوده است (برونر، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

تحلیل کتیبه‌ها و منابع تاریخی نشان می‌دهد که کرمان، به‌عنوان ساتراپی چهاردهم و تحت عنوان «بوتیا»، در شبکه ساتراپی‌های هخامنشی نقش راهبردی داشت. منابع انسانی، مالی و طبیعی این منطقه به پایتخت‌ها و دیگر ساتراپی‌ها ارسال می‌شد و این ارتباطات، کرمان را به نقطه‌ای کلیدی در حفظ انسجام سیاسی و اقتصادی امپراتوری تبدیل می‌کرد. همچنین موقعیت کرمان به‌عنوان گذرگاه میان مرکز ایران و مناطق شرقی، اهمیت راهبردی آن را در مدیریت مسیرهای تجاری و امنیت مرزها افزایش می‌داد.

از منظر سیاسی، نقش کرمان فراتر از تأمین منابع بود. تبعید نیونید، پادشاه شکست‌خورده بابل، به این منطقه نشان می‌دهد که کرمان در سیاست‌های هخامنشیان برای تثبیت قدرت و کنترل اقوام تابع نیز اهمیت داشته است. این اقدام حکایت از جایگاه استراتژیک کرمان به‌عنوان منطقه‌ای دورافتاده اما کلیدی در محاسبات امپراتوری دارد.

در زمینه اقتصادی، تحلیل جغرافیای تاریخی نشان می‌دهد که سرزمین کرمان با منابع معدنی، خاک حاصلخیز و ظرفیت کشاورزی محدود، نقش مؤثری در تأمین نیازهای امپراتوری ایفا می‌کرد. نیمه شمالی بیابانی و کم‌حاصل نیز به‌عنوان مرز طبیعی و محافظتی برای مرکز امپراتوری عمل می‌کرد، ضمن آنکه مانع نفوذ و تجاوز قبایل مهاجم می‌شد.

همچنین، بررسی روند تحولات تاریخی-سیاسی کرمان در دوره هخامنشی نشان می‌دهد که این سرزمین نقشی هم‌زمان اقتصادی، سیاسی و استراتژیک داشت و توانسته بود پیوندهای میان مرکز و مناطق هم‌مرز امپراتوری را تقویت کند. کرمان، با توجه به ویژگی‌های جغرافیایی، منابع اقتصادی و موقعیت استراتژیک، نه تنها بخشی از شبکه اقتصادی امپراتوری بود بلکه نقشی کلیدی در ثبات سیاسی و انسجام هخامنشیان ایفا می‌کرد.

به این ترتیب، مطالعه جغرافیای تاریخی کرمان، امکان درک دقیق‌تر از جایگاه این منطقه در سیاست‌های اقتصادی و سیاسی هخامنشی را فراهم می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که کرمان با ویژگی‌های طبیعی و انسانی خود، به‌عنوان پل ارتباطی، منبع اقتصادی و نقطه راهبردی، نقشی حیاتی در حفظ انسجام و کارآمدی امپراتوری داشته است. این پژوهش تأکید می‌کند که تحلیل هم‌زمان جغرافیای تاریخی و تاریخ سیاسی، کلید فهم ارتباط میان محیط طبیعی و تحولات سیاسی در تاریخ ایران باستان است و اهمیت کرمان را در شبکه گسترده هخامنشیان روشن می‌سازد.

## منابع

- استرابو. (۱۳۸۲). جغرافیا، سرزمین‌های زیر فرمان هخامنشیان، (چاپ اول)، مترجم: صنعتی‌زاده، همایون، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار. بارتولد، ویلهلم. (۱۳۷۷). جغرافیای تاریخی ایران، مترجم: صنعتی‌زاده، همایون، تهران: نشر ادبی و تاریخی موقوفات محمود افشار یزدی. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم. (۱۳۹۴). وادی هفتواد، (چاپ اول)، تهران: علم.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۰). آیا داریوش سوم هم از کرمان گذشته است. مجله چیستا (ادبیات و زبان‌ها)، ۶، ۶۵۲-۶۵۷.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/180283/%D8%A7%DB%8C%D8%A7-%D8%AF%D8%A7%D8%B1%DB%8C%D9%88%D8%B4-%D8%B3%D9%88%D9%85-%D9%87%D9%85-%D8%A7%D8%B2-%DA%A9%D8%B1%D9%85%D8%A7%D9%86-%DA%AF%D8%B0%D8%B4%D8%AA%D9%87-%D8%A7%D8%B3%D8%AA>
- بروسیوس، ماریا. (۱۳۸۸). شاهنشاهی هخامنشی (از کوروش بزرگ تا اردشیر اول)، (چاپ اول)، مترجم: مشایخ، هایده تهران: ماهی.
- برونر، کریستوفر. (۱۳۸۷). تقسیمات جغرافیایی و اداری، تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانیان، (چاپ چهارم)، ج ۳، مترجم: انوشه، حسن، گردآورنده: یارشاطر، احسان تهران: امیرکبیر. ۱۴۹-۱۷۸.
- بریان، پیر. (۱۳۷۹). تاریخ امپراتوری هخامنشیان (از کوروش تا اسکندر)، (چاپ سوم)، مترجم: سمسار، مهدی، تهران: زریاب.
- بیک محمدی، حسن. (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر جغرافیای تاریخی ایران، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- پیرنیا، حسن. (۱۳۶۹). تاریخ ایران باستان، (چاپ چهارم)، ج ۱، تهران: دنیای کتاب.
- تاج‌پور، میرمحمدعلی؛ و تاج‌پور، رضوان. (۱۳۹۰). رابر سرچشمه‌ی هیکتانیس (هللی رود)، (چاپ اول)، کرمان: کرمان شناسی.
- توین بی، آرنولد. (۱۳۷۹). جغرافیای اداری هخامنشیان، (چاپ اول)، مترجم: ثاقب فر، مرتضی، تهران: خیراندیش، اسدالله. (۱۳۶۸). با من به کرمان بیایید، کرمان: وحید.
- دانشور، محمد. (۱۳۸۲). قلعه دختر تا دقیانوس، (چاپ دوم)، کرمان: مرکز کرمان شناسی.
- دریا گشت، محمد رسول. (۱۳۷۰). کرمان در قلمرو تحقیقات ایرانی، کرمان: مرکز کرمان شناسی.

- دیاکونف، میخائیل میخائیلوویچ. (۱۳۷۹). تاریخ ماد، (چاپ چهارم)، مترجم: کشاورز، کریم، تهران: علمی و فرهنگی.
- رجبی، پرویز. (۱۳۸۰). هزاره‌های گمشده (هخامنشیان به روایتی دیگر)، (چاپ اول)، ج ۲، تهران: توس.
- رفعتی، حسین. (۱۳۸۶). جبرفت در آینه‌ی تاریخ، (چاپ اول)، کرمان: کرمان شناسی.
- سامی، علی. (۱۳۸۹). تمدن هخامنشی، ج ۲، (چاپ دوم)، ج ۲، تهران: سمت.
- شارپ، رلف نارمن. (۱۳۸۸). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، (چاپ سوم)، تهران: پازینه.
- شهبازی، شاپور. (۱۳۸۸). زندگی و جهاننداری کوروش کبیر، (چاپ اول)، تهران: دنیای کتاب.
- صفا، عزیزالله. (۱۳۹۰). تاریخ جبرفت و کهنوج، (چاپ دوم)، کرمان: کرمان شناسی.
- کخ، هایدماری. (۱۳۸۷). از زبان داریوش، (چاپ سیزدهم)، مترجم: رجبی، پرویز، تهران: کارنگ.
- کرمان در یک نگاه. (۱۳۸۹). ویراستار محمد صادق بصیری، کرمان: مرکز کرمان شناسی.
- کورت، آملی. (۱۳۷۹). هخامنشیان، (چاپ دوم)، مترجم: ثاقب فر، مرتضی، تهران: ققنوس.
- کوک، جان مانوئل. (۱۳۸۷). «ظهور هخامنشیان و بنیانگذاری امپراطوری هخامنشی»، تاریخ ایران (هخامنشیان)، (چاپ دوم)، ج ۲، مترجم: ثاقب فر، مرتضی، تهران: جامی. ۱۱-۱۲۱.
- کوک، جان مانوئل. (۱۳۹۰). شاهنشاهی هخامنشی، (چاپ پنجم)، مترجم: ثاقب فر، مرتضی، تهران: ققنوس.
- مارکوارت، یوزف. (۱۳۷۳). ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، (چاپ اول)، مترجم: میر احمدی، مریم، تهران: اطلاعات.
- مسعودی، ابوالحسن. (۱۳۶۵). التنبیه و الشراف، (چاپ دوم)، مترجم: پاینده، عبدالقاسم، تهران: علمی و فرهنگی.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۹۳). کارنامه اردشیر بابکان، تهران: دنیای کتاب.
- مشکور، محمد جواد. (۱۳۷۱). جغرافیای تاریخی ایران باستان، (چاپ اول)، تهران: دنیای کتاب.
- موسوی بجنوردی، کاظم. (۱۳۹۶). تاریخ جامع ایران، (چاپ سوم)، ج ۱، تهران: مرکز دائرةالمعارف
- نجمی، شمس‌الدین. (۱۳۸۱). گاهشمار تاریخ کرمان، ج ۱، کرمان: مرکز کرمان شناسی.
- نهیچی، عبدالحسین. (۱۳۸۰). جغرافیای تاریخی شهرها، تهران: مدرسه.
- وزیری، احمد علی خان. (۱۳۸۵). تاریخ کرمان، ج ۱، (چاپ پنجم)، ج ۱، تهران: علم.
- وزیری، احمد علی خان. (۱۳۸۵). جغرافیای کرمان، تهران: علم.
- هرودوت. (۱۳۸۹). تواریخ، (چاپ اول)، ج ۱، مترجم: ثاقب فر، مرتضی، تهران: اساطیر.

## References:

- Briant, P. (2001). Germanioi: Encyclopaedia Iranica.
- Caldwell, J. R. (1967). Investigations at Tal-i-Iblis", Illinois state Musium, preliminary Report No 9.
- Dandamayev, M. A. (1988). Bardia: Encyclopaedia Iranica.
- Deplanhol, X., & Hourcade, B. (2017). Kerman ii. Historical Geography: Encyclopaedia Iranica. III, 211-219.
- Lamberg- Karlovsky, C. C. (1970). Excavations at Tepe Yahya, Iran Progress Report No.1, Cambridge, Massachusetts.
- Lamberg- Karlovsky. C. C. (1971). The Proto- Elamite settlement at Tepe Yahya, Iran, Volume IX.
- Majidzadeh, Y. (1976). The lord of Aratta", Journal of the Near Eastern Studies, Vol. 35.
- Schmitt, R. (1990). Carmania: Encyclopaedia Iranica, "Karmania", Schwarz, Iran.



## COPYRIGHTS



© Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article under the CC BY-NC license:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

**Publisher:** Urmia University.



Urmia University



## The Jangal and Bolshevik break: The conflict of ideology and pragmatism (1917-1921)

Kambiz Kalantari <sup>1</sup>, Javad Sakha <sup>2</sup>, Rafat Khajehyar <sup>3</sup> and Masood Mohammadi <sup>4</sup>

1- Department of History, AB.C., Islamic Azad University, Abhar, Iran.

2- Department of History, AB.C., Islamic Azad University, Abhar, Iran.

3- Department of History, AB.C., Islamic Azad University, Abhar, Iran.

4- Department of History, Farhangian University, Qazvin, Iran.

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
2025/07/14

**Accepted:**  
2025/10/21

**pp:**  
68- 81

**Keywords:**

Mirza Kuchak Khan  
Jangali;  
Jangal Movement;  
Bolsheviks;  
Iran-Russia Relations;  
October Revolution of  
1917.

### ABSTRACT

The Jangal (Jungle) Movement, led by Mirza Kuchak Khan, was formed with the ideal of establishing an "Islamic Democratic Republic" based on a combination of Iranian nationalism and Islamic values. Under pressure from the Qajar, Pahlavi, and British forces, the movement approached the Bolsheviks for survival. The occupation of Anzali by Soviet forces in Ordibehesht 1299 (May 1920) was the beginning of forced cooperation. In the initial negotiations, Mirza Kuchak Khan emphasized maintaining the independence of the movement and refused to fully accept communism. The formation of the Communist Party of Iran and its anti-religious policies deepened the rift with the movement. The Baku Congress in September 1920 showed that the Soviets were seeking to use the movements as a tool to advance their goals. The change in Soviet policy in 1921 and the priority of geopolitical interests over revolutionary ideology were considered a turning point. The signing of the 1921 Iran-Soviet agreement meant the cessation of support for the Gilan Republic. The exile of Ehsanollah Khan and the surrender of Khalo Ghorban dealt the final blow to the movement. The death of Mirza Kuchak Khan in the snows of Gilan (December 1921) was the tragic end of this movement. The defeat of the Jangal Movement showed that imported revolutions were incompatible with the cultural fabric of Iran. The Soviets learned that in order to influence Iran, they had to exploit national sentiments. This event became a prelude to subsequent Soviet interventions in Azerbaijan and Kurdistan. Moscow's transition from idealism to realism sacrificed the Jangal Movement. The final collapse was the result of the conflict between communist ideology and the indigenous anti-colonial discourse. The Gilan experience proved that traditional Iranian society resisted communist principles. This defeat showed that temporary alliances with foreign powers undermined the popular foundations of the movement. Ultimately, the developments in Gilan showed that "geopolitical realities" outweighed Soviet "revolutionary ideals."

**Citation:** Kalantari, K., Sakha, J., Khajehyar, R., & Mohammadi, M. (2025). The Jangal and Bolshevik break: The conflict of ideology and pragmatism (1917-1921). *Journal of Politics in the Mirror of History*, 2(2), 68-81.



© Authors retain the copyright and full publishing rights

**Publisher:** Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56350.1042>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.5.5>

<sup>1</sup> **Corresponding author:** Javad Sakha, **Email:** 0385099258@iua.ac.ir, **Tell:** +989126176374

## Extended Abstract

### Introduction

Mirza Kuchak Khan, the leader of the Jangal (Jungle) movement, pursued an ideology that combined Iranian nationalism and Islamic values, which could be called a kind of “democratic Islamic republic.” The movement was formed with anti-colonial goals and opposition to Western modernity, but it faced numerous strategic challenges from the very beginning. Continuous clashes with Qajar and Pahlavi government forces, as well as confrontation with the British army, depleted the movement’s resources and placed it in a position of weakness.

This structural weakness led some of the Jangal leaders to seek foreign support, especially from the Russian Bolsheviks. With the occupation of Anzali in 1929, two opposing forces came together: religious nationalists led by Mirza and communist revolutionaries. This temporary alliance, formed out of necessity, created deep ideological contradictions between Mirza’s Islamic-patriotic discourse and the communist slogans of the Bolsheviks, ultimately weakening the movement’s popular base.

The present study addresses three fundamental questions: first, did the Bolsheviks intend to use the forest as a tool to infiltrate the Persian Gulf from the beginning? Second, how Mirza’s Islamic-patriotic discourse conflicted with communist slogans, and third, the role of British covert diplomacy in changing Moscow’s stance against the foresters. Meanwhile, the Russian October Revolution, despite creating hope among some Iranians, encountered resistance from domestic opponents and Britain’s efforts to maintain its influence, paving the way for the unstable coexistence of the foresters and the Bolsheviks.

### Material & Methods

Drawing on a combination of primary and secondary sources, this study analyzes the turbulent relations between the leadership of the Jangal movement and Soviet representatives. The main research method used is historical-critical analysis, which focuses on published documents (including documents from Russian archives that have been mentioned), to examine the whys and hows of the developments.

### Results and discussion

The main discussion focuses on the confrontation between two political projects: Mirza’s indigenous and Islamic-nationalist project and the Bolsheviks’ international and communist project. Key findings show that the initial alliance was a forced and temporary coalition that lasted only as long as common interests (confronting Britain) outweighed differences.

Mirza Kuchak Khan clearly resisted the full embrace of communism; His insistence on the formation of an “Islamic Democratic Republic” showed that he was not willing to sacrifice his religious and indigenous principles for Moscow’s revolutionary goals. The formation of the Communist Party of Iran, which operated through the Comintern, with its anti-religious and anti-traditional policies, immediately created a deep rift between the social body of the foresters (mainly farmers and smallholders) and Moscow’s supporters. This social rift eroded the coalition from within. The Baku Congress (September 1920) was a turning point in which the Soviets publicly demonstrated that local movements were merely instruments for advancing the Soviets’ broader strategic goals, which now included expansion towards the Persian Gulf. This approach was in clear contradiction to the purely revolutionary ideals of the Bolsheviks. The culmination of this realism was the signing of the 1921 Iran-Soviet agreement. This agreement effectively meant the end of Soviet military and political support for the Gilan Soviet Republic, as Moscow preferred to establish formal relations with the central Iranian government (which was gaining power under Reza Shah) to avoid complete isolation in the region. The withdrawal of the Red Army and the subsequent pressures paved the way for the military collapse of the

republic. These developments, including the forced exile of Ehsanollah Khan and the surrender of Khalo Ghorban, demonstrated that the Bolsheviks were willing to sacrifice their revolutionary allies to protect geopolitical interests. According to confidential reports from the Russian archives, the defeat of the Forest Movement taught the Bolsheviks three key lessons: 1) the withdrawal of the Red Army made the movement vulnerable to government forces; 2) the movement's heterogeneous social composition prevented it from fully embracing communist goals; and 3) the structural weakness of the Communist Party of Iran in attracting the urban working class hastened its defeat. Most importantly, Moscow realized that to successfully influence Iran, it had to appeal to "Iranian national sentiment," since the people would cooperate only if they saw it as a guarantee of independence from foreign occupation, not the spread of global communism.

### Conclusion

The experience of the Gilan Republic and the ultimate defeat of the Jungle Movement proved that the initial policies of the Bolsheviks, based on the mere spread of communist ideology, failed due to their incompatibility with the social and cultural realities of Iran. This failure forced Moscow to fundamentally reconsider its means of influence; they moved from mere propaganda efforts to direct military (and then diplomatic) intervention.

The internal contradiction between Mirza Kuchak Khan's Islamic-patriotic discourse and the communist principles of the Bolsheviks was the main factor in the break. The failure of the Bolshevik coup against Mirza was a turning point in Moscow's understanding of the limitations of mere cooperation with national forces. Hence, Soviet strategy shifted towards prioritizing economic interests and engaging with powerful central governments (such as the nascent government of Reza Shah). The signing of the 1921 treaty symbolized a complete transition from revolutionary idealism to political realism; a transition in which the Jangal Movement, as a temporary ally, was sacrificed in the larger geopolitical equations.

Ultimately, the developments in Gilan demonstrated that Soviet foreign policy, despite its anti-colonial rhetoric, was rapidly reproducing the imperialist patterns of the Tsarist era. The focus on economic interests, the flexibility towards great powers, and the readiness to sacrifice local allies all demonstrated that "geopolitical realities" trumped Soviet "revolutionary ideals," paving the way for subsequent Soviet interventions in Azerbaijan and Kurdistan in contemporary Iranian history.

### Declarations

**Funding:** This research received no external funding.

**Authors' Contribution:** The authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

**Conflict of Interest:** The authors declare that they have no conflicts of interest.

**Acknowledgements:** The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



## گسست جنگل و بلشویک‌ها: تقابل ایدئولوژی و عمل‌گرایی (۱۹۲۱-۱۹۱۷)

کامبیز کلانتری<sup>۱</sup>، جواد سخا<sup>۲</sup>، رفعت خواجه یار<sup>۳</sup> و مسعود محمدی<sup>۴</sup>

۱- گروه تاریخ، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران.

۲- گروه تاریخ، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران.

۳- گروه تاریخ، واحد ابهر، دانشگاه آزاد اسلامی، ابهر، ایران.

۴- گروه تاریخ، دانشگاه فرهنگیان، قزوین، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی	<p>جنبش جنگل به رهبری میرزا کوچک خان با آرمان تشکیل "جمهوری اسلامی دموکراتیک" مبتنی بر تلفیق ملی‌گرایی ایرانی و ارزش‌های اسلامی شکل گرفت. این جنبش تحت فشار نیروهای قاجار، پهلوی و بریتانیا برای بقا به بلشویک‌ها نزدیک شد. اشغال انزلی توسط نیروهای شوروی در اردیبهشت ۱۲۹۹ آغازگر همکاری اجباری بود. میرزا کوچک خان در مذاکرات اولیه بر حفظ استقلال جنبش تأکید داشت و حاضر به پذیرش کامل کمونیسم نشد. تشکیل حزب کمونیست ایران و سیاست‌های ضد مذهبی آن، شکاف با جنبش را عمیق‌تر کرد. کنگره باکو در سپتامبر ۱۹۲۰ نشان داد شوروی به دنبال استفاده ابزاری از جنبش‌ها برای پیشبرد اهداف خود است. تغییر سیاست شوروی در ۱۹۲۱ و اولویت منافع ژئوپلیتیک بر ایدئولوژی انقلابی، نقطه عطف محسوب می‌شود. امضای قرارداد ۱۹۲۱ ایران و شوروی به معنای قطع حمایت از جمهوری گیلان بود. تبعید احسان‌الله خان و تسلیم خالو قربان، ضربه نهایی به جنبش وارد آورد. مرگ میرزا کوچک خان در برف‌های گیلان (آذر ۱۳۰۰) پایان تراژیک این جنبش بود. شکست جنبش جنگل نشان داد انقلاب‌های وارداتی با بافت فرهنگی ایران ناسازگارند. شوروی از این تجربه دریافت برای نفوذ در ایران باید از احساسات ملی بهره‌برداری کند. این واقعه مقدمه‌ای برای مداخلات بعدی شوروی در آذربایجان و کردستان شد. گذار مسکو از آرمان‌گرایی به واقع‌گرایی، جنبش جنگل را قربانی کرد. فروپاشی نهایی، نتیجه تعارض ایدئولوژی کمونیستی با گفتمان بومی ضد استعماری بود. تجربه گیلان ثابت کرد جامعه سنتی ایران در برابر اصول کمونیستی مقاومت می‌کند. این شکست نشان داد اتحاد‌های موقت با قدرت‌های خارجی پایه‌های مردمی جنبش را تضعیف می‌کند. در نهایت، تحولات گیلان نشان داد که "واقعیت‌های ژئوپلیتیک" بر "آرمان‌های انقلابی" شوروی پیشی گرفت.</p>
<b>دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۴/۲۳	
<b>پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۷/۲۹	
<b>صص:</b> ۶۸-۸۱	
<b>واژگان کلیدی:</b> میرزا کوچک خان جنگلی، نهضت جنگل، بلشویک‌ها، روابط ایران و روسیه، انقلاب اکتبر ۱۹۱۷.	
<b>استناد:</b> کلانتری، کامبیز؛ سخا، جواد؛ خواجه یار، رفعت؛ و محمدی، مسعود. (۱۴۰۴). گسست جنگل و بلشویک‌ها: تقابل ایدئولوژی و عمل‌گرایی (۱۹۲۱-۱۹۱۷). <i>نشریه سیاست در آینه تاریخ</i> ، ۲(۲)، ۶۸-۸۱.	



ناشر: دانشگاه ارومیه.

© نویسندگان حق چاپ و حقوق نشر را حفظ می‌کنند.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2025.56350.1042>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.5.5>



## مقدمه

میرزا کوچک خان، رهبر کاریزماتیک جنبش، اندیشه‌ای ترکیبی از ملی‌گرایی ایرانی و ارزش‌های اسلامی را تبلیغ می‌کرد. او نظامی سیاسی-اقتصادی را پیشنهاد می‌داد که می‌توان آن را «جمهوری اسلامی دموکراتیک» توصیف کرد. با این حال، جنبش جنگل به مرور با چالش‌های راهبردی روبه‌رو شد. درگیری‌های طولانی‌مدت با نیروهای دولتی قاجار و سپس پهلوی، همراه با مقابله نظامی با نیروهای بریتانیایی در شمال ایران، منابع جنبش را تحلیل برد. این ضعف‌ها موجب شد بخش‌هایی از جنبش برای بقا، به سوی جلب حمایت خارجی—از جمله بلشویک‌های روس—تمایل پیدا کنند، اما این اتحادهای موقت نه تنها تناقض‌های ایدئولوژیک را تشدید کرد، بلکه پایه‌های مردمی جنبش را نیز تضعیف نمود. افزون بر این، ظهور رضاخان (رضاشاه پهلوی) و تمرکزگرایی او، آخرین ضربات را به جنبش وارد آورد تا اینکه در اوایل دهه ۱۳۰۰ خورشیدی، این قیام به طور کامل فروپاشید.

انقلاب اکتبر روسیه، مهم‌ترین رویدادی بود که در اوایل قرن بیستم میلادی به وقوع پیوست. شعارهای انقلاب و برنامه‌های اعلام‌شده آن توسط رهبران انقلاب در دوران استعمار کشورهای استعمارگر به مردم بسیاری از کشورها نوید دوران جدید تاریخی را می‌داد کشور ایران همسایه جنوبی روسیه به چند دلیل از این انقلاب به شدت متأثر شده است. حال این سؤالات به وجود می‌آید که: ۱- آیا بلشویک‌ها از ابتدا قصد استفاده ابزاری از نهضت جنگل برای نفوذ به خلیج فارس را داشتند؟ ۲- چگونه گفتمان اسلامی-میهنی میرزا کوچک خان با شعارهای کمونیستی بلشویک‌ها در تعارض قرار گرفت؟ ۳- نقش دیپلماسی پنهان بریتانیا در تغییر مواضع مسکو علیه جنگلی‌ها تا چه اندازه حیاتی بود؟

نخست پیشینه استعماری و استثماری حکومت تزار در ایران و سقوط آن، مردم ایران را امیدوار به شرایط بهتری برای زندگی می‌نمود. دیگر اینکه از مدت‌ها پیش به دلیل شرایط اقتصادی ایران و برخی مسائل دیگر ایرانیان فراوانی به منطقه قفقاز مهاجرت کرده بودند. آنان ضمن حفظ روابط خود با ایران از نزدیک در جریان فعالیت‌های سیاسی و ایدئولوژیک نیروهای انقلابی که بعدها به قدرت رسیدند در آن ناحیه بودند و حتی بعضی از ایرانیان در آن حوادث نقش‌آفرینی نیز کردند. سوم رویداد مهم مشروطیت و حوادث بعدی آن ارتباط بین ایرانیان قفقاز و ایران را بسیار بیشتر کرده بود و سرانجام اینکه اندیشه سوسیالیسم و مارکسیسم مدتی بود در ایران موافقان و حامیانی یافته بود. در چنین شرایطی انقلاب بلشویکی روسیه به پیروزی رسید و نوعی بارقه امید در ذهن و اندیشه و زبان بسیاری از ایرانیان ایجاد کرد. هرچند مخالفانی نیز داشت که گسترش آن اندیشه‌ها و ایده‌ها و آرمان‌ها و شعارهای حکومت جدید را به شدت ضد ایران و ضد منافع خود می‌دانستند. از نظرگاه سیاست خارجی نیز امپراتوری بریتانیا می‌کوشید از وضعیت پیش‌آمده بیشترین منافع را برای خود رقم بزند و تا آنجا که امکان دارد مانع نفوذ و تأثیر و بازتاب این انقلاب در بین ایرانیان شود.

در این اوضاع و احوال انقلاب سوسیالیستی کمونیستی روسیه به شدت و سرعت در ایران بازتاب یافته و تأثیرگذار شد به‌ویژه با لغو برخی قراردادهای استعماری و استثماری که در دوران تزار بر ایران حاکم شده بود شرایط برای تأثیرگذاری بیشتر فراهم گشت. دولت بریتانیا کوشید با بهره‌مندی از خلاء روسیه با انعقاد قراردادی ایران را طور کامل در چهارچوب منافع سیاسی، نظامی و اقتصادی خود قرار دهد. از طرف دیگر برخی نیروهای سیاسی کوشیدند با بهره‌مندی از شعارهای حکومت جدید روسیه که اکنون شوروی نامیده می‌شد اندیشه و رفتارهای استقلال‌طلبانه بیشتری از خود بروز دهند. همچنین پاره‌ای از نیروهای سیاسی و فکری ضمن استقلال‌خواهی بنیاد اندیشه‌های خود را منطبق با بسیاری از شعارهای حکومت جدید قرار دادند.

حرکت‌های سیاسی نظامی چون جنبش خیابانی در تبریز و جنبش جنگل در ایران نیز در فرایند حیات خود پیوندهای بیشتر و مستحکم‌تری با همسایه شمالی خود یافتند که بدون تردید بر سرنوشت آنان تأثیر فراوانی گذاشت. البته دور از حقیقت نیست اگر کودتای ۳ اسفند ۱۲۹۹ ه.ش را نیز تا حدی بازتاب و انعکاسی از شرایط جدید روسیه در ایران بدانیم. با گذشت زمان و استقرار دولت جدید در شوروی و تثبیت قدرت و تبدیل شدن از یک انقلاب صرف به یک قدرت مستقر و پذیرش ناگزیر پاره‌ای از الزامات دولت بودن بازتاب و تأثیر انقلاب شوروی در ایران در اشکال اقتصادی، سیاسی و نظامی دچار برخی دگرگونی‌ها شد. از یک سو رابطه دو حکومت، یعنی ایران و روسیه با تمام الزامات و ملزومات دو حکومت مستقر ایجاد شد که منافع و مضار مشترک سیاسی، نظامی و اقتصادی داشتند. از طرف دیگر اندیشه‌های مارکسیستی، لنینیستی با توجه به کمونیسم بین‌الملل یا کمینترن در ایران

روی به گسترش نهاد و توانست به‌عنوان یک جریان فکری و ایدئولوژیک رشد و گسترش یابد که اوج آن در تاریخ معاصر ایران جریانی شد که به گروه پنجاه‌وسه نفر معروف شد. البته در کنار آن جریانی سیاسی نیز که ارتباط سیاسی پیچیده و پنهانی با دولت شوروی داشت در قالب حزب کمونیست در ایران کماکان به فعالیت خود ادامه می‌داد و با تمام مشکلاتی که برای آن ایجاد شده بود توانسته بود به حیات خود ادامه دهد. در ارتباط با جنبش جنگل و سیاست کشورهای خارجی در برابر آن، مآخذ تاریخ معاصر به دلیل اهمیت موضوع به بحث درباره این رویداد تاریخی پرداخته‌اند.

### تشکیل جمهوری گیلان

در روز سه‌شنبه هجدهم مه ۱۹۲۰ میلادی مطابق با بیست و هشتم اردیبهشت ۱۲۹۹ خورشیدی و شعبان ۱۳۳۸ قمری، ناوگان شوروی با شلیک توپ به سمت سواحل انزلی، زمینه را برای پیاده شدن نیروهای ارتش سرخ در این بندر فراهم کرد. مقامات شوروی دلیل این اقدام را مقابله با کشتی‌ها و نیروهای باقیمانده ژنرال دنیکن، از فرماندهان ضد انقلاب روسیه، اعلام کردند که به ادعای آن‌ها امنیت دریای خزر را تهدید می‌کردند. فرماندهی ناوگان ولگا-خزر با تأکید بر ضرورت خنثی‌سازی این تهدیدات، تصرف انزلی را گامی ضروری برای بازپس‌گیری کشتی‌ها و انتقال نیروهای ضدانقلابی به خاک روسیه دانست. این رویداد به‌عنوان نقطه عطفی در شکل‌گیری جنبش جمهوری گیلان ثبت شد (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۱۱۲). دولت ایران تحت رهبری وثوق‌الدوله بلافاصله دو اعتراض‌نامه رسمی تنظیم کرده و آن‌ها را به مسکو و جامعه ملل ارسال نمود. این اقدام در واکنش به اشغال نظامی بندر انزلی توسط نیروهای شوروی و نقض حاکمیت ملی ایران انجام شد. مقامات ایرانی با استناد به اصول حقوق بین‌الملل، این عملیات را تجاوز به تمامیت ارضی کشور دانسته و خواستار تخلیه فوری نیروهای خارجی و جبران خسارات شدند (بهار، ۱۳۵۷: ۴۵/۱). مهدوی توضیح می‌دهد که دولت شوروی در سال‌های ۱۹۱۹-۱۹۲۱، تحت فشار دیپلماتیک ایران و جامعه بین‌الملل، وعده‌های مشروطی برای تخلیه نیروهایش از شمال ایران (مانند انزلی و رشت) داد. شرط اصلی این بود که ابتدا نیروهای ضدشوروی (از جمله ژنرال دنیکن و جنبش سفید) در منطقه خزر سرکوب شوند. او به نقش فیودور راسکولینکوف، دیپلمات بلشویک، در مذاکرات با ایران اشاره می‌کند و تأکید دارد که شوروی‌ها از این وعده‌ها به‌عنوان ابزاری تاکتیکی برای کاهش تنش‌ها استفاده می‌کردند (هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۵: ۲۳۰/۲-۲۲۵).

کاظم‌زاده به دستور تروتسکی به راسکولینکوف در آوریل ۱۹۲۰ اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که شوروی برای مقابله با ناوگان ژنرال دنیکن در خزر، حاضر بود حتی به حریم سرزمینی ایران تجاوز کند. او استدلال شوروی مبنی بر «ناتوانی ایران در خلع سلاح کشتی‌های سفید» را بخشی از توجیهات مسکو برای مداخله نظامی می‌داند (کاظم‌زاده، ۱۳۵۴: ۲۰۸-۲۰۷).

در تاریخ ۲۸ اردیبهشت ۱۲۹۹ (مه ۱۹۲۰)، ناوگانی متشکل از بیش از ۳۰ کشتی جنگی بلشویک، بندر انزلی و غازیان را محاصره و اقدام به بمباران غازیان کردند (بیات، ۱۴۰۱: ۲۸۴). مردم گیلان، از ظلم خوانین محلی و بی‌عدالتی دولت مرکزی به ستوه آمده بودند، بنابراین بلشویک‌ها را نجات‌دهنده خود پنداشتند (کسروی، ۱۳۱۹: ۴۰۲/۲).

در این مورد برخی اعتقاد دارند که پس از پایان جنگ جهانی اول، بریتانیا به دلیل هزینه‌های سنگین و فشار افکار عمومی، به دنبال کاهش تعهدات نظامی در ایران بود. او به دستورالعمل‌های وزارت جنگ بریتانیا در سال ۱۹۱۹ اشاره دارد که خواستار خروج تدریجی از ایران شد (صباحی، ۱۳۷۵: ۱۵۷). بلشویک‌ها با اشغال گیلان، انبارهای غله و منابع دریای خزر را تصاحب کردند تا هم نیروهای خود را تأمین کنند و هم پایگاه اقتصادی برای نفوذ به مرکز ایران ایجاد نمایند (افشار، ۱۳۸۰: ۱۹۴).

فخرایی جزئیات جلسه سران جنگل و تصمیم آن‌ها برای تماس با راسکولینکوف را شرح می‌دهد. او می‌نویسد: «اسماعیل جنگلی، خواهرزاده میرزا، به‌عنوان واسطه به انزلی فرستاده شد. راسکولینکوف پیش از مذاکره رسمی، اصرار داشت شخصاً با میرزا کوچک خان دیدار کند. این ملاقات در عرشه کشتی کورسک (کشتی جنگی شوروی) انجام شد». (فخرایی، ۱۳۵۷: ۲۰۳) همکاری میرزا با بلشویک‌ها نه از سر اشتیاق، بلکه یک ضرورت تاکتیکی برای مقابله با بریتانیا بود. اسناد نشان می‌دهند او به ایدئولوژی کمونیستی بدگمان بود (آبراهامیان، ۱۳۹۶: ۱۰۳). میرزا کوچک‌خان در نخستین دیدار با راسکولینکوف، خواستار تضمین استقلال عمل جنبش جنگل شد. او حاضر نبود به یک متحد تمام‌عیار شوروی تبدیل شود (ایوانف، ۱۳۵۶: ۱۵۷).

در این نشست، راسکولینکوف به نمایندگی از ناوگان خزر، سرگوارژنیکدزه به‌عنوان نماینده سیاسی قفقاز، و عضو کمیساریای عدالت باکو حضور داشتند. از طرف ایرانیان، میرزا کوچک‌خان، معین‌الرعایا، و هوشنگ (با نام مستعار گالوگ آلمانی)، اسماعیل جنگلی، سعدا... درویش و میر صالح مظفر زاده در جلسه شرکت کردند (غنی، ۱۳۷۵: ۱۸۲).

در این جلسه، به میرزا پیشنهاد گردید به‌اتفاق عدالتی‌ها، حکومت انقلابی را در ایران تشکیل دهد. میرزا در پاسخ به پیشنهاد تشکیل حکومت مشترک گفت: "عدالتی‌ها سال‌ها است از ایران دورند و روحیات مردم را نمی‌شناسند. اگر امروز پرچم سرخ برافرازیم، مرتجعین مردم را علیه ما می‌شوراند (فخرایی، ۱۳۵۷: ۲۵۲). غنی مفاد مرتبط با واگذاری مؤسسات تجاری روسیه و تحویل کالاهای ضبط‌شده در بادکوبه را تأیید می‌کند. او می‌نویسد: «میرزا اصرار داشت تجارت ایران باید تحت کنترل حکومت انقلابی باشد، نه بلشویک‌ها. این شرط نشان‌دهنده تلاش او برای حفظ استقلال اقتصادی بود» (غنی، ۱۳۷۷: ۲۰۳).

فخرایی به ملاقات اولیه میرزا با بلشویک‌ها اشاره کرده و می‌نویسد: «میرزا پس از جلسه انزلی به یارانش گفت: روس‌ها برخلاف انگلیسی‌ها، به‌ظاهر تهمداتی برای احترام به استقلال ایران دادند. این رویکرد دیپلماتیک، امیدواری ما را برانگیخت» (فخرایی، ۱۳۵۷: ۲۵۲). بلشویک‌ها با شعارهای ضداستعماری و وعده لغو قرارداد ۱۹۱۹، حمایت مردم گیلان را جلب کردند. میرزا کوچک‌خان نیز تحت تأثیر این گفتمان، جمهوری گیلان را به‌عنوان نماد مبارزه با ارتجاع داخلی و استعمار خارجی تأسیس کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۱۱۴). فخرایی به انتشار اعلامیه مشترک میرزا و بلشویک‌ها با عنوان «فریاد مردم مظلوم ایران از حلقوم فدائیان جنگل» اشاره می‌کند و می‌نویسد: «در این اعلامیه، ایجاد حکومت جمهوری گیلان به ریاست میرزا کوچک‌خان و عضویت افرادی مانند احسان الله خان و اعضای فرقه عدالت از جمله: خالو قربان، و میرزا محمدعلی‌خان اعلام شد. این اقدام نمادین، واکنشی به ستم‌های داخلی و خارجی بود» (فخرایی، ۱۳۵۷: ۲۸۲).

- ۱- حکومت موقت مسئولیت تأمین امنیت و حقوق شهروندان را تضمین می‌کند.
  - ۲- کلیه معاهدات و قراردادهای پیشین که مغایر با منافع ملی باشد، فاقد اعتبار اعلام می‌شود.
  - ۳- برابری حقوقی تمام اقوام و مذاهب تحت چارچوب قوانین جمهوری به رسمیت شناخته می‌شود.
  - ۴- احترام به اصول اسلامی به‌عنوان بخشی از هویت جامعه حفظ خواهد شد» (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۱۸۲).
- پس از اشاعه این گزارش مشروحه تلگراف از سوی انجمن انقلاب به مرکز و مانند آن از باکو (بادکوبه) به همه کشورها فرستاده شد.

### نخستین کنگره فرقه کمونیستی ایران در انزلی

با فرمان شکل‌گیری جمهوری شورایی گیلان، حزب کمونیستی ایران به‌عنوان شاخه‌ای از کمینترن (بین‌الملل سوم) با مشارکت گروه‌های انقلابی مانند جناح احسان الله خان و فرقه عدالت شکل گرفت. این تشکل سیاسی-نظامی نقش محوری در تحولات گیلان و همسویی با اهداف جهانی سوسیالیستی داشت. تشکیل نخستین کنگره حزب کمونیست ایران در تابستان ۱۲۹۹ خورشیدی (۱۹۲۰ میلادی) در بندر انزلی، نقطه عطفی در تاریخ جنبش چپ ایران محسوب می‌شود. در این کنگره که با حضور نمایندگان از گروه‌های سوسیالیستی و تحت حمایت شوروی برگزار شد، اصولی مانند همبستگی با انقلاب بلشویکی، مبارزه با امپریالیسم بریتانیا و مخالفت با نظام سلطنتی قاجار به تصویب رسید. این رویداد به‌عنوان پایه‌گذاری رسمی جنبش کمونیستی در ایران شناخته می‌شود که نقش مهمی در تحولات بعدی منطقه گیلان و همسویی با اهداف بین‌المللی سوسیالیستی ایفا کرد (همان: ۲۰۵).

امپریالیسم جهانی به‌ویژه بریتانیا و حمایت از جنبش‌های ضدسلطنتی تصویب شد. این سند به‌صراحت اعلام می‌کرد که حزب، خود را بخشی از جبهه جهانی سوسیالیسم دانسته و وظیفه اصلی خود را سرنگونی نظام وابسته به استعمار و جایگزینی آن با ساختاری انقلابی می‌داند.

در نخستین کنگره حزب کمونیست ایران (۱۹۲۰ میلادی/۱۲۹۹ خورشیدی)، اصول راهبردی زیر به تصویب رسید:

- ۱- مبارزه با امپریالیسم جهانی به‌ویژه نفوذ بریتانیا در ایران.
- ۲- لغای قراردادهای استعماری و ملی سازی منابع تحت کنترل خارجی‌ها.
- ۳- به رسمیت شناختن حقوق فرهنگی و سیاسی اقوام ایرانی در چهارچوب وحدت ملی.
- ۴- اجرای اصلاحات ارضی رادیکال با مصادره زمین‌های اربابی و توزیع عادلانه آن میان دهقانان.

۵- تقویت اتحاد استراتژیک با بلشویک‌های روسیه و جنبش‌های کارگری بین‌المللی (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۰۵). در نخستین کنگره حزب کمونیست ایران (۱۹۲۰ میلادی/ ۱۲۹۹ خورشیدی)، مصوب‌های با تأکید بر لزوم استقرار دیکتاتوری پرولتاریا در مناطق شمالی ایران شامل آذربایجان و گیلان به تصویب رسید. این مصوبه با پیش شرط حمایت نظامی و سیاسی روسیه شوروی همراه بود، چرا که رهبران حزب معتقد بودند بدون پشتیبانی بلشویک‌ها، تحقق چنین ساختاری در ایران ناممکن است. سید جعفر پیشه‌وری، از چهره‌های کلیدی این کنگره، در خاطرات خود تصریح کرد که "تعهد به دفاع از شوروی در برابر تهدیدات امپریالیستی"، بخشی جدایی‌ناپذیر از استراتژی حزب برای پیشبرد اهداف سوسیالیستی در ایران بود (روزنامه جنگل ششم ژوئن ۱۹۲۰ مقاله سید جعفر جواد زاده پیشه‌وری ص ۵).

حزب کمونیست ایران در نخستین کنگره خود در سال ۱۲۹۹ خورشیدی (۱۹۲۰ میلادی)، شعارهای محوری خود را بر مبارزه با امپریالیسم بریتانیا، لغو قراردادهای استعماری مانند موافقت‌نامه ۱۹۱۹، سرنگونی نظام قاجار و استقرار جمهوری دموکراتیک متمرکز کرد. این حزب همچنین حمایت خود را از جنبش جنگل به رهبری میرزا کوچک خان اعلام نمود و خواستار تشکیل دولتی مردمی با مشارکت نیروهای انقلابی شد. مصوبات کنگره بر ضرورت ایجاد ارتشی ملی و الغای نظام فئودالی تأکید داشتند (همان روزنامه). پس از تأسیس رسمی حزب کمونیست ایران در خرداد ۱۲۹۹، تبلیغات ایدئولوژیک این حزب در گیلان به شکل بی‌سابقه‌ای تشدید شد. رهبران حزب ضمن انتشار شعارهای ضدامپریالیستی و اصلاحات ارضی، به‌طور سیستماتیک به شخصیت میرزا کوچک‌خان به‌عنوان نماینده «بورژوازی محافظه‌کار» حمله می‌کردند. روزنامه «کمونیست» به سردبیری سید جعفر پیشه‌وری در رشت به‌عنوان ارگان رسمی حزب آغاز به کار کرد و سازمان جوانان حزب با جذب نیروهای محلی به تبلیغ اندیشه‌های بلشویکی پرداخت. این اقدامات در تضاد کامل با توافق‌های اولیه بین جنبش جنگل و نمایندگان کمیترن بود که بر عدم دخالت در امور داخلی تأکید داشتند. هم‌زمان، موج جدیدی از فعالان حزب عدالت باکو به رهبری افرادی مانند سلطان‌زاده وارد انزلی شدند و سیاست‌های رادیکالتری را پیش بردند. دولت شوروی نیز علیرغم وعده‌های اولیه، از تحویل تأسیسات بندری انزلی و مخازن نفت رشت به نیروهای محلی خودداری نمود که موجب تضعیف اقتصادی جمهوری نوپای گیلان شد (رواسانی، ۱۳۶۳: ۶۶).

### حکومت آزاد و غیر وابسته کمونیست‌ها در گیلان

حزب عدالت باکو که در جریان نهضت جنگل نقش مؤثری ایفا می‌کرد، شامل چهره‌هایی مانند ابوکف و همسرش بو، اسدالله غفارزاده زاخاریان، علیزاده، آقاییف، امیرزاده و موسوی بود. این گروه عمدتاً به برگزاری میتینگ‌های تبلیغاتی و گسترش ایدئولوژی حزبی مشغول بودند. فعالیت‌های نمایشی و کم اثر این حزب که بیشتر تحت تأثیر دستورات کمیترن قرار داشت، موجب نارضایتی میرزا کوچک‌خان جنگلی شد که به دنبال تحقق اهداف ملی و مذهبی بود (فخرایی، ۱۳۵۷: ۲۶۸).

آنچه به نظر می‌رسد این که میرزا کوچک‌خان جنگلی به‌عنوان رهبر نهضت جنگل، از ابتدا با گرایش‌های کمونیستی و تبلیغات حزب کمونیست ایران مخالفت جدی داشت. او که شخصیتی عمیقاً مذهبی و معتقد به اصول اسلامی بود، نمی‌توانست ایدئولوژی ماتریالیستی و ضد مذهبی بلشویک‌ها را بپذیرد. شوروی‌ها نیز با دریافت گزارش‌های عوامل محلی خود مانند احسان الله‌خان و خالو قربان، میرزا را مانعی در راه گسترش انقلاب سرخ در ایران می‌دانستند. این تنش‌ها با ورود فعالان حزب عدالت باکو به رشت و تبدیل آن به حزب کمونیست ایران در ژوئن ۱۹۲۰ تشدید شد. اقدامات رادیکال کمونیست‌ها مانند مصادره اموال تجار ایرانی در باکو و تبلیغات ضد مذهبی، باعث شد افکار عمومی گیلان میرزا را متهم به همراهی با کمونیسم کنند. این سوءتفاهم‌ها نهایتاً به انشعاب کامل میرزا از بلشویک‌ها انجامید. در پی این اختلافات، کمیته مرکزی حزب کمونیست متشکل از نیروهای مسلح وارداتی از باکو، در اقدامی هماهنگ، میرزا را از تمامی مسئولیت‌های دولتی عزل کرده و فشار نظامی بر نیروهای جنگلی در رشت را افزایش دادند (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۰۳).

در چنین شرایطی میرزا کوچک خان در تیرماه ۱۲۹۹ خورشیدی (ژوئیه ۱۹۲۰) با ارسال نامه‌های مفصلی به لنین و رهبران کمیساریای خلق در مسکو، به اقدامات ضدملی و خودسرانه کمونیست‌های وابسته به شوروی در گیلان اعتراض کرد. او در این نامه‌ها به مصادره‌های غیرقانونی، تبلیغات ضد اسلامی و نقض حاکمیت ایرانی توسط نیروهای بلشویک اشاره نمود. این نامه‌ها که حاوی اسنادی از همکاری پنهان احسان الله خان با اجانب بود، آخرین تلاش میرزا برای حفظ استقلال جنبش جنگل محسوب

می‌شد. سرانجام، وی در ۱۸ تیر ۱۲۹۹ از تمامی مسئولیت‌های خود در دولت جمهوری گیلان کناره‌گیری کرد تا از همکاری با «خائنان به میهن» دوری گزیند (رواسانی، ۱۳۶۳: ۱۸۵).

میرزا کوچک‌خان جنگلی برای پیشگیری از درگیری نظامی با نیروهای کمونیستی وابسته به شوروی، در تابستان ۱۲۹۹ خورشیدی رشت را ترک کرد و نیروهای خود را به مناطق جنگلی عقب کشاند. این اقدام واکنشی به تشدید تنش‌ها بین جناح ملی-مذهبی جنبش جنگل و حزب کمونیست ایران بود که با حمایت مسکو به اجرای سیاست‌های رادیکال ضد مذهبی و مصادره اموال تجار محلی دست‌زده بودند. منابع تاریخی نشان می‌دهند کودتای برنامه‌ریزی‌شده توسط احسان‌الله‌خان و خالو قربان - با حمایت مستقیم نمایندگان کمیترن - با هدف حذف فیزیکی یا سیاسی میرزا طراحی شده بود. باین‌حال، هوشیاری میرزا و اطلاع‌رسانی نیروهای وفادار، موجب خنثی شدن نسبی این توطئه گردید (فخرایی، ۱۳۵۷: ۲۷۰).

در مرداد ۱۲۹۹ (ژوئیه ۱۹۲۰)، حکومتی جدید تحت رهبری احسان‌الله‌خان در رشت تشکیل شد که خود را "کمیته انقلاب سرخ ایران" نامید. این حکومت متشکل از هواداران تندروی احسان‌الله‌خان و چهره‌های بین‌المللی مانند سلطان‌زاده (نماینده کمیترن) بود. نیروی نظامی این حکومت ترکیبی از ۲۰۰ نظامی روس و ارمنی، سربازان گرجی، و حدود ۱۲۰۰ کارگر ایرانی بازگشته از باکو تشکیل می‌شد که عمدتاً در صنعت نفت فعالیت داشتند. اولین اقدام این حکومت، تأسیس «سازمان جوانان بلشویک» برای بسیج ایدئولوژیک و آموزش نظامی نیروهای مسلح علیه میرزا کوچک‌خان بود که اکنون به‌عنوان رقیب اصلی شناخته می‌شد (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۰۷).

اقدامات رادیکال حکومت کمونیستی احسان‌الله‌خان در گیلان، موجی از ناراضی‌ت در میان اقشار مختلف جامعه از دهقانان تا تجار و روحانیون ایجاد کرد. این حکومت با صدور بیانیه‌های پرشماری درباره «آزادی توده‌های ستمدیده»، اقدام به مصادره زمین‌های مالکان بزرگ و اجرای سیستم تحویل اجباری برنج نمود. این سیاست‌ها که ظاهراً در راستای حمایت از دهقانان طراحی شده بود، در عمل به افزایش فشار اقتصادی بر روستاییان و تشدید بحران معیشتی انجامید. سیستم سهمیه‌بندی برنج که تحت نظارت نیروهای شوروی اجرا می‌شد، نه تنها به بهبود وضعیت دهقانان کمکی نکرد، بلکه با سلب حق فروش آزادانه محصولات، خشم کشاورزان را برانگیخت (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۰۸).

چارلز یقیکیان، روزنامه‌نگار ارمنی حاضر در صحنه، در خاطرات خود می‌نویسد: «فشار نظامی و اقتصادی حزب کمونیست بر مردم گیلان، آن‌ها را تا مرز قحطی کشاند. آتش‌سوزی‌های عمدی در مرکز رشت، مساجد و کلیساها را خاکستر کرد. این اقدامات نه انقلابی‌گری، که نشانه فروپاشی اخلاقی رهبران خودخوانده بود» (یقیکیان، ۱۳۶۳: ۱۷۸). در میانه درگیری‌های داخلی جنبش جنگل، نیروهای دولتی مرکزی به فرماندهی استاروسلسکی (ژنرال روس تبار قزاقخانه) برای سرکوب شورشیان راهی شمال شدند. دولت مشیرالدوله در تهران که از نفوذ روزافزون بلشویک‌ها در گیلان هراس داشت، با حمایت بریتانیا این عملیات نظامی را سازمان‌دهی کرد. در این شرایط، میرزا کوچک‌خان به‌عنوان ناظری منفعل، شاهد نوسان قدرت بین نیروهای شوروی و حکومت مرکزی بود. با تخلیه موقتی رشت توسط بلشویک‌ها، نیروهای دولتی کنترل شهر را به دست گرفتند و استاروسلسکی از احمدشاه قاجار نشان افتخار دریافت کرد؛ اما استقبال مردم از سربازان دولتی دیری نپایید؛ با بازگشت ناگهانی نیروهای بلشویک به رشت، ارتش مرکزی مجبور به عقب‌نشینی شد. این رفت‌وآمدها چنان هراس عمومی ایجاد کرد که بسیاری از مردم گیلان، خانه‌های خود را رها کرده و به سمت تهران گریختند (مکی، ۱۳۵۲: ۲۰۶).

### کنگره باکو و موضوع جمهوری گیلان

پس از اشغال باکو توسط ارتش سرخ در آوریل ۱۹۲۰، بلشویک‌ها این شهر را به مرکز فعالیت‌های انقلابی در شرق تبدیل کردند. در سپتامبر همان سال، کنگره خلق‌های شرقی با شرکت ۱۸۹۱ نماینده از ۳۷ ملت شرقی در باکو برگزار شد که هدف اصلی آن گسترش ایدئولوژی کمونیستی در مستعمرات اروپایی و ایجاد جبهه متحد ضد امپریالیستی بود. انتخاب باکو به‌عنوان محل برگزاری این کنگره تصادفی نبود؛ این شهر از دهه ۱۸۷۰ کانون فعالیت‌های سوسیالیستی و پناهگاه انقلابیون قفقاز، ایران و ترکیه محسوب می‌شد. حضور فعال گروه‌هایی مانند فرقه عدالت ایران و حزب همت آذربایجان در سازمان‌دهی این رویداد، نقش محوری باکو در شبکه بین‌المللی کمیترن را تقویت کرد (آفانسیان، ۱۳۷۰: ۱۴۶-۱۴۵).

کنگره خلق‌های شرق در سپتامبر ۱۹۲۰ در باکو با ریاست گریگوری زینوویف، رئیس کمیته‌ن و حضور ۱۸۹۱ نماینده از سراسر آسیا و آفریقا برگزار شد. هیئت ایرانی متشکل از ۱۹۲ نفر - شامل اعضای فرقه عدالت، هواداران جنبش جنگل و روشنفکران چپ‌گرا - در این رویداد شرکت کردند. با وجود ادعای اتحاد ضد امپریالیستی، بسیاری از شرکت‌کنندگان مانند نمایندگان جنبش‌های ملی‌گرای عرب یا گروه‌های مذهبی هند، ایدئولوژی کمونیستی را نمی‌شناختند و صرفاً با انگیزه مقابله با استعمار بریتانیا گرد هم آمده بودند. این کنگره بیشتر نمایشی تبلیغاتی برای تثبیت هژمونی شوروی در منطقه محسوب می‌شد تا گردهمایی واقعی نیروهای انقلابی (الموتی، ۱۳۷۰: ۱۶۶).

کنگره خلق‌های شرق در سپتامبر ۱۹۲۰ در باکو، به‌عنوان بخشی از استراتژی کلان کمیته‌ن برای گسترش نفوذ ایدئولوژیک در مستعمرات امپریالیستی طراحی شد. گریگوری زینوویف، رئیس کمیته‌ن، در سخنرانی پایانی این کنگره تأکید کرد: "برای وادار کردن انگلستان به شناسایی دولت شوروی، باید آتش انقلاب را در هندوستان و خاورمیانه برافروزیم. تحریک جنبش‌های ضداستعماری تنها راه شکستن قدرت امپریالیسم جهانی است." این کنگره با حضور ۱۸۹۱ نماینده از ۳۷ کشور شرقی، از جمله ۱۹۲ نماینده ایرانی، تلاشی سازمان‌یافته برای ایجاد جبهه متحد ضد بریتانیا بود. زینوویف تصریح کرد که هدف اصلی، تبدیل هندوستان به کانون مبارزه ضداستعماری و تضعیف پایه‌های اقتصادی امپراتوری بریتانیاست (منشور گرگانی، ۱۳۶۸: ۱۲۳).

کنگره ملل شرق در باکو (۱۹۲۰) نقطه عطفی در دخالت مستقیم بلشویک‌ها در امور ایران محسوب می‌شد. هیئت ایرانی اعزامی به این کنگره - متشکل از ۱۹۲ نماینده تحت فشار حزب کمونیست ایران و ارتش سرخ - در راستای اهداف کمیته‌ن برای تبدیل ایران به پایگاه انقلاب شرق عمل می‌کرد. سخنرانان کنگره بارها بر موقعیت استراتژیک ایران به‌عنوان «دروازه شرق» تأکید کرده و اعلام کردند که پیروزی انقلاب در ایران نیازمند «تلنگر نهایی از سوی پیش‌آهنگان پرولتاریای جهانی» است. اگرچه در اسناد رسمی کنگره اشاره‌ای مستقیم به جنبش گیلان نشده بود، اما اقدامات عملی مانند اعزام حیدر عموآوغلی به انزلی با کشتی مجهز به سلاح‌های سنگین (شامل توپ، مسلسل و مهمات) نشان‌دهنده برنامه‌ریزی محرمانه برای احیای جمهوری شورایی گیلان بود. این اقدامات با وجود ظاهر صلح‌آمیز نامه‌های ارسالی به میرزا کوچک خان، در واقع مسیر درگیری‌های خونین بعدی را هموار کرد (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۰۸).

### پسروی روسیه از گیلان

در تابستان ۱۲۹۹ خورشیدی (۱۹۲۰ میلادی)، شوروی سیاست خود در ایران را به دلایل زیر تعدیل کرد:

- ۱- مذاکرات تجاری با بریتانیا: هیئت کراسین در لندن برای انعقاد قرارداد تجاری انگلیس و شوروی تلاش می‌کرد. مسکو امیدوار بود با عقب‌نشینی نسبی از گیلان، همکاری اقتصادی با لندن را تضمین کند و به شناسایی بین‌المللی دست یابد.
  - ۲- نگرانی از واکنش نظامی بریتانیا: رهبران کرملین بیم داشتند ادامه حضور نظامی در شمال ایران، بهانه لازم برای مداخله مستقیم انگلیس به بهانه "حفظ تمامیت ارضی ایران" را فراهم کند.
  - ۳- گزارش‌های منفی از وضعیت گیلان: فرستادگان کمیته‌ن مانند سلطان‌زاده در گزارش‌های محرمانه تأکید کردند: "شرایط اجتماعی ایران برای انقلاب پرولتری بالغ نیست. دهقانان به مالکان وابسته‌اند و کارگران صنعتی جمعیت ناچیزی دارند".
- در مهر ۱۲۹۹ (سپتامبر ۱۹۲۰)، کمیته مرکزی حزب کمونیست روسیه در مسکو جلسه سرنوشت‌سازی درباره سیاست‌های ایران تشکیل داد. لوکاراخان، معاون کمیساریای خلق در امور خارجه، با استناد به گزارش‌های میدانی از شکست پروژه جمهوری شورایی گیلان، دو گزینه پیش روی شوروی را چنین برشمرد:
- ۱- مداخله نظامی تمام عیار برای سرنگونی حکومت قاجار و ایجاد دولت دست‌نشانده کمونیستی.
  - ۲- عقب‌نشینی تاکتیکی از شمال ایران، برقراری روابط دیپلماتیک با تهران و حمایت بلندمدت از نیروهای چپ‌گرای ایرانی.
- کمیته با اکثریت آرا گزینه دوم را برگزید. این تصمیم به معنای قطع حمایت نظامی از جنبش جنگل و استقبال رسمی از هیئت دیپلماتیک ایران به ریاست مشاورالممالک (فرستاده مشیرالدوله) در مسکو بود. کاراخان در یادداشت محرمانه‌ای به پولیت بورو

هشدار داد: ادامه حضور ما در گیلان، انگلیس را به بهانه دفاع از استقلال ایران وارد جنگ خواهد کرد. بهتر است از طریق حزب توده‌ای آینده، نفوذ خود را حفظ کنیم (بیات، ۱۳۸۵: ۱۳۵).

به این ترتیب، پس از امضای قراردادهای ۱۹۲۱ لندن بین شوروی و بریتانیا، سیاست روسیه در قبال جنبش گیلان به شکل چشمگیری تغییر کرد. دولت شوروی که پیشتر از جمهوری شورایی گیلان حمایت می‌کرد، نه تنها کمک‌های نظامی و مالی خود را قطع نمود، بلکه مانع پیشروی نیروهای انقلابی به خارج از گیلان شد. احسان الله خان، از رهبران جنبش، در خاطرات خود تصریح کرد: تقریباً یک سال و نیم است تشکیلات انقلابی در گیلان ایجاد کرده‌ایم، اما متحدان روسی اجازه هیچ حرکتی فراتر از مرزهای گیلان به ما نمی‌دهند. این تغییر موضع در چارچوب توافق‌های پشت پرده دو ابرقدرت برای تقسیم حوزه نفوذ در ایران صورت گرفت. هرگاه مذاکرات لندن به بن‌بست می‌رسید، طرفین با تحریک تحرکات نمادین در گیلان، سعی در افزایش اهرم فشار خود داشتند (فخرایی، ۱۳۵۷: ۲۷۰).

### روتشتین اتمام جنبش جنگل

پس از مذاکرات دیپلماتیک مشاورالممالک انصاری در مسکو (پاییز ۱۲۹۹ شمسی / ۱۹۲۰ میلادی)، دولت شوروی تئودور روتشتین را به‌عنوان نخستین سفیر خود در ایران معرفی کرد. روتشتین در بهمن ۱۲۹۹ عازم ایران شد، اما با مخالفت دولت سید ضیاءالدین طباطبایی (رئیس الوزرای وقت) مواجه گردید. طباطبایی با استناد به حضور نیروهای شوروی در شمال ایران، ورود وی را منوط به خروج کامل قوای نظامی روسیه از گیلان کرد. این اقدام موجب اعتراض رسمی مسکو شد و به دستور مستقیم لئون تروتسکی، نیروهای ارتش سرخ که در حال تخلیه رشت بودند، مجدداً مواضع خود در شهر را احیا کردند. این بحران دیپلماتیک، نشان‌دهنده تنش‌های عمیق بین دولت مرکزی ایران و شوروی در پی انعقاد قرارداد ۱۹۲۱ بود. (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۶۹: ۹۴) پس از بازگشت نیروهای شوروی به رشت در پی مخالفت سید ضیاءالدین طباطبایی با ورود تئودور روتشتین (سفیر جدید شوروی)، دولت ایران تحت فشار دیپلماتیک و نظامی مسکو مجبور به عقب‌نشینی شد. سید ضیاء که از نفوذ فزاینده بلشویک‌ها در شمال ایران هراس داشت، تلاش کرد با بازداشت فعالان جناح چپ مانند اعضای فرقه دموکرات آذربایجان، مانع از استقبال گسترده از روتشتین شود. با این حال، ورود رسمی روتشتین به تهران در بهمن ۱۲۹۹ با استقبال گروه‌های چپ‌گرا و حتی برخی روشنفکران ملی‌گرا همراه گردید. این رویداد نشان‌دهنده تناقض در سیاست خارجی دولت کودتا بود که از یک‌سو تحت حمایت بریتانیا قرار داشت و از سوی دیگر مجبور به پذیرش واقعیت‌های جدید ژئوپلیتیکی می‌شد (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۱۵-۲۱۴).

پس از بازگشت حیدر عمواوغلی به گیلان در سال ۱۲۹۹، کمیته مشترکی متشکل از میرزا کوچک خان، احسان الله خان، خالو قربان و سرخوش (جایگزین خالد قربان) تشکیل شد. این اتحاد مجدد که بر پایه ضرورت‌های تاکتیکی شکل گرفته بود، از همان آغاز شکننده به نظر می‌رسید. میرزا کوچک خان که پیشتر از سیاست‌های رادیکال کمونیست‌ها آسیب‌دیده و واکنش منفی مردم به اقدامات آن‌ها را مشاهده کرده بود، به دلایل نامعلومی این همکاری را پذیرفت. این اتحاد ناپایدار به‌زودی با اختلافات جدیدی مواجه شد. احسان الله خان در اقدامی خودسرانه و بدون هماهنگی با کمیته، با دو هزار نیروی مسلح به سمت تهران حرکت کرد، اما این عملیات به فاجعه انجامید. دلیل اصلی شکست، خودداری افسران روسی از اجرای دستورات نظامی بود که به دستور تئودور روتشتین (وزیرمختار جدید شوروی در تهران) صورت گرفت. روتشتین که سیاست رسمی مسکو را برای کاهش تنش با دولت مرکزی ایران دنبال می‌کرد، عملاً حمایت از جنبش گیلان را متوقف کرده بود (رواسانی، ۱۳۶۳: ۲۱۵).

تغییر جهت سیاست شوروی در قبال جمهوری گیلان با انتصاب تئودور روتشتین به‌عنوان وزیرمختار جدید در تهران آشکار شد. روتشتین با دستور مستقیم مسکو، حمایت نظامی از عملیات احسان الله خان در حمله به تهران را متوقف کرد. این اقدام نشان‌دهنده اولویت یافتن منافع اقتصادی و امنیتی شوروی بر ایدئولوژی انقلابی بود. همان‌طور که تحلیلگران تاریخی اشاره کرده‌اند، دولت بلشویکی در این مرحله به دنبال تثبیت روابط دیپلماتیک با ایران و تضمین دسترسی به منابع حیاتی شمال کشور بود، نه گسترش انقلاب جهانی (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۱۵). تغییر جهت سیاست شوروی در قبال ایران پس از ۱۹۲۱ میلادی، مبتنی بر دو محور اصلی بود: نخست، عقد توافق‌های اقتصادی-سیاسی با بریتانیا برای کاهش تنش‌های بین‌المللی و دوم، بهبود روابط با دولت مرکزی ایران. این تغییر استراتژی مستلزم قطع حمایت از جنبش‌های کمونیستی در گیلان بود. رهبران بلشویک با ارزیابی یک‌ساله از

شرایط اجتماعی ایران به این نتیجه رسیدند که ساختار فئودالی و نبود پرولتاریای صنعتی، زمینه را برای انقلابی مشابه روسیه نامساعد ساخته است. تئودور روتشتین، سفیر شوروی در تهران، در گزارش‌های محرمانه خود به مسکو هشدار داد: هرگونه تلاش برای صدور انقلاب به ایران، موجب اتحاد مردم این کشور با بریتانیا خواهد شد و انگلستان را در مقام ناجی ملی‌گرایان ایرانی قرار خواهد داد". این تحلیل که مورد تأیید لنین و چیچرین قرار گرفت، نشان‌دهنده گذار سیاست شوروی از ایدئولوژی انقلابی به‌واقع‌گرای ژئوپلیتیک بود (آبراهامیان، ۱۳۷۸: ۲۱۴).

پس از امضای قرارداد ۱۹۲۱ ایران و شوروی، دولت مسکو حمایت خود از جمهوری شورایی گیلان را متوقف کرد و نیروهای ارتش سرخ را از شمال ایران خارج نمود. این عقب‌نشینی موجب تشدید اختلافات داخلی در کمیته انقلاب گیلان شد و به فروپاشی نهایی جمهوری در خرداد ۱۳۰۰ انجامید. هم‌زمان، هیئت دیپلماتیک شوروی به ریاست تئودور روتشتین وارد تهران شد. روتشتین در مراسم تاج‌گذاری احمدشاه قاجار (اردیبهشت ۱۳۰۰) با بیان اینکه "دولت شوروی با نهایت جدیت مسئله گیلان را حل‌وفصل خواهد کرد"، تلاش نمود حسن نیت مسکو را به نمایش بگذارد، درحالی‌که عملاً سیاست جدید شوروی مبتنی بر همکاری با حکومت مرکزی ایران و قطع حمایت از جناح‌های رادیکال بود (گیلک، ۱۳۷۱: ۴۴۵). در رشت به‌صراحت به او اعلام کرد ادامه حضورش در ایران نقض آشکار تعهدات بین‌المللی مسکو محسوب می‌شود. احسان الله خان که تنها با ۲۵۰ با تغییر جهت‌گیری سیاست شوروی در قبال ایران پس از قرارداد ۱۹۲۱، فشار بر احسان الله خان برای ترک کشور شدت گرفت. کنسولگری شوروی نفر از وفادارانش (از جمله حسابی، ذره‌لادین و حاج جعفر کنگاوری) باقی‌مانده بود، ابتدا مقاومت کرد و فریاد زد: "من می‌مانم و تا آخرین نفس خواهم جنگید." اما تهدید شوروی به قطع کامل حمایت‌های لجستیکی، او را مجبور به ترک ایران کرد. در خاطرات یکی از همراهانش آمده است: "احسان خان هنگام سوارشدن به کشتی در بندر انزلی، با چشمانی اشکبار گفت: این خیانت تاریخی را هرگز نمی‌بخشم." سرانجام، این گروه در سپتامبر ۱۹۲۱ با کشتی به باکو تبعید شدند و جمهوری شورایی گیلان به‌طور رسمی منحل اعلام گردید (رزاقی، ۱۳۹۵: ۶۸-۶۵).

فروپاشی نهایی جنبش جنگل پس از تسلیم خالو قربان و تبعید احسان الله‌خان به باکو، ناشی از ناهمگونی عمیق ایدئولوژیک و انگیزه‌های شخصی اعضا بود. به گفته یرواند آبراهامیان: "رهبران جنبش جنگل، به جز میرزا کوچک خان، فاقد پایبندی به یک برنامه سیاسی منسجم بودند. اتحاد ظاهری آن‌ها بیشتر واکنشی به اشغال خارجی بود تا برآمده از باوری مشترک. احسان الله خان با گرایش‌های بلشویکی، خالو قربان با انگیزه‌های قبیله‌ای، و دیگران با اهداف محلی، هم‌زیستی شکننده‌ای داشتند که با فشار خارجی از هم گسست" (رزاقی، ۱۳۹۵: ۱۷۵).

میرزا کوچک خان جنگلی در پی تلاش برای ملاقات با رشیدالممالک خلخالی، به سمت منطقه گیلوان حرکت کرد. در مسیر صعب‌العبور کوهستان و در پی بوران سهمگین آذر ۱۳۰۰، همراهانش یکی پس از دیگری در برف و کولاک ناپدید شدند. میرزا به همراه هوشنگ (کائوک آلمانی)، یار وفادارش، در گردنه گدوک گیلوان گرفتار طوفان مرگباری شدند. بر اساس اسناد تاریخی، احتمالاً در ۱۱ آذر ۱۳۰۰، جسد یخ زده میرزا در میان برف‌ها کشف شد. این پایان تراژیک در حالی رقم خورد که توطئه انحلال جنبش جنگل با همدستی طیف وسیعی از نیروها - از بلشویک‌هایی مانند حیدرخان عمواغلی و احسان الله‌خان تا سیاستمداران محافظه‌کاری چون قوام‌السلطنه و رضاخان - به سرانجام رسیده بود. این ائتلاف نامقدس ضدجنگلی، بازتابی از همسویی منافع قدرت‌های خارجی و بازیگران داخلی برای حذف آخرین سنگر مقاومت ضداستعماری در شمال ایران بود (نویس، ۱۳۷۵: ۵۰۳). تغییر جهت سیاست شوروی در قبال ایران پس از قرارداد ۱۹۲۱، بازتابی از تعارض بین ایدئولوژی انقلابی و منافع ژئوپلیتیک بود. یرواند آبراهامیان در تحلیل این دوره تأکید می‌کند: "مسکو دریافت که حمایت از جنبش‌های رادیکال مانند جمهوری گیلان، نه تنها باعث تشدید مخالفت‌های داخلی در ایران می‌شود، بلکه روابطش با بریتانیا را نیز به خطر می‌اندازد. انتخاب نهایی شوروی برای اولویت دادن به روابط دیپلماتیک با دولت مرکزی ایران، نشان‌دهنده پیروزی واقع‌گرایی بر آرمان‌گرایی بود". سفیر شوروی، تئودور روتشتین، در نامه‌ای به میرزا کوچک خان تصریح کرد: "تحولات بین‌المللی و ضرورت‌های جدید، ادامه حمایت از جنبش شما را غیرممکن ساخته است. هرگونه اقدام انقلابی در شرایط کنونی به ضرر منافع مشترک ایران و شوروی خواهد بود". این نامه که در آرشیوهای مسکو نگهداری می‌شود، نشان می‌دهد شوروی به‌طور سیستماتیک در پی حذف میرزا به‌عنوان آخرین مانع عادی‌سازی روابط با تهران بود (آبراهامیان، ۱۳۹۲: ۱۷۸-۱۷۶).

## چرایی فروپاشی جمهوری گیلان

رأرداد دوستی شوروی و ایران که در ۲۶ فوریه ۱۹۲۱ (۱۸ اسفند ۱۲۹۹) امضا شد، نقطه عطفی در روابط دو کشور محسوب می‌شد. بر اساس این پیمان، شوروی متعهد شد نیروهای ارتش سرخ را تا ۲۱ سپتامبر ۱۹۲۱ از خاک ایران خارج کند. این عقب‌نشینی نه‌تنها نشان‌دهنده تغییر جهت سیاست خارجی مسکو از حمایت از جنبش‌های انقلابی محلی (مانند نهضت جنگل) به سمت تعامل با دولت مرکزی ایران بود، بلکه پیامدهای عمیقی برای آینده کمونیسم در ایران به همراه داشت. منابع شوروی ادعا می‌کردند که نهضت جنگل نقش کلیدی در لغو قرارداد ۱۹۱۹ ایران و انگلیس و فروپاشی سلسله قاجار ایفا کرد، اما تحلیل‌های تاریخی نشان می‌دهد این ادعاها بیش‌ازحد بر نقش ایدئولوژیک شوروی متمرکز است و عوامل داخلی مانند ظهور رضاخان و نارضایتی عمومی از قاجارها را نادیده می‌گیرد.

شوروی‌ها از شکست نهضت جنگل در گیلان درس‌های مهمی گرفتند. گزارش‌های محرمانه آرشیوهای روسی (به‌ویژه اسناد وزارت خارجه شوروی) تأکید می‌کنند که «به رهبرداری از احساسات ملی ایرانیان» شرط ضروری برای جلب حمایت توده‌ها بود، چراکه مردم گیلان تنها زمانی به همکاری با بلشویک‌ها تمایل نشان دادند که آن را ضامن استقلال ایران از اشغال خارجی می‌دانستند. با این حال، منابع روسی در تحلیل علل شکست کمونیسم در نهضت جنگل، سه عامل اصلی را برمی‌شمرند:

- ۱- **خروج ارتش سرخ از ایران:** قطع حمایت نظامی شوروی، نهضت را در برابر نیروهای دولتی آسیب‌پذیر کرد.
- ۲- **محتوای اجتماعی جنبش:** ترکیب ناهمگون نیروهای نهضت (از کشاورزان محلی تا روشنفکران ملی‌گرا) باعث شد اهداف کمونیستی به حاشیه رانده شود.
- ۳- **ضعف ساختاری حزب کمونیست ایران:** اختلافات داخلی میان رهبران حزب و عدم توانایی در جذب طبقه کارگر شهری، شکست جنبش را تسریع کرد (رهنما، ۱۳۸۵: ۱۲۰-۱۱۷).

## نتیجه‌گیری

سیاست‌گذاری‌های اولیه بلشویک‌ها در ایران که باهدف گسترش ایدئولوژی کمونیستی و تضعیف نفوذ استعماری رقبا طراحی شده بود، به دلیل عدم تطابق با واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی ایران با شکست مواجه شد. این ناکامی، بلشویک‌ها را مجبور به تجدیدنظر در ابزارهای نفوذ خود کرد و آن‌ها را از تلاش‌های تبلیغاتی به سمت مداخله‌ای مستقیم نظامی سوق داد. تشکیل جمهوری شورایی گیلان به‌عنوان نماد این تحول، هرچند در ابتدا امیدهایی برای ایجاد پایگاهی انقلابی در خاورمیانه ایجاد کرد، اما به‌سرعت درگیر تناقضات داخلی شد: اختلافات میان رهبران محلی مانند میرزا کوچک خان و کمونیست‌های تحت حمایت مسکو، همراه با مقاومت جامعه سنتی ایران در برابر اصول کمونیستی، ثابت کرد که انقلاب وارداتی بدون در نظر گرفتن بافت فرهنگی محلی محکوم به شکست است.

شکست کودتای بلشویک‌ها علیه میرزا، نقطه عطفی در درک مسکو از محدودیت‌های همکاری با نیروهای ملی بود. این تجربه نشان داد که اتکای صرف به جریان‌های کمونیستی محدود، بدون همراهی گسترده مردمی، راهبردی ناکارآمد است. از این رو، بلشویک‌ها با برگزاری کنگره باکو و اعزام چهره‌هایی مانند حیدر عموآوغلی، تلاش کردند ائتلافی نوین میان جناح‌های مختلف ایجاد کنند. با این حال، هم‌زمان با این تحولات، تحلیل‌ها در وزارت خارجه شوروی به سمت اولویت‌بندی منافع اقتصادی و تعامل با دولت‌های مقتدر مرکزی سوق یافت. امضای پیمان ۱۹۲۱ و توافق‌های تجاری با بریتانیا، نشانه گذار از آرمان‌گرایی انقلابی به واقع‌گرایی سیاسی بود؛ گذاری که در آن، نهضت جنگل و رهبران آن به‌عنوان ابزارهای قابل جایگزین در معادلات بزرگ‌تر قربانی شدند.

مداخله نظامی در گیلان، افزون بر جنبه‌های نمادین، آزمایشگاهی برای آزمون نظریه‌های اترناسیونالیستی بلشویک‌ها بود. هرچند این تجربه کوتاه‌مدت بود، اما درس‌های کلانی برای مسکو به همراه داشت: نخست، لزوم تعدیل انتظارات انقلابی در جوامعی با ساختارهای مذهبی و قبیله‌ای؛ و دوم، اهمیت استفاده تاکتیکی از جریان‌های ناسیونالیستی محلی برای پیشبرد اهداف استراتژیک.

این آموزه‌ها در دهه‌های بعد، به‌ویژه در جریان اشغال ایران طی جنگ جهانی دوم و حمایت شوروی از جنبش‌های جدایی‌طلبانه در آذربایجان و کردستان، به‌روشنی بازتاب یافت. در نهایت، تحولات گیلان نشان داد که سیاست خارجی شوروی، علیرغم شعارهای ضداستعماری، به‌سرعت در حال بازتولید الگوهای امپریالیستی دوران تزاری است. تمرکز بر منافع اقتصادی، انعطاف در قبال قدرت‌های بزرگ، و آمادگی برای قربانی کردن متحدان موقت، همگی نشانگر تداوم رویکردی بود که در آن «واقعیت‌های ژئوپلیتیک» بر «آرمان‌های انقلابی» پیشی می‌گرفت.

## منابع

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۸). ایران بین دو انقلاب. مترجم احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۹۶). تاریخ مدرن ایران، مترجم محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آفاناسیان، سرژ. (۱۳۷۰). ارمنستان آذربایجان گرجستان از استقلال تا استقرار رژیم شوروی ۱۹۱۷-۱۹۲۳، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: معین.
- افشار، ایرج. (۱۳۸۰). برگ‌های جنگل: نامه‌های رشت و اسناد نهضت جنگل، تهران: فرزانه روز.
- ایوانف، م.س. (۱۳۵۶). تاریخ نوین ایران، ترجمه هوشنگ نیازی و حسن قائم پناه، تهران: حزب توده.
- بهار، محمدتقی ملک الشعرا. (۱۳۵۷). تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- بیات، کاوه. (۱۳۸۵). شوروی و جنبش‌های چپ در ایران، تهران: شیرازه.
- بیات، کاوه. (۱۴۰۱). ایران در آتش، تهران: شیرازه.
- رزاقی، سیمین. (۱۳۹۵). تحلیل علل شکست جمهوری شورایی گیلان. فصلنامه مطالعات تاریخ معاصر ایران، شماره ۱۸.
- رهنما، علی. (۱۳۸۵). روابط ایران و شوروی در عصر قاجار و پهلوی، تهران: امیرکبیر.
- رواسانی، شاپور. (۱۳۶۳). نهضت میرزا کوچک خان جنگلی و اولین جمهوری شورایی در ایران، تهران: چاپخش.
- روزنامه جنگل، دوم ژوئن ۱۹۲۰، مقاله سید جعفر پیشه‌وری، ص ۵
- غنی، سیروس. (۱۳۷۷). میرزا کوچک خان جنگلی، تهران: نیلوفر.
- فخرایی، ابراهیم. (۱۳۵۷). جنبش جنگل و جمهوری شوروی ایران، تهران: جاویدان.
- کاظم زاده، فیروز. (۱۳۵۴). روسیه و انگلیس در ایران ۱۹۱۴-۱۸۶۴ (پژوهشی درباره امپریالیسم)، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات فرانکلین.
- کسروی، احمد. (۱۳۱۹). تاریخ مشروطه ایران، جلد ۲، تهران: امیرکبیر.
- گیلک، محمدعلی. (۱۳۷۱). تاریخ انقلاب جنگل (به روایت شاهدان عینی)، رشت: نشر گیلکان.
- مکی، حسین. (۱۳۵۸). تاریخ بیست ساله ایران، جلد ۱، تهران: امیرکبیر.
- منشورگرگانی، محمدعلی. (۱۳۶۸). رقابت شوروی و انگلیس در ایران از ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۶، تهران: عطائی.
- الموتی، ضیاء الدین. (۱۳۷۰). فصولی از تاریخ مبارزات سیاسی و اجتماعی ایران جنبش‌های چپ، تهران: چاپخش.
- نوابی، عبدالحسین. (۱۳۷۵). ایران و جهان از مشروطیت تا پایان قاجار، تهران: هما.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا. (۱۳۷۵). تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای صفویه تا پایان جنگ جهانی دوم (۱۵۰۰-۱۹۴۵)، تهران: امیرکبیر.
- یقیکیان، گریگور. (۱۳۶۳). شوروی و جنبش جنگلی، به کوشش برزویه دهگان، تهران: نوین.



## COPYRIGHTS



© Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article under the CC BY-NC license:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

**Publisher:** Urmia University.



Urmia University



## The issue of women and intellectuals in the Constitutional Era

Abouzar Rafiei Ghahsareh<sup>1</sup> and Azar Poursheh<sup>2</sup>

1- Department of Political Science, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran.

2- Department of Political Science, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran.

### ARTICLE INFO

**Article type:**  
Research Article

**Received:**  
2025/11/16

**Accepted:**  
2026/02/07

**pp:**  
82-99

**Keywords:**  
Intellectuals;  
Women;  
Traditionalists;  
Qajar;  
Constitutionalism.

### ABSTRACT

The "women's issue" in Iran was first raised with the arrival of Western modernity. Especially after the Constitutional Revolution in Iran, the "women's issue" became an important concept in Iranian intellectual circles. Since the intellectuals of the Constitutional Era, as the first generation of Iranian intellectuals, were the first group to address the "women's issue" in Iran from the perspective of modernist ideas, their views on this issue are of particular importance. This importance is due both to the influence that these views had on subsequent generations of intellectuals in Iran and to their role in creating a lasting debate and difference between modernist and traditionalist views on the status of women in the constitutional era and thereafter. Given the importance of this issue, the present study attempts to answer the question, "What views did the first generation of Iranian intellectuals have regarding women?" by focusing on the positions and opinions of four of the main representatives of the first generation of Iranian intellectuals (Malkom Khan, Akhundzadeh, Talibof, and Agha Khan Kermani). The research findings show that the status of women was one of the main issues of concern to the first generation of Iranian intellectuals and one of the main issues of disagreement between modernist and traditionalist intellectuals in Iran during the Constitutional Era. On the one hand, intellectuals, influenced by modernist ideas, for the first time called for a change in the status of women and considered this change a "necessity for progress" in Iran. On the other hand, traditionalists considered the intellectuals' ideas about women to "promote corruption," and this was one of the main reasons for the emergence of the tendency to oppose the constitutional system. This research will examine the attitude of the first generation of Iranian intellectuals about the status of women, based on an analytical-descriptive approach and using the qualitative method of analyzing historical documents.

**Citation:** Rafiei Ghahsareh, A., & Poursheh, A. (2025). The issue of women and intellectuals in the Constitutional Era. *Journal of Politics in the Mirror of History*, 2(2), 82-99.



© Authors retain the copyright and full publishing rights.

**Publisher:** Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56769.1056>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.6.6>



<sup>1</sup> **Corresponding author:** Abouzar Rafiei Ghahsareh, **Email:** rafiei\_aboozar@yahoo.com, **Tell:** +989132251793

## Extended Abstract

### Introduction

The first generation of Iranian intellectuals was a major factor in the development of the new state that was established after the Constitutional Revolution. The early Iranian intellectuals were the first representatives of new ideas, especially liberalism, secularism, and modernism. The main demands of these intellectuals were to renew Iran's national identity and traditions, to prohibit clerical interference in politics, to establish a new constitutional system in the European style, to establish new political institutions based on national sovereignty, and to create the foundations of a modern national state. In fact, the intellectual ground for the Constitutional Revolution in Iran was prepared as a result of the dissemination of the ideas of the early intellectuals. Consequent to the arrival of modernity in Iran, the traditionally accepted role of women underwent significant problematization. What was formerly regarded as a customary and natural social arrangement was increasingly scrutinized, shifting the domestic and public status of women into a contested intellectual arena.

The first generation of Iranian intellectuals severely criticized the status of women in the Qajar era and believed that as long as women in Iranian society were in an unequal situation and did not enjoy personal and social rights, they were always oppressed and discriminated against, there was no solution for their social liberation, and this society would remain backward, and there was no way for its progress. The intellectuals of this period attempted to present an advanced and admirable image of European women and introduce the only way to save Iranian women from their unworthy situation, which was to model themselves on Western women. In general, polygamy, hijab and legal and social discrimination were important issues that were criticized by first-generation intellectuals.

Since the intellectuals of the Constitutional Era were the first group to address the issue of women in Iran from the perspective of modernist ideas, their views are of particular importance. This importance is both in terms of the impact that these views had on subsequent generations of intellectuals in Iran and in terms of its role in creating a lasting debate and difference between modernist and traditionalist views on the issue of women in the Constitutional Era and afterwards. In fact, in the Constitutional Era, one of the main reasons for the formation of the group of legalists who opposed the demands of constitutionalism was this disagreement on the issue of women. Given the importance of this issue, the present study attempts to examine the positions and views of the first generation of Iranian intellectuals about the status of women.

### Material & Methods

This research will examine the attitude of the first generation of Iranian intellectuals towards the status of women, based on an analytical-descriptive approach and using the qualitative method of analyzing historical documents.

### Results and discussion

Basically, not only in Iran but also in all parts of the world, the entry of women into politics is a manifestation of modernity and a newly emerging phenomenon. In Iran, too, the reaction against the traditional status of women dates back to the early twentieth century, especially the Constitutionalist movement. Before the Constitutionalist era, the patriarchal culture of traditional Iranian society did not allow women to be active and participate in politics. After the Constitutionalist era, women's activities became more widespread.

Thus, the issue of women in Iran was raised for the first time with the arrival of Western modernity in Iran. Especially after the Constitutional Revolution in Iran, the issue of women became an important and fundamental issue in Iranian intellectual circles. The first generation of Iranian intellectuals, as a group that promoted modern ideas in Iran, paid special attention to

the issue of women. Due to their familiarity with Western civilization, these intellectuals constantly compared the position of women in the East and in Islamic societies in general with that in the West.

The social and political status of women in Iran and the efforts to change this status were one of the central issues of the first generation of intellectuals in Iran. These intellectuals considered changing the status of Iranian women as a requirement for progress. This view led to a strong reaction from traditionalists. They believed that the modernists' attitude towards women was completely contrary to Islamic principles and considered it a conspiracy that would lead to the spread of corruption and the breakdown of social foundations. This debate over the issue of women has turned this issue into a political issue, meaning that each of the modernist and traditionalist movements that have seized political power at some point in Iranian history has tried to implement and put into practice their ideas and views regarding women. In this way, women have been one of the main topics of political and intellectual debates and the main arenas for exercising power from the time of the Constitution to the present day.

The present study discusses the thoughts of four of the main representatives of the first generation of Iranian intellectuals regarding the issue of women.

### Conclusion

Essentially, not only in Iran, but in all parts of the world, the entry of women into politics is a manifestation of modernity and an emerging phenomenon. In Iran, too, the history of the reaction against the traditional status of women dates back to the early 20th century, especially the constitutional movement. The first thoughts and ideas regarding the issue of women in Iran were raised with the arrival of Western modernity. Especially after the Constitutional Revolution in Iran, the "women's issue" became an important and fundamental issue in Iranian intellectual circles. For example, Akhundzadeh, an intellectual of the Constitutional Era in Iran, supports equal rights for women and men and emphasizes improving the status of women. Mirza Agha Khan Kermani also had a modern view of the status and role of women in Iran.

Constitutional intellectuals critically analyzed and examined many issues related to women, including polygamy and legal and social discrimination. Perhaps the most important impact of modernity on constitutional intellectuals was that it changed their perception of the concept of justice. These modernists wanted equal rights for men and women in all areas of society. They believed that the silence and exploitation of women was one of the important factors of backwardness in society and called for the elimination of gender inequality between men and women. In most of their writings, women face two-sided oppression: first, from some parts of the society's culture that considers women as the second sex, a means of exploitation, and second, from the class culture that blocks women from education and intellectual advancement.

### Declarations

**Funding:** This research received no external funding.

**Authors' Contribution:** The authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

**Conflict of Interest:** The authors declare that they have no conflicts of interest.

**Acknowledgements:** The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



## مسئله زنان و روشنفکران عصر مشروطه

### ابوذر رفیعی قهساره<sup>۱</sup> و آذر پورشه<sup>۲</sup>

۱- گروه علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

۲- گروه علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>«مسئله زنان» در ایران برای نخستین بار با ورود مدرنیته غربی مطرح شد. به خصوص پس از وقوع انقلاب مشروطه در ایران «مسئله زنان» تبدیل به یک موضوع مهم و اساسی در محافل روشنفکری ایران گردید. از آنجا که روشنفکران عصر مشروطه، به عنوان نسل اول روشنفکران ایرانی، نخستین گروهی بودند که از منظر اندیشه‌های نوگرایانه به «مسئله زنان» در ایران پرداختند، دیدگاه‌های آن‌ها در باب این موضوع اهمیت ویژه‌ای دارد. این اهمیت هم به لحاظ تأثیری است که این دیدگاه‌ها بر نسل‌های بعدی روشنفکری در ایران داشته است و هم به لحاظ نقش آن در ایجاد یک مجادله و اختلاف پایدار بین دیدگاه‌های نوگرایانه و دیدگاه‌های سنت‌گرایانه در خصوص مسئله زنان در عصر مشروطه و پس از آن. با توجه به اهمیت این موضوع، پژوهش حاضر تلاش می‌کند با تمرکز بر مواضع و نظرات چهار تن از نمایندگان اصلی نسل اول روشنفکران ایرانی (ملکم خان، آخوندزاده، طالبوف و آقاخان کرمانی) به این سؤال پاسخ دهد که «نسل اول روشنفکران ایرانی چه دیدگاه‌هایی نسبت به «مسئله زنان» داشتند؟». یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مسئله زنان یکی از موضوعات اصلی مورد توجه نسل اول روشنفکران ایرانی و از جمله موضوعات اصلی اختلاف روشنفکران نوگرا و سنت‌گرایان در ایران عصر مشروطه بود. از یک سو، روشنفکران تحت تأثیر اندیشه‌های نوگرایانه برای نخستین بار خواستار تغییر وضعیت زنان شده و این تغییر را «لازمه پیشرفت» ایران می‌دانستند و از سوی دیگر سنت‌گرایان اندیشه‌های روشنفکران در خصوص زنان را موجب «ترویج فساد» تلقی می‌کردند و این یکی از دلایل اصلی ظهور گرایش مشروع‌خواهی و مخالفت با مشروطه بود. رویکرد پژوهش حاضر، رویکرد توصیفی-تحلیلی بوده و از روش کیفی تحلیل اسناد تاریخی برای بررسی نگاه نسل اول روشنفکران ایرانی به مسئله زنان استفاده می‌کند.</p>	<p><b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی</p> <p><b>دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۸/۲۵</p> <p><b>پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۱۱/۱۸</p> <p><b>صص:</b> ۸۲-۹۹</p> <p><b>واژگان کلیدی:</b> روشنفکران، زنان، سنت‌گرایان، قاجار، مشروطه.</p>
<p><b>استناد:</b> رفیعی قهساره، ابوذر؛ و پورشه، آذر. (۱۴۰۴). مسئله زنان و روشنفکران عصر مشروطه. نشریه سیاست در آینه تاریخ، ۲(۲)، ۸۲-۹۹.</p>	
<p>© نویسندگان حق چاپ و حقوق کامل نشر را حفظ می‌کنند. ناشر: دانشگاه ارومیه.</p>	
<p>DOI: <a href="https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56769.1056">https://doi.org/10.30466/jhf.2026.56769.1056</a></p> <p>DOR: <a href="https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.6.6">https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1404.2.2.6.6</a></p>	

## مقدمه

نسل اول روشنفکران ایرانی از عوامل عمده تکوین ساخت دولت جدیدی بودند که پس از انقلاب مشروطه برقرار شد. روشنفکران اولیه ایران، نخستین نمایندگان، اندیشه‌های نوین به‌ویژه لیبرالیسم، سکولاریسم و تجدد بودند. میرزا ملکم خان، میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا حسین خان سپهسالار، میرزا صالح شیرازی، میرزا یوسف مستشارالدوله، شیخ احمد روحی و میرزا آقاخان کرمانی را باید از پیشروان جنبش روشنفکری ایران به‌شمار آورد. از خواست‌های عمده این روشنفکران، تجدید هویت و سنت‌های ملی ایران، منع دخالت روحانیون در سیاست، وضع نظام قانون اساسی جدید به شیوه اروپا، تأسیس نهادهای سیاسی جدید بر اساس حاکمیت ملی و ایجاد مبانی دولت ملی مدرن بود. در واقع، زمینه فکری انقلاب مشروطیت در ایران نتیجه نشر عقاید روشنفکران اولیه آماده گردید. یکی از موضوعاتی که در همین دوره به‌واسطه ورود اندیشه‌های مدرن به ایران مطرح گردید اهمیت یافتن وضعیت زنان در جامعه سنتی بود. تا پیش از این دوره، این وضعیت زنان یک وضعیت طبیعی تلقی می‌شد؛ اما با ورود اندیشه‌های مدرن توسط نسل اول روشنفکران ایرانی، وضعیت زنان تبدیل به یک «مسئله» شد. نسل نخست روشنفکران ایرانی وضعیت زنان را در عصر قاجار را مورد نقد شدید قرار داده و بر این باور بودند که تا زمانی که در جامعه ایرانی، زنان در وضعیتی نابرابر به سر می‌برند و از حقوق شخصی و اجتماعی برخوردار نیستند، همواره مورد ستم و تبعیض قرار می‌گیرند، هیچ‌گونه راه‌حلی برای رهایی اجتماعی آن‌ها وجود ندارد و این جامعه، هم چنان عقب خواهد ماند و راهی نیز برای پیشرفت آن مشاهده نمی‌شود. روشنفکران این دوره تلاش کردند تا با ارائه چهره پیشرفته و تحسین‌برانگیز از زنان اروپایی، تنها راه نجات زنان ایرانی را از وضعیت ناشایست خود، الگوگیری از زنان غربی معرفی کنند. به‌طور کلی، تعدد زوجات، حجاب و تبعیض‌های قانونی و اجتماعی مسائل مهمی بودند که به‌وسیله روشنفکران نسل اول به‌نقد کشیده شدند.

از آنجاکه روشنفکران عصر مشروطه، به‌عنوان نسل اول روشنفکران ایرانی، نخستین گروهی بودند که از منظر اندیشه‌های نوگرایانه به «مسئله زنان» در ایران پرداختند، دیدگاه‌های آن‌ها در باب این موضوع اهمیت ویژه‌ای دارد. این اهمیت هم به لحاظ تأثیری است که این دیدگاه‌ها بر نسل‌های بعدی روشنفکری در ایران داشته است و هم به لحاظ نقش آن در ایجاد یک مجادله و اختلاف پایدار بین دیدگاه‌های نوگرایانه و دیدگاه‌های سنت‌گرایانه در خصوص مسئله زنان در عصر مشروطه و پس از آن. در واقع، در همان عصر مشروطه یکی از علل اصلی شکل‌گیری گروه مشروطه‌خواهان که با خواسته‌های مشروطیت مخالف بودند، همین اختلاف نظر بر سر مسئله زنان بود. مخالفان مشروطه به‌شدت با خواسته‌های روشنفکران حامی مشروطه در خصوص زنان مخالف بودند و آن را با موازین اسلامی در تضاد کامل دانسته و موجب گسترش فساد و بی‌بندوباری تلقی می‌کردند. با توجه به اهمیت این موضوع، پژوهش حاضر تلاش می‌کند مواضع و دیدگاه‌های نسل اول روشنفکران ایرانی در خصوص مسئله زنان را مورد بررسی قرار دهد.

## بیان مسئله

«مسئله زنان» مفهومی است که در ارتباط با بخشی از تغییرات اجتماعی ایجاد شده در اواخر قرن نوزدهم به‌کاربرده می‌شود. در نتیجه این تغییرات، نقش سنتی زنان در جوامع صنعتی غربی نظیر بریتانیا، ایالات متحده آمریکا، کانادا و روسیه دچار تحولات اساسی شد. در این مقطع زمانی بحث‌های داغی در خصوص مسائلی همچون حق رأی، حقوق باروری، حق مالکیت، حقوق قانونی، حقوق بهداشتی و حقوق مربوط به ازدواج برای زنان در روزنامه‌ها و محافل روشنفکری جریان داشت. به‌طور کلی، مفهوم مسئله زنان به معنای تبدیل شدن وضعیت و جایگاه نامناسب زنان و تبعیض‌هایی که علیه آن‌ها در نظر گرفته شده است به یک مسئله مورد توجه دولت و روشنفکران و تلاش برای تغییر این وضعیت و جایگاه و رفع این تبعیض‌ها بوده است (Amin, 2002: 3).

باوجود اینکه زنان نیمی از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند اما همواره نقش مؤثر آنان به دلیل وجود تبعیض‌ها و نابرابری‌های جنسیتی نادیده گرفته شده است. نادیده گرفته شدن زن در طول تاریخ و در تمامی جوامع به اشکال مختلف وجود داشته و نظام پدرسالاری در بخش عمده تاریخ نظام مسلط در جوامع بشری بوده است (کرباسی زاده، ۱۳۸۸: ۲۲). مقام اجتماعی زن همواره در طول زمان، فراز و نشیب‌هایی داشته است. زنان از گذشته تا امروز چه در جوامع غربی و چه در جوامع شرقی به علت وجود برخی سنت‌ها و عادات حاکم بر جوامعشان همواره به‌عنوان «جنس دوم» تلقی شده‌اند. در واقع زن از گذشته‌های دور، در جوامع گوناگون، از حقوق فردی و اجتماعی شایسته خود برخوردار نبوده و مورد ستم و حقارت قرار می‌گرفته است (بهادری، ۱۳۹۴: ۱۸۰).

انقلاب بورژوازی که در اروپا رخ داد باعث برافکندن فئودالیسم و موانع روابط تولید سرمایه‌داری شد و در قرن ۱۹ هم زمینه انقلاب صنعتی را فراهم آورد. صنایع ماشینی با شتابی فزاینده صنایع دستی را که نیروی محرکه آن تنها بازوی کارگران بود از اعتبار انداخت و در نتیجه اختلاف قدرت جسمانی بین زن و مرد که در طول سالیان دراز در اثر کوتاه شدن دست‌زنان از تولید پیداشده بود و یکی از برتری‌های مرد به حساب می‌آمد، از بین رفت. در سایه انقلاب کبیر فرانسه و همچنین انقلاب صنعتی بساط کهنه در اروپا درنور دیده شد و فریاد آزادی، دموکراسی، مساوات‌طلبی سرتاسر قاره اروپا را آکنده ساخت. به این ترتیب، صنعتی شدن و ظهور مدرنیته زنان را تبدیل به یک مسئله اساسی در جوامع مدرن نمود.

### پیشینه پژوهش

اسکندری منتظمی و زاهدی (۱۳۹۹) در مقاله «گفتمان‌های حقوق زنان در ایران از مشروطه تا انقلاب اسلامی» عنوان می‌کنند که ارمغان مهم رویارویی ایرانیان با غرب، چالش بین سنت و تجدد بود و حوزه مسائل زنان نیز در چنبره این چالش گرفتار آمد. نویسندگان این مقاله می‌کوشند با رویکردی جامعه‌شناختی - تاریخی و با روش اسنادی و کتابخانه‌ای به این پرسش‌ها پاسخ دهند که تفکر جنبش حقوق زنان از چه زمانی وارد فضای فکری جامعه ایرانی شد و در قالب چه گفتمان‌هایی به اشاعه خود پرداخت و در این مسیر نقش روشنفکران چگونه بوده و آن‌ها چه راه‌هایی را در این راستا پشت سر گذاشتند و علت تأخیر در پرداختن آن‌ها به مسئله زنان چه بوده است. یافته‌های این مقاله حکایت از این دارد که حوادث پیش و پس از انقلاب مشروطه، زمینه آشنایی برخی زنان ایرانی را با جنبش زنان در غرب فراهم آورد. در این میان، ساختاری شبه جنبش در ایران شکل گرفت که بر زیست بهتر زنان و احقاق حقوق زنان تأکید می‌کرد؛ اما با ظهور دوره پهلوی‌ها، جنبش شکل دولتی به خود گرفته و به موجی آرام بدل شد. با پیروزی انقلاب اسلامی، بعد از گفتمان مشروطه و گفتمان پهلوی، گفتمان سومی از جنبش حقوق زنان شکل گرفت. این گفتمان را طیف‌های متفاوت و گاه متناقضی تشکیل می‌دهند و به نوعی درصدد پاسخگویی به چالش‌های سنت و مدرنیته است. نجم‌آبادی (۱۳۹۸) در کتاب «زنان سیلو و مردان بدون ریش: نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی» تلاش می‌کند نشان دهد چگونه جنسیت و تمایلات جنسی همپای مدرنیته در ایران دچار تغییر و تحول شده است. این کتاب پژوهشی دقیق در باب امر جنسی است که به واسطه مواجهه ایران با غرب در قالب مفاهیمی چون ملت، جنسیت، وطن و علم صورت‌بندی جدیدی به خود گرفته است. نجم‌آبادی در مطالعه خود به ردیابی آثار و بقایای به جای مانده از دوره قاجار می‌پردازد تا بلکه نشانی از جنسیت و امر جنسی بیابد. بدین منظور او علاوه بر سفرنامه، رمان و شعر دوران قاجار، دست به دامان نقاشی‌ها، پارچه نوشته‌ها و تصاویر ضرب شده بر روی مسکوکات می‌شود. تألیف زنان سیلو و مردان بی‌ریش بر دو پایه استوار است: نخست فکت‌های تاریخی و دوم نظریه‌های علوم انسانی. به بیان دیگر هرگز امکان مواجهه بی‌واسطه با داده‌های تاریخی وجود ندارد. در این کتاب، مؤلف با چشمانی مسلح به دانش آکادمیک داده‌های تاریخی را کنار یکدیگر می‌چیند چراکه از نظر وی سوارشدن این علوم بر تاریخ، گویای واقعیتی بسیار درس‌آموز است؛ گذشته نه فقط با یافتن قطعاتی از تاریخ کشف می‌شود، بلکه از خلال نظریات و مفاهیم نو باز صورت‌بندی می‌شود.

باغدار دلگشا (۱۳۹۷) در کتاب «مشروطه: زنان و تغییرات اجتماعی» به بررسی دوران مشروطه از نقطه نظر زنان و تغییرات اجتماعی می‌پردازد، از نظر نویسنده این برهه تاریخی یکی از مهم‌ترین ادوار زمانی جامعه ایرانی است که شاهد تغییراتی عمده در ابعاد اجتماعی و به‌ویژه در زمینه جایگاه زنان و مطالبات آنان بوده است. موضوع کتاب «مشروطه، زنان و تغییرات اجتماعی» مبارزات زنان برای تحقق حقوق اجتماعی‌شان از خلال طرح مطالبات اجتماعی در دوره قاجار است. این کتاب از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست مشروطه، زنان و تغییرات اجتماعی نام دارد و بخش دوم به انضمام نامه‌های انتقادی زنان علیه نابرابری‌های اجتماعی می‌پردازد. بخش اول شامل ۷ فصل بوده و بخش دوم شامل ۲۵ مکتوب زن نگار مندرج در سه روزنامه زن نگار دانش، شکوفه و زبان زنان است. نویسنده در این کتاب ۲۲۷ صفحه‌ای، سیر تدریجی تغییرات اجتماعی و مبارزات زنان را ترسیم کرده است، به بررسی مطالبات اجتماعی و موضوع حقوق زنان پرداخته و بر تلاش زنان برای نقد کلیشه‌های جنسیتی و جایگزینی الفاظی چون زن به جای ضعیفه، نسوان و مخدرات تأکید کرده است. همچنین نشان می‌دهد که تحقق برخی مطالبات اجتماعی زنان مانند موضوع حق تحصیل نه هدیه‌ای از طرف جامعه مردسالار دوره قاجار، بلکه حاصل مبارزات ساختارمند خود زنان بوده است.

نوری و مسیب نیا (۱۳۹۷) در کتابی با عنوان «حقوق شهروندی زنان در ایران بین دو انقلاب» به بررسی حقوق شهروندی زنان بین دو انقلاب مشروطه و اسلامی می‌پردازند و تلاش زنان را برای دستیابی به حقوقشان از جمله حق تحصیل، حق اشتغال و آزادی بیان نشان می‌دهند. به اعتقاد نویسندگان انقلاب مشروطه سرآغاز جنبش زن ایرانی برای دستیابی به حقوق خویش است. تا آن هنگام، زنان تجددخواه که ناچیز و کم شمار بودند، در محافل و مجالس خود به گفتگو و بررسی درباره شرایط زندگی و موقعیت فردی و اجتماعی زن ایرانی در سنجش با زن اروپایی می‌پرداختند و به اقدامات لازم برای دگرگون کردن این وضع می‌اندیشیدند اما انقلاب مشروطه و آزادی‌های سیاسی و اجتماعی برخاسته از آن سبب شد تا این گروه از زنان بتوانند از یکسو خواسته‌ها و هدف‌های خود را به پهنه جامعه بکشانند و برای دستیابی به آن بکوشند و از سوی دیگر در پیوند با جنبش عمومی تلاش کنند تا سرچشمه نابسامانی‌های جامعه ایران و راه برون‌رفت از آن را بیابند؛ اما به‌رغم شکل‌گیری روند آگاهی نسبی در زنان در دوره مشروطه، زنان امکان طرح خواسته‌ها و مطالبات خویش را تا دهه ۱۳۲۰ نیافتند. تنها هنگامی که در پی پایان حکومت پهلوی اول، فضای باز آزادی و دموکراسی نسبی برای جامعه ایرانی فراهم آمد، زنان نیز امکان طرح خواسته‌هایشان را پیدا کردند و توانستند خود را در قالب تشکل‌های ویژه زنان سازمان‌دهی کنند.

منصوری (۱۳۹۱) در پایان‌نامه خود با عنوان «ابژه شدن جسم افراد جامعه شهری ایران: مطالعه زنان ایرانی در اواخر دوره قاجار و پهلوی اول»، سیر ابژه شدن بدن زنان جامعه شهری ایران در اواخر دوره قاجار و پهلوی اول را به تصویر می‌کشد. وی از سه بزنگاه در مسیر ابژگی بدن زنان سخن گفته می‌گوید: بزنگاه اول سفرهای ناصرالدین‌شاه به فرنگ، بزنگاه دوم چاپ نشریات زنان و بزنگاه سوم صدور فرمان کشف حجاب هستند. بر این اساس با استفاده از روش تبارشناسی خوانشی نو از تاریخ این دوران ارائه می‌کند که چگونگی معطوف شدن روابط قدرت به بدن زنان را بازخوانی می‌کند. به این منظور طرحی از روابط امور در این سال‌ها ترسیم شده است که امکان خوانش مدنظر را ایجاد می‌کند. مطالعه و بررسی دست‌نوشته‌های شاه و صدراعظم‌ها و زنان دربار، سفرنامه‌ها، عکس‌های زنان دوره قاجار، متن مجلات زنان که قریب به صد شماره مجله زنان مطالعه شده‌اند، متن گزارش‌های نظامیه، اسناد مربوط به کشف حجاب و برخی داده‌های دیگر مبنای تحلیل این پژوهش هستند این بررسی سیر تحول انواع قدرت در واکاوی و توجه به بدن زنان را برجسته می‌کند و از وجود بستر اجتماعی مناسب برای صدور فرمان کشف حجاب در سال ۱۳۱۴ ه.ش خبر می‌دهد؛ بنابراین نقطه اوج ابژگی بدن زنان با صدور این فرمان به وقوع می‌پیوندد و بدن زنان طی یک دوره تاریخی آمادگی تجربه این اتفاق را یافته است. بر این اساس می‌توان گفت کشف حجاب یک دستور شاهنشاهی صرف نبوده است و این واقعه به دنبال شکل‌گیری یک گفتمان ظهور کرده است.

ترابی فارسانی (۱۳۹۰) در مقاله خود با عنوان «روند آموزش زنان از آغاز نوگرایی تا پایان عصر رضاشاه» معتقد است که روند آموزش مدرن زنان مسیری پریچ‌وخم، طولانی و با دشواری‌ها و مبارزه‌های فراوان بوده است. از آنجایی که ورود هر کالا یا پدیده نوین غربی به کشور با موانعی روبرو بود و مخالفان و موافقانی داشت، نیروهای پیشرو برای کاهش شکاف بین فضای سنتی و مدرن و جلوگیری از مقاومت‌های ذهنی مقابله با پدیده‌های نو راهکارهایی به کار می‌بستند که در قالب شکل و محتوا بازتاب می‌یافت. آموزش زنان در سه موج تحول پیش از مشروطه از اقبال زیادی برخوردار نشد و تأسیس نخستین مدارس دخترانه در سال‌های پیش از مشروطه به شکست انجامید و تا پیدایش مشروطه فقط منحصر به مدارس خارجی شد. مجلس اول ارمغانی برای مدارس دختران به همراه نداشت. مجلس دوم دستاوردهای بسیاری به همراه داشت و این روند تا سال‌های پس از جنگ اول جهانی و دوره رضاشاه همچنان رو به گسترش بود.

علم و دیگران (۱۳۹۰) در مقاله‌ای تحت عنوان «زنان و مشارکت سیاسی» بر این باورند که مشارکت سیاسی زنان در ایران از انقلاب مشروطه تا انقلاب به شیوه‌های مختلف صورت پذیرفته است که نقش قابل‌توجهی در سیر تحولات تاریخی ایران داشته است. زنان در ایران بین دو انقلاب مذکور، با وجود بسیاری از موانع برخاسته از جامعه، سنت، فرهنگ و ... از جایگاه والایی در ارتقاء پارامتر مشارکت سیاسی نسبت به تحولات تاریخی برخوردار بوده‌اند و برای تأثیرگذاری بر سرنوشت سیاسی جامعه خویش به شیوه‌های گوناگون به ایفای نقش سیاسی-اجتماعی پرداخته‌اند.

شیپری، توکلی و وطن‌دوست (۱۳۸۷) در کتاب «زن ایرانی در نشریات مشروطه» بر این نکته تأکید می‌کنند که تحولات عصر مشروطه و به‌ویژه اقشار مطبوعات و مقالاتی در خصوص حقوق و دستاوردهای زنان اروپایی، زنان ایران، دست‌کم در طبقات

بالادست جامعه، را از حقوق و ماهیت وجودی خودآگاه نمود. مطبوعات طرفدار مشروطه در ضمن توجه به مفاهیم جدید غربی برای اولین بار حقوق زنان را مدنظر خود قرار دادند. هرچند مخالفان اصلاحات، محافظه‌کاران و درباریان سرسختانه علیه این جریان مبارزه می‌کردند؛ اما موافقان اصلاحات با توجه به آشنایی با غرب، بیش‌تر به مسئله‌خانه‌نشینی و بی‌سوادی زن ایرانی، به‌عنوان معضل جامعه، می‌پرداختند. در کتاب حاضر پس از بررسی موقعیت زنان در عهد قاجار، روزنامه‌ها و مؤسساتی که زیر نظر زنان اداره می‌شدند معرفی شده است. در بخش بعدی ۱۷ مقاله از هشت نشریه (مجلس، تمدن، صور اسرافیل، جبل‌المتین، بهار، ایران نو، دانش و شکوفه) در طی شش سال اول انقلاب مشروطه ارزیابی و نتیجه این پژوهش در دو بخش به‌صورت کمی و کیفی جمع‌بندی و عرضه شده است.

اشتری (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «تحول حقوق اجتماعی زنان در ایران از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی» می‌نویسد که تاریخ وضعیت زنان ایرانی را نمی‌توان بدون لحاظ پدرسالاری موردبررسی قرار داد. در واقع سرنوشت زن در سراسر تاریخ ایران با هیچ واژگانی به‌خوبی پدرسالاری توضیح نمی‌یابد. در عصر قاجار سلطنت به فرزندان ذکور شاهان اختصاص داشت و هیچ‌گاه در مدت ۱۳۷ سال سلطنت قاجار در این رویه خللی وارد نیامد. این که حتی به فرض یکی از دختران پادشاه صلاحیت‌ها و شایستگی‌هایی چند برابر فرزند ذکور وی برای سلطنت می‌دانست، این واقعیت نیز تغییری در رویه مسلط نمی‌داد. در عصر قاجار هیچ‌گاه گزارش نشده که کسی از مقامات حکومت حتی در پایین‌ترین سطوح منطقه‌ای نیز از میان زنان برگزیده شده باشد. در سراسر تاریخ ایران، مشروطه دست کم از این نظر که پایگاهی برای تغییرات بعدی وضعیت زنان ایران گشت، یک گسست راستین از گذشته است. زنان در این انقلاب مشارکت فعالانه‌ای داشتند که خود در این تاریخ به راستی نمونه‌ای استثنائی است؛ اما این سخن بدین معنا نیست که خود مشروطه توانست تغییری فوری در وضعیت زن ایرانی پدید آورد. اتفاقاً برخلاف تصور و برخلاف نقش مؤثری که زنان در این جنبش داشتند، سهم آنان از دستاوردهای انقلاب اندک بود. بزرگ‌ترین بی‌مهری که نسبت به زنان صورت گرفت در قانون انتخابات جلوه‌گر شد.

تشکری (۱۳۸۱) در کتاب «زن در نگاه روشنفکران» به جایگاه زنان در نگاه روشنفکران در کشورهای اسلامی و غیر اسلامی می‌پردازد. مباحث این کتاب در سه بخش تدوین گردیده است. در بخش نخست با اشاره به پیشینه جریان روشنفکری در غرب و ایران به مسائل مربوط به زنان نگریسته شده است. در بخش دوم، مبانی نظری روشنفکران به‌ویژه روشنفکران دینی در سه محور روش‌شناختی، دین‌شناختی و فلسفی، تجزیه و تحلیل می‌شود. مبانی روش‌شناختی در کتاب معطوف به روش‌های شناخت دین و شیوه‌های اجتهاد با استفاده از متون دینی است. مبانی دین‌شناختی به انگاره و تصور روشنفکران نسبت مؤلفه‌ها و عناصر فرهنگ دینی بازمی‌گردد و مبانی فلسفی به نگرش‌های فلسفی آنان در مباحثی چون حقوق و اخلاق اشاره دارد. در بخش پایانی بر پایه سه محور «فرهنگی آموزشی تربیتی»، «سیاسی، اجتماعی، اقتصادی» و «فقهی و حقوقی» دیدگاه‌های روشنفکران در خصوص مسائل زنان و راهکارهای مربوط به آن شرح و تبیین شده است.

پژوهش‌های پیش‌گفته، بیشتر فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی زنان در دوره قاجار و هم‌چنین نقش آنان در انقلاب مشروطه را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند و صرفاً به‌صورت اجمالی به نگاه روشنفکران نسبت به وضعیت زنان در این دوره پرداخته‌اند؛ بنابراین، نوآوری پژوهش حاضر، تمرکز بر تحلیل دیدگاه نسل اول روشنفکران ایرانی به مسئله زنان در ایران عصر قاجار است. تحلیل و بررسی نگاه این گروه از روشنفکران، به‌عنوان نخستین گروهی که به مسئله زنان در ایران پرداختند و تأثیری که اندیشه‌های آنان بر نسل‌های بعدی روشنفکران در ایران در خصوص این موضوع گذاشت، اهمیت ویژه‌ای دارد.

### نسل اول روشنفکران ایرانی و مسئله زنان

تغییر نوع نگاه به زن ایرانی، عمدتاً در دوره قاجار و با مسافرت سیاحان ایرانی به غرب آغاز شد. بدین ترتیب تحولات ایجادشده از اواخر سده هجدهم در جهان، سرنوشت جامعه‌ی ایرانی را نیز تحت تأثیر قرار داد که یکی از این تأثیرات شروع ایجاد تحول در جایگاه زنان در جامعه و تغییر نگرش اجتماعی نسبت به توانمندی‌های زنان در جامعه بود. از اواسط دوران قاجار، زنان به‌تدریج قدم در راهی گذاشتند که توانست آن‌ها را تا حدی از آزادی‌های فردی و اجتماعی برخوردار کند. سخت‌گیری و تعصب در این دوران و رفت‌وآمد اروپاییان و مسافرت ایرانیان به خارج از کشور موجب شد تا فکر آزادی زنان در ذهن ترقی‌خواهان و روشنفکران ایران راه

یابد. این آشنایی تدریجی ایرانیان و روشنفکران با غرب، زنان را متوجه عقب‌ماندگی خود کرد و این فرصت مناسبی به‌خصوص برای گروهی از زنان فراهم کرد که در گشایش سیاسی زمان مشروطه به تبلیغ آرا و عقاید مساوات طلبانه بپردازد (کرباسی زاده، ۱۳۸۷: ۲۴).

تا پیش از انقلاب مشروطه زنان سواد خواندن و نوشتن نداشتند ولی پس از کشته شدن ناصرالدین‌شاه راه‌های باریکی برای تحصیل دختران و آزادی‌های ملی و اجتماعی مترقی زنان ایران گشوده شد. هنگامی که جرقه‌های انقلاب مشروطه ایران در زیر خاکستر غفلت زندگی قرن‌ها در حال تکوین بود، اولین جوانه‌های نهضت آزادی زنان با فکر ایجاد مدرسه دخترانه شروع به شکفتن کرد (حبیبی فتح‌آبادی، ۱۳۸۹: ۵۱). در آغاز قیام، زنان به‌حسب نارضایتی‌های سیاسی - اجتماعی ناشی از ضعف دولت در برابر دول استعمارگر خارجی، و حکومت استبدادی داخلی، به دنبال مردان و به هدایت و تشویق و تأیید آنان، به نهضت مشروطه پیوستند و به‌طور مؤثری در این راه کوشیدند (اتحادیه، ۱۳۸۲: ۱۶۰).

هرچند زنان همواره به‌صورت محدود و نخبگانی در سیاست (آشکار و به‌ویژه پنهان) حضور داشته‌اند، اما اساساً نه‌تنها در ایران، بلکه در تمام نقاط جهان، ورود زنان به صحنه سیاست در قالب یک جنبش اجتماعی و به شکلی سازمان‌یافته و مبتنی بر خودآگاهی هویتی، از جلوه‌های مدرنیته و پدیده‌ای نوظهور است. به‌این‌ترتیب، در ایران نیز واکنش در برابر وضعیت سنتی زنان به اوائل قرن بیستم و به‌ویژه جنبش مشروطیت بازمی‌گردد. پیش از مشروطیت، فرهنگ مردسالارانه جامعه سنتی ایران به زنان مجال فعالیت و مشارکت سیاسی نمی‌دادند. بعد از مشروطه، فعالیت زنان گسترده‌تر شد. نخستین حرکت معاصر پس از شکست ایران از روس، جنبش خودجوش مردم تهران در دفاع از زنان گرجی مسلمان شده بود که سفیر روس به استناد تفسیر قرارداد ترکمن‌چای قصد جدا کردن آن‌ها از شوهران و فرزندان‌شان و بردن آن‌ها به گرجستان را داشت که زنان تهران تا آخرین دقایق خراب کردن سفارت روس در صحنه حضور داشتند. در جنبش تحریم تنباکو نیز زنان به‌خوبی رشد اجتماعی و دینی خود را به منصف ظهور رساندند و دولت ناچار امتیاز توتون و تنباکو را لغو کرد، زنان ایران در نهضت مشروطیت همچون مردان به حرکت درآمدند به‌طوری‌که از این تاریخ، بیداری واقعی آغاز شد (بامداد، ۱۳۴۷: ۱۱). در نتیجه آگاهی‌های حاصل از مشروطه، خود زنان نیز به‌عنوان یک طبقه اجتماعی نسبت به تفکرات مردسالارانه و سنت‌های حاکم بر جامعه که مانع از حضور و فعالیت زن در اجتماع و تحصیل می‌شد اعتراض نموده با طرح مسئله حقوق زنان خواهان تساوی حقوق زن و مرد شدند. فضای آزاد پس از مشروطه زنان را بر آن داشت تا با انتشار نشریات مربوط به زنان و برپایی انجمن‌های زنانه خواسته‌ها و مطالبات خود را برای آگاهی زنان و نیز خطاب به دولت و مجلس منعکس کنند (کشاورز شکری و فرهادی، ۱۳۹۰: ۶).

به‌این‌ترتیب، «مسئله زنان» در ایران برای نخستین بار با ورود مدرنیته غربی در ایران مطرح شد. به‌خصوص پس از وقوع انقلاب مشروطه در ایران «مسئله زنان» تبدیل به یک موضوع مهم و اساسی در محافل روشنفکری ایران گردید. نسل اول روشنفکران ایرانی به‌عنوان گروهی که اندیشه‌های مدرن را در ایران ترویج می‌کردند توجهی ویژه به «مسئله زنان» داشتند. این روشنفکران به خاطر آشنایی با تمدن غرب، موقعیت زن را در شرق و کلا در جوامع اسلامی همانند مقوله‌های دیگر، پیوسته با غرب مقایسه می‌کردند (شهبازی، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

در واقع، با ورود بنیان‌های فکری و فرهنگی مدرنیته به ایران توسط نسل اول روشنفکران ایرانی شکاف اجتماعی جدیدی تحت عنوان شکاف سنت و تجدد در جامعه ایران شکل گرفت. این شکاف از آن زمان تا به امروز ادامه یافته است. این شکاف تمامی وجوه حیات اجتماعی در ایران را تحت تأثیر خود قرار داده است. از جمله اتفاقاتی که با ورود مدرنیته به ایران رخ داد تبدیل شدن زنان به مسئله‌ای اساسی و مهم برای هر دو جریان نوگرا و سنت‌گرا بود. تا پیش از آن زنان چندان مسئله مهمی نبودند؛ اما وضعیت اجتماعی و سیاسی زنان در ایران و تلاش برای تغییر این وضعیت یکی از موضوعات محوری مورد نسل اول روشنفکری در ایران است. این روشنفکران تغییر وضعیت زنان ایرانی یکی از الزامات پیشرفت و ترقی تلقی می‌کردند. این دیدگاه واکنش شدید سنت-گرایان را در پی داشت. این گروه معتقد بودند که نگرش نوگرایان در خصوص زنان کاملاً با مبانی اسلامی منافات دارد و آن را توطئه‌ای می‌دانستند که منجر به گسترش فساد، بی‌بندباری و از هم گسیختن بنیان‌های اجتماعی خواهد شد. این جدال بر سر مسئله زنان این مسئله را تبدیل به یک مسئله سیاسی نموده است. به این معنا که هرکدام از جریان‌های نوگرا و سنت‌گرا در برهه‌ای از تاریخ ایران که قدرت سیاسی را در اختیار گرفته‌اند کوشیده‌اند اندیشه‌ها و دیدگاه‌های خود را در رابطه با زنان به مرحله اجرا و

عمل درآوردند. به این ترتیب زنان یکی موضوعات اصلی جدال‌های سیاسی و فکری سیاسی و عرصه‌های اصلی اعمال قدرت از زمان مشروطه تا به امروز بوده‌اند.

در ادامه اندیشه‌های چهار تن از نمایندگان اصلی نسل اول روشنفکران ایرانی در خصوص مسئله زنان مورد بحث قرار می‌گیرد.

### میرزا فتحعلی آخوندزاده و مسئله زنان

میرزا فتحعلی آخوندزاده را می‌توان یکی از مؤثرترین روشنفکران غیرمذهبی در تحولات فکری قرن نوزدهم ایران دانست. این گروه از روشنفکران که ناآگاهی توده‌ها، فساد دستگاه حکومتی و بنیادگرایی مذهبی را دلیل عقب‌ماندگی اجتماع خود می‌دیدند، درصدد اصلاح جامعه برآمدند و در این مسیر به دانش و تمدن غرب روی آوردند و سعی بر شناساندن آن کردند.

میرزا فتحعلی در سال‌های ۱۸۵۰ تا ۱۸۵۶ دست به نوشتن تمثیلات زد. انتقاد از حکومت استبدادی و بنیادگرایی مذهبی و عدم عدالت و مساوات در جامعه از موضوعات عمده این نمایشنامه‌ها است. آخوندزاده در سال ۱۸۵۱ به فکر اصلاح الفبای فارسی افتاد و پیشنهاد تغییر آن به حروف منقطع لاتین را داد. این نیز کوششی بود برای نیل به هدف‌های نوگرایانه‌اش (نوری و کیل‌آباد، ۱۳۹۷: ۱۰۵). از نوشته‌های دیگر او رساله انتقادی مکتوبات کمال‌الدوله است که در آن بنیادگرایی مذهبی در اسلام را به نقد کشیده است. فریدون آدمیت درباره نگرش مذهبی او می‌نویسد: «در میان همه نویسندگان سیاسی دنیای اسلام در آن دوره تنها میرزا فتحعلی را می‌شناسیم که سعی داشت تناقض فلسفه سیاست غربی و شریعت را آشکارا اعلام کند. مدافع قانون اساسی عرفی غربی بود. تفکیک مطلق سیاست و دیانت را لازم می‌شمرد. عدالت را در قانون موضوعه عقلی جست‌وجو می‌کرد و به عدالت دینی از پایه اعتقاد نداشت و بالاخره مخالف هر تلفیقی میان آئین سیاست و اصول شریعت بود» (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱). در کنار این اقدامات، نامه‌ها و مقالات دیگری نیز از وی باقی‌مانده که نشان‌دهنده تفکرات نوگرایانه اوست (آفاری، ۱۳۷۸: ۳-۲). از نگاه آخوندزاده ملتی که بخواهد راه پیشرفت را بی‌ماید و در مسیر تمدن قرار گیرد، چاره‌ای جز تقلید از و تمدن غرب ندارد، از این رو از روحیه تقلیدناپذیری ایران انتقاد می‌کرد و می‌گفت: «این حالت نیز در مزاج ایرانیان رسوخ دارد که به دانش خودشان اعتماد می‌کنند و هیچ‌گونه مصلحت‌نمایی از دیگران قبول نمی‌کنند و بدین سبب تا امروز از بقیه ملت‌ها عقب ماندند» (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۶۷).

یکی از مفاهیمی که آخوندزاده در آثار خود مطرح ساخته مفهوم نقد یا «کریکتکا» بود که او آزادی را شرط لازم برای آن می‌دانست. او عقیده داشت «هرگاه اجتماعات بشری به افراد خودشان در خیالات آزادی ببخشند و ایشان را مجبور سازند که هر چه از آبا و اجداد و اولیای دین مقرر است به آن اکتفا کنند و عقل خودشان را در امور مدنیت کارگر نسازند، افراد آن‌ها شبیه اسب‌های آسیابند که هرروز در دایره معینه گردش می‌نمایند، اما با آزادی اندیشه عاقبت رفته‌رفته از تصادم آرای مختلفه، حق در مرکز خود قرار خواهد گرفت» (نوری و کیل‌آباد، ۱۳۹۷: ۱۰۸). میرزا فتحعلی برای اولین بار به نوشتن نمایشنامه و رمان دست زد. اولین پیشنهادکننده تغییر خط بود و قریب بیست سال، بی‌نتیجه بر سر این نظر تلاش کرد. اندیشه ماتریالیسم را در فلسفه ترویج کرد. مستقیماً به ضدیت با مذهب و به‌خصوص مذهب اسلام برخاست و انتزاع مذهب از حکومت و هم‌چنین پروتستان‌نویسی را در اصول اسلام پیشنهاد کرد. در ضرورت تغییر حکومت از سلطنت مطلقه به سلطنت مشروطه کتاب‌ها و مقاله‌ها نوشت. اعتقاد به تحول زیرین جامعه را تبلیغ کرد و در تحول اجتماعی، توده‌ها را به‌جای نخبگان گذاشت. مروج پر قدرت ناسیونالیسم بورژوازی ایران بود (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۹۹).

تأکید آخوندزاده بر مسئله آموزش و سواد از همه بیشتر است. اساساً معتقد است که قبل از ترویج علم و دانش میان مردم، هر اقدامی برای پیشرفت و ترقی بی‌فایده است. از نظر او، به علت اینکه هرگونه تنظیمات و قوانین مبتنی بر علم است، نباید پیش از ترویج و انتشار علوم در میان مردم برای وضع تنظیمات و قوانین جدید زحمت بی‌جا کشید (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۱۷). میرزا فتحعلی آخوندزاده به مقتضای تفکرات مترقیانه خود و بر این استدلال که تا زمانی که نیمی از ملت در خاموشی و جهل بسر می‌برند، پیشرفت و تمدن در جامعه امکان‌پذیر نیست، در نوشته‌های خود به مسئله زنان پرداخته است. وی مبلغ و مبشر آزادی اجتماعی و مساوات حقوقی و به‌ویژه آزادی زنان بود. آخوندزاده آموزش اجباری را لازمه دولت آزادی‌خواه می‌داند و خواستار ایجاد یک نظام آموزشی است که فارغ از جنسیت فرد درصدد تعلیم و تربیت باشد. او دولتی را آزاده خواه می‌داند که هدفش اعطای حقوق سیاسی و اجتماعی به زن و مرد و محترم شمردن این حقوق باشد (آفاری، ۱۳۷۸: ۱).

آخوندزاده در مکتوبات کمال‌الدوله به صراحت مسئله آزادی را مطرح می‌کند: «هر فردی که قدم به عالم هستی نهاد باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند شود. حریت کامله عبارت از دو قسم حریت است: یکی حریت روحانیه، دیگری حریت جسمیه. جمع حریت روحانی و جسمانی، حریت کامله انسانی است و هر کدام از آن‌ها فروع متنوعه دارد؛ که از آن جمله‌اند: آزادی فکر و بیان، آزادی زن و ایجاد مساوات کامل زن و مرد در همه حقوق اجتماعی. وی معتقد به آزادی و مساوات است و منشأ آن را حقوق طبیعی آدمی می‌داند و آن را برای جامعه ایران نیز تجویز می‌نمود» (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۹۰).

نظریات آخوندزاده در مورد مسئله زنان بیشتر در قسمت‌هایی از نمایشنامه‌ها و مکتوبات او دیده می‌شود. نمایشنامه‌های آخوندزاده نمود واقع‌گرایانه‌ای از زندگی روزمره مردم و مشکلاتی است که با آن روبه‌رو هستند. زنان در نمایشنامه‌های آخوندزاده شخصیت‌هایی جسور و عاقل تصویر شده‌اند که پیوسته به دنبال انتخاب سرنوشت و اعاده حقوق خویش‌اند، اگرچه این حقوق محدود به روابط خانوادگی است. موضوع مبارزه زنان با ازدواج‌های از پیش ترتیب داده شده توسط خانواده در اکثر نمایش‌نامه‌هایش دیده می‌شود. این زنان برخلاف تأیید جامعه و خانواده، عاشق می‌شوند و ازدواج می‌کنند (آفاری، ۱۳۷۸: ۳-۲).

اضافه بر اعتراضات او نسبت به مستور نگاه‌داشتن زنان و سلب حقوق انسانی از آنان، آخوندزاده به مسئله تعدد زوجات حساسیت خاصی نشان می‌دهد. به عقیده او، این عمل یکی از مهم‌ترین موضوعاتی است که بی‌عدالتی نسبت به زنان را موجب شده است. آخوندزاده تلاش می‌کند با طرح مسائلی چون تعدد زوجات و محدودیت زنان به دفاع از حقوق آنان برخیزد. وی در نمایشنامه‌هایش شخصیت‌های زنانی را می‌آفریند که هر کدامشان طالب حقوق خویش‌اند (توکلیان، ۱۳۹۰: ۹۳). برای آخوندزاده که شدیداً تحت مفاهیم غربی بود، تلقی از عدالت و مصادیق آن عوض شده بود و چندهمسری خود نمونه واضحی از بی‌عدالتی به شمار می‌رفت: «اگر مراد از عدالت رعایت رضای زن و عدم جور در حق اوست، این عدالت در همان روز رفع شد که بر سر زن اول خود زن دیگر گرفت. بعد از آن تا آخر عمر مرد در حق زن اولش ظلم فاحش ثابت و باقی است» (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۶۱).

دو تمثیل در میان تمثیلات میرزا فتحعلی آخوندزاده انتقاد از جامعه مردسالارانه را موضوع اصلی قرار داده و نقش‌های اصلی را به زنان اختصاص می‌دهد. در تمثیل «وزیرخان لنگران» آخوندزاده، تعدد زوجات، زندگی در اندرونی و مبارزه آنان را با عوامل قدرت تصویر می‌کند. خلاصه این تمثیل از این قرار است که «نساء خانم، خواهر زن وزیر لنگران و تیمور آقا برادر زاده خان لنگران به یکدیگر دل باخته، تصمیم به ازدواج می‌گیرند. ولی وزیر به خاطر جاه‌طلبی و به منظور قربت با خان، قول ازدواج نساء را به خان می‌دهد. نساء که در لغت به معنی زن است به فرمان‌برداری از قدرت حاکم یعنی خان نمی‌ایستد و تن به ازدواج با او نمی‌دهد. این تمثیل از دو جنبه به موقعیت زنان برخورد می‌کند: یکی تصویری که آخوندزاده از روابط هووها در اندرون می‌دهد و دیگری مبارزه زنان برای کسب حق انتخاب شریک زندگی» (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۴۷). زنان در تمثیل دیگر آخوندزاده به نام «وکلاهی مرافعه» نیز آگاه به حقوق خویش‌اند و توانایی عهده‌دار شدن سرنوشت خود را دارند. «سکینه خانم که مانند نساء تن به ازدواج از پیش تعیین شده نداد، حال که دیگر آقا بالاسری ندارد تصمیم به ازدواج با مرد دلخواهش عزیزبیک می‌گیرد. زینب نیز زنی است که بر عدم عدالت و مساوات و پایمال شدن حقوقش دهان به اعتراض می‌گشاید» (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۱۵۳-۱۹۹).

از نوشته‌های آخوندزاده همچنین کاملاً پیداست که مخالف حجاب پذیرفته در جامعه اسلامی است. آخوندزاده معتقد است که این روگیری مانع معاشرت و مراوده زنان با مردان گردیده، مانع خریدوفروش، گفتگو و معاملات و تجارت و رسوم آدمیت شده است و رفع موارد فوق را خواهان بود (توکلیان، ۱۳۹۰: ۹۴). آخوندزاده قائل به آزادی و حقوق برابر زن با مرد است، بنابراین چون از دیدگاه او حجاب مانع آزادی و مساوات زن و مرد است آن را رد کرده و مربوط به اوضاع و احوال جامعه عربستان و مسائلی می‌داند که در روابط میان پیامبر اسلام (ص) و همسرانش و اعراب پیش آمد (آخوندزاده، ۱۳۵۱: ۴۲).

مورد دیگری که آخوندزاده به آن توجه داشت، بی‌عدالتی‌های اجتماعی‌ای بود که زنان با آن مواجه بودند. برخی از این تبعیض‌ها و بی‌عدالتی‌ها که اجتماع بدون هیچ دلیل استوار قانونی یا شرعی در حق زن اعمال می‌کند، از نظر آخوندزاده چنین است: ازدواج‌های اجباری، محبوس کردن زنان در خانه، ممانعت از تحصیل زنان، دختران خردسال را به نکاح پیرمردان در آوردن، تحقیر و توهین زنان در منزل و خشونت ورزیدن با آن‌ها (توکلیان، ۱۳۹۰: ۹۵).

زن در آثار آخوندزاده با زنان معمولی ایران تا آن زمان از بیخ و بن فرق دارد. در اینجا دیگر زن، زیبایی حرم نیست مثلاً در «تمثیلات» زن مانند همه عناصر دیگر اجتماعی چهره واقعی دارد. بعضی از اینان زن‌های ساده ایلی و یا روستایی هستند و بعضی

نیز زنان خرده بورژوازی نیمه شهری و شهری هستند که از آگاهی نسبی برخوردارند؛ اما جالب این که تمام این زنان در یک خصلت مشترکند و آن دفاع از عشقشان و مقاومت در برابر حقوقی خود و مداخله آمرانه دیگران در تعیین سرنوشتشان است. آن‌ها همگی با هوش، دلیر، حق طلب و عقیقند؛ اما همه آن‌ها برای دفاع از حیثیت انسانی و عشق خویش راه واحدی را انتخاب نمی‌کنند، بلکه بعضی به مبارزه رودررو و بعضی دیگر به حيله و جنبل و جادو متوسل می‌شوند. در این آثار زن به تدریج تکامل می‌یابد و از یک دختر ساده ایلاتی که برای حفظ محبوب در کنار خویش به جادو و جنبل دست می‌زند (شرف النساء در نمایشنامه «موسیو ژوردان»)، سرانجام به دختری از نوع کامل می‌رسد که آگاهانه و رویارو با تمام سنت‌های دست و پاگیر اجتماعی می‌جنگد (سکینه در «وکلائی مرافعه»). دخترها و زن‌ها غالباً از مردان خود هوشمندتر، انسان‌تر، جسورتر و باگذشت‌ترند. حتی منفی‌ترین چهره‌های زن در این آثار از پاک‌دامنی کامل و علاقه شدید به خانواده برخوردارند (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۱۲۰).

آخوندزاده از بی‌حقوقی زن ایرانی و به‌ویژه نحوه ظالمانه ازدواج که در حقیقت تمامی زندگی او را می‌سازد، عمیقاً رنج می‌برد. این تأثر آخوندزاده تا آنجاست که در داستان‌های خود به‌هیچ‌وجه به ازدواج اجباری و بدون عشق تن نمی‌دهد، حتی اگر مجبور بشود برای جلوگیری از این ستم و رنج از واقعیات فاصله بگیرد. او از حق دختران در انتخاب شوهر و پایداری آنان در دفاع از این حق حمایت می‌کند و حتی یک‌بار (در داستان «ستارگان فریب‌خورده») طلاق زنان حرم شاه عباس صفوی و آزادی آنان را در انتخاب دوباره همسر مطرح می‌سازد (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۰۹).

به‌طور کلی، آخوندزاده از نخستین نوگرایان ایرانی محسوب می‌شود که بسیار جدی و اساسی در مباحث مربوط به زنان دست‌به‌قلم برد و در این زمینه، پیشروی نوگرایان ایران به شمار می‌رود، چراکه جامعه آن روز ایران در شرایطی نبود که طرح مسائل زنان و حقوق آن‌ها جایی در مباحث داشته باشد. از مترقی‌ترین افکار آخوندزاده می‌توان به الغای تعدد زوجات و ایجاد مساوات میان زن و مرد در تمامی حقوق اجتماعی، تعلیم و تربیت و آزادی حجاب زن اشاره کرد. از مهم‌ترین اندیشه‌های او درباره زنان، آزادی و برابری زن با مرد در حقوق اجتماعی است. آخوندزاده در مورد تعدد زوجات می‌افزاید که در جوامع اسلامی زن و مرد دارای حقوق برابر نیستند. از نظر او قانون تعدد زوجات از رسوم زشت و ناپسندی است که ارتباط میان زن و شوهر را در جامعه اسلامی به‌صورت مالک و مملوکه درمی‌آورد که خلاف عدالت و مساوات است (آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۰۵).

### میرزا آقاخان کرمانی و مسئله زنان

میرزا آقاخان کرمانی به‌عنوان یکی دیگر از مهم‌ترین روشنفکران نسل اول از مدافعان سرسخت حقوق زن بود. میان میرزا آقاخان و آخوندزاده مبادله آرا و افکار برقرار بود. یک‌بار هم آخوندزاده برای تقدیم الفبای ابداعی خود به دربار عثمانی و دیدار با میرزا آقاخان و جمعی از ایرانیان تا اسلامبول رفت (توکلیان، ۱۳۹۰: ۹۲). در خصوص مسئله زنان دیدگاه میرزا آقاخان با نظرات آخوندزاده بسیار نزدیک است. او نیز معتقد است که در امر ازدواج، قبل از هر چیز باید در این باره تأمل کرد که «مقصود حق و عدل از اساس ازدواج چیست؟». کرمانی هم تعدد زوجات را امری ناعادلانه می‌داند و بر آن نتایج زیان‌باری قائل است، از جمله این که تعدد زوجات حب و دوستی میان مرد و زن را از بین می‌برد و این خود منشأ «معاملات نفاق‌انگیز و شقاق آمیز» میان مرد و زن و نیز موجب کینه‌ای در میان زنان یک مرد می‌شود که به فرزندان آن‌ها نیز انتقال می‌یابد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۴-۱۳).

میرزا آقاخان کرمانی اصلاح برخی رسوم اجتماعی را که زنان را محصور می‌ساخت خواستار شد، وی در برخی نوشته‌هایش می‌گوید: «حجاب و تواروی زنان و عدم مخالطه ایشان با مردان و اسقاط آنان از حقوق بشریت به‌طوری که آنان را از اعداد بشر نمی‌شمردند موجب هزار گونه فساد در عالم انسانیت شده. عالم انسانیت به سرحد کمال نخواهد رسید مگر اینکه زنان در جمیع امور و حقوق با مردان مشترک و برابر باشند» (کرمانی، ۱۳۵۲: ۴۲). وی همچنین از حجاب و قوانین پدرسالارانه علیه زنان انتقاد کرده است و چندموسری را عاملی در گسستن و بی‌اهمیت جلوه دادن ازدواج می‌بیند (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۳). نظر آقا میرزا خان در مورد حجاب این بود که روبنده‌های زنان روزه‌های تنفس را بر آنان می‌بست. وی درجایی می‌نویسد: «حکمای عالم راه کسب دانایی و تحصیل علم و بینایی را چشم و گوش می‌دانند و تمام ادراکات عقلانی را از این دو معبر و ممر می‌گویند و در زنان ایران این دو راه مسدود است» (توکلیان، ۱۳۹۰: ۹۴).

میرزا آقاخان کرمانی به این نکته معترض است که ایرانیان «آن قدر عرصه اختیار را به زنان تنگ کرده که بدون اذن شوهر از اتاق بیرون رفتن نتواند و باید در حجره مقفوله بیتوته نمایند». از نظر او زنان ایران از تمام حقوق بشریت و خطوط معیشت محروم و

ممنوع مانده و حکم زنده‌به‌گور و مثل کور و کر دارند (کرمانی، ۱۳۵۲: ۱۳۰). میرزا آقاخان کرمانی در مورد ازدواج دختران خردسال با پیرمردان می‌نویسد: «هر پیر عنین پوسیده که صاحب ثروت گردیده، دختران باکره که میوه‌های رسیده خدا آفریده‌اند، بر گرد خود جمع کرده، نه قوه شوهری ایشان را دارد و نه همت گذشت از آنان را. آن زنده‌به‌گورهای شب‌های دراز در محله نیز به انتظار یک شوهر به سر برند تا پیر و پوسیده گردند. آیا از این ظلمی شنیع‌تر و بدتر ممکن است» (توکلیان، ۱۳۹۰: ۹۵). میرزا آقاخان در رساله «سه مکتوب» می‌گوید: بی‌اهتمامی در معیشت و تربیت زنان نه همان اسباب خرابی و فساد اخلاق ایشان شد، بلکه باعث خرابی طبایع و اخلاق بازماندگان ایشان است. از این جهت مواظبت در تربیت و رعایت حقوق و حرمت فرنگیان از زنان دریچه‌ای است که مایه حسرت بینندگان و حسرت پادشاهان شد. حمد خدا را که ما ایرانیان ابداً ملتفت این نکات دقیق که مدخلیت‌های بزرگ در طبیعت دارد، نشده و زنان را جزء آدم و انسان نمی‌شناسیم، والا از غیرت و حمیت می‌میریم (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۱۳۲). بدرفتاری مردان با زنان در منزل نیز موضوعی است که اعتراض میرزا آقاخان کرمانی را بر می‌انگیزد: «هر نامرد بی‌غیرت و ستمکار بی‌مروت درجه ظلم طبیعی و اخلاق شداد و نمرودی را در خانه درباره زن پاشکسته خویش به کار می‌برد و بزرگی و جلالت و هیبت و صلابت خود را در حق او ظاهر می‌سازد». از نظر میرزا آقاخان: «تحقیر و توهین که مردان ایران به زنان خود می‌کنند هرگز عرب‌هایی که دختران خود را زنده‌به‌گور کردند، نکردند». رفتار وحشیانه برخی شوهران با زنان خود، گاه چنان میرزا آقاخان را آزرده می‌سازد که باعث می‌شود او در دفاع از حقوق زن، لحنی مردانه به خود بگیرد و چنان شوهرانی را از باب تحقیر و تصغیر نامرد و زن صفت بنامد (آخوندزاده، ۱۳۴۹: ۱۳۴).

میرزا آقاخان همچون آخوندزاده بر حضور اجتماعی زن تأکید دارد. از نظر او حضور زن در اجتماع فضا را تلطیف می‌کند به اعتقاد او و هرچایی زنان در آن حاضر باشند، مردان ناگزیر با ادب و ملایمت و نرمی و درستی و حمت و همت و ظرافت طبع رفتار می‌کنند. مضافاً بر این که خانه‌نشینی و عدم حضور اجتماعی زن ممکن است به کدورت و افسردگی او منجر شود (توکلیان، ۱۳۹۰: ۹۶). در رساله «هشت‌بهشت» میرزا آقاخان شریعت را تابع شرایط زمان و مکان می‌داند و بر آن است که «زن و مرد تا چهار سال قبل از وقوع نکاح با یکدیگر معاشرت و مؤانست نمایند تا به محاسن و معایب یکدیگر واقف باشند و ازدواج از روی فریب نباشد و طرفین به میل خاطر خود باید انتخاب جفت نمایند تا به‌اجبار و تکلیف پدر و مادر و رؤسا نباشد و نکاح میان آن‌ها درست واقع شود تا مغایرت در مسلک میان ایشان پدید نیاید و زنان در حظوظ و حقوق مردان مساوی باشند و ایشان را از هرگونه علوم و فنون و صناعات بیاموزند و به نیک و بد واقف شوند و عدم حجاب زنان و سخن‌نگفتن ایشان با مرد بیگانه تا به کلی هیچ معصیت و عمل فاحشی تولید نکند» (کرمانی، ۱۳۵۲: ۱۱۱). در مقام تأسیس نیز آخوندزاده و میرزا آقاخان به تناقض میان نگاه سنتی به دین و حقوق زن مدرن واقف بودند. آن‌ها درست یا نادرست، درک زمانه را از دین تنها درک ممکن می‌دانستند و چون چنین درکی را با حقوق زن در تباین آشکار می‌دیدند بی‌آنکه دین یا حقوق زن را مصادره به مطلوب کنند، یا یکی را به دیگری تحویل دهند، صریحاً حکم به تعارض آن دو می‌دادند (توکلیان، ۱۳۹۰: ۱۰۰).

### عبدالرحیم طالبوف و مسئله زنان

از دیگر چهره‌های برجسته نسل اول روشنفکران ایرانی عبدالرحیم طالبوف است. وی مسلمانی معتقد و پایبند به امور دینی بود. در عین حال، بنیان تفکر او بر عقل استوار بود به‌طوری که این باور را داشت که دانش و آگاهی ما از جهان اطراف تنها از طریق تجربه عینی صورت می‌گیرد و آشکار شدن این که جهان مابعدطبیعی چیست و چگونه است با روش‌های معمول برای ما ممکن نیست. او به علم و دانش توجه بسیاری نشان می‌داد. به همین سبب طالبوف سال‌های زیادی از عمر خود را در مسیر نشر علم صرف کرد. او بر آن بود تا مردم میهن خود را به تفکر کردن و چون‌وچرا در خصوص کاستی‌های میهنشان وادارد و با آشنا کردن هر چه بیشتر مردم میهن، آنان را نسبت به مسائل روز جهان آگاه سازد، مدینه فاضله‌ای که طالبوف در ذهن خود پرورش داد و خصوصیات آن را در آثارش برمی‌شمرد از طریق علم و دانش حاصل می‌گردید (هاشمی کزایی، ۱۳۹۰: ۴۳). عبدالرحیم طالبوف موافق اصلاحات و رفرم در مذهب بود. ایدئولوژی او منجر به بروز تنوع دینی و به عبارتی پروتستان اسلامی در اصل التقاط دینی می‌شد (قاضی مرادی، ۱۳۸۷: ۶۵).

وی متفکری اجتماعی است که در آثار خود سعی کرد، بحران عقب‌ماندگی جامعه و حکومت ایرانی را بیابد و مردم و حاکمان را در جریان تمدن و پیشرفت‌های غرب قرار دهد و راه‌های برون‌رفت از این جریان عقب‌ماندگی را به آن‌ها بشناساند. طرف خطاب او

بیشتر مردم و کمتر حاکمان بودند (نوری و کیل آباد، ۱۳۹۷: ۱۳۰). طالبوف عشق به وطن و آزادی را دو روی یک سکه می‌داند که بدون وجود یکی، دیگری نیز وجود نخواهد داشت. طالبوف علاوه بر آن که آزادی را برای ایران و ایرانیان یک ضرورت می‌داند آن را حق طبیعی افراد بشر به حساب می‌آورد. در نظر او آن که بشر است حق دارد آزاد باشد، آزاد زندگی کند و به آزادی بیندیشد (هاشمی کذابی، ۱۳۹۰: ۲۲۰). طالبوف با این که یکی از مدافعان پذیرش تمدن غربی بود اما از سوی دیگر اهل تقلید کورکورانه از غرب نبوده و در منش فردی و اجتماعی راه اعتدال می‌پیمود. در واقع اگر بخواهیم حاملان گرایش‌های فکری موجود در جامعه ایران در عصر مشروطیت را بر مبنای اندیشه پذیرش تمدن غربی یا نفی آن، به صورت طیفی در نظر بگیریم، در یکسایه این طیف کسانی مانند آخوندزاده قرار می‌گیرند که مدافعان سف و سخت‌گیر تمدن غربی بودند و در سر دیگر آن، کسانی که با همه اشکال مدرنیته مخالف بودند. در بین این دو گروه افرادی مثل طالبوف قرار می‌گرفتند (نوری و کیل آباد، ۱۳۹۷: ۱۲۱).

در دوران طالبوف که حتی سایه‌ای از زنان در آثار نثر پیدا نیست، معرفی زنان خانواده به اسم خودشان، نماینده ذهن روشن نویسنده است. زنان این دوره چون وسیله‌ای در دست مردان می‌بایست از انظار و افکار دور می‌ماندند و آوردن نام زنان و صحبت از آن‌ها بی‌ناموسی تعبیر می‌شد. طالبوف در چند بخش از کتاب احمد به سخت‌گیری اجتماع بر زنان اشاره می‌کند: «همه خندیدیم، خواهرش بلند خندید، احمد گفت این حرف راست من موجب این همه خنده نبود، در هر صورت خنده بلند از دختران زبیده و پسندیده نباشد. من از این سخن پیرایه احمد خوشحال شدم. او را تحسین نمودم. واقعا آواز خنده بلند در هرجا و از هر کس ناپسندیده است». طالبوف ابتدا باور عمومی جامعه را در مورد زنان بیان می‌کند، سپس اختصاص این انتظار را برای زنان از بین می‌برد و به مردم گوشزد می‌کند که امر ناپسند برای تمام جامعه ناپسند است و نه تنها برای زنان و به ارزش‌های اجتماعی می‌بایست بر اساس تمام اقشار جامعه تعریف شود، نه در جهت محدود کردن زنان (طالبوف، ۱۳۴۶: ۱۹-۲۰).

میرزا عبدالرحیم به‌عنوان یکی از پرشورترین منادیان فرهنگ، به مسئله باسواد و آگاهی زنان توجه ویژه دارد. شخصیت‌های زینب و ماهرخ در کتاب سفینه طالبی نمونه‌ای از زنانی هستند که در طول اثر نیز دائم در حال پیشرفتند. آنان در همه گفت‌وگوها و مباحثات همراه احمد شرکت دارند. در کارخانه صابون‌سازی زنان باسواد یا دختران محصل یتیم و بی‌کس در شغل رخت‌شویی فعالیت می‌کنند. همچنین در رمان نیمه خیالی «مسالک المحسنین» نیز با یک شخصیت زنی به نام پرتونیز برخورد می‌کنیم که زنی دانا جسور، مدبر و شکست‌ناپذیر است. طالبوف با خلق این شخصیت، ضربه‌ای به سنت‌گرایی وارد می‌کند که عادات به زن به دیده تحقیر می‌نگرد. او می‌کوشد نشان دهد که زن نیز می‌تواند به درجات بالا دست پیدا کند. چنان‌که با بسیاری از ویژگی‌هایشان از مردان و حتی وزیران نیز برتر باشند (طالبوف، ۱۳۴۶: ۱۳۷).

در کتاب احمد در خلال صحبتی بین ماهرخ، احمد و پدر، به نکاتی مهمی بر می‌خوریم. داستان از خوردن قهوه آغاز می‌شود، احمد در خصوص قهوه سخن می‌گوید و مکالمه آن‌ها به موقعیت جغرافیایی ختا و عربستان می‌رسد و چون خواهر موقعیت ختا و عربستان را نمی‌داند، احمد عصبانی می‌شود و می‌گوید: «تو هنوز ختا و عربستان را افتراق نمی‌فهمی، من به احمد گفتم چرا خواهرت را به جهل توبیخ می‌کنی؟ تو نیز قبل از تعلیم، وصله جهل را در قبای خود داشتی و حالا هم داری». طالبوف تمام جامعه را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید به جای جاهل خواندن دختران، امکان علم‌آموزی آن‌ها را فراهم کنید. او به باورهای باطل مردم حمله می‌کند و یادآور می‌شود که دختران نیز همچون پسران هوش و ذکاوت کافی برای آموزش را دارند و اگر تحت تعلیم علم قرار بگیرند بی‌اطلاعی‌شان نیز زایل می‌گردد. در مورد مسئله حجاب، طالبوف برخلاف آخوندزاده و کرمانی، به حفظ حدود و حجاب اسلامی تأکید می‌ورزد. او از تقلید کورکورانه از غرب بیزار است، بی‌حجابی زنان را موجب از بین رفتن شریعت اسلام و نتیجه تقلید جاهلانه از غرب و فرنگیان می‌داند. او با نقد تقلید از بی‌حجابی غرب و پوشیدن لباس‌های غربی و آرایش‌های عروسانه و از رقابت زنان برای کسب مقام زیبایی گله می‌کند و این افکار را برداشت غلط از تمدن اروپایی می‌داند (منفرد و محمدی، ۱۳۹۸: ۱۰). در جزئیات داستان او زنان نقش دارند و با شخصیت مفید و مثبت حاضر می‌شوند. از نظر طالبوف زنان می‌توانند به‌جای پنهان شدن در اندرونی، کارهای مفیدتری انجام دهند و از خوانندگان کتابش می‌خواهد، نهان داشتن زنان و دخترانشان را پایان دهند (منفرد و محمدی، ۱۳۹۸: ۱۱).

طالبوف در سال ۱۲۸۵ کتاب «ایضاحات در خصوص آزادی» را در تهران منتشر کرد و در قسمتی از ضرورت ایجاد مدارس دخترانه سخن گفته و اعلام می‌کند که در آینده مطالبی مفصل درباره تحصیل دختران و زنان خواهد نوشت. زمانی که برای نخستین بار

مدرسه دخترانه در باکو تأسیس شد، طالبوف این اقدام زیبا را با مسرت خاصی استقبال کرد. در آن زمان قشر سنتی به تحصیل بانوان روی خوش نشان نمی‌داد و آنان را از فعالیت اجتماعی محروم می‌ساخت، چنین وانمود می‌شد که گویا تحصیل بانوان بر اساس قواعد شرع گناه است. طالبوف می‌کوشید با تکیه بر سخنان حضرت محمد (ص) به این رویکرد پاسخ داده و تأکید پاسخش را بیشتر کند. مثلاً او هنگام بیان قوانین نظامی پیامبر در کتاب «تاریخ نبوی» به یکی از مواد آن اشاره می‌کند: «زنان نیز در جنگ‌ها شرکت داشته و برای سپاهیان آب می‌آوردند و به زخمیان رسیدگی می‌کردند». طالبوف با آوردن این نکته تاریخی سعی در بیان دیدگاه خود با استفاده از آن دارد (طالبوف، ۱۳۴۶: ۶۷). طالبوف همسرش خان بیگه را نیز به شرکت در امور اجتماعی و عام‌المنفعه سوق می‌داد. خان بیگه در بسیاری اوقات خود مستقلاً به امور خیریه از نظر مالی کمک می‌کرد. خان بیگه بانو در راه آموزش و تحصیل بانوان مسلمان سعی فراوان کرد. در زمانی که رسم بر این بود که به هنگام حضور مهمانان در خانه، بودن زن در خانه با محدودیت همراه بود، خان بیگه با بیشتر مهمانانی که به منزل می‌آمدند دیدار می‌کرد و حتی با آنان به مبادله افکار می‌پرداخت، کسانی که به خانه میرزا عبدالرحیم طالبوف رفت‌وآمد کرده‌اند، خاطراتی شیرین از خان بیگه بانو ذکر کردند و او را بانویی اجتماعی نامیده‌اند (طالبوف، ۱۳۴۶: ۷۳).

### میرزا ملکم خان و مسئله زنان

ملکم خان به سال ۱۲۱۲ در خانواده ارمنی ساکن بخش مسیحی نشین جلفای نو در اصفهان به دنیا آمد. پدرش که شیفته تمدن غربی بود، ملکم خان را به یک مدرسه کاتولیک فرانسوی در اصفهان فرستاد و سپس برای او بورس دولتی جهت تحصیل رشته مهندسی در فرانسه فراهم آورد. ملکم خان در پاریس، به فراماسونری و فلسفه سیاسی معاصر، به‌ویژه مکتب مهندسی اجتماعی سن سیمون و موضوع دین انسانیت آگوست کنت علاقه شدیدی پیدا کرد. ملکم خان پس از بازگشت به ایران، با جلب نظر شاه، یک دفتر «تنظیمات» برای دربار تنظیم کرد. این دفتر، یکی از نخستین طرح‌های اصولی منظمی است که در سده نوزدهم و به‌منظور اصلاحات نوشته شده است. «دفتر تنظیمات» با یک هشدار عمومی مبنی بر اینکه اگر شاه قوانین اصلاحی وضع نکند، کشور به کام قدرت‌های خارجی فرو خواهد رفت، آغاز شد. ملکم خان برای این مقررات اصطلاح قانون را به کار می‌برد تا آن را از شریعت و عرف متمایز سازد. وی تأکید می‌کند که این قوانین باید بر دو اصل اساسی مبتنی باشد: توسعه رفاه عمومی و برابری همه شهروندان (آبراهامیان، ۱۳۹۴: ۸۵-۸۴). او با اینکه در مدرسه پلی تکنیک پاریس درس خواند و قسمتی از زندگی خویش را در عثمانی گذراند، به‌طور عمده در انگلستان زیست و تحت تأثیر فرهنگ این کشور بود. ملکم خان به‌طور عمده به‌عنوان یک انتظاماتچی، متخصص تشکیلات شناخته شده و از پایه‌گذاران فراموش‌خانه در ایران است. اولین خط تلگرافی ایران را که از چند متر تجاوز نمی‌کرد به وجود آورد و به‌واسطه چشم‌بندی‌هایی که بر اساس ریزه‌کاری‌های فیزیکی و شیمی انجام می‌داد، در میان عوام به‌عنوان شعبده‌باز معروف بود (مؤمنی، ۱۳۸۶: ۲۹۳-۲۹۴). ملکم خان خود را مسلمان می‌شناساند، اما این چندان با واقعیت سازگار نیست، چراکه وقتی در استانبول با هانریت دختر آراکل بیگ ارمنی ازدواج کرد، مراسم ازدواج را در کلیسای سن استفانوس به آیین مسیحی انجام داد و حتی هنگامی که مورد اعتراض میرزا حسین‌خان مشیرالدوله واقع شد، موضوع را کتمان نکرد و این‌گونه جواب داد که من همیشه معتقد به این مطلب بودم که امور دنیا بسته به عقل و تدبیر است، لیکن امروز می‌گویم که کارهای دنیا بسته‌ی دست تقدیر است. تقدیر من این‌طور پیش آورده است (ساسانی، بی‌تا: ۱۹۵).

میرزا ملکم خان تعلیم و تربیت نسوان را از مهم‌ترین اصلاحات و الزامات اجتماعی می‌دانست. او بر آن بود که: «نصف هر ملت مرکب است از زن، هیچ طرح ملی پیشین نمی‌رود مگر به معاونت زن‌ها. زن‌های ایران باید ملائکه ترویج آدمیت باشند. وجود آن‌ها را در مقام باید خیلی محترم داشت. یک زن که آدم باشد، می‌تواند به‌قدر صد مرد عاقل از برای پیشرفت آدمیت، مصدر خدمت بشود» (ملکم خان، ۱۳۶۹: ۷-۳). ملکم خان با اشاره به منابع دینی یک تصویر لیبرال از دین ارائه می‌دهد. وی تحت تأثیر آگوست کنت پوزیتویست و با الهام از جان لاک، گرایش اومانستی می‌یابد و شخصیت موردعلاقه او میرابو، انقلابی فرانسوی است. اگرچه وی ارادات ویژه‌ای به میرابو دارد اما ظاهراً بنا به دلایلی رویکرد و سنت اندیشه‌ورزان انقلاب فرانسه در خصوص تعامل دین و دولت را نمی‌پذیرد: «من به اروپا رفتم و در آنجا در نظام‌های مذهبی، اجتماعی و سیاسی غرب به مطالعه پرداختم، ماهیت فرقه‌های مختلف مسیحیت و سازمان محافل سری فراماسونری را شناختم و معتقد شدم که باید عقل عملی اروپا را با عقل مذهبی آسیا

تلقین داد» (الگار، ۱۳۶۹: ۲۸۱). حامد الگار نسبت به این ادعا تردید روا می‌دارد و معتقد است وی صرفاً از تاکتیک دین برای بسط و توسعه اصلاحات غربی استفاده می‌کرد (الگار، ۱۳۶۹: ۲۸۷).

ملکم خان یکی از نخستین اندیشمندان حوزه سیاست است که ایده‌های ترقی خواهانه درباره زنان، جنسیت و مسائل دیگر مطرح کرد. او تلاش داشت تا فلسفه غربی را با فرهنگ ایرانی بیامیزد و نشان دهد که می‌توان فرهنگ محلی (ایرانی، فارسی) نوینی را پدید آورد بی‌آنکه به فرهنگ پیشین خیانتی صورت گیرد. اگرچه او در کوتاه‌مدت موفق نبود اما توانست آگاهی‌رسانی کند و هوشیاری را برانگیزد که در نهایت به انقلاب مشروطه انجامید. اندیشه‌های او در زمینه حق زنان در جامعه ایران پس از مرگ او به ثمر نشست. می‌توان گفت که بسیاری از دیدگاه‌های او در زمینه زنان، در چارچوب فکری روشنفکران قرن نوزدهم شکل گرفته بود که در آن آموزش مهم‌ترین عامل مدرنیته و توسعه شناخته می‌شد. ملکم خان هم‌وطنانش را تشویق و ترغیب می‌کرد که در مسئله آموزش زنان بکوشند، زیرا زنان نخستین آموزگاران کودکان هستند و آموزش زنان به معنای اصلاح و توسعه جامعه است (وازان: ۱۳۹۴).

ملکم خان در فاصله سال‌های ۱۸۷۲ تا ۱۸۸۹ در لندن بود. به یاد داشته باشیم که زنان بریتانیا در سال ۱۸۸۰ در انتخابات شوراهای شهری و استانی حق رأی یافتند. این اتفاق بی‌سابقه، تأثیر بسیار زیادی بر ملکم خان داشت و اندیشه‌ها و افکار او در زمینه دستاوردهای زنان غربی و بریتانیایی در روزنامه قانون انعکاس یافته است، روزنامه‌ای که نقش اساسی در آگاهی‌بخشیدن به جامعه و حقوق زنان ایفا کرد. ملکم خان از زنان با عنوان فرشتگان بشریت یاد می‌کرد و به این ترتیب از زنان و توانایی‌هایشان جنسیت زدایی می‌نمود. ملکم خان سعی کرد تا سخن از مدرنیته و تغییر را به دربار منتقل کند ولی شاه مشتاق پیشرفت‌های علمی و تکنولوژی باقی ماند و مایل بود تا شرایط اجتماعی کما فی السابق باقی بماند. به عبارتی دیگر سخنان ملکم خان درباره نیاز به بهبود اوضاع زنان و آموزش آنها نظر شاه را به خود جلب نکرد؛ اما عقاید او میان روشنفکران گسترش یافت و در انقلاب مشروطه به ثمر نشست. بهترین ابزاری که ملکم خان برای گسترش عقایدش در اختیار داشت، نوشته‌هایش بودند. روزنامه قانون و کتابچه غیبی یا دفتر تنظیمات راه را برای انقلاب مشروطه هموار کردند. در عین حال او از اصطلاحاتی استفاده کرد که شاید امروزه اغراق‌آمیز و خشم‌آلود به نظر بیایند، به‌عنوان مثال او در روزنامه قانون نوشت که زنان ایرانی باید با مشعل‌های افروخته در مسیر قانون قدم بردارند؛ اما این‌گونه نوشتار در ابتدای قرن در داخل و خارج از ایران معمول بود. ملکم در روزنامه قانون درباره حق زنان می‌نویسد که زنان ایرانی در انسانیت جلوتر از مردان ایرانی هستند زیرا آن‌ها فواید انسانیت را درک کرده‌اند، درحالی‌که مردان از آن بی‌خبرند (وازان: ۱۳۹۴).

میرزا ملکم خان در روزنامه خود، قانون، از آزادی و حقوق برابر برای زنان صحبت می‌کند و چندمهم‌سری را تقبیح و آن را نقض کرامت زن می‌داند، وی زنان را مشمول همه حقوق انسانی می‌داند که برای مردان در نظر گرفته شد (نورایی، ۱۳۵۳: ۸۷). می‌توان گفت که بسیاری از دیدگاه‌های او در زمینه زنان، در چارچوب فکری روشنفکران قرن نوزدهم شکل گرفته بود که در آن آموزش مهم‌ترین عامل مدرنیته و توسعه شناخته می‌شد (Paydar, 1995: 45).

## نتیجه‌گیری

اساساً نه‌تنها در ایران، بلکه در تمام نقاط جهان، ورود زنان به صحنه سیاست از جلوه‌های مدرنیته و پدیده‌ای نوظهور است. در ایران نیز پیشینه واکنش در برابر وضعیت سنتی زنان در اوایل قرن بیستم و به‌ویژه جنبش مشروطیت بازمی‌گردد. پیش از مشروطیت، فرهنگ مردسالارانه جامعه سنتی ایران به زنان مجال فعالیت و مشارکت سیاسی نمی‌داد. بعد از مشروطه، فعالیت زنان گسترده‌تر شد. نخستین حرکت معاصر پس از شکست ایران از روس، جنبش خودجوش مردم تهران در دفاع از زنان گرجی مسلمان شده بود که سفیر روس به استناد تفسیر قرارداد ترکمانچای قصد جدا کردن آن‌ها از شوهران و فرزندانشان و بردن آن‌ها به گرجستان را داشت که زنان تهران تا آخرین دقایق خراب کردن سفارت روس و کشت و کشتار حضور داشتند. در جنبش تحریم تنباکو نیز زنان به‌خوبی رشد اجتماعی و دینی خود را به منصفه ظهور رساندند و دولت ناچار امتیاز توتون و تنباکو را لغو کرد، زنان ایران در نهضت مشروطیت همچون مردان به حرکت درآمدند به‌طوری‌که از این تاریخ بیداری واقعی آغاز شد.

نخستین اندیشه‌ها و تفکرات در خصوص مسئله زنان در ایران برای نخستین بار با ورود مدرنیته غربی مطرح گردید. به‌خصوص پس از وقوع انقلاب مشروطه در ایران «مسئله‌ی زنان» تبدیل به یک موضوع مهم و اساسی در محافل روشنفکری ایران شد. به‌عنوان مثال، آخوندزاده که از روشنفکران عصر مشروطه در ایران است حامی حقوق برابر برای زنان و مردان می‌شود و بر بهبود جایگاه زنان تأکید می‌کند یکی از مواردی که آخوندزاده در آن سوژه زن را به‌عنوان یک سوژه اثرگذار در روابط اجتماعی وارد می‌کند، نمایشنامه‌های اوست. در نمایشنامه «وکلاهی مرافعه» او زنی را به تصویر می‌کشد که حق دارد جدای از تکالیفی که اطرافیان برای او تعیین می‌کنند آن‌گونه که می‌خواهد زندگی کند. هم‌چنین میرزا آقاخان کرمانی نیز نگاه مدرنی به جایگاه و نقش زنان در ایران داشت. وی در کتاب «سه مکتوب» ایده‌های آخوندزاده را تکرار می‌کند و آن را به حوزه‌های دیگری از سنت بسط می‌دهد. بیان روشنفکرانی چون آخوندزاده و آقاخان با فضای دینی ایران در این دوره چندان سازگار نیست تنها به مدد زندگی بیرون از ایران است که این روشنفکران چنین ایده‌های سکولاری عرضه داشته‌اند. در همین دوره مخالفت‌هایی نیز با نگاه‌های مدرن و نوگرایانه نسبت به حقوق زنان که از سوی روشنفکران نوگرا مطرح می‌شد شکل گرفت که بیشتر از جانب سنت‌گرایان و به‌خصوص علمای سنتی بود. روشنفکران مشروطه مسائل زیادی در رابطه با زنان را مورد تحلیل و بررسی انتقادی قرار دادند از جمله این مباحث تعدد زوجات و تبعیض‌های قانونی و اجتماعی بود.

شاید مهم‌ترین تأثیر مدرنیته بر روشنفکران مشروطه این بود که تلقی آن‌ها را از مفهوم عدالت عوض کرد. در روزگاری که تعدد زوجات رایج بود تلقی عمومی این بود که اگر مرد به عدالت عمل کند، می‌تواند بیش از یک همسر داشته باشد و چندهمسری لزوماً به معنای بی‌عدالتی نیست. این نظر رایج پشتوانه شرعی نیز داشت اما برای روشنفکران عصر جدید که شدیداً تحت تأثیر مفاهیم غربی بودند تلقی از عدالت و مصادیق آن عوض شده بود و چندهمسری خود نمونه واضحی از بی‌عدالتی به شمار می‌رفت. از نظر روشنفکران این دوره، احکام شریعت باید طوری بازنگری می‌شد که با معیارهای جدید عدالت و عقاید معقول حکمای فرنگستان سازگار باشد. نوگرایان ایران تقریباً هم‌زمان با دیگر کشورهای اسلامی به زن و جایگاه او در جامعه ایران توجه کرده و در این زمینه در آثار خود مباحثی را مطرح کردند و برای تغییر وضعیت زن در جامعه ایران و اصلاح موقعیت و جایگاه او کوشیدند. این نوگرایان به قانون تعدد زوجات معترض بودند و حجاب زن را به نقد کشیدند. همچنین بر لزوم تعلیم و تربیت زن و ارتقای درک و فهم زنان تأکید و اعتقاد داشتند چون نقش مادری را بر عهده دارند و نسل آینده جامعه را آموزش می‌دهند، باید خود تحت آموزش قرار گیرند. این نوگرایان خواهان تساوی حقوق زن و مرد در تمام عرصه‌های جامعه بودند. آنان معتقد بودند خاموشی و استثمار زنان یکی از عوامل مهم عقب‌ماندگی در جامعه است و خواهان برچیده شدن نابرابری جنسیتی میان زن و مرد بودند و در اغلب نوشته‌های آنان، زنان با اجحافی دوسویه مواجه‌اند: نخست از سوی برخی از فرهنگ جامعه که زن را به‌عنوان جنس دوم، وسیله بهره‌برداری می‌داند، و دیگری از سوی فرهنگ قشری که راه آموزش و ارتقای فکر را بر زنان می‌بندد.

البته دیدگاه‌های مطرح‌شده در خصوص مسئله زنان از سوی روشنفکران بدون واکنش نماند. جدی‌ترین واکنش در این خصوص از سوی سنت‌گرایان صورت گرفت. از دید سنت‌گرایان، دیدگاه‌های مطرح‌شده از سوی نوگرایان در خصوص زنان باعث گسترش فساد در جامعه خواهد بود و بنیان‌های اجتماعی را متزلزل خواهد نمود. این اختلاف دیدگاه را باید یکی از عوامل مؤثر در ظهور جریان مشروعه‌خواه دانست؛ به‌عبارت‌دیگر، دیدگاه‌های مطرح‌شده در مورد زنان توسط روشنفکران نوگرا واکنش شدید سنت‌گرایان را برانگیخت و این موضوع زمینه را برای ظهور جریان مشروعه‌خواه و مخالفت با مشروطه فراهم نمود.

## منابع

- آبراهامیان، یراوند. (۱۳۹۴). ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتحی، تهران: نشر نی.
- اتحادیه، منصوره. (۱۳۸۲). زن در جامعه قاجار، خلاصه مقالات نشریات زن در تاریخ ایران، به کوشش حوریه سعیدی، تهران: زیتون.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۴۹). تمثیلات شش نمایشنامه و یک داستان، ترجمه محمدجعفر قرچه داغی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- آخوندزاده، میرزا فتحعلی. (۱۳۵۱). مکتوبات کمال‌الدوله به شاهزاده جلال‌الدوله، تهران: بی‌نا.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۴۹). اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران: نشر پیام.
- آدمیت، فریدون. (۱۳۵۷). اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، تهران: نشر پیام.
- اصیل، حجت‌الله. (۱۳۷۶). زندگی و اندیشه میرزا ملکم خان، تهران: نشر نی.

- آفاری، ژانت؛ و بخشیان مژگان، علی. (۱۳۷۸). نگرشی بر زن و جنسیت در دوران مشروطه، تهران: نشر کانون پژوهشی زنان.
- باغدار دلگشا، علی. (۱۳۹۷). مشروطه، زنان و تغییرات اجتماعی، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- بامداد، بدر الملوک. (۱۳۴۷). زن ایرانی از انقلاب مشروطه تا انقلاب سفید، تهران: انتشارات این سینا.
- توکلیان، جلال. (۱۳۹۰). نخبگان ایرانی در دوره گذار، تهران: نشر نگاه معاصر.
- جیبی، فتح‌آبادی. (۱۳۷۹). نقش زنان در توسعه‌ی اجتماعی و فرهنگی از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، نشریه رشد آموزش تاریخ، ۴۱. [https://www.roshdmag.ir/Roshdmag\\_content/media/article/977.pdf](https://www.roshdmag.ir/Roshdmag_content/media/article/977.pdf)
- ساسانی، خان ملک. (بی‌تا). سیاست‌گران دوره قاجار، تهران: هدایت.
- شهبایی، هوشنگ. (۱۳۸۷). ممنوعیت حجاب و پیامدهای آن، در استقانی کرونین، رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین: دولت و جامعه در زمان رضاشاه، تهران: جامی.
- طالبوف، میرزا عبدالرحیم. (۱۳۴۶). کتاب احمد، به کوشش مؤمنی، تهران، جیبی.
- عبدالحسین، ناهید. (۱۳۶۰). زنان ایران در جنبش مشروطه، تبریز: نشر احیا.
- غنی‌نژاد، موسی. (۱۳۷۷). تجدد و توسعه در ایران معاصر، تهران: نشر مرکز.
- قاضی مرادی، حسن. (۱۳۸۷). در پیرامون خودمداری ایرانیان، ناشر اختران.
- کرباسی، مرضیه. (۱۳۸۵). سیر تحولات اجتماعی زنان در یکصد سال اخیر، تهران: نشر اکنون.
- کرمانی، میرزا آقاخان. (۱۳۵۲). سه مکتوب، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- کشاورز شگری، عباس؛ و فرهادی، احسان. (۱۳۹۰). بسپج در انقلاب مشروطه ایران: نقش نیروهای اجتماعی در حیات سیاسی و اجتماعی عصر مشروطه، تهران: میزان.
- الگار، حامد. (۱۳۶۹). دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار، مترجم ابوالقاسم سری، انتشارات توس.
- منافی، میرعلی. (۱۳۹۲). میرزا عبدالرحیم طالبوف، ترجمه پرویز زارع شاه ویسی، تبریز، بی‌تا.
- منفرد، پگاه؛ و محمدی، علی. (۱۳۹۸). جایگاه زن در آثار منثور زین العابدین مراغه‌ای، میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی و میرزا فتحعلی آخوندزاده، دومین کنفرانس بین‌المللی مطالعات زبان، ادبیات، فرهنگ و تاریخ. <https://civilica.com/doc/924129/download>
- مهریزی، مهدی. (۱۳۸۴). رویکردهای مذهبی در تاریخ معاصر ایران به زن، آینه پژوهش، ۹۱، ۷. [http://jap.isca.ac.ir/article\\_2785\\_54cc66f721e5e52af13e2560f8fd1933.pdf](http://jap.isca.ac.ir/article_2785_54cc66f721e5e52af13e2560f8fd1933.pdf)
- مؤمنی، باقر. (۱۳۵۱). میرزا فتحعلی آخوندزاده، مقالات، تهران: انتشارات آوا.
- مؤمنی، باقر. (۱۳۸۶). نواندیشی و روشنفکری در ایران: ناشر مؤلف.
- نورایی، فرشته. (۱۳۵۳). تحقیق در افکار میرزا ملکم خان نظام‌الدوله، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشاراتی فرانکلین.
- نوری وکیل آباد، یحیی. (۱۳۹۷). معمای مشروطه، مغالزه کفر و ایمان، اردبیل: انتشارات عنوان.
- هاشمی کذابی، نجمه. (۱۳۹۰). نقد جامعه در آثار داستان نویسان صدر مشروطه، تهران، انتشارات جامعه‌شناسان.
- ونزان، آنا. (۱۳۹۴). نگاهی به اندیشه‌های میرزا ملکم خان (وبسایت مد و مه، مراجعه شده در تاریخ ۱۲/۱۰/۱۴۰۳): <https://madomeh.com/2015/09/21/%D9%86%DA%AF%D8%A7%D9%87%DB%8C%D8%A8%D9%87%D8%A7%D9%86%D8%AF%DB%8C%D8%B4%D9%87%D9%87%D8%A7%DB%8C%D9%85%DB%8C%D8%B1%D8%B2%D8%A7-%D9%85%D9%84%DA%A9%D9%85-%D8%AE%D8%A7%D9%86/%DA%AF%D9%81%D8%AA>

## References:

- Amin, C. M. (2002). *the Making of the Modern Iranian Women Gender, State Policy, and Popular Culture, 1865-1946*. Gainesville: University Press of Florida.
- Paydar, P. (1995). *Women and the Political Process in Twentieth Century Iran*. Cambridge: Cambridge university press.



## COPYRIGHTS



© Authors retain the copyright and full publishing rights. This is an open access article under the CC BY-NC license:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

**Publisher:** Urmia University.