

بنام خداوند جان آفرین حکیم سخن در زبان آفرین

مطالعات تاریخ فرسنگی

فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی انجمن ایرانی تاریخ
سال هفدهم، شماره شصت و ششم، زمستان ۱۴۰۴ - شاپا: ۲۰۰۸-۹۹۴۵ - شاپا الکترونیک: ۲۷۸۳-۲۱۲۰

به استناد نامه شماره ۱۷۹۸۶۲ مورخ ۹۰/۰۹/۱۲ کمیسیون نشریات علمی کشور، این فصلنامه درجه علمی - پژوهشی دارد.

شناسنامه

دکتر علیرضا ملایی توانی، استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی	صاحب امتیاز: انجمن ایرانی تاریخ
دکتر عباس قدیمی قیداری، استاد دانشگاه تبریز	مدیر مسئول: علیرضا ملایی توانی
دکتر عباس احمدوند، دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	سردبیر: عباس قدیمی قیداری
دکتر نزهت احمدی، دانشیار دانشگاه اصفهان	مدیر داخلی: اعظم ریاحی
دکتر عباس برومند اعلم، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	ویراستار: فاطمه نجفی
دکتر غلامعلی پاشازاده، دانشیار دانشگاه تبریز	مترجم چکیده‌ها: سجاد سپهری نیا
دکتر نصراله پورمحمدی املشی، استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین	نویسه‌گردان: زینب میرزایی
دکتر شهرام جلیلیان، استاد دانشگاه شهید چمران اهواز	کارشناس اجرایی: فاطمه نجفی
دکتر حسن حضرتی، دانشیار دانشگاه تهران	صفحه‌آرا: مرتضی انصاف‌منش
دکتر هوشنگ خسروبیگی، استاد دانشگاه پیام نور	چاپ: انجمن ایرانی تاریخ
دکتر احمدرضا خضری، استاد دانشگاه تهران	قیمت: ۵۰۰۰۰ تومان
دکتر محسن رحمتی، استاد دانشگاه خرم‌آباد	تارنما: www.chistorys.ir
دکتر سهیلا شهشهانی، دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	رایانامه: chistorys.ir@gmail.com
دکتر مقصودعلی صادقی، دانشیار دانشگاه تربیت مدرس	
دکتر جمشید نوروزی، دانشیار دانشگاه الزهراء(س)	
دکتر جواد هروی، دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات	
دکتر علی محمد ولوی، استاد دانشگاه الزهراء(س)	
دکتر شهرام یوسفی فر، استاد دانشگاه تهران	
دکتر منور تکان، استاد دانشگاه کوجالی ازمیت ترکیه	
دکتر علی زهیر هاشم، استاد دانشگاه کوفه	
دکتر نگار حبیبی، استاد دانشگاه زنو سوئیس	

هیئت تحریریه:

نشانی: تهران، بزرگراه حقانی، ابتدای شهید حصار، سازمان اسناد و کتابخانه ملی، طبقه‌ی ۴، اتاق ۱۰ - تماس: ۰۹۲۱۶۹۰۴۳۱۸

این نشریه در فهرست نشریات پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ISC به آدرس www.isc.gov.ir
و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی SID به آدرس www.sid.ir نمایه شده است.



داوران شماره شصت و ششم فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی

- دکتر توران طولابی، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان
- دکتر حمید حاجیان پور، دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه شیراز
- دکتر ربابه معتقدی، استادیار پژوهشکده اسناد کتابخانه ملی
- دکتر رضا دهقانی، دانشیار گروه مطالعات غرب آسیا و شمال آفریقا، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران
- دکتر سمیه توحیدلو، استادیار پژوهشکده مطالعات اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر شهناز جنگجو، استادیار گروه آسیای صغیر و بالکان، دانشنامه جهان اسلام
- دکتر عباس پناهی، دانشیار گروه تاریخ پژوهشکده گیلان شناسی، دانشگاه گیلان
- دکتر عباس قدیمی قیداری، استاد گروه تاریخ، دانشگاه تبریز
- دکتر علی اکبر تشکری، استادیار گروه تاریخ، دانشگاه یزد
- دکتر علیرضا ملائی توانی، استاد پژوهشکده تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر غلامعلی پاشازاده، دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز
- دکتر محمد بختیاری، دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین
- دکتر محمد سلماسی‌زاده، دانشیار تاریخ ایران معاصر، دانشکده حقوق و علوم انسانی دانشگاه تبریز
- دکتر مریم خسروآبادی، استادیار گروه تاریخ دانشگاه یزد
- دکتر مژگان اسماعیلی، دانشیار پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری
- دکتر مصطفی نامداری منفرد، استادیار گروه تاریخ دانشگاه جیرفت
- دکتر زهت احمدی، دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه اصفهان

راهنمای ارسال مقاله برای فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی

فرهیخته گرامی، پیش از اقدام به ارسال مقاله به این سامانه، مطالعه دقیق ضوابط و مقررات فصلنامه الزامی است.

به استحضار می‌رساند روند ارزیابی اولیه مقالات ۲ ماه و در صورت ارسال برای ارزیابی سوم و دریافت نتیجه نهایی مقاله ۶ ماه است.

لطفاً در هنگام درج مشخصات خود و همکاران نویسنده مقاله تمام اطلاعات شامل دانشگاه محل تحصیل دانشجوی، دانش‌آموختگی یا دانشجو بودن نویسنده، مرتبه علمی اساتید و دانشگاه محل کار ایشان را در صفحه مقاله خود درج نمایید.

جهت ارسال مقاله برای فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ فرهنگی و شروع روند ارزیابی مقاله، توجه به موارد زیر ضروری است:

۱. تکمیل فرم تعهدنامه و فرم تعارض منافع و امضای آن توسط همه نگارندگان. این فرم نیز هنگام بارگزاری فایل مقاله در بخش "فایل پیش نیاز ارسال مقاله" در سامانه می‌بایست بارگزاری شود.

۲. پرداخت هزینه داوری مقاله پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه و تعیین داور: هزینه ارزیابی اولیه به مبلغ ۲ میلیون و پانصد هزار ریال (معادل ۲۵۰ هزار تومان) و در صورت تأیید نهایی مقاله، مبلغ ۱۰ میلیون ریال (معادل ۱ میلیون تومان) هزینه چاپ در یکی از شماره‌های فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی واریز شود.

درخواست پرداخت صورت حساب هزینه ارزیابی مقالات، پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه به نویسندگان ارسال می‌شود. پرداخت صورتحساب‌ها از طریق کارت‌های شتاب در سامانه امکان‌پذیر می‌باشد و یا مبلغ را به حساب بانک تجارت انجمن ایرانی تاریخ به شماره ۰۲۸۵۴۰۹۰۱۲ واریز و تصویر فیش واریزی را در سامانه بارگزاری نمایید.

۳. رعایت منشور اخلاقی فصلنامه به شرح زیر ضروری است:

مقررات و ضوابط پذیرش مقاله در فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی

استادان، پژوهشگران و دانشجویانی که مقالات آنها با قلمرو موضوعی فصلنامه همسو و هماهنگ است می‌توانند مقاله خود را در سامانه بارگذاری کنند. مقاله در صورتی در هیئت تحریریه مطرح خواهد شد و در فرآیند داوری قرار خواهد گرفت که نویسنده (نویسندگان) به ضوابط مشروح زیر دقیقاً عمل کنند:

۱. فصلنامه «مطالعات تاریخ فرهنگی»، فصلنامه‌ای میان رشته‌ای است که می‌تواند از رشته‌های مختلف علمی به‌ویژه علوم انسانی، هنر، باستان‌شناسی و... مقاله دریافت کند؛ اما از آنجا که رویکرد آن، تاریخ فرهنگی است مقالات باید با رعایت این رویکرد تنظیم شده باشند.
۲. هریک از عناصر و شاخصه‌های دخیل در تعریف مطالعات فرهنگی (عقیده، آداب، رسوم، سازمان‌ها و تشکیلات فرهنگی، تغییرات و تحولات فرهنگی، زبان ادبیات و...) اگر در بستری تاریخی مورد توجه قرار گیرد، در هیئت تحریریه مجله قابل بررسی خواهد بود.
۳. مقالات مسئله‌محوری که ضوابط تنظیم مقاله با رویکرد پژوهشی را رعایت کرده باشند در اولویت هستند.
۴. ترجمه، نقد کتاب و مقالاتی که فاقد نوآوری محتوایی باشند (حتی اگر در شکل و تدوین نوآورانه باشند) در این مجله از اولویت برخوردار نیستند.
۵. اگر در مقاله‌ای میزان اخذ و اقتباس در حدی باشد که شبهه انتحال را ایجاد کند، مطابق منشور اخلاقی مجله با نویسنده (نویسندگان) برخورد خواهد شد.
- ۵-۱: در صورت اثبات انتحالی بودن مقاله، نویسنده مسئول باید کلیه هزینه‌های مستقیم و غیرمستقیم مرتبط با مقاله را به‌طور کامل پرداخت کند. در عین حال سردبیر می‌تواند مراتب را جهت درج در پرونده آموزشی و پژوهشی نویسندگان به مراجع مسئول و به ویژه مرکز آموزشی ذیربط اطلاع داده، پیگیری‌های قانونی لازم را انجام دهد.
- ۵-۲: اگر اقتباس یا انتحال انجام شده موجب تضییع حقوق معنوی افراد باشد، مجله می‌تواند موضوع را در مراجع حقوقی پیگیری کند.
- ۵-۳: موضوع انتحال صرف‌نظر از وضعیت مقاله در مراحل بررسی، قابلیت پیگیری دارد. بر این اساس، حتی اگر پس از چاپ مقاله‌ای این امر به اثبات برسد؛ فصلنامه، حق هرگونه برخورد قانونی با افراد متخلف را دارد.
۶. مقالات مستخرج از پایان‌نامه یا رساله فقط با نام دو نفر (استاد راهنما و دانشجو) پذیرفته می‌شود.
- ۶-۱: در صورتی که استاد راهنما و دانشجو اصرار بر افزودن نام مشاور داشته باشند یا ضوابط دانشگاه چنین امری را اقتضاء کند استاد راهنما طی نامه‌ای میزان مشارکت و تأثیرگذاری مشاور (مشاورین) را به هیئت تحریریه گزارش خواهد کرد. در هر حال، مرجع تصمیم‌گیری هیئت تحریریه است.

۷. همه نویسندگان باید برگه صحت اصالت مقاله را تأیید و امضا کنند. هیچ یک از افرادی که نامشان به عنوان نویسنده در مقاله ذکر شده است نمی‌توانند از پذیرش مسئولیت‌هایی که به موجب قوانین متوجه‌شان می‌شود شانه خالی کنند.
- ۷-۱: کارشناس مجله موظف است قبل از پذیرش قطعی مقاله و طرح آن در هیئت تحریریه تعهدنامه لازم را از نویسندگان اخذ کند.
۸. حجم مقالات ارسالی با احتساب بخش منابع و مآخذ، نباید از هفت هزار واژه بیشتر باشد. اگر نویسنده به هر دلیل بر افزایش حجم اصرار ورزد، باید مطابق تعرفه تعیین شده توسط هیئت تحریریه به ازای هر واژه اضافی مبلغی را به حساب مجله واریز کند.
۹. شیوه استناد در این فصلنامه درون متنی است. نویسنده یا نویسندگان باید ضوابط مشخص شده در فصلنامه را مطابق دستورالعمل ارائه شده رعایت کنند.
- ۹-۱: ضوابط تفصیلی مرتبط با «نظام استناد» در متن مقاله و فهرست منابع به پیوست در همین صفحه ارائه می‌شود.
۱۰. هیئت تحریریه در پذیرش و رد مقالات آزاد بوده و اختیار کامل دارد.

شیوه ارجاع‌دهی درون‌متنی

- موارد زیر برای ارجاع به کتاب، مقاله نشریه‌ی علمی، مدخل دایره‌المعارف، روزنامه، تصویر، نقشه، جدول، نمودار، سایت و مصاحبه رعایت می‌شود.
۱. شیوه ارجاع به کتاب، مقاله‌ی نشریه‌ی علمی، مدخل دایره‌المعارف و روزنامه یکسان است.
۲. مشخصات اثر، باید مطابق استانداردهای شیوه استناد درون متنی، داخل پرانتز ارائه شود. این مشخصات باید به نحوی تنظیم شود که به سهولت مخاطب را به اثر مورد نظر هدایت کند. در صورت ارائه اطلاعات نسبت به اثر قبل از پرانتز، نویسنده مجاز است محتوای استناد داخل پرانتز را کوتاه کند.
- ۲-۱: اگر نام منبع و نام نویسنده در متن درج نشده باشد: نام منبع، نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان و سال اثر و شماره صفحه در پرانتز قرار می‌گیرد.
- مثال: (تاریخ در ترازو، زرین‌کوب، ۱۳۷۰ ش: ۳۲۱).
- ۲-۲: اگر نام منبع و نویسنده در متن درج شده باشد سال انتشار اثر در پرانتز قرار می‌گیرد.
- مثال: درخصوص سفرنامه‌ها تعدادی کتاب منتشر شده است که بیشتر آنها به معرفی خلاصه‌ای از

- این آثار پرداخته‌اند یا گونه‌ای فهرست‌نگاری توصیفی به‌شمار می‌روند. از جمله‌ی این آثار عبارت‌اند از: سفر اروپاییان به ایران اثر ژان شیبانی (۱۳۵۳).
- ۲-۳: اگر نویسنده اثر یا تاریخ‌نگارش مشخص نباشد به ترتیب از واژه‌های «بی‌نام»، «بی‌تا» استفاده می‌شود.
- ۲-۴: درج شماره صفحه: از راست به چپ و از کوچک به بزرگ. صورت می‌گیرد:
- مثال: (دهنوی، ۱۳۴۶ ش: ۲۹۵-۲۹۸)
۳. اگر در متن به نقل قولی مستقیم اشاره می‌شود؛ متن کامل عبارت مورد ارجاع در گیومه قرار می‌گیرد.
- مثال: «افسانه در زبان رایج مردم معمولاً قصه‌ی سنتی است که دارای پایگاه تاریخی و نیمه‌تاریخی است» (اسماعیل پور، ۱۳۷۷ ش: ۳۵).
۴. اگر ارجاع به چند اثر از یک نویسنده است؛ ارجاع‌ها باید بر اساس ترتیب تاریخی درج شود.
- مثال: ویدن‌گرن (۱۹۵۹، ۱۹۶۱، ۱۹۶۷، ۱۹۷۰، ۱۹۸۳) بیش از سه دهه به بررسی ابعاد فرهنگی تاریخ ایران در دوره‌ی ساسانی پرداخت.
۵. در ارجاع به چند اثر از یک نویسنده که در یک‌سال منتشر شده‌اند؛ پس از درج تاریخ انتشار هر اثر، برای منبع فارسی و عربی از حروف ابجد و برای منبع لاتین از a, b, c استفاده می‌شود.
- مثال: پژوهش‌های شهبازی درباره‌ی تاریخ‌نگاری ایرانیان در دوره‌ی ساسانی (a ۱۹۹۰) جنبه‌های مختلفی از تاریخ‌نگاری ایرانی را در بر دارند.
۶. اگر تعداد مؤلفان دو نفر است باید به ترتیب مذکور در شناسنامه نام آنها ذکر شود.
- مثال: ازدست‌دادن اسکندریه شکست تلخی برای بیزانس محسوب می‌شد (وینتر و دیگناس، ۱۹۷۸ م: ۱۰۰).
- ۶-۱: اگر تعداد مؤلفان اثر مورد استناد بیش از سه نفر باشد کافی است مطابق مشخصات مندرج در شناسنامه اثر نام اولین مؤلف ذکر شده و پس از آن از ترکیب «و دیگران» استفاده شود.
- مثال: تعیین دقیق زمان حکمرانی والیان به علت اختلاف اطلاعات در منابع تاریخی و سکه‌ها به‌سہولت امکان‌پذیر نیست (قلی‌زاده و دیگران، ۱۳۹۶ ش: ۸۱).
۷. درج منبع برای ارجاع به تصاویر، اشکال، نقشه‌ها، جدول‌ها و نمودارها ضروری است.
- مثال: (تنگ دسته‌دار سده‌های ۸-۷ میلادی، گیرشمن، (۱۳۹۰ ش)، ۲۳۸، شماره‌ی ۲۹۱ الف).
۸. استفاده از علائم باید منطبق بر دستورالعمل‌های استاندارد و اصول ویرایش مجله باشد.
۹. تعداد واژگان مقاله با احتساب فهرست منابع، نباید از ۷۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.

شیوه‌ی تنظیم فهرست منابع و مآخذ

۱. در تنظیم فهرست منابع و مآخذ به مشخصات کامل اثر- نام خانوادگی، نام، تاریخ انتشار، نام اثر، نام مترجم یا مصحح احتمالی، محل نشر و نام انتشارات اشاره می‌شود.

۱-۱: اگر نویسنده اثر، تاریخ نگارش یا محل انتشار مشخص نباشد به ترتیب از واژه‌های «بی‌نام»، «بی‌تا» و «بی‌جا» استفاده می‌شود.

مثال: اشپولر، ب. (۱۳۶۹ش). تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه‌ی جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱-۲: ذکر صفحات کتاب ضرورتی ندارد.

۲. در مقالات آنلاین ذکر نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال نشر)، «عنوان مقاله»، عنوان سایت، آدرس سایت و تاریخ دسترسی ضروری است.

مثال: فکوهی، ناصر، (۱۳۹۹ش)، «همگرایی تاریخی با میراث بزرگ فرهنگی اندیشه اجتماعی»، انسان‌شناسی و فرهنگ، قابل دسترسی در:

<https://anthropologyandculture.com/%d9%87%d9%85%da%af%d8%b1%d8%a7%d9%8a%d8%ae%d9%8a-%d8%a8%d8%a7-%d9%85%d9%8a%d8%b1%d8%a7%d8%ab-%d8%a8%d8%b2%d8%b1%da%af-%d9%81%d8%b1%d9%87%d9%86%da%af%d9%8a-%d8%a7%d9%86> (Downloaded: 8 September 2020).

۳. در ذکر مدخل‌های دایره‌المعارف اشاره به نام خانوادگی و نام نویسنده، تاریخ نشر، عنوان مدخل و نام دائرةالمعارف ضروری است.

مثال: بهرامی، عسکر، (۱۳۸۱ش)، «بختیاری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۴. در خصوص کتاب‌های الکترونیکی (E-Books) ذکر نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، (سال)، عنوان کتاب به ایتالیکی، محل نشر، ناشر، لینک دانلود و تاریخ دسترسی ضروری است.

Robinson, C. F. (2004). *Empire and Elites after the Muslim Conquest: The Transformation of Northern Mesopotamia*. Cambridge: Cambridge University Press. Available at: https://books.google.ae/books?id=iYISHyDWUtQC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (Downloaded: 17 June, 2015)

۵. در بخش مصاحبه‌ها ذکر نام مصاحبه‌شونده، (سال مصاحبه)، عنوان مصاحبه (ایتالیکی)، نام مصاحبه‌کننده، روز و ماه مصاحبه ضروری است.

مثال: بویری، فلک‌ناز، (۱۳۹۸ش)، افسانه‌های بختیاری، مصاحبه از شمس‌الدین رضوی، ۸ مهر.

فهرست

کتیبه‌های علی میرزا آق‌قویونلو در تخت جمشید

محمدصادق میرزا بولقاسمی / ۱

تیبیین و تطبیق آرای ضیاء گوک‌آلپ و ماکس وبر درباره شکل‌گیری هویت ملی

حسین حبیب‌زاده، سیدمهدی حسینی تقی‌آباد / ۲۵

نان و جنگ داخلی تبریز در دوره استبداد صغیر

غلامعلی پاشازاده، فاطمه اروچی، جبرائیل عیوضی / ۵۹

رویکرد و نگرش میرزا آقاخان کرمانی نسبت به تاریخ دوره صفویه

علی سالاری شادی / ۸۵

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا

رضا شجری قاسم خلیلی، کاظم داداشقلی‌زاده جلودار، سید حسن شجاعی دیوکالایی / ۱۰۷

کارکردهای خوراک و آداب و وسایل آن در تقدم نیازها و تمایزات اجتماعی ایران در عصر قاجار

غفار پوربختیار / ۱۴۳

The Inscriptions of ‘Alī Mīrzā Āq Qoyunlu at Persepolis

Mohammad Sadegh Mirzaabolghasemi¹

Abstract

‘Alī Mīrzā, the son of Sulṭān Khalīl Āq Qoyunlu, is associated with two inscriptions at Persepolis that were written and carved in 881 AH/1476 AD, one day prior to Uzun Ḥasan’s military review at Band-e Amīr. At the time, ‘Alī Mīrzā was still a minor, and these inscriptions constitute the only works attributed to him to date. These circumstances have given rise to doubts concerning the authenticity and attribution of the inscriptions and have prompted suggestions that they may have been executed by individuals other than ‘Alī Mīrzā himself. The historical correlation of these inscriptions with the well-known treatise of Jalāl al-Dīn Moḥammad Davānī on Uzun Ḥasan’s military review has further contributed to these uncertainties.

The aim of the present study is to reassess the authenticity of the inscriptions attributed to ‘Alī Mīrzā at Persepolis and to examine their relationship to Uzun Ḥasan’s military review on the basis of historical evidence and field observations. The study adopts a historical-analytical approach and relies on primary written sources in conjunction with field investigations.

The results indicate that Jalāl al-Dīn Moḥammad Davānī’s account of ‘Alī Mīrzā’s inscriptional activity at Persepolis

1. Associate Professor, School of Art and Architecture, Shiraz University, Shiraz, Iran.
Mirzaabolghasemi@shirazu.ac.ir

Received: November 14, 2025 - Accepted: April 23, 2026



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

corresponds closely with the extant inscriptions; nevertheless, it is unlikely that ‘Alī Mīrzā himself acted as the scribe of both. Rather, the execution of the inscriptions may be attributed to calligraphers or secretaries attached to the court of Sulṭān Khalīl. At minimum, the inscription on the eastern window of the portico of the Tachara Palace should be ascribed to Aḥmad b. Ḥusayn. Furthermore, a comparative examination of the extant manuscript copies of Davānī’s treatise makes it possible to determine that Uzun Ḥasan’s military review took place in Sha‘bān 881 AH/1476 AD, thereby allowing for a more precise dating of both the ceremony and the execution of ‘Alī Mīrzā’s inscriptions at Persepolis.

Keywords: Persepolis; Tachara Palace; inscriptions; ‘Alī Mīrzā Āq Qoyunlu; Uzun Ḥasan; military review.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامه علمی (مقاله پژوهشی)، سال هفدهم، شماره‌ی شصت و ششم، زمستان ۱۴۰۴، صص ۲۴-۱

کتیبه‌های علی میرزا آق‌قویونلو در تخت جمشید

محمدصادق میرزا ابوالقاسمی^۱

چکیده

علی میرزا فرزند سلطان خلیل آق‌قویونلو دو کتیبه در تخت جمشید دارد که در ۸۸۱ق، یک روز پیش از مراسم عرض سپاه اوزون‌حسن در بند امیر، نوشته و حجاری شده است. علی میرزا در این ایام خردسال بود و این کتیبه‌ها تنها آثار خوشنویسی شناخته‌شده از او به‌شمار می‌رود. این نکات مقدمه‌ی طرح شبهاتی در اعتبار و اصالت کتیبه‌های مذکور شده است و ظن آن رفته که شخصی دیگر این کتیبه‌ها را نوشته باشد. تطبیق تاریخی این کتیبه‌ها با رساله‌ی مشهور جلال‌الدین محمد دوانی از عرض سپاه اوزون‌حسن نیز بر تردیدها افزوده است. هدف این مقاله معرفی و اصالت‌سنجی کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید و نسبت آن‌ها با رویداد عرض سپاه اوزون‌حسن، با استناد به شواهد تاریخی و میدانی است. مقاله پیش‌رو با روش تحقیق تاریخی و تحلیلی و بر پایه‌ی منابع مکتوب دست اول و بررسی‌های میدانی نوشته شده است؛ این بررسی نشان می‌دهد، شرح جلال‌الدین محمد دوانی از کتیبه‌نگاری علی میرزا در تخت جمشید با کتیبه‌های موجود کمابیش مطابقت می‌کند، اما بعید است علی میرزا کاتب هر دو کتیبه باشد. به‌احتمال، خوشنویسان یا منشیان ملازم رکاب سلطان خلیل در تحریر کتیبه‌ها نقش داشته‌اند. دست‌کم، کتابت کتیبه پنجره شرقی ایوان کاخ تچر را باید به احمدبن حسین نسبت داد؛ همچنین با

۱. دانشیار دانشکده هنر و معماری دانشگاه شیراز. Mirzaabolghasemi@shirazu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۲/۰۳



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

بررسی و تطبیق نسخه‌های خطی موجود از این رساله می‌توان اطمینان حاصل کرد که مراسم عرض سپاه اوزون‌حسن در شعبان ۸۸۱ق برگزار شده است؛ بدین ترتیب روزهای احتمالی برگزاری مراسم عرض و تحریر کتیبه‌های علی‌میرزا در تخت‌جمشید قابل محاسبه خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: تخت‌جمشید، کاخ تچر، کتیبه‌نگاری، علی‌میرزا آق‌قویونلو، عرض سپاه اوزون‌حسن.

۱. مقدمه

کاخ تچر یکی از آثار شاخص معماری در صفة تخت‌جمشید است؛ این بنا، که به کاخ اختصاصی داریوش اول مشهور است، در ضلع جنوب غربی کاخ آپادانا قرار گرفته و از یک تالار مرکزی و ایوان جنوبی به‌همراه چندین اتاق جانبی تشکیل شده است. بدنه کاخ تچر از جنس سنگ‌های آهکی (کلسیت) است. سطح این سنگ‌ها بسیار صاف و صیقلی است؛ از همین رو، به کاخ تچر «کاخ آینه» نیز می‌گویند. بر روی این سنگ‌های صیقلی ده‌ها یادگاری از دوران اسلامی نقش بسته است. بیشتر این یادبودها بر طاقچه‌ها و پنجره‌های ایوان و تالار اصلی کاخ دیده می‌شود و قدیمی‌ترین نمونه موجود از آن به اوایل قرن چهارم هجری می‌رسد.^۱ در میان این یادگاری‌ها می‌توان نام‌نشان برخی از شاهان و شاهزادگان و رجال ایران را ملاحظه کرد.^۲ این نکته بر اهمیت تاریخی و فرهنگی یادگاری‌های کاخ تچر افزوده است.^۳

۱. این یادداشت با رقم «احمدبن عبدالرحمن» و تاریخ ۳۱۶ق بر درگاه غربی ایوان کاخ تچر حک شده است (نک: مخلص، ۱۳۸۴: ۵۲).

۲. عضدالدوله، بهاءالدوله، ابوالکلیجار بن سلطان‌الدوله، شیخ ابواسحاق اینجو، ابراهیم‌سلطان بن شاهرخ تیموری و فرهادمیرزا معتمدالدوله از جمله رجالی به‌شمار می‌روند که یادگاری‌های آن‌ها هنوز در کاخ تچر موجود است.

۳. برای آگاهی از کتیبه‌های اسلامی در تخت‌جمشید نک: سامی، ۱۳۵۳: ۱۲-۲؛ مصطفوی، ۱۳۸۲: ۳۳۶-۳۵۱؛ مخلص، ۱۳۸۴؛ میرزاابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۹۴-۵۷. در منابع راهنما و تحقیقات جامع تخت‌جمشید نیز به‌طور معمول از کتیبه‌های اسلامی کاخ تچر یاد می‌شود (برای مثال نک: بصیری، ۱۳۲۵: ۴۲-۳۷؛ شاپورشه‌بازی، ۱۳۸۴: ۱۵۶-۱۵۴؛ Mousavi, 2012: 82-94, 140-142؛ Schmidt, 1953: PL158).

علی میرزا بن سلطان خلیل آق‌قویونلو از جمله کسانی است که دو کتیبه منسوب بدو در کاخ تچر به یادگار مانده است. این کتیبه‌ها به خطی خوش نوشته شده‌اند و خوش خطی علی میرزا ضمن همین کتیبه‌ها ستوده شده است؛ باینکه، او در این ایام کودک بود. نکته دیگر، اهمیت این کتیبه‌ها در شناخت تحولات تاریخی و نظامی فارس در دوره آق‌قویونلوهاست. زمان نگارش این کتیبه‌ها با واقعه عرض سپاه اوزون‌حسن در حوالی تخت جمشید مصادف شده است؛ هرچند در این باره مطلبی در متن کتیبه‌ها نیامده، در متون تاریخی مربوط از چندوچون این واقعه، حتی شرح کتیبه‌های مذکور، سخن رفته است.

شادروان علی سامی از نخستین محققانی بود که فهرستی از کتیبه‌های اسلامی کاخ تچر تهیه کرد. او در *پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی* و «یادبود دیدار پادشاهان از تچر، کاخ داریوش بزرگ» به اوصاف کلی و متن هر دو کتیبه علی میرزا پرداخت، منتها بخش آخر یکی از کتیبه‌ها را به اشتباه عبارت تاریخ کتیبه پنداشت (سامی، ۱۳۴۸: ۲۵۱ و ۲۵۲؛ سامی، ۱۳۵۳: ۶). او بخشی از تحلیل‌های انتقادی مینورسکی درباره رساله عرض سپاه اوزون‌حسن را نیز به پژوهش‌های مذکور ضمیمه کرد (سامی، ۱۳۵۳: ۱۰-۱۲). مینورسکی با توجه به روایت ملاجلال‌الدین دوانی از کتیبه‌های علی میرزا و تطبیق آن با اصل کتیبه‌ها در تخت جمشید تاریخ تقریبی تألیف رساله عرض سپاه اوزون‌حسن را معلوم کرده بود (مینورسکی، ۱۳۴۸: ۲۳۲-۲۳۰). در *اقلیم پارس* نیز متن و مختصری از مشخصات ظاهری کتیبه‌های علی میرزا بیان شده است (مصطفوی، ۱۳۸۲: ۳۳۹ و ۳۴۰). نحوه تشریح و توضیح کتیبه‌های اسلامی کاخ تچر در پژوهش‌های علی سامی و محمدتقی مصطفوی مشابه یکدیگر است و چه بسا سابقه آن به همکاری مشترک آن‌ها در تألیف کتاب *تخت جمشید می‌رسد* (سامی و مصطفوی، ۱۳۳۴: ۴۴-۴۰).

در پژوهشی در *کتیبه‌های دوران اسلامی تخت جمشید (کاخ داریوش)* نیز درباره کتیبه‌های علی میرزا بحث شده است. احتمال نقش‌آفرینی احمدبن حسین در کتابت سطور پایانی یکی از کتیبه‌ها از مباحث شایان توجه این پژوهش به نظر می‌رسد (نک: مخلص، ۱۳۸۴: ۱۶۶-۱۴۷). البته، این نظر پیش‌تر در نقد اصالت گفته‌های قاضی احمد منشی قمی در *گلستان هنر مطرح شده بود* (نک: منصور، ۱۳۶۶: ۳۷). در کتیبه‌های

یادمانی فارس نیز به مختصات و مشخصات این کتیبه‌ها توجه شده است (میرزاالبوقاسمی، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۰). جورج لیب نیز به تحلیل ادبی و اجتماعی کتیبه‌های علی میرزا پرداخته و بدین بهانه سخن دراز کرده است؛ او این کتیبه‌ها را مصداقی از فرهنگ مادی ترکمانان در بازنمایی قدرت، از راه ارتباط با قلمرو و بناهای حکومت‌های پیشین، قلمداد می‌کند (Leube, 2018: 479-506). اصل این حرف مرهون نظریهٔ ملکیان شیروانی دربارهٔ کتیبه‌های دوران اسلامی در تخت جمشید است (Melikian-Chirvani, 1971: 1-41).

در این پژوهش‌ها کمابیش خواندن متن کتیبه‌ها و مسائل تاریخی مربوط آن مطمح نظر واقع شده است؛ با این همه، هنوز تردیدهایی در میزان اعتبار این کتیبه‌ها وجود دارد که بیشتر متکی بر دو مسئله است: یکی چگونگی نگارش این کتیبه‌ها و نسبت خط آن‌ها به علی میرزا؛ و دیگری مطابقت تاریخی کتیبه‌ها با عرض سپاه اوزون‌حسن در بند امیر. هدف از نوشتن این مقاله بررسی دقیق شواهد تاریخی و تحلیل ویژگی‌های ظاهری کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید برای ارزیابی و پاسخ‌گویی بدین مسائل است. مقاله پیش رو با روش تحقیق تاریخی و تحلیلی و بر پایهٔ منابع مکتوب دست اول و بررسی‌های میدانی نوشته شده است.

۲. موقعیت و مشخصات ظاهری کتیبه‌ها

مابین ایوان و تالار اصلی کاخ تچر یک دیوارهٔ سنگی وجود دارد. این دیواره شامل یک درگاه میانی است که مدخل آمدوشد از ایوان به تالار است. چهار پنجره نیز در طرفین این درگاه قرار گرفته است. اهم کتیبه‌های دوران اسلامی تخت جمشید، از جمله کتیبه‌های علی میرزا، بر این درگاه و پنجره‌ها کنده شده است.

یکی از کتیبه‌های علی میرزا بر بدنهٔ داخلی پنجرهٔ اول از جانب شرقی افتاده است. این کتیبه با تحمیدیهٔ «الله الباقی» به خط محقق جلی در قابی چهارگوش به ضلع ده سانتی‌متر آغاز می‌شود. مابقی عبارت کتیبه نیز در قابی جداگانه با ابعاد تقریبی ۵۳×۲۳ سانتی‌متر در شش سطر خط‌بندی و نوشته شده است. سطر نخست و آخر قاب مذکور

با قلم متمایل به تویع نگاشته شده و سطرهای میانی با قلم محقق به تحریر آمده است.^۱ خط‌بندی‌های این کتیبه را می‌توان نشانه‌مسطر هر سطر گرفت، متنها خطوط طولی دور قاب در انتهای سطر دوم و بخشی از ابتدای سطرهای سوم و چهارم شکسته و مقدار ناچیزی عقب نشسته است.

شیوه قاب‌بندی در این کتیبه با کتیبه دیگر علی میرزا، که بر پایه غربی درگاه رو به ایوان حجاری شده است، کمابیش مشابه به نظر می‌رسد. قاب تحمیدی این کتیبه نیز با ابعاد ۱۰×۲۰ سانتی‌متر از بدنه اصلی کتیبه متمایز، اما بدان متصل است. اشعاری از مخزن‌الاسرار نظامی به‌ازای هر بیت در یک سطر در ادامه این کتیبه نوشته شده است.^۲ با احتساب سطر رقم کاتب در مجموع این قاب با ابعاد تقریبی ۵۰×۳۰ سانتی‌متر در هشت سطر تنظیم شده است و ادامه ترقیمه کتیبه در سطر - که در واقع عبارت تاریخ کتیبه است - با اندازه پهنای کمتر بدان اضافه شده است. بیتی که در آن از خط علی میرزا تمجید شده است نیز زیر این سطر افتاده است و پایان کتیبه دوم است. متن این کتیبه به خط ثلث نوشته شده، منتها دانگ قلم در تحریر عبارت تحمیدی بزرگ‌تر از مابقی کتیبه بوده است و سطر رقم کتیبه به تویع متمایل شده است. مشابه کتیبه پیشین مختصر تزئیناتی نیز لابه‌لای برخی سطرهای این کتیبه دیده می‌شود.

۳. متن کتیبه‌ها

۳-۱

«الله الباقي»

لأمیر المؤمنین علی - کرم الله وجهه -

أین الملوک أتی کانت مسلطاً حتی سقاها بکأس الموت ساقیها

کم من مداین فی الأفاق قد بنیت أمست خراباً ودار الموت أهلیها

حرره علی بن سلطان خلیل بن سلطان حسن وهو ابن تسع سنین» (تصویر ۱).

۱. پژوهش‌های پیشین خط این کتیبه را ثلث یا نسخ معرفی می‌کنند (برای مثال نک: مصطفوی، ۱۳۸۲:

۳۴۰؛ مخلصی، ۱۳۸۴: ۱۴۷؛ میرزا ابوالقاسمی، ۱۳۸۷: ۹۰).

۲. تقدم و تأخر این ابیات مدنظر قرار نگرفته است.



(تصویر-۱): کتیبه‌های علی میرزا آق‌قویونلو و احمدبن حسین بر دیوار پنجره شرقی میان ایوان و تالار کاخ تچر. حجاری، محقق و توفیق و تعلیق، سال ۸۸۱ق.

۲-۳.

«آنکه پاینده و باقیست خدا خواهد بود
صحبت دنیا که تمنا کند
ملک سلیمان مطلب کان هباست
زین گهر و گنج که نتوان شمرد
خاک شد آنکس که درین خاک زیست
هر ورقی چهره آزاده‌ایست

با که وفا کرد که با ما کند
ملک همانست سلیمان کجاست
سام چه برداشت سلیمان چه برد
خاک چه داند که درین خاک چیست
هر قدمی فرق ملک‌زاده‌ایست

۹ | کتیبه‌های علی میرزا آق‌قویونلو در تخت جمشید

عمر بخشنودی دلها گذار تا ز تو خشنود بود کردگار
هر که به نیکی عمل آغاز کرد نیکی او روی بدو باز کرد
حرره علی بن سلطان خلیل بن سلطان حسن - أصلح الله شأنهم -
فی شهر سنه إحدى وثمانین وثمانمئة.
یکی از عنایات حقست این که نه ساله‌ام می‌نویسم چنین»



(تصویر-۲): کتیبه علی میرزا آق‌قویونلو بر پایه غربی درگاه ایوان کاخ تچر. حجاری، ثلث و توقيع، سال ۸۸۱ق.

۴. گزارش متون تاریخی از کتیبه‌ها

در رساله عرض سپاه اوزون‌حسن، که گزارش سان عساکر و قوای نظامی آق‌قویونلو در

فارس است، شرح مبسوطی از چرایی و چگونگی نگارش کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید آمده است؛ این گزارش نشان می‌دهد که سلطان خلیل آق‌قویونلو به همراه خدم‌وحشم، پیش از موعد برگزاری عرض سپاه در بند امیر، دست‌کم به مدت یک روز در تخت جمشید توقف کرده است. به ظاهر او متوجه یادگاری‌های موجود در کاخ تیچر می‌شود و تحت تأثیر خطوط ابراهیم‌سلطان بن شاهرخ تیموری (۷۹۶-۸۳۸ق) در آن موضع قرار می‌گیرد؛ بنابراین، فرزند همراه خود، علی میرزا، را تکلیف و ترغیب می‌کند تا در برابر کتیبه ابراهیم‌سلطان مطالب مناسبی بنگارد. متن و ترتیب این مطالب در رساله دوانی به قرار زیر است:

«این الملوک التی کانت مسلطه حتی سقاها بکاس الموت ساقیها
کم من مداین فی الافاق قد فیت امست خرابا وذاب الموت أهلیها

و بعد از آن چند بیت از نظم نظامی - نظمه الله فی سلک المقربین -

بیت

صحبت دنیا که تمنا کند با که وفا کرد که با ما کند
ملک سلیمان مطلب کان هباست ملک همان است سلیمان کجاست
زین گهر و گنج که نتوان شمرد سام چه برداشت سلیمان چه برد
خاک شد آن کس که درین خاک زیست خاک چه داند که درین خاک چیست
هر ورقی چهره آزاده‌ای است هر قدمی فرق ملک‌زاده‌ای است
عمر بخشنودی دل‌ها گذار تا ز تو خشنود بود کردگار
هر که به نیکی عمل آغاز کرد نیکی او روی بسو باز کرد

و بعد از اسم همایون و تاریخ زمان کتابت به این بیت از نتایج بدیهه طبع لطیف صدر عالی‌قدر که مشتمل بر تعیین سن شریف [است] - که به نهایت ادوار و غایت اعمار برسد - ختم فرمودند:

یکی از عنایات حق است این که نه ساله‌ام می‌نویسم چنین» (دوانی، ۱۳۳۵: ۴۴ و ۴۵).

همان‌طور که مشخص است، متن کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید از گزارش

دوانی مقداری متفاوت است. وجهی از این اختلاف به قرائت کتیبه‌ها باز می‌گردد؛ برای مثال ترقیمه کتیبه نخست یا تحمیدیه‌های هر دو کتیبه در روایت دوانی حذف شده است. عبارات «قد بنیت» و «دار الموت» نیز در ابیات منسوب به امیرالمؤمنین به صورت «قد فنیت» و «ذاب الموت» آمده است، که می‌تواند ناشی از خطای ضبط باشد.^۱ دیگر اینکه در رساله عرض سپاه اوزون‌حسن تصریحی بر مجزای بودن این کتیبه‌ها وجود ندارد و به نوعی متن آن‌ها در ادامه و همراه هم روایت شده است.

قریب همین ایرادات بر روایت قاضی احمد از کتیبه‌های علی میرزا نیز وارد است. او در رساله گلستان هنر می‌نویسد: «این ابیات در عمارت تخت جمشید، که در مرودشت شیراز واقع است و بر سنگ نقش شده، به خط او مشاهده شد» و سپس متن یکی از کتیبه‌های علی میرزا را ذکر می‌کند (منشی قمی، ۱۳۸۳: ۳۱ و ۳۲). از این عبارت این‌طور برداشت می‌شود که او از نزدیک خطوط علی میرزا را در کاخ تچر دیده و به ثبت متن آن‌ها اهتمام ورزیده است؛ با این حال، فرض صائب این است که روایت قاضی احمد از رساله دوانی اقتباس شده باشد. از برخی اختلافات جزئی که بگذریم، صورت متن کتیبه مذکور در گلستان هنر و رساله عرض سپاه مشابه است.^۲ حتی لفظ «مشاهده شد» در کلام قاضی احمد می‌تواند مقتبس از «رأی العین» علامه دوانی باشد (نک: دوانی، ۱۳۳۵: ۳۶).

در منابع تاریخ محلی متأخر مانند آثار عجم یا فارسنامه ناصری نیز متن کتیبه‌های

۱. تصحیح رساله عرض سپاه اوزون‌حسن بر اساس سه نسخه خطی از سده‌های دهم و یازدهم انجام شده است (نک: دوانی، ۱۳۳۵: ۲۶). به احتمال، علت این اختلافات جزئی از ضبط کاتبان پیش آمده باشد؛ برای مثال در نسخه‌های در دسترس عبارت مذکور مشابه متن کتیبه نقل شده است (نک: دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۱۳۸۷۵/۲؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۶۷۱۰/۲؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۷۲۶۵/۵؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۵۶۸۵/۲۳). البته صحیح این عبارت، در دیوان منسوب به امیرالمؤمنین (ع)، «دان الموت» است (نک: بیهقی نیشابوری کیدری، ۱۳۸۱: ۶۳۸؛ میبدی یزدی، ۱۳۷۹: ۷۸۸).

۲. در زمان نگارش گلستان هنر (حدود ۱۰۰۵ق) بیش از پنجاه یادگاری از دوران اسلامی بر بدنه کاخ تچر وجود داشته است؛ با این حال، در سراسر گلستان هنر تنها از همین کتیبه در تخت جمشید یاد شده است. گزارش قاضی احمد از محل تولد و سن علی میرزا نیز با روایات تاریخی منطبق نیست.

علی میرزا نقل شده است. کارستون نیبور نیز رونوشتی از این کتیبه‌ها در سفرنامه خود ارائه کرده است. میان این نقل قول‌ها و اصل کتیبه‌ها نیز اختلاف و اشتباهی چند دیده می‌شود. مینورسکی با استناد به گفته فرصت‌الدوله درباره کتیبه کوفی عضدالدوله دیلمی (۳۴۴ق) در کاخ تچر حدس زده است نقل متن کتیبه‌های علی میرزا در آثار عجم متأثر از ترجمه فرانسوی سیلوستر دوساسی از رونوشت نیبور از این کتیبه‌ها بوده است (مینورسکی، ۱۳۴۸: ۲۳۰ و ۲۳۱). این گفته بعید به نظر نمی‌رسد؛ برای مثال بخشی از سطر پایانی کتیبه علی میرزا بر پنجره ایوان کاخ تچر، که خواندن آن تاندازه‌ای دشوار است، در تحریر نیبور و دوساسی و فرصت‌الدوله شیرازی و میرزاحسن حسینی فسایی به اشتباه عبارت تاریخ کتیبه تصور شده و به صورت «سنه تسع وستین وثمانمائه» خوانده شده است (نک: نیبور، ۱۳۵۴: ۲۴۰؛ فرصت شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۸۴/۱-۲۸۶؛ حسینی فسایی، ۱۳۸۲: ۱۵۳۶/۲ و ۱۵۳۷؛ خوب‌نظر، ۱۳۸۰: ۶۴۹ و ۶۵۰).

۵. کاتب و علت نگارش کتیبه‌ها

به فاصله اندکی از سطر پایانی کتیبه علی میرزا، در پنجره شرقی میان ایوان و تالار کاخ تچر، تحریری مختصر وجود دارد که در دو سطر جدا قاب‌بندی شده است. سطر نخست این کتیبه به قلم محقق است و سطر دوم با عبارت «خط بنده کمتین احمدبن حسین، غلام حضرت شاهزاده عالمیان علی میرزا، فی ۸۸۱» با قلمی نزدیک به تعلیق نوشته شده است.

از قضا، خط و شمایل کلی این دو سطر به سطرهای محقق و توقیع کتیبه علی میرزا در همین پنجره مشابه به نظر می‌رسد؛ بر اساس همین شباهت، در اصالت و اعتبار خط این کتیبه تردید پیش آمده و کل کتیبه مذکور یا دست‌کم بخشی از سطور آن به قلم «احمدبن حسین» دانسته شده است (نک: منصوری، ۱۳۶۶: ۳۷؛ مخلصی، ۱۳۸۴: ۱۶۴). استفاده از ضمیر «هو» در رقم علی میرزا و صفت «کمتین» پیش از نام احمدبن حسین نیز در تأیید این نکته شاهد گرفته شده است (مخلصی، ۱۳۸۴: ۱۶۴). فاصله اندک میان این دو کتیبه حتی این تصور را پیش آورده که هر دو متن بخشی از یک کتیبه است

(منصوری، ۱۳۶۶: ۳۷).^۱

از آثار خوشنویسی علی میرزا هیچ نمونه‌ای، به جز دو کتیبه منسوب بدو در کاخ تچر، در دسترس نیست؛ علاوه بر گفته‌های مبالغه‌آمیز علامه دوانی، خط این شاهزاده آق‌قویونلو در *مرآت‌الدوار و مرقات‌الانخبار* نیز با اشاره به همین کتیبه‌ها تحسین شده است.^۲ اما سایر منابع تاریخی معتبر در این باره اطلاع چندانی به دست نمی‌دهند. گفته‌های قاضی احمد منشی قمی نیز متکی به گزارش علامه دوانی در رساله عرض سپاه اوزون‌حسن است؛ با این حال، در پایان هر دوی این کتیبه‌ها بر نه‌سالگی علی میرزا در آن ایام تأکید شده است و البته منظور اصلی عبارات مذکور تحسین خط او در عین کودکی بوده است.

سلطان خلیل آق‌قویونلو، که بعد از وفات اوزون‌حسن (۸۸۲ق) در آذربایجان به‌جای پدر نشسته بود، در ربیع‌الثانی ۸۸۳ق - نزدیک دو سال بعد از مراسم عرض سپاه آق‌قویونلو در فارس - در گذشت (منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۸۳؛ خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۶۳؛ قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۵۲). از احوال علی میرزا در این دوره با عنوان «طفلی غافل با لاله‌ای ناقابل» یاد می‌شود (خنجی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۶۳). به‌ظاهر او از این پس روی آرامش ندید و مدام در گریز و ستیز بود تا اینکه در شب وفات سلطان یعقوب آق‌قویونلو (یازدهم صفر ۸۹۶ق)، در عنفوان جوانی، به دست صوفی خلیل موصل‌لو کشته شد (منشی قزوینی، ۱۳۷۸: ۸۷؛ قزوینی، ۱۳۸۶: ۲۵۴)؛ بنابراین، تاندازه‌ای، طبیعی است اگر از هنرهای احتمالی او وصف چندانی نشنویم یا نمونه شایانی سراغ نداشته باشیم.

به‌طور کلی، در کتابت اقلام سته استفاده از خط یا دانگ قلم متفاوت از متن برای

۱. به‌نظر می‌رسد فیروز منصوری خود به موقعیت این دو کتیبه در تخت جمشید واقف نبوده و این استناد را از گفته‌های علی سامی به‌اشتباه برداشت کرده است.

۲. «در صغر سن نوعی می‌نوشت که لطافت آن منور انظار و موجب حیرت اولو‌الابصار بود. در چهل منار که مذکور شد، که یکی از آثار جمشید است، بر سنگی نوشته که: یکی از عنایات حق است این / که نه ساله‌ام می‌نویسم چنین» (لاری، ۱۳۹۳: ۸۹۳/۲).

نوشتن ترقیمه‌ها متداول بوده است و از قضا از خط توقیع و رقاع برای این کار استفاده شده است؛ بنابراین، اختلاف خط سطر پایانی کتیبه علی میرزا، در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر، چندان عجیب نمی‌نماید. کتیبه احمدبن حسین نیز کمابیش مشابه همین شیوه تحریر شده است. تمایز این دو کتیبه، به‌رغم نزدیکی فاصله میان آن‌ها، به‌طور کامل مشهود است. این نکته تا اندازه‌ای از صورت ظاهری کتیبه‌ها و موقعیت آن‌ها نسبت به یکدیگر معلوم است؛ وانگهی، وجود تحمیدیه و ترقیمه برای هر کدام از کتیبه‌ها تصور واحد بودن آن‌ها را کامل منتفی می‌کند.

همان‌طور که می‌دانیم در نحو عربی «ه» ضمیر متصل مفعولی برای مذكر غایب است و با ترکیب‌هایی مانند «حرره»، «کتبه»، «نمقه»، «نقله»، «عمله» در ابتدای رقم مکتوبات فارسی و عربی استفاده می‌شود. «هو» نیز جزو ضمایر فاعلی منفصل غایب است که می‌تواند همین نقش را ایفا کند؛ هرچند در کتیبه پنجره شرقی ایوان کاخ تچر برای بیان سن کاتب به کار رفته است. «کمترین» نیز صفتی متداول در بیان متواضعانه نام کاتبان و هنرمندان در ترقیمه‌هاست و استفاده از آن در رقم احمدبن حسین توجیه‌پذیر است؛ با این همه، شباهت خط و رابطه میان این دو کتیبه را به هیچ‌وجه نمی‌توان نادیده انگاشت و از نظر دور داشت. وجود کتیبه احمدبن حسین ذیل کتیبه علی میرزا، شباهت چشمگیر خط این دو کتیبه نسبت به یکدیگر، سن پایین علی میرزا در زمان نگارش کتیبه‌ها و تصریح احمدبن حسین به عنوان غلام و ملازم رکاب علی میرزا، این فرض که کتیبه علی میرزا در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر را احمدبن حسین نوشته باشد بیش‌ازپیش تقویت می‌کند.

از اینها گذشته، شاکله کلی خطوط در کتیبه‌های علی میرزا در کاخ تچر به قدری متفاوت است که بی‌گمان نمی‌تواند اثر قلم همزمان یک نفر - آن‌هم کودکی نه ساله - باشد؛ بدین ترتیب، اگر به فرض بپذیریم کتیبه علی میرزا در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر را احمدبن حسین نوشته است، کتیبه دیگر علی میرزا یا به خط خود اوست یا شخص سومی آن را به نام شاهزاده آق‌قویونلو نگاشته است. در تدارک مراسم عرض سپاه اوزون‌حسن، جمع زیادی از ادیبان و بزرگان فارس در رکاب سلطان خلیل ملازم بودند

و هم‌اینان مضامین کتیبه‌های علی میرزا را برگزیدند. بیت متضمن تحسین خوشنویسی علی میرزا نیز اثر طبع قاضی علاءالدین بیهقی، صدر دیوان سلطان خلیل آق‌قویونلو، بود (دوانی، ۱۳۳۵: ۴۵). هیچ بعید نیست قلم علی میرزا در این کتیبه‌ها با تصرف و اصلاح منشیان یا خوشنویسان حاضر همراه شده باشد.

کتیبه علی میرزا در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر کنار یکی از کتیبه‌های ابراهیم سلطان نوشته شده است.^۱ موقعیت کتیبه دیگر او نیز با یکی دیگر از کتیبه‌های ابراهیم سلطان در کاخ تچر (ضلع غربی ایوان) قابل تطبیق است؛ این دو کتیبه بر پایه‌ها، رو به ایوان، حک شده است. این موضوع با گفته دوانی در رساله عرض سپاه اوزون‌حسن مطابق است. او تصریح کرده است که سلطان خلیل پس از تماشای خطوط ابراهیم سلطان در تخت جمشید از فرزند خود خواست تا «در مقابل آن خطوط چند بیتی مناسب حال» بنویسد. متن کتیبه ابراهیم سلطان در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر ابیاتی از ابوطیب احمد متنبی (۳۰۳-۳۵۴ق)، در وصف ناپایداری عالم و زوال زندگی دنیوی است. به احتمال، انتخاب اشعار منسوب به امیرالمومنین (ع) برای کتیبه علی میرزا در این پنجره از همین نکته متأثر بوده است. ابیات منتخب از بوستان سعدی در کتیبه دیگر ابراهیم سلطان نیز نزدیک به همین مضامین را بازگو می‌کند و مصداق مشابه آن را می‌توان در کتیبه علی میرزا بر درگاه ایوان کاخ تچر دید، که بی‌اعتباری دنیا را این‌بار با ابیاتی از مخزن‌الاسرار نظامی بیان کرده است.

دوانی در ادامه شرح ماجرا و در مقدمه گزارش متن کتیبه‌ها به موضوع انتخاب ابیات نظامی اشاره کرده است. از فحوای این کلام دو نکته فهمیده می‌شود: یکی اینکه به احتمال زیاد سلطان خلیل در مواجهه با کتیبه‌ای از ابراهیم سلطان، که در آن ابیاتی از سعدی نقل شده، به صرافت افتاده و کتیبه‌نگاری فرزند خود، علی میرزا، را پیش کشیده

۱. این کتیبه یکی از سه کتیبه رقم‌دار ابراهیم سلطان تیموری در کاخ تچر است و متن آن چنین است: «أین الاکاسرة الجبارة الاولى / کنزوا الکنوز فما بقین وما بقوا. کتبه [ابراهیم] سلطان بن شاه‌رخ، فی سنة ۸۲۶» (درباره کتیبه‌های ابراهیم سلطان در تخت جمشید نک: میرزا ابوالقاسمی، ۱۳۸۸، ۲۵-۲۷؛ مخلصی، ۱۳۸۴، ۱۲۷-۱۳۰).

است؛ دیگر اینکه این ابیات را ملازمان سلطان خلیل برگزیده و انتخاب کرده‌اند؛ با این همه، در موقع گزارش متن کتیبه‌های علی میرزا ابتدا اشعار منسوب به امیرالمؤمنین (ع) بیان شده است. اهمیت این موضوع در تشخیص تقدم نگارش کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید است.

بحث دوانی بیشتر به گزارش ابیات مندرج در این کتیبه‌ها گذشته است و موقع نقل متن آن‌ها نیز به صراحت گفته است: «و آن ابیات این است» (دوانی، ۱۳۳۵: ۴۴)؛ بنابراین می‌توان از بی‌توجهی او در بیان برخی جزئیات مانند تحمیدیه‌های هر دو کتیبه چشم پوشید. علامه دوانی سخنی از احمدبن حسین و کتیبه او در این بین نیاورده است. این کتیبه زیر کتیبه علی میرزا در پنجره ایوان شرقی کاخ تچر افتاده و به قطع پس از آن، بلکه بعد از کتیبه دیگر علی میرزا، نوشته شده است؛ بنابراین اگر این کتیبه را به انضمام سطر پایانی کتیبه علی میرزا در نظر نگیریم، کمابیش به گزارش علامه دوانی از کتیبه‌ها نزدیک می‌شویم.

۶. تاریخ تحریر کتیبه‌ها

از شواهد چنین بر می‌آید که علامه دوانی رساله خود را در ایام برگزاری سان سپاه در بند امیر نوشته است. زمان دقیق برگزاری این مراسم در متون تاریخی چندان روشن نشده است. این رساله نیز تاریخ کتابت ندارد و تنها در آن از «فصل خریف» و «ماه مبارک» سخن رفته است؛ با وجود این، مطابق تاریخ کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید، این مراسم باید در سال ۸۸۱ق برگزار شده باشد.

مینورسکی به درستی در مطابقت این تاریخ‌ها تشکیک کرده و بر آن دو نکته ظریف گرفته است: نخست اینکه به‌طور معمول ماه رمضان را «ماه مبارک» می‌گویند و ماه رمضان سال ۸۸۱ق با اوایل زمستان مصادف است، نه فصل پاییز؛^۱ دیگر اینکه ماه رمضان برای فراخواندن و دیدن سپاه چندان مناسب نمی‌نماید (مینورسکی، ۱۳۴۷: ۱۹۴ و ۱۹۵).

۱. اول رمضان ۸۸۱ق برابر پنجم یا ششم دی ماه بوده است.

در کلام متکلفانه و منشیانه دوانی بارها خزان طبیعت وصف می‌شود و به هر نحو ممکن اعتدال پاییزی بر اعتدال بهاری ترجیح داده می‌شود؛ بنابراین جای تردید نمی‌ماند که عرض سپاه اوزون‌حسن و به تبع آن کتابت کتیبه‌های علی میرزا در پاییز ۸۸۱ق روی داده است، اما اصلی‌ترین استناد به «ماه مبارک» در این رساله متکی به وصف آغاز عرض با این عبارت است: «بامداد یوم الخمیس ماه مبارک [---] به وقت آنکه سلطان ممالک افلاک بر منظر فیروزه چهارم فلک ارتفاع یافت». در نسخه‌های اساس تصحیح رساله عرض، همچنین نسخه‌ای که در اختیار مینورسکی قرار داشت، نام این ماه مبارک نیامده است (نک: دوانی، ۱۳۳۵: ۴۶؛ مینورسکی، ۱۳۴۷: ۲۰۲؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۱۴۳۸). در کهن‌ترین رونوشت شناخته‌شده از این رساله (۸۸۸ق) نیز به نام این ماه اشاره نمی‌شود (دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۲۰۴۲/۲)؛ با این حال، در معدودی از نسخه‌های موجود از این رساله از ماه شعبان سخن رفته است؛^۳ به عبارتی، عرض سپاه اوزون‌حسن در «بامداد یوم الخمیس ماه مبارک شعبان» ۸۸۱ق آغاز شده است.^۴ اول شعبان ۸۸۱ق با روز سه‌شنبه ششم آذرماه مصادف می‌شود.^۵ مراسم عرض سپاه نیز در روزهای پنج‌شنبه و جمعه و شنبه ترتیب پذیرفته و سلطان خلیل یک روز پیش‌تر در تخت جمشید حضور داشته است. با این حساب، کتیبه‌های علی میرزا می‌تواند در روز چهارشنبه دوم یا

۱. هرچند بهار رنگ‌وبویی دارد / وز صوت هزارهای وهویی دارد

انواع فواکه است در فصل خریف / گر گویم از آن به است رویی دارد (دوانی، ۱۳۳۵: ۳۸).

۲. در بیشتر نسخه‌هایی که از رساله عرض سپاه اوزون‌حسن در دست است نیز چنین است (برای مثال نک: دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۹۰۱/۱۸؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۱۰۷۲۴/۴؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۱۳۸۷۵/۲؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۶۷۱۰/۲؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۷۲۶۵/۵؛ دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۵۶۸۵/۲۳).

۳. برای مثال نک: دوانی، رساله عرض (نسخه خطی)، ش ۳۸۴۴/۳. این نسخه به احتمال زیاد در نیمه اول قرن یازدهم هجری کتابت شده است (افشار و دانش‌پژوه، ۱۳۶۹: ۸۳-۹۲). همین‌طور، نسخه بدل (ج) در تصحیح رساله عرض سپاه اوزون‌حسن که به مصحح تعلق داشته است (نک: دوانی، ۱۳۳۵: ۴۶).

۴. «مبارک» صفت همراه ماه رمضان است، اما برای برخی ماه‌های دیگر مانند رجب و شعبان نیز به کار می‌رود.

۵. این روز با تقویم تطبیقی قمری و میلادی نیز مطابق است (نک: ووستنفلد و ماهلر، ۱۳۶۰: ۱۷۷).

نهم یا شانزدهم شعبان ۸۸۱ق نوشته شده باشد.

۷. نتیجه گیری

سلطان خلیل آق قویونلو را باید محرک اصلی نگاشتن کتیبه‌های منسوب به علی میرزا دانست. او یک روز پیش از برگزاری مراسم عرض سپاه در بند امیر از تخت جمشید بازدید کرده است و از دیدن یادگاری‌های کاخ تچر، به‌ویژه کتیبه‌های ابراهیم سلطان بن شاهرخ تیموری (۷۹۶-۸۳۸ق)، متأثر شده است؛ به عبارت دیگر، اگر عرض سپاه اوزون حسن در بند امیر علت حضور سلطان خلیل آق قویونلو در تخت جمشید باشد، وجود کتیبه‌های ابراهیم سلطان نیز بهانه اصلی تحریر کتیبه‌های علی میرزا در کاخ تچر بوده است. در رساله علامه دوانی به این نکته اذعان می‌شود. از تطبیق کلی موقعیت و متن کتیبه‌ها نیز تا اندازه‌ای می‌توان به این دریافت رسید؛ از همین رو، در کتیبه‌های علی میرزا به واقعه عرض سپاه اوزون حسن هیچ اشاره‌ای نمی‌شود. محتوای این کتیبه‌ها، مشابه مضامین متداول در دیگر یادگاری‌های موجود در تخت جمشید، از دنیای ناپابدار و بی اعتبار خبر می‌دهد.

اساس خط در کتیبه‌های منسوب به علی میرزا در پنجره شرقی ایوان و پایه غربی درگاه کاخ تچر به ترتیب محقق و ثلث است. رقم کتیبه‌ها نیز به تویع متمایل شده است. در متن هر دو کتیبه بر توانایی علی میرزا در خوشنویسی اصرار می‌شود، اما فرم کلی خطوط به قدری متفاوت است که نمی‌تواند اثر قلم همزمان یک خوشنویس - آن‌هم در سن خردسالی - باشد؛ از این رو، فرضیه انتساب خط کتیبه علی میرزا در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر به احمدبن حسین بعید به نظر نمی‌رسد. احمدبن حسین زیر کتیبه علی میرزا در این پنجره از خود متنی را به یادگار گذاشته است. موقعیت این یادگاری و شباهت خط آن به خط کتیبه علی میرزا، همچنین اشاره او به عنوان غلام و ملازم رکاب علی میرزا، این فرض که کتیبه منسوب به علی میرزا در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر را احمدبن حسین نوشته باشد محتمل تر می‌کند. در انتساب خط کتیبه دیگر علی میرزا نیز می‌توان تشکیک کرد، اما نمی‌توان آن را مانند کتیبه نخست به طور حتم از احمدبن حسین دانست؛ به عبارتی، اگر کتیبه علی میرزا در پنجره شرقی ایوان کاخ تچر را

احمدین حسین نوشته باشد، کتیبه دیگر او یا به خط خود اوست یا شخص سومی آن را به نام علی میرزا نوشته است. به احتمال، منشیان یا خوشنویسان ملازم سلطان خلیل در نوشتن این کتیبه نیز دخل و تصرف کرده‌اند. از آثار خوشنویسی علی میرزا تاکنون هیچ نمونه دیگری، به جز این دو کتیبه نمی‌شناسیم.

بررسی نسخه‌های خطی موجود از رساله دوانی و تطبیق تاریخی آن با کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید نشان می‌دهد که مراسم عرض سپاه در روزهای پنج‌شنبه، جمعه و شنبه به تاریخ سوم تا پنجم، یا دهم تا دوازدهم، یا هفدهم تا نوزدهم شعبان ۸۸۱ ق برگزار شده است؛ همچنین حضور سلطان خلیل و تحریر کتیبه‌های علی میرزا در تخت جمشید با روز چهارشنبه دوم یا نهم یا شانزدهم شعبان ۸۸۱ ق مصادف بوده است.

فهرست منابع

- افشار، ایرج، دانش پژوه، محمدتقی (۱۳۶۹)، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملک*، ج ۷، با همکاری محمدباقر حجتی و احمد منزوی، تهران: کتابخانه ملی ملک.
- بصری، حسین (۱۳۲۵)، *راهنمای تخت جمشید*، تهران: وزارت فرهنگ.
- بیهقی نیشابوری کیدری، محمد بن حسین (۱۳۸۱)، *دیوان امام علی علیه‌السلام*، تصحیح ابوالقاسم امامی، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۸۲)، *فارسنامه ناصری*، ج ۲، تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.
- خنجی اصفهانی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم‌آرای امینی (شرح حکمرانی سلاطین آق‌قویونلو و ظهور صفویان)*، تصحیح محمداکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
- خوب‌نظر، حسن (۱۳۸۰)، *تاریخ شیراز*، به کوشش جعفر مؤید شیرازی، تهران: سخن.
- دوانی، جلال‌الدین محمد (۱۳۳۵)، «رساله عرض سپاه اوزون‌حسن»، به کوشش ایرج افشار، *مجله ادبیات دانشگاه تهران*، شماره ۱۱، صص ۲۶-۶۶.
- سامی، علی (۱۳۴۸)، *پایتخت‌های شاهنشاهان هخامنشی (شوش، هگمتانه، تخت جمشید)*، شیراز: چاپخانه موسوی.
- سامی، علی، مصطفوی، محمدتقی (۱۳۳۴)، *تخت جمشید*، شیراز: چاپخانه موسوی.
- سامی، علی (۱۳۵۳)، «یادبود دیدار پادشاهان از تچر، کاخ داریوش بزرگ»، *هنر و مردم*، شماره ۱۴۸، صص ۲-۱۲.
- شاپور شهبازی، علی‌رضا (۱۳۸۴)، *راهنمای مستند تخت جمشید*، شیراز: بنیاد پژوهشی پارسه.

فرصت شیرازی، محمدنصیر (۱۳۷۷)، آثار عجم، ج ۱، تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران: امیرکبیر.

قزوینی، یحیی بن عبداللطیف (۱۳۸۶)، لب‌التواریخ، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

لاری، مصلح‌الدین محمد (۱۳۹۳)، مرآت الادوار و مرقات الاخبار، ج ۲، تصحیح سیدجلیل ساغروانیان، تهران: میراث مکتوب.

مخلصی، محمدعلی (۱۳۸۴)، پژوهشی در کتیبه‌های دوران اسلامی تخت‌جمشید، تهران: سازمان میراث فرهنگی.

مصطفوی، محمدتقی (۱۳۸۲)، اقلیم پارس، تهران: انجمن مفاخر فرهنگی.

منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸)، جواهر الاخبار (بخش تاریخ ایران از قراقوی و نلو تا سال ۹۸۴ق)، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.

منشی قمی، قاضی احمد (۱۳۸۳)، گلستان هنر، تصحیح احمد سهیلی خوانساری، تهران: منوچهری.

منصوری، فیروز (۱۳۶۶)، فهرست اسامی و آثار خوشنویسان قرن دهم هجری قمری و نقد و بررسی گلستان هنر، تهران: گستره.

میبدی یزدی، کمال‌الدین میرحسین بن معین‌الدین (۱۳۷۹)، شرح دیوان منسوب به امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب علیهم‌السلام، تصحیح حسن رحمانی و ابراهیم اشک شیرین، تهران: میراث مکتوب.

میرزا ابوالقاسمی، محمدصادق (۱۳۸۷)، کتیبه‌های یادمانی فارس (بناهای قرن هفتم تا دهم هجری)، تهران: فرهنگستان هنر.

میرزا ابوالقاسمی، محمدصادق (۱۳۸۸)، «ابراهیم‌سلطان و کتیبه‌نگاری»، صفه، شماره ۴۹، صص ۲۱-۳۰.

مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۴۷)، پژوهشی درباره امور نظامی و غیر نظامی فارس (بخش اول)، ترجمه حسن جوادی، بررسی‌های تاریخی، شماره ۱۸، صص ۱۸۵-۲۰۶.

مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۴۸)، پژوهشی درباره امور نظامی و غیر نظامی فارس (بخش دوم)، ترجمه حسن جوادی، بررسی‌های تاریخی، شماره ۱۹، صص ۲۰۱-۲۳۲.

نیبور، کارستن (۱۳۵۴)، سفرنامه، ترجمه پرویز رجبی، تهران: توکا.

ووستنفلد، فردیناند؛ ماهلر، ادوارد (۱۳۶۰)، تقویم تطبیقی هزار و پانصدساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر حکیم‌الدین قریشی، تهران: فرهنگسرای نیاوران.

نسخه خطی

دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۲/۲۰۴۲، استانبول: تویقایی سرای (مجموعه روان کوشکو).

دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۱۴۳۸، استانبول: کتابخانه سلیمانیه (مجموعه حمیدیه).

دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۹۰۱/۱۸، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۱۰۷۲۴/۴، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۱۳۸۷۵/۲، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۶۷۱۰/۲، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۷۲۶۵/۵، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۵۶۸۵/۲۳، تهران: کتابخانه ملی ملک.
دوانی، جلال‌الدین محمد، رساله عرض، شماره ۳۸۴۴/۳، تهران: کتابخانه ملی ملک.

- Leube, Georg (2018), "Āq Qoyunlu Turkmen Rulers Facing the Ruins of Takht-e Jamshid", *Der Islam*, 95(2), pp. 479-506.
Melikian-Chirvani, Assadullah Souren (1971), "Le royaume de Salomon: les inscriptions Persanes de sites Achemenides", *Le monde iranien et l'islam*, 1: pp.1-41.
Mousavi, Ali (2012), *Persepolis: Discovery and Afterlife of a World Wonder*, Berlin: Walter de Gruyter.
Schmidt, Erich Friedrich (1953), *Persepolis: Structures, Reliefs, Inscriptions*, I, Volume 68 of Oriental Institute publications, Chicago Illinois: The University of Chicago Press.

Transliteration

- Afshar, Iraj; Daneshpzhoh, Mohammad Taghi (1990), Catalogue of the Manuscripts at the Malek National Library, Vol. 7, Tehran: Malek National Library.
Basiri, Hossain (1946), A Companion to Persepolis, Tehran: Vezarat-e Farhang.
"Bayazi-e Safavi" (2008), edited by Iraj Afshar, Nameh-ye Baharestan, Vol. 13-14, pp. 23-77.
Bayhaghi Nishabori, Mohammad Hasan (2002), Divan Ali b. Abi Talib, edited by Abolghasem Imami, Tehran: Edareh-ye Owghaf va Omour-e Khairiyeh.
Davani, Jalal al-Din Mohammad (1956), "The Military Review of Uzun Hasan's Army", edited by Iraj Afshar, Journal of Literature, Vol. 11, pp. 26-66.
Forsat Shirazi, Mohammad Nasir (1998), Athar-e Ajam, Vol. 2, edited by Mansour Rastegar Fasa'i, Tehran: Amir Kabir.
Hossaini Fasa'i, Mirza Hasan (2003), Farsnameh-ye Naseri, Vol. 2, edited by Mansour Rastegar Fasa'i, Tehran: Amir Kabir.
Khonji Isfahani, Fazlallah Rouzbihan (2003). Alam-ara-ye Amini, edited by Mohammad Akbar Ashigh, Tehran: Miras Maktoob.
Khoub Nazar, Hasan (2001), The History of Shiraz, edited by Jafar Moayyed Shirazi, Tehran: Sokhan.
Lari, Mosleh Al-Din Mohammad (2014). Mirat al-Adwar & Mirghat al-Akhbar, Vol.2, edited by Jalil Saghravani, Tehran: Miras Maktoob.
Leube, Georg (2018). "Āq Qoyunlu Turkmen Rulers Facing the Ruins of Takht-e Jamshid", *Der Islam*, Vol. 95(2), pp. 479-506.
Mansouri, Firuz (1987), A Catalog of Tenth-Century Hijri Calligraphers and Their Works: With a Critical Review, Tehran: Gostareh.
Meybodi Yazdi, Kamal al-Din Mir Hossain (2000), A Commentary on the Divan Ascribed to the Commander of the Ali b. Abi Talib, edited by Hasan Rahmani & Ibrahim Ashk Shirin, Tehran: Miras Maktoob.
Minorsky, Vladimir (1968), "A Civil and Military Review in Fars (part 1)", *Barresiha-ye Tarikhi*, Vol. 18, pp. 185-206.
Minorsky, Vladimir (1969), "A Civil and Military Review in Fars (part 2)", *Barresiha-ye Tarikhi*, Vol. 19, pp. 201-232.
Mirzaabolghasemi, Mohammad Sadegh (2009), "Ibrahim Sultan & Katibeh-Negari" *Suffa*, Vol. 49, pp. 21-30.
Mirzaabolghasemi, Mohammad Sadegh (2008), The Monumental Inscriptions of Fars, Tehran: Farhangestan-e Honar.
Mokhlesi, Mohammad Ali (2005), Research on Islamic-Period Inscriptions at Persepolis, Tehran: Sazman-e Miras-e Farhangi.
Monshi Qazvini, Budagh (1999), Jawaher al-Akhbar, edited by Mohsen Bahram Nezhad, Tehran: Miras Maktoob.

- Monshi qomi, Qazi Ahmad (2004), Golestan-e Honar, edited by Ahmad Sohaili Khonsari, Tehran: Manuchehri.
- Mostafavi, Mohammad Taghi (2003), Pars Region, Tehran: Anjoman-e Asar & Mafakher-e Farhangi.
- Niebuhr, Carsten (1975). Voyage, translated by Parviz Rajabi, Tehran: Tuka.
- Qazvini, Yahya b. Abd Al-Atif (2007). Lubb al-Tawarikh, edited by Mir Hashem Mohaddes, Tehran: Anjoman-e Asar & Mafakher-e Farhangi.
- Sami, Ali (1969), Capitals of the Achaemenid Empire, Shiraz: Chap-Khaneh Mousavi.
- Sami, Ali; Mostafavi, Mohammad Taghi (1955), Persepolis, Shiraz: Chap-Khaneh Mousavi.
- Sami, Ali (1974), "Commemorative Inscription of Royal Visits at the Tachara Palace of Darius the Great", Honar & Mardom, Vol. 148, pp. 2-12.
- Shapour Shahbazi, Ali Reza (2005), Documentary Guide to Persepolis, Shiraz: Bonyad-e Pazhouheshi-e Parseh.

Manuscripts

- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 2042/2, Istanbul: Topkapi Palace (The Revan Kiosk Collection).
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 1438, Istanbul: Suleymaniye Library (Hamidiye Collection).
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 901/18, Tehran: Majles Library.
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 10724/4, Tehran: Majles Library.
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 13875/2, Tehran: Majles Library.
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 6710/2, Tehran: Library of Tehran University.
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 7256/5, Tehran: Library of Tehran University.
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 5685/23, Tehran: Malek National Library.
- Davani, Jalal al-Din Mohammad, The Military Review of Uzun Hasan's Army, No. 3844/3, Tehran: Malek National Library.

The Inscriptions of ‘Alī Mīrzā Āq Qoyunlu at Persepolis

Extended Abstract

Introduction: The Tachara Palace is a significant architectural monument at Persepolis. Located in southwest of the Apadana Palace, the complex consists of a hall, a portico, and several chambers. Dozens of monumental inscriptions dating back to the Islamic period are carved on the surfaces of its niches and windows, the earliest of which dates to the early fourth century AH/tenth century AD. Among these inscriptions are the names of several Iranian rulers and princes, including ‘Alī Mīrzā, son of Sulṭān Khalīl Āq Qoyunlu, to whom two inscriptions in the Tachara Palace are attributed. Executed in fine calligraphy, these inscriptions praise ‘Alī Mīrzā’s skill; however, he was still very young at the time, and they constitute the only known examples of his calligraphy. The inscriptions were written and carved in 881 AH/1476 AD, one day prior to Uzun Ḥasan’s military review at Band-e Amīr. Although the inscriptions themselves make no reference to this ceremony, historical written sources have discussed the event and explicitly referred to the inscriptions. The correlation of these inscriptions with the well-known treatise of Jalāl al-Dīn Moḥammad Davānī on Uzun Ḥasan’s military review has further intensified doubts concerning their attribution and historical context.

Previous studies have focused, to varying degrees, on the reading of the inscriptions and the historical issues associated with them. Nevertheless, doubts regarding the authenticity of these inscriptions persist, largely based on two main issues: first, the manner of their execution and the attribution of their script to ‘Alī Mīrzā; and second, the historical correspondence between the inscriptions and Uzun Ḥasan’s military review at Band-e Amīr. The aim of the present study was to address these issues through a detailed examination of the historical evidence and an analysis of the formal characteristics of ‘Alī Mīrzā’s inscriptions at Persepolis. To this end, the physical features of the inscriptions in the Tachara Palace were first examined in detail, and their texts were re-read. This was followed by an analysis of historical written sources that report on these inscriptions. The article also sought to discuss the probable reasons for the execution of ‘Alī Mīrzā’s inscriptions in the Tachara Palace and to determine their precise date, which in turn clarifies the days on which Uzun Ḥasan’s military review was held.

Method: This study employs a historical-analytical research method and is based on primary written sources as well as field investigations.

Conclusions: This investigation demonstrates that Jalāl al-Dīn Moḥammad Davānī’s account of ‘Alī Mīrzā’s inscriptional activity at Persepolis corresponds closely with the extant inscriptions; however, it is unlikely that ‘Alī Mīrzā himself served as the scribe of both inscriptions.

Calligraphers or secretaries attached to the court of Sultān Khalīl are more likely to have played a role in their execution. At the very least, the inscription on the eastern window of the portico of the Tachara Palace should be attributed to Aḥmad b. Ḥusayn. Furthermore, if Uzun Ḥasan's military review at Band-e Amīr constituted the reason for Sultān Khalīl Āq Qoyunlu's presence at Persepolis, then the existence of Ibrāhīm Sultān's inscriptions likewise served as the principal impetus for the execution of 'Alī Mīrzā's inscriptions in the Tachara Palace. This point has been explicitly acknowledged in the treatise of Jalāl al-Dīn Moḥammad Davānī, and a general comparison of the location and content of the inscriptions also supports this conclusion. For this reason, there is no reference to Uzun Ḥasan's military review in 'Alī Mīrzā's inscriptions. The content of these inscriptions, similar to the themes commonly found in other commemorative inscriptions at Persepolis, reflects notions of the transience and insignificance of the worldly realm. Moreover, an examination of the extant manuscript copies of Jalāl al-Dīn Moḥammad Davānī's treatise and their chronological correlation with 'Alī Mīrzā's inscriptions at Persepolis indicates that Uzun Ḥasan's military review was held on Thursday, Friday, and Saturday, corresponding to either 3–5, 10–12, or 17–19 Sha'bān 881 AH/1476 AD. The presence of Sultān Khalīl and the execution of 'Alī Mīrzā's inscriptions at Persepolis likewise coincided with Wednesday, either 2, 9, or 16 Sha'bān 881 AH/1476 AD.

Keywords: Persepolis; Tachara Palace; inscriptions; 'Alī Mīrzā Āq Qoyunlu; Uzun Ḥasan; military review.

Explaining and Comparing the Views of Ziya Gökalp and Max Weber on the Formation of National Identity

Seyed Mehdi Hosseini Taghiabad¹, Hosein Habibzade²

Abstract

Examining the experiences of Muslim thinkers in facing a concept such as "national identity", which still engages Muslim societies at various social levels, is essential. In this article, an effort has been made to study the manner in which Ziya Gökalp – one of the most important thinkers of the Anatolian region – engages with this issue, in comparison with the views of Max Weber, who himself was involved in a similar challenge, so as to achieve a deeper explanation of the type of intellectual formulation of Gökalp on this subject. In this article, using the document-library study method, the collected data and information have been compared and descriptively analyzed. The findings show that one of the most obvious points of difference between these two aforementioned thinkers is that, according to Weber, the most important aspect of nationality is political action and nationality is a new political construct, but according to Gökalp, nations have always existed and the national spirit has been unconsciously tangible among them. In terms of common points, both thinkers have sought a cultural-linguistic

1. Assistant Professor, Department of Regional Studies, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. mehdiabad@ut.ac.ir

2. MA in Muslim Social Studies, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author). hosein.habibzade@ut.ac.ir

Received: January 30, 2026 - Accepted: April 24, 2026



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

explanation of the issue of national identity and have emphasized the role of the state and political action, but in practice, this cultural-linguistic aspect takes on a hostile and violent aspect in the face of political challenges.

Keywords: Ziya Gökalp, Max Weber, Comparison, National identity, Turkism.

تبیین و تطبیق آرای ضیاء گوک‌آلپ و ماکس وبر درباره شکل‌گیری هویت ملی

سیدمهدی حسینی تقی‌آباد^۱، حسین حبیب‌زاده^۲

چکیده

بررسی تجربیات متفکرین مسلمان در مواجهه با مفهومی مانند «هویت ملی» که همچنان جوامع مسلمان را در سطوح مختلف اجتماعی با خود درگیر کرده، امری ضروری است. در این مقاله کوشش شده است تا نحوه مواجهه ضیاء گوک‌آلپ از مهم‌ترین اندیشمندان حوزه آناتولی با این مسئله، در مقایسه با آرای ماکس وبر که او نیز درگیر چالش مشابهی بوده است، بررسی شود تا تبیین عمیق‌تری از نوع صورت‌بندی فکری گوک‌آلپ در این موضوع حاصل شود. در این مقاله با استفاده از روش مطالعه اسنادی - کتابخانه‌ای داده‌ها و اطلاعات جمع‌آوری شده مورد مقایسه و تحلیل توصیفی قرار گرفته‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که از بارزترین نقاط افتراق دو اندیشمند مذکور این است که از نظر وبر مهم‌ترین وجه ملیت، کنش سیاسی و ملیت یک برساخت سیاسی جدید است، اما از نظر گوک‌آلپ ملت‌ها همواره وجود داشته‌اند و روح ملی به‌صورت ناخودآگاه در میان آن‌ها ملموس بوده است. از نظر نقاط مشترک، هر دو متفکر به دنبال تبیین

۱. استادیار گروه مطالعات منطقه‌ای، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

mehdiabad@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین، گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکده علوم

اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). hosein.habibzade@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۲/۰۴



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

فرهنگی - زبانی مسئله هویت ملی بوده‌اند و بر نقش دولت و کنش سیاسی تأکید داشته‌اند، اما در عمل همین وجه فرهنگی - زبانی در مواجهه با چالش‌های سیاسی، سویه دگرستیزانه و خشونت‌آمیزی به‌خود می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: گوک‌آلپ، ماکس وبر، وجه فرهنگی - زبانی، هویت ملی، ترکیسم.

۱. مقدمه

مسئله هویت ملی و قومی در جوامع مسلمان اهمیت مضاعفی دارد؛ زیرا رویارویی این جوامع با مدرنیته و شکل‌گیری دولت - ملت‌های جدید، بیشتر با ایجاد تغییرات بنیادین در هویت اجتماعی آن‌ها به‌وقوع پیوسته است. اینکه چگونه نخبگان مسلمان در مواجهه با این ساختارهای جدید، هویت تکین و متمایز جامعه خود را برای سازگاری با این ساختارها صورت‌بندی کردند، می‌تواند دایره شناخت ما را از چگونگی اثرپذیری‌ها و تأثیرگذاری‌های مسلمانان در عرصه رویارویی سنت و مدرنیته گسترش دهد و تبیین عمیق‌تری از رویدادهای تاریخی ارائه کند؛ به همین منظور در این پژوهش به بررسی اندیشه‌های ضیاء گوک‌آلپ^۱ از بنیان‌گذاران نهضت ترک‌گرایی (ترکیسم/ پان‌ترکیسم) در مقایسه با ایده‌های ماکس وبر^۲، از مهم‌ترین چهره‌های جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه‌پردازان مدرنیته، در زمینه بررسی مقوله هویت ملی پرداخته می‌شود تا شناخت دقیق‌تری از آرای گوک‌آلپ در این زمینه حاصل شود؛ گوک‌آلپ از مراجع فکری آتاترک بود که اندیشه‌های او تأثیر بسزایی در شکل‌گیری چهارچوب‌های سیاسی و فرهنگی جدید ترکیه داشت و شکل‌گیری بسیاری از شاکله‌های اجتماعی ترکیه نوین تحت تأثیر ایده‌های او بوده است.

نکته جالب توجه در نگرش گوک‌آلپ به مسئله هویت ملی، تأکید زیاد او بر محوریت زبان در ساخت هویت ملی است؛ چیزی که در آن به ظاهر رگه‌های نژادی اهمیت چندانی پیدا نمی‌کند، بلکه در عوض فرهنگ و تاریخ مشترک اولویت اصلی می‌یابند و زبان مهم‌ترین ابزاری است که می‌تواند این نقاط مشترک را نمایندگی کند. تأکید گوک‌آلپ بر

1. Ziya Gökalp
2. Max Weber

نقش زبان در ساخت هویت ملی، شباهت شایان توجهی به سنت ناسیونالیسم آلمانی دارد که زبان در آن نقشی بی‌بدیل ایفا می‌کند. از اندیشمندان شاخص این سنت، می‌توان به هردر و هگل اشاره کرد. به عقیده یوهان گوتفرد فون هردر^۱، مجموعه‌های انسانی و ملت‌های گوناگون، محصول زبان هستند و زبان ماده اصلی سازنده ملت‌هاست (کنوبلاخ، ۱۴۰۰: ۵۱)؛ برپایه این نظریه، در هر جامعه‌ای نوعی روح جمعی یا به عبارت دیگر «روح ملی»^۲ وجود دارد، مردمان گوناگون دارای روح‌های ملی متفاوت‌اند که انعکاس آنرا می‌توان در زبان، اصول اخلاقی، رسوم و نظم قانونی آن‌ها دید.

این اندیشمندان با استناد به چنین مفهومی ادعا می‌کردند که آلمانی‌ها مردمان خاصی هستند؛ زیرا فرهنگ آن‌ها دارای عناصر خاصی است (همان، ۵۳). گئورگ ویلهلم فردریش هگل^۳ نیز از همین مفهوم استفاده کرد؛ به عقیده او ملت‌های گوناگون دارای نظام حقوقی متفاوتی هستند که منشأ آنرا باید در روح ملی آن‌ها جست‌وجو کرد (همان، همانجا)؛ هرچند در این رویکرد اثری از ستیزه‌جویی قومی وجود ندارد، اما اگر پیامد فکری این سنت بررسی شود، نمی‌توان از سویه‌های خشونت‌آمیز آن چشم‌پوشی کرد؛ چنان‌که باید در نظر داشت که برخی از افکار هردر و هگل غیرمستقیم منشور فکری شووینیسم^۴ یا همان ملی‌گرایی افراطی و ستیزه‌جو را شکل داده است؛ برای مثال، رمانتیک‌های پس از هردر، نظیر فردریش شلگل^۵ تحت تأثیر صورت‌بندی ملت به مثابه امری تکین و منفرد از سایرین، گروه‌های قومی را موجودیتی اتمیک و طبیعی قلمداد کردند که منجر به اتخاذ رویکرد ذات‌انگارانه در تحلیل و صورت‌بندی این مفهوم شد (Özkırımlı: 2017: 17).

بعدها این صورت‌بندی طبیعت‌گرا، منجر به فراهم‌آمدن دست‌مایه‌ای برای نازی‌ها در جهت طرح این ادعا برای ملیت آلمانی شد که آن‌ها ملت در اصل برتر در عرصه بین‌المللی هستند. شایان توجه است که ایده‌های گوک‌آلپ نیز با وجود تأکید بر زبان و عنصر فرهنگی، نقشی بنیادین در پدیدارشدن ناسیونالیسمی ستیزه‌جو ایفا کرد؛ رخدادهای خشونت‌باری که در دوران حکومت ترکان جوان و جمهوری ترکیه، به نام ملت تُرک به وقوع پیوست، مورد تأیید و حمایت وی بود.

1. Johann Gottfried von Herder
2. Volksgeist
3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel
4. Chauvinisme
5. Friedrich Schlegel

با توجه به مطالب بالا، بررسی و مقایسه ایده‌های ناسیونالیستی گوک‌آلپ با قسمی از سنت ناسیونالیسم آلمانی که نزدیک به افکار او بود، حائز اهمیت است؛ در همین راستا «ماکس وبر» به منزله متفکری هم‌عصر و نزدیک به چهارچوب فکری گوک‌آلپ، انتخابی مناسب برای این بررسی می‌نماید. پژوهش حاضر، درصدد پاسخ به پرسش زیر است:

هویت ملی از منظر ضیاء گوک‌آلپ و ماکس وبر چگونه شکل می‌گیرد و چه ویژگی‌هایی دارد؟ و وجوه اشتراک و افتراق میان نظریات وبر و گوک‌آلپ در این مورد چگونه است؟

۲. مفاهیم اصلی و روش پژوهش

۲-۱. قومیت و ملیت

آندریاس ویمر مفهوم سیاسی ملیت و قومیت را میراث هردر می‌داند؛ از نظر او هستی‌شناسی اجتماعی هردر قائل به آن است که جهان، متشکل از مردمانی است که فرهنگ یکتا، آن‌ها را از هم‌دیگر متمایز می‌کند و همبستگی باهمستانی^۱ آن‌ها را کنار هم نگه می‌دارد و هویت مشترک، آن‌ها را به هم پیوند می‌زند (ویمر، ۱۳۹۶: ۴۶). حمید احمدی (۱۳۹۹: ۳۲-۳۹) شرح مفصلی از چگونگی کاربرد واژه قومیت در علوم اجتماعی ارائه داده است که نشان می‌دهد این واژه در پی افزایش مطالعات مربوط به اقلیت‌های نژادی، مذهبی، زبانی و... که به آمریکا مهاجرت کرده بودند، به تدریج گسترش پیدا کرده و رفته‌رفته به‌طور یکسان در مورد تنوع‌های زبانی و فرهنگی موجود در سایر نقاط جهان استعمال شده است. با کمی سهل‌گیری می‌توان در نظر داشت که مراد از قومیت در پژوهش حاضر گروهی از مردم است که دارای رابطه خویشاوندی - قبیله‌ای منسجم بوده و زبان و فرهنگ و تاریخ مشترکی دارند و در یک جغرافیای مشخص ساکن بوده‌اند؛ این موارد، گروه مورد نظر را از سایر گروه‌های انسانی متمایز می‌سازد.

تعریف و تبیین کلمه ملیت نیز دارای پیچیدگی‌های زیادی است؛ چنان‌که واژه ملت در معارف دینی و تاریخی به معنای کیش و آیین بوده است (ناظم‌الأطباء کرمانی، ۱۳۵۵: ۳۴۹۰/۵)، اما واژه ملت در معنای مدرن خود برگرفته از کلمه ناسیون فرانسوی و مربوط به

۱. باهمستان: گروه اجتماعی که بر پایه ارزش‌های مشترک دور هم گرد می‌آیند.

عصر روشنگری است. تعاریف مفهوم ملت و ملیت شباهت‌های زیادی با واژه قوم و قومیت دارد؛ چنان‌که در تعریف ملت به معنای ناسیون گفته‌اند که «ملت در لغت به معنای اجتماع پایداری است از انسان‌ها که اموری همچون زبان، منطقه، روابط اقتصادی، قومیت و ویژگی‌های روانی و آداب و رسوم مشترک به آن شکل می‌دهد. البته امور دیگری همچون دین را نیز می‌توان به این فهرست افزود.» (میرزایی و مرادخانی، ۱۳۹۷: ۱۱۷).

کریگ کالهن درباره نسبت ملیت و قومیت اشاره می‌کند که قومیت در مرز میان خویشاوندی و ملیت است (کالهن، ۱۳۹۳: ۸۴)؛ بنابراین از مجموع تعاریف ارائه شده می‌توان این نتیجه را گرفت که مفهوم ملت دامنه وسیع‌تری از مفهوم قوم دارد و اینکه واژه ملت در ارتباط کامل با شکل‌گیری دولت‌های جدید معنا پیدا می‌کند و به تعبیری ملت پایه یک نظم نوین سیاسی است و رابطه ملت و این نظم سیاسی نوین، در عنوان پرتکرار «دولت - ملت‌ها» نمایان شده است. هوشنگی می‌نویسد: «واکر کانور^۱ ملت را یک گروه برخوردار از ریشه‌های قومی خودآگاهانه می‌داند و عامل خودآگاهی را در تحول ملت بسیار مهم تلقی می‌کند و وان دن برگه^۲ نیز ملیت را یک قومیت آگاه سیاسی می‌داند. عوامل دیگری که در تعریف ملت نقش اساسی ایفا می‌کنند، و فصل افتراق این مفهوم با قومیت به شمار می‌روند، دارابودن یک دولت و شناسایی بین‌المللی است.» (هوشنگی، ۱۳۹۶: ۳۴). در پژوهش حاضر، «قومیت» معادل «ملیت» قلمداد شده است؛ زیرا دقت نظر و تمیزهایی که برخی از اندیشمندان معاصر در مورد واژه‌های ملیت و قومیت دارند بیشتر مواردی هستند که در صدسال گذشته مطرح نبوده است و سوژه‌های مورد بررسی در این پژوهش (دست‌کم در مورد گوک‌آلپ) به آن‌ها التفاتی ندارند و مراد ایشان از این واژگان، بیشتر تأکید بر وجه سیاسی نوپدید یا همان وجه ملی است؛ به همین خاطر عبارت‌های ملی‌گرایی و قوم‌گرایی یا هویت ملی و هویت قومی، در کنار هم استفاده شده است و معنای مترادف پیدا می‌کنند.

۲-۲. سنت‌های نظری تحلیل پدیده ملت

1. Walker Connor
2. Pierre L. Van Den Berghe

اینکه پدیده «ملت» چه ویژگی‌هایی دارد و خاستگاه آن به چه بستر و تاریخی بر می‌گردد، پرسش مهمی است که اندیشمندان این حوزه پاسخ‌های مختلفی به آن داده‌اند؛ درکل، رویکردهای نظری مشهور در این حوزه به چهار دسته مهم تقسیم می‌شوند:

پارادایم ازلی‌انگاری^۱: این رویکرد برای توصیف این باور به کار می‌رود که ملیت بخشی طبیعی از وجود انسان است، به همان طبعی که سخن گفتن، بینایی یا بویایی دارند و اینکه ملت‌ها از ازل وجود داشته‌اند. به طور معمول ذات‌گرایی درک عمومی و عرفی از ملت و ملی‌گرایی را شکل می‌دهد (Özkırmılı: 2017: 51).

پارادایم جاویدانگاری^۲: پیش از جنگ جهانی دوم، بسیاری از پژوهشگران با این دیدگاه موافق بودند که حتی اگر ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی متأخر باشند، ملت‌ها همواره در هر دوره‌ای از تاریخ وجود داشتند و بسیاری از ملت‌ها از دوران بسیار کهن وجود داشته‌اند؛ دیدگاهی که می‌توان آن را جاویدانگاری نامید (بلباسی و باقری، ۱۳۹۹: ۱۹۴ و ۱۹۵). جاویدانگاری ممکن است بر این ایده تأکید ورزد که ملت‌ها اجتماعات طبیعی هستند، اما این برداشت را نباید با مفهوم و برداشت طبیعت‌گرایانه از ملت که مبنای ازلی‌انگاریِ امروزی است، اشتباه گرفت، جاویدانگاری ممکن است با برداشت ازلی‌انگاران از ملت موافق باشند، اما آنچه برای جاویدانگاری ضرورت دارد، ایده مبتنی بر برخی مشاهدات تجربی است که ملت‌ها یا دست‌کم برخی از ملل (به هر دلیل) در دوره زمانی طولانی وجود داشته‌اند. این پارادایم، ملت را به مثابه پدیده‌های طبیعی، ارگانیکی یا «ازلی» در نظر نمی‌گیرد (همان، ۱۹۵)؛ در مجموع، جاویدانگاری نگاهی بلندمدت به ملت‌ها دارد و می‌کوشد نقش آنان را به‌منزله مؤلفه‌های بلندمدت تحول تاریخی دریابد، اعم از اینکه تداوم زمانی داشته باشند یا در تاریخ تکرار شوند (همان، همانجا).

پارادایم مدرنیستی^۳: در پارادایم مدرنیستی ملت پدیده‌ای طبیعی و ازلی نیست، در این گفتمان «ناسیونالیسم و ملیت محصول دوران مدرن تلقی می‌شود که پس از انقلاب فرانسه ظهور کرد و ثمره فرایندهای مدرنی نظیر سرمایه‌داری، صنعتی‌شدن، دولت دیوان‌سالار، شهرنشینی، فناوری‌های نوین ارتباطی و پیدایش صنعت چاپ و جداانگاری دین از دنیا

1. primordialism
2. Perennialism
3. Modernism

بود. (نواصری، ۱۴۰۰: ۲۶)؛ همچنین ارنست گلنر می‌نویسد: «در واقع ملت‌ها، مانند دولت‌ها ضرورت عام نیستند، بلکه اقتضایی و پیش‌آیندی هستند. چنین نبوده است که ملت و دولت همیشه و در هر شرایطی وجود داشته باشند.» (گلنر، ۱۴۰۰: ۳۰).

پارادایم نمادگرایان بومی: متفکران این مکتب که از رویکردهای ازلی‌انگاری / جاویدانگاری و مدرنیسم ناراضی بودند، دیدگاه دیگری را پیشنهاد کردند که نوعی «راه میانه» بود (بلباسی و باقری، ۱۳۹۹: ۲۰۰)؛ یکی از مهم‌ترین چهره‌های شاخص این رهیافت، آنتونی اسمیت است؛ از نظر اسمیت در شرایطی که ملت یا قوم به‌عنوان جامعه‌ای دارای سرزمین و تجربه تاریخی مشترک، اقتصاد و نظام آموزش عمومی و حق قانونی مشترک، پدیده‌ای به‌نسبت مدرن است، اما می‌توان بنیادها و ریشه‌های آن را در دوران پیشامدرنیستی پیدا کرد (احمدی، ۱۳۹۹: ۱۵۲).

۳-۲. روش پژوهش

در این مقاله با استفاده از روش مطالعه اسنادی - کتابخانه‌ای داده‌ها و اطلاعات مربوط به دو اندیشمند جمع‌آوری شده‌اند و پس از آن مورد مقایسه و تحلیل توصیفی قرار گرفته‌اند.

۳. پیشینه پژوهش

نویسندگان پژوهش حاضر، موفق به یافتن پژوهش مستقلی با عنوان بررسی تطبیقی اندیشه‌های گوک‌آلپ و ماکس وبر در حوزه هویت ملی و یا قومی نشده‌اند، اما در مورد آرای گوک‌آلپ و وبر جداگانه پژوهش‌های بسیاری منتشر شده است که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: در زبان فارسی، کتاب‌هایی نظیر «پان ترکیسم یک قرن تکاپوی الحاق‌گری» (لاندو، ۱۴۰۳)، «افسانه پان‌تورانیسم» (نعلبندیان، ۱۳۹۹)، «دین، دولت و تجدد در ترکیه» (انتخابی، ۱۳۹۵)، «ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه» (انتخابی، ۱۳۹۰) و «از جامعه ایرانی تا میهن ترکی» (کالیراد، ۱۳۹۲) و نیز مقاله «تأثیر اندیشه‌های جامعه‌شناختی ضیاء گوک‌آلپ بر شکل‌گیری پایه‌های نظری جمهوری نوین ترکیه» (توکل و تراب‌نژاد، ۱۳۹۵)، به بررسی کلیات اندیشه‌های ضیاء گوک‌آلپ و تأثیر افکار وی در تکوین جنبش ترکان

جوان و شکل‌گیری جمهوری جدید ترکیه پرداخته‌اند. جا دارد اشاره شود که گزیده‌ای از نوشته‌های گوک‌آلپ با عنوان ناسیونالیسم ترک و تمدن باختر در سال ۱۳۵۱ش به‌وسیله انتشارات مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده بود (گوک‌آلپ، ۱۳۵۱).

در زبان انگلیسی کایزر^۱ (2021)، پارلا^۲ (1985)، برکس^۳ (1954) و هاید^۴ (1950) در نوشته‌های خود مفصل به اندیشه‌های گوک‌آلپ پرداخته‌اند. در مورد ماکس وبر نیز کتاب‌های بسیاری در توضیح و تبیین اندیشه‌های او نگاشته شده است، اما آثاری که به‌صورت مفصل به اندیشه‌های وبر راجع به هویت ملی پرداخته‌اند، عبارت‌اند از: «ماکس وبر و نظریه سیاست مدرن» (بیتام، ۱۳۹۲)، «جامعه‌شناسی قومیت» (مالشویچ، ۱۳۹۴) و «ناسیونالیسم و مدرنیسم» (اسمیت، ۱۳۹۱).

۴. ضیاء گوک‌آلپ

محمد ضیاء، که بعدها شهرت «گوک‌آلپ» را برگزید، در سال ۱۸۷۶م در دیاربکر در قلمرو امپراتوری عثمانی به دنیا آمد؛ پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی در زادگاهش، درصدد عزیمت به استانبول برآمد که با مخالفت خانواده روبه‌رو شد. در پی وخامت شرایط روحی ضیاء، وی دست به خودکشی ناموفقی زد؛ پس از بهبودی، در ۱۸۹۵م وارد مدرسه عالی دامپزشکی در استانبول شد. در ۱۸۹۸م، به‌دلیل فعالیت‌های سیاسی غیرقانونی به زندان افتاد و تحصیلاتش نیمه‌کاره ماند. در پی پیروزی انقلاب ۱۹۰۸م، موسوم به انقلاب ترکان جوان، و به‌قدرت‌رسیدن جمعیت اتحاد و ترقی، گوک‌آلپ شعبه این سازمان سیاسی را در دیاربکر گشود. در ۱۹۰۹م، وی به عضویت کمیته مرکزی اتحاد و ترقی درآمد.

1. Kieser
2. Parla
3. Berkes
4. Heyd

۵. بعدها مخالفان گوک‌آلپ با اشاره به زادگاهش یعنی دیاربکر و احتمال بودن تبار کردی وی، رویکردهای ترک‌گرایانه وی را تخطئه می‌کردند (نک: کالیراد، ۱۳۹۲: ۱۶۵).

در ۱۹۱۱م، گوک‌آلپ به ابتکار خود، تدریس جامعه‌شناسی را در مکتب سلطانی شهر سالونیکا^۱ مقر اصلی جمعیت اتحاد و ترقی، آغاز کرد (Okay, 1996: 124). در این برهه بود که وی نام اسلامی محمد را از روی خود برداشت و خویشتن را ضیاء گوک‌آلپ نامید (نعلبندیان، ۱۳۹۹: ۵۶). در ۱۹۱۲م، او یک‌چند بر کرسی نمایندگی مجلس نشست و پس از انحلال مجلس، مشغول تدریس جامعه‌شناسی در مراکز آموزشی استانبول شد. گوک‌آلپ که افکار خود را حول اندیشه ترک‌گرایی شکل داده بود، مقالاتش را در مجلاتی مانند تورک یوردو^۲، خلقه دوغرو^۳ و ینی مجموعه^۴ منتشر می‌کرد و از مروجان اصلی ترک‌گرایی و پان‌تورانیسم در عثمانی بود (Gursoy & Çapcıoğlu, 2006: 89-98). در پی شکست عثمانی در جنگ جهانی اول و اشغال استانبول، گوک‌آلپ به اتهام نقش‌آفرینی در جنایات حکومت اتحاد و ترقی، به اتهام مشخص کشتار ارمنه عثمانی، محاکمه و به‌وسیله بریتانیایی‌ها به جزیره مالت تبعید شد؛ پس از پایان دوران تبعید در ۱۹۲۱م، عازم آنکارا شد و در صف نیروهای ملی‌گرا به‌رهبری مصطفی کمال (آتاترک) قرار گرفت. در ۱۹۲۳م، به‌عنوان نماینده دیاربکر در مجلس ملی ترکیه برگزیده شد، اما دیری نپایید که به‌دلیل بیماری ناچار به عزیمت به استانبول شد و در همانجا به سال ۱۹۲۴م درگذشت (Okay, 1996: 124-125). برخی او را ایدئولوگ دوران گذار از امپراتوری به جمهوری دانسته‌اند (انتخابی، ۱۳۹۰: ۸۶).

۴-۱. هویت ملی از منظر گوک‌آلپ

در بررسی افکار گوک‌آلپ باید این نکته را در نظر داشت که اندیشه‌های او در بستر حوادث و مسائل دوران واپسین حکومت عثمانی شکل گرفته و تکوین یافته است. امپراتوری عثمانی در دوران اوج رشد و تکوین دولت - ملت‌های جدید و گسترش احساسات ناسیونالیستی، مرد بیمار اروپا لقب گرفته بود. گسترش ناسیونالیسم سبب شد که این دولت برای انسجام و وحدت درونی خویش به مقابله با حرکت‌های تجزیه‌طلبانه بپردازد (زورخر، ۱۳۹۸: ۸۶ و ۸۷)؛ در چنین شرایطی که امپراتوری عثمانی دوران انحطاط خود را سپری

1. Thessaloniki
2. Türk Yurdu
3. Halka Doğru
4. Yeni Mecmua

می‌کرد، هویت جمعی دچار چالش بزرگی شده بود؛ به دنبال این تحولات، تلاش روشنفکران برای چاره‌اندیشی، موجب ظهور سه جریان فکری عثمانی‌گرایی، اسلام‌گرایی و ترک‌گرایی شد.

عثمانی‌ها برای اینکه نظم و وحدت سرزمینی خود را حفظ کنند، نخست ایده عثمانی‌گرایی را ترویج کردند. در این چهارچوب تمام شهروندان این امپراتوری، اعم از ترک و عرب و صرب و یونانی و دیگر اقوام صرف‌نظر از مذهبی که داشتند، شهروند یا رعیت دولت عثمانی محسوب می‌شدند و باید امپراتوری را وطن مشترک خود تلقی می‌کردند (عربخانی، ۱۳۸۸: ۱۳۲ و ۱۳۳)؛ در پی شکست این ایده و در اواخر عمر این امپراتوری، ایده پان‌اسلامیسم در دوره سلطان عبدالحمید دوم ترویج شد (ذوالفقاری و سلامت، ۱۳۸۷: ۱۳۵ و ۱۳۶).

در این مرحله در شرایطی که عثمانی مدام در حال ازدست‌دادن قلمرو اروپایی و مسیحی‌نشین خود بود، تلاش داشت تا دست‌کم سیادت خود را بر جهان اسلام حفظ کند و از آنجاکه بیشتر مناطق تحت کنترل این امپراتوری، مسلمان‌نشین بودند، ایده امت‌گرایی و برادری زیر چتر خلیفه مسلمین می‌توانست بهترین راه‌حل برای خروج از این بحران‌های عظیم باشد (زورخر، ۱۳۹۸: ۹۵)، اما ایده دیگری نیز در کنار عثمانی‌گرایی و اتحاد اسلامی در حال رشد بود و در اواخر عمر این امپراتوری به صورت گسترده‌ای مورد توجه واقع شد که عبارت بود از تفکر ناسیونالیسم ترکی؛ برای بررسی اندیشه‌های ضیاء گوک‌آلپ، باید تحول افکار او در متن این جریان‌های فکری مورد مطالعه قرار گیرد.

گوک‌آلپ تا حد زیادی تحت تأثیر دورکیم بود؛ برای نمونه دو مقوله «همبستگی اجتماعی» و «وجدان جمعی»^۱ که از صورت‌بندی‌های جامعه‌شناختی خاص دورکیم بود، مورد توجه ویژه گوک‌آلپ قرار گرفتند. علت اصلی این توجه، به دل‌مشغولی ناسیونالیستی گوک‌آلپ برمی‌گشت و سؤال اصلی وی این بود که چرا ملت عثمانی شکل نمی‌گیرد؟

۱. تعریف وجدان جمعی از منظر دورکیم چنین است: کل اعتقادات و نظرات مشترک در بین شهروندان عادی جامعه‌ای معین، نظام تعیین‌کننده‌ای را شکل می‌دهد که دارای حیات خاص خود است که می‌توان آنرا وجدان جمعی نامید (ریترز، ۱۳۹۹: ۱۲۴).

گوک‌آلپ به این نتیجه رسید که آرزوی ایجاد ملت عثمانی بیهوده است؛ زیرا میان اجزای آن همبستگی اجتماعی وجود ندارد. به گمان گوک‌آلپ ملت نه مجموعه افرادی است که اقتصاد و فناوری مدرن آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد، نه امی است که بر مبنای باور به اسلام شکل گرفته باشد و نه حتی گروه‌های نژادی (انتخابی، ۱۳۹۰: ۸۷)؛ گوک‌آلپ برخلاف دورکیم که مفاهیم همبستگی مکانیکی و ارگانیکی را در درون جامعه به کار می‌گرفت، این مفاهیم را در باب صورت‌بندی مفهوم ملت به کار بست و در کنار انواع مفهوم همبستگی، مفهوم همبستگی ملی را به منظور توصیف و حل مشکلات عثمانی در آن دوران به کار برده است (توکل و تراب‌نژاد، ۱۳۹۵: ۵۸-۶۰)؛ تصور او از ملت، همبستگی اجتماعی بود که وحدت فرهنگی را ایجاد می‌کرد.

ایده ناسیونالیسم جغرافیایی که در آن هر کسی که تحت یک نظام سیاسی زندگی می‌کرد، می‌توانست بخشی از ملت محسوب شود، برای گوک‌آلپ که ملت را از نظر زبانی و فرهنگی یکپارچه می‌پنداشت، پذیرفتنی نبود؛ در نهایت، اینکه عضویت فرد در یک ملت (به شیوه انتخابی)، نیز ممکن نبود. از نظر او نمی‌توان تعلق به ملت را انتخاب کرد؛ زیرا عضویت در ملت غیرارادی است و نسبت به فرد پیشینی است (Parla, 1985: 36). از نظر گوک‌آلپ «فرهنگ جنبه ملی دارد؛ در حالی که تمدن امری بین‌المللی است» (Gokalp, 2010: 34)؛ او در این باره می‌نویسد: «فرهنگ متشکل از نظام‌های دینی، اخلاقی، قضایی، فکری، زیبایی‌شناسی، زبانی، اقتصادی و تکنولوژیک یک ملت است و از سوی دیگر تمدن عبارت است از مجموع نهادهای اجتماعی که ملت‌های چندی که به یک سطح رشد و توسعه نائل شده‌اند، به صورتی مشترک در آن سهیم هستند؛ برای مثال تمدن غربی، تمدنی است که ملت‌های اروپایی که در قاره اروپا - آمریکا زندگی می‌کنند در آن سهیم هستند؛ مع‌هذا در داخل این تمدن، فرهنگ‌های انگلیسی و آلمانی و فرانسوی و... هم وجود دارند که هر کدام در برابر دیگری مستقل و متفاوت هستند.» (Ibid)؛ وی در ادامه اضافه می‌کند که تمدن عبارت است از مجموع مفاهیم و فنونی که حسب پاره‌ای از روش‌ها رشد و توسعه یافته و از ملتی به ملت دیگر منتقل شده است، اما فرهنگ مرکب از احساس‌هایی است که نمی‌تواند رشد تصنعی داشته باشد و از ملتی به ملت دیگر منتقل شود (Ibid, 45)؛ بدین ترتیب از نظر گوک‌آلپ فرهنگ معیار اصلی شناخت ملت است. وجدان جمعی که خود

حاصل تجربه تاریخی است، هسته فرهنگ را می‌سازد (انتخابی، ۱۳۹۰: ۸۶). اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا منظور گوک‌آلپ از فرهنگ به‌مثابه وجدان جمعی برآمده از تجربه تاریخی، همان فرهنگ هژمونیک عصر عثمانی است؟

بنابر توضیح تورک‌ای سلیم نفس، گوک‌آلپ میان دو نوع فرهنگ، با عنوان فرهنگ هرس (Hars) و فرهنگ تهذیب (Tehzib) تفاوت قائل می‌شود؛ در حالی که «هرس» فرهنگی برآمده از وجدان جمعی است، «تهذیب» فرهنگ آموخته‌شده و تقلیدی است. هرس به‌واسطه ماهیت همه‌شمولی‌اش به‌صورت خودبه‌خود دموکراتیک است و در برابر آن، تهذیب اشرافی است؛ زیرا از طریق مساعی آگاهانه فردی به‌دست می‌آید. تهذیب قرابت بیشتری دارد با آنچه که تمدن بین‌المللی‌اش می‌خوانند (Nefes, 2017: 23)؛ این قرابت «تهذیب» با «تمدن» باعث می‌شود که گوک‌آلپ فرهنگ تهذیبی را با همان مفهوم تمدن به‌جهت اشتراک در مصداق «آموزش دانش بیرونی»، به نحو عموم خصوص من وجه، یکی قلمداد کند.^۲

برای درک بهتر تمایز بالا نیاز به ریشه‌شناسی واژگان است که در این فرایند می‌توان دریافت که انتخاب دو کلمه «هرس» و «تهذیب» برای جعل یک صورت‌بندی نظری در باب فرهنگ، با هدفی که گوک‌آلپ از این تقسیم‌بندی داشت همخوانی جالب توجهی دارد.

۱. تورک‌ای سلیم نفس به اشتباه این کلمه را به‌صورت (Tezhib) «تذهیب» ذکر کرده است که به‌معنای طلاکاری است، اما در نوشته گوک‌آلپ یعنی «Türkçülüğün Esasları»، کلمه (Tehzib) که همان تهذیب است، ذکر شده است (رجوع کنید به: Gökalp, 1968: 93).

یا در نسخه ترجمه ترکی آذربایجانی نیز کلمه (Təhzi) ذکر شده است که ادعای ما را بار دیگر تأیید می‌کند (رجوع کنید به: Gökalp, 2010: 206)؛ هر چند که ممکن است که شباهت واژه تهذیب و تذهیب منشأ خطا باشد، اما بخشی از معنای تذهیب نیز در راستای تعریف گوک‌آلپ قابل استفاده است؛ بدین صورت که طلاکاری خود جلوه‌ای از یک مشی اشرافی است، در برابر هرس که خردشدن و کوییده‌شدن است.

۲. یعنی هرچند که تمدن و تهذیب دو مقوله جدا هستند، اما به‌جهت اینکه هر دو بیرون از بافتار دانشی جامعه، از طریق آموزش جذب می‌شوند، در این مورد اشتراک مصداقی دارند و حتی می‌توان در این ساحت، تمدن و تهذیب را یکی قلمداد کرد.

در زبان عربی «هَرَس» به معنای ساییدن، آسیاب کردن و خرد کردن است؛ چنان‌که در کتاب العین آمده است: «دق الشيء بالشيء عريضا (الفراهیدی، ۱۳۶۷: ۶۷۴)؛ یعنی «کوبیدن چیزی با چیزی دیگر به صورت پهن» یا در کتاب تاج العروس آمده است: «قال ابن القَطَّاعِ: الهَرَزُ: العَمَزُ الشَّدِيدُ، كالهَرَسِ» (حسینی زبیدی واسطی، ۱۹۹۴: ۱۷۱/۸)؛ یعنی ابن‌القطاع گفته است: «الهَرَزُ» به معنای فشار و مالش شدید است، همچون «الهَرَس» (ساییدن و خرد کردن). در مورد معنای تهذیب نیز باید اشاره شود که این واژه از باب تفعیل و برگرفته از فعل ثلاثی مزید «هَذَّبَ» است که این واژه دو معنای کهن و متأخر داشته است، در تاج العروس گفته شده است که هَذَّبَ، أَهَذَّبَ و هَذَّبَ همگی از [ماده] إِسْرَاع (شتاب کردن) هستند (همان، همانجا: ۴/۸۸۸) که این معنای کهن این واژه است، اما در معنای متأخر این واژه دلالت بر پیراستن، تربیت و اصلاح دارد؛ چنان‌که در لغت‌نامه المنجد آمده است: «هَذَّبَ تَلْمِيذًا» یعنی شاگردی را تربیت کرد (معلوف و دیگران، ۲۰۰۰: ۱۴۷۸).

گویی گوک‌آلپ «هرس» را به مثابه فرایندی خودجوش، طبیعی و جمعی در نظر می‌گیرد که همچون کوبیدن و ساییدن، ماده خام زندگی اجتماعی را بدون طراحی قبلی شکل می‌دهد و به آن هویت می‌بخشد؛ این همان «فرهنگ ملی» است؛ فرهنگی که در طول تاریخ و از طریق کنش متقابل اعضای جامعه شکل می‌گیرد، متکی به عواطف و احساسات جمعی است و در زبان محاوره‌ای، موسیقی فولکلور، اخلاقیات عامیانه، باورهای دینی سنتی و هنرهای بومی تبلور می‌یابد؛ از سوی دیگر «تهذیب» را فرایندی آگاهانه، عقلانی و فردگرایانه یا نخبه‌گرایانه می‌داند که همچون عمل پیراستن یا تربیت شاگرد، با هدف زدودن ناخالصی‌ها و اعمال اصلاحات صورت می‌گیرد؛ در واقع از نظر او فرهنگ تهذیبی عثمانی در اصل یک فرهنگ غیر ملی است و از آنجایی که برخاسته از تمدن شرقی و عقب‌مانده خود است، باعث عقب‌ماندگی این جامعه شده است. نفس می‌نویسد:

در مورد ناهماهنگی فرهنگ - تمدن، گوک‌آلپ خاطر نشان کرد که عثمانی‌ها تمدن شرقی (یا فرهنگ تهذیبی) را تقلید کردند که با فرهنگ ترکی سازگار نبود؛ عثمانی‌ها جهان‌وطنی‌هایی بودند که تهذیب را بر فرهنگ ترکی ترجیح می‌دادند. به گفته گوک‌آلپ، این منجر به دوگانگی بین تهذیب عثمانی و فرهنگ ترکی شد که برای فرهنگ و زندگی

ترکی بسیار زیان‌بار بود... گوک‌آلپ سادگی، صداقت، اصالت و دموکراسی را به فرهنگ ترکی نسبت می‌دهد؛ در حالی که تمدن عثمانی را تقلیدی، بین‌المللی، متکبرانه و اشرافی می‌داند (Nefes, 2017: 23).

بنابراین گوک‌آلپ تضاد بنیادین بین «امر جمعی و ناخودآگاه» (هرس / فرهنگ) و «امر فردی - نخبه‌گرایانه و آگاهانه» (تهذیب / تمدن) را صورت‌بندی می‌کند. این دوگانگی نه تنها تحلیل او از زوال عثمانی (به سبب غلبه «تهذیب بیگانه» بر هرس «اصیل ترکی») را ممکن ساخت، بلکه راه‌حل او برای بازسازی جامعه ترکیه را نیز ارائه داد: بازگشت به «هرس» ترکی - اسلامی (اسلام سکولار) به عنوان بنیان وحدت^۱؛ و سپس پذیرش عناصر «تهذیب» غربی برای پیشرفت.

به اذعان پارلا، وقتی ملیت ساحتی فرهنگی پیدا می‌کند مشخص است که عنصر اصلی تداوم این تفکر در «تربیت» است (Parla, 1985: 10). البته گوک‌آلپ بین آموزش و تربیت تمایز می‌گذارد؛ از نظر او تربیت مربوط به ساحت فرهنگ و آموزش مربوط به ساحت تکنولوژی (تمدن) است (Gokalp, 1959: 245). با توجه به تمایزی که پیش‌تر به آن اشاره شد، گویی گوک‌آلپ با نسبت‌دادن تربیت به حوزه فرهنگ، در پی «پیراستن فعال و آگاهانه» عناصر غیر ملی از فرهنگ عمومی است و با نسبت‌دادن آموزش به ساحت تمدن و تکنولوژی به دنبال «جذب منفعلانه»^۲ تکنولوژی و تمدن از غرب است. به اعتقاد وی، طی نهضت فرهنگی که در راستای شاکله‌بندی جامعه جدید رخ می‌دهد، باید به عنصر تربیت توجه ویژه داشت و رفته‌رفته با دراختیار گرفتن دولت، کل افراد جامعه را با امر ملی تربیت کرد تا جامعه‌ای با همبستگی بالا به وجود بیاید و با روکردن به تمدن غربی، پیشرفت حاصل شود؛ بنابراین طبیعی است که عنصر دولت نقش اصلی را در جامعه‌سازی ملی، در هر دو

۱. وجه اقبال گوک‌آلپ به دین به دلیل ریشه‌های دورکیمی اوست، از نظر دورکیم دین مهم‌ترین ابزار ایجاد همبستگی در جامعه است؛ بنابراین گوک‌آلپ دغدغه اسلام‌گرایانه یا تئوکراتیک و نظایر آن ندارد.
۲. این انفعال از آن‌روست که از نظر گوک‌آلپ تمدن امری جهان‌شمول و ابژکتیو است و بر طبق قاعده تلاش بیشتر باعث پیشروی بیشتر در مسیر تمدن می‌شود؛ بنابراین چون تمدن غربی جلوتر از سایر تمدن‌های انسانی است، طی کردن مسیر این تمدن برای استفاده از دستاوردهای آن، امری محتوم و ضروری است.

بعد فرهنگی و تمدنی بازی کند. نظر گوک‌آلپ درباره دولت این است که همواره عامل اصلی پیشرفت جوامع در «فرهنگ» و «تمدن» خلق است و عامل اصلی انحطاط جوامع، نهادهای رسمی و دولت‌ها هستند، آن‌هایی که مردم را عاری از عنصر ملیت کرده‌اند (Gokalp, 1959: 9). از نظر او دولت ماده یک ملت، و مردم (خلق) روح آن هستند (Ibid)؛ بنابراین باید این ماده به تصرف آن روح درآید. اصرار گوک‌آلپ بر «فرهنگ مردمی»، از آن‌رو حائز اهمیت است که عثمانیان خود را «ترک» قلمداد نمی‌کردند و حتی این اصطلاح را معادل افراد غیریکجانشین و فاقد فرهنگ والا می‌دانستند (Ergul, 2012: 634).

گوک‌آلپ پدیده ملت را نه اختراع، بلکه یک عنصر پایدار همیشگی می‌داند؛ به باور او ملت‌ها حیات دائمی و مستمر داشته‌اند، اما پیدایش روح جدایی‌طلبی و ایجاد حاکمیت همگن از مشخصه‌های عصر جدید است که رودررو شدن با آن برای امپراتوری‌های بزرگ اجتناب‌ناپذیر می‌نماید (Gokalp, 2010: 52)؛ بنابراین، از نظر گوک‌آلپ ملت‌ها پدیده‌هایی هستند که همواره در طول تاریخ وجود داشته‌اند و حس ملی‌گرایی نیز به صورت ناخودآگاه در میان آن‌ها بوده است. با ورود به عصر جدید و با پیدایش تفکرات غربی در جوامع غیر غربی، فرایند خودآگاهی در میان این افراد به وجود می‌آید و در این مواجهه، ادبیات و فرهنگ مردم (فولکلور) به منزله پیشران ساخت ملت جدید، این فرایند را راهبری می‌کنند. در واقع گوک‌آلپ به آمیزه‌ای از تفکر ازلی‌انگاری و نمادپردازی قومی در مورد ماهیت و خاستگاه قوم و ملت باور دارد.

تأکید گوک‌آلپ بر عنصر زبانی و فرهنگی هویت ترکی، در عمل ایده‌های او را به نوعی خلوص‌گرایی و قوم‌گرایی افراطی راهبر شد؛ چنان‌که وی از جمله متهمانی بود که در دادگاه رسیدگی به قتل عام ارامنه در طول جنگ جهانی اول، مورد محاکمه قرار گرفت. طبق روایت غالب، او با رد اتهام نسل‌کشی، کشتار ارامنه را واکنشی به همکاری آن‌ها با دشمن دانست و از تعبیر «مقاتله» (کشتار متقابل) برای آن استفاده کرد (Erişirgil, 2007: 155)؛ در واقع خط باریکی میان تأکید فرهنگی - زبانی بر هویت ملی، و ملی‌گرایی دگرستیز وجود دارد. از

۱. ظفر توپراک، تاریخ‌نگار ترکیه‌ای، در مقاله‌ای صحت انتساب این سخن به گوک‌آلپ را مورد تردید قرار داد (Toprak, 2006: 147).

آنجا که پیدایش دولت - ملت‌های مدرن، بر مبنای استیلای سیاسی یا استقلال از این استیلا بنا شده است، همواره کشاکشی از برتری‌جویی هویتی و تاریخی در تکوین و استقرار این دولت‌ها و مرزبندی آن‌ها با دیگران، جریان داشته است. رویکرد زبانی - فرهنگی در هویت ملی نیز در شرایط اضطرار ژئوپلیتیکی، قابلیت آن را دارد که به برتری هویتی و برتری‌جویی قومی - ملی در نسبت با سایر ملت‌ها منتهی شود.

در مورد گوک‌آلپ باید در نظر داشت که اضطرار ژئوپلیتیکی، سویه‌های دگرستیزانه اندیشه او را شدت بخشید. مرد بیمار اروپا (امپراتوری عثمانی) با شورش‌های متوالی مردمانی مواجه بود که دست‌کم در یکی از حوزه‌های زبانی، دینی - فرهنگی و سیاسی، تمایزهای بارزی با حکومت عثمانی داشتند و با تحریک و حمایت دولت‌های خارجی پیکر این امپراتوری را زیر ضربات مداوم قرار داده بودند. زندگی فکری و سیاسی ضیاء گوک‌آلپ (۱۸۷۶-۱۹۲۴م) نیز در بطن بحران‌های ژئوپلیتیکی، تجزیه‌طلبی و جنگ‌های وجودی امپراتوری عثمانی و سپس جمهوری نوپای ترکیه قرار داشت. نزدیک به تمام آثار اصلی گوک‌آلپ در فاصله سال‌های ۱۹۱۱ تا ۱۹۲۴م منتشر شدند؛ دورانی پر آشوب که در آن جنگ‌های بالکان (۱۹۱۳-۱۹۱۲م) منجر به ازدست‌رفتن کمابیش تمامی متصرفات اروپایی عثمانی و موجی از آوارگان مسلمان شد؛ اتحاد مثلث عثمانی - آلمان - اتریش در جنگ جهانی اول (۱۹۱۸-۱۹۱۴م) شکل گرفت که به شکست فاجعه‌بار و اشغال بخش‌های وسیعی از آناتولی انجامید؛ معاهده سور (۱۹۲۰م) طرح تجزیه کامل آناتولی و جدایی کلیه سرزمین‌های عرب‌نشین عثمانی و خودمختاری نواحی کردنشین شمال موصل و تأسیس جمهوری مستقل ارمنی در آناتولی شرقی را ترسیم کرد و یک «ترومای وجودی» عمیق را در ذهنیت نخبگان ترک ایجاد کرد؛ جنگ استقلال ترکیه (۱۹۲۳-۱۹۱۹م) تحت رهبری مصطفی کمال^۱ علیه اشغالگران درگرفت؛ در نهایت معاهده لوزان (۱۹۲۳م) مرزهای کنونی ترکیه را به رسمیت شناخت و مبادله اجباری جمعیت با یونان را رقم زد که به

۱. در ۱۹۳۴م، چهار سال پیش از درگذشت او، به پاس نقشی که در ساخت جمهوری ترکیه جدید ایفا کرده بود، پارلمان ترکیه نام خانوادگی آتاترک به معنای «پدر ترک‌ها» را به او داد. بنگرید به: «Mustafa Kemal Atatürk'ün Nüfus Hüviyet Cüzdanı» به آدرس:

<https://isteataturk.com/Kronolojik/Tarih/1934/11/24/Mustafa-Kemal-Ataturkun-Nufus-Huviyet-Cuzdani-24111934>

خروج صدها هزار نفر از مسیحیان ارتدوکس و ورود مسلمانان انجامید؛ موارد بالا شرایط را برای شدت یافتن سویه‌های دگرستیزانه اندیشه گوک‌آلپ فراهم می‌کرد؛ در حالی که این شدت، دست‌کم در صورت‌بندی نظریه گوک‌آلپ در موضوع هویت مشاهده نمی‌شود.

۵. ماکس وبر

ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰م) جامعه‌شناس، تاریخ‌دان، حقوق‌دان و استاد اقتصاد سیاسی آلمانی بود که به‌مثابه یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان علوم اجتماعی شناخته می‌شود. ایده‌های او به طور عمیق بر نظریه اجتماعی و پژوهش اجتماعی تأثیر گذاشت (کرایپ، ۱۴۰۰: ۹۴). وبر تنها پدر بنیانگذار جامعه‌شناسی است که به‌وضوح و گستردگی به روابط قومی پرداخته است. وبر نه تنها گزارش اصیل و نظام‌مندی از قومیت ارائه کرده است، بلکه نظریه او هنوز چهارچوب تبیینی نیرومندی برای بررسی جامعه‌شناسانه روابط قومی محسوب می‌شود (مالشویچ، ۱۳۹۴: ۴۷).

۵-۱. هویت ملی و قومی از منظر ماکس وبر

وبر که به شدت ملهم از موج فراگیر ملی‌گرایی آلمانی بود مجال نیافت تحقیقی را که قصد داشت درباره ظهور دولت - ملت بنویسد را سامان دهد، آنچه که شیوه تحلیل وبر را مشخص می‌کند تأکید بر نقش اقدام سیاسی، هم به‌صورت عمومی در شکل‌گیری گروه‌های قومی و هم به‌صورت خصوصی در تطور ملت‌های مدرن اروپایی است. آثار حجیم وبر تا آنجا که به مسائل هویت قومی و ملی‌گرایی می‌پردازد زمان و مکان گسترده‌ای را دربر می‌گیرد (اسمیت، ۱۳۹۱: ۴۰). وبر پذیرفته بود که تعهدات ملی‌گرایانه در نهایت موضوعاتی اعتقادی‌اند و نمی‌توانند به‌وسیله استدلال علمی مورد تأیید قرار گیرند؛ با این‌همه، بسیاری از منتقدان به اشتباه نتیجه‌گیری کرده‌اند که، ملی‌گرایی او را باید یک‌سره غیرعقلانی دانست (بیتهام، ۱۳۹۲: ۱۹۸)؛ برای مثال برخی اندیشمندان نظیر هوبینگر^۱، نظریات وبر در ارتباط با مفهوم ناسیونالیسم و ملت را سوپژکتیو (متأثر از ایدئالیسم آلمانی) می‌دانند (Özay & Saifuddin, 2022: 34) و این مسئله می‌تواند نشانه‌ای از نتیجه‌گیری غیر ابژکتیو (عینی) از مباحث وبر باشد.

1. Aldenhoff-Hübinger

و بر حامی ارتباط متقابل میان عناصر عقلانی و غیرعقلانی بود. اگر ایده‌ها دارای خاستگاه احساسی هستند، در عوض به واسطه فعالیت عقل شکل می‌گیرند، اما او در ادامه چنین می‌گوید که ایده‌ها می‌توانند مستقل از هر عامل دیگر، به نوعی تحت تأثیر لایه‌های فکری، توسعه یابند و در عوض، این امر بر احساس و شیوه بیان آن‌ها تأثیر می‌گذارد؛ در واقع پدیده ملی‌گرایی نمونه‌ای از این مقوله است (بیتام، ۱۳۹۲: ۱۹۸). به نظر وبر ریشه احساسی ملی‌گرایی هم در روان‌شناسی توده‌ها و هم (به نحو مستمرتر) در احساس منزلت اقشار سیاسی حاکم نهفته است. هر دوی این‌ها تحت تأثیر گروه‌های فکری به ایده ملت تغییر شکل دادند که خود آن قالب و جهت‌گیری بیان احساس را تحت تأثیر قرار می‌داد. او می‌گفت: «دولت - ملت بر نوعی بنیان روان‌شناختی اساسی متکی است که حتی اقشار وسیع طبقات فرودست اقتصادی نیز در آن سهیم‌اند و به هیچ‌وجه تنها نوعی فراساختار پدید آمده به دست طبقات مسلط اقتصادی نیست» (همان، ۱۹۹). وبر گروه‌های قومی را گروهی انسانی که به نیای مشترک خود به علت شباهت‌های فیزیکی یا اشتراک در آداب و رسوم، یا هر دو، یا به علت خاطرات گذشته استعماری یا مهاجرت، یا برعکس، عقیده ذهنی دارند تعریف می‌کند. به نظر او مهم نیست که در عالم عینی، رابطه خونی واقعی بین این گروه‌ها وجود داشته باشد یا خیر؛ بنابراین مسئله مهم در اینجا آن است که نخست، قومیت تنها بر اساس عقیده گروهی خاص وجود دارد، اگر گروهی دارای اشتراک عقیده وجود نداشته باشد، گروه قومی نیز وجود نخواهد داشت؛ دوم آن‌که، قومیت ریشه در عقیده‌ای واحد و پر قدرت به نیای مشترک دارد و سرانجام اینکه، گرچه عقیده به نیای مشترک در بیشتر مواقع تخیلی است، اما بر اساس شباهت فرهنگی یا فیزیکی، یا بر اساس خاطرات جمعی مشترک، همواره تقویت و مورد تأیید دوباره قرار می‌گیرد (مالشویچ، ۱۳۹۴: ۴۸)، اما صرف نظر از میزان قدرتمند بودن، این عقیده به خودی خود برای ایجاد قومیت کافی نخواهد بود؛ تشکیل گروه قومی موکول به کنش سیاسی و اجتماعی عینی است؛ گرچه قومیت بر حسب روابط خویشاوندی تبیین می‌شود، اما به خاطر آنکه هویتی فرضی است، از گروه خویشاوندی متفاوت است. صرف عضویت می‌تواند در تشکیل یک گروه کمک کند، اما برای تشکیل یک گروه قومی کافی نیست، به زبان خود وبر: «در ابتدا جامعه سیاسی

صرف‌نظر از میزان سازمان‌دهی تصنعی آن، الهام‌بخش اعتقاد به قومیت مشترک است.» (همان، همانجا).

طلب دولت مستقل است که ملت‌ها را از دیگر اجتماع‌های متحد متمایز می‌کند؛ همچنان‌که اقدام سیاسی و به‌خصوص نظامی لازم است قومی را به ملت تبدیل کند. به‌نظر وبر دولت مدرن یک نوع عقلانی پیوسته است و این شاکله اوج عقلانیت غربی و یکی از مهم‌ترین مصادیق عقلانیت در تاریخ است، حال آنکه ملت نوع خاصی از اجتماع و گروه دارای وجهه است. در جهان مدرن هر دو نیازمند یکدیگرند، دولت به مشروعیت و رهبری عمومی مورد قبول ملت نیازمند است و ملت نیاز دارد تا از ارزش‌های یگانه فرهنگ خود در برابر ارزش‌های خاصه اجتماع‌های دیگر حراست کند؛ بنابراین آن دسته از نوشته‌های وبر درباره مبانی ملت و ملی‌گرایی که بیشترین تأثیر را داشته است، غیرمستقیم حامی روایت‌های گوناگون مدرنیسم سیاسی بوده است که در تعریف ملت و تبیین ملی‌گرایی بر نقش قدرت، به‌خصوص قدرت دولت تأکید می‌کنند (اسمیت، ۱۳۹۱: ۴۴). بنا بر نظر وبر، قومیت در نتیجه پرورش، آموزش و دیگر عوامل جامعه‌پذیری شکل می‌گیرد (مالشویچ، ۱۳۹۴: ۴۹)؛ بنابراین با توجه به مطالب اخیر می‌توان گفت که قومیت از نظر وبر «تعلقی ذهنی» به گروه است (ویمر، ۱۳۹۶: ۳۰)؛ بنا بر نظر سینیشیا مالشویچ می‌توان چهار اصل بنیادین نظریه قومی وبر را به قرار زیر دانست:

- قومیت به‌مثابه شکلی از منزلت اجتماعی

- قومیت به‌مثابه سازکار ایجاد انحصار اجتماعی

- چندگانگی اشکال قومیتی سازمان‌دهی اجتماعی

- قومیت و بسیج سیاسی (مالشویچ، ۱۳۹۴: ۴۸).

یک گروه قومی نخست و پیش از هر چیز، در اثر کنش سیاسی شکل می‌گیرد. گروه قومی همین‌که وارد کنش اجتماعی سیاسی شد به شکل نوعی از گروه منزلتی دگرگون می‌شود. قومیت در سبک زندگانی خاص، تجلی می‌یابد و می‌تواند با موفقیت، مدعی وجود نوعی احترام اجتماعی خاص و انحصار منزلتی ویژه شود (مالشویچ، ۱۳۹۴: ۴۹). ویژگی انحصارطلبی در گروه منزلتی، امکان پیدایش مرتبه و منزلت پیرامون عضویت گروه

قومی را به دنبال می‌آورد و بدین‌سان دومین اصل نظریه قومیت وبر؛ یعنی قومیت به‌مثابه ابزار انحصارطلبی اجتماعی ظاهر می‌شود. تشکیل گروه‌های منزلت به‌طور معمول برپایه ایجاد انحصار اجتماعی ممکن می‌شود؛ به‌عبارت دیگر، ذهنیت انحصارطلبانه گروه به‌طور منظم مانع از ورود نمادها یا رسیدن منافع مادی به اعضای خارج از گروه مورد نظر می‌شود. این پدیده سازگاری قدرتمند برای حفظ تسلط سیاسی و اقتصادی و نمادین برون‌گروهی، همچنین حفظ همبستگی و انسجام درون‌گروهی تلقی می‌شود (همان، ۵۰). در نظریه وبر، قومیت ساختاری بی‌شکل و درهم‌ریخته داشته، می‌تواند سازمان‌دهی‌های مختلف اجتماعی را دربرگیرد (مرحله سوم)؛ اگرچه در بیشتر مواقع قومیت‌ها به‌مثابه گروه‌های منزلتی عمل می‌کنند، اما این گروه‌ها می‌توانند شکل طبقه، کاست یا قشر را به‌خود بگیرند (همان، همانجا)؛ پس از پیدایش انحصار اجتماعی چه‌بسا گروه‌های منزلتی به‌شکل نظام کاستی دگرگون می‌شوند؛ برخلاف گروه‌های منزلتی، تمایزات کاستی، متصلب‌تر و بسته‌ترند؛ این‌گونه گروه‌ها بر اساس قانون‌ها و آیین‌ها از یکدیگر جداسازی می‌شوند؛ آن‌ها نظام ارزش‌های متفاوت و مخالف یکدیگر (مانند سنت‌های مذهبی مختلف، عادت‌های غذایی گوناگون و دیگر موارد) را شکل می‌دهند، تماس اجتماعی یا حتی فیزیکی با دیگر کاست‌ها را ممنوع می‌کنند و به ازدواج درون‌گروهی روی می‌آورند، اما بیش از همه، مرزهای گروهی آن‌ها با کشیدن دیوارهای «خلوص آیینی» تثبیت می‌شود (همان، همانجا) به باور وبر ساختار کاستی باعث می‌شود گروه‌های جداشده قومی که به‌صورت افقی و ناپیوسته با یکدیگر همزیستی دارند، به شکل نظام اجتماعی عمودی مبتنی بر سلسله‌مراتب «برتر» و «فروتر» دگرگون شوند؛ فرایند همه‌جانبه هم‌رفتاری اجتماعی باعث می‌شود جوامع دست‌خوش تمایز قومی به‌سوی نوعی هم‌رفتاری معین سیاسی و اجتماعی سوق یابند، همزیستی قومی، تنفر و بیزاری چندجانبه را محدود می‌سازد، اما امکان می‌دهد هر اجتماع قومی، افتخارات خود را عالی‌ترین افتخارات در میان اقوام دیگر تصور کند (همان، ۵۱).

بخش نهایی نظریه قومیت وبر به تحلیل ابعاد سیاسی بسیج قومی اختصاص دارد. وبر قومیت را بر حسب مفهوم فعالیت سیاسی پویا تعریف می‌کرد. وجود جامعه سیاسی پیش‌شرط انجام کنش گروهی قومی است؛ وبر با تحلیل اجتماعات قومی باستانی و معاصر

استدلال می‌کرد که نوع سازماندهی اجتماعات برای شکل‌گیری و تبلور احساسات قومی اهمیت قاطعی داشته است. عبارت مهم وبر در این باره این است که: «تجربه سیاسی مشترک، و نه اصل یا نیای مشترک، عامل اصلی پیدایش وجدان گروهی است.» (همان، ۵۲). در احساسات قومی، از نظر جامعه‌شناختی، هیچ چیز منحصر به فردی وجود ندارد، «تقریباً هر انجمنی» می‌تواند خودآگاهی اجتماعی گسترده‌ای ایجاد کند که بر اساس عقیده به قومیت مشترک، نوعی احساس برادری را شکل بخشد؛ به عبارت دیگر، احساس بستگی قومی در ایدئولوژی‌های قومی توسعه می‌یابد و افسانه‌های مربوط به اصالت قومی مشترک تنها پس از یا در حین وقوع بسیج سیاسی گروهی به فعلیت درآمده یا از نظر جامعه‌شناختی معنادار می‌شوند؛ اگرچه رهبران سیاسی و روشنفکران همیشه مدعی ازلی بودن گروه قومی خود هستند، اما این‌گونه عقاید تنها وقتی معنادار و عمومی می‌شوند که گروه فرایند تهییج سیاسی و اقدام اجتماعی را آغاز کرده باشد. به زبان وبر تمامی تاریخ نشان می‌دهد که اقدام سیاسی می‌تواند به راحتی تبدیل به عقیده به رابطه خونی شود، مگر آنکه تفاوت‌های انسان‌شناختی مانع از آن شود (همان، ۵۳)؛ بنابراین وبر ملیت را عنصری مربوط به ساحت کنش سیاسی می‌بیند و به پارادایم مدرنیستی بسیار نزدیک می‌شود. یکی از علت‌های این مسئله نیز آن است که خاستگاه رویکرد وبر به موضوع ناسیونالیسم؛ همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، یک رویکرد اقتصادی است. برای وبر ملیت، ابزاری است برای ساماندهی نظم جدید اجتماعی و در این مسیر وبر از روحیه ملی استفاده می‌کند تا آلمان با سرعت بیشتری شکل و شمایل نظام صنعتی را به خود بگیرد (Özay & Saifuddin, 2022: 29-31).

نکته شایان توجه این است که حتی باوجود همین تحلیل موشکافانه و اتخاذ موضع فرهنگی و ذهنی در باب هویت قومی - ملی، وبر از همان اوایل فعالیت علمی، نگاه برتری‌جویانه آلمانی را نسبت به اقوام دیگر، در مواضع خود بروز می‌داد؛ برای مثال به خاطر مهاجرت کارگران لهستانی به پروس از آن‌ها با عنوان «حیوانات» یاد کرد که آلمان را دچار «تجاوز اسلاوی» کرده‌اند که به نوعی مفهوم پس‌رفت فرهنگی را می‌رساند (کایرن، ۱۳۹۲: ۴۷)؛ در واقع می‌توان ادعا کرد که علت پرداخت وبر به مسئله هویت ملی، از بطن اختلاف اقتصادی و سیاسی شرق و غرب آلمان و معضلات طبقه یونکرها برمی‌خیزد، بحرانی که

باعث می‌شود که آلمان در فرایند صنعتی‌شدن و سرمایه‌داری از سایر رقبای خود عقب بماند، به‌همین جهت رویکرد وبر ناشی از نگاه اقتصادی او، برای توسعه‌یافتگی آلمان است و ملی‌گرایی ابزار در این مسیر است. کمابیش تمام آثار اصلی وبر در بازه زمانی ۱۸۸۹ تا ۱۹۲۰م (زمان مرگ او) تألیف شدند که سال‌های پرآشوبی برای آلمان بوده است. در این سه دهه، بیسمارک از صدارت کنار رفت (۱۸۹۰م)؛ روسیه و فرانسه دو دشمن بزرگ آلمان متحد شدند و مناطق شرقی و غربی آلمان تحت فشار قرار گرفت (۱۸۹۴م)؛ سیاست سرکوب سیستماتیک هویتی لهستانی‌ها به‌وسیله دولت آلمان در پروس شرقی با ممنوعیت زبان لهستانی به اوج رسید (۱۹۰۰-۱۹۰۸م)؛ رقابت تسلیحاتی و ژئوپلیتیکی بر سر قلمروهای مستعمره‌شده، میان آلمان با فرانسه و بریتانیا شدت گرفت و همین موضوع آتش نفرت میان دولت‌ها را شعله‌ورتر کرد؛ جنگ جهانی اول با میلیون‌ها کشته و شکست آلمان به پایان رسید (۱۹۱۴-۱۹۱۸م)؛ همچنین پادشاهی قیصر در پروس و امپراتوری آلمان به پایان رسیده و جمهوری وایمار از خلال یک نبرد خونین داخلی تأسیس شد (۱۹۱۸-۱۹۱۹م)؛ بنابراین بر اساس همان الگویی که در تحلیل وجه دگرستیزانه هویت ملی در اندیشه گوک‌آلپ به‌کار رفت، در مورد وبر نیز باید اذعان شود که رویدادها و تحولات سیاسی، به‌ویژه چالش‌های ژئوپلیتیک با سایر ملت‌ها، باعث شد که وجه فرهنگی و سیاست‌بنیان اندیشه وبر نیز سویه‌های دگرستیزانه پیدا کند، در شرایطی که در پرداخت مفهومی این افراد از مسئله هویت ملی، دست‌کم در ساحت صورت‌بندی نظری، اثری از دگرستیزی دیده نمی‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

یکی از وجوه اختلاف میان مباحث گوک‌آلپ و وبر در زمینه ملی‌گرایی، به «خاستگاه» و «زمینه اجتماعی» این دو برمی‌گردد؛ گوک‌آلپ در تلاش بود تا با استفاده از نظریات ناسیونالیستی و قوم‌گرایانه راهی برای تفوق بر بحران تجزیه‌شدن جامعه عثمانی باز کند؛ بنابراین مفاهیمی مانند «ملت» و «یکپارچگی اجتماعی» برای «تداوم حیات سیاسی»، برای گوک‌آلپ موضوعاتی بسیار ضروری است، در شرایطی که وبر هرچند که نگران وحدت جامعه آلمانی است، اما مسئله او از بطن اختلافات اقتصادی و سیاسی شرق و غرب آلمان

و معضلات طبقه یونکرها برمی‌خیزد، بحرانی که باعث می‌شود که آلمان در فرایند صنعتی‌شدن و سرمایه‌داری از سایر رقبای خود عقب بماند؛ به همین جهت رویکرد وبر ناشی از نگاه اقتصادی او برای توسعه‌یافتگی آلمان است و ملی‌گرایی، ابزاری در این مسیر است.

اختلاف دیگر میان وبر و گوک‌آلپ این است که گوک‌آلپ به ملیت جنبه‌ای ازلی می‌بخشد؛ بدین قرار که روح ملی جوامع به‌صورت ناخودآگاه در آن‌ها وجود دارد و در قرون جدید، افکار و اندیشه‌های غربی مسبب بیداری آن‌ها و حرکت‌شان به سمت کسب استقلال سیاسی شده است، اما وبر اساس ملت‌بودن یک گروه را نه ازلی، بلکه از طریق فرایند تهییج سیاسی و اقدام اجتماعی می‌داند. در اصل از دیدگاه وبر کنشی که معطوف به تشکیل دولت نشود (اقدام سیاسی یا نظامی) موجب تشکیل امر ملی یا همبستگی قومی نمی‌شود؛ به تعبیری شکل‌گیری و قوام امر ملی یا طی تکوین نهاد دولت یا پس از استقرار آن محقق می‌شود.

از شباهت‌های میان آرای وبر و گوک‌آلپ می‌توان به فهم غیر نژادی آن‌ها از مقوله ملیت و محور قراردادن عنصر تربیت و آموزش در ساختن روح ملی جوامع اشاره کرد؛ هم ضیاء گوک‌آلپ و هم ماکس وبر بر عنصر زبان و فرهنگ مشترک میان مردم، در تحکیم و به‌وجودآمدن گروه قومی تأکید فراوان دارند، گویی نوع نگاه وبر و گوک‌آلپ به مسئله ملیت بخش‌های عمده‌ای از پارادایم نمادگرایی قومی را نیز دربرمی‌گیرد؛ درنهایت اینکه به‌رغم داشتن نگاه فرهنگی و زبانی (گوک‌آلپ) و حتی مدرنیستی (وبر) به مقوله ملیت، اندیشمندان مذکور، به‌دلیل قرارگیری در چالش‌های ژئوپلیتیکی، در مواردی رویکردهای ستیزه‌جویانه یا استیلاگرایانه نسبت به سایر اقوام و ملت‌ها در پیش گرفتند و مدعی برتری هویت ملی خود، در نسبت با سایرین شدند؛ درواقع گویی اتکا بر یک عنصر فرهنگی (نظیر زبان) برای ایجاد همبستگی عمومی در قامت یک ملت، مانعی در برابر پدیدارشدن برتری‌جویی قومی، یا دگرستیزی خشونت‌آمیز نیست؛ در حقیقت با غلبه «عصبیت سیاسی» و به حاشیه‌رفتن «تعهدات و تقیدات دینی»، براهین نظری - آکادمیک یا خطابه‌هایی در ستایش میراث تاریخی - فرهنگی قومی ارائه می‌شوند، که به همان نسبت که قابلیت ایجاد

تمرکز و همبستگی عمومی را دارند، توانایی آنرا دارند که کنش‌های خشونت‌آمیز را با توسل به اولویت منافع ملت توجیه کنند.

فهرست منابع

- احمدی، حمید (۱۴۰۳)، قوم و قوم‌گرایی در ایران: افسانه و واقعیت، تهران: نشر نی.
- اسمیت، آنتونی (۱۳۹۱)، ناسیونالیسم و مدرنیسم، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران: نشر ثالث.
- انتخابی، نادر (۱۳۹۰)، ناسیونالیسم و تجدد در ایران و ترکیه، تهران: انتشارات نگاه آفتاب.
- انتخابی، نادر (۱۳۹۵)، دین، دولت تجدد در ترکیه، تهران: هرمس.
- بلیاسی، میثم، باقری، یوسف (بهار ۱۳۹۹)، «منشأ پیدایش هویت ملی؛ پارادایم‌ها و رویکردها»، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال ۲۴، شماره اول، صص ۱۸۹-۲۱۸.
- بیتهام، دیوید (۱۳۹۲)، ماکس وبر و نظریه سیاست مدرن، ترجمه هادی نوری، تهران: انتشارات ققنوس.
- توکل، محمد، تراب‌نژاد، نسیم (خرداد ۱۳۹۵)، «تأثیر اندیشه‌های جامعه‌شناختی ضیاء گوک‌آلپ بر شکل‌گیری پایه‌های نظری جمهوری نوین ترکیه»، نشریه علمی تخصصی پژوهش ملل، دوره اول، شماره ۶، صص ۵۷-۶۱.
- حسینی زبیدی واسطی، سید محمد بن عبدالرزاق (۱۹۹۴)، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- ذوالفقاری، مهدی و سلامت، سجاد (۱۳۸۷)، «سیری در اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی»، فصلنامه ره‌آورد سیاسی، شماره ۲۰، صص ۱۲۹-۱۵۲.
- ریتزر، جورج (۱۳۹۹)، نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ ناییب، تهران: نشر نی.
- زورخر اریک. جی (۱۳۹۸)، تاریخ نوین ترکیه، ترجمه نفیسه شکور و حسن حضرتی، تهران: انتشارات سمت.
- عربخانی، رسول (پاییز ۱۳۸۸)، «اندیشه عثمانی‌گرایی در تاریخ اصلاحات عثمانی»، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)، صص ۱۲۷-۱۴۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۳۶۷)، العین، تحقیق مهدی المخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: هجرت.
- کالهن، کریگ (۱۳۹۳)، ناسیونالیسم، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: نشر آشنیان.
- کالیراد، علی (۱۳۹۲)، از جامعه ایرانی تا میهن ترکی: زندگی‌نامه فکری و سیاسی احمدآقایف، تهران: شیرازه.
- کایرن، آلن (۱۳۹۲)، ماکس وبر؛ درآمدی انتقادی، ترجمه ابوالفضل ذوالفقاری، تهران: انتشارات دانشگاه شاهد.
- کرایپ، یان (۱۴۰۰)، نظریه اجتماعی کلاسیک، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران: نشر آگاه.
- کرمانی، ناظم الأطباء (۱۳۵۵)، فرهنگ نفیسی، تهران: انتشارات خیام.

کنوبلاخ، هوبرت (۱۴۰۰)، *جامعه‌شناسی معرفت*، ترجمه کرامت‌اله راسخ، تهران: نشر نی.
گلنر، ارنست (۱۴۰۰)، *ملت‌ها و ملی‌گرایی*، ترجمه ابوالفضل مینویی‌فر، تهران: نشر گام نو.
گوک‌آلپ (گوک‌آلپ)، ضیا (۱۳۵۱)، *ناسیونالیسم ترک و تمدن باختر*، ترجمه فریدون بازرگان، تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.

لاندو، جیکوب (۱۴۰۳)، *پان‌ترکیسم یک قرن تکاپوی الحاق‌گری*، ترجمه حمید احمدی، تهران: نشر نی.

مالشویچ، سینیشیا (۱۳۹۴)، *جامعه‌شناسی قومیت*، ترجمه پرویز دلیرپور، تهران: کتاب آمه.
معلوف، لوئیس و جمعی از محققان (۲۰۰۰)، *المنجد فی اللغة العربیه المعاصره*، بیروت: دارالمشرق.
میرزایی، صدیقه مرادخانی، علی (۱۳۹۷)، «هردر و ناسیونالیسم فرهنگی»، *دوفصلنامه غرب‌شناسی بنیادین*، دوره ۹، شماره ۲، صص ۱۱۵-۱۳۸.

نعلبندیان، زوان (۱۳۹۹)، *افسانه پان‌تورانیسم*، ترجمه هوشنگ مهدوی، تهران: نشر شیرازه.
نواصری، عبدالرضا (۱۴۰۰)، *ناسیونالیسم نژادی در تاریخ معاصر ایران*، تهران: انتشارات گام نو.
هوشنگی، حمید (۱۳۹۶)، *تنوع قومی در جمهوری اسلامی ایران: راهبردها و سیاست‌ها*، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

ویمر، آندره‌اس (۱۳۹۶)، *مرزبندی قومیتی نهادها قدرت و شبکه‌ها*، ترجمه محمدرضا فدایی، تهران: نشر شیرازه.

Berkes, Niyazi (1954), "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism." *Middle East Journal*, vol. 8, no. 4, 1954, pp. 90-375.

Ergul, F. Asli (2012), "The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?," *Middle Eastern Studies*, 48 (4): 629-45. doi:10.1080/00263206.2012.683337.

Erişirgil, Mehmet Emin (2007), *Bir Fikir Adamının Romanı - Ziya Gökalp*, İstanbul: Nobel Yayın Dağıtım.

Heyd, Uriel (1195), *Foundations of Turkish nationalism: the life and teachings of Ziya Gökalp*, London: Luzac and the Harvill Press.

Gökalp, Ziya (1959), *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, Translated and Edited with an Introduction by Niazzi Berkes, New York: Columbia University press

Gökalp, Ziya (1968), *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: varlık.

Gökalp, Ziya (2010), *Türkçülüğün esasları, Azərbaycan türkcəsində hazırlayan: Elman Mustafası*, Baki, Maarif Nəşriyyatı.

Gürsoy, Şahin, Çapcıoğlu, İhsan (2006), "Bir Türk Düşünücü Olarak Ziya Gökalp: Hayatı, Kişiliği ve Düşünce Yapısı Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47, sy. 2 pp. 89-98. ttps://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000049.

Kieser, Hans-Lukas (2021), "Europe's Seminal Proto-Fascist? Historically Approaching Ziya Gökalp, Mentor of Turkish Nationalism." *Die Welt Des Islams*, 61, no. 4, pp.411-47

Mustafa Kemal Atatürk'ün Nüfus Hüviyet Cüzdanı, link: <https://isteaturk.com/Kronolojik/Tarih/1934/11/24/Mustafa-Kemal-Ataturkun-Nufus-Huviyet-Cuzdani-24111934>

Nefes, Turkay Salim (2017), "The sociological foundations of Turkish nationalism", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 20(1), pp. 15-30.

Okay, Orhan (1996), "GÖKALP, Ziya", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Vol. 14, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.

- Özkırmılı, Umut (2017), *Theories of Nationalism A Critical Introduction*, Third Edition, London: Macmillan Publisher.
- Özay, M., & Saifuddin, M. (2022), "A Preliminary Discussion on the Notion of Nationalism in Weber's Thought: Max Weber and His Cogitation of Nationalism", *İnsan ve Toplum*, 12(3), 25-46. <https://doi.org/10.12658/M0660>
- Parla, Taha (1985), *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp: 1876-1924*, Leiden: E.J. Brill Publisher.
- Toprak, Zafer (2006), "Ermeni Sorunu'nda Dünü İnşa Etmek ya da 'Mukatele'nin İcadı," *Toplumsal Tarih*, p. 147.

Transliteration

- Ahmadi, Hamid (2024). *Ethnics and Ethnicity in Iran: From Myth to Reality*, Tehran: Ney Publishing.
- Arab Khani, Rasul (2009). The Idea of Ottomanism in the History of Ottoman Reforms. *Journal of Humanities Al-Zahra University*, Autumn 2009, pp. 127-143.
- Beetham, David (2013). *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, translated by Hadi Nouri, Tehran: Ghoghnoos Publishing.
- Belbasi, Meisam, and Bagheri, Yusef (2020). The Origin of National Identity Formation; Paradigms and Approaches. *Ma'rifat-i dar Dānishgāh-e Eslāmi*, 24(1), Spring, pp. 189-218.
- Cairn, Allen (2013). *Max Weber: A Critical Introduction*, translated by Abolfazl Zolfaghari, Tehran: Shāhed University Press.
- Calhoun, Craig (2014) *Nationalism*, translated by Mohammad Rafiei Mehrabadi, Tehran: Ashiyan Publishing.
- Craib, Ian (2021). *Classical Social Theory An Introduction to the Thought of marx, Weber, Durkheim and, Simmel*, translated by Shahnaz Masoumparast, Tehran: Āgāh Publishing.
- Entekhabi, Nader (2011). *Nationalism and Modernity in Iran and Turkey*, Tehran: Negāh-e Āftāb Publications.
- Entekhabi, Nader (2016). *Religion, State and Modernity in Turkey*, Tehran: Hermes Publishing.
- Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad (1948). *Al-‘Ayn*, Research by Mahdī al-Makhzūmī and Ibrāhīm al-Sāmīrā ī, Qom: Hijrat.
- Gellner, Ernest (2021). *Nations and Nationalism*, translated by Abolfazl Minouifar, Tehran: Gām-e No Publishing.
- Gökālp, Ziya (1972). *Turkish Nationalism and Western Civilization*, translated by Fereyduñ Bazargan, Tehran: Regional Cultural Institute.
- Hooshangi, Hamid (2017). *Ethnic Diversity in the Islamic Republic of Iran: Strategies and Policies*, Tehran: Imam Sadiq University Press.
- Ḥusaynī Zubaydī Wāsiṭī, Sayyid Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq (1994). *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Research by ‘Alī Shīrī, Beirut: Dār al-Fikr.
- Kalirad, Ali (2013). From Persian Society to Turkish Homeland: An Intellectual and Political Biography of Ahmet Ağaoğlu, 1869 - 1939, Tehran: Shirazeh.
- Kenoblauch, Hubert (2021) *wissenssoziologie*, translated by Keramatollah Rasekh, Tehran: Ney Publishing.
- Kermani, Nāzem-ol-Atebbā (1976). *Nafisi Culture*, Tehran: Khayyām Publishing.
- Landau, Jacob M. (2021). *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, translated by Hamid Ahmadi, Tehran: Ney Publishing.
- Malešević, Siniša (2015) *The Sociology of Ethnicity*, translated by Parviz Delirpour, Tehran: Āmeh Publishing.
- Ma‘lūf, Louis and a group of researchers (2000). *Al-Munjid fī al-Lughah al-‘Arabīyah al-Mu‘āširah*, Beirut: Dār al-Mashriq.
- Mirzaei, Seddiqeh, and Moradkhani, Ali (2018). *Herder and Cultural Nationalism*. *Journal of Fundamental Western Studies*, 9(2), pp. 115-138.
- Nalbandian, Zavan (2020). *United and independent Turania*, translated by Houshang Mahdavi, Tehran: Shirazeh Publishing.
- Navaseri, Abdolreza (2021). *Racial Nationalism in Contemporary Iranian History*, Tehran: Gam-e No Publishing.
- Smith, Anthony (2012). *Nationalism and Modernism a critical survey of recent theories of nations and nationalism*, translated by Kazem Firouzmand, Tehran: Sales Publishing.
- Tavakkol, Mohammad, and Torabnejad, Nasim (2016). *The Impact of Ziya Gökālp's Sociological Thought on the Formation of the Theoretical Foundations of the*

- New Turkish Republic*. Pajoohesh-e Melal, 1(6).
- Wimmer, Andreas (2017) *Ethnic boundary making: institutions, power, networks*, translated by Mohammadreza Fadaie, Tehran :shirazeh Publishing.
- Zolfaghari, Mehdi, and Salāmat, Sajjad (2008). *A Survey of the Thoughts of Sayyid Jamal al-Din al-Afghani*. *Rahavard-e Siyasi*, (20), pp. 129-152.
- Zurcher, Erik J. (2019). *Turkey: A Modern History*, 3rd ed, translated by Nafiseh Shokoor and Hassan Hazrati, Tehran: SAMT Publications.

Explaining and Comparing the Views of Ziya Gökalp and Max Weber on the Formation of National Identity

Extended Abstract

Introduction: Examining the encounter of Muslim thinkers with the modern ideology of nationalism is of fundamental importance due to its lasting and profound impact on the social and political structures of Islamic societies. This article, by focusing on the ideas of Ziya Gökalp, and comparing them with the theories of Max Weber, seeks to provide a deeper explanation of how the concept of national identity was formulated in the thought of these two contemporaneous intellectuals. The central issue is the process of formation and characteristics of "national identity" from each perspective and the identification of points of convergence and divergence between them.

As an influential intellectual reference for Mustafa Kemal Atatürk, Gökalp played a significant role in formulating the identity-cultural frameworks of the modern Turkish nation-state. His approach, emphasizing "common language and culture" as the foundational component of national identity, is clearly indebted to the German tradition of cultural nationalism (particularly the ideas of Herder and Hegel). However, this article's choice of Max Weber as a subject of comparison is considered fruitful not only due to their contemporaneity and commonality in the intellectual context of Central Europe but also because of the theoretical richness of Weber's analysis of the phenomena of ethnicity and nationhood within the framework of historical sociology. The main questions of the article are: 1) How is national identity formed from Gökalp's perspective and what are its characteristics? 2) How is national identity formed from Weber's perspective and what are its characteristics? and 3) What are the similarities and differences between Weber's and Gökalp's theories on national identity?

Research Method: This research has been conducted using descriptive-analytical method with documentary-library approach. The required data were collected through the study and analysis of primary written works as well as secondary sources, research, and interpretations related to their ideas. Then, these data and information have been compared and analyzed in depth within the framework of common theoretical concepts and paradigms in nationality and nationalism studies (such as Primordialism, Perennialism, Modernism, and Ethno-Symbolism).

Discussion and Analysis:

a) Ziya Gökalp and Cultural-Linguistic National Identity: Gökalp's thought was formed in response to the identity crisis and disintegration of the Ottoman Empire and in opposition to competing discourses, namely Ottomanism and Islamism. Influenced by Émile Durkheim, he considers "social solidarity" and "collective conscience" as the key to understanding the nation. Gökalp, by making a firm distinction between "culture" and "civilization," seeks the foundation of national identity in the field of culture. In his view, "culture" is divided into two parts: national culture (Hars) and imitative culture (Tehzib). Hars or national culture is unconscious, collective, and derived from the history and specific morale of a people, which is manifested in colloquial language, folk music, folk ethics, traditional religious beliefs, and indigenous arts. In contrast, Tehzib or imitative

culture is aristocratic because it is achieved through the conscious efforts of an individual from a non-native culture. Tehzib is more closely related to the concept of civilization. "Civilization" is also international, conscious, elitist, and adaptable. According to Gökalp, the Ottoman government had an inauthentic and imitative culture (Tehzib), and therefore, the Turkish nation was subject to the alien Ottoman Tehzib, which must be eliminated by reviving the national culture (Hars). He prescribes a return to the Turkish-Islamic (secular Islam) Hars as the basis of unity, and then the acceptance of elements of western Tehzib for progress, among which language is the most important element of this culture and the main unifying tool.

Gökalp considers nations to be an eternal and ever-present phenomenon in which the national spirit is unconsciously present and becomes self-conscious in the modern era. The role of the state in this process is the national "education" of society and the appropriation of political institutions to realize this collective self-consciousness. In his view, the entire society should be educated with national affairs in order to create a society with high solidarity, and by turning to Western civilization, progress can be achieved. However, his emphasis on cultural and linguistic purity in the context of the geopolitical emergency of the collapsing Ottoman Empire (Balkan Wars and World War I, The Treaty of Sèvres) turned to anti-otherness and violence, and was reflected in the justification of assimilation policies and events such as the Armenian Massacre.

b) Max Weber and National Identity as Political Action: Weber's analysis of ethnicity and nationality is situated within his sociology, with an emphasis on political action. He defines an ethnic group not on the basis of the objective reality of common ancestry, but on the basis of a subjective belief in such a commonality, which is formed around physical or cultural similarities, and of course this belief is not sufficient in itself. What constitutes an ethnic group is common social and political action. Weber believes that the demand for an independent state distinguishes nations from other united communities, just as political and especially military action is necessary to transform an ethno into a nation. For Weber, the modern state is a continuous rational form, and this form is the pinnacle of Western rationality and one of the most important examples of rationality in history, while the nation is a special type of community and group with a reputation.

For Weber, the modern nation is an emerging phenomenon related to the modern state; in the modern world, both need each other, the state needs legitimacy and public leadership accepted by the nation, and the nation needs to protect the unique values of its culture against the specific values of other societies. Weber approaches the "modernist paradigm" that emphasizes the role of power, especially the power of the state, in defining the nation and explaining nationalism. For Weber, nationality is a form of "social status" and a tool for group "monopoly" that can appear in various social forms (class, caste).

Although Weber also pays attention to the role of culture and language (as factors in creating a common lifestyle) in his analysis, he considers politics and power to be the ultimate driving force and, unlike Gökalp, does not attribute an eternal history to the nation. However, in the context of German national rivalries and the

geopolitical crises of his time (such as the rivalry with Poland and France), Weber also sometimes expressed an "ethnic supremacist" view and used literature that contained the exclusion of others.

Conclusion: Similarities and differences: The most important difference between the views of these two thinkers is in the origin and nature of the nation: Gökalp believes in a mixture of Primordial thinking and Ethno-Symbolism regarding the nature and origin of the ethno and nation, and considers the nation to be an eternal phenomenon with a cultural structure whose soul exists unconsciously. In contrast, Weber, with a modernist and political approach, considers the nation to be a new structure that is the product of political action and inextricably linked to the modern state.

Important commonalities include: both emphasize the central role of a common language and culture (along with Weber's emphasis on politics) in uniting the national community; for both, the state plays a key role in the development or consolidation of national identity; and finally, despite having apparently cultural or modernist theoretical foundations regarding identity, both views tend towards anti-otherness and ethnic supremacist tendencies in the field of practice and under the influence of the geopolitical challenges of their era.

This shows that relying on a cultural element (such as language) to create public solidarity at the level of a nation is not a barrier to the emergence of ethnic supremacy or violent anti-otherness.

Keywords: Ziya Gökalp, Max Weber, Comparison, National identity, Turkism.

Bread and the Civil War in Tabriz during the Minor Tyranny Period¹

Gholamali Pashazadeh², Fatemeh Orouji³, Jebreil Eyvazi⁴

Abstract

During the urban conflicts in Tabriz in 1326 AH (1908 AD), bread was the most essential item in the daily consumption basket of the city's residents. A shortage of bread led to social unrest, making its provision a crucial task for local authorities. Proper management and systematic distribution of bread and grain alleviated public fear and anxiety, granting political legitimacy to the ruling powers. Both sides of the conflict sought to use this necessity against one another. Effective management of government and feudal grain resources, the grain depot located in the Arg (Citadel) of the government, and organized distribution methods were central topics in the Provincial Council's discussions, aimed at lowering bread prices and resolving bread supply issues. The autocratic forces obstructed the delivery of grain to the government Arg and pro-constitutional neighborhoods. This study

1. This article is derived from the corresponding author's doctoral dissertation entitled "*Daily Life of the People of Tabriz during the Period of the Minor Tyranny*" University of Tabriz.

2. Associate Professor, Department of History, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author). a.pashazadeh@tabrizu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of History, University of Tabriz, Tabriz, Iran. forouji@tabrizu.ac.ir

4. PhD Student in the History of Post-Islamic Iran, University of Tabriz, Tabriz, Iran. eyvazia824@gmail.com

Received: Sep 30, 2025 - Accepted: May 19, 2026



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

aims to examine the relationship between the legitimacy (or lack thereof) of the political system and the provision of grain and bread to the people of Tabriz during the urban warfare between the two factions. Using a descriptive and analytical approach, it seeks to answer the fundamental question ‘How did the people and local authorities on both the constitutionalist and autocratic sides perceive the connection between grain and bread supply and the legitimacy of political authority?’ The findings indicate that opponents of constitutionalism attempted to disrupt the procurement and distribution of bread—especially during crises—to create shortages and instill fear among the public. In contrast, the constitutionalists aimed to enhance the grain and bread supply system, reduce public anxiety in their supporting neighborhoods, and cause disruption in the opposing areas to bolster their own legitimacy.

Keywords: Bread, Political System, Legitimacy, War, Neighborhoods, Grain.

نان و جنگ داخلی تبریز در دوره‌ی استبداد صغیر^۱

غلامعلی پاشازاده^۲، فاطمه اروجی^۳، جبرائیل عیوضی^۴

چکیده

در جنگ‌های درون شهری تبریز در سال ۱۳۲۶ق، نان اساسی‌ترین کالا در سبب مصرفی روزانه مردم شهر بود. کمبود نان موجب آشفتگی در جامعه می‌شد و تأمین آن برای مقامات شهری ضرورت داشت؛ به همین جهت، دو طرف درگیری، سعی داشتند از این امتیاز، برای آسیب‌رساندن به یکدیگر استفاده برند. مدیریت صحیح غله دیوانی و اربابی، انبار غله در ارک دولتی و شیوه‌های درست توزیع آن از برنامه‌ها و مذاکرات انجمن ایالتی برای کاهش قیمت نان و از بین رفتن معضلات تهیه نان بود و مدیریت صحیح نان و غله و توزیع دقیق و نظام‌مند آن، وحشت و نگرانی مردم را از بین می‌برد و از این رهگذر، برای نظام سیاسی حاکم بر شهر، کسب مشروعیت می‌کرد؛ در مقابل، مستبدان مانع رسیدن غله به ارک دولتی و محلات پشتیبان مشروطه می‌شدند. پژوهش حاضر قصد دارد ارتباط مشروعیت یا عدم مشروعیت نظام سیاسی با تأمین غله و نان مردم تبریز در جنگ‌های شهری را بررسی کند و با روش توصیفی و تبیینی به این

۱. این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری تخصصی جبرائیل عیوضی با عنوان «زندگی روزمره مردم تبریز در دوره‌ی استبداد صغیر» در دانشگاه تبریز است.

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول). a.pashazadeh@tabrizu.ac.ir

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. forouji@tabrizu.ac.ir

۴. دانشجوی دوره‌ی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. eyvazia824@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۲/۲۹



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

پرسش اساسی پاسخ دهد که مردم و مقامات شهری در دو جبهه مشروطه-خواهان و مستبدین، چگونه میان تأمین نان و غله و مشروعیت نظام سیاسی ارتباط برقرار می‌کردند؟ مخالفان مشروطیت تلاش داشتند با بستن راههای ورودی شهر موجب کمبود نان، آشوب، نارضایتی خارجی‌ها و وحشت مردم شوند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که؛ بیشتر ساکنان تبریز، سواره‌های ایلی و مستبدان را باعث و بانی مشکلات می‌دانستند، ایجاد گرسنگی و قحطی، نه تنها کمکی به مستبدان در ایجاد آشوب نکرد بلکه بدنام‌شدن ایشان، موجب پیروزی و کسب مشروعیت برای مشروطه‌خواهان شد.

واژه‌های کلیدی: نان، نظام سیاسی، مشروعیت، جنگ، محلات، غله.

۱. مقدمه

غله و نان در سبب معیشت عمده مردم ایران در دوره قاجار، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و فروانی و قحطی در وجود یا کمبود آنها معنا پیدا می‌کرد، آذربایجان نیز از این قاعده مستثنا نبود و نان حاصل از غلات به‌ویژه گندم قوت غالب بیشتر ساکنان آن را تشکیل می‌داد. بررسی قحطی‌های دوره قاجار در آذربایجان و تبریز نشان می‌دهد که قحطی با کمبود غلات و نان پیوند مستقیم داشت و در قحطی‌های سال‌های مختلف در آذربایجان در دوره ناصری مردم به‌دنبال اندکی نان سنگک و یک تکه پنیر بودند؛ درواقع، تأمین غلات و نان مردم را آرام و دعاگوی حکومت می‌کرد و برای حکومت وقت، مشروعیت به ارمغان می‌آورد. اگر عوامل حکومت از تأمین غلات و نان عاجز می‌ماندند مردم شورش می‌کردند و اموال عمال حکومتی را غارت می‌کردند؛ چنانچه در سال ۱۳۱۳ق زنان معترض و عاصی از کمبود نان خانه نظام‌العلماء را غارت کردند.

کمبود و قحطی گاه ناشی از عوامل طبیعی مانند خشکسالی، آفت ملخ و نظایر آن بود و گاه از دخالت عوامل انسانی و احتکار غلات به‌دست متمولان، نشئت می‌گرفت و مردم را در معرض گرسنگی و هلاکت قرار می‌داد. در هر حال، مردم انتظار داشتند حاکمیت بتواند در شرایط مختلف قوت لایموت مردم را تأمین کند؛ به همین خاطر آنها مشروعیت نظام سیاسی را با مدیریت بر غلات و نان پیوند می‌دادند.

منظور نویسندگان مقاله از مشروعیت معادل لاتینی legitimacy است که به مفهوم اطاعت مردم از حکومت همراه با رضایتمندی اشاره دارد. روشن است که حکومت‌ها همواره تمایل دارند مردم آن‌ها را مشروع بدانند و با رضایت خاطر با دولت همراهی کنند؛ زیرا هرگاه مردم در مشروعیت نظم سیاسی تردید حاصل کنند، نه تنها با اهداف و آرمان‌های آن همراهی نمی‌کنند، بلکه برای تغییر نظام سیاسی حاکم تلاش نیز خواهند کرد.

در دوره مشروطه مردم آذربایجان با توجه به تجربیات خود و تبلیغات واعظان مذهبی و روشنفکران، مشکلات و دشواری‌های به‌وجودآمده در معیشت مانند کم‌فروشی، کمیابی، گرانی و بی‌کیفیتی نان و غله و سایر اقلام خوراکی را نتیجه نظام نامناسب اجتماعی و سیاسی موجود می‌دانستند و به همین دلایل در تغییر نظام اجتماعی و سیاسی سستی مشارکت کردند.

پس از به‌توپ بسته‌شدن مجلس در تهران در سال ۱۳۲۶ق، شهر تبریز در شرایط خاصی قرار گرفت و برای اعاده مشروطیت قد علم کرد و در نتیجه سلسله جنگ‌ها و کشمکش‌های بین محله‌ای و درون شهری، میان طرفداران نظام جدید و مخالفان آن به مدت حدود چهار ماه روی داد. در این کشمکش‌ها و جنگ‌ها، دو طرف، تلاش کردند از پیوند مفهوم مشروعیت و تأمین غله و نان به‌مثابه کالای اصلی و اساسی معیشت مردم، علیه یکدیگر بهره‌برداری کنند؛ حامیان نظام مشروطه، از پیشگامان نظام استبداد با عنوان انباردار و ملّاک و غارتگر و راهزن یاد می‌کردند و مشروطه را شیوه‌ای در جهت کاهش مشکلات معیشتی از جمله معضلات نان معرفی می‌کردند. مشروعیت و مقبولیت نظام مشروطه به‌رفع مشکلات معیشتی و دسترسی آسان به اقلام خوراکی از جمله غله و نان بستگی داشت؛ در جبهه مقابل و مخالف مشروطه، مستبدان تمام تلاش خود را برای برهم‌زدن نظام توزیع غله در محلات پشتیبان مشروطه انجام دادند تا اهالی تبریز را از نظام جدید مشروطه و اعضای انجمن ایالتی آذربایجان ناامید کنند.

معضلات مربوط به نان و غله مردم تبریز و ارتباط این‌گونه معضلات با مشروعیت نظام سیاسی در زمان جنگ‌های درون‌شهری و بین‌محله‌ای عصر استبداد صغیر، مسئله پژوهش حاضر است؛ در واقع پژوهش حاضر قصد دارد با رویکرد توصیفی-تبیینی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و اسناد آرشیوی، تلاش‌های مشروطه‌خوهران و مخالفان را در باب استفاده از غله و نان مردم تبریز در زمان جنگ‌های درون شهری ۱۳۲۶ق (۲۳ جمادی‌الاول تا ۱۷ رمضان) برای مشروعیت‌یابی خویش و مشروعیت‌زدایی از جبهه مقابل، مورد بررسی قرار دهد و به

این پرسش اساسی پاسخ دهد که طرفین در این راستا به چه اقداماتی دست یازیدند و به چه نتایجی رسیدند؟

در پاسخ به این پرسش چنین مفروض است که؛ مستبدین تمایل به حفظ وضعیت موجود در گذشته داشتند و نمی‌خواستند ملاک‌ها، انبارداران و محتکران متضرر شوند، غله و نان ابزاری برای حفظ ثروت، برتری و سروری کسانی بود که جزء طبقه حاکم در زمان قاجار بودند و آنها در زمان جنگ شهری پیش آمده در دوره استبداد صغیر از اهرم نان برای منصرف نمودن مشروطه خواهان از خواسته‌های خود استفاده می‌کردند و پیشگامان مشروطه خواه برای خنثی نمودن اقدامات مستبدین، مانع از انبارداری و احتکار غله می‌شدند.

در مورد استفاده از غله و نان برای مشروعیت‌یابی و مشروعیت‌زدایی در دوره استبداد صغیر، تاکنون مقاله مستقلی چاپ نشده است، اما در تعدادی از پژوهش‌ها ارتباط غله و نظام سیاسی مورد توجه قرار گرفته است؛ کتاب نان و سیاست از آقای محمد میرکیایی (۱۳۹۴) به جایگاه غلات در اقتصاد عصر ناصری پرداخته است. در این کتاب به نقش محوری نان به‌مثابه خوراک اصلی مردم ایران در عهد ناصری اشاره و علل گرانی‌ها و قحطی‌ها مشخص شده است. کتاب آقای میرکیایی اطلاعات مفیدی در رابطه با تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی بر خوراک اصلی مردم، در ایران عهد ناصری دارد. کتاب نان و سیاست دو تفاوت اصلی با پژوهش حاضر دارد؛ نخست اینکه کتاب، مربوط به ایران عهد ناصرالدین شاه است و دوم اینکه از اطلاعات و داده‌های موجود در کتاب قسمت اندکی اختصاص به آذربایجان و تبریز دارد.

عبدالحسین ناهیدی آذر در کتاب زنان ایران در جنبش مشروطه (۱۳۶۰) به فعالیت‌های اعتراضی برخی از زنان در زمان قاجار به‌علت احتکار گندم به‌دست زمین‌داران و ملاکان اشاره کرده است. مقاله «نان و عدالت در ایران روزگار قاجار؛ اقتصاد اخلاقی، بازار آزاد و تهیدستان گرسنه» نوشته استفانی کرونی و ترجمه علیرضا علی صوفی و فرشید نوروزی (۱۳۹۹)، جنبش‌های اعتراضی به کمبود و گرانی نان را نوعی عصیان علیه اقتصاد بازار دانسته است؛ در این مقاله بیشتر به اهداف عدالت‌طلبانه تهی‌دستان شهری و دخالت فرودستان در چگونگی قیمت‌گذاری، انبار، تجارت و توزیع غلات پرداخته می‌شود و به سهم مواد خوراکی و نان در مشروعیت نظام سیاسی توجه چندانی نشده است.

مقاله «مسئله نان در تهران و تبریز از مشروطه تا پایان جنگ جهانی اول» نوشته علی اکبر خدری‌زاده به مشکل کمبود نان در دو شهر تبریز و تهران پرداخته است (۱۳۷۷). نویسنده مشکلات نان در ماه‌های پایانی مقاومت یازده ماهه شهر تبریز را مورد واکاوی قرار داده است و درباره مشکلات نان و سبب غذایی مردم در چهار ماه نخست مقاومت و زمان جنگ‌های درون شهری و ارتباط این مشکلات با مشروعیت نظام سیاسی، مطالعه خاصی انجام نداده است.

۲. نان و مشروعیت نظام سیاسی در آذربایجان

پیش از انقلاب مشروطه در آذربایجان صاحبان دهات گندم و جو را انبار می‌کردند و تا کمیاب شدن آن‌ها از فروختن خودداری می‌کردند؛ علاوه بر صاحبان دهات برخی از ملاها، اعیان و بازرگانان نیز به انبارداری می‌پرداختند و بیشتر مواقع دولت از انبارداری جلوگیری نمی‌کرد، در این شرایط بیشتر حاکمان و دولتمردان یا انباردار بودند و یا از انبارداری دیگران سود می‌بردند. در شهر تبریز، مرکز آذربایجان، کمابیش همیشه نان کمیاب بود و با ازدحام مردان و زنان، جلوی نانوائی‌ها، صف‌های طولانی شکل می‌گرفت؛ زنان بیوه، بچه‌های خود را در خانه می‌گذاشتند و چهار یا پنج ساعت در جلوی نانوائی در صف می‌ماندند. در بیشتر مجالس و اجتماعات اهالی از انبارداران و محترکان بدگوئی می‌کردند و کینه آن‌ها را در دل داشتند (کسروی، ۱۳۸۵: ۱۵۶ و ۱۵۷). اجتماع موجود در جلوی نانوائی‌ها بیشتر به شلوغی و هیاهو کشیده می‌شد و در بسیاری از موارد صدای گریه‌وزاری زنان و کودکان بلند می‌شد. اشخاصی که خانه و زندگی خود را به امان خدا می‌سپردند از التماس و خواهش به نانوا ابایی نداشتند (روزنامه انجمن تبریز، س ۲، ش ۱۵: ۴).

فقرا با مشقت و رنج، روز خود را شب می‌کردند، اما ثروتمندان در تابستان و زمستان به ذخیره اقلام اساسی چون گندم، آرد، قورمه و حبوبات می‌پرداختند (آفاری، ۱۳۸۵: ۲۹۴). فقرا در مقابل مجالس افطاری مفصل و مجلل اغنوائی مانند حاج کریم امام جمعه تجمع و با التماس و التجا از نوکران و دربانان غذا طلب می‌کردند. نوکران با تندخویی و اهانت، تجمع‌کنندگان را می‌راندند و این التماس و جواب رد دادن‌ها منظره رقّت‌انگیزی ایجاد می‌کرد (فتحی، ۱۳۵۶: ۱۴۱). گرانی سال ۱۲۹۷ق، نان را از دسترس فقرا خارج کرد و به زمین خوردن کم‌مایگان در

کوچه و معبرها از شدت گرسنگی و اظهارنکردن پریشانی خود به دلیل خجالت کشیدن، نمونه‌ای از رنج و ناراحتی اهالی بود (جورابچی، ۱۳۸۶: ۸۶). مشابه این ناراحتی‌ها با قحطی وحشتناک سال ۱۳۲۱ و ۱۳۲۲ ق نیز ایجاد شد که علت اصلی آن احتکار و کمبود مصنوعی غله بود (ایوانف، ۱۳۵۷: ۳۲).

علمایی چون حاج میرزا حسن مجتهد و حاج میرزا کریم امام جمعه همانند محمدعلی میرزای ولیعهد و زن او در دوران خودکامگی از انبارداران معروف بودند؛ میرزا حسن مجتهد هیچ‌گونه پرده‌پوشی و حفظ ظاهر برای کاهش ناراحتی اهالی را لازم نمی‌دانست (کسروی، ۱۳۸۵: ۱۵۶). شهرت میرزا حسن مجتهد در انبارداری و مالکیت دهات به اندازه‌ای بود که حمایت ایشان از تیولدار روستای قره‌چمن به غوغا و اعتراض جمعی از اصناف تبریز و تعدادی از اهالی محلات و در ادامه به اخراج مجتهد از تبریز منتهی شد. اخراج مجتهد بزرگ و اعلم شهر نشان‌دهنده تأثیر معضلات نان بر مقبولیت نداشتن زمینداران عمده و همچنین نشانه ناراحتی از نظام استبداد بود (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۲۲ و ۲۳)؛ در طرف مقابل، ناراحتی اهالی از حاکمان مَلّاک موجب رنجش و آزدگی مَلّاکان می‌شد. محمدعلی شاه بزرگترین و مشهورترین شخصیتی بود که آشکارا ناراحتی خود را از اهالی تبریز ابراز می‌کرد (تقی‌زاده، ۱۳۷۲: ۵۸). در یک مورد انجمن ایالتی آذربایجان چندتن از سران آزادی‌خواه را به قره‌داغ فرستاد و ایشان انبارهای غله را باز کرده، به رعیت می‌فروخت و قسمتی از غله دهات را بار کرده به تبریز فرستادند، بیوک‌خان فرزند رحیم‌خان که به سرسپردگی و فرمانبرداری محمدعلی شاه معروف و مشهور بود، به زدو خورد با فرستادگان انجمن ایالتی پرداخت و ضمن جلوگیری از حمل غله چندین نفر از فرستادگان انجمن ایالتی را به قتل رساند (کسروی، ۱۳۸۵: ۳۳۳ و ۳۳۴؛ غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۲۶).

قحطی‌ها و مشاهده بی‌اعتنایی زمین‌داران، زمینه مناسبی برای تقابل و اختلاف توده با مَلّاکان و هیئت حاکمه به وجود می‌آورد؛ افزون‌بر این، خود زمین‌داران نیز با یکدیگر اختلافاتی داشتند؛ برای مثال، اختلاف بین حاج میرزا کریم امام جمعه با حاجی سیدمرتضی به علت همجواری ملک و دیگر اختلافات مشابه، بزرگان ملک‌دار را از توده مردم دور نگه داشته بود (فتحی، ۱۳۵۶: ۱۴۳). تضاد بین فقرا و مَلّاکان ضمن اینکه انگیزه‌ای برای حضور کم‌مایگان و تهی‌دستان در مبارزات تحول‌خواهی بود؛ زمینه‌ای مناسب برای شورش و قیام را نیز

به وجود می‌آورد. در اعتصاب دهقانی نزدیک تبریز، دهقان‌ها با سه دسته از تقاضاهای ملاکان مخالفت کردند؛ زورگویی مباشران، تعهدهایی که مالکان تحمیل می‌کردند و بیگاری از جمله این تقاضاها بود. اعتصاب‌کنندگان که می‌خواستند امورشان تابع قانون باشد نشان دادند آمادگی عصیان علیه طبقه حاکم وجود دارد (آفاری، ۱۳۸۵: ۲۰۲).

کمبود و گرانی نان در ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ق باعث شورش زنان و تهی‌دستان تبریز شد و به «شورش اردیبهشت» مشهور شد. شورش اردیبهشت یکی از رویدادهایی بود که ذهنیت و تصور فقرا از ملاکان را نشان داد. این شورش در فاصله زمانی حدود یک‌سال پیش از آغاز استبداد صغیر به وقوع پیوست و به کتک‌خوردن و مرگ فجیع حاج قاسم اردبیلی یکی از بازرگانان توانگر و دیده‌دار بدنام منجر شد. انبوه زنان که در جست‌وجوی نان خود را به تلگراف‌خانه رسانده بودند به آویزان‌شدن حاج قاسم اردبیلی در انظار عمومی قانع نمی‌شدند، بلکه می‌خواستند میرزا رضاخان ارفع‌الدوله، اداره‌کننده دیه‌ها و انبارهای محمدعلی شاه، را نیز به سرنوشت حاج قاسم دچار کنند (کسروی، ۱۳۸۵: ۳۶۹؛ غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۲۹ و ۳۰). در مواردی کمبود نان و ناراحتی ناشی از انتظار، به اسلحه‌کشیدن زنان و مردان فقیر ختم می‌شد و ترسی در دل ملاکان و رؤسای حامی زمین‌داران مستبد شهر ایجاد می‌کرد (روزنامه انجمن تبریز، س ۲، ش ۱۵: ۴).

بیشتر پیشه‌وران، دکان‌داران و شاگردان آن‌ها، مردان و زنان فقیر، بیکاران، دست‌فروشان و روستایی‌ها که برای فروش محصولات به شهر آمده بودند، در این نوع اعتراض‌ها مشارکت داشتند و نوعی همبستگی و پیوستگی اجتماعی بین گروه‌های مختلف ایجاد می‌شد. در اعتراض‌ها مشروعیت و حرمت حاکمان در پیش چشم شهرنشینان می‌شکست؛ زیرا کارگزاران حکومت در احتکار و گرانی نان دست داشتند (یزدانی، ۱۳۸۸: ۳۵ و ۳۶). مشکلات دسترسی به نان که فقرا را به تقابل با زمین‌داران، انبارداران و ناو‌ها کشاند در حافظه جمعی اهالی آذربایجان باقی ماند و زمینه‌ای تأثیرگذار بر رویدادهای بعدی شد. اهالی بیچاره و آزادیخواهان، در مشکلات گوناگون مربوط به غله و نان در زمینه‌های انبارداری، قیمت‌گذاری، کمیابی، کم‌فروشی و در هر نوع اختلال مستقیم و غیرمستقیم، مستبدین و حاکمیت را در انجام وظایف ناتوان می‌دانستند و مشروعیت حاکمیت را مورد تردید قرار می‌دادند (روزنامه نوای ملی، س ۱، ش ۱: ۱).

۳. مشروطه خواهان و مدیریت نان

پس از پیروزی انقلاب مشروطه و تشکیل انجمن ایالتی آذربایجان در ماه شعبان سال ۱۳۲۴ق، همگامی با خواسته‌های توده و بیشتر اهالی در تأمین نیازهای روزانه همچون تهیه آسان و ارزان نان بخشی از سیاست‌های کلی مشروطه خواهان شد؛ آن‌ها به مشروعیت و مقبولیت برای ادامه کار نیاز داشتند و در این راستا اقداماتی در جهت کاهش قیمت نان و افزایش کیفیت آن و همچنین برای جلوگیری از احتکار و کم‌فروشی اقلام خوراکی انجام گرفت (روزنامه جریده ملی، س ۱، ش ۲۲: ۲). انجمن ایالتی آذربایجان نرخ نان و گوشت را تثبیت کرد، محترکین را تحت تعقیب قرار داد و ذخیره گندم آن‌ها را مصادره و بین مستمندان تقسیم کرد (ایوانف، ۱۳۵۷: ۵۲). انجمن ایالتی همچنین به فراوانی نان در شهر و رعایت حقوق رعایای کشاورز مستقر در روستا توجه داشت؛ در همین راستا انجمن ایالتی اعلان چند ماده‌ای چاپ کرد که حدود مالک و ارباب و رعیت را مشخص می‌کرد (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۳۶). اعضای انجمن بر جمع‌آوری غله و اداره نانوائی‌ها نظارت داشتند و این اقدامات باعث می‌شد که سختی زندگی قشرهای پایین کاهش یابد و آن‌ها را تبدیل به پشتیبان نظام اداری جدید کند (یزدانی، ۱۳۸۸: ۵۷ و ۵۸؛ کتاب آبی، ۱۳۶۳: ۸۱)؛ از جمله برکات وجود انجمن؛ انتظام کارها، ارزانی نرخ‌ها، توقف کم‌فروشی، افزایش کیفیت نان و فراوانی آن بود (روزنامه انجمن تبریز، س ۱، ش ۴۱: ۲). اعضای انجمن بیشتر از همه، بر مشکلات نان حساس بودند و بر این کار خود افتخار می‌کردند چون با وجود نوسان در قیمت‌ها، سیر کلی تنزل در قیمت غلات بر زندگی توده مؤثر بود (جورابچی، ۱۳۸۶: ۱۱۶).

در نظام سیاسی جدید و مشروطه تأمین نیازهای مادی در رأس ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی بود و نشان‌دهنده سلامت سیاسی و کارایی منتخبین ملت بود. مبارزه با گرانی و احتکار نشانه‌ای از ملت‌دوستی و مشروعیت مشروطه‌طلبان و مخالفت با استبداد تلقی می‌شد. برای نشان‌دادن ارزش‌های حاکم و گفتمان‌های رایج آن زمان شواهد زیادی وجود دارد؛ در یکی از مجالس که اهالی برای شورومشورت درباره تهدیدهای جدی موجود درباره مشروطه جمع شده بودند سیدی از بین جمعیت بلند شد و گفت که من از ارامنه نان گرفته‌ام باید غیرت داشته باشید و با سخن خود تکانی به جمعیت داد (فتحی، ۱۳۵۵: ۸۵). چند ماه پس از استقرار مشروطه، با افزایش پیش‌بینی‌نشده قیمت غله نگرانی‌هایی درباره ظهور معضلات

پیشین در بین اهالی ایجاد شد و چند نفر از علما را در این مورد مقصر دانستند، علمایی که مردم به آن‌ها سوء ظن داشتند در انجمن ایالتی حاضر شدند و حاضرین از اعمال مستبدانه رایج در گذشته چون احتکار و انبار غله، خود را مبری دانستند؛ پس از این ماجرا روزنامه انجمن تبریز نوشت: «ملت پرست بودن و مشروطه طلب بودن جزء ارزش‌های علماء بوده می‌خواهند برای انجمن اثبات نمایند که ایشان کوتاهی در افزایش قیمت غله نداشته و کمافی‌السابق مشروطه طلب است اما بعضی از مردم در این مورد شک و تردید نموده اند» (روزنامه جریده ملی، س ۱، ش ۲۲: ۱ و ۲).

در نظام مشروطه، وظیفه حکمران آذربایجان و یا نایب‌الایاله را آن می‌دانستند که مراقبت نماید تا غله و آذوقه در داخل مملکت به آزادی و قیمت عادلانه به فروش برسد و کسی احتکار نکند؛ حتی امنیت راه‌ها و شوارع، گامی در جهت جلوگیری از کمیابی ارزاق شمرده می‌شد (روزنامه انجمن تبریز، سال ۲، ش ۱۶: ۲). فاصله گرفتن از ملکان، محترکان و شخصیت‌های بی‌توجه به رنج زحمتکشان نمونه‌ای از تجلی عملی تعهد نظام مشروطه و انجمن برآمده از آن برای برآورده کردن خواسته‌های اهالی و کسب مشروعیت بود. تبعید حاج میرزا حسن مجتهد و میرزا کریم امام جمعه از شهر تبریز نمونه‌ای از دلجویی و هواداری نسبت به توده به‌شمار می‌رفت (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۲۳)؛ و در مقابل هرگونه اختلال در جمع‌آوری و حمل غله نوعی مبارزه علیه نظام مشروطه و کارشکنی در مقابل نظام جدید به حساب می‌آمد (جورابچی، ۱۳۸۶: ۱۳۷؛ تقی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۶۹).

از جمله مشکلات موجود در آذربایجان، تسعیر و تغییر قیمت غله بود؛ در کتاب غوغای تبریز در این باره آمده است: «غله دیوانی را از طهران خرواری از قرار پنج تومان تسعیر کرده از بیچاره صاحب املاک از بیست و پنج تومان پول می‌گرفتند» (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۵). اعضای انجمن ایالتی موضوع تسعیر را مطرح کردند و شیخ سلیم واعظ یکی از اعضای برجسته انجمن می‌گفت که از اطراف، غله به شهر حمل و انبار شود و با نظارت وکلای انجمن در جای مخصوص در دسترس عموم برای فروش قرار گیرد (فتحی، ۱۳۵۶: ۳۲ و ۳۵). راهکار عملی انجمن ایالتی؛ ذخیره‌سازی غله کافی در انبار ارک برای اطمینان از تأمین غله در همه روزهای سال و کنترل قیمت غله بود، در همین راستا غله ذخیره‌شده در انبار ارک با نظارت انجمن ایالتی توزیع می‌شد (روزنامه انجمن تبریز، س ۲، ش ۱۶: ۴).

برای نگه داشتن غله در ارک مابین متصدیان ارک و اعضای انجمن ایالتی و اداره‌کنندگان شهر هماهنگی ایجاد می‌شد؛ چند نفر از اعضای انجمن ایالتی وظیفه نظارت بر غله دیوانی را داشتند و به اقتضای مسئولیت خود برخی روزها در جلسات انجمن حاضر نمی‌شدند (روزنامه انجمن تبریز، س ۲، ش ۱۶: ۳ و ۴). از بین متصدیان ارک دولتی چندین نفر کارشان دریافت و تحویل غله بود، در مواردی مقداری از غله به انبار ارک وارد نمی‌شد و دزدانه در جای دیگری فروخته می‌شد و از طرفی برخی مواقع غله خارج شده از ارک به نانوائی‌های تحت کنترل انجمن ایالتی نمی‌رسید. تأثیر مسیرهای انحرافی در جریان ورود و خروج غله به ارک در قیمت نان به اندازه‌ای بود که باعث می‌شد امنیت جانی و زندگی فقرای شهر به خطر بیفتد (روزنامه انجمن تبریز، س ۳، ش ۱۶: ۳). غله ذخیره شده در ارک شامل غله دیوانی و غله اربابی می‌شد. غله‌ای را که نمایندگان حاکمیت از کشاورزان مستقر در زمین‌های حکومت یا همان تیولات، دریافت می‌کردند غله دیوانی نامیده می‌شد. قسمت عمده غله دیوانی در بازار به فروش می‌رسید و پول آن صرف امور دیوانی و دولتی می‌شد، تنها قسمت کمی از غله دیوانی به انجمن ایالتی و انبار ارک تحویل داده می‌شد (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۰).

در جلسات انجمن ایالتی آذربایجان، پیشنهادهای اجرائی مختلفی برای ایجاد ثبات و امنیت در معیشت اهالی، جلوگیری از دخل و تصرف‌ها و قیمت‌گذاری خارج از قانون نانوائی‌ها مطرح می‌شد؛ یکی از پیشنهادها با واگذاری دکان‌های نانوائی به ملّاکان و تجار معتبر و مورد اعتماد عملی می‌شد. در این روش به هر دکان واگذار شده، مقدار صدوپنجاه من غله از انبار غله دیوانی تحویل داده می‌شد و قبول‌کنندگان دکان‌ها پس از تعیین قیمت برای هر خروار غله، مبلغ را به متصدیان انبار غله دیوانی پرداخت می‌کردند. در این شیوه که فراتر از نظارت صرف بود، خرید، فروش و انبار غله مورد نیاز فقرا و ضعفا بخشی از وظایف و اختیارات حاکمیت دانسته می‌شد و همین سازکار امکان واگذاری دکان‌های نانوائی به اشخاص دلخواه را به انجمن ایالتی آذربایجان می‌داد (روزنامه انجمن تبریز، س ۲، ش ۲۰: ۴).

در مذاکرات اوایل ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق، تشکیل کمپانی مخصوص نان مطرح شد. کمپانی نان باید مطابق با آئین‌نامه کشورهای مترقی تشکیل می‌شد؛ زیرا در این کشورها به مدت بیست یا سی سال نان با یک وزن و یک قیمت به فروش رفته بود. پیشنهاددهندگان تشکیل کمپانی، وجود انبار غله دیوانی را کافی نمی‌دانستند و ادعا داشتند با فرض اینکه در انبار پنجاه‌هزار

خروار غله وجود داشته باشد؛ چون اساس دادوستد غله و تحویل آن صحیح نیست نظم دائمی در رفاه اهالی حاصل نخواهد شد. کمپانی را می‌بایست ده نفر از افراد صاحب ثروت و نفوذ شهر تشکیل می‌دادند و انجمن بر کار آن‌ها نظارت می‌کرد (روزنامه انجمن تبریز، سال دوم، سری دوم، ش ۱۲ و ۱۳: ۱۰۴). واگذاری دکان‌های نانوايي به اشخاص مورد وثوق حاکمیت و انجمن ایالتی و تشکیل کمپانی دو شیوه متفاوتی بودند که پذیرش هر کدام شیوه حکمرانی و نظام اقتصادی متفاوتی را می‌طلبید (روزنامه انجمن تبریز، س ۲، ش ۱۵: ۴).

پس از انتخاب انجمن بلدیة، مسئولیت قیمت‌گذاری به ارزاق به این انجمن سپرده شد. قاسم‌خان امیر تومان در مقام رئیس بلدیة با قیمت‌گذاری مناسب، موجبات آسایش و رفاه اهالی را فراهم آورد. در اواخر ماه ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق در قیمت نان و غله کاهش محسوسی مشاهده شد و با مراقبت و نظارت درست در نانوايي‌ها، نان فراوان و کیفیت آن بهتر شد (روزنامه انجمن تبریز، س ۲، ش ۲۷: ۴). در این تاریخ علاوه بر فراوانی نان و جو، قیمت تمام خوراکی‌ها کاهش یافت (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۲۳). دست‌اندرکاران نظام مشروطه موفقیت نسبی خود را به شیوه‌های گوناگون اعلام می‌کردند تا اینکه در ماه ربیع‌الثانی ۱۳۲۶ق میرزاحسن، مجتهد معروف شهر و میرزا کریم امام جمعه از مخالفان مشروطه که در تبعید بودند به تبریز بازگشتند (جورابچی، ۱۳۸۶: ۱۳۷؛ غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۲۱). بازگشت آن‌ها با یک‌دست ماجراهای دیگر مانند پیدایش راهزنان قره‌داغی و شاهسون در آذربایجان همزمان شد. این ماجراها و پیشینه ذهنی مردم از عملکرد ملأکان، نتیجه‌ای جز احساس نگرانی و ناامنی برای مردم نداشت (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۳۳ و ۳۴).

با افزایش نگرانی‌ها، نبود مشروعیّت نظام حکمرانی استبدادی و ارتباط استبداد و نان در سخنان ناطقان مشروطه‌خواه مورد تأکید قرار می‌گرفت. یکی از وعاظ آشنا با درد توده، میرزاحسین واعظ بود او در اجتماع سربازخانه گفت: «باز حاج میرزا حسن آقا مجتهد وارد این شهر شد، خانه ملت بدبخت خراب گردید، باز بعد از این نان یک من شش هزار باید خورد، و زنان ما من بعد وقت اذان صبح از برای گرفتن نان، با کمال یأس و با دیده‌های تر، درب دکان‌های خبازی، باید حاضر باشند» (تاریخ یکساله وقایع مشروطه در تبریز، ۱۳۹۷: ۳۵ و ۳۶). سیدحسین شریف‌زاده یکی دیگر از خطیبان نامی گفت: «مردم، چون سگ خون خورد هار گردد. این ملایان از بس خون دل شما را خورده‌اند هار گردیده‌اند و مردم را می

گزند» (کسروی، ۱۳۸۵: ۶۵۱). روزنامه انجمن تبریز برای مقبولیت و مشروعیت دادن به نظام مشروطه، ویژگی‌های نظام استبدادی را این‌گونه توصیف کرد: «راهزنان بر راه‌های عبور و مرور مسلط می‌شوند و آذوقه به دست محترکین بی‌انصاف می‌افتد، اهالی با پول نقد برای نصف نان معطل و سرگردان می‌شوند و خودکامگان با بستن راه آذوقه سیصد هزار نفر باعث می‌گردند که فقرای مملکت در ماه رمضان تا مرز نابودی و هلاکت بروند» (روزنامه انجمن تبریز، س ۳، ش ۱۲: ۲). پیشگامان جنبش آزادی‌خواهی به فقرا یادآوری می‌کردند که دیگر زمان آن گذشته است که راحت و آسوده نان و گوشت مورد نیاز را خرید کنید. در اولین شماره ناله ملت، نویسنده به علت وجود تنگناهای اساسی در زندگی فقرا به سرزنش اسلامیه‌نشینان و حامیان زمین‌داران می‌پردازد. خلاصه گزارش نویسنده از اوضاع کم‌مایگان و ضعیفان چنین بود: «آسیاب‌های شهر خراب شده تا نان از دسترس ضعیفان خارج گردد و دانه‌های گندم کمیاب شود، نان فقراء را بریدند تا به ریاست و اختیار صاحبان باغ‌ها و مستغلات در فروش غله خللی وارد نشود.» (نوی ملی، س ۱، ش ۱: ۱).

در کل مشروطه‌خواهان و انجمن ایالتی سه نوع برنامه عملیاتی و فرهنگی را در رابطه با نان برای کسب مشروعیت انجام دادند؛ نخست اینکه به اقدامات مختلفی چون نظارت بر انبار و توزیع غله برای کاهش قیمت و فراوانی نان دست زدند (ایوانف، ۱۳۵۷: ۵۲)؛ دوم اینکه با اعمالی مانند اخراج مجتهد، به اهالی نشان می‌دادند با ملاکان و محترکان مستبد در حال مبارزه‌اند و یک نوع قطب‌بندی شکل گرفته است و سوم اینکه در روزنامه‌ها و سخنرانی‌ها در اجتماع‌ها، گفتمانی را ترویج می‌کردند که مشکلات نان و معیشت و بدبختی فقرا را به راهزنی، غارتگری و انبارداری مستبدین نسبت می‌داد تا مشروعیت و حمایت توده را به دست آورند (فتحی، ۱۳۵۶: ۱۷۰).

۴. اعمال فشار مستبدین با کمبود نان در جنگ شهری

جنگ درون شهری تبریز از ۲۳ جمادی الاول ۱۳۲۶ ق شروع شد و در تاریخ ۱۷ رمضان همان سال به پایان رسید (براون، ۱۳۲۹: ۲۵۷؛ فتحی، ۱۳۵۵: ۱۲۶). از روزهای آغازین، انجمن اسلامیه و دیگر پایگاه‌های استبداد به تبلیغات علیه مخالفان خود پرداختند. برخی روزنامه‌های خارجی مانند تایمز و روزنامه‌های روسی یاری‌گر اسلامیه‌نشینان و جبهه

استبداد بودند (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۶۷۴؛ کتاب آبی، ۱۳۶۳: ۳۲۸). مستبدین با فعالیت‌های خود ترس در دل مشروطه‌خواهان ایجاد کردند که از نتایج آن تعطیلی موقت انجمن ایالتی، برکناری اجلال‌الملک از ریاست نظمی و برکناری مخبرالسلطنه هدایت از حکمرانی آذربایجان بود (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۳۴؛ رفیعی، ۱۳۶۲: ۷۵؛ کتاب نارنجی، ۱۳۶۷: ۲۸۷). عملیات مستبدین برای عاجزکردن طرف مقابل هدفی جز سلب مشروعیت و مقبولیت نداشت و برای رسیدن به این هدف روش‌های متفاوتی انتخاب می‌شد. در بیشتر موارد با اوج گرفتن تنش، طرفداران استبداد می‌خواستند جبهه مقابل را با فشار گرسنگی به تسلیم وادار کنند و به همین دلیل در محلات حامی مشروطه و بین اتباع خارجی مشکل نان پیش می‌آمد (ضمیری، ۱۳۴۶: ۳۵).

نخستین اقدام جدی مستبدان برای تحمیل گرسنگی و ایجاد اختلال در زندگی روزمره، بستن آب ورودی به آسیاب‌های شهر بود. در ماه جمادی‌الثانی میراب‌ها نزد باقرخان آمدند و اطلاع دادند که سواره‌های رحیم‌خان آب محله‌ها را سد کرده‌اند تا آب به آسیاب‌ها نرسد (تاریخ یکساله وقایع مشروطه در تبریز، ۱۳۹۷: ۷۷). مستبدان و نیروهای دولتی چپاول و غارت همه را بدون هیچ‌گونه ملاحظه‌ای عادی می‌پنداشتند (براون، ۱۳۲۹: ۲۶۵). کمیابی نان در روزهای آغازین جمادی‌الثانی نتیجه راهزنی، چپاول و غارتگری سواره‌های قره‌داغی و ازکارافتادن آسیاب‌ها بود (فتحی، ۱۳۵۵: ۸۰). سواره‌های رحیم‌خان همه آرد و گندم موجود در آسیاب‌ها را به اردوی او بردند (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۴۳). در این روزها بیشتر اهالی نان و پول نداشتند و از این وضعیت ناراضی بودند (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۴۱).

واعظان از زبان امنای خائن و اسلامیه‌نشین‌ها، آرزوی آن‌ها را درباره نان به مردم می‌گفتند: «یک من پنج هزار تومان، نصفش را خاک و ریگ می‌فروشیم» (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۱۱۰ و ۱۱۱). در اواسط جمادی‌الثانی در شهر قحطی نان وجود داشت (فتحی، ۱۳۵۵: ۲۵۲). کنسول روس خود را دلسوز اهالی نشان می‌داد و خلاصه گزارش کنسولگری روسیه به وزارت خارجی درباره اوضاع نان این‌چنین است: «بی‌قدرتی و ضعف کامل در شهر تبریز مشاهده می‌شود، گردان‌های دولتی اعزام‌شده از تهران نیز نان را با سختی به‌دست می‌آورند، نان در نواحی‌های شهر تبریز پیدا نمی‌شود، قیمت نان گزاف است و دسترسی فقراء به آن با تحمل رنج‌ها و دشواری‌ها ممکن می‌شود» (کتاب نارنجی، ۱۳۶۷: ۲۴۹ و ۲۵۰).

پس از گذشت یک ماه از آغاز تنش‌ها و درگیری‌ها، ایجاد گرسنگی و افزایش قیمت‌ها نتیجه ای موافق با خواست مستبدان نداشت؛ زیرا با اجتماع و خروش حدود دو هزار نفر از ساکنان کوی‌های مخالف استبداد، رحیم‌خان از باغشمال فرار کرد (فتحی، ۱۳۵۵: ۸۸). فرار رحیم‌خان نشان داد که در بیشتر محلات شهر مستبدین مقبولیت و مشروعیتی ندارند و در نتیجه اداره دوازده محله را مخالفان مستبدین برعهده گرفتند (جورابچی، ۱۳۸۶: ۱۴۴؛ یزدانی، ۱۳۸۸: ۸۰)؛ پس از رسیدن عین‌الدوله به تبریز، که از طرف محمدعلی‌شاه به والی‌گری آذربایجان انتخاب شده بود، مسئولیت جبهه استبداد به‌جای رؤسای انجمن اسلامی و اشخاصی مثل رحیم‌خان با شاهزاده بود. شاهزاده در آغاز کار خود روشی متفاوت با انجمن اسلامی و سران ایلات مهاجم داشت (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۷۸) و انتظار می‌رفت مشکلات نان و غله کاهش یابد و با مذاکرات صلح و اقدامات ایشان در جهت تأمین امنیت از اهالی دلجویی شود، اما شهر شبیه ویرانه و اطراف خراب و آذوقه معدوم بود (فتحی، ۱۳۵۵: ۱۰۰). حمل و نقل مال‌التجاره و آذوقه کاهش یافت؛ زیرا اوضاع قابل پیش‌بینی نبود و تجار امنیت خاطر نداشتند. مستبدان نمی‌گذاشتند از طرف محله دوچی به سمت محله‌های حامی مشروطه جنس را عبور دهند. در این شرایط ستارخان برای مقابله با دوچی‌ها روش مقابله به‌مثل را انتخاب کرد. تفنگچی‌های مستقر در دروازه محله‌ها نقش گمرکچی را داشتند و پول می‌گرفتند و در مقابل دریافت وجه مانع از عبور سبزی، بادمجان، انگور و قند و میوه‌جات نمی‌شدند، اما عبور آرد و گندم موانع بیشتری داشتند (جورابچی، ۱۳۸۶: ۱۴۹ و ۱۵۰). در این مدت، علف و خرمن‌ها آتش زده می‌شد و حاملان نان به کوی‌هایی مانند ارمنستان که اتباع خارجی و آزادی‌خواهان زیادی داشت آسیب می‌دیدند (فتحی، ۱۳۵۵: ۱۱۲ و ۱۱۸). چهار نفر برای گرفتن نان به دروازه سرخاب رفته بودند که آن‌ها را گرفتند و به اسلامیه بردند تا زندانی شوند (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۱۱۸). توجیه این‌گونه رفتارها این بود که محمدعلی‌شاه و انجمن اسلامی مخالفان خود را اشرار، فاسد و بایی می‌خواندند (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۳۳).

۵. ارتباط محاصره و کمبود نان با پایان جنگ شهری

در ماه شعبان معلوم شد که عین‌الدوله نمی‌تواند اعتماد بیشتر اهالی تبریز را به‌دست آورد و وارد شهر شود (کتاب آبی، ۱۳۶۳: ۲۸۹)؛ بنابراین تصمیم گرفت تا تمام راه‌های ورودی به

شهر تبریز را کنترل کند و مانع از ورود کالاهای اساسی به محلات حامی مشروطه شود. شاهزاده تدابیری برای به‌زاندرد آوردن اهالی شهر تبریز اتخاذ کرد. با محاصره شهر و ممانعت از ورود غله و آذوقه در محلاتی چون امیرخیز و خیابان و دیگر محلات متحد با آن‌ها نان کمیاب شد. محلات دوچی و سرخاب وضعیت متفاوتی داشتند. این دو محله مشکلی در تأمین غله نداشتند و به ششگلان، باغمیشه و یساوان نیز در تأمین نان و غله کمک می‌کردند (تاریخ یکساله وقایع مشروطه در تبریز، ۱۳۹۷: ۱۵۴ و ۱۵۷). اهالی فروانی میوه و کمبود و کمیابی نسبی نان را در کنار هم تجربه می‌کردند؛ زیرا با وجود سربازان عین‌الدوله در راه سردرود و مزاحمت پسر شجاع نظام در راه مرند، از راههای دیگر به شهر غله آورده می‌شد (جورابچی، ۱۳۸۶: ۱۶۱).

در نیمه شعبان اهالی متوجه شده بودند که هدف عین‌الدوله در تحمیل گرسنگی جدی است (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۱۷۸). او برای قطع ورود آذوقه به تبریز اهتمام ویژه‌ای داشت (کتاب آبی، ۱۳۶۳: ۳۸۶ و ۳۸۷). به‌سمت محله‌های حامی ستارخان و مجاهدان او غله چندانی نمی‌آمد و نان تا حدودی کمیاب شده بود (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۹۰). سیف‌الله خان راه سردرود را مسدود کرده بود و راه باسمنج را اردوی دولتی کنترل می‌کرد. آمد و شد حاملان آذوقه در راه قره‌داغ را رحیم‌خان ممانعت می‌کرد و همین وظیفه را در راه مرند شجاع نظام انجام می‌داد. بستن راه‌ها و جلوگیری از ورود آذوقه، روزبه‌روز مشکل کمبود نان را حادث می‌کرد. در بیست‌ودوم شعبان بسیاری از اهالی کم‌درآمد نمی‌توانستند نان مورد نیاز خانواده را پیدا کنند و با خوردن میوه‌جات زندگی خود را می‌گذراندند (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۱۸۵).

در اول ماه رمضان به سواران فرمانبر از عین‌الدوله دستور داده شد تا راه آذوقه به‌طور کامل بسته شود و حتی یک بار آرد گندم نیاید (جورابچی، ۱۴۰۴: ۱۶۷). راه آجی و سردرود بسته شد کمیابی نان و میوه‌جات و خوردنی‌ها مردم را به ستوه آورده بود؛ با نارضایتی اهالی احتمال شورش و اغتشاش وجود داشت. افراد ناشناس در کوچه‌ها اعلامیه می‌انداختند که اگر دو روزه مشکل نان حل نشود تمامی محلات دسته‌جمعی اعتراض خواهند کرد (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۱۹۹). به‌علت نزدیکی راه سردرود به قره‌ملک، ساکنان این محله واقع در قسمت بیرونی شهر با همدستی سواران سالار افخم از عبور کالا جلوگیری می‌کردند. در روز چهارم رمضان هجده بار از گندم، آرد و خشکبار اسکوئی‌ها پیش از ورود به تبریز توقیف و گرفته

شد و مشابه این اتفاق روز هفتم رمضان تکرار شد. در هفتم رمضان تعداد هفده بار شتر از اموال اسکوئی‌ها را برداشتند و مانند غنیمت به دست آمده در جنگ تصاحب کردند (روزنامه انجمن تبریز، س ۳، ش ۱۰: ۴). در دهم رمضان تردد در راه‌ها کمابیش وجود نداشت و در نتیجه نان بسیار کمیاب شد؛ با وجود کمیابی نان در محلات دوازده‌گانه، در دوچی نان به‌وفور یافت می‌شد. در این روزها بسیاری از مردان و زنان مخفیانه خود را به دوچی می‌رساندند و برای آوردن نان خود را به‌خطر می‌انداختند (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۲۰۸ - ۲۱۰). نارضایتی و مصیبت اهالی بسیار بود (یزدانی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). این مشکلات در نتیجه بستن راه‌ها با فرمان عین‌الدوله فرمانفرمای آذربایجان به‌وجود آمده بود (کتاب نارنجی، ۱۳۶۷: ۲۹۱). با مختل شدن ورود آذوقه، یک من نان با قیمت چهار قران نیز کم پیدا می‌شد، اما در روستای باسمنج یک من نان را با چهار عباسی می‌گرفتند؛ به عبارتی در داخل شهر نان را پنج برابر گرانتر می‌خریدند (ضمیری، ۱۳۴۶: ۳۵). زیادبودن این مبلغ برای یک من نان زمانی درک می‌شود که بدانیم به هر مجاهد روزانه دو هزار دینار برابر با یک پنجم تومان موجب داده می‌شد و دستمزد یک کارگر غیرمتخصص برای یک روز کار برابر با یک قران بود (تاریخ یکساله وقایع مشروطه در تبریز، ۱۳۹۷: ۸۲؛ یزدانی، ۱۳۸۸: ۱۰۴). در این چند ماه نوسان‌های شدید در قیمت نان وجود داشت؛ با وجود این بیشتر اهالی افزایش زیاد قیمت نان و قحطی و گرسنگی را نتیجه محاصره و جنگ می‌دانستند. در شرایطی که مذاکرات صلح شروع می‌شد بیشتر ساکنان به پرداخت مبلغ دوازده عباسی برای یک من نان راضی می‌شدند، این مبلغ نسبت به پیش از جنگ حدود چهارونیم عباسی بیشتر بود و نشان‌دهنده افزایش فشار به اهالی و مدیران شهری بود، اما اهالی محلات دوازده‌گانه، مشروطه‌خواهان را آن‌چنان مقصر نمی‌دانستند (کسروی، ۱۳۸۵: ۹۱۲).

روزنامه‌تایمز گزارش داد که اوضاع آذربایجان و تبریز بدون دخالت بیگانگان یأس‌آور است. گزارش روزنامه‌تایمز امیدواری برخی از مستبدین و اتباع روسی مستقر در شهر را افزایش داد. مستبدین قحطی را بهترین بهانه برای ناکارآمدی مشروطه‌خواهان می‌دانستند (پراون، ۱۳۲۹: ۲۸۵). در سرخاب و دوچی نان گران بود، اما در امیرخیز و خیابان نان گران نیز پیدا نمی‌شد. بسیاری از مردم در اطراف اسلامیه نان می‌گرفتند و می‌خواستند به محلات مشروطه‌خواه ببرند، اما با مانع مواجه می‌شدند. در سرحد امیرخیز از عابرین نان زیادی را

گرفته بودند. مجاهدان به دوچی و سرخاب حمله می‌کردند تا از نانوائی‌ها آرد و نان بردارند (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۲۰۰ و ۲۰۳). خبرنگار روزنامه‌ی تایمز گزارش داد که: «کوی خیابان پر از ارتش کوچک و بزرگ گدایان زنده‌پوش است، زنان کودکان گرسنه خود را بر سینه می‌فشارند و بسیاری از کارگران بیکار شده به گدایی افتاده‌اند (یزدانی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

وضع نگران‌کننده شهرنشینان، ستارخان و مجاهدان را وادار می‌کرد تا عملیات‌های جسورانه‌تری را علیه مستبدان طراحی کنند. در بازار مسگرها، سوار قره‌داغی به یک زن دست‌درازی کرده بود و گفته بود نمی‌گذارم نان را ببری، زن فریاد راه انداخته بود که سوار به من دست‌درازی کرده است. در سطح شهر، خرابی اوضاع را نتیجه‌ی هرزگی و غارت سواران قره‌داغی و مستبدان می‌دانستند، اعتراض جوانان سرخابی که سواره‌ها را باعث بی‌غیرتی می‌دانستند نمونه‌ی بارزی از بی‌آبرویی و نداشتن مشروعیت مستبدان بود (غوغای تبریز، ۱۴۰۴: ۲۰۵ و ۲۰۷). اوضاع آشفته‌ی اهالی و رنج و مصیبت‌های آنان، توده‌ی مردم ساکن تبریز را از مستبدان دورتر می‌کرد؛ به‌طوری‌که بیشتر ساکنان دوچی و سرخاب نیز با دیگر همشهریان هم‌دردی می‌کردند. این شرایط به پیروزی‌های مجاهدان در نیمه‌ی رمضان کمک کرد؛ پس از پایان جنگ و تسلیم دوچی و سرخاب، مجاهدان از اطراف شهر غله‌ی دیوانی را با آسودگی به شهر آوردند. با فراوان شدن نان دلیل عمده برای آسودگی اهالی شهر تبریز فراهم شد و تلاش مستبدان برای خدشه‌دار کردن وجهه و مشروعیت مشروطه‌خواهان نزد دولت‌های خارجی و مردم شهر نتیجه‌ی عکس داد (ویجویه‌ای، ۱۳۵۵: ۲۲۱).

۶. نتیجه‌گیری

دستیابی مردم به غله و نان با کیفیت در دوران استبداد صغیر و همزمان با جنگ درون شهری و بین محله‌ای تبریز یکی از روش‌های کسب مقبولیت و مشروعیت برای نظام مشروطه و نهادهای برآمده از آن بود. در کشمکش‌های به‌وجودآمده، سواران دولتی و طرفداران استبداد برای تسلیم کردن مشروطه‌خواهان و زیر سؤال بردن مشروعیت نظام سیاسی برآمده با خواست توده‌ی ساکن در تبریز، از روش تحمیل گرسنگی استفاده کردند؛ بستن آب آسیاب‌ها و آب ورودی به شهر، ناامن کردن راه‌ها و جلوگیری از ورود آذوقه به محلات مشروطه‌خواه از اقدامات مستبدان بود.

نمایندگان سیاسی دولت‌های خارجی در گزارش‌های خود کمیابی نان را تهدید جدی عنوان می‌کردند و روزنامه‌های روسی درباره وجود خطر جانی و مالی برای بازرگانان روس و اتباع خارجی مستقر در شهر مقاله چاپ می‌کردند. واعظان و اعضای انجمن ایالتی برای مقابله با مستبدان از نان و غله سخن می‌گفتند و ضمن بازگرفتن معضلات حادث‌تر زمان استبداد، به توده مردم یادآوری می‌کردند که مشکلات موجود در تأمین غله و نان نتیجه قدرت‌یابی طرفداران استبداد و ملاکان و انبارداران است.

در طول چهار ماه، قیمت غله و نان در محله‌ها و روزهای مختلف تفاوت می‌کرد، اما در مجموع نسبت به پیش، افزایش وجود داشت. قیمت نان در محله‌هایی چون سرخاب و دوچی ارزان‌تر از محلات حامی مشروطه بود. در روزهای غیربحرانی و شرایط عادی قیمت دوازده عباسی برای یک من نان عادلانه شمرده می‌شد. در اواخر شعبان و اوایل رمضان جنگ درون شهری شدت یافت و در نتیجه برای فقرا شرایط قحطی پیش آمد و برخی از روزنامه‌های خارجی نیز بر لزوم مداخله خارجی تأکید می‌کردند. افراد زیادی نان را از اطراف انجمن اسلامیه به محلات مخالف استبداد می‌بردند، اما نان را از آن‌ها می‌گرفتند. دست‌داری به زنان، بستن راه‌های ورود آذوقه و غارت کاروان‌ها از طرف مستبدان، اوضاع رقت‌انگیزی ایجاد کرد. با پخش خیرها بیشتر ساکنان تبریز، سواره‌های ایلی و مستبدان را باعث‌وبانی مشکلات می‌دانستند، این شرایط ستارخان و مجاهدان را وادار کرد تا عملیات‌های جسورانه-تری برای رفع محاصره و بازگشایی راه‌های ورود آذوقه انجام دهند؛ درنهایت، ایجاد گرسنگی و قحطی، نه تنها به مستبدان کمکی در ایجاد آشوب نکرد؛ بلکه بدنام‌شدن ایشان، موجب پیروزی و کسب مشروعیت برای مشروطه‌خواهان شد و جنگ شهری با شادی و شغف بسیاری از اهالی پایان یافت.

فهرست منابع

- ایوانف (۱۳۵۷)، *انقلاب مشروطیت ایران*، ترجمه آذر تبریزی، تهران: انتشارات شبگیر و بیستون.
- آفاری، ژانت (۱۳۸۵)، *انقلاب مشروطه ایران*، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر بیستون.
- براون، ادوارد (۱۳۲۹)، *انقلاب ایران*، ترجمه احمد پژوه، تهران: کانون معرفت.
- تاریخ یکساله وقایع مشروطه در تبریز (۱۳۹۷)، استنساخ و اصلاح رضا خیری مطلق، تهران: نشر امید صبا.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۷۲)، *زندگی طوفانی (خاطرات سید حسن تقی‌زاده)*، به‌کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۷۹)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، به‌کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: انتشارات فردوس.
- جورابچی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *حرفی از هزاران که اندر حکایت آمد (وقایع تبریز و رشت ۱۳۳۰-۱۳۲۶ ه. ق.)*، به‌کوشش علی قیصری، تهران: نشر تاریخ ایران.
- خدری‌زاده، علی‌اکبر (بهار ۱۳۷۷)، «مسئله نان در تهران و تبریز (از مشروطه تا پایان جنگ جهانی اول)»، *تاریخ معاصر ایران*، سال دوم، شماره ۵، صص ۷-۳۴.
- رفیعی، منصوره (۱۳۶۲)، *انجمن (ارگان انجمن ایالتی آذربایجان)*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- ضمیری، میرزا اسدالله (۱۳۴۶)، *یادداشت‌های میرزا اسدالله ضمیری*، به‌کوشش سیروس برادران شکوهی، تبریز: نشر ابن‌سینا.
- غوغای تبریز؛ رخدادهای مشروطه‌خواهی در تبریز از مرگ ناصرالدین‌شاه تا جنگ جهانی اول (۱۴۰۴)، تصحیح غلامعلی پاشازاده، تهران: انتشارات میراث مکتوب.
- فتحی، نصرت‌الله (۱۳۵۵)، *مجموعه آثار قلمی شادروان ثقه‌الاسلام شهید تبریزی*، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- فتحی، نصرت‌الله (۱۳۵۶)، *سخنگویان سه‌گانه آذربایجان*، تهران: کتابخانه تخصصی ادبیات.
- کتاب آبی (۱۳۶۳)، به‌کوشش احمد بشیری، ج ۱، چاپ دوم، تهران: نشر نو.
- کتاب نارنجی (۱۳۶۷)، به‌کوشش احمد بشیری، ج ۱، چاپ دوم، تهران: نشر نو.
- کرونین، استفانی (پاییز و زمستان ۱۳۹۹)، «نان و عدالت در ایران روزگار قاجار (اقتصاد اخلاقی، بازار آزاد و تهیدستان گرسنه)»، ترجمه علی صوفی و فرشید نوروزی، *مجله پژوهش در تاریخ*، سال دهم، شماره ۲۹، صص ۴۷-۱۰۲.
- کسروی، احمد (۱۳۸۵)، *تاریخ مشروطه ایران*، چاپ سوم، تهران: انتشارات نگاه.
- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳)، *تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، ج ۱، تهران: انتشارات سخن.

میرکیایی، محمد (۱۳۹۴)، *نان و سیاست (تأثیر بحران‌های نان بر سیاست و اقتصاد عصر ناصری)*، ج ۲، تهران: نشر علم.

ناهید، عبدالحسین (۱۳۶۰)، *زنان ایران در جنبش مشروطه*، تبریز: نشر احیاء.

ویجویه‌ای، محمدباقر (۱۳۵۵)، *بلوای تبریز (تاریخ انقلاب آذربایجان)*، به‌کوشش علی کاتبی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

یزدانی، سهراب (۱۳۸۸)، *مجاهدان مشروطه*، تهران: نشر نی.

روزنامه‌ها

روزنامه انجمن تبریز، سال اول، شماره ۴۱، ۲۵ ذی الحجه ۱۳۲۴ق

روزنامه انجمن تبریز، سال دوم، شماره ۱۲، ۱۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال دوم، شماره ۱۳، ۱۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال دوم، شماره ۱۵، ۲۴ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال دوم، شماره ۱۶، ۲۷ ربیع‌الاول ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال دوم، شماره ۲۰، ۱۱ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال دوم، شماره ۲۷، ۲۹ ربیع‌الثانی ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال سوم، شماره ۱۰، ۹ رمضان ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال سوم، شماره ۱۲، ۱۶ رمضان ۱۳۲۶ق

روزنامه انجمن تبریز، سال سوم، شماره ۱۶، ۴ شوال ۱۳۲۶ق

روزنامه جریده ملی، سال اول، شماره ۲۲، ۶ ذیحجه ۱۳۲۴ق

روزنامه نوای ملی، سال اول، شماره ۱، ۱۶ رجب ۱۳۲۶ق.

Transliteration

- Aafari, Janet. *The Iranian constitutional revolution*. Translated by Reza Rezaei. Tehran: Našr-e Bīsotūn, 2006.
- Browne, Edward Granville. *The Iranian Revolution*. Translated by Ahmad Pajooh. Tehran: Kānūn-e Ma'refat, 1950.
- Cronin, Stephanie. (2020). Bread and Justice in Qajar Iran (Moral Economy, Free Market, and the Hungry Poor). Translated by Ali Soufi and Farshid Norouzi. *Research in History*, Vol. 10, No. 29: Autumn-Winter.
- Fathi, Nosratollah. *Collected Works of the Late Thiqaṭ al-Islam Shahid Tabrizi*. Tehran: Entesharat-e Anjoman-e Asar-e Melli, 1976.
- Fathi, Nosratollah. *The Three Orators of Azerbaijan*. Tehran: Ketābkāneh-ye Takassosī-ye Adabiyāt, 1977.
- Fathi, Nosratollah. *Zendeginameh-ye Shahid-e Niknam Saqat-ol-Eslam Tabrizi* (Biography of the Blessed Martyr Thiqaṭ al-Islam of Tabriz). Tehran: Enteshārat-e Bonyād-e Nikookārī-ye Noorānī, 1974.
- Hedayat, Mehdi Gholi Khan. *kājerāt va qatarāt*. 2nd ed. Tehran: Ketābforoušī-ye Zavvār, 1965.
- Ivanovich, Iurii sergeevich. *The Iranian Constitutional Revolution*. Translated by Azar Tabrizi. Tehran: Enteshārat-e Šabgīr and Bisotun, 1978.
- Joorabchi, Mohammad Taghi. *A Word from Thousands That Came into the Story: Events of Tabriz and Rasht, 1912-1908 CE*. Edited by Ali Ghaisari. Tehran: Našr-e Tāriḳ-e Iran, 2007.
- Kasravi, Ahmad. *History of Iran's Constitutional Revolution*. 3rd ed. Tehran: Enteshārat-e Negāh, 2006.
- Ketāb-e Ābī* (The Blue Book). Edited by Ahmad Besharati. Vol. 1. 2nd ed. Tehran: Našr-e Nū, 1984.
- Ketāb-e Nārenjī* (The Orange Book). Edited by Ahmad Besharati. Vol. 1. 2nd ed. Tehran: Našr-e Nūr, 1988.
- Khodri-zadeh, Ali Akbar. (1998). The Bread Issue in Tehran and Tabriz (From the Constitutional Revolution to the End of World War I. *Contemporary History of Iran*, Year 2, Issue 5: Spring.
- Malekzadeh, Mehdi. *History of the Constitutional Revolution of Iran*. Vol.1. Tehran: Enteshārat-e Soḳan, 2004.
- Mirkiayi, Mohammad. *Bread and Politics (The Impact of Bread Crises on the Politics and Economy of the Nasserian Era)*. Vol. 2. Tehran: Našr-e 'Elm, 2015.
- Nahid, Abdolhossein. *Zanan-e Iran dar Jonbesh-e Mashrooteh* (Women of Iran in the Constitutional Movement). Tabriz: Našr-e Iḥyā, 1981.
- One Year History of Constitutional Events in Tabriz*. Copied and corrected by Reza Kheiri Motlagh. Tehran: Našr-e Omīd Šabā, 2018.
- Rafiei, Mansoureh. *The Assembly: Organ of the Provincial Assembly of Azerbaijan*. Tehran: Našr-e Tāriḳ-e Iran, 1983.
- Taqizadeh, Hassan. *History of the Constitutional Revolution of Iran*. Edited by Azizollah Alizadeh. Tehran: Enteshārat-e Ferdows, 2000.
- Taqizadeh, Hassan. *Zendegi-ye Toofāni: Khaterat-e Seyyed Hassan Taghizadeh* (A Stormy Life: Memoirs of Seyyed Hassan Taghizadeh). Edited by Iraj Afshar. Tehran: Enteshārat-e 'Elmi, 1993.
- The Tumult of Tabriz: Constitutional Events in Tabriz from the Death of Nasser-al-Din Shah to World War I*. Edited by Gholamali Pashazadeh. Tehran: Entesharat-e Mirath-e Maktub, 2025.
- Veyjouyei, Mohammad Bagher. *The Tabriz Uprising (History of the Azerbaijan Revolution)*. Edited by Ali Katebi. 3rd ed. Tehran: Moasseseh-ye Enteshārat-e Amīr Kabīr, 1977.
- Yazdani, Sohrab. *The Mujahids of the Constitutional Revolution*. Tehran: Našr-e Ney, 2009.
- Zamiri, Mirza Asadollah. *The Notes of Mīrzā Asadollāh Zāmīrī*. Edited by Sirous Baradaran Shokoohi. Tabriz: Našr-e Ibn Sīnā, 1967.

Zinoviev, Ivan Alekseevich. *The Iranian Constitutional Revolution: Opinions of a Russian Diplomat*. Translated by Abolghasem Etesami. Tehran: Našr-e Eqbāl, 1983.

Newspapers

Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 2, Issue 27, 29 Rabi' al-Thani 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 1, Issue 41, 25 Dhu al-Hijjah 1324 AH.
Navāy-e Mellī (National Voice), Year 1, Issue 1, 16 Rajab 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 3, Issue 10, 9 Ramadan 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 2, Issue 12, 14 Rabi' al-Awwal 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 3, Issue 12, 16 Ramadan 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 2, Issue 13, 14 Rabi' al-Awwal 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 2, Issue 15, 24 Rabi' al-Awwal 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 3, Issue 16, 4 Shawwal 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 2, Issue 16, 27 Rabi' al-Awwal 1326 AH.
Anjoman-e Tabrīz (Tabriz Assembly), Year 2, Issue 20, 11 Rabi' al-Thani 1326 AH.
jarīdeh-ye Mellī (National Gazette), Year 1, Issue 22, 6 Dhu al-Hijjah 1324 AH.

Bread and the Civil War in Tabriz during the Minor Tyranny Period

Extended Abstract

During the urban warfare in Tabriz in 1326 AH (1908 AD), bread was the most essential commodity in the daily consumption basket of the city's residents. Bread shortages led to social unrest, making its provision a critical necessity for urban authorities; consequently, both sides of the conflict attempted to exploit this issue to harm one another. The public expected the government to secure their basic subsistence under all conditions, and they linked the legitimacy of the political system to the management of grain and bread. "Legitimacy" in this context refers to the public's obedience to the government coupled with their consent and satisfaction. Evidently, governments strive to be viewed as legitimate and to secure the willing cooperation of the populace. Proper management of grain and bread, along with their precise and systematic distribution, alleviated public fear and anxiety, thereby bolstering the political system's legitimacy.

This study examines the issues surrounding bread and grain in Tabriz and their connection to the legitimacy of the political system during the intra-urban and inter-neighborhood conflicts of the "Minor Tyranny" (Istibdad-e Saghir) era. Using a descriptive-explanatory approach and relying on library resources and archival documents, the present study probes into the efforts of both Constitutionalist and their opponents to manipulate the supply of grain and bread—between 23rd of Jumada al-Awwal and 17th of Ramadan, 1326 AH (June 23 to October 13, 1908)—to secure their own legitimacy and delegitimize their rivals. The study seeks to answer the following question: What actions did the opposing parties take in this regard, and what were the outcomes? The study assumes that while the absolutists aimed to maintain the status quo—fearing that landlords, warehouse owners, and hoarders would suffer losses—constitutionalists, in order to neutralize these actions, worked to prevent the hoarding of grain.

Although no previous study has independently focused on the use of grain and bread for legitimacy or delegitimization during the Minor Tyranny, several studies have addressed the nexus between grain and the political system. These include Mohammad Mirkiaei's *Bread and Politics* (2015), which discusses the role of cereals in the Naseri era economy; Abdolhossein Nahidi-Azar's *Women of Iran in the Constitutional Movement* (1981), which highlights the protests of women against grain hoarding by landowners; the article "Bread and Justice in Qajar Iran: Moral Economy, Free Market, and the Hungry Poor" by Stephanie Cronin, which was translated by Alireza Ali-Sofi and Farshid Norouzi (2020) and interprets bread riots as a rebellion against the market economy; and Ali Akbar Khedri-Zadeh's "The Bread Question in Tehran and Tabriz, From Constitutional Revolution to the end of the First World War" (1998).

During the civil war in Tabriz, royalist forces and supporters of autocracy utilized hunger as a tool to force the Constitutionalists into submission and to undermine the legitimacy of the revolutionary political system. Tactics included shutting down mills, blocking water access to the city, and securing routes to prevent food supplies from reaching constitutionalist-held neighborhoods. While the opposition sought to cause shortages and panic, Constitutionalists attempted to gain legitimacy by improving the grain and bread distribution system and alleviating the concerns of the residents in their controlled areas. Proper management of state and landlord grain, the stockpiling of grain in the *Ark*, and systematic distribution methods were central to the plans and negotiations of Constitutionalists and the Provincial Council of Azerbaijan.

As the urban warfare intensified, the poor faced famine conditions. Some foreign newspapers called for international intervention, and the situation became dire as women were assaulted and supply caravans were looted by royalist forces. The findings of this study show that the majority of Tabriz residents blamed the royalist tribal cavalry and the absolutists for these hardships. Consequently, the *Mujahideen* launched bold operations to break the siege and reopen supply routes. Ultimately, the creation of famine and hunger not only failed to assist the absolutists in fostering chaos but instead led to their notoriety, facilitating victory and the attainment of legitimacy for the Constitutionalists. Finally, the urban conflict ended with the joy and celebration of many residents.

Keywords: Bread, Political System, Legitimacy, War, Neighborhoods, Grain.

Mirza Agha Khan Kermani's approach and attitude towards the history of the Safavid period

Ali Salari Shadi¹

Abstract

Mirza Agha Khan Kermani was a critic of tradition and one of the first intellectuals to gain fame in the Constitutional Revolution. He had a religious and traditional education, but due to encountering various modern and traditional ideas, he had critical approaches towards the traditional world of the era and its history. Therefore, he had problems and challenges with the rulers of the cities of Kerman and Isfahan, and went to Tehran and then to Ottoman, where, while being very active, he finally died on charges of plotting to assassinate Nasser al-Din Shah. He adopted a critical and biting tone towards any issue that had no relation to the modern world or ancient Iran. Now, the question is, what is Kermani's critical view and attitude towards the history of Iran, and especially the history of the Safavids, which he considered to be in line with the unfortunate history of the Islamic period? In the meantime, how did he conceive of the Safavid government and how did he formulate its characteristics and results? The author, using a descriptive-analytical method, comes to the conclusion that despite his sharp and biting criticisms, Kermani lacks a coherent and even scholarly idea. In his study of Safavid history, he expressed his critical tone with a one-dimensional, simplistic,

1. Associate Professor, Department of History, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. alisalarishadi@yahoo.com.

Received: November 8, 2025 - Accepted: June 7, 2026



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

and superficial approach. It seems that the main reason for Kermani's approach is a kind of confusion of historical thought in criticism and a lack of proper knowledge of history in the sense of scholarly study. In his opinion, the Safavids were close to the modern era, but due to superstitions, they were unable to be consistent with the West. Such a stance on the issue is very superficial and results from ignoring its fundamental issues. In his study of the superstitious aspect of Safavidism, he did not realize that superstitions were not cause and effect, but rather were themselves the effect of a deeper context

Keywords: Kermani, historiography, history of the Islamic period, Safavid history, criticism, Ayneh-e-Askandari.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامه علمی (مقاله پژوهشی)، سال هفدهم، شماره‌ی شصت و هشتم، زمستان ۱۴۰۴، صص ۸۵-۱۰۶

رویکرد و نگرش میرزا آقاخان کرمانی نسبت به تاریخ دوره صفویه

علی سالاری شادی^۱

چکیده

میرزا آقاخان کرمانی از ناقدان سنت‌شکن و از نخستین روشنفکرانی بود که در مشروطیت نام و آوازه‌ای یافت. او تحصیلات دینی و سنتی داشت، اما به‌خاطر مواجه شدن با اندیشه‌های مدرن و سنتی، رویکردهایی انتقادی نسبت به دنیای سنتی عصر و تاریخ آن داشت؛ از این رو با حاکمان شهرهای کرمان و اصفهان دچار چالش شد و راه به تهران و سپس عثمانی کشید و در آنجا ضمن فعالیت فراوان در نهایت جان بر سر تهمت قتل ناصرالدین شاه گذاشت. او نسبت به هر موضوعی که نسبتی با دنیای مدرن و یا ایران باستان نداشت، لحنی انتقادی و گزنده درپیش گرفت؛ حال، مسئله این است که نگاه و نگرش انتقادی کرمانی نسبت به تاریخ ایران و به‌ویژه تاریخ صفویه که آن را در راستای تاریخ غیرفرخنده دوره اسلامی می‌شمرد، چیست؟ و در این میان حکومت صفوی را چگونه تصور و مشخصات و نتایج حاصل از آن را چگونه صورت‌بندی کرده است؟ نگارنده با رویکرد توصیفی-تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که کرمانی با وجود انتقادات تند و گزنده، فاقد ایده‌ای منسجم و حتی محققانه است؛ او در بررسی تاریخ صفویه لحن انتقادی خود را با رویکردی تک‌ساحتی، ساده

۱. دانشیار گروه تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. alisalarishadi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

انگاران و سطحی بیان کرد. به نظر علت اصلی رویکرد کرمانی نوعی آشفتگی فکر تاریخی در نقد و نداشتن شناخت درست از تاریخ به معنای بررسی محققانه آن است؛ به زعم او، صفویه به عصر جدید نزدیک بودند، اما به خاطر خرافات قادر به همسانی با غرب نشدند. این گونه موضع گیری در قبال مسئله بسیار سطحی و ناشی از بی توجهی به مسائل بنیادی آن ناهمسانی است. او در بررسی وجه خرافی صفویه متوجه آن نشد که خرافات علت و عاملیت نداشت؛ بلکه خود معلول بستری عمیق تر بود.

واژه‌های کلیدی: کرمانی، تاریخ‌نگاری، تاریخ دوره اسلامی، تاریخ صفویه، نقد، آیین سکندری.

۱. مسئله و پیشینه پژوهش

از جمله رویکردهای انتقادی دگراندیشان دوره قاجار آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی درباره تاریخ و تاریخ‌نگاری بود. آن‌ها در موارد متعددی حکومت و جامعه ایران را در وضعی نابرابر در برابر غرب دیدند و به دنبال چرایی آن، ناچار به گذشته تاریخی رجوع و قسمت عصر اسلامی آن را نقد و دوره پیش از اسلام تاریخ ایران را که بیشتر آمیخته با اسطوره، افسانه و تاریخ روایی بود بزرگ‌نمایی کردند، اما در بررسی واقعی تاریخی به اهداف دلخواه نرسیدند. تصور افرادی چون کرمانی آن بود که کلیت مسئله نابرابری با غرب راه‌حل تاریخی دارد و یکی از این راه‌حل‌ها نقد و رد تاریخ دوره اسلام، به‌ویژه دوره صفویه و اغراق درباره دنیای باستان است؛ از این رو، کرمانی گاهی دست به نقدهایی تند و مخرب زد، بدون آنکه قادر به آفرینشی نو باشد و تمام بدبختی‌ها را ناشی از ورود اسلام و در ادامه حاکمیت‌هایی مانند صفویه به‌خاطر خرافات‌پروری و خردگریزی آن‌ها دانست؛ از این رو مسئله پژوهش پیش رو، طرز تلقی و نگرش کرمانی از تاریخ ایران دوره صفوی است.

از منظر پیشینه درباره کرمانی پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است که سیاه‌ای از آن‌ها نیز طولانی خواهد بود، اما مشهورترین پژوهش درباره کرمانی همان تألیف فریدون آدمیت است که با وجود اغراق‌هایی، یگانه به‌نظر می‌رسد (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۵۶ به بعد). درباره برخی رویکردهای باستان‌گرایی کرمانی باید از کتاب «پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی» از رضا ضیاء‌ابراهیمی (۱۳۹۶: ۶۵ به بعد) یاد کرد. قزلسفلی و

همکارش (۱۳۹۲) در مقاله «میرزا آقاخان کرمانی و نقد سنت» و محمد طبیبی در مقاله‌ای با نام «میرزا آقاخان کرمانی نماینده‌ای از مکتب تاریخ‌نگاری نوین» (۱۳۸۹) همسو با آدمیت نگاشتند. عباس قدیمی قیداری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «تکوین جریان انتقاد بر تاریخ‌نگاری سنتی در ایران عصر قاجار» نکات نوآورانه‌ای را مطرح ساخت که دیگرانی مانند عاطفه درویشان در مقاله «میرزا آقاخان کرمانی ولزوم اصلاح تاریخ‌نویسی» (۱۳۹۳: ۱۹۶ به بعد) همان مطالب قدیمی و آدمیت را تکرار کردند. ایمان پور و باغدار در مقاله «پردازش شخصیت‌های مزدک و انوشیوران در نگارش آخوندزاده و کرمانی» (۱۳۹۵) نیز به رویکرد کرمانی درباره نقد تاریخی توجه درخوری کرده‌اند. آقاحسینی و همکارش، بیشتر به چگونگی گفتمان مدرنیته کرمانی در مرزهای هویت ایرانی در تضاد و مقابله با سنت، اسلام و روحانیون پرداخته‌اند (آقاحسینی و دیگران، ۱۳۹۲: ۴۵ به بعد)، اما آنچه نگارنده به آن خواهد پرداخت، بررسی و نقد نگرش انتقادی کرمانی نسبت به تاریخ ایران دوره صفویه و نحوه درک و دریافت وی از آن‌هاست.

۲. احوال و مناسبات

میرزا عبدالحسین، معروف به میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۷-۱۳۱۴ق)، متفکر، محقق، روشنفکر، در ابتدا اسلام‌گرا در ادامه گاهی اسلام‌ستیز، باستان‌گرای افراطی، دارای گرایش‌های نوسانی ازلی، معتقد به باور دین بی‌آلایش و گاهی دین ناباور، سکولار و ناسیونالیست، ناقد و گاهی دشمن برخی سنت‌های دینی، مذهبی و فرهنگی بود. او متعقد به نوعی پروتسانتیسیم اسلامی مبهم و از ادامه‌دهندگان سنت فکری فتحعلی آخوندزاده و از شخصیت‌های مؤثر در جنبش مشروطیت بود. این مختصات متناقض و ویژگی‌های ناهمگون بیشتر انعکاسی از جامعه متکثر و چندلایه زیست عصر او به‌ویژه در عثمانی و در جریان تقابل دنیای سنتی و مدرن است.

میرزا عبدالحسین در سال ۱۲۷۷ق در بردسیر کرمان زاده شد. او در کرمان از تعدی ناصرالدوله سلطان عبدالحمید میرزا به اصفهان روی آورد. در آنجا نیز با ظل‌السلطان مسعود میرزا نساخت و به طهران رفت و در مصاحبت شیخ احمد روحی راهی استانبول شد و در آنجا با سید جمال‌الدین آشنا و همکار روزنامه اختر شد و پس از آن به نشر کتب و نامه‌هایی

با مضمون اتحاد دنیای اسلام، اجرای قانون، مخالفت با استبداد دست زد که در میان مردم بازتاب یافت (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۷۶: ۷/۵-۷). او با سران حکومت عثمانی ارتباط داشت و از آن‌ها مقرری می‌گرفت. کرمانی مناسبات وسیعی با بزرگان عصر داشت و تا پیش از قتل ناصرالدین‌شاه، سران عثمانی در برابر درخواست حکومت قاجاری مبنی بر تسلیم کرمانی و شیخ احمد که متهم به توطئه علیه حکومت ناصری بودند، مقاومت کردند و حتی موفق به دریافت حکم تبرئه آن‌ها شدند، اما قتل ناصرالدین‌شاه کار را بر آن‌ها سخت کرد (نک: کرمانی، ۱۳۴۳: مقدمه محمد بهادرخان، ۴۹ به بعد؛ آدمیت، همان، ۱۸-۲۷؛ کسروی، ۱۳۶۳: ۱۳۶/۱؛ براوان، ۱۳۲۹: ۸۶ و ۸۷). بنابر ادعای ناظم‌الاسلام کرمانی، او همراه سیدجمال‌الدین، شیخ روحی و خبیرالملک با توطئه علاءالملک سفیر ایران متهم به تحریک آرامنه علیه عثمانی شد؛ از آن جهت آن سه نفر (بجز سید) دستگیر شدند و در حبس بودند که در این حین ناصرالدین‌شاه به قتل رسید و حکومت قاجار تحویل آن سه نفر را از حکومت عثمانی درخواست کرد (ناظم‌الاسلام، ۱۳۴۳: ۷/۱). میرزا آقاخان یک‌سال بعد در سال ۱۳۱۴ ق به جرم اعترافی که میرزا رضای کرمانی ضارب ناصرالدین‌شاه در حق وی کرد به همراه شیخ احمد روحی و خبیرالملک در تبریز اعدام شدند (گلبن، ۱۳۵۰: ۲۳۸).

۳. تبار فکری کرمانی و برخی بنیان‌های آن

از نظر تبارشناسی فکری و مذهبی در خانواده میرزا آقاخان کرمانی احتمال وجود هرگونه گرایشی می‌رود؛ از جمله پدرش گویا از پیروان اهل حق و از جانب مادری از هواداران طریقت مشتاق علیشاه کرمانی بودند. همین موضوع درباره استادان وی نیز صدق می‌کند. او شاگرد ملا محمد جعفر کرمانی، شیخ‌العلماء (متوفای ۱۳۱۱ ق)، از نخستین ازلیان و پدر شیخ احمد روحی همکار و هم‌سلولی و هم‌اعدامی‌اش بود. از طریق همین شاگردی با شیخ احمد روحی یار و دوست شد. او از این راه با تفکرات شیخ احمد احسایی نیز آشنایی یافت. کسروی درباره روند پرفراز و نشیب فکری کرمانی (همراه با شیخ روحی) می‌نویسد: «نخست در ایران همچون دیگران شیعی می‌بوده‌اند، سپس در آنجا ازلی گردیده‌اند و دختران صبح ازل را به زنی گرفته‌اند، سپس به یکبار بی‌دین گردیده آشکارا طبیعی‌گری نموده‌اند، و در پایان کار به سیدجمال‌الدین اسدآبادی پیوسته و باز به مسلمانی گراییده و به

همدستی او به اتحاد اسلام کوشیده‌اند و هر یکی نیز کتاب‌هایی نوشته‌اند که شناخته می‌باشد» (کسروی، ۱۳۶۳: ۱/۱۳۶)، اما زندگانی در عثمانی او را بیشتر با جهان جدید آشنا ساخت و نگرش‌ها و بینش‌های جدید و نگاه انتقادی را از آن سامان به‌خاطر ارتباط با محافل و آثار مختلف آموخت و سرزمین عثمانی دریچه‌ای برای ورود به اندیشه‌های جدید وی شد؛ همچنین زبان‌های انگلیسی، فرانسوی، ترکی عثمانی را آموخت (کرمانی، ۱۳۴۳: مقدمه محمد بهادرخان، ۴۹ به بعد؛ آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۸-۲۷؛ کسروی، ۱۳۶۳: ۱/۱۳۶).

کرمانی از دنیای باستان بهشتی برین ساخته بود و عکس آن، عصر اسلامی، را دنیایی جهنمی و سرشار از بدبختی، نکبت، ناعدالتی، بی‌مروتی و غیر فرخنده شمرد. ملک‌الشعراى بهار درباره برخی اندیشه‌های کرمانی می‌نویسد: «درباره ملیت ایران که بسیار مهیج نوشته است و فکر ضد عرب در ایران از او نشئت کرد، مفادش احساسی است نه علمی، از این رو نزد عقلا و اهل علم مقداری ندارد» (بهار، ۱۳۵۶: ۳/۳۷۲). این تفکرات نژادگرایانه کم‌وبیش توسط اروپاییانی مانند سرجان ملکم، راولینسون و به‌ویژه گوینو در جامعه علمی و فرهنگی رواج یافته بود که شخص اخیر با طرح نظریه نژاد خالص و برتری نژاد سفید، ابداع‌گر ایدئولوژی آریایی‌گرایی شمرده می‌شود (صدیقی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳ و ۴)؛ در این میان مهم این است که این آخوندزاده، کرمانی و جلال‌الدین میرزای قاجار با گوینو ارتباط داشتند و همه به اتفاق عرب‌ستیز و هواخواه سره‌نویسی و برتری نژادی بودند (همان، ۸).

با این حال، میرزا آقاخان کرمانی تا حدودی ناپایداری فکری و عقیدتی نشان می‌داد، بر تفکر و ایده‌ای ثبات نمی‌ورزید و دائم در میان گرایش‌های مختلف فکری و مذهبی در نوسان و فراز و فرود و خروج بود؛ از این رو، کسروی می‌نویسد در پایان کار به مسلمانی گرایید (کسروی، ۱۳۶۳: ۱/۱۳۶) که به نظر درست است و با مطالب اواخر کتاب هفتاد و دو ملت مطابقت دارد (کرمانی، ۱۳۴۳: مقدمه محمد بهادرخان، ۴۹ به بعد)؛ با وجود اینکه دولت آبادی، فقر و تنگ‌دستی را در این فراز و فرود مؤثر دانسته است (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۱/۱۶۱). او کتاب رضوان را به ناصرالدین‌شاه قاجار و سلطان عبدالحمیدثانی عثمانی تقدیم کرد؛ از طرفی متهم به همکاری در قتل ناصرالدین‌شاه شد (درباره بررسی احوال و افکار بیشتر وی نک: کرمانی، بی تا: LXXVLL؛ آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۲ به بعد؛ کرمانی، ۱۳۴۳: مقدمه محمد بهادرخان، ۴۹ به بعد؛ دولت‌آبادی، ۱۳۶۲: ۱/۱۶۱ به بعد). دولت‌آبادی در اصفهان، کرمانی را

می‌شناخت و درباره‌ی وی نوشت: «از علوم جدید بی‌بهره نیست کمی زبان فرانسه و انگلیسی می‌داند و از صنایع ظریف و از ترتیب مأكولات مشروبات و حلویات معلومات دارد» (دولت‌آبادی، ۱۳۶۱: ۶۵/۱)، اما ارتباط وی با دنیای فکری غرب جدید و مدرن به‌نظر چندان عمیق نبود و سطحی و گذرا و از دور دستی بر آتش داشت. دولت‌آبادی از برخی رفتارهای فرهنگی‌مآبی او در اصفهان برخلاف دنیای کرمان یاد می‌کند (همان، ۶۶/۱)؛ در مجموع او در تاریخ و ن قد تاریخی تحت‌تأثیر آخوندزاده، ابن‌خلدون و سید جمال‌الدین قرار داشت (نک: ادامه مقاله)

صرف‌نظر از مطالب کلی بالا، بحث این نوشته با توجه به آثار کرمانی در دو سطح مرتبط با هم خواهد بود؛ در مقدمه‌ای کلی نگرش او به تاریخ سنتی و تاریخ‌نگاری چیست؟ و هدف اصلی پژوهش بررسی نگرش و نگاه کرمانی به حکومت صفویه است؟

۴. کرمانی و نقد او بر تاریخ سنتی

آدمیت با اغراق کرمانی را نماینده طغیان علیه سنت‌های تاریخ‌نویسی و ویران‌کننده پایه‌های آن می‌داند (آدمیت، ۱۳۵۷: ۱۵۶ به بعد) که دیگرانی نیز چنین همسویی با وی دارند (قرلسفلی و همکاران، ۱۳۹۲: ۱۰۶ به بعد).

با وجود چنین ادعاهایی، نباید نقد تاریخی و تاریخ‌نویسی کرمانی را به سه دلیل عمیق و محققانه انگاشت؛ نخست آنکه اطلاعات تاریخی او از تاریخ ایران و اسلام چندان وسیع و عمیق نبود؛ دوم مشکل در بینش تاریخی او بود که در میانه دالان اسطوره و تاریخ فرو مانده بود؛ سوم ناتوانی در ایجاد سنت محققانه تاریخ‌نگاری نقادانه و جایگزین کردن سنت تاریخی‌نویسی مدرن و جدید در قبال آنچه او نقد و رد کرد، بود. این کلی‌گویی و انتقادات او که تحت‌تأثیر عصر جدید صورت پذیرفت، در همان سطح باقی ماند و سنت جدیدی را ایجاد نکرد. کرمانی انتقادات تندوتیزی علیه سنت تاریخ‌نویسی پیشین که آن را مملو از اغراق و تملق می‌شمرد، دارد (کرمانی، ۱۳۲۴: ۱۷-۲۲). او در آیین سکندری ثابت کرد، برخلاف انتقادهای تند و گزنده‌اش، پژوهشی منصفانه که حاصل نقد تاریخی باشد به‌دست نداده است. کرمانی دچار همان اغراق و تا حدی رجزخوانی و گاهی بی‌انصافی شد که از آن انتقاد داشت. او در آیین سکندری نه از یک جامعه و حاکمیت واقعی بلکه از یک تصور مطلوب و رویای خیال‌انگیز خود یاد می‌کند (همان، ۱۸۳) و اغراق‌های وی در حد همان

اغراق‌های مورخان چاپلوس درباری است (همان، ۲۱۴ به بعد)؛ به همان نسبت در تبیین، علل و زمینه‌های تاریخی رخدادها ناتوان است (همان، ۲۴۶ به بعد).

بنابراین، انتقادات او بیشتر سطحی، عجولانه و فاقد هر نوع آفرینش جدید هم در پردازش و هم در معنا بود. او ویران کرد اما قادر به آفرینش نبود؛ اگر آفرینشی هم داشت در حد همان ویران‌شده پیشین بود؛ از این رو، کتاب آیین سکندری نمونه‌ای از تاریخ‌نویسی آشفته و بی‌نظم است که صاحب آن ادای مورخ نواندیش و مدرن را درمی‌آورد (همان، ۲۸۹ به بعد؛ همان، ۴۶۲ به بعد). نوشته وی برپایه همان اسطوره‌های شاهنامه است که با انگاره‌هایی، برخی از آن‌ها را با شخصیت‌های تاریخی مطابقت داده است، شرح کوتاه و عجولانه او از تاریخ اشکانیان همین را می‌رساند (همان، ۴۰۵ و ۴۰۶، ۴۱۰ و ۴۱۱). او در مسیر تاریخ با ناهمواری‌هایی مواجه شد که نمی‌دانست چگونه از آن بگذرد؛ از این رو، در قضیه مزدک تاحدی متوجه عمق وخامت اوضاعی که خود تاکنون با لاپوشانی یا از روی سهو طی کرده بود، شد؛ از این رو، کرمانی با تناقض‌گویی نوشت: «جای تأسف است که همه وقت اهالی ایران در تحت این‌گونه حکومت بوده‌اند و خیال دیگری برای ایشان درخصوص تغییر وضع حکومت و طلب و آزادی هرگز نیامد و نهایت تغییر شخصی را کافی دانسته؛ چرا که متوجه چیز جزء آن نبودند، تنها فردی را که در میان ایرانیان باید استثنا ساخت مزدک است (همان، ۵۲۲). او در ادامه ضمن مقایسه ایران با اروپا می‌نویسد که اهالی ایران خاک برسر، در این مدت ترقی معکوس و حرکت قهقرا کرده‌اند (همان).

نکته مهم و کلیدی آنکه از نظر نگرش کلی تاریخی، کرمانی در حال هیجان درباره دنیای باستان دچار اغراق و تعصب می‌شد و زمانی که به آرامش فکری بازمی‌گشت، به اسلامی ساده، بی‌پیرایه و اصیل گرایش می‌یافت. در کتاب هفتاد دو ملت با صبر و حوصله و در یک روند مقایسه‌ای با ادیان و آیین‌های دیگر، اسلام را قبول و مورد تأیید قرار می‌دهد (کرمانی، ۱۳۴۳)؛ برخلاف اینکه عده‌ای در اسلام‌ستیزی کرمانی اغراق می‌کنند، او در خاتمه آیین سکندری شرح حالی از قوم عرب و سیره حضرت ختمی مرتبت با نهایت احترام حرمت و اعتقاد نگاشت که نافی تأکیداتی چند بر اسلام‌ستیزی پیشین وی است؛ از جمله اسلام را جامع جمیع قوانین سیاسی و معارف نافع مدینه می‌شمارد که به اعتراف اروپاییان، حتی آن مورد اقتباس آن‌ها قرار گرفته است (همان، ۱۳۲۴: ۶۳۳ و ۶۳۴).

کرمانی برخلاف متن آیینۀ سکندری، در مقدمه آن، به گونه‌ای محققانه ظاهر می‌شود و نکات خوبی را درباره تاریخ گوشزد می‌کند. او تاریخ را مشتمل بر وقایع جوهری و امور نفس‌الامری می‌داند (کرمانی، ۱۳۲۴: ۹). کرمانی در مقدمه در بحثی با عنوان «در فواید تاریخ و بیان ماهیت این علم و نتیجه حکمت تاریخیه» به نحوی مطلوب به ماهیت تاریخی و چیستی آن و نوع محتوایی آن پرداخته است؛ هرچند وی به شکل بی‌سابقه‌ای به مورخان ایرانی و شیوه، سنت و ماهیت تاریخ‌نگاری آن‌ها حمله می‌کند، اما نکته مهم آنکه او می‌نویسد، تاریخ باید به وقایع جوهری و نفس‌الامر بپردازد؛ حال آنکه مورخان سنتی بیشتر در فضای وصف مبالغه‌آمیز سلطان و مداهنه او فرومانده‌اند. در این میان نکته مهم آنکه به احتمال زیاد کرمانی در بلاد عثمانی با مقدمه ابن‌خلدون آشنایی یافته است؛ شباهتی هر چند دور، میان مقدمه آیینۀ سکندری با برخی از مطالب مقدمه ابن‌خلدون وجود دارد. این عبارت کرمانی، گویا ترجمه بخشی از مقدمه ابن‌خلدون است: «- تاریخ - تحقیق و تفتیش عادات و اخلاق و موجبات انحطاط و انقراض دولت‌ها» است (همان، ۱۱؛ ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۷ و ۶/۱)؛ همچنین قدیمی قیداری نیز از تأثیر سیدجمال‌الدین اسدآبادی بر کرمانی به‌ویژه در سه مکتوب و آیینۀ سکندری یاد می‌کند (قدیمی قیداری، ۱۳۸۸: ۱۴).

۵. حاکمیت و دوره صفوی در نگرش میرزا آقاخان کرمانی

کرمانی به‌صورت مستقل درباره صفویه کتاب خاصی نوشته است، اما به‌صورت عام در میان مجموعه آثار تاریخی از جمله مکتوبات به حکومت صفویه و مواردی از آن با حساسیت خاصی توجه کرد؛ هرچند در آیینۀ سکندری که طرحی برای ادوار تاریخ ایران بود، محدود به پیش‌ازاسلام و ناتمام ماند. در وهله نخست باید خاطر نشان ساخت که کرمانی درباره صفویه نیز تحت‌تأثیر آخوندزاده قرار دارد؛ هرچند رویکردهای آن دو متفاوت اما هر دو از نظر مفهوم و ماهیت بر خرافات و عوام‌گرایی تأکید دارند (درباره نگرش آخوندزاده درباره صفویه، نک: سالاری شادی، ۱۴۰۱: ۱۰۷-۱۳۰). کرمانی بر خرافات‌پروری و ریاکاری صفویه تأکید دارد که آن‌ها از اساس سلطنت خود را بر کیش و دینی در قامت خاندان و سلطنت خود گذاشتند و در توجیه آن به هر امری و جعلی دست یازیدند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۷) که البته نظری درست و با قراین تاریخی سازگاری دارد (نک:

ابن‌بزاز، ۱۳۷۳: ۵۹، ۸۵، ۸۶، ۹۱، و... مقایسه کنید با: سالاری شادی، ۱۳۸۸: ۶۸-۱۰۰).

در میان آثار کرمانی، مکتوب دوم از سه مکتوب مدخلی برای ورود به دوره صفویه و طبق معمول تحت تأثیر شدید مکتوبات آخوندزاده قرار دارد (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۶). کرمانی ابتدا می‌نویسد: «به اعتقاد ایرانیان پادشاهی با رحم و مروت و رعیت‌پرور و عدل گسترتر از پادشاهان صفویه نبوده است». این برداشت کرمانی که «به اعتقاد ایرانیان ...» تا چه حد درست باشد، جای شک و تردید دارد؛ او خود در ادامه با رد آن نگرش می‌نویسد: «به اعتقاد من ظلم و جور و جفاهایی که از ایشان به ایرانیان رسیده بعد از عرب، از چنگیز خونریز هم نرسیده است و آنقدر خرابی از این خرافت‌پروران به ملت ایران رسیده از هیچ یک از طبقه پادشاه نرسیده و...» (همان، ۱۸۷). او علت این همه ظلم و جور صفویه را این‌گونه می‌نویسد: «زیرا که این طبقه درویش مسلک اساس سلطنت خویش را بر پایه دین و روی ستون کیش و آیین گذاردند و از راه دین‌پروری خواستند ریشه در دل عوام و رسوخ در اعتقاد مردم کالانعام کنند» (همان، همانجا) و به‌زعم کرمانی صفویه راهکار چنین برنامه‌ای و راه‌حل را این‌چنین تدارک دیدند: «لهدا سلطنت بالاستحقاق را حق امام دانستن و پادشاهی دنیا و آخرت را شایسته اولاد علی (ع) بودن عنوان کردند و خود را اولاد امام و ذریه پیغمبر (ص) و صاحب کشف و کرامات، مسندنشین طریقت و حقیقت، دارای ریاست دنیا و آخرت و ظاهر و باطن جلوه دادند.» (همان، همانجا). حال به‌زعم کرمانی با این اساس، راهکار نتیجه چنین حکومتی این شد: «البته ریختن این شالوده در ایران خیلی تخم خرافات را پاشیدن و بذریع حماقت کاشتن در سرها و دماغ‌های ایرانیان لازم داشت» (همان، همانجا). کرمانی وصول به چنین نتایجی را در گرو همکاری علمایی چون مجلسی و میرداماد دانست: «از این سبب به دستیاری ملا محمد باقر مجلسی و میرداماد، عقول و مدارک مردم ایران را بر باد دادند و افساد و خراب کردند و اساس خرافات، حماقت و موهومات را در دماغ‌های مردم این دو ملای فاناتیک راسخ و استوار نمودند تا اجرای هوسات و آرزو و هیجانات پادشاهان صفوی بشود. و اساس سلطنت ایشان در ایران پایدار گردد» (همان، ۱۸۷). کرمانی نماد تام و بارز خرافات اسلامی را در حاکمیت صفوی با پایمردی علما و روحانیون دیده است.

کرمانی صحت انتساب سیادت صفویان را قبول ندارد و بیشتر آن را جعل و فریب می‌شمارد و همچنین ظلم و ستم آن‌ها را بیشتر از چنگیزیان می‌داند، اما بیشتر بر پدیده

خرافات تکیه می‌کند که باتوجه به ادعاهای صفویان آن را توضیح می‌دهد و گویا خرافات صفویان را ناشی از پایه و اساس کارشان؛ یعنی همان ادعاهای انتساب به صوفی‌گری عنوان کرد که باعث شد تا آن خرافات به شکل ساختاری در حاکمیتشان راه یابد و باید خاطر نشان ساخت دست‌کم آن ادعا در بخشی از موارد درست و نظری محققانه محسوب می‌شود، اما اینکه او در نشر خرافات مجلسی و میرداماد را متهم کرده است، درست نیست؛ زیرا آن‌ها از نیمه دوم حاکمیت صفوی می‌زیستند؛ در حالی که بر فرض وجود خرافات سابقه طولانی‌تری در خاندان صفوی و حتی پیش از حاکمیت بر اساس کتاب صفوه‌الصفاء دارد (نک: ابن‌بزاز، ۱۳۷۳)، مگر اینکه گفته شود کرمانی، مجلسی و میرداماد را نماینده عصر صفوی شمرده است.

در این راستا، او به شدت مجلسی را مورد حمله قرار می‌دهد و حتی وجود یکی از آثار او را در میان ملتی، باعث نابودی آن ملت می‌شمارد؛ او می‌نویسد: «ای جلال‌الدوله: ملامحمدباقر مجلسی در بافتن خرافات و تصنیف مزخرفات ید طولایی داشته است که به همت مشتی عامیان عالم‌نما و جاهلان فناتیک بی‌سواد و املاء تلمود یهود و رامچند هنود و دسایس برهما و کهنه و قصص و متافوری (متافیزیک) یونان را گنج شایگان و علم فراوان پنداشته، در عربی و فارسی بیست و چهار جلد کتاب بحارالانوار نگاشته و محض ازدیاد اعتقاد بیشتر آن‌ها را بر گفته‌های امام محمدباقر و روایات امام جعفرالصادق نقل کرده است. علاوه بر این بیست و چهار جلد، این عالم بزرگوار کتب بسیار و افادات بی‌شمار دارد. بجان تو اگر یک جلد کتاب بحارالانوار را در ملتی انتشار بدهند و در دماغ‌های آنان این خرافات را استوار و ریشه‌دار دارند، دیگر امید به نجات از برای آن ملت مشکل و دشوار است. حالا تصور بفرمایید که هرگاه بیست و چهار جلد از این قسم کتاب در ملتی منتشر شود و منکر آن‌ها را هم کافر بدانند و دیگر حال آن ملت چه خواهد بود» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۸۸)؛ او سپس مواردی از بحارالانوار نقل می‌کند و مدعی است که آن روایات را جز در میان ایرانیان در ملت دیگر سراغ نباید گرفت (همان، ۱۹۱). در آخر مجلسی را متهم کرد که به امام خود چنین موهومات و مزخرفات نسبت داده است (همان، ۱۹۴). او مجلسی را مأمور شاهان صفوی شمرد که نوشته‌هایش و جاهت عقلانی ندارد (همان، ۱۹۵). البته مطالب کرمانی در مواقعی اشکال تاریخی دارد؛ از جمله مطالب بحارالانوار جعل و خلق مجلسی نیست، بلکه ایشان، آن را از کتب متقدمین نقل و رونویسی و با توضیحاتی جمع‌آوری کرده

است (آقابزرگ تهرانی، ۱۳۸۹ق: ۱۶/۳-۲۶؛ همچنین بنگرید به: مختاری هاشم‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۲۵ به بعد)؛ با این حال بعید است که شاهان صفوی، مجلسی را مجبور به تألیف کرده باشند، بلکه باید کلیت فضای فکری و فرهنگی عصر صفوی را در نظر گرفت که اقتضای نگارش چنین تألیفاتی وجود داشته است.

او سپس با همان لحن انتقادی درباره برخی اعتقادات و باورهای عصر صفوی مکرر مجلسی را مورد حمله قرار می‌دهد و می‌نویسد درخت خبیث ظلم‌وستم که تازیان کاشتند، مجلسی و سایر علما آن را آبیاری و تقویت کردند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۹۶). او در موضعی دیگر می‌نویسد مجلسی برای تملق و لیس‌مالی پادشاهان صفویه داد بی‌دینی داد. هرچه می‌توانست از احادیث و اخبار دروغ بی‌اصل از ائمه نقل کرد که روح ایشان هم از آن‌ها خبر نداشت. این جاهل، غافل از این بوده است که این‌گونه خرافات اسباب خرابی یک ملت و ویرانی یک مملکت می‌شود (همان، ۱۹۹). نگرش کرمانی به قضایا تک‌ساحتی و یک‌جانبه بود و نمی‌توان در همه موارد مذکور، مجلسی را متهم اصلی و بانی قضیه دانست.

کرمانی در بیشتر موارد در نقد صفویان عبارات نامتعارفی دارد و در آن صفوی و مجلسی را با هم مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌نویسد: «این یک درخت خبیث است که از آبیاری مجلسی و صفویه برومند شد. هندوستان، قفقاز، افغانستان و عثمانی را بلکه همه ایرانیان را ویران و خانه محمد (ص) را خراب کرد» (همان، ۲۰۰۶). این لحن انتقادی تند در موارد دیگری ادامه می‌یابد (۲۰۰۶ و ۲۰۰۷). البته اینکه مرحوم مجلسی و یا امثال وی این چنین کرده‌اند، کمی سطحی‌نگری کرمانی را می‌رساند؛ درحالی‌که مجلسی خالق آن وضع نیست. از طرفی نباید تمام این موارد را به مذهب و دین ربط داد و بنیان‌های اقتصادی و اجتماعی و نقش قبایل قزلباش و اعتقادات و باورهای آن‌ها را نادیده انگاشت.

در نگاه کرمانی متهم ردیف دوم پس از مجلسی، میرداماد بود که در این خرافات‌پروری و عقل‌گریزی، نقش خاصی داشته است؛ از این رو، او حتی بیشتر از مجلسی، تندترین انتقادات را متوجه وی ساخته است. او در موضعی نوشت: «واقعاً اگر از برای یک فیلسوف اروپایی عبارت حکمت آیات میرداماد را ترجمه کنند و به او بگویند این لیتران (ادیب) و فیلسوف ایران چنین افادت فرموده که هورقلیاء عالمی است و رای این نشأه که تمام ارواح در آنجا به صورت مرغان سبز خوش‌آوازند. اگر مومن و موحد باشند و به صورت زاغ، زغن و کلاغ‌های سیاهند اگر مشرک، مرده باشند و مردم هورقلیا هزار و یک تنند و یک تنند و هزارند و صد هزارشان در یک

حلقه انگشتر انجمن کنند و هر یکشان اگر بدنیا عالم نزول نمایند سرتاسر جهان را پر کنند» (همان، ۲۰۱). او انتقادات بیشتری از میرداماد دارد (همان، ۲۰۲)؛ او همچنین آبخور افکار و منابع فکری امثال میرداماد و ملاصدرا را کلمات جسته و گریخته یونانی دانسته است (همان، ۲۰۳). او حتی به کنایه میرداماد را مادر عروس می‌خواند که نصف ایران را بر باد داد (همان، ۲۰۷)؛ زیرا او مهملات حکمت یونانیان و خزعبلات مرتاضان هندی و کهنه دساتیر و اساطیر ایرانیان را با موهومات تازیان به هم ریخته و یک آش شله قلمکاری پخته که مزه و نوع آن مشخص نیست و فخررازی و غزالی و ابن‌سینا نیز از آن متحیر خواهند شد و باور بفرماید که من بیست‌وپنج سال از این آش خوردم (همان، ۲۰۷ و ۲۰۸). او در ادامه می‌آورد که هر بیچاره‌ای از این آش بخورد گرسنه، پریشان، فقیر و سرگردان و از علوم بی‌خبر شود (همان، ۲۰۹)؛ در این میان ناخودآگاه کرمانی، با ذکر اسامی علمایی چون رازی، غزالی و ابن‌سینا به صورت تلویحی دوره صفویه را دست‌کم از نظر علمی و فکری به نسبت بسیار فروتر از پیش دانسته است. او بیشتر علمایی با مشرب صوفیانه یا به‌زعم او خرافات‌پرور را که بیشتر در دوره صفویه می‌زیستند، مورد حمله و انتقاد قرار داده است و در میان علمای صفوی پس از مجلسی و میرداماد، ملاصدرا را نیز بی‌نصیب نگذاشته و در موردی می‌نویسد: «اگر یک نفر ده کلمه مفیده از برای حال ملت ایران در تمام کتاب‌های علمای ایشان پیدا کرد از جانب من وکیل است که هرچه می‌خواهد بر من لعنت کند والا او را در محکمه وجدان خودش نشانید و کتاب من لایحضر و اسفار ملاصدرا و فتوحات محیی الدین و... را به دست مبارک او داده از او محکمه وجدانی می‌خواهم» (کرمانی، بی‌تا: ۱۱۹)؛ او همچنین در سه مکتوب بارها علیه علمای عصر صفوی از جمله ملاصدرا انتقادهای گزنده‌ای را مطرح ساخته و در موضعی می‌نویسد: «ای جلال‌الدوله، تمام عرفان پوسیده و حکمت کهنه‌هایی که مانند بهدانه زردشده در ایران روی هم ریخته ... از اشخاصی مثل میرداماد، ملاصدرا و شیخ احمد احسایی نشو نما کرده و...» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۰۳). کرمانی گاهی هر دو؛ یعنی مجلسی و میرداماد را که با هم در موضوعات مشترکی که هر کدام شرحی بر آن نگاشته‌اند را به سخره گرفته است؛ از جمله در موضعی می‌نویسد: «این حدیث شریف را که مرحوم مجلسی روایت کرده (منظور حدیث جابلسا است که مرحوم مجلسی در وصف مردمانی با اندام هزار زرعی و شهر دوازده هزار دروازه و... آورده است)، میرداماد شرحی برایش نوشته که این شهر عالم صور و خالی از مواد مقام جمع و اتحاد است که در مشرق ابداع واقع و شمس حقایق در او طالع جز جلوه محض احدیت و ظهور...» (همان،

۲۰۱ و ۲۰۲). کرمانی در سه مکتوب موارد و مطالب زیادی در نقد و رد علمای عصر صفویه و از جمله مجلسی، میرداماد و ملاصدرا مطرح می‌کند که گاهی لحنی تند دارد (همان، ۲۰۵ به بعد). البته این به آن معنا نیست که تمام موارد مورد ادعای کرمانی درست و محققانه باشد، بلکه بیشتر وصف نگرش و رویکرد کرمانی به دوره صفویه است.

کرمانی در هر انتقادی از صفویه، لبه نقد و رد را متوجه دو طیف عمده حاکمیت؛ یعنی شاهان و علمای عصر صفوی کرده است که گویی لازم و ملزوم یکدیگرند؛ هر چند او در تاریخ شانزدهم ایران کلیت تاریخ صفویه را زیر سؤال برده است. او در این اثر ضمن مروری بر تاریخ ایران که به زعم او به بیماری‌هایی چون بیماری فلج، استقصاء و هاری مبتلا بوده است با اشاره‌ای به دوره صفویه، این حکومت را مبتلا به بیماری سیفیت دانست. او می‌نویسد: «سلاطین صفویه که بعد از این دوره بر ایران سلطنت کردند بجای اینکه در سدد (کذا) معالجه این مرض شوم برآیند، مرضی غریب و بیماری عجیب بر این ملت افزودند و زاد فی الطنبور نغمه آخری (از طنزنامه آهنگ دیگری ساختند) یعنی خون ملت را که دولت است از داخل ساختن رطوبت سیفیت که نمی‌توان گفت کی است و چیست ضعیف نمودند (کرمانی، ۱۴۰۳: ۶۲). در همان راستا او از ظلم شاهان و دستگیری علما چنین یاد می‌کند و می‌نویسد: «ظلم و ستم پادشاهان صفوی را که به دستگیری ملاءهای... که اساس سلطنت خود را در ایران خواستند پایدار نمایند و شیعه‌تراش شدند تصور فرمایید عیب، ضرر و خسارتی که به ایرانیان رسید که حتی قابل مقایسه با چنگیزیان نیست چراکه پادشاهان خرافات نشان صفوی افکار ایرانیان را ضایع و عمرهای آن‌ها را باطل گرداندند و این مهم با هماهنگی پادشاهان صفوی و مجلسی‌ها صورت گرفت» (همان، ۲۰۵). او از مسئله اختلاف‌افکنی میان تشیع و تسنن در عصر صفوی غافل نبوده است که چه خساراتی را به بار آورد (همان، ۲۰۶ به بعد). کرمانی در بحث نقد صفویان بر دو مورد حاکمیت و دیانت تأکید می‌کند که در این مقطع لازم و ملزوم یکدیگر بودند. اتحاد دین و دولت. به زعم و تصریح وی، نماد حاکمیت یعنی شاهان و نماد دیانت یعنی علمای دین در یک همکاری و تعاون با تعاملی کامل در صدد نابودی ایران و ایرانیان برآمدند. کرمانی، مجلسی و میرداماد را نماد عالمان دینی دوره صفوی شمرده است که علاوه بر نشر خرافات در تحکیم پایه‌های حکومت صفوی تلاش زیادی کردند و حتی مجلسی به تبلیغ تفکر دولت اتصال درباره صفویان پرداخت و آن را به جامعه القا کردند؛ هر چند بخشی از این مطالب کرمانی درست است که مجلسی تلاش ورزید تا حکومت صفویه را به عنوان دولت

اتصال جاسازی کند؛ در واقع اشاره کرمانی به رساله کوتاهی از علامه مجلسی است که در آن علامه مجلسی به دو حدیث از ائمه (ع) اشاره می‌کند که دال بر ظهور دولت علیه صفویه و اتصال این سلطنت به قائم آل محمد صلوات الله علیهم است. رویکرد او در شرح حدیث، اثبات مطابقت آن‌ها با حاکمیت صفویان است (جعفریان، ۱۳۹۰: ۱ به بعد).

مهم اینکه کرمانی درباره صفویان تنها بر این وجوه و موارد محدود و معلول تأکید می‌کند؛ در حالی که به نقش نیروهای اجتماعی و به خصوص عاملیت نظام قزلباشان و یا به سایر موارد اشاره‌ای ندارد؛ بنابراین کرمانی بیشتر موارد ظاهری و سطح لایه نخستین صفویه را ملاحظه کرده است. کرمانی در مقدمه آیین سکندری وعده داده بود تمام فصول تاریخ ایران و از جمله صفویان را در بخش دوازدهم بنگارد که متأسفانه عملی نشد. در آن صورت نگرش او درباره صفویان بهتر حاصل می‌شد، اما در همان عنوان انتخابی «احوال سلاطین صفویه و چگونگی جنگ حیدری و نعمتی و استیلای افغانه» تا حدی معلوم است که به احتمال زیاد نکته تمرکز وی درباره صفوی حول محور جنگ حیدری و نعمتی بود، که آن هم نه چنان است که ادعا می‌شود؛ اگر چنین باشد در واقع او تاریخ صفوی را به نبرد حیدری و صفوی تقلیل داده است (کرمانی، ۱۳۲۴: ۱۱). موضوعی که چندان درست نیست و آن در کلیت تاریخ صفوی اهمیتی نداشته است.

کرمانی از سقوط صفویه خرسند بود و ظهور نادر را فرصت و نقطه عطفی تلقی کرده است که باید با تفصیل و دقت بیان و تبیین شود؛ در حالی که مورخان افشاری در آن راه قصور ورزیده‌اند. او در سه مکتوب، ضمن انتقادی تند از شاه سلطان حسین صفوی به همان نسبت عکس آن از نادر تعریف و تمجید می‌کند، اما مهم اینکه طی نقدی بسیار تند، گلایه و شکایت دارد که با وجود آن همه تلاش و زحمت نادر، مورخان افشاری در شرح اقدامات وی کوتاهی کرده‌اند و چرایی و نحوه فتوحات او را خوب توضیح نداده‌اند. این رویکرد کرمانی نه از حسن علاقه به نادر، بلکه از بابت ناخرسندی شدید از صفویان است و به تبع اینکه استرآبادی در آن باره، چندان داد سخن مورد دلخواه کرمانی نداد، این چنین مورد حمله وی قرار گرفته است؛ از این رو، او با نهایت رکاکت و تندی به میرزا مهدی استرآبادی حمله می‌کند که چرا شرحی در چرایی و کیفیت غلبه‌های نادر ننوشته است (کرمانی، ۲۰۰۰: ۳۹۲ و ۳۹۳)؛ با این حال کرمانی دشمنی و کینه‌ای عجیب و وحیرت‌آور از استرآبادی دارد (همان، ۳۹۳) و نوشته‌هایش را مزخرفات بی حاصل می‌شمرد (همان، ۳۹۵) که به نظرش

در تواریخ استرآبادی و سپهر دو عبارت موافق طبع و منطق وجود ندارد و بیشتر افسانه و فسون‌گویی با کلماتی نامأنوس است (همان، ۲۳۳).

نکته قابل ذکر اینکه کرمانی در بیشتر این موارد تحت تأثیر آخوندزاده قرار دارد، اما تفاوت عمده‌ای بین این دو نفر وجود دارد و آن اینکه آخوندزاده تا حدی محققانه مطالب را مورد بررسی قرار داده و از جمله درباره صفویه بیشتر به شاهان و حاکمیت و دیوانیان تاخته است (نک: سالاری شادی، ۱۴۰۱: ۱۰۷ به بعد)، اما کرمانی لبه انتقاد را بیشتر متوجه علمای دوره صفوی از جمله علامه مجلسی، میرداماد و ملاصدرا کرده است.

۶. نتیجه‌گیری

کرمانی با وجود تحصیلات سنتی، اما با طرح مباحثی نو و مطالعات نوین و با فراز و فرود عقیدتی فراوان، در مواجهه با پدیده استبداد و نابرابری در قبال غرب درصدد توضیح و تبیین چنین وضعیتی برآمد. در این میان رجوع به تاریخ و گذشته تاریخی را به‌عنوان یک منبع آگاهی‌بخش و پاسخ‌گو برای چنین وضعیتی دست‌مایه و دستاویز ساخت. او درصدد بود تا علل نابرابری را در تاریخ جست‌وجو کند و از آنجاکه با پیش‌زمینه این تفکر که اسلام مایه بدبختی و نابسامانی ایران شده است به همان نسبت دنیای باستان را عهد طلایی قلمداد می‌کرد؛ از این رو، او دوره اسلامی را عصر بدبختی و جهنمی و در همان راستا و طرز تلقی دوره صفوی را مملو از خرافات شمرد؛ باین حال با وجود انتقادهای زیاد از صفویه، بیشتر موارد آن تکراری و مورد حمله، بیشتر علمای صفویه مانند مجلسی، میرداماد و ملاصدرا بودند که باور داشت آن‌ها از چنان عاملیتی برخوردار بوده‌اند که حاکمیت صفوی را به آن سمت خرافات‌پروری، حکمت‌کهنه، احادیث عجیب و غریب هدایت کرده‌اند؛ از این رو در هر انتقادی از عهد صفویه به دو طیف حاکمیتی یعنی شاهان و علمای صفوی حملات تندی کرده است و آن‌ها را لازم‌وملزم همدیگر شمرد. او بیشتر بر موضوع خرافات تأکید کرد؛ باین حال از سایر آسیب‌هایی که به‌زعم او صفویان به ایران و ایرانیان مانند اختلاف تشیع و تسنن زدند، غافل نماند؛ باین‌همه، انتقاد و ردیه او بر صفویه بیشتر تک‌ساحتی و فاقد عمق خاصی است.

فهرست منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۳۸۹ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دارالاضواء.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۷)، *اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی*، تهران: انتشارات پیام.
- آقاحسینی، علیرضا، مهدی پور، آسیه (۱۳۹۲)، «شالوده‌شکنی گفتمان موج اول روشنفکری در ایران: میرزاملکم خان، آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی»، *مجله دانش سیاسی*، ۹ (۲)، ش ۱۸، صص ۴۵-۵۸.
- ابن‌بزاز اردبیلی (۱۳۷۳)، *صفوه‌الصفاء*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: ناشر مؤلف.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۹)، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایمان پور، محمدتقی، باغدار دلگشا، علی (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، «پردازش شخصیت‌های مزدک و انوشیروان در نگارش آخوندزاده و کرمانی»، *مجله تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام*، ش ۱۲، صص ۳۷-۶۲.
- براون، ادوارد (۱۳۲۹)، *تغیاب ایران*، ترجمه احمد پژوه، تهران: معرفت.
- بهار، محمدتقی (۱۳۵۶)، *سبک‌شناسی*، تهران: کتاب‌های پرستو.
- جعفریان، رسول (بهار ۱۳۹۰)، «نظریه اتصال دولت صفویه با دولت صاحب‌الزمان (عج)»، نمونه‌های تاریخی، به ضمیمه رساله شرح حدیث دولتنا فی آخرالزمان، *پیام بهارستان*، دوره دوم، سال سوم، ش ۱۱، صص ۷۳۵-۷۸۰.
- درویشیان، عاطفه (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «میرزا آقاخان کرمانی و لزوم اصلاح تاریخ‌نویسی»، *نشریه ادب و زیان*، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان، سال ۱۷، شماره ۳۶، صص ۱۸۵-۲۰۸.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۱)، *حیات یحیی*، تهران: انتشارات فردوس.
- ضیاء‌ابراهیمی، رضا (۱۳۹۶)، *پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی*، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- سالاری‌شادی، علی (پاییز و زمستان ۱۴۰۱)، «رهیافت‌های انتقادی آخوندزاده به حکومت صفویه»، *مجله جستارهای تاریخی*، سال سیزدهم، ش ۲، صص ۱۰۷-۱۳۰.
- سالاری‌شادی، علی (بهار ۱۳۸۸)، «احوال و مناسبات صدرالدین صفوی و نقد افسانه قاسم انوار»، *پژوهش‌های تاریخی دانشگاه اصفهان*، دوره جدید، ش ۱، صص ۶۷-۱۰۰.
- صدیقی، هیرمند حساس و همکاران (پاییز و زمستان ۱۳۹۹)، «گویینو، روشنفکران ایرانی و نظریه‌های آریایی‌گرایی و انحطاط»، *جستارهای تاریخی*، سال یازدهم، ش ۲، صص ۲۳۵-۲۵۳.
- طیبری، محمد (پاییز ۱۳۸۹)، «میرزا آقاخان کرمانی نماینده‌ای از مکتب تاریخ‌نگاری»، *مجله مطالعات ایرانی*، ش ۱۸، صص ۲۱۵-۲۲۴.
- قدیمی قیداری، عباس (زمستان ۱۳۸۸)، «تکوین جریان انتقاد بر تاریخ‌نگاری سنتی در ایران عصر

| رویکرد و نگرش میرزا آقاخان کرمانی نسبت به تاریخ دوره صفویه | ۱۰۳

- قاجار»، نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی، سال اول، ش ۲، صص ۱۷۳-۲۰۶.
- قرلسفلی، محمدتقی، نوریان‌دهکردی، نگین (تابستان ۱۳۹۲)، «میرزا آقاخان کرمانی و نقد سنت»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هشتم، ۳ (۳۱)، صص ۹۹-۱۳۲.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۲۴ق)، آینه سکندری (تاریخ ایران)، ج ۱، به کوشش زین‌العابدین مترجم‌الملک، تهران: بی‌نا.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۷۶)، تاریخ بیداری ایرانیان، به کوشش علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: آگاه.
- کرمانی، میرزا آقاخان (بی‌تا)، صد خطابه، ویراستار محمدجعفر محجوب، تهران: شرکت کتاب.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۴۳)، هفتاد و دو ملت، تألیف و ترجمه میرزا محمدخان بهادر، برلین: انتشارات ایرانشهر.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۲۰۰۰م)، سه مکتوب، به کوشش و ویرایش بهرام چوبینه، آلمان: کتابخانه نیما.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۴۰۳/۲۰۲۴)، تاریخ شانزدهمین‌های ایران، به کوشش م. رضایی تازیک، کانادا: نشر آسمانا.
- کسروی، سیداحمد (۱۳۶۳)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- گلبن، محمد (۱۳۵۰)، «ماجرای قتل میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی و میرزا حسن‌خان خبیرالملک»، مجله یغما، سال ۲۴، ش ۴ (۲۷۴)، صص ۲۳۲-۲۳۸.
- مختاری هاشم‌آبادی، ابوطالب، قاسم‌پور، محسن، رستگار جزی، پرویز (پاییز ۱۳۹۷)، «تألیف بحارالانوار: جمع‌آوری احادیث و یا گزینش آن»، فصلنامه علمی علوم حدیث، سال ۲۳، ش ۳، صص ۱۲۳-۱۴۶.

Transliteration

- Adamiyat, Fereydoun (1978), *Thoughts of Mirza Agha Khan Kermani*, Tehran, Payam Publications.
- Agahoseini, Alireza, Mahdipour, Assiyeh (2013), "A Deconstructionist Approach to The Discourse of The First Wave of Intellectualism in Iran: Mirza Malkum Khan, Akhond zadeh And Mirza Agha Khan Kermani" *Journal of Political Knowledge*, No. 18.
- Āqā-Bozorg Tehrānī, Moḥammad-Moḥsen (1969), *al-Darī'a ūlā Taṣānīf al-Šī'a*, Beirut, Dār al-Āḍwā'.
- Bahār, Moḥammad-Taqī, (1977), *Sabk-šenāsi (Stylistics)*, Tehran, Parastū Books.
- Browne, Edward, (1940), *The Persian revolution*, translated by Ahmad Pajouh, Tehran, Ma'refat Publishers.
- Darvishan, Atefe (2014), "Mirza Aqakhankermani and the Necessity of Reformation in Historiography", *Journal of Prose Studies in Persian Literature*, Faculty of Literature and Humanities, University of Kerman, Year 17, No. 36.
- owlatabādī, Yahyā (1982), *Hayāt-e Yahyā*, Tehran, Enteshārāt-e Ferdows.
- Ghadimi Qaidari, Abbas (2009), "The evolution of the Criticism of Traditional Historiography in Iran in the Qajar Era", *Journal of Cultural History Studies*, Year 1,

Issue 2.

- Ghazalsolefi, Mohammad Taghi and Negin Noorian Dehkordi, (1391), "Mirza Agha Khan Kermani and the Critique of Tradition", *Journal of Political Science Research*, Year 8,; Issue 3, 106 onwards).
- Golbon, Mohammad (1971), "The Story of the Murder of Mirza Agha Khan Kermani - Sheikh Ahmad Roohi and Mirza Hassan Khan Khobayr-ol-Molk", *Yaghma Magazine*, Year 24, Issue 4, Serial 274.
- Ībn Bazzāz-e Ardabīlī (1994), *Şafwat ul-Şafā*, ed. Gholam Reza Tabatabaei Majd, [n.p]: Mosaheh.
- Ībn Qaldūn, 'Abd-al-Rahmān (1990), *Moqaddama*, trans. Mohammad Parvin Gonabadi, Scientific and Cultural Publishing Company.
- Imanpour, Mohammad Taghi and Baghdar Delgosha, Ali (2016): "The Reflection of Ancient Iranian Historical Characters: Mazdak and Anushirvan in Mirza Fatali Akhondzadeh and Mirza Aqa Khan Kermani's Writings during Qajar" *Journal of Iranian History after Islam*, No. 12.
- Jafarian, Rasoul (2011) "Theory of the Connection of the Safavid State with the State of the Şāheb-al-Zamān (peace be upon him)", *Historical Examples*, Appendix to the Treatise "dowlatunā fi āker-al-zamān", Payam Baharestan, Volume 2, Year 3, No. 11.
- Kasravi, Seyyed Ahmad (1984), *Constitutional History of Iran*, Tehran, Amīr Kabīr.
- Kermānī, Mīrzā Āqā-Qān (1964), *Āyīne-ye Sekandarī (History of Iran)*, Volume 1, edited by Zain al-Abedin, translator al-Molk, Tehran, [n.p].
- Kermānī, Mīrzā Āqā-Qān (1964), *Haftād-o-do Mellat*, written and translated by Mirza Mohammad Khan Bahador, Berlin, Iranšahr Publications.
- Kermānī, Mīrzā Āqā-Qān (2000), *Se Maktūb*, ed. Bahram Choubineh, Germany, Ketāb-kāne-ye Nīmā.
- Kermānī, Mīrzā Āqā-Qān (2024), *Tarikh-e Shanzhemanha-ye Iran. Edited by M. Rezaei Tazik. Canada: Asmana Publications.*
- Kermānī, Mīrzā Āqā-Qān (n.d.), *Şad Kaṭābeh*, ed. Mohammad-Jafar Mahjoob, Tehran, Serkat-e Ketāb.
- Mokhtari Hashemabadi, Abutaleb and colleagues (1998), "The Compilation of Bihar al-Anwar; Collection of Hadiths or Its Selection", *Hadith Sciences Quarterly*, Year 23, Issue 3.
- Nāzem-al-Eslām Kermānī, Moḥammad (1997), *Tārīk-e bīdārī-ye Īrānīān*, ed. Ali Akbar Saeidi Sirjani, Tehran.
- Reza Zia-Ebrahimi, (2017), *The Origin of Iranian Nationalism: Race and the Politics of Displacement*, Translated by Hassan Afshar, Tehran: Markaz Publications.
- Salari Shadi, Ali (2009), "The Circumstances and Events of Sadr al-Din Safavi and Criticism of the Legend of Qasem Anvar", *Historical Research*, New Edition, Issue 1.
- Salari Shadi, Ali (2022) "Akhundov's Critical Approaches to the Safavid Government", *Journal of Historical Essays*, Year 13, Issue 2.
- Seddighi, Hirmand Hasas, Zahed, Fayyaz, Abadian, Hossein (1999), "Gobineau, Iranian Intellectuals Intellectual and the Theories of Arianism and Iran Declination", 3-4, *Historical Essays*, Year 11 and Issue 2)
- Tabibi, Mohammad (2010) "Mirza Agha Khan Kermani, a Representative of the School of Historiography", *Journal of Iranian Studies*, Issue 18.

Mirza Agha Khan Kermani's approach and attitude towards the history of the Safavid period

Extended Abstract

Introduction: In the modern era in Iran, one of the famous figures who had a name and reputation for criticizing the historical tradition and the constitutional revolution was Mirza Agha Khan Kermani. Although he had a religious and traditional education, he had critical approaches to the traditional world of the era and its history due to encountering modern and traditional ideas. Therefore, he had a challenge with the rulers of the cities of Kerman and Isfahan. He went to Tehran and then to the Ottoman Empire, where he was very active and was eventually killed after the assassination of Nasser al-Din Shah on charges of laying the groundwork for it. Among the critical approaches of dissidents of the Qajar era such as Akhundzadeh and Mirza Agha Khan Kermani, was about history and historiography. In many cases, they saw the Iranian government and society in an unequal position vis-à-vis the West, and in search of the reason for this, they were forced to refer to the historical past and criticize the Islamic era and exaggerate the pre-Islamic period, which was more mixed with myth, legend, and narrative history. But in the actual historical study, they did not achieve the desired goals. Kermani's idea was that the general inequality with the West has a historical solution, and one of them was the criticism and rejection of the history of the Islamic period, especially the Safavid period, and the exaggeration of the ancient world. Therefore, Kermani sometimes made harsh and destructive criticisms, without being able to create anything new, and he considered all the misfortunes to be the result of the arrival of Islam and the continuation of governments like the Safavids due to their superstition and lack of reason. Therefore, the issue of the following article is Kermani's perception and attitude towards the history of Iran during the Safavid period. Now, the issue is what is Kermani's critical view and attitude towards the history of Iran, especially Safavid history, which he considered to be in line with the unlucky history of the Islamic period? In the meantime, how did he conceive of the Safavid government and how did he formulate its characteristics and results?

Methodology: The author, using a descriptive-analytical method and mostly relying on the works of Mirza Agha Khan Kermani, comparing and evaluating them, as well as Kermani's modeling of Akhundzadeh, has critically examined a type of Kermani's historical works, especially about the ancient period, Islamic Iran, and the Safavid period. In addition, Kermani's intellectual instability and thoughtfulness have been shown. Due to his haste and superficial knowledge, he was unable to express his material coherently and systematically based on scientific principles. Rather, there is a kind of emotion and excitement in his works and books, which the author has examined in light of the contradictions in some of his writings. Therefore, the methodology of the author of this article relies on the analysis and criticism of Kermani with regard to his own works and notes.

Findings: Mirza Agha Khan Kermani expressed his criticisms with a simplistic and superficial approach in his study of Safavid history. It seems that the main reason for Kermani's approach was a kind of confusion of historical thought in his criticism and his lack of proper knowledge of history. According to him, the Safavid era was contemporary with the modern era of Europe, but due to superstitions, it was unable to be consistent with the West. Such a stance towards the issue is very superficial and is the result of ignoring the fundamental issues of its inconsistency and its background. In studying the superstitious aspect of Safavidism, he did not realize that superstitions were not the cause, but rather the effect of a deeper context.

Kermani greatly exaggerated the history of ancient Iran and, on the contrary, considered the Islamic era to be a world full of misery, injustice, and oppression. This way of thinking was combined with his racist tendencies, which were popularized in the scientific and cultural community by Europeans such as Sir John Malcolm, Rawlinson, and especially Gobineau, and caused further confusion and disorganization of his thoughts.

Despite Adami's claims, Kermani's historical criticism and historiography should not be considered profound and scholarly for three reasons. First, his historical knowledge of Iranian and Islamic history was not very extensive and profound; second, there was a problem with his historical perspective and insight, which was stuck between myth and history; and third, his inability to create a scholarly tradition of critical historiography and replace it with a modern and new tradition of historiography. These generalizations and criticisms of his, which were made under the influence of the new era, remained at the same level and did not create a new tradition.

Conclusion: Although Kermani presented history and the historical past as a source of information and answers for the different and asymmetrical situation between Iran and Europe and sought to search for the causes of inequality in history, due to his strong interest in ancient history, he considered the Islamic era and history to be the cause of Iran's misfortune and disorganization. As a result, he considered the Islamic era to be an era of misfortune and oppression. In the same vein, he considered the Safavid era to be full of superstitions. However, despite his many criticisms of the Safavids, most of them are repetitive and he emphasizes attacking the scholars of the Safavid era. Rather, the main problem was the Safavid structure and society as a whole, which had become the cause of such a situation. However, his criticism and rejection of the Safavids is mostly one-sided and lacking in depth, and he did not address deep economic and social issues such as the decisive role of tribes, including the Qizilbash tribes, in the Safavid era.

Keywords: Kermani, historiography, history of the Islamic period, Safavid history, criticism, Ayneh-e-Askandari.

Revisiting the Abolition of the Zoroastrian Jizya, Emphasizing the Role of Cultural Diplomacy and British Soft Power¹

Reza Shajari qasemkheili², Kazem Dadashqolizadeh Jelodar³,
Seyyed Hassan shojaee Divkolae⁴

Abstract

Developments concerning the status of religious minorities in Qajar-era Iran were shaped by the interaction of internal factors and foreign interventions. The expanding influence of European powers and Iran's increasing connections with them created new grounds for redefining the position of minority groups. Among these powers, the role of Britain -due to its historical ties with and strategic interests in the Zoroastrian community of India (the Parsis)- became particularly prominent. This study aims to examine Britain's role in the abolition of the *jizya* tax imposed on Zoroastrians during the Qajar era. The central question is: What role did the British government play in the process of abolishing the *jizya*, and through what instruments and mechanisms did it exert its influence?

1. This article is obtained from the student's Master's thesis entitled "*he Exemption of Zoroastrians from Paying Jizya in the Naseri Era: Causes and Effects*" at the University of Mazandaran.

2. Assistant Professor of History Department, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. (Corresponding author). r.shajari@umz.ac.ir

3. M.A. Graduate in History, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. kazemdadashgolizadeh@gmail.com.

4. Associate Professor of History Department ,University of Mazandaran, Babolsar, Iran. h.shojaee@umz.ac.ir

Received: April 18, 2026 - Accepted: June 8, 2026



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

Using a descriptive-analytical method and drawing on archival documents, Qajar-era newspapers, and historical sources, this research argues that despite the significance of internal dynamics, Britain's continuous and coordinated pressure -through formal and semi-formal diplomacy, letters of introduction, on-the-ground support, diplomatic lobbying, and the creation of a protective political umbrella- played an effective role in persuading the Qajar state to abolish the *jizya*.

Keywords: Cultural Diplomacy, Soft Power, Religious minorities, *jizya*, Zoroastrians, Qajar era, Britain.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامه علمی (مقاله پژوهشی)، سال هفدهم، شماره‌ی شصت و ششم، زمستان ۱۴۰۴، صص ۱۴۲-۱۰۷

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا^۱

رضا شجری قاسم خیلی^۲، کاظم داداشقلی زاده جلودار^۳، سیدحسین شجاعی دیوکلائی^۴

چکیده

تحولات مربوط به وضعیت اقلیت‌های دینی در ایران عصر قاجار، از برهم‌کنشی عوامل داخلی و مداخلات خارجی اثر پذیرفته‌اند. گسترش نفوذ قدرت‌های اروپایی و ارتباطات فزاینده ایران با آنان، زمینه تازه‌ای برای بازتعریف موقعیت اقلیت‌ها فراهم ساخت؛ در این میان، نقش دولت انگلستان - به واسطه ارتباط تاریخی و منافع خود در قبال جامعه زرتشتیان هند (پارسیان) - از برجستگی ویژه‌ای برخوردار شد. این پژوهش با هدف بررسی نقش انگلستان در لغو جزیه زرتشتیان عصر قاجار انجام شده است. پرسش محوری آن است: دولت انگلستان در فرایند لغو جزیه چه نقشی ایفا کرد و از چه ابزارها و سازوکارهایی بهره گرفت؟ این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و بر پایه اسناد آرشیوی، روزنامه‌های دوره قاجار و منابع تاریخی انجام شده است. یافته

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد کاظم داداشقلی زاده جلودار با عنوان «معافیت زرتشتیان از پرداخت جزیه در عصرناصری؛ علل و آثار آن» در دانشگاه مازندران است.
۲. استادیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)
r.shajari@umz.ac.ir
۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
kazemdadashgolyzadeh@gmail.com
۴. دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. h.shojaee@umz.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۲۹ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۳/۱۸



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

ها نشان می‌دهد که با وجود اهمیت عوامل داخلی، فشار پیوسته و هماهنگ انگلستان- از طریق دیپلماسی رسمی و نیمه‌رسمی، صدور معرفی‌نامه‌ها، حمایت‌های میدانی، رایزنی دیپلماتیک و ایجاد نوعی پوشش حمایتی سیاسی- نقشی مؤثر در اقناع دولت قاجار برای لغو جزیه ایفا کرد.

واژه‌های کلیدی: دیپلماسی فرهنگی، قدرت نرم، اقلیت‌های دینی، جزیه، زرتشتیان، قاجاریه، انگلستان.

۱. مقدمه

جزیه یکی از مهم‌ترین ابزارهای تنظیم رابطه میان دولت اسلامی و غیرمسلمانان از آغاز فتح ایران تا دوره‌های متأخر تاریخی بوده است. طبق منابع جغرافیایی و تاریخی قرون اولیه اسلامی، این مالیات از زرتشتیان، مسیحیان و یهودیان دریافت و در آغاز با توجه به توان اقتصادی افراد تعیین می‌شد (خربوطلی، ۱۹۶۹: ۱۲۷). با فتح ایران توسط اعراب مسلمان، زرتشتیان در مواجهه با شرایط جدید پاسخ‌های متفاوتی ارائه دادند: عده‌ای معذور به نقاط دیگری از جمله هندوستان کوچیدند، گروهی نیز با پذیرش دین اسلام، جذب جامعه نوین شدند، اما بیشتر آنان با پرداخت جزیه و قبول شرایط جدید توانستند به حیات و موجودیت خود در جامعه اسلامی ادامه دهند (اشپولر، ۱۳۶۴: ۲۴۷/۱). آثار جغرافی‌نویسانی چون ابن‌حوقل، (۱۳۶۶: ۳۵ و ۱۰۹)، ابن‌رسته (۱۳۸۰: ۱۹۴) و ابن‌فقیه همدانی (۱۳۴۹: ۷۵) نشان می‌دهد که زرتشتیان تا سده‌های میانه حضور قابل توجهی در ایران داشتند و آتشکده‌های متعددی در شهرهای ایران فعال بوده است. با گذشت زمان، ماهیت جزیه از یک سازوکار اقتصادی و حفاظتی به یک نظام مالیاتی تثبیت‌شده، تبدیل شد که استمرار آن در دوره‌های صفوی و افشاریه نیز مشاهده می‌شود. در دوره قاجار نیز با وجود دگرگونی‌های سیاسی و تماس فزاینده ایران با جهان خارج، ساختار سنتی جزیه همچنان پابرجا ماند و بخشی از نظام مالی، اداری و مذهبی دولت را تشکیل می‌داد؛ در مجموع، بررسی سیر تاریخی جزیه نشان می‌دهد که این مالیات، علاوه بر نقش اقتصادی، به یکی از عناصر تعیین‌کننده در ترسیم جایگاه اجتماعی و حقوقی اقلیت‌های دینی در ایران تبدیل شده بود.

در دوره قاجار، ساختارهای اجتماعی و حقوقی ایران همچنان بر پایه تمایز میان مسلمانان و غیرمسلمانان استوار بود و زرتشتیان از جمله گروه‌هایی بودند که مشمول این نظام حقوقی متفاوت می‌شدند. پرداخت جزیه، محدودیت‌های شغلی، قیود مربوط به پوشش و سکونت، و الزام‌های مرتبط با تشریفات دینی و اجتماعی بخشی از شرایط زیست آنان را شکل می‌داد. گزارش‌های سفرنامه‌نویسان اروپایی و مأموران سیاسی خارجی، تصویری کمابیش روشن از وضعیت دشوار زرتشتیان در نیمه نخست حکومت ناصرالدین شاه ارائه می‌کنند؛ با این حال، برخی رجال اصلاح طلب مانند قائم مقام فراهانی (الگار، ۱۳۶۹: ۱۳۱)، امیرکبیر و میرزا حسین خان سپهسالار (روزنامه وقایع اتفاقیه، ۱۲۶۷: ش ۲۹، ۵؛ روزنامه کوکب ناصری، ۱۳۱۰: ش ۴۰، ۶)، کوشیدند تا از شدت این فشارها بکاهند و گاه با سیاست‌های اداری خود، زمینه‌های بهبود نسبی وضعیت اقلیت‌ها را فراهم کردند؛ با وجود این تلاش‌ها، ساختار مالی و مذهبی دولت قاجار چنان بود که جزیه به‌عنوان یک تعهد رسمی همچنان برقرار ماند؛ از همین رو، زرتشتیان با اتکا به رهبران دینی خود و از طریق شبکه‌های ارتباطی با پاریس هند، به دنبال راه‌هایی برای تغییر شرایط و کاهش فشارهای حقوقی و اقتصادی برآمدند.

از نیمه دوم دوره ناصری، نفوذ سیاسی و اقتصادی بریتانیا در ایران افزایش قابل توجهی یافت و این امر پیامدهای متعددی در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی بر جای گذاشت؛ یکی از عرصه‌هایی که تحت تأثیر این نفوذ قرار گرفت، مسئله اقلیت‌های دینی، به‌ویژه زرتشتیان بود. پاریس هند که روابط نزدیک‌تری با دولت بریتانیا داشتند، در سفرهای متعدد به ایران از وضعیت هم‌کیشان خود آگاه شدند و گزارش‌های آنان به نهادهای زرتشتی بمبئی و نیز محافل سیاسی بریتانیا منتقل شد. مأموران سیاسی و کنسولی بریتانیا نیز در مکاتبات خود، بارها وضعیت زرتشتیان ایران را مطرح کرده و گاه پیشنهادهایی برای اصلاح شرایط ارائه دادند. این مجموعه از فعالیت‌ها به تدریج مسئله جزیه را از یک موضوع صرفاً داخلی به مسئله‌ای با ابعاد بین‌المللی تبدیل کرد. هم‌زمان، اصلاحات اداری ناصرالدین شاه و سفرهای وی به اروپا زمینه طرح مباحث جدید درباره حقوق اقلیت‌ها را فراهم ساخت؛ مجموعه این عوامل نقش مؤثری در شکل‌گیری روند لغو جزیه داشت و زمینه را برای مداخله دولت بریتانیا در این موضوع

فراهم کرد.

این پژوهش با هدف ارائه تصویری مستند و دقیق از وضعیت نابسامان زرتشتیان ایران بر پایه گزارش‌ها و سفرنامه‌های دیپلمات‌ها و سیاحان خارجی انجام شده و در پی تبیین یکی از عوامل مهم لغو جزیه در عهد قاجاریه؛ یعنی نقش دولت انگلستان، است. همان‌گونه که از عنوان پژوهش هویداست، از میان مجموعه عوامل داخلی و خارجی مؤثر بر فرایند حذف جزیه، تمرکز این مقاله تنها بر عامل خارجی و به‌طور خاص نقش دولت بریتانیا قرار دارد. این بررسی افزون‌بر روشن ساختن میزان تأثیرگذاری عوامل خارجی بر سیاست‌های داخلی قاجار، فهمی دقیق‌تر از تعامل اقلیت‌های دینی با قدرت‌های بین‌المللی در تاریخ ایران ارائه می‌دهد. پرسش اصلی این است که دولت انگلستان در فرایند لغو جزیه چه نقشی ایفا کرد و در این راه از چه ابزارها و سازوکارهایی بهره گرفت؟

فرضیه پژوهش نیز بر این مبناست که یکی از عوامل لغو جزیه زرتشتیان در دوره ناصری فشارها و مداخلات فرهنگی و سیاسی دولت بریتانیا و نهادهایی چون انجمن زرتشتیان بمبئی بوده است.

رویکرد پژوهش توصیفی-تحلیلی و متکی بر منابع اولیه و ثانویه، شامل سفرنامه‌ها، اسناد دیپلماتیک، گزارش‌های کنسولی، مطبوعات دوره قاجار و آثار تاریخ‌نگارانه است.

۲. پیشینه پژوهش

باوجود آنکه تاکنون پژوهش مستقلی درباره نقش دولت انگلستان در لغو جزیه زرتشتیان در ایران عصر قاجار انجام نشده است، برخی مطالعات موجود به جنبه‌هایی از موضوع حاضر نزدیک شده‌اند؛ لذا بررسی این آثار برای تعیین جایگاه پژوهش کنونی ضروری است.

۱. سمانه خلیلی فر و محمد محمودپور (۱۳۹۷) در مقاله «تأثیر قانون جزیه بر مصونیت نظامی زرتشتیان و ادامه حیات و زندگی آنها» با تحلیل کارکردهای اجتماعی و امنیتی جزیه، ارتباط آن با گرایش دینی زرتشتیان را رد کرده است و بر نقش حفاظتی این مالیات تأکید می‌کنند؛ با این حال، این پژوهش در اصل به تبیین علل یا

| بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۱۳

سازوکارهای لغو جزیه نمی‌پردازد و فاقد بررسی عوامل سیاسی و بین‌المللی مؤثر بر این تحول است.

۲. محمدحسن میرحسینی (۱۳۸۸) در مقاله «روند بهبود امور زرتشتیان ایران و حذف جزیه از ایشان در دوره ناصرالدین شاه» با اتکا بر اسنادی محدود که بیشتر در اختیار نویسندگان قرار داشتند، به بررسی بهبود وضعیت زرتشتیان می‌پردازد و در این راستا نقش پارسیان هند را نیز مورد توجه قرار می‌دهد؛ با وجود اهمیت این اسناد، محدودیت منابع و نبود دسترسی عمومی به آن‌ها امکان ارزیابی نقادانه یافته‌ها را دشوار می‌سازد؛ افزون‌براین، تمرکز اصلی پژوهش بر اقدامات امیرکبیر و سپهسالار است و نقش دولت بریتانیا در لغو جزیه به شکل ساختاری تحلیل نشده است.

۳. مری بویس (۱۳۸۱) در کتاب «زردشتیان: باورها و آداب دینی آنها» تصویری جامع از تاریخ و باورهای زرتشتیان ارائه می‌کند و یکی از فصول را به وضعیت زرتشتیان در عصر قاجار و دوره نفوذ بریتانیا اختصاص می‌دهد؛ هرچند بویس به تحولات جامعه پارسیان هند و نقش شخصیت‌هایی نظیر مانکجی هاتریا اشاره کرده است، تحلیل او درباره لغو جزیه بیشتر توصیفی است و به بررسی فرایندهای سیاسی و دیپلماتیک دخیل در این موضوع نمی‌پردازد.

۴. کتاب هینلز (۲۰۰۵) با عنوان *The Zoroastrian Diaspora* از آثار مهم در حوزه مطالعات هویت و مهاجرت زرتشتیان است. وی در کنار تحلیل جوامع مهاجر، به وضعیت زرتشتیان ایران در دوره قاجار و حمایت پارسیان هند از آنان نیز اشاره می‌کند؛ با این حال، نقش دولت بریتانیا در لغو جزیه تنها در حد اشاره به فعالیت‌های مانکجی و انجمن پارسیان بمبئی مطرح می‌شود و فاقد تحلیل سیاسی است.

۵. اثر بامبریج (۱۹۸۹) با عنوان *The Parsis and Their Influence on Qajar Iran* از معدود پژوهش‌هایی است که به نقش نیروهای خارجی، به‌ویژه پارسیان هند، در بهبود وضعیت زرتشتیان ایران می‌پردازد. بامبریج با تکیه بر اسناد اداری هند بریتانیایی و مدارک انجمن پارسیان، نقش مانکجی لیمجی هاتریا و شبکه پارسیان را در چهارچوب سیاست‌های فرهنگی بریتانیا تبیین می‌کند. با وجود ارزش علمی اثر، تکیه یک‌سویه بر منابع غیرایرانی و بی‌توجهی به اسناد رسمی دولت قاجار و

مکاتبات داخلی موجب شده است تحلیل او درباره نقش مستقیم دولت انگلستان در لغو جزیه ناقص و نیازمند تکمیل باشد.

پژوهش حاضر به طور دقیق با هدف پرکردن همین شکاف پژوهشی؛ یعنی نبود یک پژوهش جامع، مستند و مبتنی بر منابع ایرانی و بریتانیایی که نقش واقعی دولت انگلستان در لغو جزیه زرتشتیان ایران را تبیین کند، انجام می شود. مهم ترین تفاوت مقاله حاضر با مطالعات پیشین عبارت است از: استفاده از چهارچوب نظری قدرت نرم و دیپلماسی فرهنگی برای تحلیل مسئله لغو جزیه، تحلیل نقش شبکه پارسیان هند به عنوان سازوکاری در چهارچوب دیپلماسی نیمه رسمی، تلاش برای ترکیب منابع ایرانی و اسناد خارجی جهت ارائه تصویری تحلیلی از نقش بریتانیا در این فرایند.

۳. چهارچوب نظری و تعریف مفاهیم

۳-۱. چهارچوب نظری پژوهش

برای تحلیل نقش دولت بریتانیا در فرایند لغو جزیه زرتشتیان در ایران عصر قاجار، بهره گیری از چهارچوب های نظری مرتبط با قدرت نرم، دیپلماسی فرهنگی ضروری است. در ادبیات روابط بین الملل، این مفاهیم برای توضیح شیوه هایی به کار می روند که دولت ها بدون استفاده از اجبار مستقیم نظامی یا اقتصادی، قادر به اثرگذاری بر رفتار دولت ها و جوامع دیگر می شوند.

در ادامه به تشریح و تبیین نظری مفاهیم بنیادین پژوهش خواهیم پرداخت.

۳-۲. قدرت نرم^۱

قدرت نرم به معنای امکان تأثیرگذاری بر رفتار دیگران به منظور دستیابی به نتیجه مطلوب است.

در سال ۱۹۹۰ میلادی نخستین بار جوزف نای بود که از مفهوم جدیدی از قدرت به نام قدرت نرم استفاده کرد.

از منظر نای قدرت نرم در حقیقت راه غیرمستقیم دستیابی به خواسته هاست؛ راهی

1. Soft Power

که در آن از تهدید و زور خبری نیست. در قدرت نرم، دیگران بیش از آنکه به کاری مجبور شوند، به همکاری گرفته می‌شوند و این از آن‌رو است که دیگران ترغیب می‌شوند که همان چیزهایی را بخواهند که ما می‌خواهیم (نای، ۱۳۹۲: ۴۳). به عبارت دیگر، قدرت نرم عبارت است از توانایی کسب مطلوب، مقصود و هدف از طریق جاذبه و نه از طریق اجبار و تطمیع (نای، ۱۳۹۲: ۳۳).

۳-۳. دیپلماسی فرهنگی^۱

دیپلماسی فرهنگی به‌عنوان کنش آگاهانه دولت‌ها برای معرفی فرهنگ ملی به جوامع دیگر به‌منظور کسب «پرستیژ» و «اعتمادسازی» تعریف می‌شود. این ابزار به‌عنوان زیرمجموعه قدرت نرم، بستر ایجاد تفاهم و کاهش سوءتفاهم‌های سیاسی را فراهم می‌کند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۵۸).

۳-۴. دیپلماسی نیمه‌رسمی^۲

دیپلماسی نیمه‌رسمی یا «مسیر دوم» فرایندی است که در آن با استفاده از فضای غیررسمی، به تبادل دیدگاه‌هایی می‌پردازند که دولت‌ها در فضای رسمی دیپلماتیک به دلیل فشارهای سیاسی قادر به بیان آن نیستند (متقی، ۱۳۹۳: ۹۵). این دیپلماسی ابزاری کارآمد برای مدیریت منازعات در شرایط «بن‌بست دیپلماتیک» محسوب می‌شود (سریع‌القلم، ۱۳۸۶: ۲۸).

۳-۵. حمایت‌گری^۳

حمایت‌گری فرایندی است که در آن بازیگران جامعه مدنی تلاش می‌کنند با جهت‌دهی به افکار عمومی و لابی‌گری، اولویت‌های سیاست‌گذاری دولت‌ها را تغییر دهند. این اقدام در روابط بین‌الملل از طریق «شبکه‌های فراملی حمایت‌گری» صورت می‌گیرد که در آن سازمان‌های مردم‌نهاد با فشار بر دولت‌ها، هنجارهای حقوق بشری را ترویج می‌کنند (آقایی، ۱۳۹۴: ۶۵).

1. Cultural Diplomacy
2. Track II Diplomacy
3. Advocacy

بر اساس چهارچوب نظری بیان شده، نقش بریتانیا در لغو جزیه زرتشتیان را می‌توان در قالب سه سازوکار تحلیلی بررسی کرد:

- استفاده از قدرت نرم از طریق شبکه پارسیان هند

- بهره‌گیری از دیپلماسی فرهنگی و نیمه‌رسمی برای انتقال مطالبات زرتشتیان

- طرح مسئله جزیه در قالب گفتمان حمایت از اقلیت‌های دینی

این چهارچوب امکان تحلیل فرایند لغو جزیه را نه تنها به‌عنوان یک رخداد تاریخی، بلکه به‌عنوان نتیجه تعامل میان قدرت نرم بریتانیا، شبکه پارسیان و شرایط سیاسی داخلی ایران فراهم می‌کند.

۴. وضعیت زرتشتیان در ایران عهد قاجاریه

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، زرتشتیان پس از فتح ایران به‌دست مسلمانان، با پذیرش شرایط جدید و پرداخت جزیه توانستند به حیات جمعی خود در جامعه اسلامی ادامه دهند؛ با وجود توصیه‌هایی چون قاضی ابویوسف بر ضرورت مدارا و منع آزار اهل ذمه (۱۹۸۴: ۱۲۵)، نظام حقوقی و اجتماعی مسلمانان در قالب شروط مستحق و مستحب اهل ذمه (ماوردی، ۱۳۸۳: ۱۸۴)، آنان را در معرض انواع محدودیت‌ها و اجحافات قرار می‌داد.

نظام مذهبی دوره قاجار در بسیاری از جنبه‌ها استمرار ساختار مذهبی اواخر دوره صفوی بود و شباهت‌های زیادی میان دیدگاه فقهای دو عصر درباره اهل ذمه مشاهده می‌شود؛ از این‌رو در آغاز دوره قاجار، تفاوت چشمگیری در وضعیت اقلیت‌های مذهبی نسبت به ادوار پیشین دیده نمی‌شود. تنها می‌توان اشاره کرد که در این دوره از میزان فشار بر اهل سنت کاسته شد، اما دریافت جزیه از اهل ذمه تا اواخر سلطنت ناصرالدین شاه همچنان ادامه داشت (دوسرسی، ۱۳۶۲: ۱۰۷). ضعف دولت مرکزی در سال‌های آغازین قاجار و دوره‌های خلأ قدرت، شرایط زرتشتیان را شکننده‌تر ساخت و حملات اشراک و متعصبان به نواحی زرتشتی‌نشین شدت گرفت؛ چنانکه بویس وضعیت آنان را در این دوره «سف‌بار» توصیف می‌کند (۱۳۸۱: ۲۴۵). در تبیین پیوند میان ضعف ساختار سیاسی و گسترش فشار بر اقلیت‌ها، می‌توان به دوره میان مرگ محمدشاه تا

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۱۷

تثبیت حکومت ناصرالدین شاه اشاره کرد؛ در این مقطع، در مناطق زرتشتی نشین یزد، فردی به نام محمد عبدالله شورشی بر پایه الگوهای لوطی‌گری به‌پا کرد. او در نخستین اقدام، برای جلوگیری از غارت پیروان خود از اهالی محل، از یک تاجر زرتشتی مبلغ سیصد تومان اخاذی و آن را میان همراهان خود تقسیم کرد. این اقدام در عمل به مجوزی برای برخی افراد تبدیل شد تا به سرقت اموال زرتشتیان دست بزنند (سپهر، ۱۳۷۷: ۹۵۹/۳)؛ علاوه بر این، نظام حکمرانی قاجار بر مبنای فروش مناصب، واگذاری ایالات به حکام متعدد و ایجاد ساختار اقطاع‌گونه‌ای استوار بود؛ چنین نظامی برای تأمین مالیات مورد نیاز، دست محصلان مالیاتی را بازمی‌گذاشت و در نهایت زرتشتیان را بیش از دیگر گروه‌ها در معرض فشارهای مالیاتی و اقتصادی قرار می‌داد (فوروکاوا، ۱۳۸۴: ۸۴).

۱-۴. گزارش‌های سیاحان و مأموران خارجی درباره وضعیت زرتشتیان

شدت محدودیت‌ها و تبعیض‌ها نسبت به زرتشتیان به حدی بود که توجه بسیاری از سفرنامه‌نویسان و مأموران خارجی دوره ناصر را برانگیخت. سیاحان و دیپلمات‌هایی از کشورهای انگلیس، فرانسه، روسیه، آمریکا، ژاپن، ایتالیا، آلمان و بلژیک روایات مشابهی از وضعیت آنان ارائه کرده‌اند. با عنایت به این گزارش‌ها می‌توان مشکلات زرتشتیان را در سه محور عمده خلاصه کرد:

۱-۴-۱. محدودیت‌های قانونی و اجتماعی

- ممنوعیت فعالیت اقتصادی و تجاری مستقل (کرزن، ۱۳۷۳: ۲۹۴)
- محدود شدن اشتغال آنان به باغداری و کشاورزی (شیل، ۱۳۶۸: ۷۸؛ ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۸۱؛ خانیکوف، ۱۳۷۵: ۲۱۸)
- اجرای پنهانی مراسم دینی (اورسل، ۱۳۸۲: ۳۰۲؛ خانیکوف، ۱۳۷۵: ۲۱۸؛ سرنا، ۱۳۶۲: ۲۱۰؛ دیولافوا، ۱۳۷۱: ۴۲۸)
- ممنوعیت ساخت خانه‌هایی بلندتر از خانه‌های مسلمانان (جکسن، ۱۳۵۷: ۴۲۴؛ کرزن، ۱۳۷۳: ۲۹۴)
- ممنوعیت استفاده از عینک، چتر، سوارکاری و پوشیدن جوراب در زمستان (همان؛

شیندلر، ۱۳۹۹: ۷۰)

• ممنوعیت ساخت آتشکده به دلیل ترس از «سرایت کفر» (خانیکوف، ۱۳۷۵: ۲۱۸)

۲-۱-۴. رفتارهای تبعیض آمیز و تحقیر آمیز

• تلقی زرتشتیان به عنوان بت پرست، مشرک (خانیکوف، ۱۳۷۵: ۲۱۸) و نجس

(براون، ۱۳۸۱: ۳۹۰)

• ممنوعیت ورود آنان به حمام‌های عمومی (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۲؛ جکسن، ۱۳۵۷: ۴۲۴)

• اجبار به پوشیدن لباس زرد و وصله‌دار (دیولافوا، ۱۳۷۱: ۴۲۹؛ جکسن، ۱۳۵۷: ۴۲۴)

• پرداخت جزیه با شیوه‌هایی تحقیر آمیز^۱ (خانیکوف، ۱۳۷۵: ۲۱۸؛ دیولافوا، ۱۳۷۱:

۴۲۸؛ جکسن، ۱۳۵۷: ۴۲۴؛ پولاک، ۱۳۶۸: ۳۲)

• محرومیت از آموزش مدرن (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۲)

• تحقیر موبدان در ملأعام (خانیکوف، ۱۳۷۵: ۲۱۸)

۳-۱-۴. ظلم، اجحاف و خشونت

• مصادرهٔ ارث توسط زرتشتی تازه‌مسلمان شده طبق قوانین اسلام^۲

• رسیدگی نکردن به شکایات زرتشتیان در محاکم (مک‌گرگور، ۱۳۶۶: ۸۳)

• آزار، ضرب و جرح یا قتل آنان توسط مسلمانان بدون پیگرد قانونی (همان؛ کرزن،

۱۳۷۳: ۲۹۴)

• تعرض به زنان و دختران زرتشتی در معابر (شیل، ۱۳۶۸: ۷۸؛ کرزن، ۱۳۷۳: ۲۹۴)

• بودن دختران و بازنگرداندن آنان به بهانه تغییر دین (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۲)

• غارت اموال در دوره‌های بی‌ثباتی سیاسی (براون، ۱۳۸۱: ۳۹۰)

براون می‌نویسد: «هیچ‌یک از اقلیت‌های دینی، به اندازهٔ زرتشتیان مورد خصومت

مردم ایران نبوده‌اند... با گبرها خصومت علنی وجود دارد» (۱۳۸۱: ۳۹۳) و بویس نیز

۱. «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (سوره توبه، آیه ۲۹).

۲. این موضوع حتی در جریان نامه‌نگاری‌های بین مانکجی نمایندهٔ انجمن زرتشتیان در ایران با شیخ مرتضی انصاری قابل مشاهده است (رضی، ۱۳۹۴: ۷۹۴؛ مانکجی، ۱۳۸۰: ۴۴).

این وضعیت را چنین توصیف می‌کند: «پریشان‌تر از زرتشتیان کسی در جهان نیست... همانند ریگی در انبار گندم مسلمانان، سرگردان بودند» (بویس، ۱۳۸۴: ۴۲۶ و ۴۲۷).

۲-۴. اقدام‌های اصلاحی دوره امیرکبیر و پس از آن

ظهور امیرکبیر تا حدی فشارها بر اقلیت‌های دینی ا جمله زرتشتیان را کاهش داد. وی برای جلوگیری از مهاجرت آنان به هند، میرزا حسین خان سپهسالار را به بمبئی اعزام کرد تا از پارسیان ایرانی حمایت کند؛ اقدامی که بازگشت هفت خانوار مهاجر در سال ۱۸۴۶م/۱۲۶۳ق را در پی داشت (وقایع اتفاقیه، ۱۲۶۷: ش ۲۹، ۵؛ کوکب ناصری، ۱۳۱۰: ش ۴۲، ۶). در قضیه تعدی به زرتشتیان یزد در ۱۸۴۸م/۱۲۶۵ق، امیرکبیر در نامه‌ای به نایب‌الحکومه یزد بر ضرورت حمایت از ملارستم و زرتشتیان تأکید کرد (اشیدری، ۲۵۳۵: ۲۳۲). در سال ۱۸۵۱م/۱۲۶۸ق نیز دستور داد دعوی میان مسلمانان و زرتشتیان به دیوانخانه شاهی تهران ارجاع شود (وقایع اتفاقیه، ۱۲۶۸: ش ۴۳، ۱)؛ پس از او نیز افرادی مانند سپهسالار (ساکما، ش ۲۹۵/۳۲۴۷) و یحیی خان مشیرالدوله اهتمام قابل توجهی در امور زرتشتیان داشتند؛ چنانکه وی در سال ۱۸۸۵م/۱۳۰۳ق در نامه‌ای به ملا کیخسرو، خواستار گزارش روزانه از وضعیت رفاه آنان شد (ساکما، ش ۲۹۵/۶۵۲۶).
داده‌های تاریخ بالا نشان می‌دهد که جایگاه زرتشتیان در دوره قاجار حاصل ترکیب سه عامل بود:

نخست، محدودیت‌های حقوقی و اجتماعی ساختاری که ریشه در فقه اهل ذمه و استمرار آن از صفوی به قاجار داشت و زرتشتیان را از بسیاری فعالیت‌ها، حقوق شهروندی و آزادی‌های دینی محروم می‌کرد؛ دوم، الگوهای پایدار تبعیض و تحقیر اجتماعی که در عرف و فرهنگ عمومی نهادینه شده بود و در سفرنامه‌های خارجی کمابیش به صورت یکسان توصیف شده است؛ سوم، خشونت و بی‌عدالتی نهادینه شده که ناشی از ضعف دولت، فروش مناصب، سوءاستفاده حکام محلی و فقدان سازوکار مؤثر رسیدگی قضایی بود.

هم‌نشینی این سه عامل، وضعیت زرتشتیان را از «اقلیت تحت حمایت شرعی» به گروهی آسیب‌پذیر و فاقد امنیت حقوقی تبدیل کرده بود؛ به گونه‌ای که کوچک‌ترین

نوسانات سیاسی یا اجتماعی می‌توانست به موجی از تعدی یا مهاجرت منجر شود. گزارش‌های مأموران خارجی نیز این وضعیت را برجسته کرده و در نهایت زمینه را برای طرح مسئله در سطح بین‌المللی فراهم ساخت؛ امری که بعدها در تعامل با پارسیان هند و نفوذ بریتانیا، به دخالت خارجی در موضوع جزیه انجامید.

۵. نقش دولت‌های غربی در رفع جزیه و تعدیات علیه اقلیت‌های دینی

با وجود تلاش‌های اصلاح‌گرایانه امیرکبیر، میرزا حسین‌خان سپهسالار و یحیی‌خان مشیرالدوله برای کاهش فشارها و رفع تعدیات علیه زرتشتیان - تلاشی که بنا به گفته آدمیت (۱۳۷۸: ۴۳۵) با هدف بی‌نیازکردن آنان از اتکا به دولت‌های خارجی صورت می‌گرفت - انتظارات زرتشتیان برآورده نشد؛ از این رو، جامعه زرتشتی همچنان چشم امید خود را به دولت‌های بیگانه، به‌ویژه انگلستان، دوخته بود. جکسن نقش اروپاییان را در ایجاد جریان اصلاحی در نحوه برخورد با زرتشتیان «نیک و مفید» دانسته و معتقد است که این حضور، به بهبود وضعیت آنان کمک شایانی کرده است (جکسن، ۱۳۵۷: ۴۲۵).

به گزارش براون، زرتشتیان ایران نسبت به انگلستان - که در هند حامی زرتشتیان بود - دیدگاهی مثبت داشتند و انتظار می‌کشیدند که این کشور از نفوذ خود برای جلوگیری از آزار آنان در ایران استفاده کند. براون می‌نویسد: «زرتشتیان می‌گفتند اگر انگلستان از ما حمایت کند، در موقع اغتشاش ما حامی خوبی خواهیم داشت؛ در صورتی که اکنون اگر اغتشاش بشود جان و مال‌ها در معرض خطر است» (براون، ۱۳۸۱: ۳۹۹). همین انتظار، سبب شد که انجمن زرتشتیان در سال ۱۸۸۲م از تامسون بخواهد از نفوذ خود در دربار ایران برای لغو مالیات جزیه استفاده کند (ساکما، ش ۲۹۵/۳۲۵۳)؛ همچنین نامه‌ای از پارسیان هند خطاب به گرانویل، وزیر خارجه هند، موجود است که در آن ملتسمانه درخواست شده است «زرتشتیان ایران را از انواع تحمیلات و آزار و اذیت مسلمانان» رهایی بخشد (ساکما، ش ۲۹۵/۳۱۴۶).

به نظر می‌رسد این اتکا امری تصادفی یا تنها سیاسی نبود، بلکه ریشه در تجربه زیسته زرتشتیان و دیگر اقلیت‌ها در ایران داشت. نخستین اقدامات مؤثر در لغو جزیه و رفع تعدیات از مسیحیان ایرانی در دوره فتحعلی‌شاه، نتیجه همکاری عباس میرزا و قائم

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۲۱

مقام و تحت تأثیر نفوذ روسیه بود (ویلسن، ۱۳۶۳: ۳۱۳). بیشتر پژوهشگران معافیت ارامنه از پرداخت جزیه را مرهون فشار و نفوذ روس‌ها دانسته‌اند (Karaka, 1884: 61; Framjee, 1858: 39; Murzban, 1917: 129).

نقش فرانسه نیز در حمایت از مسیحیان ارومیه و سلماس قابل توجه است؛ فرانسه علاوه بر مسئله جزیه، در تأسیس مدارس و ترویج آموزش نوین در این نواحی نقش داشت. این اقدامات، توجه حکومت قاجار را به این گروه جلب کرد و در چند مورد مبالغی نقدی از خزانه حکومتی برای آنان ارسال شد (مانکجی، ۱۲۸۰: ۱۰ و ۹).

برآیند این تجربه‌های تاریخی نشان می‌دهد که اتکای زرتشتیان ایران به دولت‌های غربی تنها از سر تمایل سیاسی نبود، بلکه ناشی از ناکارآمدی حمایت داخلی و استمرار فشارها و تبعیض‌های ساختاری بود؛ اگرچه رجال اصلاح‌طلبی مانند امیرکبیر و سپهسالار کوشیدند با کاهش فشارها از اتکای زرتشتیان به بیگانگان جلوگیری کنند، اما این اصلاحات پراکنده و مقطعی بود و نتوانست جایگزین حمایت مؤثر و پایدار شود. حضور قدرتمند انگلستان در هند، همراه با حمایت رسمی از جامعه پارسیان، الگویی عملی از «قدرت حامی اقلیت‌ها» در ذهن زرتشتیان ایجاد کرده بود؛ از سوی دیگر، تجربه موفقیت‌آمیز جامعه مسیحیان ایران در کسب امتیازاتی همچون لغو جزیه تحت فشار روسیه و نیز فعالیت‌های فرهنگی فرانسه در آذربایجان، این تصور را تقویت کرد که حمایت خارجی می‌تواند بر ساختار تصمیم‌گیری دولت قاجار تأثیر بگذارد.

در چنین فضایی است که مطالبه لغو جزیه از سوی انجمن زرتشتیان و مکاتبه پارسیان هند با مقامات انگلیسی معنا می‌یابد. این اقدامات ادامه منطقی الگوی ذهنی و تاریخی بود که دخالت قدرت‌های خارجی در پرونده‌های اقلیت‌های دینی را نه یک استثنا، بلکه یک «روند تکرارشونده و ساختاری» در سیاست داخلی عصر قاجار نشان می‌داد.

بر این اساس، نقش دولت‌های غربی در مسئله جزیه زرتشتیان را باید در چهارچوب گسترده‌تر رقابت‌های سیاسی، نفوذ فرهنگی و تجربه مستمر اقلیت‌ها از ناکارآمدی حمایت داخلی تحلیل کرد.

۱-۵. نقش دولت انگلستان در فرایند لغو جزیه: ابزار و سازوکارها

ویلسن در فاصله سال‌های ۱۸۶۷ تا ۱۸۸۱ م (۱۲۸۳-۱۲۹۸ ق) شرح مبسوطی از نقش و نفوذ دولت‌های غربی در حمایت از اقلیت‌های دینی، از جمله عیسویان، پروتستان‌ها و زرتشتیان، ارائه کرده است. از منظر او، زیستن در ایران برای اقلیت‌هایی که از پشتیبانی خارجی بی‌بهره‌اند، بسیار دشوارتر است؛ چنانکه دربارهٔ یهودیان می‌نویسد: «حالت یهودی‌ها بسیار سخت و از تمام ملل مذکور پست‌تر و در انظار ایرانیان حقیرتر می‌باشند، چه آن‌ها از هیچ‌طرف حامی و معینی ندارند» (ویلسن، ۱۳۶۳: ۳۱۳).

انگلستان نیز با انگیزه‌هایی چندلایه -شامل توسعهٔ نفوذ فرهنگی و نرم‌افزاری در ایران از طریق حمایت از اقلیت‌ها، استفاده از جامعهٔ زرتشتی به‌عنوان پلی ارتباطی میان ایران و پارسیان هند و رقابت ژئوپلیتیکی با روسیه در چهارچوب بازی بزرگ^۱- درصد حمایت از زرتشتیان ایران برآمد؛ در واقع، حمایت از اقلیت‌های دینی یکی از ابزارهای دیپلماتیک بریتانیا برای تحت فشار قراردادن دولت قاجار و ایجاد مشروعیت برای حضور سیاسی خود در ایران بود.

روسیه نیز در مواردی از اقلیت‌های ارتدوکس حمایت می‌کرد و بریتانیا نمی‌خواست در این رقابت عقب بماند (Hopkirk, 1990: 121)؛ اگرچه برخی دیپلمات‌های بریتانیایی همچون تامسون و آلیسون انگیزه‌های انسان‌دوستانه را نیز دنبال می‌کردند، اما اهداف ژئوپلیتیکی نقش پررنگ‌تری داشت. از دید لندن، بهبود وضعیت زرتشتیان در مناطقی چون یزد و کرمان -که در مجاورت مسیرهای ارتباطی با هند و حوزهٔ نفوذ بریتانیا قرار داشتند- می‌توانست به گسترش نفوذ فرهنگی و اقتصادی این کشور در ایران بینجامد.

بر این اساس، دولت انگلستان در فرایند لغو جزیه از زرتشتیان ایران، نقشی چندلایه و تأثیرگذار ایفا کرد؛ نقشی که از طریق سازوکارهای دیپلماتیک (دیپلماسی رسمی)، بهره‌گیری از ظرفیت دیپلماسی فرهنگی (دیپلماسی نیمه‌رسمی)، و حمایت مستقیم از رهبران زرتشتی و نمایندگان پارسیان اعمال می‌شد.

1. The Great Game

۲-۵. سازوکارهای دیپلماتیک (دیپلماسی رسمی)

پارسیان هند که از ثروت و جایگاه سیاسی قابل توجهی برخوردار بودند، توانایی داشتند درخواست‌های خود را مستقیم تا عالی‌ترین سطوح وزارت خارجه بریتانیا پیگیری کنند. به نوشته هینلز، آنان با مکاتبه با دیپلمات‌های انگلیسی خواستار کاهش فشارها بر زرتشتیان ایران شدند (Hinnells, 2005: 121). کنسولگری‌های بریتانیا در یزد، کرمان و تهران گزارش‌های منظم و مستندی از وضعیت زرتشتیان و شیوه اخذ جزیه تهیه و به لندن ارسال می‌کردند. این گزارش‌ها بیشتر همراه با توصیه‌هایی مشخص برای اعمال فشار سیاسی بودند و زمینه مداخله رسمی وزارت خارجه را فراهم می‌ساختند. فشار رسمی بریتانیا گاه در قالب هشدارهای صریح به دولت قاجار مطرح می‌شد. در یک تلگراف رسمی مورخ ۱۸۸۱م از سوی لرد گرانویل، وزیر خارجه بریتانیا، خطاب به سفارت لندن در تهران آمده است: «در صورتی که دولت ایران به ظلم علیه زرتشتیان پایان ندهد، بریتانیا این حق را برای خود محفوظ می‌داند که موضوع را در سطح دیپلماتیک و بین‌المللی پیگیری نماید» (British Foreign Office Archives, 1881: Telegram No. 103).

یکی از چهره‌های برجسته این دوره، چارلز آکاک، سفیر بریتانیا در تهران بود. وی چندین بار شخصاً با ناصرالدین شاه دیدار و او را به رعایت حال زرتشتیان توصیه کرد؛ شاه نیز وعده داد دستورات لازم را به حاکم یزد ابلاغ کند (FO 60/317)؛ همچنین، بریتانیا به دولت قاجار هشدار داده بود که تداوم جزیه اجباری یا تعرض به زرتشتیان را در مجامع بین‌المللی به‌عنوان نقض حقوق اقلیت‌ها مطرح خواهد کرد (FO 60/295/1881). این هشدار، نوعی «مصونیت سیاسی غیررسمی» برای زرتشتیان ایجاد کرد و از شدت برخوردهای حکومتی کاست.

در سندی دیگر، وزیرمختار انگلیس بارها در جلسات رسمی از مقامات ایرانی خواستار پیگیری موضوع جزیه شد و این اقدامات در نهایت منجر به ارسال تلگرافی رسمی به ظل‌السلطان برای عدم مطالبه جزیه از زرتشتیان شد (ساکما، ش ۲۹۵/۸۰۹۸). در جریان قیام عمومی علیه بایه در یزد -که با قتل‌عام و خشونت گسترده همراه بود- زرتشتیان از بیم تکرار چنین فجایعی تصمیم به مهاجرت دسته جمعی گرفتند، اما

تنها «مداخله فوری و پرحرارت فرنگیان» و تلگراف‌های پیاپی آنان به تهران بود که مانع مهاجرت جمعی زرتشتیان شد (جکسن، ۱۳۵۷: ۴۲۵). این رویداد نشان می‌دهد که دیپلمات‌های بریتانیا نه تنها ناظر، بلکه بازیگری فعال در تخفیف جزیه و دفع خشونت علیه زرتشتیان بودند.

به همین دلیل، زرتشتیان در دوره ناصری سفارت بریتانیا را به‌عنوان «پناهگاه» و تنها مرجع حمایت‌کننده خود در برابر تعرضات حکومتی و مردمی تلقی می‌کردند (شیل، ۱۳۶۸: ۷۸). کاراکا نیز تأکید می‌کند: «دولت انگلستان موظف بود که از تعرض به مردمی بی‌پناه که تنها جرمشان وفاداری به دین باستانی ایران بود جلوگیری کند» (Karaka, 1884: 47).

۳-۵. استفاده از ظرفیت دیپلماسی فرهنگی (دیپلماسی نیمه‌رسمی)

دولت انگلستان بیش از ابزارهای دیپلماسی رسمی، از دیپلماسی فرهنگی (دیپلماسی نیمه‌رسمی)، برای تأثیرگذاری بر سیاست‌های مذهبی قاجار و به‌ویژه مسئله جزیه بهره گرفت؛ مهم‌ترین این ظرفیت‌ها، پارسیان هند بودند که تابعیت بریتانیا، سرمایه اقتصادی، نفوذ فرهنگی و پیوندهای مذهبی با زرتشتیان ایران، آنان را به کارآمدترین ابزار قدرت نرم بریتانیا در ایران تبدیل کرده بود. پارسیان هند هم به زبان و فرهنگ ایرانی آشنا بودند و هم از احترام محلی برخوردار؛ از این رو نقش واسطه‌ای آنان میان دولت ایران و شبکه دیپلماتیک بریتانیا اهمیت چشمگیری یافت. بامبریج تصریح می‌کند که بریتانیا با پشتیبانی کنسولی از فعالیت‌های پارسیان، نوعی فشار نرم بر دولت ایران ایجاد کرد و همین حمایت‌ها، در کنار اصلاح‌طلبی برخی رجال قاجار، به تدریج مسیر بازنگری در وضعیت حقوقی زرتشتیان را هموار ساخت (Bambridge, 1989: 75).

۱-۳-۵. اثرگذاری بر افکار عمومی و «مداخلات انسان‌دوستانه»

انگلستان با بهره‌گیری از ابزار «مداخله انسان‌دوستانه» و طرح موضوع جزیه در مقام نقض حقوق اقلیت‌ها، توانست مسئله را از یک موضوع داخلی ایران به مسئله‌ای مرتبط با «تمدن» و «معیارهای بین‌المللی رفتار با اقلیت‌ها» تبدیل کند. ناصرالدین شاه - با وجود ساختار سلطنتی غیرمنظم و فقدان دولت متمرکز - نمی‌توانست این نوع فشار را نادیده

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۲۵

گیرد؛ به‌ویژه که او به‌دنبال کسب تحسین قدرت‌های غربی و نشان‌دادن جلوه‌ای از نوسازی بود (رضی، ۱۳۹۴: ۴۹۸؛ ناظم‌الدوله، ۱۳۷۷: ۱۷ و ۱۸).
تامسون، وزیرمختار بریتانیا، بارها در ملاقات با شاه تأکید می‌کرد که لغو جزیه «نام نیک» او را در نظر اروپا تثبیت خواهد کرد (Karak, 1884: 75؛ Murzban, 1917: 133). این قبیل اظهارات به‌خوبی سازوکار نرم بریتانیا را نشان می‌دهد: انتقال ارزش‌های غربی از مجرای پند و توصیه دیپلماتیک.

۲-۳-۵. افکارسازی مذهبی در سطح نخبگان دینی و اداری ایران

یکی از ابتکارهای مهم مانکجی، استناد به احادیث نبوی و نامه‌های منسوب به امام علی (ع) و امام حسین (ع) درباره حقوق اهل ذمه بود. وی با ارائه این متون کوشید نشان دهد که رعایت حقوق زرتشتیان نه یک امتیاز سیاسی، بلکه ریشه‌دار در سنت پیامبر و ائمه است. او به نقل از این متون خاطر نشان می‌کرد که زرتشتیان باید در داشتن آتشکده، پوشش، رفت‌وآمد، عمارت و آداب دینی آزاد باشند و از هرگونه اجبار در تغییر دین مصون بمانند (اشیدری، ۱۳۶۰ الف: ۴۱-۴۵؛ اشیدری، ۱۳۶۰ ب: ۱۶۹-۱۷۱). این راهبرد، نفوذ فرهنگی پارسیان را تقویت و مقاومت نهادهای مذهبی در برابر اصلاحات را تعدیل می‌کرد.

۳-۳-۵. تبدیل جزیه به مسئله‌ای حیثیتی و بین‌المللی

بریتانیا در هر فرصت ممکن، موضوع جزیه را موضوعی مرتبط با «تمدن‌پذیری» ایران معرفی می‌کرد. نمونه برجسته آن، سفر نخست ناصرالدین شاه به اروپا در ۱۸۷۳م است؛ در لندن، سرجان ملکم، سرهنری راولینسون و ادوارد استویک، شاه را متقاعد کردند که هیئت چهار نفره پارسیان زرتشتی را به حضور بپذیرد. این هیئت درخواست‌هایی را از جانب جامعه پارسیان بمبئی مطرح کرد. شاه نیز در نامه‌ای به ملکم پاسخ داد که خود را نگران احوال تمام رعایایش می‌داند و میان افراد جامعه از حیث دین یا طبقه تفاوتی قائل نمی‌شود (رضی، ۱۳۹۴: ۴۹۸؛ قاضیها، ۱۳۷۷: ۶۰-۷۱؛ Karaka, 1884: 76-77؛ Murzban, 1917: 133).

هدف بریتانیا این بود که جزیه را نه یک سنت شرعی، بلکه نشانه «عقب‌ماندگی

مدنی» و «نقض حقوق اقلیت‌ها» جلوه دهد. همین تغییر چهارچوب بود که شاه را تحت فشار قرار داد تا برای حفظ وجهه بین‌المللی ایران، به اصلاح روی آورد. تامسون در یکی از دیدارهای خود صریحاً به شاه گفت: «اروپا در مورد رفتار شما با زرتشتیان قضاوت خواهد کرد و لغو جزیه نشانه تمدن است» (Karak, 1884: 76).

امین‌الدوله نیز هشدار داده بود که ادامه جزیه موقعیت بین‌المللی ایران را تضعیف می‌کند؛ نکته‌ای که در اسناد وزارت خارجه بریتانیا (FO 416/43) بازتاب یافته است. مجموعه این فشارها در نهایت به صدور فرمان لغو جزیه در ۱۲۹۹ق/۱۸۸۲م انجامید (اشیدری، ۲۵۳۵: ۴۳۷).

نتیجه اینکه دیپلماسی فرهنگی بریتانیا - برخلاف ظاهر انسان‌دوستانه آن - ابزاری مکمل برای نفوذ سیاسی و فرهنگی این کشور در ایران بود. شبکه پارسیان هند، با بهره‌گیری از مشروعیت مذهبی در میان زرتشتیان ایران و از سوی دیگر اتکای سیاسی و اقتصادی به بریتانیا، نقشی مؤثر در انتقال مطالبات، اقناع نخبگان مذهبی، اثرگذاری بر افکار عمومی و آماده‌سازی فضای سیاسی برای لغو جزیه داشت.

بریتانیا با تبدیل موضوع جزیه به مسئله‌ای مربوط به «حقوق اقلیت‌ها» و «تمدن» و پارسیان با استناد به سنت نبوی و علوی، در کنار هم، نظام تصمیم‌گیری قاجار را از دو مسیر متفاوت، اما مکمل تحت فشار قرار دادند؛ بنابراین لغو جزیه نه تنها در اثر فشار سیاسی مستقیم، بلکه در نتیجه ترکیبی از قدرت نرم، مداخله فرهنگی و دیپلماسی چندسطحی بود که ساختار اقتدار و تصمیم‌گیری دولت قاجار را متأثر ساخت.

۴-۳-۵. تحت حمایت قراردادن زرتشتیان

داده‌های تاریخی نشان می‌دهد که دولت انگلیس از طرق مختلف زرتشتیان ایران را تحت حمایت خود قرار می‌داد. این حمایت را نمی‌توان تنها اقدامی بشردوستانه دانست، بلکه باید آن را در چهارچوب سیاست «حمایت‌گری»^۱ و راهبرد گسترده‌تر نفوذ سیاسی و اجتماعی بریتانیا در ایران قاجار تحلیل کرد. اعطای تابعیت، صدور گذرنامه‌های حمایتی، حمایت از انجمن‌های زرتشتیان و حتی گماردن برخی از آنان به

1. Protégé System

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۲۷

عنوان «نماینده سیاسی محلی»، نوعی مصونیت عملی و جایگاهی فراتر از ساختار حقوقی ایران برای این اقلیت ایجاد و از این طریق، تعادل قدرت میان زرتشتیان و مقامات محلی را دچار تغییر می‌کرد.

۵-۳-۱. اعطای تابعیت و نمایندگی انگلیس به برخی زرتشتیان

نحوه برخورد برخی علمای شیعه با زرتشتیان، گاه متأثر از میزان حمایت یا عدم حمایت دولت‌های غربی از این اقلیت بوده است؛ چنانکه مانکجی (نماینده انجمن بهبود اوضاع زرتشتیان) تنها با پشتیبانی بی‌دریغ انگلیسی‌ها از تعرض طلاب و اطرافیان مجتهد یزدی در امان ماند (شهمردان، ۱۳۶۳: ۶۳۱ و ۶۳۲). دولت انگلیس چهار معرفی نامه به سفارتخانه‌های بوشهر، بغداد، اسلامبول و تهران برای او صادر کرد تا «کمال احترام» رعایت شده، از هرگونه آزار و اذیت دور نگه داشته شود (بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۶۹). بنجامین تابعیت بریتانیا را عاملی مهم برای فعالیت مانکجی بدون نگرانی از مزاحمت می‌داند (همان، ۲۶۹). بویس نیز علاوه بر ویژگی‌های فردی مانکجی (تنومندی، سخت‌کوشی و قدرت بدنی)، تابعیت بریتانیا را عاملی تعیین‌کننده برای رفع مشکلات مسیر مأموریت او معرفی می‌کند (۱۳۶۴: ۴۲۶).

کرزن گزارش می‌دهد: «برخی از زرتشتیان شهرنشین که از هندوستان بازگشته‌اند، علی‌رغم ایرانی بودن، تابع دولت انگلیس شده و به این ارتباط افتخار می‌کنند» (کرزن، ۱۳۷۳: ۲۹۴/۲). همچنین کلنل سی.ام. مک‌گرگر در سال ۱۸۷۵م/۱۲۹۱ق می‌نویسد: «رئیس آنان (زرتشتیان) کیکاووس نام دارد... او تازه از بمبئی رسیده، تبعه و زاده‌شده انگلیس است و در نتیجه از توهین آشکار مصون؛ شاید از این راه بتواند پولی به دست آورد» (مک‌گرگر، ۱۳۶۶: ۸۳).

در همین راستا، براون پس از بازگشت به انگلستان از مقامات انگلیسی خواست «یکی از زرتشتیان یزد را به سمت نماینده خود در آن شهر انتخاب کنند». این درخواست پذیرفته شد و دولت انگلستان یک زرتشتی یزدی را به سمت نماینده سیاسی خود برگزید؛ امری که موجب خوشحالی زرتشتیان شد؛ زیرا باور داشتند حمایت انگلیس در مواقع ناامنی، تهدیدها را از آنان دور خواهد کرد (همان، ۳۹۹).

مسئله تابعیت خارجی در برابر تعرضات، محدود به این دوره نبود. هنگام بحث درباره اصل هشتم قانون اساسی مشروطه - مبنی بر حقوق مساوی تمام مردم در برابر قانون - برخی مخالفان، با تساوی حقوق اقلیت‌های دینی با مسلمانان مخالفت کردند. در این میان روزنامه حبل‌المتین نوشت: «چرا ایرانیان غیرمسلمان قوانین خفت‌بار موجود را تحمل می‌کنند؟ زیرا این قوانین آنان را به مقام چهارپایان تنزل می‌دهد. آیا بهتر نیست این اقلیت‌ها در صدد کسب تابعیت حکومت‌های خارجی باشند؟ زیرا اتباع اروپایی در ایران از حمایتی بیش از ایرانیان غیرمسلمان برخوردارند» (حبل‌المتین، به نقل از کسروی، ۱۳۶۳: ۳۱۶/۱).

۶-۳-۵. حمایت از انجمن‌های زرتشتیان

در شکل‌گیری «انجمن بهبود اوضاع زرتشتیان» نمی‌توان نقش برجسته کارگزاران بریتانیا در تشویق و هدایت پارسیان هند را نادیده گرفت. پارسیان هند به پیشنهاد «سر جرج بردوود» سیاستمدار انگلیسی، بنیاد یادشده را برای حمایت از هم‌کیشان خود در ایران تأسیس کردند (روزنامه حبل‌المتین، ۱۳۲۸: ش ۱۶، ۱۹). این انجمن با ایجاد دفتر نمایندگی در تهران و اعضای آن با برخورداری از «تابعیت دولت انگلستان»، از امکانات گسترده‌ای برای کمک و حمایت از زرتشتیان برخوردار بود (ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۸۳).

نامه‌نگاری‌های انجمن با تامسون، وزیرمختار انگلیس، باعث شد سفارت انگلیس در سال ۱۸۸۱م/۱۲۹۸ق به حکام یزد و کرمان هشدار دهد که از این پس زرتشتیان را مورد سرکوب یا تبعیض قرار ندهند (سوادنامه اکابر پارسیان، ۱۳۰۱: ۵۵-۵۸)؛ همچنین انجمن، مانکجی لیمجی هاتریا را به‌عنوان نخستین فرستاده رسمی خود برای پیگیری وضعیت زرتشتیان در عصر ناصری به ایران فرستاد.

مانکجی لیمجی هاتریا برجسته‌ترین نماینده دیپلماسی فرهنگی و نیمه‌رسمی بریتانیا بود. اشیدری یادآور می‌شود که اگر مانکجی بدون حمایت سفارت بریتانیا وارد ایران می‌شد، «اجازه دیدار با حاکم یزد را هم نمی‌یافت، چه رسد به ناصرالدین شاه» (اشیدری، ۲۵۳۵: ۴۳۲).

به تحلیل بامبریج، مأموریت مانکجی - که بر پایه پشتیبانی انجمن پارسیان بمبئی و

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۲۹

حمایت ضمنی مقامات انگلیسی استوار بود- نقطه عطفی در تغییر نگاه قاجار نسبت به زرتشتیان به‌شمار آمد. او از طریق ایجاد شبکه‌ای از ارتباطات محلی، طرح‌های آموزشی و رایزنی با دیوانسالاران ایران، زمینه کاهش فشارهای اقتصادی و اجتماعی را فراهم کرد (Bambridge, 1989: 40-42).

انگلستان با قراردادن مانکجی تحت «چتر امنیتی» خود، به او امکان چانه‌زنی در سطوح بالای حکومت ایران را داد. در دیپلماسی قاجاری، حمایت دولت‌های اروپایی به اشخاص اعتبار ویژه‌ای می‌بخشید و مانکجی نیز با تکیه بر همین حمایت‌ها توانست گام‌هایی مؤثر برای لغو جزیه بردارد. مهم‌ترین این گام‌ها عبارت‌اند از:

الف) توقف افزایش جزیه و کاهش آن: میانجی‌گری رجال مؤثر، به‌ویژه وزیرمختار انگلیس در ایران، زمینه ارتباط مانکجی با هسته قدرت در دربار ناصری را فراهم کرد. مانکجی در نامه‌هایی به ناصرالدین شاه با اشاره به نامتناسب بودن تعداد زرتشتیان با مبلغ جزیه، نقشی مهم در کاهش آن داشت (مانکجی، ۱۲۸۰: ۱۱)؛ در نهایت در سال ۱۸۵۹م/۱۲۷۵ق با پیگیری افرادی چون راولینسون، مبلغ جزیه زرتشتیان یزد و کرمان از ۹۳۷ تومان به ۸۲۰ تومان کاهش یافت (شهمردان، ۱۳۶۳: ۶۳۳).

ب) واگذاری امور جزیه به وزارت عدلیه: مانکجی معتقد بود افزون‌بر نامتناسب بودن جزیه، اقدامات خودسرانه حکام محلی نیز بر مبلغ آن می‌افزاید. او واگذاری مستقیم امور جزیه به وزیر عدلیه را راهکاری برای ایجاد ثبات دانست و ناصرالدین شاه نیز طی حکمی در ۱۲۷۵ق این اختیار را به معتمدالدوله عباسقلی خان سپرد (وقایع اتفاقیه، ۱۲۷۵: ش ۴۳۲، ۱-۲؛ مانکجی، ۱۲۸۰: ۱۰، ۲۲).

در همین دوره، مانکجی در نامه‌ای پیشنهاد کرد جزیه از طریق «ملاکیخسرو ولدکاووس»، تاجر مشهور تهران، پرداخت شود و این پیشنهاد با موافقت شاه و معتمدالدوله روبه‌رو شد. وی در نامه‌ای دیگر ضمن قدردانی از شاه، به دریافت مبالغ اضافی مانند مراعی و گمرک توسط حکام اشاره کرد (اسناد، مکتوبات و گزارشات مانکجی، بی تا: ۶۷-۷۰).

ج) واگذاری تیول جزیه به وزیر امور خارجه: پس از مرگ معتمدالدوله و با هدف جلوگیری از تعدیات محلی، مانکجی از شاه خواست امور جزیه به وزیر خارجه،

میرزا سعیدخان انصاری، واگذار شود (مانکجی، ۱۲۸۰: ۱۰). برخی حکام مانند مجدالدوله که منافع اقتصادی خود را ازدست‌رفته می‌دیدند، در پی فشار دوباره بر زرتشتیان بر آمدند، اما با پیگیری‌های زرتشتیان، وزیر خارجه طی نامه‌ای خواستار بازگرداندن مبلغ دریافتی شد (مهر، ۱۳۵۴: ۳۵-۴۰؛ رضی، ۱۳۹۴: ۲۸۵-۲۸۶).

د) پرداخت جزیه به وسیله انجمن اکابر پارسیان: با وجود این اصلاحات، همچنان مبالغی تحت عناوین داروغگی، حق‌الحکومه و حق دیوانی بر جزیه افزوده می‌شد. در نهایت با پیشنهاد مانکجی، انجمن اکابر پارسی پذیرفت سالانه مبلغ ۸۳۷۵ تومان را مستقیم به تهران بپردازد؛ این رویه تا زمان صدور فرمان لغو جزیه ادامه یافت (آذرگشسب، ۱۳۷۲: ۱۰۳؛ ساکما، ش ۲۹۵/۳۲۸۸).

در آستانه صدور فرمان لغو جزیه، روابط نزدیک مانکجی با کارگزاران حکومتی موجب شد ظل‌السلطان طی نامه‌ای به نایب‌الحکومه یزد، بر رعایت حقوق زرتشتیان تأکید کند و حتی اختیار پرداخت جزیه در یزد یا تهران و نیز امکان پرداخت اقساطی را به مانکجی واگذار کند (اسناد مانکجی هاتریا، بی تا: ۸ و ۹).

همزمان، انجمن اکابر با آگاهی از نفوذ انگلیس بر ظل‌السلطان، برای جلب حمایت وی نامه‌هایی ارسال می‌کرد (ساکما، ش ۲۹۵/۳۱۳۷؛ عریضه زرتشتیان هند، ۱۳۰۱: ۱۹-۲۳)؛ همچنین در مناسبت‌هایی چون نوروز، انجمن برای ناصرالدین شاه، ظل‌السلطان، مظفرالدین میرزا و عزت‌الدوله پیام تبریک می‌فرستاد تا زمینه حمایت دربار را فراهم کند (ساکما، اسناد ش ۲۹۵/۷۸۳۹؛ ۹۹/۲۸۰/۶۲۹؛ ۹۹/۲۸۰/۶۲۵).

ه) صدور فرمان لغو جزیه؛ نتیجه تلاش‌های انجمن و مانکجی: به دنبال مجموعه تلاش‌های ذکر شده و با نقش‌آفرینی تامسون، وزیرمختار بریتانیا، شاه نخست شفاهی با لغو جزیه موافقت کرد و سپس به حکام یزد و کرمان ابلاغ شد. سرانجام پس از ۲۵ سال و با پیگیری‌های انجمن اکابر، مانکجی و حمایت وزارت خارجه انگلیس، ناصرالدین شاه فرمان رسمی لغو جزیه را صادر کرد. اعتمادالسلطنه گزارش می‌دهد که شاه در رمضان ۱۲۹۹ق این فرمان را به وزیر خارجه، سعیدخان، ابلاغ کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۴: ۱/۱۶۴). در ۷ صفر ۱۳۰۰ق نسخه‌ای از فرمان در باغ ظهیرالدوله توسط تامسون به انجمن اکابر سپرده و سپس در روزنامه بمبئی گازت

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۳۱

منتشر شد (ساکما، ش ۲۹۵/۳۳۲۷؛ ش ۲۹۵/۳۲۹۳؛ عریضه انجمن زرتشتیان هند، ۱۳۰۱: ۶۷ و ۶۸). این فرمان با وجود کارشکنی‌های بعدی، پابرجا ماند (Sanasarian, 2000: 49؛ مالکوم، ۱۳۹۳: ۶۴).

مانکجی علاوه بر رفع تبعیض، زمینه‌ساز نفوذ فرهنگی بریتانیا در ایران نیز شد؛ ساخت مدارس، بیمارستان‌ها، کاروانسراها و حمایت از نشر اندیشه‌های عدالت‌طلبانه، در واقع بخشی از یک «دیپلماسی فرهنگی-سیاسی» به سود بریتانیا به‌شمار می‌رفت (سایکس، ۱۳۳۶: ۴۱۷؛ روزنامه تربیت، ۲۹ شعبان ۱۳۲۴: ش ۴۱۷، ۵)؛ در نتیجه، لغو جزیه محصول یک روند طولانی «حمایت‌گری خارجی» بود که طی آن بریتانیا با ترکیبی از قدرت نرم، نفوذ کنسولی، حمایت از انجمن پارسیان و اعطای مصونیت به نمایندگان خود، نه تنها جایگاه زرتشتیان ایران را ارتقا داد، بلکه نفوذ سیاسی و فرهنگی خویش را در ساختار قاجاری گسترش بخشید.

۶. تحلیل عوامل داخلی و خارجی در لغو جزیه

با وجود نقش قابل توجه بریتانیا در حمایت از زرتشتیان، تبیین لغو جزیه تنها بر اساس فشار خارجی می‌تواند به نوعی ساده‌سازی تاریخی بینجامد. بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این تحول نتیجه تعامل چند عامل متفاوت بوده است که می‌توان آن‌ها را در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

۱. عوامل داخلی: در داخل ساختار سیاسی قاجار، از نیمه دوم قرن نوزدهم گرایش‌هایی به اصلاحات اداری و اجتماعی پدید آمد. رجال اصلاح‌طلبی چون امیرکبیر، سپهسالار و مشیرالدوله تلاش کردند برخی تبعیض‌های موجود علیه اقلیت‌های دینی را کاهش دهند.

افزون بر این، سفرهای ناصرالدین شاه به اروپا و آشنایی او با نظام‌های اداری غربی، زمینه‌ای برای بازنگری در برخی رویه‌های سنتی فراهم کرد. از این منظر، لغو جزیه را می‌توان بخشی از روند تدریجی اصلاحات اداری در اواخر دوره ناصری دانست.

۲. نقش شبکه پارسیان هند: پارسیان هند مهم‌ترین حلقه واسط میان زرتشتیان ایران و دولت بریتانیا بودند. آنان از یک سو پیوندهای فرهنگی و مذهبی عمیقی با جامعه

زرتشتی ایران داشتند و از سوی دیگر به دلیل موقعیت اقتصادی و سیاسی خود در هند بریتانیایی، از دسترسی به مقامات استعماری برخوردار بودند. فعالیت‌هایی چون اعزام مانکجی هاتریا، تأسیس مدارس و نهادهای خیریه و تأمین مالی پرداخت جزیه، نمونه‌هایی از نقش فعال این شبکه در بهبود وضعیت زرتشتیان ایران به‌شمار می‌رود.

۳. دیپلماسی و نفوذ بریتانیا: در کنار عوامل ذکر شده، فشارهای دیپلماتیک بریتانیا نیز در تسریع روند لغو جزیه نقش مهمی داشت. سفارت بریتانیا در تهران و کنسولگری‌های این کشور در شهرهای مختلف ایران، بارها مسئله رفتار با زرتشتیان را در مکاتبات خود با مقامات ایرانی مطرح کردند.

با این حال، شواهد تاریخی نشان می‌دهد که این فشارها زمانی مؤثر واقع شد که با مطالبات داخلی زرتشتیان و فعالیت‌های شبکه پارسیان هند هم‌زمان شد؛ بنابراین، لغو جزیه را باید نتیجه هم‌افزایی میان عوامل داخلی و خارجی دانست.

۷. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که تحول در وضعیت حقوقی و اجتماعی اقلیت‌های دینی در ایران عصر قاجار، حاصل تعامل پیچیده‌ای میان عوامل داخلی و نیروهای خارجی بوده است. بررسی وضعیت زرتشتیان در مقایسه با دیگر اقلیت‌های دینی نشان می‌دهد که آنان، به دلیل پیوند تاریخی و هویتی با ایران، در نگاه عمومی جامعه نسبت به برخی اقلیت‌های دیگر پذیرفته‌تر بودند؛ افزون بر این، برخورداری از شبکه‌ای منسجم از هم‌کیشان در خارج از کشور، به‌ویژه در هند، و نیز حمایت یک قدرت اثرگذار خارجی همچون انگلستان، جایگاه آنان را در مناسبات سیاسی و اجتماعی ایران تقویت می‌کرد؛ در این میان، نقش دولت انگلستان - به‌عنوان قدرتی که از ابزارهای متنوع دیپلماسی نرم و سخت بهره می‌برد - در روند لغو جزیه زرتشتیان عاملی تسهیل‌گر و شتاب‌دهنده بود. این تجربه را می‌توان نمونه‌ای روشن از تلاقی سیاست، دین و دیپلماسی در تاریخ معاصر ایران دانست؛ نمونه‌ای که بررسی آن برای فهم نحوه تعامل دولت مرکزی با اقلیت‌های دینی و نیز نقش بازیگران خارجی در تحولات داخلی ایران اهمیت فراوان

دارد.

دولت انگلستان در فرایند لغو جزیه زرتشتیان ایران، نقشی چندلایه و اثرگذار ایفا کرد. این نقش از طریق ترکیبی از دیپلماسی رسمی و فشارهای سیاسی، بهره‌گیری از ظرفیت‌های دیپلماسی نیمه‌رسمی و نیز سیاست حمایت‌گری از زرتشتیان و نمایندگان آنان اعمال شد. بریتانیا با استفاده از ابزارهای گوناگون، از جمله معرفی نامه‌های رسمی، پشتیبانی‌های میدانی، رایزنی‌های دیپلماتیک با دربار قاجار و فراهم کردن نوعی چتر حمایتی سیاسی، زمینه‌ای فراهم آورد تا نمایندگان زرتشتیان - به‌ویژه مانکجی - به کنشگرانی مؤثر در روند لغو جزیه تبدیل شوند. در غیاب چنین حمایتی، مانکجی در فضای مذهبی و اجتماعی آن روزگار ایران نه امکان فعالیت گسترده می‌یافت و نه فرصت دسترسی به مقامات عالی‌رتبه حکومتی را به دست می‌آورد.

باین حال، هرچند این اقدامات در ظاهر با رویکردی انسان‌دوستانه مطرح می‌شد، در عمل می‌توان آن‌ها را در چهارچوب گسترش نفوذ سیاسی بریتانیا در ایران، توسعه نفوذ فرهنگی در ایران و رقابت این قدرت با روسیه در چهارچوب «بازی بزرگ» تحلیل کرد؛ از این منظر، تجربه لغو جزیه زرتشتیان را می‌توان نمونه‌ای برجسته از هم‌نشینی سیاست، دین، دیپلماسی و قدرت‌های خارجی در تاریخ معاصر ایران دانست؛ تجربه‌ای که تحلیل آن برای درک سازوکارهای تعامل دولت مرکزی با اقلیت‌های دینی و نیز فهم نقش قدرت‌های خارجی در تحولات داخلی ایران اهمیتی اساسی دارد.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ابن حوقل، محمد بن حوقل (۱۳۶۶)، *صورة الارض*، ترجمه و توضیح جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- ابن رسته، احمد بن عمر (۱۳۸۰)، *الاعلاق النقیسه*، ترجمه و تعلیق حسین قره‌چانلو، تهران: امیرکبیر.
- ابن فقیه همدانی (۱۳۴۹)، *البلدان*، ترجمه ح. مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۹۸۴)، *الخراج*، بیروت: دار بوسلامه للطباعة و النشر و التوزیع.
- اسناد، مکتوبات و گزارشات مانکجی هاتریا (بی تا)، چاپ سنگی، تهران: کتابخانه اردشیر یگانگی.
- اشپولر، برتولد (۱۳۶۴)، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- اشیدری، جهانگیر (۱۳۶۰ الف)، «پیامی از رسول اکرم به خط امیرالمؤمنین به برادر سلمان پارسی و کسان او درباره مراعات احوال ایشان و همچنین حرمت احوال شخصیه»، *مجله چیستا*، دوره اول، ش ۱، صص ۴۱-۴۵.

۱۳۴ | مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۶۶

- اشیدری، جهانگیر (۱۳۶۰)، «عهدنامه‌ای به فرمان امیرالمؤمنین و به خط حسین بن علی (ع)»، مجله چیستا، دوره دوم، ش ۲، صص ۱۶۹-۱۷۱.
- اشیدری، جهانگیر (۲۵۳۵)، تاریخ پهلوی و زرتشتیان، تهران: ماهنامه هوخ.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۷۴)، المآثر والآثار، تهران: اساطیر.
- اورسل، ارنست (۱۳۸۲)، سفرنامه قفقاز و ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۷۸)، امیرکبیر و ایران، تهران: خوارزمی.
- آذرگشسب، اردشیر (۱۳۷۲)، مراسم مذهبی و آداب زرتشتیان، تهران: فروهر.
- آقایی، سید داود (۱۳۹۴)، «نقش شبکه‌های حمایت‌گری فراملی در تحولات بین‌المللی»، فصلنامه مطالعات سیاسی، ش ۳۰، صص ۶۰-۸۰.
- براون، ادوارد گرانویل (۱۳۸۱)، یک سال در میان ایرانیان، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: ماه‌ریز.
- بنجامین، س. ج. و. (۱۳۶۳)، ایران و ایرانیان در عصر ناصرالدین‌شاه، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران: انتشارات جاویدان.
- بویس، مری (۱۳۶۴)، «مانکچی لیمچی هاترا در ایران»، ترجمه هاشم رضی، چیستا، ش ۲۶.
- بویس، مری (۱۳۸۱)، زرتشتیان: باورها و آداب دینی آنها، ترجمه عسکر بهرامی، تهران: ققنوس.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، سفرنامه پولاک، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
- جکسن، ویلیامز (۱۳۵۷)، سفرنامه جکسن، ترجمه منوچهر امیری و فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی.
- خانیکوف، نیکولای ولادیمیروویچ (۱۳۷۵)، سفرنامه خانیکوف: گزارش سفر به بخش جنوبی آسیای مرکزی، ترجمه اقدس یغمائی و ابوالقاسم یغمائی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- خربوطلی، علی‌الحسنی (۱۹۶۹)، الاسلام و اهل‌الذمه، قاهره: المجلس الاعلی للشتون الاسلامیه.
- خلیلی فر، سمانه و محمودپور، محمد (۱۳۹۷)، «تأثیر قانون جزیه بر مصونیت نظامی زرتشتیان و ادامه حیات و زندگی آنها»، نشریه مطالعات تاریخی جنگ، ش ۴، صص ۶۹-۸۶.
- دوسرسی، کنت (۱۳۶۲)، ایران در ۱۸۳۹ و ۱۸۴۰ میلادی، ترجمه احسان اشراقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۲)، «دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه سیاست (دانشگاه تهران)، دوره ۴۳، ش ۱، صص ۵۵-۷۲.
- دیولافوا، مادام ژان (۱۳۷۱)، ایران کلمه و شوش، ترجمه علی محمد فروشی، تهران: دانشگاه تهران.
- رضی، هاشم (۱۳۹۴)، تاریخ زرتشتیان ایران، تهران: بهجت.
- سایکس، پرسی مولزورث (۱۳۳۶)، سفرنامه ژنرال سرپرسی سایکس یا ده هزار میل در ایران، ترجمه حسین سعادت‌نوری، تهران: کتابخانه ابن‌سینا.
- سپهر، محمدتقی خان لسان‌الملک (۱۳۷۷)، ناسخ‌التواریخ تاریخ قاجاریه، تهران: اساطیر.
- سرن، کارلا (۱۳۶۲)، سفرنامه مادام کارلا سرن: آدم‌ها و آیین‌ها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، بی‌جا: نقش جهان.

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۳۵

- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶)، «دیپلماسی مسیر دوم در روابط بین‌الملل»، فصلنامه سیاست (دانشگاه تهران)، دوره ۳۷، ش ۳، صص ۲۵-۴۰.
- سوادنامه اکابر پارسیان (بی تا)، چاپ سنگی، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی.
- شهمردان، رشید (۱۳۶۳)، تاریخ زرتشتیان: فرزندان زرتشتی، تهران: فروهر.
- شیل، مری (۱۳۳۸)، خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
- شیندلر، آلبرت هوتوم (۱۳۹۹)، سفر به جنوب ایران، تهران: یزدا.
- عریضه زردشتیان هند به ناصرالدین شاه (۱۳۰۱)، تهران: کتابخانه دولت علیه ایران (سازمان اسناد ملی ایران).
- فوروکاوا، نویویوشی (۱۳۸۴)، سفرنامه فوروکاوا، ترجمه هاشم رجبزاده و کینجی ئه‌اورا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- قاضیها، فاطمه (۱۳۷۷)، روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه: سفر اول به فرنگ، تهران: مرکز اسناد ملی ایران.
- کرزن، جرج (۱۳۷۳)، ایران و قضیه ایران، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳)، تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- الگار، حامد (۱۳۶۹)، دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران: توس.
- مالکوم، ناپیر (۱۳۹۳)، سفرنامه یزد، ترجمه علی محمد طرفداری، یزد: مهریادین.
- مانکجی، لیمجی هاتریا (۱۲۸۰)، اظهار سیاحت ایران، ترجمه محمدباقر کرمانشاهی، بمبئی: طبع‌خانه بمبئی.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب (۱۳۸۳)، الاحکام السلطانیة، ترجمه و تحقیق حسین صابری، تهران: علمی و فرهنگی.
- متقی، ابراهیم (۱۳۹۳)، «الگوهای دیپلماسی نیمه‌رسمی و مدیریت بحران»، فصلنامه مطالعات راهبردی، دوره ۱۷، ش ۳، صص ۹۱-۱۱۴.
- مک‌گرگور، کنل سی. ام (۱۳۶۶)، سفری به ایالت خراسان، ترجمه مجید مهدی‌زاده، مشهد: آستان قدس رضوی.
- مهر، فرهنگ (۱۳۵۴)، «حیات اجتماعی و اقتصادی زرتشتیان»، ماهنامه فروهر، دوره دهم، ش ۱۲، صص ۳۵-۴۰.
- میرحسینی، محمدحسن (پاییز ۱۳۸۸)، «روند بهبود امور زرتشتیان ایران و حذف جزیه از ایشان در دوره ناصرالدین شاه»، پژوهش‌های علوم تاریخی، ش ۱، صص ۸۵-۱۰۸.
- ناظم‌الدوله، میرزا ملک‌خان (۱۳۷۷)، دفتر تنظیمات کتابچه غیبی، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- نای، جوزف (۱۳۹۲)، قدرت نرم، ترجمه سید محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ویشارد، جان (۱۳۶۳)، بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا، تهران: نوین.
- ویلسن، چارلز جیمز (۱۳۶۳)، تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، ترجمه سید عبدالله، به‌کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام، تهران: طلوع.

Bambridge, R. (1989), "The Parsis and Their Influence on Qajar Iran." In Rustom Choksi (Ed.), *Parsi Communities and Their Contributions in the Nineteenth Century*, Bombay: Bombay Parsi Sabha.

- British Foreign Office Archives, (1881), Telegram No. 103. London.
 British Foreign Office Records, (1881), FO 416/43
 British Foreign Office Records, (1879), FO 60/317: *Reports on the Condition of the Zoroastrians in Persia*, UK: The National Archives.
 British Foreign Office Records, (1881), FO 60/295.
 Framjee, D. (1858), *The Parsees: Their History, Manners, Customs and Religion*, Smith Elder & co.
 Hinnells, J. R. (2005), *The Zoroastrian Diaspora: Religion and Migration*, Oxford University Press.
 Hopkirk, P. (1990), *The Great Game: The Struggle for Empire in Central Asia*, Kodansha International.
 Karaka, Dosabhai Framji (1884), *History of Persis, including their manners, customs, religion and present position*, Vol 1, Macmillan and Co.
 Murzban, M. M. (1917), *The Parsis in India*, Vol 1, M. M. Murzban.
 Sanasarian, E. (2000), *Religious Minorities in Iran*, Cambridge University Press.

روزنامه‌ها

- روزنامه تربیت، شماره ۴۱۷، پنجشنبه ۲۹ شعبان ۱۳۲۴.
 روزنامه حبل‌المتین، سال ۱۸، شماره ۱۶، چهارشنبه ۱۳ شوال ۱۳۲۸.
 روزنامه کوكب ناصری، سال اول، شماره ۴۰، شنبه ربیع‌الاول ۱۳۱۰.
 روزنامه کوكب ناصری، سال اول، شماره ۴۲، شنبه ۱۴ ربیع‌الثانی ۱۳۱۰.
 روزنامه وقایع اتفاقیه، شماره ۲۹، پنجشنبه ۲۳ شوال ۱۲۶۷.
 روزنامه وقایع اتفاقیه، شماره ۴۳، پنجشنبه ۳ صفر ۱۲۶۸.
 روزنامه وقایع اتفاقیه، شماره ۴۳۲، پنجشنبه ۸ شوال ۱۲۷۵.

اسناد

سازمان اسناد ملی ایران

- ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۳۱۳۷، محل در آرشیو آراب ۴۴۱.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۳۱۴۶، محل در آرشیو آراب ۴۵۰.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۳۲۴۷، محل در آرشیو آراب ۵۵۲.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۳۲۵۳، محل در آرشیو آراب ۵۵۸.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۳۲۸۸، محل در آرشیو آراب ۵۹۳.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۳۲۹۳، محل در آرشیو آراب ۵۹۸.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۳۳۲۷، محل در آرشیو آراب ۶۳۳.
 ساکما، شناسه سند ۹۹/۲۸۰/۶۲۵، بدون شناسه بازیابی.
 ساکما، شناسه سند ۹۹/۲۸۰/۶۲۹، بدون شناسه بازیابی.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۶۵۲۶، محل در آرشیو آراب ۸۱۵.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۷۸۳۹، بدون شناسه بازیابی.
 ساکما، شناسه سند ۲۹۵/۸۰۹۸، بدون شناسه بازیابی.

Transliteration

- Abū Yūsuf, Ya'qūb b. Ibrāhīm, al-Ḳarāj (1984). Al-Ḳarāj, Dar Buslama for Printing, Publishing and Distribution.
- Adamiyat, Fereydoun (1999). Amīr Kabīr and Iran, Tehran, ḡārazmī.
- Aghaei, Seyyed Davood (2015). "The Role of Transnational Support Networks in International Developments". Quarterly Journal of Political Studies, No. 30, pp. 60-80.
- Algar, Hamid (1980). Religion and state in Iran, 1785 - 1906[Book]: the role of the ulama in the Qajar period, translated by Abul-Qasem Sarri, Tehran, Toos.
- Ashidari, Jahangir (1981). "A Message from the Holy Prophet in the Handwriting of the Commander of the Faithful to Brother Salman Parsi and His Family Regarding Respect for Their Status and Also the Sanctity of Personal Status". Chista Magazine, Volume 1, Issue 1, pp. 41-45.
- Ashidari, Jahangir (1981). A Treaty by Order of the Commander of the Faithful and in the Handwriting of Hussein ibn Ali (AS). Chista, Volume 2, Issue 2, pp. 169-171.
- Ashidari, Jahangir (2535). History of Pahlavi and Zoroastrians, Tehran, Mahnameh Hokht.
- Azar Goshsab, Ardeshir (1993). Religious Ceremonies and Zoroastrian Manners, Tehran, Farvabar.
- Boyce, Mary (1364). Mankji Limji Hatra in Iran, translated by Hashem Razi, Chista, vol. 26.
- Boyce, Mary (1381). Zoroastrians, their religious beliefs and rituals, translated by Askar Bahrami, Tehran, Qoqnos.
- Brown, Edward Granville (1381). A Year amongst the Persians, translated by Mani Salehi Allameh. Tehran, Mahrīz.
- Curzon, George Nathaniel Curzon Ist Marquis (1994). Persian and Persian question. Translated by Gholamali Vahid Mazandarani, Tehran, Scientific and Cultural.
- Dehghani Firoozabadi, Seyed Jalal (2012). " CULTURAL DIPLOMACY OF THE ISLAMIC REPUBLIC OF IRAN IN PERSIAN GULF REGION". Politics Quarterly (Tehran University), Volume 43, Number 1, pp. 55-72.
- Dieulafoy, Jane (۱۹۹۲). La Perse, la Chaldee et la Susiane: relation de voyage, translated by Ali Mohammad Farahvashi, Tehran, University of Tehran.
- Documents, Letters and Reports of Manekji Hatria (n.d.). Tehran, Ardešīr Yegānegī Library.
- Ducersi, Kenneth (1362). Iran in 1839 and 1840. Translated by Ehsan Eshraghi, Tehran, Academic Publishing Center.
- E'temād-al-Saltāna, Moḡammad-Ḥasan Khan (1995) al-Ma'āter wa-al-Ātār, Tehran, Asāfir.
- Furukawa, Nobuyoshi (2005). Travels of Nobuyoshi Furukawa member of the general staff the deputy of and first embassy of Japan to Persian, translated by Hashem Rajabzadeh and Kinjie Oora, Tehran, Association of Cultural Works and Honors.
- Ghaziha, Fatemeh (1998). Naser al-Din Shah's Memoirs Newspaper, First Trip to Farang, Tehran, National Archives of Iran.
- Ībn Faḡīh Hamadānī, (1969). al-Boldān, translated by H. Masoud, Tehran, Iranian Culture Foundation.
- Ībn Ḥawqal (1987). Šūrat ul-Arż, translated and annotated by Jafar Shaar, Tehran, Amīr Kabīr.
- Ībn Rosta, Aḡmad b. 'Omar, (1981). al-A'lāq al-nafisa, translated and annotated by Hossein Qarachanloo, Tehran, Amīr Kabīr.
- Jackson, Williams (1357). Persia Past and Present, translated by Manochehr Amiri and Fereydoun Badrei, Tehran, ḡārazmī.
- Kaempfer, Engelbert (1981). Am hofe des persischen grosskonigs, translated by Keikavous Jahandari, Tehran, ḡārazmī.

- Kasravi, Ahmad (1984). *Constitutional History of Iran*, Tehran, Amīr Kabīr.
- Khannikov, Nikolai Vladimirovich (1375). *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*, translated by Aghdas Yaghmaei and Abu al-Qasem Yaghmaei, Mashhad, Āstān-e Qods-e Rażavī.
- Kharbutali, Ali Al-Hosni (1969). *al-Īslām wa ahl al-dīmma*, Cairo, Majlis-ul-Alī Lul-Šaun-ul-Īslamīyyah.
- Malcolm, Napier (1994). *Five years in a persian town*, translated by Ali Mohammad Tarafdari, Yazd, Mehrpādīn.
- Manekji, Limji Hatria (1980). *A statement on Iran travel*, translated by Mohammad Bagher Kermanshahi, Bombay, Bombay Press.
- Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī b. Moḥammad b. Ḥabīb (2004) *al-Aḥkām ul-Soltānīya*, translated and researched by Hossein Saberi, Tehran, Scientific and Cultural.
- McGregor, Colonel C.M. (1987). *A Trip to Khorasan Province*, translated by Majid Mehdizadeh, Mashhad, Āstān-e Qods-e Rażavī.
- Mehr, Farhang (1975). *Social and Economic Life of Zoroastrians*. *Farvahr Monthly*, Volume 10, Issue 12, pp. 35-40.
- Mirzā Malkom Khan Nāzem-al-Dawla (1998). *Ketābche-ye ġeībī: Daftar-e Ta’sīsāt*, Tehran, Islamic Council Library.
- Mottaqi, Ebrahim (2014). “Models of Semi-Official Diplomacy and Crisis Management”. *Strategic Studies Quarterly*, Volume 17, Issue 3, pp. 91-114.
- Nye, Joseph S. (1993). *Soft Power*. Translated by Seyyed Mohsen Rouhani and Mehdi Zolfaghari. Tehran: Imam Sadeq University Press.
- Pollock, Jacob Edward (1368). *Persien*, translated by Keikavous-Jehandar, Tehran, karazmī.
- Razi, Hashem (2014). *History of Zoroastrians of Iran*, Tehran, Behjat.
- Saree-ol-Qalam, Mahmoud (2007). "Second Path Diplomacy in International Relations". *Politics Quarterly (University of Tehran)*, Volume 37, Number 3, pp. 25-40.
- Savād-nāme-ye Akāber-e Parsiān (n.d.), lithography, Tehran, National Library and Documents Organization.
- Schindler, Albert Houtum (1999), *Travel to the South of Iran*, Tehran, Yazda.
- Sepehr, Moḥammad Taqī k̄ān Līsān ul-Molk (1998). *Nāseḳ ul-Tawārīḳ: Tārīḳ-e Qājārīyeh*, Tehran, Asatir.
- Serena, Carla (1983). *Hommes et choses en perse*, translated by Ali Asghar Saeidi, [n.d.], Naqš-e jahān.
- Shahmardan, Rashid (1984). *History of Zoroastrians-Zoroastrian Sages*, Tehran, Farvahr.
- Sheil, Mary Leonora (1989). *Glimpses of life and manners in Persia*, translated by Hossein Abutorabian, Tehran, Našr-e Nū.
- Spüler, Berthold (1985). *History of Iran in the Early Islamic Centuries*, translated by Javad Flatouri. Tehran, Scientific and Cultural.
- Sykes, Percy Molesworth (1957). *Ten Thousand Miles in Iran*. Translated by Hossein Saadat-Nuri, Tehran, Ibn Sīnā Library.
- The Petition of the Zoroastrians of India to Nasser al-Din Shah (1982). *National Archives of Iran*, Book ID 3181145, Tehran: State Library Against Iran.

Newspaper

- Rūz-nāmeḥ-ye Waqāye‘-e Ettefāqīyeh, no. 29, 23 Šawwāl 1267/21 August 1851.
- Rūz-nāmeḥ-ye Waqāye‘-e Ettefāqīyeh, no. 43, 3 Šafar 1268/28 November 1851.
- Rūz-nāmeḥ-ye Waqāye‘-e Ettefāqīyeh, no. 432, 8 Šawwāl 1275/11 May 1859.
- Ḥabl ul-Mafīn, yr. 18, no. 16, 13 Šawwāl 1328/17 October 1910.

بازخوانی لغو جزیه زرتشتیان با تأکید بر نقش دیپلماسی فرهنگی و قدرت نرم بریتانیا | ۱۳۹

Tarbīat, no. 417, 29 Ša‘bān 1324/18 October 1906.

Kūkab-e Nāṣerī, yr. 1, no. 40, Rabī‘ al-Awwal 1310/September-October 1892.

Kūkab-e Nāṣerī, yr. 1, no. 42, 14 Rabī‘ al-Ṭānī 1310/5 November 1892.

Documents

National Archives of Iran

SĀKMĀ, Document ID 3137/295. Archive Location: 1R1B441.

SĀKMĀ, Document ID 3146/295. Archive Location: 1R1B450.

SĀKMĀ, Document ID 3247/295, Archive Location: 1R1B552.

SĀKMĀ, Document ID 3253/295. Archive Location: 1R1B558.

SĀKMĀ, Document ID 3288/295. Archive Location: 1R1B593.

SĀKMĀ, Document ID 3293/295. Archive Location: 1R1B598.

SĀKMĀ, Document ID 3327/295. Archive Location: 1R1B633.

SĀKMĀ, Document ID 6526/295, Archive Location: 1R5B815.

SĀKMĀ, Document ID 7839/295. No retrieval ID.

SĀKMĀ, Document ID 8098/295. No retrieval ID.

SĀKMĀ, Document ID 99/280/625. No retrieval ID.

SĀKMĀ, Document ID 99/280/629. No retrieval ID.

Revisiting the Abolition of the Zoroastrian Jizya, Emphasizing the Role of Cultural Diplomacy and British Soft Power

Extensive Abstract

Introduction: The issue of the Zoroastrian *jizya* in Qajar-era Iran is one of the important subjects in the social history of religious minorities, as well as in understanding the relations between the Qajar state and foreign powers. From the earliest Islamic centuries, the *jizya* was established as one of the mechanisms for regulating the relationship between the Islamic state and non-Muslims. In different periods, in addition to its fiscal function, it became a determining factor in defining the legal and social status of religious minorities. During the Qajar period, despite political and administrative developments and Iran's increasing contact with the outside world, this tax continued to be collected from Zoroastrians and, together with a set of social, religious, occupational, and legal restrictions, created difficult conditions for them. Zoroastrians in cities such as Yazd and Kerman, in addition to paying the *jizya*, faced restrictions on dress, residence, economic activity, the performance of religious rituals, access to judicial protection, and social security. Reports by travelers, diplomats, and foreign officials also show that this community was, in many cases, exposed to humiliation, financial oppression, local violence, and legal defenselessness.

In such a context, the abolition of the *jizya* was not merely a simple tax reform; rather, it became a sign of a change in the position of religious minorities within Iran's political and social structure. From the second half of Nāṣer al-Dīn Shāh's reign, concurrent with the expansion of European influence and the increasing sensitivity of the Qajar state to its international image, the issue of the condition of Zoroastrians was raised more than ever at a level beyond domestic relations. In this regard, England, due to its extensive presence in India, its close relationship with the Parsi community of India, and its political and strategic interests in Iran, played a prominent role in pursuing the condition of Zoroastrians. The Parsis of India, who enjoyed wealth, social cohesion, and a favorable political position within the British realm, became aware of the condition of their co-religionists in Iran and pursued the demand for improving the conditions of Zoroastrians and abolishing the *jizya* through associations, correspondence, the dispatch of representatives, and communication with English officials.

Accordingly, the main research question is: what role did the English government play in the process of abolishing the Zoroastrian *jizya*, and what instruments and mechanisms did it use to influence the Qajar state? The research hypothesis is based on the premise that although domestic

factors, administrative reforms, and the efforts of some Qajar statesmen were effective in reducing pressure on Zoroastrians, British cultural, political, and diplomatic pressures and support, together with the activity of the Parsi network in India, played a facilitating and accelerating role in the abolition of the *jizya*. The research background shows that although works have been written on the condition of Zoroastrians, the role of the Parsis of India, and the process of improving their conditions, an independent study analyzing the role of the English government within the framework of concepts such as soft power, cultural diplomacy, semi-official diplomacy, and advocacy has received less attention. Therefore, the present study seeks to fill this gap by relying on Iranian and foreign sources.

Methodology: This research has been conducted using a descriptive-analytical method and is based on the historical analysis of documents, reports, and sources from the Qajar period. The population under study is the condition of Iranian Zoroastrians in the Qajar era, especially during the Nāṣerī period, and their relations with the Qajar state, the Parsis of India, and the British government. The data collection tool was note-taking from library and documentary sources, and the method of analysis was historical content analysis of events. The theoretical framework of the research is based on the concepts of soft power, cultural diplomacy, semi-official diplomacy, and advocacy.

Research Findings: The findings of the research show that the condition of Zoroastrians in the Qajar era was the simultaneous product of three factors: first, the continuation of legal and social restrictions arising from the *ahl al-dhimma* system; second, the institutionalization of patterns of discrimination, humiliation, and social exclusion in public custom; and third, the weakness of the central government, the corruption of local governors, and the absence of an effective judicial mechanism to protect them. These conditions caused Zoroastrians, in order to reduce pressures, in addition to relying on some domestic reformist statesmen, to look to the network of their co-religionists in India and, through that, to the support of the British government.

The examination of documents and reports shows that Britain was influential in the process of abolishing the *jizya* through three main channels. First, through formal diplomacy: the British embassy and consulates in Tehran and various cities continuously reported on the condition of Zoroastrians and consulted with Qajar officials regarding the necessity of reducing pressures and abolishing the *jizya*. Meetings of English diplomats with Nāṣer al-Dīn Shāh, correspondence by the British Foreign Office, and warnings regarding the international consequences of the treatment of Zoroastrians placed the Qajar government under a form of political pressure. Second, through cultural and semi-official diplomacy: the Parsis of India, especially the Association of Parsi Elders

and figures such as Manekji Limji Hataria, served as the intermediary link between Iranian Zoroastrians and the British power structure. By making use of religious ties, economic capital, cultural legitimacy, and British consular support, they conveyed the demands of Zoroastrians to the Qajar court. Third, through advocacy and the creation of a political protective umbrella: the granting of nationality, the issuance of letters of introduction, support for Parsi representatives, and backing for Zoroastrian associations enabled activists such as Manekji to negotiate with Iranian officials with greater security and credibility.

Among the most important results of this process were the gradual reduction of the amount of the *jizya*, the transfer of its administration to central authorities instead of local governors, the direct payment of the *jizya* by the Parsi Association, the raising of the issue in diplomatic correspondence, and finally the issuance of the decree abolishing the *jizya* in 1299 AH/1882 CE. The findings also show that Britain, by transforming the issue of the *jizya* into a matter related to “minority rights,” “civilization,” and “Iran’s international image,” was able to exert effective soft pressure on the Qajar state.

Discussion and Conclusion: The abolition of the Zoroastrian *jizya* should be regarded as the result of the synergy of internal and external factors; the reformism of some Qajar statesmen, the demands of the Zoroastrian community, the activity of the Parsis of India, and British diplomatic pressure together made this transformation possible. Nevertheless, England’s role in the form of soft power, cultural diplomacy, and advocacy was a determining factor in accelerating this process. This experience shows that the issue of religious minorities in the Qajar era cannot be understood solely within the framework of domestic politics; rather, it must be examined in connection with the rivalry of foreign powers, transnational networks, and the transformation of the discourse of minority rights. It is suggested that future studies examine comparatively the role of Russia and France in supporting other religious minorities in Iran.

Keywords: Cultural Diplomacy, British Soft Power, *Jizya*, Zoroastrians, Qajar Era.

The functions of food, its customs and tools in the priority of social needs and distinctions in Iran during the Qajar era

Ghaffar Pourbakhtiar¹

Abstract

One of the most important physiological needs of humans and basically every living being is the need for food, the lack of which can cause illness and eventually death. In the Qajar period, due to the droughts and famines that occurred, the first concern of most Iranians, especially the deprived and inferior classes of the society, was bread and food. But some nobles and nobles, who were not worried about their food supply, often sought to show their identity to other classes through food. This research seeks to find a suitable and appropriate answer to the following questions by descriptive-analytical method and using Maslow's Hierarchy of Needs theory: What was the view of the lower classes of Iranian society in the Qajar era towards the category of food? What has been the attitude of upper classes towards this matter? The findings of the research show that the subalterns deprived of bread and food, and caught in the shackles of this physiological need, have an opportunity or interest to pay attention to gaining the respect of others and respecting their dignity through observance of ceremonies, decorations and luxuries in

1. Assistant Professor, Department of History, Shushtar Branch, Islamic Azad University, Shushtar, Iran. pourbakhtiarghaffar@gmail.com

Received: July 1 , 2025 - Accepted: June 9, 2026



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

They did not have a table and they turned to simplicity, cheapness and immediate use of food to satisfy the need of hunger, but on the contrary, Faradastan did not need food, in order to gain the respect of others and to show their dignity, dignity and identity.

Keywords: Qajar, physical need, food, hunger, social distinction.

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
فصلنامه علمی (مقاله پژوهشی)، سال هفدهم، شماره‌ی شصت‌وششم، زمستان ۱۴۰۴، صص ۱۷۲-۱۴۳

کارکردهای خوراک و آداب و وسایل آن در تقدم نیازها و تمایزات اجتماعی ایران در عصر قاجار

غفار پوربختیار^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین نیازهای فیزیولوژیک بشر و در اصول هر موجود زنده‌ای، نیاز به غذا است که فقدان آن می‌تواند باعث بیماری و سرانجام مرگ آن‌ها شود. در دوره قاجار با توجه به خشکسالی‌ها و قحطی‌های رخ داده، دغدغه نخست بیشتر ایرانیان به‌ویژه طبقات محروم و فرودست جامعه، نان و خوراک بوده است، اما عده‌ای از اعیان و اشراف، که دلواپسی از بابت تأمین خوراک خود نداشتند، بیشتر در پی آن بودند تا از طریق امر خوراک و غذا، تشخیص ذاتی خود را به دیگر اقشار نشان دهند. این پژوهش در پی آن است تا با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با استفاده از نظریه هرم نیاز مزلو، که نیازهای بشر را به صورت هرمی طبقه‌بندی و اولویت‌بندی کرده و معتقد است تا زمانی که یک نیاز مقدم و اساسی‌تر برطرف نشود نیازهای پس از آن مورد توجه انسان قرار نخواهند گرفت، پاسخی مناسب و درخور برای پرسش‌های ذیل بیابد: نگاه طبقات فرودست جامعه ایرانی در عصر قاجار به مقوله خوراک چه بوده است؟ نگرش طبقات فرادست نسبت به همین امر چگونه بوده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که فرودستان محروم از نان و خوراک و گرفتار در قید و بند این نیاز فیزیولوژیک، فرصت یا علاقه‌ای برای توجه به جلب احترام

۱. استادیار گروه تاریخ، واحد شوشتر، دانشگاه آزاد اسلامی، شوشتر، ایران. pourbakhtiarghafar@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۳/۱۹



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

دیگران و رعایت شأن خود از طریق رعایت تشریفات، تزئینات و تجملات در سفره نداشته و به سادگی، ارزانی و استفاده فوری از خوراک برای رفع نیاز گرسنگی روی می‌آوردند، اما برعکس فرادستان که نیاز غذایی خود را برآورده می‌دیدند، برای جلب احترام دیگران و نشان‌دادن شأن، منزلت و تشخص خود به رعایت تشریفات در پذیرایی‌ها و به‌کاربردن تزئینات و تجملات و ذائقه هنردوستی و زیباپسندی در سفره‌های غذایی خود مبادرت می‌ورزیدند.

واژه‌های کلیدی: قاجار، نیاز جسمی، غذا، گرسنگی، تمایز اجتماعی.

۱. مقدمه

غذا و غذاخوردن از دیرباز ضرورت اولیه و اساسی تمام انسان‌ها بوده و در اصل نه‌تنها انسان‌ها بلکه هیچ موجود زنده‌ای از این امر مهم بی‌نیاز نبوده است، اما بیشتر انسان‌ها همیشه در پی آن بوده‌اند تا تفاوت‌ها و تمایزات خود را با دیگران حتی در همین امر مهم منعکس کنند. در جامعه ایران در عصر قاجار مسئله غذا یا خوراک و آداب و رسوم و ابزارها و وسایل آن از اهمیت زیادی برخوردار بوده است؛ باوجوداین، در طرز نگاه اقشار و طبقات مختلف به این امر مهم تفاوت‌هایی وجود داشته است. این در حالی بود که معمولاً اقشار فرودست و پائین جامعه در همین عنصر تنها به دنبال رفع نیاز گرسنگی خود بوده و سایر امور همچون رعایت تشریفات و تجملات و یا کسب عزت‌نفس و احترام چندان مدنظر آنان نبود. این پژوهش با استفاده از منابع و متون تاریخی، با رویکرد پژوهش توصیفی-تحلیلی و البته با بهره‌گیری از نظریه «هرم نیاز» آبراهام مزلو، در پی آن است تا برای این پرسش‌ها، پاسخی مناسب و درخور بیابد: نگاه طبقات فرودست جامعه ایرانی در عصر قاجار به مقوله خوراک چه بوده است؟ نگرش طبقات فرادست نسبت به همین امر چگونه بوده است؟ فرض پژوهش بر این امر استوار است که طبقات پائین جامعه با توجه به اینکه نمی‌توانستند نیاز غذایی خود را به‌طور کامل برطرف سازند، به‌طبع در محدوده رفع همین نیاز مانده و نیازهای والاتری همچون نیاز به احترام و عزت‌نفس و سایر نیازها در آن‌ها پدیدار نمی‌شد، اما طبقات بالادست جامعه چون نیازهای غذایی‌شان برطرف شده بود، در پی برآورده‌ساختن نیازهای

والا تری همچون نیاز به حفظ احترام و عزت نفس خود و یا سایر نیازها برمی آمدند.

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص مسئله غذا، غذاخوردن و فرهنگ غذایی در دوره قاجار تاکنون پژوهش های متعددی انجام گرفته است. محمدی آیین (۱۳۹۵) در مقاله «نقد و بررسی دیدگاه سفرنامه نویسان درباره فرهنگ غذایی ایرانیان در دوره قاجار»، مرنیدی علمداری، (۱۳۹۲) در کتاب «خوراک و سفره آرای ایرانیان در دوره قاجار»؛ مهرآبادی (۱۴۰۰) در کتاب «خوراکی های ایرانی به روایت سفرنامه نویسان فرنگی»؛ کدیور (۱۴۰۰) در کتاب «جامعه نگاری عهد قاجار: تاریخ اجتماعی و زندگی روزمره مردم در دوران قاجار»؛ براتی (۱۳۹۳) در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی خوراک و تغذیه در دوره صفوی و قاجار» و جانفشان (۱۳۹۵) در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «فرهنگ غذایی مردم تهران در دوره قاجار» به بحث و بررسی پیرامون خوراک و فرهنگ تغذیه در ایران عصر قاجار پرداخته اند، اما برخلاف پژوهش های مذکور، رویکرد این پژوهش نه بر مسئله غذا و فرهنگ غذایی ایرانیان بلکه بر روی نقش غذا و فرهنگ غذایی در نمایان ساختن تمایزات اجتماعی میان اقشار و طبقات فرادست و فرودست در ایران عصر قاجار تمرکز یافته است.

۳. چهارچوب نظری

آبراهام هارولد مزلو^۱ بنیان گذار آمریکایی جنبش روان شناسی انسان گرا در اول آوریل ۱۹۰۸ در نیویورک به دنیا آمد و در هشتم ژوئن ۱۹۷۰ در سن ۶۲ سالگی بر اثر سکته قلبی درگذشت (فیست، ۱۳۸۸: ۵۹۰). نظریه هرم نیازها یا سلسله مراتب نیازهای انسانی مهم ترین نظریه وی بوده است. مزلو در کتاب «انگیزش و شخصیت»^۲ با طرح هرمی جالب متشکل از اولویت بندی نیازهای انسانی، بر این نظر است که انسان از وجود یک نوع سلسله مراتب نیازها یا تقدم و تأخر نیازها در خود برخوردار است که برگرفته از احساس محرومیت و به ویژه رضامندی است. در کف این هرم، نیازهای جسمی یا

1. Abraham Harold Maslow

2. Motivation And Personality

فیزیولوژیک انسانی همچون نیاز به غذا، آب، لباس، خواب، سرپناه و نیاز جنسی قرار دارد که ابتدایی‌ترین، قوی‌ترین و بدیهی‌ترین نیازهای بشر بوده و البته در رأس هرم نیز نیاز والای انسان به خودشکوفایی قرار دارد، اما انسان‌ها تنها درگیر همین دو نیاز نیستند؛ بلکه در درون هرم و پس از نیازهای فیزیولوژیک، نیازهای دیگری به‌ترتیب و پلکانی همچون نیاز به ایمنی، نیاز به عشق و تعلق و نیاز به احترام قرار دارد که به صورتی سلسله‌مراتبی و یکی پس از دیگری و پس از ارضا و برآورده‌شدن نیاز قبلی پدیدار می‌شوند. این نیازها به‌ترتیب از قوی‌ترین تا ضعیف‌ترین نیازها مرتب شده‌اند و پیش از اینکه نیازهای سطح بالا تأثیرگذار شوند، حتماً باید نیازهای سطح پایین دست‌کم تا اندازه‌ای ارضا شده باشند (شولتز، ۱۳۸۹: ۳۴۶). مزلو در این باره می‌نویسد: «...هرگاه نیازی برآورده می‌شود، نیازهای بالاتری پدید می‌آید و جای آن را می‌گیرد و زمانی که این نیاز هم برآورده شد، باز هم نیاز دیگری وارد میدان می‌شود و همین‌طور الی آخر...» (مزلو، ۱۳۷۵: ۵۷). ضروری‌ترین، قوی‌ترین و اساسی‌ترین نیازهای بشر نیازهای فیزیولوژیک هستند که از این منظر در رأس سایر نیازها قرار دارند. اگر نیازهای فیزیولوژیک کمابیش خوب ارضا شوند، آنگاه مجموعه جدیدی از نیازها پدید می‌آیند که می‌توان آن‌ها را به‌عنوان نیازهای ایمنی طبقه‌بندی کرد؛ پس از رفع و ارضای نیازهای ایمنی، آنگاه نیاز به عشق و تعلق برای انسان ظاهر می‌شود که شامل عشق و علاقه، دوست‌داشتن و محبت و داشتن روابط عاطفی می‌شود؛ پس از رفع این نیاز است که نیازهای مربوط به احترام جایگزین می‌شود که در دو مجموعه فرعی طبقه‌بندی می‌شوند. در وهله اول نیازها و تمایلاتی همچون تمایل به قدرت، موفقیت، کفایت، سیادت، شایستگی، اعتماد و استقلال و آزادی قرار دارند؛ سپس نیازهایی همچون تمایل به اعتبار و حیثیت یا همان احترام دیگران نسبت به خود، تمایل به کسب مقام، شهرت و افتخار، برتری، معروفیت و کسب توجه، اهمیت، حرمت و تحسین پدیدار می‌شوند، اما ارضای این نیاز نیز پایان نیازهای بشر نیست؛ زیرا که آخرین سطح یا مرحله هرم نیازهای انسانی از دیدگاه مزلو، نیاز به خودشکوفایی است، اما اوج سخن مزلو در این امر نهفته است که انسان‌ها تا زمانی که درگیر یکی از این نیازها هستند و به‌عبارتی آن نیاز ارضا یا برآورده نشده است، نمی‌توانند به نیازهای بالاتر حتی فکر هم

بکنند. تمامی فکر و ذهن آن‌ها مشغول برآورده شدن آن نیاز است و تمامی مساعی خود را به کار می‌گیرند تا به هر نحو و قیمتی که شده آن نیاز را رفع کنند. به طبع اولویت با رفع نیازهای فیزیولوژیک است که باتوجه به ضرورت آن‌ها در حفظ حیات و بقای انسان‌ها برای آن‌ها اهمیت و تقدم بسیار داشته و تمام کوشش آن‌ها مصروف ارضای آن می‌شود. نداشتن غذا و آب و گرسنه و تشنه ماندن، برهنه بودن و نداشتن لباس، بی‌خوابی کشیدن، نداشتن سرپناه و مسکن، ضرورت رفع نیاز جنسی، همه دغدغه خاطر و هم‌وغم انسان می‌شود و در این شرایط انسان نیازمند به این ضرورت‌های اساسی، خودبه‌خود نمی‌تواند به نیازهای والاتری همچون امنیت، عزت‌نفس و احترام به منزلت و شخصیت خود و یا داشتن عشق و علاقه به دیگران حتی فکر هم بکند، چه رسد به اینکه برای برآورده ساختن آن‌ها تلاش نیز کند. مزلو می‌نویسد: «...شخصی که فاقد غذا، ایمنی، محبت و احترام است به‌طور قطع اشتیاق او نسبت به غذا قوی‌تر از هر اشتیاق دیگر است. اگر همه نیازها برآورده نشده باشند، و آنگاه نیازهای فیزیولوژیک بر ارگانیزم تسلط یابند، همه نیازهای دیگر ممکن است به سادگی موجودیت خود را از دست بدهند و یا به عقب رانده شوند» (مزلو، ۱۳۷۵: ۷۱).

از این منظر، انسانی که نیازهای فیزیولوژیک‌اش ارضا نشده باشد نمی‌تواند به نیازهای مراحل بعدی فکر کرده و برای برآورده شدن آن‌ها تصمیم گرفته و کوشش کند. مزلو برای مثالی در این خصوص، امر گرسنگی و نیاز یا میل به غذا را مطرح می‌کند که اتفاقاً تکیه اصلی این پژوهش بر روی این امر قرار دارد. از منظر او در یک انسان کاملاً گرسنه، این گرسنگی است که به‌طور کامل بر ضمیر خودآگاه او مستولی شده و همه استعدادها و در خدمت ارضای گرسنگی درآمده‌اند و سازمان‌بندی این استعدادها را تقریباً به‌طور کلی یک مقصود یعنی ارضای گرسنگی تعیین می‌کند (مزلو، ۱۳۷۵: ۷۱ و ۷۲). افرادی که دائم گرسنه‌اند، برای خوردن برانگیخته می‌شوند نه برای برقرارکردن روابط دوستانه با دیگران و یا کسب احترام یا عزت‌نفس (فیست، ۱۳۸۸: ۵۹۲). انگیزه‌ها برای انجام هر کاری، در حالتی از گرسنگی مفرط به دست فراموشی سپرده می‌شوند و یا در درجه دوم اهمیت قرار می‌گیرند. انسان گرسنه گرایش دارد که اساس زندگی را برحسب خوردن تعریف کند و هر چیز دیگری را غیر مهم توصیف

کند. ممکن است او آزادی، عشق، احساس اجتماعی، احترام به خود و شخصیت‌اش را به‌مثابه جلوه‌های بی‌ارزشی که چون از عهدهٔ پرکردن شکم او بر نمی‌آیند و سودی دربرندارند، کنار بزند. می‌توان گفت که چنین فردی تمام فکر و ذکرش نان بوده و تنها با نان زندگی می‌کند (مزلو، ۱۳۷۵: ۷۲). با تمام این تفصیلات باید چنین گفت که نظریهٔ مزلو در خصوص خوراک و کارکرد آن در ایران عصر قاجار کاربردی تقریباً نسبی دارد و نمی‌توان آن را به‌صورت مطلق و قطعی پذیرفت و به‌کار بست.

۴. طبقات اجتماعی و آداب و تشریفات غذایی

یکی از مهم‌ترین اموری که ایرانیان هنگام غذاخوردن و به‌ویژه در میهمانی‌های خود رعایت می‌کردند، انجام تشریفات لازم و رعایت سلسله‌مراتب اجتماعی بود. البته رعایت این تشریفات بیشتر از سوی اشراف و اعیان مورد توجه و تأکید بود. نخستین نکته در آداب میهمان‌نوازی این بود که میهمانان را بر اساس جایگاه و سلسله‌مراتب اجتماعی‌شان در محل خاصی از سفره قرار می‌دادند. پر واضح است که هرچه فرد دعوت‌شده دارای مقام و منزلت اجتماعی بالاتری بود، بیشتر در صدر یا بالای سفره نشاند می‌شد. پولاک^۱ می‌نویسد: «اشخاص عالی‌رتبه و محترم در بالای سفره نوازندگان و خوانندگان در پایین سفره جای می‌گیرند» (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۰) و به همین ترتیب همهٔ افراد میهمان، بنابر جایگاه و شأن اجتماعی، سیاسی و اقتصادی خود به ترتیب در بالا، وسط و یا پائین سفره قرار داده می‌شدند.

نشاندن یک میهمان عالی‌مقام در پائین سفره کار درستی نبوده و حمل بر بی‌ادبی میزبان به‌صورت عمدی و یا شاید سهوی بود و چنانچه اقدام به جابه‌جایی و یا جبران نمی‌شد، چه‌بسا شخص مدعو این عمل را توهین به‌خود تلقی کرده و به‌حالت قهر مجلس را ترک می‌کرد. گاهی میزبانان یا افراد مغرض، فردی که جایگاه و مقام سیاسی و اداری خود را از دست داده بود نیز در پائین سفره می‌نشاندند تا او را تحقیر کرده باشند (معیرالممالک، ۱۳۹۰: ۲۰۰).

ایرانیان در همهٔ اعصار میهمان‌نواز بودند و معمولاً دوست نداشتند به‌تنهایی سر

1. Polak

سفره نشسته و غذای خود را تناول کنند. طبق سنت این فقط شاه بود که به تنهایی سر سفره می‌نشست و نباید کسی در کنار او سر سفره و مشغول به غذا خوردن باشد (فووریه، ۱۳۸۹: ۱۴۵؛ دیولافوا، ۱۳۷۸: ۱۷۳). البته اشراف و بزرگان بیشتر اوقات در برپا کردن میهمانی‌های بزرگ و باشکوه، به چشم نشان‌دادن تشخص و موقعیت خود به دیگران نیز نگاه می‌کردند. در این میهمانی‌ها هزینه‌های زیادی می‌شد و اشراف کوشش می‌کردند تا سفره‌های رنگین و تجملاتی، گران‌قیمت و باشکوه برای مدعوین خود بگسترانند؛ این در حالی بود که اقشار فرودست و فقیر که از عدم تمکن مالی رنج می‌بردند و حتی در عمل نمی‌توانستند شکم خود و خانواده‌هایشان را سیر کنند، بیشتر اوقات یا از دادن میهمانی طفره می‌رفتند و یا حتی در صورتی که ناگزیر بودند تا گاهی به این عمل تن در دهند، میهمانی ساده و ارزان‌قیمتی را برپا می‌کردند تا هم اصل عمل را انجام داده و هم به فقر و فلاکت بیشتری دچار نشوند.

معمولاً اعیان و اشراف در زمانی که میهمانان بر سر سفره مشغول غذا خوردن بودند؛ علاوه بر انواع اطعمه و اشربه، در پی آن بودند تا به طرق دیگر نیز خود و میهمانان را سرگرم و شاد ساخته و بر تشخص خود بیفزایند؛ یکی از این راه‌ها استفاده از موسیقی و تفنن‌های دیگر در هنگام غذا خوردن بود. این درست است که یکی از آداب و سنت‌های غذا خوردن ایرانیان حفظ خاموشی و سکوت بر سر سفره در هنگام غذا خوردن بود و بیشتر منابع نیز به این امر اذعان داشته‌اند (براون، ۱۳۸۴: ۱۴۰؛ بروگش، ۱۳۶۸: ۱۴۷؛ موریه، ۱۳۸۶: ۱۵۶/۱؛ دیولافوا، ۱۳۷۸: ۱۷۳)، اما همه اعیان و اشراف این‌گونه نبودند؛ شخص ناصرالدین‌شاه عادت داشت تا اعتمادالسلطنه به‌هنگام صرف ناهار برایش روزنامه و یا کتاب ترجمه کرده و بخواند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۲۰۶ و ۱۰۳۴؛ بزرگ‌امید، ۱۳۶۳: ۵۴). تعدادی از سیاحان خارجی نیز به نواختن موسیقی به‌هنگام صرف ناهار یا شام در منازل و میهمانی‌های اشراف و مقامات ایرانی اشاره کرده‌اند (دروویل، ۱۳۸۷: ۹۳؛ دوکوتزبوئه، ۱۳۶۵: ۱۲۲؛ کارلاسرنا، ۱۳۶۳: ۱۷۲؛ ویلز، ۱۳۶۸: ۱۲۹). این گروه‌های موسیقی هزینه‌های زیادی برای اشراف و ثروتمندان داشتند و مبالغ فراوانی را از آنان تحت عناوین دستمزد و انعام دریافت می‌کردند که در اصل فقرا و فرودستان نمی‌توانستند از عهده چنین مخارج و هزینه‌هایی در میهمانی‌های ساده و ارزان‌قیمت

خود برآیند؛ در واقع در میهمانی‌های غیر اشرافی، از نوازندگان و گروه‌های موسیقی و رقص و نمایش خبری نبود و ساده برگزار می‌شدند (براتی، ۱۳۹۳: ۵۰). البته گاهی استفاده نکردن از گروه‌های موسیقی و رقص در مجالس میهمانی و یا دورهمی‌های اقشار و طبقات فرودست و پائین تنها به خاطر فقر و بی‌پولی نبود، بلکه باورهای مذهبی و افکار سنتی آنان نیز در این امر دخیل بوده است.

۵. اقشار اجتماعی و تعدد و تنوع غذایی

کیفیت نوع، جنس غذا، حجم و تعداد آن‌ها نیز از جمله عواملی بود که تفاوت‌ها و تمایزات اجتماعی میان طبقات اجتماعی مختلف و به‌ویژه اقشار فرادست و فرودست را آشکار می‌ساخت. حجم و میزان غذایی که اشراف و اعیان تهیه کرده و در سفره قرار می‌دادند، یکی از راه‌های نشان‌دادن تشخص و منزلت اشرافی آنان بود؛ بنابراین بزرگان و افراد صاحب مقام و موقعیت والای اجتماعی کوشش می‌کردند تا مرتب و مکرر سفره‌های بزرگ و متعدد گسترانده و میهمانان و مدعوین بسیاری را اطعام کنند (شیل، ۱۳۶۲: ۲۴۵). طبعاً هرچه سفره‌ها بزرگتر و متعددتر بود و هرچه حجم غذا و مخلفاتی که سر سفره آورده می‌شد، بیشتر بود میزبانان بیشتر و بهتر می‌توانستند شکوه و شأن والای خود را نمایان و برساخته کنند. جامعه ایران در عصر قاجار به واسطه رقابت‌ها و چشم و هم‌چشمی‌هایی که میان مردم و به‌ویژه اشراف و بزرگان وجود داشت، چنین شکوه، تجمل و فخرفروشی را می‌طلبید. این شام و ناهارهای زیاده‌تر از لزوم و این سفره‌های طولانی و رنگارنگ از هر قبیل طعام بیشتر برای نمایش بود تا: «کلاشان و مفت‌خوران سر سفره‌ها رفته و در مجالس، تجملات ناهار فلان آقا را تعریف کنند و او افتخار کند...» (سیاح محلاتی، ۱۳۵۶: ۶۹). اشراف و اعیان گاهی گوشت شکار، غذای پخته‌شده، میوه و شیرینی به‌عنوان پیشکش یا تقدیمی برای همدیگر می‌فرستادند (امین لشکر، ۱۳۷۸: ۱۲۳؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۱۰۳۴). آنان معمولاً در پی آن بودند تا حجم و تعدد و تنوع سفره‌ها و هدایای خود را به‌وسیله و طرق مختلف نشان داده و منعکس کنند. هم حجم و تعداد دیگ‌های خوراک‌پزی و هم تعداد مجموعه‌های غذا در نشان‌دادن حس تفاخر و تشخص اشراف و بزرگان اثر زیادی داشته است؛ هرچه دیگ‌ها و

مجموعه‌های مذکور به‌ویژه هنگام انتقال غذا و مخلفات آن از آشپزخانه به تالار پذیرایی بزرگتر و بیشتر بودند، میزبان بیشتر تفاخر می‌کرد و شأن و شوکت والای خود را حفظ شده می‌پنداشت؛ به‌طور کلی حجم زیاد، تعدد و تنوع بسیار غذا، شیرینی و مخلفاتی که سر سفره انباشته می‌شد و یا برای یک یا چند میهمان خاص ارسال می‌شد، نمایانگر جاه و منزلت اشرافی و اعیانی میزبان بود و او بدینوسیله شأن و جایگاه برتر خود را به رخ میهمانان و مدعوین می‌کشید. کارلا سِرنا^۱ می‌نویسد: «هرچه تعداد سینی‌های شیرینی زیادت‌تر باشد، هم تحفه فرستاده شده اهمیت بیشتری دارد، و هم از ثروتمندی بیشتر فرستنده حکایت می‌کند و هم وسیله‌ای است برای ابراز تشخص» (کارلا سِرنا، ۱۳۶۳: ۵۸).

حجم غذایی که معمولاً میزبان بر سر سفره می‌آورد چنان زیاد بود که نه تنها میهمانان و خانواده میزبان، بلکه خدمه و نوکران بسیار همراه میهمانان و خدمتکاران فراوان صاحبخانه نیز سیر می‌شدند؛ با وجود این، باز هم غذا اضافه می‌آمد و در نتیجه مابقی آن به همسایگان و نیز فقرا و مستمندان حتی سگ‌های کوچه و خیابان داده می‌شد (پولاک، ۱۳۶۸: ۹۷). مستوفی می‌نویسد: «بعد از شام خوردن آقایان، نوبت به نوکرهای مهمان‌ها می‌رسید. برای دفعه اول نوکر اعیان و رجال شام می‌خوردند و آن‌ها که بر می‌خواستند نوکرهای خودمانی و حاشیه استفاده کرده و آخر همه ... نوبت به نوکرهای خدمتگذار خانه می‌رسید... از ته سفره به فقرای بیرون در نیز سهم کافی می‌رسید بطوری که از این چهل پنجاه من برنج، سیصد چهار صد نفر از همه طبقه مردم غذا می‌خوردند» (مستوفی، ۱۳۸۴: ۲۸۲/۱).

هر میزبان اشرافی و ثروتمند، زیاد آمدن غذا را عامل تفاخر و تشخص خود می‌دانست، البته خدمتکاران برای خانواده‌های خود نیز از همین غذاهای خانه ارباب می‌بردند (روششوار، ۱۳۷۸: ۱۱۲)، اما در خصوص اقشار فرودست وضعیت فرق می‌کرد؛ زندگی ساده و فقیرانه آنان از این ولخرجی‌ها و بریز و بپاش‌ها به‌دور بود؛ به‌جز بخشی از خدمتکاران و یا فقرا که معمولاً توسط اربابان خود و یا اشراف اطعام می‌شدند،

1. Carla Serna

بسیاری از مردم، خود و فرزندانشان گرسنه می‌ماندند. اقشار فرودست برای رفع نیاز گرسنگی خود و صرفه‌جویی در خرید و تهیه مواد غذایی به اقداماتی متوسل می‌شدند. بعضی از آنان سه وعده غذای در روز را با حذف یکی از وعده‌ها؛ همچون صبحانه یا نهار به دو وعده تبدیل کرده بودند و البته یکی از دو وعده باقیمانده را نیز با نان و پنیر و سبزی می‌گذراندند؛ این در حالی بود که اشراف و ثروتمندان حتی با خوردن عصرانه از سه وعده غذایی نیز فراتر رفته؛ هرچند که عصرانه را نیز سبک تناول می‌کردند، اما پیشه‌وران و کسبه تنها یک‌بار در روز غذای گرم می‌خورند و دیگر به غذاهای سردی که پیش‌تر آماده شده بود و حاضری نام دارد اکتفا می‌ورزیدند (پولاک، ۱۳۶۸: ۹۴).

کیفیت خوراک و یا به عبارتی نوع و جنس غذا نیز علاوه بر حجم و کمیت آن در نمایان‌ساختن تضاد و تمایز طبقاتی تأثیرات بسزایی داشت. اشراف و اعیان در پی آن بودند تا از طریق کیفیت نوع و جنس غذا نیز جایگاه و منزلت اجتماعی خود را عیان سازند، اما اقشار و طبقات فرودست چون تنها برای رفع گرسنگی و سد جوع خود نیاز به غذا داشتند نه به دنبال نشان‌دادن شأن و شکوه و حفظ تشریفات، بلکه فقط در پی رفع نیاز گرسنگی و رسیدن به هدف سیرکردن شکم خود و خانواده بودند. این امر هم در امر خوراک و یا غذا و هم در امر آب یا نوشیدنی‌ها در ایران عصر قاجار دیده می‌شود. در ایران عصر قاجار نان اصلی‌ترین، مهم‌ترین و ضروری‌ترین ماده غذایی ایرانیان از همه اقشار و طبقات بوده است؛ معمولاً نان مورد نیاز طبقات بالای جامعه از آرد گندم و نان طبقات فقیر و محروم از آرد جو و یا آرد ارزن تهیه می‌شد. نان برای اقشار کارگر و کشاورز و سایر فرودستان و فقرا غذای اصلی محسوب می‌شد که بیشتر به صورت نان فطیر یا لواش همراه با پنیر، ماست، سبزیجات و میوه‌های ارزانی همچون خربزه و انگور استفاده می‌شد (هولستر، ۱۳۵۵: ۵۸؛ نیکیتین، ۱۳۵۶: ۱۲۲). آنان که تنها به دنبال قوت لایموت بودند تا از خود رفع نیاز گرسنگی کنند، بیشتر تنها به دنبال تهیه یا خرید نانی بودند که فقط بتواند شکم را پر کرده و رفع گرسنگی کند. این افراد حتی توانایی مالی تهیه نان از آرد گندم را نداشتند و بنابراین از نان جو ارتزاق می‌کردند. برای فقرا و مستمندان مسئله نان مورد نیاز روزانه امر لاینحلی بود که البته به آسانی حل

نمی‌شد (ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۹۶). نان جو در فرهنگ ایرانی خود مظهر و رمزی از قناعت و زندگی درویشی است و به همین معنی بیشتر از طرف شاعران در اشعارشان به کار برده شده است (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۵). فقرا ناگزیر بودند تا بیشتر به همین نان جو یا نان ارزن خشک و خالی قناعت ورزیده و گرسنگی خود را برطرف سازند. نان فقیرترین افراد و اقشار ایلات و عشایر ایران، نیز از آرد درختان خودرویی همچون بلوط بود که معمولاً رایگان و بدون پرداخت هیچ‌گونه هزینه‌ای به دست می‌آمد که البته هیچ‌گاه همانند نان گندم مطبوع و خوش خوراک نبوده است و زنان عشایر برای از بین بردن شیرۀ تلخ آن معمولاً آرد بلوط را شسته و در آفتاب خشک می‌کردند (دوبد، ۱۳۷۱: ۲۴۶).

برنج پس از نان دومین ماده اصلی غذایی ایرانیان بود که البته طبقات متمکن و دارا با پخت آن، غذاهایی همچون پلو و چلو و یا کته درست می‌کردند. استانبولی پلو نیز بعداً در اواخر قاجار وارد ایران شده و به تدریج متداول شد (معیرالممالک، ۱۳۹۰: ۱۹۸). البته برای طبقات فرودست و فقیر برنج نسبت به نان دست‌نیافتنی‌تر بوده و معمولاً کمتر بر سر سفره آنان قرار داشت. آشپزهای طبقات اعیان و اشراف در پخت چلو و پلو با برنج مهارت بسزایی داشته و بهترین آن‌ها را به عمل آورده و بر سر سفره اشراف قرار می‌دادند. گوشت نیز از دیگر مواد غذایی ایرانیان بود که معمولاً نه در سفره فقرا بلکه بر سر سفره دولتمندان به فراوانی بود. آنان در غذاهای خود از کباب‌ها و خورش‌های متنوعی همچون چلوکباب، کباب کوبیده، کباب جوجه، خورش قیمه، خورش فسنجان، خورش آلو و غیره از آن استفاده می‌کردند. طبقات اشراف و ثروتمند از گوشت‌هایی همچون گوشت گوسفند، بره و بزغاله، مرغ (اولیویه، ۱۳۷۱: ۳۲) و گوشت حیوانات و پرندگان شکارشده همچون آهو، بز کوهی، گوزن، کبک، قرقاول و تیهو در کباب‌ها یا خورش‌های سفره‌های خود استفاده می‌کردند (دروویل، ۱۳۸۷: ۸۷). کباب یا چلوکباب از مطلوب‌ترین و مطبوع‌ترین غذاهای اقشار ثروتمند بود (ویلس، ۱۳۶۳: ۲۲۱). این اقشار گوشت گاو، گوساله و گاومیش را معمولاً نپسندیده و استفاده نمی‌کردند. در عوض این گوشت‌های ارزان قیمت نه همیشه بلکه گاهی راهی به سفره‌های اقشار فقیر باز کرده (رایس، ۱۳۸۳: ۱۳۲)؛ زیرا این اقشار با وجود کمبود درآمد، اما چون بیشتر کارگر یا کشاورز بودند، به علت فعالیت و تحرکات بدنی زیاد، نیاز اساسی به مصرف مواد غذایی

دارای کالری چون گوشت برای تقویت جسم خود داشتند، اما به علت نداشتن پول کافی مجبور بودند تا نه تنها به دیگر مواد غذایی مفید و خاصیت دار یا به عبارتی ماده‌ای که ارزش غذایی یا کالری فراوان داشته باشد، بلکه به مواد غذایی روی بیاورند که تنها حجم دار بوده و به اصطلاح فقط شکم پرکن باشد. البته باز هم تنها عده معدودی از آن‌ها نیز می‌توانستند از این گوشت‌های ارزان‌تر گاو و یا گوساله استفاده کنند. کمبود ماده غذایی گوشت در میان سفره مستمندان بسیار بود تا جایی که اقشار متمکن معمولاً امعاء و احشاء گوسفندان ذبح شده خود همچون دل و روده، جگر سفید و شکمبه آن‌ها را به فقرا می‌بخشیدند تا از آن‌ها استفاده کنند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۸ و ۱۰۰). ویشارد^۱ می‌نویسد: «تعداد افرادی که به جای کباب و پلو با نان خشک، پنیر و فنجانی جای سر می‌کنند، کم نیستند. آنان اگر بتوانند چند پنی فراهم آورند، کله گوسفندی از قصاب می‌خرند و یک وعده را با آبگوشت آن سر می‌کنند» (ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۹۶). بیشتر روستائیان نیز از این قاعده مستثنی نبودند. آنان با وجود اینکه دامدار بودند، اما به علت فقر بیشتر اوقات از گوشت دام‌ها و پرندگان خود نیز کمتر استفاده می‌کردند. گوشت برای روستائیان جنبه اشرافی داشت، اما به جز در موارد استثنایی، مصرف نمی‌شد، آن‌ها مرغ و خروس و گوسفند و بز را نه به خاطر مصرف گوشتشان بلکه تنها به خاطر کسب درآمد نگهداری می‌کردند (فوربز لیث، ۱۳۶۶: ۳۲). حتی در استفاده از روغن برای پختن غذا نیز میان اقشار بالا و پائین تفاوت وجود داشت؛ در حالی که اغنیا در پختن چلو، پلو و خورش‌های خود از روغن استفاده می‌کنند، فقرا ناگزیر بودند تا برای پخت غذای گرم خود از دنبه گوسفند استفاده کنند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۹).

تفاوت‌های خوراکی اقشار فرادست و فرودست تنها در غذا و مواد غذایی همچون نان، برنج و گوشت و روغن دیده نمی‌شود، بلکه در مصرف نوشیدنی‌ها نیز این تمایزات دیده می‌شود؛ به عبارتی می‌توان گفت که نوشیدنی‌های دو قشر ثروتمند و فقیر نیز همانند یکدیگر نبود؛ اصلی‌ترین، ضروری‌ترین و مهم‌ترین نوشیدنی مورد مصرف دائمی همه اقشار و طبقات در ایران آب آشامیدنی بوده است، اما همین نوشیدنی نیز تمایز و تفاوت طبقاتی را نمایان می‌ساخت. آب آشامیدنی مورد نیاز معمولاً یا از قنات

1. Wishard

و یا آب‌انبارها به‌دست می‌آمد که بیشتر روباز و در نتیجه از نظر بهداشتی آلوده بودند. فووریه^۱ می‌نویسد: «آب تهران خانه به خانه از منازل اغنیا گرفته تا خانه‌های فقرا همه را مشروب می‌کند ولی البته فقرا غالب اوقات فدای اغنیا می‌شوند» (فووریه، ۱۳۸۹: ۲۳۰). به‌علت آلوده‌شدن آب قنات، بیشتر خانواده‌های متمکن آب آشامیدنی مورد نیاز خود را با حیوانات بارکش و توسط خدمتکاران از سرچشمه قنات در خارج از حصار پایتخت به خانه می‌آوردند، اما خانه‌هایی که تمول کمتری داشتند، بیشتر آب مانده را به جای آب تازه و البته به قیمت ارزان از سقا‌های دوره‌گرد می‌خریدند (پولاک، ۱۳۶۸: ۹۲). شربت و نوشیدنی‌های دیگر نیز تفاوت طبقاتی و تمایز اجتماعی را منعکس می‌کرد؛ در حالی که اشراف و ثروتمندان شربت خود را از عصارة میوه‌ها و عطریات گران‌قیمتی همچون تمشک، توت فرنگی، موز، لیمو، دارچین، گل سرخ و غیره تهیه می‌کردند، اقشار متوسط و فقیر که دستشان از چنین نوشیدنی‌های مطبوع و گوارایی کوتاه بود معمولاً برای رفع نیاز خود به شربت و نوشیدنی، به آب قند یا عسل کمی سرکه می‌افزودند و از آن استفاده می‌کردند که به آن سرکه شیرازی می‌گفتند (دروویل، ۱۳۸۷: ۸۹)؛ حتی نوشیدن قهوه و چای نیز تمایزات اجتماعی را در خود نهفته داشت؛ در حالی که اقشار فرادست و ثروتمند از بهترین برگ چای سیاه استفاده می‌کردند، اقشار فقیر و نادار از برگ چای بی‌کیفیت و درجه دو یا سه بهره می‌بردند؛ علاوه بر چای سیاه، اشراف و دولت‌مندان انواع برگ چای اعلای دیگر را استفاده می‌کردند. رایس^۲ می‌نویسد: «نوع بسیار گرانی از چای به چای سفید معروف است که مایعی بی‌رنگ یا کاهی رنگ به‌دست می‌دهد و ثروتمندان علاقه خاصی به آن دارند...» (رایس، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

۶. آداب شستن دست و استفاده از آفتابه و لگن

از جمله آدابی که ایرانیان هنگام غذاخوردن به‌جا آورده و سخت رعایت می‌کردند، شستن انگشتان دست پیش از غذاخوردن و پس از اتمام غذاخوری بود؛ به همین خاطر یکی از اسباب و وسایلی که به‌هنگام غذاخوردن برای ایرانیان ضرورت تام و تمام

1. Feuvrier

2. Rice

داشت، زوج یا دوگانه‌ای به نام آفتابه و لگن بود. همه افراد و خانواده‌ها برای طهارت و وضو و نظافت و پاکیزگی ناگزیر بودند تا از این دو وسیله استفاده کنند، اما مسئله مهم این بود که باتوجه به اینکه ایرانیان نه با قاشق و چنگال بلکه با دست و به‌ویژه با دست راست غذا می‌خوردند (بل، ۱۳۶۳: ۸۶؛ تانکوانی، ۱۳۸۳: ۲۰۸؛ بن‌تان، ۱۳۵۴: ۷۰) بدین خاطر پیش و پس از صرف غذا، خود و میهمانان‌شان ناگزیر به شستن دست‌ها و به‌ویژه انگشتان دست راست خود بودند، تا هم پیش از غذا خوردن بهداشت، نظافت و پاکیزگی انگشتان دست را رعایت کنند و هم پس از صرف غذا چربی‌های غذایی را از دستان خود با آب و به‌وسیله آفتابه و لگن بزدایند (براون، ۱۳۸۴: ۱۴۰)، اما افراد و خانواده‌های متمکن و اعیانی بیشتر دستان خود و میهمانان‌شان را با عطریات و گلاب می‌شستند (ساویچ‌لندور، ۱۳۸۸: ۲۲۳) و برای این کار معمولاً خدمتکاران خانه، آفتابه و لگن را یک‌بار پیش از صرف غذا و یک‌بار پس از اتمام غذا دور مجلس می‌گرداندند تا افراد انگشتان دست راست خود را بشویند؛ بنابراین آوردن آفتابه و لگن به محل غذا خوردن یا پذیرایی میهمانان ضرورت بسیاری داشت. رعایت تشریفات و احترام به سلسله‌مراتب اجتماعی ضرورت تام و تمام داشت و معمولاً خدمه یا وابستگان میزبان برای شستن دست، آفتابه و لگن را ابتدا به بالاترین فرد حاضر در مجلس از نظر مقام و موقعیت اجتماعی تعارف می‌کردند و سپس حسب مقام و منزلت سایر افراد، به‌ترتیب نزد آنان می‌بردند (پولاک، ۱۳۶۸: ۹۶).

درست به‌همین خاطر است که آفتابه و لگن وسیله‌ای مجلسی بود که در مجالس پذیرایی و تشریفاتی توسط میهمانان دیده و استفاده می‌شد و برای طبقات ممتاز و فرادست ضرورت داشت تا جنبه‌هایی از تجمل و یا تزئینات را در خود داشته باشد. ماساهارو^۱ می‌نویسد: «به‌خانه اعیان و اشراف ایرانی که دعوت می‌شدم، بعد از غذا آفتابه لگن می‌آوردند، نمی‌دانم که مردم میانه حال ایران هم این وسیله را به کار می‌برند یا خیر» (ماساهارو، ۱۳۷۳: ۱۷۸)، اما واقعیت این بود که آفتابه و لگن اگرچه در خانه‌های بیشتر طبقات و اقشار مختلف جامعه مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما نوع جنس، قیمت و ظرافت و زیبایی آن کاملاً در خانه‌های هرکدام از این اقشار متفاوت بوده

1. Masaharu

است؛ در دربار سلطنتی و در میان درباریان معمولاً از آفتابه لگن طلا و نقره که البته بیشتر به نظر می‌رسد از جنس مس با روکشی از طلا و نقره باشد، استفاده می‌شد. معیرالممالک درباره آفتابه و لگن مهدعلیا می‌نویسد: «آفتابه لگن مخصوص مادر شاه از طلای جواهرنشان و دیگر آفتابه لگن‌ها از نقره میناکاری بود» (معیرالممالک، ۱۳۹۰: ۲۳۶). رایس نیز می‌نویسد: «در عمارت‌های بزرگ و مجلل، دست‌ها را با گلاب که از درون آفتابه دارای لوله‌ای بلند و از جنس نقره اعلاء، که درون لگنی از همان جنس با شبکه‌ای در روی آن می‌ریزد، می‌شویند» (رایس، ۱۳۸۳: ۱۲۵)، اما در خانه‌های افراد و اقشار متوسط و با تمکن کمتر به جای این آفتابه و لگن‌های زیبای طلا و نقره، برای شستن دستان از آفتابه و لگن‌هایی از جنس مس که با قلع سفید کرده بودند استفاده می‌شد. البته افراد فقیر و دارای بضاعت مالی کم در شهرها و همین‌طور روستائیان که توان خرید آفتابه و لگن‌هایی حتی از جنس فلز مس را نیز نداشتند، برای رفع نیاز خود یعنی شستن دست و صورت معمولاً از آفتابه و لگن‌های سفالی که ارزان‌قیمت بودند، استفاده می‌کردند (بروگش، ۱۳۷۴: ۱۴۷؛ رایس، ۱۳۸۳: ۱۲۵).

۷. سفره و سفره‌آرائی‌ها

یکی از انواع تجملات غذایی ایرانیان در عصر قاجار سفره و سفره‌آرایی بوده است. اصولاً سفره و سفره‌داری و تزئینات و تجملات آن در میان ایرانیان در همه اعصار اهمیت زیادی داشته و آنان به‌ویژه طبقات ممتاز کوشش می‌کردند تا هم حجم و هم کیفیت سفره و محتویات روی آن فراخور شأن و جایگاه اجتماعی و طبقاتی آنان باشد. اعیان و اشراف در دوره قاجار نه تنها سفره‌های بزرگ به‌ویژه برای میهمانی‌های خود می‌انداختند، بلکه تلاش می‌کردند تا جنس سفره آن‌ها دارای کیفیت بوده و متمایز از سفره دیگر طبقات و اقشار باشد.

ایرانیان پیش از پهن کردن سفره معمولاً پارچه‌ای از جنس‌های ارزان قیمت و ساده همچون کتان و یا کرباس سفید و یا پوششی از جنس چرم در اندازه‌ای بیشتر از طول و عرض سفره بر روی فرش‌ها می‌انداختند تا چنانچه غذایی ریخته شود بر روی آن افتاده

و از کثیف شدن قالی‌ها جلوگیری شود. کلود انه^۱ می‌نویسد: «پوشش لحاف ماندی را که آستری چرمی دارد وسط اتاق پهن می‌کنند و سپس روی آن سفره‌ای می‌کشند» (انه، ۱۳۶۸: ۱۸). سفره‌ای که روی این پارچه می‌انداختند، معمولاً بر حسب میزان تمول و مکنت صاحبخانه از جنس پارچه‌ای همچون کتان یا ابریشم و یا شال کشمیر بود (فلاندن، ۱۳۵۶: ۲۵۳). اعیان و اشراف معمولاً سفره‌هایی از جنس پارچه حریر، ابریشم و یا شال کشمیری استفاده می‌کردند که دارای طرح‌ها و نقوش گل‌دار و رنگارنگی بود، اما طبقات متوسط از پارچه‌های رنگارنگ قلمکار و طبقات پائین از پارچه کتان و کرباس بدون طرح و سفید به‌عنوان سفره استفاده می‌کردند. گاهی به‌جای پوشش پارچه‌ای، برای سفره از چرم استفاده می‌شد (ویلس، ۱۳۶۳: ۲۲۲)؛ هرچه اندازه سفره بزرگ‌تر بود، مقام و جایگاه اجتماعی صاحب سفره والاتر نشان داده می‌شد و معمولاً صاحبان مقام و موقعیت اجتماعی گسترده‌شدن سفره‌های کوچک را دون شأن و منزلت خود می‌دانستند و بر انداختن سفره‌های وسیع و بسیار بزرگ در منازل و تالارهای پذیرایی خود تأکید می‌ورزیدند. سفره‌ها بیشتر بر حسب شکل اطاق به صورت مربع یا مستطیل بوده و درست در وسط اتاق یا تالار پذیرایی روی فرش‌ها گسترده می‌شد (هولستر، ۱۳۵۵: ۷۴).

۸. ظروف غذاخوری و نوشیدنی‌ها

یکی از مهم‌ترین مواردی که تمایزات اجتماعی را به‌خوبی نشان می‌دهد، مسئله اسباب و ظروف غذاخوری ایرانیان در عصر قاجار است؛ علاوه بر نوع و کیفیت غذا و حفظ آداب احترام‌آمیز بر سر سفره، اسباب و ظروف غذا نیز بسیار مورد توجه و اهمیت ایرانیان بود. آنان معمولاً از طریق لوازم و اسباب غذاخوری نیز همانند خود غذا و یا آداب غذاخوردن، نیز تشخیص و جنبه احترام‌آمیز خود را به دیگر اقشار و طبقات نشان می‌دادند. کاسه‌ها، دیگ‌ها، مجمعه‌ها، بشقاب، قاشق و چنگال، سینی‌ها و دوری‌ها، ظروف و استکان‌های چای‌خوری و قهوه‌خوری، گیلان‌ها و جام‌های آب‌خوری و شربت‌خوری و نوشیدنی‌های دیگر از این جمله بوده است.

1. Clude Anet

ظروف غذاخوری از از بزرگ‌ترین آن‌ها که دیگ‌ها و مجمعه‌های بزرگ باشد تا کوچکترین آن‌ها؛ همچون کاسه‌ها و فنجان‌ها، مهم‌ترین اسباب مرتبط با خوراک و خوردن است که از سوی همه طبقات و اقشار اهمیت داشته و مدنظر قرار می‌گرفت. سینی‌های بزرگ یا همان مجمعه‌های غذایی اشراف و بزرگان دارای تزئینات و تجملاتی بودند. تصاویر مختلفی که از خطوط، طرح‌ها و نقوشی از انسان‌ها، درختان، پرندگان و حیوانات بر روی این ظروف که بیشتر از جنس مس سفید شده بودند، زینت‌بخش آن‌ها بود (ساویچ‌لندور، ۱۳۸۸: ۲۲۳). مجمعه‌های غذایی شاه، شاهزادگان و اشراف و بزرگانی که تمول بیشتری داشتند، معمولاً از جنس نقره بودند. هنرمندان و صنعتگران به طرز زیبا و با مهارت هرچه تمام‌تر بر روی این ظروف، کنده‌کاری، قلمزنی و حکاکی‌های هنرمندانه‌ای انجام داده بودند (بنجامین، ۱۳۶۳: ۲۴۴). بر روی برخی از این سینی‌ها و مجمعه‌ها، درب‌ها و سرپوش‌هایی مخروطی و به‌شکل کلاه خودهای زیبایی که با ظرافت تمام با طلا میناکاری شده و به انواع سنگ‌های قیمتی مرصع و مزین شده بود قرار داشت و بر روی برخی دیگر پارچه‌هایی از جنس شال کشمیر و یا قلمکارهای خوش‌رنگی که منگوله‌های رنگارنگ و یا مفتول‌هایی از طلا و جواهر از آنان آویزان بود، قرار داشت (فووریه، ۱۳۸۹: ۱۴۴؛ انه، ۱۳۶۸: ۱۷؛ فلاندن، ۱۳۵۶: ۶۵؛ پولاک، ۱۳۶۸: ۹۸). بصیرالملک از روپوش سینی‌هایی یاد می‌کند که از جنس پارچه قلمکار پولک‌دوزی شده بوده‌اند (بصیرالملک شیبانی، ۱۳۷۴: ۴۶۵)؛ اگرچه این سرپوش‌ها با هدف ضروری جلوگیری از سردشدن غذا و یا حفظ آن درمقابل هرگونه گرد و خاک و آلودگی بوده است، اما واقعیت آن است که اعیان و ثروتمندان به وسیله تزئینات و تجملات همین سرپوش‌ها و محفظه‌ها، تشخیص و شکوه اشرافی خود را انعکاس می‌داده‌اند، اما اقشار فرادست و اشراف برای انعکاس تمایزات اجتماعی خود در اسباب و ظروف غذایی تنها به این اندازه بسنده نمی‌کردند. گوینیو^۱ درباره فنجان‌ها و بشقاب‌های مزین و مجلل ایرانیان می‌نویسد: «...فنجان‌ها و بشقاب‌های غذاخوری بسیار زیبا، متنوع و مزین به نقاشی‌های آبی و سرخ و سبز شبیه میناکاری است...» (گوینیو، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

یکی از وسایلی که علاوه بر نیاز، به سفره ایرانی‌ها تزئین و تجمل می‌بخشید، قاشق‌های چوبی شربت‌خوری بود. در روزگار قاجار اگرچه هنوز استفاده از قاشق و چنگال در هنگام غذاخوردن برای ایرانی‌ها معمول و متداول نبود، اما از همان هنگام قاشق‌های چوبی شربت‌خوری در میان سفره همه طبقات مورد استفاده قرار می‌گرفت. درون این قاشق‌ها گود بوده و معمولاً ظرفیت تقریباً یک استکان شربت و یا دوغ را داشت. این قاشق‌ها به خاطر سبکی وزن و کنده‌کاری‌های خود در ایران و حتی مشرق زمین شهرت و معروفیت زیادی داشته و قیمت بسیار گرانی داشته‌اند (ویلس، ۱۳۶۳: ۲۲۳). قاشق‌های شربت‌خوری را بیشتر از چوب درخت گلابی تهیه کرده و معمولاً در شهر آباد و یا گلپایگان توسط هنرمندان و صنعتگران آن‌ها ساخته می‌شدند (کرزن، ۱۳۸۰: ۲/۲۲۷). این هنرمندان بر روی سطح و نیز دسته این‌گونه قاشق‌ها کنده‌کاری کرده و با خطوط برجسته و طرح‌ها و نقوش ظریف و زیبایی تزئین می‌کردند. همین تزئینات و تعدد قاشق‌ها، تفاوت‌های میان طبقات مختلف را نمایان می‌ساخت. ویلس^۱ می‌نویسد: «... غالباً ممکن است که در سفره ایرانی، عدد قاشق‌های شربت‌خوری را شمرد و از روی آن تمول و بضاعت صاحبخانه را تخمین زد» (ویلس، ۱۳۶۳: ۲۲۲).

یکی دیگر از مسائلی که تفاوت‌ها و تمایزات میان طبقات فرادست و فرودست جامعه ایران در عصر قاجار را نشان می‌دهد، کیفیت جنس و ارزش مادی و هنری ظروف چای‌خوری و قهوه‌خوری است؛ اگرچه خوردن قهوه و چای در میان طبقات مختلف عصر قاجار متداول بود، اما اشراف و طبقات ممتاز در پی آن بودند تا با تملک و استفاده از ظروف گران‌قیمت و مجلل چای‌خوری و قهوه‌خوری تفاخر و تشخیص خود را به دیگران نشان دهند. این اقشار معمولاً برای استفاده خود و به‌ویژه برای میهمانان عالی‌مقام خود از ظروف نقره و یا چینی اعلا بهره می‌بردند (جونز، ۱۳۸۶: ۲۰۶).

بیشتر قهوه‌جوش‌ها، فنجان‌ها، استکان‌ها و حتی سینی‌های استفاده شده در زیر آن‌ها از جنس نقره بود و یا اینکه قاب دور آن‌ها نقره بوده است (ویلسون، ۱۳۹۴: ۳۴۱؛ استاک، ۱۳۹۹: ۶۰). فوروکاوا^۲ در همین خصوص می‌نویسد: «چای را در گیره طلا یا

1. Willes
2. Furukawa

نقره که استکانی شبیه جام توی آن است و روی گیره هم با چند تکه سنگ کوچک سرخ و سبز زینت شده است، تعارف می‌کنند» (فوروکاوا، ۱۳۸۴: ۲۶۷).

۹. نتیجه‌گیری

در این پژوهش به کارکردهای خوراک، آداب و وسایل آن بر تقدم و تأخر نیازهای جامعه ایرانی در عصر قاجار بر اساس نظریه هرم نیاز مزلو پرداخته شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اقشار و طبقات فرادست در ایران عصر قاجار چون نیازهای غذایی‌شان رفع شده و به عبارتی گرسنه نبودند، در پی ارضا و برآورده کردن نیازهای والاتری از جمله نیاز به احترام، تشخیص و شهرت‌طلبی بودند؛ بنابراین آنان کوشش می‌کردند تا با استفاده از اسباب، آداب و مواد غذایی این نیاز را برآورده سازند. بدین خاطر آنان از اسباب و ظروف غذایی گران‌قیمت، مجلل و تزئیناتی استفاده می‌کردند، آداب و تشریفات یا به عبارتی سلسله‌مراتب اجتماعی را در امر پذیرایی‌ها و میهمانی‌ها به شدت رعایت می‌کردند و مواد غذایی متنوع، فراوان، گران و با کیفیت را وارد سفره‌های خود می‌کردند، اما اقشار و طبقات فرودست و فقیر چون نتوانسته بودند نیاز به مواد غذایی خود را برطرف و گرسنگی خود را رفع کنند، طبعاً تنها به دنبال رفع همین نیاز بوده و بنابراین همیشه در پی آن بودند تا بتوانند شکم خود و خانواده‌هایشان را به سختی سیر کنند. رفع گرسنگی اولویت اول آن‌ها بوده و تا زمانی که محقق نشده بود، آنان نمی‌توانستند توجهی چندان به رعایت شأن، شخصیت و عزت خود کرده و آن را از طریق اسباب، آداب و مواد غذایی نشان دهند.

فهرست منابع

- استاک، ادوارد (۱۳۹۹)، شش ماه در ایران، ترجمه شهلا طهماسبی، تهران: ققنوس.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن‌خان (۱۳۸۹)، روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، مقدمه و فهرس از ایرج افشار، چاپ ۷، تهران: امیرکبیر.
- امین‌لشکر، میرزا قهرمان (۱۳۷۸)، خاطرات امین‌لشکر، به کوشش ایرج افشار و محمد رسول دریاگشت، تهران: اساطیر.

- انه، کلود (۱۳۶۸)، *اوراق ایرانی: خاطرات سفر کلود انه در آغاز مشروطیت*، ترجمه ایرج پروشانی، تهران: معین.
- اولیویه، جی. بی. (۱۳۷۱)، *سفرنامه اولیویه*، ترجمه محمدطاهر میرزا، تصحیح و حواشی از غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات.
- براتی، مهسا (۱۳۹۳)، «بررسی خوراک و تغذیه در دوره صفوی و قاجار»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ ایران اسلامی، به راهنمایی عبدالله متولی، دانشگاه اراک.
- براون، ادوارد (۱۳۸۴)، *یک سال در میان ایرانیان*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: اختران.
- بروگش، هینریش (۱۳۶۸)، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمه مهندس کردبچه، چاپ ۲، تهران: اطلاعات.
- بروگش، هینریش (۱۳۷۴)، *در سرزمین آفتاب*، ترجمه محمد جلیلود، تهران: نشر مرکز.
- بزرگامید، ابوالحسن (۱۳۶۳)، *از ماست که بر ماست (خاطرات و مشاهدات)*، چاپ ۲، تهران: دنیای کتاب.
- بصیرالملک شیبانی، میرزا طاهر (۱۳۷۴)، *روزنامه خاطرات بصیرالملک*، به کوشش ایرج افشار و محمدرسول دریاگشت، تهران: دنیای کتاب.
- بنجامین، س. ج. و. (۱۳۶۳)، *ایران و ایرانیان*، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران: جاویدان.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸)، *سفرنامه پولاک*، ترجمه کیکاووس جهاندار، چاپ ۲، تهران: خوارزمی.
- تانکوانی، ژی. ام. (۱۳۸۳)، *نامه‌هایی درباره ایران و ترکیه آسیا*، ترجمه ع. ا. سعیدی، تهران: چشمه.
- جان‌فشان، مونا (۱۳۹۵)، «فرهنگ غذایی مردم تهران در دوره قاجار»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد در رشته ایران‌شناسی، به راهنمایی باقرعلی عادل‌فر، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین.
- جونز، سر هارفورد (۱۳۸۶)، *روزنامه سفر خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به ایران*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: ثالث.
- دروویل، گاسپار (۱۳۸۷)، *سفرنامه دروویل*، ترجمه جواد محیی، تهران: گوتنبرگ.
- دو کوتز بوئه، موریس (۱۳۶۵)، *مسافرت به ایران*، ترجمه محمود هدایت، تهران: جاویدان.
- دوبد، بارون کلمنت اگوستوس (۱۳۷۱)، *سفرنامه لرستان و خوزستان*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: علمی و فرهنگی.
- دیولافوا، ژن (۱۳۷۸)، *سفرنامه مادام دیولافوا*، ترجمه فروشی (مترجم همایون سابق)، تهران: قصه‌پرداز.
- رایس، کلارا کولیور (۱۳۸۳)، *زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان*، ترجمه اسدالله آزاد، تهران: کتابدار.
- روششوار، کنت ژولین دو (۱۳۷۸)، *خاطرات سفر ایران*، ترجمه مهران توکلی، تهران: نشر نی.
- سایویچ لندور، آرنولد هنری (۱۳۸۸)، *ایران در آستانه مشروطیت*، ترجمه علی اکبر عبدالرشیدی،

تهران: اطلاعات.

سیاح محلاتی، محمدعلی (۱۳۵۶)، *خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت، به کوشش حمید سیاح*، چاپ ۲، تهران: امیرکبیر.

شولتز، دوان پی؛ شولتز، سیدنی الن (۱۳۸۹)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چاپ ۱۷، تهران: ویرایش.

شیل، لیدی (۱۳۳۲)، *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: نشر نو.
فلاندن، اوژن (۱۳۵۶)، *سفرنامه اوژن فلاندن به ایران*، ترجمه حسین نورصادقی، چاپ ۳، تهران: کتابفروشی اشراقی.

فوربز لیث، فرانسیس (۱۳۳۶)، *کیش مات: خاطرات مباشر انگلیسی سرداراکرم*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: اطلاعات.

فوروکاوا، نوبویوشی (۱۳۸۴)، *سفرنامه فوروکاوا*، ترجمه هاشم رجب‌زاده و کینیچی ئەاورا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فووریه، ژوانس (۱۳۸۹)، *سه سال در دربار ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، چاپ ۲، تهران: دنیای کتاب.
فیست، جس؛ فیست، گریگوری جی. (۱۳۸۸)، *نظریه‌های شخصیت*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چاپ ۴، تهران: روان.

کارلاسرنا، پاره (۱۳۳۳)، *مردم و دین‌های ایران*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نشر نو.
کدیور، پریسا (۱۴۰۰)، *جامعه‌نگاری عهد قاجار: تاریخ اجتماعی و زندگی روزمره مردم در دوران قاجار*، تهران: ققنوس.

کرزن، جورج ناتانیل (۱۳۸۰)، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، ج ۱، چاپ ۵، تهران: علمی و فرهنگی.

گوینو، ژوزف آرتور (۱۳۸۳)، *سه سال در آسیا: سفرنامه کنت دو گوینو (۱۸۵۵-۱۸۵۱)*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: قطره.

ماساهارو، یوشیدا (۱۳۷۳)، *سفرنامه یوشیدا ماساهارو*، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران: آستان قدس رضوی.
محمدی‌آیین، شهرزاد (تابستان ۱۳۹۵)، «نقد و بررسی دیدگاه سفرنامه‌نویسان درباره فرهنگ غذایی ایرانیان در دوره قاجار»، *تاریخ نو*، شماره ۱۵، صص ۷۳-۱۰۰.

مرندی علمداری، فرهاد (۱۳۹۲)، *خوراک و سفره‌آرایی ایرانیان در دوره قاجار*، تهران: سیمین.
مزلو، آبراهام اچ. (۱۳۷۵)، *انگیزش و شخصیت*، ترجمه احمد رضوانی، چاپ ۴، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.

- مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴)، *زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، ج ۱، چاپ ۵، تهران: زوار.
- معیرالممالک، دوستعلی خان (۱۳۹۰)، *رجال عصر ناصری*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- موریه، جیمز (۱۳۸۶)، *سفرنامه جیمز موریه (سفر اول)*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران: توس.
- موریه، جیمز (۱۳۸۶)، *سفرنامه جیمز موریه (سفر دوم)*، ترجمه ابوالقاسم سرّی، تهران: توس.
- مهرآبادی، میترا (۱۴۰۰)، *خوراکی های ایرانی به روایت سفرنامه نویسان فرنگی*، تهران: آفرینش.
- نیکیتین، بازیل (۱۳۵۶)، *ایرانی که من شناختم*، ترجمه و نگارش علی محمد فره‌وشی (مترجم همایون سابق)، تهران: کانون معرفت.
- ویشارد، جان (۱۳۶۳)، *بیست سال در ایران*، ترجمه علی پیرنیا، تهران: نوین.
- ویلز، چارلز جیمز (۱۳۶۸)، *ایران در یک قرن پیش*، ترجمه غلامحسین قراگوزلو، تهران: اقبال.
- ویلس، چارلز جیمز (۱۳۶۳)، *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه*، ترجمه سید عبدالله، به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام، تهران: زرین.
- ویلسون، آرنولد تالبوت (۱۳۹۴)، *سفرنامه ویلسون در جنوب غربی ایران*، ترجمه علی محمد ساکی، خرم‌آباد: شاپورخواست.
- هولستر، ارنست (۱۳۵۵)، *ایران در یکصد و سیزده سال پیش*، ترجمه محمد عاصمی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.

Transliteration

- Amin Lashkar, Mirzaq-e-Kharman (1999), *Memoirs of Amin Lashkar*, edited by Iraj Afshar and Mohammad Rasool Daryagasht, Tehran: Asatir.
- Anet, Claude(1989), *Feuilles persanes; La route du Mazandéran, La femme lapidée, L'esprit person*, translated by Iraj Paroushani, Tehran: Moein.
- Barati, Mahsa (2014), *The study of food and feeding in during the age of Safavi and Qajar*, Master's thesis in the field of Islamic Iranian history, supervised by Abdullah Motavali, University of Arak.
- BasirolMolk Sheibani, Mirza Taher (1995), *Diary of Basir-ol-Molk's Memoirs*, edited by Iraj Afshar and Mohammad Rasool Daryagasht, Tehran: Donyayeh Kitab.
- Benjamin, S.J.W. (1984), *Persia and The Persians*, translated by Mohammad Hossein Kordbecheh, Tehran: Javidan.
- Bozorg Omid, Abolhassan (1984), *Az mast keh bar mast (Khaterat va moshahadat)*, Second Edition, Tehran: Donyayeh Kitab.
- Brawn, Edward(2005), *A year amongst the Persians*, translated by Mani Salehi Allameh, Tehran: Akhtaran.
- Brugsch, Heinrich Karl (1989), *A Journey to the Court of Sultan Sahebqaran*, translated by Mohandes Kordbache, third edition, Tehran: Itelā'āt .
- Brugsch, Heinrich Karl(1995), *Im Lande der Sonne* , translated by Majid Jalilvand, Tehran: Markaz.
- Carla Serena, Par Mme(1984), *Hommes et choses en Perse*, translated by Gholamreza Samiei, Tehran: Nashre No.
- Curzon, George Nathaniel (2001), *Iran and the Iranian Question*, translated by Gholam Ali Vahid Mazandarani, vol. 1, fifth edition, Tehran: Elmi va Farhangi.
- De Bode, Baron Clement Augustus(1992), *Travels in Luristan and Arabistan*, translated by Mohammad Hossein Aria, Tehran: Elmi va Farhangi.
- De Coetsee, Maurice (1986), *Travels to Iran*, translated by Mahmoud Hedayat, Tehran: Javidan.
- Dieulafoy, Jane(1999), *La Perse, La Chaldée Et La Susiane*, translated by Farehvashi (Motarjem Homayoun sabegh), Tehran: Gheseh Pardaz.
- Drouville, Gaspard(2008), *Voyage En Perse*, translated by Javad Mohi, Tehran: Gutenberg.
- Etemad-ol-Saltaneh, Mohammad Hassan Khan (2010), *Diary of Etemad-ol-Saltaneh*, introduction and indexes by Iraj Afshar, 7th edition, Tehran: Amir Kabir.
- Feuvrier, Joannes(2010), *Trois ans a la cour de Perse*, translated by Abbas Eghbal Ashtiani, Tehran: Donyaie Ketab.
- Flandin, Eugene(1977), *Voyage en Perse*, translated by Hossein Noorsadeghi, third edition, Tehran: Ketabfroschi Eshraghi.
- Forbes Leith, Francis (1987), *Checkmate: Fighting Tradition in Central Persia*, translated by Hossein Abu Torabian, Tehran: Etelat.
- Furukawa, Nobuyoshi (2005), *Travels of Nobuyoshi Furukawa: A member of general staff and the deputy of the first emissary of Japan to Persia in Qajar period*, translated by Hashem Rajabzadeh and Kiniji Eura, Tehran: Anjoman Asar va Mafakher Farhangi.
- Gobineau, Joseph Arthur(2004), *Trois ans en Asie*, translated by Abdolreza Houshang Mahdavi, Tehran: Qatra.
- Holster, Ernest (1976), *Iran One Hundred and Thirteen Years Ago*, translated by Mohammad Asemi, Tehran: Vezarate farhang va honar.
- Janfeshan, Mona (2016), *Food Culture of Tehran People in the Qajar Period*, Master's thesis in Iranology under the supervision of Bagher Ali Adelfar, Imam Khomeini International University.

- Jones, Sir Harford(1989), An account of the transactions of his majesty,s mission to the court of Persia, translated by Mani Salehi-Allameh, Tehran: Sales.
- Kadivar, Parisa (2022), Sociology of the Qajar Era: Social History and Daily Life of People in the Qajar Era, Tehran: Qoqnoos.
- Lander, Arnold Henry Savage (2009), Across Coveted lands; or a journey from flushing(Holland) to Calcutta, translated by Ali Akbar Abdolrashidi, Tehran: Eteleat.
- Marandi Alamdari, Farhad (2013), Khorak va Sofreh Arayie Iranian dar doureh Qajar, Tehran: Simin.
- Masaharu, Yoshida(1994), The First Emissary of Japan to Iran in Qajar Priod, translated by Hashem rajab zadeh, Tehran: Astan Ghods Razavy.
- Maslow, Abraham H. (1996), Motivation and Personality, translated by Ahmad Rezvani, fourth edition, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Mehrabadi, Mitra (2022), Khorakhae Iranian be revayat safarnameh nevisan frangi, Tehran: Afarinesh.
- Moeir al Mamalek, Dost Ali Khan (2011), Rejal asre Naseri, Tehran:Nashre Tarikh-e-Iran.
- Mohammadi Ayin, Shahrzad (2016), Critique and study of travel writers' views on Iranian food culture during the Qajar period, Modern History, No. 15 (Summer), pp. 73-100.
- Morier, James Justinian(2007), A Journey Second Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinopel between The years 1810 and 1816, (Vol. 1), translated by Abolghasem Serri, Tehran: Tous.
- Morier, James Justinian(2007), A Journey Second Through Persia, Armenia and Asia Minor to Constantinopel between The years 1810 and 1816, (Vol. 2), translated by Abolghasem Serri, Tehran: Tous.
- Mostofi, Abdullah (2005),Zendegani man ya Tarikh Ejtemaie va Edarie doureh Qajarieh, Vol. 1, Fifth Edition, Tehran: Zavvar.
- Nikitine, Bazil (1977), Irani keh man Shenakhteham, translated and written by Ali Mohammad Farehvashi (Motarjem Homayoun sabegh), Tehran: Kanon Marefat. nowledge Center.
- Olivier (1992), Olivier's Travelogue, translated by Mohammad Taher Mirza, Tehran: Eta'lat .
- Polak, Jakob Eduard (1989), Persien, Das Land Und Seine Bewohner, translated by Kikavus Jahandari, second edition, Tehran: Kharazmi.
- Rice, Clara Colliver(2004), Persian Women and their Ways, translated by Asadollah Azad, Tehran: ketabdar.
- Rochechouart, Julien de(1999), Souvenirs d'Un Voyage En Perse, translated by Mehran Tavakoli, Tehran: Nai.
- Sayah Mahalati, Mohammad Ali (1977), Khaterat Haj Sayah ya Doreh Khovf va vahshat, by the efforts of Hamid Sayah, 2nd edition, Tehran: Amir Kabir.
- Schultz, Duane P.; Schultz, Sidney Ellen (2009), Personality Theories, translated by Yahya Seyyed Mohammadi, 17th edition, Tehran: Virayesh.
- Sheil, Lady Mary(1983), Glimpses of Life and manners in Persia, translated by Hossein Aboutorabian, Tehran: Nashre No.
- Stack, Edward(2020), Six months in Persia, translated by Shahla Tahmasbi, Tehran: Qoqnoos.
- Tancoigne, J.M(2004),Lettres sur la perse et la Turquie d,Asia, Translated by Ali Asghar Saeedi, Tehran: Cheshme.
- Wills, Charles James(1984),Persia as it is: Being Sketches of Modern Persian Life and Character, Translated by Seyyed Abdullah,Beh Koosheshe Jamshid Dodangeh and

| کارکردهای خوراک و آداب و وسایل آن در تقدم نیازها و تمایزات اجتماعی ایران در عصر فاجار | ۱۶۹

Mehrdad Niknam, Tehran: Zarrin.

Wills, Charles James(1989),In The Land of The Lion And Sun, Translated by Gholamhossein Qaragozloo, Tehran: Iqbal.

Wilson, Arnold Talbot(2015), Safarnameh Wilson Dar Jonob Iran, Translated by Ali Mohamad Saki, khorram Abad: ShapourKhast.

Wishard John G(1984), Twenty Years in Persia,A Narrtive of Life under the Last Three Shahs, translated by Ali Pirnia, Tehran: Novin.

The functions of food, its customs and tools in the priority of social needs and distinctions in Iran during the Qajar era

Extensive Abstract

Introduction: Food and eating have long been the primary and fundamental necessity of all humans, and in principle, not only humans but also no living being has been without this important matter. However, most humans have always sought to reflect their differences and distinctions with others, even in this important matter. In Iranian society during the Qajar era, the issue of food or food, its customs and tools and tools was of great importance, but nevertheless, there were differences in the way different strata and classes viewed this important matter. This was while usually the lower and lower strata of society only sought to satisfy their hunger in this element, and other matters such as observing rituals and luxuries, or gaining self-esteem and respect were not of much concern to them. This research seeks to find a suitable and appropriate answer to these questions: What was the view of the lower classes of Iranian society in the Qajar era towards the category of food? What was the attitude of the upper classes towards this issue? The research hypothesis is based on the fact that the lower classes of society, considering that they could not fully satisfy their food needs, naturally remained within the scope of satisfying this need and higher needs such as the need for respect and self-esteem and other needs did not appear in them, but the upper classes of society, since their food needs had been met, sought to satisfy higher needs such as the need to maintain their own respect and self-esteem or other needs.

Research has been conducted on the issue of food, eating and food culture in the Qajar era so far. Mohammadi-Ayein, Shahrzad (2016), in the article "Criticism and Study of the Views of Travel Writers on the Food Culture of Iranians in the Qajar Era"; Marandi Alamdari, Farhad (2013), in the book "Food and Table Setting of Iranians in the Qajar Era"; Mehrabadi, Mitra (1400), in the book "Iranian Food as Narrated by Foreign Travel Writers"; Kadivar, Parisa (1400), in the book "Sociography of the Qajar Era: Social History and Daily Life of People in the Qajar Era"; Barati, Mahsa (2014), in her master's thesis entitled "A Study of Food and Nutrition in the Safavid and Qajar Periods", and Janfashan, Mona (2016), in her master's thesis entitled

"Food Culture of the People of Tehran in the Qajar Period", have discussed and examined food and nutrition culture in Iran during the Qajar Era. However, unlike the aforementioned studies, the approach of this research is not focused on the issue of Iranian food and food culture, but on the role of food and food culture in the hierarchy of needs, as well as highlighting social distinctions between upper and lower classes in Iran during the Qajar Era.

Methodology: This research was conducted with the help of historical sources and texts, using the descriptive-analytical research method, and using Abraham Harold Maslow's theory of the pyramid of needs or hierarchy of human needs. In his book "Motivation and Personality", Maslow, with an interesting pyramid design consisting of prioritizing human needs, believes that humans have a kind of hierarchy of needs or precedence and tardiness of needs, which is derived from the feeling of deprivation and especially satisfaction. At the bottom of this pyramid, human physical or physiological needs such as the need for food, water, clothing, sleep, shelter, and sexual needs are located, which are the most basic, strongest, and most obvious human needs, and of course, at the top of the pyramid is the supreme human need for self-fulfillment. But humans are not only involved in these two needs, but within the pyramid and after physiological needs, there are other needs in order and in a stepped manner such as the need for safety, the need for love and belonging, and the need for respect, which appear in a hierarchical manner and one after the other and after the satisfaction and fulfillment of the previous need. These needs are arranged in order from the strongest to the weakest needs, and before the high-level needs become effective, the low-level needs must be satisfied at least to some extent.

Discussion and Conclusion: In this research, the functions of food, its customs and means on the priority and delay of the needs of Iranian society in the Qajar era are discussed based on the theory of Maslow's pyramid of needs. The findings of this research show that the upper classes and strata in Iran during the Qajar era, since their food needs were met and in other words, they were not hungry, sought to satisfy and fulfill higher needs, including the need for respect, recognition, and fame. Therefore, they tried to satisfy this need by using tools, customs and food. For this reason, they used expensive, luxurious and decorative tools and utensils, strictly observed the customs and ceremonies or in other words, the social hierarchy in the matter of receptions and parties, and brought diverse, abundant, expensive and high-quality food to their

tables. However, the lower and poor classes and classes, since they had not been able to satisfy their need for food and satisfy their hunger, naturally only sought to satisfy this need and therefore they always sought it so that they could hardly feed themselves and their families. Hunger was their first priority and until it was achieved, they could not pay much attention to respecting their dignity, personality and honor and show it through tools, customs and food.

Keywords: Qajar, physical need, food, hunger, social distinction.

Cultural History Studies

Research Journal of Iranian Society of History

Vol. 17, No. 66, Winter 2026
ISSN: 2008-9945 – e-ISSN: 2783-2120

Publisher: Iranian Society of History
According to the letter No 179862, dated 3 December 2011 of the Commission for Scientific Publications of the Ministry of Science, Research and Technology, Cultural History Studies Quarterly has been accredited as a scientific - research Journal.

Managing Director: Alireza Mollaiy Tavany, Associate Professor in History of Iran, Institute for Humanities and Cultural Studies

Editor – in – Chief: Abbas Ghadimi Gheidari, Professor of history, History Department, university of tabriz

Internal Manager: Azam Riahi, Assistance professor, history of Iran, Farhangian University

Executive Expert: Fatemeh Najafi

Editor: Fatemeh Najafi

Translator of Abstract: Sajjad Sepehri Nia, Sayyed Mehdi Hoseini Taghi Abad

Lay out and Graphic: Morteza Ensafmanesh

Editorial Board:

Alireza Mollaiy Tavany, Associate Professor in History of Iran, Institute for Humanities and Cultural Studies

Abbas Ghadimi Gheidari / Professor in Contemporary history of Iran and Iranian historiography, university of tabriz

Abass Boroumand alam / Associate Professor in Contemporary History of the Islamic World, History of North Africa, Modares university

Abbas Ahmadvand / Associate Professor in History and civilization of Islamic nations, Shahid Beheshti University

Ahmad Reza khezri / Professor in History of Iran, Tehran University

Ali Mohammad Valavi / Professor in History of Islam, Alzahra University

Gholamali Pashazadeh / Associate Professor in History of Qajar and Ottomans, Tabriz University

Hasan Hazrati / Associate Professor in Ottoman history , Middle Eastern History, Islam history, University of Tehran

Hooshang KHosrobeigi / Professor in History of Iran/Mongolia's empires, History Department of Payam-e- Noor Tehran

Jamshid Noroozi / Associate Professor in History of Iran/History of India, Alzahra University

javad heravi / Associate Professor in History of Iran, Islamic Azad University*Science And Research

Maghsoud Ali Sadeghi / Associate Professor in History of Iran, Tarbiat Modares University

Mohsen Rahmati / Professor in History of Iran, khoramabad University

Nasrallah Pourmohammadi Amlashi / Professor in History of Islamic Iran, Imam Khomeini International University

Noz'hat Ahmadi / Associate Professor in History of Iran, Esfahan University

Shahram Jalilian / Professor in History of Ancient Iran, Shahid Chamran University of Ahvaz

Shahram Yousefifar / Professor in History of Iran, University of Tehran

Soheila Shahshahani / associate professor of anthropology, Shahid Beheshti University

Münever Tekcan / Professor in Turkish language, Kocaeli University, İzmit, Türkiye

Ali Zahir Hashim / Professor of Arab and Islamic heritage, University of Kufa, Iraq

Negar Habibi / Mossadegh Foundation Lecturer of Iranian Studies University of Geneva, Switzerland

Address: No. 10, Floor. 4, National Library and Archives of IRI. End of Shahid Hesari St.

Haghani BLV. Tehran, Iran.

Fax: +989904142687

E-mail: chistorys.ir@gmail.com

Website: www.chistorys.ir



Institute of Cultural and Social Studies



Iranian Society of History