

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال چهارم، شماره چهاردهم، پاییز ۱۳۹۱

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی - پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهای خامنه‌ای

سرمدیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیانفر

هیئت تحریریه

دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، استادیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر خضری، احمد رضا، دانشیار تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قرچانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران
دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی ویراستار فارسی و انگلیسی: دکتر غلامرضا برهمند

صفحه آرا: حسین قویدل

ترتیب انتشار: فصلنامه شمارگان: ۱۵۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

نشانی پستی: تهران - خیابان شهید عباسپور - خیابان رستگاران - کوچه شهروز شرقی - شماره ۹

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.pte.ac.ir

E-mail: faslnameh@pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات منوط به بررسی هیئت تحریریه مجله است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است.
- چاپ مقالات در فصلنامه، بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی مؤلفان خواهد بود.
- نویسنده متعهد می‌شود حداکثر تا شش ماه پس از ارسال مقاله، از ارائه آن به دیگر مجلات، سمینارها و همایش‌های علمی اجتناب کند، در غیر این صورت، هزینه‌های بررسی مقاله را پرداخت خواهد کرد.
- در مقالاتی که به طور مشترک و یا با نظارت استاد راهنما نوشته می‌شود، لازم است نام استاد قید گردد و اعلام رضایت کتبی ایشان نیز همراه با مقاله به دفتر مجله ارائه شود.
- ارسال سه نسخه از مقاله، به صورت تایپ شده در برنامه word با قلم 14 B و با فاصله ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم متن مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (شامل طرح مسئله، روش تحقیق و دستاوردهای پژوهش، حداکثر در ۱۵۰ کلمه)
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بدنه اصلی مقاله، مشتمل بر بحث و بررسی فرضیه/فرضیات تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه
 - فهرست منابع تحقیق
 ۲. حجم مقاله نباید از ۶۰۰۰ کلمه بیش‌تر باشد.
 ۳. اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی توضیح داده شود.
 ۴. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در صفحه اول ذکر شود.
 ۵. مقالات غیر فارسی (انگلیسی، عربی، فرانسه و ...) تنها از نویسندگان غیر فارسی زبان پذیرفته می‌شود.

شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در پانویست

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبهٔ ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ در پانویست رعایت فرمایند:

- ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، محل انتشار: ناشر، چاپ، صفحه.

- ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شمارهٔ نشر، صفحه.
- مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
- دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام *دایرةالمعارف*، شمارهٔ جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایان نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان نامه»، مقطع پایان نامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شمارهٔ سند.

در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شمارهٔ جلد و صفحه کافی است.

شیوهٔ ارائهٔ فهرست منابع

فهرست منابع به صورت الفبایی به تفکیک زبان منابع در پایان مقاله، به صورت زیر تنظیم شود:

- نام خانوادگی نویسنده، نام کوچک او (سال انتشار) *عنوان اثر*، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.
- *عنوان اثر* (نویسنده ناشناس) (سال انتشار) نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم ...، محل انتشار: ناشر.

فهرست مطالب

محمد جواد ابوالقاسمی، کاظم قاضی زاده	
* تفویض تشریع احکام در سیره پیامبر اکرم ^(ص) از نگاه عالمان اهل سنت	۷
مجتبی خلیفه، زمانه حسن نژاد	
* تجارت در قلمرو باوندیان اسپهبدیه طبرستان (۴۶۶-۶۰۶هـ.ق)	۲۷
محمد کاظم رحمتی	
* عالمان امامی و مبنای رفتار سیاسی آنان در دوره صفوی	۵۳
علی رضائیان	
* بررسی و مقایسه روند مشروعیت یابی سیاسی سلاطین سلجوقی: طغرل (۴۲۹-۴۵۵هـ.ق) و سنجر (۵۱۱-۵۵۲هـ.ق)	۷۷
حبیب زمانی محبوب، احمد بادکوبه هزاره	
* بررسی وضعیت شیعیان در حلب عهد بنی مرداس	۹۳
علی رضا علی صوفی، عباس زارعی مهرورز	
* اندیشه و عمل سیاسی سید جمال الدین اسدآبادی در چالش با حکومت ناصری	۱۱۱
پریسا قربان نژاد	
* بررسی علت ها و انگیزه های فتح اران (آلبانیای قفقاز)	
از زمان فتح آن سرزمین تا پایان دوره امویان (۲۲-۱۳۲هـ.ق)	۱۳۵

تفویض تشریع احکام در سیره پیامبر اکرم (ص) از نگاه عالمان اهل سنت

محمد جواد ابوالقاسمی^۱
کاظم قاضی زاده^۲

چکیده: یکی از مباحث پر چالش بین مورخان و سیره نگاران، عبارت است از: حوزه اختیارات پیامبر اکرم (ص) در تشریع احکام الهی، که یکی از مسئله‌های آن تحت عنوان "نظریه تفویض امر دین به پیامبر اکرم (ص)" در بین علمای شیعه و سنی با چالش فراوان روبه‌روست، که در این مقاله نظریه مزبور با تأکید بر آرای عالمان اهل سنت مورد بحث قرار گرفته است.

در این نگاه، تفویض عبارت است از «واگذاری و محول نمودن تمام و کمال کار، اختیار و اعتبار و جایگاه خود به کسی که در کفایت، علم، قدرت و تدبیر او تردیدی وجود ندارد».

پرسش اصلی بدین ترتیب است: در حوزه تشریع احکام الهی به‌ویژه مواردی که نص خاصی وجود ندارد، آیا امر دین و شریعت به پیامبر اکرم (ص) تفویض شده است یا نه؟ در راستای این پرسش، دیدگاه‌های عالمان و اندیشمندان اهل سنت را مورد بحث قرار داده و اجمالاً دریافته‌ایم که علی‌رغم وجود اختلاف‌ها و تفاوت‌ها، فی‌الجمله تفویض مشروط و مقید، مورد پذیرش اکثریت مطلق علمای اهل سنت است؛ اما به دلیل ابهام‌ها و مرزهای خطرناک، به عنوان نظری جامع و شایان اعتماد به رسمیت شناخته نشده است. با وجود این، به نظر می‌رسد اگر برخی شرایط فراهم گردد، این نظریه می‌تواند تا حدودی جایگاه خود را در حوزه تشریع احکام الهی و حوزه اختیارات پیامبر اکرم (ص) در تشریع احکام الهی تثبیت کند. لازم به ذکر است که جایگاه این نظریه با شرایط خاص خود در بین عالمان شیعه به رسمیت شناخته شده است.

واژه‌های کلیدی: تفویض، تشریع، حکم

۱ دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشکده حدیث mj-abolghasemi@yahoo.com

۲ دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت معلم

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۲۹، تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۷

Entrusting the Canonization of Divine Decrees in the Most Honourable Prophet's Biography from the Sunnite Muslim's Viewpoint

Muhammadjavad Abulghasemi¹
Kazeme Ghazizadeh²

Abstract: One of the most challenging debates among historians and biographers is "the area of the Prophet's authority in canonization of divine decree", which one of its issues "delegating the religion's orders to prophet theory" is being challenged among Shia and Sunni Ulemas, has been argued in this article, with the emphasis on Sunni ulemas' opinions. From this point of view, giving over the authority means: turning over and entrusting all your works, authority, credit, and position to a person who has sufficient knowledge, ability and prudence and there is no doubt about him.

The basic question is: in the area of canonization of divine decree, especially in the fields which there is no specific text, have the religion and religious law been consigned to the prophet, or not?

In order to examine the above question, viewpoints of Sunni ulemas and scholars have been investigated and we have briefly comprehended that despite of differences and disagreements, such as conditioned and constrained delegations, the absolute majority of Sunni scholars accept them. However, it seems that by providing some conditions, this theory can stabilize its position in canonization of divine decree and the area of prophet's authorities in canonization of divine decree. It is noteworthy that Shia scholars have officially recognized the position of this theory and its specific conditions.

Keywords: Entrusting, Canonization, Divine Decree

1 Ph.D. in Theology and Islamic Knowledge, Faculty of Hadith mj-abolghasemi@yahoo.com

2 Associated Professor and Scientific Member of Tarbiat Mualem University

طرح مسئله

یکی از نظریه‌هایی که در سیره پیامبر اکرم (ص) و حوزه اختیارات ایشان در تشریع احکام الهی مطرح می‌شود، نظریه «تفویض» است. این نظریه اشعار می‌دارد که: «خداوند تشریع احکام الهی را به‌ویژه در جاهایی که نصی نیامده است، به پیامبر اکرم (ص) تفویض نموده و چون برای این امر صلاحیت دارد که هر حکمی را تشریع کند، حکم‌های صادره خارج از مصلحت نیست».^۱ با توجه به طیف گسترده استعمالات تفویض و پدید آمدن دیدگاه‌های افراطی و تفریطی، به‌ویژه منتقل شدن این مبحث به مباحث کلامی در حوزه جبر و تفویض و پدید آمدن فرقه‌هایی چون «مفوضه»، این نظریه در هاله‌ای از ابهام قرار داده شده است. بخش عمده علمای شیعه با تفسیر و برداشتی که از واژه تفویض دارند و با ملاحظات خاص به گونه‌ای که گرفتار مفوضه و غلاة نشوند، تا حدودی این نظریه را پذیرفته‌اند؛^۲ ولی اکثریت علمای اهل سنت در نگاه اول با این نظریه به مخالفت برخاسته‌اند؛ لیکن با بررسی دیدگاه‌های عالمان اهل سنت، به این نقطه نزدیک می‌شویم که راه توافق مفتوح است و می‌توان در مسیر وحدت گام نهاد.

معناشناسی تفویض و تبیین محل نزاع در نظریه تفویض

الف. معانی لغوی تفویض

ابن‌اثیر می‌گوید: «فوضت امری الیک یعنی رددته»: کارم را به تو تفویض کردم، یعنی به تو برگرداندم و محول نمودم، و وقتی می‌گوید: «فوض الیه الامر تفویضاً»، زمانی است که کار را به او بسپارد و او را حاکم در آن کار قرار دهد: «وجعله حاکماً فیه».^۳ طریحی نظر ابن‌اثیر را پذیرفته^۴ و غزالی گفته است تفویض امر به خداوند و تسلیم شدن در برابر او؛ چنان‌که علی (ع) می‌فرماید: «والعدل أن لا تهمة»؛ که این مرتبه نهایت تنزیه است و حکایت از تفویض و تسلیم در برابر اوامر و نواهی الهی دارد.^۵ تفتازانی در شرح المقاصد می‌گوید: «ثم انَّ ابابکر (رض) أَمَرَ عُمَرَ وفَوْضَ الامر إلیه»: امر خلافت از سوی ابوبکر به عمر تفویض شده و عمر نیز بر این

۱ سید مرتضی علم‌الهدی (۱۳۶۳ ه.ش)، الذریعة الی اصول الشریعه، تصحیح ابوالقاسم گرجی، ج ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۶۵۸.

۲ ر.ک: اصول کافی و بحار الانوار، باب تفویض امرالدين الى النبي (ص).

۳ مبارک بن محمد بن‌اثیر (۱۳۶۴ ه.ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، ج ۳، قم: انتشارات اسماعیلیان، ج ۴، ص ۴۷۹.

۴ شیخ فخرالدین طریحی (۱۴۰۸ ه)، مجمع البحرین، ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲، ص ۲۲۴.

۵ ابو حامد غزالی (۱۴۱۶ ه.ق)، رسائل الغزالی، بیروت: دارالفکر، ج ۱، ص ۱۵۳.

اساس حکومت و خلافت را در دست گرفت.^۱ فوضّ له و یا فوضّ الیه در لغت به معنی واگذار کردن، تفویض کردن، سپردن به کسی چیزی را، انجام کاری را به عهده کسی نهادن، اختیار تام دادن و وکالت دادن به کسی در امری است؛ و اگر «فوض الی فلان لِامْرِ کذا» باشد، به معنی اجازه دادن و اختیار دادن به کسی در امری می‌آید.^۲

صاحب التحقیق، پس از بیان معانی تفویض که از سوی صاحبان لغت چون مقاییس اللغة، مصباح المنیر و لسان العرب نقل شده است، می‌گوید: اصل واحدی که در همه معانی ذکر شده وجود دارد، این است که تفویض به معنای «تصییر امر الی آخر بحیث یجعله متولیا و صاحب اختیار مطلق فیه یفعل ما یختار».

واگذار نمودن کار به دیگری به گونه‌ای که او را متولی و صاحب اختیار مطلق قرار داد تا این که به هر گونه می‌خواهد عمل کند؛ و این مرحله بعد از توکل است. چون در توکیل جایگاه موکل محفوظ است و اعتبار او ساقط نمی‌شود؛ ولی در تفویض چنین نیست. چون «المفوض بتفویضه یرج نفسه و مقامه عن الاعتبار و یرده الی غیره». تفویض کننده با تفویضش خود و جایگاهش را از اعتبار خارج و به دیگری واگذار می‌کند و در این مورد هم تفاوت نمی‌کند که «مفوض الیه» چه کسی است و در چه کاری. بنابراین روح کلی تفویض، عبور از خود و در نظر نگرفتن خود و واگذاری اعتبار و جایگاه خود به طرف مقابل است. به همین دلیل مفاهیمی چون تساوی، اختلاط، اهمال، اشتراک و... از آثار همان واگذاری تام و تمام به شمار می‌آید.^۳

با توجه به آنچه بیان گردید، می‌توان گفت: گوهر معنایی و روح کلی معنای تفویض عبارت است از: واگذاری و محول نمودن تمام و کمال کار، اختیار، اعتبار و جایگاه خود به کسی که در کفایت، علم، قدرت و تدبیر او تردیدی وجود ندارد. به عبارت دیگر، واگذار نمودن کار به دیگری به گونه‌ای که او را متولی و صاحب اختیار مطلق قرار دهد تا به هر گونه که می‌خواهد عمل کند. تفویض کننده با تفویضش، خود و جایگاهش را از اعتبار خارج و به دیگری واگذار می‌کند. بنابراین، تفویض عبور از خود و در نظر نگرفتن خود و واگذاری اعتبار و جایگاه خود به طرف مقابل است.

۱ سعد الدین تفتازانی (۱۴۰۹ ه‍.ق)، شرح المقاصد، قم: نشر الشریف الرضی، ج ۱، ص ۲۸۶.

۲ آذرتاش آذرنوش (۱۳۸۲ ه‍.ش)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی، ج ۳، ص ۵۱۹.

۳ حسن مصطفوی (۱۳۶۰ ه‍.ق)، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۹، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۱، ص ۱۵۸.

به همین دلیل شاید بتوان گفت تفویض به این معنا و به صورت مطلق از سوی خداوند امکان‌پذیر نیست؛ چون تنها اوست که فعال مایشاء است و هیچ فعلی بدون او متصور نیست. ولی از سوی مردم به مردم و یا از طرف مردم به خداوند به صورت مطلق امکان‌پذیر است. اما آیا از جانب خداوند امکان تفویض به صورت مشروط و محدود وجود دارد یا نه؟ این موضوعی است که به آن پرداخته خواهد شد.

ب. معانی و کاربردهای تفویض

همان‌گونه که بیان گردید، گوهر معنایی تفویض در کتاب‌های لغت و در اصطلاح علماء اشاره دارد به واگذارن، محول کردن و سپردن اختیار، جایگاه، اعتبار و مسئولیت‌های خود به دیگری. ولی در اصطلاحات کلامی، اصولی، حقوقی و فقهی، تفویض دارای کاربردهای مختلف است، مانند:

توکل؛^۱ استخاره؛^۲ در معانی توحید،^۳ تفویض یک مسلک شناخته شده در مقابل تأویل است؛^۴ «تفویض» در مسئله نکاح؛^۵ این نوع نکاح به صورت گسترده در کتاب‌های فقهی اهل سنت مورد بحث قرار گرفته است. قرطبی می‌گوید: «نکاح التفویض، و هو کل نکاح عقد من غیر ذکر الصداق». ^۶ تفویض در مقابل جبر؛ طریحی گوید: «مفوضه» قومی هستند که می‌گویند خداوند حضرت محمد (ص) را آفرید و آفرینش دنیا را به او سپرد. پس حضرت محمد (ص) خالق و خالق عالم است و برخی هم گفته‌اند خلق به علی (ع) واگذار شده است؛ و در حدیث آمده است که: «من قال بالتفویض، فقد اخرج الله عن سلطانه».^۷

با عنایت به آنچه بیان گردید، برای تفویض کاربردهای متفاوت وجود دارد که در این بین، فقط تفویض که به معنای واگذاری افعال از سوی خداوند به بندگان می‌باشد، و در مقابل «جبر» قرار دارد و همچنین تفویض به معنای واگذاری خلق عالم به پیامبر اکرم (ص) و یا به

۱ فیض القدر مناوری (۱۴۱۵ هـ)، شرح الجامع الصغیر، تصحیح احمد عبدالسلام، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۵۸.

۲ همان، ص ۵۶۴؛ ذیل حدیث ۷۸۹۵.

۳ حسن بن علی سقاف (۱۴۱۴ هـ)، تنقیح الفهوم العالیه، اردن - عمان: دارالامام النووی، ج ۱، ص ۷۸، هامش.

۴ حسن بن علی سقاف (۱۴۱۴ هـ)، تهئنه الصدیق المحبوب، اردن - عمان: دارالامام النووی، ج ۱، ص ۷۵.

۵ امام شافعی (۱۴۰۳ هـ)، کتاب الام، ج ۵، لبنان: دارالفکر، ج ۳، ص ۷۴.

۶ ابی عبدالله محمد بن احمد انصاری القرطبی (۱۴۰۵ ق)، الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۹۷.

۷ شیخ فخرالدین طریحی (۱۴۰۸ هـ)، مجمع البحرین، ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۲، ص ۲۲۴.

علی^(ع) به صورت گسترده مورد مناقشه فریقین است که در این مقاله به بخش‌های مرتبط با موضوع مقاله، اشاره خواهد شد.

ج. تبیین محل بحث و نزاع در تفویض

با عنایت به معنای لغوی تفویض و کاربردهای مختلف آن، این پرسش مطرح می‌شود که «تفویض» مورد بحث در این پژوهش چه تفویضی است.

با بررسی احادیث وارد شده و دیدگاه اندیشمندان فریقین، تفویض مورد بحث در این مقاله عبارت از بررسی و تجزیه و تحلیل پرسش‌های زیر است:

سیره پیامبر اکرم^(ص) در حوزه تشریع احکام الهی به ویژه مواردی که نص خاصی وجود ندارد، چگونه بوده است؟ گستره اختیارات پیامبر اکرم^(ص) تا چه میزان است؟ آیا امر دین و شریعت به پیامبر اکرم^(ص) تفویض شده است یا نه؟ اگر تفویض شده، گستره و محدوده آن کجاست؟ به تعبیر دیگر، در اینجا تفویض به صورت مطلق مورد بحث قرار نمی‌گیرد، چون همان‌گونه که در معنای لغوی اشاره شد، تفویض به صورت مطلق از جانب خداوند به بندگان، چه بندگان خاص یا بندگان به صورت عام، امکان‌پذیر نیست؛ و تفویض مورد بحث، تفویض به صورت مشروط و در محدودیت تشریع احکام الهی است.

با روشن شدن محل نزاع، آراء و دیدگاه‌های عالمان اهل سنت مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در نهایت جمع‌بندی ارائه خواهد شد.

د. دیدگاه‌ها و آرای عالمان اهل سنت درباره نظریه تفویض

در پاسخ به این پرسش که سیره پیامبر اکرم^(ص) در تشریع احکام الهی چه بوده؟ آیا برای تشریع احکام الهی، اختیاراتی از سوی پروردگار به پیامبر اکرم^(ص) تفویض شده است یا نه؟ اگر تفویض شده، گستره آن کجاست و اگر تفویض نشده، در مواردی که نصی وجود ندارد، پیامبر اکرم^(ص) چگونه حکم شرعی را بیان می‌کرده‌اند؟ بخش عمده محدثان و عالمان شیعه نظریه تفویض امر دین به پیامبر اکرم^(ص) را پذیرفته‌اند.^۱ ولی عالمان اهل سنت دارای آراء و نظریات متفاوتی هستند که در این قسمت از نوشتار، آرای آنان مرور خواهد شد؛ و در پایان جمع‌بندی و طبقه‌بندی خواهد گردید.

۱. ر.ک: اصول کافی و بحار الانوار، باب تفویض امرالدین الی النبی^(ص).

ابن حجر ذیل حدیث مربوط به عموی پیامبر اکرم (ص) که وقتی پیامبر (ص) حکم تحریم کندن و بریدن درختان و گیاهان را در حرم امن الهی بیان می کرد، ابن عباس بلا فاصله گفت: "الا الا ذخر"، و درخواست کرد «اذخر» را از تحریم ها خارج کند. پیامبر (ص) هم بلا فاصله "اذخر" را که نام گیاهی است، از فهرست تحریم ها خارج کرد؛ مسئله تفویض و اجتهاد پیامبر اکرم (ص) را مطرح نموده و بار دین دو نظر، نظریه سومی را برگزیده؛ وی می گوید: «اختلفوا هل كان قوله (ص) إلاً الا ذخر یا اجتهاد أو وحی و قيل كان الله فوّض له الحكم في هذا المسألة مطلقاً و قيل اوحى إليه قبل ذلك أنه إن طلب أحد استثناء شيئ من ذلك فأجب سؤاله».^۱

در این بیان چهار نظریه به قرار زیر مطرح شده است:

۱. پیامبر (ص) اجتهاد کرده است.
 ۲. مسئله به پیامبر اکرم (ص) تفویض شده است.
 ۳. به طور مستقیم به وسیله وحی حکم صادر شده است.
 ۴. قبلاً وحی رسیده است که اگر کسی استثناء خواست، مستثنی شود.
- طبری گفته است: این استثناء اجتهاد عباس بوده، چون بر این تصور بود که تحریم مکه شامل تحریم قتال است، نه تحریم مربوط به درختان، و تصور می کرد پیامبر (ص) تحریم درختان را با اجتهاد خود بیان داشته و به همین دلیل درخواست کرد «اذخر» استثناء شود و این بر مبنای نظریه ای است که اجتهاد پیامبر اکرم (ص) جایز دانسته شود.
- ابن بطل از «ملهب» حکایت می کند که این استثناء از باب ضرورت و مانند اکل میته است. چون مردم مکه ناگزیر بودند از چوب این درخت استفاده کنند، که این نظر را رد کرده اند؛ چون استفاده از «اذخر» مباح است، نه برای حالت ضرورت.
- در نهایت، ابن حجر نظریه وحی عن الله را پذیرفته و گفته است؛ و در ادامه به صورت ضمنی نظریات دیگر را رد کرده و گفته است هر کسی ادعا کند که نزول وحی نیازمند زمان وسیع می باشد و نمی توان تصور کرد در زمان کوتاه و بدون مقدمه وحی نازل شده باشد، دچار توهم و خطا گردیده و در ادامه گفته است: آنچه در حدیث شریف آمده، بیان کننده ویژگی پیامبر (ص) و همچنین بیان کننده جواز مرجعیت عالم در مصالح شرعیه است.^۲

۱ ابن حجر عسقلانی [بی تا]، مقدمه فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج ۴، بیروت: دار المعرفه، ج ۲، ص ۴۳.

۲ ابن حجر عسقلانی، همان جا.

آنچه مشخص است، ابن حجر نتوانسته نظریه ثابتی ارائه کند، هر چند نظریه وحی را تقویت کرده؛ ولی لحن بیان به تفویض و یا ولایت نزدیک تر است. چون سخن از ترخیص النبی (ص) آمده است، آن هم یا از طریق وحی و یا الهام. هر چند این نظریه با نظر کسانی که بیان هر مطلبی را منحصر در وحی می دانند متفاوت است. وی هر چند نظریه اجتهاد را به صورت قاطع رد کرده، ولی همچنان نظر او در بین نظریات دیگر سرگردان است.

سرخی در مبحث نسخ کتاب به سنت و ذیل آیه «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ / می گوید: قرآنی غیر از این بیاور، یا آن را تبدیل کن! (و آیات نکوهش بت ها را بردار)؛ بگو: من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم؛ فقط از چیزی که بر من وحی می شود، پیروی می کنم!»^۱ می گوید: معنا این است که پیامبر (ص) از نزد خودش و از سر هوای نفس هیچ چیزی را تغییر نمی دهد، بلکه از وحی تبعیت می کند. به او وحی می رسد و از وحی تبعیت می کند و آنچه را در قرآن نازل نشده است برای مردم بیان می کند. «ولكن العبارة فيه مفوض إلى رسول الله (ص) فتبين عبارته / قرآن وحی شده ولی اینکه به چه عبارتی بیان شود به خود پیامبر (ص) تفویض شده است». این احکام صادره شده ثابت و استوار است و همانند حکم «متلو» در قرآن می ماند و دلیل قطعی بودن احکام «غیر متلو» یا «متلو» این است که خداوند واجب دانسته که از این احکام پیروی کنیم و تبعیت از آن لازم است. خداوند فرموده است: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا / آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید»؛^۲ و «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ / بگو: اگر خدا را دوست می دارید، از من پیروی کنید! تا خدا (نیز) شما را دوست بدارد»^۳

وی با بیان این مطالب نتیجه گرفته است که می توان با وحی غیر متلو، مدت بقای حکم متلو را بیان کرد و معنی نسخ غیر از این، چیزی نیست.

حقیقت حکم در این موارد از سوی خداوند است که از طریق وحی به پیامبر اکرم (ص) منتقل شده و ایشان آن حکم را بیان کرده اند.^۴

۱ قرآن کریم، ۱۵/۱۰.

۲ همان، ۷/۵۹.

۳ همان، ۳۱/۳.

۴ ابی بکر محمد بن احمد بن سهل سرخی (۱۴۲۹ ه.ق)، اصول السرخسی، ج ۲، هند- حیدرآباد: مکتبه ابن عباس، ص ۷۳.

او در مورد دیگر می گوید: معنای جواز نسخ کتاب به سنت منجر می شود به بالا بردن شأن و درجه پیامبر اکرم (ص) و بالا بودن میزان قرب ایشان به خداوند تا حدی که: «ان الله تعالی فوّض بیان الحكم الذی هو وحی فی الاصل الیه لیبینه بعبارة / خداوند تفویض کرده است بیان احکام صادر شده خود را تا با عبارتی که لازم می داند احکام را بیان کند»^۱.

سرخسی در این بیان بر تفویض بیان و انتخاب عبارت برای بیان وحی غیر متلو تأکید ورزیده و تفویض در حد بیان وحی را آن گونه که می خواهد در غیر موارد قرآن مورد تأکید قرار داده است.

آمدی در تضعیف نظریه تفویض در مباحث اجتهاد النبی (ص) می گوید: امور شرعیه مبتنی بر مصالحی است که مخلوقات به آن علم ندارند. لذا اگر به پیامبر اکرم (ص) گفته شود: «احکم بما ترى»، نتیجه این کار «کان ذلک تفویضاً الی من لا علم له بالاصح» بیان حکم به کسی تفویض شود که علم به اصلح ندارد»، و این موضوع باعث می شود که در مصالح دینی و احکام شرعیه اختلال پدید آید.^۲

قرطبی در مقدمه تفسیر خود ضرورت تدبّر در قرآن را مطرح می کند و می گوید: «ثم جعل إلی رسول الله (ص) بیان ما کان منه مجملّاً و تفسیر ما کان منه مشکلاً و تحقیق ما کان منه محتملاً؛ لیكون له مع تبلیغ الرسالة ظهور الاختصاص به و منزلة «التفویض» الیه، قال الله تعالی: بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ / (از آنها پیرسید که) از دلایل روشن و کتابهای (پیامبران پیشین آگاهند!) و ما این ذکر [=قرآن] را بر تو نازل کردیم، تا آنچه به سوی مردم نازل شده است برای آنها روشن سازی؛ و شاید اندیشه کنند»^۳.

در این بیان، قرطبی تفویض در بیان و تبیین شریعت را برای پیامبر اکرم (ص) مورد پذیرش قرار داده است. قرطبی اشاره می کند و می گوید: «و فيه ما يدل علی تفویض الأمر الی اجتهاد الحكم»^۴.

۱ همان، ص ۷۴

۲ علی بن محمد آمدی (۱۴۰۵ هـ/ ۱۹۸۵ م)، الاحکام فی اصول الاحکام، تحقیق الشیخ ابراهیم العجوز، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱، ص ۱۷۰.

۳ قرآن کریم، ۱۶/ ۴۴؛ ابی عبدالله محمد بن احمد انصاری القرطبی (۱۴۰۵ هـ)، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۲.

۴ القرطبی، همان، ج ۳، ص ۳۹۶.

از این بیان می‌توان استفاده کرد و نتیجه گرفت که اجتهاد پیامبر^(ص) خودسرانه نیست، بلکه این اجتهاد به او تفویض شده است و تفویض اجتهاد هم بدون دلیل نیست؛ و زمانی این اجتهاد تفویض می‌گردد که مقام عصمت و قرب الهی و ولایت محرز شده باشد.

ملا علی قاری در شرح مستند ابی حنیفه، حدیثی را نقل می‌کند که فردی اسبی را به پیامبر^(ص) فروخت، ولی آن را انکار کرد. پیامبر^(ص) فرمود تو فروختی، ولی او باز هم انکار کرد. در اینجا «خزیمه» که معروف به «ذوالشهادتین» شد، شهادت داد که او اسب را فروخته است. پیامبر^(ص) فرمود: مگر تو حضور داشتی؟ خزیمه گفت: شما از سوی خداوند وحی را به ما ابلاغ می‌کنید و ما قبول می‌کنیم. حال اگر خبری را از زمین دارید، قبول نمی‌کنیم؛ چون ما می‌دانیم که: «انک لا تقول إلّا حقاً». در اینجا بود که پیامبر^(ص) فرمود: «من شهد له خزیمه، أو شهد علیه فحسبه». در این روایت پیامبر اکرم^(ص) شهادت یک نفر را به اندازه شهادت دو نفر پذیرفته و حکمی را صادر فرموده و این حکم هم تا آخر نسخ نشده است.

وی پس از بیان این روایت و دیگر روایت‌های مشابه، می‌گوید: «و فیه دلیل علی ان امر الشریعة مفوض إلی رأی النبی^(ص) و تصرفه فی حدود الله و احکامه،/ دلیل بر آن است که امر شریعت به پیامبر اکرم تفویض شده است»^۱.

در میان دیدگاه‌های موافق اهل سنت که نظریه تفویض را پذیرفته‌اند، شاید این نظر واضح‌تر از نظرات دیگر باشد؛ چون تصریح گردیده است که امر شریعت و تصرف در حدود و احکام الهی به پیامبر اکرم^(ص) تفویض شده است.

قرطبی ذیل آیه «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا / و در این کتاب (آسمانی) از اسماعیل (نیز) یاد کن، که او در وعده‌هایش صادق، و رسول و پیامبری (بزرگ) بود!»^۲ می‌گوید: مراد، اسماعیل بن حزقیل است که خداوند او را مبعوث ساخت، ولی امت ناسازگاری کردند و پوست سر او را کردند. خداوند او را مخیر ساخت که آنها را ببخشد و یا برای آنها عذاب درخواست کند: «و فوض أمرهم إلیه فی عفوهِ و عقوبته»^۳. این بیان شاهدی را از قرآن ذکر می‌کند که خداوند تصمیم به خواست عذاب و یا گذشت را به اسماعیل پیامبر^(ص) تفویض کرده است.

۱ ملا علی قاری [بی تا]، شرح مستند ابی حنیفه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۶۹.

۲ قرآن کریم، ۵۴/۱۹.

۳ ابی عبدالله محمد بن احمد انصاری القرطبی (۱۴۰۵ هـ)، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۱۱۴.

فخرالدین رازی در *المحصول*^۱ همانند آمدی، ذیل مسئله پنجم و در پاسخ به این پرسش که: «هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبي (ص) أو للعالم أحكم فإنه لا تحكم إلّا بالصواب؟»؛ به گونه‌ای وارد بحث تفویض امر الدین الی النبی (ص) شده و اقوال مختلف را بیان کرده است، که به صورت موجز به آن اشاره خواهد شد:

موسی بن عمران راجع به این که در عمل تفویض صورت پذیرفته است تردیدی ندارد. جمهور معتزله ممتنع دانسته‌اند. شافعی در امتناع و جواز متوقف شده و رازی هم همین نظر سوم را انتخاب کرده است. وی به ادله مانعین اشاره کرده که برخی از آن‌ها می‌گویند وقوع آن غیر ممکن است و برخی دیگر وقوع را ممتنع نمی‌دانند و می‌گویند واقع شده است؛ و استدلال آن‌ها را نقل و تضعیف می‌کند و می‌گوید اگر قرار باشد بتوانیم بگوییم: «احکم فانک لا تحكم إلّا بالصواب»، باید جایز باشد همان رویه در اخبار هم وجود داشته باشد و گفته شود: «اخبِر فانک لا تخبِر إلّا عن حق»؛ و هم جواز باید جایز باشد که بدون تعلم و دانش لازم در مسائل اصول ورود کرد و باید جایز باشد که تبلیغ احکام خداوند بدون ارتباط با وحی تفویض شود که همه این صور باطل است. بنابراین ممتنع است که چنین حکمی واقع شود. برای عدم وقوع نیز استدلال کرده‌اند که:

۱. اگر رسول خدا (ص) مأمور شده بود که بر اساس رأی وارده خود و بدون دلیل حکم کند، از پیروی کردن از هوا منع نمی‌شد و این کار انجام شده و خداوند فرموده است: «وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ / و از هوای نفس پیروی مکن»؛^۲ و «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ / و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید!»^۳

۲. دلیل دیگر این که، اگر ممکن بود گفته شود: «احکم فانک لا تحكم الا بالصواب»؛ به چه دلیل پرسش شده است از پیامبر (ص) که: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعِينَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ / خداوند تو را بخشید؛ چرا پیش از آنکه راستگویان و دروغگویان را بشناسی، به آنها اجازه دادی؟! (خوب بود صبر می‌کردی، تا هر دو گروه خود را نشان دهند!)»^۴

۱ فخرالدین محمد بن عمر بن الحسین رازی (۱۴۱۲ ه‍.ق)، *المحصول فی علم اصول الفقه*، ج ۶، بیروت: مؤسسة الرسالة، ج ۲، ص ۱۳۷.

۲ *قرآن کریم*، ۲۶/۳۸.

۳ همان، ۳/۵۳.

۴ *قرآن کریم*، ۴۳/۹.

سپس به ادله مجوزین پرداخته و دیدگاه‌های موسی بن عمران را نقل کرده که وی به ده مورد استدلال نموده است. که تمامی این موارد حکایت از آن دارد که «امر» به پیامبر اکرم^(ص) تفویض شده که بخش‌های عمده آن در بیان دیدگاه‌های آمدی مطرح گردیده است. مانند امر به قتل «ابن ابی سرح» که با شفاعت عثمان عفو شد، «الاذخر» در قضیه عباس، شعر خواندن دختر «نضر» پس از قتل پدر، و علاوه بر آن‌ها موارد دیگری را مطرح نمود.^۱

بدرالدین زرکشی در توضیح گفتار تاج‌الدین سبکی موضوع تفویض را مطرح کرده است.^۲ موضوع چنین عنوان شده است که آیا جایز است به محمد^(ص) و یا به مجتهدی گفته شود: «احکم بما تشاء فهو صواب؟». با توجه به پیچیده بودن این مبنا، به ویژه در فرهنگ اهل سنت، به رغم این که سبکی تا حدودی این نظر را قبول کرده و دست کم این کار را جایز دانسته، ولی زرکشی برای توجیه آن به زحمت افتاده است و علی‌رغم توجیه‌های مختلف، نتوانسته است موضوع را حل کند. لذا گفته است: این کلام به معنای این است که به عالم و یا به نبی^(ص) اجازه داده شده باشد که هر حکمی را می‌خواهند انشاء کند، بلکه به این صورت است که اجازه داده می‌شود در چهارچوبی که تعیین گردیده است حکمی را تبیین نماید. مثلاً صدور حکم در حادثه خاصی تفویض شود تا نبی^(ص) و یا عالم با رأی و نظر خودش حکمی را صادر کند. شارع اول می‌گوید: «أحکم بما شئت، فما صدر منك فهو حکمی فی عبادی»؛ و این گفتار خود جزو مدارک شرعی است و جایگاه پیدا می‌کند.

وی پس از تبیین موضوع، به پیروی از سبکی اقوال مختلف را مورد بررسی قرار داده و گفته است: این نظر را جمهور معتزله مردود دانسته و برخی از آن‌ها قبول کرده‌اند و ابو علی الجبایی در یکی از نظراتی که اعلان نموده، تفویض را برای پیامبر^(ص) پذیرفته و ابن‌السمعانی نیز بر آن صحه گذاشته و در الرسالة شافعی هم اظهاراتی صورت گرفته که حکایت از آن دارد که او هم تفویض را برای پیامبر^(ص) قبول کرده است.

چنین به نظر می‌رسد که اکثریت علماء و صاحب‌نظران، چون ابن‌الحاجب و دیگران، «نظریه تفویض را قبول دارند ولی در وقوع آن تردید کرده‌اند. ولی کسانی چون موسی بن عمران^۳

۱ رازی، همان، ج ۶، ص ۱۳۷-۱۴۸.

۲ الامام بدرالدین زرکشی (۱۴۲۰)، تشنیف المسامع لجمع الجوامع لتاج الدین السبکی، تحقیق ابن عمرو الحسینی بن عمر بن عبدالرحیم، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۱۶.

۳ در بعضی از کتاب‌ها، موسی بن عمران آمده است.

از معتزله، وقوع آن را پذیرفته و بیضاوی نیز تا حدودی میل به این نظر دارد.^۱ در هر صورت، زرکشی مسئله را مبهم باقی گذاشته و نتوانسته است با نظر قاطع موضوع را بپذیرد و یا رد کند؛ چون هر یک از دو وجه موضوع، یعنی قبول و یا رد آن، دارای تبعاتی است و حل آن مشکلاتی دارد که در جایگاه خود بررسی شده است. شاید به دلیل همین مشکل‌هاست که «ابی عمرو الحسینی» در هامش تشنیف المسماع زرکشی تحمل خود را از دست داده و به صورت جدی به مخالفت برخاسته و گفته است: طرح این موضوع، یعنی «تفویض» را کافران شرایع الله در دامن ما گذاشته‌اند؛ «و هذه شبهة رمانا بها اللا دینون الذین یکفرون بشرائع الله و بحکمة و منهجه الذی وضعة للناس»؛ آنها به دنبال این هستند که با طرح نظریه تفویض، «یبنون الحکم بما وضوعة هم و آسیادهم زاعمین أن الحکم لا یکون إلّا للشعب، فیشرعون ما شاء و کیفما شاء و باسم الشعب، لیستأثروا بال دنیا حرامها و حلالها».

در ادامه گفته است که این گروه می‌خواهند قوانین مختلف را وضع کنند، حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام کنند و اگر هم به آن‌ها گفته شود که مَشْرَع و کسی که می‌تواند حلال کند و یا حرام کند خداوند است، می‌گویند: «أَنَّ الله قد فوضهم لیحكموا عن الله»؛ و طبعاً اگر خطایی هم وجود داشت، منجر به کفر نمی‌شود؛ چون «أَنَّ الله قد فوضهم لیحكموا عن الله»؛ و اگر هم اشتباهی وجود داشت، به عدم فهم آن‌ها از دین اسلام برگشت می‌کند. همان گونه که ملاحظه می‌شود، معنای تفویض مورد مخالفت «ابی عمرو الحسینی» با تفویض مورد بحث متفاوت است، چون وی با تفویض حکم و تشریع به مردم مخالفت کرده است و بیشتر جنبه سیاسی دارد.

صاحب فواتح الرحمت در پایان مبحث اجتهاد، به مسئله تفویض پرداخته و گفته است: «هل یصح التفویض و هو أن ینال للعالم او المجتهد؛ أحکم بما شئت فهو صواب». در اینجا تکیه بر تفویض امر دین الی النبی (ص) نیست، بلکه مسئله به صورت عمومی مطرح گردیده است. ولی همان گونه که مشاهده خواهد شد، اجماعی بر رد و طرد آن وجود ندارد؛ زیرا اکثر شافعیه، مالکیه و حتی بعضی از احناف، تفویض را عقلاً جایز می‌دانند؛ هر چند خود امام شافعی برای پذیرش آن تردید کرده است. برخی تفویض را فقط برای پیامبر اکرم (ص) جایز دانسته‌اند. اکثر معتزله و همچنین ابوبکر الجصاص الرازی، تفویض را جایز نمی‌دانند، چون با حُسن و

۱ الامام بدرالدین زرکشی (۱۴۲۰ هـ)، تشنیف المسماع لجمع الجوامع لتاج الدین السبکی، تحقیق ابی عمر و الحسینی بن عمر بن عبدالرحیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱، ص ۲۱۸.

قیح عقلی در تعارض قرار می گیرد.

بنابراین نسبت به جواز وجود تفویض، اشکال عمده ای وجود ندارد؛ ولی بیان گردیده که وقوع آن مورد تردید است و در این راستا مهم ترین دلایلی که برای عدم وقوع آورده شده، عبارت است از:

۱. چون ما متعبد به اجتهاد و تقلید هستیم، جایگاهی برای تفویض نیست.
 ۲. اگر تفویض را بپذیریم، رعایت مصلحت در احکام از بین می رود؛ زیرا «بندگان» اطلاعی از مصلحت بندگان خدا ندارند و اگر اطلاع داشته باشند، این دیگر تفویض نیست، بلکه اجتهاد است.
- در پاسخ به این اشکال گفته شده است: ما نمی توانیم بگوییم چون علم به مصلحت نداریم، پس بگوییم تفویض امکان ندارد. زیرا شاید آمر، علم دارد که آن فرد حکمی را صادر می کند که مصلحت افراد در آن نهفته است.

ه. نقد و نظر

شاید بتوان گفت که مخلوقات عادی علم به آن مصالح ندارند، ولی آیا پیامبر اکرم (ص) که قرآن با صراحت فرموده است: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر اینکه در اختلافات خود، تو را به داوری طلبند؛ و سپس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند؛ و کاملاً تسلیم باشند؛^۱ و همچنین فرموده است: «... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید؛ و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است»^۲ و «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ...» / پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است»^۳ و آیات دیگر؛ آیا حکم مردم عادی را دارد و آگاهی به هیچ یک از مصالح ندارد؟ بدیهی است که نمی توانیم چنین قضاوتی را در شأن پیامبر (ص) روا داریم. شاید بتوانیم بگوییم پیامبر (ص) چون خالق نیست، به همه اسرار و مصالح

۱ قرآن کریم، ۶۵/۴.

۲ همان، ۷/۵۹.

۳ همان، ۶/۳۳.

واقف نیست، ولی در حوزه رسالت و مأموریتی که پیدا کرده است، مصالح جامعه را به خوبی تشخیص می‌دهد و می‌تواند حکمی را نیز صادر نماید.

و. دلایل اصلی برای اثبات تفویض

بزرگانی چون آمدی، انصاری و دیگران، برای اثبات تفویض امر دین به پیامبر اکرم (ص)، علاوه بر امکان عقلی، دلایلی از کتاب و سنت آورده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. آیه شریفه «كُلِّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآئِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ / همه غذاها (ی پاک) بر بنی اسرائیل حلال بود، جز آنچه اسرائیل (یعقوب)، پیش از نزول تورات بر خود تحریم کرده بود؛ (مانند گوشت شتر که برای او ضرر داشت). بگو: اگر راست می‌گویید تورات را بیاورید و بخوانید! (این نسبت‌هایی که به پیامبران پیشین می‌دهید، حتی در تورات تحریف شده شما نیست!)»^۱. استدلال شده است که اگر تشریع حکم به اسرائیل تفویض نشده بود او حق نداشت چیزی را حلال و یا حرام کند.

پاسخ داده شده است که قبول نداریم که این تحریم به وسیله تفویض بوده است، بلکه احتمال دارد به وسیله اجتهاد و دلیلی ظنی باشد و شاید هم برای بدن او مضر بوده و به همین دلیل آن را حرام کرده است.

۲. حدیث «اخر» که پیامبر (ص) در شأن مکه فرمود: «لا یختلی خلاها و لا یعضد شجرها فقال العباس إنا الاذخر، فقال (ع) إنا الاذخر». استدلال شده است که پاسخ پیامبر (ص) نه از طریق وحی بوده و نه اجتهاد، چون فرصتی برای هیچ کدام نبوده و تنها نظریه تفویض شایسته دفاع است.

پاسخ داده شده، در اینجا استثناء منقطع است و حکم آن از طریق استصحاب دریافت - شدنی است و تحریم شامل اذخر نگردیده است. بر فرض هم بپذیریم که شامل شده است، شاید به وسیله وحی دیگر نسخ شده، چون به قول "حنفیه"، الهام پیامبر (ص) هم وحی به شمار می‌آید و با یک چشم بر هم زدن امکان نزول آن موجود است.

۳. حدیث معروفی که پیامبر (ص) فرمود: «لو لا أن أشقَّ علی امتی لأمرتهم بالسواک»: اگر امت من با مشکل مواجه نمی‌شدند مسواک زدن را بر آن‌ها واجب می‌کردم. در این حدیث به

- گونه‌ای سخن گفته شده است که گویا امر و نهی به ایشان تفویض شده است.
۴. «قول الا قرع بن حابس، أحجنا هذا لعامنا أم للابد؟» پیامبر^(ص) فرمود: «فلابد...». بعد فرمود: اگر گفته بودم «نعم»، برای هر سال واجب می‌شد. در اینجا نیز پیامبر اکرم^(ص) در مقام مشرع نشسته است.
۵. پس از کشته شدن «نضر بن الحرث» و پس از این که خواهر و یا دختر او شعری را قرائت کرد، پیامبر اکرم^(ص) فرمود: اگر این شعر را قبلاً شنیده بودم، اجازه نمی‌دادم که او کشته شود.
- گفته شده است این گونه احادیث و روایات حکایت از این دارد که احکام شرعی به پیامبر اکرم^(ص) تفویض شده و ایشان در تشریع احکام دارای اختیار بوده‌اند.
۶. «عفوت لكم عن صدقة الخيل و الرقيق»: از مصادیق صدقه اسب و بردگان را خارج ساختم. در این مورد نیز پیامبر^(ص) خودش را فاعل معرفی می‌کند.
۷. روایت شده است که در روز فتح مکه فرمان داد تا منادی بگوید: «اقتلوا ابن حبابه و ابن ابی سرح، و لو كانا متعلقين بأستار الكعبه»: ابن حبابه و ابن سرح را بکشید، اگر چه به پرده کعبه آویزان شده باشد؛ ولی با شفاعت عثمان او را عفو کرد. در این صورت، «لو كان أمر قتله بوحي، لما خالفه بشفاعة عثمان». استدلال شده که اگر امر به قتل به وسیله وحی بود، با شفاعت عثمان تغییر نمی‌کرد.
- این احکام و دیگر احکامی که درباره «رجم»، «زیارت قبور»، «لحوم اضحی» و... صادر شده است؛ «یدلّ علی تفویض الحل و الحرمة فی ذلک الیه / این احکام دلالت بر این دارد که حلیت و حرمت به پیامبر اکرم^(ص) تفویض شده است». «و لو لا انه مفوض الی اختیاره، لما جاز»: چون اگر تفویض نشده بود، جایز نبود.
- آمدی در مسئله دهم ذیل مسائل اجتهاد به صورت غیر مستقیم وارد مسئله تفویض فتوا و اجتهاد پیامبر اکرم^(ص) شده است و دلایل کسانی را ذکر کرده است که «تفویض» را جایز می‌دانند؛ وی پس از بیان آیات، روایات، اجماع و دلایل عقلی، خواسته است به نوعی در این استدلال‌ها تردید وارد کند. لذا گفته است: «و لقایل أن یجیب عن الایه»، چون اسرائیل از جمله فرزندان

۱ عبد‌العلی محمد بن نظام الدین انصاری (۱۳۲۴ هـ)، فواتح الرحموت، حاشیة المستصفی، ج ۲، قم: دارالذخائر، مطبعة الامیرية مصر، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۹؛ علی بن محمد آمدی (۱۴۰۵ هـ)، ۱۹۸۵ م، الاحکام فی اصول الاحکام، تحقیق الشیخ ابراهیم العجوز، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱، ص ۱۷۰.

خودش محسوب نمی‌شود تا داخل عموم آیه گردد، لذا احتمال داده می‌شود که اسرائیل به وسیلهٔ اجتهاد «حرم ما حرم علی نفسه، مستنداً الی دلیل الظنی، لا انه عن غیر دلیل»؛ و بقیهٔ روایت‌ها را این چنین توجیه کرده که احتمالاً این نظرها با توجه به وحی‌های سابق صادر شده است؛ یا این که در موضوعی مانند مسواک، اختیار امر و نهی به صورت موردی به پیامبر اکرم^(ص) واگذار گردیده است و همهٔ موارد از طریق وحی بوده، حال یا مستقیم و یا غیرمستقیم و هیچ کدام «من تلقاء نفسه» نبوده است.^۱

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با عنایت به آنچه بیان گردید، واژهٔ «تفویض» دارای معانی و کاربردهای مختلف است که نمی‌توان همهٔ موارد و مصادیق را مردود دانست، بلکه اگر این نظریه به غلو و اندیشهٔ مفوضه منجر شود، به صورت قطع مردود است؛ ولی اگر معنای آن تفویض تبیین و تشریع بخش‌هایی از احکام الهی به پیامبر اکرم^(ص) باشد، این نظر شایان تأمل و مطالعه است؛ چون علاوه بر نظر اکثریت علمای شیعه، که این حق را برای پیامبر اکرم^(ص) قائل هستند، بخش عمدهٔ عالمان اهل سنت نیز این نظریه را قبول کرده‌اند. لذا می‌توان آراء و نظریه‌های عالمان اهل سنت را به صورت زیر جمع‌بندی و طبقه‌بندی کرد:

۱. نظریهٔ تفویض در بین عالمان اهل سنت، دارای جایگاه است و بسیاری از اندیشمندان، تفویض بخش‌هایی از امر دین را به پیامبر اکرم^(ص) قبول دارند؛ مانند قاضی عبدالجبار از معتزله، صاحب *فواتح الرحموت*، ملاعلی قاری و بخشی از شافعیه.
۲. برخی از عالمان مانند ابن حجر، آمدی و دیگران، بر وحی انگاری سنت تأکید دارند و نظریهٔ تفویض را بر نمی‌تابند. مهم‌ترین دلیل بر رد تفویض، تعبد به اجتهاد و تقلید و عدم علم به مصلحت است که البته هر دوی این دو دلیل با توجه به دلایلی که اشاره شد، در حق پیامبر^(ص) منتفی است؛ چون خداوند می‌داند که پیامبر^(ص) خلاف مصلحت عمل نمی‌کند، و در آیه‌های ولایت، این جایگاه و شأن برای پیامبر اکرم^(ص) دیده شده است.
۳. بخشی از بزرگان، چون امام شافعی و فخر رازی، توقف نموده و موضع خاصی اتخاذ نکرده‌اند.
۴. بزرگانی مانند قرطبی، تفویض در بیان احکام را روا دانسته‌اند.

۵. سرخسی و دیگران بر این نظر هستند که محتوای سنت از طریق وحی، ولی انتخاب الفاظ، تفویض شده است.

۶. موارد بسیار زیادی در احکام وجود دارد که امر دین به پیامبر اکرم^(ص) تفویض شده که به تعداد اندکی از آن اشاره گردیده است و همه این موارد حکایت از اختیارات ویژه پیامبر^(ص) در تشریع احکام الهی دارد و به نوعی امر آن به پیامبر اکرم^(ص) واگذار شده است.

۷. هر چند تفویض امر الدین الی النبی^(ص) به معنای وسیع و علی الاطلاق آن مورد تردید علمای اهل سنت می باشد، ولی فی الجمله سزاوار بحث و بررسی است؛ چون با توجه به دلایل و قراین موجود، در موارد و لایه‌هایی از تشریع و تنفیذ احکام الهی، اختیارات ویژه به پیامبر اکرم^(ص) داده شده است.

با عنایت به آنچه بیان گردید، می‌توان نتیجه گرفت که برخی از علمای اهل سنت، تا حدودی «تفویض» را به ویژه در تبیین شریعت به صورت مشروط و محدود در شأن پیامبر اکرم^(ص) فی الجمله قبول دارند، و جزو سیره عملی پیامبر^(ص) می‌دانند؛ ولی برخی هم قبول ندارند و بر نظریه وحی الهی و یا اجتهاد النبی^(ص) پافشاری می‌کنند و می‌گویند همه آنچه پیامبر^(ص) بیان نموده وحی و یا الهام بوده است و امر شریعت به ایشان تفویض نگردیده؛ و برخی دیگر بر اجتهاد رسول^(ص) تأکید دارند و بیان می‌کنند اجتهاد به پیامبر^(ص) تفویض شده است، که در جایگاه خود باید مورد بررسی قرار گیرد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم
- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۲ش)، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، تهران: نشر نی.
- آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م)، الاحکام فی اصول الاحکام، تحقیق: الشیخ ابراهیم العجوز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۳۷۸ق)، شرح نهج البلاغه، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۴ش)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن تیمیه، تقی الدین احمد (۱۴۲۳ق)، الرد علی الاخوانی قاضی المالکیه، بیروت: المکتبه العصریه.
- انصاری القرطبی، ابی عبدالله محمد بن احمد (۱۴۰۵ق)، الجامع لاحکام القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

- انصاری، عبدالعلی محمد بن نظام الدین (۱۳۲۴ق)، *فوائد الرحموت*، مصر: مطبعة الاميرية.
- ایچی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، *شرح المقاصد*، قم: نشر الشریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن نور الدین (۱۳۵۸ش)، *الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیه والمتکلمین و الحكماء المتقدمین*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جوزیه، ابن قیم (۱۴۱۷ق)، *شفاء العلیل*، بیروت: دارالجمیل.
- حنبلی، ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی (۱۴۱۳ق)، *دفع شبه التشیه بأکف التنزیه*، اردن - عمان: دارالامام النووی.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین (۱۴۱۲ق)، *المحصل فی علم اصول الفقه*، بیروت: مؤسسه الرساله.
- زرکشی، الامام بدر الدین (۱۴۲۰ق)، *تشیف المسامع لجمع الجوامع لتاج الدین السبکی*، تحقیق: ابی عمر و الحسینی بن عمر بن عبدالرحیم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- سرخسی، ابی بکر محمد بن احمد بن سهل (۱۴۲۹ق)، *اصول السرخسی*، هند - حیدرآباد: مکتبه ابن عباس.
- سقاف، حسن بن علی (۱۴۱۴ق)، *تنقیح الفهوم العالیه*، اردن - عمان: دارالامام النووی.
- (۱۴۱۴ق)، *تهنئة الصديق المحبوب*، اردن - عمان: دارالامام النووی.
- (۱۴۱۴ق)، *شتائم الالبانی*، اردن - عمان: دارالامام النووی.
- شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۳ق)، *کتاب الام*، لبنان: دارالفکر.
- شیرازی، ابی اسحاق ابراهیم (۱۴۲۳ق)، *اللّمع فی اصول الفقه*، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر.
- طریحی، شیخ فخر الدین (۱۴۰۸ق)، *مجمع البحرين*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قاضی عبد الجبار، احمد بن الخلیل (۱۹۶۵م)، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره: الدار المصریه.
- عسقلانی، ابن حجر [بی تا]، *مقدمه فتح الباری شرح صحیح البخاری*، بیروت: دار المعرفه.
- علم الهدی، سیدمرتضی (۱۳۶۳ش)، *الذریعه الی اصول الشریعه*، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو حامد (۱۴۱۶ق)، *رسائل الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
- قاری، ملا علی [بی تا]، *شرح مسند ابی حنیفه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ماوردی، ابوالحسن (۱۴۰۹ق)، *اعلام النبوة*، بیروت: مکتبه الهلال.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مناوی، فیض القدیر (۱۴۱۵ق)، *شرح الجامع الصغیر*، تصحیح احمد عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه.

تجارت در قلمرو باوندیان اسپهبدیه طبرستان (۶۶۶-۶۰۶هـ.ق)

مجتبی خلیفه^۱

زمانه حسن نژاد^۲

چکیده: شکوفایی اقتصادی و رشد تجارت از طریق مسیرهای زمینی و دریایی از شاخصه‌های تاریخ سده‌های میانه ایران است. حمایت فرمانروایان مسلمان از فعالیت‌های اقتصادی، به ویژه تجارت با سرزمین‌های دوردست، در سیاست‌های آنان مبنی بر وضع قوانینی در حمایت از تجارت، ایجاد کاروان‌سراها، کاهش مالیات‌های گمرکی و اقدام‌هایی از این دست نمایان است. بیشترین رونق اقتصادی این دوران، در سرزمین‌هایی بروز یافته بود که در مسیرهای اصلی تجارت عصر خود قرار داشتند.

طبرستان به عنوان قسمتی از اراضی تابع حکومت مرکزی که در مسیر جاده تجاری خراسان - که بعدها جاده ابریشم خوانده شد - قرار داشت، از تحولات و رشد اقتصادی جهان اسلام تأثیر پذیرفته بود. باوندیان در این دوران بر بخش وسیعی از سواحل جنوبی دریای خزر حکومت می‌کردند و در این نواحی سیاست‌های اقتصادی جدیدی به اجرا در آوردند که با برخی اصلاحات اقتصادی همراه بود. اصلاحات مورد نظر منجر به رشد شهرنشینی و اقتصاد متکی بر تجارت در طبرستان و سایر نقاط سواحل جنوبی دریای خزر شد. این نوشتار در پی بررسی وضعیت اقتصادی قلمرو باوندیان در حوزه تجارت است.

واژه‌های کلیدی: دریای خزر، طبرستان، باوندیان، تجارت، ابریشم

۱ استادیار دانشگاه بیرجند، khalife-m@yahoo.com

۲ کارشناس ارشد تاریخ از دانشگاه بیرجند، zamane-hasannejad@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۸، تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۷

Trading in Ispahbadiyeh Bavandids' Territory of Tabaristan (466-606A.H.)

Mujtaba Khalifeh¹

Zamaneh Hasan-nezhad²

Abstract: Economic flourishing and commercial development through marine and land routes have been some of the characteristics of middle ages in Iran. Muslim rulers' supports of economic operations, particularly trading with remote areas are quite clear in their policies through supporting trade, establishing caravansaries, decreasing customs laws and etc. The most economic flourishing of this age occurred in lands which were located in their major routes of their trade age.

Tabaristan as part lands subordinated by the central government situated in Silk Road and Fur Road, has been influenced by economic growth of Islamic world, Bavandids were dominating a huge part of southern coast of Caspian Sea and accomplished new economic policies in their own lands which was accompanied by some economic reforms. These reforms led to the growth in urban life and an economy based on trade in Tabaristan and other areas located in southern coasts of Caspian Sea. This article aims at considering the economic status in Bavandids' realm in the area of landing and trade.

Keywords: Tabaristan, Bavandids, Economy, Trade, Silk

1 Assistant Professor Birjand University khalife- m@yahoo. com

2 Senior Expert of History from Birjand University zamane_hasannejad@yahoo.com

مقدمه

باوندیان از جمله حکومت‌های محلی ایران بودند که در پناه جغرافیای خاستگاهشان یعنی طبرستان مدت ۷۰۰ سال به حیات خود در سه شاخه ادامه دادند که در این مقاله وضعیت تجارت در قلمرو شاخه دوم آنان که ملقب به اسپهبدیه بودند در فاصله سال‌های ۴۶۶ تا ۶۰۶ ه‍.ق هم‌عصر با سلجوقیان و خوارزم‌شاهیان مورد نظر بوده است.

در بررسی ساختار و سنت‌های اقتصادی رایج در جوامع مختلف، آگاهی نسبت به دو مسئله دارای اهمیت است: نخست بافت طبقاتی جامعه مورد نظر که زمینه‌ساز واکنش‌های روانی دخیل در فعالیت‌های اقتصادی است. دوم زیست بوم جغرافیایی آن جامعه که تعیین‌کننده سنت اقتصادی غالب در جامعه باوندیان بوده است. اکنون این پرسش مطرح می‌گردد که سرزمین‌های تحت تسلط باوندیان هم‌زمان با سده‌های میانه تاریخ ایران از چه ساختار طبقاتی برخوردار بوده و جغرافیای اقتصادی آن‌ها چه تأثیری بر روند اقتصادی آن‌ها داشته است.

تسلط ترکان سلجوقی بر ایران با رشد اقتصاد متکی بر تجارت در جهان اسلام هم‌زمان بود. طبرستان از مسیرهای تجاری بود که ایران مرکزی و جنوبی را با سرزمین‌های آن سوی خزر پیوند می‌داد. تجارت ابریشم، برده و پوست با جنوب سبیری و اروپای شرقی از مسیر دریای خزر، سلجوقیان و باوندیان اسپهبدیه را در زمینه تجارت با یکدیگر مرتبط می‌ساخت.

توجه دولت مرکزی به تجارت زمینه‌ساز توجه بیشتر دولت‌های محلی چون باوندیان به امر تجارت شد. هر چند قلمرو باوندیان اسپهبدیه در آغاز ساختاری روستایی داشت و بخش عمده ساکنان آن از راه کشاورزی و مشاغل وابسته به آن ارتزاق می‌کردند، با این حال تحولات اقتصادی ناشی از اصلاحات شاه غازی رستم^۱ (۵۳۵-۵۸۵ ه‍.ق) و تأثیر پذیری از روند رشد تجارت در سده‌های میانه، منجر به رشد تجارت و به تبع آن پیدایش شهرهای جدید، گسترش شهرهای پیشین و پیشرفت شهرنشینی و فعالیت‌های اقتصادی متکی بر داد و ستد در طبرستان سده‌های میانه شد.

با مقدمه ذکر شده، حال پرسش زیر مطرح می‌گردد:

۱. رشد شهرنشینی و اقتصاد متکی بر تجارت در قلمرو باوندیان اسپهبدیه طبرستان (۴۶۶-۶۰۶ ه‍.ق) چه جریانی را طی نموده است؟

۱ بهاءالدوله محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب (۱۳۶۶)، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، ج ۲، تهران: کلاله خاور، ج ۲، ص ۷۹.

در پاسخ به پرسش بالا این نوشتار در پی آزمودن فرضیه زیر است.

۱. رشد تجارت و شهرنشینی در طبرستان روندی تدریجی داشته و متأثر از رشد تجارت در عصر سلجوقی بوده است

۱. جغرافیای تاریخی

باوندیان اسپهبدیه در فضایی جغرافیایی به نام طبرستان پدیدار شدند که از اراضی دوردست خلافت عباسی به شمار می آمد و توسط کارگزاران اداره می شد. به بیان منابع تاریخی و جغرافیایی، به سرزمین های جنوب و جنوب شرقی دریای خزر طبرستان گفته می شد. منظور از طبرستان سرزمین های کوهستانی قلمرو باوندیان بود و برای اراضی جلگه ای این نواحی، از عنوان مازندران استفاده می شد. اما با توجه به استفاده منابع از طبرستان، در این متن نیز از همان نام استفاده شده است. ابن حوقل این ناحیه را سرزمینی پر آب، پوشیده از جنگل و پر باران معرفی نموده است.^۱

تاریخ طبرستان ابن اسفندیار که منبعی موثق در باره طبرستان است، قلمرو باوندیان را شامل ۲۷ شهر و ۳۰۰ پارچه روستا، و حدود آن را از اران تا جرجان و از دریای خزر تا طالقان می داند،^۲ و منابع دیگر، آن را شامل شهرهای آمل، ساری، مامطیر، ترنجه، میله، ناتل، شالوس، رویان و کلار دانسته اند.^۳

جغرافیای سیاسی قلمرو باوندیان از دو عرصه جلگه ای و کوهستانی تشکیل شده بود. در تقسیم بندی های تاریخی و بومی به سرزمین های کوهستانی طبرستان، و به نقاط جلگه ای مازندران اطلاق می گشت. حتی خواجه نظام الملک از طبرستان و مازندران به عنوان دو ایالت مستقل یاد کرده است.^۴ این تقسیم بندی با گذشت زمان به دست فراموشی سپرده شد. اما در این مقاله از ذکر عنوان طبرستان، تمامی عرصه سیاسی قلمرو باوندیان مورد نظر بوده است.

شهر فریم خاستگاه باوندیان در قسمت کوهستانی قلمرو باوندیان قرار داشت و در آغاز اقتصاد غالب آن کشاورزی بود، اما با توسعه سیاسی باوندیان در نواحی جلگه ای و مرکزیت

۱ ابن حوقل (۱۳۶۶)، سفرنامه ابن حوقل، (ایران در صورت الارض)، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۲، ص ۱۲۳.

۲ ابن اسفندیار، همان، ج ۱، ص ۲۲.

۳ ابن رسته (۱۳۶۵)، علاقی النفسیه، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۷۶.

۴ خواجه نظام الملک (۱۳۷۲)، سیرالملوک (سیاست نامه)، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳، ص ۲۲۴.

یافتن شهر ساری،^۱ با توجه به پویایی و نفوذ پذیری نقاط جلگه‌ای، ارتباط باوندیان اسپهبدیه با سایر دولت‌های محلی و دولت مرکزی سلجوقیان افزایش یافت و با تجارت و ویژگی‌های اقتصادی آن آشنا شدند.

۲. شهرهای مهم

باوندیان در آغاز اقتصاد بسته‌روستایی داشتند. هرچند محیط‌های جغرافیایی چون طبرستان خود تولید کننده و مصرف کننده بودند،^۲ اما تأثیر رشد تجارت در سرزمین‌های مجاور و وسوسه کسب درآمدهای مالیاتی که از طریق تجارت به دست می آمد، سبب توسعه تجارت شد. در جوامعی که تجارت کم اهمیت باشد، با رشد اقتصاد کشاورزی و زمین‌داری روبه رو می‌شویم،^۳ که باوندیان نخستین در این سطح بودند. اما با رشد تجارت، شهر و شهرنشینی نیز در کنار آن توسعه پیدا کرد.

شهر در اصطلاح اقتصادی به فضایی گفته می‌شود که اقتصاد آن بر بازار و تجارت متکی باشد، نه کشاورزی. پیش از سیاست‌های تازه شاه غازی - از شاهان دوره اقدار باوندیان که برای ارتقای تجارت تلاش نمود - شهرنشینی در قلمرو باوندیان و حتی در تمامی سرزمین‌های ساحل جنوبی دریای خزر مشمول این تعریف نمی‌شد. علت این امر عدم آشنایی آنان با جامعه شهری نبود، چرا که شهر و شهرنشینی در تاریخ ایران از پیشینه خوبی بهره می‌برد، بلکه جغرافیای خاص این ناحیه و معانی، اندیشه‌ها، اعتقادات، ترس‌ها و انگیزه‌های مادی و غیر مادی بود که بر افکار بومیان و زمین‌داران این ناحیه حکمفرمایی داشت.

از قدیم این اندیشه در بین مالکان و اشراف غلبه داشت که پرداختن به تجارت و بازرگانی و کنار گذاشتن اقتصاد کشاورزی، موجب تغییر در سلسله مراتب اجتماعی خواهد شد که در آن، فرد زمین‌دار مورد احترام زیردستان اوست. این اندیشه همواره یکی از موانع رشد شهرها در نواحی جغرافیایی متکی به اقتصاد کشاورزی بود. با وجود این، از پیش از این دوران، در قلمرو باوندیان شهرهایی وجود داشت، شهرهایی مانند طمیس، ساریه، مامطیر، آمل، نائل و

۱ [مجهول المؤلف] (۱۳۶۲)، *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: انتشارات طهوری، ص ۱۴۷؛ ابواسحاق ابراهیم اصطخری (۱۳۴۸)، *مسالك و الممالك*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳، ص ۱۷۲.

۲ مارک بلوخ (۱۳۶۳)، *جامعه فتودالی*، ترجمه بهزاد باشی، ج ۱، تهران: انتشارات آگاه، ص ۱۳۴.

۳ همان، ص ۱۳۱.

کلار،^۱ که در ناحیه جلگه‌ای واقع بودند. در این نوشتار از شهرهای مذکور اصطلاحاً با عنوان شهرهای مازندران یاد شده و در قسمت ارتفاعات یا به بیان جغرافیایی در طبرستان، از دو شهر شهمار و فریم سخن به میان آمده است.

شهمار در نزدیکی فریم، مرکز فرمانروایی باوندیان بود که در شرق کوه های شروین یا جبال قارن قرار داشت.^۲ شهمار و فریم ظاهراً تنها شهرهای ناحیه کوهستانی بودند که در زمان باوندیان شاخه دوم عنوان شهر به خود گرفتند. آن دو پیش از آن بارها به عنوان روستا یا چند پارچه روستا شناخته می شدند، چرا که بر اساس سنت ایران باستان منتسب بودن به زمین و روستا سبب اعتبار خاندان بود و شهرنشینی امتیازی محسوب نمی شد و از آنجا که باوندیان نخستین خود را وارث اندیشه ایران شهری می دانستند، در انتساب خود به مالکیت اراضی روستایی و کشاورزی اصرار داشتند. اما پس از تأثیر پذیری از جوامع مجاور خود که در آن‌ها شهرنشینی رشد کرده بود و آشنایی با مزایای اقتصاد شهری به ویژه در عصر شاه غازی و پس از آن، شهمار و فریم عنوان شهر یافتند، زیرا در منابع آن عصر در گزارش زلزله سال ۵۳۲ هـ در فریم^۳ که منجر به نابودی آن شد، از آن به نام شهر یاد شده است.

حسام الدوله شهریار باوندی در فریم قصری با سه بام بر روی هم بنا کرد و به دور آن حصاری مستحکم و خندقی تعبیه کرد که دارالحکومه و ارگ آن ناحیه محسوب می شد. در حومه شهر نیز که بیرون از حصار قرار داشت، رباط و کاروانسرای بزرگی ایجاد نمود و پنج دروازه برای شهر قرار داد.^۴ در این شهر اغلب عناصر شهری که در بالا از آن یاد شد، وجود داشت. در مرکز این شهر، حتی پیش از زلزله فریم که منجر به ویرانی شهر شد، بازاری وجود داشت که هر پانزده روز یک بار بر پا می گردید که در آن به خرید و فروش کنیز می پرداختند.^۵ در سده های پنجم و ششم هجری قمری نیز این بازار وجود داشته و به احتمال فراوان گسترش یافته است.

در ناحیه جلگه‌ای یا مازندران دو شهر از اعتبار بیشتری برخوردار بودند: ۱. ساری، ۲. آمل.

۱. ابن حوقل، همان، ص ۱۱۸.

۲. [مجهول المؤلف]، همان، ص ۱۴۷؛ و. بارتولد (۱۳۸۶)، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران: انتشارات توس، ج ۳، ص ۲۳۶.

۳. سید حسین بناغتی (۱۳۸۴)، شجرة الامجاد فی تاریخ میرعماد، تصحیح فریده یوسفی زیرابی، ساری: نشر سفین، ص ۲۲.

۴. ابن اسفندیار، همان، ج ۲، ص ۸۰؛ اردشیر برزگر (۱۳۸۰)، تاریخ طبرستان، ج ۲، تهران: رسانش، ص ۸۴.

۵. [مجهول المؤلف]، همان، ص ۱۴۷.

شهر ساری یا ساریه بعدها علی رغم مخالفت محافظه کاران و طبقات سنتی، پایتخت باوندیان گشت. ساری شهری آباد و پر جمعیت بود که بازرگانان بسیاری در آنجا سکونت داشتند و با دیگر نقاط جهان به تجارت حریر، پرنیان و صندل می پرداختند.^۱ این شهر دارای چندین بازار و یک بارو بود که گرد آن خندقی حفر شده بود و با رشد شهرنشینی در آنجا، آب انبار، پل و بناهای عام المنفعه بسیاری ساخته شد. ساری در گذشته از قزوین که از شهرهای مهم ایران بود، بزرگ تر و پر رونق تر توصیف شده است.^۲ این شهر بر اثر حمله های مؤیدآی ابه و تاخت و تازهای خوارزمشاهیان از رونق افتاد و مانند دیگر نقاط قلمرو باوندیان بر اثر هجوم مکرر ترکان اقتصاد کشاورزی و تجارت آن آسیب فراوان دید. این شهر پس از تجربه چندین دهه رشد شهرنشینی و اقتصاد شهری، دچار رکود و بازگشت به عقب شد؛ به گونه ای که بعدها فریم و ساری که هر یک شهری جداگانه در عصر باوندیان بودند، توسط یک والی اداره شدند.^۳

شهر دوم این ناحیه آمل بود.^۴ این شهر در سده های نخست اسلامی حاکم نشین مسلمانان بود و در روبه روی ساری قرار داشت که مرکز خاندان های ایرانی به حساب می آمد. ابن حوقل که به این شهر سفر کرده، آن را از قزوین بزرگ تر و دارای بناها و عمارت های بزرگ و قدیمی دانسته است.^۵ این شهر دارای مسجد جامع نیز بود؛ اما در ساختار شهر عناصر رایج در آن عصر مشاهده نمی شود؛ هر چند این شهر نیز مانند ساری دارای دارالحکومه، بازار و مسجد جامع بود. آمل، برخلاف اکثر شهرها، برج و باروی، ویژه نظام دفاعی شهرهای قدیم را نداشت. در سده های نخست اسلامی گرداگرد آن ربض بود. بسیاری از مردم این شهر، بازرگان بودند و به تجارت کالاهای تولیدی این شهر، چون جامه های کتانی، دستار، فرش و حصیر طبری، نارنج و ترنج می پرداختند. فقدان ساختار دفاعی جدی این شهر در کنار رونق تجاری آن، دلیلی بر امنیت آن شهر بوده است.

بندر الهم (علمده) در قسمت ساحلی آن قرار داشت و عملاً بندر این شهر به حساب می آمد و از آن برای رفت و آمد و تجارت استفاده می شد. این شهر از مدنیت بالایی برخوردار بود. در

۱ همان، ص ۱۴۵.

۲ اصطخری، همان، ص ۱۷۲.

۳ حمدالله مستوفی قزوینی (۱۳۳۶)، *نزهة القلوب*، ترجمه محمد دبیر سیاقی، [بی جا]، [بی نا]، ص ۱۹۸.

۴ احمد بن ابی یعقوب یعقوبی (ابن واضح) (۱۳۴۷)، *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۵۲.

۵ ابن حوقل، همان، ص ۱۲۳.

آن مسجد جامع، مدارس و بیمارستان وجود داشت.^۱ مقدسی آمل را شهری دارای پارچه‌های زیبا، وسایل رفاهی و یک بیمارستان و دو مسجد جامع معرفی می‌کند،^۲ که یکی از این مسجدها در کنار بازار قرار داشته است. این ویژگی مرکز شهر در سده‌های میانه، به دلیل اهمیت جایگاه طبقه بازرگانان بود و معمولاً مسجد جامع نقشی فراتر از کارکرد مذهبی داشته و محل تجمع بازاریان و طبقات مختلف اجتماعی بوده است. رشد و رونق آمل پس از توسعه اقتصادی عصر شاه غازی، سبب شد در معرض حمله‌های ترکان قرار گیرد و بازاریان که امنیت مالی و جانی خود را در خطر می‌دیدند، برای جلوگیری از رکود تجارت در این شهر از اسپهبد باوندی یاری طلبیدند.^۳ این شهر به احتمال فراوان از سوی حاکم سلجوقی به یکی از شاهزادگان به اقطاع داده می‌شد و این مقطع و حاکم باوندی باید حقوق یکدیگر را رعایت می‌کردند؛ هرچند این امر موجب جنگ‌هایی می‌شد، اما در مواردی، همچون مثال بالا که حضور ترکان در شهر امنیت آن را تهدید می‌کرد، بزرگان و رعایای شهر از حاکم باوندی درخواست کمک می‌کردند. در این حادثه چاولی از سوی سلطان سنجر مقطع و شحنة آمل در ری بود. اسپهبد از او خواست قلعه را به او واگذار کند، اما او در این کار تأخیر کرد. از این رو، اسپهبد به آمل لشکر کشید و جنگ طولانی شد و در نهایت به صلح انجامید.^۴

از شهرهای حاشیه جنوبی دریای خزر گرگان^۵ یا به گفته منابع جرجان بوده و به احتمال فراوان گرگان الگوی یک شهر جدید در عصر سلجوقی به شمار می‌رفت و باوندیان در بنای شهرهای جدید و رشد مظاهر شهرنشینی آن را مورد توجه قرار داده‌اند. هرچند در برخی از برهه‌های تاریخی، این شهر و نواحی پیرامون آن که به طور معمول جزو قلمرو باوندیان به حساب می‌آمده‌اند، از استقلال نسبی برخوردار بودند که شاید علت آن استقلال و رونق اقتصادی آن بوده است.

ابوریحان بیرونی به ملاقات خود با یک یهودی به نام یعقوب بن موسی تفرشی در گرگان

۱ حدود العالم، همان، ص ۱۴۵؛ ابن اسفندیار، همان، ج ۱، ص ۷۱؛ گئی لسترنج (۱۳۷۷)، جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۳، ص ۳۹۵.

۲ ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی (۱۳۸۵)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، ج ۲، تهران: انتشارات کوش، ص ۵۲۶.

۳ ابن اسفندیار، همان، ج ۲، ص ۶۵.

۴ همان، ص ۷۶.

۵ مجهول المؤلف، همان، ص ۱۴۳.

اشاره می کند^۱ که شایان توجه است، چراکه در طول تاریخ، یهودیان بنا به عرف در مراکز و شهرهای مهم اقتصادی و تجاری حضور داشته و اغلب به فعالیت‌های تجاری و واسطه‌ای ناشی از آن مشغول بوده‌اند. حضور یهودیان در گرگان می‌تواند دلیلی بر توسعه و رشد تجارت این شهر بوده باشد.

قانون‌های مربوط به اقتصاد و تجارت در این شهر متأثر از قانون‌هایی بود که کارگزار خلیفه عباسی مطرح می نمود. در نامه تفویض منصب نیابت دیوان اشراف به خواجه عمیدالدین نامی در مازندران و گرگان در دوران سنجر اشاره شده که امور مربوط به معاملات در شهر گرگان به وکیلان دیوان خاص و امور مربوط به دقت و نظارت بر دخل و خرج در این شهر به این فرد اختصاص داشته است.^۲ در این فرمان حکومتی شهر گرگان از سایر سرزمین‌های طبرستان متمایز شده و در نامه به طور جداگانه به امور اقتصادی آن شهر اشاره شده که خود بیانگر جایگاه اقتصادی این شهر در عصر سلجوقی است.

۳. فرمانروایان باوندی

دوران حاکمیت باوندیان اسپهبدیه در طبرستان، مانند بسیاری از سلسله‌ها به دوره‌های تأسیس، اوج و زوال تقسیم شدنی است. در اینجا به چند مورد از شاهان تأثیرگذار سلسله باوندیان اسپهبدیه اشاره می‌شود: حسام الدوله (۴۶۶ ه.ق) مؤسس شاخه دوم باوندیان را باید از شخصیت‌های اصلی سیاسی باوندیان دانست، هرچند او فعالیت اقتصادی یا تجاری شایان ملاحظه‌ای انجام نداد، اما از طریق پیوند خویشاوندی با سلجوقیان پایه‌های قدرت خود را مستحکم نمود. پس از او برای مدتی با جنگ‌های جانشینی در ناحیه مواجه هستیم.^۳ دوران طلایی باوندیان که با اصلاحات و رشد سیاسی و اقتصادی^۴ در طبرستان همراه بوده با نام شاه غازی‌رستم (نصیرالدوله) پیوند یافته است. او در فاصله سال‌های ۵۳۵-۵۵۸ ه.ق به مرد اول عرصه سیاست در شمال ایران تبدیل شد. هرچند شاه غازی در منابع چهره‌ای مستبد دارد، اما به

۱ ابوریحان بیرونی (۱۳۶۳)، *آثارالباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۴۲۸.

۲ سید علی مؤید ثابتی (۱۳۴۶)، *اسناد و نامه‌های تاریخی از اوایل دوره اسلامی تا اواخر عهد شاه اسماعیل صفوی*، تهران: انتشارات طهوری، صص ۴-۴۱.

۳ ابن اسفندیار، همان، ج ۲، صص ۴۰-۴۱.

۴ همان، ص ۷۹؛ ظهیرالدین مرعشی (۱۳۶۱)، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، مقدمه از محمد جواد مشکور، به کوشش محمد حسین تسبیحی، تهران: نشر گستره، صص ۱۶-۱۹.

اقدامات عام المنفعه او اشاره شده است.^۱

چون جانشینان شاه غازی، علاء الدوله حسن و حسام الدوله اردشیر، توانایی و کفایت وی را نداشتند و دوران رونق اقتصادی و تجاری با مرگ شاه غازی، کمرنگ گشت و دوران زوال فرا رسید. سیاست‌های خشن نظامی علاء الدوله حسن^۲ و حمله‌های ترکان غز در عصر حسام-الدوله اردشیر، سبب نارضایتی مردم، زوال کشاورزی و از دست رفتن شهر تجاری مهم گرگان گردید. هرچند شمس‌الملوک (مقتول در سال ۶۰۶ ه‍.ق) آخرین شاه از باوندیان شاخه اسپهبدیه شناخته می‌شود، اما در واقع دوران زوال سیاسی، اقتصادی و تجاری باوندیان با مرگ شاه غازی رستم- که می‌توان او را مصلح اقتصادی طبرستان در سده‌های میانه نامید- آغاز شده بود.

۴. طبقات اجتماعی باوندیان

همزمان با به قدرت رسیدن اسپهبدان در فریم در حدود سده ششم هجری قمری، فریم از دو بخش اصلی تشکیل یافته بود: ۱. جبال دیلم، ۲. بلوک بنافت. ۳. در جبال دیلم، دیلمیانی با پیشه نظامی‌گری حضور داشتند و در بلوک بنافت بزرگران زندگی می‌کردند.

قلمرو کوهستانی و جلگه‌ای باوندیان از نظر بافت طبقات اجتماعی متفاوت بود. در نواحی کوهستانی با محوریت شهر فریم، اشراف زمین‌دار در رأس امور قرار داشتند و اسپهبدان باوندی ریاست آنان را عهده دار بودند. نفوذ اجتماعی باوندیان علاوه بر جنبه مادی که ناشی از مالکیت آنان بر اراضی گسترده بود، جنبه معنوی نیز داشت.^۴

بخشی از جمعیت فریم نیز از راه پرورش کرم ابریشم روزگار می‌گذراندند. این عده در آغاز در مقایسه با زمین‌داران، نقش سیاسی و اقتصادی چشمگیری نداشتند. علت آن هم وابستگی اکثریت جمعیت روستایی یا کارگران بدون مزد به کشاورزی بود. اما با گسترش قلمرو باوندیان در نواحی جلگه‌ای و قرار گرفتن‌شان در مسیر تجارت راه ابریشم که در آن

۱ ابن‌اسفندیار، همان، ج ۲، ص ۹۱.

۲ مرعشی، همان، ص ۲۴۶.

۳ یاقوت حموی (۱۳۶۲)، برگزیده مشترک یاقوت حموی، ترجمه پروین گنابادی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۲، ص ۱۷.

۴ بنا به توصیفاتی که از فریم عصر باوندیان ارائه شده است، می‌توان دریافت که بیشتر جمعیت فریم رعیت وابسته به اراضی باوندیان بوده‌اند؛ اما روابط باوندیان با رعایایشان از تقابل و تضاد طبقاتی منشأ نمی‌گرفته است، بلکه مردمان زیردست معتقد به اصالت خون و فره‌مندی آنان بودند. این تفکر رایج بین طبقات زیردست زمینه ساز قدرت اقتصادی آنان بود (تحقیقات میدانی از فریم مرکز باوندیان، ۸۹/۳/۹، مصاحبه با کارشناس میراث فرهنگی).

روزگار مسیری پر رونق بود، این عده از قدرتی روزافزون برخوردار شدند. صاحبان حرف یا پیشه‌وران پیش از این عصر، بنا به گفته مؤلف *حدود العالم*، در فریم غریبه شمرده می‌شده‌اند. به اعتقاد وی، مردم فریم تنها به مشاغل کشاورزی و لشکری اشتغال داشته‌اند.^۱ آنان ظاهراً از زمان حسام الدوله شهریار که پس از تصرف ساری بازاری در آنجا بنا کرد و پیشه‌ورانی از سراسر طبرستان در ساری گردآورد،^۲ برای نخستین بار دارای هویت رسمی شدند. با وجود این، جمعیت اصلی فریم که خاستگاه باوندیان محسوب می‌شد، به فنون غیر کشاورزی ناآشنا بودند.

اقتصاد بسته روستایی در آن ناحیه سبب می‌شد رعایای کشاورز مطیع اربابان خود باشند و وابستگی اقتصادی این رعایا زمینه‌ساز تأیید سیاسی باوندیان در این ناحیه می‌شد. روستاییان یا به واقع طبقاتی که از طریق اقتصاد کشاورزی امرار معاش می‌کردند، نسبت به تحولات فکری و فرهنگی و حتی جابه‌جایی طبقاتی واکنش کم‌تری نشان می‌دادند و موجودیت خود را در برابر اندیشه‌های نو حفظ می‌کردند. این ویژگی بر خلاف اندیشه پیشه‌وران و بازرگانان بود. مسئله تقابل دو ناحیه کوهستانی و جلگه‌ای قلمرو باوندیان مشهود بوده است. باوندیان زمانی که در سال ۴۶۶ ه‍.ق به شکل دولت مطرح شدند، با گسترش قلمرو خود در نواحی جلگه‌ای، سیاست توسعه شهرنشینی و شهرسازی را در پیش گرفتند.

۵. اقتصاد کشاورزی باوندیان

بیشتر سرزمین‌های کناره دریاها تأثیر فراوانی در بویایی اقتصادی سرزمین‌های حاشیه‌ای خود دارند و سبب ارتباط مردمان آن با دیگر نواحی و رونق تجارت می‌گردند. اما در قلمرو باوندیان نخستین، اثری از این پدیده مشاهده نمی‌شود. عقیده باستانی و ایرانی تقدس خاک و زمین و اهمیت کشاورزی می‌توانسته دلیل این امر باشد. نبود رودهای قابل کشتی‌رانی نیز بر این امر مؤثر بوده است، زیرا بیشتر این رودها برای آبیاری اراضی کشاورزی مورد استفاده قرار می‌گرفتند. ویژگی‌های جغرافیایی و اندیشه به جا مانده از ایران باستان، به تداوم سنت اقتصاد کشاورزی متکی بر مالکیت بزرگ مالکان کمک می‌نمود.

محصولات کشاورزی این سرزمین نیز از تنوع فراوانی برخوردار بود. در ساری انگور،

۱ [مجهول المؤلف]، همان، ص ۱۴۷.

۲ ابن اسفندیار، همان، ج ۲، ص ۸۰، برزگر، همان، ج ۱، ص ۴۸.

غلات، پنبه و میوه به وفور یافت می‌شد. در آمل میوه‌های گرمسیری و سردسیری تولید می‌شد.^۱ ویژگی اغلب شهرهای طبرستان استقلال اقتصادی آن‌ها بوده است؛ به این دلیل که اغلب مواد غذایی و پوشاک در داخل تولید می‌شد. در صورتی که شهر به محاصره در می‌آمد، به هیچ محصولی از خارج نیاز نداشت.

از دیگر ویژگی‌های اقتصادی رایج در قلمرو باوندیان و طبرستان، نقش اقتصادی زنان در این نواحی بود. زنان با فن و حرفه خود روزانه پنجاه درهم درآمد داشتند.^۲ این ویژگی طی سده‌های میانه در سایر سرزمین‌های نجد ایران و حتی جهان اسلام کم‌تر دیده می‌شود. نقش اقتصادی یاد شده ناشی از اقتصاد کشاورزی بوده است. نقش و جایگاه اقتصادی مورد بحث تنها به طبقه عامه و کشاورزان مرتبط نبود. بسیاری از زنان باوندی از قدرت و جایگاه در خوری برخوردار بودند. دختر شاه غازی که آثار عام المنفعه بسیاری از خود به جا گذاشته، صاحب هفت پاره ده در آمل، دکان‌ها، گرمابه‌ها و رباط‌هایی بود که ارثیه او به شمار می‌آمد. وی به علاوه برخورداری از قدرت اقتصادی، از جایگاه سیاسی والایی بهره‌مندی داشت، تا آنجا که پدرش در امور مملکتی با او مشورت می‌نمود. پس از درگذشت، او را در خانقاهی به خاک سپردند.^۳ با توجه به نقش اقتصادی خانقاه، بیشتر زنان نامدار باوندی از اموال خود یا در اراضی ارثیه خویش خانقاهی بنا می‌کردند. هرچند بنای خانقاه عملی در راستای بازرگانی و تجارت به حساب می‌آمده، اما ساخت آن توسط زنان متأثر از ویژگی‌های فکری، فرهنگی و روانی جوامع کشاورزی بوده است.

۶. داد و ستد و بازرگانی

رشد شهرنشینی و اقتصاد متکی بر داد و ستد و بازرگانی از ویژگی‌های تاریخ سده‌های میانه ایران بوده است. باوندیان که قصد داشتند در کنار دیگر دولت‌های محلی هم‌عصر خود در امور مختلف استقلال نسبی کسب کنند، سعی نمودند در قلمرو خود به توسعه شهرنشینی بپردازند. از آنجا که پشتوانه اقتصادی طبقات مختلف مشخص‌کننده قدرت آنان در تعیین حکومت بود، باوندیان که در آغاز با تأیید ملاکین مشروعیت کسب کرده بودند، با توسعه شهرنشینی و

۱ مستوفی، همان، ص ۱۹۸.

۲ ابن‌اسفندیار، همان، ج ۱، ص ۸۱.

۳ همان، ج ۲، ص ۷۴.

تجارت پایه‌های قدرت خود را بر تأیید این طبقه نخواست، یعنی بازرگانان و تجار، تغییر دادند. همین سیاست سبب رونق داد و سدد و بازرگانی در طبرستان شد. اما شهرت طبرستان در تجارت چه نوع کالاهایی بود؟

کالای اصلی تجاری که در مسیرهای بازرگانی یاد شده مبادله می‌شد، کتان و ابریشم بود. در قفقاز با کتان این ناحیه نوعی جامه تهیه می‌شد که مشتریان فراوانی داشت. ناصر خسرو در اشعارش از دو نوع پارچه کتانی و ابریشمی که ویژه این ناحیه بوده، به نام‌های شرب شطوی و شعر گرگانی یاد کرده است:

امروز همی به مطربان بخشی شرب شطوی و شعر گرگانی^۱

کالاهای تولیدی اصلی این ناحیه، برنج، کتان و پرندگان دریایی بود که برخی از آن‌ها مصرف داخلی داشت و برخی دیگر در خارج از طبرستان به فروش می‌رسید. حکیم نظامی گنجه‌ای نیز از برخی کالاهای طبری که به قفقاز می‌آمده، نام برده است. از آن جمله از زیوند مازندرانی که کالایی تزئینی بوده و طبرخون که ظاهراً مصرف نظامی داشته، یاد کرده است. همچنین او به معادن طلای مازندران و مبادله آن با زغال و مشک در قفقاز اشاره می‌کند.^۲ برخی بر این اعتقادند که علت کم‌توجهی خلفا به این سرزمین‌ها در آغاز، عدم رونق تجاری آن نواحی بوده است. اهمیت این سرزمین‌ها زمانی مطرح شد که از سده چهارم هجری قمری پرورش کرم ابریشم و صدور آن سبب توجه به آن‌ها گردید.

ابودلف که در زمان علویان از طبرستان گذر نموده، از دو معدن در نواحی دریای خزر یاد کرده که نخستین آن‌ها معادن طلای مازنداران، و دیگری چشمه‌های نفت بوده که هر چه به باکو نزدیک می‌شده به آن‌ها افزوده می‌گشته، است.^۳ اما استخراج معادن طلا به حدی نبود که در ردیف کالاهای تجاری قرار گیرد؛ در حالی که معادن نفت باکو مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

سفر کشتی‌های روس به سرزمین‌های ساحلی دریای خزر که پیش‌تر به آن اشاره شد،

۱ ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۷)، دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۷، ص ۶۰.

۲ نظامی گنجه‌ای (۱۳۷۶)، شرفنامه، تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره، ج ۲، صص ۴۴۳-۴۴۴.

۳ ابودلف (۱۳۴۲)، سفرنامه ابودلف در ایران، با تعلیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین، ص ۴۵.

همیشه به قصد غارت و خشونت نبود، بلکه با مبادلات تجاری نیز همراه می‌شد. به احتمال فراوان بیشتر مبادلات اقتصادی سرزمین‌های حاشیه دریای خزر، پیش از تسلط کامل مسلمانان و دولت‌های ترک در سده‌های میانه در بین خودشان بوده و نشانی از جنگ و دشمنی جدی بین آنان دیده نمی‌شود به جز در مورد روس‌ها. مشکل آفرینی روس‌ها در مسیر دریایی خزر و همسایگان‌شان سبب شد بسیاری از مردم آذربایجان، اران، بیلقان، بردعه، دیلم، گیل و گرگان و طبرستان برای مقابله با آنان اتحادی ایجاد کنند.^۱

روابط تجاری این سرزمین‌ها - قلمرو باوندیان - علاوه بر سرزمین‌های حاشیه دریای خزر، با سایر بلاد اسلام نیز برقرار بوده است. به عنوان نمونه، فوطه یا همان دستار طبری از محصولات مهم طبرستان به شمار می‌رفته که در تمام دنیای اسلام مرغوبیتش زبانزد بوده است.^۲ این روابط تجاری در سطح پایین‌تر با سرزمین‌های دور دست نیز وجود داشته که مربوط به اواخر عصر باوندیان است. از جمله حکایتی هست که نشان می‌دهد فردی از ختن (چین) برای تجارت به طبرستان آمده و در این سفر نزد ابوسعید ابوالخیر اسلام آورده است.^۳ علاوه بر این، از نواحی دوردست خراسان به طبرستان سفرهایی صورت می‌گرفت که از شهرهای باورد، شاد، میهنه، نسا و سرانجام با عبور از سرزمین‌های شرقی طبرستان به آمل می‌رسید. ابوسعید ابوالخیر نیز برای دیدار استادش ابوالعباس قصاب آملی این مسیر را طی کرده است.^۴

ابن اسفندیار که در دربار باوندیان حضور داشته و در عصر مورد نظر ما (۴۶۶-۶۰۶ ه.ق) در طبرستان زندگی می‌کرده، از کانی‌های گوگرد، سنگ سرمه و معادن زر و سیم^۵ به عنوان کالاهایی که از منابع طبیعی در طبرستان به دست می‌آمده، یاد کرده است. علاوه بر این، از سنگی به نام سنگ باران که در دیگر سرزمین‌ها از آن برای طلب باران استفاده می‌شده،^۶ و

۱ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۳۶۸)، *مروج الذهب و معادن جواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، ج ۴، ص ۱۲۳.

۲ محمد بن منور بن ابی سعید ابی طاهر بن ابی سعید (۱۳۷۸)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابو سعید ابوالخیر*، تصحیح حسین بدرالدین، تهران: انتشارات سنایی، ص ۳۲۶.

۳ همان، ص ۴۷۶.

۴ جمال الدین ابو روح لطف الله بن ابی سعید بن ابی سعد (۱۳۶۶)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه، ص ۶۷.

۵ ابن اسفندیار، همان، ج ۱، ص ۸۰.

۶ ابوریحان محمد بن احمد البیرونی (۱۴۱۶ ه.ق)، *الجمهر فی الجواهر*، تصحیح یوسف الهادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۳۵۸.

سنگی به نام سیج (نوعی سنگ براق که جواهر نیست) و تنها در هند و طبرستان به ویژه آمل به دست می آمده،^۱ یاد کرده اند. ظاهراً در طبرستان تنها استخراج و صدور کالاهای معدنی رایج نبوده، بلکه برخی از این کالاها، مانند نوعی آهن، در سرزمین غزا و ارمنستان تولید می شده و به طبرستان وارد می گشته است.^۲

پارچه ها و جامه های مختلف حریر^۳ و پشمی مشهورترین کالاهای این ناحیه محسوب می شد. انواع کتانی، پنبه، قز و صف، و لباس های ویژه طبقات مختلف از جنس های گوناگون در طبرستان تولید می شد که در نقاط مختلف دنیا طرفدار داشت.^۴ پارچه و جامه های متنوع ابریشمی، پشمی، اطلس، نسیم، عتایی گران قیمت، بردهای ابریشمی و پشمی، انماط ستر (سفره های چرمی)، قالی های محفوری (سردری)، آبگینه های بغدادی و حصیرهای عبادانی (آبادانی) به طبرستان آورده و از آنجا به دیگر نقاط برده می شد.

اغلب کالاهایی که در طبرستان تولید می شد، یا به قصد تجارت از نقاط دیگر به طبرستان می آمد، در بازار آمل مبادله می گشت و بیشتر کالاهایی که مردم سرزمین های آن سوی خزر، چون بلغار و سقسین، تولید می کردند، در بازار آمل عرضه می شد. از سقسین (در منابع سقسین آمده است)، مهم ترین شهر شمال دریای خزر، تا بندر اهلم در جنوب این دریا در قلمرو باوندیان یک هفته راه بود.^۵

سیاری از بازرگانان از هند، شام، عراق و خراسان برای تهیه این کالاها به آمل می آمدند.^۶ در واقع تجارت با سرزمین های شمال و غرب دریای خزر در بین بازرگانان قلمرو باوندیان و حتی خود دولتمردان باوندی رایج بود، تا حدی که شاه غازی دستور داده بود چهارصد کشتی بزرگ به دریا بیندازند که به سفر سقسین، باکویه و دربند بروند و در شهرهای مهم و مراکز تجاری، نمایندگانی تعیین کرد.^۷ در بغداد خواجه کیا و اصفهان و چلاب ... و در دربند ابوالحسن تاجر و خوارزم صاین طبری تعویذی و ری عزالدین محمد مختار و سقسین احمد عصار و مکه زعفرانی و سیواس محمد جاری این جماعت و کیلان او بودند که به صد هزار و

۱ همان، ص ۳۲۰.

۲ همان، ص ۴۰۱.

۳ ابوالفدا (۱۳۵۵)، *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۴۹۹.

۴ ابن اسفندیار، همان، ج ۱، ص ۸۰.

۵ همان، ص ۸۱.

۶ ابن اسفندیار، همان، ج ۱، ص ۸۰.

دویست هزار دینار تحویل ایشان بودی که به جهت دیوان او خرید و فروخت کردند و پانصد استر با ده مرد آخور سالار همیشه غله او باستر اباد در دامغان بردندی برای فروختن».^۱

در عصر شاه غازی رستم و پس از آن که باوندیان سیاست توسعه اقتصادی و رشد تجارت و شهرنشینی را در پیش گرفتند، تاجران مسلمان به همراه کالاهایشان برای رفتن به سرزمین خزران از گرگان و طبرستان عبور می کردند. برخی نیز از سواحل طبرستان سوار بر کشتی می شدند و در اتل، شهر بندری خزران، پیاده می شدند و از آنجا سوار بر قایق به سرزمین های اروپای شرقی به ویژه سرزمین بلغارها می رفتند.^۲ نباید فراموش کرد که سیاست شاه غازی سبب رشد و رونق تجارت دریایی از مسیر طبرستان شد. و دستور داد چهارصد کشتی بسازند و در دریای خزر از آن ها استفاده کنند. از دیدگاه نگارنده، این امر سبب شد سفر دریایی از مسیر خزر طرفداران بیشتری پیدا کند؛ در حالی که تا پیش از این کشتی های تجاری کم تری در کناره های جنوبی دریای خزر وجود داشت و اگر هم کشتی تجاری در ناحیه دیده می شد، از آن خزران بود. این راه دریایی از طبرستان و احتمالاً از بندر الهام آغاز می گشت و با حرکت در کرانه ها به دیلم و گیل می رسید و از آنجا به شروان و سپس به سمندر و اتل، که دو شهر مهم خزران بودند، می پیوست و در نهایت از سرزمین خزران به دربند و بلغار اتصال می یافت. اما این مسیر را در اصل باید مسیر تجاری طبرستان به دربند دانست و تجارت اصلی بین این دو سرزمین برقرار بود. افزایش روابط تجاری بین سرزمین های حاشیه دریای خزر سبب پیوند سیاسی و فرهنگی مردمان ساکن در پیرامون این دریاچه را در آن عصر فراهم می ساخت.

باب الابواب (دربند) از راه دریای خزر با دیگر سرزمین های پیرامون دریای خزر از جمله طبرستان و گرگان، مرتبط بود. در طبرستان پارچه کتانی تهیه می شد که اهالی اران، ارمنستان و آذربایجان از آن لباس تهیه می کردند.^۳ پیش از این عصر نیز تجارت ابریشم در طبرستان رواج داشت، اما احتمالاً تاجران سرزمین های دیگری آن را می خریدند و به سایر نقاط ارسال می نمودند؛ چرا که ابن حوقل اشاره می کند که در تمامی سرزمین طبرستان ابریشم به دست می آید که به همه جا فرستاده می شود و هیچ جای دنیا در کثرت ابریشم به پای طبرستان نمی رسد و جامه های طبری را گران قیمت و با کیفیت توصیف می کند و می گوید آن را از همین ابریشم

۱ همان، ج ۲، صص ۸۹-۹۰.

۲ الشریف ادریسی [بی تا]، *نزهة المشتاق فی اختراق الافاق*، ج ۲، دمشق: مكتبة الثقافة الدينية، ص ۸۳۲.

۳ ادریسی، همان، ج ۲، ص ۸۳۲.

تهیه می‌نموده‌اند.^۱

باوندیان، علاوه بر ارتباط با قفقاز، با خوارزم نیز در ارتباط بودند.^۲ اما ظاهراً این تجارت در قفقاز و دربند از رونق بیشتری برخوردار بود و بازرگانان روس (صقلاب) از مسیر دریای خزر به تجارت پوست و خز، به ویژه پوست روباه سیاه و شمشیر، می‌پرداختند. پادشاه خزران نیز از این تجارت یک دهم مالیات دریافت می‌کرد. خزران از راه دریا به گرگان می‌رسیدند و از آنجا سوار بر چهارپایان به بغداد یا خراسان می‌رفتند. ابن خرداد به که از بیشتر مسیرهای تجاری و غیر تجاری در عصر خود یاد کرده، در مورد مسیر طبرستان تنها به عبور روس‌ها از آن اشاره نموده است.^۳

محصول دیگر طبرستان، چوبینه^۴ و چوب شمشاد بود که آن را به صورت قطعاتی می‌بردند و از طبرستان به سرزمین‌های دیگر می‌فرستادند و صنعتگران ری از آن کاسه می‌ساختند.^۵ مقدسی به پارچه‌های طبری اشاره می‌کند که از آن قبا و طیلسان دوخته می‌شد. علاوه بر این، انواع پارچه‌های نازک نیز در طبرستان بافته می‌شد که جامهٔ مردمان آنجا نیز از همان بود. در ولایت کبود جامه در مجاورت طمیس ابریشم فراوان به دست می‌آمد. کیسه‌ها، طیلسان‌ها و پارچه‌هایی با بافت درشت طبری حتی به مکه نیز برده می‌شد.^۶

در بازار ساری پارچه‌های مرغوبی بافته می‌شد. در مقامات حمیدی، از آثار ادبی سدهٔ ششم هجری قمری، در داستانی اشاره شده است که شخصی دستاری از طرایف فروشان طبرستان خرید؛ و به این نکته اشاره شده که کالاهای آنجا از تنوع فراوانی برخوردار بوده است.^۷ طرایف فروشان در اصطلاح تاجران دوره گردی بودند که کالاهای منطقهٔ خود را به سایر نقاط دیگر می‌بردند. این داستان نشان می‌دهد که در آن عصر رونق تجارت و شهرنشینی سبب رشد طبقهٔ مورد بحث در طبرستان و افزایش شمار آنان شده است. طبرستان از معادن و سنگ‌های گران قیمت بی‌بهره بود. در شهر آمل فرش‌های طبری بافته می‌شد.^۸

۱ ابن حوقل، همان، ص ۱۲۳.

۲ ایی عبید بکری [بی‌تا]، المسالک والممالک، ج ۱، بیروت: المؤسسة الوطنية للترجمة و الدراسات بیت الحکمة، ص ۲۰۵.

۳ ابن خردادبه (۱۳۷۱)، المسالک والممالک، ترجمهٔ سعید خاک سرن، مقدمه از آندره میک، تهران: نشر میراث مکتوب، ص ۱۲۵.

۴ اصطخری، همان، ص ۱۷۲.

۵ لسترنج، همان، ص ۴۰۱.

۶ مقدسی، همان، ص ۵۴۳.

۷ محمد تقی بهار (۱۳۸۸)، سبک شناسی یا تاریخ تطور نشر فارسی، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۳، ص ۵۸.

۸ ابن رسته، همان، ص ۱۷۷.

در سرزمین رویان، واقع در غرب طبرستان که شامل تنکابن، کلارستاق، چالوس و کجور با مرکزیت کچه یا کجور امروزی است، پارچه‌های سرخ پشمی تولید می‌شده که از آن بارانی به دست می‌آمده و به نقاط مختلف جهان ارسال می‌گشته است.^۱ در طبرستان پارچه پشمی، فرش، پوشاک و دستار بافته می‌شد. همچنین ظرف‌های چوبی، کاسه و اشیایی که از چوب شمشاد ساخته می‌شده، از محصولات عمده طبرستان به شمار می‌رفته است. در سده‌های نخست اسلامی در طبرستان نوع خاصی از شراب نیز به دست می‌آمد.^۲ اغلب کالاها و تولیداتی که از آن یاد شد، علاوه بر این که در داخل طبرستان مورد داد و ستد قرار می‌گرفت، در خارج از آن نیز مشتریانی داشت. اما از زمان باوندیان اسپهبدی و رشد تجارت و قدرت یافتن بازرگانان و پیشه‌وران، بر حجم این مبادلات افزوده گردید.

یکی از ویژگی‌های تجارت در سده‌های میانه رواج ساخت خانقاه‌ها در مسیرهای تجاری بود که کاربردی شبیه به کاروان‌سرا داشت. در طبرستان عصر باوندیان چند نمونه از این خانقاه‌ها احداث شد. طبق نوشته منابع، ظاهراً ملک زاهده خاتون، خواهر پادشاه سلجوقی، نخستین فردی بود که وصیت کرد در مکان دفن خانقاهی در محله قراکوی ساری بنا شود.^۳ وی سنت ساخت خانقاه را که در بین سلجوقیان متداول بود، در این ناحیه رواج داد. او از نقش سیاسی و اقتصادی این خانقاه‌ها آگاهی داشت. پیش از آن کرامیان در نواحی کوهستانی طبرستان خانقاه داشتند.^۴ نمونه‌های مطرح شده دال بر رشد اقتصاد متکی بر تجارت در عصر باوندیان اسپهبدیه است.

ضرب سکه و عیار آن از ویژگی‌های رشد و رونق اقتصادی است. در سده‌های نخست، سکه‌های اسپهبدان به خط پهلوی ضرب می‌شد که در آن خود را شاه طبرستان می‌خواندند. جنس این سکه‌ها از مفرغ بود و عنوان «محمد رسول الله» بر آن ذکر شده بود که به نام سکه‌های «عرب-ساسانی» یا سکه‌های «طبرستان» شناخته می‌شوند.^۵ نقود مردم طبرستان به دینار و درهم بود.^۶ حاکمان طبرستان، از جمله ملوک باوندی، پس از اسلام سکه‌هایی ضرب می‌کردند

۱ برزگر، همان، ج ۱، صص ۱۸-۲۱.

۲ ابن‌حوقل، همان، ص ۱۳۴.

۳ ابن‌اسفندیار، همان، ج ۲، ص ۷۴.

۴ مقدسی، همان، ص ۵۳۹.

۵ ابوالفتح قهرمانی (خردادماه ۱۳۵۰)، «سکه نشان قومیت و آزادی»، مجله هنر و مردم، صص ۹-۱۱.

۶ ادریسی، همان، ص ۶۸۸.

که بر روی آن عنوان «پادشاه طپورستان» حک شده بود و از ذکر نام مشخص خویش خود داری می‌کردند.^۱ به احتمال فراوان تمام شهریاران طبرستان از یک نوع سکه برای داد و ستد استفاده می‌نمودند. عدم ذکر نام خاص پادشاه می‌توانسته است بدان منظور باشد که سکه‌های باوندی که به سبک ساسانیان بود، در خارج از قلمرو آنان، البته در حاشیه جنوبی دریای خزر، مورد استفاده قرار می‌گرفت.

اما این پرسش نیز مطرح می‌گردد که باوندیان در تجارت با خارج از قلمرو خود، به ویژه در مبادلات تجاری با ناحیه قفقاز، از چه سکه‌هایی استفاده می‌کرده‌اند.

سکه‌های این نواحی را می‌توان به چند دسته زیر تقسیم‌بندی کرد: دسته نخست سکه‌هایی که تا پیش از اصلاحات دستگاه دیوانی امویان رایج بود و در واقع شامل تمام دوره باوندیان شاخه نخست می‌شود که با عنوان «سکه‌های عرب - ساسانی» شناخته می‌گردد و متأثر از سکه‌های ساسانی بودند. البته این سکه‌ها از آن زمان تا سقوط امویان در جریان بوده است. این درهم‌ها، علاوه بر کاربرد داخلی و استفاده از آن برای تجارت خارجی، خود نیز به تنهایی کالایی محسوب می‌شد که به روسیه صادر می‌گشت. سکه‌های سلسله‌های اسلامی را از مسیر شرق نزدیک به روسیه صادر می‌کردند.^۲ در سرزمین‌های شمالی و شمال غربی دریای خزر که از دولت‌های کم‌اهمیت روس‌ها و خزران تشکیل می‌شد، سکه‌هایی شبیه به درهم‌های اسلامی ضرب می‌شد.^۳ البته در قلمرو خزران این سکه‌ها را با نام قهرمان شان پیکو ضرب می‌کردند.

این تجارت سکه و آشنایی با سکه‌های اسلامی، چه در دورانی که سکه‌های عرب - ساسانی در قلمرو باوندیان و سایر سرزمین‌های حاشیه جنوبی دریای خزر رواج داشت، و چه پس از قدرت یافتن عباسیان و اصلاحاتی که آنان در راستای یکسان سازی نوع سکه‌ها و حذف درهم‌های اموی در قلمروشان در پیش گرفتند، از مسیرهای تحت نظارت باوندیان انجام می‌شده است. به عنوان نمونه، نهضت سنباد که مورد حمایت اسپهبد خورشید قرار گرفته بود، مسیر تجاری خراسان به عراق و بالعکس و راه بسطام به جرجان را ناامن کرد. این

۱ محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۷۳)، تاریخ طبرستان (التدوین فی احوال جبال شروین)، تصحیح میترا مهرآبادی،

با مقدمه محمد جواد مشکور، تهران: دنیای کتاب، ص ۳۰.

2 Tomhas Noonan (1998), *The Islamic world Russia and wiking*, Ashgat, p.67.

3 Ibid, p.68.

سال‌ها که آغاز پیدایی تجارت دریایی با اروپا بود، از اهمیت والایی برخوردار است؛^۱ چرا که آشفته‌گی و عدم امنیت مسیرهای داخلی سبب رکود تجارت خارجی می‌شد؛ اگر چه تا آن زمان تجارت دریایی رشد چندانی نکرده بود، اما صحبت از مسیر بسطام و جرجان حاکی از اهمیت مسیری است که به شهری بندری یعنی استرآباد اشاره دارد که در آغاز دوره عباسیان تنها بندر سواحل جنوبی دریای خزر به شمار می‌رفته و این نواحی را از طریق سرزمین‌های قفقاز به اروپای شرقی متصل می‌کرده است. دلیل این گفته سکه‌هایی است که در نتیجه حفاری‌ها در یکی از شهرهای اروپای شرقی به دست آمده است: در ساخایا واقع در شمال شرقی کشور چک، سفالینه‌هایی حاوی سکه‌های اسلامی یافت شده است که قدیم‌ترین آن‌ها مربوط به سال ۵۵۶، و جدیدترین‌شان به سال ۸۰۵ ه‍.ق تعلق دارد. در بین این گنجینه، سکه‌هایی از اسپهبدان طبرستان نیز دیده می‌شود.^۲ همان‌طور که پیش از این گفته شد، عصر باوندیان اسپهبدی (۴۶۶-۶۰۶ ه‍.ق) که معاصر با سلجوقیان بودند، دوران رشد تجارت دریایی و زمینی بود و صلح و امنیت سیاسی و اجتماعی علت اصلی این وضعیت به شمار می‌رفت.

۷. راه‌های ارتباطی

برای بررسی تحولات اقتصادی قلمرو باوندیان اسپهبدی و دلایل رشد اقتصاد شهری آن، ابتدا باید راه‌های مهم ارتباطی این نواحی را مورد پژوهش قرار داد. به طور کلی طبرستان از راه‌های زمینی چندانی برخوردار نیست. راه‌های ارتباطی اصلی طبرستان عصر باوندیان را به دو راه اصلی می‌توان تقسیم کرد: ۱. راه‌های دریایی، ۲. راه‌های زمینی. شاخص‌ترین راه دریایی، دریای خزر بود. برخی منابع این عصر دریای خزر را به دلیل فقدان مرجان، بی‌فایده به شمار می‌آورند؛^۳ یا به بیان دیگر، فاقد منابع زیرین دریا یا محصولی خاص ذکر می‌کنند. گویا مقصود منابع از این اشارات تأکید بر عدم اهمیت نداشتن و غیر اقتصادی بودن دریای خزر بوده است. بیشتر مردم سرزمین جنوبی دریای خزر از آن تنها برای ماهی‌گیری یا پیمودن مسافت‌های کوتاه استفاده می‌کردند.

ظاهراً تا مدت‌ها آبسکون که سه روز از گرگان فاصله داشت^۴ و عین الهم (علمده امروزی)،

1 Ibid (1972), p.157.

2 Noonan(1998), Ibid, p. 8.

۳ ناصر خسرو، همان، ص ۱۹۳.

۴ خواجه نظام الملک، همان، ص ۳۳۹.

دو بندر سرزمین‌های جنوبی دریای خزر بوده‌اند.

با وجود این، نمی‌توان به طور قطع مدعی شد که در دوره باوندیان نخستین، به هیچ وجه فعالیت‌های تجاری از مسیر دریای خزر انجام نمی‌شده است. به عنوان مثال، در سیاست‌نامه به نقل از جعفر برمکی حکایتی آمده که در آن به بندری در نزدیکی آمل اشاره شده است. وی در مسیر سفر از نیشابور به دمشق، در آمل مورد استقبال پادشاه طبرستان قرار گرفت و سوار بر کشتی در سواحل خزر به گردش پرداخت.^۱ این روایت بیانگر رواج سفرهای دریایی در کرانه‌ها برای حرکت در مسیرهای کوتاه در عصر باوندیان نخستین است.

بنادر دیلم و استرآباد در حاشیه جنوبی دریای خزر، مهم‌ترین راه‌های ارتباطی بودند که این سواحل را به باب‌الابواب (در بند) قفقاز یا به گفته منابع همعصرش به بلاد کفر، که شاید منظور سرزمین خزران بوده است، متصل می‌کرده‌اند.^۲ نزدیکی کرانه‌های دریای خزر به یکدیگر سبب ارتباط بیشتر مردمان پیرامون آن بوده است. پس از رونق تجارت در عصر باوندیان، بسیاری از بازرگانان از جزیره آبسکون در استرآباد سوار بر کشتی می‌شدند و از راه دریا به سرزمین‌های دیلمان، خزران و دربند سفر می‌کردند.^۳ بندر الهم (علمده) شهری کوچک بر کران دریای خزر، جای کشتی‌بانان و بازرگانان بوده است.^۴ این بندر هر چند در قلمرو باوندیان قرار داشت، اما حاکم اصلی که در بین مردم ناحیه قدرت داشت، حاکم رویان بود که «استندار» خوانده می‌شد و روابط خوبی بین او و باوندیان برقرار بود.^۵ عکس این مسیر دریایی نیز کاربرد داشت. به عنوان مثال، خاقانی شروانی که در دربار شروان در ناحیه اران می‌زیست، برای سفر به خراسان از مسیر دریای خزر بهره گرفته، چنان که خود به این قضیه اشاره کرده است:

سی دریا روم و بر طبرستان گذرم که افتخار طبرستان به خراسان یابم
چون زآمل رخ آمال به گرگان آرم یوسف دل نه به گرگان به خراسان یابم^۶

۱ همان، ص ۴۷۷.

۲ مقدسی، همان، ص ۲۷.

۳ اصطخری، همان، ص ۱۷۳.

۴ [مجهول المؤلف]، همان، ص ۱۴۶.

۵ ابن اسفندیار، همان، ج ۲، ص ۱۴۲؛ مرغشی، همان، ص ۱۷.

۶ خاقانی شروانی (۱۳۶۸)، دیوان / شعار، تصحیح ضیاء الدین سجادی، تهران: انتشارات زوار، ص ۵۹۹؛ غفار کندلی هریسچی (۱۳۷۴)، خاقانی شروانی (حیات، زمان و محیط / او)، ترجمه میر هدایت حساری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۹۷.

این ابیات بیانگر سفر او از قفقاز در مسیر دریای خزر به خراسان است که سلجوقیان قدرت اصلی در آن منطقه بودند و تجارت و داد و ستد در این مسیر رونق فراوان داشت. پس از طی مسیر دریایی و حضور در طبرستان، از آمل به گرگان و از آنجا به خراسان می‌رفته‌اند.

سفر در کرانه‌های دریای خزر به منظور جابه‌جایی و به عنوان راه دریایی، پیش از این عصر نیز مطرح بوده؛ چرا که مسعودی مورخ سده چهارم هجری قمری که به سایر سرزمین‌ها نیز سفرهایی داشته، اشاره کرده از ساحل گرگان به طبرستان و سرزمین‌های دیگر رفته است. همچنین وی به رودی که از سرزمین خزران به دریای خزر می‌ریخته، اشاره نموده که در کنار راه دریایی گرگان جزو مسیرهای دریایی بوده است که اغلب کشتی‌های روس از آن راه وارد دریای خزر می‌شده^۱ و امنیت سایر نواحی حاشیه خزر را تهدید می‌کرده‌اند. این نمونه بیانگر استفاده از دریای خزر به عنوان یک مسیر ارتباطی در آغاز عصر مورد نظر ماست.

علت حمله‌های سلجوقیان و ترکان غز به طبرستان نیز همین بود، چرا که مسیر تصرفات سلجوقیان در راستای مسیر تجارت ابریشم قرار داشت. دریای خزر تنها راه ارتباطی با ناحیه اران و دربند نبود، بلکه راه ارتباطی سواحل جنوبی با ترکان نیز به شمار می‌رفت. دریای طبرستان به دریای آزاد متصل نیست و رودی که از روسیه به دریای خزر می‌ریزد (ولگا) راه اتصال آن به ناحیه ترکان و بلغارها محسوب می‌شد.^۲ ظاهراً پیش از رواج گسترده اسلام بیشتر روابط تجاری این منطقه با روس‌ها از مسیر دریای خزر بوده است.

راه‌های زمینی واقع در قلمرو باوندیان به دو دسته اصلی تقسیم می‌شد: نخست راه‌هایی که سرزمین‌های داخلی طبرستان را به یکدیگر متصل می‌کرد، و دسته دوم راه‌هایی که طبرستان را به دیگر سرزمین‌ها پیوند می‌داد. راه‌های داخلی، مانند راهی که از طمیس به عبور از رباط حفص به جرجان می‌رسید که برای سفر به مامطیر و رامسر باید از آن عبور می‌کردند. ادریسی نیز آمل را مسیر اصلی ارتباطی بین جرجان و طبرستان می‌داند.^۳ شرقی‌ترین شهر طبرستان طمیس است و غربی‌ترین آن رامسر. شهرهای جلگه‌ای و کوهستانی واقع در این مسیر در دوره‌های مختلف تاریخی دستخوش تغییر اسامی یا تغییر مکانی شده‌اند. آمل، ناتل، سالوس، کلار، رویان، میله، برجی، عین‌الهم، مامطیر، ساری، مهروان، لمراسک و تمیش را می‌توان از

۱ مسعودی، همان، ص ۱۲۳.

۲ ادریسی، همان، ج ۲، ص ۸۳۱.

۳ ادریسی، همان، ص ۶۸۵.

شهرهای اصلی طبرستان عصر باوندیان دانست.^۱ راه‌های ارتباطی طبرستان نیز در همین مسیر قرار می‌گرفته‌اند.

راه‌هایی که طبرستان را به خارج از آن متصل می‌کردند، نخست راهی بود که ساری را به ری وصل نمود. از ری تا ساری دارای هفت منزل راه بود.^۲ این راه علاوه بر این که طبرستان را به ری متصل می‌کرد، از مسیرهای سفر به خراسان نیز شمرده می‌شد. مسافران از طبرستان به ری و سپس به خراسان می‌رفتند. راهی دیگر نیز از آمل به دیلم می‌رسید.^۳ این راه به احتمال فراوان از مسیرهای صعب العبور کوهستانی می‌گذشت. از آمل نیز راهی به ری وجود داشت.^۴ در واقع دو راه برای سفر به ری موجود بود که از مهم‌ترین شهرهای سیاسی و اقتصادی سده‌های میانه ایران می‌گذشت: یکی راه ساری که تخته‌گاه باوندیان بود و دیگری راه از آمل که به طور سنتی حاکم آن عرب بود و این راه به ری می‌رسید.

یکی از استفاده‌هایی که از این راه می‌شد، در امر داد و ستد و بازرگانی بود. ابودلف به این مسیر ارتباطی اشاره می‌کند که از آذربایجان به دشت مغان و سپس به سواحل دریای خزر و از آن‌جا به باکو می‌رسیده است. این مسیر ارتباطی نشان می‌دهد پیش از دوران رونق بندر الهم (علمده) و استفاده از مسیرهای دریایی برای تجارت و حمل و نقل، کمتر از مسیر زمینی برای ارتباط با سرزمین‌های آن سوی دریای خزر و ناحیه قفقاز استفاده می‌شده است. کالاهایی که در طبرستان تولید می‌شد، از این مسیرها به خارج از این سرزمین برده و و یا بالعکس آورده می‌شد. تا پیش از اصلاحات شاه غازي (۵۳۴ هـ) ظاهراً راه‌های زمینی از رونق چندانی برخوردار نبوده است.

نتیجه‌گیری

در مجموع باید گفت، شیوه تولید رایج در جوامع، بر شکل اقتصادی و روابط جوامع تأثیر گذار است. ساختار اقتصادی و شیوه تولید اقتصادی بر صورت‌بندی اجتماعی و عملکرد روبنای جامعه تأثیر می‌گذارد. باوندیان در آغاز بر یک جامعه روستایی خودکفا فرمان می‌راندند که

۱ اصطخری، همان، ص ۱۷۲؛ لسترنج، همان، ص ۴۰۱.

۲ یعقوبی، همان، ص ۵۲.

۳ ادریسی، همان، ص ۶۸۶.

۴ بارتولد، همان، ص ۲۴۰.

در چنین جوامعی، شیوه تولید کشاورزی زمینه حاکمیت و تسلط قدرت زمین‌دار یا مالک را فراهم می‌کند. شکل‌گیری و انسجام باوندیان به صورت یک دولت سبب پیوند سیاست و اقتصاد در سرزمین‌های حاشیه جنوبی دریای خزر شد.

نباید فراموش کرد که توزیع قدرت سیاسی در قلمرو باوندیان نخستین در ارتباط با مالکیت اراضی وسیع بود و همانا زمین‌داران یا بزرگ مالکان بودند که باید قدرت شاه باوندی را تأیید می‌کردند. این قدرت اقتصادی مالکان زمینه دخالت سیاسی آنان را در انتصاب جانشین شاه مهیا می‌نمود. شاید همین مسئله زمینه اصلاحات اقتصادی جدی شاه غازی رستم را فراهم آورد. شاه غازی که منابع او را چهره‌ای مذهبی و مستبد معرفی نموده‌اند، به توسعه شهرنشینی و حمایت از تاجران و بازرگانان پرداخت. او اقتصاد بسته رایج در قلمرو باوندیان را که تنها متکی بر کشاورزی و زمین‌داری بود، با اتکا به بازرگانان و پیشه‌وران به اقتصادی باز و پویا تبدیل کرد. در واقع می‌توان گفت او زمینه ایجاد طبقه متوسط شهری را در زمین‌های تحت حاکمیت خود فراهم نمود. این تحولات منجر به رشد اقتصاد بازار و سبب زوال روستا و شیوه تولید کشاورزی در طبرستان نشد، بلکه تنها از قدرت سیاسی روستاها کاست و در مقابل، سبب پیوند شهر و روستا شد.

یکی از علت‌های انزوا و جدایی سرزمین‌های جنوبی دریای خزر از سایر اراضی تحت قلمرو دولت‌های ایرانی و پس از آن اسلامی، علاوه بر علت‌های جغرافیایی، نوع اقتصاد و شیوه تولید آن بود. اتکا به تولیدات درون این سرزمین و استفاده از آن، سبب می‌شد اهالی اغلب احتیاج‌هایشان را خود تهیه کنند و از برقراری ارتباط با سرزمین‌های دوردست بی‌نیاز شوند. این ویژگی عاملی شد برای این که شهرنشینی و اقتصاد شهری که متکی بر تجارت در سطح گسترده بود و در سده‌های میانه در غالب شهرهای ایران رواج داشت، در قلمرو باوندیان و حتی تمامی سرزمین‌های حاشیه جنوبی دریای خزر دیرتر رشد کند. مجموعه این تحولات زمینه ساز رشد اقتصاد متکی بر تجارت در طبرستان عصر باوندیان اسپهبدیه گردید.

منابع و مآخذ

- ابن اسفندیار کاتب، بهاءالدوله محمدبن حسن (۱۳۶۶)، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، تهران: کلاله خاور، چ ۲.
- ابن حوقل (۱۳۶۶)، سفرنامه ابن حوقل، (ایران در صورة الارض)، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات

- امیر کبیر، چ ۲.
- ابن خردادبه (۱۳۷۱)، *المسالك والممالك*، ترجمه سعید خاک سرنده، مقدمه از آندره میکل، تهران: نشر میراث مکتوب.
- ابن رسته، احمد بن عمر (۱۳۶۵)، *علاق النفیسه*، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ابوالفداء (۱۳۵۵)، *تقویم البلدان*، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابودلف (۱۳۴۲)، *سفرنامه ابودلف در ایران*، با تعلیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.
- ادریسی، الشریف [بی تا]، *نزهة المشتاق فی اختراق الآفاق*، ج ۲، دمشق: مکتبة الثقافة الدینیة.
- اسلامی، حسین (۱۳۷۳)، *جغرافیای تاریخی ساری*. ساری: نشر جرس.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم (۱۳۶۸)، *مسالك والممالك*، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- اعتماد السلطنه، محمد حسن خان (۱۳۷۳)، *تاریخ طبرستان (التدوین فی جبال شروین)*، تصحیح میترا مهرآبادی، با مقدمه محمد جواد مشکور، تهران: دنیای کتاب.
- بارتولد، (۱۳۸۶)، *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سر دادور، تهران: انتشارات توس، چ ۳.
- برزگر، اردشیر (۱۳۸۰)، *تاریخ طبرستان*، ج ۲، تهران: نشر رسانش.
- بکری، ابی عیید [بی تا]، *المسالك والممالك*، ج ۱، بیروت: المؤسسة الوطنية الترجمة و الدراسات بیت الحکمة.
- بهار، محمد تقی (۱۳۸۸)، *سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی*، ج ۲، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ ۳.
- بلوخ، مارک (۱۳۶۳)، *جامعه فتودالی*، ترجمه بهزادباشی، ج ۱، تهران: انتشارات آگاه.
- بناقتی، سید حسین (۱۳۸۴)، *شجرة الامجاد فی تاریخ میرعماد*، تصحیح فریده یوسفی زیرابی، ساری: نشر شلفین.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۳)، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر دانا سرشت، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- الیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۴۱۶ ق/ ۱۹۹۵ م)، *الجواهر فی الجواهر*، تحقیق یوسف الهادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جمال الدین ابوروح لطف الله بن ابی سعید بن ابی سعد بن ابوسعید (۱۳۶۶)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه.
- حموی، یاقوت (۱۳۶۲)، *برگزیده مشترک یاقوت حموی*، ترجمه پروین گنابادی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چ ۲.
- خاقانی شروانی (۱۳۶۸)، *دیوان اشعار*، تصحیح ضیاء الدین سجادی، تهران: انتشارات زوار.
- خواجه نظام الملک (۱۳۷۲)، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- قهرمانی، ابوالفتح (خرداد ماه ۱۳۵۰)، «سکه نشان قومیت و آزادگی»، *مجله هنر و مردم*، صص ۹-۱۱.

- لسترنج، گی (۱۳۷۷)، *جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- مجهول المؤلف (۱۳۶۲)، *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: انتشارات طهوری.
- محمد بن منور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید (۱۳۷۸)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابو سعید ابوالخیر*، تصحیح حسین بدرالدین، تهران: انتشارات سنایی.
- مرعشی، ظهیرالدین (۱۳۶۱)، *تاریخ طبرستان و رویان و مازندران*، مقدمه از محمد جواد مشکور، به کوشش محمد حسین تسیحی، تهران: نشر گستره.
- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۳۶)، *نزهة القلوب*، تصحیح محمد دبیر سیاقی، [بی جا]: [بی نا].
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۶۸)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۴.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۸۵)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: انتشارات کومش، چ ۲.
- مؤید ثابتی، سیدعلی (۱۳۴۸)، *اسناد و نامه های تاریخی از اوایل دوره های اسلامی تا اواخر عهد شاه اسماعیل صفوی*، تهران: انتشارات طهوری.
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۸۷)، *دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی*، تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷.
- نظامی گنجه ای (۱۳۷۶)، *شرفنامه*، تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره، چ ۲.
- ولی، عباس (۱۳۸۰)، *ایران پیش از سرمایه داری*، ترجمه حسن شمس آوری، تهران: نشر مرکز.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۴۷)، *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

عالمان امامی و مبنای رفتار سیاسی آنان در دوره صفوی

محمد کاظم رحمتی^۱

چکیده: شکل‌گیری دولت صفوی و تعامل عالمان شیعه با دولت مذکور به دلیل دسترسی به منابع اندک، با تفسیرهای مختلفی روبه‌رو شده است. در نوشتار حاضر با تکیه بر منابعی مغفول در تحقیقات تاریخی و برخی شواهد تازه‌یاب، نشان داده می‌شود که جریان رسمی حاکم بر مراکز شیعه که چهره برجسته آن‌ها محقق کرکی است، از همان اوان ظهور صفویه به پشتیبانی از صفویه پرداخته و ابراهیم قطیفی که نظراتی مخالف کرکی ابراز کرده، نماینده جریان حاشیه‌ای سنت فقهی شیعه بوده است. همچنین نشان داده می‌شود که عالمان امامی براساس همان مبانی متداول در سنت شیعی پیش از صفویه، به تعامل و همکاری با صفویه پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: صفویه، تشیع، جبل عامل، علی کرکی، قطیفی

۱ استادیار بنیاد دائرة المعارف اسلامی Kazemr112@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱/۲۷، تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۷

The Imamiy (Twelve Imam) Clerics and the Base of their Political Manners in the Safavid Era

Muhammad Kazem Rahmati¹

Abstract: Given the paucity of sources, the interaction of Shiite jurists with the Safavid state in its formative period is subjected to a multitude of interpretations. Drawing on recondite sources as well as new findings, this present article attempts to indicate that while in his involvement in early Safavid politics Shaykh Ali al-Karaki represented the mainstream Shiite jurisprudence, his opponent Shaykh Ibrahim al-Qatifi voiced the views of those outcast Shiite clerics who were to be marginalized in the centuries to come as a result of the rise of politicized Shiism in Safavid Iran. Also it is shown that Imamiy scholars have contduted Safavid by some differences from old Shia tradition, on the base of well-known tradition of Shia idea about associations with secular governments.

Keywords: Safavids, Shiism, Jabal al-Amil, Ali al-Karaki, Ibrahim al-Qatifi

1 Assistant Professor of Islamic Encyclpaedia Foundation Kazemr112@gmail.com

مقدمه

تشکیل دولت صفوی، گسترش تشیع در ایران و چگونگی روند گسترش آن از پرسش‌های جدی فرا روی محققان رویدادهای عصر صفویه است، علی‌رغم طرح چندین باره آن توسط پژوهندگان، در خصوص آن مطالب چندانی دانسته نیست، تنها می‌دانیم روند مذکور بسیار سریع رخ داده، اما بجز کلیاتی، درباره روند آن مطالبی در دست نیست.^۱ با این حال می‌توان گفت که نقش کلیدی در تحول مذکور را عالمان امامی، به ویژه عالمان عاملی، ایفا کرده‌اند. در حالی که این مطلب طبیعی به نظر می‌رسد و در تحلیل و پاسخ به آن نیز به پرسش اخیر بسیار استناد شده است، برخی، از یک سو بر اساس تعداد اندک عالمان مهاجر عاملی به ایران در محدوده زمانی یکصد و سی ساله، و از سوی دیگر بر این مبنا که مهاجران عاملی را نمی‌توان همانند یک گروه اجتماعی منسجم در نظر گرفت، در انتساب نقش مذکور به ققیهان عاملی تردید کرده‌اند و حتی از وجود دیدگاه‌های متفاوت در بین ققیهان عاملی نسبت به تشیع صفویه و عدم همراهی برخی از مهم‌ترین ققیهان عاملی با صفویه سخن گفته‌اند.

مشکلات مشابهی درباره ماهیت تشیع صفویان و اساساً وضعیت تشیع در آن دوران در مناطقی که مبلغان صفوی به تبلیغ آن می‌پرداخته‌اند - هر چند در خصوص موضوع اخیر و فعالیت‌های تبلیغی صفویان در قلمرو عثمانی نیز مطلب چندانی در دست نیست - و تشیع مورد حمایت از سوی شاه اسماعیل اول و حتی شاه تهماسب بحث و جدلی وجود دارد و نظر غالب و متداول این است که تشیع مورد اعتقاد دو فرد اخیر، خاصه شاه اسماعیل، تشیعی غلوآمیز بوده،^۲ هر چند در خصوص ماهیت غلو شاه اسماعیل مطالب چندانی در دست نیست و عمده

۱. میرمخدوم شریفی که اثرش، *النوافض لبنیان الروافض*، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا (Or.7991)، برگ ۳ الف، را در سال ۹۸۷ هج نگاشته، از رواج تشیع در اکثر شهرهای ایران سخن گفته است. در جایی دیگر *النوافض*، برگ، ۶۵ الف) از قوت-گیری شیعیان و کثرت آن‌ها و عهده‌دار شدن امور اداری کشور توسط ایشان در دوره شاه تهماسب سخن گفته است. براساس منابع دیگر می‌دانیم که در دوره شاه اسماعیل اول برخی شخصیت‌های سنی بنا به ضرورت و به دلیل تبحر آن‌ها همچنان به مقامات اداری برگزیده می‌شده‌اند. همچنین بنگرید به:

J. Aubin (1970), "La politique religieuse des Safavides", *La Shi'isme imamate*, ed. T. Fahd, Paris: Bolevard Saint-Germain, pp.235-244.

۲. این مطلب تقریباً در تمام تحقیقات تاریخی اخیر تکرار شده که از جمله آن‌ها می‌توان به راجر سیوری (۱۳۸۰)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، صص ۲، ۲۲، ۲۷، ۳۲ اشاره کرد. برخلاف گفته سیوری (ص ۲۲) پادشاهان صفویه، حتی شاه اسماعیل اول، ادعای این را که خود امام غایب هستند یا خداوند در آن‌ها حلول کرده، نداشته‌اند. سیوری تمیزی بین منابع تاریخی و منابع شبه تاریخی - تألیفات نقالان و آثار داستانی چون *عالم‌آرای شاه اسماعیل* یا *جهانگشای خاقان* مشهور به *تاریخ شاه اسماعیل* یا نسخه راس نهاده است. درباره *جهانگشای خاقان* و هویت مؤلف و زمان نگارش آن - که اثری از اواخر عصر صفوی و تألیف بیجن تاریخ صفوی خوان زنده در ۱۱۰۴ هج است - بنگرید به:

استدلال بر غالی بودن شاه اسماعیل، برخی اشعار موجود در دیوان اشعار - البته بدون در نظر گرفتن صحت انتساب این شعرها به وی و توجه به ویژگی‌های متداول در اشعار آن دوره و زبان شاعر - و گفته‌های فضل‌الله بن روزبهان خنجی^۱ در وصف جنید و پسرش حیدر و گاه برخی مطالب ردیه نویسان عثمانی است^۲ و در این میان حتی از جعل اخباری علیه صفویان که می‌توانست مقاصد تبلیغی آن‌ها بر ضد صفویان را تأمین کند، دریغ نداشته‌اند.^۳

دست آخر در تحلیل مبنای رفتار سیاسی عالمان شیعه با صفویه، تکیه گاه تمام مطالعات انجام شده، منازعه بین محقق کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی و گاه مهاجرت یا عدم مهاجرت فقیهان خارج از قلمرو صفویه به ایران بوده و استدلال شده که هر کدام از دو فقیه نماینده جریانی در حمایت یا عدم حمایت از صفویه و تشیع آن‌ها محسوب می‌شده است. گاه در نگاه تحلیلی به دامنه تعامل عالمان امامی با صفویه، همکاری یا عدم همکاری با صفویه، نمودی از گرایش‌های اخباری و اصولی به حساب آمده و کسانی را که قائل به همکاری با صفویه بوده‌اند نماینده تفکر اجتهادی، و افرادی را که به دربار صفویه نییوسته‌اند نماینده جریان اخباری دانسته‌اند. چهره اصلی چنین تحلیل‌هایی نیومن است که نتایج او در نوشته‌های برخی از صفوی پژوهان بعدی مسلم فرض شده است.^۴ به واقع تقریباً در تمام تحقیقات انجام شده، بجز چند استثناء،

→ A.H. Morton (1990), "The Date and Attribution of the *Ross Anonymous*: Notes on a Persian History of Shah Isma'il I", *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honor of P. W. Avery, C. Melville*, ed. Cambridge: British Academic Press, pp. 179-212.

۱ فضل‌الله بن روزبهان خنجی (۱۳۸۳)، *عالم آرای امینی*، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: نشر میراث مکتوب، صص ۲۵۱-۲۹۷. اطلاعاتی که خنجی درباره مشایخ اردبیل آورده، در اصل برگرفته از کتاب *صفوة صفای ابن یزاز* است.

۲ بنگرید به: حسین بن عبدالله شروانی (۱۳۷۶)، «الاحکام الدینیة فی تکفیر قزلباش»، تصحیح رسول جعفریان، *میراث اسلامی ایران*، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، دفتر ۴، صص ۷۳۴-۷۳۹.

۳ میر مخدوم شریفی (*الانواقض*) برگ ۶۶ (الف) نقل کرده که شیخ زاهد گیلانی به شیخ صفی الدین اردبیلی گفته است که از نسل او شخصی پیدا خواهد شد که سلف صالح را سب خواهد نمود و در صحابه طعن خواهد زد (و خبره به شیخ الشیخ زاهد الجیلی بانه سیخرج منه من یسب السلف الکرام و یطعن فی الصاحب العظام). منازعات کلامی میان صفویان و عثمانی خاصه پس از حمایت‌های فراوان سلیمان قانونی (د. ۹۷۴هـ) از القاص میرزا در حملات مکرر او علیه شاه تهماسب و سرانجام معاهده صلح آماسیه که صفویان به دلیل ضعف آن را در سال ۹۶۲ هجری قمری پذیرفته بودند، باعث شده بود تا قزلباش‌ها که آن زمان در عرصه نظامی زمین را به عثمانی واگذار کرده بودند، به افکار تند علیه اهل سنت پناه ببرند و عالم برجسته دربار شاه تهماسب، میرحسین کرکی (د. ۱۰۰۱هـ) نیز همونا با آن‌ها نظراتی - البته شاذ و منحصر به فرد در فقه شیعه - در خصوص اهل سنت بیان کرده بود. بنگرید به: عبدالله الافندی الاصفهانی (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق السید احمد الحسینی، ج ۲، قم: مطبعة خیام، صص ۶۷-۶۸.

۴ بنگرید به: سید هاشم آقاچری (۱۳۸۹ش)، *مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: طرح نو، صص ۵۴-۸۷، ۱۳۱-۱۴۶؛

Andrew J. Newman (1986), "Towards a Reconsideration of the Isfahan School of Philosophy: Shaykh

تلاشی برای فهم مبنای رفتار سیاسی عالم‌ان امامی بر اساس سنت‌های متداول در تشیع صورت نگرفته است. این مسائل در نوشتار حاضر به تفصیل در ادامه مورد بحث قرار گرفته است.

شکل‌گیری دولت صفویه در سال ۹۰۷ ه‍.ق حاصل تلاش‌های چندین دههٔ برجستگان طریقت صفویه بود که از طریقتی سنی و شافعی آغاز شده بود و سرانجام با پذیرش تشیع تداوم یافت و با بهره‌گیری از پیروان فراوان شیعی در آناتولی توانست قدرت را به دست آورد؛ هرچند همان‌گونه که اوین در تحقیق مفصل خود به تفصیل نشان داده است، علی‌رغم شدت برخورد با اهل سنت، شاه اسماعیل و شاه تهماسب بنا به ضرورت با اعیان و اشراف، حتی اشراف سنی، که حاضر به نوعی تعامل با حکومت شده بودند، رفتار مناسبی داشته و گاه آن‌ها را به منصب‌های مهم حکومتی نیز گماشته است.^۱ از همان آغاز به دلایل سیاسی و بر اثر تلاش شاه اسماعیل برای تثبیت حکومت خود و تسلط بر مناطق سوق الجیشی، و تداوم مهاجرت قبیله‌های ترک از آناتولی که بدنهٔ اصلی نظامی دولت عثمانی را تشکیل می‌دادند و در سال‌های مذکور در اوج فعالیت‌های نظامی گری خود قرار داشت، به درگیری سریع نظامی میان دو حکومت انجامید.^۲

بحران جانشینی و حمایت‌های جدی مالیک و صفویان از تشدید چنین بحران‌هایی در عثمانی، منازعهٔ بین دو دولت صفویه و عثمانی را حتمی ساخته بود. در چنین فضایی و به دلیل فعالیت‌های گستردهٔ تبلیغی صفویان علیه عثمانی، عالم‌ان و ردیه نویسان عثمانی نیز چاره‌ای جز مقابلهٔ شدید تر تبلیغی با صفویان نداشتند. در حقیقت در چنین جوئی و نخست توسط ردیه نویسان عثمانی بود که افسانه‌های مختلفی دربارهٔ اعتقاد غالی‌گونهٔ صفویان رواج یافت و بر سر

→ Baha'i and the Role of the Safawid Ulama," *Studia Iranica* Paris, Tome 15, fasc. 2, pp.165-199, esp.pp168-169.

دربارهٔ گرایش فقهی قطیفی بر اساس اجازات موجود از وی به وضوح وی را باید فقیه‌ی اصولی دانست. راجع به این موضوع در ادامهٔ مقاله در بحث سنت‌های عملی متداول در بین شیعیان در چگونگی تعامل با قدرت‌های دنیوی بحث می‌شود.

1 J. Aubin(1959), "Shah Isma'il et les notables de l'Iraq persan (Etudes safavides I)," *Journal of Economic and Social History of Orient* 2, pp. 37-81.

دوست گرامی دکتر کیومرث قرقلو متن کامل ترجمهٔ مقالهٔ اوین را در اختیارم قرار داد که سپس خود را از او بیان می‌کنم.

۲ دربارهٔ اهمیت مهاجرت قبیله‌های ترک از آناتولی و تأثیر آن بر اقتصاد و تداوم سیاست‌های نظامی‌گری عثمانی، بنگرید به: Muzaffer Tan, Ömer F. Teber and Mehmet Kalayci(2008/1429), "A Short Treatise on the Context of the Ottoman-Safavid Conflict (Ris'alah fi'd-Ôâifat al-Iaidariyya)," *The Islamic Quarterly*, vol. 52, 4, pp.359-381.

زبان‌ها رواج گرفت. به واقع در استناد به مطالب مذکور، این نکته نادیده گرفته شده است که گزارش مذکور درباره خدا دانستن جنید و فرزندش حیدر را که خنجی، عبدالله بن حسین شروانی و دیگر ردیه‌نویسان عثمانی بیان کرده‌اند، به واقع باید تنها انعکاسی از نظرگاه قدرت حاکم سیاسی نسبت به مخالفان خود دانست و تنها دلالت گزارش‌های مذکور را باید بر تداول نگاهی فرهمندانه از سوی مریدان طریقت صفوی نسبت به پیر و مرشد خود که در آن زمان قدرت سیاسی نیز یافته بود، تلقی کرد که نشانی از ارادت‌های بی‌چون و چرای مریدان صفوی را به مرشد کامل خود نشان می‌دهد.^۱

میر مخدوم شریفی در رساله مشهور خود *النواقض* که علیه صفویان در سال ۹۸۷ هـ ق نوشته است، به مطالب مندرج در *رساله الاحکام الدینیة* شروانی که گفته است شاه اسماعیل ادعای حلول خدا در خود را داشته، و قائل به تناسخ، حلیت خمر و مطالب دیگر بوده، اشاره کرده و نوشته است آن مطالب دستاویزی برای عالمان شیعه برای مضحکه نمودن عالمان اهل سنت شده بود و بر شروانی خرده گرفته و او را به سبب نگارش مطالب سخیف و بی‌اصل، جاهل خطاب کرده،^۲ هر چند که مطالب مورد بحث به گونه‌ای سستی در ادبیات مجادله-نویسی عثمانی علیه صفویه دائماً تکرار شده است، همچنین مطلب مورد اشاره خنجی و یا ردیه‌نویسی چون عبدالله بن حسین شروانی به نظر صورت تحریف شده رسم نوع تعظیم به شیوخ طریقت صفویه است که به صورت سجده بر خاک بوده و رسم مذکور تا اواخر عصر شاه تهماسب رواج داشته و به دلیل انتقادهای فراوان از رسم مذکور، علی‌رغم حمایت برخی قبیهان از بی‌اشکال بودن آن از حیث شرعی، ملقی شده است. در حقیقت، انتساب الوهیت به شاه

۱ برای بحثی از غلو شاه اسماعیل و تشیع مورد حمایت او با تأکید بر ماهیت غلو گونه آن، بنگرید به:

A. J. Newman (1993), "The myth of the clerical migration to Safawid Iran: Arab Shiite opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism," *Die Welt des Islams*, 32 I, pp.66-112, esp.68-78.

۲ میر مخدوم شریفی، *النواقض*، برگ ۷۲ الف (...و ما نقله حسن الشروانی فی رسالته الموسومة بالاحکام الدینیة التي مع انها اصغر من الصرف الزنجانی لا تشتمل علی ما فیہ طائل و صارت مضحكة بین علماء الرافضة من اعتقادهم حلول الله فی شاه اسماعیل و غیره و التناسخ و استحلالهم الخمر و دخول شاه طهماسب باخنة لاعتقادهم حله و قذف عائشة رضی الله عنها و عن ابیها لا حقیقة لها و هی مفترآ علیهم و بها قد اطالوا لسانهم علینا و تخجلت علماء عصرنا منها نعم الجاهل اذا تصدی للتألیف فضح نفسه و ضیع مذهبه ...). هر چند میر مخدوم خود در جایی دیگر از کتابش *النواقض*، ص ۶۶ الف، ۱۳۲ ب، شاه اسماعیل را به شرب خمر، لواط و جمع بین دو خواهر و مطالب دیگری متهم کرده، اما از ادعای الوهیت داشتن او سخنی به میان نیاورده است. ابرام نگارنده بر انکار افکار غلو آمیز داشتن شاه اسماعیل به معنای تطابق کامل افکار او با اندیشه‌های رسمی شیعه نیست، اما نگارنده بر غالبیت تشیع فقهی از همان آغاز دوره صفویه اصرار دارد و معتقد است در خصوص این مسئله، بر خلاف نظر برخی از محققان، از عصر شاه تهماسب به بعد تحولی رخ نداده است.

اسماعیل و شاه تهماسب بر اساس همین مطلب بوده است.^۱

مبنای تعامل عالمان شیعه با صفویه و به صورت خاص عالمان جبل عامل با صفویه چگونه بوده است؟ به‌دیگر سخن، آیا عالمان امامی در پیش از صفویه الگویی برای تعامل با قدرت‌های دنیوی داشته‌اند و در سنت فقهی و عملی شیعه بحثی در خصوص این مطلب وجود دارد و تشکیل دولت صفویه چه تأثیری بر سنت مذکور داشته یا اساساً تعامل عالمان امامی با صفویه نیز چیزی جز تداوم همان سنت‌های کهن نبوده است؟

نیومن در پاسخ به پرسش‌های اخیر، پیوستن به دربار صفوی را مبنایی برای پذیرش تشیع صفویه دانسته است و عالمان امامی را که در دوره مورد مناقشه به ایران سفر کرده اما در آنجا نمانده و به زادگاه‌های خود برگشته‌اند، شاهدهی بر این دانسته که آن‌ها تشیع صفویه را رد کرده‌اند. نیومن به سنت عملی شیعه در تعامل با قدرت‌های دنیوی نیز توجهی نکرده است. مسئله مهاجرت و عدم مهاجرت عالمان امامی خارج از قلمرو صفویه به ایران، سوای آن که اساسی برای بحث از نوع تلقی آن‌ها نسبت به تشیع صفویه بوده، با مسئله دیگری هم ارتباط دارد و آن وضعیت شیعیان در قلمرو عثمانی است. در حالی که مطالب چندانی در خصوص وضعیت شیعیان یا جریان‌های هوادار شیعه در قلمرو عثمانی، به ویژه در عصر نخست صفویه، در دست نیست، اکنون به فضل شاهدهی تازه به دست آمده، این مقدار دانسته است که صفویان در دوره شاه اسماعیل و شاه تهماسب تلاش‌های فراوانی در بهره‌گیری از شیعیان ساکن در قلمرو عثمانی به نفع خود مبدول داشته‌اند و به نحو طبیعی دولت عثمانی هم باید نسبت به تحرکات مذکور حساس بوده باشد. شاهد تازه یافت شده اثری است از عالمی به نام قاضی معروف بن احمد صهیونی شامی (د. ۹۷۲ هـ.ق) که در سال ۹۶۴ هـ.ق کتابی با عنوان *کتاب البراهین-النواقض لدلالات الروافض* نگاشته و در آن از فعالیت‌های گسترده تبلیغی صفویه در قلمرو عثمانی سخن گفته و اشاره نموده است که صفویان به نحو گسترده رساله‌ها و جزوات تبلیغی درباره

۱ در خصوص انتقاد از سجده کردن بر شاهان صفوی، بنگرید به: شروانی، همان، دفتر چهارم، ص ۷۲۵؛ Eberhard (1970), p.223. در متن اخیر که در سال ۹۸۹ هـ.ق تألیف شده، علی‌رغم الغای رسم مذکور، همچنان به عنوان یکی از ایرادها به صفویه ذکر شده است. میر مخدوم شریفی (د. ۹۹۹ هـ.ق) که در سال ۹۸۷، کتاب *النواقض لبیان الروافض* را نگاشته، گفته است اندکی پس از ورودش به قزوین که زمان آن حدود ۹۶۴ هـ.ق است، شاه رسم مزبور را ملغی نموده است. بنگرید به: میرزا مخدوم شریفی، *النواقض لبیان الروافض*، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا، برگ‌های ۹۹-۱۰۰ الف، ۱۳۱ ب. برای بی‌اشکال دانستن شیوه مذکور در تکریم شاهان از منظر فقه شیعی، بنگرید به: آقاجری، همان، صص ۱۶۱-۱۶۳. بیان حکم فقهی مسائل شرعی و دلالت‌های بیرونی آن دو موضوعی است که باید در تحلیل‌های تاریخی به آن توجه شود.

مسئله امامت و با انتقاد از نظرات اهل سنت، حتی در باب عالی، توزیع می کرده‌اند.^۱ مطلب اخیر همچنین شاهی بر حمایت صفویان از تشیع فقهی در همان ادوار کهن است؛ چرا که رساله‌های مذکور بر اساس تألیفات ابن‌ابی‌الجمهوراحسائی، عالم و فقیه مهم شیعی که در اوان حکومت صفویه در گذشته بود، نوشته شده و نظرات رسمی امامیه در رساله‌های مذکور مورد حمایت قرار گرفته بود.

با در نظر گرفتن چنین فضایی چند پرسش به قرار زیر مطرح می‌شود: که
 ۱. آیا عالمان امامی ساکن در قلمرو عثمانی، از سوی دولت عثمانی در تنگنا و فشار بوده‌اند که انگیزه‌ای برای مهاجرت به قلمرو صفویه داشته باشند؟
 ۲. آیا اساساً مهاجرت یا عدم مهاجرت فقیهان شیعه خارج از قلمرو صفویه را می‌توان مبنایی برای فهم نظر آنان نسبت به تشیع صفویان در عصر نخست آن‌ها دانست؟
 ۳. به فرض پذیرش مهاجرت آنان، چه نقشی در گسترش تشیع داشته‌اند و دیدگاه‌های دیگر عالمان امامی مراکز دیگر شیعی آن عصر، و به نحو مشخص حجاز و عراق، در خصوص تشیع صفویان چه بوده است؟

۴. همچنین، آیا عالمانی که به ایران مهاجرت نکرده بودند، ادعای تشیع صفویان را رد می‌کرده‌اند، یا عدم مهاجرت آنان به ایران دلایل دیگری داشته است؟
 پرسش‌های مذکور، به‌رغم آن که تقریباً منابع مشترکی اساس پژوهش‌ها بوده، پاسخ‌های متفاوتی دریافت کرده است.^۲ بی‌گمان مقاله بلند نیومن با عنوان «افسانه مهاجرت عالمان شیعه به ایران در عصر صفوی: مخالفت‌های عالمان شیعه عرب با محقق کرکی و تشیع صفویان» را از حیث طرح مسائل مذکور و تلاش برای ارائه پاسخ به آن‌ها باید اثری مهم دانست.^۳ به گمان

۱ بنگرید به: قاضی معروف بن احمد شامی، کتاب البراهین النواقض لدلالات الروافض، کتابخانه دولتی بایزید، شماره ۱۹۰۱۵، برگ ۶ الف - ب. (دسترس به نسخه مذکور به لطف دکتر آدم اریکان استاد دانشکده الهیات دانشگاه استانبول میسر شد. از ایشان سپاسگزار هستم). درباره کتاب البراهین قاضی معروف بنگرید به:

Adem Arıkan (kıs 2008, 2009), "Osmanlı Kadısı/Müderriisi Maruf b. Ahmed'in -mâmiyye Siasına Eleştirileri", *Marife*, yıl:8, sayı:3V Konya, pp. 331-48; Adem Arıkan (2006, 2010), "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakâtındaki Kurguların Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 19, yıl: İstanbul, pp.107-110.

متنی به نام جمع الجمع در یک نسخه خطی در دست است که به تازگی نیز منتشر شده و به احتمال قوی نمونه‌ای است از همان رساله‌های تبلیغی صفویان که قاضی معروف به آن اشاره کرده است.

۲ منصور صفت‌گل (۱۳۸۱)، ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی (تاریخ تحولات دینی ایران در سده‌های دهم تا دوازدهم هجری قمری)، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ص ۱۴۶ نیز به این مطلب اشاره کرده است.

3 Newman (1993), pp.66-112.

نیومن، عالم‌انی همانند محقق کرکی (د. ۹۴۰هـ.ق) را که همکاری گسترده‌ای با حکومت صفویه داشته، نباید نماینده جریان غالب و رسمی امامیه دانست؛ بلکه برعکس، دیدگاه او در پیوستن به صفویه، نظری شاذ بوده و بدنه اصلی عالمان شیعه با دیده ردّ و یا دست کم تردید به ادعای تشیع صفویان نظر داشته‌اند.^۱ نیومن معتقد است که صفویان در دوره نخست به ویژه عصر شاه اسماعیل اول و شاه تهماسب دیدگاه‌های غالبانه و خلاف سنت رسمی تشیع داشته‌اند و مخالفت‌های میان کرکی و شیخ ابراهیم قطیفی (د. ۹۴۵هـ.ق) نشانی از آن است.

در مقابل دیدگاه نیومن، آلبرت حورانی، سید هاشم آقاچری،^۲ جعفر مهاجر،^۳ مهدی فرهانی منفرد،^۴ منصور صفت گل^۵ و رسول جعفریان،^۶ از همکاری عالمان عاملی - البته با تفاوت‌هایی در میزان همکاری آن‌ها - با صفویه سخن گفته‌اند و محققانی چون استوارت^۷ و ابی صعب،^۸ ضمن نقد دیدگاه نیومن، دامنه همکاری عالمان عاملی با صفویه را فراتر از آنچه نیومن معتقد است، ترسیم کرده‌اند.

دلیل اصلی در پس ارائه تفسیرهای مختلف به چند مطلب مربوط می‌شود: نخست، همان - گونه که در آغاز نیز اشاره شد، عدم وجود اطلاعات کافی در منابع تاریخ‌نگارانه عصر صفوی باعث شده است که اطلاعات اندکی درباره تحولات دینی عصر صفویه وجود داشته باشد. اطلاعات موجود نیز دلالت‌های صریحی را که محقق بدان‌ها نیازمند است، دربر ندارند و حتی

۱ صفت گل، همان، صص ۱۴۵-۱۴۶ نظرات نیومن را نقل کرده و در ارزیابی از آن تنها گفته است در این مسئله نباید کلی گویی کرد و موضوع نیازمند تحقیق بیشتر است؛ هر چند ظاهراً ایشان با نظرات نیومن تا حد زیادی همدلی دارد. بنگرید به: صفت گل، همان، صص ۱۵۲-۱۵۵.

۲ بنگرید به: آقاچری، صص ۸۵-۸۶، ۱۲۵-۱۵۰، ۱۵۱-۱۶۳، ۱۹۱-۱۹۶.

۳ جعفر المهاجر (۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م)، *الهجرة العالمية الى ايران في العصر الصفوي: اسبابها التاريخية و نتائجها الثقافية و السياسية*، بیروت: دار الروضة؛ جعفر مهاجر (۲۰۰۵)، *جبل عامل بین الشهدیدین*، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى.

۴ مهدی فرهانی منفرد (۱۳۷۷)، *مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۱۴۲-۱۵۰.

۵ صفت گل، همان، صص ۱۴۲-۱۵۰.

۶ برای نظرات جعفریان بنگرید به: رسول جعفریان (۱۳۸۴)، «نفوذ دویست ساله خاندان محقق کرکی در سازمان دینی - سیاسی دولت صفوی»، *کاوش‌های تازه در باب روزگار صفوی*، قم: نشر ادیان، صص ۷۹-۱۵۲؛ رسول جعفریان (۱۳۸۷)، *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: نشر علم (متن اخیر بسط و گسترش یافته مقاله نخست است).

7 Devin J. Stewart (1996), "Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran," *Journal of Near Eastern Studies* 55 ii, pp.81-103; Idem (December 2006), "An Episode in the 'Amili Migration to Safavid Iran: Husayn b. 'Abd al-Samad al-'Amili's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp.481-508.

8 Rula Jurdi Abisaab (1994, 1995), "The ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: marginality, migration and social change," *Iranian Studies* 27 i-iv, pp.103-122; idem (2004), *Converting Persia: Religion and Power in Safavid Empire*, London, I. B. Tauris, esp. pp.7-87, 95-96, 101-103.

در تراجم نگاری‌های عالمان امامی عاملی این دوران نیز غلبه ساختار ادبی بر متن در اغلب موارد مانع از رسیدن به نتایج روشنی می‌گردد. به عنوان مثال، چنین ابهاماتی به کرات در شرح حال شهید ثانی، یعنی کتاب بغیة المرید فی کشف عن احوال الشیخ زین الدین الشهید آمده است.^۱ مثلاً زمانی که وصفی از زندگی و فعالیت‌های علمی شهید ثانی در بعلبک آمده و یا جایی که از دوستی میان شهید ثانی و قاضی معروف شامی (د. ۹۷۲ هـ.ق) سخن رفته، ساختار ادبی متن به گونه‌ای است که نمی‌توان از آن استنباط کرد که آیا شهید ثانی در قاهره و دمشق به عنوان عالمی امامی شناخته شده بوده و یا در بعلبک فقه شیعه را به طور علنی تدریس می‌کرده یا قاضی معروف از هویت اصلی شهید به عنوان عالمی شیعی اطلاع داشته است.^۲ در این موارد تنها با مورد توجه قرار دادن سنت‌های عملی و متداول در جامعه شیعه است که می‌توان پاسخ پرسش‌های مذکور را یافت؛ نکته‌ای که در بسیاری از تحقیقات مدنظر قرار نگرفته است.^۳

در حقیقت، زاویه نگاه به موضوع برای یافتن پاسخ پرسش‌های مناقشه برانگیز اخیر بسیار مهم است و اساساً بسیاری از خطاها در تفسیر مطالب درباره تشیع در دوره نخست حکومت صفویه و تعامل عالمان امامی با آن نیز، به دلیل عدم توجه به سنت‌های رسمی و متداول جامعه شیعه رخ داده است. به عنوان مثال، در موضوع نماز جمعه، در حالی که به نظر می‌رسد برگزاری نماز جمعه نوعی تأیید ضمنی حکومت باشد؛ چرا که در آغاز خطبه‌های نماز جمعه از سلطان زمان یاد می‌شود که دلالتش پذیرش مشروعیت اوست، اما نکته اصلی در همین جاست که در سنت شیعی، مسئله مذکور بدعت تلقی می‌شود و در خطبه‌های نماز جمعه نام حاکم یا سلطان وقت ذکر نمی‌گردد. از این رو استناد به برگزاری نماز جمعه به عنوان تأیید نظام حاکم سیاسی، به

۱ درباره بغیة المرید بنگرید به:

Devin J. Stewart (2008), "The Ottoman Execution of Zain al-D Īn al-Āmilī", *Die Welt des Islam*, Vol. 48(3/4), pp. 294 - 295.

۲ سید نعمت الله جزائری در کتاب الجواهر العوالی فی شرح عوالی الالکی به نقل از یکی از نوادگان شهید ثانی که ظاهراً همان شیخ علی کبیر صاحب الدر المنثور باشد، آورده که شهید به نحو علنی مذاهب اربعه را تدریس می‌کرده و در شب فقه شیعه را برای شاگردان شیعی مذهبش تدریس می‌کرده است. همین باعث شده بود که در روزگار حیاتش به تسنن متهم شود (نقل شده در شهید ثانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۴۷). درباره وصف شهید از ایام اقامتش در بعلبک و توضیحات ابن عودی و دوستی شهید با قاضی معروف، بنگرید به: علی بن محمد عاملی، همان، ج ۲، صص ۱۷۴، ۱۸۲.

۳ در خصوص سنت عملی عالمان امامی و تقیه در میان اهل سنت، بنگرید به: ابوالفاء بن عمر العرضی (۱۹۸۷ م)، معادن النهب فی الأعیان المشرفة بهم حلب، دراسة و تحقیق عبدالله الغزالی، کویت: مکتبة دار العروبة للنشر و التوزیع، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ افندی، ج ۳، همان، ص ۲۹۹؛

Stewart (1998), pp. 61-109; Idem (1997), "Husayn b. Ābd al-Āmad al-Āmilī" Treatise for Sultan Suleiman and the Shī'ī Shafī'ī legal tradition," *Islamic Law and Society* 4 ii, pp. 156-199.

دلیل ذکر نام او در خطبه، نادرست است. حتی در دوره‌های مورد بحث، ذکر مسائل سیاسی در خطبه‌های نماز جمعه معمول نبوده و فهرست مطالبی که به عنوان مطالب لازم‌الذکر در خطبه‌ها آمده است، دلالت سیاسی به معنای تأیید حکومت در مذهب شیعه ندارد.^۱

همچنین در بررسی مواضع فقیهان عاملی در قبال صفویه، نکته مهمی که برخی از این پژوهشگران به آن توجه نکرده‌اند، بررسی نظرات فقهی فقیهان مورد بحث خارج از چهار چوب رسمی فقه امامیه و بی‌توجهی به این مطلب است که کدام یک از دو جریان مورد بحث، نماینده سنت رسمی امامیه و کدام یک جریانی حاشیه‌ای در سنت فقهی شیعه است.

۱ محمدبن اسحاق حموی از شاگردان محقق کرکی که در سال ۹۳۷ ه‍.ق مطالب خود را نگاشته، به بدعت بودن ذکر نام سلطان در خطبه‌های نماز جمعه در سنت شیعی اشاره کرده است، بدعتی که پیش از صفویه به دلیل تسلط اهل سنت رواج داشته است. بنگرید به: محمدبن اسحاق حموی (۱۳۸۹)، *منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین*، تحقیق و تصحیح سعید نظری توکلی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، صص ۹۸-۹۹. برای مسائلی که در خطبه‌های نماز جمعه در فقه شیعه باید رعایت شود بنگرید به: زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۳-۱۴۱۶ ق)، *مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام*، تحقیق و نشر مؤسسه المعارف الاسلامیه، ج ۱، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه، صص ۲۳۷-۲۳۸؛ محمد محسن فیض کاشانی (۱۳۸۷)، *معنسم الشیعه فی احکام الشریعه*، تصحیح و تحقیق مسیح توحیدی، ج ۱، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری، صص ۱۱۲-۱۱۹. برگزاری و یا عدم برگزاری نماز جمعه ارتباطی با مشروعیت صفویان نداشته است (برای نظری مخالف و البته بدون توجه به عدم ذکر نام سلطان در خطبه‌های نماز جمعه، بنگرید به: فرهانی منفرد، همان، ص ۱۰۳، ۱۱۸-۱۲۱). نیومن نیز بی‌توجه به این موضوع، برگزاری نماز جمعه در عصر صفویه را نمادی از پذیرش مشروعیت سلاطین صفوی از سوی عالمان برگزار کننده نماز جمعه دانسته است. بنگرید به:

Anderw J. Newman (1993), pp.88-89, no.55; Idem (2001), "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", in Linda Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a, The Institution of the Marja' Taqlid*, New York: Oxford University Press, pp.34-52, esp. p.35.

درباره ذکر نام سلاطین عثمانی در خطبه‌های نماز جمعه، بنگرید به:

Adel Allouche (1983), *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz, p.137.

گزارشی در خصوص ذکر نام سلطان عثمانی در خطبه‌های نماز جمعه، در جریان فتح تبریز در سال ۹۴۰ ه‍.ق توسط قوای عثمانی، تحت فرماندهی صدر اعظم وقت عثمانی ابراهیم پاشا در دست است. وی مجموعه‌ای از مکتوبات راجع به نحوه فتح تبریز، اداره شهر، توزیع شهرهای آذربایجان بین امرای تحت امر خود و غیره برای سلطان عثمانی در استانبول ارسال می‌کند. در یکی از این نامه‌ها، نوشته است که در روز جمعه ۲۶ محرم سال ۹۴۰ ه‍.ق، وی -- یعنی ابراهیم پاشا -- به همراه قوای خود در جامع سلطان حسن تبریز که که در آنجا بیست سی سال بود که نماز جمعه برگزار نمی‌شد، به‌همراه جمهور مؤمنین و گروه موحدین نماز جمعه را برگزار کرده و در خطبه نام سلطان سلیمان قانونی برده شده است. شماره سندی که در تاریخ ۱۰ صفر ۹۴۱ ه‍.ق/ ۲۱ اوت ۱۵۲۴ م تنظیم و تحریر شده است، در آرشیوهای توقیاطی سرای عثمانی عبارت است از: 4080/2. E. بنگرید به:

Mehmed T. Gökbilgin (1990), "Rapports d'Ibrâhîm Pâja sur sa campagne d'Anatolie orientale et d'Azerbaïdjan." *Anatolia Moderna*, number 1, pp.203-206.

توجه به این مقاله را مدیون دوست عزیز و بزرگوام دکتور کیومرث قرقلو هستم که از سر لطف گزارش فارسی کوتاه حاضر را ارسال کرده است.

سواى خطاهای نیومن در استناد به برخی منابع،^۱ تأکید وی بر مخالفت‌های شیخ ابراهیم قطیفی به عنوان سخنگوی جریان مخالف محقق کرکی و برخی تعمیم‌های او، بی توجه به این مطلب است که قطیفی و دیدگاه‌هایش در نقد محقق کرکی، به‌ویژه در مسائل فقهی همچون نماز جمعه و جوايز سلطان،^۲ کدام‌یک بیانگر جریان رسمی متداول و عمل اصحاب بوده و کدام نظرات اساساً دیدگاه‌های منعکس‌کننده سنت حاشیه‌ای تشیع بوده است. دیدگاه محقق کرکی درباره مسئله نماز جمعه و جوب تخیری است که سنت رسمی شیعه است؛ در حالی که ظاهراً دیدگاه قطیفی درباره نماز جمعه، عقیده به حرمت نماز جمعه است که نظری شاذ در سنت فقه شیعه به شمار می‌آید.^۳

۱. برخی از این ایرادها را استوارت به تفصیل مورد بحث قرار داده است. بنگرید به:

Idem (1996), "Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran," *Journal of Near Eastern Studies* 55 ii, pp.81-103.

۲. برای نمونه بنگرید به: آقاجری، همان، صص ۱۴۳-۱۴۵؛ فرهانی منفرد، همان، صص ۱۱۴-۱۱۸؛ صفت گل، همان، صص ۱۶۰-۱۶۳. شیخ یوسف بحرانی (*الاحتیاطی الناظره*، ج ۱۸، صص ۲۴۳-۲۷۱) به تفصیل از مسئله حلیت یا عدم حلیت خراج و هدایای سلاطین جواز (جواز سلطان) بحث کرده و متذکر شده است که در سنت فقهی شیعه تنها فاضل قطیفی و محقق اردبیلی قائل به عدم حلیت پذیرش جوايز سلطان و حرمت آن بوده‌اند. همین گونه بحث شیخ مرتضی انصاری در *کتاب المکاسب* (۱۴۲۴)، اعداد لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ج ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی، صص ۱۶۵-۲۵۲ نیز درباره جواز سلطان، به دلیل اشتغال بر عموم مباحث در مسئله مذکور در سنت فقهی شیعه بسیار خواندنی و دقیق است (توجه به منبع اخیر را مرهون دوست عزیزم محمد تقی کرمی هستم). نیومن بدون توجه به این تفکیک، تنها به مسئله نگارش رساله‌های *قاطعة اللجاج فی حل الخراج* محقق کرکی و رساله قطیفی *السراج الوهاج* در نقد آن، اشاره کرده و نقد قطیفی را ناظر بر هر دو موضوع دانسته است. بنگرید به:

Newman (1993), p.80, no.34, p.82, no.40, pp.84-87.

همچنین نظر نیومن که گمان کرده نظر قطیفی در شبهه دانستن اخذ جواز سلطان، همان مسئله شبهات تحریمه است و قائل به حرمت‌شدن بر اساس آن، نشانی از اخباری بودن قطیفی است (Newman (1993), p.83, no.42, pp.86-87). بر خلاف نظر نیومن، قطیفی فقهی اصولی است و اصولی بودن او در متن چند اجازه‌ای که از او باقی مانده، کاملاً هویداست (بنگرید به: مجلسی (۱۴۰۳ق)، ج ۱۰۵، صص ۸۵-۱۲۳). به همین گونه، در مسئله نماز جمعه، نیومن باز با استناد به اخباری دانستن قطیفی، علی‌رغم وجود رساله قطیفی در خصوص مسئله مذکور، نظر قطیفی در مسئله نماز جمعه را مخالف با کرکی معرفی کرده است (Newman (1993), pp.88-89). هر چند دانسته است که قطیفی قائل به حرمت نماز جمعه بوده است، اما قول به حرمت نماز جمعه، ربطی به اخباری‌بودن قطیفی نیز ندارد و از قضا عموم اخباریان قائل به وجوب نماز جمعه در عصر صفوی بوده‌اند. بنگرید به: جعفریان (۱۳۸۱)، صص ۷۱-۸۱.

۳. بنگرید به: افندی (۱۴۰۱)، ج ۱، ص ۱۷؛ جعفریان (۱۳۸۱/ش ۱۴۲۳)، صص ۵۹-۶۲، ۸۱-۸۹، ۸۹-۹۵. مسئله ترک نماز جمعه توسط شیعه در عصر غیبت یکی از مهم‌ترین مسائل مورد منازعه میان عالمان صفوی و عثمانی بوده است (حسین‌بن عبدالصمد عاملی (۱۳۷۸)، دفتر دهم، ص ۲۱۱؛ شریفی، همان، برگ‌های ۱۰۶-۱۰۹ الف). در بحث نیومن درباره تعیین قبله، بی‌اطلاعی از سنت فقهی شیعه پیش از محقق کرکی راجع به آن مورد توجه قرار نگرفته است، تنها نکته جدید در دوره محقق کرکی آن بود که او نظر خود را به دلیل قدرت سیاسی بر دیگر فقیهان معاصرش تحمیل کرده بود. شیخ‌یهایی (د. ۱۳۰۳) به دقت مسئله تعیین قبله را توضیح داده است. بنگرید به: بهاء‌الدین محمد بن حسین عاملی (۱۳۸۲/ش ۱۴۲۴)، *الحبل المتین فی احکام الاحکام الدین*، تحقیق السید بلاسم الموسوی الحسینی، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، صص ۲۳۸-۲۵۱.

مطلب مهم مورد اختلاف دیگر درباره همکاری عالمان عاملی با صفویه، به وضعیت تشیع در قلمرو عثمانی، به ویژه در اوان ظهور صفویه تا پایان عصر شاه تهماسب اول، مربوط می‌شود. باز در اینجا نیز نیومن محقق بحث برانگیز و معتقد است که عالمان عاملی در جبل عامل و قلمرو عثمانی آزادانه زندگی می‌کرده‌اند و از این حیث دلیلی برای مهاجرت و همکاری با صفویه نداشته‌اند و در تأیید نظرات خود منصوب شدن شهید ثانی به تدریس مذاهب پنجگانه از سوی دولت عثمانی در بعلبک و سفرهای آزادانه در قلمرو عثمانی را شاهد آورده است. سویا بد فهمی‌های گسترده نیومن در برداشت‌های خود از منابع که تلاش‌های شهید ثانی برای دستیابی به منصب مذکور و مخاطرات فراوان در تصدی آن را به عکس دریافته و از انتصاب شهید به آن مقام از سوی خود عثمانی‌ها سخن گفته،^۱ شواهد دال بر وجود خطرهای تهدیدکننده زندگی عالمان امامی در قلمرو عثمانی و محرومیت‌های جدی آن‌ها از موقعیت‌های برابر با عالمان اهل سنت است. در واقع در دوره‌های مذکور، هیچ‌گاه عالمان امامی با علم به شیعه بودن به منصب مدرسی مدارس از سوی حکومت عثمانی منصوب نشده‌اند و اساساً به دلیل بدعت تلقی شدن تشیع، به محض اطلاع از ماهیت واقعی عالمان امامی، آن‌ها را از مدارس اخراج می‌کردند.^۲ کما این که شهید ثانی در مدرسه نوریه نیز به نحو رسمی فقه شافعی را تدریس می‌کرده و تدریس فقه شیعه به صورت پنهانی بوده است.^۳

نیومن همچنین درباره دیدگاه عالمان عاملی و برجستگان آن نسبت به صفویه شواهدی را نادیده گرفته است.^۴ در حقیقت عالمان عاملی و محقق کرکی در مسئله تعامل با حکومت

1 Newman(1993), p.106.

شواهدی در دست است که نشان می‌دهد شهید ثانی به احتمال قوی خود را عالمی شافعی معرفی کرده و تنها پس از آن بوده که توانسته است سمت تدریس در مدرسه نوریه شهر بعلبک را به دست آورد. بنگرید به:

Idem(1997), "Husayn b. 'Abd al-Samad al-Āmili's Treatise for Sultan Suleiman and the Shi'ī Shafi'ī Legal Tradition," *Islamic Law and Society* 4 ii, pp.159-199.

۲ برای شواهدی دال بر دشواری‌های زندگی عالمان شیعی در جبل عامل در دوره مورد بحث نوشتار حاضر، بنگرید به: رحمتی (۱۳۸۸)، صص ۳۱۳-۳۱۶؛

Marco Salati(2002), pp. 77-84; idem(1993), pp. 121-148.

۳ همان‌گونه که استوارت (Stewart, 1997, p.168, no.48) اشاره کرده، مدرسه نوریه بعلبک، نهادی شافعی و یکی از مدارس متعلق به شافعیان شام بود که نورالدین زنگی پس از سال ۵۵۰ هجری قمری برای عالم و فقیه نامور شافعی شرف الدین عبدالله بن محمدابن ابی‌غضرون (د. ۵۸۵هـ) ساخته بود. بنگرید به: تاج‌الدین عبدالوهاب بن علی سبکی (۱۹۷۰م)، *طبقات الشافعية الکبری*، تحقیق محمود محمد الطناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، ج ۷، قاهره: ص ۱۳۳.

4 Devin J. Stewart(December 2006), "An Episode in the Āmili Migration to Safavid Iran: Husayn b. 'Abd al-Samad al-Āmili's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp.481-508.

صفویه همان الگوی کهن سنت شیعه یعنی همکاری مشروط با سلطان را در پیش گرفته بودند، سنتی که به صورت نظام‌مند از روزگار امام صادق - علیه السلام - در سنت شیعه رسمیت کامل یافته بود و کهن‌ترین رساله در باب این موضوع نیز در همان روزگار با عنوان رساله *هوازیه* نگاشته شده بود و بعدها صورت کلامی آن نیز توسط سید مرتضی (د. ۴۳۶هـ) در رساله *العمل مع السلطان* مورد بحث قرار گرفته است.^۱ به واقع، اتفاق خاص رخ داده در سنت شیعی، رواج یافتن تلقی جدیدی از حکومت صفویه به عنوان دولت طلیعه‌دار ظهور امام عصر بوده است که از همان نخستین روزهای صفویه در بین عالمان امامی به نحو جدی به باوری راسخ بدل شده و در سراسر عمر حکومت صفویه پررنگ‌تر و برجسته‌تر گردیده بود.^۲

نگاه نیومن در بررسی تعامل و همکاری عالمان عاملی با پادشاهان صفوی بر اساس مهاجرت، یا شمار فقیهان مهاجر و پذیرش مناصب حکومتی از سوی آن‌ها، مورد دیگری است که وی را حتی در ارزیابی از مسئله مهاجرت عالمان عاملی به ایران به خطا انداخته است. به عنوان مثال، یکی از شخصیت‌های مهمی که نیومن با تکیه بر او به ارزیابی مسئله تعامل عالمان عاملی با صفویه پرداخته، شهید ثانی است. درست است که شهید ثانی - در حالی که دشواری‌های فراوانی در جبل عامل و شام داشت - از مهاجرت به ایران خودداری کرد، اما وی را باید فقهی دانست که پس از محقق کرکی، گفتمان فقهی صفویه را کاملاً تحت تأثیر خود قرار داده است. همچنین در مسئله مهاجرت فقیهان عاملی، به جای آن که موضوع از حیث آماری، یعنی شمار فقیهان مهاجر به ایران، مورد بررسی واقع شود، هرگاه از این زاویه

۱ منفرد، همان، صص ۱۰۱-۱۰۳) تعامل میان شیعیان و حکومت‌های وقت را از سده پنجم هجری قمری به بعد ذکر کرده و اشاره‌ای به رساله *هوازیه* و مبنای رفتار سیاسی امامیه از دست کم سده دوم به بعد بر اساس آن نکرده است. شهید ثانی (۱۴۰۹ق، ص ۱۶۴) بحث خوبی از این حیث با تأکید بر سنت رسمی شیعه ارائه کرده است. مطالب نقل شده از سید حسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶هـ) از فقیهان و عالمان بلند مرتبه جبل عامل که به ایران سفر کرده و باز به جبل عامل بازگشته است، می‌تواند دیدگاه متداول میان عالمان امامی در خصوص صفویه را نشان دهد. دیدگاه وی را می‌توان تصور تقریباً عامه عالمان شیعه در آن دوران دانست. وی حتی سعی در تطبیق دادن برخی احادیث بر صفویه کرده است (قمی (۱۳۸۳)، ج ۱، ص ۷۵). همچنین بنگرید به:

Stewart (2006), pp.507-508.

۲ مجلسی، همان، ج ۵۲، ص ۲۴۳؛ افندی، همان، ج ۱، صص ۷۹-۸۰؛ فرهانی منفرد، همان، صص ۱۲۱-۱۲۸؛ رسول جعفریان (بهار ۱۳۹۰)، «نظریه اتصال دولت مهدی با دولت صاحب الزمان علیه السلام»، *پیام بهارستان*، دوره ۲، سال ۳، ش ۱۱، صص ۷۳۵-۷۸۰. در حقیقت تشکیل دولت صفوی اتفاق بزرگی در تاریخ تشیع بوده است. گفته مجلسی (۱۴۰۳ق، ج ۱۰۲، ص ۳۳) در مورد توجه صفویان در گردآوری موارث کهن شیعه را می‌توان برداشت دیگری از اهمیت صفویه در جامعه عالمان شیعه به نحو عام دانست. همچنین بنگرید به: حسن طارمی (۱۳۸۹)، علامه مجلسی، تهران: طرح نو، صص ۲۴۲-۲۵۰.

مورد تأمل قرار گیرد که فقیهان مهاجر چه سستی را در ایران رواج دادند و آن سنت چه ویژگی‌هایی داشته و واجد چه عناصری بوده است، اهمیت فراوانی دارد.^۱

مطلب دیگری که نیومن با استناد به آن از مخالفت با تشیع صفویه در عصر شاه اسماعیل و شاه تهماسب سخن، گفته، عدم مهاجرت عالمان ساکن در خارج از قلمرو صفویه به ایران و یا در مورد کسانی است که پس از سفر به ایران، به محل‌های نخست اقامت خود بازگشتند. در حقیقت، این که چرا برخی از عالمان امامی که در دوره‌های مذکور به ایران سفر کرده بودند، به زادگاه‌های خود برگشته‌اند، ارتباطی با مسئله رد تشیع صفویان ندارد.^۲ عالمان امامی ساکن در حجاز و یا عراق عرب، به دلیل تقدسی که مکان‌های مذکور همواره در سنت امامی داشته زادگاه خود را برای اقامت، مرجع می‌دانسته‌اند؛ اما همان عالمان درباره صفویه دارای نظرات مثبتی بوده‌اند. به عنوان مثال، یکی از عالمانی که نیومن از سفر وی به ایران در دوره شاه اسماعیل اول، سخن گفته و اشاره نموده که وی به زادگاه نخستش در جبل عامل بازگشته است، سیدحسن بن جعفر کرکی (د. ۹۳۶هـ) است که از استادان شهید ثانی نیز بوده است.^۳ در گزارشی که از سفر او به ایران در دست است، وی نظر مثبت خود را درباره صفویه بیان کرد؛

۱ نگاه آماری به مسئله مهاجرت عالمان عاملی را نخست مهاجر (۱۴۱۰، صص ۲۲۹-۲۷۰) مطرح کرده و دستاورد های وی گاه با تعدیلاتی در تحقیقات بعدی مورد بحث و اشاره قرار گرفته است. بنگرید به: فرهانی منفرد، همان، صص ۹۴-۹۵؛ صفت گل، همان، صص ۱۴۷-۱۴۹؛ نیز:

Abisaab (2004), pp. 147-173.

درباره اهمیت سنت فقهی جبل عامل و ارتباط آن با جریان اخباری‌گری، بنگرید به:

Devin J. Stewart (2003), "The Genesis of the Akhbari Revival," in *Safavid Iran and her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui, Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 169-193.

۲ گفته‌های نیومن در این که حتی شهادت شهید ثانی در سال ۹۶۵ هجری قمری موجب ایجاد جریان مهاجرت عالمان عاملی به ایران نشده نیز نادرست است (Newman, p. 107). در حقیقت دشواری‌های زندگی در جبل عامل از اواخر سال ۹۵۵ هـ باعث شده بود تا شهید ثانی نتواند در یک‌جا به نحو ثابت اقامت کند و به دلیل تهدیدهای جدی از سوی مخالفانش زندگی مخفیانه‌ای در جبل عامل داشته است (بنگرید به: محمد کاظم رحمتی (۱۳۹۰ش)، «انجامه‌ها، راهی برای تبار شناسی نسخه‌ها» (مطالعه موردی مسالک الافهام شهید ثانی)، *اوراق عتیق* (مجموعه مطالعات متن پژوهی، نسخه شناسی و فهرست نگاری)، به کوشش سید محمد حسین حکیم، دفتر دوم، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، صص ۲۱۳-۲۱۹). شاگرد او حسین بن عبدالصمد همچون شهید مجبور به ترک جبل عامل شده بود و در سال ۹۵۴ هجری قمری بعلبک را به سوی عراق ترک کرده بود و تا اواخر سال ۹۶۰ هـ در آنجا بوده و پس از ایجاد مشکل برای او و احتمالاً خطر معرفی شدن به مقامات عثمانی به عنوان عالمی شیعی، به ایران گریخته بود. بنگرید به: فرهانی منفرد، همان، صص ۸۴-۸۷؛

Idem (December 2006), "An Episode in the Āmili Migration to Safavid Iran: Husayn b. Ābd al-Samad al-Āmili's Travel Account," *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp. 481-508.

3 Newman (1993), pp. 91-94, 104-108, esp. 92.

کما این که دیدگاه او در خصوص صفویه شامل نکته جالب توجهی نیز هست. وی در گزارش خود از دیدار شاه اسماعیل، حدیثی در تطبیق بر شاه اسماعیل نقل کرده و او را «پادشاه مروج مذهب حق ائمه» معرفی نموده است.^۱ بنابراین، این مسئله که عالمان پس از مسافرت خود به ایران به زادگاهشان بازگشته‌اند، نمی‌تواند دلیلی بر به رسمیت نشناختن تشیع صفویه تلقی گردد. به همین گونه، سنت علمی دیگری که در خصوص نزدیکی یا عدم نزدیکی به قدرت به نحو عام در سنت اسلامی همواره وجود داشته، کراهت جدی بیشتر عالمان دینی نسبت به قدرت سیاسی بوده است؛ نکته‌ای که در شرح حال برخی از افراد خاندان شهید ثانی می‌توان دید و خود شهید نیز از همین سنت پیروی می‌کرده، حتی آنجا که از سفر خود به استانبول یاد کرده، از اکراه خود در خصوص مسئله مذکور سخن گفته است.^۲

از نکات مهمی که تا حدی در خصوص آن تحقیقاتی صورت گرفته است، تلاش جدی شاه اسماعیل اول در همسو نمودن نظر اشراف و اعیان عراق عجم و عراق عرب (عراقین) با حکومت خود بوده؛ اما درباره تلاش‌های شاه اسماعیل اول و ارتباط او با عالمان امامی عصر خود توجه چندانی صورت نگرفته است. بهترین توصیف در خصوص وضعیت ایران از حیث گرایش‌های دینی در اوان ظهور شاه اسماعیل، گزارشی است که حسن‌بیگ روملو در این مورد آورده است که به وضوح دشواری‌های مبنا قرار گرفتن فقه شیعه را در آغاز عصر صفوی نشان می‌دهد، به طوری که حتی منابع فقهی چندانی در دسترس نبوده است؛ وضعیتی که در پایان روزگار شاه اسماعیل اول به نحو جدی دگرگون شد.^۳ بررسی مناسبات بین حکومت‌های

۱ قمی، خلاصه التواریخ، همان، ج ۱، ص ۷۵، ج ۲، صص ۹۳۱-۹۳۲. باور مذکور در حدیثی - «لکل اناس دولة و دولة فی آخر الزمان» - در تفکر شیعی عصر صفویه رواج گسترده‌ای یافته بود (نیز بنگرید به: افندی، همان، ج ۱، صص ۷۹-۸۰، ج ۴، ص ۸۰). این مطلب را بیفزاییم که حدیث نقل شده به صورت مذکور در منابع روایی امامیه نیامده است، بلکه مضمون بسیار نزدیکی به آن در شعری منسوب به امام صادق علیه السلام در کتاب/مالی شیخ صدوق (د. ۳۸۱هـ) نقل شده است. شاه تهماسب، از شوهر دادن خواهر محبوب خود، سلطانم، به این دلیل که وی را به همسری امام عصر در خواهد آورد، خودداری کرده بود. همچنین اسبی سفید در دربارش نگهداری می‌شد که او آن را متعلق به امام عصر می‌دانست و در پیشاپیش سواران خود به حرکت در می‌آورده است. بنگرید به:

Michele Membre (1999), *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*, tr.A.H. Morton, London, The Trustees of The Gibb Memorial, pp.25-26.

۲ عاملی، همان، ج ۳، صص ۱۷۰، ۲۰۹، ۲۱۱-۲۱۲؛ فرهانی منفرد، همان، صص ۱۲۹-۱۳۷؛ نمونه‌هایی از تمایل به دوری از قدرت سیاسی رایج در میان برخی عالمان عاملی را ذکر کرده‌اند. مسئله دوری از قدرت‌های سیاسی و سلاطین، مبنای فقهی نیز دارد. بنگرید به: شهید ثانی، همان، صص ۱۶۳-۱۶۵؛ انصاری، همان، ج ۲، صص ۵۳-۵۹.

۳ روملو، همان، ص ۸۶.

عثمانی و صفوی از یک سو، و تعامل این دو با ممالیک از سوی دیگر، از زاویهٔ منازعه‌های مذهبی و بهره‌گیری این دولت‌ها از اختلاف‌های مذهبی در درگیری‌های سیاسی و اقتصادی آن‌ها، به درک تعامل بین صفویان و عالمان عاملی کمک فراوانی می‌کند.

دولت عثمانی که اساساً یک دولت غازی و بنا شده بر شالودهٔ جهاد با کافران بود، به سرعت توانسته بود ضمن تصرف بخش‌های گسترده‌ای از آناتولی و بالکان، قلمرو خود را به سوی مرزهای ایران و ممالیک گسترش دهد. گسترش یافتن دولت عثمانی و همجواری با دو دولت قدرتمند صفوی و ممالیک و بیم این دولت‌ها از یکدیگر و رقابت‌های اقتصادی بین آن‌ها و بهره‌گیری‌شان از مدعیان سلطنت، موجب شد تا این دولت‌ها به سرعت با یکدیگر درگیر شوند.^۱ اختلافات مرزی و سعی هر یک از این سه دولت برای ضربه زدن به دیگری، با تلاش برای در اختیار گرفتن راه‌های اصلی بازرگانی هم عوامل مهم دیگری بود که آن‌ها را به نحو مستمر در حالت جنگ قرار می‌داد.^۲

در این بین، نیاز به مشروعیت بخشی به منازعات نظامی این دولت‌ها با یکدیگر، به یک ضرورت بدل شده بود.^۳ رفتارهای شاه اسماعیل بهانه‌های موجهی برای عالمان عثمانی مهیا کرد تا آن‌ها با دستی پر به نگارش آثار جدلی بر ضد صفویه اقدام کنند و البته بخش مهمی از سیاست ضد صفوی عثمانی پیامد تلاش‌های گستردهٔ صفویان برای مداخله در قلمرو عثمانی

۱ برای بررسی تاریخی مناسبات ممالیک و عثمانی بنگرید به: احمدفؤاد متولی و هویدا محمد فهیمی (۲۰۰۲م)، *تاریخ الدولة العثمانیه منذ نشأتها حتى نهاية العصر الذهبي*، قاهره: ایتراک للنشر و التوزيع، صص ۷۳-۷۵، ۱۰۵-۱۰۹، ۱۵۹-۱۶۲، ۱۶۷-۱۷۰، ۱۷۴-۱۸۰، ۱۹۴-۲۲۴. متولی در تک نگاری مستقلی مناسبات ممالیک و عثمانی را بررسی کرده و مطالب مفصلی را به نقل از آرشیوهای عثمانی در خصوص منازعه بین دو دولت آورده است. بنگرید به: احمد فؤاد متولی (۱۴۱۴ق/۱۹۹۵م)، *الفتح العثماني للشام و مصر و مقدماته من واقع الوثائق و المصادر التركية و العربيه المعاصره له*، قاهره: الزهره للإعلام العربی.

۲ محمدبن ابی سروربکری صدیقی (۹۹۸- بعد از ۱۰۷۱ق)، صص ۷۳-۷۴؛ محمد بن ابی سروربکری صدیقی (۴۲۶ق)، ص ۳۲) گزارش مهمی دربارهٔ علت درگیری بین سلیم اول و ممالیک و روابط میان شاه اسماعیل و سلطان قانصوه غوری آورده و به اتحاد ممالیک با صفویان و منع کاروان‌های حامل مواد غذایی در هنگام جنگ چالدران برای سپاه عثمانی اشاره کرده است. همچنین بنگرید به: باکه گرامون (۱۲۸۲)، صص ۹۳-۱۱۸. اهمیت کاروان‌های مذکور در این بود که شاه اسماعیل در هنگام عقب‌نشینی دستور نابود کردن مزارع را داده و این باعث شده بود تا سپاه سلیم برای تأمین آذوقهٔ خود دچار مشکل جدی گردد. سلیم که در انتظار کاروان‌های مواد غذایی از حلب بود، دریافت که غوری مانع حرکت کاروان‌های مذکور شده است و دریافت که بدون حذف ممالیک، مصاف او با شاه اسماعیل بی‌فراجم خواهد بود. بنگرید به: السید رضی الدین بن محمدبن - علی بن حیدر الموسوی العاملی (۴۳۱ق)، *تنصید العقود السنیه بتمهید الدوله الحسنیه*، تحقیق السید مهدی الرجائی، ج ۱، قم: نشر الانساب، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۳ سلطان سلیم اول پس از جنگ چالدران منشوری صادر کرد و شمس‌الدین محمدبن طولون (د. ۹۵۳؛ ج ۲، صص ۴۸-۵۷) متن کامل آن را آورده است، نکتهٔ مهم این فتح نامه، تلاش برای مشروعیت بخشیدن به نبرد چالدران از زاویهٔ شرعی و نشان دادن این مطلب است که جنگ چالدران با تأیید عالمان دینی انجام شده است (ابن طولون، همان، ج ۲، ص ۵۰).

بود؛^۱ تلاش‌هایی که به صورت‌های مختلف همچون ترغیب به مهاجرت قبیله‌های طرفدار صفویه،^۲ حمایت از قیام‌ها و جریان‌های پشتیبان صفویان و فعالیت‌های گسترده تبلیغاتی علیه اهل سنت که به طور وسیع و منظم انجام می‌شده است.^۳ از سوی دیگر، دولت عثمانی از خطرهای احتمالی نزدیک شدن صفویان و ممالیک بیم جدی داشت، زیرا اخبار مرآورده‌های بین دو طرف هر روز به عثمانی می‌رسید؛ هر چند این احتمال نیز بعید نیست که برخی از شایعه‌ها در خصوص نزدیکی دو دولت از سوی عثمانی رواج یافته باشد تا بتواند دلیلی موجه در نبرد خود با ممالیک به دست آورد.^۴

دشواری‌های روابط بین ممالیک و عثمانی به دهه‌های پیش از آن باز می‌گشت؛ به ویژه حمایت ممالیک از جم سلطان برادر بایزید، باعث شد ترس مداوم از ممالیک بر عثمانی سایه بيفکند. همچنین پس از جنگ چالدران و شکست شاه اسماعیل از سلیم، برادرزاده او یعنی ابن قرقد که به ایران گریخته بود، به دمشق رفت.^۵ ابن طولون نیز در ذیل حوادث ماه‌های رجب و شعبان سال ۹۲۲ هـ ق اشاره کرده است که قانصوه غوری و سلیم تصمیم به صلح داشتند. هر چند گفته ابن طولون که بیان کرده سلطان سلیم با لشکری فراوان (و آن ملک الروم قد جهز عساکر کثیره من النصاری و الأرمن و غیرهم له) به سوی شام در حرکت بوده، به خوبی نشانگر آن است که قانصوه غوری به وضوح دریافته بود که سلیم قصد جنگ دارد. ابن طولون افزوده است که شاه اسماعیل صفوی به شدت تلاش نمود تا از طریق برخی هواداران خود در

۱ درباره سیاست‌های اتخاذ شده از سوی سلیم برای مقابله با شاه اسماعیل، بنگرید به: ژان لویی باکه گرامون (بهار و تابستان ۱۳۸۲ ش)، «تحریم تجاری ایران به وسیله سلطان سلیم اول»، ترجمه کیومرث قرقلو؛ مجله مطالعات تاریخی (ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد)، ش ۱ و ۲، صص ۹۳-۱۱۸ نیز؛

Yusuf Küçükdağ (2008), "Measures Taken by the Ottoman State against the Shah Ismail's Attempts to Convert Anatolia to Shi'a," *University of Gaziantep Journal Social Sciences*, 7/1, pp.1-17.

2 Tan, Ömer, and Kalayci, (2008/1429), p.368.

۳ متولی و فهمی (۲۰۰۲م)، صص ۲۴۷-۲۴۸؛ متولی (۱۴۱۴ق)، ص ۹۳ به بعد، که متن نامه‌ها و شرح حوادث را به صورت کامل بر اساس سندهای عثمانی نقل کرده است.

See: Allouche (1983), pp.167-169; Bacqué-Grammont, esp. pp.17-49.

۴ ابن طولون، همان، ج ۲، ص ۲۳ (که از اطلاع یافتن سلیم از مراسلات میان قانصوه و شاه اسماعیل سخن گفته و اشاره نموده است که در آن مراسلات قانصوه برای نبرد با سلیم از شاه اسماعیل طلب یاری کرده بود)؛ غزی، همان، ج ۱، ص ۲۹۶-۲۹۷، ج ۲، ص ۵۵؛ متولی و فهمی (۲۰۰۲)، صص ۱۹۸-۲۰۱، ۲۰۴-۲۰۹. هر چند در آغاز کار و پیش از نبرد چالدران قانصوه غوری در مراسلات خود با بایزید، به او درباره خطر قزلباش‌ها هشدار داده و او را به نابودی آن‌ها تشویق کرده بود و به مداخلات گسترده صفویه در آناتولی به عنوان خطری برای دولت عثمانی اشاره کرده بود. بنگرید به: متولی و فهمی (۲۰۰۲م)، صص ۱۷۸-۱۷۹.

۵ ابن طولون، همان، ج ۲، ص ۲۱.

دربار ممالیک آن‌ها را به جنگ با عثمانی ترغیب کند.^۱

نقش مهم دیگری که عالمان عاملی در مهاجرت به دولت ایران ایفا کردند، یاری دادن به صفویه در منازعه‌های جدلی بود که دولت عثمانی آن را به عنوان سیاستی جدی علیه صفویان در پیش گرفته بود و البته صفویان نیز خود به بهره‌گیری از منازعه‌های مذهبی علیه عثمانی توجه داشته‌اند.^۲ در آن روزگار جبل عامل مهم‌ترین مرکز علمی شیعه بود. این که صفویان خود دست نیاز و درخواست کمک به سوی ققیهان جبل عامل دراز کرده، یا آن‌ها خود برای یاری دادن به صفویان شتافته‌اند، در منابع کهن درباره‌اش اطلاع روشنی در دست نیست؛ اما به نظر می‌رسد که ققیهان جبل عامل خود برای یاری دادن به صفویه و بهره‌گیری از فضای جدید و تلاش برای رهایی یافتن از فشارهای عثمانی، به ایران مهاجرت کرده باشند. ققیهان شیعه در قلمرو عثمانی از تمام مزایایی که ققیهان سنی از آن‌ها بهره می‌بردند، محروم بودند و دامنه ارتباطات آن‌ها محدود به جوامع و مراکز پراکنده شیعیان در پیرامون خود بود. از سوی دیگر، با افشاشدن هویت شیعی آن‌ها در هنگام حضور در مراکز علمی اهل سنت، خطر مرگ نیز به نحو جدی آن‌ها را تهدید می‌کرد.^۳ درباره برجسته‌ترین فقیه شیعی ساکن در جبل عامل در این زمان، یعنی علی بن عبدالعالی کرکی (د. ۹۴۰ ه.ق)، مشهور به محقق کرکی، معلوم است که از نخستین سال‌های شکل‌گیری دولت صفوی روابط نزدیکی با آن‌ها برقرار کرده بود. نقش محقق کرکی در تقویت و بسط تشیع در ایران در متون جدی عثمانی مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است.^۴

۱ همان، ج ۲، ص ۲۳. ابن طولون (همان، ج ۲، ص ۷۴) از دستگیری فردی که گفته می‌شده است از جاسوسان شاه اسماعیل بوده، در ذوالقعدة سال ۹۲۳ هجری قمری خبر داده است.

2 Repp(1986), pp.272-296؛ Allouche(1983), pp.170-173.

ابن کمال پاشا زاده (۱۴۲۵/ق/۲۰۰۵م)، صص ۱۹۳-۲۰۱؛ متولی و فهمی (۲۰۰۲م)، ص ۱۸۵ (متن فتوای حمزه افندی / حمزه سارگروز).

3 Stewart(2006), pp.499-502.

۴ شریفی، النواقض، برگ‌های ۷۳ الف-ب، ۸۳-۸۴ الف، ۹۵ الف، ۹۹ ب، ۱۰۶ الف، ۱۰۸ الف-۱۰۹ الف؛

Elke Eberhard(1970), *Osmanische Polemik gegen die safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Klaus Schwarz Verlag, Freiburg im Breisgau, p.223.

برای شرح حال محقق کرکی به نحو عام، بنگرید به: حر عاملی (۱۳۸۵/۱۹۶۵-۱۹۶۶م)، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۲۲؛

افندی، (۱۴۰۱ق)، ج ۳، ص ۴۴۱-۴۶۰؛ حسون (۱۳۸۱ش/۱۴۲۳ق)، ج ۱، صص ۲۰۸-۲۱۱.

Devin J. Stewart(1998), *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, The University of Utah Press, Salt Lake City, , pp.83-86.

نتیجه گیری

عالمان امامی در تحولات دینی عصر نخست صفویه نقش مهمی ایفا کرده‌اند. آن‌ها با تربیت شاگردان فراوان و انتقال میراث فقهی شیعه از جبل عامل به ایران، جایگاه بارزی در تحولات دینی عصر صفویه داشته‌اند. تهدیدهای نظامی و سیاسی عثمانی علیه صفویه که بخشی از آن اساساً نتیجه تعارض جدی سیاست‌های کلان نظامی گری دولت عثمانی بود، به سرعت توسط دستگاه تبلیغاتی عثمانی به حوزه مسائل دینی کشانده شد و صفویان نیازمند ساختاری بدیل برای مقابله با تهدیدهای عثمانی بودند که از این حیث عالمان عاملی چون محقق کرکی، تلاش‌های مهمی به عمل آوردند. نگارش برخی از آثار محقق کرکی نیز در حقیقت برای پاسخ‌دادن به چنین نیازی بوده است. رفتارهای گاه به ظاهر دو گانه و متعارض برخی فقیهان شیعه در دوره مذکور به دلیل بی‌توجهی به ماهیت مسائل مطرح در سنت شیعه و وجود جریان‌های مختلف فقهی است که به صورت‌های مختلف مطرح است: گاه به صورت دو جریان رسمی و جریان حاشیه‌ای و گاه به شکل برخی سنت‌های متداول و رایج. به واقع، محقق کرکی نماینده جریان رسمی سنت فقهی تشیع بوده و سیطره داشتن میراث فقهی او تا پایان دوره صفوی نشانگر این حقیقت است. نظرات فقهی او که در اکثر موارد بیانگر همان سنت رسمی شیعه است، از سوی عالم معاصرش قطیفی با انتقادهایی روبه‌رو بود؛ اما نظرات قطیفی بیانگر نظرات شاذ فقه شیعه به شمار می‌رفت و با دیدگاه‌های رسمی سنت فقهی شیعه همخوان نبوده است. به همین گونه، پیوستن محقق کرکی به دربار صفوی و بی‌اشکال شمردن نزدیکی با قدرت دنیوی بر اساس الگو و مبنای فقهی متداول در سنت شیعی بوده؛ در حالی که عدم پیوستن قطیفی نیز بر اساس رویه دیگر متداول در سنت اسلامی به نحو عام، یعنی لزوم پرهیز از قدرت‌های دنیوی بوده است؛ نه آن‌که بر این مبنای بتوان آن را نشانی از نادرستی تشیع صفویان دانست. بی‌توجهی به این مطلب، باعث ارزیابی‌های نادرست فراوانی درباره مناسبات عالمان امامی با صفویان بر اساس منازعه بین این دو فقیه شده است. تعامل بین محقق کرکی با صفویه بر اساس همان الگوهای رایج در اعصار پیشین میان شیعیان و حکومت‌های عصرشان، البته با تفاوت‌هایی اندکی، همچون بی‌اشکال شمردن اخذ خراج توسط صفویان، بوده است. هرچند در دوره صفویه، این حکومت در تلقی اکثر عالمان امامی، حکومت تمهیدگر ظهور دولت قائم تلقی شده و درجه‌ای از مشروعیت برای آن در نظر گرفته می‌شده است. در حقیقت، تلقی مذکور به شکل نظریه اتصال دولت صفوی به دولت قائم از همان آغاز ظهور صفویه پدید آمده و در سراسر زمان حیات آن به

صورت اندیشه‌ای جدی از سوی عالمان امامی ترویج می‌شده و رساله‌های مستقلى نیز در خصوص آن به تحریر درآمده بود. اگرچه تلقی مذکور دیدگاه تمام عالمان امامیه محسوب نمی‌شده اما تصویر غالب چنین بوده است.

منابع و مآخذ

الف. منابع اولیه

- الافندى الاصفهانی، عبدالله (۱۴۰۱ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، تحقیق السید احمد الحسینی، قم: مطبعة خیام.
- ابن طولون، شمس الدین محمد بن علی (۱۳۸۱-۱۳۸۴ق/۱۹۶۲-۱۹۶۴م)، مفاهمة الخلان فی حوادث الزمان، حققه و کتب له المقدمة و الحواشی و الفهارس محمد مصطفى، قاهره: دار احیاء الکتب العربی.
- البحرانی، الشیخ یوسف بن احمد [بی‌تا]، الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- بکری صدیقی، محمد بن ابی سرور (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م)، المنح الرحمانية فی دولة العثمانية، تقدیم و تحقیق و تعلیق لیلی صباغ، دمشق: دار البشائر.
- ----- (۱۴۳۶ق/۲۰۰۵م)، التحفة البهية فی تملک آل عثمان الدیار المصرية، تحقیق و دراسة عبدالرحیم عبدالرحمن عبدالرحیم، قاهره: دار الکتب و الوثائق القومية.
- الجبعی العاملی، علی بن محمد بن الحسن بن زین الدین (۱۳۹۸ق)، الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور، تحقیق السید احمد الحسینی، قم: مطبعة مهر.
- الحر العاملی، محمد بن الحسن (۱۳۸۵ق/۱۹۶۵-۱۹۶۶م)، امل الآمل، تحقیق السید احمد الحسینی، بغداد: مکتبة الأندلس.
- حموی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۹ش)، منهج الفاضلین فی معرفة الأئمة الکاملین، تحقیق و تصحیح سعید نظری توکلی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- خنجی، فضل الله بن روزبهان (۱۳۸۲ش)، عالم آرای امینی، تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: نشر میراث مکتوب.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۵۷ش)، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات بابک.
- الشریفی شیرازی، میرزا مخدوم، النواقض فی الرد علی الروافض، نسخه خطی کتابخانه بریتانیا (بریتیش میوزیوم، Or.7991).
- شروانی، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ش/۱۴۱۷ق)، «الاحکام الدینية فی تکفیر قزلباش»، تحقیق رسول جعفریان، میراث اسلامی ایران، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.

- عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۰۹ق/۱۳۶۸ش)، منیه المرید فی أدب المفید و المستفید، تحقیق رضا المختاری، قم: بوستان کتاب.
- عاملی، بهاء الدین محمد بن حسین (۱۳۸۲ش/۱۴۲۴ق)، الحبل المتین فی احکام أحوال الدین، تحقیق السید بلاسم الموسوی الحسینی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- العرزی، ابوالفداء بن عمر (۱۹۸۷م)، معادن الذهب فی الأعیان المشرقة بهم حلب، دراسة و تحقیق عبدالله الغزالی، کویت: مكتبة دار العروبة للنشر و التوزیع.
- الغزی، نجم الدین (۱۹۷۹م)، الکواکب السائره بأعیان المنة العاشرة، حققه و ضبط نصه جبرائیل سلیمان جبور، بیروت: منشورات درالآفاق الجدیدة.
- قمی قاضی احمد بن شرف الدین حسین (۱۳۸۳ش)، خلاصة التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، تهران: دانشگاه تهران.
- کمال پاشا زاده، شمس الدین احمد بن سلیمان (۱۴۲۵ق/۲۰۰۵م)، خمس رسائل فی الفرق و المذاهب، تحقیق سید باغجوان، قاهره: دار السلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

ب. تحقیقات

- آقاجری، سید هاشم (۱۳۸۹ش)، مقدمه ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عصر صفوی، تهران: طرح نو.
- الحسون، الشیخ محمد (۱۳۸۱ش/۱۴۲۳ق)، حیاة المحقق الکرکی و آثاره: حیاة الشخصیه و السیاسیه، المجلد الاول، تهران: منشورات الاحتجاج.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷ش)، نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی، تهران: نشر علم.
- ——— (۱۳۸۴ش)، «نفوذ دویست ساله خاندان محقق کرکی در سازمان دینی-سیاسی دولت صفوی»، کاوش های تازه در باب روزگار صفوی، قم: نشر ادیان.
- ——— (۱۳۸۱ش/۱۴۲۳ق)، دوازده رساله فقهی درباره نماز جمعه از روزگار صفوی، قم: انتشارات انصاریان.
- رحمتی، محمد کاظم (تابستان ۱۳۸۸ش)، «پاره‌های نسخه‌شناسی» پیام بهارستان، دوره دوم، سال اول، ش ۴، صص ۳۱۳-۳۱۶.
- سیوری، راجر (۱۳۸۰ش)، ایران عصر صفوی، ترجمه کامییز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
- طارمی، حسن (۱۳۸۹ش)، علامه مجلسی، تهران: طرح نو.
- فرهانی منفرد، مهدی (۱۳۷۷ش)، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: امیر کبیر.
- متولی، احمد فؤاد و فهمی هویدا محمد (۲۰۰۲م)، تاریخ الدولة العثمانیه منذ نشأتها حتی نهاية العصر

- الذهبی، قاهره: ابتراک للنشر و التوزیع.
- متولی، احمد فؤاد (۱۴۱۴ق/۱۹۹۵م)، *الفتح العثماني للشام و مصر و مقدماته من واقع الوثائق و المصادر التركية و العربية المعاصرة له*، قاهره: الزهراء للإعلام العربی.
 - المهاجر، جعفر المهاجر (۱۴۱۰ق/۱۹۸۹م)، *الهجرة العامليه إلى ايران فی العصر الصفوی: اسبابها التاريخيه و نتائجها الثقافية و السياسية*، بیروت: دار الروضة.
 - (۲۰۰۵م)، *جبل عامل بین الشهيدين: الحركة الفكرية فی جبل عامل فی قرنین من أواسط القرن الثامن للهجرة / الرابع عشر للميلاد حتى أواسط القرن العاشر / السادس عشر*، دمشق: المعهد الفرنسي للشرق الأدنى.

ج. منابع به زبان های دیگر

- Abisaab, Rula (2004), *Converting Persia: Religion and Power in Safavid Empire*, London: I. B. Tauris.
- Allouche, Adel (1983), *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz.
- Arian, Adem (2009-2010), "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmîyye Tabakatlarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 19, ss. 87-112.
- (2009), "Osmanlı Kadısı/Müderrişi Maruf b. Ahmed'in -mâmîyye Siasına Eleştirileri", *Marife*, yıl: 8, sayı:3 Konya, pp. 331-48.
- (1994-1995), "The ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: marginality, migration and social change," *Iranian Studies* 27 i-iv, pp.103-122.
- Eberhard, Elke (1970), *Osmanische Polemik gegen die safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Klaus Schwarz Verlag: Freiburg im Breisgau.
- Gökbilgin, Mehmed T. (1990), "Rapports d'Ibrâhîm Pâja sur sa campagne d'Anatolie orientale et d'Azerbaïdjan." *Anatolia Moderna.*, number 1, pp.187-229.
- Membre, Michele (1999), *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539-1542)*, tr.A.H. Morton, London: The Trustees of The Gibb Memorial.
- Newman, A. J. (1993), "The myth of the clerical migration to Safawid Iran: Arab Shiite opposition to 'Ali al-Karaki and Safawid Shiism," *Die Welt des Islams*, 32, I, pp.66-112.
- (2001), "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", in Linda Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a, The Institution of the Marja' Taqlid*, New York: Oxford University Press.
- Repp, R.C. (1986). *The Mufti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy*, London: Oxford University.
- Salati, Marco (2002), "Shiism in Ottoman Syria: A Document from the Qadi-Court of Aleppo (963/1555)", *Eurasian Studies*, I/1, pp. 77-84.
- (1993), "Toleration, Persecution and Local Realities: Observations on the Shiism in the Holy Places and the Bilâd al-Shâm (16th-17th Centuries)," *Atti del Convegno: La Shi'a*

- nell'Impero Ottomano*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Stewart, Devin J. (1998), *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System*, Salt Lake City: The University of Utah Press.
 - ----- (2008), “The Ottoman Execution of Zain al-DĖn al-ĖAmilĖ,” *Die Welt des Islam*, Volume 48(3/4), pp. 289-347.
 - ----- (1996), “Notes on the migration of 'Amili scholars to Safavid Iran,” *Journal of Near Eastern Studies* 55 ii, pp.81-103.
 - ----- (2006), “An Episode in the ĖAmili Migration to Safavid Iran: Husaynb. ĖAbd al-Samad al-ĖAmili's Travel Account,” *Journal of Iranian Studies*, volume 39, number 4, pp.481-508.
 - ----- (2003), “The Genesis of the Akhbari Revival,” in *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui, Salt Lake City: University of Utah Press.
 - ----- (1997), “Husayn b.ĖAbd al-ĖNamad al-ĖAmilĖ' Treatise for Sultan Suleiman and the ShiĖĖ ShafiĖi legal tradition,” *Islamic Law and Society* 4 ii, pp.156-199.
 - Tan, Muzaffer; Teber, Ömer F. and Kalayci, Mehmet (2008/1429), “A Short Treatise on the Context of the Ottoman-Safavid Conflict (RisĖlah fĖ ŖĖĖfat al-Ėaidariyya),” *The Islamic Quarterly*, vol 52, 4, pp.359-381.

بررسی و مقایسه روند مشروعیت‌یابی سیاسی سلاطین سلجوقی:

طغرل (۴۲۹-۴۵۵ه‍.ق) و سنجر (۵۱۱-۵۵۲ه‍.ق)

علی رضائیان^۱

چکیده: سلجوقیان قومی ترک‌زبان بودند که با تسلط بر ایران و عراق پایه‌های حکومت قدرتمندی را در این سرزمین‌ها پی‌ریزی کردند. آنان پیش از قدرت‌گیری در قلمروهای اسلامی، دین اسلام را پذیرفته بودند و به همین دلیل نیز، همانند سایر حکومت‌های پیش از خود در ایران، از همان آغاز از طریق گرفتن تأییدیه از خلفای عباسی به کسب مشروعیت متوسل شدند. طغرل بنیانگذار سلسله سلجوقی با تأثیرپذیری از وزیر ایرانی خود عمیدالملک کندری، در مناسبات سلطنت و خلافت نسبت به حاکمان پیش از خود، آل‌بویه، تغییری ایجاد نکرد. وی این اندیشه را پذیرفت که حکومت حقی الهی است که به خاندان عباسی داده شده و از طرف خلیفه عباسی به امرایی همچون طغرل واگذار گردیده است.

در عهد جانشینان طغرل روابط خلافت و سلطنت دستخوش تحولات اساسی گردید، تا آنجا که سنجر به تبلیغ این اندیشه پرداخت که حکومت از طریق ارث و استحقاق شخصی، بی‌واسطه و مستقیماً از طریق خداوند به وی تفویض گردیده است. بدین ترتیب، نقش خلیفه در ساختار حکومتی سلجوقی به شدت تضعیف گردید و سنجر تنها دلیل احترام به خلافت را پیروی از سنت اسلاف خود عنوان نمود.

واژه‌های کلیدی: طغرل، مشروعیت، سنجر، خلافت، منشآت

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه یاسوج alirza1382@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۲۵، تاریخ تأیید: ۹۱/۶/۴

Surveying and comparing the political process of the Saljuqs sultans' Legitimization: Toghril (429-455 A.H) and Sanjar (511-552A.H.)

Ali Rezaeian¹

Abstract: The Saljuqs were Turkish peoples, they dominated Iran and Iraq and established the foundations of a powerful government in these areas. They had accepted Islam before getting strong in Islamic territories, therefore from the beginning they grasped to take the legitimacy through taking confirmation from Abbasid caliphs just like the other previous governments in Iran.

Toghril, the founder of the Saljuq dynasty, affected by his Iranian minister, Amid-ul-mulk kunduri, didn't change the relations between monarchy and caliphate in comparison with previous rulers, Ale Buwayhids. He accepted this thought that monarchy is a divine right and it is given to the Abbasids and it is assigned on the behalf of them to the rulers like Toghril. In the time of Toghril and Successors, the relations between caliphate and monarchy changed fundamentally and sanjar publicized the idea that sovereignty is assigned to him directly on behalf of god through heritage or personal deserts. Therefore, the role of caliph weakened severely in Saljuq governmental structure and Sanjar stated that the only reason for respect to caliphate is following the tradition of their predecessors.

Key words: Toghril, Legitimacy, Sanjar, Caliphate, Monshaat

1 Assistant Professor of History in Yasooj University alirza1382@yahoo.com

مقدمه

رهبران سلجوقی در رأس طایفه‌های صحراگرد غز وارد ایران شدند و نهایتاً موفق به فتح این سرزمین گردیدند. آنان گرچه پیش از حضور در ایران مسلمان شده بودند، اما مانند هر حکومت دیگری برای تثبیت خود به کسب مشروعیت نیاز داشتند. سلجوقیان احتمالاً با همفکری دیوان‌سالاران ایرانی، راه‌های مختلف کسب مشروعیت به روش‌های گذشته، چون تأییدیه گرفتن از خلفای عباسی و نسب‌سازی،^۱ تا راه‌های جدیدتری چون گرفتن مشروعیت از صوفیان برجسته این عهد را مورد استفاده قرار دادند.^۲ از بین کلیه ابزارهای مشروعیت‌یابی در این عهد بی‌تردید گرفتن تأییدیه از خلفای عباسی اهمیت بسزایی داشته و از اصلی‌ترین ابزارهای کسب مشروعیت محسوب می‌شده است. مقاله حاضر به بررسی و مقایسه رابطه خلافت و سلطنت در عصر دو حاکم برجسته سلسله سلجوقی، طغرل (۴۲۹-۴۵۵ ه‍.ق)، بنیانگذار این سلسله، و سنجر (۵۱۱-۵۵۲ ه‍.ق)، آخرین سلطان بزرگ سلجوقی، پرداخته است.

هدف این بررسی آن نیست که به ذکر جزئیات رابطه‌های خلافت و سلاطین مذکور و یا بحث‌های نظری ارائه شده توسط فقیهان و اندیشمندان سیاسی این عصر، چون ماوردی (۳۶۴-۴۵۰ ه‍.ق)، نظام‌الملک (۴۱۰-۴۸۵ ه‍.ق) و غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه‍.ق) در راستای تعریف رابطه خلافت و سلطنت بپردازد. حتی سعی نمی‌شود انگیزه‌ها و هدف‌های خلیفگان عباسی از ارتباطشان با حاکمان سلجوقی مورد بررسی قرار گیرد؛ بلکه هدف آن است که نشان داده شود حاکمان سلجوقی، طغرل و سنجر، از ارتباطشان چه هدف‌هایی با خلافت را دنبال می‌کردند و سعی داشتند چگونه تصویری از این ارتباط به جامعه عصر خود القا نمایند. به علاوه، تلاش خواهد شد تفاوت‌های اساسی بین ارتباط دو سلطان مذکور با خلفای عباسی نیز مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

بدین ترتیب پرسش اصلی پژوهش حاضر بدین گونه است: آیا تفاوت‌هایی بین دیدگاه طغرل و سنجر برای ایجاد ارتباط با خلافت عباسی وجود داشته است؟ در پاسخ به پرسش بالا فرضیه زیر مطرح می‌گردد: اگر چه هر دو سلطان سلجوقی، طغرل و سنجر، سعی در ایجاد ارتباط با

۱ به گفته نظام‌الملک، نسب سلجوقیان به افراسیاب پادشاه افسانه‌ای توران می‌رسید. ابوعلی حسن طوسی (۱۳۴۷)، *سیرالملوک*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲، ص ۱۳.

۲ برای مثال رجوع شود به ملاقات طغرل با صوفی مشهور این عصر باباطاهر. محمدبن‌علی بن سلیمان راوندی (۱۳۶۴) *راحة الصدور آية السورور*، تصحیح محمد اقبال، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۲، صص ۹۸-۹۹.

خلافت عباسی داشتند، اما این ارتباط با دو دیدگاه کاملاً متفاوت با یکدیگر برقرار گردیده است.

طغرل و تداوم سیاست‌های آل بویه در ارتباط با خلافت عباسی

سلجوقیان از همان آغاز ورود به صحنه سیاسی جهان اسلام و حتی پیش از قدرت‌گیری، به اهمیت ارتباط با خلافت عباسی واقف بودند. در نامه‌ای که سران سلجوقی پیش از شکست دادن غزنویان برای سوری حاکم خراسان فرستادند، خود را «مولى امیرالمؤمنین» خلیفه عباسی خواندند.^۱ پس از گشودن نیشابور نیز گرچه چغری بیگ داوود، از رهبران سلجوقی و برادر طغرل، معتقد به غارت شهر بود، اما طغرل که نقش ارشدیت را در میان سلجوقیان ایفا می‌نمود، با استناد به نامه‌ای از خلیفه که برای سلجوقیان ارسال شده و از آن‌ها خواسته بود که از قتل و غارت خودداری کنند، با دادن ۴۰/۰۰۰ دینار پول به برادر، وی را راضی نمود که خیال غارت شهر را از سر بیرون کند.^۲

پس از غلبه نهایی سلجوقیان بر غزنویان در نبرد دندانقان (۴۳۱ ه‍.ق)، رهبران سلجوقی نامه‌ای خطاب به خلیفه عباسی نگاشتند و ضمن اعلام اطاعت از خلیفه، عنوان نمودند که پیش از جنگ با غزنویان همواره مشغول جهاد علیه کفار بوده و قیامشان تنها قیامی علیه ظلم غزنویان و عملکرد بد سلطان مسعود می‌باشد که دائم به «لهو و تماشای مشغول بوده است، و در ادامه مدعی شدند که به درخواست اعیان خراسان به جنگ مسعود آمده‌اند و از خلیفه خواستند که به تأیید آنان بپردازد.^۳ پس از رسیدن نامه سلجوقیان به بغداد، خلیفه عباسی فرستاده‌ای به نزد سلجوقیان اعزام کرد. سلجوقیان اعزام‌نماینده خلیفه را بسیار مغتنم شمردند و آن را دلیلی بر مشروعیت خود دانستند.^۴

با قدرت‌گیری هر چه بیشتر سلجوقیان، طغرل در سال ۴۴۷ ه‍.ق وارد بغداد شد و به بیش از حدود صد و ده سال تسلط آل‌بویه بر خلافت عباسی پایان بخشید. سلجوقیان از این زمان امرای مسلط بر خلافت عباسی به شمار می‌رفتند، اما با وجود تفاوت‌های اساسی که بین

۱ ابوالفضل محمد بن حسن بیهقی (۱۳۷۴)، تاریخ بیهقی، تصحیح خلیل خطیب رهبر، ج ۲، تهران: انتشارات مهتاب، ج ۳، ص ۶۹۳
 ۲ به نوشته منابع، بیشتر مبلغ مذکور را اهالی شهر نیشابور پرداختند. بنداری اصفهانی (۱۳۵۶)، زیة النصره نخبة العصر، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۸.
 ۳ راوندی، همان صص ۱۰۲-۱۰۳؛ ظهیرالدین نیشابوری (۱۳۳۲)، سلجوقنامه، به اهتمام اسماعیل افشار، تهران: کلاله خاور، ص ۱۷.
 ۴ بنداری، همان، ص ۷.

حکومت آل‌بویه با سلجوقیان وجود داشت، سلجوقیان در عصر طغرل سعی نکردند شکل تازه‌ای از ارتباط با خلافت را، آن‌گونه که در عهد جانشینان طغرل صورت گرفت، مطرح نمایند. سلجوقیان در این عهد درست همانند حاکمان پیش از خود، یعنی آل‌بویه رفتار نمودند و ساختار ارتباط خلافت و سلطنت دچار تغییر اساسی نگردید. شکل رابطه حکومت‌های این عهد با خلافت بدین گونه بود که خلیفه یا از سر اختیار، همچون طاهریان، و یا از به اجبار، همچون صفاریان و آل‌بویه، حکومت منطقه‌های مختلف را به امرا واگذار می‌کرد. گرچه بسیاری از امرا بی‌اذن و برخلاف میل خلیفه بر منطقه‌ای مسلط شده بودند، اما نهایتاً این خلیفه عباسی بود که با اعطای منشور و لوا و تأیید آنان، حکومتشان را مشروعیت می‌بخشید. بر مبنای اندیشه حاکم در این عصر، حکومت بر کل سرزمین‌های اسلامی به خلافت عباسی تعلق داشت و تنها با تأیید خلیفه بود که حکومت امرای مسلط بر این سرزمین‌ها مشروعیت می‌یافت.^۱

این موضوع درباره آل‌بویه نیز که تسلطی بی‌چون و چرا بر خلافت داشتند، صادق بود و آنان نیز این تصور را که حکومت از سوی خلیفه عباسی به ایشان تفویض شده است، انکار نمی‌کردند. آل‌بویه شیعه مذهب بودند و به لحاظ اعتقادی عباسیان را غاصب خلافت می‌دانستند، اما به دلیل آن که اکثریت مردم قلمرو تحت سلطه آنان را اهل سنت تشکیل می‌دادند و با توجه به نقش و اهمیتی که خلیفه در مشروعیت‌بخشیدن به حکومت‌های این دوره ایفا می‌نمود، بنابر مصالح سیاسی تصمیم به حفظ خلافت عباسی گرفتند. اما از همان آغاز قدرت‌گیری تلاش کردند تا هرچه بیشتر قدرت خلفا را محدود کنند. یکی از بهترین اسنادی که می‌تواند بیانگر وضعیت خلافت عباسی در عهد آل‌بویه باشد، نامه‌ای است که خلیفه عباسی مطیع‌الله (۳۳۴-۳۶۳هـ) در جواب به درخواست حاکم بویی عزالدوله بختیار (۳۵۶-۳۶۵هـ) نگاشته است. در این عهد عزالدوله از خلیفه خواسته بود که به دلیل واجب بودن غذا بر خلیفه، به وی برای جهاد با رومیان کمک مالی کند. خلیفه نیز در پاسخ چنین نگاشته بود: «غذا هنگامی بر من واجب است که فرمانروایی به دست من باشد. دارایی و سپاه در اختیار من بود. اکنون که من جز به اندازه بخور و نمیر ندارم [و] همه آنها در دست شما و فرمانروایان دیگر کشور است، نه غزا، نه حج، نه هیچ یک از وظایف پیشوا بر من واجب نیست. من برای شما تنها این نام را

۱ توجیه نظری این‌گونه ارتباط را می‌توان در کتاب *احکام السلطانیة* پیگیری نمود. ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب‌ماوردی (۱۳۸۳)، *احکام السلطانیة*، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۶۹-۷۸.

دارم که خطیبان شما بر منبرها می‌آورند تا مردم [را] برای شما آرام کنند...^۱ اوج اقتدار و تسلط آل‌بویه بر خلافت عباسی در زمان حکومت عضدالدوله دیلمی است. در این زمان اکثر امتیازها و اختیارات خلیفه از وی سلب شده و خلافت تنها به یک مقام نمادین که در مراسم و تشریفات حضور به هم می‌رسانید و به تأیید قدرت امیر بویی می‌پرداخت، تبدیل گردیده بود.

با قدرت‌گیری سلجوقیان، طغرل بنیانگذار این سلسله سعی نکرد تصور موجود در مناسبات بین خلافت و سلطنت را تغییر دهد و به نظر می‌رسد تلاش نمود از الگوی آل‌بویه در ارتباط ایشان با خلافت پیروی کند. از مهم‌ترین دلایلی که برای تأیید ادعای بالا می‌توان ارائه کرد، مقایسهٔ مراسم باریابی عضدالدوله و طغرل در نزد خلفای عباسی الطایع و القائم است. مقایسه‌ای اجمالی در خصوص این مراسم بیانگر همسانی‌های فراوان و نگاه یکسان دو حاکم آل‌بویه و سلجوقی در رابطهٔ آن دو با خلافت عباسی است.

در زمان باریابی عضدالدوله و طغرل هر دو حاکم در اوج قدرت بودند. تمامی دشمنان و رقبای خویش را سرکوب یا مطیع کرده بودند و تسلطی بی‌چون و چرا بر بغداد داشتند. عضدالدوله در هنگام باریابی به حضور خلیفه الطائع درخواست کرده بود از کاخ تا صحن دارالسلام را سوار بر اسب بپیمایند تا تمایز و برتری وی نسبت به سایر امرای این عهد مشخص گردد.^۲ طغرل نیز دقیقاً به همین ترتیب و با اسب وارد صحن مذکور گردید.^۳ عضدالدوله و امرایش پس از حضور در صحن دارالسلام بدون هیچ سلاحی به حضور خلیفه رفتند.^۴ طغرل نیز به اتفاق امرای خویش بدون اسلحه به حضور خلیفه رسید.^۵ پس از رسیدن به جایگاه خلافت، پرده‌داران پرده را برداشتند و از عضدالدوله خواستند زمین را ببوسد.^۶ طغرل نیز در همین زمان در برابر خلیفه بر زمین بوسه زد.^۷ هر دو سلطان آل‌بویه و سلجوقی در مرحله‌ای از

۱ ابوالعی مسکویه رازی (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمهٔ علینقی منزوی، ج ۶، تهران: انتشارات توس، ص ۳۶۲.

۲ ابوالحسن هلال‌بن‌محسن صابی (۱۳۴۶)، رسوم دارالخلافة، ترجمهٔ محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۵۹.

۳ بنداری، همان، ص ۱۵.

۴ صابی، همان، ص ۶۰.

۵ بنداری، همان‌جا.

۶ صابی، همان‌جا.

۷ بنداری، همان، ص ۱۶.

مراسم اقدام به بوسیدن دست خلیفه عباسی کردند.^۱ در هر دو دیدار خلیفه نشانه‌هایی را همچون قطیفه و چوب دستی ...، که عباسیان مدعی بودند از پیامبر^(ص) به آنان رسیده است، را به همراه داشتند.^۲ خلیفه به عضدالدوله اعلام نمود: «آنچه خداوند تبارک و تعالی از امور رعایا و تدبیر آن در جمیع جهات در خاور و باختر زمین به من سپرده به تو می‌سپارم... پس تو این‌ها را با طلب خیر از خداوند بپذیر و متصدی شو».^۳ به طغرل نیز از طرف خلیفه پادشاهی شرق و غرب تفویض گردید.^۴ هر دو تاج بر سر نهادند و هر دو پس از تاج‌گذاری، زمانی که می‌خواستند در احترام به خلیفه زمین را ببوسند، به علت سنگینی خلعت‌ها و تاج موفق به این کار نشدند.^۵

به نوشته منابع در طی مراسم باریابی عضدالدوله یکی از سرداران وی که نمی‌توانست دلیل احترام بیش از حد امیر خویش به خلیفه عباسی و بوسیدن زمین توسط وی را درک کند، به اعتراض پرسیده بود: «این [خلیفه] خداست». عضدالدوله دستور داد تا برای وی توضیح دهند که خلیفه جانشین خدا بر روی زمین است.^۶ همان‌گونه که از جریان مراسم یاد شده و گفتار عضدالدوله بر می‌آید، وی این اندیشه را پذیرفته بود که حق الهی حاکمیت متعلق به خلفای عباسی است، و واگذاری حکومت از سوی خلیفه را دلیلی بر مشروعیت الهی حکومت خود می‌دانست.

به نظر می‌رسد در عصر حکومت طغرل و در سال‌های نخست قدرت‌گیری سلجوقیان، آنان در موقعیتی نبودند که به تعریفی تازه از ارتباط خود با خلافت بیندیشند، از این رو طغرل نیز با الگوبرداری از عملکرد عضدالدوله دیلمی و تکرار مراسم باریابی در نزد خلیفه عباسی، همان نظام مشروعیت بخشی را که عضدالدوله دیلمی ترتیب داده بود، مورد تقلید قرار داد. طغرل در برقراری ارتباط خویشاوندی با خلیفه عباسی نیز رفتار عضدالدوله دیلمی را مدّ نظر داشته است. عضدالدوله در سال ۳۶۹ ه‍.ق دختر خویش را به ازدواج خلیفه عباسی درآورد.

۱ صابی، همان‌جا؛ بنداری، همان‌جا.

۲ صابی، همان، صص ۵۹-۶۰؛ بنداری، همان‌جا؛ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن الجوزی (۱۹۹۲)، *المنظّم فی تاریخ الملوک والامم*، تحقیق محمد عبدالقادر و مصطفی عبدالقادر عطا، ج ۱۴، بیروت: دار لکتب العلمیه، ص ۲۶۹.

۳ صابی، همان، ص ۶۱.

۴ بنداری، همان، ص ۱۷؛ ابن جوزی، همان، ص ۲۰.

۵ صابی، همان، ص ۶۲؛ بنداری، همان، ص ۱.

۶ صابی، همان، ص ۶۰؛ ابن جوزی، همان، ص ۲۶۹.

به گفته ابن مسکویه، هدف عضدالدوله از این کار آن بود که «دارای پسری شود که ولیعهد باشد و خلافت به آل بویه برسد پادشاهی و خلافت در دولت دیلمی یکی شود».^۱ طغرل نیز دختر برادر خود را به ازدواج خلیفه عباسی القائم درآورد. به گفته بنداری، با این ازدواج «دو دولت خلافت و طغرل بیک [با] یکدیگر مخلوط شده و دین و دولت قرین یکدیگر شد».^۲

طغرل تنها در یک مورد پا را از حد عضدالدوله فراتر نهاد و آن زمانی بود که تصمیم گرفت دختر خلیفه را به ازدواج خود درآورد؛ کاری که هیچ کدام از امرای آل بویه بدان اقدام نکرده بودند.^۳ وی در سال ۴۵۳ هـ.ق خواهان ازدواج با دختر خلیفه قائم شد. خلیفه تلاش کرد تا طغرل را از این تصمیم منصرف کند و سعی نمود در این راه از عمیدالملک کندی کمک بگیرد، اما عمیدالملک مدعی گردید، اگر خلیفه از ازدواج دخترش با طغرل خودداری کند، جان وی به خطر خواهد افتاد؛ به همین دلیل نیز برای تحت فشار قرار دادن خلیفه، جامه سیاه عباسیان را از تن به درآورد و لباس سفید پوشید. طغرل نیز در نامه‌ای به قاضی القضات بغداد به شدت از خلیفه گلایه کرد و دستور داد برخی از زمین‌ها و املاک اعطاء شده به خلیفه ضبط شود. سرانجام فشارهای یاد شده مؤثر واقع گردید و خلیفه در محرم سال ۴۵۴ هـ.ق به پیوند زناشویی مذکور رضایت داد.^۴

در اینجا باید به این نکته اشاره شود که احتمالاً طراح سیاست ارتباط سلجوقیان با خلافت در عهد طغرل وزیر وی عمیدالملک کندی بود. سلجوقیان در زمان حضور در خراسان قومی بیگانه بودند که آشنایی زیادی با ساختارهای موجود آن عصر نداشتند؛ آن گونه که به گفته بیهقی، طغرل زمانی که وارد شهر نیشابور شد، در ملاقات با قاضی صاعد، از بزرگان شهر، که از وی خواست جلو ظلم و ستم لشکریان و غارت آن‌ها را بگیرد، گفت: «ما مردمان نو و غریبیم و رسمهای تازیکان ندانیم».^۵ در این زمان، مانند بسیاری از دوره‌های دیگر تاریخ ایران، همانا دیوان سالاران ایرانی بودند که با حضور در خدمت گروه تازه به قدرت رسیده حاکم وظیفه آشنا کردن آن‌ها با اصول دیرینه کشورداری را بر عهده گرفتند. یکی از برجسته‌ترین این

۱ مسکویه، همان، ص ۴۸۸.

۲ بنداری، همان، ص ۱۳.

۳ بنا به نوشته منابع، تنها تحت فشار شدید طغرل و عمیدالملک کندی وزیر وی بود که خلیفه راضی به چنین کاری شد.

بنداری، همان، صص ۲۳-۲۶.

۴ همان، صص ۲۵-۲۷.

۵ بیهقی، همان، ص ۸۸۵.

دیوانیان عمیدالملک کندی وزیر طغرل بود. به گفتهٔ انوشیروان بن خالد، هنگام حضور طغرل در بغداد، «طغرل با چشم و گوش وی [کندی] می‌دید و می‌شنید و به اجازه و مشورت او کسان [کسانی] را مقام می‌داد و کسانی را از مقام فرو می‌آورد».^۱ در نخستین حضور طغرل در بغداد (به سال ۴۴۷ ه‍.ق) همین عمیدالملک کندی بود که نقش واسطهٔ بین سلطان و خلیفه را ایفا نمود. عمیدالملک از سوی طغرل به دیدار خلیفه رفت و خلیفه توسط وی برای طغرل خلعت‌هایی ارسال کرد.^۲ در مراسم ازدواج دختر طغرل با خلیفهٔ عباسی نیز طغرل حضور نداشت و عمیدالملک کندی به نیابت از او در مراسم حضور یافت.^۳

در مراسم رسمی باریابی طغرل در نزد خلیفه نیز عمیدالملک کندی جایگاه خاصی داشت. در تمام طول مراسم وظیفهٔ راهنمایی و ترجمهٔ سخنان خلیفه برای طغرل بر عهدهٔ کندی بود. به علاوه، خلیفه در تأیید عمید خطاب به طغرل اعلام نمود که فرمان‌های وی توسط این وزیر برای طغرل خوانده خواهد شد و به او گفت: «محمد [عمیدالملک کندی] دوست و امانت ما نزد تست او را نگاهدار و از حادثه محفوظ بدار زیرا مردی مورد اطمینان است».^۴

آنچه از مجموع اطلاعات ارائه شده تاکنون می‌توان استنباط کرد آن است که به دلیل عدم شناخت و آگاهی حاکمان سلجوقی از سنت‌ها و رسم‌های موجود در قلمرو اسلامی، این عمیدالملک کندی وزیر ایرانی آنان بود که سعی کرد ساختار تثبیت شدهٔ ارتباط خلافت و سلطنت در عهد آل‌بویه را در زمان سلجوقیان پیگیری کند و ضمن تأیید جایگاه خلافت توسط حاکمان سلجوقی، برای آنان از خلیفهٔ عباسی تأیید بگیرد.

ارتباط خلافت و سلطنت در عصر سنجر

در فاصلهٔ مرگ طغرل (۴۵۰ ه‍.ق) تا به پادشاهی رسیدن سنجر (۵۱۱ ه‍.ق)، تحولات فراوانی در رابطهٔ بین خلفای عباسی و سلاطین سلجوق به وقوع پیوست. در این دوره سلاطینی چون آل‌ب-ارسلان (۴۵۵-۴۶۵ ه‍.ق)، ملک‌شاه (۴۶۵-۴۸۵ ه‍.ق)، برکیارق (۴۸۷-۴۹۸ ه‍.ق) و محمد (۴۹۸-۵۱۱ ه‍.ق) به قدرت رسیدند. عصر آل‌ارسلان و ملک‌شاه دوران اوج و اقتدار حکومت

۱ بنداری، همان، ص ۱۱.

۲ همان، صص ۱۱-۱۲.

۳ همان، ص ۱۳.

۴ همان، ص ۱۷. به گفتهٔ ابن جوزی، خلیفه، عمیدالملک را نایب و خلیفهٔ خویش در نزد طغرل معرفی کرد. همان، ج ۱۶، ص ۲۱.

سلجوقی بود. در این عهد و با حضور وزیر قدرتمند آنان خواجه نظام الملک طوسی، سلجوقیان به یکی از قدرت‌های مهم و تأثیرگذار در جهان اسلام تبدیل شدند. در این شرایط نقش و اهمیت خلیفه در جریان‌های سیاسی دوره یاد شده به شدت کاهش یافت و سلجوقیان با تسلطی که در قلمروهای تحت تصرف به دست آوردند، با گماشتن فرمانده نظامی در بغداد، حتی از نفوذ خلیفه بر پایتخت خویش نیز مانع شدند.^۱ با وجود اختلاف‌ها و کشمکش‌های فراوانی که پس از مرگ ملک‌شاه (۴۸۵ هـ.ق) تا به قدرت رسیدن سنجر (۵۱۱ هـ.ق) در قلمرو سلجوقی در گرفت، خلفای عباسی نتوانستند به احیای قدرت خویش بپردازند. در این عهد خلافت همچنان تابع بی‌چون و چرای سلاطین سلجوقی باقی ماند. بررسی جزئیات این تحولات نیازمند تحقیقی مستقل است، اما مسلم آن است که در این زمان رابطه خلافت و سلطنت وارد دوره جدیدی گردید که با عصر طغرل تفاوت‌های ساختاری داشت.

نامه‌های رسمی صادر شده از دیوان سنجر که در مجموعه‌های منشآت این عصر، چون *عتبة الکتابه*^۲ *منشآت لنینگراد*،^۳ باقی‌مانده بهترین سند تحول مذکور به شمار می‌آید. بررسی منشآت این دوره روشن می‌سازد که سلطان سلجوقی سنجر مدعی آن است که سلجوقیان حکومت خویش را مستقیماً و بدون واسطه از خداوند دریافت کرده‌اند. در نامه صادر شده از سوی سنجر به منظور تعیین قوام‌الدین به وزارت، آمده است: «ایزد سبحانه تعالی دولت سلجوقی را ثبتها الله سبب امن و عمارت جهان گردانیده».^۴ در فرمان تقلید عمل گرگان نیز سنجر چنین می‌گوید: «چون ایزد سبحانه و تعالی بفضل عمیم و صنع لطیف خویش پادشاهی عالم ما را کرامت کردست و عنان حل و عقد مصالح ممالک جهان و ترتیب مناظم امور جهانیان در دست اقتدار ما نهاده و خلائق بسیط زمین را برآ و بحرآ سهلاً و جبلاً بودایع ما سپرده و سایه ایالت و سلطنت ما را بر ایشان گسترده...».^۵

براساس فرمان‌های صادره شده از دیوان سنجر، از آنجا که سلطان سلجوقی مستقیماً از سوی خداوند انتخاب گردیده، سایه خدا بر روی زمین (ظل الله فی الارض) و اولی الامر به حساب آمده است. در نامه صادر شده از سوی وزیر سنجر ابوالقاسم ابی‌توبه مروزی، در اعتراض به

۱ بنداری، همان، ص ۵۲.

۲ منتخب‌الدین جوینی (۱۳۲۹)، *عتبة الکتابه*، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: شرکت سهامی چاپ.

۳ مجموعه نامه‌ها، میکروفیلم، کتابخانه ملی، صص ۴۸، ۴۹، ۵۰.

۴ *منشآت لنینگراد*، ص ۲۷ b.

۵ منتخب‌الدین جوینی، همان، صص ۶۹-۷۰.

علمای سمرقند در حمایت از ارسلان‌خان قراخانی که علیه سنجر شورش کرده بود، ضمن گلایه از روحانیان، خطاب به آنان آمده که چرا «از فرمان ایزد بگذرند و فرمان خدای تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» برنخوانند و از فرمان پادشاه وقت [سنجر] که ذوالقرنین عهدست و صاحب قران روزگار و سایه ایزدی بر خلق عدول کنند.^۱ در فرمان قضای نیشابور مندرج در عتباتالکتابه نیز، به نقل از سنجر آمده است: «چون ایزد سبحانه و تعالی که مالک الملک به حقیقت اوست... عنان ملک در دست تصرف ما نهاده است... و ما را بمرتبت و بمنزلت اسم ظل الله فی الارض رسانیده...».^۲

سنجر در نامه‌ای که خطاب به خلیفه عباسی مسترشد نگاشته، پا را از آنچه گفته شد نیز فراتر نهاده و مدعی شده که پدرش ملکشاه دارای فره ایزدی بوده و به همین دلیل نیز توانسته است بزرگی سنجر را در آینده پیشبینی کند.^۳

همچنین در یکی از فرمان‌های صادر شده از سوی سنجر، وی به نقش توارث (اصل و نسب) و لیاقت‌های شخصی در دستیابی خویش به پادشاهی اشاره می‌کند. در این نامه (فرمان) سنجر مدعی می‌شود که «ما پادشاهی جهان را از خداوند جلت عظمه یافته‌ایم و به استحقاق و میراث بدان رسیده‌ایم».^۴

آنچه از فرمان‌های مورد اشاره استنباط می‌گردد آن است که سلطان سلجوقی خود را سایه خدا بر روی زمین می‌داند و معتقد است که سلطنت رابه دلیل لیاقت‌های شخصی و میراث بی‌واسطه از خداوند دریافت کرده است. حال پرسشی که مطرح می‌شود آن است که در چنین شرایطی از دیدگاه سنجر چه جایگاهی برای خلیفه در نظر گرفته شده. برای پاسخ به این پرسش باید یکی دیگر از نامه‌های صادر شده از سوی سنجر خطاب به خلیفه عباسی مسترشد را مورد بررسی قرار داد. به دلیل اهمیت این نامه و برای فهمیدن بهتر آن لازم است اوضاع سیاسی مقارن با نگارش آن به اختصار مورد بررسی قرار گیرد:

پس از مرگ محمود بن محمد ملک‌شاه (۵۲۵ ه‍.ق) حاکم سلجوقی عراق، درگیری‌هایی بین شاهزادگان سلجوقی بر سر جانشینی وی صورت گرفت. در طی این درگیری‌ها سنجر از طغرل-

۱ منشآت لنینگراد، ص ۴۲a.

۲ منتجب‌الدین جوینی، همان، ص ۹.

۳ منشآت لنینگراد، ص ۱۰۶a.

۴ همان، ص ۱۰۷a.

بن محمد شاهزاده‌ای که در رکاب وی بود حمایت می‌کرد، اما خلیفه عباسی مسترشد حامی شاهزاده دیگر سلجوقی مسعود بن محمد و برادرش سلجوقشاه بود.

اختلاف دو طرف نهایتاً به جنگی منجر شد که در آن سنجر بر مسعود و سلجوقشاه که از سوی خلیفه حمایت می‌شدند، غلبه نمود و اتابک سلجوقشاه قراچه را به قتل رسانید. سپس سنجر، طغرل را به عنوان ولیعهد خود معرفی کرد و او را به تخت سلطنت عراق نشانده و ابوالقاسم انس آبادی (درگزینی) را به وزارت وی منصوب نمود. این اقدام در شرایطی انجام گرفت که بین خلیفه و انس آبادی (درگزینی) دشمنی شدیدی وجود داشت.

در سال ۵۲۶ ه‍.ق داود بن محمد دیگر شاهزاده سلجوقی علیه طغرل شورش نمود و به همراهی اتابک خود آق سنقر احمدیلی به همدان حمله کرد. اما در جنگ با طغرل شکست خورد و به خلیفه پناه برد. همزمان مسعود نیز به دارالخلافه آمد و خلیفه به دلیل مخالفت با طغرل و وزیر وی انس آبادی (درگزینی) خطبه سلطنت به نام مسعود و داود خواند و آن‌ها را با سپاهی به آذربایجان و گنجه فرستاد. پس از چندی، مسعود به همدان حمله کرد و طغرل را شکست داد و او مجبور شد به فارس فرار کند (۵۲۷ ه‍.ق). نامه سنجر به خلیفه در شرایط فوق یعنی زمانی که طغرل ولیعهد و حاکم دست‌نشانده سنجر در عراق از شاهزاده سلجوقی تحت‌الحمایه مسترشد خلیفه عباسی شکست خورد و اختلاف‌های شدیدی بین سنجر و خلیفه بروز کرد، از سوی سنجر خطاب به خلیفه نگاشته شده است:^۱

سنجر در طی این نامه، گرچه اعلام می‌کند که از مسترشد و خلفای پیش از او منشور و لوا دریافت نموده است، سعی دارد این نکته را نیز به خلیفه بفهماند که دریافت منشور و لوا از خلیفه به این معنی نیست که خلیفه سلطنت را به وی اعطا کرده است. به همین دلیل بلافاصله پیش و پس از اشاره به دریافت عهد و لوا از خلفای عباسی، بر این نکته که حکومت را خداوند به وی اعطا کرده است تأکید می‌ورزد: «ما پادشاهی جهان را از خداوند جهان جلت عظمته یافته‌ایم و به استحقاق و میراث بدان رسیده‌ایم و از پدر و جد امیر المؤمنین... لوا و عهد داریم و امروز ایزد تعالی همه جهان را به تحت تصرف و امان ما دارد بفضل و رأفت خویش».^۲

سنجر در ادامه نامه سعی می‌کند نشان دهد که درگیری‌های وی با خلیفه مسترشد به

۱ عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکریم (ابن اثیر) (۱۱۶۵ م)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۱۰، بیروت: دار صادر- دار بیروت، وقایع سال‌های ۵۲۶، ۵۲۷ ه‍.ق.

۲ منشآت/نپیگرد، ص ۱۰۷ب.

معنی دشمنی وی با خلافت عباسی نیست؛ به همین دلیل به شرح خدمت‌هایی می‌پردازد که برای خلافت انجام داده است. برای مثال، به این موضوع اشاره می‌کند که در عهد خلافت برادر مسترشد، مستظهر (۴۸۷-۵۱۲ ه‍.ق)، برکیارق (۴۸۷-۴۹۸ ه‍.ق) سلطان سلجوقی قصد داشته است خلیفه را عزل و شخص دیگری را جایگزین وی نماید؛ اما این سنجر و برادرش محمد بوده‌اند که از آن کار ممانعت به عمل آورده‌اند.^۱ همچنین سنجر اعلام می‌کند که جنگ‌های فراوانی انجام داده و ملوک و سلاطین و یایان بسیاری را مطیع خلافت کرده و بر اثر کوشش‌های وی در ولایات مختلف به نام خلیفه عباسی خطبه خوانده شده و سکه ضرب گردیده است.

نکته شایان اهمیت در نامه سنجر درباره جایگاه خلافت آن است که سنجر تنها دلیلی را که برای احترام به خلیفه عباسی و حفظ و تداوم خلافت مطرح می‌کند، پیروی از سنت و رفتار نیاکان خویش است، بدون آن که حق و جایگاهی برای خلیفه در تفویض حکومت به خویش قائل باشد. به همین دلیل نیز ضمن رد این اتهام که می‌خواسته «کسی دیگر از آل عباس یا علویان» را به جانشینی مسترشد انتخاب کند، می‌گوید: «ما باری در طاعت‌داری و متابعت و موالات خاندان بزرگ عباسی بر سنت پدران خویش خواهیم رفت...».^۲ در بخش دیگری از این نامه نیز مجدداً همین گفتار را تکرار می‌کند: «اعتقاد ما این بوده است بر سیرت و سنت اسلافمان ... و تعظیم و طاعت‌داری خاندان امامت و ائمه مقتدای خویش آل عباس رضوان الله علیهم اجمعین واجب دانسته و بدین جمله نشو و نما و تربیت یافته ...».^۳

سنجر در طی نامه مورد بحث اگر چه همواره از نظام خلافت دفاع و هرگونه تلاش خویش در عزل خلیفه یا براندازی خلافت را به شدت رد می‌کند، اما بر این نکته مهم نیز تأکید می‌ورزد که خلیفه نباید در امور سیاسی قلمرو وی دخالت کند. در همین ارتباط ضمن اشاره به موضوع حضور «کفار» [صلیبیان] در مناطق شام و عراق و فتح بیت المقدس و جنایاتی که در این مناطق به دست آن‌ها انجام گرفته است، به خلیفه معترض می‌شود که چرا فکری به حال این مناطق نمی‌کند. به اعتقاد سنجر، خلیفه به جای آن که به قلمرو وی بپردازد که در آن امنیت کامل در مرزها حکمفرماست، بهتر است به جنایاتی که از سوی «کفار» در سایر مناطق جهان اسلام صورت می‌گیرد توجه کند.^۴ سنجر در بحث درباره درگیری خلیفه با

۱ همان، ص ۱۰۶b.

۲ همان، صص ۱۱۰a-۱۱۱b.

۳ همان، ص ۱۰۶b.

۴ همان، صص ۱۰۹a-۱۱۰b.

ابوالقاسم انس آبادی وزیر طغرل نیز مجدداً بر این نکته تأکید می‌ورزد که خلیفه حق دخالت در درگیری‌های قلمرو وی را ندارد و می‌گوید اگر خلیفه با وزیر طغرل مشکلی دارد، به وی نامه بنویسد تا او خود به مسئله رسیدگی نماید.^۱

سنجر همان‌گونه که خلیفه را از دخالت در جریان‌های سیاسی قلمرو خویش منع می‌کند، محدوده عمل خلیفه را نیز مشخص می‌سازد. براین اساس، خلیفه تنها می‌تواند در مناطق مرزی و در جنگ با کفار وارد عمل گردد: «امروز سرای عزیز امامی را اختیار باشد که خروج فرماید... و بغزوات روم و فرنگ و ترکستان و هندوستان و قهر ملحدان رغبت نماید».^۲

بررسی عملکرد و اسناد باقی‌مانده از عصر سنجر نشانگر آن است که سلجوقیان در این عهد با نگاهی کاملاً متفاوت با سال‌های اولیه قدرت‌گیری به نهاد خلافت می‌نگریستند. سلجوقیان در عصر طغرل اقوام بیگانه‌ای بودند که بر قلمرو وسیعی که دست کم به طور نظری متعلق به خلافت عباسی بود، مسلط شده بودند. از این رو، برای کسب مشروعیت و تداوم بخشیدن به حکومت خویش نیاز فراوانی به تأییدیه گرفتن از خلفای عباسی داشتند. اما سلجوقیان در عصر سنجر چند نسل بود که در بخش‌های وسیعی از ایران و عراق حکومت کرده و به نوعی به حاکمان مشروع این مناطق تبدیل شده بودند. در این زمان سلجوقیان نیاز زیادی به تأییدیه گرفتن از خلفای عباسی نداشتند، اما با توجه به نقش و جایگاه خلافت در جهان اسلام، سعی می‌کردند ضمن حفظ این نهاد، به هر چه بیشتر محدود کردن قدرت آن بپردازند.

نتیجه‌گیری

طغرل بنیانگذار سلسله سلجوقیان، در بدو قدرت‌گیری تحت تأثیر دیوان‌سالاران ایرانی خود، به ویژه عمید الملک‌کندی، ضمن برقراری ارتباط با خلافت عباسی که مهم‌ترین نهاد مشروعیت بخش حکومت‌های این عهد محسوب می‌شد، از خلیفه عباسی منشور ولوا دریافت کرد. طغرل به مانند حاکمان پیش از خود، آل‌بویه، این عقیده را پذیرفته بود که حاکمیت در جهان اسلام حق خاندان عباسی است و توسط آنان به حاکمان و امرای دیگر تفویض می‌گردد، و تلاش می‌کرد تا بدین ترتیب به حکومت تازه تأسیس سلجوقی مشروعیت الهی ببخشد. در عهد سنجر، به دلیل تحولات گسترده‌ای که در طی حکومت سلاطین پیش از سنجر در

۱ همان‌ص، ۱۰۹ a.

۲ همان‌صص، ۱۰۹ a-۱۰۹ b.

ارتباط با خلافت صورت گرفته بود، دیگر خلیفه تفویض‌کننده حکومت به خاندان سلجوقی محسوب نمی‌شد. سنجر بیشتر به نقش موروثی و استحقاق خویش به مقام سلطنت اتکا داشت و مدعی بود که خداوند بی‌واسطه وی را برای سلطنت برگزیده است. با وجود این، با توجه به جایگاه و اهمیت تاریخی نهاد خلافت، سنجر سعی نکرد خلافت را مورد تعرض قرار دهد، اما همواره بر این نکته تأکید می‌ورزید که خلیفه نقشی در اعطای حکومت به وی نداشته و اگر خلافت عباسی مورد احترام سنجر بوده، تنها به دلیل تأسی وی به نیاکان خویش است و به همین سبب نیز از خلیفه می‌خواهد که به هیچ وجه در امور سیاسی قلمرو تحت حاکمیت وی مداخله نکند.

منابع و مآخذ

- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دارصادر - دار بیروت.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوالرراقمی، نجم‌الدین (۱۳۶۲)، *تاریخ الوزرا*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- بنداری اصفهانی (۱۳۵۶)، *زبنة النصر نخبة العصر*، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: انتشارات ابن‌سینا.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسن (۱۳۷۴)، *تاریخ بیهقی*، تصحیح خلیل خطیب رهبر، تهران: انتشارات مهتاب.
- جوینی، متعب‌الدین (۱۳۲۹)، *عقبه‌الکعبه*، تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، تهران: شرکت سهامی چاپ.
- حسینی یزدی، محمد بن محمد بن عبدالله بن انتظام (۱۳۲۷ هـ/۱۹۰۹ م)، *العراضه فی الحکایه السلجوقیه*، به اهتمام کارل زوسهایم، لیدن: بریل.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۵۵)، *دستور الوزرا*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان (۱۳۶۴)، *راحة الصدور آية السرور در تاریخ آل سلجوق*، تصحیح محمد اقبال، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ ۲.
- سمعانی، ابن سعد عبدالکریم محمد (۱۳۸۲ هـ/۱۹۶۲ م)، *الانساب*، تصحیح و تعلیق شیخ عبدالرحمان - بحی معلمی بمانی، هند: وزارت معارف التحقیقات العلمیه و الامور الثقاضیه الحکومه العالمیه الهندیه.
- صابی، ابوالحسن هلال بن محسن (۱۳۴۶)، *رسوم دار الخلافه*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- عقیلی، سیف‌الدین حاجی بن نظام (۱۳۶۴)، *آثار الوزرا*، تصحیح میر جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران:

انتشارات اطلاعات.

- غزالی طوسی، محمد (۱۳۶۱)، نصیحة الملوک، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انتشارات بابک.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب (۱۳۸۳)، احکام السلاطانیة، ترجمه حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجموعه نامه‌ها، منشآت لنیگراد، میکروفیلم، کتابخانه ملی، ش ۴۸، ۴۹، ۵۰.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۶. تهران: انتشارات توس.
- نظام الملک، ابوعلی حسن طوسی (۱۳۴۷)، سیرالملوک، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲)، سلجوقنامه، به اهتمام اسماعیل افشار، تهران: کلاله خاور.

بررسی وضعیت شیعیان در حلب عهد بنی‌مرداس

حبیب زمانی محبوب^۱

احمد بادکوبه هزاوه^۲

چکیده: از وقایع مهم سده پنجم هجری قمری در منطقه شامات، شکل‌گیری امارت‌های محلی در بخش‌های مختلف است. یکی از این امارت‌ها به نام بنی‌مرداس است که از سال ۴۱۴ تا ۴۷۲ هجری قمری بر شهر حلب و بخش‌هایی از شهرهای اطراف آن حکم راندند و با حمایت و تشویق دانشمندان و بزرگان شیعه، سبب نشر تشیع در حلب و پیرامون آن شدند. در این مقاله ضمن گزارش چگونگی به قدرت رسیدن حکومت شیعی مرداسیان، وضعیت تشیع و شیعیان حلب در این دوره و چگونگی تعامل و برخورد امرای بنی‌مرداس با علما، فقها و شرع‌ای شیعی بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: بنی‌مرداس، حلب، تشیع، فاطمیان

۱ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، گروه تاریخ و تمدن ملل

اسلامی، تهران، ایران Zamani 1358 @ Gmail.Com

۲ دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران badkoubh45@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۱، تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۷

Studying the Shi'ites Status in Halab in Mirdasids Era

Habib Zamani Mahjoob¹

Ahmad Badkoobeh Hazaveh²

Abstract: One of the important events in 5th century A.H. in Shamat region, is the establishment of domestic governments in the various parts. One of these governments was Mirdasids that governed Halab and some surrounding cities from 414 to 472 A.H. and by protecting and encouraging Shiite scholars and elites Caused dissemination of Shi'ism in that region. This paper in addition to study the Mirdasids Shi'ite government uprising to power, explain shiites status in Halab in that era and the interaction of Mirdasids government with Shi'ite *Ulema* (theologists), jurists and poets.

Keywords: Mirdasids, Halab, Shi'ism, Fatimids

1 Phd.D.Student of Islamic Nations' History and Civilization, Islamic Azad University, Tehran Faculty of Sciences and Researches

2 Associated Professor of Theology and Islamic Knowledge Faculty in Tehran University
badkoubh45@gmail.com

مقدمه

دولت بنی‌مرداس پس از حمدانیان دومین حکومت شیعی در شمالی شام به مرکزیت حلب بود که هر چند در شهرت و عظمت به پای حمدانیان نمی‌رسید، در گسترش و رونق مذهب شیعه در حلب نقش برجسته‌ای داشته است.

بررسی وضعیت شیعه در دوره بنی‌مرداس که حائل بین دو قدرت رو به افول عباسیان سنی مذهب و فاطمیان شیعی مذهب بودند، اطلاعات ارزشمندی درباره حیات سیاسی و اجتماعی شهر حلب - مرکز حکومت بنی‌مرداس - به دست می‌دهد. این موضوع مهم تا به حال به طور خاص بررسی نشده و در خصوص آن پژوهش مستقلی صورت نگرفته است. البته درباره مرداسیان کتابی با عنوان بنومرداس الکلابیون فی حلب و شمال الشام توسط محمد احمد عبدالمولی نوشته شده است که آن هم تنها به مباحث سیاسی و حکومتی بنی‌مرداس توجه کرده و به مسائل اجتماعی و فرهنگی، از جمله اوضاع مذهبی و دینی، نپرداخته است. در مجموع آنچه مورخان درباره این حکومت نقل کرده و متأخران از آن‌ها پیروی نموده‌اند، جز شرح نزاع‌های سیاسی و نظامی آن‌ها با حاکمان معاصر خود نیست. از این رو پژوهش درباره موضوع نوشتار حاضر امری دشوار و درعین حال ضروری است.

در این پژوهش، پرسش اصلی بدین گونه است: اوضاع شیعیان حلب در دوره مرداسیان چگونه بوده و حاکمان مرداسی چه نقشی در گسترش مذهب تشیع داشته‌اند؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیه مورد نظر چنین مطرح می‌گردد: حکومت بنی‌مرداس و نیز حمایت آن‌ها از علما و شعرای شیعی، عامل اصلی رشد تشیع و روند رو به رشد شیعیان حلب بوده است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی و تحلیلی، با استفاده از منابع دست اول و کهن و نیز بهره‌گیری از مطالعات و تحقیقات جدید است.

بنی‌مرداس

بنی‌مرداس متسبب به قبیله بنی‌کلاب بن‌ربیع از بطون بنی‌عامر بن صَعَصَعه^۱ و از اعراب عدنانی‌اند.^۲

۱ عبد الرحمن بن خلدون (۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م)، تاریخ، ج ۴، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ص ۲۷۱؛ ابی‌العباس احمد بن علی - قلقشندی [ابی‌نا]، صبح‌الاعشی، ج ۱، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة، ص ۳۴۰.

۲ ابن‌العديم (۱۳۷۰ق/۱۹۵۱م)، زبدة‌الحلب من تاریخ حلب، تحقیق سامی الدّهان، ج ۱، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، ص ۱۱۱؛ ابن‌خلکان، (۱۳۶۴ ش). وفیات‌الاعیان، ج ۲، قم: منشورات شریف الرضی، ص ۴۸۷؛ محمد احمد عبدالمولی (۱۹۸۵)، بنومرداس الکلابیون فی حلب و شمال الشام، اسکندریه: دار المعرفة الجامعیه، ص ۱۱.

سکونتگاه اصلی آن‌ها در دوران جاهلی، نزدیک یثرب بود و بعدها به یمامه کوچ کردند. بنی کلاب در اوایل سده چهارم هجری قمری به منطقه‌ای در نزدیکی شام نقل مکان کرده و رفته رفته در این منطقه نفوذ یافتند؛ به گونه‌ای که در زمان حکومت بنی حمدان مایه در دسر آن‌ها بودند.^۱

پس از سقوط حمدانیان، اوضاع سیاسی در شمال شام و مرکز آن یعنی حلب بسیار آشفته بود. خلفای فاطمی و عباسی از یک سو، و امپراتوری بیزانس از سوی دیگر، چشم به حکومت حلب دوخته بودند؛^۲ تا آن‌که فاطمیان توانستند بر حلب مسلط شوند. امیران محلی با بهره‌گیری از این کشمکش‌های سیاسی، گاه گاهی بر فرمانروایان شهر می‌شوریدند. یکی از این امیران ابوعلی صالح بن مرداس (اسدالدوله) رهبر قبیله بنی کلاب بود که در پی شوریدن مردم بر ابونصر بن لؤلؤ جراحی فرمانروای فاطمی حلب، در سال ۴۱۴ هـ بر این شهر مسلط شد و حکومت بنی مرداس را بنا نهاد.^۳ وی پس از چندی دامنه متصرفاتش را به حمص، بعلبک، صیدا و غانه گسترش داد.^۴ صالح فرمانروای حلب بود تا آن‌که در سال ۴۲۰ خلیفه فاطمی الظاهر (۴۱۱ - ۴۲۷ هـ) امیر الجیوش انوشکین دزبری،^۵ فرمانروای دمشق را به جنگ صالح فرستاد. در این رویارویی، صالح و پسر کوچکش کشته شدند؛ ولی نصر پسر بزرگ صالح از

۱ ابن عدیم، زبدة الحلب، ج ۱، ص ۱۱۱؛ خاشع معاضیدی (۱۹۷۵م)، الحیاة السیاسیة فی بلاد الشام خلال العصر الفاطمی، بغداد: دار الحریة للطباعة، صص ۷۱ - ۷۲.

۲ شوقی شعث (ايلول ۱۹۹۰م)، «امارة حلب فی عهد بنی مرداس و علاقاتها الخارجیة»، دراسات تاریخیة، ش ۳۷ و ۳۸، ص ۱۴۹؛ عبدالمولی، همان، ص ۶.

۳ علی بن محمد بن اثیر (۱۳۸۶ق/۱۹۹۶م)، الکامل فی التاریخ، ج ۹، بیروت: دارصادر، صص ۲۱۰ - ۲۱۱، ۲۲۷ - ۲۳۱؛ ابن خلکان، همان، ج ۲، ص ۴۸۷؛ ابن العدیم (بی‌تا)، بغیة الطلب فی تاریخ حلب، تحقیق سهیل زکار، ج ۱، بیروت: دارالفکر، صص ۲۳۰، ۵۴۵؛ محمد راغب طبایح الحلبي (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء، حلب: دارالقلم العربی، الطبعة الثانية، ج ۱، ص ۲۸۸؛ عبد المولی، همان، صص ۶ و ۱۱؛ محمد کردعلی (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، خطط الشام، ج ۱، دمشق: مکتبة النوری، ص ۲۲۲؛ عبدالفتاح رؤس قلعه‌جی (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، حلب القدیمة و الحدیثة، بیروت: مؤسسة الرسالة، ص ۳۴۵؛ کامل البالی الحلبي (غزی) (۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م)، نهر الذهب فی تاریخ حلب، ج ۳، حلب: دارالقلم العربی بحلب، ص ۶۰ در برخی منابع نیز سال ۴۱۵ هـ را سال به قدرت رسیدن ابوعلی صالح بن مرداس ذکر کرده‌اند (ر.ک: محمد بن علی عظیمی الحلبي (۱۹۸۴)، تاریخ حلب، تحقیق ابراهیم زعور، دمشق: [بی‌تا]، ص ۲۳۶).

۴ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۲۷۲؛ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۲۳۱؛ ابن عدیم، زبدة الحلب، ج ۱، ص ۲۳۰؛ عظیمی الحلبي، همان، ص ۳۲۷.

۵ درباره «نوشته‌کن دزبری» ر.ک: ابن خلکان، همان، ج ۲، ص ۴۸۷؛ ابی‌علی حمزة بن القلانسی (۱۹۰۸م)، ذیل تاریخ دمشق، بیروت: مطبعة الابهاء السوعیین، ص ۷۶؛ شمس‌الدین محمد بن احمد ذهبی (۱۴۱۳ق/۱۹۹۳)، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۷، بیروت: مؤسسة الرسالة، صص ۵۱۱-۵۱۳؛ جمال الدین یوسف ابن تغری بردی الاتابکی (بی‌تا)، النجوم الزاهرة، ج ۵، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة، ص ۳۴.

مهلکه جان به در برد و به حلب بازگشت و اداره امور را به عهده گرفت.^۱ فرمانروایی ابوکامل نصر بن صالح بن مرداس (شبل‌الدوله) تا سال ۴۲۹ ه‍.ق ادامه یافت. در این سال خلیفه المستنصر فاطمی (۴۲۷-۴۸۷ ه‍.ق) سپاهی به فرماندهی انوشکین دزبری به جنگ او فرستاد. در این نبرد شبل‌الدوله شکست خورد و کشته شد.^۲ در پی این واقعه، انوشکین دزبری حلب را تصرف کرد و از رمضان ۴۲۹ تا ۴۳۳ ه‍.ق به نام فاطمیان در حلب و دیگر نواحی شام فرمان راند. در این مدت حلب از فرمانروایی بنی‌مرداس بیرون رفت.^۳ در سال ۴۳۴ بنی‌مرداس به رهبری ثمال بن صالح بن مرداس (معزالدوله) (۴۳۴-۴۵۴ ه‍.ق) دوباره توانستند به یاری مردم شهر بر حلب مسلط شوند.^۴ در زمان حکومت ثمال، فرمانروایی حلب چند بار بین فاطمیان و بنی‌مرداس جابه‌جا شد.^۵ ثمال در سال ۴۴۹ ه‍.ق به دنبال اختلافش با بنی‌کلاب، حلب را به فرستاده دولت فاطمی سپرد و بدین سان این شهر طی سال‌های ۴۴۹ تا ۴۵۲ ه‍.ق به دست کارگزاران فاطمی افتاد.^۶ در سال ۴۵۲ رشیدالدوله محمود پسر شبل‌الدوله، حلب را به یاری اهالی شهر از دست فاطمیان بیرون آورد. دولت فاطمی از ثمال یاری خواست و او در سال ۴۵۳ با سپاهی که حکومت مصر به وی داده بود، به حلب آمد و بار دیگر شهر را تسخیر کرد.^۷ این جابه‌جایی قدرت در حلب از ضعف خلافت فاطمی و نابسامانی پایه‌های قدرت امرای محلی بنی‌مرداس حکایت می‌کند.

ثمال در سال ۴۵۴ ه‍.ق در بازگشت از جهاد با رومیان، در نزدیکی حلب درگذشت. پس از ثمال، برادرش عطیه بن صالح کم‌تر از یک سال بر حلب سلطه یافت ولی در جنگ قدرت، حکومت حلب را به برادرزاده‌اش محمود بن نصر وا گذاشت و خود به حکومت بر رقه بسنده

۱ ابن‌خلدون، همان‌جا؛ ابن‌اثیر، همان‌جا؛ ابن‌خلکان، همان، ج ۴، ص ۴۸۷؛ عظیمی‌الحلبی، همان، ص ۳۲۹؛ مقریزی، *تعاط الحنفی*، ج ۲، ص ۱۷۸.

۲ ابن‌عديم، *زبدۃ الحلب*، ج ۱، صص ۲۵۰ - ۲۵۱؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۲۳۱؛ ابن‌قلانسی، همان، ص ۷۴؛ عظیمی‌الحلبی، همان، ص ۳۳۲؛ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۱۷۶.

۳ ابن‌خلدون، همان، ج ۴، ص ۲۷۲؛ ابن‌قلانسی، همان، صص ۷۵-۸۲؛ مقریزی، همان، ج ۲، صص ۱۸۲، ۱۸۶.

۴ ابن‌خلدون، ج ۴، ص ۲۷۳؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، ص ۲۳۱؛ ابن‌عديم، *زبدۃ الحلب*، ج ۱، ص ۲۵۶؛ عظیمی‌الحلبی، همان، ص ۳۳۵؛ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۱۸۷.

۵ ابن‌خلدون، همان، ج ۴، ص ۲۷۴. همچنین نک: صلاح‌الدین خلیل بن ابیک صفدی (۱۴۲۵ق/۲۰۰۵م)، *الوافی بالوفیات*، ج ۷، بیروت: دارالفکر، ص ۳۲۴؛ عبدالمولی، همان، صص ۹۱ - ۱۰۲.

۶ ابن‌خلدون، همان‌جا؛ ابن‌قلانسی، همان، ص ۸۶.

۷ ابن‌خلدون، همان‌جا؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۹، صص ۲۳۲ - ۲۳۳، ج ۱۰، صص ۱۱ - ۱۲؛ ابن‌قلانسی، همان، ص ۹۰.

کرد.^۱

حادثه مهم دوره حکومت رشید الدوله محمود بن نصر (۴۵۴ - ۴۶۷ هـ)، رویگردانی از فاطمیان و پذیرش خلافت عباسیان است.^۲ دلیل این امر، تاخت و تاز و فشار سلجوقیان^۳ (۴۲۹ - ۵۹۰ هـ) و قدرت گرفتن عباسیان در پرتو حمایت ترکان سلجوقی از یک سو و زوال نفوذ فاطمیان در منطقه از سوی دیگر است. محمود با بزرگان شیعی حلب به رایزنی پرداخت و آنان را متقاعد ساخت که بهتر است برای حفظ امنیت شهر و مردم، خطبه به نام خلافت عباسی بخوانند.^۴ بدین ترتیب، از سال ۴۶۳ به نام خلیفه عباسی، القائم (۴۲۲ - ۴۶۷ هـ) و پادشاه سلجوقی آلبارسلان (۴۵۵ - ۴۶۵ هـ) خطبه خوانده شد.^۵ بیشتر مردم این تغییر مذهب را پذیرفتند، اما برخی شیعیان از پذیرش آن سر باز زدند.^۶ به نقل منابع، آنان حصیرهای مسجد جامع حلب را جمع کردند و گفتند: این‌ها حصیرهای علی^(ع) است؛ ابوبکر خود حصیر بیاورد تا مردم بر آن نماز بخوانند.^۷

جانشین محمود بن نصر، فرزندش نصر بود که از سوی درباریان به فرمانروایی برگزیده شد.^۸ جلال الدوله نصر بن محمود (۴۶۷ - ۴۶۸ هـ) در فتنه سپاهیان ترکمان کشته شد و برادرش سابق بر تخت فرمانروایی نشست.^۹ ابوالفضایل سابق بن محمود (۴۶۸ - ۴۷۲ هـ) واپسین امیر مرداسی است.^{۱۰} وی حاکمی ناتوان بود. در زمان او بر اثر درگیری بین سربازان مزدور ترک و بنی-کلاب، قدرت آل مرداس به تدریج به ضعف گرایید.^{۱۱}

۱ ابن عدیم، زبده الحلب، ج ۱، صص ۲۷۹ - ۲۸۰؛ ابی الفرج عبدالرحمن بن علی محمد بن جوزی (۱۴۱۲/ق ۱۹۹۲م)، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، ج ۱۶، بیروت: دار الکتب العلمیه، ص ۱۷۵؛ ابن حنبلی الحلبی (۱۴۰۹/ق ۱۹۸۸م)، الزید والضرب فی تاریخ حلب، کویت: منشورات مرکز المخطوطات والتراث، ص ۲۸؛ عظیمی الحلبی، همان، ص ۳۴۵؛ ابن تغری بردی، همان، ج ۵، ص ۱۰۰؛ ذهبی، همان، ج ۱۸، ص ۳۵۸.

۲ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۳۰۲.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۶۴.

۴ ابن خلدون، همان‌جا؛ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۶۳.

۵ ابن عدیم، زبده الحلب، ج ۲، ص ۱۷؛ ابن اثیر، همان‌جا؛ عظیمی الحلبی، همان، ص ۳۴۸.

۶ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۴۲؛ سهیل زکارلی تا، اماره حلب، دمشق: دار الکتب العربی، ص ۲۱۵.

۷ ابی الفضل محمد بن شحنه (۱۴۰۴/ق ۱۹۸۴م)، التر المنتخب فی تاریخ مملکه حلب، دمشق: دار الکتب العربی، ص ۱۰۹؛ ابن عدیم، زبده الحلب، ج ۲، ص ۱۸؛ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۶۳.

۸ ابن خلدون، همان‌جا؛ ابن عدیم، زبده الحلب، همان، ج ۲، ص ۴۵؛ ابن قلاسی، همان، ص ۱۰۸؛ ذهبی، همان، ج ۱۸، ص ۳۵۸.

۹ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۲۳۴؛ ذهبی، همان، ج ۱۸، ص ۳۴۹.

۱۰ ابن عدیم، زبده الحلب، ج ۲، ص ۵۳.

۱۱ عبدالمولی، همان، صص ۱۸۲ - ۱۸۵؛ طباح الحلبی، همان، ج ۱، صص ۳۰۶ - ۳۰۷.

با تضعیف حکومت بنی‌مرداس، تَشُّس پسر آلب‌ارسلان، در سال ۴۷۲ پس از تسخیر دمشق، به حلب لشکر کشید و شهر را محاصره کرد.^۱ مردم حلب که از تسلط ترکان سلجوقی بیمناک بودند، نماینده‌ای نزد مسلم بن قریش عقیلی،^۲ امیر موصل، فرستادند تا شهر را به او واگذارند. در نتیجه مسلم به حلب لشکر کشید و سابق را در قلعهٔ این شهر محصور کرد.^۳ سرانجام در اوایل ۴۷۳ با تسلیم قلعهٔ حلب، دولت بنی‌مرداس برافتاد و تنها برخی از شهرهای کوچک به بازماندگان این خاندان واگذاشته شد.^۴

شهر حلب

حلب دومین شهر مهم شامات پس از دمشق، و مرکز شمال شام محسوب می‌شد. حلب در لغت به معنای «شیر دوشیده» و مترادف با حلب است. دربارهٔ وجه تسمیهٔ آن نیز گفته‌اند که چون ابراهیم^(ع) در روزهای جمعه در این محل که تپه‌ای بود از گوسفندانش شیر می‌دوشید و به فقرا صدقه می‌داد و آنان می‌گفتند: «حلب، حلب»؛ رفته رفته، این نام بر این منطقه اطلاق گردید.^۵

حلب در سال هفدهم هجری قمری به دست ابو عبیده جراح و به فرماندهی عیاض بن غنم - فهری فتح شد.^۶ این شهر در سده‌های اسلامی به «حلب الشَّهبا»^۷ معروف بود و اکنون نیز گاهی در مطالعات جدید به این نام از آن یاد می‌شود.^۸ ادارهٔ حلب در عهد خلفای راشدین و امویان زیر نظر والی قنسرين بود که از مرکز خلافت تعیین می‌شد.^۹ تا آن که طولونیان (۲۵۴ - ۲۹۲

۱ ابن اثیر، همان، ج ۹، ص ۴۳۴؛ مقریزی، همان، ج ۲، ص ۳۲۰.

۲ در زمینهٔ امرای بنی‌عقیل، نک: باسورث، همان، صص ۹۴ - ۹۶.

۳ ابن عدیم، زبدهٔ الحلب، ج ۲، صص ۶۷ - ۷۰؛ ابن خلدون، همان، ج ۴، ص ۲۷۵؛ ابن جوزی، همان، ج ۱۶، ص ۲۰۶؛ ابن اثیر، همان، ج ۱۰، صص ۱۱۴ - ۱۱۵؛ ابن قلاسی، همان، ص ۱۱۳.

۴ ابن عدیم، بغیة‌الطلب، ج ۱، ص ۵۴۵؛ ابن عدیم، زبدهٔ الحلب، ج ۲، ص ۷۰؛ عظیمی الحلبی، همان، ص ۳۵۱؛ غزی، همان، ج ۳، ص ۶۶؛ عبدالمولی، همان، صص ۱۸۵ - ۱۸۶.

۵ ابن عدیم، زبدهٔ الحلب، ج ۱، صص ۹ - ۱۱؛ یاقوت حموی (۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م)، معجم البلدان، ج ۲ بیروت: دار صادر، ص ۲۸۲؛ ابن شحنة، همان، ص ۲۶؛ طباطبائی، همان، ج ۱، ص ۸۳.

۶ بلاذری (۱۳۸۱ ق / ۱۹۷۸ م)، فتوح البلدان، بیروت: دار الکتب العلمیه، ص ۱۵۲؛ ابن عدیم، زبدهٔ الحلب، ج ۱، ص ۲۷؛ یاقوت، معجم البلدان، ج ۲، ص ۲۸۵؛ ابن شحنة، همان، ص ۳۱.

۷ نک: طباطبائی الحلبی، همان، ج ۱، صص ۷۹ - ۸۳. این بدان سبب است که چون از نقطه‌ای مشرف بر تمام شهر نگریسته شود، آنجا یکپارچه سفید دیده می‌شود.

۸ نک: قلعه جی، همان، صص ۱۱ - ۲۵.

۹ ابن خردادبه (۱۳۷۰)، المسالك و الممالك، ترجمهٔ حسین قره‌چانلو، تهران: نشر نو، ص ۵۸؛ بلاذری، همان، ص ۱۵۲؛ محمدبن - حوقل (۱۹۳۸ م)، صورة الارض، ج ۱، لیدن: بریل، ص ۱۷۷.

هق) و سپس اخشیدیان (۳۲۳ - ۳۵۸ هق) بر مصر و شام سلطه یافتند و اداره حلب را نیز به دست گرفتند. پس از سقوط اخشیدیان، حلب به دست آل حمدان (۲۹۳ - ۳۹۴ هق) افتاد که با دوران اوج شکوفایی این شهر مصادف است.^۱ در دوره حمدانیان به ویژه در عصر سیف الدوله (مؤسس حمدانیان حلب)، این شهر چنان رشد یافت که در هیچ یک از دولت‌های پیشین سابقه نداشت.^۲ در دوره بنی مرداس نیز حلب به عنوان مرکز حکومت، شکوه و اعتبار دوره حمدانی خود را حفظ کرد. ناصر خسرو، جهانگرد و داعی اسماعیلی که در سال ۴۳۸ - در دوره حکومت مرداسیان - از این شهر بازدید کرده، حلب را شهری نیکو و آبادان توصیف نموده است.^۳

حلب روزگاری از پایگاه‌های مذهب تشیع و از مراکز شیعه‌نشین منطقه شام بوده است. برخی، نفوذ تشیع در حلب را از زمان تبعید ابوذر به شام - به دستور عثمان - و نیز از سده دوم هجری قمری، همزمان با هجرت آل ابی‌شعبه از عراق به حلب می‌دانند.^۴ به نظر می‌رسد سخن این عده صحیح نباشد. شاید تبعید ابوذر به شام یا هجرت آل ابی‌شعبه به حلب سبب آشنایی مردم منطقه با مذهب تشیع شده باشد، اما تا سده چهارم شیعیان نفوذ چندانی نداشته‌اند و شمار سنیان بیش از شیعیان بوده و علمای حلب نیز بنابر مذهب اهل سنت - به ویژه مذهب ابوحنیفه - فتوا می‌دادند.^۵

از دوره حمدانیان، با اعلام مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی حکومت و حمایت از خاندان‌ها و علمای مشهور شیعی،^۶ دوران رشد و اعتلای شیعه در شهر حلب آغاز و بر شمار شیعیان آنجا افزوده شد.^۷ کردعلی از برگزاری آیین‌های شیعی به ویژه گرامی‌داشت عاشورا و برگزاری مراسم خاص آن روز در حلب عصر حمدانی یاد می‌کند.^۸

۱ ابراهیم علی طرابلسی (۲۰۰۷م)، *التشیع فی طرابلس و بلاد الشام*، بیروت: دارالساقی، ص ۶۹

۲ فیصل سامر (۱۳۸۰)، *دولت حمدانیان*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، صص ۳۲۳-۳۳۵.

۳ ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۵۴)، *سفرنامه*، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، صص ۱۶ - ۱۷.

۴ احمد بن علی نجاشی [بی تا]، *رجال النجاشی*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، صص ۲۳۰-۲۳۱؛ کردعلی، ج ۶، ص ۲۴۶؛ ابراهیم -

نصرالله (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *حلب و التشیع*، بیروت: مؤسسه الوفا، صص ۱۷ و ۱۹.

۵ ابن عدیم، *زبدۃ الحلب*، ج ۱، ص ۱۴۴؛ ابن عدیم، *بغیة الطلب*، ج ۱، ص ۶۰.

۶ سید محسن امین (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، *اعیان الشیعه*، ج ۹، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ص ۱۱۹؛ طباطبائی الحلبی، همان، ج ۱، صص ۲۷۹ - ۲۸۰؛ غزی، همان، ج ۱، ص ۱۵۴.

۷ ابن عدیم، *بغیة الطلب*، همان‌جا؛ کردعلی، همان، ج ۶، ص ۲۴۷؛ غزی، همان، ج ۱، ص ۱۵۵؛ زکار، همان، ص ۲۱۲؛ نصرالله، همان، ص ۲۰؛ حسن سبیتی (۱۴۲۳ق/۲۰۰۲م)، «حلب»، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة*، ج ۱۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ص ۱۲۸.

۸ کردعلی، همان، ج ۶، ص ۲۸۵.

مشهد رأس‌الحسین و مشهد الدّکّه دو بنای مذهبی مهم شهر حلب محسوب می‌شدند که در طول تاریخ محل بزرگداشت شیعیان حلب و مورد احترام آنان بوده‌اند.^۱ مشهد رأس‌الحسین زیارتگاهی است در کوه جوشن که محل توقف شبانه اسرای کربلا و جای نگهداری سر مبارک امام حسین^(ع) روی سنگی است^۲ که هم اکنون نیز موجود می‌باشد. قبرستان جوشن که در نزدیکی همین مشهد قرار دارد، مزار عالمان بزرگ شیعه از سده‌های پنجم و ششم هجری قمری از جمله ابن‌شهر آشوب (د. ۵۸۸ ه‍.ق)، سیدابوالمکارم ابن‌زهره (د: ۵۸۵) و ... است.^۳

مشهد الدّکّه نیز زیارتگاهی در غرب حلب به نام محسن بن حسین بن علی^(ع) است.^۴ این مکان از آن رو به «دکّه» معروف است که سیف‌الدوله حمدانی بر کوه مشرف به آن، دکّه‌ای داشته که در آن می‌نشسته و به منظره‌های اطراف می‌نگریسته است. ابن‌شحنه می‌گوید که این مشهد در سال ۳۵۱ ه‍.ق ظاهر شد. ماجرا از این قرار است که سیف‌الدوله در یکی از روزهایی که در دکّه نشسته بود، نوری دید که بر مکان کنونی مشهد الدّکّه فرود آمد و این عمل چندین بار تکرار گردید. پس خود به این مکان رفت و به کندن آنجا پرداخت و در آن سنگی یافت که بر آن نوشته شده بود: هذا المحسن بن الحسين بن علي بن ابي طالب. وی علویان را گرد آورد و درباره آن پرسید. آن‌ها گفتند وقتی اسیران و زنان امام حسین^(ع) را از این مکان می‌بردند، فرزند یکی از زنان سقط شده است. پس سیف‌الدوله به عمارت آنجا اقدام کرد، چرا که این ماجرا را اذن خدا برای ساخت زیارتگاه پنداشت.^۵ در دوره بنی‌مرداس بر این عمارت افزوده شد و مؤذن و امام برای آن تعیین گردید.^۶

وضعیت شیعیان حلب در دوره مرداسی‌ها

مرداسی‌ها، شیعه مذهب و به احتمال قوی شیعه اثناعشری بودند؛^۷ از این رو در این دوره نیز

۱ ابن عدیم، بغیة الطلب، ج ۱، صص ۴۱۱ - ۴۱۲؛ قلعه‌جی، همان، ص ۳۰۳؛ شیرین احمدالعشماوی (۲۰۱۰م)، کتابات ابن‌ابی‌طیّی الحلبی فی المصادر الاسلامیه، قاهره: مکتبه الثقافه، صص ۳۳، ۳۵-۳۶.

۲ ابن‌شحنه، همان، ص ۸۷.

۳ ابن عدیم، بغیة الطلب، ج ۳، ص ۱۲۰۶؛ ابن‌شحنه، همان، صص ۸۷-۹۱؛ سبیتی، همان، ص ۱۲۹.

۴ نک: ابن عدیم، بغیة الطلب، ج ۱، صص ۶۲ و ۴۱۱؛ نصرالله، همان، صص ۳۱ - ۳۲.

۵ ابن‌شحنه، همان، ص ۸۵؛ همچنین نک: ابن‌شداد، همان، ج ۱، ص ۱۴۷.

۶ ابن‌شحنه، همان، ص ۸۶؛ طباطبائی الحلبی، همان، ج ۱، ص ۲۸۰؛ قلعه‌جی، همان، ص ۳۰۵؛ کردعلی، همان، ج ۶، ص ۱۵۵.

۷ عبدالمولی، همان، ص ۱۲؛ نصرالله، همان، ص ۸۶؛ زکار، همان، ص ۷۰.

همانند دوره بنی‌حمدان، شاهد رشد و رونق مذهب شیعه در شمال شام به ویژه شهر حلب هستیم.^۱ در عصر بنی‌مرداس، در حلب، تعداد شیعیان از سنیان بیشتر بود و بخش عمده شیعیان هم پیرو مذهب امامیه بودند.^۲ ابن‌بُطلان (د: ۴۵۸ هـ)، طیب نصرانی که در زمان ثمال بن صالح (معزالدوله) از حلب بازدید داشته و مدت زیادی را در حلب گذرانده،^۳ در خاطراتش - که به دوست مورخ خود هلال بن محسن صابی ارسال کرده است - می‌نویسد: در شهر حلب فقها بر مذهب امامیه فتوا می‌دادند.^۴ پیروان سایر مذاهب شیعه بسیار اندک بودند و منابع از فعالیت محدود اسماعیلیان در منطقه جبل‌السماق در سرمین (روستای بزرگی نزدیک حلب)،^۵ و نیز از فعالیت دروزی‌ها در زمان حکومت نصر بن صالح در همان منطقه گزارش داده‌اند.^۶

به نظر ذهبی، مذهب شیعه در دوره بنی‌مرداس در شام رایج بود. وی در وفیات سال ۴۲۶ هـ، مرگ مردی به نام محمد بن رزق الله معروف به ابوبکر منینی را گزارش کرده است و به نقل از ابوالولید دربندی می‌گوید: او تنها عالم در سرزمین شام و کنیه‌اش ابوبکر بوده است.^۷ سکونتگاه شیعیان حلب محله‌ای در اطراف مشهد الذکک، و محل سکونت اهل سنت ظاهراً در شمال شهر حلب در منطقه‌ای خاص به نام بحیستا بوده است.^۸ از علمای معروف سنی این دوره، ابوالحسن سالم بن علی معروف به ابن حمّامی است که تا سال ۴۶۵ زنده بود؛ ولی از آثارش چیزی باقی نمانده است.^۹ هنگامی که بنی‌مرداس در زمان محمود بن نصر، از فاطمیان روی گردانیدند و دعوت عباسیان را پذیرفتند، از فتوای فقهای این عالم سنی بهره می‌گرفتند.^{۱۰} درباره آداب و رسوم و مراسم مذهبی شیعیان حلب در این دوره، اطلاعات چندانی در دست نیست. گویا مراسم عزاداری روز عاشورا و شادمانی عید غدیر انجام می‌گرفته است.^{۱۱}

۱ غزی، همان، ج ۳، ص ۶۴.

۲ زکار، همان، صص ۲۱۲-۲۱۴؛ نصرالله، همان‌جا؛ العشماوی، همان، ص ۳۶.

۳ ابن‌العبری (۱۳۶۴)، تاریخ مختصر الدول، ترجمه محمدعلی تاج پور و حشمت‌الله ریاضی، تهران: اطلاعات، ص ۲۵۸.

۴ به نقل از: یاقوت، معجم البلدان، ج ۲، ص ۲۸۳؛ ابن‌عدیم، بغیة الطلب، ج ۱، ص ۶۱؛ علی بن یوسف قفطی (۱۳۴۷)، تاریخ الحکماء، تهران: دانشگاه تهران، ص ۴۰۲؛ طبایخ الحلبی، همان، ج ۱، ص ۲۹۹.

۵ ابن‌شداد، همان، ج ۱، ص ۴۸؛ زکار، همان، ص ۲۱۳.

۶ ابن‌عدیم، زیة الحلب، ج ۱، صص ۲۴۸-۲۴۹، ج ۲، ص ۱۲۲؛ ابن‌عدیم، بغیة الطلب، ج ۱، صص ۲۸۰-۲۸۲؛ ابن‌شحنه، همان، ص ۳۵.

۷ ذهبی، همان، ج ۱۷، ص ۴۵۳.

۸ زکار، همان، ص ۲۱۴؛ غزی، همان، ج ۲، ص ۱۶۱.

۹ ابن‌عدیم، بغیة الطلب، ج ۷، صص ۴۱۵۵-۴۱۵۶.

۱۰ زکار، همان، صص ۲۱۴-۲۱۵.

۱۱ همان، ص ۲۱۴.

ابن‌عديم در ذکر احوال سالم بن علی (ابن حمّامی)، از آتش گرفتن خزانه‌الصوفیه در سال ۴۶۶ در فتنه‌ای میان شیعه و سنی در یکی از روزهای عاشورا خبر می‌دهد که این رویداد دلیلی بر برگزاری مراسم عاشورا در این دوره است.^۱

نفوذ تشیع در عصر مرداسی‌ها چندان بود که آثار آن تا مدت‌ها بر فضای فرهنگی و مذهبی شهر حلب باقی ماند.^۲ تعداد شیعیان در این شهر به اندازه‌ای افزایش یافت که به اهل سنت به سختی اجازه ساخت مدرسه می‌دادند.^۳

نفوذ علمای شیعه و رونق حوزه علمی حلب

از جلوه‌های درخشان عصر بنی‌مرداس که از رونق مذهب شیعه در این دوره حکایت می‌کند، نفوذ و اعتبار علمای شیعی در مرکز این حکومت یعنی شهر حلب است. نفوذ فاطمیان و تشکیل دو حکومت شیعی، نخست حمدانیان و سپس بنی‌مرداس در این شهر، فضای مناسبی برای رشد و تربیت عالمان شیعی مذهب فراهم آورد تا با تدریس و تألیفات ارزشمند خود به نشر مذهب تشیع و مکتب اهل بیت^(ع) بپردازند.

پس از حمدانیان، در دوره حکومت بنی‌مرداس، حوزه علمی شیعی حلب به رشد و شکوفایی خاصی رسید و عالمان بسیاری از این حوزه سر برآوردند که نام بسیاری از آنها و آثارشان از بین رفته و این پشتوانه فرهنگی غنی به نسل‌های بعد انتقال نیافته است؛^۴ به ویژه با از بین رفتن کتاب ابن‌ابی‌طیّ به نام *الحاوی فی رجال الشیعة الاسلامیه* بسیاری از آنها گمنام ماندند^۵ و تنها نام برخی از آنها در مصادر دیگر بر جای مانده است.

شواهد متعدد حضور فعال علمای امامی در حلب، گویای ارتباط سیاسی- مذهبی امرای

۱ ابن‌عديم، همان‌جا؛ همچنین نک: ابوالعلاء معری، *تعریف القدما بابی العلاء*، صص ۵۵۶-۵۵۷.

۲ نک: نصرالله، همان، صص ۱۱۱ - ۱۱۴.

۳ ابن‌شداد در *الدر المنّخب* می‌نویسد: «در سال ۵۱۳ ه‍.ق کار بنای مدرسه‌ای برای شافعی‌ها به نام مدرسه زجاجیه آغاز شد، اما حلبی‌ها اجازه ساخت آن را نمی‌دادند زیرا تشیع بر آنجا غالب بود. هر چه شافعی‌ها در روز می‌ساختند، مردم شبانه آن را خراب می‌کردند. در نهایت با وساطت حاکم حلب و درخواست وی از شریف زهره بن علی - عالم شیعی وقت - شیعیان از تخریب آن مدرسه دست کشیدند و مدرسه زجاجیه بنا شد.» (ابن‌شداد، ج ۱، ص ۲۴۱؛ همچنین نک: ابن‌شحنه، صص ۱۰۹ - ۱۱۰؛ طباطبائی، همان، ج ۴، ص ۲۳۸، ج ۱، صص ۴۴۵ - ۴۴۶).

۴ حسین وائقی (۱۳۸۴)، *الشیعه فی کتاب بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، قم: انتشارات دلیل ما، ص ۴۷.

۵ نک: رسول جعفریان (۱۳۷۹)، «تشیع در حلب و بازمانده کتاب الحاوی»، *مقالات تاریخی*، قم: انتشارات دلیل ما، صص ۸۹ - ۱۰۴؛ همچنین نک: العشماوی (۲۰۱۰م)، *کتابات ابن‌ابی‌طیّ الحلبی فی المصادر الاسلامیه*، قاهره: مکتبة الثقافة.

مرداسی و عالمان شیعی و اهتمام مرداسیان به نشر مذهب شیعه است. عالمان شیعی مورد احترام و حمایت امرای مرداسی بودند و برخی از آن‌ها به مقام و منصب عالی رسیدند.^۱ علما نیز از این فرصت استفاده کردند و در مسجدها و نیز در خانه‌های خود به تعلیم شاگردان و نشر معارف شیعه پرداختند.

حوزه علمی حلب پس از درگذشت فرزند شیخ طوسی در نجف به سال ۵۴۰ و مهاجرت برخی شاگردان شیخ مفید (د: ۴۱۶ ه‍.ق) و سید مرتضی (د: ۴۳۶ ه‍.ق) به این شهر اهمیت خاصی یافت. با تلاش این شاگردان، بسیاری از طلاب و علما در حوزه علمی حلب گرد آمدند و مقدمات رونق و شکوفایی آن را فراهم آوردند.^۲

از جمله این شاگردان، ابویعلی حمزه بن عبدالعزیز دیلمی معروف به «سلار» (سالار) است. وی از شاگردان شیخ مفید و سید مرتضی بود^۳ که به عنوان نماینده سید مرتضی به حلب آمد و مسئول پاسخ‌گویی به مسائل شرعی شیعیان شد.^۴ از او کتابی به نام *المراسم العلویه فی الاحکام النبویه* باقی مانده است.^۵

ابویعلی محمد بن حسن بن حمزه جعفری از مفاخر شاگردان شیخ مفید و داماد و جانشین وی،^۶ از علمای بلندآوازه شیعه است که از عراق به حلب مهاجرت کرد.^۷ او در سال ۴۶۳ ه‍.ق در بغداد درگذشت.^۸ ابو محمد حسن بن عبدالواحد العین زری از علمای شیعی است که در عصر بنی مرداس به حوزه علمی حلب وارد شد. وی از شاگردان شیخ طوسی است^۹ و تصانیفی در شیعه دارد که از جمله آن‌ها *عیون الادله* است.^{۱۰} ابو ابراهیم محمد بن جعفر بن محمد حرّانی هم از علما و شعرای شیعی مذهب است که از حرّان به حلب آمد و مدتی در این شهر اقامت گزید.^{۱۱} علاوه بر علمای شیعی که به حلب مهاجرت کردند، در خود این شهر نیز علمای نامداری

۱ زکار، همان، ص ۲۱۶.

۲ سبیتی، همان، ص ۱۲۹؛ طرابلسی، همان، ص ۷۲؛ نصرالله، همان، صص ۸۹ - ۹۰.

۳ آغابزرگ طهرانی (۱۳۹۱/ق ۱۹۷۱م)، *طبقات اعلام الشيعة*، تحقیق علی نفی منزوی، ج ۵، بیروت: دار الکتاب العربی، ص ۸۶.

۴ امین، همان، ج ۷، ص ۱۷۰؛ نصرالله، همان، صص ۹۰ - ۹۲.

۵ طهرانی، همان، ج ۵، ص ۸۶؛ محمد بن علی ابن شهر آشوب (۱۳۸۰/ق ۱۹۶۱م)، *معالم العلماء*، نجف: مطبعة الحیدریه، ص ۱۳۵.

۶ نجاشی، ص ۴۰۴.

۷ ابن عدیم، *نغية الطلب*، ج ۱۰، ص ۴۶۵۸.

۸ ابن جوزی، همان، ج ۱۶، ص ۱۳۷؛ نجاشی، همان جا.

۹ طهرانی، همان، ج ۵، ص ۵۲.

۱۰ ابن عدیم، همان، ج ۵، صص ۲۴۵۸ - ۲۴۵۹.

۱۱ طهرانی، همان، ج ۵، ص ۱۵۷.

تربیت شدند که با تلاش خود نام حوزه علمی حلب را پر آوازه ساختند. نخستین دانشمند بلندآوازه شیعی حلب در عصر مرداسیان، ابوالصلاح تقی بن نجم الحلبي (د: ۴۴۷ ه‍.ق) است که در کتاب‌های فقه و رجال به «ابوالصلاح حلبی» معروف است. وی چندین بار به بغداد مهاجرت کرد و مدتی نزد شریف مرتضی و شیخ طوسی تعلیم دید.^۱ شیخ طوسی در کتاب *الرجال* خود از ابوالصلاح حلبی شاگرد خود یاد می‌کند و می‌نویسد: «تقی بن نجم الدین حلبی، دانشمندی موثق و دارای کتابهایی است، نزد ما و سید مرتضی تحصیل کرده است».^۲ وی پس از مدت‌ها تحصیل در بغداد، به حلب بازگشت و در حوزه علمی این شهر مجلس درس دایر کرد.^۳ ابوالصلاح حلبی سال‌ها به عنوان نماینده سیدمرتضی به تعلیم و تربیت شاگردان نامی و انتشار فقه و حدیث شیعه و تألیف و تصنیف آثار گرانمایه همت گماشت.^۴ وی برخی از این آثار، از جمله *التدبیر الصّحّة* را در سایه حمایت‌های شبل الدولة نصر بن صالح مرداسی تألیف کرد.^۵ عالم دیگر، اسماعیل بن احمد بن اسماعیل الحلبي است که به نقل ابن ابی‌طی، از علمای برجسته در حدیث و فقه بوده و در سال ۴۴۷ از دنیا رفته است.^۶ فرزند وی نیز از علمای شیعی حلب بود.^۷

شیخ ابو الحسن ثابت بن أسلم بن عبد الوهاب الحلبي، از شاگردان برجسته ابوالصلاح حلبی، از دیگر علمای شیعه دوره مرداسی است که مسئول کتابخانه شهر حلب بوده است.^۸ اسماعیلیان به سبب کتابی که وی درباره چگونگی پیدایش این مذهب و نقاط ضعف آن نگاشته بود، او را در سال ۴۶۰ به شهادت رساندند.^۹ پس از قتل وی، کتابخانه ارزشمند او را نیز طعمه آتش نمودند که هزاران جلد کتاب - غالباً اهدا شده در دوره بنی‌حمدان را در بر می‌گرفت.^{۱۰} حیدر بن الحسن بن احمد الحلبي در زمان محمود بن نصر بن صالح در مسجد جامع این شهر

۱ ابن شهر آشوب، همان، ص ۲۹؛ ذهبی، همان، ج ۱۸، ص ۱۴۳؛ طهرانی، همان، ج ۵، ص ۳۹، ۷۱؛ نصرالله، همان، ص ۹۴؛ طباطبائی الحلبي، همان، ج ۴، ص ۷۷.

۲ محمد بن حسن طوسی (۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م)، *رجال الطوسی*، نجف: مطبعة الحیدریه، ص ۴۵۷.

۳ طباطبائی، همان‌جا؛ امین، همان، ج ۳، صص ۶۳۴ - ۶۳۵.

۴ علی‌دوانی (۱۳۶۳)، *مفاخر اسلام*، ج ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۲۵.

۵ ابن اثیر، همان، ج ۵، صص ۲۲۷ و ۲۳۴؛ طباطبائی الحلبي، همان، ج ۴، ص ۷۸.

۶ طهرانی، همان، ج ۵، ص ۴۱؛ همچنین نک: ابن عدیم، *بغیة الطلب*، ج ۳، ص ۱۲۴۰.

۷ همان‌جا، طهرانی، همان، ج ۵، ص ۷۱.

۸ ذهبی، همان، ج ۱۸، ص ۱۷۶.

۹ ذهبی، همان، ج ۱۸، ص ۱۷۶؛ طباطبائی الحلبي، همان، ج ۴، ص ۱۸۹.

۱۰ ذهبی، همان‌جا؛ طهرانی، همان، ج ۵، ص ۴۱؛ نصرالله، همان، ص ۹۷.

خطبه می‌گفت. او کتابی با عنوان *الحقائق* در منقبت حضرت علی^(ع) نگاشت.^۱ از دیگر بزرگان شیعی حلب در عصر بنی‌مرداس، ابوعلی حسن بن احمد بن علی بن معلم الحلبی، ادیب، شاعر، فقیه و متکلم منسوب به آل خشاب^۲ است. از وی دو کتاب ارزشمند به نام‌های *التاجی* و *معالم الدین* در خصوص مذهب شیعه باقی مانده است.^۳ ابوعلی بن معلم تا سال ۴۵۳ ه‍.ق زنده بود. حاکمان مرداسی به وی توجه خاصی داشتند؛ به گونه‌ای که پس از مرگش، معزالدوله شمال، طی مکتوبی از مقام علمی او تقدیر کرد.^۴

شاعران شیعی دربار بنی‌مرداس

یکی دیگر از جلوه‌های رونق تشیع در مرکز حکومت بنی‌مرداس وجود شعرای شیعی مذهب در دربار حکومت آنان بود. از بین این شاعران، سه تن به مقام‌های عالی رسیدند و لقب امیر گرفتند.^۵ نخستین آن‌ها ابو الفتح حسن بن عبدالله معروف به ابن‌ابی حُصَیْنَه مَعَرّی (د: ۴۵۷ ه‍.ق) بود^۶ که سال‌ها در دربار بنی‌مرداس حضور داشت.^۷ وی در سال ۴۳۷ ه‍.ق از سوی امیر شمال بن صالح - مرداسی نزد المستنصر فاطمی رفت و در آنجا قصیده‌ای در مدح او سرود. او در این قصیده طولانی ائمه اطهار را نیز ستوده است.^۸

ابو محمد عبدالله بن محمد بن سنان خَفَاجی (د: ۴۶۶ ه‍.ق) از شیعیان امامی مذهب دربار مرداسیان بود^۹ که اشعاری در مدح اهل بیت^(ع) دارد. او مدتی به معرّ النعمان رفت و از محضر ابو العلاء مَعَرّی - شاعر بزرگ سده چهارم هجری قمری^{۱۰} - بهره گرفت. وی در امور سیاسی

۱ ابن‌عَدِیم، *بغیة الطلب*، ج ۶، صص ۳۰۱۲ - ۳۰۱۵.

۲ در این زمینه نک: زکار، همان، ص ۲۱۴؛ نصرالله، همان، ص ۱۲۸.

۳ ابن‌عَدِیم، همان، ج ۵، ص ۲۲۷۶؛ زکار، همان، صص ۲۱۴ و ۲۰۳.

۴ ابن‌عَدِیم، همان، ج ۵، صص ۲۲۸۳ - ۲۲۸۴.

۵ زکار، ص ۲۵؛ همچنین نک: حسین سبیتی (۱۴۲۳/ق/۲۰۰۲م)، «المرداسیون»، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة*، ج ۲، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، صص ۲۷۰-۲۸۰. دیوان این شاعران بر جای مانده و از بین اشعار آن‌ها می‌توان به اوضاع اجتماعی و فرهنگی حلب در عصر بنی‌مرداس پی برد (زکار، همان، ص ۲۲۲).

۶ ابن‌جوزی، همان، ج ۱۶، صص ۷۶ و ۱۷۵؛ ابن‌تغری بردی، همان، ج ۵، ص ۷۵؛ صفدی، همان، ج ۸، ص ۲۳۲.

۷ رک: ابن‌ابی‌حصینه (۱۴۱۹/ق/۱۹۹۹م)، *دیوان*، ج ۱، بیروت: دارصادر، صص ۶-۱۶.

۸ یاقوت‌حموی (بی‌تا)، *معجم‌الادب*، ج ۱۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۹۰؛ یاقوت‌حموی، *معجم البلدان*، ج ۲، ص ۲۸۳؛

طبایح الحلبی، همان، ج ۴، ص ۱۸۰؛ ابن‌ابی‌حصینه، همان، ج ۱، صص ۱۷-۱۹.

۹ زکار، همان، ص ۲۱۶؛ طبایح الحلبی، همان، ج ۴، ص ۱۹۱.

۱۰ نک: یاقوت، *معجم‌الادب*، ج ۳، صص ۱۰۷ - ۱۰۸؛ طبایح الحلبی، همان، ج ۴، ص ۷۸.

نیز فعالیت می‌کرد و در سال ۴۳۵ از سوی بنی‌مرداس به عنوان سفیر راهی قسطنطنیه شد.^۱ ابوالفتیان محمد بن سلطان بن محمد بن حیّوس ملقب به صفی‌الدوله (د: ۴۷۳ ه‍.ق) از دیگر شعرای نامدار دربار بنی‌مرداس بود.^۲ او در دمشق به دنیا آمد و پیش از حضور در دربار مرداسیان، شاعر فاطمیان به شمار می‌آمد. پس از فاطمیان، به طرابلس رفت و مدتی شاعر دربار بنی‌عمار شیعی مذهب بود.^۳ پس از آن، به مرداسیان پیوست و نخستین بار در سال ۴۶۵ ه‍.ق محمود بن نصر مرداسی را ستود.^۴ سپس در مدح امرای مرداسی قصیده‌های بسیار سرود.^۵ هنگامی که ستاره اقبال دولت بنی‌مرداس در حلب افول کرد و دولت بنی‌عقیل روی کار آمد، او به مدح و ثنای مسلم بن قریش عقیلی پرداخت. وی سرانجام به سال ۴۷۳ در حلب از دنیا رفت.^۶ با توجه به حضور او در دربارهای حکومت‌های شیعی، در شیعه بودنش شکی نیست، ولی این که او اسماعیلی مذهب و یا امامی مذهب بوده باشد، مشخص نیست.

نتیجه‌گیری

بنی‌مرداس خاندانی شیعه مذهب از قبیله بنی‌کلاب بودند که در آستانه سده پنجم هجری قمری (۴۱۴) در شهر حلب به حکومت رسیدند، تا آن که در سال ۴۷۳ بنی‌عقیل قدرت سیاسی را از دست آن‌ها بیرون آوردند.

از مطالعه اوضاع سیاسی و شرایط تاریخی حلب آن روز چنین بر می‌آید که نشر مذهب تشیع که از عصر حمدانیان آغاز شده بود، در دوره بنی‌مرداس نیز تداوم یافت و امرای مرداسی با حمایت از عالمان و ققیهان و دانشمندان و شاعران شیعی، نقش مهمی در این عرصه ایفا کردند؛ چنان که برخی از عالمان شیعی در سایه حمایت‌های بنی‌مرداس آثاری تألیف کردند. در نتیجه در عصر بنی‌مرداس شاهد شکوفایی و رونق حوزه علمیه حلب، گسترش تعداد شیعیان و رواج مذهب تشیع هستیم.

۱ ابن خلکان، همان، ج ۵، ص ۲۷۳؛ ابن قلاسی، همان، ص ۹۱؛ ابن تغری بردی، همان، ج ۵، ص ۹۶؛ ابی‌الاعلامی، همان، ص ۵۵۷.

۲ ابن خلکان، همان، ج ۴، ص ۴۳۸.

۳ ابن عدیم، زبده‌الحلب، ج ۱، صص ۴۰ و ۲۰۰؛ طرابلسی، همان، ص ۱۴۰.

۴ ابن‌اثیر، همان، ج ۱۰، ص ۶۳؛ ابن خلکان، ج ۴، ص ۴۳۸؛ ابن عدیم، همان، ج ۱، ص ۴۰؛ ذهبی، همان، ج ۱۸، ص ۳۵۸؛ عبدالمولی، همان، ص ۱۵۹.

۵ ابن قلاسی، همان، ص ۱۰۸؛ عظیمی‌الحلی، همان، ص ۳۴۹.

۶ ابن عدیم، همان، ج ۱، صص ۲۶۸ و ۳۰۵؛ ابن تغری بردی، همان، ج ۵، ص ۱۱۲.

منابع و مأخذ

- ابن ابی حصینه، ابی الفتح حسن بن عبدالله (۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م)، دیوان ابن ابی حصینه، تحقیق محمد اسعد اطلس، بیروت: دار صادر، الطبعة الثانية.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۶ق/۱۹۹۶)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
- ابن تغری بردی الاتابکی، جمال الدین ابی المحاسن یوسف [بی تا]، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر وقاهرة، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة.
- ابن جوزی، ابی الفرج عبدالرحمن بن علی محمد (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الامم و الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حنبلی الحلبي (۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م)، الزبد و الضرب فی تاریخ حلب، تحقیق محمد التنوچی، کویت: منشورات مرکز المخطوطات و التراث.
- ابن حوقل، محمد (م۱۳۸)، صورة الارض، لیدن: بریل.
- ابن خردادبه (۱۳۷۰)، المسالك و الممالك، ترجمة حسين قره چانلو، تهران: نشر نو.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۱ق/۱۹۷۱م)، تاریخ ابن خلدون، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- ابن خلکان، (۱۳۶۴ ش)، وفيات الاعیان، تحقیق احسان عباس، قم: منشورات شریف الرضی.
- ابن شحنة، ابی الفضل محمد (۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م)، الدر المنتخب فی تاریخ مملكة حلب، دمشق: دار الكتاب العربی.
- ابن شداد (۲۰۰۶)، الاعلام الخطیره فی ذکر امراء الشام و الجزيرة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰ق/م۱۹۶۱)، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحیدریه.
- ابن العبري، غريغورس ابو الفرج اهرون (۱۳۶۴)، تاریخ مختصر الدول، ترجمة محمد علی تاج پور و حشمت الله ریاضی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ابن العدیم [بی تا]، بغية الطلب فی تاریخ حلب، تحقیق سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.
- ---- (۱۳۷۰ق/۱۹۵۱)، زبدة الحلب من تاریخ حلب، تحقیق سامی الدّهان، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق.
- ابن القلانسی، ابی یعلی حمزه (۱۹۰۸م) ذیل تاریخ دمشق، بیروت: مطبعة الباء السويعین.
- ابی العلا معری (۱۳۶۳ق/۱۹۴۴م)، تعریف القدماء بابی العلا، قاهره: الهيئة المصرية العامة الكتاب.
- امین، سید محسن (۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م)، اعیان الشیعه، بیروت: دار المعارف للمطبوعات.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۷۱)، سلسله های اسلامی، ترجمة فریدون بدره ای، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- بلاذری (۱۳۸۱ق/۱۹۷۸م)، فتوح البلدان، تحقیق رضوان محمد رضوان، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، «تشیع در حلب و بازمانده کتاب الحاوی»، مقالات تاریخی، قم: انتشارات دلیل ما.

- دوانی، علی (۱۳۶۳)، *مفاخر اسلام*، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ ق/م ۱۹۹۳)، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق شعيب الأرناؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.
- زکار، سهیل [بی‌تا]، *امارة حلب*، دمشق: دار الكتاب العربی.
- سامر، فیصل (۱۳۸۰)، *دولت حمدانیان*، ترجمه علیرضا ذکاتوی قراگوزلو، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- سبیتی، حسن (۱۴۲۳ ق/م ۲۰۰۲)، «حلب»، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة*، ج ۱۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- ---- (۱۴۲۳ ق/م ۲۰۰۲)، «المرداسیون»، *دائرة المعارف الاسلامیة الشیعیة*، ج ۲، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- شعث، شوقی (ايلول ۱۹۹۰م)، «امارة حلب فی عهد بنی‌مرداس و علاقاتها الخارجیة»، *دراسات تاریخیة*، ش ۳۷ و ۳۸.
- صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک (۱۴۲۵ ق/م ۲۰۰۵)، *الوافی بالوفیات*، بیروت: دارالفکر.
- طبایح الحلبي، محمد راغب (۱۴۰۹ ق/م ۱۹۸۹)، *اعلام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء*، تصحیح محمد کمال، حلب: دارالقلم العربی، الطبعة الثانیة.
- طرابلسی، ابراهیم علی (۲۰۰۷م)، *التشیع فی طرابلس و بلاد الشام*، بیروت: دارالساقی.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۱ ق/م ۱۹۶۱)، *رجال الطوسی*، نجف: مطبعة الحیدریة.
- طهرانی، آقابزرگ (۱۳۹۱ ق/م ۱۹۷۱م)، *طبقات اعلام الشیعة*، ج ۵، تحقیق علی نقی منزوی، بیروت: دار الكتاب العربی.
- عبدالمولی، محمد احمد (۱۹۸۵م)، *بنو مرداس الکلابیون فی حلب و شمال الشام*، اسکندریة: دار المعرفة الجامعیة.
- العشماوی، شیرین احمد (۲۰۱۰م)، *کتابات ابن ابی طیّ الحلبي فی المصادر الاسلامیة*، قاهره: مكتبة الثقافة.
- عظیمی الحلبي، محمد بن علی (۱۹۸۴م)، *تاریخ حلب*، تحقیق ابراهیم زعرور، دمشق: [بی‌تا].
- قفطی، علی بن یوسف (۱۳۴۷)، *تاریخ الحكماء*، به کوشش بهمن دارائی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- قلعه‌جی، عبدالفتاح رواس (۱۴۰۹ ق/م ۱۹۸۹)، *حلب القدیمة والحديثه*، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- قلکشندی، ابی‌العباس احمد بن علی [بی‌تا]، *صبح الاعشی*، ج ۱، قاهره: وزارة الثقافة و الارشاد القومي المؤسسة المصریة العامه.
- کامل البالی الحلبي (غزّی)، (۱۴۱۹ ق/م ۱۹۹۹)، *نهر الذهب فی تاریخ حلب*، حلب: دارالقلم العربی بحلب، الطبعة الثانیة.
- کردعلی، محمد (۱۴۰۳ ق/م ۱۹۸۳)، *خطط الشام*، دمشق: مكتبة النوری، الطبعة الثالثة.
- معاصیدی، خاشع (۱۹۷۵م)، *الحیة السیاسیة فی بلاد الشام خلال العصر الفاطمی*، بغداد: دار الحرية

للطباعة.

- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (١٤١٦ ق / ١٩٩٦ م)، *تعاظ الحنفا بأخبار الائمة الفاطميين الخلفاء*، ج ٢، قاهره: وزارة الاوقاف.
- ناصر خسرو قبادیانی (١٣٥٤)، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- نجاشی، احمد بن علی [بی تا]، *رجال النجاشی*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- نصرالله، ابراهیم (١٤٠٣ ق / ١٩٨٣ م)، *حلب و التشیع، بیروت: مؤسسة الوفا*.
- واثقی، حسین (١٣٨٤)، *التشیعه فی کتاب بغیة الطلب فی تاریخ حلب*، قم: دلیل ما.
- یاقوت حموی [بی تا]، *معجم الادبا، بیروت، دار احیاء التراث العربی*.
- ----- (١٣٩٩ ق / ١٩٧٩ م)، *معجم البلدان، بیروت: دار صادر*.

اندیشه و عمل سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی در چالش با حکومت ناصری

علی‌رضا علی‌صوفی^۱
عباس زارعی مهرورز^۲

چکیده: اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی در پیوند با عمل سیاسی در شرایط حساس تاریخی عهد ناصری در عرصه تحولات سیاسی ایران مؤثر بود. آراء و عقاید سیاسی او، به ویژه در مبارزه با استبداد و استعمار، انتزاعی نبوده و از عملکرد سیاسی وی تأثیر پذیرفته است. به همین دلیل، می‌توان او را «اندیشمندی عمل‌گرا» نامید. نادیده‌گرفتن این موضوع موجب گردیده که برخی پژوهندگان اندیشه و عمل او را در تناقض با یکدیگر تلقی کنند و حشر و نشر او با درباریان و اشخاص صاحب نفوذ را دلیلی بر انحراف اندیشه‌هایش بدانند. با توجه به فرایند سیر مبارزاتی و پیوستگی اندیشه و عمل او در ایران، می‌توان گفت اندیشه‌های سید جمال دو مرحله مشخص را پیموده است: نخست، مرحله پند و اندرز سیاسی به درباریان و بزرگان ایران؛ سپس مرحله فشار از بیرون حاکمیت و اندیشه و عمل انقلابی. نگارندگان در این پژوهش به بررسی دو دیدگاه متفاوت سیاسی و شیوه مبارزات سید جمال پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: ایران، عصر ناصری، استبداد، استعمار، سید جمال‌الدین اسدآبادی

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، دکتر در تاریخ ایران دوره اسلامی ar.soufi@yahoo.com

۲ استادیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه بوعلی سینا، دکتر در تاریخ ایران دوره اسلامی amehrvaz@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱۳، تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۷

Sayyed Jamal-al-Din's political Thought and Act in Challenging with the Naserid Government

Ali Reza Alisoufi¹

Abbas Zareei Mehrvarz²

Abstract: Sayyed Jamal al-Din Assad-abadi entered Iranian political arena in a crucial circumstances. Monitoring Iranian historical events, specially Tobacco Movement, his political practice and thought were formed interactively. Therefore his political thought and views related to despotism have not been expressed conceptually rather they have stemmed from his political performance. As a result, we can consider him as a practical thinker. This paper has considered his political and social thoughts distinctively, which can not be analyzed and understood without taking historical bases of his ideas in to consideration. On the other hand, neglecting this issue has made some researchers come to conclusion that sayyed Jamal's ideas are contradictory and his negotiation with the governors considered as diversified. The writer of this paper believes that sayyed Jamal's thoughts have passed in two definite stages: In the first phase, he believed that, one can make the desired reforms in the society by giving advice to the governors. In this period, his ideas in the Tabbacco Movement which led to his exile, he was convinced that giving advice is not a good means to make reforms. The climax of this conversion, came when he was spending the last moments of this life being patient saying if only he had planted his thoughts in the fertile common people rather than uselessly advising the governors.

In this study, the writers hope to shed some light on the ambiguities stemming from the two different political views and the struggling practice of Sayyed Jamal-al-Din.

Keywords: Iran, the Nasserid Age, Despotism, Colonialism, Sayyed Jamal al-Din- Assad-abadi

1 Assistant Professor of History Payam-eNoor University, Hamedan Province ar.soufi@yahoo.com

2 Assistant Professor of Social Sciences Bu Ali Sina University, Faculty of Economy and Social Sciences amehrvarz@gmail.com

پیشینه پژوهش

درباره سید جمال‌الدین و اندیشه و اقدام‌های او، از همان روزگار سید جمال تا کنون، کتاب‌ها و مقاله‌های بسیاری نگاشته شده، که البته باید اذعان کرد بسیاری از آن‌ها به شیوه پژوهشی نوشته نشده است. در اینجا نگارندگان قصد بررسی همه این آثار را ندارند. به طور کلی، برخی از آن‌ها شامل اسناد نویافته در باره اوست؛ مانند نامه‌ها و اسناد سیاسی-تاریخی، به کوشش هادی خسروشاهی؛ مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده در باره سید جمال‌الدین، به کوشش اصغر مهدوی و ایرج افشار، که منابع دست اول و بالارزشی برای پژوهش‌های جدید به شمار می‌روند. برخی آثار نیز پژوهش درباره جنبه‌های گوناگون شخصیت و اندیشه اوست. از این دست است کتاب‌های: مجموعه مقالات سید جمال‌الدین اسدآبادی، تألیف داریوش رحمانیان؛ بخشی از کتاب تاریخ تفکر سیاسی در دوره قاجار؛ همچنین تاریخ علت شناسی انحطاط و عقب ماندگی ایرانیان و مسلمین. اما باید گفت هیچ کدام از کتاب‌های مذکور، به طور خاص به شیوه رویارویی سید جمال با حکومت ناصری پرداخته است. به عبارت دیگر، با وجود کثرت آثار، سیر اندیشه و عمل سیاسی او در مبارزات که در تعامل با یکدیگر بود، مورد بررسی قرار نگرفته است.^۱

طرح مسئله

درباره دیدگاه‌های سیاسی و اندیشه‌های فلسفی و دینی سید جمال‌الدین اسدآبادی، یکی از بزرگترین متفکران جهان اسلام، تاکنون مباحث و نظرات متعددی بیان شده است. او افکار و عقاید خویش را به شیوه‌های مختلف و در شرایطی مطرح می‌نمود که جهان اسلام اسیر استعمار خارجی و استبداد داخلی شده بود و برای برون‌رفت از این وضعیت، بیش از هر زمان دیگری به وحدت سیاسی و مذهبی نیاز داشت. او را بایستی نخستین اندیشمند جهان اسلام دانست که از اسطوره استعمار و لزوم مبارزه آگاهانه با آن سخن گفت.^۲ بنابر این، اندیشه

۱ برای کتاب‌شناسی نسبتاً جامع در این باره، رک:

Nikki R. Keddie (1983), "Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Bibliography", Los Angeles: University of California, Los Angeles;
[http://www.academicroom.com/bibliography\(2012\)/sayyid-jamal-al-din-al-afghani-bibliography](http://www.academicroom.com/bibliography(2012)/sayyid-jamal-al-din-al-afghani-bibliography).

و همچنین،

Homa Pakdaman (1969), *Djamel-ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

۲ داریوش رحمانیان (۱۳۸۸)، «سید جمال و استعمار»، سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ص ۳۴.

اتحاد دنیای اسلام او^۱ واکنشی بود برای مقابله با استعمار خارجی، به ویژه دولت انگلستان که بخش وسیعی از جهان اسلام را به زیر سیطره خود درآورده بود. با وجود این، اقدام‌های عملی سید جمال در عرصه سیاسی، با سفر به سرزمین‌های مختلف اسلامی و تأمل بیشتر در اوضاع فلاکت‌بار این کشورها، اندیشه سیاسی‌اش را به مبارزه با استبداد، بیدارگری و آگاهی‌دهی به مسلمانان و یافتن علل و عوامل ترقی و انحطاط آنان سوق داد. در این سفرها سید جمال استبداد حکومتی را، واقعیت تلخ جهان اسلام و مانع عمده در راه بیداری اسلامی و ترقی و تعالی کشورهای مسلمان شناخت که بدون رها شدن از آن، مبارزه با نفوذ استعمارگران بی‌فایده می‌نمود.^۲ همین تجربه‌ها و مشاهده‌ها بود که تغییرهایی در رویکردهای سیاسی و مبارزاتی سید جمال در عرصه نظر و عمل به وجود آورد.

در خصوص مسئله ایران نیز که موضوع اصلی بحث نگارندگان در این مقاله است، سید جمال‌الدین دو بار به دعوت ناصرالدین شاه به ایران آمد و در هر دو بار به واقعیت‌های مهم تحولات سیاسی ایران پی برد. در آخرین بار حضورش و در اثنای نهضت تنباکو، به دلیل جهت‌گیری‌های سیاسی خود و تقابلی که با دربار و شخص ناصرالدین شاه پیدا کرد، به طرز اسف‌باری از ایران اخراج شد،^۳ اما این امر مانع حضور فعال او در مبارزه علیه امتیاز تنباکو نشد.

سید جمال در خصوص مبارزه با استبداد و استعمار در ایران و از جنبه نظری، به روشنگری می‌پرداخت، به گونه‌ای که در این راه از رهبران فکری و تأثیرگذار در جنبش تجدد و ترقی‌خواهی ایران محسوب می‌شد.^۴ از این رو، او را می‌توان پایه‌گذار عقلانیت فلسفی نو در مبارزه با استعمار دانست.^۵ از لحاظ عملی نیز می‌توان او را یکی از عمل‌گراترین افراد در دنیای

۱ در باره ماهیت اندیشه اتحاد اسلام، رک: داریوش رحمانیان (۱۳۸۸)، *تاریخ تفکر سیاسی در دوره قاجاریه*، تهران: انتشارات پیام نور، ص ۹۵.

۲ در این باره رک: عباس زارعی مهرورز (۱۳۸۸)، «سید جمال‌الدین اسدآبادی و نهضت بیداری فکری اسلامی»، *آرا و اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی*، به کوشش بهرام نوازنی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، صص ۲۵۳-۲۷۲.

۳ درباره شیوه اسف‌بار اخراج او، رک: سید حسن تقی‌زاده، *سدیدالسلطنه (تکمله) (۱۳۴۸)*، سید جمال‌الدین اسدآبادی، معروف به *افغانی*، تبریز: انتشارات سروش، صص ۳۲-۳۳؛ مرتضی مدرسی (۱۳۵۳)، *سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او*، تهران: انتشارات پرستو، صص ۱۹۴-۱۹۸.

۴ مقایسه شود با عباس میلانی (۱۳۸۷)، *تجدد و تجدیدستیزی در ایران*، تهران: انتشارات آتیه، که به طور مفصل به مباحث مربوط به تجدد پرداخته است.

۵ رحمانیان (۱۳۸۸)، ص ۹۳.

آن روز به شمار آورد. بنابر این، از آن جهت که معمولاً در جنبش‌های سیاسی و اجتماعی بین رهبران سیاسی و نظریه‌پردازان فکری مرزبندی مشخصی وجود دارد، بررسی این موضوع از اهمیت بسزایی برخوردار است. از این رو، آنچه شخصیت سیاسی و اندیشه سید جمال‌الدین را برجسته می‌کند، جمع شدن این دو مقوله در وجود او بود. به همین دلیل، اندیشه‌های سید جمال از واقعیت‌های سیاسی و تحولات موجود تأثیر زیادی پذیرفت و با عبور از اندیشه‌های قالبی و آرمان‌گرایی صرف، در راستای عمل‌گرایی، دچار فراز و نشیب شد و آرمان و واقعیت به نقطه مشترکی رسید. در واقع، سید جمال در طی یک دوره مبارزاتی و به ویژه تجربه‌هایی که در ایران کسب نمود، به اندیشه‌های مهمی دست یافت. احتمالاً اگر او صرفاً به اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی در این زمینه اکتفا می‌کرد و وارد میدان مبارزه عملی با حکامی همچون ناصرالدین شاه نمی‌شد، تضادها و تعارض‌های کمتری در اندیشه‌های سیاسی او به چشم می‌خورد. او، برخلاف روشنفکران سیاسی عصر ناصری، تنها به نوشتن چند رساله سیاسی در لزوم اصلاح ساختار سیاسی و ضرورت حاکمیت قانون بسنده نکرد و آمد و شد به دربارهای حکام و گفت و شنود با رجال سیاسی و اشخاص متنفذ را نیز آزمود؛ عاملی که باعث گردید اندیشه‌های سیاسی او مورد قضاوت‌های متناقض قرار گیرد و شخصیت فکری و سیاسی وی در هاله‌ای از ابهام باقی بماند. در این مقاله، دلیل‌های گزینش این شیوه مبارزه توسط سید جمال-الدین، در تقابل با درباریان و استبداد ناصرالدین شاه و گرایش‌هایی او به سوی مردم و همچنین تأثیر عمل‌گرایی‌اش بر پویایی و تحول اندیشه وی در باره ایران مورد بررسی قرار می‌گیرد. به گمان نگارندگان، روشن شدن این جنبه‌ها سبب رفع ابهام دوگانگی شخصیت سید جمال خواهد شد.

شرایط سیاسی ایران در آستانه ورود سید جمال‌الدین

ایران در دوره ناصرالدین شاه در شرایط حساس و سرنوشت‌سازی قرار داشت: در بعد مناسبات خارجی، دو قدرت استعمارگر- روسیه و انگلستان- در حوزه اقتصادی ایران رقابت‌های جدیدی آغاز کرده و آن را در کانون کشمکش‌های خود قرار داده بودند. در این زمینه لرد کرزن چنین نوشته است: «ورود پی در پی سفیران اروپایی به دربار تهران خود حاکی است که دیگر ایران فقط یک دولت آسیایی نیست، بلکه مهره شطرنج در سیاست جهانی است».^۱ شاید

۱ لردن کرزن (۱۳۷۳)، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلام علی وحید مازندرانی، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۷۴۵.

کرزن به منظور کم‌رنگ نشان دادن دخالت‌های گوناگون دولت انگلستان، عبارت «سفیران اروپایی» را به میان آورده؛ در صورتی که در آن دوره سرنوشت سیاسی و اقتصادی ایران در دست دو دولت انگلیس و روس افتاده بود و سفارت‌خانه‌های این دو کشور آن چنان بر مقدرات کشور حاکم شده بودند که ناصرالدین شاه ضمن یادداشتی نگرانی خود را از این که سفارت روس و انگلیس این همه در «کارهای ما مداخله می‌کنند»، به صدر اعظم وقت اظهار نمود.^۱ در این بازی سرنوشت‌ساز هر دو قدرت می‌کوشیدند حریف را از میدان سیاست ایران بیرون کنند.^۲ مستوفی، ضمن این که رقابت‌های روسیه و انگلستان را در عصر ناصرالدین شاه جنگ زرگری قلمداد کرده، معتقد است بی‌درایتی امین‌السلطان بر دامنه این رقابت‌ها می‌افزود و ناصرالدین شاه بیهوده می‌کوشید خود را از نفوذ و دخالت این دو قدرت رها سازد.^۳ در عرصه تحولات داخلی، ورود اندیشه‌های جدید در ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی جامعه ایران تغییرهایی به وجود آورد و جنبش اصلاحات را در ابعاد مختلف جان تازه‌ای بخشید. این جنبش اصلاحات ادامه کوشش‌هایی بود که به دست عباس میرزا آغاز شد و با اصلاحات میرزا تقی‌خان امیرکبیر ابعاد گسترده‌تری یافت. این مرحله از کوشش‌های اصلاح‌طلبانه، در فاصله سال‌های ۱۲۷۵-۱۲۷۸ ه‍.ق/۱۸۵۸-۱۸۶۱ م، بیانگر شرایط حساس و پیچیده‌ای بود که جامعه ایران در دوره سید جمال‌الدین سپری می‌نمود. این دوره از اصلاحات درون حکومتی را ناصرالدین شاه شخصاً رهبری می‌کرد تا بلکه از این رهگذر تا حدودی از فشارهای آزادی-خواهانه‌ای که با انتشار روزنامه‌های متعدد داخلی و خارجی رو به افزایش گذاشته بود، بکاهد. در همین راستا، ناصرالدین شاه یک شورای دولتی تشکیل داد و برای نخستین بار کلیه امور بین‌المللی را بین شش وزارت‌خانه تقسیم نمود. گام اصلاح‌طلبانه دیگر حکومت، تشکیل مجلس مصلحت‌خانه بود که یک سال پس از شورای دولتی در سال ۱۲۶۷ ه‍.ق/۱۸۵۹ م به فرمان ناصرالدین شاه ایجاد شد. شاه خطاب به اعضای این مجلس چنین گفت: «از جهالت و بی‌تدبیری گذشتگان پرهیزید و شیوه‌ای پیش گیرید که پسند عقل باشد و موجب اصلاح امور عموم ناس گردد».^۴

۱ مهدی‌قلی هدایت (۱۳۶۳)، *خاطرات و خطرات*، تهران: انتشارات زوار، ص ۶۴

۲ ابراهیم تیموری (۱۳۶۳)، *عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات*، تهران: انتشارات اقبال، ص ۸۹

۳ عبدالله مستوفی (۱۳۸۴)، *شرح زندگانی من (تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه از آقا محمد خان تا آخر ناصرالدین شاه)*، ج ۱، تهران: انتشارات زوار، ص ۴۹۶

۴ فریدون آدمیت (۱۳۵۱)، *اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)*، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۶

اما گام‌های اصلاح‌طلبانه این دوره ره به جایی نبرد و پرونده این دوره از اصلاحات که مهر پایانی بر عمر اصلاحات درون حکومتی قاجاریه نیز بود، و با خشک‌سالی و قحطی سال ۱۲۷۶/۱۸۶۸ همراه گردید، بسته شد. در واقع، شورش‌هایی که در پایتخت توسط مردم گرسنه به وجود آمد، مستمسکی شد تا مخالفان اصلاحات به شاه القا کنند که ریشه این آشفتگی‌ها در سیاست‌های اصلاح‌طلبانه نهفته است.^۱ آخرین تلاش‌های اصلاح‌طلبانه در دوره حکومت قاجارها در صدارت نه ساله میرزا حسین خان سپهسالار دنبال شد و عزل او در پی اعتراض بر سر امتیاز رویترا، به کلی اندیشه اصلاحات را از درون ساختار حکومت طرد نمود. در این باره این گفته ناصرالدین شاه معروف است که با غرور اعلام داشت: «از این پس وزیرانی می‌خواهد که ندانند آیا بروکسل نام محلی است یا نوعی کلم». ^۲ به هر حال، تجددخواهی دوران سپهسالار به تنفر از هر گونه نوحواهی مبدل شد؛ و این نقطه عطفی در جنبش اصلاحات^۳ و فصل جدیدی در مبارزات سیاسی عصر ناصری آغاز نمود تا اندیشه اصلاحات در بیرون از حاکمیت قاجارها، به دست روشنفکران و با ابزارهای سیاسی و فرهنگی- از قبیل روزنامه و انجمن‌های سیاسی- با قدرت و قوت بیشتری پی‌گیری شود. در واقع، تلاش برای استقرار حکومت قانون فصل مشترک اندیشه و عمل سیاسی روشنفکران و آزادی‌خواهانی بود که ساختار استبدادی حکومت قاجار را مانع عمده‌ای در مسیر پیشرفت و سعادت جامعه آن روز ایران تلقی می‌کردند. از این رو، تلاش این آزادی‌خواهان معطوف به اصلاحات بنیادی در ساختار سیاسی بود. در رأس این کوشش‌ها، تأسیس روزنامه قانون توسط میرزا ملکم‌خان بود که تنها در سایه استقرار حکومت قانون استخلاص ایران را از گرداب ظلمت ممکن می‌دانست.^۴ در چنین فضای سیاسی بود که سید جمال‌الدین به عرصه مسائل ایران وارد شد.

بنابر گزارش نیکی کدی، سیدجمال‌الدین اسدآبادی برای نخستین بار در هند با دانش غربی آشنا شد و از نظر سیاسی نیز، به دلیل آشنایی با انقلاب اجتماعی و مذهبی مسلمانان بنگال و مرزهای شمال غربی که علیه انگلستان مشتعل شده بود، احتمالاً اندیشه‌های اصلاح‌طلبی و مبارزه با انگلستان، با تأسیس انجمن عروة الوثقی و در قالب اتحاد مذهبی و پرهیز از تفرقه

۱ همان، ص ۱۰.

۲ یرواند آبراهامیان (۱۳۸۲)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، ص ۹۵.

۳ مستوفی، همان، ص ۴۹۰.

۴ روزنامه قانون (۱۳۶۹)، ش ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.

قومی و سیاسی، در وجود وی شکل گرفت.^۱ به همین سبب، استعمار انگلستان با بی صبری و دست‌پاچگی سبب اخراج وی را از ایران فراهم آورد.^۲

سید جمال از یک سو در مباحث نظری جنبش‌های فکری عصر ناصری و در میدان عملی مبارزه سیاسی در کنار کسانی که برای اصلاح امور می‌کوشیدند حضور داشت؛ و از دیگر سو به عنوان رهبری هوشمند پیوسته در تلاش بود و می‌کوشید نظرات سیاسی خود را با توجه به شرایط موجود و استفاده از روش‌های گوناگون از قوه به فعل درآورد. علی اصغر حلبی در این باره می‌گوید: «زندگی افغانی کاملاً با افکارش موافقت داشت در وجود او نظر و عمل از نزدیک به هم پیوسته بود از این جهت می‌توان رسالت او را در جهان اسلام با رسالت سقراط در یونان قدیم قابل مقایسه دانست، زندگی و اندیشه‌های او دارای سه مشخصه بود، روحانیتی مبتنی بر هوشمندی و باریک بینی، حس عمیق مذهبی و حس اخلاقی والا که به طور بسیار نیرومندی همه اعمال او را متأثر می‌ساخت».^۳

با وجود این، برخی نویسندگان اندیشه‌های سید جمال را مبهم و متناقض قلمداد نموده‌اند.^۴ این اظهارات ناشی از کم‌توجهی به تأثیر عمل سیاسی وی در شکل‌گیری و تطور اندیشه‌های سیاسی و تجلی آن در نوشته‌هایش است. باید گفت نه تنها تناقضی در دیدگاه‌های سیاسی سید جمال در امور مختلف از جمله مبارزه با استبداد و استعمار وجود ندارد، بلکه اندیشه‌های وی در بستر تحولات تاریخی بسیار پویا و خلاق گردیده بود و آن‌چنان نبود که تناقضی اساسی در نوشته‌ها و اندیشه‌های دوره‌های مختلف زندگی‌اش ایجاد نماید.^۵ از آنجا که سید جمال اندیشمندی عمل‌گرا به شمار می‌آمد، این تنوع و گوناگونی در تفکرات سیاسی او، به مقتضای شرایط و به منظور دستیابی به هدف‌های مورد نظرش بود. نویسندگانی که در بررسی شخصیت سید جمال صرفاً توجه خود را به عمل و مبارزه سیاسی او معطوف کرده‌اند،

1 Nikki R. Keddie (1983), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn "al-Afghānī"*, Berkeley: University of California Press, p. 12.

۲ داریوش رحمانیان (۱۳۸۲)، *تاریخ علت شناسی و انحطاط ایرانیان و مسلمین*، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، ص ۱۱۶. در باره حمایت ضمنی او از نهضت قادیان در هند، رک: حمید عنایت (۱۳۶۲)، *تفکر نوین سیاسی اسلام*، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۳۶.

۳ علی اصغر حلبی (۱۳۷۱)، *تاریخ نهضت‌های دینی، سیاسی معاصر*، تهران: انتشارات بهبهانی، صص ۳۵-۳۶.

۴ رک: عبدالهادی حائری (۱۳۶۸)، *ایران و جهان اسلام، پژوهش‌های تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها*، مشهد: آستان قدس رضوی، صص ۱۲۶-۱۲۷؛ همچنین، رک: کریم مجتهدی (۱۳۶۳)، *سید جمال‌الدین و تفکر جدید*، تهران: نشر تاریخ ایران، صص ۴۷-۴۸.

۵ رحمانیان، همان، ص ۱۲۰.

اندیشه‌های سیاسی وی را سطحی و در حد یک مبلغ، روزنامه‌نگار و واعظ تنزل داده‌اند.^۱ برخی بر پایهٔ چنین نگرش‌هایی گمان کرده‌اند که او صرفاً اهل عمل و مبارزهٔ سیاسی بود و بدین منظور به دربار شاهان آمد و شد می‌کرد، تا بلکه نخبگان حکومتی را به اصلاحات ترغیب نماید و مبارزهٔ فرهنگی را برای بیدار سازی توده‌ها چندان مورد توجه قرار نمی‌داد؛ حال آن که بررسی توأمان سیر تحول اندیشه و مبارزه‌های سید جمال، از یک‌سونگری دربارهٔ شخصیت سید جمال جلوگیری می‌کند. بیهوده نیست که احمد امین در خصوص مبارزه‌های سیاسی او در مصر نیز عقیده دارد که وی در ابتدا خواهان دموکراسی پارلمانی بود، اما در اواخر که به این مهم دست یافت که تا وقتی در افکار و عقاید توده‌های مردم تحولی اساسی ایجاد نشود، دموکراسی اعطایی پایدار نخواهد ماند.^۲ مبارزه‌های سیاسی سید جمال و اندیشه‌های وی در خصوص مسائل ایران عصر ناصری، مانند سایر سرزمین‌های اسلامی، در عمل سیاسی او، از نقطهٔ خاصی عزیمت کرد و در اندیشهٔ سیاسی به مقصد مشابهی نائل گردید. این موضوع بیش از آن که گویای تناقض و تباین در عمل و اندیشهٔ وی باشد، پیوستگی آن‌ها را، نه تنها در ایران، بلکه در سایر سرزمین‌های اسلامی، و نه فقط در مبارزه با استبداد، بلکه در ستیز با استعمار نیز آشکار می‌کند.

بنابر این، شرایط سیاسی و تاریخی ایران در دورهٔ ناصری و پیچیدگی تحولات مربوط به آن، که سید جمال در مراحل مختلف حضورش در متن آن‌ها قرار گرفت، اندیشه‌های سیاسی او را در مسیر مبارزه با استبداد و در پیوند با واقعیت‌های موجود، دستخوش تغییرات و نوسانی نمود تا راه برای عمل سیاسی هموار گردد. اندیشهٔ سیاسی او، بر خلاف سپهسالار و ملک‌خان که شعار تمدن غرب را بدون دخالت ایرانی علم کردند، مبتنی بر مبارزه با استبداد شاه و استعمار انگلیس، با تکیه بر زمینه‌های بومی بود.^۳ عمل سیاسی سید جمال و شرایط تاریخی ایران متغیر مستقلاً بود که نظرات سیاسی وی را در میدان مبارزه به عنوان یک متغیر وابسته، از قالب‌های خشک نظری و چارچوب‌های بستهٔ آن خارج می‌کرد. بنابر اظهارات مرتضی مطهری، نهضت سید جمال فکری و اجتماعی بود؛ او می‌خواست هم تغییرات اساسی در اندیشهٔ مسلمانان به وجود آورد و هم در زندگی اجتماعی آنان تحولی در مسیر رفاه و آسایش ایجاد

۱ مجتهدی، همان، صص ۳۰، ۴۷-۴۸.

۲ احمد امین [ای‌تا]، *زعامة الاصلاح فی الحصر الحديث*، بیروت: دارالکتب العربیه، ص ۱۲۴.

۳ مهدی بهار (۱۳۵۷)، *میراث‌خوار استعمار*، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۵۰۶.

کند.^۱

دیدگاه‌های سید جمال در مسائل سیاسی ایران عصر ناصری و امور مربوط به مسلمانان، بیانگر مشی عمل‌گرایانه وی در مبارزه‌های سیاسی بود، که به اندیشه و عمل سیاسی او در بین نظریه‌پردازان و روشنفکران آن دوره اهمیت خاصی بخشیده است. شاید به همین دلیل اهمیتی فرا زمانی و فرا تاریخی یافت و سلسله‌جانبان سایر نهضت‌های اسلامی نه فقط در ایران بلکه در دیگر بلاد اسلامی شد. می‌توان گفت این هماهنگی اندیشه و عمل سیاسی وی در شرایط تاریخی آن روزگار ایران، مکمل یکدیگر بود تا بیش از پیش راه‌های تحقق آرمان‌هایش را فراهم کند. این موضوع را احمد امین به زیبایی چنین بیان کرده است: «دمیدن روح تازه در کالبد شرق تا با فرهنگ و علم و تربیت و دین زلال خویش به پاخیزد و عقاید خود را از انحرافات بپیراید و اخلاق و رسوم خویش را از پیرایه‌ها پاک سازد و بدین گونه شکوهمندی و عزت و جایگاه خود را باز به دست آورد».^۲

در مجموع، می‌توان گفت او همه چیز را وسیله تلقی می‌کرد: اسم و رسم، خط و ربط، دوست و دشمن، سلاطین و شاهان، روشنفکران شرق و غرب و حتی تشکیلاتی همچون فراماسونری، و عملاً هر وسیله‌ای را برای رسیدن به غایت مورد نظر خود صلاح و صواب می‌دانست. البته این تعبیر بدان معنی نیست که سید جمال معتقد بوده است هدف وسیله را توجیه می‌کند، بلکه منظور این است که از شرایط و ابزارهای گوناگون برای تحقق آرمان‌های سیاسی‌اش به خوبی استفاده می‌کرد.

اندیشه و عملکرد سیاسی سید جمال در نخستین دوره حضورش در ایران

ناصرالدین شاه در حالی که سید جمال‌الدین در پاریس اقامت داشت و با بزرگان آنجا حشر و نشر می‌کرد و مقام شامخی نزد آن‌ها به دست آورده بود، آوازه‌اش را شنید و تمایل خود را به ملاقات با او آشکار ساخت و طی تلگرافی او را به ایران دعوت کرد.^۳ این در حالی بود که بنابر اظهارات پیشین تفکر اصلاح و نهضت تنظیمات و تلاش برای تغییر شرایط، شاه قاجار را به شدت تحت فشار قرار داده بود. سید جمال برای اطلاع از امور ایران، دعوت شاه را اجابت

۱ مرتضی مطهری (۱۳۶۸)، نهضت‌های اسلامی صد ساله اخیر، تهران: انتشارات صدرا، ص ۱۷.

۲ امین، همان، ص ۱۲۴.

۳ مدرسی، همان، ص ۱۸۶.

کرد؛ او جایگاه شایسته‌ای نزد شاه یافت و به شدت مورد توجه وی قرار گرفت؛ به طوری که سید را بر تمام کسانش مقدم می‌داشت. حتی چنان که ناظم‌الاسلام کرمانی اظهار می‌دارد، وعدهٔ صدارت نیز به او داد. به گفتهٔ برخی پژوهشگران، این امر حسادت درباریان را برانگیخت.^۱ البته شاید نویسندهٔ مذکور در این باره اغراق کرده باشد. همچنین، دانش و بینش و تسلط جمال‌الدین بر علوم و سیاست و تاریخ، او را نزد علما مقام والایی بخشید، به طوری که شاه را نیز به هراس انداخت.^۲ اما امین‌الدوله در این باره می‌گوید: «چون در همان جلسهٔ اول در تنظیمات و اصلاحات و ضرورت وضع قانون مبحثی به میان آورد، به نظر شاه خوب جلوه نکرد».^۳

به نظر می‌رسد اندیشهٔ سیاسی سید جمال، در همین نخستین مرحلهٔ حضور در صحنهٔ سیاسی ایران، با بهره‌گیری از روش آزمون و خطا، به نقطه عطف مهمی رسید. البته تجربهٔ میرزا تقی‌خان امیر کبیر نیز این اندیشه را در همان نخستین روزهای حضور و برخورد سید جمال با شاه و درباریان در او قوت بخشید که در ساختار استبدادی حکومت ایران، نمی‌توان بر عهد و پیمان شاه امید بست؛ زیرا همه چیز به حالات فردی و سعایت دیگران نزد او بستگی دارد. او با جرئت از لزوم اصلاحات و ترقی و تمدن و بر ضد استبداد سخن گفت.^۴ هیچ گونه ثباتی در تصمیم و ارادهٔ شاه وجود نداشت و او نمی‌توانست در چنین وضعیتی برنامه‌های بلندمدتش را اجرا کند. از این رو، صلاح خویش را در مهاجرت دید. او روحیات متزلزل شاهان و عدم اطمینان به آنان را در قالب شعری چنین سرود:

سوخت جان و نیم از دیو و دد ایرانی رخت بر بندم از [ین] ملک و به توران ببرم
 بروم خسته و رنجور و فکار و غمگین داد با تختگاه حضرت سلطان ببرم
 گر نه سلطان بدهد داد دل غمگینم شکوهٔ این دل صد پاره به یزدان ببرم

۱ صفات‌الله‌جمالی اسدآبادی (۱۳۴۹)، اسناد و مدارک دربارهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: دارالتبلیغ اسلامی، ص ۲۱۳؛ سید هاشم محیط مافی (بازنویسی پرویز لوشانی) (۱۳۴۷)، گوشه‌های فاش نشده از تاریخ انقلاب ایران یا مبارزات ضد استعماری سید جمال‌الدین اسدآبادی، با مقدمهٔ سید هادی خسروشاهی، تهران: دارالعلم، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۲ ناظم‌الاسلام کرمانی (۱۳۸۱)، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران: انتشارات امیر کبیر، ج ۱، صص ۵۳-۵۴.

۳ میرزا علی خان امین‌الدوله (۱۳۷۰)، خاطرات سیاسی امین‌الدوله، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، زیر نظر ایرج افشار، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۱۲۰.

۴ تقی‌زاده، همان، ص ۲۲.

ای یار پری چهره من، در تو وفا نیست ما را ز تو زین بیش دگر تاب جفا نیست...^۱

این مرحله از توقف او زیاد به طول نینجامید؛ او «هر چه بیشتر در تهران ماند، فساد احوال را روشن تر و آزرده گی جمهور را از سیاق امور بیشتر دید... با حریفان سخن بی پرده گفت؛ سوز دل هم به گرمی نفس او مدد کرد؛ خفتگان دل مرده و افسردگان آزرده را چشم و گوشی باز شد و از توده خاکستر دودی برخاست». ^۲ او به شاه گفت: «که من شمشیر برنده ای هستم در دست شما؛ مرا مقابل هر دولت که می خواهد به کار برید». به همین دلیل، علاوه بر درباریان فاسد، وزیر مختار انگلیس نیز از حضور او در ایران احساس نگرانی کرد و اقداماتش را مضر قلمداد نمود. ناصرالدین شاه هم که از جانب او نگران شده بود، به امین‌الضرب سفارش کرد که با پختگی، سید جمال را، به بهانه سرکشی به املاک، به مازندران ببرد و روانه خارج نماید.^۳ این اظهارات آشکار می سازد که طرفداران استبداد و درباریان فاسد، به اشاره استعمار انگلیس او را از ایران بیرون راندند. به همین دلیل، مبارزه با استبداد و استعمار در تفکر و عمل سیاسی سید جمال مورد توجه قرار گرفت. نظرات و اقدامات سید جمال در نخستین مرحله حضور در ایران، بیانگر این مهم است که او در خصوص اوضاع کشور به اصلاح امور از رأس حاکمیت دل بسته بود و به عبارتی، بذر افکارش را در سرزمین درباریان و نزد تاجران عمده^۴ پاشید و به منظور دور ماندن از خطرهایی که ممکن بود متوجه او شود، یا به سرنوشت اصلاح گرانی همچون، میرزا تقی امیرکبیر گرفتار گردد، به سرعت ایران را ترک کرد. با وجود این، همچنان امیدوار بود که اندیشه های اصلاحی اش به بار بنشیند و سرانجام بتواند شاه و درباریان را به سوی اصلاح امور سوق دهد.

نویسندگانی که اندیشه های سیاسی سید جمال را بدون توجه به مبارزات عملی او مورد بررسی قرار داده اند، در اظهار نظر درباره شخصیت او دچار تناقض شده اند. برخی مانند سید

۱ مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده در باره سید جمال الدین مشهور به *افغانی* (۱۳۴۲)، به کوشش اصغر مهدوی و ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۸۱ (اشعار سید، منقول از دفتر اول، سند شماره ۱).

۲ امین الدوله، همان، ص ۱۲۱.

۳ همان، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ مخبرالسلطنه، همان، ص ۸۵؛ مقایسه شود با محمد حسین امین الضرب ثانی، *یادگار زندگانی*، منقول در مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده درباره سید جمال الدین مشهور به *افغانی*، ص ۱۴۳؛ همچنین محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۸۵)، *روزنامه خاطرات*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات امیر کبیر، صص ۶۴۴-۷۰۶.

۴ «کلمات سید جمال اندکی به خاطر تجار و کسبه و ارباب عمائم ثبت شد و به مطالعه روزنامه های فارسی و عربی، که در خارج ایران طبع و منتشر می شد، رغبت خلق قوت گرفت.» (امین الدوله، همان، ص ۱۲۲).

جواد طباطبایی به صراحت بر سید جمال تاخته و حتی او را تا حد یک شارلاتان سیاسی پایین کشیده‌اند. به نظر او، جمال‌الدین و پیروان اصلاح‌طلب او دانشی ناچیز از تاریخ اسلام داشتند و فاقد اندیشه‌ای منسجم بودند. وی همچنین می‌افزاید که سخنان سید جمال در تهران موجب شد هوادارانی پیرو اصلاحات و نه اندیشه اتحاد اسلام، در بین طبقات بالای جامعه به دست آورد. در جای دیگر در شگفت است که چرا سید جمال، علی‌رغم این که در دانش و سلامت نفس به پای شیخ هادی نجم‌آبادی نمی‌رسید، شهرت بسیاری کسب نمود. سپس پرسد که چرا سید جمال با وجود دو بار سفر به ایران و تبلیغ اندیشه‌هایش، نتوانست توجه ایرانیان داخل را به خود جلب کند و طرفداران اندک او بیشتر در استانبول جمع شده بودند.^۱ اما خود به این سؤال‌های اساسی پاسخ نمی‌دهد که اگر سید جمال شهرت بسیار به دست آورد، اولاً چرا طرفداران وی در خارج اندک بوده‌اند؛ ثانیاً به چه دلیلی در ایران توجهی به وی نشد؛ ثالثاً اگر طرفدارانی در ایران به دست نیامورد و ناصرالدین شاه از جانب وی خطری احساس نکرد، به چه دلیل از ترس درباریان، او را از ایران اخراج کرد. بی‌توجهی به این سؤال‌ها شاید به این دلیل است که او اندیشه سیاسی سید جمال را برای رهایی ایران و جهان اسلام سطحی و فاقد اهمیت قلمداد می‌کند و به جای این که آن را در پیوند با عمل سیاسی وی و به صورت اندام‌وار مورد توجه قرار دهد، جداگانه و به دور از واقعیت‌های مؤثر بر دیدگاه‌ها و عملکرد سیاسی او بررسی می‌کند. اما بر خلاف این دیدگاه، او در این مرحله علاوه بر ارتباط با درباریان صاحب‌نام، در بیرون از حاکمیت نیز با اشخاص متنفذ و ثروتمندی - همچون امین‌الضرب - نشست و برخاست می‌کرد.^۲

از اقدام‌های او در این مرحله چنین برمی‌آید که اندیشه و عمل سیاسی سید جمال توأمان دو رویکرد متفاوت را به امید اصلاح امور ایران در بوتۀ آزمایش قرار داد: از یک طرف به شاه و افرادی مانند اعتمادالسلطنه و ظل‌السلطان نزدیک شد و ضرورت اصلاحات را به آنان

۱ سید جواد طباطبایی (۱۳۸۶)، *تأملی درباره ایران، نظریه حکومت قانون در ایران*، تبریز: انتشارات، ستوده، صص ۱۸۲-۱۸۴، ۱۸۷.

۲ خان ملک ساسانی در این باره نوشته است که او در مدت چهار ماه اقامت در تهران، در منزل امین‌الضرب اقامت گزید و از همین مکان مردم را به آزادی‌خواهی و مشروطه‌طلبی دعوت نمود. احمد خان ملک ساسانی (۱۳۷۹)، *سیاست‌گران دوره قاجار*، به کوشش سید مرتضی آل‌داود، تهران: انتشارات گلستان، ص ۲۱۱. همچنین، اسناد و نامه‌های بسیاری در باره رابطه نزدیک او با امین‌الضرب و رجال دیگر وجود دارد. در این باره رک: *مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده...*، به کوشش اصغر مهدوی و ایرج افشار.

متذکر گردید و از سوی دیگر از اصلاح گران غیر حکومتی و بیدار نمودن مردم نیز غفلت نورزید؛ گویی دو اندیشه متفاوت را با دو عمل سیاسی تمرین می کرد، شاید قصد داشت با وارد کردن فشار نیروهای اجتماعی و فکری بیرون از حاکمیت و تذکرات اصلاحی به نخبگان حاکم، راه برون رفت از وضعیت پیچیده سیاسی ایران را بیابد. در این مرحله، با کسب این تجربه ها و در پی تحریکات بدخواهان، به بهانه تغییر آب و هوا، ابتدا به مسکو و سپس به پترزبورگ رفت.^۱ در آنجا مقاله هایی در مورد سیاست ایران و بزرگان و چیزهای دیگری نگاشت. چنین به نظر می رسد که حضور مستقیم سید جمال در صحنه سیاسی ایران موجب شد پس از خروج از ایران، مطالبی را در خصوص اوضاع سیاسی ایران به رشته تحریر در آورد.

چالش اصلاح و انقلاب در اندیشه و عمل سیاسی سید جمال در آخرین دوره اقامتش در ایران

در سال ۱۸۸۹م بازار عمومی در پاریس گشایش یافت و سید جمال الدین به آنجا رفت و در مراجعت در مونیخ، ناصرالدین شاه را ملاقات نمود،^۲ و شاه مجدداً او را به ایران دعوت کرد. به محض ورود سید جمال به تهران، مردم بر گرد او حلقه زدند و او دوباره «با هر پخته و خام سخن از آغاز و انجام به میان می گذاشت، مفاسد اوضاع و قبايح احوال را شرح می کرد ... و بی پرده از سوء اداره و عدم تدبیر و غفلت شاه و وزیر می گفت».^۳ در ابتدا شاه نسبت به او نگرانی نداشت، بلکه در بسیاری از مسائل و امور مملکتی با او مشورت می کرد و نظرش را جویا می شد. حتی از او طرح اندیشه اصلاحات را می خواست؛ اما سید جمال به صراحت در پاسخ خود به شاه گفت: «هر وقت این مار و عقرب هایی که اطراف شما را گرفته اند دور شوند، در آن موقع داعی هم شروع به کار» خواهد کرد.^۴ اما در این دوره نیز درباریانی که منافع خود را در معرض خطر می دیدند، از جمله صدر اعظم - امین السلطان - از او نزد شاه بدگویی کردند. این اقدام ها دوباره موجبات بدگمانی شاه را از سید جمال فراهم نمود. سید جمال نیز چون اوضاع را چنین دید، با پای پیاده از تهران به حرم عبدالعظیم پناه برد و در آنجا هشت ماه اقامت گزید و مردم به دورش حلقه زدند. در آنجا میان مردم خطابه می خواند و

۱ تقی زاده، همان، ص ۲۳.

۲ امین الدوله، همان، ص ۱۳۲.

۳ همان، صص ۱۳۵-۱۳۶.

۴ لطف الله جمالی اسدآبادی (۱۳۵۶)، شرح حال و آثار سید جمال الدین اسدآبادی، معروف به افغانی، تهران: افست بر اساس

چاپ ۱۳۰۴ برلین، سحر، ص ۱۳۰.

برای‌شان ضرورت اصلاحات مملکتی را بیان کرد. در پی این اقدام، شاه را از موقعیت خود به هراس افکند.^۱ از مهاجرت سید جمال به عبدالعظیم و اقدام وی در آنجا در پیوند با موضوع دیدگاه‌ها و عملکرد سیاسی او در تحولات آن روز ایران می‌توان دو نکته مهم را به قرار زیر دریافت کرد:

اولاً، روی گردانی او از شاه و اقامت در عبدالعظیم، به عنوان یک نماد مذهبی و مکان مردمی در مقابل دربار و درباریان، تأثیر عمده‌ای در تغییر اندیشه سیاسی و در پی آن عملکرد وی در مبارزه با استبداد ناصری و رویکرد او بر توده‌های مردم در این باره داشت.

ثانیاً، علی‌رغم تقابل وی با دربار و روی آوردنش به مردم، همچنان روح اصلاح‌گری از بالا بر افکارش غلبه داشت و مردم را به ساختار شکنی و روش‌های خشن در مبارزه علیه استبداد دعوت نمی‌نمود، بلکه بیداری مردم را عامل مهمی در اصلاح امور می‌دانست. به عبارتی، چون موفق نشده بود شاه و درباریان را از خواب غفلت و غرور ناشی از قدرت بیدار کند و به سوی اصلاحات سوق دهد، تصمیم گرفت این مهم را با بیداری مردم و فشار بر حاکمیت از سوی توده‌ها به انجام برساند.

بنابر این، او در این مرحله، از اصلاحات درون حکومتی ناامید شد و به امید پیشبرد اصلاحات از بیرون، به مردم روی آورد. در این میان افکار جدید از طریق انتشار جراید و شبکه‌های روشنفکری و انجمن‌های آزادی‌خواهی رو به افزایش گذاشته و سلطه استعمارگران روسیه و انگلستان نیز مزید بر علت شده بود. همه این عوامل، نارضایتی‌های عمومی را به صورت آتشی در زیر خاکستر در آورده بود. در این شرایط پیچیده، برخی از درباریان - مانند امین‌السلطان - حضور او را به عنوان ابزاری برای مقاصد سیاسی خود به کار می‌گرفتند.^۲ چنین به نظر می‌رسد که در این دوره عملاً هر چه از حضور او در ایران می‌گذشت، بیشتر از دربار و شاه فاصله می‌گرفت و به سوی توده‌های مردم روی می‌آورد و صراحت بیشتری در بیان دیدگاهش به چشم می‌خورد. نظرات او نشانگر این واقعیت مهم بود که ساختار سیاسی ایران و در رأس آن شخص شاه مانع عمده‌ای در راه پیشبرد اصلاحات به شمار می‌آمد. از آن پس شخص شاه را مستقیماً مورد انتقاد قرار می‌داد و چنین عبارتهایی را با جسارت بر زبان جاری

۱ ناظم‌الاسلام، همان، ج ۱، ص ۵۴؛ همچنین، رک: مهدی بامداد (۱۳۷۸)، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، ج ۱، تهران: انتشارات زوار، ذیل کلمه جمال‌الدین، ص ۲۷۴.

۲ همان، ص ۵۹.

می‌نمود: «شاه ظالم است، شاه ملت فروش است، بیت‌المال مسلمین کو؟ و...»^۱

از فعالیت‌های سیاسی سید جمال‌الدین در عرصه‌های نظری و عملی چنین بر می‌آید که او با تجربه‌های ارزشمند سفر پیشین به ایران و آگاهی از حسادت و کارشکنی درباریان در راه اصلاحات، این بار تصمیم گرفت کانون‌های جدیدی را علیه شاه و دربار در بیرون از حاکمیت راه‌اندازی کند و مستقیماً شاه و ساختار حکومتش را مورد حمله قرار دهد. به بیان دیگر، اندیشه‌ی اصلاح ساختار سیاسی قاجاریه در دیدگاه‌های سید جمال‌الدین، با روش آزمون و خطا رنگ باخت و جای خود را به ساختار شکنی داد، که البته بازتابی از تحولات آن روز ایران نیز بود. آنچه سبب گردید اندیشه‌های او در دوره‌ی اقامت در عبدالعظیم جاذبه‌ی بیشتری برای مردم ایران داشته باشد و افراد زیادی را بر گرد او جمع کند، بیان دیدگاهش از پایگاه ظلم ستیزی اسلام و بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی بود.^۲ تا آخرین لحظه‌های حضور در ایران، مبارزه با شاه و سلطنت، قانون‌خواهی و حق‌طلبی، اندیشه و عمل سیاسی او را به خود مشغول ساخته بود.^۳ در این مرحله، بر خلاف مرحله‌ی اول، سید جمال با افراد و گروه‌های سیاسی و انجمن‌های فکری و رادیکالی که حکومت ناصری را مظهر انحطاط و فساد تلقی می‌کردند، رابطه برقرار کرد. اندیشه‌ها و الگوهای عملی او در مبارزه با استبداد و خودکامگی تا پیروزی انقلاب مشروطیت سرمشق روحانیان و مبارزانی شد که در این عرصه گام برمی‌داشتند.^۴ این شیوه مبارزه، او را در مقایسه با سایر روشنفکران در محافل گوناگون برجسته ساخت و دربار ایران را به وحشت زیادی افکند.

بیدارگری و سخنان تحریک‌آمیز سید جمال در میان مردم موجب شد امین‌السلطان علیه او نزد شاه بدگویی کند و او را از سید جمال بترساند؛ از جمله به شاه گفت: او عن‌قریب دولت ایران را به جمهوری تغییر خواهد داد؛ تا آن که در نهایت، شاه ضمن دستخطی تبعید او را از ایران صادر کرد.^۵

۱ در این باره امین‌السلطان می‌کوشید از حضور سید به عنوان وسیله‌ای در برابر روحانیان مخالف خود استفاده کند و به دنیا نیز نشان دهد که اصلاحات را تحت رهبری یک مسلمان صاحب‌نام انجام می‌دهد. به همین دلیل، سید تهران را ترک نمود. رک: پیتروآری (۱۳۶۳)، تاریخ معاصر ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، ج ۲، تهران: انتشارات عطایی، ص ۴۰.

۲ درباره‌ی شناخت سید جمال از قرآن، رک: رحمانیان، «سید جمال و قرآن»، سید جمال‌الدین...، صص ۷-۱۴.

۳ مقایسه شود با صدر وائقی، همان، صص ۱۴۵-۱۴۶.

۴ محمد محیط طباطبایی (۱۳۸۹)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، تهران: کلبه شرق / نشر سمات، ص ۸۹.

۵ ناظم‌الاسلام، همان، ص ۶۲؛ مقایسه شود با امین‌الدوله، همان، صص ۱۴۲-۱۴۳.

سید جمال پس از اخراج از ایران، به بصره وارد شد و در آنجا در جریان جنبش سیاسی-مذهبی تنباکو،^۱ نقش عمده‌ای ایفا نمود که با همکاری یکی از رهبران مذهبی قیام-سید علی اکبر شیرازی- نامه‌ای به آیت‌الله سید حسن شیرازی نوشت و در آن مظالم شاه را با ذکر مصداق‌هایی متذکر گردید.^۲ برخی معتقدند ارسال این نامه در صدور فتوای مشهور تحریم تنباکو نقش بسزایی ایفا نموده است.

در نهایت، می‌توان گفت که زندگی سیاسی سید جمال در ایران و سایر کشورهای اسلامی او را در زمره اندیشمندان و مبارزانی قرار می‌دهد که آرمان‌ها و اندیشه‌های سیاسی خود را از تنگناها و شرایط موجود عبور داد و دیدگاه‌هایش را برپایه واقعیت‌های زمانه تعدیل و تلطیف نمود؛ از این رو، او قهرمانی بود که مرزهای میان اندیشه و عمل را درنوردید.

تأثیر اندیشه‌های سیاسی سید جمال‌الدین بر قتل ناصرالدین شاه

بنا بر آنچه تاکنون در باره اندیشه و عملکرد سیاسی سید جمال بیان گردید، دیدگاه‌های سیاسی سید جمال را در خصوص تحولات ایران، به ترتیب ورود و حضورش در رویدادها، می‌توان به سه مرحله مشخص به قرار زیر تقسیم نمود:

۱. حشر و نشر با شاه و دربار قاجار، به امید اصلاح امور از درون حکومت.
 ۲. روی گردانی از شاه و دربار و روی‌آوری به مردم، با استقرار در عبدالعظیم، با انگیزه بیدارگری و تقویت جنبش اصلاحات از بیرون حاکمیت.
 ۳. ناامیدی از اصلاح ساختار استبدادی حکومت قاجار و روی آوردن به اندیشه انقلاب و حاکمیت قانون و تلاش برای شکستن ساختار حکومت فردی.
- چنین به نظر می‌رسد که سید جمال در آخرین مرحله از زندگی فکری و سیاسی خود، اندیشه انقلاب و تغییر بنیادی در ساختار سیاسی حکومت قاجار را در صدر اقدام خود قرار

۱ این قیام به علت واگذاری و انحصار امتیاز توتون و تنباکوی ایران به مدت ۵۰ سال، در مقابل پرداخت ۱۵۰۰۰ لیره، به کمپانی رژی و با فتوای تحریم تنباکو از سوی آیت‌الله میرزای شیرازی آغاز گشت.

۲ رک: سید هادی خسروشاهی (به کوشش) (۱۳۷۹)، سید جمال‌الدین الحسینی اسدآبادی، نامه‌ها و اسناد سیاسی-تاریخی، تهران- قم: انتشارات شروق؛ تقی‌زاده، همان، ص ۲۶؛ صفات‌الله جمالی، همان، صص ۶۵-۹۸. در کتاب اخیر متن عربی و ترجمه دو نامه سید جمال به میرزای شیرازی و روحانیان آمده است (صص ۱۹۴-۱۹۸)؛ لطف‌الله جمالی، همان، صص ۵۴-۵۹؛ صدر واثقی، صص ۲۲۲-۲۳۰؛ محمد رضا حکیمی (۱۳۵۶)، بیدارگران اقلیم قبله، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۴۶.

داد. وی این چرخش مهم را که حاصل سالیان متمادی اندیشه‌ورزی و مبارزه‌جویی در عرصه سیاسی بود، در نامه‌ای به یکی از دوستان خود چنین بیان کرده است: «افسوس می‌خورم از این که کشت‌های خود را ندرویدم و به آروزیی که داشتم کاملاً نائل نگردیدم؛ شمشیر شقاوت نگذاشت بیداری ملل شرق را بینم؛ دست جهالت فرصت نداد صدای آزادی از حلقوم امم مشرق بشنوم. ای کاش من تمام تخم افکار خود را در مزرعه مستعد افکار ملت کاشته بودم! چه خوش بود تخم‌های بارور مفید خود را در زمین شوره‌زار از سلطنت فاسد نمی‌نمودم. آن‌چه در آن مزرعه کاشتم به نمو رسید، هرچه در این مزرعه کویر غرس نمودم فاسد گردید. در این صورت، هیچ یک از تکالیف خیرخواهانه من به گوش سلاطین مشرق فرو نرفت، همه را شهوت و جهالت مانع از قبول گشت. امیدواری‌ها به ایران بود، اجر زحماتم را به فراش غضب حواله کردند، با هزاران وعد وعید به ترک‌ها احضارم کردند...»^۱

سید جمال در ادامه همین مکتوب از دوست خود می‌خواهد که مطالب این آخرین نامه را به اطلاع مبارزان ایرانی برساند و به آن‌ها شفاهی بگوید که شما میوه رسیده ایران هستید و باید برای بیداری جامعه ایرانی بکوشید و در این راه از هیچ مانعی نترسید، که پیروزی نزدیک است و سرانجام سیل تجدد و سرعت پیشرفت، بنیاد حکومت مطلقه را منهدم خواهد ساخت. در خاتمه توصیه می‌کند تا می‌توانید با فساد حکومت مطلقه مبارزه کنید، نه این که نیروی خود را تنها به قلع و قمع اشخاص تلف نمایید.^۲ اندیشه سید جمال در این مکتوب و در آخرین مرحله از حیات سیاسی‌اش به دو دلیل حائز اهمیت بسیار است:

اولاً، به لحاظ این که در آخرین سال‌های عمر مبارزات سیاسی وی اظهار شده، از صافی و مبادی چندین سال کوشش در ایران گذر کرده و پالایش شده است. بنابر این، می‌توان گفت اندیشه و عمل سیاسی وی با یکدیگر پیوندی ناگسستنی یافته است.

ثانیاً، از ایرانیان می‌خواهد که صرفاً با اشخاص دست اندر کار حکومت مبارزه نکنند، بلکه بکوشند نهاد استبداد را از میان بردارند و ماهیت آن را از بنیاد تغییر دهند؛ در غیر این صورت، وقت آن‌ها تلف خواهد شد. دستیابی به چنین نتیجه‌ای، در سوق دادن مبارزه‌های سیاسی ایرانیان به سوی انقلاب نقش عمده‌ای ایفا نمود.

۱. ناظم‌الاسلام، همان، ص ۶۷ گرچه برخی در صحت انتساب این نامه به سید جمال تردید کرده‌اند، اما شیوه و اسلوب نامه به اندیشه و عمل او بسیار نزدیک است.

۲. همان، ص ۸۹.

صرف نظر از بررسی این موضوع که آیا سید جمال مستقیماً در قتل ناصرالدین شاه دست داشته یا نه، به نظر می‌رسد که حاکم شدن اندیشهٔ انقلابی در سومین و آخرین مرحلهٔ از حیات فکری و سیاسی او در خصوص مسائل ایران، محرک مهمی در قتل شاه قاجار، توسط میرزا رضای کرمانی از مریدان خاص وی، بوده است. گزارش پلیس اسلامبول به سلطان عثمانی در پی قتل ناصرالدین شاه، گویای همین واقعیت است. در این گزارش چنین آمده: «سید جمال‌الدین ایرانی است و میرزا رضا به تحریک او به ایران رفته و مرتکب قتل شده است».^۱

روزنامهٔ فرانکفورت ترزتیونک در ۱۳ ذی‌قعدة سال ۱۳۱۳ ه‍.ق متن نامه‌های بسیار مهم و تأمل‌برانگیزی را در اتاق ناصرالدین شاه و شاهزادگان فاش می‌سازد که صاحبان این نامه‌ها خواهان اصلاحات هستند و در آن‌ها خطاب به شاه و درباریان نوشته‌اند که این مکث را شما در اتاق خودتان می‌بایید و بدانید که کاغذنویسان به دربار شما راه دارند و چنانچه جریان اصلاحات از سوی شما با مانع مواجه شود، در آن صورت قتل شما برای ما بسیار آسان خواهد بود. البته پس از یافتن این نامه‌ها، بررسی‌هایی صورت گرفت و معلوم شد که در این ماجرا ده نفر از مریدان سید جمال دست داشته‌اند و میرزا رضا کرمانی یکی از این افراد بوده است.^۲

صرف نظر از صحت و سقم و کم و کیف این نامه‌ها، می‌توان نتیجه گرفت که قتل ناصرالدین شاه در شرایطی صورت گرفت که فکر اصلاح حکومت از اندیشهٔ سیاسی سید جمال و مریدانش رخت برپست و آنان تنها راه چارهٔ امور را در کشتن شاه دانستند. چنین به نظر می‌رسد که سید جمال‌الدین در نظر و عمل رهبری جریانی را عهده‌دار بود که ابتدا مشی اصلاح مسالمت‌آمیز را تعقیب می‌کرد. این جریان تا مدتی امیدوار بود جنبش اصلاح حکومت با روش مسالمت و غیر انقلابی به پیروزی برسد؛ به همین دلیل، تهدید کرده بود اگر به خواست آن‌ها توجه نشود، شاه را خواهند کشت.

سید جمال در حضور مجمعی از سفرا در پاسخ به سفیر ایران که او را متهم کرد که اقدام میرزا رضا در قتل ناصرالدین شاه به تحریک او بوده است، نقش خود را در این ماجرا چنین توضیح داد: «من نگفتم میرزا رضا! ناصرالدین شاه را بکش، بلکه گفتم ایران آباد نمی‌شود، مگر به قطع ریشه شجرهٔ خبیثهٔ استبداد».^۳ بنابر این، چنین به نظر می‌رسد که در دورهٔ تبعید سید

۱ خان ملک ساسانی، همان، ص ۲۳۰.

۲ همان، ص ۲۳۰.

۳ ناظم‌الاسلام، همان، ص ۶۳.

جمال، اندیشه مشروطه خواهی و جمهوریت دغدغه اصلی او بود؛ و طبیعی است که تفکرات سیاسی او در خصوص ریشه کن کردن استبداد، به عنوان راه حل نهایی مشکلات ایران، در آن دوره نقش بسزایی در قتل ناصرالدین شاه ایفا نموده باشد. ناگفته پیداست که در پی این ترور، تلاش برای تغییر در ساختار استبدادی حکومت و برقراری دولت مشروطه شتاب بسیار گرفت.

نتیجه گیری

در عهد ناصری بحران های سیاسی و اقتصادی ایران رو به فزونی گذاشت. افزایش آگاهی های سیاسی و اجتماعی در این دوره، حکومت قاجاری را از سوی محافل فکری و سیاسی، به منظور پاره ای اصلاحات سیاسی و اجتماعی، تحت فشار قرار داد. اوج این مناقشه ها و مبارزه ها در جنبش تنباکو متجلی گردید و حکومت ناصری را با چالش های عمیقی مواجه نمود. وابستگی ساختار سیاسی ایران به نظام استعماری غرب در جنبه های مختلف آن، باعث گردید مقابله با استبداد داخلی و نظام استعماری خارجی در کانون توجه خیزش های اجتماعی و رهبران فکری آن ها قرار گیرد. سید جمال در چنین فضای متلاطمی، به دعوت ناصرالدین شاه وارد ایران شد. او با تأثیر و تأثر جریان های اصلاحی از درون و بیرون نظام سیاسی قاجار و کسب تجربه عملی از تلاش های سیاسی خود در ایران، سه روش مشخص را در دوره های مبارزه اش در پیش گرفت که می توان گفت تحلیل های گوناگون درباره شخصیت فکری و سیاسی او، ناشی از بی توجهی به همین مراحل اندیشه و عمل سیاسی وی در دوره مبارزات اوست.

نخست به امید تأثیر گذاری بر شاه و اصلاح امور، به دربار ناصرالدین شاه نزدیک شد و با پند و اندرز کوشید اندیشه های اصلاحی خود را محقق سازد. اما این اندیشه ها در عمل با ناکامی مواجه گردید؛ زیرا با ساختار استبدادی حکومت ناصرالدین شاه و منافع نامشروع درباریان در تضاد بود. در نتیجه، سید جمال در مرحله دوم مبارزات، به محافل فکری و سیاسی خارج از حکومت نزدیک شد؛ تا با فشار از بیرون حاکمیت، اندیشه اصلاحات را بر حکومت قاجاری تحمیل نماید. در نهایت، با اخراج او از ایران، همزمان با جنبش تنباکو، وی در مرحله سوم از اصلاحات از طریق درون و بیرون حکومت ناامید شد و به جانب اندیشه و عمل انقلابی تمایل یافت. ثمره این مرحله در خارج از ایران، ایجاد جنبش بیداری اسلامی در ابعاد فرهنگی- اجتماعی، از سرزمین مصر و نشر رو به تزاید آن به سایر کشورهای اسلامی

خاورمیانه بود. ارتباط میرزا رضای کرمانی با سید جمال، در قتل ناصرالدین شاه، می‌تواند شاهدی بر این مدعا باشد.

منابع و مآخذ

الف. فارسی

- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۳)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی / محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱)، اندیشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپهسالار)، تهران: انتشارات خوارزمی.
- آوری، پیترو (۱۳۶۳)، تاریخ معاصر ایران، ترجمه محمد رفیعی مهر آبادی، تهران: انتشارات عطایی.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۸۵)، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- امین، احمد [بی‌تا]، زعماء الاصلاح فی الحصر الحديث، بیروت: دارالکتب العربیه.
- امین‌الدوله، میرزا علی‌خان (۱۳۷۰)، خاطرات سیاسی امین‌الدوله، به کوشش حافظ فرمانفرمایان، زیر نظر ایرج افشار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بامداد، مهدی (۱۳۷۸)، شرح حال رجال ایران در قرن ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، ج ۱، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۸، ذیل کلمه جمال‌الدین.
- بهار، مهدی (۱۳۵۷)، میراث خوار استعمار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- تقی‌زاده، سید حسن / سدیدالسلطنه (تکمله) (۱۳۴۸)، سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی، تبریز: انتشارات سروش.
- تیموری، ابراهیم (۱۳۶۳)، عصر بی‌خبری یا تاریخ امتیازات، تهران: انتشارات اقبال.
- جمالی اسدآبادی، صفات الله (۱۳۴۹)، اسناد و مدارک درباره سید جمال‌الدین اسدآبادی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- جمالی اسدآبادی، میرزا لطف‌الله خان (۱۳۵۶)، شرح حال و آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی معروف به افغانی، تهران: (افست بر اساس چاپ ۱۳۰۴ برلین)، سحر.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۸)، ایران و جهان اسلام، پژوهش‌های تاریخی پیرامون چهره‌ها، اندیشه‌ها و جنبش‌ها، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- حکیمی، محمد رضا (۱۳۵۶)، بیدارگران اقالیم قبله، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۱)، تاریخ نهضت‌های دینی - سیاسی معاصر، تهران: انتشارات بهبهانی.
- خان ملک ساسانی، احمد (۱۳۷۹)، سیاستگران دوره قاجار، به کوشش سید مرتضی آل‌داود، تهران: انتشارات گلستان.

- خسروشاهی، سید هادی (به کوشش) (۱۳۷۹)، سید جمال‌الدین الحسینی اسدآبادی، نامه‌ها و اسناد سیاسی-تاریخی، تهران-قم: انتشارات شروق.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۸۸)، تاریخ تفکر سیاسی در دوره قاجاریه، تهران: انتشارات پیام نور.
- ----- (۱۳۸۲)، تاریخ علت‌شناسی و انحطاط ایرانیان و مسلمین، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی-انسانی دانشگاه تبریز.
- ----- (۱۳۸۷)، سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- زارعی مهرورز، عباس (۱۳۸۸)، «سید جمال‌الدین اسدآبادی و نهضت بیداری فکری اسلامی»، آرا و اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی، به کوشش بهرام نوازی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶)، تأملی درباره ایران، نظریه حکومت قانون در ایران، تبریز: انتشارات ستوده.
- عنایت، حمید (۱۳۶۲)، تفکر نوین سیاسی اسلام، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کرزن، ج. ن (۱۳۷۳)، ایران و قضیه ایران، ج ۲، ترجمه غلام‌علی وحید مازندرانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۸۱)، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مجتهدی، کریم (۱۳۶۳)، سید جمال‌الدین و تفکر جدید، تهران: نشر تاریخ ایران.
- محیط طباطبایی، محمد (۱۳۸۰)، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق زمین، تهران: کلبه شرق/نشر سمات.
- محیط مافی، سید هاشم (بازنویسی پرویز لوشانی) (۱۳۴۷)، گوشه‌های فاش نشده از تاریخ انقلاب ایران یا مبارزات ضد استعماری سید جمال‌الدین اسدآبادی، با مقدمه سید هادی خسروشاهی، تهران: دارالعلم.
- مدرسی، مرتضی (۱۳۵۳)، سید جمال‌الدین و اندیشه‌های او، تهران: انتشارات پرستو.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴)، شرح زندگانی من (تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه از آقا محمد خان تا آخر ناصرالدین شاه)، تهران: انتشارات زوار.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، نهضت‌های اسلامی صد ساله اخیر، تهران: انتشارات صدرا.
- مهدوی، اصغر / ایرج افشار (به کوشش) (۱۳۴۲)، مجموعه اسناد و مدارک چاپ نشده در باره سید جمال‌الدین مشهور به افغانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- میلانی، عباس (۱۳۸۷)، تجدد و تجدیدستیزی در ایران، تهران: نشر آتیه.
- وثاقي، صدر (۱۳۵۵)، سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، تهران: انتشارات پیام.
- هدایت، مهدی‌قلی (مخبر السلطنه) (۱۳۶۳)، خاطرات و خطرات، تهران: انتشارات زوار.

ب. روزنامه‌ها

- قانون (۱۳۶۹)، تهران: انتشارات امیرکبیر.

ج. لاتین

- Keddle, Nikki R(1983), “Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Bibliography”, Los Angeles: University of California, Los Angeles.
- [http://www.academicroom.com/bibliography\(2012\)/sayyid-jamal-al-din-al-afghani-bibliography](http://www.academicroom.com/bibliography(2012)/sayyid-jamal-al-din-al-afghani-bibliography) .
- ----- (1983), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn “al-Afghānī*, Berkeley: University of California Press.
- Pakdaman, Homa(1969), *Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

بررسی علت‌ها و انگیزه‌های فتح اران (آلبانیای قفقاز) از زمان فتح آن سرزمین تا پایان دوره امویان (۲۲-۱۳۲ه‍.ق)

پریسا قربان‌نژاد^۱

چکیده: ضرورت گسترش اسلام و استحکام بخشیدن به مرزهای شمالی به عنوان دو هدف مهم، موجب توجه مسلمانان به اران (آلبانیای قفقاز) و منجر به فتح آن شد. سپس حاکمیت عرب‌ها و به تبع آن دولت بنی‌امیه در آنجا آغاز گردید. آنان نه تنها قدرت و حاکمیت را در دست گرفتند، بلکه خود را حامل و ناقل دین رسمی نیز دانستند. بررسی نحوه عملکرد فاتحان اسلامی در اران، از فتح آن سرزمین تا پایان دوره امویان (۲۲-۱۳۲ه‍.ق) حاکی از تغییر رویکرد نسبت به علت‌ها و انگیزه فتوحات اولیه حاکمان مسلمان است. زیرا فاتحان در آغاز با هدف مقدس گسترش اسلام آنجا را فتح کردند و با رعایت اصل تسامح و تساهل در رفتار با حاکمان و اهالی بومی و اسکان تدریجی اعراب در مناطق گشوده شده و مبارزه با دشمن مشترک به تنظیم مناسبات سیاسی- اجتماعی و دینی دست زدند؛ اما به تدریج از دوره عثمان و با آغاز حاکمیت امویان، قدرت طلبی، زراندوزی، کسب غنیمت، ستیز با حاکمان و اهالی بومی، درگیری با امپراتوری روم، ایستادگی در برابر حمله خزران، فراز و نشیب‌هایی را در تاریخ آن رقم زد و فرصت تبلیغ و گسترش اسلام را از مسلمانان سلب نمود. هر چند در این میان برخی از حاکمان اسلامی برای نهادینه کردن آن اقدام‌هایی انجام دادند.

واژه‌های کلیدی: اران، آلبانیای قفقاز، اسلام، بنی‌امیه، خزران، امپراتوری روم

۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد ارومیه gorbannejad@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۱۸، تاریخ تأیید: ۹۱/۴/۲۷

A Surrey on the Conquering Causes and Motives of Arran (Caucasus' Albania) from its Conquest to the End of Umayyad Era (22-132 A.H.)

Parisa Ghurban- nezhad¹

Abstract: The necessity of spreading Islam and strengthening the north borders were two important aims which caused conquering Arran by Muslims. Then at first the authority of Arabs and second Umayyads was started there. They had power and authority and considered themselves as an official carrier of religion. By evaluating the performance of Islamic conquerors in Arran from triumph up to the end of Umayyad's decade, shows the changing of approach to the causes and motivations of the first conquerings of Muslim rulers. This means that all conquerors gained the region by a holy aim at first and with compliance in tolerance of behavior with rulers and natives and struggled with common enemies set political and social relations; but from Othma's period and with beginning of Umayyad's rule started ambition, gold saving, booty earning, quarrel with rulers and natives, involvement with Roman Empire, standing against Khazars' invasions, handing of ups and downs in their history and deprived the chance of advertise and spread of Islam. Although some of Islamic rulers acted to institutionalize. The most important question in this essay is: what was the conquering cause and motivation of Arran and which priorities conquerors put in their political actions.

Keywords: Arran, Caucasus' Albania, Islam, Umayyads, Khazars, Roman Empire

1 Assitant Professor of History in Orumiye Azad University gorbannejad@gmail.com

مقدمه

معمولاً چگونگی فتح سرزمین‌ها در حکومت‌های اسلامی و انگیزه فاتحان در فتح مناطق مختلف یک امپراتوری یکسان نبوده، اما در بسیاری مناطق، فتوحات با حداقل خون‌ریزی، تسلیم و سازش، تعیین جزیه و خراج به سامان رسیده است. درباره اسباب فتح مسلمانان، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. از جمله: ناخشنودی مردم از حکومت، فروریختگی باورها، تبعیض‌ها، امتیازات طبقاتی، فقدان انگیزه‌های دفاعی، همراهی اقلیت‌ها با سربازان، مجذوب بودن برابری و عدالت‌خواهی اسلام برای اهالی، ایمان جنگ‌جویان و تعصب آنان نسبت به اعتقادات و هدف‌های دینی و موارد دیگری مانند آن، در فتوحات تأثیرگذار بوده است و در واقع مجموعه‌ای از این عوامل دست به دست هم داده و اسباب پیروزی را فراهم می‌نموده‌اند.

تبلیغ اسلام و رساندن ندای توحید به اقصی نقاط عالم، میراث به جا مانده از زمان رسول اکرم^(ص) بود. به همین منظور هنوز از رحلت آن حضرت خیلی نگذشته و تجمل‌گرایی در خلافت رواج نیافته بود که بسیاری از صحابه در پی کسب فضیلت و تحصیل رضا و رحمت الهی، مشتاق جهاد در راه خدا و حضور در ثغور اسلامی بودند؛ اما به تدریج در دوره خلفا ضرورت نبردها و پیامدهای آن‌ها، علل و اسباب داخلی و خارجی فتوحات، اهتمام خلفا به جنگ و گسترش حوزه نفوذ اسلام از راه خشونت و لشکرکشی، با دیدگاه نظری و سیره عملی پیامبر^(ص) فاصله یافت. برخی با عنایت به پیامد فتوحات در کم‌تر از نیم قرن، معتقدند این فتوحات آشکارا از ارزش مکتب فکری اسلام کاست، زیرا قرآن کریم به روشنی بیان می‌کند که هدف بعثت پیامبران و حکومت آنان گسترش عدالت اجتماعی و تربیت معنوی مردم است، نه تأسیس امپراتوری قیصری و کسری، استثمار و بردگی و به دست آوردن غنیمت‌های بی‌کران جنگی. متأسفانه مسئله کشورگشایی در جهان اسلام تا آنجا پیش رفت که حکومت اسلامی به امپراتوری‌هایی چون ایران و روم تبدیل شد و بسیاری از صحابه در سایه مقام و ثروت به فساد گرایی‌ها و حتی تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت اموی، پیامد این نبردها بوده است. همچنین، همگام با گشودن دروازه‌های اسلام به روی انبوه مردم کشورهای مغلوب، فرهنگ اسلامی به آن‌ها آموزش داده نشد. با آن که قدرت و نفوذ حکومت مرکزی بسیار گسترش یافت و سربازان اسلام فزونی گرفتند، ولی از مسلمانان مؤمن و پرهیزگار خبر چندانی نبود و این امر حاکی از انحراف صحابی از مسیر اسلام راستین بوده است.

بیان مسئله

دفاع از مرزهای شمالی و مقابله با حمله خزران موضوع مهمی بود که جزءِ اهم برنامه‌های سیاسی- نظامی خلفا قرار گرفت، زیرا آنان نه تنها نسبت به خطر خزران و روم در مرزهای شمالی آگاه بودند، بلکه رویارویی با این مهاجمان را اصلی‌ترین و سنگین‌ترین کار خود می‌دانستند و بیشترین تلفات را در این جنگ‌ها متحمل شدند.^۱ تاریخ اران^۲ (آلبانیای قفقاز) در مقاطع متعدد زمانی پس از ورود اسلام، دستخوش تشویش و آشفتگی بوده است، زیرا در یک زمان چند دودمان بر نواحی مختلف آن فرمانروایی می‌کردند و همواره میان خود و اقوام و دولت‌های دیگر کشاکش وجود داشت. مهاجرت عرب‌ها و اعمال زور و فشار بر اهالی نیز موجب بروز شورش‌های پی در پی در نواحی مسیحی‌نشین می‌شده است. از این رو ارائه تاریخ آن سرزمین به گونه‌ای متواتر و پیگیر در دوره اسلامی میسر نیست. همچنین بررسی نحوه رفتار و عملکرد فاتحان مسلمان در اران از فتح اسلامی تا پایان دوره امویان (۲۲-۱۳۲ ه‍.ق) و تحقیق در چگونگی آن به علت سکوت منابع نیز دشوار است. مآخذ تاریخی اکثراً به تاریخ سیاسی و درگیری پی در پی اعراب، خزران^۳ و ارامنه پرداخته‌اند. به همین علت حتی زمان‌بندی رویدادها با آشفتگی همراه شده و به ندرت از رفتار فاتحان و احیاناً اقدام‌های فرهنگی و

۱ برای اطلاع بیشتر، رک: ابوالحسن احمدبن یحیی بلاذری (۱۳۹۸ق)، فتوح البلدان، بیروت: دارالکتب العلمیه، صص ۲۰۵-۲۰۶؛ ابوبکر احمدبن محمد ابن‌فقیه (۱۳۴۹)، مختصر البلدان، ترجمه ح - مسعود، تهران: بنیاد فرهنگی ایران، ص ۱۳۶.

۲ نام آلبانیای قفقاز در نوشته‌های جغرافی‌نگاران به شکل‌های گونه‌گون آمده و موجب دشواری‌هایی شده است، مورخان و جغرافی‌نگاران یونانی و بیزانسی آن را «آلبانیا»، در نوشته‌های ارمنی «آلوان» و مورخان و جغرافی‌نگاران مسلمان آن را «اران» نامیده‌اند. در مورد این‌که نام «الران» و «اران» از سوی اعراب به سرزمین «آلبانیای قفقاز» داده شده است، نظر کسروی و استاد بارتولد، دانشمند خاورشناس روسی، و اقرار علی یف بسیار به یکدیگر نزدیک‌اند (عنایت الله رضا (۱۳۷۲)، آذربایجان و اران، ص ۳۷). ابن‌حوقل سرزمین اران را شامل دو بخش دانسته و ارانین نامیده است (عنایت الله رضا، «اران»، دایرة المعارف بزرگ اسلام، ج ۷، ص ۴۲۲، به نقل از ابن‌حوقل (۱۳۴۵)، صورة الارض، ج ۲، لیدن، ص ۳۴۹). وی بر دعه، الباب (در بند) و تغلیس را بزرگ‌ترین شهرهای آنجا، و شهرهای بیلقان، ورتان، بردیج، شماخیه (شماخی)، شروان، لایجان، شابران، قبله، شکلی (نوخای کنونی)، شمکور (شامخور کنونی)، جنزه (گنجه) و شهرهای کوچک دیگر را متعلق به اران دانسته است (همان، ج ۲، ص ۳۴۲).

۳ خزرها مردمانی صحراگرد و بادیه‌نشین و به گمانی از نژاد زرد و به گمان دیگر بلغاری بودند که در سده‌های نخست پس از اسلام (سده هفتم میلادی) در شمال دریای مازندران و جنوب روسیه زندگی می‌کردند. آن‌ها همسایه خلافت اسلامی و پادشاهی روم بودند. طبقه حاکم آنان پس از مدتی دین یهود را برگزیدند تا خود را از دید عقیدتی در برابر حمله‌های مسلمانان و بیزانس مسیحی مدافعه کنند (برای اطلاع بیشتر، نک: ابن‌فضلان (۱۳۴۵)، سفرنامه، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: بنیاد فرهنگی ایران، ص ۱۱۵؛ بارتولد (۱۳۵۸)، «خزران»، گزیده مقالات تحقیقی، ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۳۳۹-۳۴۶).

عمرانی آنان سخنی به میان آمده است.^۱ به این ترتیب، آگاهی از روند گسترش اسلام در آن منطقه با ابهام روبه‌روست و شاید تنها راه برای دست یافتن به اطلاعاتی ناچیز در این خصوص، بررسی سیاست‌های کلی فاتحان مسلمان، قراردادهای صلح‌نامه‌های فیما بین و شرایط منطقه به-ویژه ترکیب قومیتی آن باشد. مسئله مورد نظر نگارنده در مقاله حاضر بررسی اسباب و انگیزه‌های فتح اران و اولویت‌های رفتاری حاکمان مسلمان در تثبیت فتوحات بوده است.

اسباب فتح اران (آلبانیای قفقاز) در دوره خلافت عمر

ویژگی‌های لشکر اسلام

یکی از عامل‌های فتح آلبانیای قفقاز ویژگی‌های لشکر اسلام بوده است. با آن که گزارش‌های تاریخی در این خصوص اندک است، اما به نظر می‌رسد، لشکریان اسلام اکثراً افرادی فرمانبردار، شجاع و صاحبی آگاه و مؤمنی بوده‌اند که هدف اصلی آنان گسترش اسلام بوده و حتی امر تبلیغ دین اسلام را نیز خود به عهده داشته‌اند. هنگامی که خلیفه عمر، سراقبن عمرو را مأمور فتح قفقاز نمود و عبدالرحمان بن ربیع در سال ۲۲ هجری از سوی وی به دربند رسید،^۲ بنا به دستور عمر تصمیم گرفت با همان لشکر به خزران در ناحیه بلنجر^۳ حمله کند. وی که درباره قصد خود با شهر براز^۴ (حاکم دربند) گفتگو می‌کرد، خصوصیات لشکر اسلام را که همراه وی بودند، یادآور شد: «عبدالرحمن گفت: همراهان وی قومی هستند که صحبت پیامبر خدا^(ص) را داشته‌اند و به این دین گرویده‌اند. جماعتی که در جاهلیت حیا و بزرگواری داشته‌اند و حیا و بزرگواری ایشان بیفزوده و این خصلت پیوسته در آنها هست تا کسانی که بر آنها چیره می‌شوند، تغییرشان می‌دهند ...». ^۵ در جای دیگر آمده است: «... صحبت رسول خدا^(ص) را داشته‌اند ... آگاهانه بدین کار پا گذاشته‌اند ... به خدا سوگند که با ما مردمانی هستند که اگر فرمانروایان‌شان به ایشان دستور دهد که ژرف‌پیمایی کنند من آنان را به درون سرزمین

۱ رضا، همان، ج ۷، ص ۴۲۳.

۲ محمد بن جریر طبری (۱۳۸۸)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۵، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۱۹۸۲.

۳ همان، ج ۵، ص ۱۹۸۴؛ قصد نگارنده بیان حمله عبدالرحمن به خزرها نیست، بلکه بیان خصوصیت لشکر اسلام است. بلنجر پایتخت خزرها بود (ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۸۹۳)، التنبيه والاشراف، تحقیق دخویه، لیدن: چاپ دخویه، ص ۶۲).

۴ وی با پیهود جنگیده و آن‌ها را در شام شکست داده بود و در میان قومش دارای اعتبار بود. (ابن خلدون (۱۳۶۳)، تاریخ، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۴۷).

۵ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۹۸۵.

برم...»^۱ همچنین فرماندهان سپاه اسلام در فتوحات اولیه افرادی طمع ورز، دنیا طلب و درصدد کسب غنیمت به نظر نمی‌رسند. براساس گزارشی در زمان عمر، شهریار دربند به عبدالرحمن - بن ربیعہ انگشتی بخشید که از نظر وی ارزشی بیش از ولایت دربند داشت، اما عبدالرحمن نپذیرفت. این امر موجب تعجب شهریار شد و گفت: «هریک از ملوک عجم که اطلاع از این گوهر یافتی آن را از من بگرفتی، من خود آن را به تو می‌بخشم تو نمی‌خواهی. شما به این آیین و بی‌طمعی همه عالم را توانید گرفت».^۲ پس با این ویژگی‌ها که از فاتحان اولیه در تاریخ نقل شده است، آنان می‌توانستند در مناطق مفتوحه تأثیرهای فرهنگی هم داشته باشند و انتظار می‌رفت که سیاست معتدل و درستی در پیش گیرند.

با این همه، به نظر می‌رسد اهمیت اقتصادی منطقهٔ اران (آلبانیای قفقاز) نمی‌توانست از نظر فاتحان، به ویژه در دوره‌های بعد که حاکمان عرب بیشتر به فکر اقتدار سیاسی و تشکیل امپراتوری بودند، دور مانده باشد؛ زیرا براساس کتاب‌های جغرافیای اسلامی در آنجا همه‌گونه نعمت وجود داشت. دشت‌ها و جلگه‌های کرانهٔ رود کر سرشار از گندم، جو و تاکستان‌های بسیار بود و از آن نفت، نمک، ابریشم و پنبه ... به دست می‌آمد. در اراضی آن درخت‌های زیتون می‌روید و از کوه‌هایش طلا، نقره و مس استخراج می‌شد و مردم اران (آلبانیای قفقاز) به ماهی‌گیری، کشت گندم و جو، پرورش انگور، و استخراج نفت که فروش آن روزانه به هزار درهم می‌رسید، اشتغال داشتند.^۳

سیاست تعامل و همراهی گام به گام با حاکمان محلی

به نظر می‌رسد، نخستین گام که پس از فتح دربند در راستای تثبیت فتوحات و گسترش اسلام از سوی مسلمانان برداشته شد، تعامل با حاکم و همراهی با اهالی منطقه بوده است. بدین شرح که فاتحان مسلمان بنا به قاعدهٔ رأفت اسلامی و به پیشنهاد عاقلانهٔ فرمانروای ایرانی دربند «شهر براز»، با وی صلح نمودند. در گفتگویی که میان وی و سراقه بن عمرو صورت گرفت، شهر براز به چند نکته اشاره نمود: نخست آن که وی و قومش از سوی دشمنی وحشی و ملت‌هایی

۱ ابن اثیر (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، ترجمهٔ محمد حسین روحانی، ج ۴، تهران: انتشارات اساطیر، صص ۱۵۴۳-۱۵۳۵.

۲ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۹۸۶.

۳ اصطخری (۱۹۲۷)، *مسالک الممالک*، لیدن: ص ۱۹۰؛ مستوفی (۱۳۸۱)، *نزهة القلوب*، به تصحیح محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات حدیث، صص ۱۳۹-۱۴۸؛ در تاریخ طبری گفتگویی بین شهربراز و عبدالرحمن مطرح شده که در آن به وجود معادن نقره... در اران (آلبانیای قفقاز) اشاره شده است (همان، ج ۵، صص ۱۹۸۷-۱۹۸۸).

که حرمت و اعتبار نداشتند (خزران)، تهدید می‌شدند، دوم آن‌که هیچ ارتباطی با مردم کوه قبیج (قفقاز) و ارمنی‌ها نداشت. سوم این‌که لشکر اسلام را دارای اعتبار و ریشه می‌دانست و در برابر دشمنانش از آن‌ها کمک می‌خواست. وی به لشکر اسلام ابراز علاقه نمود و تقاضا کرد که مسلمانان، قوم وی را با گرفتن جزیه از آنان خوار نکنند.^۱ مسلمانان نیز نظر وی را پذیرفتند و بر اساس این صلح نه تنها به حاکم منطقه که در بین مردم بومی از محبوبیت و اعتبار برخوردار بود، نزدیک شدند و وی را در برابر دشمنان مشترکی چون ارامنه و خزران تقویت کردند،^۲ بلکه اعتماد مردمی را که از حمله خزران در رنج و تشویش بودند، جلب نمودند. این تصمیم مشترک، شرایط صلح را تسهیل نمود و روابط را نزدیک‌تر و مطمئن‌تر ساخت و پایه‌های وحدت و امنیت را استحکام بخشید. مسلمانان بر اساس عهدنامه‌های منعقد، جان و مال آنان را امان دادند و اهالی در صورت هم‌پیمانی و جنگیدن در برابر دشمنان، از پرداخت جزیه معاف شدند.^۳ مسلماً نابودی خزران مطلوب حاکم و اهالی دربند بود، اما از حمله به آنان و تحریکشان خوف داشتند.^۴

همچنین فاتحان مسلمان برای جلب نظر اقشار مختلف مردم اران (آلبانیای قفقاز) که از نظر جغرافیایی و فرهنگی از جهان اسلام دور بودند و از نظر عقیدتی با آن فاصله داشتند، از طریق اعطای آزادی‌های مشروع و حفظ امنیت و رعایت عدالت اقدام نمودند: «مردم عدالت اسلامی را خوب دیدند، اطمینان یافتند و حتی بعضی اسلام آوردند»^۵ و «شیرینی دادگری اسلام را چشیدند».^۶ در واقع لشکر اسلام به جای غلبه نظامی، رعایت رحمت و انصاف نیز می‌نمودند.

۱ طبری، همان، ج ۵، صص ۱۹۸۱-۱۹۸۲؛ ابن اثیر (۱۳۸۵)، همان، ج ۴، ص ۱۵۳۳؛ مسکویه رازی (۱۳۶۹)، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: انتشارات سروش، ص ۳۶۳؛ عبدالرحمن، شهربراز را نزد سراقه فرمانده اصلی فرستاد تا مسئله جزیه را با وی مطرح کند. سراقه خواهش شهربراز را در مورد کسانی که با دشمن می‌جنگند قبول کرد و قرار شد کسانی که به جنگ با دشمنان نمی‌روند، جزیه پرداخت کنند. سپس خلیفه نیز از این کار سراقه تحسین کرد (طبری ۱۴۲۶ق)، تاریخ الامم و الملوک، ج ۳، بیروت: صص ۲۶-۲۷.

۲ تاریخ ایران کمبریج (۱۳۸۷)، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر، ص ۱۹۶.

۳ سراقه عهدنامه‌ای با شهربراز نوشت و جان و مال آنان را امان داد. آنان نباید به مسلمانان ضرر می‌رسانند و یا عهد خود را می‌شکنند... عبدالرحمن بن ربیع، سلمان بن ربیع، بکیر بن عبدالله و مرضی بن مقرن، شاهان این عهدنامه بودند (طبری، همان، ص ۲۷؛ عمادالدین ابی الفداء ابن کثیر (۱۴۲۸)، البدایه و النهایه، تحقیق سید ابراهیم الحویطی، ج ۷، صص ۲۹۹-۳۰۰).

۴ بکیر را به موغان، حبیب را به تفلیس و حذیفه را به کوه‌های اللان و سلمان را به منطقه‌ای دیگر گسیل داشت (طبری ۱۴۱۴ق)، تاریخ الطبری، تحقیق و تعلیق الاستاذ عبدالله علی مهنا، ج ۳، بیروت- لبنان: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ص ۵۴۲.

۵ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۹۸۳.

۶ مسکویه، همان، ج ۱، ص ۳۶۴.

شاید در همین دوره، زمینه آشنایی مردم با تفکر اسلامی فراهم شد و به آن علاقه‌مند شدند. در اوایل پیروزی‌های اسلامی، مسلمانان به مردم اصرار زیادی نمی‌ورزیدند که اسلام را بپذیرند. سرداران عرب به‌ویژه تلاش می‌کردند، احکام اسلام را به خوبی رعایت نمایند و تا آنجا که ممکن بود از به کاربردن خشونت در مطیع ساختن مردم دوری می‌جستند. روشن است که این رویه موجب گرایش بیشتر مردم به اسلام و نظام جدید می‌شد.^۱ چنان‌که در منابع آمده است: «عبدالرحمن بن ربیعہ شهرهای بسیاری را مسلمان کرد و با مردم گرجستان به جزیه صلح نمود و بعضی را به اسلام جلب کرد».^۲

اما از سوی دیگر می‌توان رفتار مسالمت‌جویانه عرب‌ها را در دوره عمر یک رفتار سیاسی به منظور پیشبرد هدف‌های نظامی نیز دانست، زیرا آنان هنوز سرگرم جنگ بودند و موقعیت‌شان تثبیت نشده بود، از این رو احساس امنیت نمی‌کردند و نمی‌توانستند به شهرها وارد شوند، بلکه در پادگان‌ها و خارج از شهرها می‌ماندند^۳ و نیازمند تعامل با فرمانروایان محلی بودند. به همین علت تا ورود به شهرها، فرمانروایان محلی را به عنوان نمایندگان خلیفه می‌پذیرفتند.^۴

همچنین فاتحان مسلمان به فکر تبدیل اران (آلبانیای قفقاز) به پایگاه محکمی در برابر امپراتوری روم شرقی بودند.^۵ پس لازم بود از ساکنان بومی منطقه (که در آن زمان ابتدا وارد در بند و ارمنیه شده بودند) در رسیدن به این هدف مهم استفاده می‌کردند و چون مسیحیان و ارمنه در منطقه اکثریت را تشکیل می‌دادند،^۶ بنابراین در اولویت بودند و مصلحت سیاسی ایجاب می‌کرد که امان‌نامه‌هایی در شهر در بند و ارمنیه خطاب به آن‌ها نوشته شود و به حضور در لشکرکشی علیه خزران و یا تسخیر دیگر شهرها تشویق شوند. فاتحان مسلمان، مسیحیان را با وعده آزادی از پرداخت جزیه و نابودی خزران به حضور در لشکرکشی‌ها وادار می‌نمودند، زیرا هجوم خزران، مردم بومی را نابود کرده بود و آن‌ها مجبور بودند از

۱ علی‌رضا راهور لیقوان (۱۳۷۶)، تاریخ قره باغ، تهران: وزارت امور خارجه، ص ۴۴.

۲ طبری، همان، ۵، ص ۱۹۸۴.

3 Zhuze P.K.(1927), *Azerbaijan Pod Vlast Arabov*, VII-IX v v., NAII AN Azerb, SSR, No. 763, 12.

۴ عنایت‌الله رضا (۱۳۸۰)، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، صص ۲۵۰ و ۲۵۱.

5 Z. Buniatov (1966), *Azerbaijan*, v VII-IX v v. Baku, p. 87-88.

۶ در گزارش فتحی که سراقه‌بن عمرو به عمر فرستاد، اکثر ساکنان را ارمنی خواند (برای اطلاع بیشتر، ذک: اصطخری، همان، ص ۱۶۱؛ لیسترنج (۱۳۸۶)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۹۳).

دست مهاجمان به کوه‌ها پناه ببرند.^۱ به همین علت، اهالی لشکر اسلام را نجات بخش خود می‌دانستند و حاضر بودند برای نابودی خزران با آنان همراه شوند. در منابع تاریخی آمده است که: «عبدالرحمن بن ربیعہ بر خزران پیروز شد و غنیمت فراوان به دست آورد، ولی زنی بیوه و کودک یتیم نشد». ^۲ سخن اخیر شاید مبالغه‌آمیز باشد، اما از همراهی مردم با وی و عدم مقاومت خزران در برابر لشکر اسلام به دلیل خوف از اقتدار سپاه مسلمانان حکایت می‌کند، چنان‌که در این خصوص افسانه‌هایی بر سر زبان‌ها وجود داشته است.^۳

تغییر در ترکیب جمعیتی

درباره مهاجرت عرب‌ها به سرزمین‌های تحت تصرف آنان می‌توان دو هدف ایشان را معین نمود: هدف نخست، ایجاد اردوگاه بود که عامل خلیفه در آنجا می‌زیست، و هدف دوم تصرف اراضی معین از سوی قبیله‌های بادیه‌نشین بود. اردوگاه‌ها با سرعت به مکان‌های زندگی تبدیل می‌شدند و صیغهٔ مرکزهای فرهنگ اسلامی را به خود می‌گرفتند و زبان عربی در آن ناحیه‌ها گسترش می‌یافت.^۴

بنابراین تغییر در ترکیب جمعیتی منطقهٔ مذکور، جزء اولویت‌های سیاسی فاتحان به شمار می‌آمد. سراقبن عمرو و هریک از رؤسا را با جمعی از لشکریان مسلمان به دربند‌ها و بلادی که در کوه بود، فرستاد و ایشان را به جای آلان‌ها و خزران که مردم بومی از آن‌ها در عذاب بودند، سکونت داد.^۵ زیرا مردم و ارمنی‌ها در اثر جنگ و هجوم بیگانگان (هون‌ها و خزران) از سکونت در زمین خود باز مانده و شهرها را تخلیه کرده بودند.^۶ گزارشی که مسعودی در *مروج الذهب* آورده، حاکی از آن است که اعراب از آغاز کشورگشایی به آن منطقه آمده‌اند و در آن ماندگار شده‌اند: «ما بین مملکت جیدان و باب الابواب گروهی مسلمان عربند که جز زبان عربی ندانند و در بیشه‌ها و جنگل‌ها و دره‌ها و کنار رودخانه‌های بزرگ که از دهکده‌های

۱ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۹۸۳؛ بلاذری (۱۳۶۷)، *فتوح البلدان*، مقدمه و ترجمهٔ احمد توکل، تهران: نشر نقره، صص ۲۷۹-۲۸۰.

۲ ابن اثیر، همان، ج ۴، ص ۱۵۳۵.

۳ ابن خلدون، همان، ج ۱، ص ۵۴۸.

۴ V.V.Bartold (1966), *Musulmanskii mir, Sochineniia*, Tom VI, Moscow, p.233-234.

۵ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۹۸۴؛ عباسقلی آقا کیخانوف، *گلستان ارمن*، تهران: انتشارات ققنوس، ص ۶۲.

۶ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۹۸۳.

مسکونی‌شان می‌گذرد، پراکنده‌اند و از هنگامی که این دیار گشوده شده صحرا نشینان عرب به آنجا آمده‌اند و در این ناحیه سکونت دارند.^۱ در ایام خلافت عمر پل خدا آفرین بر روی ارس توسط بکیر بن عبدالله، یکی از فرماندهان سپاه سراقه بن عمرو، ساخته شد.^۲

دوره خلافت عثمان و سیاست سرکوب مخالفان

به نظر می‌رسد، موضوع کشور گشایی‌ها در دوره خلافت عثمان تفاوت‌هایی با دوره پیش از آن داشته و با شدت و سرعت بیشتری پیگیری می‌شده است. با آن که عثمان در ابتدای خلافتش به عبدالرحمن بن ربیع سفارش کرد: «بسیاری از مسلمانان از پر خوری ناتوان شده‌اند کوتاه بیا و مسلمانان را به خطر نینداز»،^۳ اما به علت نقض صلح نامه‌های زمان عمر و تمرد و عصیان مردم آذربایجان و ارمنیه،^۴ فتنه خزران و کشته شدن عبدالرحمن بن ربیع و دفع خطر امپراتوری روم، وی دستور حمله به مناطق شمالی ایران را صادر کرد و چون شرایط سختی پیش آمده بود، تصمیم گرفت افرادی را به عنوان فرمانده به آنجا اعزام نماید که در جنگیدن و غنیمت گرفتن ماهر باشند.^۵ به همین دلیل در سال ۲۴ هجری قمری حبیب بن مسلمة فهری را با شش یا هشت هزار نفر روانه ارمن، مغان و شروان نمود.^۶

حبیب بن مسلمة به شدت از معاویه فرمانبرداری می‌کرد و به همین دلیل، همواره مورد سرزنش امام حسن^(ع) قرار می‌گرفت.^۷ وی در پیکار با سپاه روم کارنامه درخشانی کسب کرده

- ۱ مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۸۸.
- ۲ مستوفی، همان، ص ۸۸؛ مینورسکی (۱۳۷۵)، پژوهش‌هایی در تاریخ قفقاز و دربند، ترجمه محسن خادم، تهران: صص ۳۷ و ۳۸.
- ۳ جمله اخیر توصیف وضعیت سپاه اسلام در اواخر دوره عمر است و خواننده را به تأمل وادار می‌دارد (ابن اثیر، همان، ج ۴، ص ۱۶۶۴).
- ۴ احتمالاً به اران نیز لشکرکشی شده، چون منظور تاریخ‌نویسان از ارمنیه، گاه اران و خزران بوده است (غیاث الدین بن هماد - الدین الحسینی خواندمیر (۱۳۸۰)، حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر دبیر سیاقی، ج ۱، تهران: انتشارات خیام، صص ۴۹۸-۴۹۹).
- ۵ حبیب بن مسلمة (فرمانده سپاه شام) و سلمان بن ربیع (فرمانده سپاه عراق) در فتوحات دوره عثمان نقش اصلی را بازی کرده‌اند (بلاذری، همان، ص ۱۹۶؛ خواند میر، همان، ج ۱، ص ۵۰۰).
- ۶ بلاذری، همان، ص ۱۹۶؛ ابن اعمش کوفی (۱۳۸۶)، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۸۶.
- ۷ سید رضا طاهری (۱۳۸۷)، «حبیب بن مسلمة»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، ج ۱۲، صص ۵۵۵ و ۵۵۶؛ احمد بن واضح یعقوبی (۱۳۷۱)، تاریخ، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ص ۶۱.

بود و اصل و نسبش به قریش می‌رسید.^۱ حبیب بن مسلمه، قالیقلا را به سختی گشود.^۲ سپس با ارمیناقس جنگید و در آلبانیای قفقاز شهرهای زیادی را فتح نمود،^۳ اما نمی‌توان ادعا کرد که این پیروزی‌ها ناشی از علاقه مردم به اسلام یا رفتار خوب فاتحان اسلامی بوده است، زیرا قرائن و شواهد حاکی از آن است که وی می‌خواست قنوجات را به سرعت به نام خود ثبت کند. به همین دلیل، برای کسب شهرت و افتخار، در حمله به مخالفان و سرکوب ایشان، جدیت تمام به خرج می‌داد و به علت مقاومت‌هایی که از سوی مردم در برابر سپاه وی می‌شد، شرایط سختی برای صلح مقرر می‌کرد،^۴ در قبول اسلام از سوی مردم اصرار می‌ورزید و با تعیین جزیه و یا تأکید بر جلای وطن، مقاومت مردم را درهم می‌شکست. از این رو بسیاری ترجیح می‌دادند ترک وطن کنند، به طوری که بعضی به روم کوچ کردند.^۵ لاجرم سپاه اسلام به هر شهر و قصبه‌ای می‌گذاشتند، مردم توان مقاومت نداشتند و ابواب فتح و نصرت بر آن‌ها گشوده می‌شد.^۶ به طور قطع، این گونه کشور گشایی‌ها با سیره پیامبر^(ص) در تضاد جدی بود و این خود آغاز اجرای سیاست سرکوب مردم به دست امویان در فتوحات‌شان شمرده شده است. البته در این میان بعضی از شهرها هم به صلح و آشتی گشوده می‌شد. مثلاً شهر دیل که اهالی آن مقاومت نکردند و این امر از متن صلح نامه‌ها مشخص است: «هیچ کس از اهالی از زرتشتی و یهودی، حاضر و غایب به قتل نخواهد رسید و اسیر نخواهد شد و هیچ یک از آتشکده‌ها و کنیسه‌ها ویران نخواهد شد و مانعی در کار نخواهد بود که اهالی خرید و فروش [کنند] و جشن‌های خود را بر پا دارند»؛^۷ یا سلمان بن ربیع در سال ۳۵ هجری در اران بیشتر شهرها را به صلح گشود، ولی در دربند، خاقان خزر راهش را سد کرد و سلمان به همراه چهار هزار تن

۱ برای اطلاع بیشتر نک: ابن کلیبی (۱۴۰۷)، *جمهره النسب*، چاپ ناجی حسن، بیروت: ابی‌نا، صص ۱۱۹ و ۱۲۰؛ محمد بن سعد (۱۳۷۹)، *طبقات*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۷، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ص ۴۰۹؛ ابن عساکر (۱۴۱۵) -

(۱۴۲۱)، *تاریخ مدینه دمشق*، ج ۱۲، بیروت: چاپ علی شیری، ص ۶۸

۲ بلاذری، همان، ص ۱۹۶.

۳ قالیقلا، ارزروم، بسفرجان، سیسجان، تفلیس، گرجستان... (بلاذری، همان، صص ۲۰۱-۲۰۲؛ ابن اثیر، همان، ج ۴، ص ۱۶۰۵) و حتی همسرش نیز در این فتوحات شرکت کرد. ام‌عبدالله کلایی دختر یزید هم همراه وی در فتوحات شرکت می‌کرد. او نخستین زن عربی بود که برایش سرباز برافراشتند (شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (۱۹۸۷)، *تاریخ الاسلام*، ج ۳، بیروت - لبنان: دارالکتب العربیه، ص ۳۰۹).

۴ بلاذری، همان، ص ۱۹۷.

۵ ابن اثیر، همان، ج ۴، ص ۱۶۰۳.

۶ خواندمیر، همان، ج ۱، صص ۴۹۸ و ۴۹۹.

۷ بلاذری، همان، ص ۱۹۹.

کشته شدند.^۱

با این که در دوره عثمان اوضاع تا مدتی تحت نظارت قرار گرفت و فاتحان به هر روی بر اوضاع مسلط شدند،^۲ عدم وحدت و یکپارچگی بین مسلمانان عرب، و در این میان سر برآوردن خزران در عرصه قدرت، به تدریج زمینه وابستگی اران به مهاجمان شمال (خزران) را فراهم کرد. در اثر سرکوبها و حمله‌های بی در پی حبیب، دشمنی ارامنه با مسلمانان شدیدتر شد و صورت نظامی به خود گرفت.^۳ ارمنی‌ها که تا چندی پیش از دست خزران به کوهستان‌ها پناه می‌بردند، این بار با خزران توافق نمودند، برای جنگ با مسلمانان آماده شدند و همراه با اهالی بومی از تسلط کامل کارگزاران خلیفه بر اران ممانعت به عمل آوردند.^۴

اختلاف بین لشکریان شام و عراق بر سر دستیابی به غنیمت‌ها

یکی از موضوع‌های مهم در دوره عثمان اختلاف و رقابت گروه‌های عراقی و شامی در آلبانیا بر سر فتح و غنیمت بوده است که دقت در آن بسیاری از حقایق را بازگو می‌کند. بدین شرح که حبیب بن مسلمة (فرمانده سپاه شام) در رویارویی با ارمیناقس، از معاویه و عثمان کمک خواست. وی از معاویه تقاضا کرد تا از مردم شام و جزیره کسانی را که به جهاد و غنیمت راغب هستند به سوی او اعزام نماید. معاویه دو هزار نیرو فرستاد و آنان را در قالیقلا اسکان داد. سعید بن عاص، والی عثمان در کوفه، شش هزار جنگجو را به فرماندهی سلمان بن ربیع (فرمانده سپاه عراق) به سوی ارمینیه گسیل داشت،^۵ اما حبیب بن مسلمة فهری برای آن که پیروزی به نام گروه‌های عراقی نوشته نشود و غنیمت‌ها به دست آن‌ها نیفتد، پیش از رسیدن کمک، کار جنگ را یکسره کرد.^۶ به همین علت، دشمنی دیرین بین گروه‌های عرب عراقی و شامی بر سر تصاحب غنائم به شدت رخ نمود. کار به جایی کشید که به منظور تحریک افراد به قتل سلمان بن ربیع اشعاری هم سروده شد؛^۷ زیرا وی مدعی بود که گروه عراقی نیز در

۱ همان، صص ۲۰۲ و ۲۰۵-۲۰۶؛ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۶۸.

۲ میر خواند (۱۳۷۳)، *روضه الصفی*، تهذیب و تلخیص عباس زریاب، ج ۱، تهران: انتشارات علمی، ص ۳۵۲.

۳ «چون مسلمان‌ها پی در پی بر ایشان می‌تاختند، آنان را بر افروختند. آنان گمان می‌کردند مسلمانان نمی‌میرند» (ابن اثیر، همان، ج ۴، ص ۱۶۶۳).

۴ رضا، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، ص ۲۵۰.

۵ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۶۱؛ بلاذری، همان، صص ۱۹۶ و ۱۹۷.

۶ ابن‌اعثم کوفی، همان، ص ۲۸۷.

۷ بلاذری، همان، ص ۱۹۷.

تصاحب غنائم سهیم‌اند، چون برای کمک به سپاه شام، خانه و کاشانه خود را ترک کرده‌اند. نهایتاً پس از کسب تکلیف از عثمان، غنائم به مردم شام برگشت داده شد،^۱ و این نشانه حمایت عثمان از امویان و به ویژه سپاه شامی منتسب به معاویه بوده است.

از نشانه‌های نفوذ تفکر اموی در گردآوری ثروت و حرص غنیمت در بین والیان اران، می‌توان به عنوان مثال از اشعث بن قیس یاد کرد، یعنی آن که در روزگار علی بن ابی طالب^(ع) (۳۵-۴۰ ه‍.ق) نیز ولایت‌دار منطقه آذربایجان و اران بود، و از زمان عثمان به این کار اشتغال داشت.^۲ وی هنگامی که امر علی^(ع) را در خصوص تسلیم اموال بیت‌المال آذربایجان دریافت کرد که فرمود: «همانا نفست تو را به خود مغرور ساخته و به غایت گستاخ نموده است ... پیوسته روزی او را خورده و در آیات او کج روی کرده‌ای و خود به بهره خود کامیاب شده‌ای و نیکی‌های خود را برده‌ای پس هرگاه فرستاده‌ام این نامه را به تو داد، خدا بخواهد به سوی من رهسپار شو و آنچه از مال مسلمین نزد توست با خود حمل کن»،^۳ در مقابل دستور امام^(ع) مقاومت کرد و با معاویه بنای مکاتبه را گذاشت.^۴ سخنان امام (ع) بیانگر شخصیت، عملکرد و اخلاقیات حاکمان مسلمان و میزان فاصله گرفتن آن‌ها از عدالت و انصاف در دوره عثمان است.

در دوره حکومت عثمان نیز سیاست اسکان اعراب در منطقه دنبال شد. لشکرکشی حبیب بن مسلمه به سوی ارمنیه با شش یا هشت هزار تن از اهالی شام و جزیره، راه ورود جمعیت زیادی را از شام به جانب ارمنیه باز نمود و آنان در منطقه‌های مختلف ساکن شدند.^۵ همچنین، با سخت شدن شرایط صلح در دوره عثمان، اهالی به جلای وطن رو آوردند و مسلمانان به جای آن‌ها سکونت گزیدند.^۶

در خصوص فعالیت‌هایی نظیر تبلیغ اسلام از دوره خلافت عثمان اطلاعات خاصی در دست

۱ همان، صص ۲۰۱-۲۰۰؛ روایت ابن اعثم کوفی با بلاذری متفاوت است (صص ۲۸۶-۲۹۰)؛ ابن عساکر، همان، ج ۱۲، ص ۴۷، خواندمیر، همان، ج ۱، صص ۴۹۸-۴۹۹.

۲ همان، ص ۲۰۵.

۳ «اما بعد فانما عرك نفسك و جراك على آخرك املاء الله لك اذ مازلت قديما تاكل رزقه في آياته و تستمتع بخلاقك و تذهب بحسناتك الي يومك هذا فاذا اتاك رسولي بكتابي هذا فاقبل و احمل ما قبلك من مال المسلمين» (ابن اعثم کوفی، همان، ص ۴۵۶).

۴ نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعة صفین، چاپ عبدالسلام محمد بن هارون، قاهره: صص ۲۱-۲۳.

۵ ابن اعثم کوفی، همان، ص ۲۹۱.

۶ بلاذری، همان، ص ۱۹۶.

نیست. تنها گفته شده حذیفه بن الیمان نشان عثمان را با خود به اران (آلبانیای قفقاز) آورد و یک سال در آن ناحیه به تمهید ارکان اسلام پرداخت،^۱ و یا حبیب بن مسلمه، عبدالرحمن بن جزء - سلمی را که مردی عالم و اهل معرفت خدا و قرآن بود، مأمور کرد تا به مردم آیین اسلام را بیاموزد.^۲

اران یا آلبانیای قفقاز: پل ارتباط با امپراتوری روم (در دوره امویان)

در باره سرنوشت سیاسی و عملکرد فاتحان مسلمان در اران (آلبانیای قفقاز) از سال ۳۵ تا سال ۴۱ هجری، یعنی تا آغاز حکومت امویان، اطلاع چندانی در دست نیست.^۳ قتل عثمان در سال ۳۵ هجری و اوضاع آشفته دستگاه خلافت و نارضایتی‌های مردم و درگیری‌های داخلی در جهان اسلام در سرنوشت آن منطقه نیز تأثیر گذار شد. صرف نظر از تثبیت نسبی وضعیت سیاسی در دوره معاویه، باید گفت سراسر دوران حاکمیت امویان عرصه کشمکش و درگیری بین قدرت‌های خارجی در آلبانیای قفقاز بوده است؛ به طوری که اران در بین امپراتوری روم شرقی، خزران و اعراب دست به دست می‌شد و قدرت طلبی و زور آزمایی برای دستیابی به هدف‌های فاتحان جلوه بیشتری داشت و اساساً آرمان اولیه فتح و حضور مسلمانان در اران مغفول ماند.

به نظر می‌رسد در دوره خلافت معاویه (حک: ۴۱-۶۰ هجری)، نه تنها سلطه قدرتمندانه بر اران (آلبانیای قفقاز) بلکه برقراری رابطه با روم شرقی نیز مد نظر بوده است. وی اران را پل ارتباط با روم می‌دانست و با فشار بر حاکمان و حکومت‌های محلی می‌خواست به مقصود خود برسد. بدین شرح که جوانشیر (حاکم اران) خواهان تکیه بر حامی قدرتمند بود. وی پس از مرگ عثمان اوضاع جهان اسلام را آشفته دید و از فرصت پیش آمده استفاده کرد و بین سه قدرت متنازع در اران (خزران،^۴ اعراب و امپراتوری روم) ابتدا به امپراتور روم نزدیک شود؛

۱ همان، ص ۲۰۳.

۲ رضا، «تفلیس»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۶، ص ۴۳.

۳ در فتوح البلدان نام افرادی که پس از قتل عثمان تا پیش از حکومت معاویه در اران فرمانروایی کرده‌اند، آورده شده است (بلاذری، همان، ص ۲۰۳)؛ در روضة الصفا آمده است که عبدالله بن زبیر پس از شکست مختار، مهلب بن ابی صفره را حاکم ارمنستان و اران کرد (میرخواند (۱۳۷۳)، همان، ج ۱، ص ۳۴۵).

۴ در این بین خزرها و هون‌ها از سال ۴۲ تا ۴۵ هجری در پی به اران حمله می‌کردند و نه تنها دست به غارت می‌زدند، بلکه برای ارتباط بیشتر خواهان مذاکره با جوانشیر هم بودند، اما وی و مردمش حاضر نبودند با خزرها و هون‌ها، به دلیل خوی غارتگری و هجومی‌شان، ارتباط داشته باشند (رضا، همان، صص ۴۰۱-۴۰۲).

اما امپراتور، به وی روی خوش نشان نداد، زیرا نه تنها از حمله اعراب می‌ترسید و توان حمایت از دولت دیگری را نداشت، بلکه اران نیز به عنوان سرزمینی دور دست نمی‌توانست مورد علاقه امپراتوری روم باشد.^۱ به همین دلیل، جانشیر برای حفظ حکومت خود به دربار شام متمایل گردید. در این هنگام معاویه وی را به خیانت متهم کرد و تمام حکومت‌های محلی قفقاز را تهدید به حمله نمود. جانشیر برای توقف حمله سپاه شام، به ایجاد روابط صلح‌آمیز بین روم و شام که مورد مطالبه معاویه بود، تلاش نمود. در قبال این خوش خدمتی، معاویه حکومت نواحی دیگر را نیز به وی پیشنهاد کرد و بدین ترتیب منطقه مدتی روی آرامش به خود دید و اران (آلبانیای قفقاز) کاملاً تابع و خراجگزار خلافت امویان شد.^۲

اما سال‌های خلافت یزید (۶۰-۶۴هـ.ق) کاملاً عکس دوره معاویه بود، زیرا وی مانند پدر، برنامه‌ای به منظور تثبیت قدرت نداشت. مناقشات درونی و بیرونی در دوره وی و جانشینانش به اوج خود رسید. فتنه ابن‌زبیر بر ارمینیه هم تأثیر گذاشت و جوانمردان و تابعان‌شان شروع به مخالفت با سلطه عرب کردند.^۳ در این زمان فرمانروایی اران در دست فردی به نام ورازتیرداد، برادر جانشیر، بود.^۴ این بار نوبت امپراتور روم شرقی بود که از ضعف و ناهماهنگی‌های خلافت اسلامی در دوره یزید و جانشینانش بهره‌برد و حاکم اران را تحت فشار قرار دهد.^۵ در اران برخی از اسقف‌ها نیز خواهان اطاعت از روم شرقی بودند؛ اما چون طبقات اشراف و امیران اران راضی به این ارتباط نبودند، زمینه مداخله مجدد امویان را فراهم نمودند. به تدریج، اوضاع پیچیده‌تر شد و تنش در صحنه قدرت‌طلبی امپراتوری روم و اعراب شدت یافت. به طوری که در دوره خلافت عبدالملک بن مروان (۶۵-۸۶هـ.ق) خوی اموی خود را بیشتر نشان داد و محمد بن مروان که از سوی وی حاکم ارمینیه شده بود،^۶ برای مقابله با امپراتوری روم با بی‌رحمی تمام به کشتار ارمنیان دست زد. حتی شاهزاده اران را اسیر کرد، کلیساها را به آتش کشید و هشتصد تن زن و مرد ارمنی را با فریب به دام افکند و دختر

۱ همان، ۴۰۲.

۲ بارتولد، وو (۱۳۷۵)، جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام، ترجمه لیلا رین شه، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۹.

۳ بلاذری، همان، ص ۲۰۳.

۴ وی که از روی ترس در برابر هر سه قدرت خارجی اظهار اطاعت می‌کرد، و همزمان به خزران و رومی‌ها و عرب‌ها خراج می‌پرداخت تا به نفع خود استفاده کند. وی دست‌نشانده خلیفه در شرق قفقاز و فرمانروای اران بود (بارتولد، همان، ص ۲۸).

۵ امپراتور روم مدتی وی را به جرم نزدیکی به خلیفه بغداد زندانی کرد.

۶ بلاذری، همان، ص ۲۸۷.

بطریق به نام «امیزید»، دختر بطریق سیسنگان، در این جنگ اسیر شد.^۱ تقریباً دوره نخست حکومت امویان بیشتر به درگیری با روم شرقی گذشت.

امویان و مقابله آنان با خزران

تقریباً تا سال ۸۹ هجری تنها منازع جدی اعراب در صحنه قدرت، امپراتوری روم شرقی بود، اما «حاکمیت طولانی عربها موجب بروز اختلافات بعدی شان با خزران نیز شد».^۲ خزران از سال ۹۳ تا ۹۸ هجری به عنوان متحد امپراتوری روم شرقی به طور جدی وارد عرصه کارزار با فاتحان مسلمان شدند و با این اتحاد نه تنها امپراتوری بیزانس را از سقوط حتمی نجات دادند،^۳ بلکه از منطقه شمال دربند علیه مسلمانان به طرزی خطرناک و بی‌امان حمله می‌کردند.^۴ شاید آشفته‌گی و عزل و نصب‌های پی در پی فرماندهان و حکمرانان، اختلافات درونی امویان در دربار شام و عدم ثبات حکومت اسلامی، خزرها را در حمله‌هایشان به اران و ارمنیه مصمم تر کرد؛ به طوری که هر سال مسلمانان را غافلگیر و قلعه‌ها را ویران می‌کردند.^۵ اوضاع چنان خطرناک شده بود که تا سال ۱۱۳ هجری بارها مسلمة بن عبد الملک،^۶ جراح بن عبد الله حکمی، عبد العزیز بن حاتم باهلی، عبد الله حاتم بن نعمان باهلی، سعید بن عمرو هروشی ... مروان بن محمد، حاکمان و فرماندهان عرب، به منظور مهار حمله‌های خزران، با جدیت و شدت جنگیدند.^۷ مثلاً جراح بن عبد الله حکمی که از سوی هشام بن عبد الملک حاکم ارمنیه شده بود،^۸ در سال ۱۰۳ هجری با شش هزار لشکر به کمک محافظان دربند آمد تا در برابر خزرها ایستادگی کند.^۹

۱ همان، ص ۲۰۳.

۲ در سال ۸۹ هجری مسلمة بن عبد الملک چند شهر و قلعه را گشود و تا دربند پیش رفت و خزرها در سال ۹۳ هجری به مقابله شتافتند (همان، ص ۲۰۴؛ رضا، ص ۴۱۰).

3 M.I. Artamonov (1962), *Istoriia Khazar*, Leningrad, p. 202.

۴ طبری در حوادث سال ۱۰۳ هجری می‌نویسد: «در این سال ترکان به قوم آلان حمله می‌بردند» (طبری، همان، ج ۹، ص ۴۲۹). احتمالاً مقصود طبری از ترکان، خزران و از آلان، اران باشد. بلاذری نیز از خزران نام می‌برد. برای اطلاع از تفاوت واژه ترک و خزر، نک: مسعودی، همان، ج ۱، ص ۱۷۲.

۵ طبری، همان، ج ۵، صص ۱۹۸۶-۱۹۸۹؛ میرخواند، همان، ج ۱، ص ۳۴۵.

۶ طبری، همان، ج ۹، صص ۳۸۲۱ و ۴۰۹۲؛ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۲۸۵-۲۸۶.

۷ در دوره عمر بن عبد العزیز، خزران بزرگ‌ترین حمله خود را علیه عرب‌ها انجام دادند (یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۱۷؛ ابن-اثیر، همان، ج ۵، ص ۱۵۸).

۸ طبری، همان، ج ۹، ص ۴۱۱۰.

۹ میرخواند، همان، ج ۱، صص ۴۰۵-۴۰۷؛ ابن‌خلدون، همان، ج ۲، صص ۱۳۸ و ۱۴۵.

وی تمام نیروهای موجود را گرد آورد و به منظور شکست خزران برنامه دقیقی به کار بست و براساس برخی منابع برای بسیج نیروها به روش جنگ‌های صدر اسلام، خطبه خواند و از طریق تبلیغات فرهنگی عمیق در میان سپاه اسلام روحیه شهادت‌طلبی و نیروی ایمان آن‌ها را تقویت کرد.^۱ حتی با اهالی غیرمسلمان طبرسران و قیطاق که هنوز مسلمان نبودند، پیمان بست و آن‌ها نیز پذیرفتند مسلمانان را یاری کنند. معمولاً مسلمانان پیروز می شدند و غنائم زیادی در این جنگ‌ها به دست می آمد. مسلمة بن عبدالمک نیز در نبرد با خزران موفقیت‌های زیادی کسب کرد، دربند را گشود و بسیاری از خزران، خانه و کاشانه خود را ترک کردند و بسیاری هم کشته شدند. برخی از شهرها نیز به صلح گشوده شد.^۲ درباره علت توفیق مسلمة گفته شده است، پادشاهان جبال قفقاز با وی همراه شدند و یاریش کردند؛^۳ اما حس برتری و پیروزی موجب غرور اعراب می شد و در اسلام آوردن اهالی اصرار می کردند و هر کس نمی پذیرفت در معرض قتل و غارت قرار می گرفت.^۴ البته در زمان فرماندهی مروان بن محمد فرمانروای خزران از ترس سپاه اسلام، مسلمان شد و مروان افرادی را فرستاد تا در میان آن‌ها اسلام را تبلیغ کنند.^۵

با این که در این دوره اوضاع سیاسی آشفته بود، اما جالب توجه آن است که مردم بومی و حتی حکمرانان محلی از فرمانروایان مسلمان انتظار تأمین امنیت در برابر خزران را داشتند و به مسلمانان اعتماد می کردند. گاه به مسلمانان توصیه می کردند که برای نجات خود با خزران نجنگند، و گاه رهایی فرزندانشان را که خزران به اسارت گرفته بودند، از مسلمانان می خواستند و یا ساکنان محلی با راهنمایی خود، مسلمانان را در فتح دوباره قلعه‌ها یاری می کردند و به همراه سپاه مسلمانان قلعه‌های ویران شده را تعمیر می کردند.^۶ این ارتباط را شاید بتوان حاکی از آن شمرد که مردم بومی (محلی) به اسلام علاقه داشتند و یا آن را پذیرفته بودند و مسلمانان را نسبت به دیگر مهاجمان منصف‌تر می دانستند.

۱ به منظور اطلاع بیشتر، نک: طبری، ۹، همان، ج ۹، ص ۴۰۴؛ اما در نبرد سال ۱۱۲ هجری نهایتاً جراح به شهادت رسید و در آنجا پلی وجود دارد که به پل جراح معروف است (طبری، همان، ج ۹، ص ۴۱۱؛ بلاذری، همان، ص ۲۰۴).

۲ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۲۸۵؛ طبری، همان، ج ۹، ص ۴۱۳۶.

۳ بلاذری، همان، ص ۲۰۵؛ مینورسکی، تاریخ شروان و دربند، ص ۳۹.

۴ باکیخانوف، همان، ص ۶۴.

۵ بلاذری، همان، صص ۲۰۵-۲۰۶.

۶ همان، ص ۲۰۵؛ خواندمیر، همان، ج ۱، صص ۴۹۸-۵۰۴.

اسکان اعراب در منطقه‌های تصرف شده

سیاست تغییر در ترکیب جمعیت در دوره اموی نیز اجرا شد، زیرا هم باعث حمایت از ساکنان بومی در برابر حملات بیگانگان می‌گردید و هم تدبیری بود برای اسکان اعراب و مسلمانان در منطقه‌های تصرف شده و پیشروی تدریجی در آن سرزمین‌ها. مسلمة بن عبدالمک که در سال‌های ۱۱۲-۱۱۳ ه‍.ق والی ارمنستان و اران بود، ۲۴ هزار تن از سپاهیان شام را در ناحیه دربند جای داد و با برقراری عطا و وضعیت مالی آن‌ها را نیز تأمین کرد.^۱ سکونت گروه مذکور در آن ناحیه در واقع یکی از مهم‌ترین کوچ‌های عرب به اران بوده است و همین امر موجب رواج زبان عربی و آداب و رسوم آن شد.

به همین ترتیب عرب‌ها در دیگر شهرهای اران، از جمله بردعه، بیلقان و قبله، ساکن شدند و در آن سرزمین‌ها باروهای مستحکم پدید آوردند.^۲ بسیاری از نواحی شمال اران و داغستان کنونی به قبیله‌های عرب واگذار شد. مروان بن محمد نیز بخشی از خزران را به ناحیه واقع بین رود سمور و شهر شابران کوچ داد.^۳

ایجاد استحکامات و شهرهای دارای قلعه‌های محافظ و پادگان‌های نظامی در کانون‌های سوق الجیشی و حفظ این پادگان‌ها و کانون‌های مستحکم، نیازمند صرف هزینه‌های هنگفت بود که بر دوش مردم محلی سنگینی می‌کرد. از این رو خلفای بنی‌امیه ناگزیر بودند بهترین اراضی ملاکان و اشراف زمین‌دار و اهالی را از دستشان بیرون آورند و در اختیار قبیله‌های عرب قرار دهند تا به عنوان مدافعان خلافت عمل نمایند؛ به همین دلیل قبایل عرب را از شام و دیگر قلمروها به سرزمین قفقاز کوچ می‌دادند. چنان‌که گفتیم بسیاری از نواحی شمال اران و داغستان کنونی به قبیله‌های عرب واگذار شد. برای مثال، در اران قبیله ربیع که از حله بغداد آمده بودند، ساکن شدند.^۴

جراح بن عبدالله حکمی، تفاوت بین وزن‌ها و کیل‌ها را در بردعه از بین برد و پیمان‌های به وجود آورد که به آن جراحی می‌گفتند این پیمان‌ها تا به امروز در معامله‌ها مورد استفاده قرار

۱ مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۹۰؛ رضا، اران از دوران باستان...، صص ۴۱۷ و ۴۳۳؛ مردم دربند اجازه ورود به هیچ عاملی نمی‌دادند، مگر آن‌که مالی داشته باشد که بین آن‌ها تقسیم شود و مکانی برای غذا و گندم و خزانه سلاح... (بلاذری، همان‌جا).

۲ رضا، همان، ص ۴۳۳.

۳ بارتولد، گزیده مقالات تحقیقی، ص ۳۴۵.

۴ رضا، همان، ص ۴۳۵.

می‌گیرد.^۱ قراین و شواهد حاکی از آن است که امویان شهرها و قلعه‌ها را نیز تعمیر می‌کردند تا بر ویرانه‌ها حکمرانی نکنند. مثلاً مسلم‌بن عبدالملک قلعه‌ها را تعمیر کرد و عبدالله‌حاتم-بن نعمان شهر دبیل و دژ آن را مرمت نمود و مسجد آن را وسعت بخشید و به تجدید بنای شهرهای نخجوان و بردعه پرداخت.^۲

حاصل سخن

در ابتدا گسترش اسلام و دفاع از مرزهای شمالی هدف مقدس مسلمانان در فتح اران بود و تبلیغ اسلام و رساندن ندای توحید جزو اولویت‌های آنان به شمار می‌آمد و برای تثبیت حکومت اسلام، با حاکمان، مردم محلی و مسیحیان به نرمی رفتار می‌شد و فاتحان که خود مبلغان اسلام هم بودند، سعی می‌کردند احکام و اخلاق اسلامی را رعایت نمایند و در الزام افراد به مسلمان شدن سخت‌گیری نکنند و آزادی و عدالت را در سرزمین‌های تصرف شده اعمال نمایند؛ اما این روند دیری نپایید، زیرا پس از عمر، در دوره خلافت عثمان، به کارگیری خشونت برای مطیع کردن مردم و قتل و غارت و کسب غنیمت نمود بیشتری یافت. در واقع هدف‌های مادی جایگزین هدف‌های معنوی شد. قدرت‌های خارجی مهاجم هم‌عرض مسلمانان پا به میدان کشاکش نهادند. گردش قدرت تنها در دست امویان صورت می‌گرفت. امپراتوری روم و خزران علیه مسلمانان باهم متحد شدند و در برابر پیشرفت مسلمانان سد محکمی تشکیل دادند و چون امویان نمایندگان راستین اسلام نبودند، بنابراین نتوانستند فرهنگ‌سازی کنند. مردم بومی نیز در برابر آن‌ها مقاومت می‌کردند. به همین علت جریان پذیرش اسلام از سوی مردم اران قرن‌ها به درازا کشید.

منابع و مآخذ

- ابن اثیر (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، ترجمه محمد حسین روحانی، تهران: انتشارات اساطیر.
- ابن اعثم کوفی (۱۳۸۶)، *الفتوح*، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱ بلاذری، همان، ص ۲۰۴.

۲ همان، ص ۲۰۳.

- ابن حوقل (۱۳۴۵)، *صورة الارض*، ترجمه جعفر شعار، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- ----- (۱۹۳۸ - ۱۹۳۹م)، *صورة الارض*، ج ۲، لیدن.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، *تاریخ*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن سعد، محمد (۱۳۷۹)، *طبقات*، ترجمه دکر محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ابن عساکر (۱۴۱۵-۱۴۲۱ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، چاپ علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- ابن فضلان (۱۳۴۵)، *سفرنامه*، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد (۱۳۴۹)، *مختصر البلدان*، ترجمه ح - مسعودی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن کثیر، عماد الدین ابی الفدا (۱۴۲۸ق)، *البدایه و النهایه*، تحقیق سید ابراهیم الحویطی، بیروت: دارالیقین.
- ابن کلی (۱۴۰۷ق)، *جمهره النسب*، چاپ ناجی حسن، بیروت.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۴۷)، *مسالك و ممالك*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ----- (۱۹۳۷م)، لیدن.
- بار تولد، ولادیمیر (۱۳۵۸)، *گزیده مقالات تحقیقی*، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات امیر کبیر.
- ----- (۱۳۷۵)، *جایگاه مناطق اطراف دریای خزر در تاریخ جهان اسلام*، ترجمه لیلا ربن شه، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- باکیخانوف، عباسقلی آقا (۱۳۸۳)، *گلستان ارم*، تهران: انتشارات ققنوس.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۹۸ق)، *فتوح البلدان*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ----- (۱۳۶۷)، *فتوح البلدان*، مقدمه و ترجمه از احمد توکل، تهران: انتشارات نقره.
- حسین اف، وصال (بهار ۱۳۸۴)، «فتح اسلامی در ارا»، *سخن تاریخ*، ش ۴.
- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین الحسینی (۱۳۸۰)، *حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات خیام.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان (۱۹۸۷م)، *تاریخ الاسلام*، بیروت - لبنان: دارالکتب العربیه.
- راهور لیقوان، علیرضا (۱۳۷۶)، *تاریخ قره باغ*، تهران: وزارت امور خارجه.
- رضا، عنایت الله (۱۳۷۷)، «اران»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف اسلام.
- ----- (۱۳۸۰)، *اران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- ----- (۱۳۸۷)، «تقلیس»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف اسلام.
- ----- (۱۳۷۲)، *آذربایجان و ارا (البانیای قفقاز)*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- طاهری، سیدرضا (۱۳۸۷)، «حبیب بن مسلمه»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۸)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر.

- ----- (۱۴۱۸ هـ.ق)، *تاریخ الطبری*، تحقیق و تعلیق الاستاذ عبدالله علی مهنا، بیروت- لبنان: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۸ هـ.ق.
- فرای، ریچارد (گردآورنده) (۱۳۸۷)، *تاریخ ایران کمبریج*، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- گای، لیسترنج (۱۳۸۶)، *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۶۲)، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: انتشارات حدیث.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۳۸۷ و ۱۳۷۰)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات علمی فرهنگی.
- ----- (۱۸۹۳ م)، *التنسیه والاشراف*، تحقیق دخویه، لیدن.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۷۳)، *تجارب الامم*، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران: انتشارات سروش.
- میرخواند، محمد بن خاوند شاه (۱۳۷۵)، *روضة الصفا، تهذیب و تلخیص عباس زریاب*، تهران: انتشارات علمی.
- مینورسکی، ولادیمیر (۱۳۷۵)، *پژوهش‌هایی در تاریخ قفقاز و دربند*، ترجمه محسن خادم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نصرین مزاحم (۱۴۰۴)، *وقعة صفین*، چاپ عبدالسلام محمد بن هارون، قاهره: چاپ افست قم.
- یعقوبی، احمد بن واضح (۱۳۷۱)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- Artamonov, M.I.(1962), *Istoriia Khazar*, Leningrad, p. 202.
- Bartold V.V.(1966), *Musulmanskii mir, Sochineniia*, Tom VI, Moscow, p.233- 234.
- Buniatov,Z.(1966), *Azerbaijan*, v VII-IX v v. Baku
- Zhuze P.K.(1927), *Azerbaijan Pod Vlast Arabov*, VII-IX v v.,Nail AN Azerb, SSR,No 763.

بسمه تعالی

خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام:	نام خانوادگی:	نام پدر:
متولد:	شغل:	میزان تحصیلات:
شماره نسخه درخواستی:	تعداد نسخه درخواستی:	
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال
نشانی:		
تلفن:	امضا و تاریخ:	

Contents

Entrusting the Canonization of Divine Decrees in the Most Honourable Prophet's Biography from the Sunnite Muslim's Viewpoint	Muhammadjavad Abulghasemi Kazeme Ghazizadeh	7
Trading in Ispahbadiyeh Bavandids' Territory of Tabaristan (466-606A.H.)	Mujtaba Khalifeh Zamaneh Hasan-nezhad	27
The Imamity (Twelve Imam) Clerics and the Base of their Political Manners in the Safavid Era	Muhammad Kazem Rahmati	53
Surveying and comparing the political process of the Saljuqs sultans' Legitimization: Toghril (429-455 A.H) and Sanjar (511-552A.H.)	Ali Rezaeian	77
Studying the Shi'ites Status in Halab in Mirdasids Era	Habib Zamani Mahjoob Ahmad Badkoobeh Hazaveh	93
Sayyed Jamal-al-Din's political Thought and Act in Challenging with the Naserid Government ..	Ali Reza Alisoufi Abbas Zareei Mehrvarz	111
A Surrey on the Conquering Causes and Motives of Arran (Caucasus' Albania) from its Conquest to the End of Umayyad Era (22-132 A.H.)	Parisa Ghurban- nezhad	135

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Reserch Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

Ayinehvand.S, Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Bazoon.E, Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi.A, Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami khoei.M, Assistant Professor of History, Azad University

Eshraghi.E, Professor of Iran History, Tehran University

Ganji.M.H, Professor Geographi, Tehran University

Gharachanloo.H, Professor of Islamic History, Tehran University

Khezri.A.R, Associate Professor of Islamic History, Tehran University

Moftakhari.H, Associate Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh.M, Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei.F Professor of Religion History, Tehran University

Executive Manager: L.Ashrafi

Persian & English Editor: Gh.R. Barahmand,Ph.D.

Address: 9, East Shahrooz, Rastegaran st, Shahid Abbas poor avenue, Tehran

Postal Code: 14348-86651

E-Mail: faslnameh@pte.ac.ir

Web: www.pte.ac.ir

Fax: 88676860