



فصلنامه علمی - تخصصی

تاریخنامه خوارزمی

شماره مجوز: ۲۳۷۵۸

سال پنجم، شماره بیستم، زمستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه خوارزمی

مدیر مسئول: دکتر حسین محمدی

سردبیر: توحید شریفی

مدیر داخلی: آرمان فروهی

هیأت تحریریه: صالح پرگاری

فؤاد پورآرین

مرتضی تهامی

اسماعیل چنگیزی

محمدحسن رازنهان

حسین محمدی

حسین مفتخری

علی اکبر عباسی

الهام ملکزاده

یعقوب خزایی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

استاد گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی

استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

استادیار پژوهشکده تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

استادیار گروه تاریخ دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره) قزوین

دبیر انجمن علمی و مدیر اجرایی نشریه: حنانه حسینی

صفحه آرا: توحید شریفی

همکاران علمی نشریه: علی اصغر رجبی، بهمن شعبانزاده، هادی بیاتی، آرمان فروهی، محمدعلی جودکی، سیده فاطمه

سادات نژاد، وحید نجفی.

نشانی: تهران، خیابان مفتح، نرسیده به خیابان انقلاب، دانشگاه خوارزمی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، گروه تاریخ.

پست الکترونیک: Tarikhnameh.khu@gmail.com

تلفن: ۰۲۱-۸۶۰۷۲۶۹۷

این نشریه در پرتال جامع علوم انسانی به نشانی www.ensani.ir و پایگاه مجلات مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم

اسلامی نور به نشانی www.noormags.ir نمایه می‌شود.

فهرست مقالات

سال پنجم / شماره بیستم / زمستان ۱۳۹۶

-
- ۱..... بررسی نقش ایل بزچلو در عصر صفویه
علی ابوالقاسمی
- ۱۳ تیامت میان دورودی (بین‌النهرینی)، جمشید و ضحاک
حمیدرضا اردستانی‌رستمی
- ۴۰ ازدواج‌های سیاسی در دوره واپسین حاکم ایلخانی (۷۱۷-۷۳۶ هـ. ق)
کبری بیرگانی قربانی، مسعود ولی عرب
- ۵۸ بررسی جایگاه یاسا در عهد تیموریان (۷۷۱-۹۱۱ هـ. ق)
سعید پاکی عین‌الدین
- ۷۶ غنائم هند و کاربردهای آن در اقتصاد غزنه عصر غزنوی
صالح پرگاری، فؤاد پورآرین، رضا دریکوندی
- ۹۷ مقایسه تحلیلی سیره رسول خدا (ص) با دوره خلفای راشدین در تقسیم غنائم
حمزه علی بهرامی، شهرام خالدی سردشتی
- ۱۱۶ بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های جریان‌های سیاسی مخالف دوره امام علی (ع)
علی سرافراز
- ۱۳۹..... روابط سیاسی ایران و مصر از پیروزی انقلاب اسلامی تا رحلت حضرت امام خمینی (ره)
فرهاد سهامی ابراهیمی
- ۱۵۸..... ابن عربی در نگاه شرق‌شناسان
محمد بن طیب، ترجمه: مجید منهجی
- ۱۸۱ جغرافیای تاریخی و سیاسی بیهق از فتح اسلام تا دوره غزنویان
فضل‌اله فولادی پور، بلقیس رستگاران، مسعود ولی عرب
- ۱۹۸ واکاوی مصادیق تسامح و مدارا در قرآن، سنت و چگونگی ظهور در فرهنگ و تمدن اسلامی
ابوالفضل کاکویی
- ۲۱۴..... بررسی عملکرد کمپانی‌های انگلیسی و هلندی در خلیج فارس در عصر شاه عباس اول صفوی
حدیث گودرزی، وحید نجفی

بررسی نقش ایل بزچلو در عصر صفویه

علی ابوالقاسمی^۱

چکیده

صفویان با تکیه بر عنصر تصوف به عنوان نیروی ایدئولوژی و ایلات قزلباش به عنوان نیروی نظامی موفق به تأسیس حکومت صفویه در ایران گردیدند. ایلات قزلباش متشکل از ایلات ترک ساکن در آناتولی، اران و شام بودند. این ایلات بعد از مهاجرت ترکمانان سلجوقی و حملات مغول در این مناطق ساکن شده بودند. یکی از این ایلات ترک قزلباش ایل بزچلو بود. هدف از این پژوهش شناخت منشاء ایل بزچلو و سپس تبیین و شناخت تاریخی ایل بزچلو در عصر صفویه است. نتیجه کلی این پژوهش که به روش کتابخانه‌ای صورت پذیرفت نشان داد بزچلوها یکی از تیره‌های ایل بیات ساکن در مناطق شمال سوریه و جنوب آناتولی بودند که با فعالیت‌های تبلیغاتی صفویان به قزلباش‌ها پیوسته سپس به ایران مهاجرت نمودند. بزچلوها که ابتدا در عراق عجم ناحیه‌ای مابین همدان و اراک امروزی ساکن شده بودند در زمان شاه عباس به قفقاز کوچ داده شده و مصدر فعالیت‌هایی در عصر صفویان گردیدند.

واژه‌های کلیدی: صفویان، قزلباش، بیات، بزچلو، عراق عجم.



مقدمه

در راستای تبیین و شناخت تاریخنگاری محلی، فرهنگ و تمدن اقوام مختلف ایرانی و برای شناخت بهینه تاریخ ایران و اشراف بر جزء جزء لایحه‌های فرهنگی، سیاسی، مذهبی، زبانی تاریخ ایران نیازمند بررسی ایلات و اقوام و تأثیر آن‌ها بر تحولات اقتصادی سیاسی اجتماعی فرهنگی زبانی ایران زمین هستیم.

با تسلط سلجوقیان بر ایران عنصر ترکمانان همراه با سبک زندگی کوچ نشینی وارد حیات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی ایران گردید. ایلات ترکمان که در نقاط مختلف ایران ساکن گشته بودند با گسترش فتوحات سلجوقیان در آناتولی و شام نیز ساکن شدند. با هجوم مغولان بسیاری از ایلات ترکمان ساکن ایران نیز به شام و آناتولی مهاجرت نمودند و جمعیت عظیمی از ترکمانان در آن مناطق متمرکز شدند. یکی از این آن‌ها ایل بیات یکی از بیست و چهار تیره اغوزها بود که در مناطق غرب و جنوب غرب ایران، عراق، شمال سوریه و جنوب آناتولی ساکن بودند. ایلات ترکمان در تشکیل حکومت و به قدرت رساندن حکومت‌های بسیاری نقش مستقیم داشتند. امپراتوری صفویه از جمله حکومت‌هایی بود که با تکیه بر نیروی نظامی ترکمانان شکل گرفت. آن‌ها در زمان صفویه به قزلباش مشهور بودند. از میان انبوه ایلات قزلباش در عهد صفویه به نام ایل بزچلو نیز مواجه می‌شویم. آن‌ها از جمله سی و دو قبیله محترم قزلباش در آن دوره بوده‌اند (اروج بیگ، ۱۳۳۸: ۶۸؛ دلاواله، ۱۳۸۱: ۲۷۷). بخشی از این ایل محتملاً در عصر شاه عباس به قفقاز کوچ داده شدند (باکیخانف، ۱۳۸۳: ۱۷۹؛ اوین، ۱۳۶۲: ۱۰۸). آن‌ها در عصر قاجار نیز نقش بسزایی در جنگ‌های ایران و روس ایفا نمودند (سپهر، ۱۳۳۷: ۱۱۰/۱). البته با شکست ایران در جنگ بسیاری از بزچلوها از طریق عثمانی وارد خاک ایران شدند و به دستور عباس میرزا در ناحیه بزرگ و آباد سلدوز که امروزه از توابع شهرستان نرده است استقرار یافتند (پورصفر، ۱۳۷۷: ۵۳۸/۴). این طایفه در جریان مهاجرت تغییر نام یافت و به قراپایاق مشهور شد. به نظر می‌رسد آن‌ها در هنگام اقامت در عثمانی و به خاطر نوع پوشش و کلاه‌های سیاه مردان که داشتند به این نام معروف شدند. (اوین، ۱۳۶۲: ۷۸؛ رضوی، ۱۳۷۰: ۲۱). امروزه شهرستان کمیجان در

استان مرکزی^۲ و شهرستان نقده^۳ (سولدوز) در آذربایجان غربی از مراکز مهم سکونتگاهی آنهاست. البته بصورت پراکنده در بعضی روستاهای شهرستان فراهان و خنداب استان مرکزی، شهرستان همدان، فامنین و کبودرآهنگ استان همدان، شهرستان بوئین زهرا استان قزوین و شهرستان زنجان استان زنجان سکونت دارند. امروزه به غیر از ایران در جمهوری آذربایجان، ترکیه، داغستان روسیه، ارمنستان و گرجستان نیز ساکن هستند.

پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش مستقلی درخصوص منشاء و نقش ایل بزچلو در تحولات عهد صفویه صورت نپذیرفته است. تنها فاروق سومر اشاراتی به ایل بزچلو در بعضی از آثار خود از جمله در کتاب «اغوزها و نقش ترکان آناتولی در تشکیل دولت صفویه» داشته است که در تحقیق حاضر از آن استفاده نموده‌ایم. همچنین در دانشنامه جهان اسلام و دایره المعارف بزرگ فارسی نیز مدخلی درخصوص بزچلو به رشته تحریر درآمده که اطلاعات چندانی درباره ریشه و فعالیت‌های آنها در عصر صفویه ارائه نکرده است. به علاوه کتبی توسط بعضی علاقه مندان به تاریخ ایل بزچلو در آذربایجان غربی تألیف گردیده که البته بیشتر به تاریخ ایل قاراپاپاق یعنی نامی که بعد از مهاجرت به ایران در زمان قاجار بر آنها اطلاق شده پرداخته و اشاره‌ای به منشاء و فعالیت‌های آنها در عصر صفویه نشده است. در واقع این نخستین پژوهش مستقل درخصوص ایل بزچلو است.

منشاء ایل بزچلو

نام ایل بزچلو برای اولین بار در منابع مصری و در عهد ممالیک در قرن نهم ذکر گردیده است. بر طبق گزارشات تاریخی مورخین مصری عهد ممالیک بوزجه فرمانده بیات‌هایی بوده که در دهه‌های آغازین قرن نهم در کشمکش‌های سیاسی ممالیک داخل شده و در حمایت از سلطان فرج پادشاه چرکسی ممالیک وارد نبرد با مدعیان قدرت و تاج و تخت از جمله شیخ‌المحمودی حاکم حلب می‌گردد. بر این اساس به دنبال فوت سلطان برقوق در سال ۸۰۱ هـ.ق پسرش سلطان فرج جانشین





وی گردید. فرج با وجود اینکه جوانی برازنده و شجاع بود ولی شعور سیاسی نداشت. بدین سبب تمام دوره فرمانروایش به مقابله و جنگ با امرا به ویژه امرایی چون شیخ محمودی والی شام، چکیم و نوروز گذشت. (سومر، ۱۳۹۰: ۳۲۸). در یکی از جنگ‌هایی که در آخرین ماه سال ۸۱۱ هـ ق در ساحل رودخانه عاصی مابین نیروهای سلطان فرج و شیخ محمودی اتفاق افتاد بوزجه بیگ که در رأس بیات‌های طرفدار سلطان فرج قرار داشت در حین جنگ به رودخانه افتاد و غرق شد. از این تاریخ به بعد در منابع مصری به بیات‌هایی که بوزجه و فرزندش خلیل بیگ فرمانده آن‌ها بوده‌اند جماعت آل بوزجه یا بوزجه لو لقب می‌دهند^۴ (همان: ۳۲۹). در واقع نام ایل تحت تابع بوزجه تحت الشعاع نام او قرار می‌گیرد. در منابع مالیاتی عصر عثمانی نیز طایفه بوزجه لو در رأس طوایف بیات قرار داده شده است. همچنین نویسنده گمنام کتاب تاریخ قزلباشان در زمان شاه عباس اول به هنگام معرفی ایلات قزلباش، بیات و بزچلو را در کنار هم قرار داده و در ذیل آن توضیحاتی ارائه کرده است (بی‌نا، ۱۳۶۱: ۲۴). اما علی‌رغم جدایی ظاهری بزچلوها از بیات‌ها کماکان بزچلوها رابطه خود را از ایل مادر جدا نکردند و بعدها با مهاجرت به ایران نیز در نزدیکی ایل بیات ساکن گردیدند.^۵ به عنوان نمونه شمال و جنوب منطقه بزچلوی عراق عجم در استان مرکزی امروزی تیول بیات‌ها بوده است. لازم به توضیح است که شمال منطقه بزچلو در گذشته به بلوک بیات معروف بوده و امروزه با عنوان دهستان بیات جزء شهرستان ساوه می‌باشد. همچنین محال کزاز و کره رود در جنوب منطقه بزچلو در شهرستان شازند امروزی از قدیم‌ترین مناطق مسکونی ایل بیات در زمان صفویه بوده است (اسکندریبگ، ۱۳۶۴: ۲/۱۳ و ۲/۴۴۰، ۲/۱۹۶، ۲/۱۳۴، ۲/۴۷۲). این ارتباطات حاکی از آشنایی بزرگان آن‌ها از ریشه مشترک داشته است و شاید بی دلیل نیست که مؤلف کتاب تاریخ قزلباشان (بی‌نا، ۱۳۶۱: ۲۴) که در سالهای نخستین قرن یازدهم نوشته به هنگام ذکر نام بزچلو، آن را در کنار عنوان «بیات» آورده است.

البته وجود ایل دیگری در تاریخ بانام برج‌چلو باعث اختلاف‌هایی در شناخت منشاء این ایل گردیده است. برج‌چلو با نام اصلی برج اغلی که برای نخستین بار در متون گرجی از آن‌ها نام برده شده از

ترکهای قپچاق ساکن در شمال دریای خزر و قفقاز بودند که در قرن ششم و در راستای کمک به گرجیان در مخالفت با دشمنانشان به کمک آنها آمده و در گرجستان ساکن شدند. (http://hist.citl.cc.rsu.ru/Don_NC/Middle/Polovci.htm). همچنین در کتاب اروج بیگ در عهد صفویه نیز از این قبیله نام برده شده که جزء سی و دو قبیله محترم قزلباش بوده است. (اروج بیگ، ۱۳۳۸: ۶۸).

حدس نگارنده بر آن است که محتملاً مردم بومی منطقه بعد از مهاجرت بزچلوه‌ها به منطقه گرجستان در زمان صفویه به دلایلی چند از جمله تبار مشترک، شباهت اسمی و شباهت سکونتگاهی دو طایفه بزچلوه‌ها را نیز برجلو/ بورچلو نامیده‌اند. بطوریکه امروزه منطقه بزچلو نشین گرجستان به صورت بورچلو/ بورچالی معروف گردیده است.

بزچلوه‌ها پیش از صفویه

همانگونه که در بالا اشاره گردید بزچلوه‌ها به رهبری بوزجه نامی در کشمکش‌های داخلی ممالیک شرکت کرده و در حمایت از سلطان فرج پادشاه ممالیک وارد نبرد با مدعیان قدرت از جمله شیخ المحمودی حاکم حلب می‌گردد و در همین راستا به قتل می‌رسد. (سومر، ۱۳۹۰: ۳۲۸). بعد از آن فرزندش خلیل بیگ به رهبری این دسته از ترکهای بیات می‌رسد. خلیل بیگ بوزجه اوغلی جزو امرایی بوده که در سال ۸۷۵ ق در حلب به حضور یشبگ فرمانده مملوک‌ها که در صدد جنگ با شهبازیگ ذوالقدر اوغلی بود رسیده است (همان: ۳۳۱). بعدها برخی از امرای خاندان بوزجه اوغلی با قدرت گیری اوزون حسن به آق قویونلوها پیوستند (طهرانی، ۱۹۷۸: ۱۴۸). در اسناد عثمانی و در عصر سلطان سلیمان قانونی نیز به نام ایل بوزجه لو برخورد می‌کنیم. در قدیمی‌ترین دفاتر مالیاتی عصر سلطان سلیمان، قبیله بیات سومین قبیله‌ای است که از آن نام برده شده و از ۲۰ شاخه تشکیل می‌شده است. در رأس این بیست تیره از تیره «جماعت اردوی خلیل بگ بن بوزجه» نام برده می‌شود. ولی در دفاتر مربوط به نیمه دوم همان قرن دیگر نامی از این اوبه به چشم نمی‌خورد و معلوم





نیست که بر سر آن چه آمده است. به احتمال بسیار زیاد آنها نیز به هم قبیلگان قبلی خود پیوسته و به ایران کوچ کرده‌اند (سومر، ۱۳۹۰: ۳۳۲).

بزچلوها در عصر صفویان

بزچلوها علی‌رغم اینکه نامشان در میان سی و دو قبیله محترم قزلباش در عهد صفویان ذکر گردیده (اروج بیگ، ۱۳۳۸: ۶۸). اما هیچ‌گاه در مقام یک ایل صاحب منصب و دارای مقامات عالی نبودند و بیشتر نقشی درجه چندم را دارا بودند. یکی از علل آن شاید قلت جمعیتشان باشد. به نظر می‌رسد بزچلوها به مانند اکثریت ترکمانان منطقه آناتولی و شام با ظهور دعوت صفویان و به احتمال بسیار زیاد در هنگامی که جنید در مناطق حلب و سوریه و آناتولی مشغول تبلیغ و گردآوری نیرو بود به تشیع روی آورده باشند. زمان ورود آنها به ایران مشخص نیست. اگرچه به نظر می‌رسد در زمان شاه اسماعیل به ایران کوچ نموده باشند؛ زیرا شاهد حضور و رشادت‌های آنها در نبرد شاه اسماعیل با ازبکان در جنگ مرو به سال ۹۱۶ هـ.ق هستیم. در این جنگ عزیزآقا بزچلو ملقب به آدی بهادر جسد شیبیک خان را پیدا کرده سرش را برای کسب صله به حضور شاه می‌برد (اسکندریبگ منشی، ۱۳۶۴: ۳۸؛ بی‌نا، ۱۳۶۴: ۳۸۰).^۱ دیگر از فعالیت‌های آنها در زمان شاه اسماعیل اطلاعی نداریم.

اما از امرای بزچلو در زمان شاه طهماسب، عیسی سلطان بزچلو را می‌شناسیم که در سال ۹۷۲ هـ.ق از وی نام برده شده است (قزوینی، ۱۳۸۷: ۲۲۳). البته اشاره‌ای به قلمرو حکومتی وی نشده است. اطلاعی از بزچلوها در زمان شاه اسماعیل دوم و سلطان محمد خداپنده در دست نیست. اما در زمان شاه عباس و در سال ۱۰۰۶ هـ.ق سلطان علی بیگ یوزباشی بزچلو از جمله فرماندهان سپاه شاه عباس در جنگ با ملک جهانگیر حاکم کجور بوده است (منجم یزدی، ۱۳۶۶: ۱۶۱). به نظر می‌رسد در زمان شاه عباس و در پی تغییرات اساسی برای ایجاد ساختار جدید مذهبی، سیاسی و فرهنگی در کشور و برای تضعیف طوایف و ایلات قزلباش آنها را در سراسر کشور پراکنده کردند. در همین راستا ایل بزچلو را نیز به نام دفاع از سرحدات در برابر لزگی‌ها و در واقع در راستای سیاست تمرکز

زدایی ایلات به منطقه لوری و پنبک در ایالت قراباغ و به سرحد گرجستان (کارتیل امروزی در خاک گرجستان) کوچاندند (باکیخانف، ۱۳۸۳: ۱۷۹؛ اوپن، ۱۳۶۲: ۱۰۸). اگرچه در هیچ یک از منابع دوره صفویه از مهاجرت بزچلوها در زمان شاه عباس به قفقاز سخنی به میان نمی‌آید باکیخانوف مدعی است که این ایل در زمان شاه عباس به قفقاز کوچانده شده‌اند (باکیخانف، ۱۳۸۳: ۱۹۷). در یک نسخه خطی با عنوان حرب الحسن متعلق به سال ۱۲۸۵ هـ.ق که توسط حسن خان سرتیپ بزچلو نوشته شده تنها اشاره‌ای به علت کوچ بزچلوها گردیده و خبری از پادشاه معاصر نمی‌دهد. در قسمتی از این نسخه چنین آمده است «وطن مألوف و مسکن معروف طایفه مزبوره (طایفه بزچلو) از قدیم الایام محال بزچلو من اعمال همدان است. آن طایفه از وفور جلادت و فرط رشادت که در ذاتشان مخمر است همیشه بر همجوار و ایلات اطرافی خودشان زیادتی نموده و در آن ایام لکزیه داغستان هم اکثر اوقات دست تعدی به ساکنین گرجستان یازیده و به قدر امکان در خرابی آن ولایت مضایقه نمی‌نمودند پادشاه آن زمان سه هزار خانوار از طایفه بزچلو و به ریاست یار علی آقا که ابا عنجد رئیس ایشان بود کوچانیده در ولایت گرجستان در دهنه دربند لکزیه و در بلوکات اعمال لوری و پنبک و آغجه قلعه جابجا نمودند که دست تطاول و تعدی لکزیه را از آن سرزمین مقطوع و راه ترددشان را مسدود ساختند. و بعضی بی دست و پایان بزچلو که جندان کارآمد نبودند به ریاست یک نفر از بنی عم یارعلی آقا سابق الذکر در همدان مانده و تکالیف دیوانی را که در آن زمان معمول بود به گردن گرفته و دست از شرارات کشیده داشتند. یارعلی آقا که به اتفاق ایل خود در بلوکات مزبور سکنا گرفتند رکیله خان و گرگین خان والیان گرجستان از دهات محال پنبک چند قطعه ده ملکتا به یارعلی آقا و اولاد او داده و چند قطعه هم خودشان ابتیاع کرده به قدر یکصد و پنجاه قریه معتبر ملک یارعلی آقا و اقایان دیگر بود (خسروی چیا، ۱۳۸۷: ۲۶).

براساس گفته‌های بالا ایل بزچلو که در منطقه عراق عجم سکنی داشته برای جلوگیری از تعدی‌ها و دست اندازی‌هایی که اقوام کوهستانی لزگی به مناطق روستایی و شهری گرجستان انجام می‌دادند به گرجستان اعزام می‌شوند و در طی این مهاجرت سه هزار چادر و به ریاست یارعلی آقا که بزرگ





بزچلوه‌ها بوده به گرجستان مهاجرت کرده و در محال پنبک (پمبک) و لوری و آغچه قلعه ساکن می‌شوند. بنابر گفته نویسنده تعداد کمی از بزچلوه‌ها در همدان باقی ماندند و اکثریت آن‌ها به قفقاز کوچیده‌اند. منطقه مورد اشاره یعنی لوری، پنبک و آغچه قلعه در سازمان اداری صفویه تابع بیگلربیگی قراباغ و از محال آذربایجان محسوب می‌شده است (میرزا سمیعا، ۱۳۷۸: ۱۹۵). در واقع من بعد نیز در منابع عصر صفوی و قاجار بیشتر از بزچلوه‌های قفقاز سخن می‌آید تا بزچلوه‌های همدان. بزچلوه‌ها که در بلوکات لوری^۷، پمبک^۸ و آغچه قلعه^۹ ساکن شده بودند در جنگ‌های ایران و عثمانی در زمان شاه صفی مشارکت داشتند. اگرچه بایسنقر سلطان بزچلو حاکم آخستباد^{۱۰} (آخستفه، آغستافا) در سال ۱۰۴۵ هـ.ق و به خاطر خالی کردن قلعه آخستباد در برابر حمله سلطان مراد عثمانی پوست کنده شده و حکومتش را به عیسی خان سلطان بزچلو سپرده‌اند (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۷۲؛ اسکندریبگ منشی، ۱۳۱۷: ۱۷۲). سه سال بعد یعنی در سال ۱۰۴۸ هـ.ق شاه صفی به پاس خدمات عیسی خان بزچلو وی را به حکومت ولایت لوری، پنبک و آغچه قلعه که مسکن بزچلوه‌ها بود منصوب کرد. (اسکندریبگ منشی، ۱۳۱۷: ۲۴۰؛ حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۲۵۸؛ خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۲۷۹؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۳۰۰). وی لااقل تا سال ۱۰۶۵ هـ.ق در همانجا سکونت و حکومت داشته است زیرا در این سال کلیسای ارامنه لوری بی هیچ دلیلی فروریخت و وی گزارش این حادثه را به پادشاه نوشته است. (وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۶۱۳). تا پایان سلطنت صفویه دیگر اطلاعاتی از بزچلوه‌ها در منابع نیست. اما با روی کار آمدن نادرشاه و سپس آغاز جنگ‌های ایران و روس در زمان حکومت قاجارها بزچلوه‌ها تبدیل به یکی از بازیگران اصلی منطقه قفقاز می‌گردند. پرداختن به فعالیت‌های سیاسی ایل بزچلو در عهد قاجار خود حدیث مفصلی می‌طلبد.

نتیجه‌گیری

یکی از ابهامات در تاریخ قوم‌شناسی ابهام در خصوص نام، منشاء و تاریخ بزچلوه‌ها و بورچلوه‌ها بوده است. با بررسی دقیق منابع ایرانی، مصری و گرجی مشخص شد که بزچلو و بورچلو دو ایل متفاوت

در تاریخ بوده‌اند. اولی نام یک شاخه از ترکهای اوغوز از تیره بیات ساکن در سوریه بودند که نام خود را از شخصی بانام بوزجه از فرماندهان نظامی ممالیک در قرن نهم گرفته بودند و از این رو به بوزجه لو معروف گردیدند. دیگری برگرفته از نام برج اغلی از ایلات ترک قپچاق ساکن در مناطق شمال دریای خزر و قفقاز که قرن ششم در گرجستان ساکن گردیده بودند. بعدها به خاطر سکونت بزچلوها در زمان شاه عباس در محدوده‌ی سابق ایل بزچلو بومیان منطقه بخاطر شباهت اسمی این دو طایفه هردو را به یک نام نامیده‌اند. ایل بزچلو بعد از جدایی از ایل مادر یعنی ایل بیات با تبلیغات شیوخ صفویه به سان بسیاری از ایلات ترک ساکن شام و آناتولی مرید و مطیع آنها شده و محتملاً در زمان شاه اسماعیل به ایران کوچ کرده در منطقه ای مابین همدان و اراک امروزی ساکن شدند که بعدها به محال بزچلو معروف شد. شاه عباس عده‌ای از ایل بزچلو را در راستای سیاست پراکندگی ایلات به لوری و پنبک در گرجستان و ارمنستان امروزی کوچ داد تا در برابر حملات اقوام کوه نشین لزگی و داغستانی و همچنین عثمانیان و گرجی‌ها مبارزه نمایند. بزچلوها سال‌های طولانی به عنوان حاکمان مناطق لوری، پمبک و آغچه قلعه در سرحدات ایران ایفای نقش نمودند.

پی‌نوشت

۱. دون ژوئن (اروج بیگ بیات) این اسامی را در کتاب خود چنین آورده است: استاجلو، شاملو، افشار، ترکمن، بیات، تکلو، خربنده لو (خدابنده لو)، ذوالقدر، قاجار، قراملو، بایوردلو، اسپرلو، اویرات، چاوشلو، آسایشلو، چمشکزک لو، ساری سولاق لو (استاجلو)، قراباجاق لو، برجلو، قویون اریلو (جوئینی اریلو)، قرقلو، بزجلو، حاجی فقیه لو، حمزه لو، سولاق لو، محمودلو، قره چماقلو، قره قویونلو، گزی بیوک لو، پیک لو، ایناللو، کوه گیلویه لو.

۲. در گذشته این منطقه با نام بلوک بزچلو معروف بوده است.

۳. باعنوان قاراپاپاق.

۴. در واقع صورت اصلی این کلمه بزجه لو می‌باشد که در ادبیات فارسی به صورت بزچلو درآمده است.





۵. به غیر از این منطقه نقاط سکونتگاهی بزچلوها در قره باغ، ایروان و گنجه نیز در کنار بیات ها قرار داشته است (باکیخانف، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

۶. بزرگان ایل بزچلو اعتقاد دارند که شاه با گفتن جمله «بو چوخ بهادور» به عزیز آقا ابراز خوشحالی کرده و در ازای این خدمت ضمن اعطای لقب آدی بهادر به عزیز آقا شمال فراهان یعنی جنوب کهستان درگزین (منطقه کمیجان امروزی) را به عنوان تیول و پاداش به او و طایفه بزچلو می‌بخشد. چنانکه از این تاریخ به بعد نام منطقه به بزچلو معروف و مصطلح می‌گردد. (دهگان، ۱۳۳۵: ۲۵). بلوک بزچلو تا اوایل قرن دوازدهم و در کنار هشت ناحیه دیگر عراق عجم از قبیل آشتیان، فراهان، کزاز، شرا، سربند و.... ذکر می‌گردیده است. نام بزچلو تا بعد از تقسیمات سیاسی جدید و تا سال ۱۳۶۵ به حیات خود ادامه می‌داده است. (همان). از سال ۱۳۶۶ ش نام بزچلو از تقسیمات کشوری حذف گردید. امروزه بلوک بزچلو به شهرستان کمیجان تغییر نام پیدا کرده است.

۷. لازم به اشاره است که محال لوری در منابع عصر صفوی تقریباً با مرزهای استان لوری در شمال ارمنستان امروزی مطابقت می‌کند.

۸. محال پنبک نیز مابین حماملو (اسپیتاک امروزی) و فراکلیسا (وانادزور امروزی مرکز استان لوری) قرار داشته است. تقریباً به قسمت‌های جنوبی استان لوری امروزی محال پنبک گفته می‌شده است. همچنین روستایی بانام پنبک به ارمنی پامباک (Փամբակ) نیز امروزه در جنوب استان لوری ارمنستان، وجود دارد. البته در استان گغارکونیک و آراگاتسوتن نیز روستاهایی با همین نام وجود دارد. بعد از جنگ‌های آرامنه و آذربایجان دیگر هیچ فردی از ایل بوزجلو در ارمنستان وجود ندارد.

۹. محال آغچه قلعه با عنوان گاگی در شهرستان مارنئولی در استان کارتیل جنوبی در جمهوری گرجستان قرار دارد.

۱۰. آخستباد یا نام صحیح آن آخستفه که امروزه بصورت آغستافا نامیده می‌شود در منتهی الیه شمال غربی جمهوری آذربایجان و در همسایگی دیگر مناطق مذکور است.

منابع

الف) منابع فارسی



ابراهیمی، معصومه (۱۳۸۱). مدخل «بزچلو»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۲، تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی.

اروج بیگ بیات (۱۳۳۸). *سفرنامه دون ژوئن ایرانی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

اسکندریگ منشی ترکمان (۱۳۸۷). *عالم آرای عباسی*، با اهتمام و تنظیم ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.

_____ (۱۳۱۷). *ذیل عالم آرای عباسی*، به تصحیح سهیلی خوانساری، تهران: چاپخانه اسلامیه.

اوین، ژان (۱۳۶۲). *ایران امروز ۱۹۰۶ - ۱۹۰۷: ایران و بین النهرین*، ترجمه و حواشی و توضیحات علی اصغر سعیدی. تهران: علم.

باکیخانوف، عباسقلی (۱۳۸۳). *گلستان ارم*، تصحیح عبدالکریم علی زاده، تهران: انتشارات ققنوس.

پورصفر قصابی نژاد، علی (۱۳۷۷). مدخل «بزچلو»، *بنیاد دانشنامه جهان اسلام*، ج ۴، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

تاریخ قزلباشان (۱۳۶۱). تصحیح میرهاشم محدث، تهران: بهنام.

جهانگشای خاقان (۱۳۶۴). تصحیح الله دتا مظطر. پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.

حسینی استرآبادی (۱۳۶۶). *تاریخ سلطانی از شیخ صفی تا شاه صفی*، تصحیح احسان اشراقی، تهران: انتشارات علمی.

خسروی چیان، فرود (۱۳۸۷). *تاریخ ایل قراپایاق بورچلوی پیشین*، تهران: مهر برنا.

دلاواله، پیتر (۱۳۸۱). *سفرنامه پیتر دلاواله*، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

دهگان، ابراهیم (۱۳۳۵). *تاریخ اراک*، اراک: انتشارات فرهنگ اراک.



رضوی، مهدی (۱۳۷۰). ایل قاراپاپاق، تاریخ، آداب، رسوم، فولکلور و مونوگرافی، تهران: ناشر مؤلف.

سپهر، محمدتقی (۱۳۳۷). ناسخ التواریخ، تصحیح جهانگیر قائم مقامی، تهران: امیرکبیر.

سومر، فاروق (۱۳۹۰). تاریخ غزها (ترکمن ها)، تاریخ تشکیلات طایفه ای و حماسه ها، ترجمه وهاب ولی، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۱). نقش ترکان آناتولی در تشکیل و گسترش دولت صفویه، ترجمه احسان اشراقی و محمدتقی امامی، تهران: نشر گستره.

طهرانی، ابوبکر (۱۹۷۸). تاریخ دیاربکره، تصحیح و تحشیه نجاتی لوغال، فاروق سومر، تهران: کتابخانه طهوری.

قزوینی، بوداق منشی (۱۳۸۷). جواهر الاخبار: بخش تاریخ ایران از قراقویونلو تا سال ۹۸۴ ق، تصحیح محسن بهرام نژاد، تهران: انتشارات میراث مکتوب.

محمدمعصوم بن خواجگی اصفهانی (۱۳۶۸). خلاصه السیر، به کوشش ایرج افشار، تهران: نشر علمی.

منجم یزدی، جلال الدین محمد (۱۳۶۶). تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال الدین منجم یزدی، تصحیح سیف الله وحیدنیا، تهران: انتشارات وحید.

میرزا سمیعا (۱۳۷۸). تذکره الملوک سازمان اداری حکومت صفویان، به کوشش محمد دبیرسیاقی، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: امیرکبیر.

وحید قزوینی، میرزامحمدطاهر (۱۳۸۳). تاریخ جهان آرای عباسی (عباسنامه)، تصحیح سعید میرمحمد صادق، زیر نظر احسان اشراقی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ب) منابع اینترنتی

http://hist.citl.cc.rsu.ru/Don_NC/Middle/Polovci.htm

تیامت میان دورودی (بین‌النهرینی)، جمشید و ضحاک

حمیدرضا اردستانی رستمی^۱

چکیده

تلفیق فرهنگ میان‌رودان و ایران، از مسائلی است که برخی پژوهندگان فرهنگ ایران بدان باور دارند. در پژوهش پیش‌رو با در نظر داشتن همین نزدیکی دو فرهنگ، شکستگی شخصیت تیامت میان-دورودی در جمشید و ضحاک اسطوره‌های ایرانی بررسی شده است. تیامت ازدهایی است که از دریا برمی‌آید و هنرهای مدنی را به انسان می‌آموزد؛ اما بعدها بنا بر دگرگونی‌های تاریخی، تیامت اسطوره به دشمن آشوبنده نظم تبدیل می‌شود. می‌توان چهره مدنی تیامت را در جمشید و شخصیت آشوبنده او را در ضحاک بازساخت. میان جمشید و ضحاک نیز پیوندهایی است که این دو را از یک اصل می‌نماید؛ به این معنا که مطابق با برخی منابع، ضحاک خواهرزاده جمشید است، هر دو با بابل که خاستگاه اسطوره تیامت است، پیوندی نزدیک دارند، هر دو در پیوند با درخت و هر دو دارنده سوورا هستند. همچنین، شخصیت فریدون (از میان‌برنده ضحاک) بسیار به مردوک (کشنده تیامت) نزدیک است؛ بدین‌گونه که هر دو پس از میان‌بردن دشمن، نظام طبقات اجتماعی را بازمی‌گردانند، پادشاه مطلق سرزمین خود می‌شوند و هنرهای مدنی فراموش شده را بازمی‌سازند.

واژه‌های کلیدی: تیامت، جمشید، ضحاک، مردوک، فریدون، شکستگی اسطوره.

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دزفول H_ardestani_r@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۵



۱. مقدمه

پیش از این پژوهندگان اسطوره‌های ایرانی، به این نکته اشاره داشته‌اند که «شاید هیچ قومی را نتوان یافت که فرهنگی مستقل و تأثیرناپذیرفته از فرهنگ‌های دیگر داشته باشد. فرهنگ ما نیز مشمول همین اصل کلی است و اساطیر ایران معرف عناصر اساطیری بی‌مختلف است که در آسیای میانه و نجد ایران به هم آمیخته‌اند». (بهار، ۱۳۸۵: ۵۷) در این میان، از فرهنگ میان‌رودان، در جایگاه یکی از فرهنگ‌های بسیار تأثیرگذار بر فرهنگ ایرانی باید نام برد. «در نجد ایران، در پی ارتباط‌های قومی و فرهنگی اقوام بومی نجد ایران و بین‌النهرین با یکدیگر که به دورانی بیش از شش هزار سال می‌رسید، چنان پیوندی فرهنگی در هزاره نخست پیش از میلاد پدید آمده بود که حتی با آمدن آریاییان نیز در این هزاره، ساکنان این سرزمین هرگز پیوند فرهنگی خود را با غرب و بین‌النهرین نگسستند؛ بلکه بیش از پیش با آن آمیخته و آشنا شدند»؛ (همو، ۱۳۸۹: ۴۰۰) به گونه‌ای که باید گفت حتی یگانه‌پرستی زردشتی نیز متأثر از این فرهنگ است و البته زردشت بدان رشد و تعالی بخشیده است.^۱ (همو، ۱۳۸۴: ۴۰۱، ۴۱۷) مثال دیگر از این تأثیرپذیری، داستان سیاوش و آیین‌های سیاوشی است که به احتمال بسیار، در اعصار کهن‌تر، در آغاز تابستان انجام می‌یافته است و سپس، زیر تأثیر نوروز بابلی در عصر هخامنشیان، به اول بهار افتاده است. «افسانه‌های مربوط به سیاوش با دموزی (Dumuzi) یا تموز (Tammuz) بین‌النهرینی مربوط است و او همان خدایی است که هر ساله به هنگام عید نوروز از جهان مردگان بازمی‌گردد و نیز آیین‌های عیاشی و راه و رسم افتادن دسته‌های مردم را در بین‌النهرین باستان با صورتک‌های سیاه و بازمانده آن را به صورت حاجی فیروز در ایران، به خاطر می‌آوریم». (همو، ۱۳۸۵: ۲۸۴-۲۸۵؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۹۴-۱۹۵) اسطوره سیاوش، اسطوره ایزد گیاهی شهیدشونده است که اساساً دو مراسم در پیوند با سوگ و شادی از آن برمی‌خیزد؛ سوگواری برای مرگ سیاوش که در روزهای پیش از نوروز انجام می‌یافته است و شادی برای بازگشت ایزد گیاهی شهید در نوروز و در چهره کی‌خسرو.

تأثیرپذیری از فرهنگ میان‌رودان به همین جا پایان نمی‌پذیرد. فرهنگ آسیای غربی آن‌گونه پیشرفته و نیرومند بوده که بر تمامی اقوام بعدی حضور یافته در آنجا، تأثیر گذاشته است. تمام مردمی نیز که بر

آنجا مسلط شدند، خود رفته رفته پیرو تمدن برتر آن دیار شدند. (کمرون، ۱۳۸۷: ۳۴) «در ایران، داستان جمشید و کاخ شگفت آور وی از نکاتی است که وامداربودن ما [ایرانی‌ها] را نشان می‌دهد. داستان وَر جمشید بسیار شبیه داستان کشتی نوح است؛ حالا آنجا دریا و رودخانه و دجله و فرات است و کشتی و در ایران یک قلعه است. قوانینی که در وندیداد می‌آید، به قوانین یهود کهن بسیار نزدیک است. ریشه همه این‌ها به قوانین بابلی بین‌النهرین می‌رسد که همان قوانین حمورابی است. متن کتیبه‌های هخامنشیان شبیه متن کتیبه‌های قبلی بین‌النهرین است. این متن‌ها نظام‌هایی دارند که از تمدن آگاد (Agadé) شروع می‌شود و تا ایران هخامنشی ادامه دارد؛» (بهار، ۱۳۸۴: ۴۱۰) چنان‌که «هخامنشیان بسیار تحت‌تأثیر مردم غیرآریایی بومی مغرب ایران و فرهنگ بین‌النهرین قرار گرفته بودند؛» (فرای، ۱۳۸۶: ۲۵۱) به گونه‌ای که نقش داریوش بر کتیبه بیستون (نقش اهورامزدا در بالا، داریوش که زیر پایش گنوماته فروافتاده و...) را باید تقلیدی از تمدن‌های میان‌رودان دانست: «کل نقش، ما را به یاد نقش‌های بر سنگ تمدن‌های قبلی بین‌النهرینی و زاگرسی می‌افکند. (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۶۵) وجود نقش خدای بزرگ در بالای صحنه که در تمدن آشور هم دیده می‌شود، پای‌نهادن بر لشت (جنازه) دشمن و حالت دست‌های بسته و سینه‌های اندکی به پیش خم‌شده اسیران، همه قدمت بسیار در تمدن آسیای غربی، به ویژه آشوری دارد و می‌رساند که داریوش این سنت‌های کهن نقش‌نگاری بر سنگ را از غرب وام گرفته است.» (بهار، ۱۳۸۴: ۱۵۳-۱۵۴) البته نه هخامنشیان که مادها نیز در خط و دین و هنر و معماری از میان‌رودان متأثر شدند. (همان: ۱۴۵-۱۴۹)

به این نکته باید توجه داشت که پژوهشگری، فرهنگ بابل (میان‌رودان) را فرهنگی کاملاً ایرانی می‌داند و با توجه به متن‌های تاریخی دوره اسلامی، بابل را همان ایرانشهر یا دل آن می‌داند؛ چنان‌که با ارجاع به کتاب التنبیه و الاشراف که در آن خونیروس (x^wanirah) از اقلیم بابل دانسته شده (مسعودی، ۱۳۸۹: ۷۵) نتیجه گرفته است که: «گاهی بابل را به نام همه ایران می‌خواندند و آن را خونیروس می‌گفتند و می‌دانیم که خونیروس، نام و لقب سرزمین ایران است.» (محمودی بختیاری، ۱۳۹۵: ۹۵) او حتی بر آن است که بابل واژه‌ای است فارسی که از «با» به معنای «دو» و «بُل/پل»





ترکیب یافته است به معنای «دو رود» که با نام عبری آن، «شنعار»، به معنی «دو رود» مطابقت دارد. (همان: ۲۶)

خلاف گفته‌های محقق پیش گفته، به نظر می‌رسد که بابل از هزاره‌های پیش از میلاد مسیح، مرکز بسیاری از فرهنگ‌ها و نژادها و باورهای گوناگون بوده است: «بابل در زبان بابلی: Ba-bi-lu به معنی باب ایل، یعنی باب‌الله یا دروازه خدا. ... شهر بابل را از آن جهت بدین نام خواندند که خدا در آنجا زبان همه ساکنان زمین را مخلوط کرد». (تبریزی، ۱۳۵۷: ذیل بابل) این سخن به آشکارا وجود تبارها و زبان‌های مختلف را نشان می‌دهد که گونه‌ای فرهنگ تلفیقی را پدیدار کرده‌اند. «در مآخذ خطی بین‌النهرین، از اواسط هزاره سوم قبل از میلاد، اسامی اقوام پراکنده‌ای دیده می‌شود که در کرانه غربی فلات ایران در دره‌های زاگرس که به دجله سرایزیر می‌شود، سکونت داشته‌اند» (دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۳۸) و گواهی‌های تاریخی و باستان‌شناسی این نکته را به خوبی تأیید می‌کند.

در سپیده‌دمان تاریخ، دو نژاد سومری‌ها و سامی‌ها در دره رودهای دجله و فرات می‌زیستند. آنان در نخستین سال‌ها در بخش جنوبی میان‌رودان گردآمدند. سامی‌ها (اکدیان و آرامیان) و سومری‌ها، به گونه‌ای جداناپذیر در بابل به هم آمیختند و جلگه‌های غربی را تا سوریه و صحرای سینا به تصرف خود درآوردند. «این دو نژاد، با هم، تمدن شگفت‌انگیز بین‌النهرین را آفریدند که یادمان‌هایش از نیمه هزاره چهارم پیش از میلاد به این سو برای ما شناخته شده است». (چایلد، ۱۳۸۷: ۳۱-۳۲) در خاور این تمدن، عیلامی‌ها می‌زیستند که تمدنی متعالی داشتند. تا سال دو هزار پیش از میلاد مسیح، نشانی از آریایی‌ها در نزدیکی تمدن میان‌رودان نمی‌بینیم. پس از این است که شاهزادگان آریایی را در محدوده نجد حاصل‌خیز می‌بینیم و آنان وارثان تمدنی شدند که سومری‌ها و سامی‌ها بنیان نهاده بودند. پیشروان آریایی‌ها کاسی‌ها هستند که مدتها پیش‌تر از هزار قبل از میلاد مسیح در بین‌النهرین جذب شدند (فرای، ۱۳۸۶: ۸۴) و در حدود سال ۱۷۶۰ در بابل سلسله‌ای حکومتی برپا داشتند. (چایلد، ۱۳۸۷: ۳۳) کاسی‌ها از نظر زبان به گروه هندواروپایی متعلق بودند و خدایان هندواروپایی را می‌پرستیدند و البته با عیلامی‌ها خویشاوندی داشتند. (دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۳) پس از این، سلسله‌ای آریایی را در میان میتانی‌های آسیای صغیر می‌بینیم که در فرات علیا حکومت می‌کردند. پادشاهان

این فرمانروایی، نام‌هایی آریایی داشتند و خدایان هندوایرانی را می‌پرستیدند و زبانشان (بر بنیان اعداد و نام خدایان و اشخاص که در بایگانی‌های حَتّی‌ها در بوغازکوی) به سنسکریت نزدیک است که آنان را با هندی‌ها نزدیک می‌سازد (چایلد، ۱۳۸۷: ۳۴-۳۶) که به میان‌رودان کوچیده و در مردم بومی میان‌رودان و سوریه جذب شده بودند. (فرای، ۱۳۸۶: ۸۰) گوتی‌ها (Gutis) از دیگر گروه‌هایی هستند که به بابل تاختند. آنان احتمالاً از زاگرس بیرون آمدند و بر بابل چیرگی یافتند. همچنین ما ساکنان کهن میان‌رودان شمالی و شعبه‌های چپ دجله، حوریان (Hurrians) یا سوباریان (Subarians) را می‌شناسیم. نیز باید از لولوبی‌ها (Lullubi) یاد کرد که در درّه دیاله از خود پادشاهی داشتند و نام بابلی‌انوبانی‌نی بر او نهاده شده بود و همین‌طور از حَتّی‌ها که از هندواروپایی‌زبانان بودند و خدایانشان نیز از جمله خدایان هندی بودند. (دیاکونوف، ۱۳۸۴: ۳۸؛ فرای، ۱۳۸۶: ۷۹)

از آن‌چه به کوتاهی گذشت، این نکته آشکار می‌شود که نژادها و باورهای متفاوت در میان‌رودان رشد کرد و می‌توان بر آن شد که همه این‌ها فرهنگی تلفیقی را در این نقطه از جهان به پا داشتند. به این نکته باید دقت داشت «که ایران پلی است میان خاور دور و سرزمین میان‌دورود»؛ (کمرن، ۱۳۸۷: ۱۵) بنابراین، طبیعی است که پیوسته میان ایرانیان و بابلیان میان‌دورودی پیوند بوده باشد و از هم تأثیر بگیرند و بر هم تأثیر گذارند.

۱-۱. پیشینه پژوهش

داستان ضحاک که در پیوند با جمشید است، از جمله داستان‌های شاهنامه است که درباره آن بسیار نوشته‌اند و آن را از جنبه‌های گوناگون سنجیده‌اند. در این میان، برخی پژوهندگان درباره دو مار رسته بر دوش ضحاک سخن گفته‌اند و آن را کنایه از طبیعت خون‌خوار شهریار مستبد دانسته‌اند. (رضاقلی، ۱۳۸۶: ۹؛ سعیدی‌سیرجانی، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۸) دیگرانی چون جیمس دارمستتر داستان ضحاک را بازمانده اساطیر کهن دانسته‌اند که اصل آن از طبیعت و حوادث طبیعی بوده و با گذشت زمان دگرگون شده و به شکل آنچه درآمده که در شاهنامه بوده است. (صفا، ۱۳۸۴: ۴۵۷) برخی دیگر نیز شبیه به پندار دارمستتر داشته‌اند و از اژدها یا همان ضحاک، تعبیر به آتشفشان کرده‌اند. (جنیدی، ۱۳۸۶: ۴۴-۶۲) دیگری ضمن تأیید سخن پیشین، معتقد است که واژه اژی‌دهاکه به معنی «جانور





خمنده سوزان» است و تعبیری از گدازه‌های آتشفشان. (آقازاده، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۷) پژوهنده‌ای نیز ضحاک ماردوش را با اسطوره خدای ماردوش زیر زمین در فرهنگ‌های سامی سنجیده و نرگال (Nergal) میان‌رودان را شبیه‌ترین به ضحاک می‌داند و چیرگی فریدون بر ضحاک را پایان عصری می‌پندارد که بهترین جوانان را برای آن خدا قربانی می‌کردند. (قائمی، ۱۳۹۴: ۲۷، ۵۲، ۶۲) دیگری نیز ضحاک را آمیزه‌ای از اژی‌دهاکه اوستا، تیامت (Tiamat) بابلی و گرگن (Gorgon) باختری می‌داند. (- کویاجی، ۱۳۸۸: ۲۱۹-۲۴۶) پژوهنده‌ای نیز به پیوند مرداس و داسه (Dāsā) ودایی و پیوندشان با اژی‌دهاکه اشاره کرده است. (کزآزی، ۱۳۸۰: ۱۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۲۷۶/۱) دیگر پژوهنده، مرداس را «آدم‌خوار» معنی کرده و معتقد است این صفت ضحاک بوده که در شاهنامه، نام پدر او شده است (امیدسالار، ۱۳۸۱: ۵۱) و همین‌طور محقق دیگری به بررسی پیوند این دو پرداخته است. (مختاریان، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۷) در پژوهشی نیز درباره پیوند شهرسب، دستور طهمورت، با مرداس و ضحاک سخن گفته شده و با ارائه دلایلی، مرداس و ضحاک حاصل شکستگی شخصیت شهرسب دانسته شده است. (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۹۱)

۱-۲. روش پژوهش

روش تحقیق در این جستار، توصیفی - تحلیلی است. پس از وصف پیوند فرهنگ میان‌رودان و ایران، شکستگی شخصیت تیامت در دو شخصیت شاهنامه‌ای، جمشید و ضحاک تحلیل شده که البته پیش از آن، پیوندها و شباهت‌های جمشید و ضحاک ارائه شده است. جمشید برآیند بخش مدنیت‌ساز تیامت و ضحاک نمودگار بخش آشوبنده نظم اجتماعی است که تیامت به بار می‌آورد. پیش از هر چیز، باید به منظومه آفرینش بابلی که در پیوند با بحث ما است، نگاهی بیندازیم.

۲. اسطوره بابلی آفرینش بر بنیان منظومه آفرینش بابلی انوما علیش (Enuma é lish)

آفرینش بابلی نام منظومه‌ای است که موضوع آن چگونگی بنیان‌نهادن جهان و شهر بابل یا همان مرکز گیتی است. کاهن بابل این منظومه را در برابر مردوک، (Mardú k) خدای برتر بابل، می‌خوانده است. منظومه از این قرار است:

در عدم اِپسو (آب شیرین) نخستین مولد و تیامت (آب تلخ) تنها بودند. شیرین و تلخ به هم آمیختند و از آنان ایزدان پدیدار شدند. گل و لای، یعنی لحمو (Lahamu) و لحمو (Lahmu) در آب‌ها رسوب کردند. انشار و کیشار، پسر و دختر اِپسو و تیامت، مرزهای آسمان و زمین را گسترده و افق‌ها به هم رسید تا ابر را از خاک جدا کنند. سال‌ها گذشت تا آنو (Anu)، ایزد آسمان و پسر انشار و کیشار، نودیمودائا (Nudimmud.Ea)، خدای زمین، را آفرید که بسیار خردمند و نیرومند بود. پس از این میان ایزدان اختلاف برخاست و آنان در شکم تیامت با هم ستیز کردند. آسمان لرزان شد و با موج رقصنده خود پیچ و تاب خورد و آشفتگی پدیدار گشت. اِپسو نتوانست که این غوغا را تحمل کند. تیامت هنوز بی‌جنبش دراز کشیده بود تا آن‌که اِپسو، مومو (Mummu) را فراخواند و خواست با هم نزد تیامت روند. آنان پیش تیامت رفتند. اِپسو به تیامت گفت که رفتار ایزدان ناپسند است و می‌خواهم نابودشان کنم تا به آرامش دست یابیم و خوابیدن را از سر گیریم. تیامت ناراحت شد و فرصت خواست. مومو، اِپسو را پند داد که آنان را نابود کن. اِپسو خیال مرگ ایزدان کرد و مومو را در آغوش کشید و بوسید. نودیمودائا چون این صحنه را دید، چنبره آشفتگی ازلی را به صدا درآورد و کیهان را رقم زد. او کلامی آفرید که آب‌ها را افسون می‌کرد. اِپسو از آن کلام به خواب فرو رفت و مومو مغلوب شد. نودیمودائا اِپسو را به بند کشید و مومو را در اختیار گرفت. سپس به شاهی رسید. او پس از پیروزی با همسرش، دامکینا (Damkina)، به شکوه زیست. مردوک از آنان در قلب آب‌های شیرین ساخته شد. نودیمودائا با دیدن او به وجد آمد؛ زیرا مردوک کمال یافته بود. پس از آن، آنو، پسر انشار و کیشار، بادها را آفرید و بر چهار کران وزاند تا تیامت آزار بیند. ایزدان از آن بادها آزار دیدند. پیش تیامت رفتند و از او گله کردند که چگونه اِپسو را کشتند و مومو را شکست دادند و تو منقلب نشدی و ما آزارها می‌بینیم و آرزوی خواب داریم. برخیز و آنان را به عقب ران. تیامت پس از این غولان و اژدهایانی آفرید. کینگو (Kingu) رهبر آن یازده غول شد و به فرزندان تاخت تا اِپسو را به سزای کرده‌اش برساند. این برای نودیمودائا خبری شوم بود. او نزد پدر بزرگش، انشار، رفت و واقعه را به او خبر داد. انشار، نودیمودائا را به جنگ با کینگو ترغیب کرد و از سوی دیگر نزد تیامت رفت تا بلکه او را آرام سازد. نودیمودائا نزد تیامت رفت. او را رزم‌جویی کامل دید و از این روی



گریخت. پس از آن انشار، آنو را راهی جنگ با تیامت کرد و او نیز گریخت. انشار ناتوان شد و ایزدان را فراخواند. او از آنان پرسید که کدامیک توان جنگیدن را با تیامت دارند؟ مردوک برگزیده شد. نودیمودائا مردوک را به خلوت برد و او را به جنگ با تیامت برانگیخت و از او خواست با کلام ذخیره شده‌اش بر او چیره شود. مردوک به شرط واگذاری پادشاهی بدو، پذیرفت که به جنگ با تیامت رود. مردوک پادشاه شد. او را جامه پادشاهی پوشاندند و خواستند که حیات تیامت را بگسلد. مردوک کمانی ساخت و گرز برداشت. او برای تیامت تور افکند. بادها تور را نگه داشتند و به سوی تیامت رفتند. کینگو با دیدن مردوک وحشت کرد. تیامت خمیازه‌کنان دهان گشود تا باد را اوبارد. باد درون شکم تیامت رفت و او را منفجر کرد. احشای تیامت بیرون ریخت و زهدانش دریده شد. مردوک به زندگی او پایان داد. لاشه‌اش بر زمین افتاد و مردوک بر آن سوار شد. مردوک یازده غول ناپاک را به غل و زنجیر کشید و کینگو را نیز در بند کرد. انشار نزد تیامت رفت و جمجمه‌اش را با گرز خرد کرد. ایزدان چون این بدیدند از مردوک سپاسگزاری کردند. مردوک از لاشه تیامت زمین و آسمان را بنا گذارد». (ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۷-۴۲؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۱۹۳-۱۹۴، ۲۲؛ بهار، ۱۳۸۹: ۴۰۹-۴۱۳؛ هوک، ۱۳۸۱: ۴۶-۵۰؛ ویلکینسون و دیگری، ۱۳۹۳: ۱۳۷)

۳. همانندی «تیامت/ضحاک» و «مردوک/فریدون» در سخن کویاجی

پیش از این جهان‌گیر کورجی کویاجی اسطوره بل‌مردوک را که در میان‌رودان ساخته شده است، مهم‌ترین عنصر تشکیل‌دهنده داستان ضحاک در ایران دانست. از جمله شباهت‌هایی که او در میان اسطوره تیامت/ضحاک و مردوک/فریدون می‌بیند، از این قرار است: ۱- همان‌گونه که در شاهنامه ابلیس، ضحاک را چون بلایی بر مردم می‌فرستد و در اوستا اهریمن، اژی‌دهاکه را به مانند بزرگ‌ترین دروغ برای آسیب‌رساندن به جهان پدیدار می‌سازد، تیامت نیز برای پیش‌بردن ستیزه خود با خدایان، موجودهایی شگفت‌انگیز می‌آفریند؛ (ساندرز، ۱۳۸۹: ۲۲۶) ۲- همان‌گونه که در اسطوره میان‌رودان روزگاری دراز سپری می‌شود تا خدایان بتوانند بر تیامت چیره شوند، روزگار تازش و چیرگی ضحاک نیز بسیار به درازا می‌کشد؛ ۳- خدایان بابل‌ی مردوک را برای کین‌خواهی از تیامت می‌فرستند؛ (همان: ۲۷) چنان‌که فریدون برای کین‌خواهی خون گاو برمایه و پدرش به جنگ ضحاک



می‌رود؛ ۴- مردوک دارنده گزری است که با آن کاسه سر تیامت را می‌شکند؛ (همان: ۳۸، ۴۱) فریدون نیز گرزۀ گاوسر دارد که بر سر ضحاک می‌کوبد؛ ۵- مردوک هاله‌ای گرد بر سر دارد؛ (همان: ۴۱) به همان‌گونه که فریدون دارای فرّه است؛ ۶- مردوک دارای کلام تأثیرگذار است و نام او را برای چیرگی بر دیوان بر زبان جاری می‌کنند؛ (همان: ۲۸) همان‌گونه نام فریدون افسون‌واژه‌ای است که برای چیرگی بر دیوان بر زبان می‌آرند؛ ۷- همان‌گونه که انشار همراه مردوک، دارای درفش است، کاوۀ آهنگر، همراه فریدون در غلبه بر ضحاک دارای درفش است؛ ۸- نام گاگا، کارگزار انشار، به نام کاوه نزدیک است؛ ۹- همان‌گونه که انشار و کیشار در پی کاستن خواست‌های اهریمنی تیامت هستند؛ (همان: ۲۶) همان‌گونه ارمایل و گرمایل در پی بی‌اثرکردن کارهای اهریمنی ضحاک هستند؛ ۱۰- همان‌گونه که فریدون بی‌هیچ جنگ بزرگ بر ضحاک چیره می‌شود، مردوک هم بر تیامت غلبه می‌کند. (کویاجی، ۱۳۸۸: ۲۲۶-۲۳۲)

۴. پیوندهای جمشید و ضحاک

پیش از آن‌که شخصیت تیامت را در جمشید و ضحاک بازسازی‌ام و این دو را از اصلی یگانه بینگاریم، بایسته است که در پیوندها و همانندی‌های جمشید و ضحاک سخن گوئیم. با مراجعه به منابع ایرانی درمی‌یابیم که میان جمشید و ضحاک پیوندها و همانندی‌هایی است که در پی، در چهار محور بررسی می‌شود: ۱- نَسَب و پیوند خویشی هر دو؛ ۲- پیوند هر دو شخصیت با شهر بابل؛ ۳- پیوند جمشید و ضحاک با درخت؛ ۴- هر دو دارای نغیر هستند.

۴-۱- نژاد در پیوند جمشید و ضحاک

مطابق با برخی متن‌ها، جمشید و ضحاک خویشاوندند و پیوند نژادی دارند. در تاریخ طبری می‌خوانیم: «از هشام کلبی روایت کرده‌اند که درباره ضحاک گوید: عجم دعوی انتساب ضحاک دارد و پندارد که جم خواهر خویش را به یکی از اشراف خاندان داد و او را پادشاه یمن کرد و ضحاک از او تولّد یافت». (طبری، ۱۳۹۰: ۱۳۶/۱) در فارس‌نامه: «در همه روایت‌ها، ضحاک خواهرزاده جمشید بود است و نام مادرش ورک بود، خواهر جمشید». (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۱۱) در زین‌الخبار: «نام او





بیوراسپ و او پسر ارون‌داسپ بن زبنکاو بن وبریشید بن بار، کی پدر تازیان بوذ، بن فروال بن سیامک بوذ و ارون‌داسپ را تازیان شاه گفتندی و مادر او ودع، بنت ویونگهان بوذ». (گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۷) در تاریخ گزیده: «گویند خواهرزاده جمشید بود. بر او خروج کرد و پادشاهی از او بستند». (مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲)

۲-۴. پیوند جمشید و ضحاک با شهر بابل

انتساب جمشید و ضحاک به شهر بابل، از دیگر پیوندهای این دو است. در منابع مختلف می‌بینیم که به گونه‌ای هر دو در ساخت این شهر دخیل‌اند و یا بر آن حکومت داشته‌اند: ضحاک «به بابل مقیم بود». (طبری، ۱۳۹۰: ۱۳۶/۱) ضحاک «شهر بابل را در مساحت چهار فرسنگ در چهار فرسنگ گسترش داد». (دینوری، ۱۳۹۰: ۲۸) در زین‌ال‌اخبار می‌توان نقش هر دو شخصیت را در پاگرفتن شهر بابل دید: «و ضحاک شهر بابل بنا کرد به روزگار جمشید، به فرمان او». (گردیزی، ۱۳۸۴: ۶۸؛ مستوفی، ۱۳۸۷: ۸۲؛ مجمل‌التواریخ و القصص، ۱۳۸۳: ۲۶؛ مسعودی، ۱۳۸۷: ۴۷۸/۱؛ ابن‌بلخی، ۱۳۸۵: ۳۴) در اخبار الطوال نیز می‌خوانیم: «گویند به روزگار جم در بابل زبان‌ها مختلف شد». (دینوری، ۱۳۹۰: ۲۶) بابل، جایگاه زندگی و حکومت جمشید و ضحاک، می‌تواند پیوند این دو را با تیامت بابلی نشان دهد.

۳-۴. پیوند جمشید و ضحاک با درخت

جمشید را با درخت سنجیده‌اند و او را اساساً درخت دانسته‌اند. محقق بر آن است از آن روی که در بسیاری از متن‌ها، ضحاک با ارّه جمشید را می‌کشد، باید میان جمشید و درخت پیوند دید. او با آوردن گواهی‌هایی از شاهنامه نشان داده است که شاهان و شاهزادگان بارها به درخت تشبیه شده‌اند. او از این بیت: «مزن ارّه بر سالخورده درخت/ که ضحاک از این گشت بی‌تاج و تخت» (نظامی، ۱۳۷۶: ۱۳۲۴/۲) یاد می‌کند که در آن آشکارا جمشید درخت پنداشته شده است. (اکبری‌مفاخر، ۱۳۸۶: ۶۴-۵۵)

در جای دیگر، ضحاک را با ایزدی میان دورودی به نام نین گیشزی دَ (Ningishzida) مقایسه کرده‌اند. این ایزد در انسانی مجسم شده که دو مار از شانه‌هایش برخاسته است. نام این ایزد از چهار جز شکل گرفته است: «نین» به معنای خداوندگار، «گیش» به معنی چوب و درخت، «زی» در معنی نیکو و حیات و «د» در معنای نزدیک که در مجموع خواهد شد: خداوندگار و پشتیبان درخت حیات. (آقازاده، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۴) از آنچه گذشت آشکار می‌شود که جمشید و ایزدی را که با ضحاک سنجیده‌اند، هر دو با درخت ارتباط دارند و این موضوع به گونه‌ای همانندی دیگر این دو شخصیت را نشان می‌دهد.

۴-۴. سوورای جمشید و ضحاک

سوورا (suwra-) از دیگر داشته‌های مشترک جمشید و ضحاک است. در اوستا از دو افزار داده‌شده به جمشید نام برده شده است که یکی اشترا (aštra-/تازیانه) و دیگری سوورا است که با ویژگی زرین آمده است (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۶۶۶/۲؛ Reichelt, 1968: 38) و معناهای گوناگون برای آن یاد کرده‌اند، مانند: انگشتر خاتم، حلقه، تیر، خیش یا سیخونک. (تفضلی، ۱۳۵۵: ۴۸) سوورا در دین کرد نهم به ضحاک نیز نسبت داده می‌شود و او را دارای سوراکنندی زرین (sūragōmand ī zarrēn) می‌دانند که با آن زن و خواسته شایسته مردمان را به سوی خود می‌کشد. (Dinkard, 1911: 2/ 812) این وسیله در متن آفرینش و تاریخ «مشار» گفته شده است (مقدسی، ۱۳۸۶: ۵۰۱/۱) که پژوهنده‌ای بر اساس همین واژه در اثر مقدسی، سوورای جمشید را هم در اوستا، «نفیر» معنی می‌کند. (تفضلی، ۱۳۵۵: ۵۰) پس هر دو شخصیت از این ابزار همانند بهره‌مندند که باز سبب می‌شود آن دو را در پیوند با هم ببینیم.

بر بنیان آنچه در همسانی و پیوند جمشید و ضحاک گفته شد، می‌توان بر این دیدگاه رفت که این دو اصلی یکسان دارند و باید در اثر شکستگی اسطوره‌ای، به دو بُعد متفاوت و در تضاد با هم رسیده باشند. درباره شکستگی در اسطوره باید گفت که گاه در اسطوره‌ها اتفاق می‌افتد که رویدادی یا شخصیتی کهن به فراموشی سپرده می‌شود؛ اما اجزای آن پدیده اسطوره‌ای به شکل پراکنده در زمان و مکانی دیگر آشکار می‌گردد و یا ویژگی‌ها یا خویشکاری‌های شخصیتی اسطوره‌ای — حماسی به





کسانی دیگر انتقال می‌یابد و در آنان پراکنده می‌شود که از این پدیده با عنوان شکستگی اسطوره‌ای یاد می‌کنند. (بهار، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۵)

۵. شکستگی اسطوره تیامت در جمشید و ضحاک

با سنجش اسطوره تیامت با اسطوره‌های ایرانی، شاید بتوان تیامت را مجموعه‌ای از شخصیت جمشید و ضحاک پنداشت و چنین گفت که شخصیت تیامت در روند شکستگی، به جمشید و ضحاک دگرگون شده است. درباره تیامت آمده است: «کهن‌ترین روایات سومری، تیامت را به عنوان الهه‌ای مادر معرفی می‌کند که از دریا برآمده و هنرهای مدنی را به انسان آموخته است. بعدها، با ظهور شهریارِ متمرکز در هزاره سوم پیش از میلاد مسیح، تیامت اساساً سودمند و تغذیه‌گر، به صورت دشمن آشوبنده نظم معرفی گردید. ایزدان مردوک را که نامش از یکی از شهریاران نخستین سومر گرفته شده، برگزیدند تا با تیامت بجنگد. مردوک پس از جنگی سخت، اژدهای بزرگ را کشت. می‌گفتند که خون تیامت برای سه سال و سه ماه و یک روز جاری شده بود. مردوک آن‌گاه جسد تیامت را دو نیمه کرد. نیمه فوقانی به آسمان و نیمه پایینی به زمین بدل شد؛ بدین‌گونه نخستین تمایز بزرگ کیهانی به وجود آمد. پیروزی مردوک بر مار آشفتگی کیهانی نیز معرف پیروزی نظام سلسله‌مراتبی و اجتماعی سیاسی بر بی‌نظمی و هرج و مرج بود و کاهنان هر ساله در آغاز سال نو آن را جشن می‌گرفتند. بروسوس (Berossus)، مورخ بابلی، در سده سوم پیش از میلاد نوشت که آنجا که تیامت پیروز می‌شود، بردگان به آزادمردان بدل می‌شوند و طبقه فرومی‌باشد». (داتی، ۱۳۹۲: ۳۲)

از آنچه آمد، این نکته دریافتنی است که می‌توان اسطوره‌ها را برآیند دگرگونی‌های اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی دانست و دیدگاه اجتماعی (social perspective) امیل دورکیم را در این زمینه پذیرفت. او معتقد است که «مقولات نه تنها از جامعه برمی‌خیزند؛ بلکه خود چیزهایی که مقولات بیانگرشان هستند، اجتماعی‌اند. نه فقط جامعه است که مقولات را نهادینه کرده است؛ بلکه محتوای مقولات، جنبه‌های متفاوتی از وجود اجتماعی‌اند»؛ (دورکیم، ۱۳۸۳: ۶۱۰) از این‌روی، در دیدگاه دورکیم هر چه در جامعه حضور دارد، در دین، دیدنی است و دین و اسطوره بازتاب‌دهنده همه ابعاد جامعه است. در دیدگاه اجتماعی دورکیم، باورهای دینی و اسطوره‌ای و دگرگونی‌های آن را امری ازلی نمی‌

شمرند و برآن‌اند که این مقوله‌ها تا حدی بسیار، «تابع عوامل تاریخی و در نتیجه، تابع عوامل اجتماعی بوده است». (همان: ۱۷) به عنوان نمونه، در اسطوره‌های ایرانی می‌توان به برآمدن مرد و زن نخستین ایرانی، از دو شاخه ریواس اشاره کرد و طبق دیدگاه اجتماعی، این اسطوره را برآمده از زندگی کشاورزی هندواروپایی دانست و یا دین سومری (باور به خدایان زیر زمین) را برخاسته از زندگی کشاورزی سومریان دانست و دین سامی (باور به خدایان آسمانی) را برآیند رواج علم نجوم پنداشت.^۳

۱-۵. دوره جمشید یا مدنیت تیامتی

درباره آنچه از اسطوره کهن سومری (که بنیان اسطوره آفرینش بابلی است) تیامت و دیدگاه اجتماعی دورکیم بازگفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید اسطوره‌ای که قدرت را از تیامت می‌گیرد و آن را به ایزدی چون مردوک می‌سپارد، دستاورد دگرگونی‌هایی است که در میان‌رودان رخ داده است. سومری‌ها نخستین قومی بودند که در ۳۵۰۰ پ.م در بابل ساکن شدند. آنان «به یک انقلاب فرهنگی دست زدند که منجر به پیدایش خط، شهرها و مجموعه‌ای از اعمال و تصورات مذهبی در جهان شد. هر قوم ایزد بومی خود را داشت» (وارنر، ۱۳۸۹: ۳۲۹) «یا به قول خود سومریان، هر خدایی کشتزاری از آن خویش داشت که به صورت دولت‌شهری درآمده بود یا هنگامی که چند روستا به هم درآمیخته بود و دولت‌شهری ساخته بود، هر خدایی بخشی از آن دولت‌شهر را کشتزار خویش ساخته بود». (بهار، ۱۳۸۹: ۳۹۹) این دوره، باید همان عصر تاریخی نخست سومریان باشد که مدنیت نخستین شکل می‌گیرد؛ همان زمانی که در اسطوره، با برون‌آمدن تیامت از دریا وصف می‌شود و هنر و صنعت به مردم نخستین سومری - بابلی آموخته می‌شود و البته هر شهر خدای خود را دارد. «همین که ایزدان تکثیر شدند، تفرقه در میانشان پدید آمد؛ به گونه‌ای که ایزدان برتر و محترمی چون آنو، انشار و ائا در برابر اژدهای بومی و ویران‌گری به نام تیامت که توسط فرمانگزاران شریر حمایت می‌شد، جبهه گرفتند». (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۵) این بدان معنی است که تیامت به خودرایی گرایش می‌یابد و با همه خدمتی که مردمان کرده است، در برابر او جبهه می‌گیرند؛ چنان‌که جمشید با همه مدنیتی که برای مردم به ارمغان می‌آورد، نهایتاً جز خویشتن را نمی‌بیند: «جمشید را بطر نعمت گرفت و شیطان در وی راه یافت و





دولت برگشته او را بر آن داشت کی نیت با خدای عزّ وجل بگردانید و جمله مردمان و دیوان را جمع گردآورد و ایشان را گفت: معلوم شما است کی مدّت سی صد سال باشد تا رنج و درد و آفت‌ها از شما برداشته‌ام و این به حول و قوّت و کنش من است و من دادار و پروردگار شماام. باید کی مرا پرستید و معبود خویش مرا دانید. چون این سخن بگفت، هیچ‌کس جواب نداد و هم در آن روز فرّ و بهای او برفت... دمدمه در جهان افتاد کی جمشید دعوی خدایی می‌کند و همگان از وی نفور شدند؛ (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۳؛ فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۴/۱) آن‌گونه که همه از تیامت نفور شدند.

آن‌چه دربارهٔ سومریان بنیان‌نهندهٔ تمدن در بابل گفته شد، در تواریخ دورهٔ اسلامی نیز به گونه‌ای بازتاب یافته است. در مروج الذهب و معادن الجواهر می‌خوانیم: «ملوک بابل نخستین شاهان جهان بودند که به آبادی زمین پرداختند». (مسعودی، ۱۳۸۷: ۲۱۱/۱) مسعودی در ادامه از پادشاهان بابل و نقش آنان در پیشرفت تمدن بابل یاد می‌کند: «همین‌ها بودند که بناها ساختند و شهرها پدید آوردند و ولایت‌ها معین کردند و نه‌رها بکنند و درختان بکاشتند و آب‌ها برآوردند و زمین‌ها بکاویدند و فلزاتی چون آهن و ارزیز و مس و جز این‌ها استخراج کردند و شمشیر بساختند و لوازم جنگ آوردند... و برای هر قسمت، یک طبقه از مردم معین کردند که از دیگران ممتاز باشند». (همان: ۲۱۳/۱) با کمی درنگ در این سخنان، کنش جمشید در آبادانی جهان به ذهن تداعی می‌شود که «پیش از روزگار او مانند آن نبوده بود». (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۰) مطابق با شاهنامه و دیگر منابع، جمشید است که نخست به ساخت آلت جنگ دست می‌برد و وسایل جنگی چون خود و زره و شمشیر می‌سازد. همو رشتن و تافتن پارچه را به دیگران می‌آموزد، طبقات اجتماعی را بنیان می‌نهد، خانه‌سازی و ساختن کاخ‌های بلند را با گل اساس می‌گذارد، سنگ‌های گران‌بها از میان سنگ و از دریا استخراج می‌کند، فلزات را از معادن استخراج می‌سازد، بوی‌های خوش را کشف می‌کند، راه درمان بیماران را می‌یابد، کشتی بر آب می‌اندازد و... (فردوسی ۱۳۸۶: ۴۱/۱-۴۳؛ همان: ۳۰-۳۳)

از سنجش رفتار آبادگرانه تیامت در دورهٔ گسترش تمدنی‌اش که بازتاب آن را در کنش پادشاهان نخست بابلی در آبادکردن جهان دیده می‌شود، با آنچه جمشید انجام می‌دهد، می‌توان به همانندی جمشید اسطوره‌های ایران با شخصیت تمدن‌گرای تیامت پی‌برد که البته آن‌چنان‌که پیش‌تر گفته شد،

در نهایت، از آنجا که نیروهای شیطانی حامی آنان شده‌اند، به تکبرورزی می‌رسند و دیگران در برابرشان جبهه می‌گیرند. جالب است که مطابق با برخی منابع مانند فارس‌نامه، نخست کسی که در برابر جمشید خروج می‌کند، برادر او است؛ (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۳۳) همان‌گونه که نخستین کسانی که در مقابل تیامت جبهه می‌گیرند، نزدیکان او هستند. به هر حال، کرده اهریمنی هر دو سبب می‌شود که دستاوردهای هر دو در رواج مدنیّت بی‌نتیجه ماند و روی دیگر تیامت میان‌رودان، در ضحاک اسطوره‌های ایران که همان آشفتگی و فروپاشیدن طبقات اجتماعی است، بازتاب یابد. بایسته است در همانندی کرده‌های جمشید و آنچه در فرهنگ میان دو رود می‌گذرد، به جز بنیان‌نهادن طبقات اجتماعی و مدعی الوهیت‌شدن که در تیامت و البته در کردار پادشاهان میان‌رودان دیده می‌شود، سخنان مهرداد بهار را یاد آوریم که ور جمشید را چون کشتی نوح در میان‌رودان می‌بیند که پیش از این بدان اشاره شد.

۵-۲. دوره ضحاک یا فروپاشی مدنیّت تیامتی

مطابق با آنچه گذشت، نابه‌سامانی‌های پایان فرمانروایی جمشید (چهره مدنی تیامت) که دستاورد تکبر است، در ضحاک ادامه می‌یابد و باید ضحاک را چهره آشوبگر تیامت دانست که این آشوب در شاهنامه به خوبی منعکس شده است:

پراگنده شد کام دیوانگان	نهان گشت کردار فرزندگان
هنر خوار شد، جادویی ارجمند	نهان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز	به نیکی نبودی سخن جز به راز

(فردوسی ۱۳۸۶: ۵۵/۱)

چنان‌که پیش‌تر دیدیم، بنیان‌نهادن نظم طبقاتی، یکی از ویژگی‌های ممتاز در عصر تمدن‌سازی نخستین بابل است؛ اما این ویژگی در عصر بی‌نظمی ضحاک (چهره ویران‌گر تیامت: فروپاشیدن طبقات و آزادشدن برده‌ها) فرومی‌پاشد که در برخی منابع، بدین ویژگی در زمان ضحاک اشاره شده است: «و این ازدهاگ می‌خواست تا همه مردم یکسان زندگی کنند و می‌گفت هیچ چیز نباید به کسی تعلق





داشته باشد؛ بلکه همه چیز باید همگانی باشد و گفته‌ها و کرده‌ها باید آشکار باشند و او خود نیز هیچ اندیشه‌ای را مخفی نمی‌داشت و مکنونات قلبی خود را آشکار به زبان می‌آورد و به نیک‌منشان اجازه می‌داد هر وقت بخواهند، چه روز و چه شب، پیش او بروند.^۴ (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۳۹)

در دوره ضحاک، به جز از به هم ریختن طبقات، از خوارشدن هنر یا صنعت باید یاد کرد؛ همان چیزی که پیش‌تر وجود داشته و بر بنیان آن، مدنیت شکل گرفته و در بیت پیش‌گفته فردوسی نیز از خوارشدن آن سخن گفته شده است. «هنر» در زبان پهلوی به معنای «قابلیت و مهارت» به کار رفته است (Mackenzie, 1971: 44; Nyberg, 1974: 2/ 102). فردوسی، به قدرت‌رسیدن ضحاک و از میان‌رفتن حکومت جمشید را خوارشمردن هنر و گرامی‌داشت جادویی می‌خواند. در دوره جمشید می‌بینیم که صنعت (مهارت) خانه‌سازی، بیرون‌کردن گوهر از خارا، پزشکی و درمانگری رشد می‌یابد و به گفته شاهنامه، جمشید «ندید از هنر بر خرد بسته چیز» (فردوسی، ۱۳۸۶: ۴۳/۱) و جمشید، خود نیز می‌گوید که: «هنر در جهان از من آمد پدید» (همان: ۴۵/۱) که به نظر می‌رسد در این مصراع‌ها، هنر به معنای «صنعت» یا همان مهارت‌هایی است که جمشید در گسترش آن کوشیده است و بعدها ضحاک آن‌ها را از میان برده است.

آنچه گذشت، بازگوینده آشوب و بی‌نظمی در عصر ضحاک شاهنامه است که گفتیم چهره غیر مدنی تیامت را در ذهن می‌آورد؛ اما باید دید که این نابه‌سامانی ضد مدنیّت تیامت و ضحاک، بازتاب چه عصری در بابل است؟ برای رسیدن به پاسخی مناسب در این باره، رخداد‌های پیش از هزاره دوم میلاد مسیح در بابل، یاری‌رسان است؛ زیرا از این زمان است که نام مردوک شنیده می‌شود و اوج آوازه او را در فرمان‌روایی حمورابی (۱۷۹۲-۱۷۵۰ پ.م) می‌توان شنید؛ (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۳-۲۲۴) پس باید دید که در آن‌گاه چه اتفاقاتی افتاده است که چهره‌ای آشوب‌زده از بابل می‌نماید.

پیش از این دیدیم که در دوره‌ای دولت‌شهرهای کوچک به صورت افراطی رو به گسترش می‌گذارد و هر یک از آن‌ها نیز خدایی برمی‌گزینند، نوعی تفرقه در میان بابلیان آشکار می‌شود که نهایتاً به سقوط بابل و قدرت آن منجر می‌شود. این حادثه تاریخی در ضعف تیامت و شکست او نمادینه می‌شود.

دیبران بابلی از پادشاهانی سخن گفتند که شاهی دیرمان در بابل داشتند. اینمباراگسی (Enmenbaragesi) بیست و یکمین پادشاه بابلی است که پس از توفان نوح در کیش (Kish) بابل حکم می‌راند و او عیلام را فرمانگزار خویش ساخت؛ اما سپس تر خود، مغلوب اوروک در جنوب بابل و پس از آن عیلام شد. عیلامیان در روزگار پادشاهی لوگالبنده (Lugalbanda) و دوموزی، سومین و چهارمین پادشاه دودمان عیلامی، از کوه‌هایی که در آن می‌زیستند، به بابل تاخت آوردند و مرکز پادشاهی از اوروک به اوان (Awan) عیلامی منتقل شد و پس از این نیز جدال‌ها بر زیان بابل ادامه می‌یابد. جنگ‌های میان کوه‌نشینان عیلامی و بابلی‌ها در کتیبه‌ای از لوگال - آنه - موندو (Lugal-anne-mundn)، فرمانروای آداب (Adab) بازتاب یافته است. (کمرن، ۱۳۸۷: ۲۱-۲۲)

در این میان سارگن (Sargon)، (۲۵۳۰-۲۴۷۴ پ.م) پادشاه آگاده، برای برانداختن قدرت کوه‌نشینان بسیار کوشید و سرزمین‌هایی را متصرف شد و غنیمت‌هایی بسیار گرفت؛ اما با نخستین شورش‌ها از هم فروپاشید و حتی شاهزادگان بابل در برابر جانشین او، ریموش (Rimush)، جبهه گرفتند. (همان: ۲۴-۲۷) مردمان بخش مرکزی زاگرس نیز از دیگر گروه‌هایی هستند که در هزاره سوم پیش از میلاد به بابل تاختند و سرانجام آنجا را تصرف کردند؛ اما خود پیرو تمدن برتر بابلی شدند. همین‌طور لولوبی‌ها نیز چنین سرانجامی یافتند. (همان: ۳۶)

بابل از هجوم گوتی‌ها نیز در امان نماند. گوتی‌ها گویا مردمانی بسیار خشن بودند که از کوه‌های خود در خاور زاب صغیر در دره دیاله علیا بر بابل فرود آمدند و سراسر بابل را درنوردیدند و صدویست- و چهار سال بر بابل حکم راندند. (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۶۷؛ همان: ۳۷-۳۸) پس از این، برای اخراج گوتی‌ها جنبشی به پا می‌خیزد و بابل را متصرف می‌شود؛ اما چیزی نمی‌گذرد که بابل در چنگ اهل سیماش (Simash)، کوه‌نشینان باختر اصفهان، گرفتار می‌شود. (همان: ۶۸؛ همان: ۴۰-۶۷)

این تاخت‌وتازها به بابل، ویژه هزاره سوم پیش از میلاد مسیح نیست و در تمام هزاره دوم نیز ادامه می‌یابد و اقوامی مانند حتی‌ها و کاسی‌ها و البته آریایی‌ها که پیش‌تر از آنان سخن گفته شد، به بابل تاخته‌اند که شاید همه این شکست‌های چندباره بابلیان که دستاورد وجود دولت‌شهرهای بی‌شمار





بوده، در اسطوره تیامت و شکست او منعکس شده است. پیش از به قدرت رسیدن حمورابی «بین-النهرین همچون بلوری که بر زمین افتاده و خرد شده باشد، به پادشاهی‌های کوچک و بزرگ مبدل شده بود... جنوبی‌ها برای تصاحب آور و فرمانروایی بر سرزمین‌های سومر و اکد با یکدیگر می-جنگیدند و شمالی‌ها بر سر نظارت بر راه‌های بزرگ تجاری که از شمال بین‌النهرین می‌گذشت، در کشمکش بودند. در ضمن قبایل صحرائشین سامی به ورود خود از غرب به درون عراق ادامه می‌دادند و چادرهای خویش را در دامنه کوهپایه زاگرس برپا می‌کردند یا پادشاهی‌هایی جدید در اطراف شهرهایی که متصرف شده بودند، تشکیل می‌دادند». (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۱/۱۲۵) از همین روزگار است که نیاز به یک حکومت متمرکز در بابل احساس می‌شود و ناگاه مردوک نیرویی بی‌کران می‌گیرد.

۳-۵. دوره فریدون/مردوک و بازگشت مدیّت

آنچه از سخن بیشتر اسطوره‌شناسان می‌توان دریافت، این نکته است که ظهور مردوک در فرهنگ بابلی، دستاورد دگرگونی‌های سیاسی است. با ورود سامی‌های غربی به میان‌رودان که اموریان (Amorites) (تشکیل‌دهندگان حکومت اموریان که حمورابی از آنان است) خوانده می‌شدند، ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پیشین دگرگون شد؛ به گونه‌ای که نظام پیشین دولت‌شهرها به کلی از میان رفت. در زمان این پادشاهان جدید، زمین‌هایی بی‌شمار را در اختیار مردم گذاشتند و مردم را از کار اجباری معاف ساختند و به هر ابزار، مردم را به گسترش مالکیت خصوصی تشویق کردند؛ بنابراین جامعه‌ای تازه پدیدار شد که از کشاورزان کوچک، شهروندان، بازرگانان و پیشه‌وران آزاد شکل گرفته بود. هنگامی که شهر بابل به تنها پایتخت بین‌النهرین تبدیل شد، مردوک نیز خدای مطلق و یگانه در بابل شد. (همان: ۱/۱۲۶) «مردوک تا آغاز هزاره دوم پیش از مسیح، ایزد بومی و پشتیبان شهری بی‌اهمیت در کنار دجله بود؛ اما هنگامی که بابل کوچک با ظهور نخستین سلسله اموری (سامی) به سرزمین بزرگ بابل مبدل گشت، سلسله‌ای که حمورابی قانونگذار، سومین پادشاهش بود، همه چیز دگرگون شد، پایه‌ای رشد شهر، بر دعاوی و پیکر ایزدشهر [بابل] هر دم

افزوده گشت؛ چه، سیاست آسمانی و انجمن ایزدان، بازتابی از جامعه و سیاست همین کرهٔ خاکی بود». (ساندرز، ۱۳۸۹: ۱۰۰)

دقیقاً قدرت مردوک از زمان حمورابی افزایش می‌یابد؛ همان کسی که قدرت بابل را بسیار می‌گسترَد. (بهار، ۱۳۸۹: ۳۹۹) «حمورابی برای این که به سلسلهٔ خود جنبهٔ قانونی بدهد و در آینده هر نوع ادعایی را بر پادشاهی سومر و اکد از میان بردارد، مردوک، خدای حامی بابل را ... در صدر مجمع خدایان بابلی قرار داد ... و او، یعنی حمورابی را برای بالابردن سطح رفاه مردم فراخوانده است». (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۱۳۷/۱) پس از این است که کاهنان درباری، ویژگی‌های دیگر خدایان را بدین خدا بخشیدند و «با بازنویسی افسانهٔ آفرینش، نقش رهبری را به او تفویض کردند»؛ (همان: ۱۳۷/۱) بنابراین، این سخن که هدف آفرینش بابلی قطعاً ایجاد یک پادشاهی مطلقه بوده است (ساندرز، ۱۳۸۹: ۸۹) کاملاً درست به نظر می‌رسد.

هر چه بابل نیرومندتر می‌شود، مردوک شکوه‌مندتر می‌گردد؛ بدان گونه که در دورهٔ پیروزی‌های شاهانه نبوپلِصّر (Nabopolassar) و نبوکدنصر (Nebuchadrezzar) در سدهٔ هفتم و ششم پیش از میلاد مسیح است که آوازهٔ مردوک در سراسر جهان باستان منتشر می‌شود. (وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۶) اندکی پیش از انحلال حکومت مقتدر آشور در سال ۶۱۲ پ. م، یک فرماندهٔ نظامی کلدانی به نام نبوپلِصّر، در جنوب اعلام پادشاهی می‌کند که حکومتش، هفتاد سال ادامه می‌یابد. او مردوک را تأییدکنندهٔ پادشاهی خود می‌داند. او در اثبات این ادعا می‌گوید: «مردی کوچک مانند من توانست یوغ اسارت آشوری-ها را که از زمان‌های کهن بر گردن تمامی ملت‌های منطقه انداخته شده بود، به دور افکند و این موفقیت بدون موافقت و پشتیبانی خدایان امکان‌پذیر نمی‌بود». (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۱ / ۳۵۱-۳۵۲) فروتنی دینی او به اندازه‌ای بود که وی دو فرزند خویش را واداشت تا همانند مردمان معمولی، در کار بازسازی زیگورات مردوک در بابل شرکت کنند. دین‌داری افراطی نبوپلِصّر، نفوذ بسیار کاهنان معابد بابل را نشان می‌دهد. او یک غاصب بود و می‌دانست بدون پشتیبانی کاهنان، به دست‌آوردن تاج و تخت بابل برای او امکان‌پذیر نیست. پسرش، نبوکدنصر هم همین روش را ادامه داد و اصلاً با کمک کاهنان به قدرت رسید. «نبوکدنصر مبالغی هنگفت را به صورت بخشش در اختیار روحانیان گذاشته





بود، تقاضای آن‌ها را به طور کامل برمی‌آورد، معابد را بازسازی می‌کرد و بابل را با بناهای رفیع، شکوه و جلال می‌بخشید. مردوک، خدای بزرگ بابل، هرگز چون دوران پادشاهی او به افتخار و اعتبار دست نیافته بود». (همان: ۱/ ۳۵۲)

از آنچه گذشت، درمی‌یابیم که نیاز به یک پادشاهی مطلقه با قدرت متمرکز، وجود خدایی یگانه و پر قدرت را رقم می‌زند تا اقتدار پیشین بابل را بدان‌ها بازگرداند. شاید از همین‌روی بوده که دو پادشاه کلدانی می‌کوشیدند، حتی معماری شهر بابل، یادآور شکوه دوران قدیم میان‌رودان باشد. «آثار معماری کلدانی‌ها در بابل نه تنها ... در نوع خود یگانه‌اند؛ بلکه از لحاظ پیوند با دوران قدیم بین‌النهرینی سومر - اکدی و بازگشت به هنر اصیل آن، اهمیتی به سزا دارد». (همان: ۱/ ۲۲۸) در اسطوره‌های ایرانی نیز، نیاز به همین نظم و اقتدار و گریز از نابه‌سامانی و آشوب ضحاک (نمودگار آشوبندگی تیامت) سبب می‌شود مردم به فریدون پناه برند. (فردوسی، ۱۳۸۶: ۱/ ۸۱)

پیش‌تر دیدیم که با پیروزی مردوک بر تیامت که بازتابی اسطوره‌ای از واقعه تاریخی به قدرت رسیدن اموریان و حمورابی است، نظام سلسله‌مراتبی بازمی‌گردد، مردم به مالکیت خصوصی ترغیب می‌شوند و کشاورزی و پیشه‌وری آزاد تبلیغ می‌شود. فریدون نیز پس از آن‌که بر ضحاک چیره می‌شود، بازگرداندن نظام طبقاتی، نخست کاری است که انجام می‌دهد:

سپاهی نباید که با پیشه‌ور	به یک‌روی جویند هر دو هنر
یکی کارورز و یکی گرزدار	سزاوار هرکس پدید است کار
چو این کار آن جوید، آن کار این	سراسر پُر آشوب گردد زمین

(همان: ۱/ ۸۳)

او پس از این خود را کدخدای مطلق جهان می‌خواند؛ (همان: ۱/ ۸۳) آن‌گونه که مردوک خدای مطلق و حمورابی شهریار یگانه بابل می‌شود. پس از آن، داد می‌ورزد و جهان را آباد می‌سازد:

هر آن چیز کز راه بیداد بود	هر آن بوم و بر، کان نه آباد بود
به نیکی فروبست از او دست بد	چنان کز ره پادشاهان سزد
بیاراست گیتی به سان بهشت	به جای گیا سرو و گلبن بکشت

(همان: ۱/ ۹۲-۹۳)

کنش‌های همسان دیگر فریدون و مردوک را می‌توان در سخن کویاجی دید که پیش‌تر از آن یاد شد؛ اما نکته‌ای درباره فریدون و مردوک ناگفته ماند و آن این‌که فریدون با گاو ارتباط دارد؛ به گونه‌ای که پدر او در متن‌های پهلوی (Iranian Bundahišn, 1978: 229) اسفیان پُرگاو (Aspiyān ī purr gāw) و متون دوره اسلامی، «آثفیان» گفته شده که با لقب گاو برآمخته است. (طبری، ۱۳۹۰: ۱/ ۱۵۳؛ بیرونی، ۱۳۸۹: ۱۴۶) به عقیده برخی پژوهندگان، این نام و ویژگی، نشانه‌ای است بر «زارع‌بودن» این خاندان. (صفا، ۱۳۸۴: ۴۶۵) مطابق با اوستا (دوستخواه، ۱۳۷۹: ۱/ ۴۹۰-۴۹۱) آن‌گاه که فرّه از جمشید جدا می‌شود، بخشی از آن به فریدون می‌رسد که در دین‌کرد هفتم این فرّه، فرّه کشاورزی (wāstaryōšīh) است؛ (Dinkard, 1911: 2/ 596) پس فریدون از یک‌سو با گاو پیوند دارد و از سوی دیگر با کشاورزی. (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۴: ۱۴) مردوک نیز با گاو و کشاورزی پیوند دارد. گویا نام این خدا به معنی «گوساله خورشید» است و «نماد مردوک که کج‌بیل یا بیلچه با سر مثلثی-شکل است به نام مَرَو (Marru) احتمالاً اصلیت این خدا را به عنوان رب‌النوع محلی کشاورزی، منعکس می‌سازد». (بلک و دیگری، ۱۳۸۵: ۲۱۲، ۲۱۴)

بر بنیان آنچه گذشت، می‌توان به همانندی‌های دیگر فریدون و مردوک پی‌برد؛ پهلوان و ایزدی که هر دو از میان‌برنده نمادهای آشوب (ضحاک/تیامت) هستند.

۶. نتیجه‌گیری

میان بین‌النهرین و ایران، پیوسته ارتباطات گسترده فرهنگی بوده است و سابقه این پیوند به هزاره‌های پیش از میلاد مسیح می‌رسد. در پژوهش پیش‌رو، با توجه به همین پیوند، یکی از پیوستگی‌های اسطوره‌ای میان دو فرهنگ نشان داده شده است؛ به این معنا که تیامت میان‌رودانی برگزیده شده و پیوند او با دو شخصیت جمشید و ضحاک در اسطوره‌های ایرانی نشان داده شده است. چنین به نظر می‌رسد که در یک شکست اسطوره‌ای، تیامت میان‌رودان که دارای دو چهره مثبت (آموختن هنرهای مدنی به مردم) و منفی (براندازی طبقات و برآشتن نظم جامعه) است، به دو شخصیت در اسطوره‌های ایرانی دگرگون می‌شود؛ یعنی وجهه نخست او به جمشید می‌رسد و سیمای منفی او را ضحاک





می‌یابد. در منابع ایرانی می‌بینیم که جمشید کارهایی چون بنیان‌نهادن نظام طبقاتی، ساختن آلت جنگ، برون‌آوردن فلزات از معادن، رشتن و بافتن پارچه و... در جهت پیشرفت انجام می‌دهد که همین هنرورزی‌ها در پادشاهان نخستین بابل نیز که تیامت نماد آن‌ها است، به آشکارا دیده می‌شود. این امور در دوره ضحاک به طور کامل رو به افول می‌رود که این دوره، چهره آشوبنده نظم تیامت را آشکار می‌کند. در این باره، دو موضوع را باید در نظر داشت: نکته نخست این‌که اسطوره‌ها برآیند دگرگونی-های اجتماعی، تاریخی و جغرافیایی است. چهره نخست تیامت، برآیند دولت‌شهرهای بی‌شمار در میان‌رودان و پیشرفت‌های گسترده آنان در تمدن‌سازی است و دوره دوم، نشان‌دهنده تفرقه این دولت-شهرها و اختلافات شدید آن‌ها است که به چیرگی دیگران بر آنان پایان می‌پذیرد و بسیاری از پیشرفت‌های مدنی آن‌ها معطل می‌ماند؛ از همین‌روی نیاز به پادشاهی مقتدر احساس می‌شود که بتواند نظم و هنر پیشین را بازگرداند. همزمان با حکومت پر اقتدار اموریان و به قدرت رسیدن حمورابی، مردوک نیز خدای برتر میان‌رودان می‌شود که تیامت آشوبنده نظم را در هم می‌کوبد؛ همان‌گونه که در اسطوره‌های ایرانی، فریدون ضحاک را از پای درمی‌آورد؛ اما نکته دوم: چگونه می‌توان جمشید و ضحاک را از یک اصل پنداشت؛ دو شخصیتی که در شاهنامه و البته منابع دیگر رودروی هم هستند. باید توجه داشت که مطابق با برخی منابع، جمشید و ضحاک پیوند نژادی دارند؛ به گونه‌ای که ضحاک خواهرزاده جمشید شمرده می‌شود. دیگر این‌که هر دو شخصیت با شهر بابل پیوندی بسیار نزدیک دارند؛ به گونه‌ای که سازنده یا سامان‌دهنده این شهر شمرده شده‌اند. سوم این‌که هر دو با درخت در پیوندند و چهارم، این دو دارای وسایلی مشابه مانند نفیر هستند. چنین ویژگی‌هایی همسان، پیوند تنگاتنگ آنان را نشان می‌دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. دیگر پژوهشگران نیز به این نکته اشاره داشته‌اند که یکتاپرستی عملاً از بابل پدید آمده است. (وارنر، ۱۳۸۹: ۱۹۲) از آنجا که مردوک در دوره‌ای، همه صفات دیگر خدایان را در خود گردآورد و آن خدایان کنار نهاده شدند، یکتاپرستی در میان‌رودان بنیان نهاده شد. (بهار، ۱۳۸۴: ۴۱۷)

۲. دربارهٔ این اسطوره بنگرید: (آموزگار، ۱۳۸۷: ۴۰۳-۴۰۴؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۲۲۱-۲۲۳؛ هوک ۱۳۸۱: ۴۲-۴۵).

۳. در این باره بنگرید به: (اردستانی‌رستمی، ۱۳۹۴: ۳۵-۷۳)

۴. بایسته است بیان شود که در داستان‌های مختلف می‌بینیم که گویا مردم هر گاه می‌خواستند، به آسانی می‌توانستند به دربار ضحاک بروند و او را ببینند. در شاهنامه کاوه به دربار او می‌رود. (همان: ۶۷ / ۱) در مرزبان‌نامه و روضه‌العقول، هنبوی به راحتی راهی دربار ضحاک می‌شود. (وراوینی، ۱۳۸۹: ۵۰-۵۲؛ ملطیوی، ۱۳۸۳: ۷۸-۷۹) همچنین در الکامل نیز همهٔ مردم برای دادخواهی به دربار او می‌روند. (ابن‌اثیر، ۱۳۴۹: ۱۸-۱۹)

منابع

آموزگار، ژاله (۱۳۸۷). زبان، فرهنگ، اسطوره. تهران: معین، چ ۲.
 آقازاده، فرزین (۱۳۸۹). ضحاکِ ماروش (پژوهشی در باب مفهوم اژی و اژی‌دهاک در اسطوره‌ها و متون ایرانی و جز آن)، تهران: ققنوس.
 ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۳۴۹). الکامل؛ اخبار ایران، برگردان محمدابراهیم باستانی‌پاریزی، تهران: دانشگاه تهران.

ابن‌بلخی (۱۳۸۵). فارس‌نامه، تصحیح گای لیسترانج و رینولد نیکلسون، تهران: اساطیر.
 اردستانی‌رستمی، حمیدرضا (۱۳۹۲). «شهرسب، مرداس و ضحاک (شکستگی شخصیت شهرسب در مرداس و ضحاک»، پژوهش‌نامهٔ ادب حماسی، س ۹، ش ۱۶، صص ۱۷۳-۱۹۱.

_____ (۱۳۹۴). «اسطوره‌های ایرانی برآیند دگرگونی‌های اجتماعی و جغرافیایی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، شماره چهارم، صص ۳۵-۷۳.

_____ (۱۳۹۴). «فریدون دهقان، کاوهٔ آهنگر و ضحاک‌دیو»، شعرپژوهی (بوستان ادب)، دانشگاه شیراز، س ۷، ش ۱، پیاپی ۲۳، صص ۱-۲۸.





- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۶). «به ازّاش سراسر به دو نیم کرد»، شاهنامه پژوهی، دفتر دوم، با نظارت محمدرضا راشد محصل، مشهد: آهنگ قلم، صص ۵۵-۶۴.
- امیدسالار، محمود (۱۳۸۱). جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- بلک، جرمی و آنتونی گرین (۱۳۸۵). فرهنگ‌نامه خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان، ترجمه پیمان متین، تهران: امیرکبیر، چ ۲.
- بهار، مهرداد (۱۳۸۴). از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه، چ ۴.
- _____ (۱۳۸۹). پژوهشی در اساطیر ایران، ویراستاری کتایون مزداپور، تهران: آگاه، چ ۸.
- _____ (۱۳۸۵). جستاری در فرهنگ ایران، ویراست جدید به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۹). آثار الباقیه عن القرون الخالیّه، برگردان اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر، چ ۶.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف (۱۳۵۷). برهان قاطع، به اهتمام محمد معین، تهران: امیرکبیر، چ ۳.
- تفضلی، احمد (۱۳۵۵). «سوورای جمشید و سوورای ضحاک»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۴، پیاپی ۹۶، صص ۴۸-۵۰.
- جنیدی، فریدون (۱۳۸۶). زندگی و مهاجرت آریاییان (بر پایه گفتارهای ایرانی با نگرش تازه)، تهران: بنیاد نیشابور؛ نشر بلخ، چ ۴.
- چایلد، ویر گوردن (۱۳۸۷). آریایی‌ها (پژوهشی در ریشه‌شناسی هندواروپایی)، ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران: نگاه، چ ۲.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۸۶). سخن‌های دیرینه، به کوشش علی دهباشی، تهران: افکار، چ ۲.
- داتی، ویلیام (۱۳۹۲). اساطیر جهان، برگردان ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: چشمه.
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۹). اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی، تهران: مروارید، چ ۵.



- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز، چ ۲.
- دیاکونوف، میخائیل میخائیلوویچ (۱۳۸۴). *تاریخ ایران باستان*، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۵.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۹۰). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نی، چ ۸.
- رضاقلی، علی (۱۳۸۶). *جامعه‌شناسی خودکامگی* (تحلیل جامعه‌شناختی ضحاک ماردوش)، تهران: نی، چ ۱۴.
- ساندرز، نانسی کی (۱۳۸۹). *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: قطره، چ ۴.
- سعیدی‌سیرجانی، علی‌اکبر (۱۳۸۱). *ضحاک ماردوش*، تهران: پیکان، چ ۵.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۴). *حماسه‌سرایی در ایران* (از قدیمی‌ترین عهد تا قرن چهارم هجری)، تهران: امیرکبیر، چ ۷.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۰). *تاریخ‌الرسول و الملوک*، برگردان ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، چ ۹.
- فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۶). *تاریخ باستان ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۳.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *شاهنامه*، تصحیح جلال خالقی‌مطلق و همکاران (محمود امیدسالار ج ۶ و ابوالفضل خطیبی ج ۷)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قائمی، فرزاد (۱۳۹۴). «تحلیل تطبیقی اسطوره ضحاک ماردوش» (بر اساس رهیافت‌های مبتنی بر سنت کهن قربانی برای خدایان ماردوش جهان زیرین)، *پژوهش‌نامه ادب حماسی*، س ۱۱، ش ۱۹، صص ۲۷-۶۵.
- کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۷۹). *نامه باستان* (ویرایش و گزارش شاهنامه فردوسی از آغاز تا پادشاهی منوچهر) ج ۱، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۰). *مازهای راز* (جستارهایی در شاهنامه)، تهران: مرکز، چ ۲.



کمرون، جورج گلن (۱۳۸۷). ایران در سپیده دم تاریخ، ترجمه حسن انوشه، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۵.

کویاجی، جهانگیر کوورجی (۱۳۸۸). بنیادهای اسطوره و حماسه ایران، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران: آگاه، چ ۳.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۸۴). زین الاخبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

گیرشمن، رومن (۱۳۸۶). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: نگاه، چ ۲.

محمودی بختیاری، علی قلی (۱۳۹۵). بابل دل ایران شهر و قطب جهان، تهران: بهجت.

مجمالتوارخ و القصص (۱۳۸۳). تصحیح محمدتقی بهار، تهران: دنیای کتاب.

مجیدزاده، یوسف (۱۳۷۶). تاریخ و تمدن بین النهرین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مختاریان، بهار (۱۳۸۹). درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه، تهران: آگاه.

مستوفی، حمدالله (۱۳۸۷). تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۸۷). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۸.

_____ (۱۳۸۹). التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴.

مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۸۶). آفرینش و تاریخ، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمد رضا شفیعی-کدکنی، تهران: آگاه، چ ۳.

ملطیوی، محمد بن غازی (۱۳۸۳). روضه العقول، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و ابوالقاسم جلیل-پور، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

وارنر، رکس (۱۳۸۹). دانش نامه اساطیر جهان، برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره، چ ۴.

وراوینی، سعدالدین (۱۳۸۹). مرزبان نامه، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی علی شاه، چ ۱۵.

ویلکینسون، فیلیپ و نیل فیلیپ (۱۳۹۳). *نگاهی نو به اسطوره‌شناسی* (نقش اسطوره و شخصیت‌های اساطیری در تاریخ و فرهنگ ملل)، ترجمه رحیم کوشش، تهران: سبزان.
هوک، ساموئل هنری (۱۳۸۱). *اساطیر خاورمیانه*، ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزداپور، تهران: روشنگران و مطالعات زنان، چ ۳.

Dinkard. (1911). ed D. N. **Madan**, Bombay.

Iranian Bundahišn. (1978). **Rivāyat-ī Ēmēt-ī Ašavahištān**, Part 1, ed K.M.Jamasp Asa, Y.Mahyar Nawabi, M.Tavousi, Shiraz: Pahlavi University.

MacKenzie, D. N. (1971) **A Concise Pahlavi Dictionary**, London: Oxford University.

Nyberg, H. S. (1974). **A Manual of Pahlavi**, Wiesbaden.

Reichelt, H. (1968). **Avesta Reader; Texts, Notes, Glossary and Index**, Berlin.



ازدواج‌های سیاسی در دوره واپسین حاکم ایلخانی

(۷۱۷-۷۳۶ هـ ق)

کبری بیرگانی قربانی^۱

مسعود ولی عرب^۲

چکیده

ازدواج‌های سیاسی مبحثی بسیار کهن می‌باشد. در متون و منابع به ازدواج‌های بین سلاطین و خوانین اشاره شده که تنها دلیل آن ایجاد روابط دوستانه و سیاسی بوده است، بدون این که وضع زن و مرد و تناسب سنی آن‌ها در نظر گرفته شود. این ازدواج‌های سیاسی که از مباحث مهم در تاریخ هر کشوری می‌باشد به یکی از دلایل صورت می‌گرفته است: کسب قدرت، مشروعیت بخشی، ماندگاری قدرت یا تحکیم موقعیت، اشاعه قدرت در سرزمین‌های مفتوحه، ایجاد صلح و تحکیم روابط، اتحاد برای مقابله با یک دشمن مشترک، جلوگیری از یورش دولت‌های قدرتمندتر، افزودن به ثروت خود با گرفتن جهیزیه و هدایای سنگین از خانواده دختر، دست اندازی به سرزمینی که از طریق لشکرکشی مقدور نبوده است. ازدواج‌های سیاسی در سطح حکومت‌های محلی چه تأثیری بر ساختار قدرت ایلخانان داشته‌اند؟ فرضیه، این ازدواج‌ها از یک سو، تثبیت قدرت حکومت‌های محلی را در پی داشت و از سوی دیگر موجب می‌شد مغول‌ها، شاهزادگان جدیدی را تحت سلطه خود درآورند و از عواید مناطق آنان بهره‌مند شوند. هدف از انجام این پژوهش، ارائه تصویری از ازدواج‌های سیاسی و تأثیر آن‌ها در ساختار قدرت در دوره واپسین ایلخانی (۷۱۷-۷۳۶ ق) می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: ابوسعیدخان، خاتون‌ها، ازدواج‌های سیاسی، ساختار قدرت، ایلخانان.

۱. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شهید چمران اهوز

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

m.valiarab@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۲

درآمدی تاریخی

ابوسعید فرزند اولجایتو و حاجی خاتون بود که در سال ۷۱۷ ق و در سن سیزده سالگی به سلطنت رسید. در این دوره، چون ابوسعید کودک بود و از اداره مملکت آگاهی نداشت، حکمران واقعی امیر چوپان بود. در زمان او حملات الوس جوجی و تحریکات شاهزادگان جغتایی همچنان ادامه داشت (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۳۳)، باقی مانده کفر از میان رفت و کنیسه‌ها و کلیساها تخریب شدند و مساجد جای آن‌ها را گرفت (ابن حنبلی، ۱۴۰۶ ق: ۱۱۳/۶) و نام او پس از نام الملک‌الناصر، سلطان مصر در خطبه خوانده شد. (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۳۵) همچنین در این دوره، روابط ایران و غرب به خاموشی گرایید و با مرگ «ماریهبالاها» اسقف اعظم کلیسای نسطوری، مسیحیت آخرین حامی خود در ایران را از دست داد و دیگر هیچ‌گاه اهمیت گذشته را به دست نیاورد. (بیانی، ۱۳۸۴: ۲۵۰)

نقش و جایگاه قتلغشاه خاتون در دربار ابوسعید

قتلغشاه خاتون، محبوب‌ترین خاتون اولجایتو بود که قدرت زیادی داشت. این خاتون پس از مرگ اولجایتو نیز قدرت خود را حفظ کرد. هنگامی که در سال ۷۱۶ ق اولجایتو درگذشت و ابوسعید را از خراسان به پایتخت فرا خواندند، امیر سونج، اتابک او با این استدلال که وارثی به جز ابوسعید وجود ندارد، در رفتن به سلطانیه تعلل می‌کرد. (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۷) اما با رسیدن این خبر به امیر سونج که قتلغشاه خاتون و امیر چوپان منتظر رسیدن ابوسعید هستند و برای رسیدن او عجله دارند، او مجبور شد، سرعت عمل به خرج داده و ولیعهد را زودتر به مقصد برساند. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۷۱-۷۲) ابوسعید به محض این‌که وارد پایتخت شد، ابتدا به خدمت قتلغشاه خاتون رفت، و «به تربیت و نواخت خاتون اختصاص یافت». (میرخواند، ۱۳۳۹: ۴/ ۴۷۹) می‌توان گفت، این امر به دلیل نفوذ و قدرت این خاتون در دربار پدرش بود؛ ابوسعید با این کار قصد داشت، ابتدا از حمایت‌های این خاتون و هوادارانش برای به تخت نشستن استفاده کند و پس از آن، از مشورت‌ها و راهنمایی‌های او، در امر حکومت‌داری سود جوید. احتمالاً به دلیل همین حمایت‌های قتلغشاه خاتون از ابوسعید بود که، هنگامی که (۷۱۶ ق) او را به تهمت خوراندن زهر به اولجایتو محبوس کردند، ابوسعید با اثبات بی‌گناهی او را آزاد کرد.





نکته‌ای که در مورد قتلغشاه خاتون ابهام آمیز است، ازدواج این خاتون پس از مرگ اولجایتو می‌باشد. برخی منابع او را جزء خاتون‌های ابوسعید بر می‌شمرند؛ حافظ ابرو در «ذیل جامع‌التواریخ رشیدی» اشاره کرده است که «... دختر ایرنجین، قتلغشاه خاتون بزرگ‌تر خواتین شهزاده ابوسعید بود و امیر شیخعلی پسر امیر ایرنجین که برادر او بود پیش سلطان ابوسعید اعتباری داشت، ...» از سوی دیگر در صفحات بعدی همین کتاب بیان کرده است که به دلیل خدمت بزرگی که امیر پولادقیا در سال ۷۲۰ ق در دفع شورش گرجستان کرد مادر خود، قتلغشاه خاتون را به او داد. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۰-۱۵۹ و ۱۴۶) از سوی دیگر سمرقندی در تاریخ خود هنگامی که به ذکر خاتون‌های ابوسعید می‌پردازد، نامی از قتلغشاه خاتون نبرده است، اما در جای دیگری بیان کرده که قتلغشاه خاتون جزء حرم پادشاه بود. (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۵۴/۱)

بیانی نیز از این خاتون به عنوان همسر ابوسعید یاد می‌کند (بیانی، ۱۳۵۲: ۱۱۲) که به نظر درست می‌آید؛ زیرا با توجه به نفوذ این خاتون در دوره اولجایتو و پس از آن، احتمالاً ابوسعید که هنگام به تخت نشستن کودک دوازده ساله‌ای بود (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۶۰/۱) به دلیل نیاز به حمایت‌های این خاتون و پدرش امیر ایرنجین، راضی به این ازدواج شده بود. پیوندهای سیاسی او با خاندان مقتدر چوپانی پذیرش این گفته را آسان‌تر می‌کند؛ زیرا او سعی داشته با این ازدواج‌ها، قدرت این امرا را به نفع خود ضبط کند و آن‌ها را اندکی کنترل کند. طبق شرع اسلام، ازدواج با زن پدر جایز نیست؛ اما این ازدواج نشان داد که اهداف ابوسعید بر دین و مذهب او می‌چربید و هر جا که نیاز داشت به قوانین مغولی التجا می‌کرد.

قتلغشاه خاتون چنان در نزد ابوسعید اعتبار داشت که به هنگام شورش پدرش، امیر ایرنجین، سلطان شفاعت او را پذیرفت. در اوایل حکومت ابوسعید، امرا قدرت بسیاری یافتند چندان‌که هر کدام خود را صاحب اختیار می‌دانست و به اوامر سلطان توجهی نمی‌کردند. برخی از آن‌ها همچون «قورمیشی» با امیر ایرنجین متحد شده (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۴۶-۱۴۵) و قرار گذاشتند برای به دست آوردن مقام امیرالامرای با امیر چوپان وارد جنگ شوند. (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۲۷/۲) بنابراین لشکری جمع‌آوری کرده و به سوی پایتخت روانه شدند. آن‌ها قصد داشتند ذهن سلطان را نسبت به امیر چوپان مسموم کنند و



او را نیز با خود همراه سازند؛ اما با تلاش «تاج‌الدین علی شاه» وزیر، ابوسعید متوجهٔ منظور آن‌ها شد، و برای جنگ با امرای شورشی از سلطانیه، بیرون رفت. دو سپاه در سال ۷۱۹ ق. به نزدیکی هم رسیدند. (مستوفی، ۱۳۶۴: ۶۱۵) در آن هنگام، قتلغشاه خاتون با اجازهٔ ابوسعید، فردی نزد ایرنجین فرستاد تا او را از جنگ بازدارد؛ قاصدهایی که او به نزد پدر می‌فرستاد، سعی در به اطاعت درآوردن ایرنجین داشتند. سرانجام ایرنجین به شرط بالا بردن پرچم‌های سفید توسط لشکریان سلطان، به نشانهٔ صلح، از ادامهٔ نبرد منصرف شد. ابوسعید نیز شفاعت همسرش را قبول کرد و خواستهٔ ایرنجین را انجام داد. اما ایرنجین که این عمل را نشانهٔ ضعف ابوسعید دانست، جنگ را آغاز کرد، که نتیجهٔ آن شکست و سپس قتلش بود. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۷-۱۵۰؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۷۴-۷۷) باید گفت، این ازدواج اگر چه در ابتدای سلطنت ابوسعید موجب قدرتمندی او شد و قتلغشاه خاتون یکی از حامیان او شد، اما از سوی دیگر ایرنجین با این وصلت، قدرت زیادی کسب کرد تا جایی که به فکر پادشاهی افتاد و در برابر سلطان قد علم کرد. او بواسطهٔ این‌که دخترش همسر سلطان بود خود را محق می‌دانست که هر کاری بخواهد انجام دهد. در نتیجه باید گفت، به همین دلیل این ازدواج نتوانست رابطهٔ میان ابوسعید و ایرنجین را مستحکم کند.

ازدواج ساتی بیک با امیر چوپان

در دورهٔ ابوسعید، امیر چوپان به اوج قدرت خود رسید. او در ابتدای به تخت نشینی ابوسعید (۷۱۶ق)، برای به دست گرفتن مقام امیرالامرای، حدود سه ماه با امیر سونج -تابک ابوسعید- در رقابت و کشمکش بود. اما سرانجام به خاطر حفظ مصالح کشور و جلوگیری از اختلال در امور، سونج کناره‌گیری کرد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۷-۵۸) و امیر چوپان امیرالامرای ابوسعید شد. از آن زمان به بعد به دلیل سن کم ابوسعید، امیر چوپان چنان بر کارها مسلط شد که از ابوسعید فقط اسمی باقی ماند. (مستوفی ۱۳۶۴: ۶۱۲) این مسئله یکی از دلایل شورش امرا (۷۱۹ ق) علیه چوپان گردید؛ (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۹۸) اما همان طور که در صفحات قبل ذکر شد، این شورش توسط ابوسعید و امیر چوپان دفع گردید. پس از آرام شدن اوضاع در رجب ۷۱۹ ق. امیر چوپان با خواهر ابوسعید،



ساتی بیک، ازدواج کرد (مستوفی، ۱۳۶۴: ۶۱۵) و سلطان، حکومت بسیاری از ولایات را به فرزندان و اطرافیان امیر چوپان تفویض کرد. البته وصاف، وقوع این ازدواج را در حدود سال ۷۱۳ ق (دوره اولجایتو) - پس از جنگ با مصریان و قبل از رفتن امیر چوپان به آسیای صغیر، جهت سرکوبی ترکمانان قرامان- بیان کرده است. او در جای دیگری از تاریخ خود، تاریخ این ازدواج را در اوایل سلطنت ابوسعید ذکر کرده است. (آیتی، ۱۳۸۳: ۳۳۷-۳۴۱) باید گفت که روایت اول او، نمی‌تواند درست بوده باشد؛ زیرا اگر بتوان به گفته کاشانی اعتماد کرد، در این سال دولندی خاتون، خواهر ساتی بیگ، هنوز در قید حیات بوده و با توجه به این که در شرع اسلام، ازدواج یک فرد با دو خواهر به طور هم زمان حرام بوده است، بعید می‌نماید که این ازدواج در آن سال صورت گرفته باشد. به هر روی، می‌توان گفت یکی از دلایل این ازدواج قدردانی از خدمات امیر چوپان و جلب بیشتر وفاداریا بوده است، زیرا در جریان شورش امرا، ابوسعید به قدرت آنها بیشتر واقف شد و دریافت که آنها می‌توانند برای سلطنت او خطری جدی باشند. اگر چه با این ازدواج قدرت امیر چوپان همچنان افزایش می‌یافت؛ اما با توجه به سن کم ابوسعید و حملات هماهنگ شده الوس جوجی و ممالیک مصر (بیانی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۰۳۹) و همچنین قدرتمندی امرا و شورش آنها، شاید این بهترین راهی بود که ابوسعید در پیش رو داشت، زیرا با اوضاع آشفته مملکت در آن زمان، او به وجود شخصی همچون امیر چوپان نیاز داشت.

ساتی بیک یکی از خاتون‌های بزرگ ایلخانی بود که با ازدواج‌های خود، نقش مهمی در حکومت ایلخانی ایفا کرد. او دختر اولجایتو و «اولترمیش خاتون ود و حاصل این پیوند پسری به نام سیورغان بود. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۸۳؛ تتوی، ۱۳۸۲: ۷/ ۴۴۵۲) پس از سوءظن ابوسعید به امیر چوپان و تیرگی روابط این دو، هنگامی که امیر چوپان تصمیم به جنگ با ابوسعید گرفت، این خاتون و فرزندش او را همراهی می‌کردند. پس از این که بیشتر امرا و خاتون‌ها از میانه راه پشیمان شده و به سلطان ملحق شدند، ساتی بیگ باز شوهر خود را تنها نگذاشت. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۷۶؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۱۲/۳) اما هنگامی که چوپان آوارگی خود را دید، ساتی بیگ و سیورغان را به همراه کرد و جین، با



این استدلال که نسبت خویشاوندی با ابوسعید، مانع از کشتنشان می‌شود، (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۰۶/۱) نزد سلطان روانه کرد. ابوسعید نیز آن‌ها را پذیرفت و با احترام با آن‌ها رفتار کرد (خواندمیر ۱۳۸۰: ۳/۲۱۲)

پس از مرگ ابوسعید در سال ۷۳۶ ق ساتی بیگ، یکی از خاتون‌هایی بود که در مرکز توجه قرار گرفت. چون از نسل ابوسعید شاهزاده‌ای وجود نداشت که به سلطنت برسد، ارپا خان با حمایت ساتی بیگ و حاجی خاتون، مادر ابوسعید به تخت سلطنت نشست (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۹۴/۲) و ساتی بیگ را نیز به عقد خود درآورد. دلیل این کار مشروعیت بخشی به حکومت ارپا خان بود. پس از قتل ارپا خان در همان سال، ساتی بیگ با پسرش، سیورغان، به نزد شیخ حسن ایلکانی، معروف به شیخ حسن بزرگ رفت. اما پس از مدتی روابط آن دو با شیخ حسن به هم خورد و به شیخ حسن چوپانی (حسن کوچک) پیوستند. (حافظ ابرو ۱۹۲: ۱۳۵۰، ۲۰۲ و ۲۰۴) پس از چندی شیخ حسن چوپانی، ساتی بیگ را به پادشاهی ترغیب و تحریض کرد و او را به عنوان پانزدهمین ایلخان مغول به سلطنت نشانید و نام او را در خطبه و سکه برد. بدین ترتیب آذربایجان و اران تحت امر ساتی بیگ و شیخ حسن کوچک درآمد. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۲۸/۳) پس از گذشت یک سال، شیخ حسن او را از سلطنت خلع کرد و سلیمان خان را به جای او به تخت نشانید و ساتی بیگ را به عقد او درآورد. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۲۰۸؛ خواندمیر ۱۳۸۰: ۳/۲۲۹-۲۳۰)

ازدواج بغداد خاتون و دلشاد خاتون با ابوسعید

بغداد خاتون، از زنان بسیار معروف و معتبر واپسین سال‌های حکومت ایلخانی بود. او دختر زیبای امیر چوپان بود که در سال ۷۲۳ ق (دوره ابوسعید) به همسری امیر شیخ حسن جلایری (شیخ حسن بزرگ) درآمد. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۳) منابع بر این باورند که ابوسعید، بر اساس عشقی جان سوز (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۹۵/۲؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۰۹/۳) در سال ۷۲۵ ق بغداد خاتون را از امیر چوپان خواستار شد. (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۹۲/۱) طبق قانون مغول، هر خاتونی که مورد پسند سلطان واقع می‌شد، شوهرش باید او را طلاق می‌داد و در اختیار حرم سلطان قرار می‌داد؛ (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۹۵/۲) اما امیر چوپان خواستهٔ پادشاه و قانون مغول را نادیده گرفت و با آن مخالفت کرد. سپس برای



این‌که، آن‌ها را از یکدیگر دور کند، ابوسعید را با خود به بغداد برد و دخترش را نیز به همراه شوهرش به قراباغ فرستاد (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۴؛ خواندمیر ۱۳۸۰: ۲۰۹/۳). اما این دوری نیز نتوانست از عشق ابوسعید بکاهد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۹۳/۱) و در واقع همین مسئله، یکی از دلایل بر هم خوردن رابطه امیر و سلطان و سرانجام قتل امیر چوپان در سال ۷۲۸ ق توسط ملک غیاث‌الدین کرت و نابودی چوپانیان شد. (بدلیسی، ۱۳۷۷: ۳۲/۲؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۰۹/۳ - ۲۱۱). ابوسعید پس از برافتادن خاندان چوپانی، طبق قانون مغول، شیخ حسن را مجبور کرد، بغداد خاتون را طلاق دهد، که به نظر این کار با تطمیع او انجام شده است؛ زیرا پس از کشته شدن امیر چوپان، شیخ حسن به جای او به مقام امیرالامرای رسید (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۹۳/۱) و پس از وقوع طلاق، خاتونی بزرگ به او داده شد. ابوسعید سرانجام به خواسته خود رسید و طبق آیین اسلام با بغداد خاتون ازدواج کرد. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۱۵/۳؛ تتوی، ۱۳۸۲: ۴۴۵۰/۷) به نظر می‌رسد، این ازدواج، آن‌طور که منابع نشان می‌دهند، فقط بر اساس یک عشق آتشین نبوده است بلکه احتمالاً، بیشتر دلایل سیاسی در آن همه اصرار برای ایجاد این وصلت، دخیل بوده‌اند.

امیر چوپان در سال ۷۲۵ ق (سالی که ابوسعید، بغداد خاتون را خواستگاری کرد) در اوج قدرت خود بود. او در این سال با حمله به گرجستان و الوس جوجی، با موفقیت به نزد ابوسعید بازگشت از سوی او مورد لطف و مرحمت قرار گرفت. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۳) در این زمان تمام ممالک ایلخانی تحت امر و سلطه امیر چوپان بودند و املاک و اموال او زیاد شده بود. مسلماً چنین قدرتی حسادت دیگر امرا و وزرا را برمی‌انگیخت؛ «رکن‌الدین صاین»، وزیر ابوسعید، که از برکشیدگان چوپانیان بود، یکی از کسانی بود که ذهن سلطان را نسبت به آن‌ها آشفته می‌کرد. (مستوفی، ۱۳۶۴: ۶۱۷؛ حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۲ - ۱۶۶) بنابراین، ترس ابوسعید از قدرت بیش از اندازه امیر چوپان، موجب شد که او تصمیم بگیرد تا رابطه خود را با او بر اساس یک پیوند خویشاوندی دیگر محکم‌تر کند.

سؤالی که در این جا طرح آن ضروری به نظر می‌رسد، این است که: چرا ابوسعید از میان دیگر دختران خاندان چوپانی، باید خاتونی را انتخاب می‌کرد که خود در عقد مرد دیگری بوده است؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت، احتمالاً موقعیت همسر این خاتون، دلیل این انتخاب بوده است. شیخ حسن



جلایری، همسر بغداد خاتون، امیرزاده‌ای بزرگ بود که مادرش دختر ارغون و عمهٔ سلطان بود. او پسر «اولجتای خاتون» (دختر ارغون خان) و امیرحسین، (پسر آقبوقای ایلکانی) بود. او از نسل «ایلکان نویان» و امرای بزرگ که در نزد چنگیز دارای جاه و مقام بودند. پس شیخ حسن پسر عمهٔ ابوسعید محسوب می‌شد. (همدانی، ۱۳۸۷: ۸۰۶/۲؛ شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۹۵) بنابراین، شاید ترس از نزدیک شدن امیر چوپان و شیخ حسن و خطر آفرین شدن آن دو برای حکومتش، دلیل این انتخاب بوده است. بویژه آن‌که، مدتی پس از طرح خواستگاری ابوسعید از بغداد خاتون - هنگامی که امیر چوپان برای دفع حملات احتمالی جغتاییان در خراسان اقامت داشت - قآن، از ترکستان، حکم امیرالامرای «ممالک ایران و توران» را برای او فرستاد و او نیز برای قآن هدایای گرانبهایی فرستاد. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۶۷/۱) این امر نگرانی‌های ابوسعید را بیشتر می‌کرد؛ زیرا این رابطهٔ نزدیک قآن و امیر چوپان می‌توانست برای ابوسعید خطرناک باشد. از آن جا که ابوسعید تا آن زمان صاحب فرزندی نشده بود، امیر چوپان با قدرت فراوانی که داشت، در صورت نارضایتی از ابوسعید، می‌توانست با حمایت قآن و شیخ حسن او را از سلطنت خلع کند و فرد دیگری از جمله، شیخ حسن را به جای او بر تخت بنشانند.

سؤال دیگری که باید پاسخ داد، این است که: اگر ترس ابوسعید از نزدیکی چوپان و شیخ حسن بوده، چرا پس از نابود کردن خاندان چوپانی، ابوسعید باز هم خواستار این خاتون بود و با او ازدواج کرد؟ در پاسخ باید گفت، احتمالاً مقاومت امیر چوپان در برابر خواستهٔ سلطان و اهمیت ندادن به قدرت او و یاسای چنگیزی (محق بودن خان در تصاحب هر زنی)، ابوسعید را به این کار ترغیب کرد. او قصد داشت تا به همه ثابت کند، که هیچ کس حق ندارد در برابر ارادهٔ سلطان قرار گیرد. ابوسعید با کشتن امیر چوپان و سپس مجبور کردن شیخ حسن به طلاق بغداد خاتون، قدرت و ارادهٔ خود را که سال‌ها تحت امر امیر چوپان بود، بر همگان آشکار کرد.

بغداد خاتون با ورود به حرم سلطان ابوسعید، یکی از محبوب‌ترین خاتون‌های او گردید. او که به «خاندگار» ملقب شده بود (سمرقندی ۱۳۸۳: ۱۰۹/۱) به زودی تسلط فراوانی بر ابوسعید یافت و سر رشتهٔ امور را به دست گرفت و به قول شبانکاره‌ای «به نام او در اطراف ممالک یرلیغ روان شد و



تنعمات بی حد راند...» (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۹۵). اولین کاری که بغداد خاتون انجام داد، انتقام گرفتن از ملک غیاث‌الدین کرت، قاتل پدرش بود. هنگامی که این حاکم از آل کرت، به اردوی ابوسعید آمد تا طبق قرار خود با او، با کردوجین، همسر امیر چوپان، ازدواج کند، بغداد خاتون که در رأس امور مملکت بود، مانع از انجام این ازدواج گردید. ابوسعید در ازای کشتن امیر چوپان، وعده ازدواج با کردوجین (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۷۷-۱۷۹) و واگذاری املاک اتابکان فارس (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/۲۱۳) را به غیاث‌الدین داده بود. بغداد خاتون سپس با نگه داشتن غیاث‌الدین در اردو، دستور آوردن تابوت امیر چوپان و جلاو خان را داد، پس از آن با احترام فراوان و با هزینه ابوسعید، آن‌ها را به مدینه فرستاده و در گورستان بقیع دفن کرد (تتوی، ۱۳۸۲: ۷/۴۴۵۱). بدون شک، علاوه بر جبر و زوری که بغداد خاتون را به حرم ابوسعید کشاند، می‌توان گفت، یکی از دلایل دیگری که موجب رضایت‌مندی این خاتون، برای ازدواج با قاتل پدرش (ابوسعید) بود، جلوگیری از قتل عام باقی مانده اعضای خاندانش بود. بغداد خاتون که در خاندان معتبر و متنفذ چوپانی، تربیت یافته بود، طبعاً سیاست را در آنجا فرا گرفته بود و چون از ثروت و قدرت خانوادگی نیز برخوردار بود، قطعاً افراد بسیاری را به گرد خود جمع کرده که توسط آن‌ها بر سلطان اعمال نفوذ می‌کرد.

یکی از اقدامات مهم بغداد خاتون، آوردن چوپانیان در دستگاه ابوسعید و دادن مقام و منصب به آن‌ها بود. به قول سمرقندی با نشستن بغداد خاتون به تخت، «باز چوپانیان را در و درگاهی و منصب و جاهی و عظمت راهی پدید آمد.» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱/۱۱۷) او ملک اشرف، فرزند تیمورتاش و دلشاد خاتون، دختر دمشق خواجه (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۹۵) (نوادگان امیر چوپان) را به دربار ابوسعید آورد و زیر نظر خود تربیت کرد. سورغان (فرزند امیر چوپان از ساتی بیک) را به دستگاه ابوسعید وارد و از امرای او کرد. احتمالاً تحت امر و نفوذ او، شیخ حسن چوپانی، برادرزاده دیگرش، وارد دستگاه شیخ حسن جلایر در روم شد (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۴۰-۱۸۷). شیخ حسن چوپانی در آشنفگی‌های پس از مرگ ابوسعید، موفق شد که در سال ۷۴۰ ق سلسله‌ای تأسیس کند که در تاریخ به آل چوپان یا چوپانیان (۷۴۰-۷۵۹ ق) معروف است. (صفا، ۱۳۷۸: ۳/۳۰) بنابراین می‌توان گفت، بغداد خاتون با حمایت از اعضای خانواده‌اش و جلوگیری از کشتار آن‌ها و دادن پست و مقام به



آن‌ها، تا حدودی در به وجود آمدن این سلسله در تاریخ، سهم داشته است. شاید اگر بغداد خاتون نبود، دشمنان خاندان چوپانی، به آسانی باقی ماندهٔ آن‌ها را نیز از میان می‌بردند و یا این که اجازه نمی‌دادند چوپانیان، وارد دستگاه ابوسعید شوند و صاحب مال و مقام و هواداران بی‌شماری شوند.

بغداد خاتون برای پیشبرد کارهای خود و گرفتن انتقام از قاتلین پدرش، به رجال مهم حکومتی نزدیک شد. او به همراهی غیاث‌الدین محمد، فرزند خواجه رشیدالدین و وزیر ابوسعید، تمام امور را تحت کنترل خود درآورد. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۸۵-۱۷۱) این مسئله موجب حسادت دیگر امرا، بویژه «نارین طغای» و «تاشتیمور» -یکی از عاملین براندازی چوپانیان- (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۱۸/۱) گردید، به گونه‌ای که آن‌ها تصمیم به نابودی بغداد خاتون و وزیر گرفتند زیرا امرا معتقد بودند که با وجود نفوذ بغداد خاتون و وزیر، نمی‌توانند ابوسعید را با امیال و اهداف خود موافق سازند. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳/ ۲۱۷-۲۱۱) اما بغداد خاتون که نارین طغای را مسبب نابودی خاندانش می‌دانست، منتظر فرصتی بود تا او را از بین ببرد. بنابراین او با کمک غیاث‌الدین، موفق شد کارهای پلید و نقشهٔ آن‌ها را برای سلطان فاش کنند. سلطان در ابتدا به شفاعت برخی امرا، آن‌ها را بخشید؛ اما با شورش مجدد نارین طغای و تاشتیمور، سلطان حکم قتل آن‌ها را در سال ۷۲۹ ق صادر کرد (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۸۵-۱۸۶) و سر آن‌ها را به جای سر دمشق خواجه از قلعهٔ سلطانیه آویزان کردند. (یزدی، ۱۳۸۷: ۱/ ۱۲۳) می‌توان گفت بغداد خاتون از یک سو موفق شد، انتقام خاندان خود را از نارین طغای و تاشتیمور بگیرد و از سوی دیگر، کمک کرد تا سلطنت ابوسعید دوام بیشتری یابد. زیرا اگر افشاگری‌های بغداد خاتون نبود، شاید دو فرد فوق‌الذکر، با یک حرکت ناگهانی می‌توانستند حکومت ابوسعید را با خطرات جدی روبرو کنند.

بی‌شک اراده و اختیار بیش از اندازهٔ بغداد خاتون بر امور، دشمنان و حاسدان بسیاری را برای او به وجود می‌آورد. به طبع این دشمنان در هر لحظه‌ای منتظر فرصتی بودند تا به او ضربه بزنند و او را از میان بردارند. چنان که در سال ۷۳۲ ق. برخی به ابوسعید اعلام کردند که بغداد خاتون با امیر شیخ حسن، همسر سابقش، روابط پنهانی دارد و در خصوص از بین بردن سلطان، متحد شده‌اند. ابوسعید بلافاصله دستور کشتن شیخ حسن را صادر کرد، اما او بواسطهٔ شفاعت مادرش، عمهٔ سلطان، بخشیده



شد و به قلعه کماخ فرستاده شد. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۸۵)؛ بغداد خاتون نیز مدتی از نظر افتاد و جایگاه خود را در نزد سلطان از دست داد، تا این که حقیقت آشکار شد و بی‌گناهی او اثبات گردید. بنابراین بغداد خاتون دوباره به مقام خود بازگشت و «صاحب اختیار کلی و جزوی» شد (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۸۶-۱۸۷) و به گفته خواندمیر، او حکومت روم را به شیخ حسن داد. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۱۵/۳) اگر چه منابع تبعید شیخ حسن را به دلیل این تهمت از سوی دشمنانش می‌دانند، اما شرف‌الدین علی یزدی، نویسنده «ظفرنامه»، ذکر کرده که بغداد خاتون، مسبب تبعید او بوده است. طبق روایت شرف‌الدین یزدی، بغداد خاتون همیشه از شیخ حسن، نزد سلطان بدگویی می‌کرد و سلطان تصمیم گرفت او را بکشد، اما با میانجی‌گری مادرش نزد ابوسعید به کماخ فرستاده شد (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۹۳/۱) احتمالاً این روایت درست نباشد، زیرا شیخ حسن تنها فردی بود که پس از قتل بغداد خاتون توسط خواجه لؤلؤ، انتقام مرگ او را گرفت احتمالاً حاجی خاتون، مادر ابوسعید نیز در افتراهای وارده به بغداد خاتون دست داشته است. می‌توان حدس زد او که ابوسعید را از کودکی تحت نفوذ خود داشت، از تسلط بیش از اندازه بغداد خاتون بر فرزندش نگران و ناراضی بود و با این کار قصد داشت، بغداد خاتون را از سلطان دور کند.

بغداد خاتون که قصد داشت با وارد کردن افراد بیشتری از خاندان چوپانی به دربار، قدرت خود را افزایش دهد، برادرزاده خود را به همسری ابوسعید درآورد. «دلشاد خاتون» دختر دمشق خواجه و نواده امیر چوپان بود. او در دربار ابوسعید، نزد عمه خود تربیت شد. هنگامی که به سن بلوغ رسید، بغداد خاتون طبق آیین مغول -بخشیدن دختران زیباروی به سلطان- او را به همسرش بخشید، (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲/۲۹۵) سلطان نیز او را در سال ۷۳۴ ق به عقد خود درآورد. (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۴۹) او که علاوه بر زیبایی و هوش از قدرت و ثروت خانوادگی نیز برخوردار بود؛ به زودی با سیاست، مداخله خود در امور مملکت را آغاز کرد و آن‌چنان بر ابوسعید مسلط شد که توجه او نسبت به بغداد خاتون کاهش یافت. (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۸۹) این موضوع موجب شعله‌ور شدن خشم و حسادت بغداد خاتون (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۹۳/۱) و احتمالاً تنش‌هایی بین آن دو خاتون و مشکلاتی در دربار شد. از آن‌جا که بغداد خاتون نیز نتوانست ابوسعید را صاحب فرزندی کند، احتمالاً روابط



سلطان با او به سردی گراییده بود. از این رو، بغداد خاتون، دلشاد خاتون، را وارد حرم ابوسعید کرد، تا به این طریق، هم موقعیت پیشین خود را به دست آورد، و هم این که توسط برادرزاده‌اش، فرزندی از نسل چوپانیان، وارد خاندان سلطنت نماید.

نکته‌ای که در این جا ذکر آن ضروری می‌نماید، مسئلهٔ شرعی بودن یا نبودن ازدواج دلشاد خاتون است. تمام مورخان به اتفاق، بغداد خاتون و دلشاد خاتون را با هم از جملهٔ همسران ابوسعید می‌دانند، سمرقندی و شرف‌الدین علی یزدی و خواندمیر این دو را با هم خاتون ابوسعید ذکر کرده‌اند. حافظ ابرو اشاره‌ای به این موضوع نمی‌کند؛ فقط در صفحهٔ ۱۸۳ و ۱۸۹، اشاره‌ای گذرا به این می‌کند که دلشاد خاتون همسر ابوسعید بود و از همهٔ خاتون‌ها مورد نظرتر بود. در حالی که طبق شرع اسلام، ازدواج عمه و برادرزاده به طور هم‌زمان با یک فرد، جایز نیست و با توجه به این که ابوسعید مسلمان بود، این ازدواج نمی‌توانسته است، شرعی بوده باشد، مگر این که قبول کنیم که ابوسعید ابتدا بغداد خاتون را طلاق داده و پس از آن دلشاد خاتون را عقد کرده است.

برخی منابع، بغداد خاتون و حسادت‌های زنانه‌اش را موجب مرگ ابوسعید دانسته‌اند. توجه بیش از اندازهٔ ابوسعید به دلشاد خاتون، به ویژه پس از باردار شدن او، موجب ناراحتی بغداد خاتون شد. این امر بهانه‌ای به مخالفین بغداد خاتون داد، تا اندکی پس از مرگ ابوسعید، او را به عنوان قاتل سلطان به ارپا خان، معرفی کنند. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۹۵/۲-۲۹۶) به جز ابن بطوطهٔ مغربی و شرف‌الدین علی یزدی که به صراحت بغداد خاتون را قاتل ابوسعید معرفی کرده‌اند، (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۴۹؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۱۹۳/۱) دیگر منابع روایت کرده‌اند که این اتهام از سوی مخالفان بغداد خاتون و برای از میان برداشتن او بوده است. (خواندمیر ۱۳۸۰: ۳/۲۲) تهمت دیگری که از سوی مخالفین بغداد خاتون به او نسبت داده شده، مکاتبهٔ پنهانی او با اوزبک، خان الوس جوجی، و تحریک او برای حمله به ایران بوده است. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۹۶/۲) (اگر چه گفته‌های منابع در خصوص حمله اوزبک به ایران طبق خواست بغداد خاتون، شک‌برانگیز است، اما لشکرکشی او در آخرین روزهای حیات ابوسعید به شمال غربی ایران، (حافظ ابرو، ۱۳۵۰: ۱۸۸) از این شک و تردید اندکی می‌کاهد. از سوی دیگر می‌توان با ابن بطوطه هم نظر شد و بغداد خاتون را مسؤل مرگ ابوسعید دانست. زیرا این خاتون دو



دلیل محکم برای انجام این کار داشته است. یکی انتقام قتل پدر و برادرانش از ابوسعید، و دیگری حسادت بغداد خاتون بر اثر بی‌مهری سلطان نسبت به او و توجه بسیار به دلشاد خاتون بود. به هر روی با مرگ ابوسعید نسل او منقرض شد و امرا در هر گوشه‌ای از مملکت، علم استقلال برافراشتند. (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۴۹) بنابراین می‌توان گفت، بغداد خاتون تا حدودی، مسؤل اغتشاشات پس از مرگ ابوسعید بود. همچنین می‌توان، تجزیه ممالک ایلخانی و سر بر آوردن سلسله‌های مختلفی همچون جلایریان و چوپانیان، و در نهایت فروپاشی سلسله ایلخانان در ایران را نیز، تا اندازه‌ای به او نسبت داد. اگر چه تاریخ با «اما»، «اگر» و «شاید» ساخته نمی‌شود، اما می‌توان گفت، اگر بغداد خاتون، ابوسعید، آخرین سلطان مقتدر ایلخانی را به قتل نمی‌رساند، شاید در آینده، فرزندی از او متولد می‌شد که پس از مرگش به سلطنت می‌رسید و احتمالاً از سقوط سلسله ایلخانی جلوگیری می‌کرد.

ازدواج کردوجین با شیخ حسن چوپانی

کردوجین یکی دیگر از خاتون‌های ایلخانی بود که به چند ازدواج سیاسی تن در داد. او دختر ایش خاتون و نواده هلاکو بود که ابتدا در حدود سال ۶۸۴ ق در دوره ارغون (حافظ ابرو، ۱۳۵۷: ۷۲/۳) به همسری سلطان سیورغتمش قراختایی، حاکم کرمان (۶۸۱-۶۹۱ ق) درآمد. پس از مرگ سیورغتمش، او را به امیر ساتلمیش، پسر تورالغی دادند. ازدواج بعدی او با پسر عمویش طغای بود و پس از آن او را به عقد امیر چوپان درآوردند (تتوی، ۱۳۸۲: ۴۰۲۰/۷) تاریخ وقوع این ازدواج مشخص نیست. کردوجین یکی از زنان مقتدر مغول بود که مدتی نیز در رأس قدرت ایلخانی بود. هنگامی که در سال ۷۱۶ ق اولجایتو وفات یافت، آشفتگی پایتخت را فرا گرفت. ابوسعید و امیر سونج در خراسان بودند، امیر چوپان در روم و امیر ایرنجین در گرجستان بود. بنابراین برای سر و سامان دادن به امور مظفرالدینا و الدین شاهزاده کردوجین «بترتیب و تمشیت کارها پرداخت...». او سپس به زنان دربار بویژه ساتی بیگ، دلداری داده و در همین حال نمایندگانی به سوی ابوسعید و امیر چوپان فرستاده و با تشریح اوضاع پایتخت، ابوسعید را برای نشستن به تخت فراخواند. پس از آن فرمان‌هایی به اطراف فرستاد تا اختلال به امور سلطنت راه نیابد. (آیتی، ۱۳۸۳: ۳۴۴) با رسیدن ابوسعید به پایتخت، کردوجین با تعیین وقت مبارکی، او را به تخت سلطنت نشاند. ابوسعید نیز برای این‌که از خدمات و



حمایت‌های کردوجین، قدردانی کند، در سال ۷۱۹ ق حکومت فارس را به کردوجین واگذار کرد. (آیتی، ۱۳۸۳: ۳۴۴) بدین ترتیب او ممالک اجدادی خود را به دست آورد.

کردوجین در زندگی سیاسی امیر چوپان نیز نقش مهمی داشته است و به هنگام جنگ‌ها او را همراهی می‌کرده است. هنگامی که امیر چوپان تصمیم گرفت به جنگ ابوسعید برود، این خاتون نیز در کنار همسرش بود و احتمالاً با نصایح خود او را از این جنگ منصرف کرده است. اما هنگامی که امیر چوپان تصمیم گرفت، نزد قآن ترکستان رفته و از او کمک بخواهد، او یا به اختیار خود و یا بنا به خواستهٔ امیر چوپان به همراه ساتی بیک به پایتخت بازگشت و در دربار به خوبی پذیرای آن دو شدند. باید گفت، زنی همچون کردوجین (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۰۶/۱) آن شجره‌نامهٔ خانوادگی و شخصیتی قوی، گزینهٔ بسیار مناسبی برای همسری فرد قدرتمندی همچون امیر چوپان بود. ازدواج امیر چوپان با کردوجین موقعیت او را در مقابل دشمنانش ارتقاء داد؛ زیرا کردوجین در ابتدای سلطنت ابوسعید، نفوذ فراوانی در حکومت داشت. احتمالاً یکی از دلایلی که موجب شد، امیر چوپان مقام امیرالامرای ابوسعید را به دست آورد، کردوجین بود. اگر چه امیر چوپان بواسطهٔ ازدواج‌هایش با دختران خاندان سلطنت، توانست قدرت خود را ازدیاد بخشد و بر امور مملکت مسلط شود، اما در نهایت مقهور ارادهٔ سلطان و رقیبان خود شد. در نتیجه می‌توان گفت، ازدواج‌های خاندان شاهی با امیر چوپان، نتوانست روابط میان این دو قدرت را مستحکم نماید و از تقابل میان آن‌ها جلوگیری کند.

ازدواج کنجک خاتون با امیر ایرنجین

امیر ایرنجین یکی دیگر از امرای بزرگ مغولی بود. او برادرزادهٔ دقوز خاتون و برادر اروک خاتون بود. (کاشانی، ۱۳۸۴: ۷) او که بواسطهٔ ازدواج‌های متعدد خاندانش با ایلخانان، قدرت زیادی کسب کرده بود، سرانجام خود مفتخر به دریافت عنوان «گورکانی» گردید و با «کنجک خاتون»، دختر دوم تکودار، ازدواج کرد. (تتوی، ۱۳۸۲: ۴۱۵۹/۶) این که چه زمانی این ازدواج صورت گرفت، روشن نیست، اما با توجه به این که رشیدالدین در زمان نگارش تاریخ خود در سال ۷۰۳ ق، روایت کرده است: «این



زمان خاتون بزرگ امیر ایرنجین است» (همدانی، ۱۳۸۷: ۷۸۳/۲) احتمالاً وقوع آن در دوره تکودار نبوده است.

کنجک خاتون، یکی از زنان شجاع و بانفوذ مغول بود. هنگامی که ایرنجین در سال ۷۱۹ ق علیه ابوسعید شورش کرد و بین آن‌ها جنگ درگرفت، کنجک خاتون همراه شوهرش وارد میدان نبرد شد و دلیری‌های بسیاری از خود نشان داد و سرانجام نیز پس از سرسختی بسیار در جنگ کشته شد. (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۷۷-۷۵ / ۱) بنابراین باید گفت: ازدواج‌های سیاسی همیشه راهی برای اتحاد و تحکیم روابط نبود؛ بلکه گاهی، این ازدواج‌ها به فرد مقابل چنان نیرو و قدرت می‌بخشید که مدعی سلطنت می‌شد. کنجک خاتون که شاهزاده‌ای از خاندان سلطنت بود، می‌بایست همسر خود را از شورش و جنگ علیه خاندان خود بازمی‌داشت، اما در عوض با او همراه شده و به اختلاف بین همسرش و ایلخان بیشتر دامن زد. در نتیجه باید گفت، این ازدواج آشفته‌گی بیشتر دوره ابوسعید را به همراه داشت.

سرنوشت بغداد خاتون پس از مرگ ابوسعید

پس از مرگ ابوسعید، بغداد خاتون مخالفت‌های خود را با جانشین او آغاز کرد. او حکومت ارپا خان را قبول نداشت، در امور مملکت دخالت می‌کرد و علیه او کارشکنی می‌کرد. (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۵۴/۱) شبانکاره‌ای، ارپا خان به دلیل این‌که او همسر سلطان متوفی بود، سعی می‌کرد با او مدارا کند و به او صدمه‌ای نزند. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۹۵/۲) او که قدرت خود را در مقابل بغداد خاتون سست و ضعیف یافت، تصمیم گرفت تصفیه‌ای در ارکان حکومت و دربار به وجود آورد. او معتقد بود، تا افرادی که در دوره ابوسعید در رأس قدرت بودند، از بین نروند، حکومت او استحکامی نخواهد یافت. (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۲۳ / ۳) بنابراین ابتدا از بغداد خاتون آغاز کرد و او را به اتهام رابطه با اوزبک خان و همدستی با او علیه سلطان، همچنین مسموم کردن ابوسعید، در سال ۷۳۶ ق به قتل رساند. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۲۹۶/۲؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۵۴/۱؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۲۳/۳) به گفته ابن بطوطه، جسد بغداد خاتون تا چند روز در برابر چشم مردم افتاده بود و تنها نیمی از بدن او



پوشانده شده بود. (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۲۵۰) به نظر می‌رسد بغداد خاتون پس از مرگ ابوسعید، به عنوان یک مدعی قدرت به صحنه آمده بود. آن چه این ادعا را قوت بخشید، نگرانی حاجی خاتون مادر ابوسعید از به قدرت رسیدن چوپانیان پس از مرگ پسرش بود. بی شک در این زمان، مهم‌ترین عضو این خاندان، کسی جز بغداد خاتون نبود. زمزمه‌هایی که مبنی بر استقرار موقت ساتی بیک بر تخت پادشاهی تا تعیین جانشین قطعی برای ابوسعید مطرح شد، انگیزهٔ لازم را برای بغداد خاتون به منظور حضور در رقابت‌های جانشینی مهیا ساخت به هرروی، با توجه به این‌که بغداد خاتون در دورهٔ ابوسعید در رأس قدرت بود، پس از مرگ همسرش نیز خود را محق می‌دانست که در امور امپراتوری مداخله کند. از آن‌جا که او قطعاً هوادارانی از امرا و بزرگان را در دستگاه خود داشته است، بوسیلهٔ آن‌ها امور را به پیش می‌برد. احتمالاً مسئلهٔ ارتباط او با اوزبک خان نیز درست بوده است، زیرا او همواره مترصد فرصتی بود که انتقام خون خاندانش را بگیرد و آن‌ها را مجدداً بر سر کار آورد. به نظر می‌رسد، او با فراخوانی اوزبک برای حمله به ایران، قصد داشته است حکومت ایلخانی را از بین ببرد و قدرت را به خود و یا خاندانش منتقل کند. حمایت‌های او از اعضای خانواده‌اش، وارد کردن آن‌ها به دستگاه ابوسعید و سپس تحرکات و فعالیت‌های آن‌ها برای به دست آوردن قدرت و سرانجام تأسیس سلسله چوپانی پس از مرگ ابوسعید، این گفته را اندکی به واقعیت نزدیک می‌کند.

نتیجه گیری

پس از مرگ ابوسعید در سال ۷۳۶ ق تجزیهٔ ممالک ایلخانی آغاز شد. امرای متنفذ ابوسعید و برخی سلطنت طلبان دیگر از هر گوشه‌ای سر بر آوردند و چندی به بهانهٔ حمایت از شاهزاده‌ای و سپس رسماً به عنوان تسلط بر نواحی مختلف دعوی حکومت کردند. از مهم‌ترین سلسله‌هایی که در این زمان تأسیس شد، جلایریان بود که در سال ۷۳۹ ق توسط شیخ حسن ایلکانی (شیخ حسن بزرگ) در نواحی عراق عرب به وجود آمد. آل چوپان (۷۴۰-۷۵۹ هـ. ق) نیز با تصرف آذربایجان، اران، موقان، گرجستان، عراق عجم، و قسمتی از کردستان توسط شیخ حسن چوپانی (شیخ حسن کوچک) به وجود آمد.



در این دوره خاتون‌های حرم نفوذ فراوانی یافتند و برای ایفای نقش در مقدرات سیاسی ایران به رقابت و کشمکش پرداختند. از خاتون‌های مهم این دوره، باید از ساتی بیگ و دلشاد خاتون نام برد که در ادامه به آن‌ها پرداخته خواهد شد. در خصوص بغداد خاتون نیز باید گفت، او تنها چند ماه پس از ابوسعید در قید حیات بود و به زودی از صحنه سیاست حذف شد. از فعالیت‌های کردوجین خاتون در رقابت‌های جانشینی، در این دوره ذکری به میان نیامده است. احتمالاً او در این دوره در ممالک اجدادی خود، فارس، به رتق و فتق امور حوزه حکمرانی‌اش اشتغال داشت.

منابع

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳). *تحریر تاریخ و صاف*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌العماد، شهاب‌الدین ابوالفلاح عبدالحمین احمدالعکری‌الحنبلی‌الدمشقی (۱۴۰۶ هـ.ق). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، محقق‌الارناووط، بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن بطوطه (۱۳۷۶). *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: سپهرنقش.
- بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۷۷). *شرفنامه*، تصحیح ولادیمیر ولیامینوف، تهران: اساطیر.
- بیانی، شیرین (۱۳۵۲). *زن در ایران عصر مغول*، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵). *دین و دولت در ایران عهد مغول*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۸۴). *مغولان و حکومت ایلخانی در ایران*، تهران: سمت.
- تتوی، احمد (۱۳۸۲). *تاریخ الفی*، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: علمی و فرهنگی.
- حافظ ابرو، نورالله بن عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۵۰). *ذیل جامع‌التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانابا بیانی، تهران: انجمن آثار ملی، چ ۲.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السیر*، تهران: خیام.
- _____ (۱۳۵۷). *جغرافیای حافظ ابرو*، تصحیح سید صادق سجادی، تهران: میراث مکتوب.
- _____ (۱۳۷۲). *مآثرالملوک*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: رسا.



سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳). *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شبانکاره‌ای، محمدبن علی بن محمد (۱۳۸۱). *مجمع‌الانساب*، تصحیح میر هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*، ج ۳، تهران: فردوس، چ ۸.

مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.

میرخواند، میرمحمد بن سید برهان‌الدین خواند (۱۳۳۹). *تاریخ روضه‌الصفاء*، تهران: خیام.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۳۸). *جامع‌التواریخ*، به کوشش بهمن کریمی، تهران: اقبال.

_____ (۱۳۸۷). *جامع‌التواریخ؛ بخش اسماعیلیان*، تصحیح

محمدروشن، تهران: مراث مکتوب.

یزدی، شرف‌الدین علی (۱۳۸۷). *ظفرنامه*، تصحیح سعید میرمحمد صادق و عبدالحسین نوایی، ج ۱،

تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

بررسی جایگاه یاسا در عهد تیموریان

(۷۷۱-۹۱۱ هـ. ق)

سعید پاکی عین الدین^۱

چکیده

هجوم مغولان از جمله حوادث مهم در تاریخ میانه ایران به شمار می‌رود. تأثیرگذاری حمله مغولان بر تحولات فرهنگی-اجتماعی تا قرن‌ها نمایان بود. با وجود آنکه مغولان قومی بیابانگرد محسوب می‌شدند؛ ولیکن در امور اجتماعی خود دارای قوانین خاص بودند. یاسا مجموعه‌ای از قوانین و مقررات وضع شده از طرف چنگیز خان در موضوعات و مسایل گوناگون و تدابیر امور کشوری و لشگری است که جانشین‌های وی ملزم به اطاعت از آن بودند. این قوانین موجب می‌شد که روابط اجتماعی در ساختار جامعه دارای چارچوب معین باشد و همه افراد را ملزم به رعایت آن می‌کرد. تخطی از قوانین عواقب ناگواری برای فرد خاطی به دنبال داشت. قوانین یاسا در زمان جانشینان چنگیز خان نیز به دقت رعایت می‌شد. تیموریان به عنوان جانشینان ایلخانان نیز به رعایت یاسا پرداختند. تیمور که از بسیاری از جهات شبیه به چنگیز خان مغول بود، در پی احیای عمل به یاسا بود و در امور حکومتی به دقت رعایت به آن را پی می‌گرفت. در دوره جانشینان تیمور نیز بسیاری از خاطیان و محکومین مطابق با یاسا مورد مجازات قرار می‌گرفتند. نظر به اهمیت موضوع در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و براساس مطالعات کتابخانه‌ای به دنبال بررسی جایگاه یاسا در عصر تیمور گورکانی و جانشینان (۷۷۱-۹۱۱ هـ. ق) آن هستیم.

واژه‌های کلیدی: یاسا، تیموریان، تیمور، مجازات، جرم.

۱. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی و کتابدار کتابخانه عمومی شهید داننده شهرستان بستان آباد
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۲۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۰۵

عصر مغول در ایران با حمله جنگیز خان در سال ۶۱۶ هـ. ق آغاز شد و دوره اقتدار آنها تا سال ۷۳۶ هـ. ق یعنی تا مرگ سلطان ابوسعید بهادر خان ادامه داشت. بعد از مرگ او دوران هرج و مرج و اختلافات در ایران آغاز شد این وضعیت به مدت نیم قرن تداوم داشت. (میرجعفری، ۱۳۸۵: ۵) حدود چهار و نیم ماه بعد از مرگ ابو سعید یعنی در تاریخ ۲۵ شعبان ۷۳۶ هـ. ق تیمور دیده به جهان گشود و با اولین حمله او به ایران در سال ۷۸۲ هـ. ق دوباره قدرت به دست کسی افتاد که تقریباً همانند جنگیز خان بود. (یزدی، ۱۳۸۷: ۸/۱) در طول دوره فطرت بین آخرین ایلخان تا استیلای قطعی تیمور بر ایران در سال ۷۹۵ هـ. ق به مدت تقریباً شصت سال چندین حکومت مستقل در سراسر ایران به وجود آمدند که آل چوبان، آل جلایر و آل مظفر از آن جمله‌اند.

با ظهور تیمور تحول اساسی در پهنه جغرافیایی ایران صورت گرفت. در این دوره همانند دوره ایلخانان، هجوم و تخریب شهرهای مختلف همچنان ادامه پیدا کرد. هر چند دوره تیمور یادآور دوره جنگیز خان از منظر خرابی و ویرانی بود؛ ولیکن جانشینان تیمور نقش اساسی در تحول فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی ایفا کردند. در این پژوهش ابتدا گذری کوتاه بر تاریخ سیاسی عصر تیموری خواهیم داشت. سپس مفهوم یاسا و کارکرد آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان این مقاله جایگاه یاسا در عصر تیموری واکاوی خواهد شد.

درآمدی بر تاریخ سیاسی عصر تیموری

تیمور منتسب به قبیله برلاس از قبایل چهارگانه ماوراءالنهر بود که در جوانی وی فردی فرزانه و دور اندیش و در زیرکی و نیرومندی گامی از دیگران پیش داشت. (همانجا) ابن عربشاه در اوایل کتاب خود که با دید منفی و مغرضانه نسبت به تیمور به نگارش در آورده درباره اصل و نصب تیمور چنین می‌نویسد «جمعاتی او و پدرش را شتر چران و زمره مردم پست و فرومایه نام برده‌اند و نیز گفته‌اند پدرش کفشگی نا چیز و او خود جوانی چابک و خونریز بود». (ابن عربشاه، ۱۳۶۵: ۴-۵) ولی در



جای دیگر می‌نویسد «و نیز گفته‌اند پدر تیمور در ردیف سپاهیان سلطان و فرمانده گروهی در شمار یک صد تن بوده است و به چستی و شهامت در میان همگان شهرتی بسزا داشته است و آنچه صحیح تر به نظر می‌رسد آنکه پدرش ترغای یکی از ارکان دولت سلطان بوده است» (همان: ۷)

از جوانی تیمور اطلاعات دقیقی در دست نیست. ابن عربشاه درباره جاه طلبی و جوانی وی می‌نویسد «در آن هنگام که به راهزنی می‌پرداخت در بیابانی راه خود را گم کرد و یک هفته همچنان در گرسنگی و تشنگی به سر می‌برد تا گذارش به چراگاه اسبان سلطان افتاد. میر آخور، وی را با مهربانی پذیرفت و چون تیمور با نگاه خود نژاد اسبان را می‌شناخت و نیک و بد آن‌ها را به آسانی تمیز می‌داد میر آخور این نکته را دریافت و آن هنر را از وی فرا گرفت و به صحبتش راغب گشت و او را با اسبان گزیده که سلطان خواسته بود پیش او فرستاد. تیمور مورد لطف قرار گرفت و دیری نگذشت که میر آخور در گذشت و تیمور منصب وی را جایگزین گشت» (همان: ۹-۱۰)

طغلق تیمور بعد بر چیدن حکومت ملوک الطوائفی در ماوراءالنهر پسر خود الیاس خواجه اوغلان را بدر حکومت ماوراءالنهر گذاشت و تیمور را نیز مورد لطف خود قرار داد و از او خواست فرزندش را در اداره امور یاری کند. بعد از مدتی بین تیمور و الیاس خواجه که فردی مستبد و خونریز اختلاف به وجود آمد و تیمور از آنجا به نزد امیر حسین قزغنی حاکم بلخ رفت و توانست او و بزرگان قوم برلاس را با خود بر علیه الیاس خواجه همراه سازد. (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۷/۱) تیمور در این رابطه با امیر حسین با خواهر او به نام اولجای ترکان ازدواج کرد و از این به بعد به لقب کورکان یعنی داماد، مشهور شد. (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۰: ۲۳) یکی دیگر از القاب تیمور لنگ است که عده ای از مورخان بر این عقیده‌اند که دو تیر در سیستان بر دست و پای او اصابت کرد به طوری که اعصاب دست راستش از کار افتاد و پای راستش نیز از پاشنه چنان صدمه دید که مادام العمر می‌لنگید. (همان: ۲۵)

ابن عربشاه در این باره می‌نویسد «تیمور شبی در اطراف سیستان گوسفندی را ربوده و به سوی یارانش بازگشت. چوپان بدان آگاه و از پی او روانه شد دو ضربه سهمگن یکی بر کتف و دیگری بر ران وی فرود آورد و نیمی از اندامش را تباہ ساخت پس او را به خدمت ملک حسین پادشاه هرات



برد و شاه فرمود تا او را به دار بیاویزند. ام پسرش ملک غیاث الدین گفت این مرد، رهزنی است جغتایی، جز فساد از وی نیاید و بدین سان که اماج تیر بلا شده است دیری نتواند زیست و به کشتن نیم جانی بر خواستن، مروت نیست. سلطان وی را بخشید و در خدمت شاهزاده هرات رتبتی شایان به دست آورد». (ابن عربشاه، ۱۳۶۵: ۱۰-۱۱)

بعد از مرگ امیر حسین در بلخ، بسیاری از امیران اولوس جغتای به دور تیمور جمع شدند و در تاریخ چهارشنبه ۱۲ رمضان سال ۷۷۱ ه. ق او را به امیری برداشتند در این موقع تیمور سی و چهار سال داشت (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۰۳/۱) و شهر سمرقند را به پایتختی برگزید. (نطنزی، ۱۳۸۳: ۲۲۳) تیمور صاحبقران با انجام چندین لشکرکشی در طول حدود ده سال موقعیت خود را در ماوراءالنهر تحکیم داد از جمله این لشکرکشی‌ها لشکرکشی به خوارزم بود. تیمور در طول سال‌های ۷۷۳-۷۸۱ ه. ق چهار بار به خوارزم لشکر کشید. (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۲۵/۱-۴۲۹) از دیگر لشکرکشی‌های او لشکرکشی به مغولستان بود که بعد از پنج سال به پیروزی تیمور انجامید. از دیگر لشکرکشی‌های او حمله به دشت قبیاق بود. (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۰: ۵۹-۶۰)

تیمور بعد از تثبیت حکومت خود در ماوراءالنهر شروع به جهانگشایی کرد، با توجه به اینکه اوضاع ایران آشفته بود و تیمور این کشور تجزیه شده می‌دید به قصد تصرف سرزمین‌های شرقی و بخشی از شمال ایران در سه نوبت به این نواحی حمله کرد، لشکرکشی اول در فاصله سال‌های ۷۸۲-۷۸۳ ه. ق انجام شد و در این لشکرکشی تیمور با توجه به آشفتگی اوضاع خراسان بر اثر درگیری حکومت آل کرت و سرداران و عدم اطاعت ملک غیاث الدین حکومت خراسان را ضمیمه حکومت خود کرد. (میرجعفری، ۱۳۸۵: ۲۴) لشکرکشی دوم تیمور در فاصله سال‌های ۷۸۴-۷۸۵ ه. ق انجام شد که نتیجه‌ی آن تصرف سیستان و قندهار بود. سومین لشکرکشی در فاصله سال‌های ۷۸۶-۷۸۷ ه. ق صورت گرفت که این جنگ به قصد حمله مجدد به مازندران صورت گرفت.

تیمور در طی سه لشکرکشی دیگر توانست حکومت ایران را از دست حکام کوچک در آورد. اولین لشکرکشی، هجوم سه ساله بود. این هجوم که از سال ۷۸۸-۷۹۰ ه. ق به طول انجامید خرابی‌های



فراوانی در اصفهان و آذربایجان به جا گذاشت. (یزدی، ۱۳۸۷: ۵۵۹/۱) به بعد حمله بعدی تیمور یورش پنج ساله بود. علت این حمله شورش بر علیه سپاهیان تیمور بود. که بر اثر این حمله سرتاسر مازندران فتح شد. (مرعشی، ۱۳۴۵: ۲۳۷) و همچنین حمله به بغداد و عراق عرب از دیگر حملات تیمور به ایران یورش هفت ساله بود که در فاصله سال‌های ۸۰۲-۸۰۷ هـ. ق انجام گرفت. (میرخواند، ۱۳۳۶: ۲۱۸/۶) از پیامدهای این یورش تصرف گرجستان به تلافی شورش مردم آنجا، تصرف سیواس، توجه به ابلستان و ملاطیه بود. (یزدی، ۱۳۸۷: ۹۹۱/۲)

تیمور به اکثر نقاطی که جدش چنگیز خان پا گذاشته بود، لشکر کشید که عبارت‌اند از هند، عثمانی، ممالیک، قبیاق و دیگر نواحی. اما تنها سرزمینی که تیمور از آن باز مانده بود سرزمین چین بود. تیمور برای حمله به این کشور در تدارک بود که با لشکرش حدود ۴۵۰ هزار نفر پیاده و سواره در تاریخ جمادی الاول سال ۷۰۸ هـ. ق و تنها چهار ماه بعد از بازگشت از یورش هفت ساله، سمرقند را به قصد تصرف چین ترک کرد. (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۲۷۷/۲)

تیمور در شعبان همان سال بیمار شد با وجود معالجه وی توسط مولانا فضل الله تبریزی بیماریش شدت یافت و وفات یافت. «این واقعه هایلر جهان‌سوز در شب چهارشنبه هفدهم شعبان سنه سبع و ثمانمائه هجری اتفاق افتاد، موافق چهاردهم اسفندارمذ ماه جلالی سنه ست و عشرين و ثلث مائه». (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۲۹۴/۲) برخی دیگر از مورخان افراط در عرق نوشیدن را سبب مرگ او می‌دانند. (ابن عربشاه، ۱۳۶۵: ۲۳۵) بعد از مرگ تیمور اختلاف بر سر جانشینی به اوج خود رسید و سرزمین بزرگی که تیمور در سال‌های گذشته با چندین نوبت لشکرکشی به دست آورده بود، اکنون در دست چندین شاهزاده در حال تجزیه شدن بود.

نگاهی به یاسا و کارکرد آن

یاسا که به صورت یسا، یسه، یسقی، یاسه، یاساق نیز به کار رفته در زبان مغولی به معنی حکم و فرمان است. عطاملک جوینی در کتاب جهانگشای خود در مورد یاسا چنین می‌گوید: «چنگیز خان» و بر



وفق و اقتضاء رأی خود هر کاری را قانونی و هر مصلحتی را دستوری نهاد و هر گناهی را حدی پدید آورد و چون اقوام تاتار را خطی نبوده است بفرمود تا از ایغوران کودکان مغولان خط درآموختند و آن یاسها و احکام بر طوامیر ثبت کردند و آن را یاسانامه بزرگ خوانند و در خزانه معتبران پادشاهزادگان باشد بهروقت که خانی بر تخت نشیند یا لشکری بزرگ بر نشانند و یا پادشاهزادگان جمعیت سازند و در مصالح ملک و تدبیر آن شروع پیوندند آن طومارها حاضر کنند و بنای کارها بر آن نهند و تعبیه لشکرها و تخاریب بلاد و شهرها بر آن شیوه پیش گیرند، و در آن وقت که اوایل حالت او بود و قبایل مغول بدو منضم شد رسوم ذمیمه که معهود آن طوایف بودست و در میان ایشان متعارف رفع کرد و آنچه از راه عقل محمود باشد از عادات پسندیده وضع نهاد و از آن احکام بسیار آنست که موافق شریعت است و در امثله که باطراف می فرستادست و ایشان را بطواعیت می خوانده چنانک رسم جبایره بودست». (جوینی، ۱۳۸۵: ۱۷-۱۸)

اقبال آشتیانی در کتاب تاریخ مغول نیز چنین درباره یاسا و یاسانامه بزرگ می نویسد: «هریک از این احکام و قواعد را به مغولی یاسا که به معنی حکم و قاعده و قانون است و مجموعه آنها یعنی طومارهای مکتوب به خط او یغوری را که جامع جمیع احکام و آداب رسمی مغول بوده و چنگیز خان آنها را امضا و تصویب کرده یاسانامه بزرگ (یاسانامه بزرگ را تونجین گویند و معنی تونجین احتیاط کردن و یقین دانستن باشد) می خواندند و آن عبارت بوده است از دستورها و احکامی راجع به تعبیه لشکر و تخریب بلاد و مصالح ملک و ترتیب شوری راجع بکارهای بزرگ و لشکرکشی های مهم و انواع مجازات ها و راه و رسم زندگانی مغول در حرکت یا اقامت و غیره و مرسوم چنین بود که هروقت خانی بر تخت می نشست یا حادثه ای عظیم روی می نمود یا شاهزادگان جمعیتی می کردند یاسانامه بزرگ را مورد مطالعه قرار می دادند و بنای کارها بر آن می گذاشتند». (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۰:

(۷۸)

واژه یاسا در متون این دوره گاه به معنی «قاعده و قانون» و گاه به معنی «حکم و فرمان» به کار رفته است که با ترکیبات مختلف معانی وسیعتری یافته است. در تحقیق حاضر یاسا در معانی مختلفی به



کار رفته از جمله قانون، حکم، فرمان و دستور ولی در بیشتر موارد به معنی احکام جزا و کیفر و به طور کلی در معنی مرگ استفاده می‌کنیم.

مفاد کلی یاسا

- ۱- زنا کاری بی توجه به آن که متاهل است یا نه، باید به کیفر اعدام رسد.
- ۲- هرکس مرتکب گناه لواط شود نیز باید به کیفر اعدام رسد.
- ۳- هرکسی به عمد دروغ گوید، یا افسون‌گری کند، یا به جاسوسی رفتار دیگران پردازد، یا در منازعه میان دو دسته مداخله کند و به کمک یک دسته علیه دسته دیگری اقدامی به عمل آورد نیز باید به کیفر اعدام رسد.
- ۴- هرکس در آب و یا خاکستر ادرار کند نیز به کیفر اعدام برسد.
- ۵- هرکس (بنا بر اعتبار) کالاهایی ستاند و ورشکست شود، اگر سه بار این به این کار دست یازد و ناکام ماند، باید به کیفر اعدام رسد.
- ۶- هرکس به اسیری خوراک و جامه دهد و این کار را بی اجازه اسیر کننده به انجام رساند باید به کیفر اعدام برسد.
- ۷- هرکس برده یا اسیری فراری را بیابد و او را به صاحب اسیر کننده اش بر گرداند باید به کیفر اعدام برسد.
- ۸- چون بخواهند حیوانی را ذبح کنند باید پاهایش را ببندند، شکافی در شکمش باز کنند و قلبش را آنقدر بفشارند تا جان سپارد، آنگاه می‌توان از گوشت آن تناول کرد.
- ۹- اگر هنگامه درجنگ، حمله یا عقب نشینی، بسته، کمان یا بار کسی فروافتد، فرد پشت سر او موظف است آن را بردارد و به صاحبش مسترد کند. در غیر این صورت به کیفر اعدام رسد.
- ۱۰- او (چنگیز خان) تصمیم گرفت که بی هیچ استثنایی، به زادگان علی بن ابوطالب، فقیران، قاریان قرآن، حقوق دانان، پزشکان، دانشمندان، زاهدان، مودنان، و مرده شویان هیچ گونه مالیات و عوارض تعلق نگیرد.



- ۱۱- او مقرر داشت، به تمام ادیان باید حرمت نهاده شود و هیچ یک را بر دیگری ترجیح ندهند. او این فرمان‌ها را برای رضای خدا صادر کرد.
- ۱۲- او حکم کرد که افرادی که خوردن خوراکی دیگران که به آنان تعارف می‌کنند، سرباز زنند، حتی اگر یکی شاهزاده و دیگری اسیر باشد؛ مگر آن که تعارف کننده خود از آن ببخشد. او آنها را از خوردن چیزی در حضور دیگری، بدون دعوت او به شریک شدن در خوراک منع کرد. او هرکسی را از تناول بیش از رفیقش، پانهادن بر آتشی که روی آن خوراک پخته می‌شود و ظروفی که در آن غذا خورده شده است، باز داشت.
- ۱۳- هنگامی که رهگذری از کنار افرادی در حال غذا خوردن می‌گذرد، باید بی کسب اجازه (بنشیند) و آسوده شود و در خوردن با آنان شریک شود و آنان نباید او را از انجام این کار باز دارند.
- ۱۴- او آنها را از دست فروبردن در آب باز داشت و فرمان داد برای برداشتن آب از وسیله‌ای استفاده کنند.
- ۱۵- او آنها را از شستن جامه، تا روزی که کاملاً ژنده شود باز داشت.
- ۱۶- او قدغن کرد، کسی نگوید چیزی ناپاک است و بر این نکته پای فشرده که همه چیز پاک است و نباید میان پاک و ناپاک تفاوتی نهاد.
- ۱۷- او آنها را از ترجیح فرقه‌ای بر فرقه دیگر، بیان سخنان پرطمطراق و موکد، و استفاده از القاب افتخاری بازداشت. چون بخواهند با سلطان یا هرکس دیگر سخن گویند، تنها باید نام او را بر زبان راند.
- ۱۸- او به زادگان خود فرمان داد، پیش از عزیمت به جنگ، شخصا از واحدها و قشون و سلاح آنان بازدید کنند و واحدها را به تمام نیازمندی‌های آنان در نبرد مجهز سازند و حتی از بازدید نخ و سوزن مورد نیاز آنان دریغ نورزند و چنانچه سربازی فاقد وسیله ضروری باشد، آنها را مجازات کنند.
- ۱۹- او فرمان داد زنان کسانی را که همراه واحد نظامی عازم نبرد می‌شوند، در زمان غیبت مردان و جنگ، کار و وظایف مردان را بر عهده گیرند.



- ۲۰- جنگ جویان را فرمان داد، به هنگام بازگشت از جنگ وظایف خاصی را در خدمت سلطان به انجام برسانند.
- ۲۱- به رعا یا فرمان داد در آغاز هر سال دختران خود را در معرض تماشای سلطان قرار دهند تا او بتواند برخی را از میان آنان برای خود و پسرانش برگزیند.
- ۲۲- او در راس هر واحد نظامی، امیری گماشت و برای هر هزار و صد و ده تن سپاهی امیری تعیین کرد.
- ۲۳- او فرمان داد اگر کهنسالی ترین امیران گناه و خطایی مرتکب شوند، باید خود را برای تنبیه به فرستاده شهریار و صاحب اختیار مطلق تسلیم کند. حتی اگر فرستاده از همه‌ی نوکران او فرو مرتبه تر باشد، پیش پای او به خاک افتد تا فرستاده مجازات تعیین شده از سوی شهریار را حتی اگر فرمان مرگ باشد، به اجرا درآورد.
- ۲۴- او قدغن کرد، امیران جز از ایلخانان از کسی دیگر فرمان نبرند. هرکس جز از ایلخانان فرمان برد، باید به کیفر مرگ رسد. و هر کسی بی اجازه مقام و مرتبه خود را تغییر دهد نیز حکم اعدام در باره او جاری شود.
- ۲۵- او به شهریاران فرمان داد، تسهیلات برقراری ارتباط پستی دائمی را فراهم سازند تا بتوانند به وقت از تمامی رویدادهای قلمرو خود مطلع شوند
- ۲۶- او به پسرش جغتای خان فرمان داد بر حسن اجرای یاسا نظارت کند.
- ۲۷- او فرمان داد سربازان به واسطه بی‌دقتی و غفلت مجازات شوند. حکم کرد، شکارچینی را که اجازه می‌دادند در خلال شکار جمعی، بگریزد، چوب زنند و در مواردی به قتل برسانند.
- ۲۸- در موارد قتل، شخص می‌توانست خون بها پردازد که این خون بها عبارت بود از چهل بالش طلا برای یک مسلمان و یک الاغ برای یک چینی.



۲۹- اگر مردی را می‌یافتند که اسبی را ربوده بود، باید آن را همراه نه اسب از همان نوع به صاحبش باز گرداند. اگر توان پرداخت این جریمه را نداشت ناگزیر بود به جای اسب فرزندان خود را تاوان دهد و اگر فرزندی نداشت او را به سان گوسفندی می‌کشتند.

۳۰- چنگیز خان دروغ زنی، دزدی و زنا را قدغن می‌کند و به دوست داشتن خود و همسایه فرمان می‌دهد. حکم شده است که مردان به یکدیگر آسیب نرسانند و از خطاهای خود به کلی چشم‌پوشند. از سر تقصیر مردمان کشورها و شهرهایی که داوطلبانه تسلیم شده‌اند درگذرند. معابدی را که وقف تقدیس خداوند شده‌اند، از پرداخت مالیات معاف است.

۳۱- هر کس این احکام را زیر پا نهد و جرایم زیر را مرتکب شود باید به کیفر اعدام برسد دوست نداشتن یکدیگر، زنا، دزدی، شهادت دروغ، خیانت، احترام نگذاشتن به کهنسالان و فقیران.

۳۲- وی مقرر داشت هر که بر غذا پا نهد، باید بی‌درنگ از اردو اخراج شود و کسی که بر آستانه در چادر فرمانده قشونی پا گذارد نیز باید به کیفر مرگ رسد.

۳۳- اگر کسی نتواند از شاد خواری خودداری کند، می‌تواند ماهی سه بار به حد مستی بنوشد. اگر از این میزان درگذرد، مجرم سزاوار مجازات است. اگر ماهی دو مرتبه به حد مستی بنوشد بهتر است و اگر این میزان به یک بار رسد قابل تحسین است. و اگر کسی به هیچ روی میگساری نکند چه بهتر از آن؟ اما چنین فردی را کجا می‌توان یافت؟ اگر چنین فردی پیدا شود شایان بیش از حد احترام و بزرگداشت است.

۳۴- فرزندان متولد شده از یک هم‌خوابه را باید قانونی شمرد و سهم ارث آنان برابر همانی است که پدر از ماترک تعیین می‌کند. توزیع دارایی باید بر این اساس باشد که پسر بزرگتر بیش از پسر کوچکتر سهم برد و پسر کوچک تر وارث خانه و وسایل اهل بیت پدری شود. بزرگی و ارج فرزندان به مراتب مادر آنان وابسته است. همواره یکی از زنان باید از زنان دیگر بزرگتر و مهم تر باشد. این مسئله عمدتاً به هنگام زنا شویی آن زن معین و مشخص می‌شود.



- ۳۵- پس از مرگ پدر، پسر می‌تواند بر همه همسران پدر، جز مادر خویش، دست یابد. می‌تواند با آنان زناشویی کند یا آنان را به زنی به دیگری دهد.
- ۳۶- هیچ کس جز وارثان قانونی به هیچ وجه حق استفاده از دارایی متوفا را ندارند. (رشیدوو، ۱۳۶۸: ۲۹۱-۲۹۵)
- از مقایسه متن یاسا در کتاب چنگیز خان از لمب و متن فوق در کتاب سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق پی‌ن رشیدوو مشاهده می‌شود، میان برخی از مواد مشترک تفاوت‌های به چشم می‌خورد و چند ماده نیز در متن فوق نیامده که در زیر به آنها اشاره می‌کنیم:
- فرمان می‌دهم که به وجود خدای واحد خلاق زمین و آسمان، یگانه معطی مختار حیات و مرگ و توانگری و درویشی و قادر و قاهر بر همه چیز اعتقاد داشته باشید.
- قانونی که افراد قشون را به دسته‌های ده، صد، هزار و ده هزار تقسیم می‌کنند باید کاملاً رعایت شود. فایده این تشکیلات تجهیز لشکر در مدتی قلیل و تعیین واحداث است.
- غارت کردن دشمن قبل از صدور فرمان از مقام ریاست کل، خطایی است مستوجب اعدام، لیکن پس از رخصت افراد با صاحب منصبان در حقوق تفاوتی نخواهند داشت و حق دارند هرچه به دست آوردند، برای خود نگاه دارند؛ به شرط آنکه سهم معین را به تحصیلدار خاقانی بپردازد.
- هیچ یک از اتباع دولت خاقانی نمی‌توانند یک نفر مغول را به ملازمی یا غلامی خود ببرد. تمام افراد به استثنای معدودی باید در خدمت نظام باشند. (لمب، ۱۳۶۲: ۲۰۲-۲۰۳)
- علاوه بر این چنین بر می‌آید که آب برای مغولان دارای قداست بوده است و آلوده کردن آب را گناه می‌دانستند. به گونه‌ای که چنگیز خان امر کرده بود، زمانی که لباس‌های مغولان کاملاً کثیف و ژنده شده است، آنها را نشویند و از دست فرو بردن در آب نیز منع شده بودند همچنین استفاده از ظرف برای برداشتن آب اجباری بوده است. (بیانی، ۱۳۷۰: ۱۲۸/۱)

یاسا در زمان تیمور

با وجود اینکه صد و پنجاه سال از حمله چنگیز به ایران و آغاز حکومت یاسای او در ایران می‌گذشت؛ اما بار دیگر فردی پیدا شد که خود را به چنگیز خان و قوانین یاسای وی سخت پایبند می‌دانست و سعی در احیای دوباره آن داشت. تیمور که خود را از نوادگان یا هم‌قبیله‌های تیمور می‌دانست، از همان اوایل زندگی خود با یاسا آشنایی داشت و آن را رعایت می‌کرد و برای رعایت آن دوست خود یولاش را به یاسا رسانید. «من می‌دانستم که در (یاسای) جد من (چنگیز) مجازات کسی که در صدد برآید مبادرت بکاری که (یولاش) می‌گفت بکند اعدام است و می‌باید سر از بدنش جدا نمایند»

در منابع فراوان دیده شده که تیمور براساس یاسا اقدام کرده یا به آن استناد کرده و افراد زیادی را به یاسا رسانیده. از آن جمله می‌توان اشاره کرد به حبس سلطان حسین برای رعایت یاسا از طرف تیمور «اما جهت رعایت یاساق و قواعد پادشاهی بحبس و قید او اشارت فرمود.» یا در جای دیگر در باره رعایت یاسا چنین آمده است «حضرت صاحب‌قرانی چون مشاهده فرمود که یاساق خان برقرار نماند و حال ملک به اختلال خواهد انجامید، اقامت در آن دیار مصلحت ندید.» (دوغلان، ۱۳۸۳: ۳۰؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۲۷۹/۱)

برای تعبیه لشکر نیز تیمور بر اساس آنچه در یاسای چنگیز خان در باره لشکر آرایبی آمده است عمل می‌کرد. «به طالعی سعد و روزی مبارک و ساعتی میمون در موضع ارپور بر سریر مملکت پادشاهی نشاند و آنچه فراخور چنان مجلسی باشد از ترتیب و آلت و آیین پادشاهی مرتب فرمود و چند روز در عیش و کامرانی به سرآوردند و راه یوسون و یاسا قواعد قدیم مجدّد فرموده باز به ترتیب لشکر و آراستن سپاه مشغول شده با شوکت و عظمتی هرچه تمام‌تر به جانب امیر حسین توجه فرمود» (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۴۴۳/۱) «لاجرم در آن مجمع خاص و انجمن مشحون به اعظام اماجد و خواص، زبان مبارک که ترجمان ملهم دولت بود برگشود و به عبارتی- که جان‌ها نثار آن سزد- توره و یاساق سلاطین قدیم در غمرات معارک و حروب ادا فرمود و قواعد نبرد آزمایی و صف‌شکنی و رسوم





تیغ‌گذاری و دشمن‌فکنی گزارش نمود و قانون حمله بردن و به لجه دریای وگا در رفتن و طریق کوشش نمودن و از گرداب هیجا بیرون آمدن و جمیع آداب پیکار و شرایط رزم و کارزار به نوعی در سلک بیان کشید» (یزدی، ۱۳۸۷: ۹۱۹/۱)

و در جای دیگر چنین آورده، صاحب‌قرانی فرمود که: «مقتضای توره و یاساق نیست که یاغی را در میان ولایت گذاشته، متوجه مملکتی دیگر شوند». (همان: ۷۵۲/۱) و در زمانی که همسر میرانشاه از اعمال او به تیمور شکایت می‌کند یکی از اعمال زشت او عمل کردن بر خلاف یاسا بود و در این باره به تیمور چنین می‌گوید: «او اندیشه مخالفت دارد، چه تمام یاساق آن حضرت را ترک کرده و اموال و خزانه را به اسراف و تبذیر تلف نموده». (همان: ۹۹۵/۱)

امیر بیان سولدوز از جمله افرادی است که توسط تیمور به جرم مخالفت و حمله به سمرقند به یاسا رسید «چون پاییز درآمد، خان متوجه سمرقند شد و در راه فرمان داد تا امیر بیان سلدوز را به یاساق رسانیدند، و چون به سمرقند رسید و تمام ممالک ماوراء النهر به تحت تسخیر و تصرف درآمده بود و مجموع امرا و نوینان اطراف به کام و ناکام سر بر خط فرمان نهاده، جماعتی را- که از فساد ایشان اندیشناک بود- به یاساق رسانید». (دوغلان، ۱۳۸۳: ۲۹؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۲۷۷/۱)

شیخ محمد بیان سلدوز و عادلشاه جلایر و ترکن ارلات عهد کرده بودند که اگر مجال یابند، حضرت صاحب‌قرانی را بگیرند... حضرت صاحب‌قران به گرفتن شیخ محمد بیان سلدوز و پرسیدن یرغوی او فرمان داد و چون بعد از پرسش، گناه او روشن گشت، روز بختش تاریک و رشته عمرش باریک شد و او را به برادر هری ملک سلدوز- که خویش او بود و به تیغ بیداد او هلاک شده- سپردند تا او را به قصاص برادر همان شربت چشانید و دو پسر بایزید جلایر- علی درویش و محمد درویش- را نیز به یاساق رسانیدند. (یزدی، ۱۳۸۷: ۴۴۶-۴۴۷، حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۵۱۲/۱)

عادلشاه جلایر نیز از جمله افرادی بود که همراه شیخ محمد بیان سلدوز قصد گرفتن تیمور را داشتند «حضرت صاحب‌قران برات خواجه کوکلتاش و ایلچی بوغا را با پانزده سوار به طلب او فرستاد و ایشان از سمرقند شبگیر کرده روان شدند، و چون به اترار رسیدند، از آنجا جماعتی بیرون کرده، در



آن کوه‌ها به جست‌وجوی عادلشاه اشتغال نمودند، و او را در موضع آق‌سوما به دست آورده به یاساق رسانیدند». (دوغلالت، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۷؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۱/۴۵۹)

اختلافات خانوادگی در میان اعضای خاندان مظفری موجب خرابی محل حکومت آنان می‌شد. تیمور در این باره صلاح را در به یاسا رسانیدن تمام اعضای آن خاندان می‌دید «بدین واسطه در زمان ایشان رعایای بیچاره همواره دستخوش رنج و عنا و لگدکوب هرگونه محنت و بلا بودند... سه‌شنبه هشتم رجب، قومشه محل نزول همایون گشت، و فرمان واجب الاذعان به قتل آل مظفر جریان پذیرفت، بزرگ و خرد ایشان را به یاساق رسانیدند و دیگر ذکور ذریات آن دودمان که در یزد و کرمان بودند، داروغگان در همانجا کار ایشان بساختند». (یزدی، ۱۳۸۷: ۱/۷۱۹-۷۲۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۲/۷۶۲)

شیخ‌زاده فرید و مبارک خواجه از ملازمان پیر محمد نوه تیمور بودند که در سال ۸۰۳ ه. ق به یاسا رسیدند. حکم لازم الامتثال نفاذ یافت که در دیوان بزرگ، امیرزاده مشار الیه را یرغو پرسیده، چوب یاساق زدند و بند برداشته بگذاشتند و از بدآموزانش شیخ‌زاده فرید و مبارک‌خواجه- که بند کرده آورده بودند- به یاساق رسانیدند. (یزدی، ۱۳۸۷: ۲/۱۰۳۳)

یمن [پسر] حمزه اپردی از امرای سپاه میران شاه بود که چون در جنگ با گرجیان فرار کرده بود، به یاسا رسید حکم واجب الاتباع به نفاذ پیوست و حاجی عبد الله عباس و محمد قزغان را پس و پیش چوب یاساق زدند، و یمن حمزه اپردی را- که پیش از همه گریخته بود- اشارت شد که به یاساق رسانند و به درخواست شاهزادگان به جان امان یافته او را نیز چوب پس و پیش زدند. (همان: ۲/۱۰۰۹) کیقباد برادر کیخسرو را که ماده فتنه و مایه آشوب بود به یاسا رسانیدند. (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱/۳۲۰)

امیر بایزید جلایری حاکم خجند بر علیه تیمور نقشه کشیده بود که تیمور را به قتل رسانند اما تیمور از این کار او آگاه شد و به یاسا رسانید «در این اثنا امیر بایزید غدر اندیشیده قصد امیر صاحب قران با خود مقرر کرد و امیر صاحب قران به رأی روشن و الهام حق این معنی دریافت... در این اثنا ناگاه پادشاه امیر بایزید جلایری را گرفته به یاسا رسانید. (همان: ۱/۳۲۱-۳۲۵)



دولتشاه و سایر امرا علیه تیمور دسیسه چیده بودند که او را به قتل رسانند اما این سوء قصد با خبر دادن صفا دار بر ملاً شد. «آخر الامر، قرار بر آن گرفت که دولتشاه پادشاه را طوی کند و در آن طوی پادشاه را مقید سازند بلکه بساط مملکت را از ذات شریفش بپردازند... . دولتشاه بامداد با غلبه ملازمان به در بارگاه حاضر شد او را با معدودی چند به خلوت درآوردند، چون درآمدند دولتشاه را بگرفتند و برادرش علیشاه و حسن نوذر و دولتشاه نوروزی و علی خرگوشی جمله را به یاسا رسانیدند». (همان: ۳۲۸/۱)

یاسا در دوران جانشینان تیمور

در دوران جانشینان تیمور نیز یاسا به قدرت خود ادامه داد؛ چنانچه افراد زیادی بر اثر اعمال این قانون جان خود را از دست دادند. ظهیرالدین محمد بابر مراسم دربار خود را بر اساس یاسا انجام می‌داد، این قانون در جامعه در حال اجرا بود تا اینکه شاهرخ این قانون را ملغی اعلام کرد. (مصاحب، بی تا: ۳۳۶/۳)

در زیر به چند نمونه از افرادی که در دوره جانشینان تیمور چه در ایران و یا ادامه حکومت تیموری در هند به یاسا رسیده‌اند اشاره می‌شود. محمد میرکه از افرادی بود بر علیه تیمور دست به شورش زده بود بعد از دستگیری به دستور شاهزاده عمر شیخ به یاسا رسید. در ظفر نامه یزدی در این باره آمده: «عون عنایت ربانی که پیوسته شامل احوال اعوان حضرت صاحب‌قرانی بود در خاطر انداخت که پی اسبان برگرفته به طرفی که رفته بودند با نوکران روان شد و چون از چند پشته بگذشت محمد میرکه را دید با چهار نوکر که نشسته بودند و اسبان را به علف رها کرده، فی الحال اطراف و جوانب او فروگرفتند و عثمان عمر تاخته نخست اسبان را که رها کرده بودند، به دست آورد و بعد از آن ایشان را همه گرفته در بند کشید و خبر به امیرزاده عمر شیخ فرستاد و او را مصحوب خود گردانیده بازگشت و متوجه شاهزاده مشار الیه شد و او را روز دوشنبه در اثنای راه بنا بر اشارتی که از آن



شاهزاده رسید، به یاساق رسانید و ابو الفتح برادرش را نیز در سمرقند همان شربت چشانیدند» (یزدی، ۱۳۸۷: ۶۰۴/۲-۶۰۵)

شیخ خسرو شاهی از جمله وزیرانی بود که در دوره بعد از تیمور به یاسا رسید. جرم او خیانت به میرزا ابابکر بود خواند میر در این باره چنین آورده: «در سلک عمال ماوراء النهر انتظام داشت و در آن اوان که میان میرزا ابا بکر و میرزا عمر ابنای میرزا میرانشاه در آذربایجان و عراق صورت مخالفت روی نمود میرزا ابا بکر خزانه میرزا عمر را که در سلطانیه بود غارت نمود و شیخ خسروشاهی از سمرقند رسیده، بمیرزا عمر پیوست و منصب وزارت یافته، متقبل شد که موازی نقد و جنسی که میرزا ابا بکر از خزانه سلطانیه برده کفایت نماید و عمال را در مصادره کشیده، بر متمولان تبریز تحمیلات نامقدور نمود و باندک زمانی نتیجه ظلم شامل حال پادشاه و وزیر گشته، در منزل میانجی گرمرو و میرزا عمر ویران شد و شیخ بمرافقت بعضی از امراء از شاهزاده گریخته، نزد میرزا ابابکر رفت و بجزای اعمال سیئه خویش گرفتار شده، بیاسا رسید». (خواندمیر، ۱۳۱۷: ۳۴۳)

خواجه غیاث الدین سمنانی از امرای تیمور بر علیه شاهرخ میرزا دسیسه چینی کرده بودند. زمانی که این دسیسه مشخص شد او و همدستانش را به قتل رساندند. در کتاب دستور الوزراء در این خصوص آمده: «خواجه غیاث الدین سالار سمنانی جمعی از امرای نامدار مثل جهان ملک ملکت و حسن جاندار و پدرش یوسف خلیل و سعادت ولد تیمورتاش و بهلول بن تیا تیمور و سلطان با یزید عثمان خواطر بدان قرار دادند که نسبت بخاقان سعید شاهرخ میرزا غدیری اندیشند و چون کیفیت مواضعه ایشان بسمع اشرف اعلی رسید فرار بر قرار اختیار کرده، متوجه سیستان گشتند و امیر مضراب حاکو از عقب ایشان شتافته، بین الجانبین جنگی عظیم بوقوع انجامید و بعضی از عاصیان در آن معرکه بشأمت کفران نعمت مبتلا گشته، برخی بعد از آن باندک زمانی گرفتار شدند و بیاسا رسیدند». (خواندمیر، ۱۳۱۷: ۳۴۴-۳۴۵)

نتیجه گیری



یاسا یک قانون عرفی بود که در دوره قبل از چنگیز خان در جامعه مغولی مورد استفاده بود. در دوره چنگیز خان این قانون توسط چنگیز خان مورد بهره برداری قرار گرفت. چنگیز خان دستوراتی را بنابه اقتضای زمان خود و همچنین برای نیاز جامعه مغول که درگیر جنگ در مناطق گوناگون بود بر آن افزود. یاسا به عنوان یک قانون و نظام حقوقی مدون کارایی فراوانی را برای جامعه مغول در پی داشت. در جامعه مغول که متشکل از قبیله‌های مستقل بود، یاسا به عنوان عامل اتحاد مورد بهره برداری قرار گرفت. اگر چه مغولان در امر دین دارای تسامح بودند؛ اما در اجرا و عمل به یاسا هیچ گونه نرمشی از خود نشان نمی‌دادند، به طوری که چنگیز خان برای عمل و نظارت بر یاسا یکی از پسران خود را مامور اجرای یاسا قرار داد.

تیمور از همان کودکی خود را از نوادگان چنگیز می‌دانست و برای رونق آیین و آداب مغولی تلاش می‌کرد. وی از یاسا در کار تعبیه سپاه و امور مربوط به لشکرکشی و دربار استفاده می‌کرد. منابع مربوط به دوره تیموری از افراد فراوانی نام می‌برند که توسط تیمور و جانشینان او به جرم‌های مختلف به یاسا رسیده‌اند. یاسا بعد از تیمور همچنان با قدرت به کار خود ادامه می‌داد که شاهرخ دستور لغو و عدم عمل بر اساس آن را صادر کرد، ولی پایان کار برای یاسا نبود، چه جانشینان تیمور در حکومت هند ادامه حکومت خود را بر عمل و اطاعت از یاسامی دانستند. در دوره جانشینان تیمور در هند یاسا برای حفظ حکومت گورکانیان هند نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت.

منابع

ابن عربشاه، ابو عباس شهاب الدین احمد بن محمد دمشقی (۱۳۶۵). *زندگی شگفت آور تیمور* (عجایب المقدور)، ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۰). *ظهور تیمور*، به کوشش میر هاشم محدث، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.



بیانی (اسلامی ندوشن)، شیرین (۱۳۷۰). **دین و دولت در عهد مغول**، ج ۱، تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲.

جوینی، عطاملک علاءالدین بن بهاءالدین محمد بن شمس الدین بن محمد (۱۳۸۵). **تاریخ جهانگشا**، به اهتمام و تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران: دنیای کتاب

حافظ ابرو، عبدالله ابن لطف الله (۱۳۸۰). **زبدۀ التواریخ**، تصحیح سید کمال حاج سید جوادی، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین (۱۳۱۷). **دستور الوزراء**، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال، چ ۲. دوغلات، میرزا محمد حیدر (۱۳۸۳). **تاریخ رشیدی**، تصحیح عباس قلی غفاری فرد، تهران: انتشارات میراث مکتوب.

رشیدوو، پی نن (۱۳۶۸). **سقوط بغداد و حکمروایی مغولان در عراق**، ترجمه اسد الله آزاد، تهران: انتشارات آستان قدس رضوی.

لمب، هارولد (۱۳۶۲). **چنگیز خان**، ترجمه رشید یاسمی، تهران: امیر کبیر، چ ۲. مرعشی، سید ظهیر الدین بن سید نصیر الدین (۱۳۴۵). **تاریخ طبرستان و رویان و مازندران**، تصحیح محمد حسین تسبیحی، تهران: انتشارات مؤسسه مطبوعاتی شرق.

مصاحب، غلامحسین (بی تا). **دایره المعارف بزرگ اسلام**، ج ۳، بی جا: بی نا. میرجعفری، حسین (۱۳۸۵). **تاریخ تیموریان و ترکمانان**، قم: انتشارات مهر، چ ۵.

میر خواند، محمد بن سید برهان الدین خواند شاه (۱۳۳۶). **تاریخ روضه الصفا**، ج ۶، تهران: کتابخانه خیام.

نطنزی، معین الدین (۱۳۸۳). **منتخب التواریخ معینی**، تصحیح پروین استخری، تهران: اساطیر. یزدی، شرف الدین علی (۱۳۸۷). **ظفرنامه**، ج ۱-۲، تصحیح سید سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

غنائم هند و کاربردهای آن در اقتصاد غزنه عصر غزنوی

صالح پرگاری^۱

فؤاد پورآرین^۲

رضا دریکوندی^۳

چکیده

یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های سلاطین غزنوی از حمله به هند کسب غنیمت بود. به‌منظور دستیابی به این هدف از زمان سبکتگین حملاتی به این سرزمین آغاز شد که کمابیش تا پایان عمر دودمان غزنوی ادامه داشت. در نتیجه این حملات غنائم فراوانی به دست آمد که نقش بسیار مهمی در رونق اقتصادی شهر غزنه ایفا نمود. بکر بودن موضوع حاضر، نقش مهم غنائم هند در اقتصاد غزنه به همراه لزوم انجام پژوهش‌های اقتصادی در تحقیقات جدید بر اهمیت این موضوع می‌افزاید. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی متکی بر متون تاریخی، جغرافیایی و ادبی و با هدف بررسی برخی از مهم‌ترین فتوحات غزنویان در هند و تأثیر غنائم ناشی از آن بر ساختار اقتصادی شهر غزنه در نهایت بدین نتیجه رسیده که غزنویان بنا به انگیزه‌های مختلفی از جمله کسب غنیمت به هند حمله کردند که در نتیجه آن غنائم فراوانی به‌ویژه در عصر اول حکومت این خاندان به دست‌آمد؛ و بخشی از این غنائم در کنار سایر مؤلفه‌های اقتصادی در جنبه‌های مختلفی از جمله تجارت برده و ضرب مسکوکات به رونق اقتصادی غزنه کمک کرد.

واژه‌های کلیدی: غزنه، تجارت، اقتصاد، غزنویان، غنائم هند.

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی pargarisaleh@gmail.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی pour721@gmail.com

۳. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز rezaderikvandy70@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۷

طرح مسئله

با استقرار دودمان غزنوی در شهر غزنه به سال ۳۵۱ ق دور تازه‌ای از حیات اقتصاد این شهر آغاز شد. در اوایل حکومت غزنوی غزنه از نظر اقتصادی روزگار چندان خوبی نداشت و حکومت به‌سختی از عهده تأمین مخارج روزمره خویش برمی‌آمد. این مسئله به همراه موقعیت جغرافیایی مناسب شهر غزنه که در هم‌جواری هند قرار داشت و امکان حمله به این سرزمین را تسهیل می‌نمود از جمله‌ی مهم‌ترین جاذبه‌های حمله به سرزمین زرخیز و پرثروت هند بود؛ بنابراین با تثبیت حکومت غزنویان در خراسان و با احساس توانایی در خود، سلاطین غزنوی به منظور گسترش قلمرو خود، دست‌یابی به عنوان غازی و کسب غنیمت حملاتی به هند آغاز کردند که کمابیش تا پایان عمر این حکومت ادامه داشت. ساختار حکومتی هند که متشکل از ایالت‌های مختلف خودمختار تحت امر راجه‌های هندی بود نیز هند را به طعمه‌ای آماده تبدیل کرده و غزنویان را در رسیدن به هدفشان کمک می‌کرد. اوج این فتوحات در زمان سبکتگین و سلطان محمود و به‌ویژه شخص اخیر صورت گرفت. بعد از فوت سلطان محمود به دلیل مشکلات متعددی که دامن‌گیر حکومت غزنوی شد سیر فتوحات در هند روندی نزولی پیدا کرد اما به‌طور کلی متوقف نشد. در نتیجه این فتوحات غنائم فراوانی همچون برده، اصنام زرین و سیمین، فیل و اجناس و کالاهای فراوان بسیار دیگری به دست آمد.

بخشی از این غنائم پس از ورود به شهر غزنه در جهت توسعه اقتصادی این شهر به مصرف رسید؛ کهاز جمله آن باید به حجم فراوان طلا و نقره‌ای اشاره نمود که در جهت ضرب مسکوکات و رونق تجارت مورد استفاده قرار می‌گرفت یا اسرای فراوان هندویی که در جنبه‌های مختلف تجاری، عمرانی و نظامی از آن‌ها استفاده می‌شد. لذا سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که چه میزان غنائم در نتیجه فتوحات غزنویان در هند به دست آمده و این ثروت‌ها چه کاربردی در اقتصاد شهر غزنه داشته‌اند؟ مدعایی که می‌توان در برابر این سؤال مطرح نمود بدین شکل است که غنائم فراوانی بخصوص در عصر اول حکومت این خاندان (۴۳۱-۳۵۱ ق) از فتوحات هند به دست آمد که در جنبه‌های مختلف همچون تجارت، ضرب مسکوکات، فعالیت‌های عمرانی و غیره به بهبود اقتصاد غزنه کمک کرد ولی تمام این غنائم در ساختار اقتصادی شهر غزنه مورد استفاده قرار نگرفت و بخش اعظم آن‌ها در خزائن

و قلاع نگهداری شد. درباره این موضوع پژوهش‌های چندی انجام شده است که از جمله آن می‌توان به «نقش غنائم و ثروت هند در بنی‌های اقتصادی غزنویان» (محمدی، ۱۳۸۶) اشاره کرد که نگارنده آن نه تنها به بررسی مبسوط میزان غنائم هند پرداخته بلکه به بررسی تأثیر این غنائم در ساختار کل حکومت غزنوی و بخش‌های مختلفی همچون تجارت، معماری و شهر و بناهای پادشاهان غزنوی پرداخته که با موضوع این پژوهش متفاوت است. پژوهش دیگر در این باره مقاله‌ای است با عنوان «اهمیت تاریخی و ساختار اقتصادی شهر غزنه در پرتو حیات سیاسی عصر غزنویان» (پاینده، غفرانی و قنوت، ۱۳۹۳) که نگارندگان آن نه تنها به میزان غنائم ناشی از فتوحات غزنویان در هند اشاره‌ای نکرده و به صورت گذرا از آن رد شده‌اند بلکه اثرات این غنائم در اقتصاد غزنه را نیز به صورت خیلی کلی مورد توجه قرار داده‌اند. پژوهش دیگری که توسط نگارنده انجام شده پایان‌نامه‌ای است با عنوان «مطالعه وضعیت اقتصادی شهر غزنه در پرتو حاکمیت سیاسی عصر غزنویان و غوریان» (دریکوندی، ۱۳۹۶) که مقاله حاضر از همین پایان‌نامه استخراج شده است؛ بنابراین موضوع این پژوهش در قیاس با تحقیقات مشابه قبلی از سه جهت دارای تفاوت و نوآوری است. نخست: به خاطر بررسی فلسفه تهاجمات غزنویان به سرزمین هند، دوم: مورد کاوش قرار دادن سیر مهم‌ترین فتوحات غزنویان در هند و غنائم ناشی از آن و در نهایت ویژگی سوم که به نوآورانه بودن این موضوع کمک کرده بررسی تأثیر این غنائم بر وضعیت اقتصادی شهر غزنه است.

فلسفه تهاجمات غزنویان به سرزمین هند

غزنویان سلسله‌ای از غلامان ترک‌نژاد بودند که در ربع آخر قرن یازده میلادی بر شرق و جنوب افغانستان مسلط شدند آن‌ها در ابتدا سلسله‌ای محلی بودند که از طرف امرای سامانی بر خراسان و ماوراءالنهر حاکمیت داشتند و سرانجام حکومتی باشکوه و مستقل تشکیل دادند. (Bosworth, 1968: 33) این سلسله نیز مانند سایر حکومت‌های قبل و بعد از خود از منابع درآمد متفاوتی برخوردار بود؛ اما نقش غنائم و ثروت‌های هند از لحاظ حجم و ارزش بسیار چشم‌گیرتر و تأثیرگذارتر از سایر منابع درآمد آن‌ها بود. (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۱۸) هند منبع پایان‌ناپذیری از ثروت و غلام بود. (Bosworth, 1962: 51) و حکومت غزنوی به‌عنوان یک ماشین جنگی نظامی که وظیفه استثمار هند را برعهده





داشت برای بقای خود نیاز به پول فراوانی داشت. (Bosworth, 1966: 85) بنابراین ضرورت انجام فتوحات در هند و سایر مناطق بیشتر می‌شد. در یک دوره ۳۲ ساله حکومت این خاندان از ۳۸۸-۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰-۹۹۸ م حاکمان پرتوان و فعال این سلسله همچون سبکتگین و سلطان یمین‌الدوله محمود قلمرو حکومت خویش را به وسیله نیروی نظامی بسط داده تا اینکه بر غرب ایران و دره‌های پرثروت هندوستان مسلط شدند. (Bosworth, 1968: 33) بدین‌سان غزنویان از همان ابتدای استقرار حاکمیت خود یعنی از عصر سبکتگین در راستای منافع اقتصادی و کسب شهرت به‌عنوان غازی حملات خود را به هند آغاز کردند. این حملات در روزگار حاکمیت سلطان محمود به اوج خود رسید به‌گونه‌ای که سلطان محمود در طول بیست‌وسه سال حاکمیت خود هفده بار به هند حمله کرد. منافع اقتصادی، سیاسی و فرهنگی فتوحات هند باعث شد تا پادشاهان بعدی غزنوی نیز سنت غزا در هند را ادامه دهند. با این وجود غزا در هند بعد از فوت سلطان محمود آن‌گونه که باید همچون روزگار وی با جدیت پیگیری نشد. به نظر می‌رسد کاهش بنیه نظامی دولت غزنوی بعد از مرگ سلطان محمود و اشتغال آن‌ها به مقابله با حکومت تازه‌تأسیس و قدرتمند سلجوقی در عدم توجه به غزا در هند توسط حاکمان غزنوی بعد از او مؤثر بوده است. (فیضی سخا، ۱۳۹۵: ۱۵۳) بنابراین میزان غنائم نیز کاهش محسوسی یافته است. در سال‌های آغازین تشکیل حکومت غزنوی بنیه مالی آن به‌حدی ضعیف بود به‌غیر از سیصد خروار سلاح و پانصد جامه نابریده هیچ‌گونه مالی در خزانه موجود نبود و خزانه آن‌ها خالی بود (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۳۴) به‌گونه‌ای که سبکتگین برای دادن مهمانی به سران سپاه و ارکان حکومتش به‌ناچار از ثروت شخصی خویش استفاده می‌نمود. (عتبی، ۱۳۷۴: ۲۲)

این وضعیت برای یک حکومت نوبنیاد خطرناک و غیرقابل تحمل بود؛ زیرا از یک‌طرف وفاداری سربازانش در معرض تهدید قرار می‌گرفت و از جانب دیگر در صورت تهاجم دشمنان کمبود منابع مالی می‌توانست بسیار خطرناک باشد؛ بنابراین می‌بایست یک چاره اساسی اندیشیده می‌شد سبکتگین به‌درستی به راه‌حل این مشکل پی برده بود؛ حمله به هند و گسترش قلمرو بهترین گزینه برای خروج از این بن‌بست مالی بود؛ بنابراین تا این مرحله از تاریخ شهر غزنه در پرتو حکومت غزنویان ما شاهد رشد و شکوفایی اقتصادی در غزنه نیستیم زیرا حکومت به‌سختی می‌توانست از عهده مخارج روزمره



خویش برآید و عملاً فرصت سرمایه‌گذاری در بخش اقتصادی و تجاری را نداشت همچنین در این مرحله حکومت غزنویان هنوز در معرض خطر تهاجم دشمنانش قرار داشت. از دیگر عواملی که حمله به هند را تسهیل و تشویق می‌نمود موقعیت جغرافیایی مناسب شهر غزنه بود. شهر غزنه چون در بین خراسان و هند قرار گرفته بود؛ (حموی، ۱۹۶۵: ۷۹۸ / ۲؛ ابن‌عبدالرحمان، ۱۳۷۳: ۲ / ۲۰۹؛ حدودالعالم، ۱۳۸۳: ۳۲۳؛ رنجبر، ۱۳۶۳: ۱۹۹-۱۹۵) امکان تهاجم به داخل هندوستان تحت عنوان غزا و جهاد را تسهیل می‌نمود. غزنویان از این شهر به‌عنوان نقطه جهشی جهت لشکرکشی‌های زمستانی به درون هند استفاده می‌کردند و مآلاً به همین خاطر امپراتوری غزنوی جهشی به درون هندوستان پیدا کرد. (باسورث، ۱۳۸۴: ۱ / ۳۵)

شکی در این نیست که تعداد سفرهای جنگی غزنویان به هند بسیار زیاد بوده است حتی اگر از حملات اولیه آن‌ها یعنی از البتگین تا بوری‌تگین صرف‌نظر کنیم؛ باز حداقل بیش از بیست حمله کوچک و بزرگ توسط سه تن از سلاطین بعدی آن دولت یعنی سبکتگین، محمود و مسعود به هندوستان صورت گرفته است؛ که در حقیقت بیش‌ترین غنائم اخذ گردیده نیز در همین دوران بوده است. هرچند منابع و مآخذ آن دوره یا نزدیک به آن عصر از غنائم هند با اغراق و توأم با فخر و مباحثات سخن می‌گویند؛ اما این واقعیت را نیز نمی‌توان انکار کرد که گنجینه‌های عظیمی از آن سرزمین به دربار غزنویان سرازیر می‌گردید و در بعضی از مواقع حقیقتاً به لحاظ حجم و گستردگی قابل‌شمارش و اندازه‌گیری نبوده است. به نظر می‌رسد شاید بتوان بهترین دلیل برای اثبات آن قضیه را در اثرات قابل ملموس و تحولبرانگیز آن درزمینه‌های مختلف اقتصادی، نظامی و فرهنگی دانست. (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۱-۱۲۰)

آغاز فتوحات در هند را باید به‌منزله جرقه اولیه رشد و شکوفایی اقتصادی غزنه به‌حساب آورد. در نتیجه این شرایط بود که غزنویان حمله به ایالت‌های خودمختار و پراکنده هند را به‌عنوان یک راهبرد حکومتی جدید مدنظر خویش قرار دادند. در زمان سبکتگین فتوحات به معنای اصلی خویش آغاز شد و ی چندین نوبت به هند لشکر کشید و اموال و غنائم فراوانی نیز به دست آورد. (استرآبادی، ۱۳۸۷: ۶۶/۱ و ۶۱) از جمله در سال ۳۶۷ ق بست و قصدار را تصرف کرد. (خواندمیر، ۱۳۳۳:

۵۱۷/۲) علاوه بر این سبکتگین در نبردهای مختلفی که با جیپال انجام داد غنائم گوناگونی همچون فیل، زر و اسیر به دست آورد. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۴۱) طبق اشاره منابع معابد فراوانی توسط سبکتگین ویران شده است. (پیشین، ۵۸۶/۲) که طبیعتاً به غنائمی که در این قلاع مستور بوده نیز دست یافته است. بعد از مرگ سبکتگین (۳۸۵ قمری) فتوحات هند در ابعاد گسترده‌تری توسط فرزند و جانشینش سلطان محمود که نذر کرده بود سالی یکبار به جنگ هندوان برود دنبال شد. محمود نخستین هجوم گسترده و مهم خویش به سرزمین هند را در سال ۳۹۰ ق شروع کرد. (میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۸۹/۲) در ادامه به بررسی برخی از مهم‌ترین نبردهای غزنویان در هند می‌پردازیم که بیش‌ترین حجم غنائم را در بر داشته‌اند

گذری بر برخی از مهم‌ترین فتوحات غزنویان در هند و غنائم حاصله از آن

هدف ما در این مبحث پرداختن به روند کامل فتوحات غزنویان در هند و چگونگی پیروزی آن‌ها نیست؛ زیرا که این امر خود پژوهشی جداگانه می‌طلبد. آنچه ما در این بخش درصدد دستیابی بدان هستیم ارائه یک چشم‌انداز کلی از میزان غنائم ناشی از این فتوحات از خلال بررسی برخی از شاخص‌ترین آن‌ها است تا خواننده محترم بتواند به‌خوبی از تأثیر این غنائم بر اقتصاد غزنه آگاه شود.

غنایم فتح پیشاور و ویهند

این جنگ در سال ۳۹۲ ق رخ داد که به پیروزی غزنویان منجر شد و در نتیجه آن اموال و اسرای فراوانی به دست غزنویان افتاد که از جمله آن‌ها پانصد هزار برده به همراه گردنبند گران‌قیمت و مرصع جیپال بود که دویست هزار دینار قیمت‌گذاری شد. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳۸۲/۲۱) خوافی از صد و پنجاه فیل یاد می‌کند که به همراه دویست هزار دیناری که در قبال آزادی جیپال از وی گرفته شده بود به دست غزنویان افتاده بود (خوافی، ۱۳۶۱: ۱۰۷/۱) شبانکاره‌ای تعداد این فیل‌ها را صد و پنجاه زنجیر ذکر کرده است. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۴۸) این غنائم در ازای آزاد کردن جیپال از وی گرفته شد.





غنائم فتح بهاطیه

فتح بهاطیه در سال ۳۹۵ ق رخ داد که به اسارت زن و فرزندان «سجیرا» راجه آنجا و تصاحب اموالش منجر شد. (ابن اثیر، ۱۳۷: ۲۹۶/۲۱؛ میرخواند؛ ۱۳۷۵: ۵۹۰/۲) این اسرا که بر اساس رسم «نوا» در دربار غزنه نگهداری می‌شدند، تضمینی برای دریافت خراج از راجه‌های هندی و اطاعت مشروط آن‌ها از غزنویان بودند؛ استرآبادی از اموال و بردگان بسیاری یاد می‌کند که در این جنگ به دست آمد. (سترآبادی، ۱۳۸۷: ۸۲/۱) برخی دیگر از منابع علاوه بر اشاره به اموال از سلاح‌های زیاد و صدویست فیلی نام می‌برند که در این جنگ به‌عنوان غنیمت به دست سپاه غزنوی افتاد (عتبی، ۱۳۷۴: ۵۹۰).

غنائم حاصله از فتح بهیم‌نگر

فتح بهیم‌نگر در سال ۳۹۸ (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳۱۶/۲۱) و بنا بر روایتی دیگر در سال ۴۰۱ رخ داد. (خوافی، ۱۳۶۱: ۱۱۴/۱) عبدالجبار عتبی به شیوه متکلفانه خاص خویش غنائم فتح بهیم‌نگر را این‌چنین توصیف می‌کند: «از نفایس و ذخایر و زواهر و جواهر و بنات معادن و دفاین خزاین چیزها یافت که انامل کتاب و حساب آمد، هفتاد هزار هزار درهم شاهی بود و هفتصد هزار و چهارصد من زرینه و سیمینه و از اصناف جامهای شش تری و روسی و سوسی و دیگر انواع چند بود که پیران دولت و دبیران حضرت از ضبط آن عاجز آمدند و معترف شدند که مثل آن جام‌ها در حسن صنعت و تلطیف تفویف ندیده بودند» (عتبی، ۱۳۷۴: ۲۹۳) مستوفی نیز ضمن اشاره به مال بسیاری که در این فتح به دست آمد از صد بت نام می‌برد که وزن یکی از آن‌ها هزار مثقال طلا بود. (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳۹۳/۳) خوافی غنائم این جنگ را هفتاد هزار بار هزار درم شاهی و هفتصد و چهارصد من زر و سیم و جواهر و اجناس زیاد معرفی می‌کند. (خوافی، ۱۳۶۱: ۱۱۴/۱) ابن اثیر با اندکی اختلاف میزان غنائم فتح بهیم‌نگر را هزار هزار درم نقدینه و چهارصد من ظروف طلا و نقره و خانه‌ای پر از سیم به طول سی و عرض پانزده ذراع و کالاهای دیگر ذکر می‌کند. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳۱۷/۲۱-۳۱۶). درواقع درباره میزان غنائم این جنگ‌ها اختلافاتی در روایت‌های مورخان وجود دارد. به‌گونه‌ای که خواندمیر مقدار



غنائم حاصله از این پیروزی را هفتاد هزار درم و هفتصد هزار من آلات زرین و سیمین و جواهر و اجناس فراوانی می‌داند که قابل اندازه‌گیری نبودند. (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳۷۹/۲-۳۷۸).

غنائم فتح ملتان

ملتان در سال ۳۹۶ ق به تصرف قوای نظامی سلطان محمود درآمد. مقدار غنائم به دست آمده از فتح ملتان، بیست هزار درهم (استرآبادی، ۱۳۸۷: ۸۳/۱؛ میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۱/۲-۵۹۰)، بیست هزار بار هزار درهم (عتبی، ۱۳۷۴: ۲۸۰) و در نهایت با اختلاف فاحشی با روایات قبلی، بیست هزار دینار (ابن-اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۸/۲۱) گزارش شده است.

غنائم فتح ناردین

ناردین در سال ۴۰۵ ق پس از شکست و فرار راجه آنجا در نهایت به صلح گشوده شد؛ و بر اساس معاهده‌ای که بین سلطان محمود و راجه مذکور منعقد گشت قرار بر آن شد که حاکم ناردین پنجاه زنجیر فیل به همراه دوهزار سوار و مبلغی پول به سلطان داده و وفاداری فرزندانش نسبت به حکومت غزنویان را نیز تضمین کند. (میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۳/۲) ابن اثیر تنها از پنجاه زنجیر فیل و دوهزار سوار نام می‌برد که راجه ناردین متضمن پرداخت آن‌ها به سلطان محمود شده بود. (پیشین: ۳۲۱/۲۱) عتبی نیز طبق معمول با اختلاف نسبت به سایر مورخان از سی زنجیر فیلی به همراه خراج سالیانه‌ای یاد می‌کند که راجه ناردین متعهد به پرداخت آن شده بود. (عتبی، ۱۳۷۴: ۳۷۰)

غنائم فتح مهره و قنوج

فتح مهره و قنوج در سال ۴۰۷ ق رخ داد. در طول این سفر جنگی هفت قلعه توسط سپاه غزنوی گشوده شد. (میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۹/۲) که یقیناً غنائم فراوانی از غارت آن‌ها به دست آمده؛ و در ادامه در جنگی که با راجیپال راجه قنوج روی داد سرانجام راجه مذکور فرار کرد و سلطان نیز قلاع و آبادی‌های آنجا را فتح نمود و اموال فراوانی به دست آورد. (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۳۷۰/۲۱) در این نبرد آن-چنان برده اسیر شد که قیمت برده از ده درم نمی‌گذشت. (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳۹۴؛ خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳۸۲/۱) تعداد این بردگان بر اساس روایت گردیزی پنجاه و سه هزار تن است که به همراه بیست و اند بار



هزار هزار درم و پنجاه فیل به دست سپاه غزنوی افتادند. (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۹۹) تعداد این بردگان به حدی بود که بنا به قول اغراق‌آمیز مورخان خیابان‌های غزنه گنجایش عبور و مرور آن‌ها را نداشت و تهیه غذا و سایر مایحتاج آن‌ها با مشکل مواجه شد؛ و تجار برده از سایر مناطق جهان اسلام همچون عراق، خراسان و ماوراءالنهر برای خرید و فروش این بردگان به غزنه روی آوردند. (عتبی، ۱۳۷۴: ۳۸۶) از جمله غنائم قابل توجه این نبرد که آن را با غنائم سلطان محمود در سایر پیروزی‌هایش متفاوت می‌کند پنج بت از جنس طلاست که چشمانشان از یاقوت بود و هر پاره از این یاقوت‌ها پنجاه هزار دینار زر سرخ ارزش داشت و بقیه بت‌ها هر یک به وزن سیصد و دوست من از جنس نقره بودند. (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۵۳) بنابراین این جنگ به نوعی یکی از پردرآمدترین فتوحات سلطان در هند بوده است.

فتح سومنات و غنائم به دست آمده از آن

سفر جنگی سومنات چه از لحاظ مذهبی و تبلیغاتی و چه از نظر حجم و ارزش غنائمی که در نتیجه آن به دست آمد از اهمیت و ارزش فراوانی در نزد اکثر مورخان و نویسندگان برخوردار است و به نوعی می‌توان آن را شاه‌بیت فتوحات غزنویان در هند دانست. معبد بزرگ و ثروتمند سومنات در سال ۴۱۶ ق گشوده شد. (بناکتی، ۱۳۴۸: ۲۲۴) این بتکده از تقدس و احترام خاصی در نزد هندوان برخوردار بود به گونه‌ای که بیش از ده هزار قریه در زمره موقوفات آنجا بود. (میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۹/۲) و راز ثروتمند بودن آن نیز در همین امر نهفته بود. خواندمیر در توصیف ثروت‌های نهفته در این بتکده می‌گوید: «چندان جواهر نفیسه آنجا موجود بود که عشر آن در خزانه هیچ پادشاه ننگجد ... و زنجیری از طلا به وزن دوست من که جرس‌ها بر اطراف آن بود از گوشه آن کنیسه آویخته بودند» (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳۷۸/۱) مقدار غنائم فتح سومنات با اختلاف بیست هزار دینار (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۵۸/۲-۵۳) و بیست میلیون دینار (میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۹/۲) گزارش شده است.

غنائم هند از روی کار آمدن سلطان مسعود تا پایان عصر غزنوی

در زمان سلطان مسعود مشکلات فراوانی از جمله شبیخون‌های مکرر ترکمانان سلجوقی به خراسان و آزار و اذیت مردم این نواحی باعث ایجاد بحران عظیمی در قلمرو امپراتوری غزنوی شده بود. (ابن-اثیر، ۱۳۷۱: ۱۴۵/۲۲؛ بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۵۳) این امر در کنار مسائل دیگری موجب شد که هر چه به پایان حکومت غزنوی نزدیک می‌شویم روند فتوحات غزنویان در هند کمتر شود. (فیضی‌سرخا، ۱۳۹۵: ۱۶۱) علیرغم این شرایط حساس و خطرناک سلطان مغرور و مستبد غزنوی در سال ۴۲۵ ق به قلعه سرستی از قلاع هند حمله نمود و پس از تصرف آن غنائم کثیری نیز به دست آورد. (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۱۴۵/۲۲؛ بداونی، ۱۳۷۹: ۲۴/۱؛ استرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۴۷/۱) همچنین علاوه بر اموال فوق بردگان فراوانی نیز نصیب غزنویان شد. (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۲۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۴۷/۱) در سفر جنگی سال ۴۲۷ ق سلطان مسعود قلاع دیگری همچون «سونی پت» و «دیبال هریانه» به تصرف درآمد و مال برده فراوانی حاصل شد. (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۰۳؛ استرآبادی، ۱۳۸۷: ۱۵۰/۱؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۳۳-۴۳۲) از جمله این اسرا باید به زن و فرزندان راجه مقتول هانسی اشاره کرد. (بیهقی، ۱۳۸۳: ۵۰۳) به دنبال تجزیه خراسان از پیکره حکومت غزنوی توسط قدرت نوظهور و تازه نفس ترکمانان سلجوقی (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۳۹۱) و پس از آن ماجرای قتل سلطان مسعود در رباط ماریگله (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۱۹۴/۲۲) انتظار آن می‌رفت که توجه غزنویان بیشتر معطوف به هند و انجام فتوحات در آن شود؛ اما برخلاف این انتظار سیر فتوحات غزنویان در هند رو به کاستی نهاد. به طوری که دیگر این فتوحات محدود و پراکنده جانشینان محمود و مسعود توجهی را بر نمی‌انگیخت به نظر می‌رسد کاهش نسبی قدرت نظامی دولت غزنوی بعد از مرگ سلطان محمود و اشتغال آن‌ها به مقابله با امپراتوری تازه به دوران رسیده سلجوقی در عدم توجه به هندوستان مؤثر بوده است. (فیضی‌سرخا، ۱۳۹۵: ۱۵۲)

با این حال فتوحات غزنویان در هند به طور کامل متوقف نشد. ابن‌اثیر بدون اشاره به مقدار غنائم از حمله سلطان ابراهیم به «قلعه روبال»، «دژ اجود» و «دره نور» در سال ۴۷۲ ق خبر می‌دهد. (پیشین: ۹۲/۲۲) به نظر می‌رسد که دلیل عدم اشاره ابن‌اثیر به میزان غنائم این نبردها مقدار کم این غنائم باشد که دیگر نمی‌توانسته اغراقات مورخانه را برانگیزد. خواندمیر که با شور و حرارت و بعضاً مبالغاتی



مقدار غنائم حاصله از فتوحات غزنویان در هند را در دوره اول این حکومت گزارش می‌کند نیز به غنائم این جنگ اشاره‌ای نکرده است. (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۴۹۷/۲) اما به‌رحال روشن و واضح است که بالاخره غنائمی هرچند اندک به‌دست آمده است. نظر ما را روایت بداونی که معتقد است بردگان فراوان به همراه غنائم زیاد به‌دست آمده، (بداونی، ۱۳۷۹: ۲۴/۱) تأیید می‌کند. میرخواند بدون اشاره به غنائم خاصی به فتح نقاطی از هند توسط بهرامشاه یاد می‌کند که دست اسلاف وی بدان نرسیده بود. (میرخواند، ۱۳۷۵: ۶۱۰/۲) این امر ما را بدین نتیجه می‌رساند که یا میزان این غنائم در دوره دوم حکومت غزنویان آنقدر ناچیز بوده که مورخان دیگر آن را شایسته بیان و ثبت نمی‌دانستند و یا اینکه به دلیل دور افتادن غزنویان از خراسان دیگر به آن‌ها به‌عنوان یک حکومت ایرانی نگاه نکرده لذا چندان به اخبار آن‌ها اهمیت نمی‌داده‌اند. در پایان باید این مطلب را اضافه کرد که همان‌گونه که در تاریخ درباره آمار و ارقام اختلافات و تناقضات زیادی وجود داشته و دارد در روایت مقدار غنائم حاصله از فتوحات هند یقیناً مبالغه و اغراق‌هایی صورت گرفته است. به همین مقدار از فتوحات غزنویان در هند و غنائم حاصله از این پیروزی‌ها اکتفا کرده و در ادامه به کاربرد این غنائم در اقتصاد غزنه می‌پردازیم.

کاربرد غنائم هند در اقتصاد شهر غزنه

غنائم به‌دست‌آمده از رهگذر فتوحات هند پس از ثبت و ضبط توسط عمال حکومتی به غزنه فرستاده می‌شدند و در آنجا درباره نحوه استفاده از آن‌ها تصمیم‌گیری می‌شد. از جمله کاربردهای این غنائم می‌توان به انواع بهره‌برداری‌هایی اشاره کرد که از بردگان در جنبه‌های مختلف نظامی، تجاری و عمرانی می‌شد. همچنین شمش‌های طلا و نقره و بت‌های زرین و سیمین نیز به پشتوانه محکمی برای ضرب مسکوکات طلا و نقره تبدیل شدند. علاوه بر آن فیل به‌عنوان غنیمت جنگی باارزشی از لحاظ نظامی فواید بسیاری را عاید امپراتوری غزنوی کرد. در ادامه به بررسی نحوه کاربرد این غنائم در چرخه اقتصادی شهر غزنه می‌پردازیم.



برندگان و انواع بهره‌برداری از آنها

تجارت برده

یکی از مهم‌ترین کاربردهای اقتصادی بردگان اسیرشده در غزنه تجارت آنها بود. عنصرالمعالی که هشت سال در غزنه‌نهدیم خاص سلطان مودود غزنوی بود؛ خرید و فروش برده را به‌عنوان یکی از مشاغل بازرگانی نام برده و توصیه‌های مهمی را درباره نحوه انتخاب بردگان ارائه می‌دهد. از جمله معیارهایی که وی برای خرید یک برده ذکر می‌کند می‌توان به شناختن عیب و هنر ظاهر و باطن آنها، آگاه شدن از علت‌های آشکار و نهان و دیگری دانستن جنس‌ها و عیب و هنر هر جنسی، اشاره کرد. (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۱۱-۱۱۲) فروش بردگان علاوه بر جنبه درآمدزایی که داشت و به کمک اقتصاد غزنه می‌آمد باعث آشنایی بیشتر تجار و سوداگران برده با راه‌های تجاری بین غزنه و سایر نواحی و شناخت نیازمندی‌های داخلی و خارجی بازار غزنه به دلیل رفت و آمد آنها بدین شهر می‌شد. پس از آنکه غزنویان بردگان هند را در حجم و مقیاس وسیعی به شهر غزنه می‌آوردند سوداگران برده از مناطق مختلف قلمرو اسلامی همچون عراق، خراسان و ماوراءالنهر برای خرید و فروش این بردگان به شهر غزنه می‌آمدند. (عتبی، ۱۳۷۴: ۳۸۷) این تجار بنا بر روایت عتبی آن‌چنان برده از غزنه به عراق و خراسان و ماوراءالنهر بردند که عدد ایشان بر عدد حرایر و احرار زیادت شد. (همان: ۳۸۷) عطف‌ت، شجاعت و خرد بردگان هندو به همراه تربیت آنها بر اساس نظام کاست که باعث پرداختن آنها به حرفه مشخصی می‌شد. (عنصرالمعالی، ۱۳۸۶: ۱۱۷) بر ارزش این بردگان و تقاضا برای خرید آنها می‌افزود. هرچند که با عرضه بسیار زیاد این بردگان در بازارهای برده‌فروشی قیمت برده افت نمود و از ده درم نمی‌گذشت (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳/۳۹۴؛ خواندمیر، ۱۳۳۳: ۱/۳۸۲) اما به هر حال همین قیمت کم نیز می‌توانست کمک شایانی به اقتصاد غزنه نماید.

استفاده از نیروی کار بردگان در فعالیت‌های عمرانی

علاوه بر تجارت و خرید و فروش بردگان، از آنها استفاده‌های دیگری نیز می‌شد یکی از مصادیق آن به‌کارگیری بردگان در فعالیت‌های عمرانی و زیرساختی بود. محمودبه ساخت و سازهای عظیمی در غزنه دست زد. (Bombaci, 1959: 3) و برای پیشبرد این هدف خویش از نیروی کار بردگان در



ساخت مراکز اقتصادی همچون بازارها و کاروانسراها استفاده می‌کرد. (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۸) در واقع سلاطین غزنوی از این طبقه اجتماعی جدید در غزنه نهایت بهره را بردند زیرا در میان آن‌ها تعدادی افراد ماهر در فنون مختلف بودند که در ساخت کاخ‌ها، بناها و موارد دیگر به صورت رایگان به کار گرفته می‌شدند. (پاینده، غفرانی و قنوت، ۱۳۹۳: ۱۴۷) توجه به اهل حرف و صنایع در میان تمام اقوام مهاجم در طول تاریخ مهم بوده است به گونه‌ای که مغولان با وجود آن‌همه خونریزی و قتل‌عام‌هایی که از مردم شهرهای گوناگون ایران انجام دادند نسبت به اهل حرف احترام ویژه‌ای قائل بودند. غزنویان نیز از این قاعده مستثنی نیستند. سلطان محمود هرکجا مرد یا زنی را در صنعتی استاد می‌یافت به غزنه می‌آورد. (بیهقی، ۱۳۸۳: ۲۱۷) بنابراین برخی از افراد ماهر در امور صنعتی در بین این اسرا وجود داشته که باعث رونق فعالیت‌های صنعتی می‌شد. چون دولت مجبور نبود که از خزانه مرکزی حقوقی به آن‌ها اختصاص دهد بنابراین این نیروی کار رایگان در حفظ ثروت خزانه، تولید محصولات کشاورزی و صنعتی بسیار مؤثر بود. آنان در گروه‌های مختلف وارد بازارهای غزنه و شهرهای تابعه شده و باعث رونق دادوستد و به‌طور کلی اقتصاد شهری می‌شدند. (پیشین: ۱۴۷) بنابراین مشاهده می‌شود که نیروی کار بردگان ابزار مهمی برای توسعه اقتصادی شهر غزنه به حساب می‌آمده است.

استفاده از بردگان در قالب نظامیان و غلامان

بردگان و غلامان تنها رونق‌بخش امر تجارت در غزنه نبودند بلکه در ارتش غزنویان نیز نقش مؤثری داشتند. (همان: ۱۲۴) غزنویان از این نیروها در جهات مختلف و با انگیزه‌های گوناگونی استفاده می‌کردند. از یک طرف دستمزد کمی که به آن‌ها داده می‌شد هزینه کم‌تری را بر خزانه وارد می‌کرد و از طرف دیگر به‌کارگیری گروه‌های مختلف قومی در سپاه غزنوی، در نهایت باعث افزایش کارایی نظامی و انجام فتوحات جدید می‌شد. این نظامیان هندو از دو طریق وارد سپاه غزنوی می‌شدند. گروهی از آن‌ها سواران حرفه‌ای بودند که در جریان قراردادهای صلحی که بین غزنویان و راجه‌های هندی منعقد می‌شد به جرگه سپاه غزنوی پیوستند. گزارش منابع حاکی از آن است که در جریان فتح ناردین در سال ۴۰۰ ق هزار (ابن‌اثیر، ۱۳۷۱: ۳۲۱/۲۲) و بنا به روایتی دیگر دوهزار سوار هندو توسط راجه



ناردین به سلطان محمود اهدا شده است. (میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۴/۲) میرخواند نیز از مصالحه سلطان محمود با راجه نامعلومی یاد می‌کند که به‌موجب آن راجه مذکور ملزم به اهدای دو هزار سوار به سلطان شد. (همان: ۳۷۹/۱) گروه دوم از میان بردگان و اسرای انتخاب می‌شدند که از نظر بدنی ورزیده و برای حرفه نظامی‌گری مناسب بودند.

فیل غنیمتی باارزش از رهگذر فتوحات هندوستان

از دیگر غنائم باارزشی که صرفه نظامی و اقتصادی داشت می‌توان به تعداد فراوانی فیل اشاره کرد که در جریان فتوحات مکرر غزنویان در هندچه به‌صورت قهری و چه به‌عنوان هدیه به دست آن‌ها افتاد. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۲۷۰/۲۲؛ گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۹۹؛ خوافی، ۱۳۶۱: ۱۲۶/۱؛ میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۴/۲) این فیل‌ها علاوه بر تقویت سپاه غزنوی که منجر به پیروزی‌های بعدی و در نتیجه کسب غنائم بیشتر و تقویت خزانه می‌شد؛ در برخی موارد به‌عنوان هدیه‌ای باارزش به ملوک اطراف داده می‌شد و در ازای آن نیز سلاطین غزنوی هدایایی دریافت می‌کردند. در واقع فیل یک ابزار نظامی بازدارنده در خدمت ارتش غزنوی بود که فتوحات بعدی آن‌ها در هند را تضمین کرده و امپراتوری را در برابر تهاجمات خارجی همچون هجوم قراخانیان بیمه می‌نمود.

تأمین امنیت راه‌های تجاری از رهگذر فتوحات هندوستان

از دیگر دستاوردهای اقتصادی فتوحات غزنویان در هند می‌توان به تأمین امنیت راه‌های کاروان‌رو و رفت‌وآمد تجار و بازرگانان بین هندوستان و عالم اسلامی از جمله شهر غزنه اشاره کرد. البته قبل از این فتوحات نیز این مراوده برقرار بوده شاهد مثال ما گزارش‌هایی است که منابع تاریخی از وجود جام‌های شش‌تری (منسوب به شوشتر) در گنجینه‌های راجه بهیم‌نگر ارائه داده‌اند. (عتبی، ۱۳۷۴: ۲۹۳) اما در محدوده زمانی موردبحث ما این تجارت رونق بیشتری یافته است؛ زیرا از یک طرف غزنویان در بعضی از مواقع بعد از پیروزی‌هایی که در برابر حاکمان محلی هند به دست می‌آوردند با آن‌ها معاهدات تجاری و بازرگانی منعقد می‌کردند؛ (میرخواند، ۱۳۷۵: ۵۹۴/۲) و از جانب دیگر این فتوحات به تأمین امنیت تجار و بازرگانان کمک می‌کرد. گزارش‌های منابع حاکی از آن است که راه





تجاری بین هندوستان و عراق در زمان سلطان محمود ناامن بوده است و در آنجا گروهی از راهزنان کوچ و بلوچ جولان می‌داده و به کاروان‌های تجاری و بازرگانی دستبرد می‌زدند. از آنجایی که این گروه‌های راهزن مانع تجارت بین هند و سایر نواحی قلمرو اسلامی می‌شدند؛ و نیز در پی دادخواهی بعضی از تجار مال‌باخته، سلطان محمود با ترفندی ویژه راه‌های تجاری بین هند و خراسان را از خار وجود این دزدان پاک نمود. (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳/۳۹۵)؛ و پس از آن بر اساس بیانیه‌ای اعلام نمود هر کس که به قصد تجارت عزیمت کند جان و مالش را ضمانت می‌کنم. (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳/۳۹۵؛ طوسی، ۱۳۳۴: ۶۸-۶۷) بنابراین این فتوحات در درازمدت درآمدهای غیرمستقیمی نیز نصیب غزنویان کرده است.

تأمین پشتوانه‌های ارضی خزانه

بخش قابل توجهی از غنائم هند به صورت شمش‌های طلا و نقره و اصنام زرین و سیمین بود. (عتبی، ۱۳۷۴: ۳۸۱) بت در احکام اسلامی جایگاه بسیار بدی داشت و یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های غزنویان از حمله به هند درهم شکستن این بت‌ها بوده است؛ بنابراین بهترین گزینه برای استفاده از این اصنام ذوب و تبدیل کردن آن‌ها به مقدار قابل دادوستد بود. سلطان مسعود به این امر اشاره کرده و می‌گوید: «پدر ما رضی‌الله عنه ... بتان زرین شکسته و بگداخته و پاره کرده و حلال‌تر مال‌هاست» (بیهقی، ۱۳۸۳: ۴۸۲) این روایت در کنار عیار بالای مسکوکات غزنویان (Thomas, 1847: 289-290) به خوبی بیانگر دسترسی آن‌ها به منابع طلا و نقره هند و استفاده از این منابع جهت ضرب مسکوکات طلا و نقره می‌باشد. در واقع مهم‌ترین مصرف شمش‌های طلا و نقره برای مقاصد ضرب سکه بود. (باسورث، ۱۳۸۴: ۷۵/۱) حجم بالای طلا و نقره در دسترس غزنویان عملاً مانع استفاده آن‌ها از مسکوکات مسین شده بود. (همان: ۷۶/۱)

اخذ خراج از برخی شاهزادگان هندی

آنچه مسلم به نظر می‌رسد این است که غنائم فراوان هند عامل مؤثری در ساختن امپراتوری غزنوی بود. غنائم مذکور از دو طریق به دربار سلاطین غزنوی سرازیر می‌گردید. یکی از طریق حملات و



سفرهای جنگی که از حجم و ارزش بسیار بالایی برخوردار بود، دوم خراج ایالات و مناطق متصرفی و نیز گاهی هدایا و پیشکش‌های اعطا شده توسط راجه‌ها و شاهزادگان هندی؛ هرچند خراج ایالات و شهرهای مزبور نه نظم خراج و مالیات مرسوم ایالت‌های تابع حکومت غزنوی در ایران را داشت و نه به لحاظ حجم و ارزش قابل مقایسه با غنائم جنگی بود؛ اما حقیقتاً نمی‌توان از خراج یا مالیات نامنظم ولی چشم‌گیر ایالت‌های هندی نیز چشم‌پوشی کرد. البته نظم خراج ملتان در میان ایالت‌های هند یک استثنا بود چرا که آن شهر به لحاظ نزدیکی به غزنه نسبت به شهرهای دیگر شمال هند، سلاطین غزنوی را قادر ساخته بود تا خراج مقرر آن را منظم دریافت کنند؛ اما نکته قابل توجه این است و دقیقاً نمی‌توان تمایز پرداخت منظم یا نامنظم خراج‌هایی که شاهزادگان هندی به غزنه می‌فرستادند و تاراج‌هایی که از سفرهای جنگی به دست می‌آمد را مشخص کرد. از آنجاکه در دوره نخست غزنوی دیوان ویژه یا تشکیلات کشوری ثابتی در هند شمالی نبود درآمدی که از آنجا می‌رسید نامنظم بود. نیروهای نظامی اغلب تنها وسیله گردآوری خراج در هند بودند؛ و پرداخت آن معمولاً در قراردادهای میان سلطان و شاهزادگان قید می‌گردید. سلطان محمود در اواخر پادشاهی خود کوشید تا با تقسیم مسئولیت در پنجاب شکل ثابتی از نظارت بر سرزمین هند برقرار کند. (محمدی، ۱۳۸۶: ۱۲۰-۱۱۹) با این تفاسیر سلطان محمود تلاش می‌کرد تا با انعقاد قراردادهایی شاهزادگان هندی را ملزم به پرداخت خراج نماید. یک نمونه از این شاهزادگان حاکم قصدار است که متعهد شده بود مقدار کمی از پانزده هزار درهمی که از مالیات گذشته برگردنش بود را به صورت نقدی و مابقی آن را به صورت جنسی پرداخت نماید. (خواندمیر، ۱۳۳۳: ۵۹۴/۲) از این روایت چنین برداشت می‌شود که بیشتر این خراج‌ها به صورت جنسی پرداخت می‌شده همچنین در جریان سفر جنگی سلطان مسعود به «هانسی»، «دیره-رام» حاکم آنجا با پرداخت مال بسیاری با سلطان صلح کرد. (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۲۳)

لازم به یادآوری است که بخش اعظمی از این غنائم صرف امور فرهنگی و نواختن شعرا می‌شد، به گونه‌ای که این رسم در دوره‌های بعدی حکومت غزنوی نیز با شعرای بزرگی مانند مسعود سعد سلمان، سنایی، عثمان مختاری، ابوالفرج رونی و سیدحسن غزنوی ادامه داشت. (Bosworth, 1991: 43) حمایت از شعرا و پرداخت صله‌های گران‌بها به آن‌ها باعث شد تا دوره اول حکومت غزنوی



عصر رستاخیز فرهنگی ایران نامیده شود. (Bosworth, 1968: 44) این امر اگرچه بخش اعظمی از غنائم هند را می‌بلعید ولی آوازه شهر غزنه و بخشدگی سلاطین آن را در سایر مناطق پخش می‌نمود و باعث توجه بیشتر تجار و بازرگانان برای تجارت با این شهر شده و از جهتی دیگر موجبات رونق و شکوفایی غزنه را فراهم می‌نمود. در پایان این مبحث لازم به یادآوری است که با اینکه سلاطین غزنوی از این غنائم در جهت بهبود وضعیت اقتصادی شهر غزنه به‌طور کامل استفاده نکردند و بخش اعظمی از این غنیمت‌ها را به صورت ذخیره در خزاین و قلاع نگهداری می‌کردند (همدانی، ۱۳۶۲: ۲۱۱/۲؛ بیهقی، ۱۳۸۳: ۶۴۶) ولی با این حال این غنائم در کنار سایر منابع درآمد غزنویان به رونق اقتصادی شهر غزنه به‌ویژه در دوره اول حکومت غزنوی کمک کردند البته ذخیره ارزی از لوازم اساسی برای تضمین بقای یک حکومت است و ما منکر این امر نیستیم، منظور آن است که غزنویان می‌توانستند از غنائم هند بهره اقتصادی بیشتری ببرند.

نتیجه‌گیری

غزنویان پس از تحکیم پایه‌های قدرت خویش در خراسان بنا به انگیزه‌های مختلفی همچون کسب غنیمت، مجموعه حملاتی را به سرزمین هند تدارک دیدند. وضعیت اقتصادی نامناسب حکومت غزنوی، ساختار پراکنده قدرت در هند و زرخیز بودن آن به همراه مجاورت غزنه با این سرزمین از جمله مهم‌ترین عوامل جاذبه در حمله به هند بود. در یک چنین شرایطی و از زمان سبکتگین فتوحات در هند آغاز شد؛ و در دوره سلطان محمود به اوج خود رسید. سیر فتوحات غزنویان در هند اگرچه با مرگ سلطان محمود روندی نزولی یافت ولی به‌طور کامل متوقف نشد و کمابیش تا آخر عمر این دودمان ادامه داشت. در نتیجه این فتوحات غنائم بسیاری همچون اصنام زرین و سیمین، برده، فیل و اجناس و ظروف و کالاهای فراوان دیگری به دست آمد. گسترش روابط بازرگانی بین هند و قلمرو حکومت غزنوی و اخذ خراج از برخی شاهزادگان هندی نیز در زمره غنائم بلندمدت ناشی از فتوحات هند بود.

این غنائم پس از وارد شدن به شهر غزنه در کنار سایر منابع درآمد حکومت غزنوی از جنبه‌های مختلف موجبات رونق اقتصادی این شهر را فراهم می‌کردند. ورود خیل عظیم بردگان باعث هجوم

سوداگران برده به غزنه شده و در کنار امنیتی که در نتیجه این فتوحات در مسیرهای بازرگانی مابین هند و خراسان برقرار شده بود به رونق بازرگانی کمک نمود همچنین از این بردگان در فعالیت‌های عمرانی و امور نظامی نیز استفاده می‌شد و از این جهت نیز موجبات شکوفایی اقتصادی غزنه را فراهم می‌کردند زیرا علاوه بر آن که دستمزد کم‌تری به آن‌ها داده می‌شد از مهارت آن‌ها برای بهبود فعالیت‌های پیشه‌وری و صنعتی و در نتیجه صدور کالا استفاده می‌کردند. حجم زیاد طلا و نقره‌ای که از هند به‌دست می‌آمد نیز علاوه بر تأمین پشتوانه‌های ارضی خزانه به رونق تجارت کمک نمود. همچنین برخی غنائم دیگر مانند فیل نیز ضامن پیروزی‌های بعدی غزنویان در هند و در نتیجه کسب غنیمت بیشتر می‌شدند. اگرچه این غنائم نقش مهمی در رونق اقتصادی غزنه ایفا نمودند ولی سلاطین غزنوی بیشتر آن‌ها را در قلاع و خزاین خود نگه داشته و از تمام قابلیت‌های این ثروت‌ها برای شکوفایی هرچه بیشتر اقتصاد غزنه استفاده کامل را نبردند.

منابع

الف) کتاب‌ها

- ابن‌اثیر جزری، عزالدین (۱۳۷۱). **الکامل (تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران)**، ج ۲۲ و ۲۱، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران: موسسه مطبوعات علمی.
- باسورث، ادموند کلیفورد (۱۳۸۴). **تاریخ غزنویان**، ج ۱، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، چ ۴.
- بداونی، عبدالقادر بن ملوک‌شاه (۱۳۷۹). **منتخب‌التواریخ**، ج ۱، تصحیح توفیق سجادی و مولوی احمد صاحب، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بناکتی، ابوسلیمان‌داوود بن ابی‌الفضل محمد (۱۳۶۸). **روضه‌اولی‌الالباب فی معرفه‌التواریخ‌ولانساب (تاریخ بناکتی)**، تصحیح جعفر شعار، تهران: انجمن آثار ملی.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۸۳). **تاریخ بیهقی**، تصحیح علی اکبر فیاض، به اهتمام محمد جعفر یاحقی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، چ ۳.





- بارتولد، واسیلی ولادیمیرویچ (۱۳۸۶). **تذکره جغرافیایی تاریخ ایران**، ترجمه حمزه سردادور، مشهد: توس، چ ۳.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب** (۱۳۸۳). مقدمه و. و. بارتولد، تعلیقات و. مینورسکی، ترجمه میرحسین شاه، تصحیح مریم میراحمدی و غلامرضا وهرام، تهران: انتشارات دانشگاه الزهراء، چ ۲.
- حموی، یاقوت (۱۹۶۵ م). **معجم البلدان**، المجلد الثاني، طهران، منشوراه مکتبه الاسدی، الطبعة الاولى.
- خوافی، احمد بن محمد فصیح (۱۳۴۱). **مجمل فصیحی**، ج ۱، تصحیح محمود فرخ، مشهد: کتابفروشی باستان.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین حسینی (۱۳۳۳). **حسبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر**، ج ۲ و ۱، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: کتابفروشی خیام.
- رنجبر، احمد (۱۳۶۳). **خراسان بزرگ (بختی پیرامون چند شهر از خراسان بزرگ)**، تهران: امیرکبیر.
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد (۱۳۸۱). **مجمع‌الانساب**، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- طوسی، نظام‌الملک (۱۳۳۴). **سیاست‌نامه**، تصحیح و حواشی محمد قزوینی، تهران: بی‌نا.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار (۱۳۸۶). **قابوس‌نامه**، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی فرهنگی، چ ۱۵.
- عبدالرحمان، محمد مراد (۱۳۷۳). **آثار البلاد و اخبار العباد**، ج ۲، تصحیح محمد شاهرادی، تهران: دانشگاه تهران.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار (۱۳۷۴). **تاریخ یمینی**، ترجمه ابوالشرف ناصح بن ظفر جرفاذقانی، تصحیح جعفر شعار، تهران: علمی فرهنگی، چ ۳.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی بن ضحاک بن محمد (۱۳۶۳). **تاریخ گردیزی**، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴). **تاریخ گزیده**، ج ۳، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چ ۳.

میرخواند، محمد بن خاوند شاه بلخی (۱۳۷۵). تاریخ روضه‌الصفاء، ج ۲ و ۱، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، تهران: علمی، چ ۲.

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۶۲). جامع‌التواریخ، ج ۲، به سعی و اهتمام احمد آتش، تهران: دنیای کتاب.

هندوشاه استرآبادی، محمدقاسم (۱۳۸۷). تاریخ فرشته از آغاز تا بابر، ج ۱، تصحیح محمد رضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چ ۱.

ب) مقالات:

پاینده، محدثه، علی غفرانی و عبدالرحیم قنوات (۱۳۹۳). «اهمیت تاریخی و ساختار اقتصادی شهر غزنه در پرتو حیات سیاسی عصر غزنویان»، فصلنامه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، س ۵، ش ۱۶، صص ۱۵۶-۱۳۱.

فیضی‌سرخا، مهدی (۱۳۹۵). «افول روند فتوحات در هند بعد از سلطان محمود؛ فروکش کردن انگیزه‌های جهادی یا تضعیف بنیادی حکومت غزنوی»، فصلنامه تاریخنامه خوارزمی، ش ۱۳، صص ۱۲۵-۹۹.

محمدی، ذکراالله (۱۳۸۶). «نقش غنائم و ثروت هند در بنیادهای اقتصادی غزنویان»، فصلنامه علمی-پژوهشی تاریخ، ش ۴۰، صص ۱۴۴-۱۱۷.

لاتین

Bombaci, alession(1959). «summary report on the Italian archaeo logical mission in afganistan, introduction to the excaration at ghazni», east and west, institute Italiano per Africa a loriente(ISIAO), V 10, N ½, P P: 3-22.

Bosworth, Clifford Edmund (1962). «the imperial policy of the early Ghaznavids», Islamic studies, journal of the central institute of Islam research, V 1, N 3, PP: 49-82.



_____ (1966). «Mahmud of the Ghazne in contemporary eyes and in later Persian literature», British institute of Persian studies, London, V 1, N 4, P P: 85-92.

_____ (1968). «the development of Persian culture under the early Ghaznavids», British institute of Persian studies», V 6, p p: 33-44.

_____ (1991). «Farrukhiselegyon Mahmud of ghazna», britishinstitute of Persian studies, V 29, p p: 39-43.

Thomas, Edward (1847). on the coins of the king of Gazni», journal of the royal Asiatic society of great Britian an Irland, V 9, p p: 267-386.



مقایسه تحلیلی سیره رسول خدا (ص) با دوره خلفای راشدین در تقسیم غنایم

حمزه علی بهرامی^۱

شهرام خالدی سردشتی^۲

چکیده

سیره رسول خدا (ص) در تقسیم غنایم و مقایسه آن با دوره خلفا یکی از مباحثی است که سزاوار بررسی‌های عمیق و چند سویه است. بررسی و تبیین دقیق این موضوع می‌تواند بسیاری از ابهامات تحولات بعدی تاریخ صدر اسلام، به ویژه فتنه‌های دوران خلافت امام علی (ع) را روشن نماید. غنایم از جمله مواردی است که نقش مهمی در تحولات صدر اسلام داشت. در سیره رسول خدا شاهد تقسیم غنایم بر اساس نص صریح احکام الهی و عدالت هستیم؛ درحالی که پس از آن حضرت، این رویه به تقسیمی ناعادلانه و واگذاری امتیازات بر اساس وابستگی و منافع سیاسی تبدیل شد. در دوره خلفا به دنبال فتوحات مسلمانان غنایم بسیاری به دست مسلمانان افتاد. عدم مدیریت درست غنایم، تقسیم ناعادلانه و واگذاری امتیازات بر اساس وابستگی و منافع سیاسی در این دوره، موجب تغییر ارزش‌های اسلامی شد. فاصله طبقاتی و تضاد منافع در جامعه اسلامی هویدا گشت. در نتیجه فاصله طبقاتی در جامعه اسلامی آشکار شده و زمینه ساز دنیاگرایی مسلمانان و بروز فتنه‌هایی همچون جمل، صفین و قاعدین شد. در این مقاله ابتدا با استناد به منابع اصلی و آیات قرآن، درباره پیشینه و مفهوم شناسی غنیمت پرداخته شده و سپس با روشی توصیفی - تحلیلی به مقایسه سیره رسول خدا (ص) با دوره خلافت پرداخته شده است.

واژه‌های کلیدی: پیامبر (ص)، غنیمت، خلفا، عدالت، امتیاز.

bahrame1918@gmail.com

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه اصفهان

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) sh.khaledi70@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۲۰



مقدمه

موضوع غنایم و بیت المال در حوادث صدر اسلام از اهمیت خاصی برخوردار است. غنایم از ابتدای تشکیل حکومت اسلامی و جنگ‌های مسلمانان با مشرکان موضوع مهم و مورد بحث بود. پیامبر (ص) در ضمن بیان موارد استفاده از غنایم و بیت المال با توجه به آیات قرآن، یاران خویش را از دنیاگرایی و اینکه مسلمانان تحت تأثیر غنایم از احکام اسلام فاصله گیرند بر حذر می‌داشت. رسول خدا (ص) با اعمال خویش به مسلمانان می‌آموخت که غنایم و بیت المال می‌بایست براساس دستورات الهی تقسیم شوند. آن حضرت غنایم و بیت المال را وسیله‌ای برای بهتر پیاده شدن دستورات الهی و ایجاد عدالت اجتماعی و عدم به وجود آمدن فاصله طبقاتی می‌دانست. پیامبر (ص) شخصاً بر غنایم نظارت می‌کرد و مانع از دخل و تصرف دیگران در غنایم می‌شد.

در دوره خلفا غنایم در کنار عوامل معنوی تأثیر مهمی در فتوحات داشت. به دنبال فتوحات مسلمانان در شرق و غرب در دوره خلیفه دوم به بعد، غنایم بسیاری بدست مسلمانان افتاد. پس از رحلت رسول خدا (ص) اتخاذ سیاست‌های غلط در رابطه با غنایم و بیت المال باعث تغییر ارزش‌های اسلامی شد. امتیازهایی در بیت المال و غنایم به افراد خاصی داده شد. در دراز مدت این افراد امتیازها را حق خود دانسته و حاضر نبودند تا از آن دست بکشند. در واقع رفتارهای اجتماعی و جو حاصل از آن، چه در جهت مساعد و چه در جهت نامساعد بر اعتقادات فرد تأثیر می‌گذارد این تاثیرات اجتماعی به طور غیرمستقیم ابتدا اخلاق و ملکات اخلاقی فرد را منفی می‌کنند و سپس خلق ایجاد شده با اندیشه‌های متعالی ناسازگار می‌شود و فرد را دچار تناقض رفتاری، اخلاقی و اعتقادی می‌کند اما این تغییر یک امر موقتی است و در دراز مدت اندیشه‌های فرد تغییر می‌کند. (برزگر، ۱۳۸۹: ۶۰).

امتیازهای خاص مالیاتی و غنایم که به افراد داده شده بود، اندیشه و ارزش‌های جدیدی را در سطح جامعه اسلامی بوجود آورد. امتیازات و ارزش‌های جدید متعارض با دستورات اسلام بود. افرادی که دارای امتیازات خاصی بودند معمولاً از صحابه نخستین و یاران روزهای سخت رسول خدا بودند. با این وجود گذر زمان و عدم مدیریت درست غنایم و بیت‌المال باعث شد تا این افراد از اسلام ناب فاصله گرفته و فریفته امتیازات دنیوی شوند. از آنجا که این افراد دارای نفوذ زیادی در جامعه اسلامی



بودند باعث شکل‌گیری فتنه‌هایی همچون جمل و صفن و نحله‌های فکری غلطی همچون قاعدین شدند.

بدین صورت با سرازیر شدن غنائم و انبوه بیت المال به همراه تصمیم‌های اشتباه و عدم مدیریت در رابطه با این اموال دنیاگرایی در میان مسلمانان گسترش یافت. دنیاگرایی مسلمانان در درازمدت موجب غفلت آنان از اسلام حقیقی شد. زمانی که امیرالمؤمنین به خلافت رسید به مبارزه با این امتیازات برخواست که موجب شد تا بسیاری از آن حضرت کناره گرفته و مشکلات بسیاری برای آن حضرت بوجود آورند. درحقیقت یکی از مشکلات مهم دوران خلافت امام (ع) همین امتیازها بود. بسیاری از افراد برای حفظ امتیازات مالی و اشرافی خویش به مخالفت با آن حضرت پرداختند.

این مقاله به شیوه‌ی مقایسه‌ای و تحلیلی و استناد به منابع اصلی و با هدف تبیین سیره رسول خدا (ص) در تقسیم غنائم در صدد پاسخ به این سؤال است که تفاوت روش پیامبر (ص) با خلفا در مواجهه با غنائم چگونه بوده و نتایج این دو شیوه چه تاثیری بر آینده جامعه اسلامی داشت؟ همچنین در این مقاله تلاش می‌شود به این سؤالات پاسخ داده شود: سیره و هدف رسول خدا (ص) در تقسیم غنائم چه بود؟ علت اصلی تفاوت سیره رسول خدا (ص) با خلفا در تقسیم غنائم چه بود؟ اتخاذ شیوه جدید در تقسیم غنائم از سوی خلفا چه تاثیری در آینده حاکمیت اسلامی داشت؟

در رابطه با موضوع غنائم در صدر اسلام به طور خاص کتابی تألیف نشده است؛ اما در برخی از منابع به طور اجمالی به موضوع غنائم پرداخته‌اند. از جمله این کتب «تاریخ سیاسی اسلام (تاریخ خلفا)» نوشته جعفریان است. که در بخش‌های مربوط به هرخلیفه توضیحاتی کلی بیان داشته‌اند. همچنین مقاله‌ای با عنوان «برآورد کمی غنائم عصر خلفای راشدین و برخی پیامدهای آن» نوشته علی یوسفی به موضوع کمی غنائم این دوره پرداخته است و به مسئله تاریخی و سیاسی آن چندان پرداخته است.

مفهوم شناسی (در لغت، اصطلاح و قرآن)

درمورد دایره معنایی غنیمت نظرات متفاوتی بیان شده است. ابن منظور در لسان العرب غنیمت را چنین معنا کرده است: «الْغُنْمُ: الْفَوْزُ بِالْشَيْءِ فِي غَيْرِ مَشَقَّةٍ» (ابن منظور، بی تا: ۴۴۵/۱۲). در این این



تعریف غنیمت شامل منافی است که شخص بدون رنج و سختی به دست آورد؛ مثل هدیه یا میراثی که بدون هیچ سختی به شخص برسد. اما علاوه بر این تعریف راغب در مفردات در معنای عام تری غنیمت را شامل همه منافی که چه بدون زحمت و چه در جنگ بدست آید تعریف می‌کند (راغب اصفهانی، بی تا: ۶۱۵). در قرآن نیز چند بار مشتقات (غنم) غنیمت آمده است. در آیه‌های ۹۴ سوره نساء ۴۱ انفال-۶۹ انفال-۱۵ فتح، ۱۹ و ۲۰ فتح آمده است. در این آیات لفظ غنیمت شامل همه منافی است که چه به صورت جنگ و چه غیر از آن مسلمانان بدست آورند (رازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۱۹۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰/۹) در این جا لفظ غنیمت معنای عام تری پیدا می‌کند. علاوه بر این دو تعریف، معنای دیگری نیز برای غنیمت است. در دوره خلیفه دوم به دلیل گستردگی فتوحات در شرق و غرب، ثروت امپراتوری‌های ساسانی و روم به سرزمین مسلمانان سرازیر شد. به دلیل همین گستردگی فتوحات و اموال بسیاری که به دنبال داشت؛ لفظ غنم یا غنیمت به کلیه اموال و ثروت‌هایی که از طریق جنگ بدست می‌آمد اطلاق شد.

در این مقاله نیز غنیمت در معنای سوم آن یعنی همان اموال و ثروت‌هایی که در جنگ بدست می‌آید مورد نظر است. همچنین از آنجا که منبع اصلی بیت المال حداقل در زمان خلفای نخستین همین غنایم بوده در این مقاله بیت المال نیز در کنار غنایم مورد بررسی قرار گرفته است.

غنیمت در دوران جاهلیت

طبیعت زندگی اعراب جاهلی ایجاب می‌کرد که آنان همواره به دلایل گوناگون با یکدیگر درگیر جنگ باشند. انگیزه‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، مانند یافتن چراگاه و محل زندگی، تنگی معیشت و امید به یافتن غذا و غنیمت، انتقام و خونخواهی و مهم‌تر از همه عصبیت‌های قومی و قبیله‌ای، آتش جنگ را میان اقوام عرب، به ویژه بادیه‌نشینان، برمی افروخت. در میان شهرنشینان، مانند ساکنان مکه و یثرب و طائف، علاوه بر این انگیزه‌ها، دلایل دیگری، مانند دفاع از قافله‌های تجاری در برابر غارتگران بادیه‌نشین، نیز در بسیاری موارد اسباب جنگ را فراهم می‌آورد.

اعراب در دوران جاهلی به اموال بدست آمده در جنگ‌ها سلب و نهب و حرب می‌گفتند که معادل با غنیمت در دوران اسلام است (حسینی واسطی، ۱۴۱۴: ۲/۴۵۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۷۷۳؛ ابن عطیه،



۱۴۲۳: ۳۲/۱). اعراب جاهلی هرآنچه را در جنگ از دشمن می‌گرفتند جزء غنائم بود. آنان قوانین خاصی در تقسیم غنائم داشتند. سه چهارم غنائم به صورت مساوی میان همه جنگجویانی که در جنگ حضور داشتند تقسیم می‌شد که به آن مربع می‌گفتند (مهیار، ۱۳۷۵: ۸۰۳). آنچه را که قبل از میدان جنگ در مسیر به دست می‌آوردند نشیطه می‌نامیدند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۱/۸؛ طریحی، ۱۴۱۶: ۴۰۴/۳). آنچه از غنائم که مورد توجه فرمانده قرار می‌گرفت و آن را برای خویش برمی‌داشت صفیه نام داشت (حسینی واسطی، ۱۴۱۴: ۵۶۲/۷). پس از تقسیم غنائم میان افراد آنچه که باقی می‌ماند فضول می‌گفتند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۰۱/۸؛ شاطبی، ۱۴۲۰: ۳۴۱).

علاوه بر این‌ها بنظر می‌رسد جنگجویان اعراب در دوران جاهلی هرآنچه را که در میدان نبرد برای خویش برمی‌داشت از آن وی بود؛ شاید به همین دلیل در جنگ احد مسلمانان جایگاه خود را رها کرده و به انگیزه دست یافتن به غنائم به سوی میدان شتافتند تا از غنائم چیزی بردارند (واقدی، ۱۳۶۹: ۱۶۶). در میدان جنگ، اگر شخصی اسیری می‌گرفت از آن وی بود. (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۲۷۵ / ۵) زنانی که در جنگ اسیر می‌شدند نیز به عنوان کنیز و برده به غنیمت گرفته می‌شدند که با توجه به جایگاهی که در قوم خود داشتند ارزش آنان مشخص می‌شد. (همان، ۲۴۳؛ سالم، ۱۳۹۱: ۳۲۶).

غنائم در دوره رسول خدا (ص)

پس از هجرت رسول خدا (ص) به یثرب، در برابر سختی‌هایی که مشرکان از اطراف یثرب به تحریک قریش بر رسول خدا (ص) و یارانش تحمیل می‌کردند، آن حضرت (ص) واکنش نشان داده و هم زمان آیات مربوط به جهاد هم نازل شد (ابن هشام، بی تا: ۳۹۲/۱؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۰۳/۱، ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۹۳۷/۳). براساس آیات قرآن مبنای جنگ و جهاد در اسلام دفاعی است نه تهاجمی (حج: ۳۹؛ بقره: ۱۹۰). لذا پس از تهاجم از طرف مشرکان خداوند اجازه مقابله با آن‌ها را به مسلمانان صادر کرده و به رسول خدا (ص) دستور جمع آوری سپاه داده و مسلمانان را ترغیب به جهاد کرد (انفال: ۶۰). به دنبال جهاد در جنگ‌هایی که مسلمانان به پیروزی می‌رسیدند غنائم نیز بدست می‌آمد.

نخستین غنیمت در اسلام در سال دوم هجری در سریه عبدالله بن حشیش نصیب مسلمانان شد (ابن هشام، بی تا: ۳۹۶/۱؛ واقدی، ۱۳۶۹: ۱۱/۱؛ ابن کثیر، ۱۹۹۲: ۳۷۶/۳). در قرآن کلمه انفال برای



غنیمت‌های جنگی به کار رفته است که عام‌تر از آن است و شامل فی و بیت المال و... هم می‌شود. و به معنای زیادی هر چیزی است (انفال: ۱). بعد از جنگ بدر میان مسلمانان بر سر غنائم اختلاف شد و گروهی که غنائم را جمع کرده بودند آن‌ها را حق خود می‌دانستند و گروهی دیگر که در میدان مشغول نبرد بودند و چیزی به آن‌ها نرسیده بود خود را سزاوارتر از دیگران در غنائم می‌دانستند. از رسول خدا (ص) در مورد غنائم سؤال کردند که سوره انفال نازل شد (ابن هشام، بی تا: ۳۹/۲).

خداوند برای رفع اختلافات میان مسلمانان غنائم را مخصوص خدا و رسول خدا (ص) دانست (انفال: ۶۱؛ واقدی، ۱۳۶۹: ۷۴/۱). سهم فرمانده را از یک چهارم که در دوره جاهلیت مرسوم بود به یک پنجم کاهش داد، از طرفی بر گستردگی مصرف آن افزود و غنیمت را شامل حال کسانی چون در راه ماندهگان و یتیمان دانست (۴۱ انفال). رسول خدا (ص) پس از اختلاف مسلمانان بر سر غنائم دستور داد تا غنائم را جمع آوری کردند و فردی را بر آنان گماشت (انفال: ۶۱؛ واقدی، ۱۳۶۹: ۷۴/۱). بعد از نازل شدن سوره انفال رسول خدا (ص) غنائم را به طور مساوی میان همه تقسیم کردند و میان هیچ یک از افراد شرکت کننده در جنگ فرق نگذاشت. حتی کسانی که به نحوی به مسلمانان در جنگ کمک کرده بودند سهم داد (ابن هشام، بی تا: ۶۴/۲؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۹۶۵/۳).

رسول خدا (ص) در جنگ‌های خود بلافاصله دستور می‌دادند غنائم را جمع آوری کنند و فردی را بر غنائم می‌گماشتند تا چیزی از غنائم کم و کاست نشود. مثلاً در جنگ بدر و حنین رسول خدا (ص) چنین اقدام کردند (همان: ۳۹/۲؛ واقدی، ۱۳۶۹: ۷۰۰۱۳۶۹، ۲/۲) سپس بدون در نظر گرفتن پایگاه اجتماعی افراد و بر اساس عدالت و دستورات الهی همه را برابر می‌دانستند و غنائم را به صورت مساوی میان همه تقسیم می‌کردند. زیرا هدف از جهاد نه بدست آوردن غنائم، بلکه یاری رساندن به مظلومان و مستضعفان و بر پایی عدالت است.

رسول خدا (ص) غنائم را ذخیره نمی‌کردند که باعث اختلاف و یا چشم طمع دیگران شود و بلافاصله بعد از جنگ آن‌ها را میان مسلمانان تقسیم می‌کردند. نبی اکرم بارها به مسلمانان یادآوری می‌کرد که هدف از جهاد غنیمت نیست و در موارد بسیاری از بی ارزش بودن غنائم سخن می‌گفتند. مثلاً وقتی مسلمانان اصرار در تقسیم غنائم داشتند و گرد رسول خدا (ص) جمع شده بودند رسول



خد (ص) در مورد بی ارزشی غنائم فرمودند: که اگر تمام خارهای بیابان گوسفند بودند باز هم آنها را میان شما تقسیم می‌کردم و مال دنیا برای من بی‌ارزش است (ابن هشام، بی تا: ۳۱۳/۲؛ واقدی، ۱۳۶۹: ۱۱۷/۲). رسول خدا (ص) در تقسیم غنائم نهایت عدالت را اجرا می‌کرد. مسلمانان را از تصرف در غنائم سخت باز می‌داشت. آنها را از برگرفتن حتی نخ و یا سوزنی نهی می‌کرد (ابن هشام، بی تا: ۳۱۳/۲) کسی را که به ناحق چیزی از غنائم بر می‌گرفت را اهل جهنم معرفی می‌کرد. مثلاً وقتی غلامش مدغم در جنگ وادی القری کشته شد و مسلمانان او را شهید دانستند رسول خدا (ص) او را به خاطر تصرف در غنائم خیبر از اهل جهنم دانست (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۰۷۲/۳).

پیامبر اکرم (ص) از این که مسلمانان به قصد غنیمت از اصل جهاد غافل شوند به یاران خود تذکر می‌داد. مال دوستی، حرص و طمع در جمع آوری آن را عاملی برای فاصله گرفتن از اصل جهاد و اسلام می‌دانست. مثلاً رسول خدا (ص) به ابوعبس بن جبر که در آن زمان فرد فقیری بود گفت: که در آینده مال شما زیاد خواهد شد و این برای شما خوب نیست (واقدی، ۱۳۶۹: ۴۸۳/۲). یا قبل از جنگ خیبر به سربازان فرمود: اگر مقصد شما غنیمت است به میدان جنگ نیاید (همان، ۴۸۲).

هدف از جهاد برقراری دین الهی است و پیامبر اکرم فرستاده‌ای است از طرف خدا که هیچ چیز برای او مهم‌تر از ایمان آوردن مردم و هدایت بشر نبود به همین دلیل رسول خدا (ص) برای بدست آوردن دل مشرکان و خالی کردن دل آنها از تعصب و افکار جاهلی و افکندن نور ایمان در دل آنها گاهی بیش از دیگر مسلمانان از غنائم به آنها عطا می‌کرد (یعقوبی، ۱۳۴۲: ۱ / ۴۲۶-۴۲۵). مثلاً در جنگ حنین رسول خدا (ص) غنائم زیادی به تازه مسلمانان مکه داد که باعث اعتراض انصار و مهاجرین شد که رسول خدا (ص) فرمود که به خاطر بدست آوردن دل آنها از غنائم به آنان بخشیده در حالی که آنها را به ایمانشان واگذاشته است.

رسول خدا (ص) این موضوع را روشن می‌کند که جایگاه کسانی که ایمان دارند نسبت به کسانی که خواهان دنیایند بسیار بالاتر است و اگر هم مالی به آنها می‌بخشد بخاطر ایمان آوردن آنهاست. رسول خدا (ص) به این امر توجه داشتند که فاصله غنی و فقیر میان مسلمانان زیاد نشود. یکی از اهداف جهاد و تقسیم غنائم هم همین است. به همین دلیل غنائم بدست آمده از جنگ با یهودیان بنی



نضیر را میان مهاجرین که خانه و کاشانه‌ای نداشتند و دو نفر از انصار که فقیر بودند تقسیم کرد (واقدی، ۱۳۶۹: ۲۸۱/۱؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۳/۱۰۱۱؛ یعقوبی، ۱۳۴۲: ۱/۴۰۹-۴۰۸).

با این وجود پیامبر (ص) در این مورد خاص قبل از تقسیم غنایم از انصار نظرخواهی می‌کند که آیا حاضرند این غنایم را به مهاجرین ببخشند و یا این که به صورت مساوی میان همه مسلمانان تقسیم شود ولی مهاجر در خانه انصار بمانند (واقدی، ۱۳۶۹: ۲۸۱/۱). در حقیقت رسول خدا (ص) غنیمت‌های بدست آمده را حق همه مسلمانانی می‌داند که به نحوی در نبرد با دشمن نقش داشتند و هیچ کس نسبت به دیگری حق بیشتری ندارد.

رسول خدا (ص) با این عمل مانع از ایجاد فاصله طبقاتی میان مسلمانان شد. آن حضرت بعد از جنگ بلافاصله غنایم را میان مسلمانان تقسیم می‌کردند. مانع از تصرف دیگران در غنایم می‌شدند. در تقسیم غنایم نهایت عدالت را اجرا می‌کردند. این گونه بود که حق همه مسلمانان را می‌داد ولی امتیازی برای کسی قائل نمی‌شد. این خود باعث می‌شد تا فاصله طبقاتی هم میان مسلمانان به وجود نیاید.

رسول خدا (ص) شاید در جایی سهم کسی را در جنگ بیشتر قرار می‌داد مثلاً سهم آن کس که اسب داشت را بیشتر از سرباز پیاده قرار می‌داد (مسعودی، ۱۳۴۹: ۲۱۷). این به دلیل مخارج اسب بود زیرا در جایی چون عربستان نگهداری اسب هزینه بالایی داشت و اسب نیز در جنگ کارایی بیشتری داشت. رسول خدا (ص) با این عمل باعث تشویق مسلمانان به نگهداری اسب و شرکت در جنگ با اسب می‌شدند؛ که باعث نیرومندتر شدن مسلمانان در میدان نبرد می‌شد. درجایی دیگر اگر رسول خدا (ص) به افرادی برای مؤلفه قلوبهم غنایم بیشتری عطا می‌کرد و یا به کسانی که فقیرند در مقطع زمانی خاص مقدار بیشتری از غنایم را اختصاص می‌داد این‌ها همه موقتی است و آن را امتیازی برای افراد قرار نمی‌داد. به طور خلاصه باید گفت رسول خدا (ص) در تقسیم غنایم، عدالت، مدیریت و حق را رعایت می‌کردند ولی هیچ امتیازی به کسی نمی‌دادند که باعث تبعیض میان مسلمانان شود رسول خدا (ص) اینگونه با مدیریت درست غنایم را فوراً تقسیم می‌کرد و غنایم را ذخیره نمی‌کرد و بیت المال را به صورت مساوی میان همه تقسیم می‌کرد.

خلافت ابوبکر سرآغازی در کسب غنایم



هنگامی که ابوبکر به خلافت رسید اوضاع ممالک اسلامی آشفته بود. از طرفی افرادی ادعای پیغمبری کرده بودند و برای خویش نیرو تدارک دیده بودند (ابن‌اعثم کوفی، ۱۳۷۲: ۹). از سوی دیگر گروهی بر دین اسلام مانده بودند ولی ابوبکر را به عنوان خلیفه قبول نداشتند و از دادن خمس و زکات به خلیفه خودداری کردند (همان، ۳۵). اسامه بن زید به همراه سپاه خویش که پیامبر دستور داده بود برای جنگ راهی شوند نیز همچنان در مدینه مانده بودند (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲/۲؛ مسعودی، ۱۳۴۴: ۶۵۹/۱). خلیفه اول که نیروی زیادی در اختیار داشت آنان را راهی جهاد با نواحی مرزی کرد. خلیفه اول دیگر نیروهای جنگی مسلمان را نیز برای سرکوب مدعیان دروغین یا همان اهل رده فرستاد (طبری، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۳۶۵-۱۳۶۴). خلیفه اول با این سیاست، مسلمانان را برای استقرار و گسترش اسلام به نواحی اطراف ارسال کرد. وی برای آرام کردن فضای بعد از ارتداد و مشغول نمودن مسلمانان برای عدم اعتراض به خلافت او در نامه‌ای برای فتح شام افراد را به کسب غنائم دعوت کرد به گونه‌ای که کسانی که اخلاص داشتند و کسانی که طمع، جمع شدند (بلاذری، ۱۳۳۷: ۱۶۵). درحالی که رسول خدا (ص) همواره تاکید داشتند که از مهم‌ترین اصول در جهاد اخلاص می‌باشد. مسئله فتوحات در حقیقت سرآغازی برای تأثیر بر مهم‌ترین حوادث بعدی در تاریخ اسلام بود. قائله اهل رده به پایان رسید و سایر نیروهای داخلی نیز به سوی مرزها روانه شدند. پیروزی مسلمانان همراه با غنائم و سرزمین‌های تازه بود. خلیفه نخست چندان زنده نماند تا تصمیم خاصی در رابطه با غنائم و سرزمین‌های بدست آمده اتخاذ کند. در همان اندازه که زنده بود بر اساس سنت رسول خدا به تقسیم غنائم پرداخت. در واقع در دوره خلیفه نخست بیت المال هنوز زیاد نبود و او نیز به صورت مساوی میان مسلمانان تقسیم می‌کرد (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۱۷/۲).

عمر بن خطاب و برپایی دیوان

در دوره خلیفه دوم جایگاه خلافت مستحکم شده بود. نیروهای بسیاری برای جهاد به نواحی مرزی ایران و روم راهی شده بودند. خلافت عمر بن خطاب هم زمان با گسترش فتوحات اسلام بود. از این رو غنیمت‌های زیادی در فتوحات مسلمانان بدست می‌آمد که به سمت مدینه روانه می‌شدند. این غنائم همراه با خبرهای پیروزی مسلمانان در شرق و غرب بیش از پیش مسلمانان را ترغیب می‌کرد تا



به مجاهدین پیوندند. در نتیجه فتوحات بسیاری را در دوره خلافت عمر بن خطاب شاهد هستیم. به دنبال این فتوحات زمین‌ها و غنائم بسیاری نیز بدست آمد.

باید گفت که علاوه بر جهاد در راه خدا و گسترش دین اسلام، کسب غنائم، شهرت و کنجکاوی مردان دلیر نیز در این فتوحات بی‌تأثیر نبوده است. در زمان عمر به دلیل امتیازاتی که او برای افراد در جنگ‌ها قائل می‌شد بر مبنای حضور در جنگ‌ها و تقسیم بیت‌المال افراد زیادی به جهاد روی آوردند و عمر به پیروزی بیش از هدف اصلی جهاد توجه داشت (طبری، ۱۳۷۵: ۵ / ۱۷۹۵-۱۷۹۴).

اکنون که غنائم بسیاری به دست مسلمان رسیده بود. تقسیم این غنائم از مهم‌ترین امور بود. خلیفه دوم ابتدا بیت‌المال را به صورت مساوی میان همه تقسیم می‌کرد؛ ولی بعد با سرازیر شدن غنائم و مالیات‌های فراوان دیوان برپا کرد. خلیفه دوم بیان داشت «مال‌ها فراوان شده است» (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲ / ۴۰) پس به وی پیشنهاد شد که دفتر ترتیب دهد. عمر افراد را بر اساس خویشاوندی رسول خدا (ص) و سپس سابقه اسلام افراد به طبقات مختلف تقسیم کرد و برای هر کدام سهمی قرار داد (بلاذری، ۱۳۳۷: ۶۲۹؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۲ / ۴۰-۴۲). این اقدام او باعث بوجود آمدن امتیازهایی میان مسلمانان و برتری برخی بر برخی دیگر شد. به گونه‌ای که طلحه و زبیر به نحوه تقسیم بیت‌المال توسط حضرت علی (ع) اعتراض کردند. و در واقع خواهان امتیازاتی بودند که در دوره عمر داشتند و آن را حق خود می‌دانستند. امام علی (ع) در پاسخ به آن‌ها یادآوری کرد که روش او در تقسیم بیت‌المال به صورت مساوی مانند رسول خدا (ص) است و روشی نیست که به خواسته دل خود انجام داده باشد (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۱۱/۲).

روش تفضیلی در تقسیم غنائم از طرفی باعث فاصله طبقاتی زیاد میان مسلمانان شد که گروهی به اموال زیادی دست یافتند و از طرفی این امتیازات را حق خود می‌دانستند و حاضر به دست کشیدن از آن‌ها نبودند. چنان که وقتی امام علی (ع) به خلافت رسید و این امتیازات را لغو کرد سران و بزرگان طبقه ثروتمند به او گفتند که حق ما را بده و به ما ظلم نکن. که امام در جواب آن‌ها گفت: که تقسیم بیت‌المال با در نظر گرفتن امتیازات ظلم است و مال خدا را باید بطور مساوی میان همه تقسیم کرد (نهج البلاغه، ۱۳۷۳: ۲۹۳-۲۹۲). وقتی به آنچه می‌خواستند نرسیدند به مخالفت با امام پرداختند.



امتیازات یکی از علل فاصله گرفتن مسلمانان از اسلام بود که نمود آن در زمان امام علی (ع) مشخص شد. خلیفه دوم نیز خود به این موضوع پی برده بود که امتیازات باعث فساد در جامعه اسلام شده به گونه‌ای که در سال پایانی عمر خود گفته بود که در تقسیم بیت المال بر مبنای تفضیل بدنبال الفت و دوستی یاران رسول خدا (ص) بوده و اگر همین سال زنده باشم مانند رسول خدا (ص) و ابوبکر همه را سهم مساوی خواهم داد (طبری، ۱۳۷۵: ۶۱۴/۳؛ یعقوبی، ۱۳۷۱: ۴۲/۲) خلیفه دوم به خوبی تأثیر غنائم و دنیاگرایی را بر مسلمانان دریافته بود. وی درجایی گفته بود اگر بخواهم مردم را با قطع بیت المال کافر می‌کنم (اسکافی، ۱۴۰۲: ۸۷). سخن خلیفه این موضوع را آشکار می‌کند که تا چه اندازه مردم به بیت المال و دنیاگرایی روی آورده بودند.

درحقیقت در فاصله رحلت رسول خدا (ص) تا به خلافت رسیدن امام علی (ع) یکسری اتفاقات رخ داد که جامعه ساده زیست اسلامی را که حضرت رسول (ص) پایه ریزی کرده بود به دنیاگرایی و اشرافیت کشاند. شاید یکی از مهم‌ترین پیامدهای تقسیم غنائم توسط خلیفه دوم اجتهاد وی در تقسیم غنائم بود که بعد ها در زمان خلفای بعدی با توجه به همین دیدگاه شخصی عمر در رابطه با غنائم خلیفه سوم نیز به بیت المال همچون اموال شخصی می‌نگریست که هرگونه که بخواهد می‌تواند در آن دخل و تصرف کند (جعفریان، ۱۳۹۲: ۲ / ۱۵۷-۱۵۶). یکی از مهم‌ترین تأثیرات غنائم در اواخر خلافت خلیفه دوم تأثیر آن در شورای شش نفره وی بود. در شورا از جمله شرط‌هایی که عبدالرحمن بن عوف بیان داشت مراعات سنت دو خلیفه پیشین بود. (ابن قتیبه دینوری، ۱۳۸۰: ۴۷) درحقیقت منظور آنان عدم لغو امتیازاتی بود که خلفای پیشین برای ایشان قرار داده بودند و نمی‌خواستند که این امتیازات را از دست دهند. بنابراین با طرح این شرط امتیازات طبقه اشراف را ضمانت کردند. امام به دلیل مخالفت با این امتیازات این شرط را نپذیرفت. چنان که بعدها وقتی مردم به عنوان خلیفه مسلمین با امام علی (ع) بیعت کردند امام در رابطه با چپاول غنائم و بیت المال خطاب به مردم فرمود: «به خدا قسم بیت‌المال تاراج شده را هرکجا که بیابم به صاحبان اصل آن برمی‌گردانم اگر چه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند زیرا عدالت گشایشی برای عوام است و آن کس که عدالت بر او



گران آید تحمل ستم بر او سخت تر است». (نهج البلاغه: ۳۹) همین موضوع باعث شد که شورا عثمان بن عفان را انتخاب کنند تا بتوانند نفوذ و قدرت خویش را حفظ کنند.

خلیفه سوم، بذل و بخشش بیت المال

خلیفه سوم، بیش از خلفای قبلی به انباشت بیت المال اقدام کرد. وقتی در سال ۳۴ هجری اعتراضات نسبت به او به اوج خود رسید و با برخی از فرمانداران خود به مشورت پرداخت در آن میان عبدالله بن ابی سرح به او گفت: که اموال را از بیت المال بیرون آورد و میان مردم تقسیم کند (طبری، ۱۳۷۵: ۶/ ۲۲۰۹-۲۲۰۸). این نشان از وجود اموال بسیاری در بیت المال بود. چنان که وقتی امام علی (ع) به خلافت رسید اموال بسیاری در بیت المال بود که آن‌ها را به صورت تساوی میان مسلمانان تقسیم کرد.

عثمان همچنین برای خود خانه‌هایی به شکل کاخ ساخته بود (مسعودی، ۱۳۴۴: ۱/ ۶۸۹-۶۹۰). اموال بیت المال را هر طور که دوست داشت به اقوام و نزدیکانش می‌بخشید. چنان که در نامه‌ای که مسلمانان معترض به عثمان نوشتند این موضوع را بیان کردند که چرا نزدیکان خود را به سرپرستی شهرها گماشته و یا خمس آفریقا را به مروان بن حکم داده است (دینوری، ۱۳۸۴: ۵۵).

اگر خلیفه دوم در تقسیم بیت المال به مواردی چون سابقه افراد در اسلام توجه داشت؛ عثمان با بخشش آن به نزدیکانش آن را صله رحم می‌دانست (بلاذری، ۱۹۳۶: ۵/ ۲۵). اگر چه خلیفه دوم در تقسیم بیت المال برخی را بر دیگران ترجیح داد ولی نسبت به فرمانداران خود سخت گیر بود و خود او نیز زندگی ساده‌ای داشت. اما عثمان با این نگاه که بیت المال جزء اموال خلیفه است آن را هرگونه که می‌خواست خرج می‌کرد. بذل و بخشش‌های عثمان باعث اعتراض مسلمانان شد و بر همین اساس عبدالله بن ارقم خزانه دار عثمان از فرمان او مبنی بر اعطای اموال گزاف به افرادی خاص خود داری کرد و از خزانه داری کناره گرفت (همان، ۵۹-۵۸). او حتی کسانی چون: عمر بن ابی عاص را که در زمان رسول خدا (ص) تبعید شده بود مأمور جمع آوری صدقات قبیله خزائنه قرار داد (یعقوبی، ۱۳۷۱: ۶۹/۲؛ دینوری، ۱۳۸۴: ۵۵). هم چنین حکومت کوفه را به دست ولید داد که فردی شراب‌خوار بود و به دست امام علی (ع) حد خورد (مسعودی، ۱۳۴۴: ۱/ ۶۹۳). او عبدالله بن عامر پسر خاله‌اش را به



اداره حکومت بصره گماشت (طبری، ۱۳۷۵: ۲۱۰۹/۵). وی با گماشتن این افراد به مناصب حکومتی و آزاد گذاشتن ایشان در تصرف در بیت المال و همچنین با انباشت بیت المال و تصرف در آن و بخشش آن به نزدیکانش باعث فساد در بیت المال شد. و از آنجا که زمینه این فساد و دنیاگرایی از زمان خلیفه دوم شروع شده بود در زمان امام علی (ع) افراد زیادی که در دوران خلفای قبل امتیازات خاص داشتند حاضر به دست کشیدن از این امتیازات نشدند و این شروعی بود برای اختلاف میان مسلمانان، به گونه‌ای که امام علی (ع) برای برپایی احکام الهی و سنت رسول خدا (ص) مجبور به جنگ‌های بسیاری همچون جمل، صفین و نهروان با این قبیل افراد شد.

سیره امام علی (ع) در تقسیم غنائم و بیت‌المال

موضوع تقسیم بیت المال یکی از مهم‌ترین مباحثی بوده است که عموماً در طول حکومت خلفا و امیرالمؤمنین (ع) و همچنین بعد از ایشان با چالش روبرو بوده است؛ و همواره باعث بروز اختلافات شده تا جایی که گاهی منجر به تعویض حاکمین گردیده است. حضرت علی (ع) در مساله بیت المال بر اساس منطق قرآن و سنت رسول خدا (ص) و بدون توجه به وابستگی‌های گروهی یا قبیله‌ای عمل می‌کرد.

تقسیم غنائم براساس قرآن و سنت

امام علی (ع) در پیاده کردن احکام و دستورات اسلامی بر اساس قرآن و سیره پیامبر (ص) اقدام می‌کردند. به همین جهت هنگامی که خلافت را پذیرفتند بر اساس قرآن و سیره رسول خدا (ص) همه مسلمانان را یکسان، و بیت‌المال و غنائم را حق همه مسلمانان می‌دانستند. در همین راستا حضرت امیر (ع) در ابتدای خلافت خویش فرمود: «به خدا قسم بیت‌المال تاراج شده را هرکجا که بیابم به صاحبان اصل آن برمی‌گردانم اگر چه با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند زیرا عدالت گشایشی برای عوام است و آن کس که عدالت بر او گران آید تحمل ستم بر او سخت تر است» (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۸۳: ۳۸ / ۷). امام از ابتدا سیاست خود در قبال بیت‌المال و غنائم را بیان داشتند تا همگان



بدانند که آن حضرت همچون گذشته برای برخی از افراد امتیازی خاص قائل نخواهند شد به همین دلیل به دنبال این گفتار آن را عملی کرد.

امام (ع) به عبید الله بن ابی رافع، کاتب خود فرمود: همه مسلمانان از مهاجر و انصار، عرب یا عجم همه را در تقسیم بیت‌المال برابر سهم دهد. سهل بن حنیف که از انصار بود به آن حضرت اعتراض کردند که سهم او و غلامش را برابر می‌دهد امام در جواب او فرمود: تنها تقواست که موجب برتری است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۰/۳۲) طلحه و زبیر نیز به نحوه تقسیم بیت‌المال توسط امام اعتراض کردند و خواهان سهم بیشتری بودند آن حضرت قرآن و سنت رسول خدا (ص) را دلیل اصلی تقسیم بیت‌المال به صورت مساوی بیان می‌کند (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۱۱/۲). امام نسبت به بیت‌المال که حق همه مسلمانان است مصلحت‌سنجی نمی‌کند و به هیچ وجه راضی نمی‌شود که از بیت‌المال برای پیشبرد اهداف شخصی استفاده کند.

تقسیم عادلانه بیت‌المال

در بسیاری از خطبه‌ها و نامه‌های امام علی (ع) به موضوع تقسیم عادلانه بیت‌المال و حساسیت این موضوع پرداخته شده است؛ به گونه‌ای که در بیشتر نامه‌های آن حضرت به کارگزارانش به موضوع بیت‌المال اشاره شده است. زمانی که به امام پیشنهاد شد از بیت‌المال به بزرگان ببخشد تا به معاویه نگرند امام در رابطه با بیت‌المال می‌فرماید: «اگر این اموال از خودم بود به گونه‌ای مساوی میان مردم تقسیم می‌کردم تا چه رسد که جز اموال خداست» (بحرانی، ۱۴۱۷: ۳/۲۴۰) امام (ع) حاضر نیست که به خاطر منافع افرادی خاص و جلب رضایت آنان عدالت را رها کرده و از حق محرومان چشم‌پوشی کند زیرا این عمل مخالف با قرآن و سنت رسول خداست و عدول از راه خداست.

آن حضرت، در نامه‌ای به مصقله پسر هبیره، پس از بازخواست و توبیخ وی به جهت رعایت نکردن اصل عدل و انصاف در بیت‌المال، به وی گوشزد می‌کند که حق همه مسلمانان در تقسیم بیت‌المال برابر است و نباید کسی بر دیگری ترجیح داده شود. (نهج البلاغه، ۱۳۹۳: ۳۹۳) زیرا منافی است که متعلق به همه مسلمانان باشد باید با عدالت بین همه تقسیم شود.



امیرالمؤمنین (ع) در تقسیم بیت‌المال نسبت به نزدیک‌ترین خویشاوندان خود نیز عدالت را رعایت می‌کردند. از جمله عقیل برادر آن حضرت که از ایشان درخواست کرده بودند به علت سختی معیشت مقداری از بیت‌المال به وی ببخشد. امام بخشیدن از بیت‌المال را برابر با دزدی از همه مسلمانان معرفی کرد و به عقیل یادآور شد که بیت‌المال از آن مردم است و امام نمی‌تواند در آن دخل و تصرف کند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۱۳۹/۳) همچنین در جایی دیگر وقتی ام هانی خواهر امام علی (ع) بخاطر سهم برابر وی و کنیز عجمش به امام اعتراض کرد امام در پاسخ وی فرمود: که در قران برتری عرب بر عجم را ندیده است. (مفید، ۱۴۱۳: ۱۵۱).

همچنین در رابطه با حساسیت امام در بیت‌المال آمده است که امام به کارگزاران خویش فرمود: «قلم‌های خود را دقیق بگیرید، و نزدیک بهم بنویسید، چیزی که برایم می‌نویسید، مطالب غیر ضروری را حذف کنید، در القاء معانی میانه روی نمایید، از زیاده روی دوری گزینید، زیرا اموال مسلمانان نباید ضرر بیند و حیف و میل گردد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰۵/۴۱)

آن حضرت، در رعایت عدالت حتی حق مخالفان را نیز می‌داد. چنانچه خطاب به خوارج فرمود: «شما می‌دانید همانا، رسول خدا (ص) دست دزد را برید و زناکاری را که همسر نداشت، تازیانه زد و سپس آنان را از غنائم (بیت‌المال)، بهره داده است» (بحرانی، ۱۴۱۷: ۲۴۳/۳) امام علی (ع) بر این باور است که باید حقیقت اسلام، عملی شود. اگر کسی گناه کرده، باید به همان مقدار، مجازات شود، ولی این گناه و مجازات، سبب محروم شدن از حقوق شهروندی و سهمیه او از بیت‌المال نمی‌شود، همان گونه که خویشاوندی و یا موقعیت اجتماعی، سبب افزایش سهمیه از بیت‌المال نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

رسول خدا (ص) پس از هجرت به مدینه و تشکیل حکومت اسلامی در برابر حملات مشرکان به مقابله با آنان پرداخت. در جنگ‌های مسلمانان علیه مشرکان گاهی غنیمت‌هایی بدست می‌آمد. مدیریت غنائم توسط پیامبر اسلام (ص) در این دوران قابل تأمل و تحلیل است. آن حضرت همواره بر اساس دستورات الهی و اجرای عدالت غنائم جنگی را تقسیم می‌کردند. پیامبر اکرم (ص) بارها با



اعمال و رفتار خود به مسلمانان تاکید می‌کردند که به خاطر غنائم از دین فاصله نگیرند. رسول خدا (ص) با مدیریت درست، غنائم را وسیله‌ای برای اجرای عدالت و از بین بردن فاصله طبقاتی بکار برد. پس از رحلت رسول خدا (ص) و گسترش فتوحات در دوره خلفا، غنیمت‌های بسیاری از شرق و غرب بدست مسلمانان افتاد. مدیریت غنائم در آن برهه از زمان اهمیت ویژه‌ای داشت. خلیفه دوم برای تقسیم غنائم دفتر تشکیل داد و بر اساس سابقه افراد به آنان از غنائم سهم می‌داد. این عمل موجب طبقاتی شدن جامعه شد. سپس گروهی شکل گرفت که در گذر زمان این امتیاز را حق خود دانسته و حاضر نبودند از آن دست بکشند.

امتیازدهی در دوره خلیفه سوم نیز بیش از پیش ادامه داشت. غنائم بسیاری که بدست مسلمانان افتاده بود اعراب بادیه نشین را به فساد کشاند مردم از ساده زیستی اوایل اسلام فاصله گرفتند. نقش دین در جامعه کم رنگ شد و دنیاگرایی رواج یافت. جامعه اسلامی در آن برهه از زمان بشدت از اسلام ناب فاصله گرفته بود. سرازیر شدن غنائم بسیار میان اعرابی که تا قبل از اسلام در شرایط دشواری زندگی می‌گزراندند و عدم مدیریت صحیح غنیمت‌ها و بیت‌المال و امتیازدهی توسط خلفای نخستین جامعه اسلامی را از اسلام نابی که رسول خدا (ص) پایه‌ریزی کرده بود دور گردانید. امتیازات اعطا شده موجب نفوذ افراد خاصی در جامعه شده بود. همین افراد در دوره خلیفه سوم بیش از پیش به نفوذ خود در جامعه ادامه دادند و وقتی خلیفه برای گروهی از نزدیکان خویش امتیازات بیشتری در نظر می‌گرفت همین افراد به تحریک مردم علیه وی پرداختند تا وی به قتل رسید.

همین که امام به خلافت رسید امتیازات را لغو کرد. خواص و سران که موقعیت خود را در خطر می‌دیدند به مقابله با امام پرداختند. در حقیقت اگر نگاهی به مهم‌ترین مخالفان امام علی (ع) بیافکنیم خواهیم دید که همه از سران و افراد با نفوذ در دوره سه خلیفه نخست بودند. طلحه و زبیر پس از آن که امام امتیازی به ایشان نداد جنگ جمل را برپا کردند. قاعدین که همه افراد با نفوذی بودند با توجه به عدالت علی (ع) می‌دانستند جایگاهی در خلافت آن حضرت ندارند و افکار عموم را آشفته کردند. معاویه که مهم‌ترین دشمن امیرالمؤمنین (ع) بود وقتی توسط امام برکنار شد به مقابله با آن حضرت

پرداخت. سران قریش وقتی امام علی (ع) اموال بیت‌المال را از ایشان پس گرفت به مخالفت با وی پرداختند. حتی کارگزاران آن حضرت به دلایل مالی و دنیاپرستی آن حضرت را تنها گذاشتند. در یک ارزیابی کلی باید گفت که رسول خدا (ص) با مدیریت درست غنیمت‌ها بر اساس قرآن و عدالت از فساد مالی، دنیاگرایی و ایجاد طبقات اجتماعی در جامعه جلوگیری کرد. درحالی که در دوره پس از آن رویه‌ای ناعادلانه در تقسیم غنائم و بیت‌المال بر اساس وابستگی و منافع سیاسی در پیش گرفته شد. نتیجه اتخاذ این عمل ایجاد فاصله طبقاتی و امتیازهایی بود که موجب شد تا جامعه اسلامی به ویژه گروه عمده‌ای از نخبگان مسلمان که از جمله صحابه پیامبر (ص) بودند و سابقه جهاد درکنار رسول خدا را داشتند تغییر رفتار دهند. همین تغییر رفتارها موجب شد تا بسیاری به دنیاپرستی روی آورده و از اسلام حقیقی غافل شوند که موجب فتنه‌های بسیاری در دوره خلافت امام علی (ع) شد.

بر اساس نتایج حاصل از این پژوهش می‌توان این فرض را مطرح کرد که جامعه اسلامی در تمام ادوار اگر به هر علتی در مدیریت بیت‌المال دچار نقصان شود و امتیازاتی بدون نص صریح و یا دلیل عقلی و دینی برای افرادی خاص مد نظر گیرد آن جامعه به سمت فساد مالی و دنیاگرایی کشیده می‌شود. و این گونه بسترهای مناسبی برای ایجاد فتنه‌های سیاسی و مخالف عدالت‌طلبی محیا می‌شود.

منابع

قرآن مجید

نهج البلاغه (۱۳۹۳). ترجمه محمد دشتی، تهران: انتشارات پیام مقدس.

ابن ابی الحدید، ابو حامد عبد الحمید بن هبیه (۱۳۷۸-۱۳۸۳). شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱). کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.





- ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۳۷۲). **الفتوح**، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن شهر آشوب، ابی جعفر رشیدالدین محمد (بی تا). **مناقب آل ابی طالب**، المطبه العلمیه قم: یطلب من مکتبه السید اسدالله الطباطبایی والسید محمود الصحفی با المدرسه الفیضیه قم.
- ابن عطیه، جمیل حمود (۱۴۲۳). **أبهی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد**، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
- ابن هشام، (بی تا). **زندگانی محمد (ص) رسول خدا (ص) اسلام** ترجمه سیره النبویه، ترجمه سید هاشم رسولی، تهران: کتاب فروشی اسلامیة.
- ابن کثیر، الامام الحافظ ابی الفداء اسماعیل بن کثیر دمشقی (۱۹۹۲ م- ۱۴۱۲ هـ ق). **البدایه و النهایه**، بیروت: الدار احیاء التراث العربی.
- ابن منظور، جمال الدین ابو الفضل (۱۴۱۴). **لسان العرب**، بیروت: دارالفکر-دارصادر.
- اسکافی، ابو جعفر (۱۴۰۲). **المعیار و الموازنه**، بیروت: بی نا.
- بحرانی، کمال الدین میثم بن علی (۱۴۱۷). **شرح نهج البلاغه (ابن میثم)**، ترجمه محمدی مقدم و نوایی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۹). **ساختار فهم سیاسی اسلام**، بی جا: دانش سیاسی.
- بلاذری، احمد ابن یحیی (۱۹۳۶). **انساب الاشراف**، اهتمام گوتین، جزء پنجم، چاپ خانه دانشگاه اورشلیم.
- _____ (۱۳۳۷). **فتوح البلدان**، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۲). **تاریخ سیاسی اسلام؛ تاریخ خلفا**، قم: دلیل ما.
- حسینی واسطی زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴). **تاج العروس من جواهر القاموس**، بیروت: دارالفکر.
- دینوری، ابن قنیه (۱۳۸۴). **امامت و سیاست (تاریخ خلفا)**، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: انتشارات ققنوس، چ ۲.
- رازی، فخرالدین (۱۴۲۰). **تفسیر مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۳.



- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی تا). مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالقلم.
- سالم، عبدالعزیز (۱۳۹۱). تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۴.
- شاطبی، ابواسحاق (۱۴۲۰). الاعتصام، بیروت: دار المعرفه.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳). الإختصاص، قم: کنگره شیخ مفید.
- طباطبایی، سیدمحمدباقر موسوی (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۱۶). مجمع البحرين، تهران: مرتضوی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مرتضی شریف، سید ابوالقاسم علی بن حسین (۱۴۰۵). رسائل الشریف مرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۳۴۴). مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ (۱۳۴۹). التنبیه و لاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: ناشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۳۶۹). المغازی (تاریخ جنگ‌های رسول خدا (ص))، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱). تاریخ یعقوبی، ج ۲، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۶.

بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌های جریان‌های سیاسی مخالف دوره امام علی (ع)

(۳۵ تا ۴۰ هـ ق)

علی سرافراز^۱

چکیده

در دوران کوتاه خلافت امام علی (ع) حوادث مختلفی رخ نمود که منجر به درگیری‌ها و مخالفت‌هایی از ناحیه برخی اصحاب پیامبر و بعضی دیگر از مسلمانان با ایشان شد و جریان‌هایی شکل گرفت که هر کدام به نوعی و به بهانه‌ای با خلیفه مسلمین، امام علی (ع) به مخالفت برخاستند. از جمله این جریان‌ها سیاسی مخالف، به ترتیب، قاعدین (سعد بن ابی وقاص و ابوموسی اشعری)، ناکثین (طلحه، زبیر و عایشه) مارقین (خوارج) و قاسطین (معاویه و عمرعاص) بودند. این جریان‌ها برای حکومت امام علی (ع) مشکل ایجاد کردند و امام نیز با هر یک از این گروه‌ها برخوردی فراخور حالشان داشتند. هرچند بخش عمده‌ای از این جریان‌های سیاسی در عصر آن حضرت و بوسیله ایشان سرکوب شد؛ ولیکن در نهایت مانع اصلاحات اساسی حضرت علی (ع) در بعد اجتماعی-فرهنگی شدند. این گفتار بر آن است تا به شیوه توصیفی-تحلیلی و براساس مطالعات کتابخانه‌ای منابع متقدم به بررسی نوع نگاه امام نسبت به جریان‌ها فوق‌الذکر پرداخته و تفاوت و تشابهات آن‌ها را از دیدگاه امام نسبت به آن‌ها روشن نماید.

واژه‌های کلیدی: امام علی (ع)، قاعدین، ناکثین، قاسطین، مارقین.

۱. کارشناسی ارشد تاریخ تشیع

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۶/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۷

مقدمه

علی بن ابی طالب (ع) از جمله شخصیت‌های تاریخی صدر اسلام و خلیفه چهارم مسلمین بوده است. ایشان از قریش و از تیره بنی هاشم و پسر عموی رسول خدا بوده که بنا به نص پیامبر (ص) اسلام در غدیر خم بایستی جانشین بلافصل پیامبر می‌شد؛ اما به دلیل مخالفت بعضی از اصحاب پیامبر تا ۲۵ سال پس از حادثه غدیر از حکومت بازماند. در سال ۳۵ هجری پس از قتل عثمان توسط مردم به خلافت انتخاب شد. از همان بدو خلافتش گروه‌هایی به مخالفت با ایشان برخاسته و هرکدام به نوعی با حکومتش مبارزه و دشمنی کردند. این گروه‌های مخالف عبارت‌اند بودند: از قاعدین، ناکثین، مارقین (خوارج) و قاسطین که علی (ع) ناچار به درگیری نظامی با بعضی از این گروه‌ها گردید.

این مقاله بر آن است نوع نگاه امام علی (ع) به این جریان‌ها را مشخص و تفاوت‌ها و تشابهات آن‌ها را از نظر علی بن ابی طالب (ع) با تکیه بر نهج البلاغه روشن نماید. البته لازم به ذکر است که پیش از این شرح‌های زیادی بر روی نهج البلاغه انجام گرفته که در صفحات پیشین ذکر آن رفت. همچنین تفسیرهای موضوعی زیادی از آن صورت پذیرفته از جمله «شگفتی‌های نهج البلاغه» از جرج جرداق مسیحی، «تفسیر موضوعی نهج البلاغه» از مصطفی دلشاد تهرانی، «شرح نهج البلاغه» از ابن ابی الحدید که ذکر آن رفت. از آثار دیگر «نهج البلاغه از کیست؟» از محمد حسین آل یاسین، و غیره، ولی این بار نگارنده قصد دارد نوع نگاه امام علی (ع) بر هر یک از جریان‌ها را مشخص و تفاوت و تشابهات آن‌ها را روشن کند.

البته گفتنی است این مقاله براساس ترجمه نهج البلاغه اثر علی اصغر فقیهی است که ایشان نیز کتاب نهج البلاغه چاپ دارالمعرفه بیروت به همراه شرح محمد عبده را مآخذ خود قرار داده است که محمد جواد مهری کرمانشاهی آن‌ها تصحیح و ویراستاری کرده است این اثر توسط انتشارات مشرقین قم منتشر شده است. این مقاله از دو بخش تشکیل شده، بخش اول توضیح اجمالی جریان‌ها سیاسی



عصر امام و بخش دوم به تفاوت‌ها و تشابهات این جریانات از نظر امام علی (ع) پرداخته می‌شود امید است که این اثر مورد استفاده خردمندان و دانش پژوهان قرار بگیرد.

معرفی کتاب نهج البلاغه

سخن گفتن درباره علی بن ابی طالب (ع) با اثر عظیمش نهج البلاغه کار آسانی نیست. نهج البلاغه دریایی است بیکران که تمام ادبای جهان را به خود متوجه ساخته و برای هیچ انسان آگاه و منصفی جای شک باقی نگذاشته است که مدبر آن تنها علی ابن ابی طالب است و به اعتراف تمام دانشمندان از نظر فصاحت و بلاغت پس از قرآن مثل و ماندی ندارد. جرج جرداق مسیحی درباره کتاب نهج البلاغه چنین می‌گوید: «در بلاغت فوق بلاغت‌هاست، قرانی است که از مقام خود اندکی فرودآمده، سخنی است که تمام زیبایی‌های زبان عربی را در گذشته و آینده در خود جای داده است». (جرداق، ۱۳۷۰: ۴۷/۱)

نهج البلاغه در میان عالمان شیعه و اهل سنت جایگاه ویژه‌ای دارد و اعجاب همگان را برانگیخته است. ابن ابی الحدید از دانشمندان بزرگ اهل سنت قرن هفتم هجری می‌گوید: «امام علی پیشوا و سرور سخنوران و پیشتاز سخن گویان است و گویندگان آیین سخنوری و نویسندگان، اسلوب نویسندگی را هم از وی آموختن». (همان: ۸). نهج البلاغه در هر عرصه‌ای که وارد شده اوج قلعه‌های سخن را نشان می‌دهد. در معرفی خداوند و عجایب خلقت خطبه اول را داراست، در حوادث تلخ پس از پیامبر اسلام و رنج‌های اهل بیت خطبه شقشقیه را دارد.

در ترسیم زندگی مردان خدا و پارسیان، خطبه همام و قاصعه را داشته و در رهبری و آیین کشور داری عهدنامه مالک اشتر را و هزار نکته دیگر را دل خود جای داد که در اینجا مجال ذکرش نیست. نهج البلاغه امام علی (ع) توسط سید رضی از دانشمندان علم و حدیث و ادب قرن چهارم هجرت در بغداد گرد آوری شده وی این اثر ماندگار را در سال ۴۰۰ هجری - شش سال پیش از فوت خود - تألیف کرده است. کتاب نهج البلاغه چندین بخش است که به ترتیب شامل: ۲۳۷ خطبه،



۷۹ نامه و ۴۸۱ حکمت و سخن نغز کوتاه می‌باشد. البته بنا گفته مسعودی مورخ متوفای ۳۴۰ هجری قمری، خطبه‌های امام بیش از این بوده است که سید رضی فقط توانسته این مقدار از آن‌ها را جمع آوری نماید. گفتنی است از کتاب نهج البلاغه ترجمه‌های متعددی به زبان فارسی و دیگر زبان‌ها صورت گرفته است (تهرانی، ۱۹۷۵م: ۱۴۴/۴) برخی دیگر چون مؤلف کتاب «از اسلام چه میدانیم؟» تا ۳۱ ترجمه از نهج البلاغه را ذکر کرده‌اند. همچنین بر نهج البلاغه شرح‌های بسیاری نوشته شده و نام آن‌ها موجود است. علامه امینی در کتاب شریف الغدیر از ۸۱ شرح نام برده است. (امینی، ۱۳۹۲: ۱۹۳/۴-۱۸۳) و برخی نیز چون شیخ آقا بزرگ تهرانی از ۱۵۰ شرح یاد می‌کنند. (تهرانی، ۱۹۷۵: ۱۱۳/۴-۱۶۱)

راجع به مصادر نهج البلاغه نیز پژوهشگران عرصه نهج البلاغه کوشش‌های عاقلانه و ارجمندی را در پاسخ به کسانی که در اسناد نهج البلاغه تردید کرده‌اند را به انجام رسانده‌اند. آنان مصادر نهج البلاغه را پیش از سید رضی و پس از آن را استخراج کرده و نشان داده‌اند که به چند نمونه از این تلاش‌ها به اجمال اشاره می‌شود:

- ۱- اسناد نهج البلاغه، امتیاز علی خان عرشی
- ۲- اسناد و مدارک نهج البلاغه، محمد دشتی
- ۳- مدارک نهج البلاغه و دفع شبهات، هادی کاشف الغطاء
- ۴- مصادر نهج البلاغه و الاسنانید سید عبدالزهره الحسینی
- ۵- بخش کوتاه پیرامون نهج البلاغه و مدارک آن، رضا استادی

در این تحقیق منبع و مبنای کار، ترجمه نهج البلاغه سید علی اصغر فقیهی می‌باشد.

دیدگاه امام علی (ع) نسبت ناکثین یا پیمان شکنان

امام علی (ع) در خطبه‌های نهج البلاغه چهره جریان‌ات سیاسی دوره خلافتش را روشن کرده است بر اساس خطبه‌ای که در آن راجع به ناکثین سخن رفته است؛ امام برخورد لازم می‌داند که با آن‌ها



براساس کتاب خدا و سنت رسول رفتار نماید چرا که گروهی توطئه کردند. امام این دسته را اغفال کننده و هتک حرمت کننده حرم رسول خدا می‌داند که همسر پیامبر (عایشه) ام المومنین را ملعبه دست خود برای رسیدن به اغراض خویش بسان کنیزی برای فروش در بازار برده فروشان به این سو و آن سو کشیده و با خود می‌برند. (خطبه ۱۶۶) لذا آن‌ها را سرزنش کرده و برخورد جدی با آن‌ها و پیروان فریب خورده‌شان را بر خود لازم می‌داند؛ چرا که اگر علیه این‌ها اقدام لازم (نهی از منکر نکند) در جرم طلحه و زبیر (ناکثین) شریک خواهد بود. (خطبه ۱۶۹)

راجع به میزان درک و شعور اصحاب جمل؛ آن‌ها را «سپاه زن و پیروان شتر» نامیده که پرچم حقیقت را شتر عایشه می‌دانستند و چون شتر پی شد منهزم گشتند! (خطبه ۱۳) همینطور دین و آیین ناکثین را دورویی و خیانت و خلق و خویشان را پست وعده ایشان راست می‌داند. (همان)

امام در برخورد با قضیه ناکثین خود را دارای بصیرت کافی و عقل کامل دانسته در این زمینه می‌داند و معتقد است که آنان گروهی ستمگرند که خونی را که خود ریخته‌اند (قتل عثمان خلیفه سوم) اکنون به خونخواهی او برخاسته و از من طلب می‌کنند! (خطبه ۱۳۴) حضرت قاطعانه آن‌ها را تهدید به هلاکت و نابودی کرده و پیمان شکنی آن‌ها را گوش زد می‌کند و بیان می‌دارد که شما بودید که چون شتر تازه زا به من رو آوردید و گفتید: بیعت بیعت! در حالیکه من از بیعت فرار می‌کردم. که امام در ادامه آن‌ها را نفرین می‌کند. (همانجا) امام در رابطه با سران ناکثین اظهار می‌داد که طلحه و زبیر به امید فرمانروایی با یک دیگر متحد شده‌اند ضمن اینکه هریک در دل کینه دیگری را مکتان کرده‌اند. اگر آن‌ها به آنچه جویای آن هستند دست یابند هر آینه و البته این یکی جان دیگری از تنش جدا می‌سازد. (خطبه ۱۴۵) خلیفه چهارم مسلمانان، طلحه و زبیر را زیاد طلب می‌خواند و اعتراض آن‌ها را در رابطه با نحوه تقسیم بیت المال را بی وجه دانسته و استدلال می‌کند که من به رأی خود در باره آن حکم نکردم بلکه سیاست و سنت رسول خدا را بجا آوردم و در ادامه همین خطبه آن‌ها را به پذیرش حق دعوت می‌کند (خطبه ۲۰۲) این استدلال علی (ع) نشان می‌دهد که ویژه خواری‌های گذشته چنان در



مذاق طلحه و زبیر مزه کرده است؛ که حتی یادآوری سنت رسول خدا در آن‌ها تأثیر نمی‌کند و پذیرش حق و عدالت را برایشان سخت و غیره ممکن می‌نماید.

از عبارات امام در نهج البلاغه که در رابطه با جریان ناکثین عنوان داشته این گونه اسباط می‌شود که امام اصحاب جمل را کافر و یا ملحد نمی‌داند؛ بلکه آن‌ها را زیاد خواه، کینه توز، حسود نسبت به علی دانسته است. دنیا دوستی آنچنان چشم عقل آن‌ها را کور کرده که سنت رسول خدا را نمی‌بینند و روش پیامبر اکرم را که توسط علی زنده شده است را نمی‌شناسند و فراموش کرده‌اند. لذا علی (ع) با یادآوری سنت رسول با آنها اتمام حجت کرده و آنان را به قرآن فرا می‌خواند شاید به راه حق برگردند اما نتیجه بخش نیست و دست آخر جنگ از طرف ناکثین آغاز می‌شود که ناچار امام با آن درگیر و در نهایت سران جمل منکوب و مقتول شده و غائله‌ای که علیه علی خلیفه مسلمین به پا کرده بودند دامن خودشان را نیز گرفت و به طور کامل منهزم شده و شکست خوردند. عایشه نیز سر افکنده و نادم مورد تفقد علی قرار گرفت. به حرمت اینکه وی همسر پیامبر بود به او برخورد نکرد و وی را به مدینه فرستاد.

امام علی (ع) و قاسطین شام

قاسطین شام به رهبری معاویه و عمرو عاص، از دیدگاه امام ستمگرند و درست‌مگری خود باقی خواهند ماند تا آنکه هیچ حرامی نماند جز اینکه آن را حلال خواهند شمرد و هیچ پیمانی نباشد جز اینکه آنرا تباه می‌سازند. (نهج البلاغه خطبه ۹۶). علی (ع) از بازی‌های روزگار تعجب می‌کند که چگونه معاویه را با علی مقایسه می‌کنند، معاویه که ۲۰ سال با پیامبر جنگیده و در شرک و بت پرستی بسر برده، حال ادعای خلافت پیامبر را دارد! ضمن آنکه علی در خانه پیامبر بزرگ شده و اولین گروه لبیک گو از مردم بوده است. (خطبه ۱۶۹).

علی بن ابی طالب (ع) معاویه را پیشوای اهل باطل می‌شمارد و از اینکه یاران معاویه در راه باطلش او را یاری می‌کنند و یاران و اصحاب خودش در یاری امام بر حقشان سستی می‌ورزند دل‌تنگ و آزرده



خاطر می‌شود و آرزو می‌کند کاش فرصتی و امکان داشته باشد تا قاسط شام را سرکوب و منکوب کند. آنجا که می‌گوید: «قسم به خدا اگر برای رسیدن به حساب و کارهای آن‌ها باقی بمانم هر آینه آنان را می‌تکانم همانگونه که قصاب قطعه‌ای از شکنبه (جگری) که در خاک افتاده باشد می‌تکاند». (خطبه ۷۵) این بیان نشان می‌دهد که معاویه و اهل شام چقدر برای امت اسلامی و حکومت علی (ع) خطر ناک است که آرزوی نابودی ایشان را در دل می‌پروراند اما علی چه می‌تواند بکند کسی اطاعت از او نمی‌شود قدرتی ندارد یعنی یاران امام با سست عنصری خود موجبات گستاخی معاویه را فراهم کردند.

علی بن ابی طالب (ع) رهبر قاسط شام را آزمندی با حرص و ولع فراوان می‌داند که «هرچه بیابد می‌خورد و آنچه را نیابد طلب می‌کند» (خطبه ۵۷) در ادامه همین خطبه امام پیش بینی می‌کند که زودی پیروان شیطان (معاویه و یارانش) علی را مورد لعن قرار داده و به اجبار مردم را به ناسزا گویی به او تهدید خواهند کرد. (همان) با عنایت به مفاد خطبه ۵۷ امام بنی معاویه را شکم پرست، غارتگر، هتاک، ناجوانمرد و ظالم توصیف کرده و توصیه نموده است که معاویه را بکشید تا از شر او رهایی یابید.

علی (ع) راجع به یکی دیگر از قاسطین یعنی مروان بن حکم نظر می‌دهد و می‌گوید: «مروان مثل یهودی است و بیعت او ارزش و اعتباری ندارد». و نیز پیشاپیش اظهار می‌دارد که از ناحیه این شخص ستم‌های زیادی به امت اسلام خواهد رسید. (خطبه ۷۱) امام به قاسطین کمترین اطمینانی نداشته و وجودشان را مایه شر برای جامعه می‌دانستند و کبیر و صغیر آن‌ها جز فتنه گری و شرارت و غارتگری چیزی ندارد؛ چرا که آن‌ها قصد دارند که جامعه را به ارتجاع بکشانند و مجدداً ایام العرب (جنگ‌های دوره جاهلی) را احیاء کنند. (خطبه ۵۷). قطعاً اگر سستی مردم کوفه در امثال فرامین امامشان در جهاد با قاسطین نبوده و امام را یاری می‌کردند امام علی بساط ظلم و بیداد امویان بر می‌چید.

امام علی (ع) و مارقین

این گروه که چون تیری از کمان، از سپاه امام علی خارج شده و جدا گشتند در چندین خطبه نهج البلاغه مورد خطاب و عتاب قرار گرفته‌اند. از جمله در خطبه ۳۶، امام خوارج را گروهی کم خرد و سبک سر می‌شمارد که سخن حق می‌گویند (لا حکم و الا لله) اما هدف باطلی از آن دارند. اینان که خود ماجرای حکمیت را بر علی تحمیل کرده بودند امام را سرزنش کرده و ایشان را کافر خوانده که چرا حکمیت را پذیرفته است؟ امام در این رابطه شعار خوارج (حکومت از آن خداست) فرمود: آری بی گمان حکومت از آن خداست ولی شما از این سخنانتان اراده باطلی دارید. لذا امام در جواب آن‌ها که مصر. به اعتراف به کفر و اشتباه از جانب علی بودند، امام به آن‌ها فرمود: «ای مردمی که پدر برایتان مباد! من نه شری و نه مصیبتی برای شما به وجود آوردم و نه قصد زیان رساندن به شما را داشتم». (خطبه ۳۶)

خوارج از نظر علی بن ابی طالب، لجوج، ظاهر بین، خشک مقدس‌اند که قدرت درک و تفسیر مفاهیم قرآن را ندارند. فقط ظاهر قرآن را می‌بینند. لذا به ابن عباس گفت در احتجاج با خوارج از قرآن برایشان استدلال نکن، بلکه از حدیث پیامبر به آن‌ها بگو تاراه فرار نداشته باشند (خطبه ۷۷)

از دیدگاه امام خوارج، متشرع و متعبد به ظواهر دین هستن که قشر و پوست را گرفته و مغز و اصل را رها کرده بودند که باعث فریب عوام می‌شوند. امام اذعان می‌کند که نابود کردن خوارج با آن وضعیت خاص بصیرت عمیقی می‌طلبیده که علی (ع) آن را داشت آنجا که فرمود «من بودم که با کشتن خوارج چشم فتنه را کور کردم و کسی جز من جرات این کارا نداشت» (خطبه ۹۳) یعنی اینکه عبادت‌های زیاد این‌ها باعث می‌شد که افراد کم بصیرت فریب بخورند و بگویند آیا این‌ها ممکن است که بر باطل باشند؟!

استاد مطهری نیز در کتاب انسان کامل خود به نقل از علی (ع) می‌نویسد که: «خوارج دشمن‌های مقدس مآب علی بودند واقعاً مردمی مجهز به اعتقاد و ایمان ولی جاهل بودند. خود امام اعتراف دارند که مؤمن‌اند؛ ولی جاهل‌اند و ضمن احمق خواندن آنان، معتقد است این‌ها با اصحاب معاویه فرقی



می‌کنند و فرمود: «لا تقتلو الخوارج بعدی لیس من طلب الحق فا خطاه کمن طلب الباطل فا درکه» پس از من این‌ها را نکشید، کسی که حق را می‌جوید ولی به خطا می‌رود مثل کسی نیست که در طلب باطل است و آن را می‌یابد. (مطهری، ۱۳۷۶: ۵۹) لذا امام علی خوارج را گروهی می‌داند که حق را می‌جویند ولی نمی‌شناسند برخلاف معاویه که حق را می‌بیند و می‌شناسد و عمداً سرکشی می‌کند.

دیدگاه امام علی (ع) نسبت به قاعدین

قاعدین یا همان نشستگان از جنگ و جهاد، یک گروه کوچک سیاسی بودند که نه علی را یاری کردند و نه معاویه را، یعنی نه حق را یاری کردن نه باطل را. سرکردگی ایشان با چند نفر از اصحاب پیامبر بود از جمله ابوموسی اشعری، سعدبن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، اساسه بن زید، زید بن ثابت بود. این افراد به علت وجهه دینی و اجتماعی که در میان آحاد جامعه داشتند با بیعت نکردن با امام و عدم همراهی با وی عمداً یا سهواً جبهه را حق را تضعیف و جبهه باطل را تقویت نمودند. ضرر این افراد بین شکل بود که افراد ساده دل با دیدن کنارگیری ابوموسی اشعری و سعد ابن بی وقاص و غیره در حکومت علی، دچار تردید شده و از بدنه سپاه علی جدا می‌شدند.

البته این جریان قاعدین مسبوق به سابقه بود. پیش از این نیز در دوره رسول خدا عده‌ای از همراهی و همکاری پیامبر در جنگ و جهاد شرکت نکردند که مورد سرزنش و قرآن قرار گرفتند ولی به علت اقتدار پیامبر و عدم توجه جامعه به آن‌ها، قاعدین آن دوره منزوی گشتند. امام در حکمت ۱۷ نهج البلاغه در باره قاعدین دوره حکومتش فرمودند: «اینان با عملشان حق را یاری نکردند و به یاری باطل نیز نپرداختند». روش قاعدین دوره امام همان روش قاعدین زمان پیامبر بود که قرآن از آن‌ها به عنوان «مخلفین عن القتال» یاد کرده و در رد کار آن‌ها «فضل الله المجاهدین علی القاعدین» را مطرح کرد. (قرآن، سوره نساء، آیه ۹۵).

امام علی (ع) در خطبه ۲۷ نهج البلاغه «جهاد را دری از درهای بهشت می‌دانست که خداوند برای دوستان خود باز کرده است که هر کس از روی میل آن را ترک کند به خواری و ذلت دولت دچار

می‌شود و قاعدین مشمول این سخن بودند. روش برخورد علی (ع) با قاعدین روش گفتگو و استدلال است و سپس رها کردن آنهاست. آنها علی را همسنگ دیگر صحابه می‌دانستند؛ ولی امام آنها را مجبور به بیعت نکرد و حقوق شهروندی آنان را محترم دانست. اقدام قاعدین یک نوع مبارزه سیاسی علیه اسلام بود چرا که بخشی از عامه را به اقدام مشابه نسبت علی (ع) واداشت. معیار امام علی (ع) برای تشخیص حق، «خود حق بود نه شخصیت‌ها». لذا به همین علت بود که امام در پاسخ به حادث بن حوت که پرسید آیا ممکن است این مصاحبان رسول (طلحه و زبیر) بر حق نباشند؟! فرمودند: «همانا تو حق را نشناختی، و گرنه صاحب آن را می‌شناختی، همین طور باطل را نیز نشناختی تا آن کس که بر آن وارد می‌شود بشناسی!» (حکمت ۲۷۲) لذا قاعدین و پیروان آنها حق را نشناختند و آن را رها کردند. این سخن امام، حرف جاودانه‌ای است که همواره در طول تاریخ کاربرد دارد و آن اینکه انسان بایستی حق شناس باشد آنگاه پیروان حق را خواهند شناخت. لذا بدین نحو بود که قاعدین امام را تنها گذاشته و خواسته یا ناخواسته آب به آسیاب دشمنان علی ریختند و موجبات تضعیف حکومت وی را فراهم کردند و این درس است برای خوانندگان تاریخ که چگونه آدمی در دنیا گاهی بر سر دوراهی حق و باطل قرار گرفته بایستی هشیاری به خرج داده حق را بشناسد و با آن همراهی کند تا موجبات گمراهی خود و بعضی افراد را فراهم نکند.

تفاوت‌های جریان‌های سیاسی از نظر امام علی (ع)

جریان‌های سیاسی مخالف امام علی به لحاظ انگیزه، هدف، روش‌ها، ادعاها و خاستگاه‌ها با هم تفاوت داشتند. امام ناکثین (طلحه و زبیر) را ناکث نامیده چون با قلبشان پیمان بستند و آگاهانه نیز بیعت شکستند (خطبه ۱۶) وی طلحه و زبیر را ضمن اینکه از پیشگامان در اسلام می‌داند و مقامشان در اسلام جلوتر از دیگران دانستند در عین حال آنها را دارای حس جان طلبی، حسادت و کینه ورزی و رقابت بی جا باعلی می‌داند و این عوامل باعث دور شدن آنها از خود شمرده است (همان) امام





خطاب به زبیر حق ناشناسی او را گوش زد می‌کند که، «تو در حجاز مرانشناختی امام در عراق با من بیگانگی کردی؟! پس چه چیز تورا از آنچه برایت آشکار بود منصرف کرد و بازداشت؟!» (خطبه ۳۱). در حکومت حضرت علی (ع) ارزش‌های جاهلی چون رقابت، حسادت، کینه ورزی، زیاده خواهی و... مطروندنند. معیار، ارزش‌های الهی است و اصولاً انقلابی که علی در پی آن است جز با انقلاب در ارزش‌ها و حاکمیت آن‌ها حاصل نمی‌شود و لذا فرمود: سوگند به کسی که پیامبر را به حق مبعوث کرد به سختی موردآزمایش قرار می‌گیرد و غربان می‌شوید همانند محتویات دیگ جوشان زیر و رو خواهید شد! (خطبه ۱۶)

طبیعی به نظر می‌رسد که در این حکومت جا برای ریاست طلبانی چون طلحه و زبیر و زیاده خواهانی چون عایشه نخواهد بود. سران جمل پس از بیعت با امام اعتراض کردند که چرا در امور حکومتی با آنان مشورت نمی‌کند و کمک نمی‌گیرد. علی در جواب اینان گفت: ((شما برای امور ناچیزی بر من خشم گرفتید و خوبی‌های فراوان مرا نادیده انگاشتید آیا ممکن است مرا آگاه سازید شما چه حقی داشته‌اید که من آنرا باز داشته‌ام یا کدام سهم بوده که ازدادن آن به شما انصراف داده‌ام؟!)) (خطبه ۲۵)

لذا از این سخن دوم معلوم می‌شود که هدف ناکتین نیل به قدرت و تداوم ویژه خواری‌ها و ریاست بود. آن‌ها به امام پیغام دادند که ما حکومت می‌خواهیم. لذاگفتند: خواسته ما این است که یکی از ما را حاکم بصره و دیگری را حاکم کوفه گردانی، اما ما به آن‌ها پیغام داد: «هرگز بخدا قسم از این‌ها، اکنون که در مدینه نزد من هستند مطمئن نیستم تا چه رسد زمانی که این‌ها را حاکم بصره و کوفه گردانم!!» لذا خطاب به گفتند: «ای‌ها الشیخان، ای دو پیرمرد، از خشم خدا بپرهیزید و علیه مسلمین دسیسه نکنید چراکه عاقبت نیک از آن تقوا پیشه کنندگان است». (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۱۶/۱۱)

می‌توان گفت انگیزه و هدف و خاستگاه ناکتین ضمن زیاده طلبی و جاه طلبی خودشان، قاطعیت امام در اجرای عدالت نیز بود. همینطور عدم اعتنای به آن‌ها در حکمرانی توسط امام خود زمینه اقدام نظامی علیه او شد، چرا که طلحه و زبیر با مباشرت در کشتن عثمان خود را ذیحق و ذینفع در



حکومت علی می‌دانستند لذا با توجه گفته فوق، امام علی به آنان اطمینان نداشت و آنها را صالح برای سپردن امور حکومتی به ایشان نمی‌دانست.

از دیگر انگیزه‌های ناکثین برای قیام علیه امام نطق امام مبنی بر استرداد اموال خائنان به بیت المال بود که در این خصوص پای طلحه و زبیر گیر بود و عن قریب بایستی حساب پس دهند و اموال تصاحب شده بیت المال را عودت دهند لذا تحمل این حساب کشی را نداشته و سر به شورش برداشتند. هدفشان نیز سرنگونی حکومت علی و رسیدن به قدرت و حفظ موقعیت اقتصادیشان بود. روش و تاکتیک ناکثین این بود که تشکیلاتی کار می‌کردند و هر سه نفر -طلحه و زبیر و عایشه - با تباری و همفکری کار خویش را پیش می‌بردند. استفاده از چهره‌های موجه بین مسلمانان از جمله خود عایشه ام المومنین از اهم سیاستشون بود. آنان وی را عَلم کرده برای بسیج علیه امام از او استفاده ابزاری نمودند توده‌های غافل که زود فریب چهره‌های ظاهر الصلاح را می‌خوردند را با خود همراه کردند. چنانکه که امام خود نیز در خطبه ۱۷۲ به این مضمون اشاره کرده‌اند که همسر رسول خدا را چون کنیزی به لشکر خود آورده بودند تا انکار عمومی را علیه علی به کار اندازد.

دلایل دیگری نیز برای دشمنی پیمان ناکثین می‌توان بر شمرد از جمله حیل‌هایی که به کار می‌بردند، استفاده از نا آگاهی توده‌ها، حرص و ولع برای حکومت، کینه ورزی‌های عایشه نسبت به علی، عضویت در شورای شش نفره تعیین خلافت از طرف عمر که خود را ذیحق در ریاست بر مسلمین می‌دانستند، را می‌توان برشمرد.

امام دربیانی در توصیف سران ناکثین می‌گوید: «آنها رعد و برق ایجاد کردند و به تهدید و ایجاد رعب و وحشت در دیگران پرداختند. لیکن به دنبال این هیاهو و سرو صدا سستی و ترس بود». (خطبه ۹) همچنین طلحه و زبیر با اینکه هردو با امام دشمن بودند، ولی امام باز بین آنها تفاوت قائل شده و عیب و هنر هر کدام را جداگانه می‌بیند چنانکه به ابن عباس می‌گوید: «با طلحه ملاقات نکن اگر چنین کنی و به ملاقات او بروی او را همچون گاو نری خواهی یافت که شاخ‌هایش پیچ خورده است! (کنایه از غرور و تکبر و نافرمانی) او به هر کار دشواری دست می‌زند و آن را آسان می‌داند،



لیکن زبیر را ملاقات کن که طبیعت و خوی او نرم تر است». (خطبه ۳۱) لذا می‌بینیم که غرور و خود بزرگ بینی و نیز رقابت با علی (ع) نیز از جمله عوامل سرکشی ناکثین در مقابل علی بود که عاقبت نیز قدرت و ثروت را که به دست نیاوردند هیچ، جان‌هایشان نیز را از دست داده و لشکریانشان منهدم گشته و شکست خوردند. عایشه ام المومنین نیز اسیر شد ولی بدون که امام آسیبی به ایشان برساند - شاید بخاطر اینکه زمانی همسریده - مورد بخشش قرار گرفته و به مدیته فرستاده شد.

تفاوت‌های قاسطین با سایر جریان‌های سیاسی از دیدگاه علی (ع)

قاسطین یعنی معاویه و اطرافیانش اهل ظلم بودند و کارشان با علی به شدت ظالمانه بود. اینان خطرناک‌ترین دشمنان عدالت علی بودند. معاویه پس از سالیان دراز که از طرف خلفای پیشین حاکم بلامنازع شام بود فوری توسط امام علی عزل شد. وی که از عدالت گستری علی به شدت هراسان بود مخالفت با ایشان را آغاز کرد و بهانه خود خواهی عثمان به تحریک مردم شام پرداخت و جنگ صفین را علیه امام برپا کرد.

نظر امام نسبت به این گروه متفاوت از ناکثین است. امام در خطبه (۵۵) آنان را گمراه و گناهکار می‌داند و نیز در خطبه (۱۹۷) معاویه و اصحابش را فاجر و ظالم، فاسق و نیرنگ باز می‌شمرد و می‌گوید: «به خدا قسم که معاویه از من زیرک تر نیست لیکن او نیرنگ به کار می‌برد و به فسق و فجور می‌پردازد و اگر زشتی فریب نبود من زیرک‌ترین مردمان بودم». (همان) امام در نامه (۶۵) معاویه را از طلقاء یا اسیران آزاد شده بدست پیامبر نامید که قبلش در حجاب و غلاف است و مشرک، و همچون اجدادش در صدر اسلام بر مدار کفر می‌چرخد. این عنوان "طلقاء" خود گواهی است بر اینکه سوابق و مناسبات معاویه در رابطه با پیامبر خدا چگونه بوده است؟

توصیف معاویه توسط امام در نامه (۶) نمایانگر آنست که امام وی را گمراهی دانسته که نه خود آگاهی لازم را دارد تا رهنمودش باشد و نه رهبری دارد که هدایتش کند. تنها از هوس خودش پیروی کرده و گمراهی عنان اختیار او را در کف گرفته است. همچنین در این نامه معاویه را طغه زن، دو دل



و منافق می‌دانند. از نظر امام علی، معاویه رهبر قاسطین (ظالمین و مخالفین قسط و داد) و حيله گر و متقلب است و متظاهر که شیطان بر او مسلط شده و چون روح و خون در سراسر وجودش جریان دارد. تاریخچه زندگی معاویه نیز موردی است که امام به آن اشاره می‌کند تا شاید بر اثر آن معاویه را از تکبر و خودبینی به زیربکشد و بی جهت بین مسلمانان فتنه گری نکند. چنانکه در ادامه نامه ۶ خطاب به معاویه می‌نویسد: «معاویه! از چه زمانی شما زمامداران امت و فرماندهان ملت بودید؟ نه سابقه درخشانی در دین و نه شرافت والایی در خانواده دارید». (همان)

امام در این نامه سر کرده قاسطین را فاقد لیاقت و وجاهت برای رهبری جامعه می‌داند. و در ادامه نامه‌ی فوق‌الذکر معاویه را به شدیدترین لحنی تهدید نظامی می‌کند و سرنوشت شوم برادر ودایی وجد او را برایش ترسیم و یادآوری می‌نماید که شاید عبرت بگیرد و دست از طغیانگری بردارد و لذا فرمود: «من ابوالحسن کشنده جد و دایی و برادر تو در روز نبرد بدر می‌باشم و {امروز} با همان قلب با دشمنانم ملاقات می‌کنم (همان) و در همین نامه در پاسخ به خون‌خواهی عثمان، وی را دروغگو و لشکریانش را کافر می‌داند».

به نظر امام علی معاویه آگاهانه و عمدتاً به مخالفت برخاسته است چنانکه امام در نامه‌ای به معاویه خود را خلیفه بر حق دانسته که انصار و مهاجرین او را انتخاب کرده‌اند همانطوری که خلفای پیشین را انتخاب کردند و امروز معاویه از راه خیانت و آشکارا حق را پوشانده و به فتنه گری پرداخته است. چرا که با خلفای پیشین کمترین مخالفتی نداشت و معلوم است که معاویه با تحجر کینه‌های عصر جاهلیت را وجهه نظر خود قرار داده است (نامه ۶) و لذا امام علی (ع) به هیچ وجه پیشنهاد ابقاء معاویه در دمشق را حتی برای مدت کوتاهی نپذیرفت؛ چرا او (معاویه) روحیه ریاست طلبی، اشرافی‌گری، ارتجاع، فرصت طلبی، کینه جویی و بهانه تراشی و غیره داشت و اصولاً چنین عنصری در دولت علی جایی نداشت. بنابراین علی (ع) با اتکاء به آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر معاویه را بر کنار نموده و اگر نبود سستی یاران و اصحابش و جریان اشعث بن قیس و حيله گری‌های معاویه و عمر ابن عاص، امام تا برچپیدن بساط تجاوزگرگی‌های معاویه و رهایی مسلمانان از شر وی از پای نمی‌نشست.



مناظره امام علی (ع) با معاویه

برای اینکه با رهبران قاسطین یا ظالمان از دیدگاه امام علی بیشتر آشنا شویم ذکر یک مناظره که توسط ابن ابی الحدید معتزلی از دانشمندان بزرگ اهل سنت قرن هفتم هجری بیان شده خالی از لطف نیست. ابن ابی الحدید می‌گوید: روزی از روزهای صفین که معاویه سخت خویش را در تنگنای جنگ گرفتار دید به عمروعاص گفت: «من به علی نامه ای می‌نویسم باشد که بوسیله این نامه علی را در پیکار و جنگ به تردید اندازم و خود را از این مخمصه نجات دهم. عمروعاص پوز خندی زد و گفت: «ای معاویه! تو کیستی که بتوانی مردی چون علی را بفریبی؟ بی جهت خود را اذیت نکن، علی هرگز فریب تو را نخواهد خورد» معاویه به حرف عمروعاص گوش نکرد و نامه‌ای برای علی (ع) نگاشت که خلاصه‌اش چنین است «اگر ما می‌دانستیم این جنگ چه بر سرمان خواهد آورد، هرگز داخلش نمی‌شدیم و اکنون هر دو پشیمان هستیم. تو می‌دانی که لشکر عرب از هر سوء (هم به وسیله من هم به وسیله تو) رو به نابودی است. من و تو هر دو فرزندان عبد مناف در نسب با هم برابریم. اگر حکومت شام را به من واگذاری من فرمانت را گردن خواهم نهاد». (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۳/۲۲۴)

هنگامی که امام نامه معاویه را ملاحظه کرد پاسخی به او داد که ما را در جهت شناسایی بیشتر معاویه کمک خواهد کرد. پاسخ علی چنین بود: «اما اینکه فرمانروایی شام را از من خواستی، بدان چیزی را که من دیروز به تو ندادم البته امروز نیز نخواهم داد. دیگر اینکه گفתי جنگ موجب از بین بردن عرب شد و از لشکریان من و تو جز اندکی باقی نمانده است، بدان که هر صاحب حقی که به دست باطل کشته شود زنده جاویدان و روانه بهشت است و هر باطلی که توسط حق از بین رود، جاویدان در آتش دوزخ است. دیگر اینکه گفתי ما و تو در سپاهیان و جنگ و نابود شدن برابریم، پس بدان که سخت در اشتباهی، زیرا نه تو در شک و تردید پایدارتر از من بر یقین می‌باشی و نه شامیان بر دنیا حریص تر از عراقیان آخرت می‌باشند من و اهل عراق از روی ایمان و یقین و برای پایداری حق می‌جنگیم، اما تو و اهل شام از روی شک و تردید و برای دنیا می‌جنگید.

دیگر آنکه گفتی ما هر دو فرزندان عبد منافیم، آری اما سخن اینجاست که نه امیه مانند هاشم و نه ابوسفیان مانند عبد المطلب و نه مهاجر (من) مانند اسیر و آزاد شده می‌باشد! ای معاویه کسی که نسبش روشن است مانند کسی نیست که نسبش آلوده و ناپاک است. آنکه یاری کننده حق است با دنبال کننده باطل یکسان نیست و مؤمن و منافق یکسان نیستند و چه ناخلف فرزندی است که پیروی کند پدری را که در آتش نگون سار است و شما بنی امیه از جمله کسانی بودید که خودتان در اسلام بیرون از این دوره نبودید یا از روی دنیا پرستی بود تا به قدرت برسید و یا از ترس شمشیر اسلامیان. (نامه ۱۷)

گویند که چون این پاسخ به معاویه رسید تا چند روزی آن را از عمروعاص پنهان داشت تا اینکه بالاخره عمروعاص از جریان مطلع شد و معاویه را به ریشخند گرفت. معاویه گفت «تو خجالت نمی‌کشی که مرا سرزنش و مسخره می‌کنی در حالیکه از ترس علی بن ابی طالب عورت خود را نمایان ساختی تا اینکه علی از کشتنت درگذشت؟!». همچنین «بزرگواری و عظمت علی چیزی است که تو خود بهتر از من می‌دانی، اما در مورد رسوایی من باید بدانی که در جنگ با علی، رسوا شدن، رسوایی نیست». (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۳ / ۲۲۵) لذا با توجه به داستان بالا و کلاً در کلام علی؛ خاستگاه و جایگاه پست قاسطین و نیز غرور و سرکشی ذاتی آن‌ها و تمام همت و هدفشان، به انزواکشاندن اهل بیت پیامبر و نیز رسیدن به مطالع دینوی بود.

تفاوت مارقین از دیدگاه امام علی نسبت به سایر جریان‌ها

خوارج با دیگر جریان‌ها مخالف امام یک فرق ویژه دارند و آن این است که حق طلبند ولی به علت جهل و نادانی حق را نمی‌شناسند. حرف حقی را می‌زنند ولی اراده باطلی از آنان دارند (کلمه حق و یرادی بها باطل) (خطبه ۴۰) راه را اشتباه می‌روند این بهتر از کسی است که حق را دانسته و آشکارا مخالفت می‌کند (معاویه)





هر چند قاسطین و مارقین هر دو از دشمنان علی (ع) بودند؛ اما امام آن‌ها را یکسان و در یک مرتبه نمی‌داند. بطوریکه به اصحابش سفارش کشتن معاویه را کرد، اما راجع به خوارج پس از واقعه نهروان می‌گوید: «آنان را پس از من دیگر نکشید زیرا آن کس که حق را بجوید؛ اما به خطا رود مانند کسی نیست که باطل را بجوید و آن را نیابد». (خطبه ۵۹) البته امام در خطبه ۵۹ ضمناً اذعان می‌کند که خوارج، علیرغم نابودیشان از بین نرفته است هر چند درخت وجودشان ریشه کن شده ولی باز جوانه‌هایشان از آنها خواهد رویید: «چنین نیست بخدا قسم همانا آن‌ها نطفه‌هایی هستند در پشت مردان و در رحم زنان که هر گاه شاخی از آن‌ها بروید بریده می‌شود تا آن زمان که آخرین ایشان دزدانی بشوند و ربا ینده مال مردم».

در خطبه ۵۸ امام آن چنان از خوارج ناامید شده و راه اصلاح و برگشتی برای آن‌ها تصور نمی‌کند که آن‌ها را شدیداً نفرین می‌کند، «تند باد شدیدی که سنگریزه‌ها را باخود می‌برد به شما برسد و حتی یک تن از شما که به اصلاح درخت خرمایی بپردازد باقی نماند» و نیز پیشگویی می‌کند که عن قریب به ذلتی فراگیرد دچار خواهند گشت (همان)

به نظر امام، خوارج «گروهی جدا شده از کتاب خدا و روی گردان از آن و منحرف از راه حق‌اند آن‌ها سرگردان و گم گشته‌اند و دل‌های هر از شبهه دارند که راه حق را نمی‌شناسد و ستم دردل آن‌ها نقش بسته است». (خطبه ۱۲۲) امام علی (ع) باز در خطبه‌ای دیگر خوارج را از کسانی می‌دانستند که با دشمنی با علی خود را به هلاکت افکندند (خطبه ۱۲۴) و خوارج را مصداق کسانی می‌داند که با افراط در دشمنی با علی در سرایشی سقوط قرار گرفتند. چنانکه فرمود «به زودی دودسته درباره من به هلاکت می‌رسند یک دسته دوستداران افراطی، که این دوستی آن‌ها را به غیر من می‌برد و دیگری آن‌ها که در دشمنی با من راه افراط پیمایند که این دشمنی آن‌ها را نیز به بی‌راهه و دوری از حق می‌کشاند». (همان) امام عقیده دارد که خوارج با جدایی از مردم سپاه علی (ع) و جامعه اسلامی سهم و صید شیطان شده‌اند همان گونه که گوسفند از گله دور افتاده سهم گرگ است (خطبه ۱۲۴)



امام علی (ع) در این خطبه خود را چون چوپانی آگاه و دلسوز که گله گوسفندان را از خطرات حفظ می‌کند خوارج را رمیدگانی از چوپانی (سرپرست) عادل می‌داند که نتیجه‌اش تلف شدن و به هلاکت رسیدن است. از نظر امام؛ خوارج با لجاجت خود از حق دور شدند همانطوری که قوم ثمود از دعوت صالح نبی سرپیچی کردند و به گمراهی و عذاب الهی گرفتار شدند (خطبه ۱۷۸)

با این همه علی (ع) با خوارج در منتهای درجه آزادی و به اصطلاح با تسامح رفتار کرد. آن‌ها را زندانی نکرد. شلاقشان نزد و سهمیه آنان را از بیت المال قطع ننمود. آن‌ها همه جا در اظهار عقیده آزاد بودند و امام با عقیده آزاد با آنان رو به رو می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۴۳) در رابطه با اهداف و انگیزه‌های خوارج بایستی گفت، خوارج با پندار خاصی که داشتند حق را می‌خواستند و می‌جستند و در این راه معتقد شده بودند که حاکمان جامعه باعث اختلاف مسلمین شده‌اند لذا نباید اصلاً حکومت وجود داشته باشد و حکومت صرفاً از آن خداست: (لاحکم الا لله) غافل از آنکه حکومت خدا را افراد صالح بایستی پیاده کنند.

در مورد خاستگاه خوارج و اینکه اصولاً چرا این افراد به این تفکر خاص رسیدند به چند نکته می‌توان اشاره کرد:

۱- حیل‌گری‌های عمروعاص که حقیقت را برای افراد ساده لوح مشتبه کرد لذا وقتی قرآن‌ها را بالای نیزه دیدند گفتند ما با اهل قرآن نمی‌جنگیم و بر خواسته خود پافشاری کردند.

۲- تحریکات شخصی بنام اشعث بن قیس که ظاهراً دارای پایگاه اجتماعی میان سپاه امام علی بود بود.

۳- کج فهمی خوارج از ظواهر قرآن راجع به حکومت (لاحکم الا لله).

و نیز قابل ذکر است که خوارج جوانانی بودند محصول تربیت سه خلیفه پیش از علی (ع) که درست تربیت اسلامی و عقلانی شده بودند و سخن علی را درک نمی‌کردند لذا باید گفت زمینه پیدایش خوارج را در سال‌ها قبل از جریان حکمیت باید جستجو کرد و علت پیدایش این جریان نیز همان عدم رشد دینی و عقلانی و درک درست اسلام راستین بود. روش کار خوارج تمسک به ظاهر قرآن و



نیز از بین بردن کسانی بود که به هر نحو مخالف عقایدشان بودند چه آن مخالف علی باشد چه معاویه و چه افراد عادی، چنانکه بی گناهان را کشتند و نقشه قتل معاویه و علی را نیز اجرا کردند. ولی طرح کشتن معاویه با موفقیت انجام نگرفت.

تفاوت قاعدین با دیگر جریانات مخالف از دیدگاه امام علی (ع)

دیدگاه امام نسبت به قاعدین با عنایت به استنباطی که از مفاد خطبه ها و نامه‌های ایشان بر می‌آید این است که آن‌ها به یاری نکردن حق موجبات تقویت جبهه‌های باطل را فراهم کردند. خودداری از جنگ علیه دشمنان علی خود نوعی مخالفت با امام بود، اینان با قعود خود (نشستن و خودداری از یاری حق) آب به آسیاب دشمن علی ریختند. این‌ها اگر به یاری امام می‌شتافتند توده‌ی مردم را نیز جذب یاری امام می‌کردند. اگر جانب علی را می‌گرفتند حق تقویت می‌شد و چون این کار را نکردند عده زیادی از مسلمانان را به بی تفاوتی در قبال علی کشاندند. در واقع دیدگاه از علی (ع) آن‌ها با کناره گیری از جامعه تأثیر منفی روی مردم گذاشتند چون در نظر جامعه بزرگ بودند با سکوتشان به علی (ع) ضربه زدند. از نظر علی قاعدین دارای مشخصاتی چون عدم بصیرت، عدم توانایی تجزیه و تحلیل تحولات جامعه، ترسیدن از موقعیت‌ها، قیافه صلح دوستی به خود گرفته بودند.

سران این دسته از مخالفین امام، این‌ها بودند، سعد بن ابی وقاص، عبدالدین عمر بن خطاب، حسان بن ثابت، اسامه بن زید، محمد بن مسلمه، کعب بن مالک، عبدالله بن سلام که هر کدام ویژگی برجسته‌ای داشتند. (خبر گذاری قرآن دین، شاخه دین و معارف، ۱۳ اسفند ۸۸) ظاهر قضیه قاعدین این است که با علی بیعت نکردند. ولی برخی بر این باورند که بیعت با امام علی بیعت عمومی بود که هیچ کس از آن تخلف نکرد و این گروه همانند بقیه مردم حکومت علی را به رسمیت شناختند اما از همراهی با وی در جنگ‌ها خود داری می‌کردند. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۹/۴-۱۰) امام علی (ع) برخلاف خلفای پیشین کسی را وادار به بیعت نکرد و با برخی از این افراد راجع به قعودشان (پشت کردن به علی و یاری نکردن ایشان) گفتگو نمود. (طبری، ۱۳۶۸: ۴۵۳/۳)



امام هر چند به مخالفت کسانی چون حسان بن ثابت و عبدالله سلام از آغاز اعتنایی نکرد و در پاسخ کسانی که از او خواستند تا آنان را به بیعت با خود فرا خواند گفت: لاجاه لنا فیمن لا جاجه له فینا؛ «ما به کسی که نیازی به ما ندارد، نیازی نداریم». (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۱۰/۴) روش و ابزار کار آن‌ها بی تفاوتی و بی اهمیتی نسبت به حکومت امام علی (ع) و عدم همراهی با ایشان در جنگ‌ها و نیز گوشه گیری و اعتزال بود این خود باعث تفرقه در حکومت علی می‌شد و عملاً سپاه امام را تضعیف و در عوض جبهه مقابل ایشان را تقویت می‌کرد.

تشابهات جریان‌های سیاسی مخالف امام علی از دیدگاه ایشان

حکومت پنج ساله علی آموختنی‌های بسیار دارد و تصویری زیبا از سیاست مداری دینی را به نمایش می‌گذارد. برخورد امام علی با مخالفان و متقابلاً برخورد آن‌ها با ایشان رؤیا رویی یک انسان متعالی با فضایل والای انسانی و از طرف مقابل آدم‌هایی با رذایل نفسانی است.

این تقابل نشان می‌دهد که چگونه علی برای مخالفانش از خود آنان بیشتر دل می‌سوزاند و همواره در اندیشه هدایت آنان به سر می‌برد چنانکه امام درباره قاتل خود گفت: «من زندگی او را می‌خواهم او مرگ مرا». (اصفهانی، ۱۳۳۹: ۳۱) لذا در تحلیل مشابهاات گروه‌های مخالف امام بایستی با عنایت به نهج البلاغه امام، عواملی چون افکار شیطانی، ریاست طلبی، دنیا طلبی، رقابت و کینه جویی نسبت به علی، رسوبات فکری دوران جهالت و ... را می‌توان عنوان کرد. امام در یک تحلیل کلی انگیزه مشترک مخالفان خود را دنیا طلبی دانسته و می‌گوید: «چون به کار برخاستم گروهی پیمان بسته و شکستند، دسته‌ای از دین بیرون رفتند، گروهی به ستم کاری برخاستند. گویا هرگز سخن پروردگار را نشنید که می‌فرماید: سرای آخرت از آن کسانی که برتری نمی‌جویند و راه تبه کاری نمی‌پویند و پایان کار ویژه پرهیزکاران است. آری به خدا قسم دانستند لیکن دنیا در دیده آنان زیبا بود و زیور آن در چشم‌هایشان خوش نما». (نهج البلاغه خطبه ۳).



دنیا طلبی هر چند عنوان ظاهراً مفردی است ولی صفت‌های عام زیادی را در بردارد که مخالفان امام در آن‌ها اشتراک داشتند که گرایش به حطام دنیوی یکی از یکی از شعبات آن است چراکه صحابه پیامبر در دوران خلفای پیش از امام علی بدان دچار شده بودند و به همین علت برخی از مورخان علت خوداری زیدبن ثابت و کعب بن مالک از بیعت با علی به علت آلوده شدن به همین مسئله دنیاطلبی می‌دانند (طبری، ۱۳۶۸: ۴۵۲/۳؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۳۰۳/۲).

مسعودی نیز می‌گوید: «براستی سرمایه او {زید بن ثابت} به اندازه ای شده بود که شمش‌های طلا و نقره‌اش را با تبر پاره کردند». (مسعودی، ۱۴۰۹ق: ۳۴۲/۲) خوب چگونه این شخص می‌تواند با حکومت علی کنار بیاید. علی که در اولین نطق خود پس از خلیفه شدن، آب پاکی روی دست همه اشراف و دنیا طلبان ریخت.

اشراف گریانی چون طلحه و زبیر که از سرمایه داران عصر خود شده بودند چگونه با روش علی کنار می‌آمدند؛ لذا وقتی دیدند که علی فرقی میان آن‌ها و دیگران نمی‌گذارد دست به اقدام نظامی و با هدف بر اندازی حکومت او زدند و خواستار ادامه سیره عمر بودند که امام در جوابشان گفت «آیا سنت رسول خدا را واگذاریم و سیره عمر را پیش گیریم؟!» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶: ۱/۳۷۸).

دنیا طلبی قاسطین (معاویه و عمروعاص) نیز بی نیاز از بیان است. عمروعاص در ابتدای حکومت علی در پاسخ به دعوت همکاری با معاویه به وی نوشت، دین خود را جز به بهای دنیای آباد نمی‌فروشد. چنانکه امام در این باره می‌گوید: «او با معاویه بیعت نکرد مگر بدان شرط که او را به پاداش رساند و در مقابل ترک دین خویش لقمه ای بدو خوراند». (نهج البلاغه خطبه ۸۲).

معاویه نیز با انگیزه قدرت طلبی پرچم قیام علیه امام علی برافراشت چنانکه در سفر به کوفه به مردم گفت: من با شما نمی‌جنگیدم که شما نماز بخوانید یا روزه بگیرید بلکه جنگیدم تا بر شما حکومت کنم! (قائمی، ۱۳۸۷: ۲۸۴) جهل و نادانی نیز از دیگر تشابهات مخالفین علی بود، عده‌ای چون معاویه و عمروعاص، ایمان به اسلام و حقانیت علی نداشتند. ناکنین نیز دنیا طلبی چشم ایمانشان را کور کرده بود به رقابت با علی برخاستند و چون دیگر گروه‌های مخالف وی را به مشکلات جدی چون جنگ

جمل مواجه کردند. پیروی از خطوات شیاطین، مخالفین علی را بر انگیخت که سه جنگ خانمان بر انداز علیه او براه اندازند. جنگ جمل که فوقاً ذکر شد جنگ سخت صفین و جنگ نهروان هر کدام علی را در راهی که در پیش داشت به ناکامی دچار کرد و بدینسان تاریخ بشر از دیدن یک حکومت عادلانه اسلامی محروم شد.

نتیجه گیری

با عنایت به سخنان امام علی در نهج البلاغه (خطبه‌ها، نامه‌ها، حکمت‌ها) راجع به گروه‌های مخالفین اینگونه استنباط می‌شود که جریان‌های سیاسی مخالف امام در دوران خلافتش، طیفی از مخالفان بودند که در منظر امام هر کدام با دیگر گروه‌ها یا جریان‌ها، دارای تفاوت‌هایی بودند و از طرفی همه‌ی این گروه‌های مخالف با هم تشابهات و تشابهاتی داشتند. به طور اجمالی تفاوت‌های آن‌ها این بود؛ قاسطین عمداً و عالماً و آشکارا با علی (ع) به مخالفت برخاستند در حالیکه به خدا و قرآن و پیغمبر نیز ایمان نداشتند و از همه‌ی این‌ها صرفاً برای رسیدن به اهدافشان استفاده می‌کردند. ناکثین مؤمنینی بودند که حب ریاست و حطام دنیوی آن‌ها را شیفته خود ساخته بود که علی غم داشتن ایمان به خدا و پیغمبر و قرآن و حقانیت امام علی، حسادت و رقابت با امام باعث قیام آن‌ها شد. خوارج نیز مؤمنینی بودند حق جو ولی نادان و کج فهم و مستمسک به ظاهر قرآن که حماقت آن‌ها باعث صف آرایشان در مقابل علی (ع) شد.

تفاوت قاعدین با دیگر جریان‌ها با تاکتیک خاص خودشان این بود که با کناره گیری و عدم همکاری و همراهی با علی (ع) در جنگ و جهاد و غیره، غیر مستقیم موجبات تضعیف حکومت ایشان و تقویت کفر را فراهم کردند. اما تشابهات و نقاط اشتراک جریان‌های سیاسی مخالف امام این بود که در نظر ایشان عواملی چون ریاست و قدرت طلبی، دنیا خواهی و برتری جویی، ضعف ایمان و بصیرت دینی؛ حسادت و رقابت با علی (ع)، ترس از برنامه‌های عدالت اجتماعی و عدالت طلبانه علی، ترس از برنامه‌های عدالتجویانه امام؛ باور نداشتن به امام علی (ع) به عنوان امام حق، همگی به عنوان





حلقه‌هایی بودند که همشینان علی در آن‌ها اشتراک داشتند و هرکدام به نوعی به جبهه‌گیری سیاسی و نظامی علیه امام برخاستند.

منابع

ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۳۸۷). شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالکتب.

ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۵). الکامل فی تاریخ، ج ۲، بیروت: دار صادر.

اصفهان‌ی، ابوالفرج (۱۳۳۹) مقاتل الطالبین، ترجمه جواد فاضل، تهران: اعلمی.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶). مناقب آل ابی طالب، قم: المكتبة الحیدریه.

امینی، عبدالحسین (۱۳۹۲). الغدیر، ج ۴، قم: موسسه میراث نبوی.

تهرانی آقابزرگ (۱۹۷۵م). الذریعه الی تصانیف شیعه، ج ۴، بیروت: دارالاضواء.

جرج، جرداق (۱۳۷۰). علی صدای عدالت انسانی، ترجمه سید هادی خسروشاهی، ج ۱، بی تا: بی نا.

خبرگزاری قرآنی دین، شاخه دین و معارف، اسفند ۸۸.

سید رضی (۱۳۸۴). نهج البلاغه، ترجمه سید علی اصغر فقیهی، قم: انتشارات مشرقین.

قائمی، علی (۱۳۸۷). در مکتب کریم اهل بیت (امام حسن(ع))، قم: انتشارات امیری.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۸). تاریخ الرسل و الملوک، ج ۳، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران:

اساطیر.

مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ ق). مروج الذهب، ج ۲، قم: دارالمنشور.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). جاذبه و دافعه علی (ع)، تهران: صدرا.

_____ (۱۳۷۶). انسان کامل، تهران: دارلفنون

روابط سیاسی ایران و مصر از پیروزی انقلاب اسلامی تا رحلت حضرت امام خمینی (ره)

(۱۳۵۷-۱۳۶۸ هـ ش)

فرهاد سهامی ابراهیمی^۱

چکیده

در اردیبهشت ۱۳۵۸ روابط دیپلماتیک دولت‌های مصر و ایران در پی اعتراض دولت جمهوری اسلامی ایران به قرارداد کمپ دیوید قطع شد. قطع رابطه با کشوری که تا پیش از انقلاب اسلامی ایران یک متحد راهبردی محسوب می‌شد، تنها به فاصله چند ماه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در بطن خود نشان از آن داشت که حکومت جوان جمهوری اسلامی ایران برای تحقق بخشیدن به آرمان فلسطین از هیچ اقدامی فروگذار نخواهد کرد. مفروض این پژوهش آن است که امام خمینی و جمهوری اسلامی کوشیدند با قطع ارتباط با دولت مصر این کشور را به جرگه طرفداران آرمان فلسطین بازگردانند که متأسفانه با پاسخ سرد طرف مصری روبرو گردید. در این مقاله با استفاده از روش کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی-تحلیلی تلاش می‌شود دلایل قطع روابط دیپلماتیک بین جمهوری اسلامی ایران و مصر مورد مذاقه و بررسی قرار داده شود و با توجه به اینکه در حال حاضر نیز روابط دیپلماتیک دوکشور قطع است ریشه‌یابی این قطع روابط از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: کمپ دیوید، سادات، اسرائیل، امام خمینی، انقلاب اسلامی.

۱. دانشجوی دکتری تاریخ انقلاب اسلامی دانشگاه اصفهان farhadsahami426@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۰/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۲۷



مقدمه

انقلاب اسلامی ایران به دلیل برخورداری از ماهیت ضد استکباری جهان شمول خود نه تنها در جهان سوم و جنبش‌های اسلامی معاصر تأثیر شگرفی بر جای نهاد، بلکه در اندیشه و سیستم بین‌الملل نیز منشأ تغییراتی بود. خاورمیانه آشکارترین نمونه‌های تأثیر مستقیم و غیر مستقیم انقلاب ایران را نشان می‌دهد. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران و جایگزینی ارزش‌ها و تغییر کامل ایدئولوژی نظام سیاسی حاکم بر ایران، روابط نظام جدید با ابرقدرت‌ها و کشورهای وابسته به بلوک غرب و شرق و برخی از متحدین رژیم پهلوی دستخوش تغییرات زیر بنایی شد. از جمله مهم‌ترین این کشورها می‌توان جمهوری عربی متحده مصر را نام برد، که بعد از فوت جمال عبدالناصر و روی کار آمدن انورسادات دارای روابط سیاسی بسیار حسنه و همه جانب‌های با رژیم پهلوی بود. روابط کشورهای ایران و مصر از آن زمان دستخوش تحولات بسیار زیاد و بنیادینی شده است. در یک سو ایران با مناسبات داد و ستد اسلامی سیاسی، رسالتی جهانی برای گسترش انقلاب خود قائل است، در سیاست خارجی بر آمده از این آرمان، مبارزه با استکبار جایگاه رفیعی دارد (قانون اساسی، ۱۳۶۹: ۱۵۲) که در رأس این کشورهای مستکبر، ایالات متحده آمریکا و اسرائیل و هم‌پیمانان این کشورها قرار دارند. بنابراین طبیعی است که جمهوری عربی متحده مصر (تا پیش از آغاز بیداری اسلامی در منطقه) به عنوان متحد استراتژیک آمریکا، کاملاً در راستای اهداف غرب در منطقه گام بر دارد و همگامی با اسرائیل را بر حمایت از مردم مسلمان فلسطین ترجیح دهد. در واقع توجه به وجود عنصر رژیم اشغالگر قدس، نکته‌ای است که تفاوت ماهوی رفتار سیاسی جمهوری اسلامی ایران و مصر پیش از دوران بیداری اسلامی را نمایان می‌کند رابطه جمهوری اسلامی ایران با مصر، از همان ابتدا با نوعی از ناهمخوانی شکل گرفت. حکومت مصر با پناه دادن به شاه معزول ایران سنگ بنای اولین اختلافات سیاسی را پایه گذارد. هنوز دو ماه از تشکیل جمهوری اسلامی ایران نگذشته بود که دولت مصر به رهبری انور سادات، با انعقاد پیمان کمپ دیوید، رژیم اسرائیل را به رسمیت شناخت و این اقدام سبب شد تا حضرت امام خمینی در دستوری به ابراهیم یزدی، وزیر امور خارجه دولت موقت ایران، خواستار قطع



روابط ایران با مصر شود و در نتیجه روابط دیپلماتیک دو کشور در تاریخ ۱۱ / ۲ / ۱۳۵۸ قطع شد و تا به امروز نیز این روابط برقرار نشده است. در زمان جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نیز حکومت مصر با حداکثر توان به یاری عراق شتافت. هدف از این تحقیق بررسی روابط ایران و مصر در خلال سال-های ۱۹۷۹-۱۹۸۹ م / ۱۳۵۷-۱۳۶۸ ه. ش است. آنچه مورد تأکید است تأثیر خاصی است که پدیده-هایی چون استقرار نظام جمهوری اسلامی در ایران، تأثیر چشمگیری بر روابط منطقه‌ای جمهوری اسلامی ایران بویژه با کشور مصر نهاد، یعنی در عین حال که روال پیش از انقلاب اسلامی را از دور خارج نمود، مصریان را نیز به تغییر خط مشی خود متناسب با مقتضیات جدید وادار نمود. بررسی این روند تغییر و اقدامات متقابل دو کشور در این بازه زمانی (۱۳۵۷-۱۳۶۸) هدف عمده این پژوهش است سئوالاتی که این پژوهش درصدد پاسخگویی به آن است:

۱. چرا روابط دو کشور ایران و مصر قطع شد؟

۲. مواضع امام خمینی «ره» نسبت به اقدامات و عملکرد دولتین چگونه بوده است؟

مفروض این پژوهش آن است که امام خمینی «ره» آرمان فلسطین را در صدر سیاست‌های خارجی خود و نظام جمهوری اسلامی داشته و عدول از آن را به هیچ روی نمی‌پذیرفته‌اند.

ادبیات تحقیق

روابط ایران مصر از جمله مهم‌ترین مسائل سیاست خارجی امروز ایران به شمار می‌رود. بنابراین مقالات و کتب زیادی نیز توسط پژوهشگران در باب این مسئله و در قالب مقاله، کتاب و پایان نامه نگارش شده است که از آن جمله می‌توان به این آثار اشاره نمود.

۱. علی منتظمی (۱۳۵۸) در کتاب «پیاوردهای انقلاب اسلامی ایران در مصر» به بررسی تأثیر وقوع انقلاب اسلامی در اولین سال پیروزی انقلاب اسلامی پرداخته است. اما این اثر فقط به تأثیر این انقلاب در اولین سال پیروزی انقلاب اسلامی ایران پرداخته است و از لحاظ مقطع زمانی دارای جامعیت نمی‌باشد روش پژوهش اثر نیز روش توصیفی است.



۲. اسپوزیتو (۱۳۸۲): «انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن» نوشته از جمله کتاب‌های است که تا که تا حدودی با یکی از هدف‌های این پژوهش هم خوانی دارد. او در تحلیل خود به نوعی علت اصلی سردی روابط را سوای از مسائل ایدئولوژیکی رقابت‌های سیاسی عنوان می‌کند. از دید وی جمهوری اسلامی ایران در ده سال نخست، به اهداف حضرت امام خمینی (ره) یعنی نهادینه کردن و تثبیت انقلاب در داخل و صدور آن به خارج وفادار ماند. وی معتقد است صدور انقلاب، در جهان بینی عقیدتی و تفاسیر مذهبی حضرت امام و ایدئولوژی ایشان ریشه دارد: کسانی که ناسیونالیسم ایرانی با نشانه‌ها و زمینه‌های مذهبی آن را با اعتقاد به رسالتی فراملی برای گسترش تفسیر خود از اسلام در هم آمیخته‌اند. لازم به ذکر است که تحلیل‌های وی نیز همانند تحلیل‌های پیشین به مسئله پژوهش صرفاً به شکل کلی پرداخته و آ بررسی جزء به جزء مقاطع مختلف زمانی برای تبیین موضوع چشم پوشیده است.

۳. ولدانی جعفری (۱۳۸۷) «ایران و مصر؛ چالش‌ها و فرصت‌ها» نیز از جمله کتبی است که به بررسی مسائل ایران و مصر و راهکارهای بهبود روابط تا زمان حال پرداخته است. از نقاط ضعف این کتاب می‌توان به تمرکز صرف این پژوهش (۱۳۵۷-۱۳۶۸) بر سالهای اولیه انقلاب اسلامی دانست. نویسنده این اثر کوشیده است تا برخی از نکات تأثیر گزار بر روابط دو کشور را معرفی کند. اما از ارائه تحلیلی کلی باز مانده است و بیشتر به ارائه راه حل برای بهبود روابط پرداخته است.

۴. برفروخت (۱۳۸۸): که پایان نامه خود را با عنوان «بررسی روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایران و مصر در دوره پهلوی» که در سال ۱۳۸۸ در دانشگاه تبریز دفاع از پایان نامه خود دفاع کرده است. پایان نامه فوق با وجود جامع بودن فقط به دوره پهلوی اشاره دارد.

۵. رستمی (۱۳۸۸) «روابط ایران با مصر در دوره پهلوی از سال ۱۲۹۹ تا ۱۳۴۲ ه.ش» پژوهش رستمی اشاره کرد که در دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود و در مقطع کارشناسی ارشد به سال ۱۳۸۸ دفاع شده است. این پایان نامه نیز فقط به دوره پهلوی دوم اختصاص دارد.



۶. کتانی (۱۳۹۳): در پایان نامه « روابط فرهنگی ایران و مصر در عصر پهلوی » فقط به یکی از ابعاد تأثیر گذار بر روابط این دو کشور یعنی مسائل فرهنگی اشاره کرده است. به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که عمده پایان نامه‌های روابط دو جانبه به بازه زمانی دوره پهلوی پرداخته باشند.

پیشینه روابط

با سقوط خلافت عثمانی و تجزیه آن به کشورهای با حاکمیت ملی، حاکمان مصر نیز از این فرصت استفاده نموده و اعلام استقلال نموده و به طبع آن در پی برقراری روابط دیپلماتیک با دیگر کشورها برآمدند. ایران نیز متقابلاً از جمله کشورهای بود که استقلال مصر را به رسمیت شناخت و حتی به عنوان نخستین کشور از حقوق قضایی خود در مصر چشم‌پوشی کرد. (حسن نشأت پاشا، ۱۳۳۴: ۵۱۹) روند بهبود روابط با ازدواج ولیعهد ایران محمد رضا پهلوی و فوزیه خواهر پادشاه مصر ملک فاروق در اسفند ۱۳۱۷ ادامه پیدا کرد. حتی با وجود متارکه‌ای که چند صباحی بعد دامنگیر این وصلت شد، نیز ادامه یافت. عده‌ای از رجال مصر از جمله ماهر پاشا، رئیس دربار مصر و سیاستمدار کهنه کار آن کشور، از طرفداران سرسخت این ازدواج بودند، چرا که معتقد بودند که ازدواج محمدرضا و فوزیه، نه تنها مناسبات دو کشور را تقویت می‌کند بلکه از جهت برقراری مساله پیشوایی و قیادت مصر بر کشورهای اسلامی و شناخته شدن آن به عنوان دارالخلافه و ام‌القرای ممالک مسلمان نقش حساسی دارد. او اعتقاد داشت این ازدواج باعث پیوند و روابط خانوادگی دو خاندان سلطنتی ایران و مصر و بزرگ‌ترین موفقیت برای عالم اسلام است. در همین زمان روزنامه‌های انگلیسی نوشتند: مقصود از این ازدواج زنده کردن خلافت اسلامی و انتخاب ملک فاروق به عنوان خلیفه مسلمین است (معتضد، ۱۳۸۰: ۹۴) البته متارکه شاه و فوزیه روابط دو دولت مصر و ایران را به سردی کشاند. شاید گرمی روابط ایران و جمهوری مصر به خاطر رنجش شاه از خانواده فاروق بوده باشد. با وقوع کودتای ضد سلطنتی در مصر توسط افسران آزاد و روی کار آمدن جمال عبدالناصر نیز سعی بر آن بود تا این روابط حفظ شود. البته نباید در این میان از نقش اسرائیل غافل بود، اسرائیل با در پیش گرفتن دکترین بن‌گوریون نقش ویژه‌ای برای ایران در منطقه قائل بود. طبق این دکترین کشورهای غیر عرب منطقه خاورمیانه مانند ایران، ترکیه و اتیوپی متحدان بالقوه و استراتژیکی بودند که می‌توانستند

ضامن بقاء رژیم صیہونیستی در شرایط سخت باشند. در طی سالهای ۱۹۵۳ م تا ۱۹۷۳ م میان شاه و اسرائیل ائتلاف دوستانه ویژه‌ای شکل گرفت. (Beit-Hallahmi, 1987, p9-10) بویژه کودتای ۱۹۵۲ م عبدالناصر بر اشتیاق ایران، اسرائیل و البته ترکیه برای ائتلاف افزود. جمال عبدالناصر که هم پیمان شوروی و رهبر ناسیونالیسم عربی بود، نزد شاه ایران به اندازه یک خصم توفنده جلوه کرد؛ چرا که شاه رویه ناصر در نزدیکی به شوروی و عرب‌گرایی را برنمی‌تابید. (امیر محمد حاجی یوسفی ۱۳۸۲: ۱۱۲-۱۱۴) از آنجا که ناصر به طرف شوروی گرایش داشت، می‌کوشید تا تبلیغات خود را ضد غرب و در دولت‌های وابسته به آن، به خصوص در کشورهای عربی گسترش دهد، این امر به هیچ وجه خوشایند محمدرضا پهلوی نبود، اما مواضع شاه ایران، کاملاً با این رویکرد عبدالناصر در تعارض قرار داشت زیرا وی سیاست اتکا به غرب را به همراه ناسیونالیسم ایرانی خاص خودش را در عرصه سیاست خارجی پیش گرفته بود. (پهلوی، بی تا: ۶۲۰)

از دیگر موارد اختلاف محمدرضا پهلوی با جمال عبدالناصر، همکاری نظامی ایران و اسرائیل از تابستان ۱۳۳۶ هـ.ش بود. (پندار، ۱۳۸۸: ۱۴) تا اینکه در سال ۱۳۳۹ روابط سیاسی دو کشور به دنبال انتشار خبر برقراری روابط سیاسی میان ایران و رژیم صیہونیستی قطع گردید و سفارت افغانستان در هر دو کشور به عنوان دفتر حفاظت از منافع انتخاب گردید.

تغییر دیدگاه حکومت مصر و ایران

در پی شکست ۱۹۶۷ اعراب از اسرائیل و انهدام تقریبی اقتصاد مصر در پی این جنگ، ناصر وادار به بازبینی در سیاست خارجی خود شد و رابطه با ایران را از سرگرفت. این روند پرفراز و نشیب و پر حاشیه تا یک ماه قبل از فوت جمال عبدالناصر ادامه یافت. مرگ عبدالناصر موجبات یک بازبینی اساسی در سیاست خارجی مصر توسط انورسادات را موجب گردید. سادات در حالی بر صندلی ناصر تکیه زد که نه به دنبال آرمان‌های ناسیونالیسم عربی بود و نه به دنبال گسترش جنبش‌های آزادیبخش. سادات همه این آرمان‌ها را غیر ممکن یا غیر مفید ارزیابی می‌کرد. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۱۳) سادات باور داشت تنها راه‌حل مشکلات مصر نزدیکی هر چه بیشتر به آمریکا است بنابراین در صدد برآمد با جلب نظر شاه ایران به عنوان بازوی اصلی آمریکا در منطقه خلیج فارس، خود را هر چه بیشتر به آمریکا





نزدیک کند، سادات در این مقطع زمانی برخلاف ناصر نقش مثبت منطقه‌ای را برای ایران در برقراری ثبات در خلیج فارس قائل بود و از مواضع حزب بعث عراق علیه ایران حمایت نمی‌کرد. ایران نیز در مقابل از ابتکارات سادات حمایت می‌کرد. (پیشگاهی فرد، امیر احمدی، ۱۳۸۸: ۳۸)

بدین ترتیب پیوندهای اقتصادی، سیاسی و نظامی تنگاتنگی میان حاکمیت پهلوی و حکومت جدید قاهره برقرار گردید. این هر دو کشور که بعد از مرگ ناصر جزء متحدین بلوک غرب به رهبری آمریکا در خاورمیانه به شمار می‌آمدند، تلاش زیادی برای نزدیکی هر چه بیشتر به خرج دادند. ایران در پی اثبات عزم خویش برای بازسازی مصر و در واقع ایفای نقش فعال در تحولات منطقه‌ای کمک‌های مالی هنگفتی را به مصر ارائه داد. و در پی این سیاست در فروردین ۱۳۵۳ هـ ش هوشنگ انصاری وزیر اقتصاد برای اعطای کمک‌های ایران به مصر عزیمت نمود. (اطلاعات ۱۳۵۳/۱/۲۱)

در اوایل خرداد همان سال، مطبوعات ایران از اعطای یک میلیارد دلار اعتبار به مصر خبر دادند. (کیهان ۱۳۵۳/۳/۵) این همکاری‌ها برای هر دو کشور منبع تحول بسیار مهمی بود؛ چرا که ایران با کنترل تنگه هرمز و مصر با کنترل کانال سوئز، هر دو می‌توانستند ابتکار عمل سیاسی و اقتصادی خاورمیانه را به عهده بگیرند. (گلجان، ۱۳۸۴: ۲۰۴-۲۰۵) همچنین در جریان این سفر ضمن تاکید بر سرمایه‌گذاری بیشتر ایران در مصر، که سیاستی مؤثر در دور نمودن قدرت‌ها از منطقه نامیده شد، اعلام گردید که ایران و مصر برای حل بحران‌های خاورمیانه با یکدیگر همکاری خواهند نمود. (اطلاعات ۱۳۵۴/۱/۱۲)

علاوه بر این‌ها، شاه نقش مهمی در برقراری روابط سیاسی میان مصر و اسرائیل ایفاء کرد، سفر شاه به مصر در اوایل سال ۱۳۵۴ با این هدف انجام پذیرفت بعدها کارتر در سفر ۱۱ دی ۱۳۵۶ نقش شاه را در پیشبرد این پروژه سنگین را مورد تقدیر قرار داد. او در سخنرانی خود در تهران از رهبری بزرگ شاه ستایش کرد و ایران را جزیره ثبات در یکی از نقاط آشوب زده جهان توصیف کرد. افزون بر این که از او خواست تلاش‌های خود را به کار ببندد تا سادات را برای دیدار از رژیم صیہونیستی ترغیب کند، که سرانجام نیز چنین شد. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۲۶)



انورسادات در قبال سازش با رژیم صیہونیستی و نیز به رسمیت شناختن آن با انعقاد قرارداد کمپ-دیوید و همچنین عدول از خواسته‌های ملت مظلوم فلسطین موفق شده بود مناطق از دست رفته مصر در جریان نبرد با اسرائیل را بازپس بگیرد، و با پشت پا زدن به به آرمان‌های ملل مسلمان، با خشم ملت‌های مسلمان منطقه روبرو شد و همه کشورهای منطقه تحت فشار افکار عمومی خود، روابط دیپلماتیک با مصر را قطع کردند. این در حالی بود که رژیم پهلوی بی‌خبر از عواطف جریحه‌دار شده مسلمانان جهان می‌کوشید با ایفای نقش در انعقاد قرارداد صلح میان مصر و اسرائیل خود را متحد استراتژیک آمریکا نشان دهد و درصدد گسترش هر چه بیشتر روابط با مصر بود. این اقدام دولت مصر سبب اعتراضاتی بسیاری از سوی اندیشمندان مسلمان در سراسر جهان گردید و در این اثنا که دولت پهلوی در عقد این قرارداد متحد و شریک جرم سادات قلمداد می‌شد. امام خمینی «ره» این اقدام دولتمردان مصر را به شدت محکوم کرد. از نظر ایشان کمپ‌دیوید چیزی بیشتر از یک بازی سیاسی نبود. (خمینی، ۱۳۸۷: ۲/۵-۱) امام خمینی در مصاحبه با یکی از نشریات بین‌المللی نظر خود را در مورد این قرارداد را به طور واضح چنین اعلام کرد:

«کمپ دیوید چیزی جز یک فریب و بازی سیاسی، برای ادامه تجاوز اسرائیل به مسلمین نیست. من بیش از پانزده سال است که در اعلامیه‌ها و سخنرانی‌های خود اسرائیل را محکوم کرده و از ملت فلسطین و سرزمین آنان دفاع کرده‌ام. اسرائیل غاصب است و هر چه زودتر باید فلسطین را ترک کند و تنها راه حل این است که برادران فلسطینی هر چه زودتر این ماده فساد را نابود گردانند و ریشه استعمار را در منطقه قطع کنند تا آرامش را به منطقه بازگردند.» (خمینی، همان: ۱۷۶)

سادات این اقدامات شاه را به خوبی و در روزهای آوارگی پادشاه ایران با ارسال یک دعوتنامه به خوبی جبران نمود. شاه نیز که تصور می‌نمود با حضور در قاهره می‌تواند تحولات ایران را تعقیب کند مصر را برای سفر انتخاب نمود. اما غافل از آنکه انقلاب اسلامی زودتر به آنجا رسیده است و گواه آن نیز تظاهرات اخوان‌المسلمین مصر در اعتراض به حضور شاه بود. عمر التلمسانی رهبر اخوان، این اقدام دولت مصر را خلاف خواست ملت آن کشور ارزیابی نمود و برای اثبات ادعای خود خواستار



رأی گیری عمومی از مردم در این خصوص شد. (خامه یار، ۱۳۹۰: ۲۳۳) که با بی‌توجهی رژیم سادات مواجه گشت. انور سادات در پذیرایی از شاه ایران، سنگ تمام گذاشت و اوج این مهمان‌نوازی را می‌توان در برگزاری باشکوه مرام خاکسپاری محمدرضا پهلوی در قاهره دید. سادات در روزهای پذیرایی از شاه ایران کار را به جایی کشاند که در یک برنامه زنده تلویزیونی به بدترین شیوه ممکن به امام خمینی توهین کرد.

پیروزی انقلاب اسلامی و تأثیر آن در روابط دو جانبه

با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، سیاست خارجی کشور نیز با تحولات اساسی مواجه گشت و با اعمال سیاست نه شرقی و نه غربی و مخالفت با ساختار دوقطبی نظام بین‌المللی به عنوان اساس سیاست خارجی در پیش گرفته شد. با تغییرات شگرفی که در منطقه به دنبال سقوط شاه و صلح مصر و اسرائیل روی داد. گویی تاریخ از نو تکرار می‌شد اما با چند تفاوت مهم و آن اینکه، مصر و ایران هر یک جای خود را به دیگری سپرده بودند. اما این بار صف‌آرایی میان مصر انقلابی و ایران محافظه-کار (شاه و ناصر) جای خود را به مصر محافظه‌کار و ایران انقلابی داده بود. و البته اگر روزگاری از مصر شعار وحدت جهان عرب به گوش می‌رسید، اینک در ایران وحدت جهان اسلام شعار انقلاب ایران بود.

ماهیت اسلامی انقلاب ایران امری نبود که مورد پذیرش رهبر مصر باشد. سادات گسترش اسلام‌گرایی را یک خطر تلقی می‌کرد، چرا که مصر زادگاه جنبش سیاسی اخوان‌المسلمین بود که خطری بالقوه برای او به شمار می‌رفت. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۴۷) جانبداری سادات از شاه با پذیرفتن او در مصر، در کنار انتقاد شدید ایران از او به خاطر امضای قرارداد کمپ دیوید باعث شد، تا سادات اجازه دهد تا تبلیغات علیه ایران از دایره انقلاب اسلامی فراتر رفته و تفکر شیعی که زیر بنای فکری انقلاب ایران بود، مورد حمله قرار گیرد. لغو فتوای شیخ شلتوت توسط شیخ عبدالرحمان بصیر شیخ الازهر در سال ۱۳۵۷ دقیقاً در همین فضا قابل تفسیر است. (همان: ۱۴۸)

نگرانی سادات از انقلاب ایران، از نوع نگرانی شاه از انقلاب مصر بود و شاید هم دلیل اصلی تعلق مصر در شناسایی رژیم جدید ایران باشد، چرا که دولت مصر پس از ۲ ماه تأخیر از زمان اعلام



تأسیس جمهوری اسلامی ایران، سرانجام در ۱۵ فروردین ۱۳۵۸ به شناسایی رژیم جدید ایران مبادرت کرد. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۴۲) در مقابل، جنبش اخوان المسلمین به محض پیروزی انقلاب اسلامی با مسئولان ایرانی تماس گرفت تا هیاتی مرکب از نمایندگان جناح‌های مختلف اخوان المسلمین از ایران دیدن کرده و پیروزی انقلاب را به دولت و مردم ایران تبریک گوید اخوان المسلمین در این دیدارها با مسئولان ایرانی به توافقاتی رسید از جمله

- ۱- صدور جزواتی در طرفداری از انقلاب اسلامی
- ۲- ایجاد ارتباط با سازمان دانشجویان مسلمان ایرانی از طریق اتحادیه جهانی دانشجویان مسلمان
- ۳- قرار دادن عناصر و فعالیت‌های فرهنگی در مطبوعات اخوان المسلمین در اختیار جمهوری اسلامی ایران. (خامه یار، ۱۳۹۰: ۲۳۸)

وقوع یک انقلاب دینی و سیاسی عظیم در یک نقطه استراتژیک جهان و سقوط رژیم شاهنشاهی که دوست بسیار نزدیک سادات و حامی اسرائیل بود، در عصر ارتباطات و رسانه‌های گروهی، بازتاب خبری وسیعی یافت و تبعاً امواج این اخبار، محیط مساعد مصر را نیز در برگرفت و متأثر ساخت. (محمد باقر حشمت زاده، ۱۳۸۶: ۱۵۳)

سانسور حوادث انقلاب اسلامی ایران به قدری در قاهره تشدید شده بود، که سازمان‌های خبری مصر و برخی روزنامه نگاران مزدور سادات مثل انیس منصور صاحب هفته‌نامه اکبر، علناً به وارونه نشان دادن وقایع انقلاب ایران پرداختند و عامدانه می‌کوشیدند با ایجاد تفرقه بین شیعه و سنی و اهانت به مقدسات اعتقادی شیعیان و مقام رهبری انقلاب اسلامی ایران، و با دامن زدن به نفاق و خصومت، زمینه را برای جلوگیری از بیداری اسلامی در آن زمان مهیا سازند. مطبوعات و رادیو و تلویزیون مصر مدت‌ها طول کشید تا جنبش مردم ایران را انقلاب خواندند، تمام اخبار روزنامه‌ها و رادیو و تلویزیون و توجیه اخبار دولتی شاه ایران بود. (منتظمی، ۱۳۵۸: ۲۱) در مقابل امام خمینی در فروردین ۱۳۵۸ سادات را به واسطه صلح با اسرائیل خائن به اسلام معرفی نمود:

«سادات با قبول این صلح، وابستگی خود را به دولت استعمارگر امریکا آشکارتر نمود. از دوست شاه سابق ایران بیش از این نمی‌توان انتظار داشت. ایران خود را همگام با برادران



مسلمان کشورهای عربی دانسته و خود را در تصمیم‌گیری‌های آنان شریک می‌داند. ایران صلح سادات و اسرائیل را خیانت به اسلام و مسلمین و برادران عرب می‌داند و موضع‌های سیاسی کشورهای مخالف این پیمان را تأیید می‌کند». (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۶/۴۱۰)

دولت موقت که در این زمان سکاندار اداره کشور بود در مواجهه با عملکرد حکومت مصر، رفتاری کجدار و مریض پیشه کرد از ترس ایجاد مشکل در روابط سیاسی طرفین به جز صدور بیانیه‌های که متن آن‌ها با عملکرد دولت موقت سخت در تعارض بود به اقدام دیگری متوسل نشد. دولت موقت از یک طرف در حالی که صلح مصر با اسرائیل را محکوم می‌کرد از طرف دیگر خواهان حفظ رابطه خوب با رژیم سادات بود. در حاشیه بیانیه ای که از سوی دولت موقت در ۶ فروردین ۱۳۵۸ صادر شد تناقض گویی خود را به خوبی نشان داد:

«علت اصلی بحرانی که سی و یک سال است منطقه خاورمیانه را به آتش و خون کشیده و چهار جنگ بزرگ منطقه‌ای و یک نبرد خونین دائم به مردم منطقه تحمیل کرده است، عدم توجه به حقوق مردم فلسطین که وجدان بشریت را جریحه دار ساخته و مبدل به بی‌عدالتی در سطح جهانی شده است می‌باشد... دولت موقت انقلاب اسلامی ایران بار دیگر ضمن ابراز پشتیبانی کامل و همه جانبه خود را از ملت فلسطین اعلام و این اقدام را محکوم می‌نماید».

(روزنامه اطلاعات ۱۳۵۸/۱/۶)

درست فردای همان روزی که این اعلامیه از طریق روزنامه‌های کثیرالانتشار انتشار یافت، گروه‌های از دانشجویان عرب مقیم تهران، ضمن یک راهپیمایی علیه مصر به طرف سفارت آن کشور در تهران حرکت کردند و ساعاتی بعد هم سفارت مصر توسط این دانشجویان تصرف گردید، این دانشجویان خواستار قطع رابطه فوری کشورهای مسلمان علی‌الخصوص ایران با دولت مصر شدند. (اطلاعات ۱۳۵۸/۱/۷)

دولت موقت روز بعد در واکنش به اشغال سفارت مصر طی بیانیه‌ای دیگر اعلام نمود:

ما ضمن تأیید و پشتیبانی کامل از انقلاب فلسطین، اشغال سفارت مصر را نه به نفع انقلاب اسلامی و نه به نفع انقلاب فلسطین می‌دانیم.



در پی این بیانیه، وزارت امور خارجه بلافاصله اقدام به تخلیه سفارت از دانشجویان معترض نمود. (اسماعیلی ۱۳۸۰: ۲۱۵) در پی این حوادث و تنها چند ماه پس از پیروزی انقلاب اسلامی امام خمینی در تاریخ ۱۳۵۸/۲/۱۰ دستور قطع روابط سیاسی کشور را خطاب به وزیر امور خارجه وقت دکتر ابراهیم یزدی صادر فرمودند:

جناب آقای دکتر ابراهیم یزدی، وزیر امور خارجه

با در نظر گرفتن پیمان خائنانه مصر و اسرائیل و اطاعت بی‌چون و چرای دولت مصر از امریکا و صهیونیسم، دولت موقت جمهوری اسلامی ایران قطع روابط دیپلماتیک خود را با دولت مصر بنماید. (تکیه‌ای، ۱۳۷۵: ۹۸)

امام در پیامی هم که همان روز قطع رابطه با مصر، خطاب به معمر قذافی رهبر لیبی صادر کردند ضمن برشمردن وظایف رهبران مسلمان، وظیفه اصلی رهبران دنیای اسلام را حفظ وحدت میان آنان دانستند ایشان در مورد سازش مصر با اسرائیل و خیانت سادات به مردم مظلوم فلسطین هم از مردم مصر خواست تا این ننگ را نپذیرند:

«مسئولیت‌های دولت‌های اسلامی در پیشگاه خدای توانا و در پیشگاه ملت‌ها بسیار بزرگ است. دولت‌های اسلامی باید دولت مصر را در این خیانت بزرگ که به اسلام و مسلمین نموده است به جای خود بنشانند و با آن قطع رابطه کنند. ملت مصر باید دست این خیانتکار را از کشور خود قطع کند و ننگ سرسپردگی به امریکا و صهیونیسم را از ملت بزدایند. من به دولت دستور دادم که با مصر قطع رابطه نماید. ما دست برادری به تمام ملت‌های اسلامی می‌دهیم و از تمام آنان برای رسیدن به هدف‌های اسلامی استمداد می‌کنیم». (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۷۰/۷)

دو روز بعد از اعلام قطع رابطه از سوی ایران، مصر نیز اقدام به عمل متقابل نموده و همه دیپلمات‌هایش را از ایران فرا خواند. (اطلاعات ۱۳۵۸/۲/۱۲) دولت موقت در ادامه مواضع انفعالی خود اعلام نمود:



«که ما نمی‌توانیم برای همیشه رابطه خود را با مصر قطع کنیم زیرا در روابط با این کشور ما

یک سری منافع داریم». (اطلاعات ۱۳۵۸/۲/۱۹)

البته با وجود عمر کوتاه روابط دیپلماتیک میان دو کشور، به تعبیر برخی مفسران ایرانی دیگر این ناصریسم نبود که به دروغ از استقلال و رهایی سخن می‌گفت این اسلام بود. (تحلیلی پیرامون اوضاع

اخیر مصر، ۱۳۶۲/۹/۲۱) و بنا به گفته خبرنگار بی‌بی‌سی:

«پایتخت مصر یکی از غیر مذهبی‌ترین پایتخت‌های جهان عرب به شمار می‌رفت، ولی

ناگهان انقلاب اسلامی ایران به وقوع پیوست و آوازه‌ی آن دیگر کشورهای جهان عرب را

فرا گرفت و ثبات پرجمعیت‌ترین ملت منطقه را تهدید کرد.» (کیهان ۱۳۶۴/۹/۲۱)

روابط ایران و مصر در دوران پس از انقلاب اسلامی تا ترور انور سادات

شروع جنگ تحمیلی عراق علیه ایران در سال ۱۹۸۱ تغییر در موضع مصر نسبت به جمهوری

اسلامی، فلسطین و قرارداد کمپ دیوید نداشت. سادات و جانشین او مبارک تصمیم به خروج از

انزوای سیاسی مصر را در سر داشتند و جنگ ایران و عراق فرصتی طلایی برای آن‌ها فراهم آورد،

همسویی با صدام و استمالت از وی می‌توانست در کاهش تنش میان دو رقیب دیرین جهان عرب

مؤثر باشد. قطع رابطه‌ی مصر با کشورهای عربی و اخراج آن از اتحادیه عرب، خسارت‌های سنگینی

را به مصر وارد آورده بود مصر از هشتاد درصد بازار سنتی خود در جهان عرب محروم شده بود،

همصدایی مصر با اکثریت جهان عرب در همسویی با جنگ عراق علیه ایران، این فرصت را برای

دولتمردان مصری فراهم آورد که ارتباط قطع شده خود را با کشورهای عرب ترسیم بخشد. (علیزاده،

۱۳۸۴: ۱۵۰)

سیاست مصر در این مقطع عبارت از این بود که ناخشنودی جهان عرب از مسئله مصر و اسرائیل به

مسئله دوم جهان عرب تبدیل شود در حالی که مسئله اول جهان عرب، باید کنترل انقلاب ایران باشد

که خطری بالقوه برای این کشورها تلقی می‌شد. به همین دلیل یاوه‌گویی و گستاخی سران مصری به

امام خمینی از سرگرفته شد آنان حضرت امام را دیوانه و خائن نامیدند، حضرت امام در جواب آنان با



بیانی مستدل ملاک محک خدمتگزاری و خیانت را فقط اسلام دانستند و با همین معیار به سنجش اقدامات سادات پرداختند:

«در قرآن کریم هست کسانی که با دشمن‌های اسلام دوستی می‌کنند این‌ها مسلم نیستند. آقای سادات ادعای اسلام می‌کند. لکن با دشمن‌های اسلام به مسلمین حمله می‌کند. آقای سادات می‌داند که در جنوب لبنان از دست اسرائیل چه می‌گذرد. و بر فلسطین از دست این جانی چه می‌گذرد، و او با او دوستی می‌کند، و باز خودش را مسلم می‌داند. کارهای ایشان را باید با معیارهای اسلامی سنجید تا ببینیم که آیا آبروی اسلام را ایشان حفظ کردند و کارهای ملت ما را باید با معیارهای اسلامی سنجید تا ببینیم به اسلام خیانت کردند، آبروی اسلام را بردند. کارهای آقای سادات همین‌هاست که گفتم و امثال این‌ها... آیا آقای سادات قیام برای حفظ استقلال، قیام برای حفظ اسلام، قیام برای تحقق جمهوری اسلامی را بر خلاف اسلام می‌دانند؟!»

و آبروی اسلام را در خطر می‌دانند که یک ملتی جباران را از بین ببرد و رژیم شاهنشاهی را از بین ببرد و رژیم جمهوری اسلامی برقرار کند؟! آیا این آبروی اسلام را از بین می‌برد؟! آیا ما که یک جانی را می‌گوییم باید بیاید و محاکمه بشود، جانی که به اسلام خیانت کرده است، به قرآن کریم خیانت کرده است، به ملت مسلم خیانت کرده است، آیا ما که او را برای محاکمه می‌خواهیم آبروی اسلام را بردیم یا کسی که می‌گوید که طیاره من حاضر است برای پذیرفتن او. و یک کسی که خیانتکار به اسلام و مسلمین است شما پذیرایی می‌کنید. آیا شما خیانت به اسلام کردید و آبروی اسلام را بردید یا ملت ما که می‌خواهند این جانی را بیاورند و محاکمه کنند و آن جنایاتی که کرده است و آن خیانت‌هایی که کرده است فاش کنند؟!» (خمینی، ۱۳۷۸: ۷۹/۱۱)

هنوز مدت زیادی از مرگ شاه نگذشته بود که سادات نیز در جریان یک بازدید نظامی به دست چهار عضو اسلام‌گرایی جهاد اسلامی مصر در ۴ اکتبر ۱۹۸۱ به قتل رسید امام بعد از قتل سادات بیانیه‌ای به



مناسبت عید سعید قربان خطاب به عموم مسمین جهان صادر و طی آن سادات را فرعون‌ی از سلاله فرعونیان خواند:

«در این سال، این عید برای مسلمانان از آن جهت مبارک‌تر است که در آستانه آن فرعون مصر رهسپار کوی فرعونیان گردید، و برای ایران به علاوه از آن جهت که قوای شیطانی صدام رو به زوال و شیاطین پیوسته امریکا رو به اضمحلال است.» (خمینی، ۱۳۸۷: ۲۷۷/۱۵)

این اعدام انقلابی مورد استقبال ایران قرار گرفت و نام خالد اسلامبولی مجری این نقشه به عنوان حافظ آرمان‌های فلسطین بر خیابان وزرای تهران نهاده شود. این رویداد سبب آن شد تا مصر ایران را متهم به نقش داشتن در این ترور کند و انگشت اتهام را به سوی ایران نشانه بگیرد.

روابط ایران و مصر در دوران دفاع مقدس

همانطور که اشاره شد انعقاد قرارداد صلح با اسرائیل، رژیم حاکم بر مصر، را با انزوا در جهان اسلام مواجه ساخت. بنابراین حاکمان مصر، جنگ میان ایران و عراق را به مثابه فرصتی طلایی برای خود دانستند. صدام که در رویای رهبری جهان عرب توانسته بود با برگزاری کنفرانس بغداد توانسته بود مقدمات انزوای مصر را فراهم سازد حالا با کمک به عراق و استمالت از صدام می‌توانست به کاهش تنش میان طرفین و در نهایت خروج از انزوای سیاسی امیدوار باشد. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۴۸) قطع رابطه با کشورهای عربی مصر را از هشتاد درصد بازارهای سنتی خود محروم کرده بود. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۵۰)

مبارک جانشین سادات با گسیل کالاهای نظامی و اعزام یک و نیم میلیون نفر کارگر مصری به عراق سود زیادی را نصیب مصر کرد.

عراق که در زمان جنگ با ایران از فقدان نیروی کار رنج می‌برد، راه را باز گذاشت تا این کارگران بدون اخذ ویزا روانه کشورش شوند و سالانه ۶۰۰ تا ۷۰۰ میلیون دلار به مصر می‌فرستاد. به علاوه در ژوئیه ۱۹۸۲ قانون ممنوعیت خدمت در ارتش‌های بیگانه در مصر لغو شد و بسیاری از مصریان در ارتش عراق مشغول خدمت شدند. تا سال ۱۹۸۶ نزدیک به ۱۸۶۰۰۰ نفر مصری وارد ارتش عراق شدند. بهبود نسبی نیروی هوای عراق در اواخر جنگ، محصول حضور تکنسین‌ها و مستشاران نظامی مصری بود که تجربه جنگ ۱۹۷۳ با اسرائیل را داشتند و مهم‌تر از همه؛ مصر از سال ۱۹۸۴ به بعد



سالانه یک میلیارد دلار جنگ افزار به عراق می‌فروخت که هزینه‌اش را کویت و عربستان تقبل کردند. (پندار، همان: ۲۰-۲۱) روند جنگ به گونه‌ای بود که به موازات گسترش عملیات‌های موفق ایران از جمله عملیات فتح فاو در جنگ با عراق، نگرانی‌های کشورهای عربی از قدرت ایران بالا گرفت، ژنرال ابوغزاله وزیر دفاع مصر در موضعگیری روشنی اعلام کرد: اگر ایران در جنگ پیروز شود، امنیت ملی مصر با خطر روبرو می‌شود. (کیهان ۱۳۶۶/۹/۲۸)

با به اسارت گرفته شدن تعدادی سرباز مصری بین سالهای ۱۹۸۶ و ۱۹۸۷ ایران، قاهره را متهم به حمایت جنگ‌افزایی و نیروی انسانی از صدام کرد و از سوی دیگر مصر نیز ایران را به حمایت و پشتیبانی از گروه‌های اسلام‌گرایی مصری که توانسته بودند به یک سلسله اقدامات مسلحانه در خاک این کشور دست بزنند متهم کرد. (علیزاده، ۱۳۸۴: ۱۵۷)

البته این اتهامات تنها به این دلیل از طرف مصر ادعا می‌شد که در پی برخورد حکومت مصر با گروه‌های مانند الجهاد کتاب‌های حکومت اسلامی امام خمینی و خلاصه‌هایی دست‌نویس درباره انقلاب ایران اثر دکتر شریعتی به دست نیروهای امنیتی مصر افتاد، قاهره ادعا داشت ایران با هدف براندازی نظام مصر در پس پرده این اقدامات تروریستی قرار دارد. (محمدی، ۱۳۸۷: ۲۷۷) ادعایی که البته با تکذیب مقامات ایرانی روبرو شد. انقلاب ایران به دلیل ماهیت شیعی خود و شدت تبلیغات ضد انقلابی، طرفداران زیادی در میان گروه‌های معارض مصری نداشت و حتی اخوان المسلمین به عنوان بزرگ‌ترین علی‌رغم حمایت‌های اولیه خود از انقلاب اسلامی این گروه‌ها به حمایت علنی از عراق برخاسته بودند. (محمدی، همان: ۲۸۱) حضرت امام «ره» که با فراست به حمایت‌های بی‌دریغ عراق برای بازگشت مصر به اتحادیه عرب و عادی شدن روابط خود با دیگر کشورهای عربی و مسلمان پی برده بود با نصایح خود به روشننگری در این زمینه پرداخت و چنین هشدار داد:

«تمام مشکلات اسلام و مسلمین را خلاصه کردند در برگشت مصر معاهد با اسرائیل به حوزه اعراب! آن روز مصر را برای قرارداد با صهیونیست خارج کردند؛ و امروز به خاطر تثبیت و شناسائی اسرائیل برگرداندند! آن روز مصر را برای پشت کردن به خواست اعراب خارج کردند؛ و امروز آن را به خاطر بوسیدن دست امریکا برگرداندند آن روز مصر را برای



خیانت به آرمان فلسطین خارج کردند؛ و امروز برای امضای دستجمعی آن خیانت آن را برگرداندند. و تأسف آورتر و ننگین‌تر آنکه مصر با کمال بی‌اعتنایی هیچ شرطی را قبول نکرد. و یکی از مقامات بالای قاهره گفت سران عرب باید به اشتباه خود اقرار کنند!». (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۰/۱۷)

نتیجه گیری

وقوع انقلاب اسلامی ایران، لوزه‌ای بزرگ در مناسبات منطقه‌های خاورمیانه بود و به شدت بر روابط سیاسی و توازن قوا میان کشورهای منطقه تأثیر نهاد. در این میان جایگاه و موضع رژیم حاکم بر مصر که بعد از ناصر به عنوان متحد منطقه‌ای رژیم پهلوی در برابر کشورهای وابسته به شوروی مانند عراق و سوریه عمل می‌نمود به شدت قابل تأمل و تعمق است، مصریان که با شناسایی رژیم صیہونیستی، تقریباً به کشوری منزوی در میان کشورهای عربی تبدیل شده بود، برای خروج از این انزوا و یافتن متحدین جدید به حکومت پهلوی نزدیک شده و به عنوان متحدین غرب در منطقه به ایفای مسئولیت‌های منطقه‌ای پرداختند. مصریان که با اوج گیری انقلاب اسلامی در ایران و خروش یکپارچه مردم ستم‌دیده ایران، به یکباره متحد اصلی خود در منطقه را در حال سقوط دیده و از سویی از گسترش یافتن جریان انقلاب اسلامی در منطقه و میان ملل مسلمان هراسان شده بودند به دنبال راه چاره‌ئی برای مقابله با امواج توفنده انقلاب برآمدند و در گام اول با پناه دادن به پادشاه مخلوع پهلوی، در اولین روزهای پیروزی انقلاب اسلامی، کشور خود را به کانون فعالیت‌های ضد انقلابی در منطقه مبدل نمودند. قطع رابطه با مصر از سوی امام خمینی در پی انعقاد قرارداد صلح با اسرائیل غاصب و شروع جنگ تحمیلی میان ایران و عراق و فرصت طلبی مقامات مصری و حمایت بی‌شائبه از رژیم صدام، امید هرگونه برپایی روابط دیپلماتیک میان دو کشور کم‌فروغ‌تر از گذشته شد. ترور سادات در سال ۱۳۶۰ ش و تجلیل ایران از عامل این اقدام روابط میان دو کشور را عملاً سمت و سوئی خصمانه داد بعد از این رویداد، مقامات مصری موجی از اتهامات بی اساس را مطرح کرده و گاه و بیگاه به سیاه‌نمایی جمهوری اسلامی در عرصه‌های بین‌المللی پرداختند. در سالهای بعد نیز با اعزام سربازان و کارگران مصری به عراق و فروش تسلیحات نظامی در زمره یاران اصلی صدام درآمد و سود هنگفتی



نیز از این بابت به اقتصاد بیمار خود رساندند. رفتار مقامات جمهوری اسلامی و در رأس آنان امام خمینی همواره رفتاری آگاهی بخش بوده است که هیچگاه دفاع از آرمان‌های ملت مظلوم فلسطین را فدای مصالح سیاسی نکرده و از آن عدول نکرده است. در مجموع می‌توان گفت، وقوع انقلاب اسلامی به عنوان یک گفتمان نوظهور در عرصه بین‌الملل توانسته تأثیرات بسیاری بر مردم منطقه بگذارد و اسلام را به عنوان آلترناتیو بسیاری از ایسم‌های وارداتی به منطقه مطرح نموده است.

منابع

- اسماعیلی، خیرالله (۱۳۸۰). **دولت موقت**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- پندار، محمدحسین (تابستان ۱۳۸۸). «روابط سیاسی ایران و مصر از سلطنت پهلوی تاکنون»، **فصلنامه ۱۵ خرداد**، ش ۲۰.
- پهلوی، محمدرضا (بی تا). **تألیفات، نطق‌ها، پیام‌ها، مصاحبه‌ها و بیانات**، ج ۱، تهران: کتابخانه سلطنتی.
- پیشگاهی فرد، زهرا، امیر احمدی، صغری (۱۳۸۸). «تحلیل تاریخی ژئوپولیتیکی روابط ایران و مصر از جنگ جهانی دوم تا انقلاب اسلامی ایران»، **فصلنامه تاریخ روابط خارجی**، ش ۴۰.
- تحلیلی پیرامون اوضاع اخیر مصر**، دفتر تحقیق در مسائل سیاسی اسلام، سازمان تبلیغات اسلامی ۱۳۶۲/۹/۲۱.
- تکیه‌ای، مهدی (۱۳۷۵). **مصر**، تنظیم و گردآوری دفتر مطالعات سیاسی و بین‌الملل، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۸۲). **ایران و رژیم صیہونیستی از همکاری تا منازعه**، تهران: دانشگاه امام صادق.
- حشمت زاده، محمداقبر (۱۳۸۶). **تأثیر انقلاب اسلامی ایران بر کشورهای اسلامی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خامه یار، عباس (۱۳۹۰). ایران و اخوان المسلمین عوامل همگرایی و واگرایی، تهران: اندیشه سازان نور.

خمینی، روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، ج ۵ و ۶ و ۷ و ۱۱ و ۱۵ و ۱۸ تدوین و تنظیم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران: عروج.

علیزاده، حسین (۱۳۸۴). بررسی تحلیلی و توصیفی تاریخ روابط خارجی ایران و مصر، تهران: مرکز اسناد و خدمات پژوهشی وزارت امور خارجه.

گلجان، مهدی (۱۳۸۴). بررسی روابط سیاسی، فرهنگی و اقتصادی ایران و مصر از سال ۱۳۳۱-۱۳۵۷، تهران: امیرکبیر.

محمدی، منوچهر، (۱۳۸۷) بازتاب جهانی انقلاب اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

معتضد خسرو (۱۳۸۰). آن سوی دیوار کاخ سلطنتی، تهران: نشر البرز.

منتظمی، علی (بی تا). پیاوردهای انقلاب اسلامی ایران در مصر، تهران: سولماز.

نشأت پاشا، حسن (۱۳۳۴)، گوشه‌ای از تاریخ روابط سیاسی ایران و مصر، ترجمه: عیسی ضیاء ابراهیمی، یغما، بهمن، ش ۹۱.

جراید

اطلاعات ۱۳۵۸/۲/۱۹ - ۱۳۵۸/۲/۱۲ - ۱۳۵۸/۱/۷ - ۱۳۵۸/۱/۶ - ۱۳۵۴/۱/۱۲ - ۱۳۵۳/۱/۲۱

کیهان ۱۳۵۳/۳/۵، ۱۳۶۴/۹/۲۱، ۱۳۶۶/۹/۲۸



ابن عربی در نگاه شرق شناسان^۱

محمد بن طیب^۲

ترجمه: مجید منهجی^۳

چکیده

کنکاش و تفحص در آراء و اندیشه‌های عارفان و اهل معرفت از مطالعات راهبردی برای محققان عرفان و تصوف به ویژه شرق شناسان به شمار می‌رود. شیخ اکبر محی الدین معروف به ابن عربی (متوفی ۶۳۸ هـ) در زمره همان عارفان و دارای شخصیتی استثنایی در جهان اسلام است، با آنکه عارفی از منتهی الیه غرب جهان اسلام است، اما به اندیشه‌های حکمی و عرفانی شرق بسیار واقف و نزدیک است.

اهمیت ابن عربی در آن است که عقاید متصوفه را نظم بخشیده و صورت بندی کرده و آن‌ها را به شکل صریح بیان کرده است. ابن عربی عالی‌ترین شارح تصوف و عرفان اسلامی به حساب می‌آید. اعتقاد اساسی تصوف، مخصوصاً به آن صورت که توسط شیخ اکبر و مکتب او تفسیر شده، وحدت متعالی وجود یا وحده الوجود است، که بسیار مورد مناقشه، مطالعه و تحقیق اندیشمندان داخل و خارج از جهان اسلام قرار گرفته است. در برخی مواقع این مناقشه‌ها و مطالعات دچار سوءفهم و برداشت‌های غلط شده است. در این مقاله به بررسی آراء و دیدگاه‌های شرق شناسان درباره ابن عربی و به طور خاص وحدت وجود از نگاه آن‌ها پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، تصوف، وحدت وجود، وحدت شهود، فتوحات مکیه، شرق شناسان.

۱. این مقاله برگردان مقاله «ابن عربی فی الدراسات الاستشراقیه» که در مجله مجله الباب، شماره ۸، زمستان ۲۰۱۶، موسسه مومنون بلا حدود للدراسات و الابحاث، مغرب، رباط به چاپ رسیده است.

۲. استاد دانشگاه تونس

۳. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی تهران mmajid.menhaji@gamil.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۷

در روزگار معاصر که شاهد تکنولوژی و فناوری اطلاعات هستیم و ارزش‌های مادی و منافع طلبی‌ها زبانه می‌کشد و انسان‌ها در راستای کسب لذت، قدرت و ثروت با همدیگر درگیر شدند، توجه به تصوف با اقبال بسیاری روبرو شد. بنابراین اهتمام به مطالعاتی در زبان‌های مختلف در زمینه تصوف صورت گرفت. در این میان جایگاه مطالعات درباره ابن عربی (ت ۶۳۸ هـ/ ۱۲۴۰ م) معروف به «شیخ اکبر» نسبت به دیگر مطالعات بسیار حائز اهمیت به شمار آمد. در این مقاله به آثار و نگاه شرق شناسان در راستای ترجمه آثار و مطالعات متصوفه و به ویژه گفتمان نهضت اکبریه می‌پردازیم. (میشل شودکوفیتش، ۱۹۹۲: ۲۲۲-۲۲۳) بسیاری از مطالعات شرق شناسی درباره ابن عربی و منش صوفیانه‌اش شامل احاطه و تصنیف و در درجه بعدی دسته بندی و تنقیح آن‌ها به شمار می‌آید.

سیری در سیره شیخ اکبر ابن عربی

ابوبکر محمد بن العربی الحاتمی الطائی مشهور به ابن عربی، عارف مرسیه، شیخ اکبر، محی الدین، کبریت احمر، و ... در سال ۵۶۰ هـ. ق در شهر مرسیه اندلس متولد و در سال ۶۳۸ هـ در شهر دمشق از دنیا رفت. (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۳-۱۵) با پیدا شدن ابن عربی ناگهان نظری کامل با وسعت عظیم، چه از لحاظ الهیات جهان شناسی، و چه از لحاظ علم النفس و مردم شناسی، درباره تصوف ابراز می‌شود. محی الدین عقاید متصوفه را تا آن زمان به صورت ضمنی در گفته‌های شیوخ طریقت مندرج بود، به صورت صریح و روشن تنظیم کرده است. وی به این ترتیب شارح عرفان اسلامی به شمار می‌رود. اهمیت ابن عربی در آن است که عقاید متصوفه را نظم بخشیده و صورت بندی کرده و آن‌ها را به شکل صریح بیان کرده است. درست است برخی از متصوفه قدیمی تر، مانند حکیم ترمذی و بایزید بسطامی، مسائل حکمت الهی را مورد بحث قرار داده بودند، و در آثار عطار و ابن مسره نظریات جهان شناختی وجود داشته است، ولی به آن وسعت که در آثار ابن عربی دیده می‌شود، نبوده است. در کتاب‌های متصوفان قدیمی تر، غالباً از دستورالعمل‌های سیر و سلوک بحث می‌شده، یا اینکه



سخنانی را که هر یک از صوفیان در مراحل مختلف وصول گفته بوده، در آن کتاب‌ها جمع آوری و حفظ می‌کرده‌اند. (نصر، ۱۳۸۴: ۹۴)

بررسی دلایل توجه شرق شناسان به ابن عربی

مطالعات شرق شناسان درباره ابن عربی دارای انسجام و عمق خاصی است. ضروری است که منابع مختلف را به صورت تعاملی و در کنار همدیگر در این باب بررسی کنیم. پس از کنکاش و جستجو در نصوص آن‌ها به این نتیجه می‌رسیم که برخی از منابع و تحقیقات شرق شناسان دچار سوءفهم و برداشت‌های نادرست و تأویل‌های یکجانبه شده‌اند. اما این سؤال همیشه وجود دارد که علت توجه شرق شناسان به ابن عربی در مطالعات علمی خود چیست؟! علت این اقبال زائدالوصف شرق شناسان به تصوف اسلامی چیست؟!

آیا می‌توان گفت صرفاً نوعی کنکاش و اطلاع از جهان پیرامونی است؟! آیا جهان معاصر و واپس‌گرایی معنوی عامل توجه شده است؟! متون صوفیه دارای کششی سحرآمیزی در این زمینه به شمار می‌آیند، که نفوس انسانی را مسحور می‌کنند. انسان‌ها در عصر حاضر جویای این مباحث هستند و دوستدار حب الهی می‌باشند. در این حالت صوفی به صراحت اعلام می‌کند می‌تواند با جدیت و به طور موثق انسان را با خداوند مرتبط کند.

آیا شرق شناسان در تصوف اسلامی و گفتمان ابن عربی نوعی تعالی و ارزش‌های اخلاقی روحی در راستای شفای عاجل در روزگار معاصر ف یافته‌اند؟! بدین جهت با شور و شعف خاصی به مطالعه در زمینه میراث صوفیه پرداختند و شاید بتوان گفت این مطالعه در راستای شناخت تمدن اسلامی است.

مطالعات شرق شناسی درباره اکبریه

۱. بخش اول: مطالعات توصیفی

آثاری که با نگاه توصیفی نوشته شده به جهت کثرت، تنوع، میزان دقت، روش و بینش میان آن‌ها تفاوت اساسی وجود دارد. اما این آثار از دو حالت خارج نیستند: بخش توصیفی محض که شامل

مطالعات توصیفی محض و با هدف شناسایی ابن عربی و صرفاً این مطالعات عمومی و برای مخاطبان غیر تخصصی در زمینه تصوف می‌باشد. این بخش به مخاطب کمک می‌کند که فهم و درک بهتری نسبت به این موضوعات پیدا کند. البته اطلاعات، درک و تدبیر ویژه ای به خواننده نمی‌دهد و او را قانع نمی‌کند. در حالی که باید به متون و نصوص اصلی تصوف اکبریه در راستای یافتن گمشده خود و استنتاج فکر جدیدی مراجعه کرد. از جمله می‌توان به: ژان شوالیه Jean Chevalier، روجیر دولادریار Roger Deladrière، آنه ماری شیمل Annemarie Schimmel و دیگر مقالات در مجلات غیر عربی که از توصیف و تعریف فراتر رفته و به تحلیل و نقد و تألیف پرداخته‌اند. روشن است که این کتاب‌ها دارای سو فهم و گاهی همراه با دیدگاه‌های التقاطی و اشتباه هستند. در مقابل گروه دیگری از مطالعات شرق شناسی وجود دارد که کاملاً جنبه توصیفی هستند و آموزه‌های صوفیه اکبریه و کاملاً صحیح و موثق بیان کرده‌اند. از می‌توان به تالیفات رنه گنون René Guénon، مارتین لینگز Martin Lings، لئو شایا Léo Schaya و تیتوس بورکهارت Titus Burckhardt نام برد.

۲. بخش دوم: مطالعات تحلیلی

بخش دوم مطالعات شرق شناسی اشاره به مطالعات کاملاً تخصصی و علمی که حاوی اطلاعاتی عمیق در راستای تفکر و دریافت معارف و معانی تصوف اکبریه دارد. این نوع مطالعات بسیار اندک می‌باشد و این ثمره تلاش‌های مضاعف و ستودنی برخی از شرق شناسان بزرگ است که عمر خود را در راه مطالعات تصوف گذاشته‌اند، می‌باشد.

مجلات فرهنگی اسلامی مملو از این مقالات به ویژه در زمینه تصوف اکبریه است. این مطالعات ارزشمند کمک بسیاری به پژوهشگران مسلمان در جهت دست یابی به راه حل مشکلات در این حوزه‌ها می‌کند و دریچه‌ای از علم و وجوه مختلف آن را بر روی آن‌ها می‌گشاید. از جمله این آثار: میشل شودکوفیتش Michel Chodkiewicz، و کلود عداس Claude Addas، استیفان رسپولی





Sté phane Ruspoli، دینیس گریل Denis Gril، ایریک جیوفروی Eric Jeoffroy از فرانسه و ویلیام چیتیک William Chittick، الکساندر دیمتریویچ کنیش Alexander Knysh از ولایات متحده امریکا، توشی هیکو ایزوتسو Toshihiko Izutsu و ماساتاکا تاکه شیتا Masataka Takeshita. در این میان آثار رنالد الین نیکلسن Nicholso، لویی ماسینیون Massignon، هانری کوربن Corbin دارای اهمیت و ارزش فراوان تری نسبت به دیگر آثار هستند. هدف بیان اختصاری برخی از مولفان شرق شناسان و نگاه آن‌ها درباره ابن عربی و تصوف است و بحث محوری این مقاله وحدت وجود که جوهر تصوف اکبری به شمار می‌رود، می‌باشد.

تعریف وحدت وجود

مترجم: وحدت وجود جزو پیچیده‌ترین و دیرپاب‌ترین نظریات عرفانی ابن عربی است. فهم این نظریه به قدری سخت است که کمتر کسی توانسته، آن را به خوبی دریابد و بیش‌ترین اسباب اختلافات درباره ابن عربی نیز از همین بابت پدیدار شده است. این نظریه بسیاری را به خطا برده و با تحلیل، تفسیر و فهم غلطی از آن حاصل کرده‌اند، به قضاوت درباره ابن عربی پرداخته‌اند. در حقیقت این حکم باید بر خود آن روا باشد، نه بر ابن عربی. در اینجا دو خطا صورت گرفته است، یکی خطای در فهم و دیگری خطای در حکم. (محمدی، ۱۳۸۴: ۱۰۷)

اعتقاد اساسی تصوف، مخصوصاً به آن صورت که توسط شیخ اکبر و مکتب او تفسیر شده، وحدت متعالی وجود یا وحده الوجود است که از همین لحاظ بسیاری از دانشمندان جدید وی را به مکتب همه خدایی (پانتئیزم) یا همه در خدایی (پان‌انثیزم) یا وحدت جوهری وجود متهم کرده‌اند، و در زمانی بسیار نزدیک‌تر به ما او را پیرو مکتب «تصوف طبیعی» شمرده‌اند. ولی همه این تهمت‌ها بی اساس است، از آن جهت که اینان نظریات عرفانی ابن عربی را به جای فلسفه می‌گیرند، و این امر را در نظر نمی‌آورند که راه عرفان از فیض و برکت الهی و ولایت جدا نیست. اصطلاح همه در خدایی که توسط نیکلسون و دانشمندان دیگری مطرح شد. (نصر، ۱۳۸۴: ۱۱۰)

عقیده وحدت وجود یا وحدت واقعیت، به آن صورت که توسط محی الدین و دیگر متصوفه بیان شده، نه عقیده همه خدایی است، نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، و نیز ثمره یک «تصوف طبیعی» که از تعالی بر سلسله مراتب عالم مخلوقات عاجز است از هدایت سالم حکمت وابسته به وحی و برکت و فیض الهی تهی است. بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. این است که «جهان به صورتی اسرار آمیز غوطه ور در خداوند است.» معنی آن این است که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام یعنی شرک است و انکار «لا اله الا الله» و این «لا اله الا الله» در واقع شهادت دادن به این امر است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد. این شهادت با یک نفی آغاز می‌شود، تا مبدأ اعلی در هیچ اثباتی، به هر صورت که بوده باشد، محسوس نشود. عالم و اشیائی که در آن است خدا نیست، ولی حقیقت آن‌ها چیزی جز حقیقت او نیست. اگر چنین نباشد، آن‌ها نیز حقیقت‌های مستقلی خواهند بود، که در واقع مثل این است که آن‌ها نیز خدایانی جز الله بوده باشند. (نصر، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۱۲)

ویژگی‌های بارز در مطالعات شرق شناسی اکبریه

در اینجا لازم است به مطالعات شرق شناسی درباره زندگی ابن عربی اشاره مختصری کرد. از بهترین کتاب‌ها در این زمینه مطالعات کلود عداس Claude Addas درباره ابن عربی و بحث کبریت احمر است. (رجوع به: کلود عداس، ۱۹۸۹، ابن عربی، در جست و جوی کبریت احمر) شرق شناسان اهتمام ویژه ای به مطالعات عمیق و دقیق در زمینه ابن عربی قبل از ورود به طریقت تصوف انجام دادند و این نگاه دقیق را در مطالعات جerald Elmore می‌توان جست جو کرد. (جرالد المور، ۱۹۹۸: ۵۰-۷۲) این مطالعات از نگاه توصیفی به نگاهی کاملاً تحلیلی و همراه با دیدگاه و آراء صائب و افکار روشن گرانه تبدیل شد. به عنوان مثال می‌توان به مطالعات شرق شناسانی چون ژان دورینگ Jean During و کلود عداس اشاره کرد. زیرا ابن عربی شخصیتی که





دارای اطلاعات بسیاری در زمینه میراث که دورینگ توانست از افکار ایشان مقداری جمع آوری کند. البته دورینگ با مطالعات خود زوایای پنهانی باقی نگذاشته است.

اشارات بسیار زیاد و متواتر در دائره المعارف اکبره درباره افکار و آراء صوفیه بیانگر این نکته است دیگر نیازی به مراجعه به میراث صوفیه و تدبر در آنها نیست. استعاره‌های نهفته در مفاهیم و اقتباسات در برخی تعابیر را بیان می‌کند. (کلود عداس، ۱۹۹۶: ۵۷) بدون شک ابن عربی پابند مدرسه فقهی یا کلامی و یا تصوف خاصی نبود. می‌توان گفت که با آثار خود خلاصه و عصاره آراء صوفیه را بیان کرد. (ژان دورینگ، ۱۹۷۵: ۳۰۷) برخی معتقدند که غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ) به عنوان نمونه بزرگ بر شخصیت ابن عربی تأثیر زیادی گذاشت. (فرانس روزنتال، ۱۹۸۸: ۳۱-۳۵)

میشل شودکیوتز از بزرگ‌ترین شرق شناسان دست به ابتکار جالبی زد و آن تنقیح و فصل بندی کتاب الفتوحات المکیه و فصوص الحکم ابن عربی بود. او معتقد است فهم و درک محتوای آثار ابن عربی در گرو بازگشت به قرآن است. (میشل شودکوفیتش، ۱۹۹۲: ۲۲۲-۲۲۳) در جای دیگر میشل شودکیوتز می‌نویسد: «هنگامی که در متون اکبریه جستجو می‌کنیم، به طور کامل می‌بینیم که مبانی متون ابن عربی، قرآن است. به گونه‌ای که مذهب اکبریه مذهبی مبتنی بر قرآن و بر محور آن است و این مذهب با قرآن کاملاً متصل است.» (همان، ۱۹۹۵: ۱۳)

وحدت وجود ابن عربی در نگاه شرق شناسان

بسیاری از شرق شناسان توجه ویژه‌ای به مسئله وحدت ابن عربی داشتند و درباره آن تحقیقات مفصلی انجام داده‌اند. توجه ویژه آنها به کتاب «الفتوحات المکیه» بود که بزرگ‌ترین کتاب صوفی بزرگ جهان اسلام به شمار می‌رفت. ابن عربی عقیده وحدت وجود و اصل رسیدن به آن و فصل بندی و شرح معانی آن را بیان می‌کند. به عبارت دیگر ابن عربی با این تألیف همه مرام‌های صوفیه را بهم نزدیک و دلایل و راه‌های اثبات ادله را به وضوح روشن کرد. این تألیف در یک کلام خلاصه جامع درباره مرام صوفیه به شمار می‌رود. (ابن العربی، ۱۹۸۵: ۱/۱۷۳) این نکات حائز اهمیت را

کریستیان بونو Christian Bonaud با تاکید بسیار زیاد بیان کرد. (کریستیان بونو، ۱۹۹۱: ۲۲) اما روجر دولادریار Roger Deladrière تاکید می‌کند که ابن عربی این جملات را استفاده نکرده و به ایشان نسبت داده شده است و این نسبت دادن از سوی علمای ظاهریه و سلف و به ویژه پس از هجده‌های ابن تیمیه علیه ابن عربی صورت گرفته است. (روجر دولادریار، ۱۹۸۵: ۴۳) از بارزترین و بهترین آثار تحقیقی در این زمینه از آن ویلیام چتیک می‌باشد، که ثابت کرده است نسبت این عبارات به ابن عربی صرفاً یک اشتباه تاریخی است. (چتیک، ۲۰۰۰: ۵۸۱) چتیک در ادامه به بحث درباره این مفهوم توجه شایانی می‌کند.

به نظر می‌رسد شرق شناسان در مطالعات مسئله وحدت وجود دچار سو فهم و به نوعی خلط میان این بحث و برخی مفاهیم صوفیه از جمله حلول، اتحاد، فناء و وحدت شهود شده‌اند. میان مفهوم وحدت وجود صوفی اکبریه با مفهوم غربی آن یعنی Panthéisme مطابقت وجود دارد. بدین صورت که خداوند عالم است و عالم خداوند است. یعنی به تعبیر متصوفه: «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَالَمُ وَ أَنَّ الْعَالَمَ هُوَ اللَّهُ، أَوْ أَنَّ اللَّهَ بَاطِنُ فِي الْعَالَمِ مِثْلُ فِي الطَّبِيعَةِ» بنابراین متون اکبریه با وحدت وجود ارتباط تنگاتنگ دارد و این مفهوم مادی ترکیبی یا همان اندماجی نیست. می‌توان به طور قطع گفت که نگاه وحدت وجود صوفیه اکبریه در واقع مفاهیم غربی وحدت وجود را روشن و بینا می‌کند. به عبارت دیگر گامی مهم در راستای جلوگیری از لغزش فکری می‌باشد.

از اینجاست که ضروری است به ویژگی‌های گفتمان صوفیه اسلامی توجه کرد. زیرا در تصورات و گفتمان وحدت وجود ابن عربی اهتمام ویژه ای به دوری‌گزینی از سایر تصورات که منبعث و شکل گرفته از فلسفه غرب معاصر و فرهنگ‌های گذشته و ادیان شرق و یا فلسفه یونان داشت. این نوع نگاه مخاطب را قانع نمی‌کند و غایت بحث را نابالغ و ناپخته جلوه می‌دهد. در کنار این موضوع، اگر تعصب و جانبداری‌ها و یکجانبه‌نگری‌ها را باید اضافه کرد که تصورات را به لغزشگاه می‌برد.

در مقابل گروه دیگری از شرق شناسان هستند که معتقدند وحدت وجود اکبریه دارای معانی کاملاً مادی ترکیبی است. سارج دی لوجییه دی بورکوی Serge De Laugier De Beurceuil به ایضاح این





فقره می‌پردازد. او می‌نویسد: «در تصورات ابن عربی، خداوند همان وجود مطلق است که همه موجودات از آن تکوین و شکل گرفته است و صرفاً انعکاس صفات و اسماء خداوند به شمار می‌روند.» (سارج دی، ۱۹۸۵: ۱۴۱) تحقیقات علمی دیگری که درباره فهم وحدت وجود ابن عربی نگاشته شده است، مطالعات لئو شایا Léo Schaya می‌باشد. شایا می‌نویسد: «خداوند حق وحید و مطلق است، اما عالم منبعث از وجود خداوند نیست، بلکه وجود آن موقوف بر ایجاد خداوند بر عالم است و حفظ آن در دست خداوند می‌باشد. وحدت وجود، مادی نیست که انعکاس خداوند به شمار رود. وحدت وجود امری فیضی نیست که عالم سیال از ذات خداوند به حساب آوریم. بلکه وحدت آن بر ایمان به خداوند واحد فرد صمدی که قابل تبدیل نیست، استوار است و آن فی نفسه و در حقیقت ذات خود او متعالی است و نفس خداوند به مظاهر مخلوقات متعلق است. (شایا، ۱۹۶۲: ۱۹۲)

در نگاه ویلیام ستودار William Stoddar اشکالی در به هم رسیدن وحدت وجود اکبریه وحدت وجود مادی ترکیبی نیست؛ زیرا این وحدت وجود منتبسط بر مفاهیم فلسفی اروپایی قرن معاصر به شمار می‌رود و ارتباطی با مذاهب صوفیه ندارد. (ستودار، ۱۹۷۹، ۳۸)

ویلیام چتیک دیدگاه قابل تاملی را بیان می‌کند. چتیک می‌نویسد: «تلاش برای فهم وحدت وجود ابن عربی، بسیار سخت و تلاشی نفس گیر به شمار می‌رود. بنابراین ضروری است همه تصورات گذشته درباره وحدت وجود را مورد واکاوی قرار دهیم.» (چتیک، ۲۰۰۰: ۵۸۱)

یزوتسو شرق شناس ژاپنی تلاش بسیاری در شرح وحدت وجود اکبریه و بسط آن انجام داد. به عبارت دیگر نزدیک‌ترین، دقیق‌ترین مسلک و روشن‌ترین تحلیل را ییزوتسو در میان شرق شناسان انجام داده است؛ هرچند روش او کاملاً فلسفی بود. به عنوان مثال در عبارت «الزهره موجوده- گل وجود دارد.» پیروان وحدت وجود و در رأس آن‌ها ابن عربی معتقدند که موصوف حقیقی، وجود است و گل و همه اشیاء دیگر چیزی جز صفات برای وجود نیستند. گل از لحاظ علم نحو اسم است، اما از منظر متافیزیک نعت و صفت برای حقیقت واحده ای که مسماء وجود است. بنابراین حقیقت



موجود در عالم خارج و آنچه که بدان «این گل موجود است.» کاملاً با شکل نحوی آن تفاوت دارد. و بمعنی الکلّمه آن وجود است به اعتبار اینکه مطلق غیر محدود به حساب می‌آید. گل چیزی جز صورت ظاهری مخصوص که وجود در آن تجلی می‌کند و در واقع در همه اشیاء تجلی پیدا می‌کند. به بیان دیگر، گل عرض است که وجود را توصیف و آن را در قالب و شکل ظاهری مقید می‌کند. اما وجود محض در صفاتش، دارای صفت و حتی نعت نیست و آن وحدتی بسیط مطلق غیر محدود است. (ایزوتسو، ۱۹۸۰: ۵۴)

در نگاه ارنالداز Arnaldez وجود از آن ما نیست و در واقع وجود خداست و وجود ما بدان وابسته است، در صورتی که ما موجودیت داشته باشیم. اما در صورتی که وجودش وابسته به غیر باشد، آن در حکم عدم محسوب می‌شود و همین گونه است وجود به ما ختم نمی‌شود، بلکه موهبتی الهی است و آن فعل خود خلق است و خلق جز به خداوند مطلق بازگشت ندارد. (ارنالداز، ۱۹۶۵: ۶۲۶)

خلق مظهر خداوند و تجلی اوست. به این معنی که وجود موجودات که جوهر ماهیت آنها پنداشته می‌شود، به خود (یعنی به موجودات) باز نمی‌گردد، بلکه از آن خداوند به حساب می‌آید. خداست که او را به وجود می‌آورد و وجود را حفظ می‌کند. این نگاه که وحدت وجود مادی ترکیبی و یا تاله عالم به شمار می‌رود. به این معنی که عالم همان خداوند است، نادرست است. زیرا مخلوقات در این عالم معادل و انعکاس خداوند به شمار نمی‌روند و فقط مجرد انعکاس صفات و اسماء او هستند. از سوی دیگر وحدت وجود مادی دیدگاهی فلسفی متافیزیکی است. در صورتی که آن نقیض متافیزیک به حساب می‌آید. رنه گنون این دیدگاه را درست و صواب می‌داند و اذعان می‌کند که وحدت وجود اکبریه متداخل و متوغل در متافیزیک است. (گنون، ۱۹۷۳: ۹۱)

برداشت‌های نادرست در مطالعات شرق شناسی درباره اکبریه

از ویژگی‌های بارز شرق شناسی توجه ویژه به تصوف اکبری است. برخی از بزرگان شرق شناسی در مطالعاتشان دچار سوءفهم شدند. لوئیس گاردیه Gardet معتقد است میان وحدت وجود و وحدت



شهود به شکل جدی تمایز وجود دارد. او به صراحت بیان کرد که میان آن دو (وحدت وجود و وحدت شهود) اختلاف اساسی وجود دارد. اختلاف آن‌ها جذری است. به این معنا که وحدت شهودی به اعتباری خواهان اتحاد با خداوند است و از این طریق به آنچه مطلوب به حساب می‌آورد، می‌رسد. اما به جهت همراهی دائمی خالق و مخلوق، وحدتی میان آن‌ها شکل گرفته است. (گاردیه، ۱۹۸۶: ۱۸۲-۱۸۳) از دلایل اشتباه این دیدگاه این است که، ابن عربی هرگونه فنا و اتحاد با ذات الهی را نفی می‌کند. زیرا فنا در الوهیه همان مجموعه اسماء الهیه است و فنا در ذات نیست که غیب مطلق یا آنچه ابن عربی آن را «غیب الغیب» می‌نامند، است.

بنابراین دو وحدت داریم: وحدت شهود و وحدت وجود. هر دو در تجربه روحی با همدیگر اشتراک دارند و مساوی هستند. وحدت وجود امتداد وحدت شهود و شرط آن به شمار می‌رود. راه دست یابی به وحدت وجود جز از طریق مرور وحدت شهود نیست، اگر وحدت وجود نهایت وصول در معراج روحی است، وحدت شهود ابتدای راه وصول به شمار می‌آید.

دینیس گریل Denis Gril در تحقیق رساله «الاتحاد الکونی» می‌نویسد: «ابن عربی وحدت وجود را به وحدت شهود متصل کرد» (ابن عربی، ۱۹۸۱: ۸۲) او در ادامه می‌گوید: «و این مسئله دلیلی بر اینکه وحدت شهود و وحدت وجود دو وجه جدای از هم برای مذهب واحد از حقیقتی واحد نیستند». (همان: ۶۲)

وحدت وجودی و شهودی در تجربه روحی یکسان، اما در تحلیل‌ها و استدلال‌ها متفاوت هستند. تحلیل آیت تجربه و وصف و تفسیر و تلاش در راستای اثبات و اقناع بر وجود آن‌ها دلیلی بر نفی آنان به شمار نمی‌رود. می‌توان گفت وجودی واحد وجود دارد که صوفی در حالت فنا آن را پیدا و درک می‌کرد، سپس با عقل و فرهنگ به بیان و برهان آن می‌پردازد. اختلاف در شعور و درک است و ذکر عبارت پرداختن به صورت بیان و برهان، اختلاف در میزان حررات عاطفه و به نوعی کاوش وجدانی و فکری به شمار می‌رود.

ذوق و کشف دو مقدمه نظر و تأمل است. ناگفته پیداست هر ذوق و کشفی مدنظر نیست. می‌توان این عبارت را پذیرفت: «ما لا يعرف إلا من طریق الكشف و الشهود و الشهود يعطى رتبه تذاق و لا تنقال و لا تنحكي» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۵/۵۰۸) اگر بخواهیم همگام با ابن عربی میان وحدت شهود که ابن عربی آن را «سراالحال» می‌نامند و وحدت وجود که آن را «سراالحقیقه» می‌نامند، وحدتی ایجاد کنیم. ضروری است بگویم سراالحقیقه به شخص عینیت واحد می‌دهد. اما در حکم اختلاف است. اما سراالحال برای شخص ایجاد تلبس می‌کند و به او می‌گوید «انا الله» و «سبحانی» و «أنا من أهوى و من أهوى أنا» برای حقیقت چشمی است که با آن می‌توان دید، در حالی که با چشم حال نمی‌توان دید. (همان، ۱۹۵/۴)

می‌بینیم ابن عربی در اصطلاح مشاهده میان وحدت شهود و وحدت وجود به نوعی وحدت ایجاد می‌کند. در اولی (وحدت شهود) «مشاهده الحق فی الخلق و هی رؤیه الحق فی الأشياء» و در دومی (وحدت وجود) همان «مشاهده الحق بلا خلق و هی حقیقه الیقین بلا شک» (همان، ۲۲۵/۴) فناء و مفهوم جامع دربردارنده آن در راستای کسب درجات بالای وحدت شهود می‌باشد. اما درجه عالی همان اتحاد است. اتحاد همان تطابق میان وحدت وجود است. فناء و اتحاد در ذات آن‌ها غایت به شمار نمی‌روند، مگر به اندازه تحقق وحدت وجود باشد.

از شواهد دلالت کننده بر می‌آید که وحدت وجود در اصل یک تجربه صوفیه و حالت روحی که ابن عربی در راستای گذر از مقالات و احوال در طریق الی الحق بدان اشاره می‌کند و اذعان دارد که از ویژگی‌های محمدیون است و جز برای اهل ادب جويا و خواهان حق نیست. به عبارت دیگر «الثبات علی الشهود» است. حالت وجود و رویت چشم که با آن مشاهده می‌کند. به عبارت دیگر «لیس کمثله شیء - شوری ۱۱» است. (همان، ۲۷/۴)

وحدت وجود در نزد ابن عربی و دیگر متصوفه قائلین به آن، به معنی این نیست که خداوند و عالم شیء واحدی هستند. ابن عربی به صراحت به این مسئله اذعان می‌کند: «و من هنا زلت أقدام طائفة عن مجرى التحقيق فقالت ما ثم إلا ما ترى، فجعلت العالم هو الله و الله نفس العالم لیس أمرا آخر، و سببه





هذا المشهد لأنهم ما تحقّقوا به تحقّق أهله فلو تحقّقوا به ما قالوا بذلك و أثبتوا كلّ حقّ في موطنه علما وكشفا. (ابن عربی، ۱۹۹۷: ۴۰۲) به این معنا که وحدت وجود نزد ابن عربی و پیروانش، خداوند همان عین کل موجود است. به عبارت دیگر خداوند همان وجود حق است و حقیقت همه موجودات است و وجود واحد همان وجود حق است و عالم و همه موجودات آن چیزی جز مجالی برای وجودش به شمار می‌روند. ابن عربی می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشياء وهو عینها» بدان معنی نیست که خداوند عین اشیاء از حیث مجموع خودشان باشد؛ بلکه یعنی حق از حیث وجودش عین حقیقت کل موجود به حساب می‌آید. اگر موجودی وجودش منوط به غیر باشد، در حکم عدم است. لئو شایا در این زمینه دیدگاهی متفاوت بیان می‌کند. او معتقد است که وحدت وجود صوفیه اسلامیة از وحدت مادی ترکیبی اندماجی تمایز دارد. وحدت وجود صوفیه متعلق به چیزی جز حقیقت خداوند ازلی سرمدی نیست و با مخلوق عدمی ارتباطی ندارد. بنابراین حق، خلق نیست و خلق، حق نیست و امتزاجی میان دو طبیعت حق و خلق در نزد متصوفه نیست. خلق عدم است و این خداوند است که حق سرمدی برای خلق عدمی به شمار می‌آید و اینکه حق را با غیر حق خلط کنیم چیزی جز جهل نیست. (شایا، ۱۹۶۲: ۲۷)

وحدت وجودی که آمیخته با رنگ و لعاب فلسفی قابل انکار نیست. اما وحدت وجود به نوعی آمیخته ذوق صوفیانه می‌باشد. روبرار اوانس Robert Avens معتقد است فلسفه ابن عربی در وحدت وجود را نمی‌توان از تجربه صوفیانه منفک کرد. (روبار اوانس، ۱۹۸۶: ۹) لوئیس گاردیه با نگاهی عمیق و تحلیلی مناسب می‌نویسد، تصوف ابن عربی عموماً یک تجربه روحی است و فهم این حکمت در گرو استعانت از تجربه است. (گاردیه، ۱۹۶۹: ۲۷۱) زیرا بنده در حالت فناء فی الله به وحدت با حق می‌رسد. بنابراین حق در صورت خلق و یا در صفاتش و نه ذات آن جلوه می‌کند. در اینجا بنده از فناء به بقاء می‌رسد. وحدت بنده همان شعور و درک روحی اوست که در حالت فناء کامل می‌شود و حتی در صورت بیداری و بقاء زندگی، دارای مدرکاتی از مقامات الهی است، در حالی که در همه احوال بنده خدا به حساب می‌آید و نسبت میان بنده و خداوند نیست، مگر او بنده

خداست و خداوند رب او به شمار می‌آید. ابن عربی در رساله المشهدیه به این مسئله تصریح می‌کند: «الموحد المحقق إذا عرج فی معارج الحقائق و حصل ضرباً من مكاشفات اتحاد الرقائق و الدقائق، و صحا بعدما سكر و نُشِر بعدما قُبِر، لا بدّ من ملازمه الأدب و تباین الرتب و معرفه النسب و الوقوف عند العله و السبب». (ابن عربی، ۱۳۲۸: ۶۰۴-۶۰۵)

بنابراین اصل اساسی در وحدت وجود در نزد ابن عربی همان تجربه فناء می‌باشد. اما آنچه که بدان افزوده و در کتاب الفصوص و الفتوحات و دیگر تالیفات می‌یابیم، صرفاً تلاشی در راستای همان تجربه است که قصد دارد آن را پس از ذوق با عقل اثبات کند.

پیوست

معرفی اجمالی شرق شناسان

ردیف	نام شرق شناس	توضیحات
۱	ژان شوالیه	کتاب فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی
۲	آنه ماری شیمل (۱۹۲۲-۲۰۰۳)	اسلام پژوه، خاورشناس و مولوی شناس سرشناس آلمانی - رساله دکترای اول «مصر در اواخر دوران قرون وسطی» - رساله دکترای دوم در حوزه تاریخ ادیان و با عنوان «عشق عرفانی در اسلام» - او جزو نویسندگان تاریخ ایران کمبریج بوده است. کتابشناسی: ۱. جایگاه خلفا و قضات در پایان زمامداری ممالیک ۲. خلیفه و قاضی در اواخر قرون وسطی در مصر ۳. پژوهشی در مفهوم عشق عرفانی در دوره‌های نخستین عرفان اسلامی ۴. ادیان جهان: مختصر تاریخ ادیان (آنه ماری شیمل، ۱۳۸۳-۴۵۵)
۳	رنه گنون	یا شیخ عبدالواحد یحیی محقق سنت‌گرای فرانسوی - کتابشناسی: ۱. بحران دنیای متجدد، ترجمه ضیاءالدین دهشیری





<p>۲. معانی رمز صلیب: تحقیقی در فن معارف تطبیقی، ترجمه بابک عالیخانی</p> <p>۳. نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم، ترجمه دل‌آرا قهرمان</p>		
<p>با نام اسلامی ابوبکر سراج الدین (۱۹۰۹ - ۲۰۰۵) از صوفیان پیرو طریقت شاذلیه و از مریدان فریتهوف شوئون (شیخ عیسی نورالدین احمد)</p> <p>کتاب‌شناسی:</p> <p>۱. کتاب شکسپیر در پرتو هنر عرفانی. ترجمه سودابه فضایی ۲.</p> <p>کتاب عارفی از الجزایر. ترجمه نصرالله پورجوادی</p> <p>۳. کتاب عرفان اسلامی چیست؟. ترجمه فروزان راسخی</p>	<p>مارتین لینگز</p>	<p>۴</p>
<p>دو اثر ترجمه شده لئو شایا:</p> <p>۱. کتاب هرمس و زبان مرغان، ترجمه: امین اصلانی</p> <p>۲. کتاب معنای عام قبلا</p>	<p>لئو شایا</p>	<p>۵</p>
<p>آلمانی سویسی تبار، پژوهشگر در زمینه هنرهای اسلامی، معماری و تمدن اسلامی بود و پس از دیدار با فریتهوف شوئون به سنت گرایان و اصحاب حکمت خالده پیوست. بخش بزرگی از نوشته‌های بورکهارت به جهان‌شناسی سنتی اختصاص دارد که او به یک معنا آن را خادمه متافیزیک می‌دانست. سید حسین نصر، نخستین مترجم فارسی بورکهارت است. وی دو مقاله بورکهارت را به فارسی برگرداند:</p> <p>ارزش‌های جاویدان هنر اسلامی - روح هنر اسلامی</p> <p>کتاب‌شناسی:</p>	<p>تیتوس بورکهارت</p>	<p>۶</p>

<p>۱. کتاب درآمدی بر آیین تصوف</p> <p>۲. کتاب هنر اسلامی؛ زبان و بیان، ترجمه مسعود رجب نیا ۳. کتاب اصول و روش‌های هنر مقدس، ترجمه جلال ستاری ۴. کتاب جهان‌شناسی سنتی و علم جدید، ترجمه حسن آذرکار</p>		
<p>از آثار ترجمه شده ایشان:</p> <p>۱. در جست و جوی کبریت احمر: زندگانی ابن عربی، ترجمه: فریدالدین رادمهر</p> <p>۲. ابن عربی سفر بی بازگشت، ترجمه: فریدالدین رادمهر</p>	<p>کلود عداس</p>	<p>۷</p>
<p>شرق شناس فرانسوی، مولانا شناس شهیر</p>	<p>ایریک جیوفروی</p>	<p>۸</p>
<p>(متولد ۱۹۴۳) از اسلام شناسان و متخصصان عرفان مولوی و ابن عربی در آمریکا و دارای دکترای ادبیات فارسی از دانشگاه تهران - هم اکنون استاد دانشگاه استونی بروک است. مدتی نزدیک به ۳۰ سال از ویرایشگران دانشنامه ایرانیکا بوده است.</p> <p>چیتیک نخستین کسی است که صحیفه سجادیه را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است. کتاب‌های چیتیک که به زبان فارسی ترجمه شده است:</p> <p>۱. عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، قاسم کاکایی (مترجم)</p> <p>۲. عوالم خیال ابن عربی و مسئله کثرت دینی، محمود یوسف ثانی (مترجم) و مسعود صادقی علی آبادی (مترجم)</p> <p>۳. طریق صوفیانه عشق، مهدی سررشته داری (مترجم)</p> <p>۴. شرح سرفصل‌های فصوص الحکم، حسین مریدی (مترجم)</p>	<p>ویلیام چیتیک</p>	<p>۹</p>





<p>۵. طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، مهدی نجفی افرا (مترجم)</p> <p>۶. درآمدی به تصوف، محمدرضا رجبی (مترجم)</p> <p>۷. سلوک معنوی ابن عربی، حسین مریدی (مترجم)</p> <p>۸. ابن عربی وارث انبیاء، هوشمند دهقان (مترجم)</p> <p>۹. ابن عربی میراثدار پیامبران، مترجمان: محمد سوری و اسماعیل علیخانی</p>		
<p>پروفسور اسلام شناسی بخش شرق نزدیک تحقیقات دانشگاه میشیگانان آربر (ایالات متحده امریکا)</p> <p>آثار:</p> <p>۱. مقاله [امام] خمینی و میراث حکمت عرفانی اسلام، ترجمه: محمد امجد</p> <p>۲. مقاله عطار نیشابوری، ترجمه: فاطمه احمدوند</p>	<p>الکساندر دیمتریویچ کنیش (متولد - ۱۹۵۷ روسیه)</p>	<p>۱۰</p>
<p>زبان شناس، قرآن پژوه، اسلام شناس و فیلسوف ژاپنی بود. وی مطالعات و آثار گسترده‌ای در فلسفه تطبیقی و مطالعه تطبیقی ادیان است. او برای اولین بار قرآن را به زبان ژاپنی ترجمه کرد. ایزوتسو در سال ۱۹۶۱ به دعوت ویلفرد کنتول اسمیت، رئیس مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، به کانادا رفت و به تدریس متون مهم اسلامی همچون نجات ابن سینا در فلسفه و الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی در کلام و فصوص الحکم ابن عربی در عرفان پرداخت. او در سال‌های ۱۹۶۶-۱۹۶۷ در ژاپن اثری بین‌الادیانی تألیف کرد با موضوع یک مطالعه مقارنه‌ای در خصوص مفاهیم</p>	<p>توشی‌هیکو ایزوتسو (۱۹۱۴- ۱۹۹۳)</p>	<p>۱۱</p>



<p>فلسفی در تصوف و تائوئیسم با عنوان «ابن عربی و لائوتزو-چوانگ تزو»، که توسط مؤسسه مطالعات فرهنگی و زبان شناسی دانشگاه کیو و تحت سرپرستی نوبوئیرو ماتسوموتو به چاپ رساند. او همچنین مقالات «ابن عربی» و «اشراقیه» را در دائره المعارف دین به سرپرستی میرچا الیاده تألیف کرد.</p> <p>کتابشناسی:</p> <p>۱. اساس فلسفه حاجی ملا هادی سبزواری مقدمه تحقیقی و تحلیلی ضمیمه شرح منظومه حکمت</p> <p>۲. ترجمه کامل امور عامه و جوهر و عرض شرح منظومه حکمت سبزواری به انگلیسی</p> <p>۳. تصحیح قبسات میرداماد</p> <p>۴. تصحیح شرح منظومه حکمت به انضمام فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فلسفی</p> <p>۵. منطق و مباحث الفاظ، مجموعه متون و مقالات</p> <p>۶. نور و ظلمت در گلشن راز شبستری</p> <p>۷. مقایسه مفاهیم فلسفی تصوف و تاویسم، دو جلد</p> <p>۸. مفهوم و حقیقت وجود</p>		
<p>استاد گروه مطالعات اسلامی دانشگاه توکیو</p>	<p>ماساتاکا تاکه شیتا</p>	<p>۱۲</p>
<p>خاورشناس و اسلام شناس انگلیسی، شارح و مترجم آثار عرفانی فارسی و اسلامی به زبان انگلیسی</p> <p>کتابشناسی:</p> <p>آثار مهم او را در چهار بخش می توان تقسیم بندی کرد:</p>	<p>رنالد الین نیکلسن (۱۸۶۸ - ۱۹۴۵)</p>	<p>۱۳</p>



<p>بخش اول شامل تألیف کتاب «تاریخ ادبیات عرب» (به انگلیسی): از جمله: کتاب‌های دروس عربی در سه جلد و متن و شرح دیوان ابن عربی به نام ترجمه الاشواق و کتاب اللمع ف التصوف با مقدمه و ترجمه خلاصه به انگلیسی</p> <p>بخش دوم کتاب‌هایی با موضوع تصوف و عرفان اسلامی: از جمله کتاب‌ها عارفان اسلام - مطالعات در باب تصوف اسلامی</p> <p>بخش سوم شامل تصحیح انتقادی متون عرفانی فارسی: منتخبات دیوان شمس در ابتدا، تصحیح تذکره الاولیا عطار- تصحیح مثنوی مولوی ۳ ج</p> <p>بخش چهارم ترجمه‌هایی از متون فارسی، عربی و ترکی عثمانی به انگلیسی: از جمله ترجمه کشف المحجوب هجویری- اما بزرگ‌ترین و مهم‌ترین اثر او در این قسمت ترجمه مثنوی مولوی و شرح بر مثنوی به انگلیسی در ۸ ج</p>		
<p>شرق شناس و اسلام شناس فرانسوی و محقق تاریخ اسلام - از معروف‌ترین آثار او قوس زندگی منصور حلاج است که به سیر زندگی و افکار و علایق حسین منصور حلاج پرداخته است.</p>	<p>لویی ماسینیون (۱۸۸۳ - ۱۹۶۲)</p>	<p>۱۴</p>
<p>موسیقیدان و خاورشناس، مدیر تحقیقات در مرکز ملی تحقیقات در دانشگاه سوربن، نماینده انجمن فرانسوی موسیقی ملل و استاد دانشگاه استراسبورگ است. وی سالیان متمادی از عمر خود را صرف تحقیق و شناخت فرهنگ و موسیقی ملل شرق، بخصوص ایران، آسیای میانه، افغانستان و آذربایجان کرده است. دورینگ از کارشناسان انگشت شمار موسیقی ایرانی در سطح جهان است و</p>	<p>ژان دورینگ (زاده ۱۹۴۷)</p>	<p>۱۵</p>



<p>تألیفات متعددی در این زمینه دارد. در سال ۱۹۷۵ رساله دکترای خود را ارائه داد که در سال ۱۹۸۳ در پاریس چاپ شد. ترجمه این رساله در سال ۱۳۸۳ بنام «سنت و تحول در موسیقی ایران» می‌باشد. کتابشناسی:</p> <p>۱. ردیف سازی موسیقی سنتی ایران؛ ترجمه: پیروز سیار</p> <p>۲. موسیقی و عرفان در سنت اهل حق؛ ترجمه سودابه فضائلی</p> <p>۳. روح نغمات: موسیقی استاد الهی؛ ترجمه سودابه فضائلی ۴. سنت و تحول در موسیقی ایران، ترجمه سودابه فضائلی، داریوش صفوت ۱۱۱۱</p>		
<p>وی با آثار رنه گنون فیلسوف مسلمان فرانسوی آشنایی پیدا کرد و تحت تأثیر آثار او در سال ۱۹۷۹ به دین اسلام درآمد. پس از آن در رشته زبان و ادبیات عرب و اسلام شناسی به تحصیل پرداخت و آنجا بود که در دانشگاه با آثار هانری کربن که عرفان شیعی را به غرب شناسانده بود آشنا شد. او تحت راهنمایی‌های احمد حمپاته - عارف آفریقایی و از رؤسای سلسله تیجانیه - بود که به مذهب شیعه درآمد و نام خود را به یحیی علوی مبدل ساخت. وی برای تدوین رساله خود از سال ۱۹۹۱ به ایران آمد و مدت هفت سال از جلسات سید جلال الدین آشتیانی در مشهد، در زمینه فلسفه و عرفان اسلامی استفاده برد. وی ۱۵ سال در مشهد سکنی گزید. او اکنون برای گذراندن دوره فوق دکترا به طور موقت ساکن فرانسه است و در زمینه «حکمت متعالیه ملاصدرا، پاسخی به انتظارات صدر الدین قونوی» مشغول به تحقیق است. وی هم اکنون</p>	<p>کریستیان بونو (۱۹۵۷)، یحیی علوی یا یحیی بونو</p>	<p>۱۶</p>



<p>مشغول تألیف، ترجمه و تفسیر قرآن کریم به زبان فرانسوی است. کتاب شناسی: ۱. تصوف و عرفان اسلامی به زبان فرانسه ۲. مبارزه با نفس یا جهاد اکبر، اثر امام خمینی به زبان فرانسه</p>		
<p>فیلسوف، ایران شناس، اسلام شناس، و شیعه شناس فرانسوی- او بخشی از عمر خود را در ایران و خاورمیانه سپری کرد. هانری کربن، اولین مترجم آثار مارتین هایدگر به زبان فرانسه و همچنین معرفی کننده فلسفه اشراق سهروردی و حکمت متعالیه ملاصدرا به اروپاییان بوده است. وی صاحب مکتبی در تاریخ فلسفه اسلامی است و معتقد است فلسفه اسلامی معادل فلسفه عربی نیست و با مرگ ابن رشد پایان نیافته است، بلکه سنتی زنده و پویاست که در شرق جهان اسلام، بخصوص حوزه فرهنگی ایران، تداوم یافته و با بهره گیری از احادیث امامان شیعه و امتزاج با فلسفه ایران باستان و عرفان نظری به اوج رسیده است. همچنین از پایه گذاران فلسفه تطبیقی است که به نقادی فلسفه مدرن غرب بر اساس سنت فلسفه اسلامی می پردازد.</p> <p>وی استاد شیعه شناسی دانشگاه سوربن و مدیر بخش تحقیق در مدرسه عالی مطالعات دانشگاه سوربن و نیز بنیانگذار و رئیس اداره مطالعات ایرانی «انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران» (IFIT) تهران بوده است. وی یکی از اعضای بنیانگذار «دانشگاه سنت جان اورشلیم»، مستقر در پاریس، است. او استاد فلسفه دانشگاه تهران نیز استاد «انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه ایران» بوده است. او</p>	<p>هانری کوربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸)</p>	<p>۱۷</p>

همچنین جزو اعضای برجسته حلقه ارانوس و عضو لژ فراماسونری فرانسه (GLNF) بود.		
از آثار مهم ارنالداز: رسل ثلاثه لاله واحد، ترجمه: ودیع مبارک، منشورات عویدات بیروت، پاریس، ط ۱، ۱۹۸۸.	ارنالداز	۱۸

منابع

منابع فارسی

- آنه ماری شیمل (۱۳۸۳). *زندگی غربی شرقی من*، ترجمه: سعید فیروزآبادی، تهران: افکار.
- محمدی وایقانی، کاظم (۱۳۸۴). *ابن عربی بزرگ عالم عرفان نظری*، تهران: سازمان چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- نصر، حسین (۱۳۸۴). *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ابن عربی (۱۹۹۴). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار الفکر.
- ابن عربی (۱۹۸۱). *رساله الاتحاد الکونی*، تحقیق: دینیس گریل Denis Gril، در Denis Gril، *Annales islamologiques*، Tome XVII, 1981, p. 7-86.
- ابن عربی (۱۹۹۷). *کتاب المسائل*، ضمن: *رسائل ابن عربی*، بیروت: دار صادر.
- ابن عربی (۱۳۲۸). *الرساله المشهدیه*، ضمن: *تاج الرسائل و منهاج الوسائل*، مصر: محیی الدین الکردی، مطبعه کردستان العلمیه.

منابع لاتین

- Addas (Claude) (1989). *Ibn Arabī ou la quête du soufre rouge*, Paris, Gallimard.
- _____ (1996). *Ibn Arabī et le voyage sans retour*, Paris, éd. du Seuil.
- Arnaldez (1965). «*La mystique musulmane*», in: *La mystique et les mystiques, sous la direction de: A. Ravier*, Paris, Descelée de Brower
- Avens (Robert) (1986). *Prophetic philosophy of Ibn Arabī*, in: *Hamdard Islamicus*, vol. IX, n° 4, winter.



- Bonaud (Christian) (1991). **Le soufisme et la spiritualité islamique**, Paris, maisonneuve et larose.
- Chittick (William) (2000). **Time, Space and the objectivity of ethical norms: The teaching of Ibn Arabī**, in: **Islamic Studies**, vol. 39, n° 4.
- The sufi path of knowledge, **Ibn Arabī's metaphysics of imagination**, New York, Albany Suny Press, 1989.
- Imaginal worlds: **Ibn Arabī and the problem of religious diversity**, New York, Albany Suny Press, 1994.
- Chodkiewicz (Michel) (1992). **Un océan sans rivage: Ibn Arabī le livre et la loi**, Paris, éd. du Seuil.
- _____ (1995). **L'héritage Akbarien, Entretien réalisé par Jaafer Kansoussi et Véronique Barre**, in: **Horizons Maghrébins**, n° 30, Hiver.
- De Beurceuil (Serge De Laugier) (1985). **La mystique musulmane**, in: **Aspect de la foi de l'Islam**, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Deladrière (Roger) (1985). **Ibn Arabī et la profession de la foi**, Paris, éd. Sindbad.
- During (Jean) (1975). **Islam: Le combat mystique**, Paris, éd. Robert Lafont.
- Elmore (Girald) (1998). **New evidence ou the conversion of Ibn al-Arabī to Sufism**, in: **Arabica**, Tome XLV.
- Gardet (Louis) (1986). **Regard chrétien sur l'Islam**, Paris, Descelée de Brower.
- _____ (1969). **Expérience et gnose chez Ibn Arabī**, in: **Memorial Mohyiddin Ibn Arabī**, Le Caire, Memorial Mohyiddin Ibn Arabī, Le Caire.
- Guénon (René) (1973). **Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le Taoïsme**, Paris, Gallimard.
- Izutsu (Toshihiko) (1980). **Unicité de l'existence et création perpétuel en mystique islamique**, Traduit de l'anglais par: Marie-Charlotte Grandry, Paris, Les deux oceans.
- Rosenthal (Franz) (1998). **Ibn Arabī Between «philosophy», and «mysticism»**, in: **Oriens**(Leiden-Brill), vol. 31.
- Schaya (Léo) (1962). **La doctrine soufique de l'unité**, Paris, Librairie d'Amérique et d'orient, Adrien-Maisonneuve.
- Stoddard (William) (1979). **Le soufisme: Doctrine métaphysique et mystique dans l'Islam**, Traduit de l'anglais par: Roger De Pasquier, Lausanne, éd. des trois continents.



جغرافیای تاریخی و سیاسی بیهق از فتح اسلام تا دوره غزنویان

فضل اله فولادی پور^۱

بلقیس رستگاران^۲

مسعود ولی عرب^۳

چکیده

بیهق از شهرهای مهم خراسان بزرگ، و دارای شرایط مساعد طبیعی و اقلیمی، رودخانه‌ها و کاریزها، شرایط اقتصادی مناسب و ویژگی‌های اعتقادی و فرهنگی بوده است. این شهر جزء نیشابور یکی از چهار ربع مهم خراسان بود. بیهق در دوره اسلامی توسط مسلمانان فتح شد. و با توجه به دور بودن آن از مرکز خلافت اسلامی (اموی-عباسی) به یکی از شهرهای تبدیل شد که مخالفان دستگاه خلافت و نیروهای گریز از مرکز در آن به فعالیت می‌پرداختند. این پژوهش در نظر دارد، جغرافیای تاریخی و سیاسی بیهق از ورود اسلام تا دوره غزنویان را مورد بررسی قرار دهد و نشان دهد که چه حوادث مهمی در بیهق در قرون اولیه اسلامی رخ داده است.

واژه‌های کلیدی: خراسان، نیشابور، بیهق، تشیع.

۱. دکتری تاریخ اسلام و عضو هیات علمی دانشگاه فرهنگیان علامه طباطبایی خرم آباد Foulady_1387@yao.com

۲. کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شهید چمران اهواز

۳. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه خلیج فارس بوشهر m.valiarab@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۳۱



مقدمه

در بررسی یک منطقه جغرافیایی، تاریخ و مهم‌ترین ویژگی‌های آن منطقه در نظر گرفته می‌شود. ویژگی‌هایی چون جایگاه و نحوه قرار گرفتن از نظر جغرافیایی، موقعیت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی و نیز گذشته و آگاهی از اوضاع و احوال آن منطقه مورد توجه است. به عقیده برخی از مورخان بنای شهر بیهق به دوره ساسانی بر می‌گردد. و این شهر را از همان ابتدا جزو مراکز دینی به حساب آوردند، چنانکه عده ای از مورخان وجود آتشکده آذر برزین مهر را به این شهر نسبت می‌دهند. اما در دوره اسلامی این شهر جزو استان خراسان بزرگ و یکی از ربع‌های آن یعنی نیشابور بوده است. این شهر در دوره امویان مرکز تجمع سادات بود. دور بودن بیهق از مرکز دستگاه اموی و عباسی باعث به وجود آمدن نهضتی چون یحیی بن زید شد. اهمیت این منطقه و موقعیت جغرافیایی آن در خراسان بزرگ و آمدن شیعیان و سادات باعث اهمیت بیهق شد. این پژوهش بر آن است که به این سوال پاسخ دهد که: بیهق چه نقشی در تاریخ سیاسی قرون اولیه اسلامی داشته است و به چه دلیل شیعیان و سادات این ناحیه را برای اقامت انتخاب کردند. فرض ما بر این است که دور بودن بیهق از مرکزیت خلافت اسلامی و شرایط طبیعی و اقلیمی آن می‌باشد. روش مورد استفاده در این پژوهش توصیفی تحلیلی است و ابزار جمع آوری اطلاعات کتابخانه‌ای است. در مورد پیشینه این پژوهش باید کتاب تاریخ بیهق، ابولحسن علی بن زید بیهقی که منبع کاملی در باره بیهق می‌باشد را نام برد.

جغرافیایی تاریخی بیهق

بیهق شهر و ناحیه‌ای کهن در خراسان از توابع نیشابور، وسعت تقریبی ۲۰۰۰۰ کیلومتر مربع در شرق خراسان، میان نیشابور در مشرق و ناحیه کومش (قومس) در مغرب، مرزهای بیهق در شمال به دامنه‌های جنوبی البرز و در جنوب به حاشیه شمالی کویر بزرگ ایران می‌رسد. (صدر. و دیگران، ۱۳۸۰: ۳ / ۵۹۰). در مورد وجه تسمیه بیهق روایات بسیاری آمده است. یا قوت حموی در معجم البلدان آورده است که «بیهق ریشه آن در فارسی «بیهه» با دو هاء است و معنی آن در فارسی «بهتر»



می‌باشد بخش بزرگ و خوره ای گسترده دارای شهرهای و آبادی های بسیار از بخش‌های نیشابور است.» (حموی، ۱۳۸۰: ۶۹۰/۱)

زکریای قزوینی در آثار البلاد و اخبار العباد در باره بیهق آورده است که «بیهق شهری است کوچک در خراسان». (قزوینی، ۱۳۶۶: ۱۱۱) ابوالحسن علی بن زید بیهقی^۱ (ابن فندق) نیز درباره بیهق در تاریخ خود آورده است که «در اشتقاق لفظ بیهق و حدود آن چند قول گفته‌اند: قول اول آنست که این بیهه است به زبان پارسی اصیل بیهین بود - یعنی این ناحیه بهترین ناحیه نیشابوراست - و قول دوم آنست که این بیهه است یعنی باقدم که آن را پی خوانند پیموده و این ناحیه را مساحت پی‌ای کرده‌اند. و قومی گفته‌اند مردی بوده است در روزگار بهمن الملک اورا بیهه خوانده‌اند. و مقابل آمناباد دیهی بنا کرده آن را به نام وی خوانند.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۳۳/۲) در تاریخ نیشابور نیز آمده «ولایه بیهق من حدود ریوند تا ولایه دامغان بیست و پنج فرسخ زیاده است و عرض و مثل این.» (حاکم نیشابوری، بی تا: ۱۳۹)

ابن رسته نیز در الاعلاق النفسیه نام بیهق را آورده است. «نیشابور دارای شهرهایی است که از آن جمله می‌توان: زام، باخزر، جوین و بیهق را نام برد، نیشابور دارای سیزده روستا چهار ربع (ناحیه) می‌باشد روستاهای آن عبارت‌اند از استوف ارغیان، اسفرین، جوین، بیهق، رخ، باخزر، خواب (خاف)، ... و ارباع آن عبارت‌اند از: ریوند^۲، تکاب، فروش، مازول.» (ابن رسته، ۱۳۵۶: ۲۰۰) لسترنج به قول یاقوت حموی درباره بیهق می‌پردازد که بیهق به فارسی بیهه و بهاین (به معنی بسیار بخشنده) لسترنج اسم صحیح تر شهر بیهق را «سبزوار» بیان می‌کند که مردم مختصراً آن را سبزوار می‌گویند. (لسترنج، ۱۳۶۴: ۴۱۷)

ایرج افشار از قول هانری رنه دالمانی در سفرنامه از خراسان تا بختیاری درباره نام سبزوار می‌گوید: «شاید به مناسبت باغ‌های زیادی است که مانند کمربندان را فرا گرفته‌اند چنین نامیده می‌شود.» (افشار سیستانی، ۱۳۷۸: ۳۹۹) احداث سبزوار و ایجاد کانون‌های زیستی در نواحی بیهق، در سده‌های دوم و اول پیش از میلاد هم زمان با استقرار فرمانروایی پارت‌ها است، راه بازرگانی چین که از طریق ترکستان چین تا شمال خراسان یعنی طوس و نیشابور و سبزوار امتداد می‌یافت، سپس به شهر



صددروازه که در حدود دامغان کنونی قرار داشت و اکباتانا (پایتخت دولت ماد قدیم) و سلوکیه می‌پیوست، به تدریج شکل گرفت. و با افزایش حجم داد و ستد در این مسیر شهرهای بین راه به رونق اقتصادی رسیدند. این شهرها در دوران ساسانیان مراکز پیشه و بازرگانی بسیار فعالی بودند. در این دوره بازار قلب این شهرها را تشکیل می‌داد. و دروازه‌های آن‌ها به روی کالاها و مصنوعات گوناگون و کاروان‌هایی که ابریشم را از آسیای میانه و عاج را از هند و پشم را از نواحی دامداری کوهستانی و میوه‌ها و روغن‌ها و شراب را از سرزمین‌های زراعتی به آنجا حمل می‌کرد گشوده بود. (آریان پور، ۱۳۶۶: ۲۰۸)

بنیاد شهر سبزوار را برخی مربوط به عهد اشکانیان و هم زمان با پیدایش و رونق راه بین‌المللی شرق به غرب می‌دانند و بعضی براین عقیده‌اند که تاریخ احداث این شهر در حدود سال سیصد میلادی یا هم آغاز تشکیل سلسله ساسانی است، نویسنده تاریخ بیهق احداث سبزوار را به ساسان بن بهمن بن اسفندیار نسبت می‌دهد و می‌گوید: «قصبه را ساسان آباد نامید که امروز سبزوار گویند. و خسرو جرد را کیخسرو بن سیاوخش بن کیکاوس بنا کرده است.» البته وی نقلی دیگر نیز درباره بانی شهر دارد که می‌گوید: «گفته‌اند که سبزوار را ساسویه بن شاپورالملک بنا کرده است و شاپور آن بود که نیشابور بنا کرد به زبان پهلوی نی بنا بود و نیشابور یعنی بنای شاپور، و ساسان قاریز ساسوبوده است و سبزوار در اصل ساسویه آباد بوده است و گفته‌اند که پسر این ساسویه نزد خسرو بود که خسرو شیر جوین و خسرو آباد بیهق و خسرو جرد بنا کرده است.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۴۳-۴۰) جغرافی دانان اسلامی به تفصیل از این شهر یاد کرده‌اند. ابواسحاق ابراهیم استخری (متوفی ۵۶۶ هـ.ق) در کتاب المسالک و الممالک سبزوار را سبزواری نامد و این شهر و بعضی از توابع آن چون خسرو گرد، بهمناباد، مزینان و مهران را جزو نواحی نیشابور می‌شمارد. (استخری، ۱۳۴۷: ۲۰۵)

در معجم البلدان نیز آمده است که: «بیهق ناحیه ایست بزرگ و کوره (خوره) وسیع دارای شهرهای بسیار آبادانی مشتمل بر ۳۲۱ قریه و حدود آن از ناحیه نیشابور به انتهای حدود ریوند تا نزدیک دامغان محدود است.» (حموی، ۶۹۰: ۱۳۸۰) ابوالفداء (۷۳۲-۶۷۲ هـ.ق) در کتاب تقویم البلدان از اللباب نقل می‌کند که بیهق مجموعه‌ای از دیه‌ها از ناحیه نیشابور در بیست فرسخی آن قصبه بیهق



خسرو جرد بود و اکنون سبزوار است. (ابوالفداء، ۱۳۴۸: ۵۰۹) الحاکم در تاریخ نیشابور در مورد حدود بیهق آورده است «اما ربع ریوند تا مزرعه احمد آباد و ولایه بیهق من حدود ریوند تا ولایه دامغان بیست و پنج فرسخ زیاده است و عرض مثل این ولایه جوین منشأ اولیاء و علماء قری و قنوات در عمارت به حد غایات قریب یکدیگر.» (الحاکم نیشابوری، بی تا: ۱۳۹) ابن رسته در کتاب خود آورده است که «از بهمن آباد تا نوق ۹ فرسخ از نوق تا خسرو گرد ۶ فرسخ است از خسرو گرد تا حسین آباد پنج فرسخ است که راهش از میان قریه ها می گذرد تا به سبزوار می رسد از حسین آباد تا بشکند ۹ فرسخ است.» (ابن رسته، ۱۳۵۶: ۲۰۰)

ابن فندق در تاریخ بیهق این شهر را دارای ۱۲ ربع در عهد امیر خراسان عبدالله بن طاهر می داند و آن ها را چنین بیان کرده است. «اول اعلی الرستاق و آن را شامل آمناباد و بیهق، احمد آباد.. دانسته است، دوم ربع قصبه سبزوار و گفته که آن دیه عبدالرحیم بن حمویه است که چندین کاریز نیکو دارد و گفته است که از قصبه سبزوار تا به خسرو جرد، ۱۰ کاریز است بدین یک فرسنگ با آب بسیار و قدرت الهی در این خطه آشکار شده است. سوم ربع طبس که گفته تبشین است به حکم چشمه آب گرم که آنجا باشد. چهارم ربع زمیج که به لغت پارسی زمین بر دهنده را گویند یعنی مزرعه غله را، و چون بهرام بن یزدگرد یا بهرام گور آنجا نزول کرد، فرمود تا آنجا غله و پنبه و امثال آن بکشتند و آن دیه را زمیج نام کردند.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۳۵-۳۶)

پنجم ربع خسرو جرد. شهر بزرگی است که مرکز ناحیه بیهق است امام ابوبکر بغدادی صاحب تصانیف دانش های حدیث از آنجاست. هفتم ربع باشتین، هشتم ربع دیوره، نهم ربع کاه یا زرگاه که گوید و این که قصبه چشم است، دهم ربع مزینان، یازدهم ربع فریمود، دوازدهم ربع پشتکوه.» (گنابادی، ۱۳۴۷: ۳۲) حمدالله مستوفی در نزهه القلوب آورده است که: «بیهق ولایتی و شهرستان آن سبزوار است و آن شهر وسط است، از اقلیم چهارم است، هوایش معتدل است بازارهای فراخ و خوب دارد و طاقی از چوب بسته اند که چهارسوی بازار است به غایت محکم و عالی حاصلش غله و اندکی میوه و انگور و قریب چهل پاره دیه است که از توابع دارد، جوین ولایتی است پیش از این داخل تومان بیهق بوده و اکنون مفرد است. قصبه فریمود شهرستان آنجاست.» (مستوفی



قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۵۰) غلامحسین افضل الملک در سفرنامه خراسان و کرمان می‌نویسد: «نهاردان و کاهه اول خاک بیهق است، سبزوار شهر و پایتخت بیهق است.» (افضل الملک، بی تا: ۳۹)

اوضاع سیاسی بیهق از فتح اسلام تا دوره غزنویان

کهن‌ترین روایت تاریخی درباره بیهق به سال ۲۸ هـ ق یا ۶۴۹ میلادی باز می‌گردد. که یزدگرد پس از شکست نهاوند روی به خراسان نهاد و بیهق یکی از توقف گاه‌های او بود؛ دهقان بیهق پیش او رفت و یزدگرد او را خلعت بخشید. (بیهقی، ۱۳۴۸: ۲۶) بخشی از خراسان در سالهای هفدهم تا بیست و سوم هجری قمری فتح شد. احنف بن قیس حاکم خراسان عامل یزدگرد سوم رابیرون راند. لشکریان عرب در سال ۳۰ هـ ق سبزوار را فتح کردند. بلاذری در فتوح البلدان آورده است: «ابن عامر، اسود بن کلثوم معروف به عدی الرباب را که مردی پرهیزگار بود به بیهق فرستاد بیهق نیز از روستاهای نیشابور است - اسود با گروهی از مسلمانان از سوراخی که گوشه‌ی دیواری پیدا شده بود به درون شد. دشمن آن سوراخ را بست. اسود با آنان جنگید تا کشته شد و هر که با وی بود به قتل رسید. پس ادهم بن کلثوم فرماندهی سپاه را به عهده گرفت و سرنجام پیروز شد. و بیهق گشود.» (بلاذری، ۱۳۶۴: ۱۵۹) ابن اثیر نیز همین روایات را آورده و سپس درباره ادهم بن کلثوم می‌گوید «وی توانست بیهق را بگشاید ادهم جسد برادر را پس از دفن سایر شهدا در بیابان گذاشت بنا به وصیت وی که اگر در راه خدا کشته شود. جسدش را پرندگان و درندگان بخورند.» (ابن اثیر، ۱۳۶۵: ۳۲-۳۳) ابن فندق چگونگی فتح بیهق را چنین بیان می‌کند: «عبدالله بن عامر بن کاریز^۳ در سنه ثلاثین من الهجرة به بیهق آمد از راه کرمان بدیوره بیهق بگذشت. اهل بیهق گفتند چون اهل نیشابور ایمان آورند، ما هم موافقت کنیم ایمان آوریم.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۲۳-۲۴)

در اوایل دوره اسلامی بسیاری از بزرگان مهاجر عرب به سبب دارا بودن شرایط زیستی مساعد در سبزوار و بلوکات اطاف آن چون خسروجرد و خسروآباد... اقامت می‌گزیدند. ابولحسن بیهقی می‌نویسد که جمعی از صحابه پیغامبر (ص) نیز هنگامی که به خاک بیهق رسیدند. مقام ساخته و برخی در آنجا در گذشته، مانند ابو رقاعه تمیم بن اسیدالعدوی از یاران پیامبر که در بین راه سبزوار - خسروجرد وفات یافت. همچنین الامیر الملهب بن ابی صفره از صحابه پیامبر بود بیهقی گوید که



دخترش هند زن عبدالملک بن مروان بود و همچنین العباس بن مرداس السلمی شاعر وی نیز از صحابه بوده است، در حق وی پیامبر در غزوه حنین فرموده‌اند که: اقطعوا عینی لسانه والمؤتلفه قلوبهم بود خاک وی در خسرو جرد باشد. (بیهقی ۱۳۴۸: ۲۳-۲۴)

مدتی بعد از تثبیت دولت اسلامی، خلافت به دست امویان افتاد. در اواخر دوره آن‌ها قیام‌هایی علیه امویان صورت گرفت. در این زمان نصر ابن سیار از جانب آن‌ها امیر خراسان بود. در این قیام‌ها مردم بیهق نیز نقش داشتند از جمله نهضت زید بن علی بن حسین و فرزند او یحیی است. گردیزی در زین الاخبار قاتل یحیی را سلم بن احوز (احور) می‌داند. بیشتر یاران یحیی که در جنگ با وی با نصر بن سیار کشته شدند اهل بیهق بودند. در آخر عهد امویان ابومسلم خراسانی نصر بن سیار و سپاهیان اموی را از خراسان بیرون راند. و نصر در وقت فرار چندی در سبزوار آمد و با رسیدن حمید بن قحطبه سردار ابومسلم از سبزوار گریخت.

بیهق در زمان عباسیان نیز مهم و مورد توجه بوده است چنانکه ابوالحسن بیهقی گوید: «که هارون الرشید بر راه بیهق به طوس آمد در حالیکه مؤلف تاریخ نیشابور گوید بر راه اسفراین آمد.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۴۷) وی هم چنین به عبور مأمون از بیهق نیز پرداخته و آورده: «و سال بر دویست و دو بود هجرت که مأمون قصد بغداد کرد و وزیر ذوالریاستین الفضل بن سهل در سرخس در گرمابه کشته آمد و امام علی بن موسی الرضا (ع) را در سناباد زهر دادند، مأمون قصد بغداد کرد که اهل بغداد بر عم او ابراهیم بن المهدی بیعت کردند. سبب آنکه مأمون علی بن موسی الرضا (ع) را خلیفت و ولی عهد کرد. و گذر بر بیهق کرد. پس از مدتی در بیهق بماند بر سر روستا نزول کرد؛ در دیه نزلاباد. و خراج بیهق مبلغی کم کرد.»

در اواخر قرن دوم هجری حمزه آذرک سیستانی به سبزوار لشکر کشید و خرابی بسیاری به بار آورد. ابولحسن بیهقی سال آمدن حمزه آذرک به سبزوار را سال ۲۱۳ ه.ق می‌داند؛ «حمزه بن آذرک الخارجی از سجستان بیامد با لشکر خوارج فی جمادی الاخر سته ثلاث عشره ومأتین و از جانب قهستان و ترشیز آمد اول به دیه ششتمد آمد و چهل روز آنجا حرب کرد سپس در قصبه آمدند و هفت شبانه روز می‌کشتند و مسجد برایشان فرود می‌آوردند مسجد آدینه سبزوار در روزگار حمزه آذرک



الخارجی خراب گشته و مردمان به نماز جمعه و اعیاد به خسرو جرد می‌رفتند. در ایام حمزه آذرک در سبزوار زیادت از سی هزار مرد و کودک بکشت.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۴۹-۴۸-۴۵-۴۴) در مورد سال خروج حمزه آذرک قزوینی در تعلیقات بر تاریخ بیهق می‌گوید مؤلف تاریخ بیهق سال وفات حمزه را به اشتباه سال خروج وی بیان کرده است. غلامحسین صدیقی به نقل از تاریخ سیستان می‌نویسد: «در سال ۲۱۳ هـ ق حمزه از جانب ترشیز آمد به سبزوار و قصبه بیهق را قتل عام کرد.» (صدیقی، ۱۳۷۲: ۷۶)

در دوره ای که طاهریان و سپس صفاریان در نواحی خراسان قدرت نمایی می‌کردند و شهر مهم نیشابور را پایتخت خود قرار دادند، سبزوار مرکز ولایت بیهق و از توابع نیشابور بود. در زمان یعقوب لیث امیر خراسان به گفته بیهقی امیر احمد بن عبدالله خجستانی بود وی از اتباع محمد بن طاهر بود، ادوارد براون شرح قدرت گیری او را چنین آورده است که: «در سال ۸۸۰ م احمد نامی از اهالی خجستان (نزدیک هرات) مدت کوتاهی قدرت شایانی به دست آورد و اینکه نامی به به نحو اجمال از او برده می‌شود از آن روست که به قول صاحب چهار مقاله دو بیت فارسی از اشعار حنظله بادغیسی ابتدا حس جاه طلبی او را تحریک کرده بود. از احمد پرسیدند که تو مرد خربنده ای بودی به امیری خراسان چون رسیدی پاسخ داد که در بادغیس روزی دیوان حنظله بادغیسی را همی خواندم (بادغیس از توابع خجستان است) و بدین دوبیت رسیدم که حنظله بادغیسی گوید:

مهتری گر به کام شیر در است شو خطرکن ز کام شیر بجوی /

با بزرگی و نام و نعمن و جاه یا چو مرد است یا مرگ رویاروی

در این دوره صفاریان در دروه اقتدار خود بودند خجستانی تحت تأثیر حس جاه طلبی، خران خود را بفروخت و اسبی بخرید و به خدمت عمر بن لیث در آمد. بعد پیمان خود را با صفاریان بشکست و خواف، بیهق، نیشابور را بگرفت خجستانی چنین می‌گوید: «کار من بالاگرفت و ترقی همی کردم تا آنکه جمله خراسان مرا مسلم شد و به تصرف خویشان درآوردم. اصل این همه آن دوبیت بود.» (براون بی تا: ۵۲۱/۱) بیهقی مرگ خجستانی را به دست غلامش احمد می‌داند و می‌گوید: «غلام احمد خجستانی را محو و او را در شادیاخ نیشابور بکشت. مدت ملک خجستانی هفت سال بود و بردست



او بسیار علمای نیشابور کشته شدند.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۶۸) پس از شکست عمر بن لیث صفاری از سپاهیان سامانی (۲۸۷ هـ.ق) بیهق به تصرف دولت بخارا در آمد و تا برآمدن دولت غزنوی و استیلای محمود بر خراسان فرمان گذار دولت سامانی بوده است. در آستانه بر آمدن دولت محمود غزنوی، خراسان دستخوش اختلافات فرقه ای و عرصه تاخت و تاز دسته‌های عیار بود. مردم بیهق با گرد آوردن دسته‌های مسلح به دفاع از ناحیه خود بر خواستند و از شهر خود در برابر مهاجمان طوس و اسفراین که برای تخریب واحه بیهق و انباشتن کاریز آن آمده بودند؛ پاسداری کردند. (صدر و دیگران، ۱۳۸۰: ۵۲۰) در زمان سامانیان محمود امیر خراسان و دارای لقب سیف الدوله بود هر جا که متصرف رسیدی همگان او را اطاعت داشتندی و خطبه و سکه و حکم به نام وی بود. (بیهقی، ۱۳۴۸: ۷۰) در ایام سلطنت محمود غزنوی، این سلطان چندین نوبت به بیهق گذر کرد، صاحب تاریخ بیهق درباره حضور متفاوت محمود و مسعود غزنوی در بیهق آورده است که: «سلطان محمود این نوبت که به ری رفت و ملک ری از مجدالدوله ابوطالب و مادرش سیده به دست او افتاد گذر بر بیهق کرد، و از وی زیادت عدلی و اثری نیکو نیامد و چون محمود بدان جهان رفت. پیش از او مسعود بدر اصفهان رفته بود و گذر بر بیهق کرد و چون باز آمد هم گذر بر بیهق کرد و عدل و داد گسترده.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۷۱) ابوالفضل بیهقی در تاریخ بیهقی آورده است که: «و امیر مسعود بر روستای بیهق رسید در ضمان سلامتی و نصرت و غازی سپاه سالار خراسان به خدمت استقبال رفت با بسیار لشکر.» درباره اواخر دوره غزنویان نیز آورده است که: «از آنجایی که پیروزی قطعی سلجوقیان بر مسعود پیش از لشکر کشی شاه ملک حاصل شده بود، پیکار دندانقان که در رمضان ۴۳۱ هـ.ق رخ داده بود قدرت غزنویان را در خراسان برای همیشه پایان داد. سلجوقیان که کم کم پیش روی کرده بودند در سال ۴۳۹ هـ.ق خوارزم را به تصرف در آوردند. و شاه ملک به ایران گریخت زمانی چند شهر بیهق را در دست داشت سرنجام در مکران اسیر شد و در اسارت جان سپرد.» (بیهقی، ۱۳۶۲: ۶۹۰-۳۷)

می‌توان گفت انتخاب نیشابور به پایتختی توسط خاندان‌های حکومتگر طاهریان و صفاریان باعث اهمیت شهر بیهق که زیر مجموعه‌ای از نیشابور بود شد و حوادث آن دو در پیوند با هم قرار



می‌گرفتند هر زمان که به نیشابور هجومی و حمله‌ای می‌شد بیهق نیز مورد هجوم قرار می‌گرفت و در زمان آرامش و امنیت نیز این شهر در سایه آرامش و امنیت نیشابور قرار می‌گرفت.

دلایل اهمیت بیهق در قرون نخستین اسلامی

از مهم‌ترین ویژگی‌های بیهق در این دوره می‌توان به فضلا و ادبای بسیاری که ابولحسن بیهقی در تاریخ بیهق از آن‌ها نام برده است. از جمله الشیخ ابوالفضل محمد بن الکاتب بیهقی او دبیر سلطان محمود و سلطان مسعود بود. (بیهقی، ۱۳۴۸: ۱۷۵) وی به سال ۳۸۵ هـ.ق در قریه حارث آباد بیهق ولایت یافت و بعد از کسب فضایل به دیوان رسایل محمودی راه جست و در خدمت خواجه بونصر مشکان به کار پرداخت. و بعد از وفات او همچنان در خدمت جانشینان محمود غزنوی بود، در پایان عمر در انزوا به سر می‌برد تا در سال ۴۷۰ هـ.ق که در گذشت. مه‌ترین اثر او تاریخ مشهورش در شرح سلطنت آل سبکتکین در سی مجلد بود که اکنون قسمتی از آن درباره سلطنت سلطان مسعود بن محمود و تاریخ خوارزم از زوال آل محمود تا غلبه سلاجقه در دست است. (صفا، ۱۳۴۷: ۲۷۱) از دیگر دلایل مهم بودن بیهق می‌توان به خاندان‌های بزرگی همچون خاندان سید الوزراء نظام الملک اشاره کرد وی نظام الملک الحسن بن علی بن اسحق بود و اسحق دهقانی بود از دیه انکو از علی الناحیه که آن بقعت به سبب دیانت و صیانت او آبادان بود. معروف‌ترین عضو این خاندان نظام الملک بود که سی سال وزیر بود و فرزندان او چون فخرالملک که وزیر سلطان برکیارق و سلطان سنجر بود و مؤیدالملک که وزیر سلطان محمد بود. همچنین خاندان حاکمیان و فندقیان که ایشان از فرزندان حزیمه بن ثابت بودند و خاندان میکالیان که خاندان قدیم نیشابور و بیهق بودند و بسیاری خاندان‌های دیگر که ابن فندق در تاریخ بیهق آن‌ها را آورده است. بیهقی آورده که بعد از فتح اسلام در این ناحیه در پانزده موضع نماز جمعه بر پا می‌شد از جمله قصبه سبزوار و خسروجرد.

از نظر اقتصادی نیز در تاریخ بیهق به کفشگران اشاره می‌شود که در بیهق کفش سیم دوز و امثال این دوزند از موزه زنان و مردان که در نواحی نیشابور و هیچ جا مثل آن نبود (بیهقی، ۱۳۴۸: ۲۷۸-۲۷۷-۷۴) نویسندگان به وجود منابع مهمی در خراسان اشاره کرده‌اند که از نظر اقتصادی مهم بودند: «هم چنان که در نیشابور در روستای ریوند معدن فیروزه، در بیهق معدن سنگ و مرمر و در نواحی دیگر

خراسان معدن‌های گل خوراکی و نقره و طلا و جیوه و قیر وجود داشته است». (فقیهی، ۱۳۵۷: ۷۸۴) در قصبه سبزوار سیزده کاریز روان باشند که از لحاظ کشاورزی با توجه به آب و هوای آن بیشتر در دو بخش ششتمد و جوین اهمیت بسزایی دارد و محصولات عمده آن گندم، جو، پنبه و خربزه... است. ابو الحسن بیهقی در مورد هوای بیهق آورده است: «اطبا چنین گویند که هر مسکن که بلندتر هوای آن موافق تر و نسیم آن خوش تر و تنفس بدان آسان تر است». (بیهقی، ۱۳۴۸: ۲۶) جغرافی نویسان عرب راه‌هایی را تعریف می‌کنند که نیشابور را به هرات و سرخس و سواحل بحر خزر و غرب ایران و از راه کویر با ولایات جنوب متصل می‌گرداند، اهمیت بیشتر را همیشه، شاه راهی داشت که از خراسان و از راه ولایت بیهق که شهرهای آن سبزوار و خسرو جرد بودند به غرب ایران می‌رفت. (بارتولد، ۱۳۷۲: ۱۳۷) بیهق به دلیل داشتن ویژگی‌های فوق یکی از شهرهای مهم قسمت شرق دنیای اسلام بود. این شهر زیر مجموعه نیشابور بزرگ بود و علماء و دانشمندان و فضلالی آن بیشتر لقب نیشابوری داشتند و زادگاه آن‌ها را به جای بیهق نیشابور نوشته‌اند. کلنل بیت در سفرنامه خراسان و سیستان علت اشتهار بیهق را وجود کتابتاریخ بیهقی ابوالفضل بیهقی و همچنین آثار و ابنیه آن و برج یا مناره خسرو جرد که بیش از سی متر ارتفاع دارد و نشانه‌ای از شهر قدیمی بیهق است. و همچنین آثار مربوط به دوره سرداران بیان می‌کند. (بیت، ۱۳۶۵: ۳۷۵)

تشیع در بیهق

مرکزیت دینی سبزوار (بیهق) به اعصار پیش از اسلام می‌رسد. وجود آتشکده آذر برزین مهر یکی از سه آتشکده مهم دوره ساسانی که به عقیده کریستن سن در کوه‌های ریوند سبزوار است می‌تواند دلیل اهمیت این ناحیه از حیث مذهب باشد. (کیانی، ۱۳۷۴: ۴۶۵) بیهق از همان سال‌های نخستین دوره اسلامی به هواداری از اهل بیت شهرت یافت. (صدر و دیگران، ۱۳۸۰: ۵۹۰) یاقوت حموی در اوایل قرن هفتم نوشته است که: «این خوره دانشمندان و فقیهان و ادیبان بی شمار بیرون داده است. با این همه بیشتر آن رافضی و غالی اند». (حموی، ۱۳۸۰: ۶۹۱) در تاریخ نیشابور نیز آمده است که: «قنبر مولی و حاجب امیرالمؤمنین مدتی در بیهق بود و تأهل کرد و خاکش در نیشابور است آنجا که مسجد هانی است. هانی از فرزندان وی است. قنبر را در سبزوار پسری آمد نام او شادان بن قنبر، مسجد





شادان در سبزوار به وی بازخوانند و از عقب شادان در بیهق جعفر بن نعیم بن شادان بن قنبر است.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۲۵) در نیمه سده دوم هجری قمری یحیی بن زید تلاش‌هایی در ادامه نهضت پدرش زید انجام داد منابع به تفضیل به این نهضت اشاره کرده‌اند. چنانکه در تاریخ یعقوبی آمده است: «نصر بن سیار که در زمان هشام، یحیی بن علی بن زید بن علی بن حسین را دستگیر کرد او را به مرو برد و در قهندز مرو زندانی کرد. و خبر او را به هشام گزارش داد. لیکن رسیدن نامه با مرگ هشام مطابق افتاد. سپس به ولید به او نوشت آزادش کن، و به قولی یحیی چاره جوین کرد. تا از زندان گریخت و رهسپار بیهق ابر شهر شد. و گروهی از شیعه گرد وی آمدند. و گفتند تا کی به خواری تن می‌دهید و در حدود ۱۲۰ مرد همراه وی فراهم آمدند. سپس برگشت و به نیشابور آمد و عمر بن زواره قسری عامل نیشابور به جنگ با وی برخاست. و با وی نبرد کرد، لیکن یحیی بر او ظفر یافت و خود و همراهانش را شکست داد و اسلحه ایشان را گرفتند. سپس آنان را تعقیب کردند تا عمر بن زواره را دریافتند و کشتند. و یحیی به قصد بلخ رهسپار شد. سپس نصر بن سیار، سلم بن احوز هلالی را به جنگ وی فرستاد، و سلم می‌رفت تا به سرخس رسید و یحیی رهسپار بود تا به بادغیس آمد و بر مرورود پیش دستی کرد، و چون نصر خبر یافت با سپاهیان خود به سوی وی رهسپار شد. در جوزجان با او روبرو گشت و جنگ سختی میان او و یحیی روی داد تا تیری آمد و بر یحیی نشست و دشمنانش پیش تاختند و سرش را بریدن و یارانش پس از شهادت وی جنگیدند تا همگی کشته شدند.» (یعقوبی، ۱۳۴۳: ۳۰۶) در الکامل ابن اثیر نیز آمده است که یحیی پس از امان دادن ولید به او رهسپار بیهق شد و در آنجا تصمیم به خروج گرفت. (ابن اثیر بی تا: ۱۷۷/۸-۱۷۸) ابوالحسن علی بن زید بیهقی نیز در تاریخ خود می‌نویسد که: «یحیی به قصبه سبزوار آمد. وی از ائمه زیدیان بود و آنجا که مسجد شادان است نزول کرد و آمدن یحیی بن زید را به سنته ست و عشرين و مائه یعنی سال ۱۲۶ هـ ق می‌داند.» (بیهقی ۱۳۴۸: ۴۶۹) در اوائل سده سوم هجری امام محمدتقی (ع) برای دیدار پدرش امام رضا (ع)، از مدینه رهسپار مرو بود در سر راه خود در ششتمد از دیه‌های ناحیه بیهق اقامت گزید و در آنجا مورد استقبال مردم بیهق قرار گرفت. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۳: ۴۷۴) حمدالله مستوفی در نیمه نخست قرن هشتم هجری در باره مذهب مردم بیهق می‌نویسد: «مردم آنجا



شیعه اثنی عشری اند.» (مستوفی قزوینی، ۱۳۶۲: ۱۵۰) می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین دلایل نفوذ تشیع در بیهق مهاجرت‌های فراوان سادات از شهرهای مختلف از جمله نیشابور و ری به این ناحیه است. شمار علویان این شهر بسیار فراوان است. گفته شده که بسیاری از علویان خراسان از ولایات ساحلی دریای خزر که تشیع از قرن دوم هجری در آن نواحی نفوذ داشته به شهرهای خراسان آمده بودند. آن طور که نسبت‌های گرگانی و استرآبادی پیداست بسیاری از سادات نیشابور از گرگان به آن شهر کوچ کرده بودند. بعدها بسیاری از سادات نیشابور به بیهق رفته و تشیع را در سبزوار پراکندن. شهرت اهالی سبزوار در تشیع مشهورتر از تسنن اهالی خواف و خزر است و باز آمده است که مردمش از قدیم اثنی عشرند. در مقایسه با سبزوار، نیشابور علی‌رغم داشتن شیعیان چند، مرکز دانش سنی بوده و شیعیان آن در فشار و تحت مراقبت بودند. (جعفریان، ۱۳۸۸: ۲۷۴-۲۴۵)

مادلونگ درباره حضور زیدیان در بیهق نوشته است، یکی از مراکز علمی زیدیان در خارج از منطقه ایالت جنوبی خزر شهر بیهق بود. بر پایه گزارش ابن فندق: «ابوالقاسم علی بن حسین رئیس بیهق چهار مدرسه در قصبه بنا کرد برای حنفیان، شافعیان، کرامیه، سادات و اتباع ایشان و علویان و زیدیان، بدیهی است که علویان شهر با زیدیه و کلام معتزله همراهی می‌کردند. رئیس بیهق توسط محمود غزنوی به غزنه فراخوانده شد. سلطان با وی عتاب کرد که چرا یک مذهب را که معتقد تو است نصرت نکنی و ائمه آن طایفه را مدرسه بنا نهدی، جمله مدارس را چون یک شخص مدرسه سازد و تربیت کند بر خلاف معتقد خویش کار کرده باشند. و هر که بر خلاف معتقد خویش کاری کند ربا و سمعه را بود نه تقرب به حق تعالی پس شفعا مراسم شفاعت اقامت کردند و خلاص یافت.» (بیهقی، ۱۳۴۸: ۱۹۴-۱۹۵)

شهرهای بسیاری از قرن دوم هجری به بعد مرکز تشیع شدند در نتیجه ورود سادات که عامل اصلی آن فشارهای مکرر امویان و عباسیان بود آن‌ها به شهرهایی چون قم، کاشان، ری، مازندران و که دور از مرکز خلافت بودند رهسپار شدند و این شهرها راکانون‌های نخستین تشیع در ایران کردند. چنانکه فضیلت الشامی می‌نویسد: «نصر یحیی را به سرزمین دور دست بیهق فرستاد تا از مردم دور باشد ولی شیعیان از هر نقطه ای دور او گرد آمدند و او را به ادامه نبرد تشویق کردند.» (الشامی، ۱۳۷۶: ۷۵)



نتیجه گیری

موقعیت جغرافیای بیهق قرار گرفتن این شهر در کنار جاده ابریشم امکان مناسبی را برای بازرگانی و مبادلات کالا فراهم می‌کرد. همچنین عوامل طبیعی و اقلیمی و وجود رودخانه ها فصلی و سفرهای آب زیر زمینی و کاریزهای متعدد در این شهر باعث رونق اقتصادی آن می‌شد دور بودن بیهق از مرکز خلافت و قرار گرفتن این شهر در سرزمین خراسان بزرگ باعث شد که سادات و شیعیان در قرون نخستین اسلامی که مورد آزار و اذیت حکومت‌های وقت قرار می‌گرفتند، بیهق را جزو پایگاه‌های خود قرار دهند. آمدن یحیی بن زید (ع) به بیهق و استقرار نیروهای خود در این شهر باعث توجه امراء خراسان به این شهر گردید و سخت گیری نسبت به شیعیان این منطقه بیشتر شد. این پیشینه غنی بیهق برای شیعیان باعث شد که مدتی بعد حکومتی بر مبنای اصول اعتقادی شیعه به نام سربداران در این ناحیه تشکیل شود. همچنان که امروز نیز این شهر به عنوان دارالمؤمنین و یکی از مراکز تشیع نام می‌برند.

پی نوشت

۱. ابوالحسن علی بن زید بیهقی از بزرگان علم و ادب و از رجال معتبر و خاندان‌های اصیل خراسان، در حدود سال ۴۳۹ ه.ق متولد شده و کتب نفیسی به زبان عربی نوشته است. کتاب تاریخ بیهق را در زمان سلطنت مؤید الدین آی آبه از غلامان سنجری نوشته ست. سبک تحریر این کتاب میانه ایست از قرن پنجم و ششم هجری. (بهار، ۱۳۳۷: ۲ / ۶۶۵-۶۶۴)

۲. ریوند نام کوهی در شمال غربی سبزوار که پشت ویشتاب نیز خوانده می‌شود گشتاسب پس از گرویدن به دین زردتشت آتشکده آذربرزین مهر را در آنجا بنیان نهاد. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۸ / ۱۱۰۱۱)

۳. عبدالله بن عامر بن کریز از امراء و فاتحان دوره امویه است که در سنه ۴ ه.ق در مکه تولد یافت و در سنه ۲۹ هجری والی بصره بود و سیستان و مرو و سرخس و ابرشهر را گرفت. بعد از آن تا بلخ و طخارستان، بست و کابل پیش رفت وی در واقعه جمل حاضر بود و سه سال در عصر معاویه ولایت بصره را در دست داشت و در سنه ۵۹ ه.ق در مکه بمرد مزار او در عرفات است. (گردیزی، ۱۳۶۳: ۲۲۸)

منابع

- آریان پور، علیرضا (۱۳۶۶). *شهرهای ایران*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۶۵). *اخبار ایران از الکامل*، ترجمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دنیای کتاب.
- _____ (بی تا). *الکامل*، ترجمه عباس خلیلی، به اهتمام دکتر سادات ناصری و مهیار خلیلی، ج ۸، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.
- ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر (۱۳۵۶). *الاعلاق النفسیه*، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: امیرکبیر.
- ابوالفداء، اسمعیل بن علی (۱۳۴۸). *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- استخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۴۷). *المسالک و الممالک*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه و نشر کتاب.
- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۷۸). *پژوهشی در نام شهرهای ایران*، تهران: روزنه.
- افضل الملک، غلامحسین (بی تا). *سفرنامه خراسان و کرمان*، تهران: طوس.
- الشامی، فضیلت (۱۳۷۶). *تاریخ زیدیه در قرن دوم و سوم هجری*، ترجمه محمد تقفی، علی اکبر مهری پور، شیراز: دانشگاه شیراز.
- بارتولد. و.. (۱۳۷۲). *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، تهران: طوس، چ ۲.
- براون، ادوارد (بی تا). *تاریخ ادبی ایران*، ترجمه علی پاشا صالح، ج ۱، تهران: ابن سینا، چ ۲.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۴). *فتوح البلدان*، تصحیح آذرتاش آذر نوش، تهران: سروش، چ ۲.
- بهار، محمد تقی (۱۳۳۷). *سبک شناسی*، ج ۲، تهران: امیر کبیر، چ ۲.
- بیت، کلنل (۱۳۶۵). *سفرنامه خراسان و سیستان شرح سفر کلنل بیت به ایران و افغانستان در روزگار ناصرالدین شاه*، ترجمه قدرت الله روشنی. مهرداد رهبری، تهران: یزدان.





- بیهقی، ابوالحسن علی بن زید (۱۳۴۸). **تاریخ بیهق**. به تصحیح احمد بهمنیار و مقدمه علامه قزوینی، ج ۲، تهران: اسلامیه، چ ۲.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۶۲). **تاریخ بیهقی**، به اهتمام دکتر غنی و فیاض، تهران: خواجه.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸). **تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفویه**، تهران: علم، چ ۳.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (بی تا). **تاریخ نیشابور**، به کوشش بهمن کریمی، تهران: ابن سینا.
- حموی بغدادی، یاقوت (۱۳۸۰). **معجم البلدان**، ترجمه علینقی منزوی، ج ۱، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). **لغت نامه**، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، ج ۸، تهران: روزنه، چ ۱۳.
- صدر، احمد و دیگران (۱۳۸۰). **دایره المعارف تشیع**، ج ۳، تهران: نشر شهید سعید محبی.
- صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۲). **جنبش‌های دینی ایران در قرن دوم و سوم هجری**، تهران: پاژنگ.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۴۷). **نثر فارسی از آغاز تا عهد نظام الملک طوسی**، تهران: ابن سینا.
- فقیهی، علی اصغر (۱۳۵۷). **آل بویه و اوضاع زمان ایشان با نموداری از زندگی مردم آن عصر**، گیلان: صبا.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۶۶). **آثار البلاد و اخبار العباد**، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران: مؤسسه علمی اندیشه جوان.
- کیانی، محمد یوسف (۱۳۷۴). **پایتخت‌های ایران**، تهران: میراث فرهنگی.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک بن محمود (۱۳۶۳). **زین الاخبار**، به تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- گنابادی، محمد پروین. (۱۳۴۷). **برگزیده مشترک یاقوت حموی**، تهران: ابن سینا.
- لسترنج، گای (۱۳۶۴). **جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی**، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۲.

مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۶۲). *نزهة القلوب*، تصحیح گای لسترنج، تهران: دنیای کتاب.
موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۸۳). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ
اسلام، چ ۳.
یعقوبی، ابن واضح (۱۳۴۳). *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و
نشر کتاب.



واکاوی مصادیق تسامح و مدارا در قرآن، سنت و چگونگی ظهور در فرهنگ و تمدن اسلامی

ابوالفضل کاکویی^۱

چکیده

مدنی بالطبع بودن انسان و تشکیل اجتماعات مختلف و اختلاف در نژاد، زبان، فرهنگ و گاه حفظ برخی منافع شخصی موجب به وجود آمدن برخی مناقشات و ناهماهنگی در زندگی او می‌شود؛ لذا از ابتدای خلقت تسامح و گذشت و به معنای دیگر مدارا از تاکیدات قرآن کریم در فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است تا در سایه آن بتوان از بسیاری انحرافات اخلاقی و ناهنجاری‌های اجتماعی/سیاسی/اقتصادی و... دست کشید و با جوامع دیگر ارتباط برقرار نمود. براین اساس پژوهش حاضر درصدد است با مبنا قرار دادن قرآن و سنت نبوی به واکاوی و چگونگی ظهور و بروز تسامح و مدارا در تمدن و فرهنگ اسلامی مورد کنکاش قرار دهد.

برای رسیدن به این مهم پژوهش تحلیلی، توصیفی حاضر پس از بیان مساله به بحث مفهوم و معناشناسی این مهم در دو حوزه لغت و اصطلاح پرداخته و بخش دوم به تبیین جایگاه و دیدگاه قرآن پیرامون تسامح و مدارا و بخش سوم به بررسی این مهم در سنت نبوی و در بخش نهایی به ارتباط، جایگاه و چگونگی بروز و ظهور تسامح و مدارا در فرهنگ و تمدن اسلامی پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: قرآن، تسامح، مدارا، سنت، تمدن، تمدن و فرهنگ اسلامی.

۱. کارشناسی ارشد تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه اصفهان nooshazarhistory@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۳۱

جوامع و اقوامی که در حال حاضر شاهد پیدایش و رشد آن هستیم حاصل ارتباطات آنان با دیگر دولت‌ها و اقوام دیگر است در این راستا عاملی که موجب تداوم این مهم در طول زمان شده، گذشت و تسامح از اشتباهات بوده چراکه اگر این مهم جریان نداشت روابط اقتصادی، اجتماعی و... پدید نمی‌آمد. براین اساس تسامح طیف گسترده‌ای اعم از: رابطه دو انسان گرفته تا رابطه دو دولت را در برمی‌گیرد تا جایی که برخی معتقدند مادر همه تمدن‌ها مدارا و تسامح است در واقع رشد تمدن‌ها و پیشرفت‌های دیگر کشورها مرهون و وابسته این دو مؤلفه است لذا توسعه این امر، اهمیت واکاوی این مفهوم را در قرآن کریم، سنت و مصادیق گوناگون بکار رفته (باتوجه به نزول قرآن کریم در ۲۳ سال در شرایط گوناگون) پیرامون این مهم را نمایانگر است. براین اساس پژوهش‌های پیشین به باب تسامح و مدارا و مفهوم آن در ادوار مختلف تاریخی پرداخته‌اند اما وجه تمییز پژوهش حاضر، در تبیین و مصداقیابی آن در قرآن و سنت نبوی و در انتها چگونگی ظهور و بروز آن در زمان پیامبر اسلام و تشکیل تمدن اسلامی است. در این نوشتار توصیفی سعی بر این بوده تا با استناد بر قرآن، متون اسلامی و سنت نبوی به شرح و تبیین مصادیق و مولفه‌های تسامح و مدارا ابتدا در حیطه قرآن کریم و سنت و تطابق آن در شکل‌گیری تمدن اسلامی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، شخصی و حقوقی و... پردازیم.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. تسامح در لغت

تساهل در کتب لغت از ریشه «سهل» به معنای سهولت در کاری و یا موافقت با دیگری معنا شده است چنانکه موسی و زمخشری در کتب لغت خود آن را به معنای گذشتن از خطای دیگری و عفو نمودن ترجمه کرده‌اند: «و سهل و وافق علی ما أريد منه» (موسی، ۱۴۱۰: ۶۳۸/۱؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۰۷/۱) در فرهنگ لغت معین تساهل نیز از ریشه «سهل» به معنای آسان گرفتن، سهل گرفتن بر





یکدیگر، به نرمی رفتار کردن و سهل انگاری آمده است و تسامح از سه حرف اصلی «سمح» به معنای آسان گرفتن، مدارا کردن، کوتاهی کردن و فروگذار کردن آمده است. (معین، ۱۳۸۷: ۱۹۶۳/۲) برای این اساس قدر جامع مفهوم لغوی آن از سهل گرفته شده که به معنای عفو و بخشش و یا آسان گرفتن امور و یا موافقت با دیگران معنا شده است.

۱-۲. تسامح در اصطلاح

تسامح در اصطلاح به معنای مداخله نکردن و مانع نشدن و اجازه دادن از روی قصد و آگاهی به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نیست لذا گاه در این راستا از واژه تساهل نیز نام برده شده و آن را هم معنای این واژه دانسته‌اند. (البدوی، بی تا: ۵۸/۱) اگرچه این دو واژه از نظر لغوی با هم مترادف‌اند اما معنای واژه تسامح همواره نوعی فرا دستی، بزرگواری، بخشش و توانایی است در حالی که واژه تساهل و تحمل، با ضعف و فرودستی و ناتوانی منافاتی ندارد. برخی نیز به عکس، واژه تساهل را بر تسامح ترجیح داده و معتقدند که این واژه افزون بر اینکه همه محاسن معنایی تسامح را دارد، از کاستی‌های احتمالی آن نیز پیراسته است. (قادری، ۱۳۷۶: ۵۵)

در زندگی اجتماعی زمانی که انسان با اعمال و عقایدی روبرو می‌شود که با اندیشه و عقاید او سازگار نیست، برای حفظ آرامش اجتماعی و جلوگیری از درگیری و تنش باید آن‌ها را تحمل کند. این صبر و بردباری را تساهل گفته لذا این تسامح از باب احترام به انسان و حریم اندیشه او نیست بلکه برای جلوگیری از درگیری اجتماعی و کمک به تعادل قوا و آرامش اجتماعی است. در واقع باید اذعان کرد که این روش بیشتر برای آرامش روحی و روانی خود شخص است که به دنبال آن آرامش اجتماعی را در پی دارد. تسامح و تساهل نسبت به کسانی که به گونه ای با دستوره‌های خداوند متعالی آشکارا مخالفت کرده و حدود الهی را علناً می‌شکنند پیامدهای دنیوی و اخروی خاصی به دنبال دارد که شارع مقدس نسبت به آن‌ها هشدار داده است.



۲. تسامح و مدارا در قرآن

از آنجایی که قرآن کریم آخرین کتاب آسمانی است و با توجه به هدف این کتاب و موضوعیت داشتن انسان در آن جهت سعادت و وصول به مرتبه اعلی و تأمل در آنچه از مفهوم شناسی آن گفته شد بدون شک خداوند بدان توجه خاصی کرده و در زمانهای گوناگون متناسب با شرایط بدان با عبارات مختلف به تبیین مصادیق آن پرداخته است:

۲-۱. تسامح در دعوت به دین

از دیدگاه قرآن انسان به طور تکوینی در انتخاب دین و عقیده آزاد است به همین دلیل بارها آن را در سور مختلف با تعبیرهای گوناگون متذکر شده و عقل را مسبب هدایت و ضلالت انیان خوانده به همین دلیل تحمیل عقیده نه تنها مطلوب نیست، اساساً امری ناممکن است. آیه شریفه «لا اکراه فی الدین» این واقعیت تکوینی را بیان می‌کند چنانکه علامه طباطبایی ذیل تفسیر این مهم می‌نویسد:

در جمله «لا اکراه فی الدین» دین اجباری نفی شده است چراکه دین عبارت است از یک سلسله معارف علمی که معارف علمی به دنبال دارد و جامع آن همه معارف، یک کلمه است و آن عبارت است از (اعتقادات) و ایمان هم از امور قلبی است که اکراه و اجبار در آن راه ندارد، چون کاربرد اکراه تنها در اعمال ظاهری است که عبارت است از حرکات مادی و بدنی (مکانیکی)، و اما اعتقاد قلبی برای خود علل و اسباب دیگری از سنخ خود اعتقاد و ادراک دارد و محال است که بطور مثال جهل، علم را نتیجه دهد و یا مقدسات غیر علمی، تصدیقی علمی را بزاید. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۲۲/۲)

همچنین صاحب تفسیرهای مجمع البیان و تفسیر نمونه نیز بر این می‌باشند که پس از آنکه اختلاف امت‌ها را قرآن بیان کرد، اگر خدا می‌خواست به جبر و قهر آن‌ها را وادار به پیروی از دین می‌کرد و سپس دین توحید و حق را بیان داشت اما در این آیات بارها و بارها متذکر می‌شود که حق، واضح و آشکار است و مردم، آزادند لذا اکراه و الزام در دین نیست و از آنجا که دین و مذهب با روح و فکر مردم سر و کار دارد و اساس و شالوده‌اش بر ایمان و یقین استوار است خواه و ناخواه راهی جز منطق و استدلال نمی‌تواند داشته باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۱۳/۳، مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷۹/۲)



چنانکه قرآن کریم پیرامون حضرت نوح (ع) این حقیقت را بیان کرده است:
 «أَنْلِزُمُكُمُوهُ وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ» آیا ما می‌توانیم شما را به پذیرفتن آن وادار کنیم، در حالی که آن را
 خوش ندارید (هود/۲۸)

به همین سبب پیامبران الهی برای دعوت مردم به دین خدا و توحید، از منطق و استدلال که از اسباب
 نفوذ در دل‌هاست بهره می‌بردند و بدان موظف بودند: «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ
 الْحَسَنَةِ» (نحل/۱۲۵) لذا قرآن کریم هیچ‌گاه انسان‌ها را در پذیرش دین اجبار نکرده بلکه آن‌ها را در
 پذیرش دین آزاد گذاشته است. خدای متعالی در قرآن می‌گوید ما راه رستگاری را به انسان نشان
 دادیم پس خود انسان با قوه اختیار باید راه سعادت خود را بشناسد و در راستای آن گام بردارد تا
 سعادت دنیوی و اخروی را کسب کرده و به هدف نهایی برسد. براین اساس عدم اجبار و سختگیری،
 خود نمودی و تعبیری از تسامح در قرآن کریم است.

۱-۳. تسامح در گفتگو و مناظره

اسلام مکتبی است که مبانی و مسائل آن مبتنی بر وحی، خرد و اندیشه است و هیچ باطلی در آن راه
 ندارد اسلام از پیروان خود خواسته است که با تدبر و تعقل، به مبدأ معاد ایمان آورند و در این
 مسائل به شدت از تقلید کورکرانه نهی کرده افرادی را که بدون تفکر و تعقل به چیزی عقیده می‌یابند
 مذمت و سرزنش نموده است لذا بیش از ۶۰ آیه قرآن کریم پیرامون آن سخن به میان آورده است: افَّ
 لَكُمْ وَ لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ (انبیاء/۶۷)

بنابراین اسلام در مقام مناظره و گفتگوی علمی، برای تبیین حق از باطل، تساهل و تحمل سخنان
 مخالف را امری لازم و منطقی می‌داند و تعصب و جمود فکری را ناپسند می‌شمارد. معصومین (ع)
 در مقام گفتگو به افراد میدان می‌دادن تا از آنچه می‌خواهند، بپرسند. مناظرات آنان با مخالفان در کتابی
 به نام الاحتجاج گردآوری شده است که بیانگر سعه صدر اهل بیت در این مورد است. (طبرسی،
 ۱۴۱۶: مقدمه) سیره اهل بیت (ع) نیز گواه این است که آنان در مقام مباحثات علمی و روشن شدن



حق و باطل، با مخالفان اسلام با سعه صدر و فروتنی بسیار برخورد می‌کردند و در این باره هرگز خشونت را تجویز نمی‌کردند.

۱-۴. تسامح در عدالت

یکی از برجسته‌ترین تعالیم اسلام در حقوق اجتماعی، عدالت است این مسئله چنان اهمیت دارد که قرآن کریم هدف از بعثت پیامبران و فرستادن کتاب‌های آسمانی را ایجاد عدالت در جامعه معرفی می‌کند:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» ما پیامبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان فرود آوردیم که مردم به عدالت قیام کنند. (حدید/۲۵)

در این آیه مراد از «میزان» همین ترازوی مورد استفاده در داد و ستدهاست که نماد قسط و عدالت است و یا قوانین شریعت که معیار سنجش حق از باطل است و یا عقل بشر، که میزان شناخت نیک از بد است. (قرآنی، ۱۳۸۳: ۴۸۶/۹) برقراری عدالت اجتماعی و پاسداری از حقوق مردم یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت است. حکومت اسلامی موظف است برنامه‌ها را به گونه‌ای تنظیم کند که هرکس در هر کجا و طبقه بتواند در پرتوی لیاقت و استعداد و فعالیت به کمال شایسته خود دست یابد و از حقوق و مادی و معنوی خویش بهره مند شود. همانا در چنین جامعه‌ای است که زمینه رشد و ترقی افراد فراهم می‌شود. (عبدالمحمدی، ۱۳۹۱: ۱۶۹)

البته مفهوم عدالت در جامعه فقط منوط به عدالت اجتماعی نیست بلکه جنبه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد از جمله:

عدالت سیاسی ناظر به موضوع نفی ظلم و ستم بر مردم، عدالت اقتصادی ناظر به توزیع عادلانه منابع و امکانات بین افراد جامعه، عدالت اجتماعی ناظر به رعایت حقوق دیگران و برابری افراد قانون و درانتها عدالت قضایی که ناظر به دسترسی مساوی همگان، دادرسی عادلانه است، را دربرگرفته است.



لذا از مصادیق تسامح از منظر اجتماعی آن عدالت است که خود جنبه‌های گوناگونی داشته و وسعت معنایی زیادی داشته است و تسامح در این حیظه به معنای رعایت عدالت از مناظر گوناگون است.

۵-۱. تسامح در مساوات و برادر

از دیگر مصادیق بکار رفته در قرآن در باب تسامح، مفهوم مساوات و برادری و برخورد با دیگران بدون در نظر گرفتن اعتقادات و عقاید آنان است چنانکه در ارتباط با آن فرموده است:

«یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکرٍ و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنا أکرَمکم عند الله اتقوا إنا لله علی‌ام خبیر». ای مردم ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، (این‌ها ملاک برتری نیست) گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست به یقین خداوند آگاه و دانا است. (حجرات/۱۳)

طبق آیه شریفه فوق، قرآن کریم ملاک برتری انسان‌ها را تقوا ذکر کرده و بدون در نظر گرفتن نژاد، خون، رنگ پوست و... انسان‌ها را به کسب فضایل اخلاقی تشویق می‌کند لذا در نظر نگرفتن اعتقادات و سازش با دیگران و حفظ پیمان برادری با هم نوعان هر فرد از دیگر مولفه‌های قرآنی است.

۶-۱. تسامح در حقوق شخصی

قرآن کریم در مواردی که رفتار و گفتار دیگران به گونه‌ای به عدالت اجتماعی، امنیت ملی، حیات معنوی جامعه و حدود الهی آسیب برساند، به عدم تساهل و قاطعیت سفارش می‌کند و در مواردی که حقوق شخصی افراد را تهدید کند و عفو و گذشت موجب ذلت و ظلم پذیری نباشد، به بردباری و عفو و تحمل رفتار و گفتار مخالف توصیه می‌نماید. علامه طباطبایی ذیل آیه ۱۵۹ سوره مبارکه آل عمران می‌نویسد: عفو و استغفار چنان مطلق نیست که حتی اگر فردی مرتکب قتل شد، او را هم ببخشاید و یا اگر زنا کرد، تنها برایش طلب مغفرت کند و حد شرعی را بر او جاری نسازد، چون اگر اطلاق تا این مقدار شمول داشته باشد، باعث لغو شدن تشریح می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۵۶/۴)



بنابراین آیات و روایاتی که درباره عفو و گذشت و مدارا و ملایمت با بندگان خداست، مربوط به حقوق و منافع شخصی است و نمی‌توان به استناد آن‌ها تساهل را در امور معنوی و حقوق اجتماعی پسندیده دانست و یا حتی جایز شمرد براین اساس از مصادیق دیگر تسامح، عدم عفو و حفظ منافع شخصی است که این را به نوعی می‌توان به عنوان مفهوم مخالف این عبارت تسامح دانست و از نتایج آن دانست.

۱-۷. ادیان توحیدی

اسلام به اهل کتاب (مسیحیت، یهودیت و زرتشت) نگرشی خاص دارد و با آنان بسیار مدارا می‌کند. جان و مال و نوامیس آنان محترم است و می‌توانند در جامعه انسانی معبد و کلیسا داشته باشند و عبادت کنند. و ازدواج و طلاق و معاملاتشان را بر طبق احکام دین خود انجام دهند. اسلام در برابر مالیات‌هایی مانند خمس و زکات که بر مسلمانان واجب کرده، بر آنان مالیات خاصی (که در اصطلاح جزیه نامیده می‌شود) وضع کرده است. اهل کتاب در بسیاری از حقوق، هم‌سنگ مسلمانان هستند و هیچ تفاوتی با آنان ندارند. (عبدالمحمدی، ۱۳۹۱: ۱۸۴ و ۱۸۵)

بنابراین لازمه برقراری آرامش اجتماعی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با پیروان دیگر ادیان و مکاتب نفی حقیقت، شکاکیت، خطا پذیری معرفت و بی‌اعتنایی به حق و باطل نیست، بلکه می‌توانند ضمن اعتقاد به حقانیت اسلام و انفکاک ناپذیری دین از مسائل اجتماعی، در کمال آرامش با پیروان دیگر ادیان هم‌زیستی مسالمت‌آمیز داشت چنان‌که در زمان پیامبر (ص) و علی (ع) مسلمانان با اهل کتاب و مشرکان در یک جامعه زندگی مسالمت‌آمیز داشتند. (حجاریان، ۱۳۷۹: ۶۹) تسامح در ادیان توحیدی دیگر نیز به معنای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و سازش با ادیان دیگر در چهارچوب تعریف شده است که اقتضای شرایط خاص خود را دارا می‌باشد.

۳. تسامح و مدارا در سنت نبوی

۳-۱. تسامح و مدارا در دعوت به دین



پیامبر اسلام (ص) در دعوت مردم به اسلام هرگز از زور استفاده نمی‌کرد. حتی در مناطقی که فتح می‌کرد، مردم را بین دو امر مخیر می‌ساخت، نخست اینکه، اسلام بیاورند و جزء مسلمانان باشند و دوم اینکه، در دین خود باقی باشند و از نظر سیاسی حاکمیت مسلمانان را بپذیرند. (آیتی، ۱۳۶۹: ۵۸)

بنابراین در مقام دعوت به اسلام، تسامح و تساهل امری پسندیده است و خشونت امری نامطلوب، زیرا انتقال معارف علمی و ایجاد باور دینی تنها با منطق و حکمت و پند و گفتگوی منطقی میسر است و تحمل آثار جاهلان و مدارا با آنان برای رسیدن به این هدف امری ضروری است و باید توجه داشت که خشونت در این جهت، مخالف ارشاد جاهل و راهنمایی و هدایت افراد همراه است. (عبدالمحمدی، ۱۳۹۱: ۱۹۲) در این حیطة می‌توان حتی به شرایط امر به معروف و نهی از منکر در جامعه فعلی اشاره داشت که اجبار در مراحل ابتدایی از آن نفی شده است و ارتباط مطلوب و به دور از خشونت از الزامات آن است لذا تسامح در ابتدایی‌ترین مرحله در سنت نبوی مربوط به عدم اجبار در پیروی از دین و آراء و عقاید دینی است.

۲-۳. تسامح و مدارا در گفتگو و مناظره

قرآن کریم باب پرسش و گفتگو با پیروان دیگر مکاتب را باز دانسته و به آنان حق داده است درباره اساسی‌ترین اصول دین اسلام بپرسند و پاسخی منطقی بخواهند اسلام به گفتگو و شنیدن سخنان دیگران سفارش می‌کند و باید اذعان کرد که با این روش اسلام یک انقلابی را در ارتباط و گفتگو به وجود آورد.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «خذو الحکمه و لو من اهل نفاق» حکمت را فرا گیرید، گرچه از اهل نفاق باشد. (نهج البلاغه، حکمت ۸۰) همچنین در بیانی دیگر فرمود: حکمت گمشده مؤمن است، هر جا که آن را بیابد، فراگیرد. بنابراین اسلام مردم را به جستجو در حکمت و دانش فرامی‌خواند و از آنان می‌خواهد جمود فکری را رها کنند و به کسب حکمت پردازند. همه پیامبران الهی در هنگام بحث با



مخالفان خود با آنان برخورد دلسوزانه و خیر خواهانه داشتن و حرف‌های ناپسند آن‌ها را نیز تحمل می‌کردند.

چنانکه مخالفان نوح (ع) به نوح گفتند: «أَنَا لَنَرَاكَ فِي سِفَاهَتِ» ما تو را نابخرد یافته‌ایم. (اعراف/۶۶) نوح (ع) به آرامی و بسیار برادرانه به آنان گفت: «يَا قَوْمِ لَيْتَ بِي سِفَاهَتٌ وَ لَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (ای قوم من، هیچ‌گونه سفاهتی در من نیست، ولی فرستاده‌ای از سوی پروردگار جهانیانم)

۳-۳. تسامح و مدارا در رعایت عدالت نسبت به حق همه انسان‌ها مسلمانان

خداوند متعالی انسان را ذاتاً حق مدار و عدالت خواه آفرید و پیامبران خویش را برای احیای این امر مهم فرستاد لذا از آنجا که حضرت علی (ع) از نمونه‌های بارز و شاخص مفهوم عدالت است این مفهوم تسامح براحتی در نهج البلاغه ایشان قابل رویت است و سرتاسر این کتاب از مسائل عدالت در شاخه‌های گوناگون مواج است. چنانکه در نامه‌ای که به محمد بن ابی بکر نوشت، به رعایت عدالت نسبت به همگان سفارش کرد: (بالهای محبت را برای آنان بگستر، و پهلوی نرمش و ملایمت را بر زمین بگذار. چهره خویش را برای آنان گشاده دار و تساوی را در بین آن‌ها، حتی در نگاهت، مراعات کن تا بزرگان کشور در حمایت بی بدیل تو طمع نورزند و ضعیفان در اجرای عدالت از تو مأیوس نشوند. (نهج البلاغه، حکمت ۲۷) اساساً از دیدگاه اسلام، عدالت پایه و اساس جامعه بشری است و بدون آن، رستگاری به دست نمی‌آید اکثر گفته‌ها و سخن‌های پیامبر و امامان معصومین (ع) هم موید این ادعا است.

۴-۳. تسامح و مدارا در عهد و پیمان با غیر مسلمانان

یکی از قوانین دینی که می‌توان آن را از حقوق اسلام شمرد، پایبندی به عهد و پیمان است به همین جهت نقض عهد یا پیمانی که مسلمانان با دیگران، خواه مسلمان خواه غیر مسلمان بسته‌اند کاری ناپسند و نارواست. مورخان موارد متعددی از پایبندی پیامبر (ص) به عهد و پیمان با غیر مسلمانان را نقد کرده‌اند از جمله:



ابوبعیرتقی، که در مکه زندانی بود، از حبس گریخت و رهسپار مدینه شد. مشرکان به پیامبر نامه نوشتند که ان را بازگرداند. رسول خدا (ص) نیز به ابوبعیر فرمود:

می‌دانی که ما با اینان قراری گذاشتیم و بر ما در دین خود شایسته نیست که بی وفایی و پیمان شکنی کنیم، اما خدای تعالی البته برای تو و دیگر بیچارگان مسلمان فرج و گشایشی عنایت خواهد فرمود، پس به سوی قبیله خویش بازگرد. (آیتی، ۱۳۶۹: ۴۷۴)

۴. نقش تسامح و مدارا در ایجاد تمدن اسلامی

در مطالب پیشین واژه تساهل و تسامح تعریف و تبیین شد اکنون باید تعریف دقیقی از تمدن و فرهنگ داشته باشیم تا بتوانیم نقش و تأثیر تساهل و تسامح را بر تمدن اسلامی بررسی کنیم. فرهنگ مجموعه‌ای از سنت‌ها و باورها، آداب و اخلاق فردی، یا خانوادگی اقوامی است که پایبندی به این مفاهیم، اسباب تمایز آن‌ها را از دیگر اقوام و قبایل مشخص خواهد کرد. (ولایتی، ۱۳۸۶: ۲۳/۱)

مورخ معروف آرنولد توین بی معتقد است: حاصل نبوغ اقلیت مبتکر و نو آور است (البعلبکی، بی تا: ۲۸/۳) به این معنا که طبقه ممتاز جامعه که واجد نبوغ، ابتکار و نوآوری است و در اثر تحولات و سیر تکامل جامعه تمدن را پدیدار می‌کند. این تعریفی از اندیشمند مغرب زمین است ولی شرقی‌ها تعریف خاصی از واژه تمدن ندارند.

ابن خلدون قدیمی‌ترین متفکر مسلمان که از فلسفه تاریخ سخن گفته است، تمدن را حالت اجتماعی انسان می‌داند. (ایولکوست، ۱۳۶۳: ۱۸۳) براین اساس تمدن حاصل تعالی فرهنگی و پذیرش نظم اجتماعی است و خروج از بادیه نشینی و گام نهادن در شاهراه نهادینه شدن امور اجتماعی است، بدون تردید عوامل متعددی در بوجود آمدن تمدن عظیم اسلامی نقش داشته‌اند که از مهم‌ترین آن‌ها تعالیم آسمانی اسلام است. اسلام، با منطق قوی و قوانینی هماهنگ با فطرت انسان، در زمینه‌های مادی و معنوی دیدگاه خاصی ارائه کرد و رشد و ترقی جامعه بشری را فراهم ساخت. لوبون می‌نویسد: «ما در تاریخ، ملتی را سراغ نداریم که مانند اعراب و مسلمانان به این اندازه در دیگران



تأثیر داشته باشند، زیرا تمام ملت‌هایی که به نحوی با آن‌ها ارتباط پیدا کردن، تمدن آنان را پذیرفتند». (لوبون، ۱۳۴۷: ۷۰۱)

بنابراین باید اذعان کرد که اگر فرهنگ اسلام سرچشمه‌های حیات مادی و معنوی را در خود نداشت صرف آمادگی استفاده از دیگر فرهنگ‌ها و تسامح در برخورد با فرهنگ‌های دیگر نمی‌توانست مایه رشد و ترقی آنان شود. کنت دوگوبینو در این باره می‌نویسد:

اگر اعتقاد مذهبی را از ضرورت سیاسی جدا کنند، هیچ دیانتی تسامح‌جو تر و شاید بی‌تعصب‌تر از اسلام وجود ندارد و در واقع همین تسامح و بی‌تعصبی بود که در قلمرو اسلام بین اقوام گوناگون تعاون و معاضدت را که لازمه پیشرفت تمدن اسلامی است بوجود آورد و هم زیستی مسالمت‌آمیز عناصر نامتجانس را ممکن ساخت. اما آنچه استفاده از این هم‌زیستی را در زمینه علم و فرهنگ فراهم می‌کرد، علاقه مسلمین به علم بود، که منشأ آن تاکید و توصیه اسلام در اهمیت و ارزش علم بود. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۵) گواه دیگر بر اینکه تمدن اسلامی صرفاً محصول سیطره روحیه تساهل مسلمانان نیست، علوم و فنونی است که مخترع و مبتکر آن‌ها خود مسلمانان بوده‌اند. جرجی زیدان می‌نویسد:

مسلمین علومی را که در فهم و درک قرآن و سنت به آنها نیاز داشتند، از قبیل علم قرائت، تفسیر، کلام، فقه، حدیث، نحو، صرف و معانی، بیان، بدیع، سیره نبوی و غیر این‌ها ابداع و اختراع کردند و اگر اقتباس کردند، اقتباسشان ناچیز بوده است و علومی را که محصول تمدنان روز و نتیجه مساعی زحمات دیگر ملل بود، از طبیعی، نجوم، ریاضی، طب، فلسفه و غیره برای خود ترجمه کردند و بر آنها افزودند. (زیدان، ۱۳۶۸: ۲۴۷)

۴-۱. اقدامات پیامبر در توسعه تمدن اسلامی با تکیه بر روحیه تسامح‌گرایی

پیامبر از آغاز ورود، با وجود اختلافات نژادی و قومی جامعه مسلمان شرایطی را فراهم آورد که به یکسان‌سازی اجتماع مسلمانان و همبستگی و برابری ایشان انجامید. آنچه درباره (عهد مواخا) در



منابع اسلامی آمده در حقیقت تلاش اندیشمندان برای ایجاد هویت یکپارچه برای جامعه مسلمانان است. (جعفریان، ۱۳۶۹: ۱۵۸/۲-۱۵۹) در گام بعد پیامبر (ص) روحیه تعاون و همکاری در جامعه یکپارچه زنده کرد. مسلمانان با کمک یکدیگر مسجد ساختند، خندق کردند یا برخی انصار در خانه‌های خود را به روی گروهی دیگر (مهاجران) گشودند. گسترش اخلاقیات که پیامبر بر آن تاکید داشت، ویژگی دیگری است که تمدن اسلامی نه تنها واجد آن بود، بلکه بنابر کلام الهی این ویژگی از اهمیت و ارزش بسیاری در جامعه اسلامی برخوردار است.

از ویژگی دیگر تسامح و بردباری هم در جامعه جلوه کرد. پیامبر (ص) نه تنها در آغاز حکومت خود در مدینه، اقلیت‌های غیر مسلمان ساکن آن شهر، مانند یهودیان را گرامی می‌داشت، بلکه حتی با ایشان پیمان بست و تا هنگامی که ایشان را در پیمان خود استوار می‌دید، با آنان مسالمت‌آمیز رفتار می‌فرمود. (قمی، ۱۳۷۴: ۱۳۸) عامل دیگر یعنی دین، جایگاه ویژه و برتر را در فرآیند تمدن سازی به خود اختصاص داده بود. این موضوع پذیرفته شده است که هیچ فرهنگ و تمدنی در نزد هیچ قومی یافت نمی‌شود، مگر آنکه دران فرهنگ و تمدن شکلی از مذهب وجود داشته باشد.

دین نه تنها معارض دانش و تمدن نیست بلکه چارچوبی است که دانش و تمدن را در آن جای می‌دهد و با توجه به تعالیم خود آن‌ها را هدفمند و ارزشی می‌سازد. دین اسلام به سبب ویژگی‌های الهی خود توانست مایه تجانس عناصر نامتناجس نژادی و قومی در حوزه تمدنی شود و زمینه را برای بروز و درخشش استعدادها فراهم آورد. بر مبنای همین عامل، دین اسلام تمدنی را شکل داد که به رغم وجود عناصر نامتناجس از شرق و غرب آن روزگار، نه شرقی محسوب می‌شد و نه غربی، بلکه هویت و ویژگی‌اش اسلامی بود. (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۳۱) در جمع بندی کلی می‌توان گفت که در جامعه نخستین تاریخ اسلام واجد همه صفات لازم برای آغاز حرکت تمدنی خود بوده است. بنابراین حضور پیامبر و تشکیل حکومت را اقدام بعدی ایشان پس از دعوت در جهت تمدن سازی اسلام باید برشمارد.

نتیجه‌گیری

دو مفهوم تسامح و مشترک معنوی آن مدارا ریشه در قرآن و سنت داشته است و این دو همواره در ادیان گوناگون در سده‌های مختلف مورد توجه بوده است. اهمیت این مهم در قرآن کریم به گونه‌ای است که خداوند مصادیق آن را برشمرده و بر آن تاکید داشته اما این تاکید همیشه به معنای اثباتی نیست. بلکه زمانی که این مفهوم (تسامح) به معنای اضرار فرد و یا به خطر افتادن مسائل مربوط به ارزش‌های الهی و انسانی فردی و شخصی باشد و چه بسا جمعی، قرآن کریم از آن نهی فرموده بر این اساس پیامبران و امامان (ع) تا آنجا که گفتار و رفتار دیگران به گونه‌ای با حقوق و منافع شخصی افراد منافات می‌یابد مسلمانان را به آسان‌گیری و مدارا توصیه می‌کند و اما آنجا که رفتار و گفتار دیگران با اصول اسلامی و حدود الهی و حقوق اجتماعی ناسازگار باشد به مقاومت و نداشتن مدارا در برابر آن‌ها سفارش می‌نماید؛ لذا گاه این مفهوم را با مفهوم مخالف آن شرح و تبیین می‌کند. در حیظه سنت نبوی، شاخص‌ترین فرد حضرت علی (ع) است چراکه در سنت تسامح بیشتر بر محور عدالت و چگونگی ارتباط آن با دیگران می‌چرخد.

تاریخ پر فراز و فرود تمدن اسلامی بیانگر آن است که مسلمانان به دلیل روحیه تسامح و مدارا، نقش بسزایی در رشد و ترقی تمدن اسلامی داشتند. در واقع مسلمانان با کسب دانش از سرزمین‌ها و ملت‌های دیگر در زمینه‌های علوم طبیعی، نجوم، ریاضی، طب، فلسفه و غیره توانستند بر معلومات و دانش خود بیفزایند و از آن‌ها بهره‌گیرند. در واقع این روحیه تساهل و تسامح بود که بیشتر مسلمانان را به کسب دانش و فضایل تشویق می‌کرد.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

آیتی، محمد ابراهیم (۱۳۶۹). تاریخ پیامبر اسلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.



- البدوی، عبد الرحمن (بی تا). *موسوعه الفلسفیه*، کویت: بی نا.
- البلبلکی، منیر (بی تا). *موسوعه المورد*، ج ۳، بیروت: دار العلم، للملایین.
- ایولا کوست (۱۳۶۳). *جهان بینی ابن خلدون*، ترجمه مظفر مهدوی، تهران: بی نا.
- جرجی زیدان (۱۳۶۸). *تاریخ تمدن اسلام*، تهران: امیرکبیر.
- جعفریان، رسول (۱۳۶۹). *تاریخ سیاسی اسلام*، ج ۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ججاریان، سعید (۱۳۷۹). *تاوان اصلاحات*، مجموعه‌ای از مقالات، سخنرانی‌ها، تهران: ذکر.
- زرین کوب عبد الحسین (۱۳۶۹). *کارنامه اسلام*، تهران: امیرکبیر.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م). *اساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، تهران: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، ابی منصور احمد بن علی ابن ابی طالب (۱۴۱۶ق). *الاحتجاج*، تهران: دار الاسوه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات فراهانی.
- عبدالمحمدی، حسین (۱۳۹۱). *تساهل و تسامح از دیدگاه قرآن و اهل بیت*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- محسن، قرائتی (۱۳۸۳). *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چ ۱۵.
- فرزانه پور، حسین و بخشایی زاده، محمد (۱۳۹۰). «تساهل و مدارا در قرآن»، *مجله اندیشه نوین دینی*، ش ۲۵.
- قادری، حاتم (۱۳۷۶). «تساهل، پلورالیسم و امانیسم»، *مجله نامه فرهنگ*، ش ۲۸.
- قمی، شیخ عباس، حمید الله (۱۳۷۴). *نامه‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد (ص) و اسناد صدر اسلام*، تهران: سروش.

لوبون، گوستاو (۱۳۴۷). تمدن اسلام و عرب، ترجمه سید هاشم حسینی، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
معین، محمد (۱۳۸۷). فرهنگ معین، ج ۲، تهران: انتشارات فرنگ نما.
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
موسی، حسین بن یوسف (۱۴۱۰ق). الافصاح، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۶). پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۱، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.



بررسی عملکرد کمپانی‌های انگلیسی و هلندی در خلیج فارس در عصر شاه عباس اول صفوی

حدیث گودرزی^۱

وحید نجفی^۲

چکیده

سرآغاز توسعه تجاری انگلیس و هلند در ایران و خلیج فارس در عصر شاه عباس اول بود. کمپانی‌های هند شرقی انگلیسی و هلندی توانستند بعد از تلاش‌های بسیار در نواحی مختلف ایران تجارتخانه‌هایی تأسیس کنند و در مقابل نیز هلندیان در این امر از انگلیس عقب نماندند. بر اساس آنچه که موجود است شاه ایران نیز نسبت به حضور آنان در ایران رضایت نسبی داشته و برای حضور آنان در ایران قوانینی که به کار آنان سهولت می‌بخشید وضع کرد. همچنین اعزام سفرایی به دربار کشورهای اروپایی کمک شایانی برای حضور اروپاییان در ایران شد. در این بررسی ما به چگونگی ایجاد رابطه تجاری ایران و اروپاییان، انگلیسی‌ها و هلندی‌ها می‌پردازیم که تا توسعه تجاری در ایران چگونه رفتار می‌کردند. همچنین درباره افرادی که با دربار صفوی مشغول بودند بررسی‌هایی انجام می‌شود.

توسعه تجاری در خلیج فارس سبب شد قدرت اقتصادی و تجاری خلیج فارس در دستان اروپاییان باقی بماند که خود نشانه گسترش استعمار از طریق تجارت بود. بعد از مرگ شاه عباس اول به علت ضعف سلاطین پس از او خلیج فارس دیگر مانند قبل نبود و با دادن امتیازات بسیار به تجار خارجی علل خصوص انگلیسی‌ها حضور آن‌ها مملوس تر شد به طوری که در قرن هجده میلادی دیگر رقیبی جدی برای آنان در خلیج فارس نبود. در نهایت می‌توان بیان کرد کشورهای غربی در راه شرق همواره به دنبال تجارت ثابت و قدرتمند بودند تا در شهرهای خود بتوانند کالاهای مورد نیاز را تهیه و همچنین بازار مبدأ کالا را در دست بگیرند.

واژه‌های کلیدی: خلیج فارس، شاه عباس اول، انگلیس، پرتغال، هلند، اصفهان.

hediehg70@yahoo.com

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه خوارزمی

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی vahid.najafi_9264@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۲۸

همواره تجارت و اقتصاد یک عامل در ثبات و استحکام قدرت و حکومت محسوب می‌شود. این امر در ایران نیز به همین منوال بوده است. از دیرباز تا به امروز تجارت در داخل و خارج از مرز رونق داشته و گاهی تجارت خارجی با توجه به شرایط و حوادث مانند جنگ، قحطی و... افول یا گسترش پیدا می‌کند. در دوران پس از حمله مغول و به نوعی نابسامانی‌هایی که در مرزهای ایران شکل گرفت، ظهور قدرت با ثبات و یکپارچه صفویه بعد از سال‌ها این امید را به مردم داد که به نوعی آرامش در ایران شکل خواهد گرفت. ظهور صفویه امنیت و آرامش پس از استقرار صفویه زمینه لازم برای توجه به اقتصاد را فراهم ساخت، در هر زمان نیز تجارت و داد و ستد خود را با دیگر ملل که از شرق تا هند و چین و از غرب تا فرانسه نیز تجارت داشتند.

در دورانی که شاهان صفوی اوج قدرت قرار داشتند این تجارت همواره گسترش پیدا می‌کرد، تا جایی که حتی شاه عباس اول به تجار اجازه داد تا برای تجارت بهتر کالاها، مالیات‌ها را به صورت مختلفی به دولت پردازند و یا با مهاجرت گروه‌های مختلف از جلفا به نواحی کاشان برای تولید ابریشم سبب شد مردم تلاش خود را برای تولید بیشتر کنند. دولت شاه عباس در زمینه تجارت بین المللی بسیار موفق عمل کرد. او توانست برای سال‌های متوالی توازنی بین انگلیسی، پرتغالی و هلندی برقرار سازد که البته گاه با توطئه‌ای همراه می‌شد و یکی از کمپانی‌ها نسبت به دیگری اعتراض داشت، اما در کل توانست در دوران خود خلیج فارس را با آرامش حفظ کند. خلیج فارس حائز اهمیت بود به طوری که کمپانی‌های انگلیسی و هلندی تا سال‌ها بعد این منطقه را حفظ و در رقابت برای توسعه تجاری خود در تلاش بودند.

اینگونه اقدامات و اصلاحات در عصر صفوی این امید را می‌رساند که در ایران تجارت با ثباتی قوی و آرامشی برای مردم ادامه یابد؛ زیرا در این عصر دولت‌های غربی تا اروپاییان و شرقی که تا هند و چین ادامه داشت، نیز تمایلات بسیار برای همکاری با ایران را داشتند. در این بررسی به دنبال چگونگی حضور اروپاییان در شرق هستیم؟ رقبای تجاری چگونه گام در عرصه تجاری نهادند؟





اقدامات دربار ایران در قبال اروپاییان چه بود؟ آیا ایرانیان برای ارتباط با اروپا علاقه داشتند؟ در تحقیقات مختلفی که صورت گرفته، هدف از تأسیس کمپانی‌های هند شرقی انگلیس و کمپانی هلند را بصورت مفصل شرح داده شده است. در این نوشته به نحوه تجارت کمپانی‌های هند شرقی انگلیس و هلند در عصر شاه عباس اول صفوی پرداخته شده است و چگونگی برخورد شاه عباس اول و تجارت مورد بررسی قرار گرفته است. شاه عباس اول نیز تمایل به روابط با کشورهای نظیر انگلیس، هلند، پرتغال، هند و حتی عثمانی و ازبکان که دشمن دیرینه بودند داشت و از پیشنهادات آنان نیز استقبال می‌کرد.

در سال‌های پیش از (۹۹۶ ق/۱۵۸۷ م) و قبل از روی کار آمدن شاه عباس اول تقابل کشورهای ایران و همسایه به صورت خراج‌گزاری و همچنین گاه با جنگ و فشارهای سیاسی همراه بود که در نتیجه در زیر این فشارهای سیاسی کشورها به تجارت مشغول شدند. افزایش پرتغالیان با اعزام آلفونسوس آلبو کرک (۹۱۲ ق/۱۵۰۷ م) به نواحی مشرق زمین نخستین زمزمه‌های حضور استعمار را در ایران به صدا در آوردند اما این امر مربوط به دوران ماقبل صفویان است و واسکادوگاما در سال (۹۰۳ ق/۱۴۹۸ م) توانست تا هند پیش برود. بعد ها حضور دیگر دول استعماری این منطقه را دارای اهمیت جهانی ساخت. (اقتداری، ۱۳۸۹:۲۶۲)

شاه عباس اول (۹۹۶ هـ ق/۱۵۸۸ م) با روی کار آمدن، خود را در بین گروهی دید که در پی بدست گرفتن قدرت بودند در نتیجه در پی راه حل برآمد. او ابتدا با ایجاد ارتش دائمی از گرجیان، ارمنه و چرکس‌ها نیروی نظامی را در اختیار گرفت. مشکلات او وجود حکام قزلباش که در حفظ منافع خود بودند و با گرفتن مالیات‌های ناحق در پی صدمه زدن به اقتصاد ولایت‌ها بودند. املاک خاصه او که دوران مختلف به حکام می‌رسیدند در نتیجه بازده خود را کاهش می‌دادند و سبب ضعف نظامی، اقتصادی و سیاسی می‌شدند. (سیوری، ۱۳۷۲:۷۸)

در عصر شاه عباس اصفهان به جای قزوین پایتخت قرار گرفت و مرکز حضور سفرای کشورهای نظیر چین، هند، آسیای مرکزی، عثمانی، اروپا برای تبادل کالا بودند. حضور صنعتگران ارمنی از جلفا



در اصفهان چشمگیر بود. البته ابریشم به عنوان کالای اصلی در تجارت نیز از جمله دلیل علاقه حضور ارامنه در اصفهان و تولید آن بود. (سیوری، ۱۳۷۲: ۹۶)

موقعیت بازرگانی حکومت صفوی

۱. ماهیت اقتصاد صفویه (اقتصاد داخلی و خارجی)

اقتصاد اولیه حکومت صفویه نیز بر پایه کشاورزی و گله داری بود. این اقتصاد که همواره بر اساس روستاها و کوچ نشینان روی می‌داد و همواره دستخوش تغییرات بسیاری شده بود. در این نوع اقتصاد نمی‌توان بر اساس مالیات، گمرک و عوارض محاسبه‌ای داشت زیرا دارای قاعده و قانونی نبود. راه‌های نامناسب، راهزنی و نا امنی، عدم وجود سرمایه و عدم حمایت‌های دولتی باعث شد تا چند دهه اول در دوره صفویه با مشکلاتی رو به رو شوند و تقریباً در عصر شاه عباس اول و نوع دریافت‌ها با توجه به املاک و تولیدات، امنیتی نسبی شکل گرفته بود. این اصلاحات تا پایان عصر صفوی تقریباً پایدار ماند. (سیوری، ۱۳۷۲: ۱۸۳)

حجم داد و ستد در ایران عصر صفوی نسبتاً کم بود و اقتصاد غیر پولی، نقش بزرگ بخش کشاورزی، مشکلات حمل و نقل، سیاست اقتصادی شاهانه از جمله علل محدود بودن تجارت در آن زمان به شمار می‌آمد. اما با این همه بازرگانان نقش مهمی در اقتصاد کشور داشتند. بازرگانان از سازمان دائمی شبیه به اصناف برخوردار نبودند، بلکه در گروه‌های کوچک‌تر و منشاها شهر، ملیتی، مذهبی یا سلک بازرگانی در گروه‌های سست، فعالیت می‌کردند و این تا حدی از نفوذشان می‌کاست. آنان بر خلاف اصناف مالیات مغازه و کارگاه نمی‌پرداختند اما بر کالاهایی که وارد می‌کردند عوارض گمرکی تعلق می‌گرفت. تاجران ایرانی کلاً بر بازار داخلی سیطره داشتند اما در تجارت خارجی از نفوذی برخوردار نبودند. حلقه اصلی تجارت داخلی و خارجی ایران تجار ارمنی بودند که شاه عباس در نبردهای قفقاز (۱۰۱۲ ق/ ۱۶۰۴ م) آنان را به زور به داخل ایران کوچاند و در اصفهان سکنا داد. این بازرگانان که با تجار ارمنی عثمانی، هند و اروپایی در ارتباط بودند، توانستند از شاه امتیاز خاص



صدور ابریشم را دریافت نمایند. همچنین در انجام فعالیت‌های خود به طور مستقل عمل کنند. (فوران، ۱۳۹۲: ۶۴-۶۵)

عبور پرتغالیان از دماغه امید نیک و ورود به شرق سبب تغییراتی در تجارت این ناحیه شد. پرتغالیان که تجارب خاصی در تجارت بین الملل که البته بر پایه نظامی بود داشتند به خلیج فارس و شرق ایران سفر کردند و امتیازاتی را که لازم داشتند به دست آوردند. رقیب دیگر آنان انگلیسی‌ها بودند که کم‌کم وارد عرصه تجارت شدند و به این ناحیه رسیدند. البته نوع روابط این کشورها رویکرد استعماری داشت و به نوعی با قدرت نظامی و اعمال زور در کسب امتیازات برای آن‌ها عاملی اساسی به شمار می‌آمد. آگاهی شاه عباس اول از نوع درآمد‌ها و کالاهای خاص مخصوصاً ابریشم که در انحصار خود بود، سبب شد تا با برنامه ریزی درصدد مقابله با استعمارگران برآید و حتی در سال (۱۰۳۱ ق / ۱۶۲۱ م) پرتغالیان را اخراج کند. این نوعی ارتباط بین المللی بود؛ اما در جهانی که قدرت‌های برتر درحال رقابت استعماری بودند. (سیوری، ۱۳۷۲: ۱۹۰)

از لحاظ تجاری، گمبرون (بندرعباس) چند مزیت بر جاسک داشت. مثلاً برای لنگر انداختن مناسب‌تر و به شیراز و اصفهان نزدیک‌تر بود و همچنین دارای امنیت بیشتری بودند. مسافت گمبرون تا اصفهان حدود یک ماه بود اما چارپایانی که بار کمی داشتند می‌توانستند حدود ده روزه راه را بپیمایند. وجود راه ارتباطی با کرمان که که دارای راه کاروان رو بود و انگلیسی‌ها و بعداً هلندی‌ها از این طریق موی بز کرمانی را به دست گرفتند. (لاکهارت، ۱۳۹۳: ۳۲۶)

در اواخر قرن هفدهم بندرعباس بسیار گسترش یافت به طوری که رویای شاه عباس کبیر بود و قصد داشت بندرعباس را مرکزی بزرگ قرار دهد، به بندری مهم تبدیل شد. اسکله‌هایی بسیار طویل در کنار ساحل شکل گرفت. کشتی‌های بزرگ که نمی‌توانستند به ساحل بیایند با قایق‌های کوچک کالاهای خود را دورتر از ساحل تخلیه می‌کردند. مرکز کمپانی انگلیسی هند شرقی در کنار ساحل و در حدود غربی شهر بود و مرکز کمپانی هلندی در شرق کمپانی انگلیسی بود که وسیع‌تر و دارای دیواره کنگره دار و بادگیرهای بلند بود. (لاکهارت، ۱۳۹۳: ۳۳۳)



۲. نیروی انسانی و تجاری عصر شاه عباس اول

تا سال (۱۰۴۰ هـ. ق/۱۶۳۰ م) تعداد زیادی از ارمنیان در بندر عباس مستقر شدند و شبکه‌های تجاری وسیعی را در سراسر هند و هند و چین به وجود آورده بودند. تجارت ارمنیان با هندوستان هم با حضور فعال خودشان و هم با مشارکت کمپانی‌های هلندی و انگلیسی انجام می‌شد. به عنوان مثال، **خواجه نظر** که از بزرگان جامعهٔ ارمنی جلفای اصفهان به‌شمار می‌رفت، در سال (۱۰۳۰ هـ. ق/۱۶۲۰ م) از کمپانی هند شرقی انگلیس تقاضای همکاری جهت حمل بازرگانان و کالاهايشان را به هندوستان و سورات کرده بود. **خواجه میناس** نیز که یکی دیگر از بازرگانان عمدهٔ ارمنی در سورات بود، در دهه (۱۰۷۱ ق/۱۶۶۰ م) به‌طور گسترده‌ای کار تجاری انجام می‌داد. وی دارای سرمایهٔ نقدی زیادی بود و ضمن اجارهٔ کشتی‌های انگلیسی، خود نیز تعدادی کشتی تجاری در اختیار داشت. البته ایرانیان غیر ارمنی نیز بودند که در نواحی مختلف هند به داد و ستد مشغول بودند و یا همزمان به تجارت و سیاست اشتغال داشتند. با این همه، شاردن بر این باور است: که مسلمانان، بازرگانان عمدهٔ آسیا به‌شمار نمی‌رفتند و حوصلهٔ بازرگانی، به ویژه در ممالک خارجی را نداشتند. به این دلیل تجارت خارجی ایران بیشتر در اختیار ارمنیان و سپس مسیحیان و هندیان غیرمسلمان بود. زیرا مسلمانان در ممالک مسیحی و غیر مسلمان به لحاظ انجام مراسم و فرایض دینی با دشواری‌هایی مواجه می‌شدند (شاردن، ۱۳۷۲: ۷-۳۶۵). از این رو آنان ترجیح می‌دادند که چندان از محل اقامت خود خارج شوند و در مواردی تجارت خارجی را توسط کارگزاران خود انجام دهند. البته بازرگانان بزرگ ارمنی در جلفای نوین نیز کارگزاران و نمایندگان را برای تجارت در نواحی دوردست استخدام می‌کردند. این بازرگانان که **خواجه** نامیده می‌شدند، معمولاً خود به سفر نمی‌رفتند و بدین گونه خود را از دیگران متمایز می‌ساختند. با این همه، در مواردی تجار عمده فروش نیز خود شخصاً به ساحل خلیج فارس می‌آمدند اما اغلب نمایندگان یا وکلای خود را روانه می‌کردند (متی، ۱۳۹۳: ۹۴). در موارد بسیاری نیز این بازرگانان فرزندان و بستگان خود را به عنوان نمایندهٔ تجاری به هندوستان و دیگر کشورها می‌فرستادند. یکی از این بازرگانان معروف، **خواجه**



پطروس بود که یکی از فرزندان خود را از اصفهان به هندوستان فرستاد تا در آنجا نمایندگی تجارت ابریشم را دایر نماید. خواجه پطروس دوم نیز تا پایان عمر در «مدرس» اقامت داشت و در همانجا نیز در سال (۱۱۶۵ ق/ ۱۷۵۱ م) درگذشت. (باستانی پاریزی، ۱۳۹۲: ۷-۱۹۶)

۳. اقدامات اولیه شاه عباس اول جهت رونق تجاری

امنیت راه‌ها که خود باعث تشویق تجار داخلی و خارجی شد، اعطای امتیازات خاص و میان مدت برای اتباع کشورهای خارجی جهت تجارت، دعوت از تجار و کمپانی خارجی، دخالت مستقیم و اصلاحات مفید در بحث معاملات خارجی جهت بهره‌وری از تجارت کالا، ساخت اماکن تجاری و رفاهی، ساخت جاده و راه‌ها و تأمین امنیت آن و تغییرات درباره واگذاری ولایات به حکام را می‌توان نام برد، که در مجموع می‌توان گفت اصلاحات شاه عباس اول به نوعی تغییر کارکردهای روش سنتی و متنوع آن‌ها بود. (تاورنیه، ۱۳۶۹: ۴۰۳-۴۰۵)

کلید سیاست در حوزه اقتصادی شاه عباس، ایجاد انحصار در تولید و صادرات پر ارزش ابریشم و تلاش برای یافتن راه‌های جدید آبی از طریق روسیه یا خلیج فارس برای جایگزین کردن راه قدیمی خشکی عثمانی بود. شاه عباس درآمد یک سوم از تولید ابریشم خام را سهم شاه می‌دانست و مابقی را به طور مساوی و قیمت ثابت بین تولیدکنندگان تقسیم می‌کرد. هر کس به جز دولت قصد داشت به صادرات ابریشم بپردازد می‌بایست عوارض گمرکی زیادی به دولت می‌پرداخت. غالباً از اولتاریوس نقل شده است: «که کل محصول ابریشم خام ایران سالیانه ۲۰ هزار عدل (۲ هزار تن) بوده است». (فوران، ۱۳۹۲: ۶۸)

۴. سیاست تجاری شاه عباس اول در درباره انحصار ابریشم

از دیدگاه ایران کالای ابریشم خام به عنوان کلید اول در تجارت خارجی و پس از آن اقلامی مانند فیروزه، پشم و قالی و... قرار دارند اما از نظر جهان تنها ابریشم به عنوان کالای تجارت بین‌المللی همخوتنی داشت و در کنار آن دو عنصر اساسی دیگر یعنی ادویه خاور و طلای آمریکا نیز قرار گرفتند.



به گفته اولتاریوس: «از بسیاری از ملل افرادی به اصفهان فرستاده شدند از جمله تاتار، یهودی، هندی، فرانسوی، ایتالیایی و... را می‌توان نام برد». (فوران، ۱۳۹۲: ۶۹)

شاه عباس دریافت که کلید سعادت و فراوانی اقتصادی ایران در ابریشم نهفته است بنابراین صدور آن را تشویق کرد و آن را تحت نظارت مستقیم خود در آورد. (سیوری، ۱۳۷۲: ۲۳۲) وی علاوه بر ابریشم خرید و فروش بسیاری از محصولات و کالاهای گرانبها و مرغوب ایران را، که در کشورهای اروپایی خریدار زیادی داشت، در اختیار خویش گرفت و از آن جمله معاملات موی بز و پشم دیگر حیوانات در تمام دوران سلطنتش در انحصار وی بود؛ اما در نهایت فروش ابریشم در حکم انحصار دولتی بود. بفرمان شاه عباس تولید کنندگان ابریشم تمام محصول سالانه خویش را بوسیله وزیر مخصوصی که مأمور مراقبت در امور تجاری بود به شخص وی می‌فروختند. شاه عباس در سراسر دوران پادشاهی خویش پیوسته می‌کوشید تا آنجا که میسر باشد با افزودن بر صادرات و کاستن از واردات، بر ثروت مملکت بیفزاید. به همین سبب در امور بازرگانی نیز مداخله و اعمال نفوذ می‌کرد و خرید و فروش محصولات خارجی و داخلی را تحت کنترل خود در می‌آورد. شاه عباس تا جایی که کار تجارت مشغول می‌شد که حتی بعضی از ماموران سیاسی کشورهای خارجی او را از اینکه به کار تجارت مشغول است ملامت و سرزنش می‌کردند.

سیاست انحصار تجارت ابریشم که با اهداف اقتصادی - سیاسی اتخاذ شده بود، بر افزایش صادرات و گسترش تجارت خارجی تأثیر داشته است. تولید ابریشم در نواحی ابریشم خیز، از دیر باز بخش قابل توجهی از جامعه را به خود مشغول نموده بود که از نظر اقتصادی حائز اهمیت بود. بر این اساس، حتی پیش از انحصاری شدن تجارت ابریشم، این کالا جایگاه مهمی در اقتصاد و بازرگانی خارجی ایران یافته بود. در زمان شاه عباس، قیمت گذاری ابریشم بیشتر توسط وی و بنا به خواست شخصی او انجام می‌گرفته و او بیشتر به صورت مزایده و رقابت در خرید اقدام می‌کرده است؛ چنان که پس از مخالفت آرامنه با قرارداد فروش انحصاری ابریشم ایران به عمال



شرکت هند شرقی، شاه عباس فرمان داد که نمایندگان اسپانیایی و شرکت انگلیسی و ارمنیان در دیوانخانه گرد آیند و در آنجا ابریشم ایران به مزایده گذاشته شود تا هر کس گران تر خرید، به او بفروشند. در نتیجه، ارمنیان برای اینکه دیگران را از میدان بدر کنند، ابریشم را به بهای هر سی و شش من (یک عدل) به پنجاه تومان خریدند؛ قیمت گزافی که سابقه نداشت و شاه عباس هم تمامی محصول ابریشم آن سال را به آن‌ها فروخت. صادرکنندگان عمده ابریشم، علاوه بر تجار ارمنی، انگلیسی‌ها و هلندی‌ها بودند که رقابت شدیدی با هم داشتند. کمپانی‌های اروپایی ابتدا همگی تقریباً با دربار معامله می‌کردند. ابریشم و سایر محصولات ایران شامل پارچه‌های زربافت، تافته، چرم دباغی نشده، مخمل و غیره از مسیرهای تجاری به کل اروپا صادر می‌شد و در قبال آن کالاهای اروپایی بویژه ماهوت دریافت می‌شد. (باستانی پاریزی، ۱۳۹۲: ۱۱۵) در قرن‌های دهم و یازدهم هجری قمری، ایران در تجارت ابریشم که شاه عباس آن را به نحو بسیار موثری به انحصار درآورده بود، مقامی شایان داشت. از این رو، شاه عباس یکم با آگاهی از چنین جایگاهی، دریافته بود که این کالای استراتژیک می‌تواند نقش مهمی را در روابط اقتصادی و سیاسی ایران با دول غرب و شرق ایفا نماید و در صدد برآمد تا داد و ستد آن را به انحصار خویش درآورد. اتخاذ سیاست انحصار ابریشم از سوی شاه عباس دلایل متعددی دارد که اهم آن بر اساس آنچه از منابع و ماخذ بدست می‌آید می‌توان به شرح ذیل بیان کرد:

نخست) این که تا پیش از انحصار ابریشم، بخش عظیمی از این محصول به عثمانی صادر می‌شد. اما انحصاری کردن خرید و فروش ابریشم می‌توانست از صادرات آن به عثمانی جلوگیری نموده و در نتیجه به لحاظ نظامی به اقتصاد جنگی آن کشور، به عنوان یک دشمن دیرینه ضربه زند. **دوم)** این که از دیدگاه اقتصادی، صدور ابریشم به خارج، برای ایجاد موازنه تجارت خارجی، برای ایران اهمیت حیاتی داشته است. زیرا موازنه تجاری ایران با کشورهای غربی گرچه مثبت بوده است، اما در تجارت با کشورهای شرقی، به ویژه با هندوستان منفی بود. گذشته از این، شاه عباس در نخستین سال‌های سلطنت خود دریافته بود که داد و ستد بازرگانی ایران با کشورهای



خارجی چندان رونقی ندارد و به سبب افزونی واردات بر صادرات، از ارزش مقدار سرمایه‌های نقدی کاسته شده است، از این رو، با افزایش صادرات ابریشم، ایران مقدار زیادی پول مسکوک و فلزات گران‌بها وارد می‌نمود که با آن، هم نظام گردش پولی کشور سر و سامان می‌یافت و هم بخشی از نابرابری تجاری ایران به دلیل کمبود معادن نقره و طلا با شرق، به ویژه با هندوستان جبران می‌شد. از سویی، با سپری شدن قرن دهم/ شانزدهم، حجم نقره وارده به بازارهای اروپا از جنوب آمریکا افزایش یافته و همراه با عوامل دیگر، قیمت‌ها به طور چشمگیری افزایش یافته بودند. نتیجه چنین وضعی، افزایش و فشار تورم و نیاز بیشتر ایران به نقره بود. این عامل نیز بر اهمیت صدور ابریشم و مبادله آن را به پول نقد دو چندان کرد. به همین سبب بود که ایران در قراردادهای دادوستدهای خارجی خود با کمپانی‌های اروپایی، به معاملات نقدی ابریشم اصرار می‌ورزید. همچنین، صدور ابریشم و واردات بیشتر پول و فلزات گران‌بها، بر درآمد شاه می‌افزود و او را در ساماندهی تشکیلات اداری و نظامی و تحقق بخشیدن آرمان‌هایش یاری می‌رساند. سوم) این که به لحاظ سیاسی، انحصار ابریشم ابزار مناسبی برای مقابله با یکه تازی‌های پرتغالی‌ها در تجارت خلیج فارس، به ویژه در تجارت ابریشم محسوب می‌شد و شاه عباس با آن می‌توانست تا حدی با خودسری‌های آنان برخورد نماید. چهارم) تسلط حکومت صفویه بر راه مهم تجارت با اروپا در شمال غرب و راه‌های تجارت زمینی و دریایی با هند در شرق و جنوب از یک طرف و تسلط بر ولایات ثروتمند واقع در این نواحی که از مهم‌ترین مراکز تولید ابریشم نیز بودند از طرف دیگر، باعث شد که نه تنها تجارت ابریشم بلکه تجارت دیگر کالاها نیز به تدریج به انحصار شاه درآید. از این رو شاه عباس، هم برای اتخاذ سیاست معقولانه در برابر نفوذ پرتغالی‌ها و هم برای تأثیرگذاری بر روابط خارجی ایران با دیگر کشورها، تجارت ابریشم را به انحصار خویش درآورد. با فتح هرمز و اخراج پرتغالی‌ها، تمام مراکز تجاری به گمبرون انتقال یافت و در این امر انگلیسی‌ها فعالیت بسیاری داشتند. بعد از این نام گمبرون به بندر عباس یا عباسیه تغییر یافت. این تغییرات سبب رشد ناگهانی بندر عباس شد. (فلسفی، ۱۳۹۱: ۱۹۷۴/۵)

کارترایت می‌گوید: «در اوایل قرن یازدهم ابریشمی که سالیانه برای بافت وارد کاشان می‌شود، بیشتر از پنبه‌ای است که وارد لندن می‌شود. در این قرن ایران نیز با اغلب ممالک خارجه مناسبات تجارتي زیادی پیدا نمود و به بعضی از مملکت‌ها عمال و نماینده‌ها فرستاد، چنانچه برای خریدن مس چند تن به سوئد و و برای معاملات دیگر چند تن به چین فرستاد». (جمالزاده، ۱۳۹۲: ۵)

دلاواله می‌گوید: «روز چهارشنبه، ۲۱ سپتامبر به گامبرون رسیدیم، سرزمینی در کنار ساحل که بسیار وسیع و گسترده و پرجمعیت بود و تغییراتی را تجربه کرده بود و نام محل هم با تغییرصاحب، نام صاحب آن را گرفته بود. در آنجا افرادی از ملیت‌های مختلفی بودند که به جز مسلمانان، یهودیان، بت پرستان هندی و سایر فرقه‌ها نیز بودند. خیابان‌ها، بازار و میدان گامبرون و کوچه‌هایی، تنگ و باریک و پس فتح هر رمز مغازه‌هایش بی رونق شده بود». (دلاواله، ۱۳۷۰: ۱۲۲۵-۱۲۲۶)

رقابت کمپانی هلند و انگلیس در قرن هفدهم

انگلیس

انگیزه اصلی ورود انگلیسی‌ها به خلیج فارس کوشش برای بازارهای موفق و تفوق بر رقبای اروپایی بود. در حقیقت تشکیل شرکت انگلیسی هند شرقی در سال (۱۰۰۸ ق/۱۶۰۰ م) تجارت در شرق بود. آنان با تجارت پارچه‌های پشمی انگلیس در هندوستان و بعد در سال ۱۶۱۷-۱۶۱۸ م تأسیس تجارت خانه در شیراز و اصفهان آغاز به کار کردند. (لارنس، ۱۳۹۳: ۴۱۹)

پرتغالیان فعالیت‌های خود را برپایه دستگاه‌های دولتی بنا نهادند و بیشتر بازرگانان را افسران و نظامیان تشکیل می‌دادند. این درحالی است که کمپانی‌های هلند و انگلیس با خصوصی اداره می‌شدند و یا اینکه با شراکت دولتی پا به دریا می‌گذاشتند و به همین دلیل تقریباً یک قرن بعد از پرتغالی‌ها به شرق قدم گذاشتند. پرتغالیان راه‌ها و مسیرهای مخفی خود را به صورت راز نگه داشتند و انگلیسی‌ها نیز در صدد یافتن راه جدید برآمدند. انگلیسی‌ها در صدد بودند که از طریق روسیه به ایران و سپس هند





بروند که با تأسیس شرکت مسکوی و حرکت به سوی ایران توفیقی نیافتند؛ زیرا شاه طهماسب آنان را کافر و مبادله با آنان را رد کرد. بعد ها گروهی به سرپرستی آرتور ادوارد توانست در ایران تجارت کند و حتی گروهی به هرمز رفتند و سپس راهی بصره شدند که در آنجا توسط پرتغالی‌ها دستگیر شدند؛ اما بعدها در گزارشات خود از اهمیت این منطقه بسیار گفته‌اند. (لوریمر، ۱۳۹۴: ۲۳/۱)

دلیل اینکه انگلیسی‌ها تمایل به تجارت با شرق داشتند وجود واسطه‌هایی بود که باعث افزایش قیمت کالا تا لندن می‌شدند. نیاز به ادویه و فلفل که مردم انگلیس به آن علاقه داشتند سبب شد تا انگلیسی‌ها به سمت ایران و هند حرکت کنند و حتی با سرمایه‌های شخصی راهی برای تجارت بیابند. در سال (۱۰۰۸ هـ. ق/ ۱۶۰۰ م) نیز آنان موفق به تأسیس کمپانی هند شرقی شدند. که کالاهایی نظیر ادویه، مروارید، داروهای گیاهی و در مقابل صادرات کالاهایی نظیر مس و قلع بود. (لوریمر ۱۳۹۴: ۲۳/۱)

قبل از اینکه کمپانی هند شرقی با ایران رابطه داشته باشد ماجراجویانی نیز به این کار اقدام کرده بودند. در سال (۱۰۰۵ هـ. ق/ ۱۵۹۷ م) برادران شرلی که بیشتر به عنوان نظامی به ایران آمدند و وظایف دیگری نظیر تجارت و سفیر شاه پیدا کردند آنان با حمایتی که از طرف داشتند با دیگر ملت‌ها مذاکراتی را داشتند و این نیز سبب شد تا شاه را ترغیب کنند تا دروازه‌ها را بر روی دولت‌های مسیحی نیز باز کنند. اقدامات آنان سبب شد تا انگلیس‌ها بتوانند کم کم راهی خلیج فارس شوند و سرآغاز تجارت با ایران شوند. (فلسفی، ۱۳۹۱: ۲/ ۴۵۶). سر آنتونی شرلی که سمت رییس هیئت سیاسی را برعهده داشت و در واقع منصبش از سفیر کمتر نبود، شاه صفوی به او معرفی نامه مخصوص داد و او را نزد پادشاهان، پاپ و شورای جمهوری دیگر کشور فرستاد. اما این امر باعث اختلاف بین حسینعلی بیگ و شرلی شد. این اختلاف سبب سرد شدن رابطه شاه با شرلی در اواخر عمر وی شد. شاه عباس تا دولت آباد آن‌ها را بدرقه کرد و مهر طلای خود را به او داد و گفت: «برادر هرچه را تو مهر کنی، گرچه ب قدر سلطنت من ارزش داشته باشد، قبول دارم». (نوایی، ۱۳۵۷: ۱۳۰)

این سفیر در کشورهای روسیه، لهستان، آلمان، اسپانیا و ایتالیا نیز حضور پیدا کرد و اما اختلافات مذهبی سبب عدم موفقیت او در ایتالیا شد. (فلسفی، ۱۳۹۱: ۲/ ۴۳۶) نفر بعدی کنوک و اعضای هیئتش

بودند که با موافقت شاه توانستند دو کمپانی در اصفهان و شیراز داشته باشند و شاه جیمز متعهد شد سالانه ناوگانی را در بندر جاسک گسیل دارد. (فلسفی، ۱۳۹۱: ۴۵۷/۲) اما شاه عباس هرگز به انحصاری شدن ابریشم برای کمپانی‌های خارجی رضایت نداشت و آن را در اختیار دولت ایران قرار داد. بعدها نیز برای ابریشم مزایده‌ای مطرح کرد که به دلیل بالا رفتن قیمت آن کمپانی انگلیس شرکت نکرد و باز اختیار خرید و فروش آن در دست ارامنه باقی ماند. آنان حتی خرید و فروش فرش و پارچه را نیز انجام می‌دادند. کمپانی هند شرقی پس از اینکه خطر پرتغالیان را حس کرد با ایجاد رابطه با ایران و عثمانی در تلاش برای حفظ موقعیت خود بود و با اعزام کارگزارانی و حفظ مواضع خود با ایران در بنادر خلیج فارس توانستند خود را از گزند پرتغالیان حفظ کنند. (فلسفی، ۱۳۹۱: ۴۶۶/۲) البته می‌توان بیان کرد که شاه عباس در نهایت توانست با جلب رضایت انگلیسی‌ها ناوگان آنان را برای حمله به گمبرون در اختیار بگیرد. (ثواقب، ۱۳۸۰: ۲۲۸)

هلند

هلندیان نیز در پی راهی برای توسعه تجارت بودند که در نتیجه شخصی به نام لیشوتن (۱۰۰۰ هـ. ق/۱۵۹۲ م) که از سفر هند بازگشته بود، اطلاعات مهمی را ارائه داد و گروهی جهت سفر به شرق راهی شدند اما این سفر ناموفق بود زیرا بسیاری از ملوانان را از دست دادند اما توانستند با تلاش خود را به شرق برسانند و در سفرهای بعدی ناوگان تجاری بیشتری را گسیل دارند. یکی از شیوه‌های عوامل کمپانی هلند برای تهیه پول نقد، خرده فروشی کالا در بین تجار معمولی بندرعباس بود. به آن‌ها این کار را به صورت معامله شخصی انجام می‌دادند تا پول به دست آمده را در اصفهان به ملایم بیگ، ملک التجار، تحویل دهند. ملایم بیگ آن‌ها را از معامله خصوصی طبق فرمان شاه عباس منع کرد و به تمام مأموران گمرک دستور داد کالاهای اروپاییان را از تجار اروپایی در انبار گمرک تحویل بگیرند و به خرج خود آن‌ها به اصفهان حمل کنند تا به این وسیله از فروش آزاد آن‌ها جلوگیری شود، اما آن‌ها با نفوذ بین درباریان، همچنان به فروش آزاد کالا در بندرعباس ادامه می‌دادند. طبق





دستور شورای ایالات هلند حکمران کل باتاویا و اعضای شورای هند شرقی، بایستی مطابق رسوم سرزمین ایران و با توجه به پایین نگه داشتن مخارج هدایای کوچکی، تهیه کرده و تحویل سفیر دهند و یا اختیار تهیه آن را به سفیر واگذار کنند.

یان اسمیت می‌گوید: «که چون مقداری از هدایای تقدیمی به شاه ایران را در باتاویا و مقداری از آن را در بین راه تهیه کرده بودم، به نظر برخی از عوامل درباری کافی و نامناسب آمد و قرار شد مقداری سکه هم به آن بیفزایم به طوری که هدایای تقدیمی معادل ۹۰۰۰ فلورن شد. در ضمن هدایایی برای سایر بزرگان در نظر گرفته شد. وی در جریان مأموریت خود، به علت کمبود سرمایه نتوانسته بود پول نقد به ایران بیاورد. طبق اظهارات خود نقایص پیش آمده را در تجارت کمپانی می‌بایست به صورت پنهانی و با مذاکره دوستانه با شاه و درباریان، برطرف و منافع کمپانی را حفظ کند. بنابراین، بعد از چهار ماه مذاکره با صدراعظم محمدعلی بیگ و حاکم شیراز (امام قلی خان) و تقدیم هدایای بسیار به آنان توانست ملایم بیگ را متقاعد به دریافت کالاها و اجناس کمپانی که حجم بسیاری از آن ادویه بود به جای پول نقد کند. با توجه به امتیازات دو کمپانی انگلیسی و هلندی می‌توان گفت علیرغم تلاش بسیار هلندی‌ها برای نفوذ در دربار صفوی و جلب نظر مقامات درباری درباره شیوه اهدای هدایا، گویا انگلیسی‌ها با دریافت امتیازات بیشتر، موفقیت‌های بسیاری را کسب کردند». (اسمیت، ۱۳۵۶: ۵۶)

ساختار شرکت هلندی هند شرقی

شرکت هلندی شرکت سهامی بود که هیئت مدیره هفده نفره آن را اداره می‌کردند که با نام هفده اصیل زاده می‌شناختند و تصمیم‌گیری بر اساس رأی اکثریت بود. هلندی‌ها در بندر عباس، اصفهان، کرمان و بوشهر ایستگاه تجاری و در لار و شیراز مهمانسرا داشتند. تعداد کارمندانشان اندک و حدود ۲۵ نفر بود. (لارنس، ۱۳۹۳: ۳۵۳)



در نهایت شرکت‌های هلندی در سال (۱۰۱۰ هـ. ق/ ۱۶۰۲ م) با نام «شرکت متحد هند شرقی» به کار خود ادامه دادند و از دماغه امید نیک تا تنگه ماژالان را در اختیار داشتند و به وسیله فرماندار که در باتاویا حضور داشتند اداره می‌شد. در سال (۱۰۳۲ هـ. ق/ ۱۶۲۳ م) شخصی به نام «هویبرت ویس نیخ» که در خدمت شرکت بود مأمور حضور در ایران شد. (ثواب، ۱۳۸۰: ۲۴۰)

آغاز کار هلندی‌ها با ایران

سخن دلواله ایتالیایی، مؤید این مطلب است. وی می‌گوید: «شاه عباس دستور داد گرجی‌ها و مسیحیان و یهودیانی که او آن‌ها را به خطه کوچ داده بود، همه کرم ابریشم پرورش دهند و برای اینکه از زیر این بار شانه خالی نکنند، شاه اجازه نمی‌داد که برگ درختان توتی را که در زمین آن‌ها واقع شده بود، به دیگران بفروشند. این کار برای آن بود که هر کس درخت توت داشت، کرم ابریشم پرورش دهد؛ و شاید به همین دلیل بود که شمال ایران، به قول «شاردن»، می‌توانسته است در سال چهارصد و بیست و دوهزار من، یک میلیون و دویست هزار کیلو ابریشم محصول بدهد.» (دلواله، ۱۳۷۰: ۱۶۸)

هلندی‌ها از تجارت گذرگاه بین بندرعباس و بنادر اقیانوس هند، سود مناسبی به دست آوردند و کشتی‌های آنان پیوسته بین هندوستان و ایران در رفت و آمد بود. آنان قسمت عمده محصولات هندوستان و جزایر جاوه و سوماترا مانند فلفل و زعفران و انواع ادویه را به ایران می‌آوردند و بازرگانان ایرانی نیز از طریق کشتی‌های آنان و کمپانی هند شرقی انگلیس، کالاهای خود را به هندوستان می‌بردند. هلندی‌ها حتی برای اینکه تجارت کالاهای خارجی را در ایران به خود منحصر سازند، اجناس اروپایی را از قیمت اصلی ارزان تر می‌فروختند.

هلندی‌ها در این زمان به خرید مقادیر زیادی ابریشم ایرانی و به طور عمده از بازار آزاد ادامه دادند. مقامات حکومتی با وضع عوارض گمرکی سنگین بر ابریشمی که از بازار آزاد خریداری می‌شد، سعی کردند عایدات از دست رفته دولت را که نتیجه این وضع بود، جبران کنند. این عمل به نوبه خود



موجب شد که مقامات هلندی در «باتاویا» مرکز تجارت هلندیان در جاوه دستور توقف خرید ابریشم از بازار آزاد را به عاملان خود در ایران بدهند. بدین ترتیب، هلندی‌ها پس از سهم شدن در تجارت ایران، با شرکت هندشرقی انگلستان به رقابت پرداختند و کار تجارت را بر آن‌ها دشوار ساختند به طوری که فقط شش سال بعد از استقرار کمپانی انگلیسی هندشرقی در ایران، دست به اقداماتی زدند که از رقیب خود جلو افتادند.

با وجودی که هلندی‌ها برطبق قرارداد تجارتي که ویس نیخ با شاه عباس منعقد کرد، می‌توانستند در هر نقطه از ایران به خرید و فروش کالا بپردازند، در عمل ترجیح می‌دادند فقط با «ملایم بیگ» تاجر مخصوص (ملک التجار) شاه معامله کنند. رؤسای کمپانی از نتیجه کار تجارت ابریشم با ایران فوق العاده راضی بودند و علناً متوجه شدند که ابریشم، بر تجارت ادویه برتری دارد؛ زیرا به دلیل مرغوبیت جنس و داشتن خریداران فراوان در بازارهای اروپایی، نیازی نبود که برای فروش آن مدت‌ها معطل شوند و سرمایه آن‌ها راکد بماند و در نتیجه مایل بودند که مقدار ابریشم صادراتی از ایران را افزایش دهند.

از این رو، هلندی‌ها برای تسلط خود بر بازار تجارت ایران، با دیگر کشورهای اروپایی که به داد و ستد با ایران مشغول بودند یا قصد انجام معامله داشتند، به رقابت پرداختند. پس از درگذشت شاه عباس در (۱۰۳۸ هـ. ق/ ۱۶۲۹ م)، هلندی‌ها از فرصت استفاده کردند و با جلب رضایت اولیای دولت جدید، سعی کردند انگلیسی‌ها را از مراکز و بنادر تجارتي خلیج فارس بیرون برانند و تجارت ایران را در انحصار خویش درآوردند. به دلیل اختلافات انگلستان و هلند، کمپانی هلندی رقیب خطرناکی برای کمپانی هندشرقی انگلیس شد. آنان در این زمان به چنان قدرتی رسیده بودند که توانستند جای پرتغالی‌ها را در خلیج فارس بگیرند و مرکز آنان را به تصرف درآوردند. به دنبال این رقابت، تجارت شرکت انگلیسی در ایران بدان پایه تنزل کرد که بعداً «توماس کریج» رئیس تجارتخانه انگلیسی در اصفهان مصمم شد شعبه شرکت را در آن شهر منحل کند و در این خصوص از اداره مرکزی شرکت در لندن اجازه خواست. این رقابت در زمان پادشاهان بعدی صفویه همچنان ادامه داشت.



از مشکلات دیگر انگلیسی‌ها این بود که هلندی‌ها از پرداخت حقوق گمرکی به دولت ایران خودداری می‌کردند و چون نصف حقوق گمرکی بندرعباس به موجب قرارداد ایران و شرکت هند شرقی انگلیس به انگلستان داده می‌شد، این امر مستقیماً به زیان ایشان بود. از طرفی، ایرانی‌ها نیز از سال (۱۰۴۷ هـ. ق/ ۱۶۳۸ م) به بعد، حاضر به پرداخت سهمیه انگلستان از عایدات گمرکی بندرعباس نشدند. کمپانی همیشه از عدم پرداخت این وجوه شکایت می‌کرد. از طرفی، پارچه‌های انگلیسی در دوران شاه عباس اول در بازارهای ایران خریدار نداشت. علت این امر، در وهله اول شاید به دلیل اعتقادات مذهبی مردم بود که استفاده از اجناس تهیه شده به وسیله غیرمسلمانان را صواب نمی‌دانستند و در وهله دوم به سبب شکوه و زیبایی و نفاست پارچه‌های داخلی بود که در دوران شاه عباس اول بر پارچه‌های خارجی برتری داشت. البته این وضع بعدها تغییر یافت و ماهوت انگلیسی در ایران جای خود را باز کرد (فلسفی ۱۳۹۴: ۱۴)

از نظر هلندی‌ها ایران جدای اینکه در تأمین ابریشم مهارت داشتند، یک شبکه پیوندگاهی در شرق بودند. از نظر شاه عباس اول هلندیان خریدارانی خوش قدم و نقد بودند و منبع پول مناسبی بودند. این شاه با انحصار کردن ابریشم در سال (۱۰۲۸ ق/ ۱۶۱۹ م) توانست تا حدودی نقدینگی خود را رفع نماید. (لارنس، ۱۳۹۳: ۳۵۸) در سال (۱۰۳۲ ق/ ۱۶۲۳ م) هابرت ویس نیخ از هلند به ایران آمد او موفق شد تا قرارداد ۲۳ بندی با شاه عباس ببند که برایشان منفعت بسیاری داشت از جمله می‌توان:

۱. خرید و فروش کالا بدون خرید حتی یک کالای ایران در هر جای کشور
۲. عدم پرداخت نقدی عوارض و گمرک

۳. تضمین پرداخت خسارت در صورت غارت و چپاول اموال از سوی دولت ایران

۴. فروش اموال با معیار خودشان (فلسفی، ۱۳۹۱: ۶۳۲/۲)

شاه نیز از هلندی‌ها انتظار کمک نظامی را داشت اما آنان کم کم امید شاه را نا امید کردند، زیرا حضور آنان در خلیج فارس برای انحصار ابریشم و ضربه زدن به انگلیس بود. این گونه اقدامات سبب شد تا سخت‌گیری و همچنین رقابت بین انگلیس و هلند افزایش یابد تا جایی که این دو کمپانی درصدد



آمدند نسبت به یکدیگر تعرضاتی داشته باشند اما در این مان که زمزمه حضور نظامی پرتغالیان در خلیج فارس به گوش می‌رسید این دو کمپانی با وجود نفرت در کنار هم قرار گرفتند تا بتوانند از سرمایه خود دفاع کنند (عقیل، ۱۳۹۱: ۱۳۴) شاه در صدد بود تا توازن بین دو کمپانی را حفظ کند اما این امر نتیجه این بود که کمپانی انگلیس در جنوب ایران از کار افتاده و رو به زوال رود و در نتیجه درخواست تعطیلی کرد. اقدامات هلندیان سبب شد تا انگلیسی‌ها بتوانند دست اتهام را به سوی هلندیان بگیرند و آنان را همواره دشمن خود بدانند. هلندیان حتی در پرداخت عایدات گمرکی خود امتناع می‌کردند زیرا می‌گفتند که نصف این پرداخت به جیب کمپانی انگلیس می‌رود.

در سال (۱۰۳۵ ق/ ۱۶۲۶ م) در حالی انگلیس نسبت به ابریشم بسیار احساس کمبود می‌کرد شاه عباس اول فرماندهی جنگ در شمال با عثمانی‌ها را داشت نماینده هلندیان از فرصت استفاده کرد و با وکیل شاه در اصفهان قرارداد سه ساله‌ای بست که بر اساس آن قیمت ابریشم خام و میزان ابریشمی که هلندیان از رهگذر این قرارداد به دست می‌آورند، هر دو ثابت باشند. این قرارداد مخفی بود اما انگلیسی‌ها بوسیله جاسوسی زبردستان وکیل موفق به دستیابی به بندهای آن شدند. سرانجام انگلیسی‌ها به دنبال راهی را برای نجات خود بودند در پی اعزام رابرت شرلی از اسپانیا به انگلیس و در خواست کمک از شاه جیمز بودند که در نهایت با دو درخواست وی که شامل اعزام نیرو و بسیج کشتی‌های اسپانیولی و انگلیسی بود مخالفت شد. سفیر ایران نیز در لندن او را متهم به دروغ‌گویی کرد و اعلام کرد که نماینده شاه در ایران نیست. شاه جیمز نیز که از خبر پیروزی شاه عباس بر عثمانیان خیر داشت در صدد رابطه دوستانه برآمد که هر دو نماینده را با سفیرش به ایران فرستاد. در مه (۱۰۳۷ ق/ ۱۶۲۸ م) سفیر شاه جیمز به اصفهان رسید و ضمن تبریک درخواست خود را ارائه کرد که با موافقت شاه عباس همراه شد و همچنین شاه عباس رابرت شرلی را تأیید کرد اما بعد از رفتن سفیر انگلیس نتوانست خشم خود را ننگه دارد. او به دلیل دشمنی وزیر ایرانی خود محمدعلی بیگ و رابرت شرلی از انجام تعهدات سر باز زد و سفیر انگلیسی نیز نتوانست با شاه دیدار کند. در سی ژوئیه

(۱۰۳۷ ق/ ۱۶۲۸ م) سفیر انگلیس درگذشت و چند روز بعد نیز در کمال تعجب آنتوان شرلی فوت کرد و این اقدام نیز ناکام ماند. (عقیلی، ۱۳۹۱: ۳۸۱)

شاید مهم‌ترین دلیل برتری هلندی‌ها بر انگلیسی‌ها انحصار ابریشم ایران نبود، بلکه انحصار واردات ادویه خاور به ایران بود. به گفته جان فوران: «در بندر عباس بعد از پارچه هندی، ادویه تجارت می‌شد، که همانند قند و مس در دست هلندی‌ها بود که به یاری آن تجارت ابریشم، مخمل، طلا و... به ارزش هزاران تومان خریداری و صادر می‌شد». (فوران، ۱۳۹۲: ۱۰۸)

مرکز کمپانی انگلیسی هند شرقی در اصفهان

در سال (۱۰۲۶ ق/ ۱۶۱۷ م) که شاه عباس به انگلیسی‌ها اجازه داد در اصفهان محلی را انتخاب کنند و می‌توانستند عمارتی را برگزینند، آنان عمارتی در غرب بازار قیصریه انتخاب کردند. این عمارت دارای باغ و زیبایی‌های بود که امروزه از آن چیزی نمانده است. زندگی در اصفهان نسبت به بندر عباس محدود تر بود مثلاً درباره تفریحات انگلیسی‌ها حد و حدودی در نظر گرفته می‌شد. (عقیلی، ۱۳۹۱: ۳۳۲)

مرکز کمپانی هلندی هند شرقی در اصفهان

مرکز کمپانی هلندی هند شرقی در اصفهان قدری در شمال مرکز کمپانی انگلیسی بود و از آن چیزی باقی نمانده است و به گفته شاردن در نزدیکی مدرسه صفویه بوده است. مرکز هلندی در زمین‌هایی که دارای ساختمان جدید بودند معین شد؛ اما موقعیت مرکزی کمپانی انگلیسی را نداشت و خارج از محدوده دربار و مرکز تجاری شهر بود. بعلاوه با محله بدنامی مجاورت داشت. (عقیلی، ۱۳۹۱: ۳۳۲)

هر دو کمپانی در شیراز نیز دارای شعبه بودند و در کرمان نماینده نیز داشتند. هلندی‌ها شعبه‌ای در لار داشتند که جزئیاتی از آن در دسترس نیست. (عقیلی، ۱۳۹۱: ۳۳۳)

نوع تجارت کمپانی انگلیسی و هلندی با ایران





الف) کمپانی انگلیسی هند شرقی

۱. صادرات از ایران: در اواخر قرن هفدهم به دلیل گرانی ابریشم ایران این کالا مورد توجه نبود و پشم بز خریداری از ناحیه راور از توابع کرمان بود. گفته می‌شود این پشم به نرمی ابریشم و به طور عجیبی به هم چسبیده می‌شد و به رنگ آبی و سفید و متمایل به خاکستری داشت. دیگر صادرات پارچه‌های زربفت، پارچه پرده ای، قالیچه، چرم، پسته، صدف، سنگ لاجوردی، بادام، خشکبار و... را شامل می‌شد.

۲. واردات ایران از انگلیس: انواع پارچه‌های الوان مختلفه، قلع، سرب، ساعت، فنجان، نعلبکی، ظروف و قرمز دانه (قرمز گچ کش)

۳. واردات ایران از هند: چوب صندل، عاج، روغن نارگیل، شکر، پارچه پنبه‌ای، پارچه‌های اضافی که انگلیسی‌ها به هند بردند به ایران ارسال می‌شد.

۴. متفرقه: کمپانی انگلیسی با اجاره کشتی‌های خود به بازرگانان ایرانی و ارمنی و هلندی برای حمل کالا به هند منفعت بسیار برد.

ب) کمپانی هلندی هند شرقی

۱. صادرات از ایران: تقریباً این صادرات مانند کمپانی انگلیسی بود؛ اما ابریشم ناحیه لاهیجان و نوع اردسه آن که از شیروان به دست می‌آمد، از دو نوع دیگر زبرتر بودند. سایر صادرات مانند طلا، نقره، عنبر، شراب سفید و قرمز شیراز، روناس نیز بود.

۲. واردات ایران: پارچه‌های مختلف، حریر، عاج، روی ف انواع عطر، فلفل، هل و چاشنی‌های دیگر

۳. هلندی‌ها نیز مانند انگلیسی‌ها از حمل مسافر، اجاره کشتی و دیگر حمل و نقل‌ها استفاده می‌کردند.

(عقیلی، ۱۳۹۱: ۳۳۵-۳۳۷)



نتیجه گیری

در قرونیه که احتمال داده می‌شد کشورهای دیگر در قبال استفاده تجاری و اقتصادی به خلیج فارس می‌آیند و در قبال تجارت، حمایت خاص از دولت ایران را انجام خواهند داد، چنین چیزی رخ نداد. کشورهای انگلیس و هلند که بعد از پرتغال به مرز آبی ایران رسیدند بیشتر برای رقابت سیاسی و تجاری تا اینکه قصد همکاری با دولت ایران را داشته باشند. این نشان دهنده این است که دولت‌های غربی با شناخت بهتری پای به سوی شرق نهادند و همواره برنامه خاص خود را دنبال می‌کردند. در سوی دیگر نیز دولت صفویه بیشتر از اینکه شناخت از کل جهان را داشته باشد، بر روی تجارت با همسایگان نزدیک که گاه با آن‌ها در جنگ بود را تمرکز می‌کرد. در عصر شاه عباس اول نیز با اینکه در زیرکی و توجه خاص شاه به امور بین‌المللی همواره بیان شده است، و سعی شاه در توازن بین ملل دیگر برای تجارت بود، اما باز هم با کم‌لطفی درباریان و نزدیکان شاه در روابط تجاری می‌بینیم که برنامه درستی برای رویارویی با حضور اروپاییان در خلیج فارس نیست و هر بار که لازم است اقدامات جدیدی صورت می‌گیرد. شاید مهم‌ترین آن‌ها اخراج پرتغالی‌ها، قراردادهای تجاری با انگلیس و هلند که اجازه تأسیس تجارتخانه را به آن‌ها می‌داد در برنامه دولت بوده اما برای حوادث پس از آن، تدبیری وجود نداشته است. ضمن اینکه حاکمان و درباریان نیز با دریافت هدایایی، نوع تجارت که دریافت نقدینگی و عدم خرده‌فروشی کالای غربی بود را آزاد می‌کردند تا اینکه دیگر دستور شاه باعث منع کاری انگلیس و هلند نگردد. کمپانی‌هایی که همواره از راه آبی و به صورت شخصی در حال توسعه بودند. این تنها بخشی از کار آنان بود؛ زیرا با مرگ شاه عباس کبیر و لغو بعضی دستورات او نظیر دریافت گمرکی در اواخر قرن هفدهم شاهد این هستیم که اقتصاد قطب جنوبی ایران را انگلیسی‌ها و هلندی‌ها می‌چرخانند و رقیبی برای خود باقی نگذاشته‌اند.

منابع

- اسمیت، یان (۱۳۵۶). *سفرنامه*، ترجمه ویلم فلور، به کوشش داریوش مجلسی و حسن ابوترابی‌ان، تهران: نشر طهوری.
- اقتداری، احمد (۱۳۸۹). *خلیج فارس فارس از دیرباز تا کنون*، تهران: امیرکبیر.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۹۲). *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران: نشر علم.
- تاورنیه، ژان باتیستف (۱۳۶۹)، *سفرنامه تاورنیه*، مترجم ابوتراب نوری، تهران: نشر سنایی.
- ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۰). *تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و ماخذ*، شیراز: نشر نوید شیراز.
- جمالزاده، سید محمد علی (۱۳۹۲). *گنج شایگان یا اوضاع اقتصادی ایران*، تهران: نشر سخن.
- جی.پاتر. لارنس (۱۳۹۳). *تاریخ خلیج فارس*، ترجمه محمد آغاجری، تهران: نشر ققنوس.
- دلاواله، پیتر (۱۳۷۰). *سفرنامه پیتر و دلاواله*، ترجمه شعاع الدین شفا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سیوری، راجر (۱۳۷۲). *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- شاردن، ژان (۱۳۷۲). *سفرنامه شاردن*، ترجمه اقبال یغمایی، تهران: نشر توس.
- عقیل، مصطفی (۱۳۹۱). *رقابت بین‌المللی در خلیج فارس (۱۶۲۲-۱۷۶۳)*، ترجمه یاسر قزوینی حائری، تهران: امیرکبیر.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۹۱). *زندگانی شاه عباس اول*، تهران: انتشارات تهران.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۹۴). *سیاست خارجی ایران در دوران صفویه*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فوران، جان (۱۳۹۲). *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.



لاکهارت، لارنس (۱۳۹۳). انقراض سلسله صفویه، ترجمه اسماعیل دولتشاهی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

لوریمر، جان گوردون (۱۳۹۴). سواحل خلیج فارس، ترجمه عبدالرسول خیراندیش، تهران: نشر آبادبوم.

متی، رودی (۱۳۹۳). زوال صفویه و سقوط اصفهان، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.

نوایی، عبدالحسین (۱۳۵۷). شاه عباس: مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران



investigating the role of Bozchelou tribe in safavid era

Ali Abolghasemi¹

ABSTRACT

Safavids managed to establish the government in Iran by relying on Tassavof as their ideological power and qizilbash tribes as their army. Qizilbash tribes included Turk tribes which has settled in Anatolia, Aran and Syria after immigration of Seljuk Turkmens and invasions of magnolias. One of the qizilbash tribes in safavid era was bozcheloo tribe which is the main issue in this study. The results of this study showed that Bozchelous were one of the branches of Bayat tribe settled in north of Syria and south of Anatolia which joined safavids and moved from Outan to Iran. they setteled somewhere between hamedan and arak which was then called bozchelou. In shah Abbas time some groups of Bozchelou were moved to caucasi and some to ottomans and then to the west Azerbaijan. they played a great role in happenings of safavid and qajar era in caucasi.

Keywords: safavids, qizilbash, Bayat, Bozcheloo, iraqi ajam



¹. PHD Candidate Of History, Librarian Of Public Libraries Organization

Tiamat of Between Two Rivers (of Mesopotamia), Jamshid and Zahhak

HamidReza Ardestani Rostami¹

Abstract

The combination of Iran and Mesopotamia culture is a subject in which some of the researchers of Iran culture believe. With consideration to the close relation between these two cultures, It is tried to be studied the division of Tiamat of Mesopotamia's character into Jamshid and Zahhak as two different Iranian characters. Tiamat is a dragon which comes from the sea, and teaches civil arts to human being, but after many historical shifts, the mythological Timat changes into an enemy which destroys the social order in the favorite of chaos. The civil characteristics of Tiamat can be reconstructed in Jamshid, and its chaotic characteristics can be seen in Zahhak. There is a relation between Jamshid and Zahhak which can be united in Tiamat. To another meaning, zahhak is Jamshid's nephew based on some sources. Both Jamshid and zahhak have close relationship with Babel where the origin of Tiamat is. Both of them have souvera. The character of Freidoum (the bounder of Zahhak) is also so similar to the character of Marduk, the killer of Tiamat. To another meaning, Both Freidoum and Marduk bring back the pervious social class order after they defeat their enemies. Both of them become the absolute monarchs of their lands, and both of them revive the forgotten civil arts.

Key words: Tiamat, Jamshid, Zahhak, the division of myth.



¹. Assistant Professor Department of Persian Language and Literature, Islamic Azad University of Dezful.

The Spoils from India and Their Advantages on the Economy of Ghazni

Saleh Pargari¹

Foad Pourarian²

Reza Derikvandi³

Abstract

Gaining access to the spoils, constitute one of the main motivations of Ghaznavi Sultans to invade India. From Saboktakin to approximately end of Ghaznavi dynasty period, some invasions were done to reach this goal. As the result of this invasions, great amount of spoils had been gathered which played an important role in the economic prosperity of Ghazi city. The novelty of the present subject, the significant role of the spoils from India in the economy of Ghazni, in addition to the necessity of paying attention to economic concerns in recent studies, make the present subject more vital. The present study is done through descriptive-analytic research method, according to the historical, geographical and literary sources. Discussing Ghaznavian major conquests in India and the impact of gained spoils on the economy of the Ghaznicity, constitute the main aim of this research. The final result indicate that Ghaznavian had invaded India due to several reasons, that gaining access to the spoils consist only one of them and achieved to great degrees at the first period of this dynasty reign; a great amount of this spoils in addition to the other economical elements, contributed the prosperity of Ghazni economy in different aspects such as slave trade and coining.



Key Words: Ghazni, Trade, Economy, Ghaznavian, Spoils of India

¹. Associate Professor and Faculty Member of History Department, Kharazmi University

². Associate Professor and Faculty Member of History Department, Kharazmi University

³. PHD Candidate Of History

Analytical Comparison of the Prophet's Method with the Caliphate Period in Dividing the Spoils

Hamzaali Bahrami¹
Shahram Khaledi²

Abstract

The Prophet's method of dividing the spoils and comparing them with the caliphate period is one of the topics that deserves deep and multi-dimensional research. The precise examination of this issue can clarify many of the ambiguities of the next developments in the history of Islam, especially the sedition of the caliphate of Imam Ali .Spoils are one of the things that played a significant role in the early developments of Islam. In the Prophet's sojourns, we see the divorce of spoils according to the divine rules of justice and righteousness, while after that the Prophet, this practice became unfairly divided and the assignment of privileges based on dependence and political interests. In the course of the caliphs, following the conquests of the Muslims, many spoils fell on the hands of the Muslims. The lack of proper management of spoils, unfair distribution and the assignment of concessions based on the dependence and political interests in this period, has changed the values of Islam. The class distance and conflict of interest were revealed in the Islamic society. As a result, the class distance has been revealed in the Islamic society, and has led to the rise of Muslim worldly and the emergence of seditions such as demons. In this article, first, with reference to the main sources and verses of the Quran, we discuss the background and conception of booty, and then, by a descriptive-analytical method, compare the relationship of the prophet to the caliphate period.

Keywords: Prophet, spoil, Caliphs, Justice, concession.

¹ - Assistant Professor of Education Department, University of Isfahan.

² - Corresponding Author, Master of Islamic History, University of Isfahan.



Political relations between Iran and Egypt after the Islamic Revolution

Imam Khomeini Demise

Farhad Sahami Ebrahimi¹

Abstract

Diplomatic relations between Egypt and Iran states in the Persian date Thursday, April 26, 1979 following protests by Islamic Republic of Iran to the Camp David was cut. Cut ties with that country before the Islamic Revolution of Iran was a strategic ally, Only a few months after the Islamic Revolution in itself shows that the younger the Islamic Republic of Iran to realize the Palestinian cause will not spare anything. Only a few months after the Islamic Revolution in it shows that the younger the Islamic Republic of Iran to realize the Palestinian cause will not spare anything. The assumptions of this study is that Imam Khomeini and the Islamic Republic tried to cut ties with the Egyptian government The country returned to the ranks of supporters of the Palestinian cause Unfortunately, faced with the Egyptian side was cold call. In this paper, using library research and analytical manner try to the reasons for the severance of diplomatic relations between Iran and Egypt to be scrutinized and examined and since the two countries cut diplomatic relations is now also the roots of these relations will be more important.

Keywords: Camp David, Sadat, Israel, Imam Khomeini, Islamic Revolution



¹. PHD Candidate Of History

Checking the performance of British and Dutch companies in the Persian Gulf In the era of Shah Abbas I Safavid

hadis godarzi¹

Vahid najafi²

Abstract

The starting point of the British and Dutch commercial activity in Iran and the Persian Gulf goes back to the era of Shah Abbas I. After much effort, the British East Indian Company succeeded in setting up trading companies in different parts of the country, and the Dutch followed suit. Considering these developments, the Shah of Iran showed relative consent with their presence within his kingdom, and enacted a series of laws and regulations that could facilitate their enterprise. Moreover, dispatching of political representatives to the courts of certain European countries greatly contributed to the presence of Europeans in Iran. This article attempts to highlight the birth of commercial relationship between Iran and Europeans, particularly the British and the Dutch in this era, and to elucidate the ways European business was conducted in Iran. A number of court officials who were connected with these activities will also be introduced. The growth of commerce in the Persian Gulf concentrated a great deal of politico- economic power within the European hands in the region, which indicated the expansion of colonialism through trade. After the death of Shah Abbas I, due to the weakness of the Safavid kings, the power structure changed radically in the Persian Gulf. Through obtaining different concessions, European traders, particularly the British, gained the opportunity to exercise their domination over the region. Consequently, in the eighteenth century, they no longer faced any serious rival in the Persian Gulf. This case study attempts to show that Western countries followed a policy of establishing stable, dominant commercial relationship in the East in order to control the foreign markets and provide the goods necessary for their own countries.

Keyword: Persian Gulf, Shah Abbas I, England, Portugal, Netherlands, Isfahan.

¹. Student of Islamic History, Kharazmi University, Senior Student of Islamic

². Revolution History, Imam Khomeini Research Center, and History of Islamic Revolution



Table of contents
Vol 5/ No 20 / winter 2018

investigating the role of Bozchelou tribe in safavid era	1
Ali Abolghasemi	
Tiamat of Between Two Rivers (of Mesopotamia), Jamshid and Zakhak	13
HamidReza Ardestani Rostami	
Political marriages in the era of the late Ilkhan ruler	40
Kobra Birgani Ghorbani, Masoud Vali arab	
Review of Yasya's place in the Timurid era	58
Saeed Paki Ain al-Din	
The Spoils from India and Their Advantages on the Economy of Ghazni....	76
Saleh Pargari, Foad Pourarian, Reza Derikvandi	
Analytical Comparison of the Prophet's Method with the Caliphate Period in Dividing the Spoils	97
Hamzaali Bahrami, Shahram Khaledi	
Investigating the Differences and Similarities of the Political Currents apposed to the Imam Ali (pbuh).....	116
Ali Sarafraz	
Political relations between Iran and Egypt after the Islamic Revolution Imam Khomeini Demise	139
Farhad Sahami Ebrahimi	
Ibn Arabi in the eyes of the Orientalists	158
Mohammed bin Tayyeb, Majid Manhaji	
Historical and political geography of Beyhaq from Conquest of Islam to the Ghaznavids	181
Fazlaleh Foladi Pour, Belqis Rastegaran, Masoud Vali Arabi	
Examining examples of tolerance and tolerance in the Qur'an, tradition and how emerging in Islamic culture and civilization	198
Abolfazl Kakouee	
Checking the performance of British and Dutch companies in the Persian Gulf In the era of Shah Abbas I Safavid.....	214
hadis godarzi, Vahid najafi	

A quarterly journal of
Tarikhname –ye- Kharazmi
License no: 23758
Vol 5/ No 20 / winter 2018

Concessionaire: the scientific society of History students of Kharazmi University

Executive director: Dr. Hossein Mohammadi

Editor in chief: Tohid Sharifi

Coordinator: Arman Forouhi

The editorial board:

Saleh Pargari	Associate Professor at Kharazmi University
Foad Pour Ariyan	Associate Professor at Kharazmi University
Morteza Tahami	Assistant Professor at Kharazmi University
Seyad Esmaeil Changizi	Assistant Professor at Kharazmi University
Mohammad Raznahan	Associate Professor at Kharazmi University
Ali Akbar Abbasi	Assistant Professor at Isfahan University
Hossein Mohammadi	Assistant Professor at Kharazmi University
Hossein Moftakhari	Full Professor at Kharazmi University
Elham Malekzadeh	Assistant Professor at Institute for Humanities and Cultural Studies
Yaqub khazaii	Assistant Professor at Imam Khomeini International University

Secretary of the scientific Society and executive director of the journal:

Hannaneh Hoseini

Page layout: Tohid Sharifi

Scientific associations of the Journal: Ali Asghar Rajabi, Bahman Shabanzadeh, Hadi Bayati, Arman forouhi, Mohammad Ali Judaki, Seyedeh Fatemeh Sadatnejad, Vahid Najafi.

Address: Iran, Tehran, Mofatteh Street, before the Engeheleb Street, Kharazmi University, Faculty of Humanities, Department of History.

Phone: +98 21 860 726 97

E-mail: Tarikhnameh.khu@gmail.com

This journal is indexed in comprehensive portal of human sciences in www.ensani.ir and journals database of Computer Research Center for Islamic Sciences "Noor" in www.noormags.ir.

