

با اسمه تعالیٰ

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هشتم، شماره بیست و هشتم، بهار ۱۳۹۵
شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۸

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

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سودبیور: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیانفر

هیئت تحریر یه

شادروان دکتر آنیلهوند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء(س)
دکتر اشرفی، احسان، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر حسنی، عطالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شیعی بهشتی
دکتر خضری، احمد رضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر قره چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافی، دانشگاه تهران
دکتر مجتبایی، فتح الله، استاد تاریخ ادبیان، دانشگاه تهران
دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران
دکتر مفتخری، حسین، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوازی

ویراستار انگلیسی: بهناز کیانی

صفحه آرا: حسین قویدل

ترتیب انتشار: فصلنامه شماره گان: ۱۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کد پستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمبر: 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 تأخیر 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 می شود حداقل 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 نظرارت استاد راهنمای نوشته می شود، لازم است نام استاد قید شود 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 karim B و با فاصله ۱/۵ به همراه CD آن الزامی است.

ضوابط مربوط به مقالات

از نویسنده‌گان محترم تقاضا می شود 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، حداقل 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 باید از ۶۰۰۰ کلمه بیشتر باشد.
۳. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورپوینت نوشته شود.
۴. مشخصات نویسنده یا نویسنده‌گان (نام و نام خانوادگی، رتبه 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 نویسنده‌گان غیر فارسی زبان پذیرفته می شود.

شیوه استناد به منابع و مأخذ در پانوشت

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مأخذ در پانوشت رعایت فرمایند:

- ارجاع به کتاب:

- نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار)، (در صورت عدم سال انتشار [بی تا]، عنوان اثر به صورت ایتالیک، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد(ج ۲)، محل انتشار: (در صورت عدم محل انتشار [بی جا]): ناشر (در صورت عدم ناشر [بی نا]، چاپ: (ج ۱)، صفحه: ص ۱).

- ارجاع به مقاله:

- مجله: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال انتشار) «عنوان مقاله»، نام مجله، شماره 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، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
- پایاننامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایاننامه»، مقطع پایاننامه، نام دانشگاه، صفحه.
- سند: محل نگهداری سند، مختصات دقیق سند، شماره سند.

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

شیوه ارائه 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.

هیئت تحریریه فصلنامه «مطالعات تاریخ اسلام» وظیفه خود می‌داند از همه اساتید و محققانی که در امر خطیر داوری با این فصلنامه همکاری کرده‌اند، سپاسگزاری کند. اسامی داوران محترمی که طی چهار شماره اخیر با هیئت تحریریه همکاری کرده‌اند، به ترتیب حروف الفبا به‌شرح زیر است:

استاد دانشگاه تهران	دکتر یعقوب آژند
استادیار دانشگاه تربیت مدرس	دکتر هاشم آقاجری
استادیار دانشگاه آزاد اسلامی ابهر	دکتر محمدباقر آرام
استاد بازنشسته دانشگاه تهران	دکتر منصوره اتحادیه
استادیار دانشگاه الزهرا (س)	دکتر نزهت احمدی
استاد دانشگاه تهران	دکتر احسان اشراقی
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر محمدعلی اکبری
دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی	دکتر محمدتقی امامی
استادیار دانشگاه بین المللی قزوین	دکتر عباس برومند اعلم
استادیار دانشگاه تهران	دکتر علی بیات
استادیار دانشگاه بین المللی قزوین	دکتر محسن بهرامنژاد
استادیار دانشگاه لرستان	دکتر روح الله بهرامی
استادیار کتابخانه ملی	دکتر محسن جعفری مذهب
پژوهشگر سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی	آقای حجت الله جودکی
استادیار دانشگاه الزهرا (س)	دکتر اسماعیل حسن زاده
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر عطاء الله حسني
دانشیار دانشگاه تهران	دکتر حسن حضرتی
ریاست پژوهشکده تاریخ اسلام	حجت الاسلام و المسلمین سیدهادی خامنه‌ای
استاد دانشگاه تهران	دکتر احمد رضا حضرتی
استادیار دانشگاه بیرجند	دکتر مجتبی خلیفه
دانشیار دانشگاه شیراز	دکتر عبدالرسول خیراندیش

استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه استادیار دانشگاه الزهرا ^(س)	دکتر منصور داداش نژاد دکتر زهرا ربانی
استادیار بنیاد دایرة المعارف اسلامی استاد دانشگاه تهران	دکتر منیزه ریبعی دکتر غلامحسین زرگری نژاد
استاد دانشگاه علوم و تحقیقات دانشیار مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی	دکتر محمد سپهری دکتر صادق سجادی
دانشیار دانشگاه تربیت مدرس استادیار دانشگاه آزاد شهر ری	دکتر مهناز شایسته فر دکتر محبوبه شرفی
استادیار دانشگاه آزاد شهر ری پژوهشگر جغرافیای تاریخی	دکتر نصرالله صالحی استاد جواد صفی نژاد
استادیار دانشگاه شهید بهشتی استادیار دانشگاه تهران	دکتر زهیر صیامیان گرجی دکتر اصغر قائدان
استاد دانشگاه تهران هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس	دکتر حسین قرچانلو دکتر محمدعلی لسانی فشار کی
استادیار دانشگاه اراک استاد دانشگاه تهران	دکتر عبدالله متولی دکتر مهدی محقق
استاد بازنیسته دانشگاه فردوسی مشهد استادیار دانشگاه تهران	دکتر مریم معزی دکتر محسن معصومی
استاد دانشگاه خوارزمی استادیار دانشگاه تهران	دکتر حسین مفتخری دکتر سیدجمال موسوی
هیئت علمی دانشگاه سنتندج	دکتر عثمان یوسفی

فهرست مطالب

- احمد بادکوبه هزاوه، مخصوصه آبانگاه از گمی
* تأثیر وضعیت سیاسی، نظامی و مذهبی عصر ایوبیان بر تاریخ نگاری مصر و شام ۹
- صالح پرگاری، علی منصوری
* تعامل و تقابل نهادهای امارت و وزارت در عهد ارغون (۶۸۳ تا ۶۹۰ق) ۴۵
- شهربانو دلبری، غلامحسین بشکنی
* بررسی راه دریایی از سیراف تا چین مطابق سفرنامه ابو زید سیرافی ۷۱
- سasan طهماسبی
* روابط صوفیه و معتزله ۹۱
- عبدالکریم عطارزاده
* مقدمه‌ای بر گونه‌ها و انگیزه‌های رقمزنی هنرمندان دوره اسلامی بر صنایع دستی ۱۰۹
- سیدامیر موسوی
* بررسی اختلاف چهار جریان عمده وهابیت در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی در زمینه تکفیر .. ۱۲۵
- جمشید نوروزی، صفرا برومند
* اعزام ایلچیان شاه اسماعیل اول صفوی به هند: دلایل و اهداف ۱۴۵

تأثیر وضعیت سیاسی، نظامی و مذهبی عصر ایوبیان

بر تاریخ‌نگاری مصر و شام^۱

احمد بادکوبه هزاوه^۲
مخصوصه آبانگاه از گمی^۳

چکیده: تاریخ‌نگاری مصر و شام که در دوره ایوبیان از رشد قابل توجهی برخوردار شد، با مشخصه‌های خاص خود ظهر کرد. نگارنده این نوشتار بر آن است دگرگونی‌های صوری و محتوایی تاریخ‌نگاری این دوره را تبیین کند. بعضی عمدہ‌ای از علل بروز چنین تحولاتی را باید در فضای حاکم بر جامعه ایوبی جست و جو کرد. اقدامات سیاسی، نظامی و مذهبی دولت و بروز جنگ‌های صلیبی، از جمله مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر تنواع آشکال، انواع و محتوای تاریخ نگاری عصر ایوبی است. در این دوره، تواریخ دودمانی و تکنگاری دوباره سلاطین، تاریخ‌های محلی و تراجم‌نویسی گسترش یافت و تاریخ‌های عمومی با افول مواجه شد. تاریخ‌نگاری توصیفی نیز از اقبال یشتری برخوردار شد. توصیف جنگ‌ها، فتوحات و لشکرکشی‌ها و بهطور کلی مضماین سیاسی و نظامی، در نوشه‌های تاریخی این دوره غلبه‌ای آشکار یافت. تلاش مورخان برای بزرگداشت صلاح الدین و ایوبیان، از دیگر مشخصه‌های بارز تاریخ‌نگاری عصر ایوبی است که به طور عمدہ با تشریی مسجع، ادبیانه و آهنگین، عرضه شده است. عmad الدین اصفهانی، ابن شداد، ابوشامه، قسطی، ابن ای طی، ابن عدیم، ابن واصل و اسامه‌بن منقذ از جمله نماینده‌گان تاریخ‌نگاری مصر و شام در عصر ایوبیان به شمار می‌روند.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری، عصر ایوبیان، مصر و شام، صلاح الدین، جنگ‌های صلیبی

۱ این تحقیق در قالب طرح پژوهشی شماره ۱۰۶۰۱۲/۰۴۰۴۲ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

۲ دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران hazaveh@ut.ac.ir

۳ کارشناس ارشد تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی (نویسنده مسئول) M_Abangah1359@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۵ تاریخ تأیید: ۹۵/۴/۱۹

The effect of the political, military and religious Ayyubids era in the historiography of Egypt and Syria

Ahmad badkoubeh hazaveh¹
Masoomeh abangah azgomī²

Abstract: The Historiography of Egypt and Syria, At the same time during the reign of the Ayyubids, Enjoyed considerable growth and prosperity and with its own characteristics emerged. This article attempts Has caused changes in the form and content of the historiography of the period examined. Obviously, Much of the causes of such developments should be sought in the context of Ayoubi.

The political, military and religious crusades of government and among the most important factors affecting a variety of forms, types and content of the Ayyubid era historiography. In this period, Forms such as Dynastic history and Monographs on individuals, Local historiography and Prosopography were general decline. Descriptive historiography, which provides a context appropriate to address the issue epic, was more lucky. Description of wars, conquests and campaign and general, Political and military themes were evident in the historical writings of this period. Historians try to celebrate Saladin and the Ayyubids The typical features of Ayyubid era historiography is Mainly with rhymed prose, literary and musical, in the historical texts of the period presented. Imad ad-Din al-Isfahani, Ibn Shaddad, Abu Shama , Al-Qifti, Ibn Abi Tayyi, Ibn Al –Adim, Ibn Wasil,Ibn Munkidh And many others, including representatives of the historiography of Egypt and Syria, are in the Ayyubids era.

Key words: Historiography, Ayyubids era, Egypt and Syria, Saladin, the Crusades

1 Associate professor, dept of Islamic history and civilization, Tehran university hazaveh@ut.ac.ir

2 Senior expert of Islamic history, Islamic school university M_Abangah1359@yahoo.com

مقدمه

سیر تاریخ‌نگاری اسلامی، دوره‌های مختلفی از فراز و فرود را پشت سر نهاد و در هر دوره به سبب بروز عوامل متعدد، با ویژگی‌های خود ظهور کرده است. این جریان مداوم، در میانه سده‌های ششم و هفتم هجری، با ایام فرمانروایی دولت ایوبیان (حک: ۵۶۷-۵۸۵ عق) در مصر و شام مقارن شد. تاریخ‌نگاری مصر و شام که در آستانه ظهور این دولت، به سبب بروز برخی تحولات سیاسی و فرهنگی منطقه، گرفتار رکود و ایستایی نسبی بود، با روی کار آمدن ایوبیان شافعی‌مذهب و بروز برخی اقدامات عمرانی و فرهنگی، از رشد چشمگیری برخوردار و با ویژگی‌های محلی و منطقه‌ای خود متمایز شد.^۱

دوره ایوبیان که در واپسین سالهای حیات خلافت عباسی واقع شده، مملو از فراز و نشیب‌های سیاسی، نظامی و مذهبی است. عصری که به سبب تشدید کشمکش‌های سیاسی و دینی و جدال‌های قومی و قبیله‌ای میان مدعیان خلافت و ناتوانی خلفا در اداره حکومت، منجر به تجزیه جهان اسلام و ایجاد بی‌ثباتی سیاسی و بحران‌های اقتصادی در قلمرو اسلام شده بود.^۲ در این میان، ظهور دولت مقتدر ایوبی و تلاش صلاح‌الدین بنیانگذار این دولت، برای برقراری ثبات سیاسی و مذهبی در منطقه مصر و شام از یک سو و رویارویی وی و جانشینانش با مهاجمان صلیبی از سوی دیگر، پدیده‌ای مهم و قابل توجه در عرصه سیاسی، نظامی و مذهبی این مناطق به شمار می‌رفت. صلاح‌الدین با انقراض دولت شیعی‌مذهب فاطمیان و تلاش برای اشاعه مذهب تسنن، سیطره سیاسی و دینی مجدد خلافت عباسی را در مصر و شام احیا کرد.^۳ سیاست دولت در احداث مدارس دینی نیز فضای تقریباً متفاوتی را برای اندیشمندان این مناطق به وجود آورد.^۴

^۱ درباره تاریخ‌نگاری مصر و شام پیش از ایوبیان ن.ک: عبدالغئی پسری (۱۴۱۱ق)، *معجم المؤرخين المسلمين حتى القرن الثاني عشر الهجري*، بیروت: دارالکتب العلمية، ج ۱، ص ۲۲-۲۱؛ محمد عبد الله عنان (۱۹۹۱م)، *مورخو مصر الإسلامية و مصادر التاريخ المصري*، قاهره: دار عالم المعرفة، ص ۶۰-۸.

^۲ برای آگاهی بیشتر ن.ک: ابن عربی (۱۹۹۲م)، *تاریخ مختصر الدول*، بیروت: دارالشرق و دار بیروت، ج ۳، ص ۲۲۷-۲۳۲؛ طقوش (۱۳۹۱م)، دولت عباسیان، ترجمه حجت‌الله جودکی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۷، ص ۲۷-۲۹.

^۳ ن.ک: ابن کثیر (۱۴۰۷م)، *البداية والنهاية*، ج ۱۲، بیروت: دار الفکر، ص ۲۵۲-۲۵۴؛ ابن عربی، ص ۳۱۲؛ ابن عساد (۱۴۰۶م)، *شذرات النہب فی أخبار من ذهب*، ج ۶، دمشق - بیروت: دار ابن کثیر، ج ۱، ص ۳۵۰-۳۵۱ و نیز

Lewis, Bernard (2008), " Egipt and Syria", V IA, London:Cambridge University Press, p 202-201

^۴ درباره مدارس دینی عصر ایوبی ن.ک: نعیمی (۱۴۱۰ق)، *الدارس فی تاریخ المدارس*، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمية، ج ۱، ص ۲۴۳-۲۵۱؛ محمد راغب طباخ (۱۴۰۸ق)، *علام النبلاء بتاریخ حلب الشهباء*، ج ۲، حلب: دار القلم العربي، ج ۲، ص ۶۳-۷۳.

تردیدی نیست که مورخ به عنوان یک انسان اجتماعی نمی‌تواند بی‌تأثیر از شعاع تحولات جامعه خود باشد و آنگاه که به نگارش تاریخ می‌پردازد، علاوه بر اینکه از باورها، عقدها و گرایش‌های سیاسی و فرقه‌ای خود متأثر است، از تحولات به وجود آمده در جامعه نیز تأثیر می‌پذیرد و متأثر از فضای سیاسی، نظامی، فکری و مذهبی زمان خود، مضامین آثارش را برمی‌گزیند و در اشکال و قالب‌های مناسب عرضه می‌کند.^۱ بنابراین بازتاب عمدترين دگرگونی‌های زمان مورخان را می‌توان از درون مایه و شکل آثار آنها دریافت. البته این مسئله که میزان این تأثیرگذاری بر اندیشه و عملکرد تاریخ‌نگاری افراد، تا چه اندازه بوده و چه نقشی در گزینش و قایع و رویدادها توسط او داشته، مسئله‌ای قابل تأمل و بررسی است که بی‌شك در ارزیابی متون تاریخی هر دوره و تشخیص اعتبار و اهمیت داده‌های آنها مهم و ضروری به‌نظر می‌رسد.

بازتاب فضای حاکم بر دوره ایویان را نیز می‌توان بر گستره و تنوع اشکال و انواع تاریخ‌نگاری و همچنین محتوا و درون‌مایه اغلب تاریخ‌نوشته‌های این دوره ملاحظه کرد. نگارنده این نوشتار، در صدد است با مطالعه شاخص‌ترین آثار تاریخی این دوره و بررسی عمدترين مضامين آنها، چگونگی تأثیرگذاری فضای سیاسی و نظامی عصر ایوی را بر صورت و محتوای متون تاریخی ارزیابی کند و بدین‌وسیله اهمیت و جایگاه تاریخ‌نگاری این دوره را در مسیر کلی تحول و تطور تاریخ‌نگاری اسلامی تبیین کند. بدیهی است به سبب کثرت کتاب‌های تاریخی دوره ایویان، فقط منابع شاخصی که نسخه چاپی آنها در دسترس بوده، مورد بررسی قرار گرفته است و آن بخش از منابع که مفقود شده و یا به صورت نسخه‌های خطی موجودند، جز به قدر کفايت، از حوزه بحث خارج می‌شوند. افزون بر این، فقط مورخانی که در گستره زمانی دوره ایویان(۵۶۷-۵۶۷ع)-^۲ و اندکی پیش و پس از آن می‌زیستند و در محدوده مکانی قلمرو اصلی ایویان؛ یعنی مصر و شام سکونت داشته و یا دست کم زمان قابل توجهی از دوره حیات علمی خود را در این مناطق سپری کرده باشند، مورد نظر قرار می‌گیرند؛ لذا تاریخ‌نگارانی نظیر ابن‌اثیر(d.۳۰ع)، با وجود اینکه همعصر ایویان بوده است، به دلیل سکونت در موصل که هرگز به تصرف ایویان در نیامد و ابوالفدا،(۶۷۲-۶۷۲ع) به رغم آنکه از اعقاب امیران ایوی است، ولی فضای سیاسی و نظامی حاکم بر عصر ایویان را در ک نکرده است، در گستره بحث جای نمی‌گیرند.

۱ در این باره ن.ک: ای. اچ. کار (۱۳۸۷)، تاریخ چیست، تهران: خوارزمی، چ، ص ۳۷-۵۹.

۱. دگرگونی‌های شکلی و صوری تاریخ‌نگاری

سخن گفتن درباره اشکال تاریخ‌نگاری عصر ایوبیان دشوار است؛ زیرا بیشتر منابع این دوره، به گونه واحدی تنظیم نشده و عموم آنها همزمان در زمرة اشکال مختلفی، قابل بررسی است. با این همه ضمن اینکه در عصر ایوبیان شیوه سالشمارانه،^۱ اسلوب معمول تاریخ‌نگاری مصر و شام بود، برخی از اشکال و قالب‌های خاص به سبب بروز تحولات سیاسی و نظامی با اقبال بیشتری روبرو شد که در حد میسور به آنها پرداخته می‌شود.

۱.۱. رشد تاریخ‌های دودمانی و تک‌نگاری درباره سلاطین

تاریخ‌های سلسه‌ای با محوریت موضوع پادشاهان و اقدامات سیاسی و نظامی آنها به عنوان شکل معمول تاریخ سنتی،^۲ شیوه‌ای مرسوم در تاریخ‌نگاری عصر ایوبی به شمار می‌رود. مورخان ایوبی همانند سایر تاریخ‌نگاران مسلمان، در امتداد نظریه تکرار چرخه‌های سیاسی، به نگارش تاریخ‌های سلسه‌ای و نگاشتن درباره دولتها عنایت خاصی نشان داده‌اند.^۳ آنان که گویا در پس ذهن خود، علل جابه‌جایی قدرت‌ها را جست‌وجو و تاریخ را راهنمایی برای دولت حاضر تلقی می‌کردند، با ذکر فعالیت‌های فرمانروایان و درباریانشان را به درون مایه اصلی کتاب‌های تاریخی بدل کردند. با گسترش حضور فعال درباریان و رجال سیاسی و ورود دیوان‌سالاران و صاحب‌منصبان دولتی به عرصه تاریخ‌نگاری این دوره، کار تدوین تاریخ‌نوشته‌های سیاسی و سلسه‌ای رونقی مضاعف یافت.^۴ نُصرة الفَتْرَة و عُصْرَة الفَطْرَة درباره اخبار سلجوقيان،^۵ تأليف عماد الدین اصفهانی (۵۹۷.د)، نُزْهَة المقتَتَين فِي أَخْبَارِ الدُّوَّلَتَيْن درباره تاریخ فاطمیان،^۶ توشه ابن طویر (۱۷.د) عق) و تاریخ آل سلجوچ و^۷

۱ در این باره ن.ک: صادق سجادی و هادی عالم‌زاده (۱۳۸۰)، *تاریخ‌نگاری در اسلام*، تهران: سمت، چ ۳، ص ۷۲-۷۱.

۲ ن. ک: مایکل استنفورد (۱۳۸۸)، درآمدی بر تاریخ‌پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران: دانشگاه امام صادق (ع) و سمت، چ ۴، ص ۱۶۵؛ جولی اسکات میثمی (۱۳۹۱) *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: انتشارات ماهی، چ ۱، ص ۲۲.

۳ میثمی، ص ۲۴.

۴ ابوالفضل شکوری (۱۳۸۰)، درآمدی بر تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری مسلمانان، قم: پژوهشکده تاریخ و سیره، چ ۱، ص ۷۶.

۵ ن. ک: یاقوت حموی (۱۴۱۴ق)، *معجم الأدباء*، ج ۶، بیروت: دار الغرب الاسلامی، چ ۱، ص ۲۶۲۷-۲۶۳۰؛ فتح‌بن علی بن‌داری (۱۹۷۹م)، *سنن البرق الشامي*، قاهره: مکتبة الخاتمی، ص ۱۸۳.

۶ ن. ک: قلقشنده (ی‌تا)، *صحیح الأعشی فی صناعة الإنشاء*، بیروت: دار الكتب العلمية، چ ۱، ص ۱۴ و چ ۲، ص ۱۰۰؛ مقریزی (۱۴۱۸ق)، *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار*، ج ۴، بیروت: دار الكتب العلمية، چ ۱، ص ۷۹.

۷ ن. ک: حاجی خلیفه (۱۴۱۳ق)، *کشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون*، ج ۱، بیروت: دار الكتب العلمية، ص ۲۸۳.

تاریخ بنی بویه^۱ دو اثر ابوالحسن قسطی(۴۷.د عق) نمونه‌ای از این موارد است. در این میان، تکنگاری درباره صلاح الدین و دولت ایوبیان بیش از همه رواج داشته است. تکنگاری که در سده‌های نخستین اسلامی در قالب تدوین مقائل و سیره عرضه می‌شد، با مورخان عصر ایوبی عرصه جدیدی یافت. حضور خاص صلاح الدین، زمینه مطالعات تبارشناختی مناسبی را پیش روی کسانی قرار می‌داد که اسلوب اینگونه تاریخ‌نویسی را آموخته بودند.^۲ چهره مشروع و مقبول صلاح الدین و جانشینان او، موجب شد تاریخ‌نگارانی که به کار کرد الگویی و خاصیت فایده‌مندی تاریخ نظر داشتند، از آن به عنوان ابزاری کارآمد برای حمایت از دولت ایده‌آل خوش بهره برنده و به ثبت و ضبط تاریخ دولتمردان ایوبی پیردازند. عمال الدین کاتب اصفهانی(۵۹۷.د عق) که از مقربان دربار صلاح الدین بود، *الفتح القسی فی الفتح القلسی* را در توصیف احوال سلطان نگاشت.^۳ وی حوادث شام را از فتح بیت المقدس در سال ۵۸۳ق. تا سال وفات صلاح الدین ایوبی(۵۸۹.د عق) تدوین کرده است. مؤلف ضمن اشاره به ارسال نامه‌های سلطان به ممالک اطراف و دعوت از آنها برای شرکت در جنگ با صلییان و همراهی کردن سپاه شام،^۴ از حرکت صلاح الدین به سوی سرزمین‌های تحت اشغال فرنگان نظری طبریه، عکا، قیساریه، نابلس، صیدا، بیروت، عسقلان و غیره خبر داده و چگونگی فتح آنها را یکی پس از دیگری تشریح کرده است؛ سپس به فتح قدس و رخدادهای پس از آن تا سال وفات صلاح الدین(۵۸۹.د عق) و ادامه فتوحات سلطان در دیگر قلمروهای مسیحیان نظری لاذقیه، جبله، کرک و انعقاد پیمان‌های همکاری با ممالک اطراف و انعقاد صلح‌نامه با ریچارد، پادشاه انگلستان می‌پردازد.^۵ مؤلف اشاره مختصراً در مورد تقسیم قلمرو ایوبیان میان فرزندان و برادران سلطان و برخی اقدامات ملک عادل(۵۹۲-۵۹۲)→

۱. یاقوت، ج.۵، ص.۲۰۲۹-۲۰۳۰؛ سبطین عجمی(۱۴۱۷ق)، *کنوز الذهب فی تاریخ حلب*، ج.۱، حلب: دار القلم العربي، ج.۱، ص.۴۲۲-۴۳۳.

۲. ن.ک: سیوطی(۱۴۱۸ق)، *حسن المحاضرة فی أخبار مصر والقاهرة*، ج.۱، بیروت: دار الكتب العلمية، ج.۱، ص.۴۵۳.

۳. برای مطالعه بیشتر ن.ک: حسین عطوان(۱۹۸۶م)، *رواية الشاميين للمغازي والسير فی القرنين الأول والثانى الهجريين*، عمان: دار الجيل، ص.۱۳-۱۷، ۳۶-۴۷، ۱۵۳-۱۵۳، ۴۰-۸۴؛ فؤاد سزگین(۱۴۱۲ق)، *تاریخ اشراق العربی*، ج.۱، قم: مکتبة آیة الله العظمی المرعشی، ص.۲۱۴-۲۱۱.

۴. ن.ک: فرانسیس روزنتال(۱۳۶۷)، *تاریخ تاریخ نگاری در اسلام*، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی، ج.۲، ص.۱۱۳-۱۱۵.

۵. ابن خلکان(۱۴۲۰ق)، *وفیات الاعیان و انباء الزمان*، بیروت: دار الفکر، ج.۲، ص.۱۸۹، ج.۵، ص.۱۵۰-۱۵۱.

۶. محمد عمال الدین کاتب اصفهانی(۱۴۲۵ق)، *الفتح القسی فی فتح القدسی*، قاهره: دار المنار، ص.۴۲-۴۵.

۷. برای نمونه ن.ک: همان، ص.۹۹-۱۱۲، ۱۱۵-۱۱۷، ۲۸۴-۲۹۳.

۱۵ عق.) نیز داشته، اما در حقیقت موضوع صلاح‌الدین، محور اصلی کتاب بوده است که با ذکر مناقب و فضایل او به پایان می‌رسد.

عمادالدین، البرق الشامی را نیز در شرح احوال صلاح‌الدین نگاشته است.^۱ البته متن کامل کتاب مفقود شده و فقط اجزاء سوم و پنجم آن باقی مانده است. از نسخه مجلمل فتح بن علی بنداری (۴۳۵ عق)، موسوم به سنا البرق الشامی نیز تنها مطالب ناقصی از سالهای ۵۶۹ ق. تا ۵۸۳ ق. بر جای مانده که البته نشان می‌دهد البرق الشامی به توصیف حوادث سالهای ۵۶۲ ق. تا ۵۸۹ ق. اختصاص داشته است.^۲ عمادالدین ضمن اشاره به اوآخر دوره حکومت نورالدین (حک: ۵۴۱-۵۶۹ ق) و حوادث فتح مصر توسط شیرکوه^۳، تاریخ حیات سیاسی صلاح‌الدین را از زمان انتساب اوی بر مستند وزارت مصر (۵۶۳-۵۶۵ ق) تا وفات اوی بیان کرده است. البرق الشامی مملو از گزارش‌های مفصلی درباره لشکرکشی‌های داخلی سلطان در برخی سرزمین‌های اسلامی و نبردهای اوی با صلیبیان و فرنگان در شهرهای مصر و شام است.

قاضی بها الدین بن شداد (۴۳۲-۴۶۰ عق) که از ملازمان و همراهان صلاح‌الدین در میدان جنگ بود، النوادر السلطانیه فی محسن‌الیوسفیه را در سیره و شرح احوال و فتوحات سلطان تدوین کرده است. عنایت فراوان اوی به ذکر خصایل و ویژگی‌های صلاح‌الدین و خاندانش، به گونه‌ای است که می‌توان آن را در زمرة آثار تبارشاختی^۴ قرار داد.^۵ مؤلف در قسمت آغازین کتاب، گزارش مفصلی درباره ولادت، موطن، موقعیت خانواده سلطان و برخی ویژگی‌های فردی اوی، نظری توجه و مواظبت بر امور شرعی و دینی ارائه داده است. سپس با ذکر عنوانین کلی نظیر «مراقبت سلطان بر نماز»، «زکات»، «روزه ماه رمضان»، «حج» و «قرائت قرآن» و غیره مطالب خود را تکمیل کرده است. سایر فضایل اخلاقی سلطان را نیز در باب‌های جداگانه با عنوانینی چون «عدل»، «کرامت»، «شجاعت»، «اهتمام به جهاد»، «صبر و احسان»، «حلم و عفو» و «مروت» برشمرده و

۱ این خلکان، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۹۰؛ یاقوت، ج ۶، ص ۲۶۲۹.

۲ ن. ک: فتح بن علی بنداری (۱۹۷۹م)، سنا البرق الشامی، تحقیق فتحیه النبراوی، قاهره: مکتبة الخانجي، ص ۴-۵.
۳ بنداری، همان، ص ۱۸-۱۹، ۲۳-۲۴.

۴ تبارشاختی یا نسبشناسی یکی از شیوه‌های تنظیم متون تاریخی در تاریخ‌نگاری اسلامی است. عرضه روابط نسبی به شکل شجره‌نامه، از مظاہر باز آن به شمار می‌رود و اغلب به عنوان کتب انساب شناخته می‌شود. برای مطالعه بیشتر، ک: روزنثال، همان، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ سجادی و عالم زاده، ص ۷۹-۸۱.

۵ در این باره ن. ک: علی غفرانی (۱۳۸۰)، «پژوهش در منابع تاریخی دوره ایوبی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۷۰، ص ۲۶۳-۲۷۱.

نمونه‌هایی چند در این موارد عرضه داشته است. *النواذر السلطانیه* در مقایسه با نوشته‌های کسانی چون عمادالدین، کار کوچک و مختصری است، اما با زبانی فصیح‌تر و بی‌تکلف‌تر به بیان شرح حال و زندگی‌نامه صلاح‌الدین پرداخته است. مؤلف مباحثت تاریخی کتاب را با اخبار مربوط به ورود صلاح‌الدین بر عرصه سیاست مصر آغاز کرده،^۱ آنگاه شرح لشکرکشی‌های داخلی صلاح‌الدین در یمن،^۲ دمشق،^۳ حلب،^۴ موصل^۵ و غیره و نبرد با صلییان در حطین،^۶ عکا،^۷ عسقلان،^۸ بیروت،^۹ بیت‌المقدس^{۱۰} و برخی مناسبات صلح‌آمیز وی با صلییان و کشورهای مسیحی هم‌جوار را به صورت سالشمار شرح داده است.

کتاب *الروضتین فی أخبار الدولتين ابوشامه*(۱۴۵۰ق)^{۱۱} یکی دیگر از تاریخ‌نوشته‌های دورمانی عصر ایوبی است که جزء اول آن به اخبار عصر نورالدین، ذکر نسب و ویژگی‌های فردی وی و همچنین اقدامات عمرانی و حکومتی او؛ و جزء دوم به شرح اخبار جنگ‌ها و فتوحات صلاح‌الدین و رویدادهای دیگر این دوره اختصاص یافته است. صرف نظر از نگاه آرمانی ابوشامه به نورالدین که وی را به توصیف ویژگی‌های اخلاقی و اعتقادی سلطان نظری زهد، عدل، شجاعت، مراقبت بر حفظ اصول دینی، توجه به امور رعیت و غیره و داشته است،^{۱۲} به نظر می‌رسد ابوشامه اخبار این دوره را به عنوان درآمدی بر تاریخ عصر صلاح‌الدین آورده که البتہ به تفصیل هم بیان شده است. وی مباحثت خود را با ذکر اخبار مربوط به قتل خواجه نظام‌الملک وزیر سلجوقیان، وفات ملکشاه و سالهای پایانی دولت سلجوقیان تا قتل ملک مودود امیر موصل آغاز کرده^{۱۳} و با

۱ بهاءالدین بن شداد(۱۴۱۵ق)، *النواذر السلطانیه و المحاسن الیوسفیه*(سیره صلاح‌الدین)، تحقیق جمال الدین شیال،
قاهره: مکتبة الخانجي، ص ۸۰-۷۵

۲ همان، ص ۸۸-۸۷

۳ همان، ص ۹۳-۹۲

۴ همان، ص ۹۹-۱۰۰

۵ همان، ص ۱۱۶، ۱۱۲، ۱۰۲

۶ همان، ص ۱۲۶-۱۳۰

۷ همان، ص ۱۳۲، ۱۵۵، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۶

۸ همان، ص ۱۳۳، ۲۶۴، ۲۸۰

۹ همان، ص ۲۰۶-۲۰۷

۱۰ همان، ص ۱۳۴-۱۳۶

۱۱ حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۷

۱۲ در این باره ن.ک: ابوشامه(۱۴۲۲ق)، *کتاب الروضتین فی أخبار الدولتين التوریه والصلاحیه*، ج ۱، بیروت: دار الكتب
العلمیة، ج ۱، ص ۹۲

۱۳ نک: ابوشامه، *الروضتین*، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۴۸

پرداختن به عمادالدین و نورالدین و اخبار مربوط به قدرت یافتن اتابکان زنگی در موصل و تاریخ عصر زنگیان، چگونگی استیلای فرنگان بر نواحی مسلمان‌نشین مصر و شام را به تصویر کشیده است. همچنان که وی با پرداختن به اخبار فاطمیان و تشریح وضعیت سیاسی این دولت در سال های پایانی حکومتشان و حملات شیرکوه به مصر، راه به تاریخ عصر صلاح‌الدین می‌برد. باقی مطالب کتاب درباره لشکرکشی‌های داخلی و فتوحات خارجی صلاح‌الدین تا وفات او و مختصراً درباره میراث وی و تقسیم قلمرو میان فرزندان و برادرانش است که از تمرکز مؤلف بر موضوع صلاح‌الدین و حکومت او حکایت می‌کند.

ابن‌واصل (د. ۹۷۰ عق) اثر خود مفرج الکروب فی أخبار بنی أیوب^۱ را به شرح احوال و اخبار دولت ایوبیان از آغاز حکومت این سلسله تا سال‌های پایانی حکمرانی آنها در مصر اختصاص داده است. او در این کتاب تا حدی از دایره قلمرو ایوبیان فراتر رفته و با پرداختن به رخدادهای بغداد و شمال عراق، اتابکان موصل، سلاجقه روم و پیشوای‌های جلال‌الدین خوارزمشاه در آذربایجان، کرمان، کرج، تفلیس و غیره رنگ عمومی تری به تاریخ دورمانی خود داده است، اما گویی وی نیز که متأثر از ابوشامه بوده، این مباحث را به عنوان مدخلی برای ورود به بحث اصلی کتاب، یعنی تاریخ ایوبیان آورده است تا بدین‌وسیله نقش آنها را در بروز رخدادهای سیاسی دوره ایوبی نمایان سازد.^۲ وی کتابش را با مقدمه‌ای در وصف فضایل ایوبیان و نسب خاندان ایوبی و چگونگی ورود اخلاصان به عرصه سیاست شام آغاز کرده و پس از آنکه مختصراً درباره دولتهای مذکور ارائه داده، اخبار دولت صلاح‌الدین و جانشینانش را تا وفات ملک کامل به سال ۴۵۰ عق. بیان کرده است.

جالب است که گرایش به تکنگاری درباره ایوبیان، به مورخان سنی مذهب اختصاص نداشته است و برخی تاریخ‌نگاران امامیه‌مذهب این دوره، نظیر ابن‌ابی طی حلبی (د. ۳۰۰ عق.)، اقدام به نگارش تاریخ‌هایی در این زمینه کرده‌اند؛ که کنز الموحدین فی سیرة صلاح‌الدین یا سیرة الصلاحیه و نیز عقود الجواهر فی سیرة الملك الظاهر نمونه‌هایی از آن است.^۳ با این همه، نوشتمن درباره صلاح

^۱ حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۱۷۷۲.

² Hilmy. Ahmad, "Some note on Arabic historiography during the Zengid and Ayyubid periods", p 94

^۳ ن. ک.: همان، ج ۱، ص ۲۷، ۳۰۴، ۶۹۳، ۱۵۲۰، ج ۲، ص ۱۰۹۹؛ ابن‌شاکر کتبی (م ۱۹۷۳)، فواید الوفیات والذین علیہم، ج ۴، بیروت: دار صادر، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۱؛ طباخ، ج ۱، ص ۳۶۲؛ زرکلی (م ۱۹۸۹)، الاعلام، ج ۱، بیروت: دار العلم الملايين، ج ۸، ص ۱۴۴.

الدین و ایوبیان تا ابتدای عصر ممالیک ادامه داشت، اما در در نیمه دوم فرمانروایی این دولت (۵۸۹ق-۵۵۸ق) که به دلیل منازعات خاندانی، فتوحات آنان کاهش یافت و از تب و تاب جنگ‌های صلیبی نیز تا حد زیادی کاسته شد، اندیشمندان جامعه که اغلب از خاندان‌های برگزیده و نخبگان عرصه سیاست و دانش بودند، ترجیح دادند به جای نگارش فتحنامه و تاریخ‌های سیاسی، مناقب اکابر طبقه خود را بنویسند و آرمان‌ها و ارزش‌های ایشان را تحکیم بخشند؛ لذا کار تدوین آثار فرهنگ‌نامه‌ای و تراجم‌نگاری با اقبال فراوانی رو به رو شد.^۱ عيون‌الأنباء فی طبقات الأطیاف، ابن أبي أصیبه درباره شرح حال پژوهشکاران، *أخبار الحكماء قسطی* (۴۶د. عق) در بیان احوال شماری از دانشمندان و فیلسوفان، خربة القصر و جربة العصر عماد الدین درباره معرفی شاعران برخی جوامع اسلامی قرون پنجم و ششم هجری، *إنباه الرواة على أنباء النحوة* قسطی در ترجمان مشایخ و بزرگان علم نحو و لغت، وفيات الاعیان و آنباء آنباء الزمان ابن خلکان (۸۱د. عق) در توصیف احوال شمار کثیری از اندیشمندان و دانشمندان علوم مختلف و رجال سیاسی و دینی نمونه هایی چند از این موارد است.

۲.۱. رشد تاریخ‌نگاری محلی

یکی از پیامدهای تحولات عمیق سیاسی و نظامی منطقه مصر و شام که به سبب حضور ایوبیان شدت بیشتری یافت، افزایش تاریخ‌های محلی در این دوره است که در دوره ممالیک به اوج خود رسید.^۲ به نظر می‌رسد تأثیری که تاریخ ملی بر تخیل انسان دارد، تاریخ دودمانی و هیچ نوع تاریخ دیگری نمی‌تواند داشته باشد. یک مورخ ملی در واقع، با پرداختن به تاریخ منطقه خود، احساس خوشایندی از هویت جمعی می‌سازد.^۳ در عصر ایوبیان، از یک سو بروز جنگ‌های صلیبی و از سویی دیگر، حمله مغولان به عنوان مهاجمان خارجی که آزادگی مردمان شهرهای مسلمان‌نشین مصر و شام را تهدید می‌کردند، موجب غلیان بیش از پیش علقوه‌های وطنی و احساسات وطن‌دوستانه برخی از اندیشمندان شد و آنها را بر آن داشت تا تاریخ موطن و سرزمین‌های اجدادی خود و یا دست کم شهرهای محل اقامتشان را بنویسند و فصایل و محاسن آنها را ترسیم کنند.

۱ ن. ک: کلود کاهن (۱۳۷۰)، درآمدی بر تاریخ اسلام قرون وسطی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۲۲۳؛ همو (۱۳۷۹)، ص ۱۴۱-۱۹۵.

۲ Hilmy. Ahmad(1962), "Some notes on Arabic historiography during of the Zngid and Ayyubid periods", Newyork, Oxford university press, p79- 97.

۳ استنفورد، ص ۹۱، ۱۶۵.

ابن عدیم (د. ۶۰۴ق) که برای نجات شهر خود، حلب، راهی دیار مصر شده بود تا از مساعدت حاکمان مملوک در برابر مغولان بهره گیرد، گویی پس از بازگشت به وطن و مشاهده ویرانه‌های شهر،^۱ بر آن شده است تا با تدوین دو اثر مشابه یعنی *بغية الطلب في تاريخ حلب*^۲ و *زبدة الحلب*^۳ من تاریخ حلب،^۴ تاریخ ایام شکوه و جلال موطن خود را برای آیندگان ثبت کند. وی در *بغية الطلب* پس از آنکه شرح مفصلی درباره جغرافیای حلب و برخی شهرهای شام ارائه می‌دهد،^۵ از جلد دوم به بعد، به ذکر سرگذشت‌نامه بزرگان و مشاهیر حلب نظیر راویان، محدثان، والیان، قضات، شуرا و دیگر نامآوران شهر از زمان فتح اسلامی تا عصر خود پرداخته و بخش عمده آن را به شیوه فرهنگ‌گامه‌ای تنظیم کرده است. البته گفتنی است که رویکرد شرح حال‌نگارانه ابن عدیم در *بغية الطلب*، از ارزش این کتاب به عنوان اثری در تاریخ محلی نمی‌کاهد، بلکه به عنوان نخستین تاریخ‌نوشته درباره حلب به شمار می‌رود که بر مبنای حروف معجم نوشته شده است و در عین حال اهمیت جغرافیایی فراوانی دارد.^۶ مؤلف که حلب را جزء اقلیم چهارم از اقالیم سبعه شمرده است،^۷ با استناد به آثار جغرافی نویسان پیشین مانند بطلمیوس و جیهانی، طول و عرض جغرافیایی شهر را مشخص کرده و اطلاعات قابل توجهی درباره آب و هوای منطقه، سنگ‌ها و معادن، کوه‌ها، رودخانه‌ها، دریاچه‌ها و به طور کلی موقعیت جغرافیایی و اقلیمی سرزمین حلب و برخی نواحی دیگر شام نظیر انطاکیه،^۸ قنسرين^۹ و غیره به دست داده است. مؤلف در کتاب دیگرش *زبدة الحلب*، جغرافیای سیاسی حلب را ترسیم کرده است. وی در این کتاب، ضمن تشریح وجه تسمیه و تاریخچه بنای حلب، گزارشی درباره پادشاهان یونانی مسیحی حلب و ایام فرمانروایی قیاصره روم تا فتح اسلامی منطقه و دوران تساطع سرداران فاتح بیان کرده است.^{۱۰} سپس تاریخ حکومت امویان و عباسیان بر حلب و دیگر مناطق شام و ایام فرمانروایی دولت‌های اسلامی نظیر

۱ ن.ک: طباخ، ج ۱، ص ۳۱-۳۵ و ج ۲، ص ۲۳۰-۲۳۱.

۲ حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۹۱.

۳ ابن عدیم (۱۴۲۵ق)، *زبدة الحلب من تاريخ حلب*، ج ۱، دمشق و قاهره: دار الكتب العربي، ج ۲، ص ۳۰-۳۲.

۴ ن.ک: ابن عدیم (۱۴۰۸ق)، *بغية الطلب في تاريخ حلب*، ج ۱، بیروت: دار الفکر، ص ۳۹-۲۵۶.

۵ حاجی خلیفه، ج ۱، ص ۲۹۱.

۶ ن.ک: ابن عدیم (۱۴۰۸ق)، ج ۱، ص ۴۴۳.

۷ ن.ک: همان، ج ۱، ص ۷۹-۸۵.

۸ ن.ک: همان، ج ۱، ص ۶۹-۷۵.

۹ ن.ک: همو (۱۴۲۵ق)، ج ۱، ص ۳۱-۴۶.

طولونیان، حمدانیان، فاطمیان، سلجوقیان، ارتقیان، اتابکان زنگی، ایوبیان تا حمله مغولان را شرح داده است.

عزالدین بن شداد (د. ۸۴۰ق.)^۱ «الأَعْلَاقُ الْخَطِيرَةُ» را که به تاریخ سیاسی و جغرافیایی شام اختصاص دارد، پس از حمله مغول و مهاجرتش به مصر تدوین کرده است.^۲ وی کتابش را که درباره حلب، حلب، دمشق و جزیره است، با موضوع موطنش حلب آغاز کرده و ضمن تجلیل از مجاهدان راه دین، با عبارت «أَنْقَذَهَا اللَّهُ مِنْهُمْ» ارزش جارش از یورش مغولان را نشان داده است.^۳ ابن شداد با استناد به سخن بزرگان درباره فضیلت وطن‌دوستی، حب وطن را سبب ابتدا نمودن کتابش به حلب بیان کرده است.^۴ «الأَعْلَاقُ الْخَطِيرَةُ» دو دوره تاریخی؛ یعنی از زمان فتح اسلامی شام (۱۷ق.) تا سقوط بنی حمدان در سال ۳۸۲ق. و از زمان امارت عمادالدین زنگی تا استیلای مغولان بر شام در سال ۵۵۸ق. را در بر می‌گیرد.

پیدایش قلعه الجبل در عصر ایوبیان، به عنوان مرکز سیاسی جدید مصر که موجب تغییر چهره قاهره و اهمیت یافتن شهرهای نظری فسطاط، اسکندریه، فیوم و غیره شد،^۵ در روی آوردن مورخان به نگارش تاریخ‌های محلی بی‌تأثیر نبود. تاریخ الفیوم و بلاده اثر فخرالدین نابلسی (د. ۶۰۰ق.)^۶ درباره تاریخ و جغرافیای اقیمی، نمونه‌ای از این موارد است که به صورت مستقل درباره فیوم و توابع آن تدوین شده است. بیان موقعیت جغرافیایی فیوم در سرزمین مصر و مسافت‌های میان این شهر با بلاد پیرامون آن، تعداد کوی‌ها و محله‌ها، نوع خاک و پوشش گیاهی منطقه، اهرام، خصایل بارز و خصوصیات اخلاقی مردم فیوم و انواع مزاج‌های آنها، آب و هوای فیوم و نظام آبیاری این شهر و انشعاب‌های مختلف رود نیل در منطقه، معرفی دسته‌های حضری و بدیع ساکن در فیوم و برخی قبایل عرب و طوایف مختلف منطقه و برخی بحران‌های اقتصادی در برجهایی از زمان، نواحی، روستاهای مساجد، دیرها و کنیسه‌های فیوم و توابع آن، عواید و

۱ ابن شداد، عزالدین (۱۹۹۱م)، *الأَعْلَاقُ الْخَطِيرَةُ فِي ذِكْرِ أَمْرَاءِ الشَّامِ وَالْجَزِيرَةِ*، ج. ۳، دمشق: إحياء تراث العربية، ص. ۴.
۲ کاهن (۱۳۷۰)، ص. ۲۳۹.

۳ ابن شداد، همان، ج. ۱، ص. ۳.

۴ همان، ج. ۱، ص. ۱۰-۱۲.

۵ برای آگاهی بیشتر ن. ک: گاستون ویت (۱۳۶۵)، *قاهره شهر هنر و تجارت*، ترجمه محمود محمودی، تهران: علمی و فرهنگی، ج. ۲، ص. ۵۰-۵۴.

۶ ایکناتی یولیانو ویچ کرچکوفسکی (۱۳۷۹)، *تاریخ‌نوشه‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ج. ۱، ص. ۲۷۴.

درآمدهای فیوم، محصولات و کالاهای تولیدی و وارداتی و برخی قیمت‌های رایج در خرید و فروش اجناس و اغذیه، از جمله مواردی است که در تاریخ فیوم بدان‌ها پرداخته شده است.^۱ در واقع، *الاعلان الخطیر* علاوه بر اینکه اطلاعاتی درباره موقعیت جغرافیایی فیوم و توابع آن به دست می‌دهد، برخی ویژگی‌های طبیعی، انسانی، اقتصادی، اداری و دیوانی فیوم را نیز ترسیم می‌کند.

تردیدی نیست که اوضاع و احوال اجتماعی و اقتصادی تا آنجا خود را به داستان تاریخ تحمیل می‌کند که به عنوان عوامل علیٰ و معلولی، واجد اهمیت باشد و بی‌شک پرداختن به آن در تاریخ نگاری، دیدگاهی گسترده می‌طلبد.^۲ در دوره ایوبیان که اغلب مورخان، به نگارش تاریخ‌های دودمانی و تک‌نگاری و موضوعاتی نظیر جنگ‌ها و اقدامات سیاسی حاکمان ایوبی اهتمام داشتند، کمتر به ثبت و ضبط گزارش‌های اجتماعی و پدیده‌های فرهنگی جامعه نظیر علم و آموزش، باورهای اعتقادی مردمان، آداب و رسوم فرهنگی جامعه و یا حتی پدیده‌های مالی و تجاری از قبیل قیمت اجناس و تعییرات آن، عنایت نشان می‌دادند. بنابراین توانستند در گسترش تاریخ اجتماعی رسالت ماندگاری بر دوش بگیرند، اما از طرفی رشد تاریخ‌نوشه‌های محلی در این دوره، می‌توانست فرصت مغتنمی برای پرداختن به چنین مقوله‌هایی را پیش روی مورخان قرار دهد. با اطمینان می‌توان گفت که نابلسی با پرداختن به طبقات اجتماعية جامعه فیوم و تیره‌ها و قبایل مقیم آن، گامی مهم در زمینه تاریخ اجتماعی برداشته است. *الاعلان الخطیر* این‌شداد که حاوی گزارش هایی درباره مدارس، مساجد، قلعه‌ها، راههای موصلاتی شهرها، صومعه‌ها، کاروانسراها، بیمارستان‌ها، خیابان‌ها و محلات شهرهای مختلف مصر و شام است، تا حد زیادی می‌تواند نشان دهنده وضع عمران و آبادانی شهرهای این مناطق در دوره‌های مختلف اسلامی باشد.^۳ بقیه اطلب اطلاعات جالبی درباره برخی عادات اجتماعية مردم حلب، نظیر اعتقاد به انواع جادوها و طسم‌ها و برخی خرافه‌ها به دست می‌دهد که حتی در اثر دیگر او زبده الحلب نیز کمتر به چشم می‌خورد.^۴

۱ برای نمونه ن.ک: صفحه نابلسی(م ۱۸۹۸)، *تاریخ الفیوم و بلاده*، قاهره: المطبعة الأهلية، ص ۵-۷، ۱۱-۱۲، ۱۵-۱۶، ۱۹-۲۳.

۲ استنفورد، ص ۱۶۷.

۳ برای نمونه ن.ک: ابن‌شداد(م ۱۹۹۱)، ج ۳، ص ۶۷-۶۸، ۸۳، ۸۰، ۱۰۱، ۱۱۰-۱۱۹.

۴ ابن عدیم(ق ۱۴۰۸)، ج ۱، ص ۸۳-۸۹.

از این منظر کتاب الافادة والاعتبار نوشته عبداللطیف بغدادی (د. ۲۹۰ عق) از محدود آثاری است که به زوایای پنهان زندگی اجتماعی مردم پرداخته است. برخی عقاید مصریان قدیم به روزگار شرک و بتپرستی، شماری از باورهای خرافی رایج در میان مصریان هم‌عصر عبداللطیف، چگونگی اغذیه، اطعمه و اشربه مورد توجه مصریان، انواع بیماری‌ها و امراض شایع در میان آنها و راههای معمول درمان و مداوای آنها، نوع و جنس پوشاسک، انواع زراعت و کشت و زرع معمول در شهرهای مختلف مصر، از جمله مواردی است که می‌توان به روشنی آنها را در الافادة مشاهده کرد. وی در فصلی از کتابش تأثیر احکام نجومی و فلکی را در اندیشه و تفکر مردم مصر نشان داده و نقش آن را در امور روزانه زندگی آنها بررسی کرده است.^۱ وی با رویکردی نو و ابتکاری، انواع اغذیه و اقسام خوردنی‌های رایج در مصر را توصیف و طرز تهیه و طبخ برخی از این غذاها را بیان کرده است.^۲ مؤلف با تکیه بر دانش جانورشناسی خود، اطلاعات ارزشمندی درباره زیستگاه‌های جانوری و شکارگاه‌ها به دست داده است. وی حتی از بیان قیمت و بهای چهارپایان در معاملات رایج آن زمان، چشم‌پوشی نکرده و چگونگی خرید و فروش آنها را به عنوان مرکب‌های مورد استفاده مصریان بیان کرده است.^۳

أخبار مصر ابن ميسير (د. ۷۷۷ عق)، الإشارات الى معرفة الزيارات على بن ابي بكر هروي (د. ۱۱۰ عق)، مرشد الزوار الى قبور الانبار موفق الدين بن عثمان شارعی (د. ۱۵۰ عق) و مکتوبات مفقودشده شریف جوانی، المؤمن ابوالمكارم، ابن سام نسیسی، محمدبن عبدالعزيز الإدریسی، فخر الدین نابلسی و أبوالمظفر اسکندرانی از دیگر منابع تاریخی این دوره است که سیر تاریخ‌نگاری اسلامی را به سوی تاریخ‌های محلی سوق داده است.^۴

۲.۱. افول تاریخ‌نگاری عمومی و جهانی

تمرکز بر نگارش تاریخ شهرها و مشاهیر آنها که بی‌شک گستره مکانی کمتری را نسبت به تواریخ

۱ عبداللطیف (۱۴۰۳ ق)، الافادة والاعتبار فی الأمور المشاهدة والحوادث والمعاينة بأرض مصر، دمشق: دار قتبیه، ۸۴-۷۷ ص.

۲ همان، ص ۷۳-۷۵.

۳ برای نمونه ن. ک: همان، ص ۱۰، ۲۳، ۴۲، ۳۴، ۲۶، ۳۳، ۲۵، ۴۶.

۴ در این باره ن. ک: مرتضی نورائی و مهناز شعری‌افجحی زاده (۱۳۹۰)، تاریخ‌نگاری محلی و خطوط نویسی در مصر دوره اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۴۶.

عمومی و جهان^۱ در اختیار مخاطب قرار می‌دهد،^۲ گستره تاریخ‌نگاری را که پیشتر مرزهای اسلامی و گاه فراتر از آن را در می‌نوردید، به محدوده جغرافیای مصر و شام و برخی بلاد خاص نظیر جزیره^۳ بغداد، مغرب و اندلس محدود کرد. برخی مؤلفان مانند قسطی، عمادالدین، عزالدین بن شداد و دیگران که کوشیده‌اند جغرافیای وسیع‌تری را در نظر آورند، از محدوده قلمرو اسلامی خارج نشده‌اند. بنابراین اندک بارقه‌هایی که در جهان‌نگری برخی مورخان سده‌های سوم و چهارم هجری، نظیر یعقوبی، طبری، مسعودی، ابوعلی مسکویه و مقدسی مشاهده می‌شود، در این دوره اثری نیست؛ برای مثال به نظر می‌رسد سبطین جوزی^(۴) (۵۴۰ق) که بر آن بوده در مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان،^۵ تاریخ عمومی جهان را از ابتدای آفرینش تا ایام معاصر خود تدوین کند، به سبب آنکه بیشتر بر شرح احوال علمای مسلمان تمرکز کرده، اثری ارزش‌دار در تراجم‌نگاری اسلامی^۶ پیدید آورده است تا اینکه کتابی در خور تاریخ‌های عمومی و جهانی نگاشته باشد. این امی الدم^(۵) (۴۲۰ق) اینکه گزارش مفصلی درباره نسب و خاندان پیامبر^(ص) و دوران کودکی، جوانی و بعثت تا وفات ایشان به دست می‌دهد،^۷ فهرستی از نامه‌ها، القاب و کنیه‌های حضرت، زنان و فرزندان و وابستگان ایشان، ابزار جنگی، البسه پیامبر و شمایل ظاهری و اخلاقی ایشان آورده است.^۸ سپس تاریخ سیاسی

۱ General history.

۲ ن.ک: روزنال، ص ۶۹-۶۷؛ شاکر مصطفی (۱۹۸۳م)، *التاریخ العربي والمؤرخون*، ج ۱، بیروت: دار العلم للملاتین، ج ۲، ص ۵۶.

۳ ابن خلکان این اثر را در ۴۰ جلد و یونینی در ۳۷ مجلد ذکر کرده اند. ن.ک: ابن خلکان، ج ۳، ص ۱۴۲؛ یونینی (بی‌تا)، ذیل مرآة الزمان، ج ۱، ابوظبی: هیئت ابوزطبی للثقافة والتراجم المجمع الشفافی، ص ۴۱.

۴ سرگذشت‌نامه‌نویسی که از آن با تعبیری چون سیره‌نگاری، زیست‌نگاری، شرح حال‌نگاری، زندگی‌نامه‌نویسی، تراجم نگاری، تاریخ السیر و غیره یاد شده است، قدیم‌ترین و مستمرترین شکل بیان تاریخی بوده که در قالب‌های فرعی و مختلفی مورد استفاده مورخان مسلمان قرار گرفته است. در این باره ن.ک: روزنال، ص ۱۲۰-۱۲۶؛ رابینسون، ص ۱۲۵-۱۳۴؛ همیلتون گیب (۱۳۶۱)، *ادبیات شرح حال‌نویسی در اسلام*، ترجمه و تدوین یعقوب آزاد، تهران: نشر گستره، ص ۲۱۷-۲۲۴.

۵ درباره اختلاف نظرهایی که درباره نام و ماهیت این کتاب وجود دارد ن.ک: حاجی خلیفه، ج ۲، ص ۱۷۲۲؛ کلمان هوار (۱۳۶۱)، «ادبیات جغرافی نگاری و تاریخ‌نگاری در اسلام»، مجموعه مقالات: *تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه و تدوین یعقوب آزاد، تهران: نشر گستره، ج ۱، ص ۸۲ و نیز

Rosenthal. F(1986),"Ibn Abi al-Dam", *The Encyclopaedia of Islam*, III, Leiden- London: Brill, p683

۶ همان، ج ۱، ص ۶۸-۶۹.

۷ همان، ج ۱، ص ۹۶-۹۷.

اسلام از زمان نخستین خلفاً تا عصر مستنصر بالله عباسی (حکم: ۶۲۳-۴۰ق) و آستانه جلوس ملک مظفر دوم ایوبی در سال ۲۷۷ق. را به شیوه سالشمار عرضه می‌کند.

خبر الدول المقطوعه اثری سالشمارانه از علی بن ظافر ازدی (۱۳۵ق)^۱ درباره تاریخ عمومی اسلام است که در اجزای مختلفی فراهم آمده و تاریخ طیف وسیعی از دولت‌های اسلامی را مورد مطالعه قرار داده است.^۲ از این کتاب، تنها جزء دوم آن موجود است که به تاریخ عباسیان، از ابتدای تأسیس (۱۳۲ق) تا وفات خلیفه مستضی، به سال ۵۷۵ق. و آغاز خلافت ناصر اختصاص دارد. ابن ظافر این بخش از کتاب را با ارائه مباحث مقدماتی درباره احوال شرح احوال عباس عمومی پیامبر^(ص) و معرفی عبدالله بن عباس و جایگاه دینی و سیاسی وی و نوادگانش آغاز کرده و پس از آنکه شجرنامه‌ای از خاندان عباسی ارائه داده، مختصراً درباره احوال هاشمیان و اواخر دوره بنی امية و چگونگی مراحل گسترش و نفوذ دعوت عباسیان و فروپاشی دولت بنی مروان بیان کرده است.^۳ معادن النہب فی تاریخ الملوك والخلفاء و ذوى الرتب^۴ یا «التاریخ الکبیر» اثر ابن‌ابی‌طی^۵ و التاریخ الصالحی یا التاریخ الکبیر ابن‌واصل^۶ از جمله تاریخ‌های عمومی این دوره است که گستره مکانی آنها از محدوده بلاد اسلامی فراتر نمی‌رود.

۴. تداوم روند تاریخ‌نگاری توصیفی

گسترش تنظیم سالشمارانه آثار تاریخی که حاصل رواج تاریخ‌نوشته‌های سیاسی در عصر ایوبی است، نه تنها فضای کافی برای گنجاندن داده‌های فرهنگی و اداری نداشت، بلکه فرصت چندانی برای تجزیه و تحلیل‌های فلسفی باقی نمی‌گذارد. پر واضح است که غلبه این شکل از تاریخ‌نگاری، کمک چندانی به فهم فرآیندهای اجتماعی و یا حتی در ک‌چرا بی‌سیاری از رخدادهای سیاسی نمی‌کرد.^۷ رواج شرح حال‌نگاری و تک‌نگاری نیز بر قوت این امر می‌افزود؛ زیرا بیشتر مورخان،

۱ ابن شاکر، ج ۳، ص ۲۷.

۲ ناجی، ص ۶۵.

۳ ابن ظافر (۱۹۹۹م)، *أخبار الدول المقطوعه*، اردن: مؤسسه حماده و دارالکتب للنشر، ص ۲۶۸-۲۸۱.

۴ Hilmy, p90-91

۵ در این باره ن.ک: ابن خلکان، ج ۱، ص ۲۵۹؛ لؤی ابراهیم بواعنه (۲۰۰۹م)، «یحیی بن أبي طیء مؤرخاً»، عمان- اردن: المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، ش ۲، ص ۳۹-۶۴.

۶ در این باره ن.ک: جمال الدین محمد بن واصل، مفرج الكروب فی أخبار بنی ایوب، تحقیق جمال الدین شیال، ج ۱، قاهره: مکتبة جامعه الاسکندریه، ص ۲۰۴، ۲۳۶، ۵۶۷.

۷ ن.ک: ه قرشی (۱۳۶۷)، «تاریخ‌نگاری»، ترجمه حسن انشوشه، مجموعه مقالات: تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز

فقط بخش توصیف حوادث نظامی و وقایع سیاسی سرگذشت‌نامه‌ها را پررنگ کرده‌اند و به تحلیل و بررسی زمینه‌ها و آثار آن عنایتی نداشته‌اند.^۱ در واقع، فتح‌نامه‌های سیاسی و نظامی عصر ایوبی، پاسخگوی مناسب‌تری برای ابعاد حمامه‌جوانه، اخلاق‌مدارانه و اغراق‌آمیز تاریخ بود. مورخان ایوبی که اغلب از رجال سیاسی و دینی جامعه و از اجزای اصلی پیکره تشکیلات اداری و سیاسی دولت ایوبی بودند، علاقه بیشتری به ثبت تاریخ معاصر نشان داده‌اند؛ لذا بدیهی است که نتوانند و یا نخواهند، تشریح تعلیل گرایانه و واقعی‌تری از مسائل سیاسی روز عرضه کنند. از این رو با تکیه بر تاریخ‌های توصیفی توانستند تحولی درخور در جریان تاریخ‌نگاری تحلیلی ایجاد کنند.

برخی که تاریخ را آینه عبرتی برای آیندگان تلقی می‌کردند و بر آن می‌شدند تا پاسخ مشکلات جامعه عصر خود را در پرتو بررسی گذشته جست‌وجو کنند، از تحلیل تاریخ معاصر خود احتراز کرده‌اند. عمادالدین که گویی در صدد انتقال تجربیات سلجوقیان به دولتمردان ایوبی است، نصرة‌الفترة را که به تاریخ عصر سلاجقه اختصاص دارد، با بینشی انتقادی نگاشته است. رویکردنی که نه فقط در سایر کتاب‌های تاریخی این دوره، بلکه در میان تالیفات دیگر خود عمادالدین نظریه الفتح القدسی و البرق الشامی هم به چشم نمی‌خورد. مؤلف در این اثر بارها عناوین اصلی مباحث خود را ذکر سبب فلان واقعه قرار داده و به گونه‌ای مستقل به ارزیابی علت رخداد یک حادثه می‌پردازد. ذکر سبب اختلال مملکت،^۲ ذکر سبب شکست سنجر در جنگ قراختائیان^۳ و ذکر سبب انتصاب ابن دارست به وزارت خلیفه،^۴ نمونه‌هایی از این عناوین است. در خلال مباحث نیز به مناسبات‌های گوناگون، تحلیل‌هایی هر چند کوتاه، ولی مستمر عرضه داشته است که از تکامل بینش تاریخی مؤلف و فراتر رفتن وی از محدوده توصیف حکایت می‌کند.^۵ وی در خریطة‌القصیر که درباره سیره طبقه ادبیان و شعراست، تا حدی نگاه تحلیل گرایانه و انتقادی خویش را حفظ کرده و در صدد برآمده است تا چونان نقادی متخصص، مقایسه‌ای میان سروده‌های

→

نشر دانشگاهی، ج ۱، ص ۳۱۳.

^۱ جرمی بلک، و دونالد م. مکرایلد(۱۳۹۰)، *مطالعه تاریخ، ترجمه محمدتقی ایمان‌پور، مشهد: دانشگاه فردوسی*، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۳۱.

^۲ نک: بندراری(۱۴۲۵ق)، ص ۳۶۴.

^۳ همان، ص ۳۶۵.

^۴ همان، ص ۱۹۶.

^۵ ن. ک: اسماعیل حسن‌زاده(۱۳۸۶)، «تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری عمادالدین کاتب اصفهانی»، *فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء*، س ۱۷، ش ۶۵، ص ۲۱-۵۵.

شاعران مناطق مختلف نظری شام و عراق انجام دهد و با مطالعه فنی اوزان و صنایع ادبی و نیز بررسی معنا و محتوای اشعار آنها، به تحلیل سرودهای ادبی شاعران این دو منطقه پردازد.^۱ بنابراین رویکرد تحلیل گرایانه عmadالدین در نصرة الفترة و تداوم نامحسوس آن در خریدة الفصر، نشان می‌دهد که مورخ بر اهمیت تحلیل و تعلیل پدیده‌های تاریخی واقف بوده است، اما تمایل چندانی به ادامه این روند در آثار بعدی خود، نظری الفتح الفسی و البرق الشامی نداشته و رویکرد توصیفی، حماسی و تأیید گرایانه درباره ایوبیان را ترجیح داده است.

سطین‌جوزی که در مرآة الزمان، با به کار بردن عبارت «ذکر سبب فلان واقعه»، علاقه‌مندی خود به تعلیل رخدادهای گذشته، نظری سبب اسلام آوردن هلال بن محسن صابی،^۲ سبب اختلاف ابراهیم بنال و ارسلان بساسیری، علت منازعات بساسیری و قُتلَمَش^۳ و نظایر آن را نشان داده، اخبار معاصرش را توصیفی و به دور از تحلیل قابل توجیهی تدوین کرده است. ابن‌واصل در مفرج الکروب گاهی به اختصار به تجزیه و تحلیل برخی وقایع مانند دلایل صلح اسدالدین شیرکوه با فرنگان^۴ و نقش اقدامات کشیشان مسیحی در مقاومت گسترده صلیسیان به هنگام فتح قلعه نارین^۵ اهتمام ورزیده، ولی در مجموع او نیز رویکرد توصیفی داشته و تمایل چندانی به بررسی رخدادها و بررسی اسباب و علل پیدایش آنها نشان نداده است.

آثار بها الدین بن شداد، ابوشامه، ابن عدیم، اسماعیل و دیگران نیز روند توصیفی تاریخ‌نگاری را قوت بخشیده است. با اطمینان می‌توان گفت تاریخ‌نگاری این دوره، بیش از آنکه پشتونه‌هایی عقلی و فلسفی را جست‌وجو کند، در حد اهتمام مورخان، به گزینش اعتبار و صحت و سقم گزارش‌هایشان محدود شده و در بهترین حالت رویدانگاری‌هایی جذاب و البته مستند پدید آورده‌اند. بنابراین در این دوره نیز مانند بیشتر دوره‌های اسلامی، نه تنها نمونه کاملی از تاریخ‌نگاری تحلیلی و عقل گرایانه به چشم نمی‌خورد، بلکه کمتر به یک اثر تاریخی با نگرش انتقادی برمنی خوریم و همانگونه که کاهن اذاعان داشته، تاریخ‌نگاری مصر و شام تا قبل از دوره ممالیک، حتی

۱ محمد عmadالدین کاتب اصفهانی (۱۹۸۶)، مقدمه تحقیق خریدة القصر و جریدة العصر، تحقیق محمد بهجهة الأثری و دیگران، ج ۱۰، تونس، [ای نا]، ص ۲۸.

۲ برای نمونه ن. ک: فہمی سعد (۱۴۲۲ق)، مقدمه تحقیق مرآة الزمان، ج ۱۲، ص ۴۳.

۳ همان، ج ۱۲، ص ۱۱۲.

۴ ن. ک: جمال الدین محمد بن واصل (۱۹۵۳م)، مفرج الکروب فی اخبار بنی /یوب، ج ۱، قاهره: مکتبة جامعة الاسکندریه، ص ۱۸۸.

۵ همان، ج ۱، ص ۱۰۸ - ۱۰۹.

نسبت به تاریخ‌نگاری عراق، از ماهیت تحلیل گرایانه کمتری برخوردار بوده است.^۱

۲. دگرگونی در محتوا و درونمایه آثار تاریخی

۱.۲. مقوله جنگ و غلبه مضامین نظامی بر تاریخ‌نوشته‌های عصر ایوبی

فتوات و لشکرکشی‌های داخلی و مبارزه با صلیبیان، مهم‌ترین دغدغه و مستله دولت صلاح‌الدین بود. عمله جانشینان وی یا در گیر نزاع‌های داخلی بودند و یا به دفاع در برابر تهاجمات صلیبی اشتغال داشتند. بدیهی است که در چنین فضایی، مقوله جنگ و جهاد در نظر اندیشمندان جامعه اهمیتی مضاعف می‌یابد. گویی باشد یافتن جنگ‌های صلیبی و فتح دوباره بیت‌المقدس، خاطره سال‌های فتوح و پیشروی‌های مسلمین در قرون نخستین اسلامی احیا شده و تلاش عالمان دینی و رجال سیاسی نیز برای تشویق و تهییج مسلمانان به جهاد، شدت بیشتری یافته است.

عمادالدین با استناد به آیات قرآن، از جنود خداوند در آسمان و زمین سخن گفته و بر ضرورت و اهمیت جهاد در برابر صلیبیان تأکید کرده است.^۲ وی با اشاره به زلزله شام، آن را در عین حال که موعظه و آیه‌ای از جانب خداوند می‌داند، عذاب الهی تلقی کرده که به واسطه حضور کفار در دیار مسلمانان نازل شده است.^۳ اسامتبن منقد(۵۸۴.۵ق) با اشاره به وضع مسلمانان مناطق تحت سلطه مسیحیان، پیش از فتح صلاح‌الدین و یادآوری شرایط دشوار حاکم بر آنان، در صدد است تا مسلمانان را به ادامه نبرد و مقاومت در برابر صلیبیان تشویق کند. اینکه مسلمانان ساکن عکا، چگونه می‌کوشیدند تا اسیران هم کیش خود را پنهان کرده و زمینه انتقال مخفیانه آنها را به سایر مناطق اسلامی فراهم آورند^۴ و یا به سبب سال‌ها اشغال قدس از سوی مسیحیان، شمار زیادی از ساکنان مسلمان این منطقه دین خود را به سختی حفظ می‌کردند و برخی نیز برای حفظ جان خود، ناچار به خروج از دین می‌شدند، با همین انگیزه بیان شده است.^۵ استقامت در راه خدا عنصر مهمی است که اسامه توجه مخاطبیش را بدان جلب می‌کند و برای این منظور مثال‌های

^۱ کاهن (۱۳۷۰)، ص ۱۹۹-۲۰۰.

^۲ عمادالدین اصفهانی (۱۴۲۵ق)، ص ۴۴.

^۳ ن.ک: بنداری (۱۹۷۹م)، ص ۴۸-۴۹.

^۴ ن.ک: اسامتبن منقد (۱۸۸۴م)، کتاب الاعتبار، لیدن: بریل، ج ۱، ص ۸۲-۸۳.

^۵ همان.

متعددی نیز ذکر کرده است.^۱ ابوشامه نیز با اشاره به دردآور بودن تهاجمات فرنگان و صلیبیان به مرزهای قلمرو اسلامی و ضبط رخدادهای مربوط به دوره صلاح الدین و سالهای پس از آن، در جهت تقویت روحیه جهاد گام برداشته است.^۲ کتاب الروضتين حاوی اطلاعات قابل توجهی درباره جنگ‌های صلیبی است که در مقایسه با برخی تاریخ‌نوشته‌های این دوره، با تفصیل و جزئیات بیشتری بیان شده است و منع مهمی در تاریخ جنگ‌های صلیبی به شمار می‌رود.^۳ ذیلی که ابوشامه بر این کتاب نگاشته، مملو از اخبار جنگ‌های صلیبی است. گزارش حمله فرنگان به قلعه «جبهه» و مقابله سپاهیان ایوبی در برابر آنها، مدخل مباحث است^۴ که با شرح مبسوط جنگ‌ها، فتوحات و لشکرکشی‌های جانشینان صلاح الدین، تا پایان کتاب ادامه می‌یابد.

لازم به ذکر است که مقوله جنگ‌های صلیبی در نوشته‌های تاریخی پیشین نیز مشاهده شده است، اما هیچ‌یک از آنها با داستان‌های واقعی و جذاب ابن‌شداد، عمادالدین و اسامه بن منقذ که خود در بیشتر این صحنه‌ها حضور داشته‌اند، قابل مقایسه نیست. دیباچه النوادر السلطانیه و ابراز احساسات مسلمانی او در برابر مهاجمان صلیبی، تأثیر فضای جهاد و مبارزه بر حیات فکری عصر مؤلف را یه خوبی عیان می‌سازد.^۵ وی که سپاه مسلمانان را «عساکر موحدون» خوانده،^۶ با بیان عباراتی مهیج نظری «یا للإسلام»،^۷ «فَأَلْقَى اللَّهُ الرَّاعِبَ فِي قُلُوبِ الْكَافِرِينَ»،^۸ «كَانَ حَقًا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»^۹ و غیره، مخاطب را به جهاد در برابر دشمنان اسلام تهییج کرده و بارها به لعن پادشاهان صلیبی و لشکر فرنگان پرداخته است.^{۱۰} در مقابل برای جنگجویان مسلمان، طلب خیر داشته و همواره دست یاری خداوند را برایشان آرزو می‌کرده است.^{۱۱} تردیدی نیست که رویکرد

۱ چیس اف رابینسون(۱۳۹۲)، *تاریخ نگاری اسلامی*، ترجمه محسن الویری، تهران: سمت، چ، ۱، ص ۲۱۴؛ درباره او ن.ک: براءة محمود سقرات(۲۰۱۱)، «كتاب الإعتبار لأنسامة بن منقذ دراسة التحليلية»، رسالة لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير، جامعة مؤتة.

۲ ابوشامه(۱۴۲۲ق)، *ترجم رحال القرین السادس والسابع*، بیروت: دار الكتب العلمية، چ، ۱، ص ۴-۳.

۳ عمر فروخ(۱۹۸۴م)، *تاریخ الادب العربي*، چ، ۱، بیروت: دار العلم للملائیین، ص ۶۲۴.

۴ ابوشامه، همانجا.

۵ ن.ک: ابن‌شداد(۱۴۱۵ق)، *النوادر السلطانیه و المحسن الیوسفیه*، قاهره: مکتبة الخانجی، ص ۲۵-۲۷.

۶ همان، ص ۱۷۱.

۷ همان، ص ۱۷۱، ۱۶۸.

۸ همان، ص ۱۲۸.

۹ همان، همانجا.

۱۰ همان، ص ۲۳۳، ۲۰۵، ۳۱۳.

۱۱ همان، ص ۹۰، ۱۲۸، ۳۱۷.

مجاهدت طلبانه ابن شداد، بُعد نظامی اثر تاریخی اش را برجسته‌تر کرده است؛ به ویژه آنکه وی به ذکر اسامی برخی ادوات جنگی و طرز کار آنها نیز اهتمام داشته و چونان روانگری مجاهد، به توصیف آنها پرداخته است.^۱ معرفی و توصیف سلاح سنگین مورد استفاده سپاه صلاح الدین که شیوه تانک‌های امروزی بود و در فتح قلعه‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفت^۲ و یا وصف علم مرتفع و سپیدرنگ سپاه صلیبی که بر روی یک چرخ توسط قاطران حمل می‌شد، نمونه‌ای از این موارد است.^۳ ذکر برخی تعابیر نظامی و شیوه‌های معمول جنگ، مانند برگزاری شوراهای دهنفره در سپاه صلیبی،^۴ بیان احکام مربوط به مجازات جنایتکاران در سپاه صلیبیان آلمانی تبار،^۵ گزارش وضع هوا و بارندگی در روزهای نبرد و تأثیر جهت وزش باد در نتیجه جنگ^۶ از جمله درون مایه‌های نظامی النوادر است که در مطالعات تاریخ نظامی این دوره اهمیتی ویژه دارد.^۷

اسامة بن منقذ که بخش اعظمی از سالهای حیاتش را در عرصه جهاد با رومیان و صلیبیان سپری کرده،^۸ سرگاشتنامه‌اش موسوم به کتاب الاعتبار، آکده از رخدادهای نظامی است. به ویژه بخش نخست آن که در حقیقت اصلی‌ترین قسمت تاریخی کتاب نیز محسوب می‌شود.^۹ اسامه وضع مسلمانان مناطق تحت سلطه مسیحیان پیش از فتح صلاح الدین را به تصویر کشیده و دشواری شرایط حاکم بر آنان را یادآور شده است. اینکه مسلمانان ساکن عکا، چگونه می‌کوشیدند تا اسیران هم کیش خود را پنهان کنند و زمینه انتقال مخفیانه آنها را به سایر مناطق اسلامی فراهم آورند و نیز به سبب اشغال قدس توسط مسیحیان طی چندین سال، شمار زیادی از ساکنان مسلمان این منطقه دین خود را به سختی حفظ می‌کردند و برخی نیز برای حفظ جانشان، ناچار به خروج از دین و گرویدن به مسیحیت می‌شدند.^{۱۰} کاملاً مشخص است که اسامه به عنوان یک تاریخ‌نگار مجاهد، در صدد بود تا هم تبعات شکست در برابر صلیبیان را خاطر نشان

۱ برای مشاهده فهرستی از این ادوات ن.ک: همان ، ص ۱۷-۱۸.

۲ همان، ص ۱۴۰.

۳ همان، ص ۲۲۵.

۴ همان، ص ۴۱.

۵ همان، ص ۱۹۴.

۶ همان، ص ۲۴۱-۲۴۲.

۷ راینسون، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۸ این خلکان، ج ۱، ص ۱۹۵.

۹ ن.ک: اسامه بن منقذ، همان، ص ۳-۱۲۴.

۱۰ ن.ک: همان، ص ۸۲-۸۳.

کند و هم با دادن اطمینان خاطر و قوت قلب، مسلمانان را به ادامه نبرد و مقاومت در برابر صلیبیان تهییج و تشویق کند.

در این میان، فتح قدس بیش از همه در اندیشه مورخان ایوبی اهمیت داشت. ابوشامه ضمن اینکه در فضایل سرزمین قدس سخن گفته، با ذکر مدیحه‌ای از عmadالدین، اهمیت فتح بیت المقدس را در نظر مسلمانان ترسیم کرده است.^۱ این واصل نیز ارض قدس را سرزمین محشر خوانده و جایگاه رفیع آن را در تفکر مسلمانان یادآور شده است.^۲ این شداد^(۵) عق) واقعه حطین و فتح قدس را رخدادهایی مبارک برای مسلمانان توصیف کرده و جزئیات آن را با دقت گزارش کرده است.^۳ عmadالدین، *الفتح القدسی* را به طور مستقل در این باره نگاشته و با استناد به آیاتی از قرآن کریم، بر فضایل و مناقب بیت المقدس تأکید کرده^۴ و با ارائه توصیفاتی درباره اماکن متبرکه این سرزمین نظیر مسجدالاقصی، قبة الصخره، محراب داوود^(۶) و غیره، جایگاه دینی و تاریخی آن را یادآور شده است. عmadالدین ضمن اینکه به شباهت‌ها و تفاوت‌های نخستین فتح اسلامی بیت المقدس(۱۵) و گشايش مجدد آن توسط صلاح الدین(۵۸۳) اشاره کرده، بر اهمیت فتح آن تأکید کرده است و نگاشتن درباره چنین واقعه مهم و عظیمی را واجب و ذکر فضایل و شرح احوال فاتحش(صلاح الدین) را بر خود لازم شمرده است.^۵ وی بخش‌هایی از البرق الشامی را هم به به بازپس‌گیری بیت المقدس اختصاص داده است.^۷

جالب است که تاریخنوشته‌های محلی این دوره نیز از استیلای وجوه نظامی بی‌بهره نمانده‌اند. زبده الطاب آنکه از گزارش در گیری میان حکومت‌های منطقه است. این عدیم جلد دوم کتاب را به طور کامل به ایام فرمانروایی اتابکان زنگی و ایوبیان اختصاص داده و رخدادهای سیاسی و نظامی این دوره به ویژه نبرد با صلیبیان نظیر حطین، فتح بیت المقدس و عکارا به تفصیل شرح داده است.^۸ مباحث مربوط به جنگ‌های صلیبی این کتاب، استخراج و به زبان‌های اروپایی ترجمه

۱ ابوشامه(۱۴۲۲)ق)، ج ۲، ص ۱۰۱.

۲ ابن واصل، ص ۲۳۳.

۳ این شداد(۱۹۹۱)م، ص ۱۲۶-۱۳۴.

۴ همان، ص ۶۹-۷۳.

۵ همان ، ص ۷۹-۸۲.

۶ عmadالدین(۱۴۲۵)ق)، ص ۳۷-۳۹.

۷ برای نمونه ن.ک: بنداری، ص ۲۴۳، ۲۸۹، ۳۰۶-۳۰۹، ۳۰۴.

۸ این عدیم(۱۴۲۵)ق)، ص ۵۷۹-۶۰۱، ۵۷۵.

شده است. الاعلاق الخطیره نیز تجلی تأثیر نیرومند تاریخ جنگ‌های صلیبی بر حیات فکری مصر و شام است. اثری در زمینه تاریخ اقلیمی که با رنگ سیاسی و نظامی نگاشته شده است. تمکن این اثر بر شرح احوال امیران و فرمانروایان در گیر جنگ‌های صلیبی بوده و اخبار عمدی درباره این وقایع به دست می‌دهد. ابن‌شداد در جزء دوم کتاب که به اجناد^۱ ثلاثة دمشق، اردن و فلسطین اختصاص دارد، پس از آنکه موقعیت جغرافیایی هر یک را به دقت ترسیم کرده، گزارش مفصلی درباره وضعیت قلعه‌های مشهور این مناطق و در گیری ایوبیان و صلیبیان در شهرهای ساحلی صور، عکا، حیفا و غیره ارائه کرده است.^۲ بنابراین به روشنی پیداست که صلاح‌الدین و ذکر روابط او با دولت‌های مسلمان مناطق شام، جزیره و عراق و گسترش قدرت وی در برخی مناطق قلمرو اسلامی نظیر حجاز و یمن، ترکیب و ساختار سپاه سلطان و دیگر پدیده‌های نظامی نظیر شهادت برخی امیران عرب در جنگ‌های صلیبی، بخش عمدی از محتوای کتاب‌های تاریخی این دوره را به خود اختصاص داده است؛ به گونه‌ای که در بیشتر موارد، حتی با اغماض نیز باید پذیرفت که جنگ و جهاد، اصلی‌ترین درون‌مایه کتاب‌های تاریخی این دوره است.

۲.۲. بزرگداشت صلاح‌الدین و امیران ایوبی در متون تاریخی

بسیاری از مورخان اسلامی که به بعد درس‌آموزی تاریخ توجه داشته‌اند، به منظور ارشاد و امر و نهی آیندگان و بر حذر داشتن آنها از تکرار اعمال نادرست گذشتگان، در صدد الگوسازی از فضیلت‌ها برآمده و با یادآوری برخی سیاست‌های فاضله، صاحبان این سیاست‌ها را به عنوان الگوی عملی معرفی کرده‌اند.^۳ در عصر ایوبیان نیز اصحاب تاریخ‌نگاری، تصویر یک جامعه آرمانی را در پس ذهن خود ترسیم کرده و دولت صلاح‌الدین را نزدیک‌ترین نمونه به این تصویر قلمداد کرده‌اند. آنان که اقدامات مجاهدانه صلاح‌الدین در برابر صلیبیان را ارج می‌نهادند، با بهره گیری از قلم خود چهره‌ای مقدس و اسطوره‌ای از وی ترسیم کرده و با تألیف آثاری چند، شرح جنگاوری‌هاش را با شوری تمام منعکس ساخته‌اند. ابوشامه، نورالدین و صلاح‌الدین را حجت‌های

^۱ کاهن (۱۳۷۰)، ص ۲۲۳-۲۲۴.

^۲ اجناد جمع جند و به معنای اردوگاه است. گویا این اصطلاح فقط درباره شهرهای بزرگ شام به کار رفته و در مورد سرزمین‌های دیگر کاربرد نداشته است. برای آگاهی بیشتر ن.ک: یاقوت حموی (۱۳۸۵ق)، معجم البلدان، ج ۱،

بیروت: دارصادر، ص ۳۸؛ صاحبین عباد (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، ج ۷، بیروت: عالم الكتاب، ص ۵۰.

^۳ برای نمونه ن.ک: ابن‌شداد (۱۹۹۱م)، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۷۷.

^۴ استنفورد، ص ۶۹.

الهی بر ملوک دیگر شمرده و مطالعه در احوال و سرگذشت آنان را که در برپایی جهاد و اعزاز دین کوشیده‌اند، واجب و به مصلحت مؤمنان دانسته است.^۱ وی حکومت آنها را به دوره خلفای راشدین تشییه کرده و بر آن شده است تا سیره آنان را به عنوان الگویی مناسب برای پادشاهان بعدی تدوین کند.^۲

تفوّق صلاح‌الدین بر مهار بسیاری از حرکت‌های اسماعیلی ضد حکومت که مخلّ امنیت، طغیان و شورش علیه ثبات سیاسی جامعه تقی می‌شد، در آرمانی ساختن هر چه بیشتر چهره وی تأثیر مستقیم داشت،^۳ اما تردیدی نیست که ریشه چنین رویکردی را بیشتر باید در وضع سیاسی جهان اسلام مقارن ظهور ایوبیان جست‌وجو کرد. بی‌اعتنتابی دستگاه خلافت عباسی به جنگ‌های صلیبی با وجود اشغال بسیاری از مناطق مسلمان‌نشین نواحی شام و افزایش روحیه بأس و انزواط‌لبی در میان آنها، بیشتر ساکنان این مناطق را به بی‌رغبتی در جهاد و توسل به دعا و یاری طلبیدن از عالم غیب متمایل ساخته بود.^۴ ابوشامه نوشه‌های از قاضی فاضل عسقلانی خطاب به صلاح‌الدین آورده است که از درماندگی و آشتفتگی وضع حاصل از جنگ و بی‌رغبتی مسلمانان بر ادامه نبرد حکایت می‌کند.^۵ عmadالدین نیز به همین مسئله اشاره کرده و از علاقه‌مندی صلیبیان برای ادامه جنگ و عدم تمایل مسلمانان برای مقابله، اظهار تأسف کرده است.^۶ در چنین شرایطی، بدیهیست که مقام مجاهدی چون صلاح‌الدین که با قاطعیت دفاع در برابر تهاجم بیگانگان را وجهه همت خویش ساخته بود، به یک قهرمان اسطوره‌ای و پادشاه آرمانی تبدیل شود؛ به‌ویژه آنکه صلاح‌الدین جهاد را سرلوحه اعمال سیاسی و بهانه کشورگشایی‌هایش قرار داده بود.^۷ نامه‌های

۱ ابوشامه، (۱۴۲۲ق)، ج ۱، ص ۹۲.

۲ همان‌جا.

۳ برای مطالعه بیشتر ن.ک: عبدالله ناصری طاهری (۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی اجتماعی شمال افریقا از آغاز تا ظهور عثمانی‌ها، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۱، ص ۱۴۵؛ احمد بادکوبه هزاوه و معصومه آبانگاه از گمی (۱۳۹۴)، «عملکرد دوگانه ایوبیان در مواجهه با شیعیان امامیه و اسماعیلیه و بازتاب آن در تاریخ‌نگاری مصر و شام»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، س ۱۱، ش ۴۱، ص ۱۸-۳۲.

۴ ن.ک: عبدالله ناصری طاهری (بی‌تا)، «آثار جنگ‌های صلیبی در صفحات شرقی جغرافیای اسلام»، نامه پژوهش، ش ۴، ص ۱۳۲-۱۴۹.

۵ ابوشامه (۱۴۲۲ق)، ج ۲، ص ۱۶۶.

۶ عmadالدین (۱۴۲۵ق)، ص ۴۷.

۷ ن.ک: حسن انصاری قمی (۱۳۸۵ش)، «دین و دولت در دولتهای زنگی و ایوبی»، کتاب ماه، ش ۱۰۶-۱۰۴، ص ۷-۲۰.

وی خطاب به خلیفه ناصر، در توجیه اهدافش برای حمله به دمشق و حلب مؤید این ادعاست؛ «اَنَا لَا نُوقِرُ لِلْاسْلَامِ وَ اَهْلِهِ لَا مَا جَمَعَ شَمْلَهُمْ وَ أَلْفَ كَلْمَتَهُمْ»^۱ و «... وَ هَذِهِ الْمَقَاصِدُ الْثَّالِثَةُ؛ الْجَهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْكَفَّ عَنِ الْمُظَالَّمِ عَبَادَ اللَّهِ وَ الطَّاعَةُ لِخَلِيفَةِ اللَّهِ هِيَ مَرَادُ الْخَادِمِ مِنَ الْبَلَادِ اِذَا فَتَحَهَا وَ...».^۲

گفتنی است که مقوله قهرمان در نظر مورخان مسلمان با چهره قهرمان باستانی در ادبیات قدیم روم و یونان متفاوت است. در تاریخ‌نگاری اسلامی، همواره خصایل والای دینی و اخلاقی قهرمان، مورد نظر بوده است و آنان که درباره صلاح‌الدین قلم‌فرسایی کردند، وی را چیزی حز پدیده‌ای در خدمت دین و اجتماع نمی‌دانستند؛^۳ لذا او را نه سلطانی خشن و جنگجو، بلکه عارفی زاهد و متعبد توصیف کردند که جمیع همه صفات ایمانی و مکارم و فضایل اخلاقی است. ابن شداد ضمن اینکه قلمش را قاصر از بیان فضایل صلاح‌الدین دانسته، وی را جمیع همه صفات ایمانی و مکارم اخلاقی توصیف کرده و برایش به سبب فزونی ایمان و برآوراندن عَلَمَ عدل و احسان، بهشت برین و قرار گرفتن در جوار رحمت حق را مسئلت کرده است. وی ایوبیان را پادشاهانی باشکوه‌تر از پیشینیان خوانده است که هم با ازین بردن راضیان (اسماعیلیان)، شریعت را برقرار کردن و قلمرو مصر را از بدعت‌های باطنیان پاک نموده‌اند و هم خداوند به واسطه آنها، اورشلیم را از دست کفار خارج کرد.^۴

عمادالدین که مدینه فاضله مورد نظرش را در پرتو حکومت صلاح‌الدین یافته، وی را سلطان غازی و محیی خلافت و محو کننده بدعت‌ها خوانده و کوشیده است با نوشتن کتابی درباره مهم ترین حادثه حیات سیاسی سلطان، یعنی فتح بیت المقدس، مراتب وفاداری خویش را نسبت به ولی نعمتش نشان دهد.^۵ ابن واصل ایوبیان را خاندانی والامقام و عظیم الشأن در میان سایر حکام و احیا کننده و برپاسازنده دین حنیف توصیف کرده است^۶ که هم عزت مسلمین را در برابر مهاجمان صلیبی حفظ کرده‌اند و هم با برچیدن بساط الحاد و بدینی اسماعیلیان از جامعه مسلمانان، اقتدار

۱ ن.ک: ابن واصل، ج ۲، ص ۱۸.

۲ ن.ک: ابوشامه، همان، ج ۲، ص ۴۸.

۳ عبدالعلیم خضر، (۱۳۸۹)، مسلمانان و نگارش تاریخ، ترجمه صادق عبادی، تهران: سمت، ج ۱، ص ۲۱۶.

۴ ن.ک: ابن شداد (۱۴۱۵ق)، ص ۲۵-۲۶.

۵ ن.ک: عمادالدین (۱۴۲۵ق)، ص ۶.

۶ ابن واصل، ج ۱، ص ۱-۲.

خلافت را احیا کرده‌اند.^۱ وی با ذکر ایاتی در مدح سلطان، به مقایسه ایام دستیابی حضرت یوسف^۲ بر مملکت مصر و هنگامه سلطط صلاح‌الدین یوسف بر این سرزمین پرداخته و حکومت او را به فال نیک گرفته است.^۳ اسامین منقد نیز که فقط چند سال پایانی عمرش را در دوره صلاح‌الدین سپری کرده^۴ در مدح و ستایش وی کوتاهی نکرده و به توصیف جایگاه دینی و دنیوی سلطان پرداخته است. ابوشامه اشعاری از وی در توصیف عدالت و روزی، زهد و مجاهدت سلطان آورده است.^۵

بنداری ضمن تقدیم نصرة الفترة و عصرة الفطرة به ملک عیسیٰ ایوبی، او را جامع اخلاق عالی فرمانروایان و زیور همه شهریاران عرب و عجم معرفی کرده که به نور دانش‌هایش، هم امنیت برقرار شده و هم کشور از انحراف و گمراهی رهانیده شده است.^۶ نابلسی نیز ملک صالح نجم الدین ایوب (حک: ۱۴۷-۱۴۷ عق) را مدح کرده و وی را سرور همه ملوک و پادشاهان شرق و غرب عالم خطاب کرده است؛ همچنین پدر او ملک کامل (حک: ۱۵۵-۱۵۵ عق) و پدربرزگش ملک عادل (حک: ۱۴۷-۱۴۷ عق) را شهید و عظیم الشأن خوانده و با ذکر ایاتی در ستایش آنان، به امیران ایوبی اظهار ارادت کرده است.^۷

گاه برخی مورخان به منظور قداست بخشی مقام ایوبیان به ویژه صلاح‌الدین، به ثبت رویاها و تخیلات خود نیز اقدام کرده‌اند. هروی صلاح‌الدین را «عبدالصالح» خوانده^۸ و رویای خود را به عنوان شاهدی بر تأیید عظمت و قداست صلاح‌الدین و اهمیت دینی اقدام وی در فتح بیت المقدس آورده است:

«در سال ۵۵۰ق. وارد مرز عسقلان شدم، شمی را در مشهد ابراهیم بیتوهه کردم، در خواب رسول‌الله را دیدم در حالی که میان جماعتی بود، پس به او سلام کردم و دستش را بوسیم و گفتمن یا رسول‌الله، چه خوب می‌شد این مکان از برای اسلام می‌بود. ایشان گفتند: به زودی از آن اسلام می‌شود و باقی می‌ماند. سپس بیدار شدم و آنچه را که دیده بودم بر کاغذ نوشتم و قدس و عسقلان

۱ همان، ج ۱، ص ۲۸.

۲ همان، ج ۱، ص ۱۴۹، ۱۸۶.

۳ درباره اون. ک: ابن عدیم (۱۴۰۸ق)، ج ۳، ص ۱۳۵۹-۱۳۷۰.

۴ ابوشامه (۱۴۲۲ق)، ج ۲، ص ۵۸۴.

۵ بنداری، ص ۱۸۳.

۶ نابلسی، ص ۳-۲.

۷ هروی (۱۴۲۳ق)، «الإشارات إلى معرفة الزوارات، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، ج ۱، ص ۲۴.

در سال ۱۵۸۱ق. فتح شد.^۱

موفق‌الدین بن عثمان که مرشد الزوار را در توصیف آرامستان مقطم مصر نوشت، از شنای صلاح الدین باز نمانده و ضمن معرفی مزار قاضی فاضل، رؤیایی از وی نقل می‌کند که در خواب، صلاح الدین را نشسته بر سریری از نور مشاهده کرده است که صلحا و بهشتیان گردانگر داشتند و او را تکریم می‌کردند.^۲

بنابراین چندان هم بیراه نیست اگر برخی محققان، عظمت صلاح‌الدین را نتیجه کم و کیف کار سرگذشت‌نگاران او ارزیابی می‌کنند^۳ و عده‌ای هم بخش اعظمی از تصویری که درباره صلاح‌الدین عرضه شده است را مرهون احساسات مثبت مورخان و عالمان سنی‌مذهبی دانسته‌اند که حامیان اصلی خلافت و از دشمنان سرسخت فاطمیان بودند.^۴

۳. تأثیرگذاری بر ادبیات نگارشی تاریخ‌نگاری

در دوره ایوبیان نیز زبان عربی به عنوان وسیله اصلی بیان در تمدن اسلامی، پویایی علمی و ادبی نوشه‌های تاریخی را تحت الشاعع قرار داد و حتی در دورترین نقاط دنیای اسلام، نظیر مغرب، به عنوان زبان نگارشی جامعه علمی غلبه داشت.^۵ اما حضور گسترده ادیب‌مورخانی چون عmad الدین اصفهانی، قاضی فاضل، اسامتبن منقد، ابن‌ابی طی، فقط، ابن‌ظافر و دیگران در عرصه تاریخ‌نگاری این دوره موجب شد تا همین زبان با انواع پیچیدگی‌ها و تکلف‌های ادبی اش وارد متون تاریخی شود. در این دوره بسیاری از دیران و دیوانیان که بر آن بودند توان ادبی خود را در زمینه‌های مختلف فن بیان ابراز کنند، به لحاظ بلاغی سبک پیچیده دیوانی را وارد تاریخ‌نگاری کردن و اگر نگوییم سبکی جدید، دست کم مدل ذهنی مهمی را در نگارش تاریخ به وجود آوردن.^۶ به کارگیری لغات غریب و بدیع، صنایع و آرایه‌های ادبی، مبالغه و اغراق، لفاظی و بازی با کلمات و قلم‌فرسایی درباره تاریخ، به پیدایش کتاب‌هایی با مضامین تاریخی و در عین حال با

۱ همان، ص. ۳۲.

۲ ابن‌عثمان، ج. ۱، ص. ۶۱۶-۶۱۷.

۳ روزنال، ص. ۱۹۵.

۴ ن.ک: انصاری قمی، ص. ۷-۲۰.

۵ در این باره ن.ک: رزنال، ص. ۱۸؛ عبدالعزیز دوری (۱۹۹۲م)، کتابة التاریخ العربی، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربية، ص. ۴-۱۳.

۶ میثمی، ص. ۲۳.

نشری مصنوع، متكلف و دشوار انجامید. آوردن ایاتی از شعر را که پیشتر در نوشهای تاریخی مسلمانان امری معمول و رایج بود، در این دوره به عنوان وسیله‌ای برای توصیف جذاب‌تر و قایع تاریخی مورد استقبال بیشتر مورخان قرار گرفت.^۱

قاضی فاضل بیسانی که در نوشنامه مکاتبات دیوانی و نگاشتن به سبک مزین و متكلف شهرت دارد، نمونه شاخصی از این افراد است که ادبیات نگارشی این دوره را تحت تأثیر قرار داده است.^۲ به گفته سبکی، در صنعت ترسل^۳ پیش و پس از او کسی نیامده است و جایگاهش در ادب، همچون مقام شافعی و ابوحنیفه در میان فقههای^۴ عز الدین بن شداد اسلوب ترسل قاضی فاضل را برگزید و در حفظ و نشر آن کوشید.^۵ وی در الاعلاق الخطیره از صنایع لغوی، آرایش‌های بیان و کلمات بدیع بهره فراوان برده است، کلام خود را به سجع و موازنہ آراست و با ذکر جملات قصار و اشعار برخی شاعران پیش از خود، بسیاری از آنها را از نابودی و فراموشی رهانید. ذکر مرثیه‌ای طولانی از خواهر ولیدین طریف که در رثای برادرش سروده، نمونه‌ای از این موارد است.^۶ فقط نیز هنر نویسنده‌اش را در إنباه الرواة علی أنباه النحاة به نمایش گذاشته و کتابش را آکنده از اشعار و جملات قصار و نغزگویی‌های اهل نحو و ادب کرده است.^۷

روزنال قرن هفتم هجری را دوره اوج نگارش تواریخ منظوم دانسته است که اگرچه قالب مناسبی برای عرضه تاریخ نبوده، اما بی‌شک بازتاب تحولات جامعه مؤلف بوده است.^۸ ابن سعید مغربی متأثر از فضای حماسی حاکم بر زمانه خود و نیز تحت تأثیر علقوه‌های وطن‌دوستانه‌اش نسبت به اندلس، تمایلات ادبی خویش را بر تاریخ‌نگاری و جغرافیانویسی‌اش ترجیح داده و

۱ روزنال، ص ۲۰۱.

۲ درباره سبک نگارش قاضی فاضل ن. ک: تقى الدین ابى يكى حموى(۱۴۲۶ق)، ثمرات الأوراق، بيروت: المكتبة العصرية، ۹۷-۹۶ق؛ هادیة راغب الدجاني (۱۰۶۱م)، «القاضى الفاضل، عبدالرحيم البيسانى»، رسالة لحصول على درجة استاذ علوم، بيروت: الجامعة الأمريكية، ص ۷۹-۱۱۰.

۳ ترسل نامه‌نگاری با آداب دیرین است، از فروع فن انشا و علم بلاغت که در آن، احوال نویسنده نامه و گیرنده آن نیز ذکر می‌شود، با اصطلاحات بلیغ و مخصوص و مناسب هر طایفه که به نظم و نثر نوشته می‌شود. برای مطالعه بیشتر ن. ک: فلسفه‌نگاری، ج ۱، ص ۸۱-۸۴؛ قوچی (۱۴۲۰ق)، ابجد العلوم، ج ۲، بيروت: دار الكتب العلميه، ص ۱۳۵.

۴ سبکی (بی‌تا)، طبقات الشاعرية الكبرى، ج ۷، بی‌جا، ص ۱۶۷.

۵ در این باره ن. ک: ابن شداد (۱۹۹۱م)، ج ۳، مقدمه محقق، ص ۲۵-۲۶.

۶ ابن شداد، الاعلاق الخطیره، ج ۳، ص ۲۲-۲۴.

۷ برای نمونه ن. ک: فقط (۱۴۲۴ق)، إنباه الرواة علی أنباه النحاة، ج ۲، ص ۲۹، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۶.

۸ ن. ک: همان، ص ۲۰۶-۲۰۹.

کوشیده است بدین وسیله شکوه و زیبایی موطنش را به تصویر بکشد. نثر آهنگین و موزون ابن سعید در سراسر المغرب جریان دارد و به هنگام توصیف شهرها وضوح بیشتری می‌یابد. وی در توصیف جغرافیای شهر «مریة»، چنین آورده:^۱

وَأَمَا الْمَرِيَةُ فَلَهَا عَلَى غَيْرِهَا مِنْ نَظَرَائِهَا أَظْهَرُ مَزْنَةٍ، بَنَهْرَهَا الْفَصْسَى، وَبَحْرَهَا الزَّبِرُ الْجَدِيدُ، وَسَاحَلَهَا التَّبَرِيَّ، وَحَصَاصَهَا الْمَجْزَعُ، وَمَنْظَرُهَا الْمَرْصَعُ، أَسْوَارُهَا الْعَالِيَّةُ الرَّاسِخَةُ، وَقَاعُتُهَا الْمُنْيَّةُ الْرَّفِيعَةُ
الشامخَةُ وَ...^۲

المغرب مملو از ایات شاعران اندلسی است که در فصل‌های مستقلی با عنوان «الأهداب» ذکر شده است.^۳ در واقع ابن سعید با برگزیدن چنین سبکی برای نگارش یک اثر تاریخی و جغرافیایی، تا حدی از هدف اصلی تاریخ نگاری دور شده است.

اهتمام مورخان به سروden اشعار جهاد و حماسه، بر قوت این روند افزوده است.^۴ نفوذ قهرمانانی چون صلاح الدین و تلاش برای وصف شاعرانه و ادبیانه شخصیت حماسی او، کافی بود تا ذوق هنری گروهی از تاریخ نگاران را برانگیخته و آنان را به قلم فرسایی در مدح و ثنای ولی نعمتشان ترغیب کند.^۵ البرق الشامی که در واقع شهناههای درباره صلاح الدین است، نمونه بارزی از این آثار است. لفظ پردازی و بازی با کلمات گاه چنان اغراق‌آمیز است که خواننده در تلاطم آرایه‌های ادبی، سرنشته مطالب تاریخی را از دست می‌دهد.^۶ عمادالدین الفتح القسی را نیز متأثر از محتوای حماسی اش با سبکی موزون و مسجع تدوین کرده که البته بر دشواری فهم آن افزوده است. وی در توصیف سپاه صلاح الدین که متشکل از اقوام مختلف بود چنین نوشتند است:

... وَالْجَيْشُ الْجَائِشُ وَالْتُّرْكُ وَالْأَكَادِشُ وَالْجُنُودُ وَالْبُنُودُ وَالْأَسْوَدُ السُّودُ وَالْفَيَالِقُ وَ
الْفَوَالِقُ وَالْمَيَارِقُ وَالْبَوَارِقُ.^۷

۱ ابن سعید مغربی(۱۱۹۷م)، المغارب فی حلی المغرب، ج ۲، بیروت: دار الكتب العلمية، ج ۱، ص ۱۶۱.

۲ برای نمونه ن.ک: همان، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱، ج ۲، ص ۱۹۷-۲۰۴.

۳ در این باره ن.ک: روزنたる، ص ۲۰۴-۲۱۰؛ محمدیوسف عبدالعزیز غریب(۱۴۳۰ق)، «اتجاهات شعرالجهاء في مصر و

الشام زمن الزنكبيين والأيوبيين» رساله لمتطلبات على درجة الماجستير، جامعة الخليل، ص ۱۸۰-۱۹۸.

۴ کاهن(۱۳۷۹)، ص ۱۶۲.

۵ برای نمونه ن.ک: عمادالدین کاتب اصفهانی (۱۹۸۷م)، البرق الشامی، ج ۳، عمان-اردن: مؤسسه عبدالحمید شومان، ص ۱۶۴-۱۷۰.

۶ عمادالدین(۱۴۲۵ق)، ص ۴۲-۴۳.

تردیدی نیست که در پس سبکی که برخی مورخان ایوبی، برای تاریخنگاری برگزیده‌اند،^۱ منطقی حاوی پیام مؤلف وجود دارد که از همان پیوند عمیقی ناشی می‌شود که میان ملاحظات اخلاقی و سبک بلاغی در تاریخ‌های سلسله‌ای برقرار است. البته این بدان معنا نیست که نویسنده قصد نقاب زدن بر حقایق یا تکذیب آنها را داشته و یا بر آن است تا با به کارگیری یک سبک مزین و متكلّف، حقیقتی تاریخی را کمیان سازد که اغلب، صداقت مورخان از نقل‌ها و مدارک مورد استنادشان به خوبی شناخته می‌شود، اما روایت جزئیات در این سبک، گاه چنان تحت نفوذ لفاظی‌های سخن قرار می‌گیرد که وجه واقعیت تاریخی آن مهجور می‌ماند.

نتیجه گیری

تاریخنگاری مصر و شام با ظهور دولت سنی مذهب ایوبی و متأثر از وضعیت خاص سیاسی و نظامی و مذهبی حاکم بر این دوره، از رشد قابل توجهی برخوردار شد و در عین حال با برخی تحولات و دگرگونی‌ها در صورت و محتوا روبرو شد که به عنوان مشخصه‌های بارز و متمایز تاریخنگاری عصر ایوبی به‌شمار می‌رود. در این دوره، تاریخنوشته‌های سیاسی افزایش یافت و غلبه مضامین سیاسی و نظامی بر محتوای متون تاریخی، دوچندان شد. مقوله جهاد، جنگ‌های صلیبی و اخبار فتوحات و لشکرکشی‌ها اصلی‌ترین درون‌مایه آثار تاریخی این دوره بود. افزایش تاریخ‌های دودمانی و تکنگاری درباره سلاطین، تاریخ‌های محلی و تراجم‌نویسی و در مقابل، کاهش تاریخ نوشتۀ‌های عمومی بازتاب تحولات سیاسی و نظامی عصر ایوبیان بر تاریخنگاری این دوره است. تاریخنگاری توصیفی نیز متأثر از محتوای حماسی آثار، با قوت بیشتری تداوم یافت. در متون تاریخی این دوره، امیران ایوبی به‌ویژه صلاح‌الدین که در نظر علمای جامعه از مقبولیت سیاسی و مشروعيت مذهبی برخوردار بودند، به عنوان پادشاهی آرمانی تجلیل و به عنوان الگویی مناسب برای فرمانروایان مسلمان معرفی شده‌اند. بسیاری از منابع تاریخنگاری این دوره با نوشته‌های مسجع، آهنگین و متكلّف نگاشته شده است که از فضای حماسی حاکم بر زمانه حکایت می‌کند.

^۱ درباره سبک ادبی رایج در این دوره نک: مصطفی، محمود (۱۳۸۷ق)، *الادب العربي في مصر من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الايوبي*، مصر: دار الكتب العربي لطباعة و النشر، ص ۳۱۳-۲۶۱؛ غفرانی، ص ۲۷۴-۲۶۳.

منابع و مأخذ

- ابن خلکان، شمس الدين احمد(١٤٢٠ق)، *وفيات الاعيان و انباء الزمان*، تحقيق احسان عباس، بيروت: دار الفكر.
- ابن سعيد مغربي، على بن موسى(١٩٧١م)، *المغرب في حل المغارب*، تحقيق خليل عمران منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١.
- ابن شاكر كتبى، محمد(١٩٧٣م)، *فوات الوفيات والنذيل عليها*، تحقيق احسان عباس، بيروت: دار صادر، ج١.
- ابن شداد، بها الدين يوسف(١٤١٥ق)، *النواود السلطانية والمحاسن اليوسفية*(سيرة صلاح الدين)، تحقيق جمال الدين الشيال، قاهره: مكتبة الخانجي.
- ابن شداد، عز الدين محمد(١٩٩١م)، *الاعلاق الخطير في ذكر أمراء الشام والجزيرة*، تحقيق يحيى زكريا عباره، دمشق: إحياء التراث العربي.
- ابن ظافر، على بن منصور(١٩٩٩م)، *أخبار الدول المنقطعة*، تحقيق عصام مصطفى هزايده و ديكران، اردن: مؤسسة حماده و دار الكتب للنشر.
- ابن عبرى، غريغوريوس الملطي(١٩٩٢م)، *تاريخ مختصر الدول*، تحقيق انطون صالحاني اليسوعى، بيروت: دار الشرق و دار، ج٣.
- ابن عثمان، موفق الدين(١٤١٥ق)، *مرشد الزوار إلى قبور الأبرار*، تحقيق محمد فتحى ابوبكر، قاهره: دار المصريه اللبنانيه، ج١.
- ابن عديم، كمال الدين عمر(١٤٢٥ق)، *زبدة الحلب من تاريخ حلب*، تحقيق سهيل زكار و سامي الدهان، دمشق و قاهره: دار الكتب العربي، ج٢.
- _____-(٤٠٨ق)، *بعية الطلب في تاريخ حلب*، تحقيق سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، ج١.
- ابن عماد حنبلي، شهاب الدين(١٤٠٦ق)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق الأرناؤوط، دمشق- بيروت: دار ابن كثیر، ج١.
- ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن عمر(١٤٠٧ق)، *البداية والنهاية*، بيروت: دار الفكر.
- ابن واصل، جمال الدين محمد(١٩٥٣م)، *مفرج الكروب في أخباربني ايوب*، تحقيق جمال الدين شيال، قاهره: مكتبة جامعة الاسكندرية.
- ابو شامة، شهاب الدين اسماعيل(١٤٢٢ق)، *كتاب الروضتين في اخبار الدولتين النوريه والصلاحيه*، تحقيق ابراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميه، ج١.
- ابراهيم شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميه، ج٢.
- اساميین منقد(١٨٨٤م)، *كتاب الاعتبار*، تحقيق هرتويگ درانبورگ، ليدن: بريل، ج١.
- استنفورد، مايكل(١٣٨٨)، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق^(ع) و سمت، ج٤.

- اشپولر، برتوولد(۱۳۶۰ق)، «تکوین تاریخ نگاری ایران»، مجموعه مقالات: تاریخ‌نگاری در ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، چ. ۱.
- انصاری قمی، حسن(۱۳۸۵ق)، «دین و دولت در دولتهای زنگی و ایوبی»، کتاب ماه، ش ۱۰۴-۱۰۶.
- بادکوبه هزاوه، احمد و معصومه آبانگاه از گمی(۱۳۹۴ق)، «عملکرد دو گانه ایویان در مواجهه با شیعیان امامیه و اسماعیلیه و بازتاب آن در تاریخ‌نگاری مصر و شام»، مطالعات تاریخی مناهب اسلامی، س ۱۱، ش ۴۱.
- بلک، جرمی و دونالد م. مکرایلد(۱۳۹۰ق)، مطالعه تاریخ، ترجمه محمد تقی ایمان‌پور، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، چ. ۱.
- بنداری، فتح بن علی(۱۹۷۹م)، سنا البرق الشامی، تحقیق فتحیه النبراوی، قاهره: مکتبة الخانجی.
- ————(۱۴۲۵ق)، تاریخ دوله آل السلاجقوق، تحقیق یحیی مراد، بیروت: دارالعلمیة، چ. ۱.
- بواعنه، لؤی ابراهیم(۳۰۰۹م)، «یحیی بن أبي طیء مؤرخاً»، عمان - اردن: المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، ش. ۲.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله(۱۴۱۳ق)، کشف الطنون عن اسمى الكتب والفنون، بیروت: دار الكتبالعلمیة.
- حسن‌زاده، اسماعیل(۱۳۸۶ق)، «تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری عمادالدین کاتب اصفهانی»، فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء^(س)، س ۱۷، ش ۶۵.
- حموی، نقی‌الدین ابی‌بکر(۱۴۲۶ق)، ثمرات الوراق، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: المکتبة العصریة.
- خضر، عبدالعلیم عبد‌الرحمن(۱۳۸۹ق)، مسلمانان و نگارش تاریخ پژوهشی در تاریخ‌نگاری اسلامی، ترجمه صادق عبادی، تهران: سمت، چ. ۱.
- دوری، عبدالعزیز(۱۹۹۲م)، «کتابة التاریخ العربي»، المستقبل العربي، بیروت: مرکز الدراسات الوحدة العربي.
- راینسون، چیس اف.(۱۳۹۲)، تاریخ نگاری اسلامی، ترجمه محسن الوری، تهران: نشر سمت، چ. ۱.
- راغب دجالی، هادیه(۱۰۶۱م)، «القاضی الفاضل، عبدالرحیم الیسانی»، رسالة لحصول على درجة استاذ علوم، بیروت: الجامعة الامیرکیة.
- روزنال، فرانس(۱۳۶۷)، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چ. ۲.
- زرکلی، خیر الدین(۱۹۸۹م)، الاعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنسا، من العرب والمستعربين والمستشرقين، بیروت: دار العلم الملائین، چ. ۸.
- سبطین جوزی، شمس الدین یوسف بن قزاعلی(۱۴۲۲ق)، مرآة الزمان فی تاریخ الأعیان:الجزء الثاني عشر، تحقیق فهمی سعد، بیروت: عالم الکتاب.
- سبطین عجمی، احمد(۱۴۱۷ق)، کنوز الذهب فی تاریخ حلب، تحقیق شوقی شعت و فالح بکور، حلب: دار القلم العربي، چ. ۱.

- سبکی، ابونصر عبدالوهاب [بنیتا]، طبقات الشافعیة الکبری، تحقیق محمود محمد ظناحی و عبدالفتاح محد الحلو، [بنیجا]، [بنینا].
- سجادی، صادق و هادی عالمزاده (۱۳۸۰)، تاریخنگاری در اسلام، تهران: سمت، چ. ۳.
- سزگین، فؤاد (۱۴۱۲ق)، تاریخ التراث العربی، نقله إلى العربية، محمود فهمی حجازی و دیگران، قم: مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی العامۃ.
- سقرات، براءة محمود، کتاب الإعتبار لأسامة بن منقذ دراسة التحلیلیة، رسالة لمتطلبات الحصول على درجه الماجستیر، جامعة مؤتة، ۲۰۱۱م.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۱۸ق)، حسن المحاضرہ فی أخبار مصر و القاهرة، تحقیق منصور خلیل عمران، بیروت: دار الكتب العلمیة، چ. ۱.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۰)، درآمدی بر تاریخنگاری و تاریخنگاری مسلمانان، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، پژوهشکده تاریخ و سیره، چ. ۱.
- صاحب بن عباد، اسماعیل (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، تحقیق محمدحسن آلیاسین، بیروت: عالم الكتاب.
- صنهاجی، ابن حنماد (۱۳۷۸)، تاریخ فاطمیان، ترجمه حجت الله جودکی، تهران: امیرکبیر، چ. ۱.
- طباخ، محمدراغب (۱۴۰۸ق)، اعلام النبلاء، بتاریخ حلب الشهباء، حلب: دار القلم العربی، چ. ۲.
- طقوش، محمدسهیل (۱۳۹۱)، دولت عباسیان، ترجمه حجت الله جودکی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ. ۷.
- عبد العزیز غریب، محمدیوسف (۱۴۳۰ق)، «اتجاهات شعر الهجاء، فی مصر و الشام زمن الزنکین و الأیویین»، رسالة لمتطلبات على درجة الماجستیر، جامعة الخلیل.
- عبد اللطیف بغدادی، موفق الدین (۱۴۰۳ق)، الإفادة و الإعتبار فی الأمور المشاهدة و الحوادث و المعايیة بآرض مصر، تحقیق غسان سبانو، دمشق: دار قتبیة.
- عطوان، حسین (۱۹۸۶م)، روایة الشمامین للمغمازی و السیر فی القرنین الأول و الثاني الهجریین، عمان: دارالجیل.
- عمادالدین کاتب اصفهانی، محمد (۱۴۲۵ق)، الفتح القسمی فی الفتح القلسی، قاهره: دار المنار، چ. ۱.
- ———— (۱۹۸۷م)، البرق الشامی، تحقیق فالح حسین، ج. ۳، عمان- اردن: مؤسسه عبدالحمید شومان.
- ———— (۱۹۸۶م)، مقدمه تحقیق خریدة القصر و جربیدة العصر، تحقیق محمد بهجهة الأشیری و دیگران، ج. ۱۰، تونس، [بنینا]، ۲۸ص.
- عنان، محمدعبدالله (۱۹۹۱م)، مورخو مصر الاسلامیه و مصادر التاریخ المصری، قاهره، دار عالم المعرفة.
- غفرانی، علی (۱۳۸۰)، «پژوهش در منابع تاریخی دوره ایوبی»، مقالات و بررسی‌ها، ش. ۷۰.
- فروخ، عمر (۱۹۸۴م)، تاریخ الادب العربی، بیروت: دارالعلم للملایین.
- قرشی، ه (۱۳۶۷)، «تاریخ نگاری»، ترجمه حسن انوشة، مجموعه مقالات: تاریخ فلسفه در اسلام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ. ۱.
- ققطی، ابوالحسن (۱۴۲۴ق)، إنباه الرواۃ علی أنباء النهاۃ، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: مکتبة

- عنصریه، چ. ۱.
- قلقشندی، احمد(بی‌تا)، *صیح الأعشی فی صناعة الإنشاء*، تحقیق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت: دار الكتب العلمیة.
 - قوچی البخاری، صدیق(۱۴۲۰ق)، *أبجد العلوم*، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت: دار الكتب العلمیة.
 - کار، ادوارد هالت(۱۳۸۷)، *تاریخ چیست؟*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: خوارزمی، چ. ۶.
 - کاهن، کلود(۱۳۷۰)، درآمدی بر تاریخ اسلام قرون وسطی، ترجمه اسدالله علوی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
 - ————(۱۳۷۹)، «تاریخ و مورخان اسلامی تا پایان دوران عباسی»، ترجمه شهلا بختیاری، *تاریخ اسلام*، س. ۱، ش. ۱.
 - کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ(۱۳۷۹)، *تاریخ نوشه‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چ. ۱
 - گیب، همیلتون(۱۳۶۱)، *ادیبات شرح حال نویسی در اسلام*، مجموعه مقالات: *تاریخ‌نگاری در اسلام*، ترجمه و تدوین یعقوب آزند، تهران: گستره.
 - مصطفی، شاکر(۱۹۸۳م)، *التاریخ العربي و المؤرخون* (دراسة فی تطور علم التاریخ و معرفة رجاله فی الاسلام)، بیروت: دار العلم للملايين، چ. ۲.
 - مصطفی، محمود(۱۳۸۷ق)، *الادب العربي فی مصر من الفتح الاسلامی إلى نهاية العصر الايوبي*، مصر: وزارة الثقافة، دار الكتب العربي لطباعة و النشر.
 - مقریزی، احمد(۱۴۱۸ق)، *المواعظ والإعتبار بذکر الخطط والآثار*، تحقیق خلیل المنصور، بیروت: دار الكتب العلمیة، چ. ۱.
 - میثمی، جولی اسکات(۱۳۹۱ش). *تاریخ‌نگاری فارسی*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر ماهی، چ. ۱.
 - نابلسی الصفیدی، ابی عثمان(۱۸۹۸م)، *تاریخ الفیوم و بلاده*، قاهره: المطبعة الأهلية.
 - ناصری طاهری، عبدالله(۱۳۷۵)، مقدمه‌ای بر تاریخ سیاسی اجتماعی شمال افریقا از آغاز تا ظهور عثمانی‌ها، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ. ۱.
 - ————(بی‌تا)، «آثار جنگ‌های صلیبی در صفحات شرقی جغرافیای اسلام»، *نامه پژوهش*، ش. ۴.
 - نعیمی دمشقی، عبدالقدیر(۱۴۱۰ق)، *الدارس فی تاریخ المدارس*، تحقیق ابراهیم شمس‌الدین، بیروت: دار الكتب العلمیة، چ. ۱.
 - نورائی، مرتضی و مهناز شعبان‌پیچی‌زاده(۱۳۹۰)، *تاریخ‌نگاری محلی و خطط نویسی در مصر دوره اسلامی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ. ۱.
 - ویت، گاستون(۱۳۶۵)، *قاهره شهر هنر و تجارت*، ترجمه محمود محمودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ. ۲.
 - هروی، علی بن ابوبکر(۱۴۲۲ق)، *الإشارات إلى معرفة الزيارات*، تحقیق علی عمر، قاهره: مکتبة الثقافة الدينیة، چ. ۱.

- هوار، کلمان(۱۳۶۱)، «ادبیات جغرافی نگاری و تاریخ نگاری در اسلام»، مجموعه مقالات: تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه و تدوین یعقوب آژند، تهران: نشر گستره، ج. ۱.
- یاقوت حموی، ابو عبدالله شهاب الدین(۱۴۱۴ق)، معجم الأدباء، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ج. ۱.
- یسری، عبدالغنی عبدالله(۱۴۱۱ق)، معجم المؤرخین المسلمين حتى القرن الثاني عشر الهجري، بیروت: دار الكتب العلمية، ج. ۱.
- یونینی، قطب الدین موسی(بی تا)، ذیل مرآة الزمان، تحقیق حمزه احمد عباس، ابوظبی: هیئت أبوظبی للثقافة و التراث المجمع الثقافی.

- M.Hilmy M. Ahmad(1962), "Some notes on Arabic historiography during of the Zngid and Ayyubid periods"— *Historians of the middle East*—Oxford university press, Newyork.
- Lewis, Bernard(2008),"Egipt and Syria", *The Cambridge History of Islam*, VIA, London:Cambridge University Press, P175–231.
- Rosenthal. F(1986), "Ibn Abi ,l-Dam" , *The Encyclopaedia of Islam*, III, Leiden— London.

تعامل و تقابل نهادهای امارت و وزارت در عهد ارغون (۶۹۰ ق)

صالح پرگاری^۱
علی منصوری^۲

چکیده: نهادهای امارت و وزارت در حکومت ایلخانان، از عناصر و مؤلفه‌های مهم قدرت بودند. امیرالامرا در رأس نهاد امارت قرار داشت که در نظام حکومتی ایلخانان، دومین فرد به شمار می‌آمد. نهاد وزارت که صاحب‌دیوان یا وزیر ممالک بر آن ریاست داشت، مشکل از دیوان‌الاران عمده‌ای ایرانی (تازیک) بود. تعامل و تقابل نهادهای امارت و وزارت نه فقط بر این دونهاد تأثیر گذار بود، بلکه جامعه را نیز دستخوش تغییر و تحولات می‌کرد؛ بدین معنا که همگرایی آن دو، در تداوم امنیت، بهبود حال رعایا، مالیات‌گیری منظم و عادلانه، همگرایی دین و دولت (حکومت) و تقویت و تداوم حکومت نقش داشت. در عهد ارغون، روابط دو نهاد امارت و وزارت دچار فراز و فرودهایی بود. امیربوقا (امیرالامرا) که ارغون را در رسیدن به ایلخانی باری رسانده بود، به سرپرستی وزارت ممالک نیز رسید؛ امری که در عهد ایلخانان کم سابقه بود. خود ایلخان مغول، نهادهای امارت و وزارت را در اختیار امیر بوقا قرار داد، اما این امر موجب واگرایی نهاد امارت و زمینه‌ساز حضور بر جسته دیوان‌الاران و نهاد وزارت شد. سعدالدوله یهودی با تقویت و در اختیار گرفتن شریعت و نهاد قضاویت، در صدد احیای ایزارهای ازدست رفته نهاد وزارت بود. حمایت نهاد وزارت از سوی حاکمیت و ایلخان مغول در عصر سعدالدوله، موجب ضعف و واگرایی نهاد امارت شد؛ به همین دلیل نخستین اقدام امرا در هنگام بیماری ارغون و ضعف حاکمیت ایلخانی، قتل وزیر و خاندانش بود. در این مقاله، با رویکرد توصیفی تحلیلی، چگونگی تعامل و تقابل نهادهای امارت و وزارت در عهد ارغون بررسی شده است.

واژه‌های کلیدی: ایلخانان، ارغون، تعامل و تقابل، امارت، وزارت، امیربوقا، سعدالدوله

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول) pargari@khu.ac.ir

۲ دانشجوی دکترای تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی mansouri.historian@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۲۵ تاریخ تایید: ۹۴/۱۲/۱۰

The Interaction and conflict between the Emirate and Ministry Institutions at Arqun time (683-690 AH)

Saleh Pargari¹

Ali Mansouri²

Abstract: Emirate and Ministry (vizarat) were among the significant authoritative institutions in Ilkhanid administration. The Chief Commander (Amir ul- Umara') as the second Ilkhanid statesman and the head of Emirate institution and the Chief Minister as the head of bureaucracy institution which was consisted of mostly Iranian (Tajiks) were in charge. The mutual interaction or conflict between the two institutions could make some good changes in society, as well as on themselves, by the means of convergence. That was to maintain security and welfare as well as fair taxation and making religio- state ties.

In Arqun time the mutual affairs between Emirate and Ministry was in turbulence. Amir Buqa, the chief commander who had already contributed to Arqun's power, took the office of Ministry which was considered an odd custom at that time. Where the great Mongol Ilkhan handed the power to Amir Buqa, it eventually weakened the administration authority and led to the conflict with Amir Buqa. Massacre of Amir Buqa's household made a ground for the presence of the bureaucrats within the Ministry institution. The Jewish Sa'duddoleh engaging the judiciary post in Ministry tried to retrieve the lost values while the support of the government gradually made a great divergence on Emirate and Ministry institutions. The only solution was to murder vizir and his household at the time of Arqun's illness and Ilkhanid's weakness.

Keywords: Ilkhanids, Arqun, interactions and disagreements, Emirate, Ministry, Amir Buqa, Sa'duddoleh

¹ associate professor of Department of History, Kharazmi University, pargari@khu.ac.ir

² PhD student of History of Iran at the Islamic Era, Kharazmi University, mansouri.historian@gmail.com

مقدمه

نهادهای امارت و وزارت در حکومت ایلخانان، دو ابزار قدرت بودند. تداوم حکومت ایلخانان، همگرایی این دو نهاد را ضرورت می‌بخشید. در این دوره، تعامل و تقابل نهادهای امارت و وزارت، متأثر از عواملی مانند نهاد ایلخانی، قاعده خویشاوندی و نژادی، ماهیت حکومت و تداوم آن، ضرورت انطباق حکومت با جامعه و امور مالی بود. با این حال در این دوره، تعامل و تقابل آنان می‌توانست «فرانهادی»^۱ نیز باشد؛ یعنی زمانی که صاحب‌دیوان یا امیر‌الامر را به لحاظ قدرت شخص باکفایتی بود، در تعاملات و تقابلات خویش با دنیای پیرامون، خارج از قاعده و قانون اعمال قدرت می‌کرد؛ همچنین گاهی اوقات بعضی از امرا در برخورد با عده‌ای دیگر، از مساعدت عناصر دیوانی بهره می‌جستند و بالعکس. همدستی عده‌ای از امرا با دیوان‌سالاران برای براندازی خاندان امیر بوقا و همدستی دیوان‌سالاران با امرا در براندازی خاندان جوینی، نمونه‌هایی از تعامل و تقابل فرانهادی در این دوره است.

در سپیدهدم حکومت ایلخانان، مناسبات امارت و وزارت از همگرایی آن دو نهاد نشان داشت. نهاد امارت در تأسیس حکومت ایلخانان نقش بسزایی داشت و نهاد وزارت و امور دیوانی نیز تابعی از این نهاد بود. در دوره‌های بعد، سلطه نهاد امارت بر وزارت، با گسترش‌هایی همچنان تداوم یافت. در ابتدای حکومت ارغون، به واسطه نقش امیر بوقا در انتقال قدرت به وی، امور دو نهاد امارت و وزارت به او سپرده شد. قاعدة خویشاوندی و نژادی از عواملی بود که در عهد ایلخانان، در تعامل نهادهای امارت و وزارت تأثیرگذار بوده است. تداوم سلطه نهاد امارت، به طور معمول، با امکان وصلت امرا با خاندان شاهی (ایلخانی) به شرط «قراجو»^۲ نبود تحقق می‌یافتد. وزرا و

۱ فرانهاد: به مجموعه‌ای از اعمال و رفتارهای کنشگران که در چارچوب نهاد و منطبق بر نظام سازمانی نیاشد، رفتارهای فرانهادی گفته می‌شود؛ به یک معنا، فرانهاد تابعی است از شخص فرانهادی در مقابل نهادمندی است. نهادمندی به فراگردی اطلاق می‌شود که از طریق آن، نظام با قاعده‌های از هنجارها، منزلتها و نقش‌های به‌هم‌بیوسته و پذیرفته شده در یک جامعه شکل می‌گیرد. از طریق این فراگرد، رفتار منظم و پیش‌بینی‌پذیر، جای رفتار خودجوش و پیش‌بینی‌تاپذیر را می‌گیرد (بروس کون (۱۳۷۹)، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: توتیا، ص ۱۱۱).

۲ Qaraqo: در زبان مغولی به معنای رعیت، عامه، عوام‌الناس و عوام بود. در واقع، کسی که خویشاوند خاندان (اروغ) چنگیزی نبود. قراچی به معنای مردم عادی، رعیت، عامه که در عین حال، ترجمة واژه به واژه «تسای هسیانگ»* چنی به معنای صدراعظم است، برای بیان آنکه صدراعظم از خاندان سلطنتی نیست؛ و نیز به معنای گذاشت و در آذربایجان، به معنای کولی است. این قراچی به زبان مغولی درآمده و مغولی‌شده آن قراچوست (رشید الدین فضل الله همدانی (۱۳۷۳)، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، ج ۳، تهران: انتشارات

دیوانسالاران ایرانی به واسطه «قاعده خویشاوندی و نزادی» امکان وصلت با خانواده ایلخانی را نداشتند و چنین عاملی آنان را در تعاملات قدرت در عرصه بیرونی ضعیف می‌کرد. از این رو، بیشتر درگیری‌های دیوانسالاران عهد ایلخانان در عرصه درونی نمود پیدا می‌کرد.

یکی از وظایف وزیر یا صاحب‌دیوان، ساماندهی امور مالی مملکت و سپاه بود که با توجه به نایابداری قدرت در حکومت ایلخانان، با پیچیدگی و سختی همراه بود؛ این امر، نهاد وزارت را شکننده‌تر می‌کرد و در تعامل آن با نهاد امارت و ایلخانی، باعث واگرایی آن می‌شد. تدبیر امور مالی لشکر، در اختیار دیوان وزارت بود که این امر، امکان تقابل با نهاد امارت را فراهم می‌کرد.

در عهد ایلخانان، نهاد امارت در انتقال قدرت نقش قاطعی داشت و موضع‌گیری امیرالامرا بر چگونگی فرد انتخاب شونده برای تصدی ایلخانی اهمیت داشت. نهاد وزارت و وزرای عهد ایلخانان، در انتقال قدرت نقش بارزی نداشتند و در «کِنگاچ»^۱ برای انتخاب ایلخان، به‌ندرت طرف مشورت و تصمیم‌گیری بودند. امرا در کنار شاهزادگان و خاتون‌ها، سه ضلع مثلث «قوربیتای»^۲ برای انتقال قدرت در حکومت ایلخانان بودند.^۳ زمانی که امیرالامرا از قدرت چشمگیری برخوردار بود، در مقایسه با شاهزادگان و خاتون‌ها، انتخاب وی اعتبار بیشتری پیدا می‌کرد.

حکومت ایلخانان در ماهیت، یک ساختار اردویی داشت و اهل شمشیر آن را تشکیل داده بودند؛ از این رو، ایلخانان در گام نخست، حافظ منافع نظامیان و شخص ایلخان به عنوان یک فرد لشکری بودند. در حکومت ایلخانان، نبود ثبات در ساختار اداری سیاسی و عمر کوتاه ایلخان، نبود تداوم در همه ابعاد را دچار تردید می‌کرد و آن نیز باعث ضعف ساختاری در حکومت ایلخانان می‌شد؛ بنابراین امکان اعمال فرانهادی(شخصی) قدرت، به وسیله اشخاص فراهم بود.

تداوم حکومت ایلخانان، نیازمند تعامل جامعه(ایرانی) و حکومت(مغولی) بود. سابقه حضور

→ البرز، ص ۲۳۸۲؛ نیز بنگرید به: عبدالرسول خیراندیش(پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «تحویل مرتبه ترخانی در انتقال از جامعه تورانی به ایران عصر مغول»، تحقیقات تاریخ/جتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۱، ش ۲، ص ۴۳).

۱ مشورت.

۲ Quriltay: قوربیتای عبارت بوده است از اجتماع عظیم، متشکل از عموم شاهزادگان و ارکان مملکت که در زمان تعیین خانیت یکی از اعضای خانواده سلطنتی، منعقد می‌شده است(عطاء‌الملک جوینی(۱۳۶۱)، تسلیمه‌الاخوان، تصحیح و تحشیه عباس ماهیار، تهران: آئینا، ص ۴۹۴).

۳ همدانی، همان، صص ۱۱۲۵، ۱۱۴۷، ۱۱۴۴.

ترکان در سرزمین ایران، به دوره باستان می‌رسید؛ پس حضور و اقامت آنان در ایران، برای جامعه ایرانی سده هفتم پدیده جدیدی نبود، بلکه آنان خود جزئی از جامعه ایرانی بودند که در برابر مغولان ایستادگی کردند. مغولان به عنوان عنصر جدید، با ترکان ایران زمین اندک قربات نزدی و فرهنگی داشتند، اما به طور معمول، برای جامعه ایرانی بیگانه تلقی می‌شدند. ضرورت تعامل حاکمیت با جامعه، نیازمندی به حضور دیوانسالاران را که جملگی ایرانی بودند، موجب می‌شد. در اوایل حکومت ایلخانان، غلبه امرا و نظامیان باعث توجه نکردن جدی به دیوانسالاران شد، اما برای تمرکز گرایی و انطباق حاکمیت ایلخانان با جامعه، توجه به دیوانسالاران و نهاد وزارت ضرورت یافت.

در دوران قبل از مغول، نهاد وزارت در تعامل و تقابل خویش با دنیای پیرامون، دارای ابزارهایی بود که در دوره حکومت ایلخانان، فاقد آن بود و در مواقعي، اندک بهره از آن می‌جست. برای حکومت ایلخانان، مذهب موضوع اساسی تلقی نمی‌شد. نگاه آنان به دین، شخصی و غیرسیاسی بود. نهاد مذهب قبل از مغولان با حضور گسترده و طویل دستگاه شریعت، مسائل ریز و کلان فرد و جامعه ایرانی را تحت نظر داشت. با برچیده شدن نهاد خلافت (شریعت) و ویرانی پایگاههای نهاد مذهب مانند مساجد و مدارس و توجه نکردن شخص ایلخان به چنین مسئله‌ای، نهاد وزارت یکی از بُرْنَدِ ترین ابزارهای خویش را از دست داد و از قدرت آن کاسته شد. تلاش‌های سعدالدوله در رأس نهاد وزارت برای «ترویج شریعت»، ممکن است در راستای بهره‌گیری از آن در جهت تقویت نهاد وزارت بوده باشد.^۱ وصفاً، ضمن برشمودن اقدامات وی برای ترویج شریعت، اعم از تکریم علماء و اهتمام به امور حجاج، «توکید قواعد شریعت» به وسیله وی را از معجزات دین اسلام می‌داند.^۲ از سوی دیگر، نهاد قضاوت که در جامعه ایرانی تابعی از مذهب بود، در حکومت ایلخانان در سطح عالی، تا مدت‌ها به شیوه مغولی (یاسای چنگیزی) و بدون نیاز به فقه و عناصر قضایی اسلامی، حل و فصل می‌شد. این امر نیز به نوبه خود، نهاد وزارت را که در گذشته نهاد قضاوت را در اختیار داشت، در تعاملات خویش با دیگر نهادها از جمله امارت، ضعیفتر کرد. محسن مرسل‌پور در مقاله «وزارت در فترت اولیه حکومت ایلخانی: از ارغون تا بایدو»^۳ تا

۱ غیاث الدین بن همام الدین خواندمیر (۲۵۳۵)، *دستورالوزراء؛ شامل احوال وزرای اسلام تا انقراض نیمرویان*، ۹۱۴، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال، ص ۳۰۱.

۲ عبدالله بن فضل الله وصف (۱۲۶۹ق)، *تاریخ وصفاً، بمیئی: چاپ سنگی بمیئی*، صص ۲۴۱-۲۴۰.

«عق» فراز و فرود نهاد وزارت را در دوره مذکور بررسی کرده است و به لحاظ پیشینه، می‌تواند سودمند باشد. عنوان مقاله، گویای بحث نهاد وزارت است، اما در بازنمایی وزارت به صورت نهاد و پرداختن به عناصر تشکیل‌دهنده آن، با وجود دوره تاریخی طولانی، می‌توانست بهتر باشد.

«برهای از یک کشمکش تاریخی» مقاله‌ای از جواد عباسی است که به بررسی منابع وزیران و امیران در عصر ایلخانی پرداخته است. از ویژگی‌های این مقاله، وقایع‌نگاری است که به لحاظ دوره طولانی تاریخی، می‌توانست عنوان رساله دکتری باشد.

پرسش اصلی این پژوهش بدین صورت مطرح است که: تعامل و تقابل نهادهای امارت و وزارت در عهد ارغون چگونه و تابع چه عواملی بود؟ فرضیه طرح شده برای این سؤال بدین گونه است: تعامل و تقابل نهادهای امارت و وزارت در عهد ارغون متأثر از عواملی مانند ایلخانی، ماهیت حکومت، تداوم آن و امور مالی بود.

عناصر نهادهای وزارت و امارت در حکومت ایلخانان

برای یافتن مؤلفه‌های نهادهای امارت و وزارت در حکومت ایلخانان، اصلی‌ترین منبع کتاب دستورالکاتب فی تعیین المراتب تأليف محمدبن هندوشاه نخجوانی(۶۸۴-۷۷۶ق) است. خاندان نخجوانی از منشیان و مستوفیان بر جسته دوره ایلخانان بودند. هندوشاه نخجوانی کتاب تجارب السلف را در سال ۷۱۴ق. تأليف کرد.^۱ وی مدتها به همکاری با خاندان جوینی در امور حکومتی و دیوانسالاری پرداخت. محمدبن فخر الدین هندوشاه نخجوانی، در نهاد دیوانسالاری اواخر ایلخانان فعالیت می‌کرد و کتاب خویش را در عصر ایلخانان رقیب، به سلطان اویس جلایری(۷۵۷-۷۷۶ق) تقدیم کرد. همچنین کتاب الارشاد فی الانشاء را که تلخیصی از کتاب دستورالکاتب است، وی نوشته است.^۲

جلایریان وارث نظامی دیوانی ایلخانان و به لحاظ تزادی زمانی، تابعی از آنان بودند. تأليف کتاب دستورالکاتب در سال ۷۶۷ق. به پایان رسید، اما مطالب آن مربوط به دوره ایلخانان است؛

۱ هندوشاه بن سنجر بن عبدالله صاحبی نخجوانی(۱۳۴۴)، تجارب السلف، به اهتمام عباس اقبال، تهران: کتابخانه طهوری.

۲ محمدبن هندوشاه نخجوانی [ای تا]، الارشاد فی الانشاء، نسخه عکسی ش ۳۵۴، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

از این رو، در ریخت‌شناسی نهادهای ایلخانان مهم‌ترین منبع به حساب می‌آید. به نظر می‌رسد حضور مغولان در ایران و تغییر و تحولات سیاسی‌اداری در ایران زمین، ضرورت تألیف دستورالکاتب را پدید آورد. نخجوانی عناصر تشکیل‌دهنده نهاد وزارت یا «دیوان بزرگ و لواحق آن» را چنین ذکر کرده است:

وزارت ممالک، نیابت سلطنت، استیفای ممالک، الخ یتکجی ممالک، نظارت ممالک، اشراف ممالک، حکمی ممالک، انشاء ممالک، نیابت وزارت، قلمی ولایت، استخراج حکام ولایات، اسپهسالاری، دفترداری ممالک، حکومت و متصرفی ولایات، قانون و یاسامیشی و تعديل، امارت عسس، امور مالی (حرز و تخمین، احصاء، موashi و قوبجور، حکومت دارالضرب و معیّری، صاحب جمعی اموال، مناصب قلمی ولایات)، تنغاولی و راهداری، کاروانسالاری، ریاست، مناصب شرعی (قاضی القضاطی ممالک، قضای ولایات، نقیب‌النقابی، اوقاف ممالک، اوقاف سادات، امارت محمل و وفد حاجاج، امور} تدریس، خطابات، احتساب، اعادت، فقاهت، شیخی خانقه، کتابت دارالقضاء، عاملی زکات، جزیه، بیت‌المال، امامت، اذان).^۱

عناصر تشکیل‌دهنده نهاد امارت در دوره ایلخانان، امارت اولوس، امارت اولکا، امارت تومان و هزاره و صده، امارت یارغو در اردوی معظم، شحنگی ولایات، کتابت(بخشیان)،^۲ تعیین اقطاعات،^۳

۱ محمد بن هندوشاه نخجوانی (۱۹۶۴م)، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، به سعی و اهتمام عبدالکریم علی اوغلی علیزاده، ج ۱، مسکو: فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان انسیستیتوی خاورشناسی، صص ۴۸-۵۰.

۲ در واقع، «بخشی» یک واژه‌ای چینی به صورت پوشیه و در چینی کهن بکشی به معنای معلم دینی بودایی و به همین معنا به زبان‌های ترکی و مغولی و کره‌ای و زبانی راه یافته است. در ترکی به صورت بخشی، بخشی، بخشی و در زبان مغولی به صورت بخشی و در زبان کره‌ای به صورت پکسا درآمده است. احمد جعفر اوغلو در فرهنگ اویغوری باستان، به ظاهر برای بخشی دو منشأ می‌شناسد و بخشی به معنای معلم را از سنسکریت و بخشی به معنای استاد را از چینی می‌داند، اما اصل این واژه یکی و چینی است و در زبان ترکی به معنای معلم روحانی(بودایی)، استاد، معلم، پیشک‌روحانی، جادوگر و شمن به کار رفته است. این واژه پس از سده سیزده میلادی، به زبان مغولی به معنای نویسنده و منشی، به ویژه به معنای مجرر خط اویغوری به کار می‌رفت و برای بار دوم به زبان ترکی راه یافت(همدانی، جامع التواریخ، ج ۳، ص ۲۳۰).

۳ تعیین اقطاعات: اقطاع در عرف مستوفیان آن است که پادشاه مواجب امرا و لشکریان را که از دیوان مقرر و مجری باشد، بر متوجه موضعی دیوانی تعیین می‌کند و بر آنان مقرر می‌دارد تا سال به سال از آنجا تصرف کنند و رجوع به دیوان نکنند(نخجوانی ۱۹۷۶)، همان، ج ۲، ص ۵۴).

بوکاولی لشکر^۱، یاساولی^۲، یورتجی^۳ و بلارغوجی^۴ را شامل می‌شد.^۵ با قدرتمندی امیرالامرا، حوزه اختیارات این نهاد قبض و بسط می‌شد.

نقش نهادهای امارت و وزارت در قدرت‌گیری ارغون

پس از وفات ابا(۱) عق)، نهاد امارت به صورت یکپارچه عمل نکرد. بعضی از اعضای آن به همراه اولجای خاتون از پسر وی ابا(۲)؛ یعنی منگکه تیمور که برادر کوچک‌تر ابا(۳) بود، حمایت کردند. برخی از آنان مانند امیربوق، آرق، آق بوق(آداماد ارغون) و تعدادی از اقتاچیان^۶،

۱ بوکاولی لشکر: بوکاول شخصی را می‌گفتند که بعد از امرا و آقا بزرگ‌ترین طوابیف لشکریان بود(نخجوانی، همان). کنشگران اجتماعی بوکاولی شامل امرا(الوس، وزرا، امراء) توانات و هزارها و صدها می‌شد(نخجوانی، همان، ج ۲، ص ۵۵). کارکرد بوکاولی: «وظایف و جامگیات و مرسمومات لشکریان» که توسط دیوان تعیین می‌شد و نیز غنایمی را که سپاهیان در فتوحات به دست می‌آوردند، به وسیله بوکاول لشکر میان آنان تقسیم می‌گردند(نخجوانی، همان).

۲ کارکرد یساولی: نخجوانی کارکرد یساولی را این چنین ذکر کرده است: «وظیفه یساول آن است که جمیع طوابیف را از خرد و بزرگ در مرتبه معین که حد ایشان باشد بدارد و در وقت رکوب عساکر منصوريه امرا و لشکریان را نیز در مقامی که راه ایشان باشد فرود آرد و سوار باستاند و نگارد که هیچ آفریده از مقام و مرتبتی که او معین کرده باشد تجاوز نماید و به جای دیگر رود... و در وقت قوربیلتای مبارک و طویل‌های بزرگ سوار شده به وظیفه یاسامیشی اشتغال نماید و از هیچ آفریده بیک سر موی نیندیشد و چون امرا و وزرا و ارکان دولت و اعاظم مملکت جهت حضرت ما اولجامیشی کنند آنچ وظیفه تقرر باشد به جای آورد و ذکر اولجار را باسماع حاضران برساند و بشنواند و هیچ دقیقه از دقایق این مهمات مهمل و نامرعنی نکاردد»(نخجوانی، همان، ج ۲، ص ۵۸ - ۵۹).

۳ یورتجی: تعیین یورت برای «یلخان، امرا، وزرا، ایناقان، ارکان دولت و اعوان حضرت» از وظایف یورتجی بود. یورت شاهزادگان، امرا الوس در سمت راست یورت ایلخان که براونون قار می‌گفتند بود و یورت وزرا و دیوانسالاران در سمت چپ ایلخان که جاونون قار می‌گفتند بود. ایناقانی که از نژاد ترک بودند به همراه امرا و ایناقانی که از نژاد تازیک بودند با یورت وزرا بودند(نخجوانی، همان، ج ۲، ص ۶۴). کنشگران اجتماعی یورتجی شامل «اما(الوس، وزرا، اصحاب دیوان بزرگ، امراء) توانات، هزارها، صده» می‌شد(نخجوانی، همان، ج ۲، ص ۶۵).

۴ بلارغوجی: بلارغو در عرف مغول گمشده را می‌گویند که صاحب آن پیدا نیاشد غلام، کنیزک و چهاربای و بلارغوجی شخصی را می‌گویند که او از طرف دیوان بزرگ تعیین می‌گردند تا به وقت کوچ اردو او با نوکران خود در یورتهای مردم تردد می‌کرد و هر کس را که غلام یا کنیزک یا چهاربایی بر جای مانده یا گمشده پیش خود می‌برد و سپس به صاحب آن می‌داد(نخجوانی، همان، ج ۲، ص ۶۸).

۵ نخجوانی، همان، صص ۴۶-۴۸.

۶ اقتاچی در اصل(زبان مغولی) به معنای ستوریان و خیلیبان است، اما در زبان فارسی بار معنایی آن دگرگون شده و به معنای رئیس اصطبل شاهی، آخرورسالار(بیهقی)، امیرآخور(صبح‌الاعشنی)، خیل تاش(سیرالملوک)، آخریگ(راحة‌الصدور)، آخر سالار(ترجمة تاریخ یمینی)، میرآخور(تاریخ وصف) به کار رفته است(همدانی، همان، ج ۳، ص ۲۲۸۷). بعضی از اقتاچیان، همزمان شحنه نیز بودند؛ مثلاً ناردوی اختاچی شحنه تبریز در زمان ابا(۴) و تکودار بود(همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۲۵).

شکورچیان،^۱ قورچیان،^۲ کزیکانان^۳ و نزدیکان اباقا به همراه قوتی خاتون که به اردوی ارغون پیوسته بود، از ارغون هواخواهی می‌کردند. امیر شیشی بخشی که مردی «بغایت عاقل و کافی بود دید که بیشتر امرا به جانب احمد مایل‌اند به شهزاده ارغون گفت که صلاح تو و از آن ما در آن است که به پادشاهی احمد، رضا دهی تا جان از میان این جمع به سلامت بیرون ببریم». ^۴ ارغون که لشکریان با وی نبود رضایت داد و در ۲۶ محرم ۸۸۱ عق، تمامی امرا و نهاد امارت احمد تکودار^۵ را به پادشاهی برداشتند.^۶

صاحب‌دیوان^۷ شمس‌الدین محمد جوینی^۸ «وزیری که قدیم و حدیث حسبش از شرح مستغنى است»^۹ به همراه ارغون راهی آلاتاغ شد. امیر آسیق، امیر اردوی قوتی خاتون، ارغون را به اردوی ایلخان رسانید. مراسم بر تخت نشستن تکودار با تشریفات بسیار انجام شد. در هنگام بر تخت

^۱ شکورچی؛ در نوشته‌های فارسی به صورت شوکورچی، سوکورچی، سکورچی و شکرچی نیز آمده است. شکورچی از واژه مغولی شکور- چتر و چی پسوند فاعلی به معنای چتردار است(همدانی، همان، ج، ۳، ص ۲۳۷۱).

^۲ قورچیان، مردان معتمدی بودند که هم سلاح خان را نگه می‌داشتند و هم از جان وی محافظت می‌کردند.

^۳ کزیک (kezik/kezic)؛ کزیک از ماده کز (kez) گشت زدن، پیمودن، طی کردن، سفر کردن، راه رفتن+پسوند نام ساز ایگ (ig) به معنای گسترش، نوبت، بیماری نوبه‌ای، تب، یرقان، نوبت در کار، سیر و گردش، پاس و حراست است. این واژه، به زبان مغولی درآمده و مغولی شدید آن، کسیک (kesig) کشیک (keshik) است و کشیک مغولی با گسترش معنایی کمتر از کزیک و فقط به معنای گشت زدن، نوبت پاسداری به نوبت است و از آن کشیکتو به معنای جاندار، نوبتی ساخته شده که جمع آن کشیکتان است. از کزیک نیز کزیکتو و کزیکتان به همان مفاهیم ساخته شده است. بعدها با افزودن پسوند فاعلی ترکی چی بر کشیک، اصطلاح کشیکچی به معنای کشیکتو ساخته شده است(همدانی، جامع التواریخ، ج، ۳، ص ۲۳۹۹).

^۴ همدانی، همان، ص ۱۱۲۵.

^۵ احمد پسر هفتم هو لاکخان که مادر وی قوتی خاتون بود. بزرگ‌ترین خاتون وی از قوم قونقرات، تکوزخاتون بود. دختر تکوزخاتون، کوچوک نام داشت که همسر امیر الیناق بود. بعد از او ارمئی خاتون نیز از قوم قونقرات بود. دختر وی کوچنچک، خاتون امیر بزرگ ایرنجین پسر ساروجه بود. دختر دیگر وی چچاک که همسر امیر دیاربکر، امیر بوراجو پسر دور نای بود. مابینو دختر دیگر وی همسر جندان پسر گرای باورچی بود. از خواتین وی بای‌تگین دختر حسین آقا، توداگوخاتون دختر موسی کورگان، ایل قتلغ دختر کینشیو بود. از دختران وی کلتورمیش از قومانی قونقوچین بود که وی را به امیر تومان، شادی پسر ترغی دادند و طوغان پسر اوست(همدانی، همان، ج، ۲، ص ۱۱۲۳).

^۶ همدانی، همان جا.

⁷ صاحب‌دیوان: فردی که وظیفه وی اداره امور مالی و عایدات مملکت بود(جوینی، همان، ص ۲۵).

⁸ «جد نامدارش شمس‌الدین صاحب‌دیوان المشتهر به موى دراز مستوفى دیوان سلطان محمد خوارزمشاه بود و در عهد سلطنت جلال‌الدین منکربنی همان منصب را تصدی نمود و در نیک نامی وفات یافت انتماء و انتساب ایشان به امام الحرمین حجۃ‌الاسلام عبدالملک جوینی است»(ناصرالدین مشتی کرمانی(۱۲۶۴)، نسائم‌الاسحاق من اطائی‌الاخبار در تاریخ وزراء، تصحیح جلال‌الدین محمد ارمومی، تهران: اطلاعات، ص ۱۰).

⁹ کرمانی، همان جا.

نشستن، دست چپ وی را شیکتور نویان و دست راست وی را قونقورتای گرفت.^۱ قونقورتای دو سال بعد در آسیای صغیر علیه تکودار شورش کرد. شیکتور نویان از امرای برجسته اوایل قدرت گیری تکودار بود. به نظر می‌رسد وی در این دوره، نهاد امارت را سرپرستی می‌کرده است؛ هرچند منابع در این زمینه ساخت‌اند. تکودار به وی «چتر» داد؛ امری که برای امرا افتخار اندکی نبود. وی تنها امیری بود که در دوره حکومت تکودار صاحب چتر شد.^۲

در این دوره، «امارت یارغو» را که نهاد قضایی بود، امرا و نهاد امارت اداره می‌کردند. در دوران قبل از حمله مغولان، نهاد قضاؤت به عنوان یکی از بُرنده‌ترین ابزارهای نهاد وزارت بود. با سقوط خلافت و دستگاه شریعت، محکمه یارغو به وسیله امرا قسمتی از این وظیفه را بر عهده گرفت و نهاد قضاؤت دچار گسسته‌هایی شد. در دعاوی مغولان با یکدیگر و نیز مغولان با ایرانیان، براساس «یاسا» و «محکمه یارغو» قضاؤت می‌شد. در دعاوی ایرانیان با یکدیگر، قضاؤت بر اساس شریعت بود. در صورت اول، امارت یارغو که زیرمجموعه نهاد امارت بود، به دعاوی رسیدگی می‌کرد و در صورت دوم، این امر تابعی از نهاد وزارت یا دیوان بزرگ بود. در درگیری‌های مجdalملک یزدی و علاءالدین عظاملک جوینی، با آنکه هر دو ایرانی بودند، چون بحث مربوط به نهاد ایلخانی بود، بر اساس یارغو رسیدگی شد و به وسیله تکودار «فرمان شد که امرا بزرگ سونجاق آقا و آرق یارغوی مجdalملک پرسند».^۳ بعد از اثبات گناه مجdalملک در محکمه یارغو، سونجاق آقا به قتل او راضی نشد. بعد از مدتی و به دنبال درد پایی که بر روی عارض شد و اصرارهای شیخ عبدالرحمان که به عیادتش رفته بود، وی راضی شد. «آنگاه یرلیغ احمد صادر شد که او را به خصمان سپارند تا او را به یاسارسانند».^۴ این نکه گویای اقتدار امارت یارغو و مسئولان آن است.^۵

تکودار که تازه به قدرت رسیده بود، کمتر به تدبیر و مملکت‌داری می‌پرداخت. قوتی خاتون، مادر تکودار، به همراه امیر اردوبی خویش، آسیق، «مصالح مملکت می‌ساخت هرچند (تکودار)

۱ همدانی، جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۱۲۶.

۲ همان‌جا.

۳ همدانی، جامع التواریخ، ج ۲، ص ۱۱۲۸.

۴ همان‌جا.

۵ برای آگاهی بیشتر درباره منازعات خاندان جوینی و مجdalملک یزدی بنگرید به: عظاملک جوینی (۱۳۶۱)، تسلیه الاخوان، تصحیح و تحشیه عباس ماهیار، تهران: [بی‌نا].

به سعی و جهد شیکتور نویان و سونجاق آقا پادشاه شده بود و شیکتور را چتر داده و نواخته به ایشان التفاتی نمی‌نمود.^۱ اینگونه در حمایت از تکودار، نخستین تردیدها در نهاد امارت ایجاد شد. این روند تا آخرین روزهای حکومت تکودار تداوم یافت.

اوپای سیاسی حکومت ایلخانان مناسب نبود؛ پس ایلخان جدید می‌باشد کوشش می‌کرد تا بر اوپای سلطنت یابد. تکودار برخلاف نظرهای قوریلایی و نظامیان، در روابط خارجی، رویکرد جدیدی در پیش گرفت. وی با فرستادن سفرایی نزد قلاوون، خواستار روابط دوستانه شد. جواب سرد مصر و احازه ندادن به بازگشت سفرا، موقعیت تکودار را در برابر مخالفان ضعیفتر کرد. پیدایش عناصر قدرت مستقل از ایلخان، در سوگیری نهاد امارت تأثیر داشت. گروهی از آنان به ایلخان جدید وفادار ماندند، اما تعدادی به ارغون و قونقورتای پیوستند. هواخواهی بعضی از آنان با توجه به وضعیت، نسبت به ایلخان و ارغون در نوسان بود. درگیری میان تکودار و ارغون در سطح دیوانسالاری، به کشمکش‌های میان مجدهالملک یزدی و شمس‌الدین جوینی انجامید. مجدهالملک در بی‌تلاش‌های ناکام برای حذف شمس‌الدین جوینی، به اتهام ارتباط مخفیانه با ارغون و جادوگری محکوم شد و به قتل رسید.^۲

از نهاد امارت، امرایی همچون طغاضار، چاآفور، جنقوتور، دولادی ایداچی،^۳ آلچی تُقاوُل،^۴ جوشی، قُنْجِقْبَال و تعدادی از کریکنانان و ملازمان اباقد، برای قدرت‌یابی ارغون در تلاش بودند. تکودار برای جلوگیری از همبستگی آنان، لشکری را به سرکردگی امیر جوشکاب، امیر آروق و امیر قورومشی به دیاربکر فرستاد.^۵ ارغون در بازگشت از منطقه بغداد به خراسان، با امیر اوردوقيا و امیر بوقادی اقتاچی همراه شد و در مسیر، شحنة‌ری را که دست‌نشانده تکودار بود تییه کرد و سوار بر الاغ، نزد تکودار فرستاد. در آن زمان، مازندران به همراه خراسان و ری، واحد اداری سیاسی یکپارچه‌ای تشکیل می‌داد که از اباقد به ارغون رسیده بود. امیر تومان امگاچی نویان با

^۱ همان، ص. ۱۱۳۰.

^۲ حمدالله مستوفی (۱۳۸۷)، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوابی، تهران: امیرکبیر، ص. ۵۹۳.

^۳ ایداچی از ماده ایده به معنای خوردن، مصرف کردن، جویden، تحلیل بردن، پاره خواری کردن و پسوند گه: خوراک، غذا، غله، خواربار+ پسوند فاعلی چی به معنای مأمور تدارک و نگهداری مواد خواراکی و آذوقه و خواروبار است(همدانی، همان، ج. ۳، ص. ۲۳۰۷).

^۴ آل یعنی سرخ و در اصطلاح یعنی مهر سرخ، مهری که به مرکب سرخ زده می‌شد+ چی پسوند فاعلی به معنای مسئول مهر سرخ، نگهدارنده مهر سرخ و متصدی زدن مهر سرخ(همدانی، همان، ج. ۳، ص. ۲۲۹۵).

^۵ همدانی، همان، ج. ۲، ص. ۱۱۳۱.

بیست هزار لشکر، از مازندران به استقبال ارغون آمد. ارغون محافظت کنار آمویه، امیر تومان هندونویان را نیز فراخواند؛ هندونویان که در نژاد و خویشاوندی با اردوبی قوتی خاتون یکی بود، از پذیرفتن همکاری با اوی اجتناب کرد.^۱

مدتی بعد، چنین شایع شد که قونقورتای و ارغون هم بیمان شده‌اند تا قونقورتای «در روز کونینگلامیشی^۲ احمد را بگیرد و در این کنگاچ، کوچوک اُنوقچی و شادی اقتاچی با او متفق‌اند». تکودار که از موضوع اطلاع پیدا کرده بود، نزد داماد خویش، امیر الیناق، رفت و از اوی خواست تا قونقورتای را دستگیر کند که چنین شد و قونقورتای به قتل رسید. برای رسیدگی به اتهام‌های توطئه کنندگان، محکمه یارغوه مدت شش روز در قراباغ اران برگزار شد. کوچوک اُنوقچی^۳ و شادی اقتاچی به قتل رسیدند و طغاچار، چاؤقور، جنقوتور، تولادای، آلچی تُقاوُل، جوشی و قونچقبال که پسر آتبای نویان و داماد ارغون بود و امارت قول لشکر داشت، دستگیر و به زندان تبریز منتقل شدند.^۴ قتل دو امیر و دستگیری هفت تن، فاصله‌گیری نهاد امارت از تکودار را نشان می‌دهد. شورش قونقورتای با همکاری و همدلی ارغون بود و عناصر شورش قونقورتای، از نیروهای هواخواه ارغون بودند.

به دستور تکودار، امیر الیناق با لشکری راهی نبرد با ارغون شد. در مقدمه سپاه، امیر تُوبوت و الیناق بودند. امیر یاسار اغول، آجو شکورچی، غزان آله، اشک توقلی و شادی پسر سونجاق با پانزده هزار سوار به دنبال آنان رفته‌اند. ارغون با هشت هزار سوار راهی نبرد شد. مقدمه سپاه با امیر اولایتمور و ایمگچین نویان بوده و بار و بنه آن با امیر شیشی بخشی بود. ارغون نزد امیر نوروز، ایلچی فرستاد تا با یک تومان قراونا که تحت فرمان وی بودند، برای نبرد حاضر شوند. هندونویان را نیز با لشکریانش طلب کرد و خود با شش هزار سوار پیشروی کرد. در اطراف قزوین، دو سپاه

۱ همان، ص ۱۱۳۲.

۲ کون ینگلامیشی: در جامع التواریخ و نوشه‌های دیگر فارسی به صورت کونینگلامیشی، کونیکلامیشی، کونینکلامیشی، کون ینکلامیشی نیز ضبط شده است. کون ینگلامیشی مرکب است از کون (Gun/Kun) روز+ینگی: نو، تازه+لا: شناسه فعل ساز+میش: شناسه فعل ماضی+ی مصدر فارسی به معنای روز نو کردن، نوروز کردن، عید کردن و آغاز سال نو را جشن گرفتن است (همدانی، جامع التواریخ، ج ۳، ص ۲۴۰-۵).

۳ همدانی، همان، ج ۳، ص ۱۱۳۳.

۴ شاید از اونوغا در زبان مغولی به معنای چهارپایان سواری و بارکش چون اسب، شتر و استر است+چی پسوند فاعلی چی: امیر منصدی امور چهارپایان، دارنه و نگهدارنده چهارپایان. البته این احتمال نیز وجود دارد که اونوچی از ماده اونوغا تقسیم و تخصیص+چی به معنای مقسم و بخش کننده باشد.

۵ همان، ص ۱۱۳۴.

در گیر شدند و مقدمه سپاه تکودار، به سرداری تبوت و الیناق، شکست خورد و فراری شد. از نیروهای تکودار آجوشکورچی، غازان بهادر و اشک توقلی از طایفه جلایر، بنه سپاه ارغون را غارت کردند. تکودار به علت شکست مقدمه سپاه، بعضی از افراد همچون چریکمور، پسر توکال بخشی را به قتل رساند. الیناق نیز جایگاه خویش را از دست داد. تکودار با خط مشی جدید، تلاش کرد امیریوقا را جایگزین الیناق کند و در این راستا، «امرا را فرمود که تمامت خط دهنده که از سخن بوقا تجاوز ننمایند. جمله رضا دادند الا الیناق»؛ از این رو، امیریوقا به ریاست نهاد امارت رسید.^۱

ترکیب اجتماعی لشکریان تکودار متشکل از گرجیانی بود که سردارشان الیناق بود و اکنون از امور کنار گذاشته شده بود. آنان مسیر قزوین تا خراسان «خلق را به انواع تعذیب زحمت دادند و هر چه یافتد جمله ببرند و غارت‌ها کردن». ارغون که از لشکرکشی تکودار اطلاع یافت، لگزی و اردویوقا را برای صلح فرستاد. امرا نیز خواهان صلح شدند.

تعاملات برای برقراری صلح به طول انجامید و ارغون دوباره امیر شیشی بخشی را به همراه تعدادی از امرا و شاهزادگان، نزد تکودار فرستاد. تکودار نیز شاهزادگان تغایمیور و سوکای را به همراه امیریوقا و امیر دولادی یارغوغچی با این پیام فرستاد که اگر ارغون تابع است خود یا برادرش، گیخاتو، در اردو حاضر شود. ارغون، گیخاتو را با شاهزادگان تغایمیور و سوکا و نیز امیریوقا، امیر نوروز و امیر بورالغی نزد تکودار فرستاد. به نظر می‌رسید شورش پایان یافته است و افراد تسليم می‌شدند. امیر بولایتمور و امگاچین، پسر سوتای نویان نیز تسليم شدند.^۲ روابط میان تکودار و امیریوقا که ریاست نهاد امارت را بر عهده داشت، تیره شد و تکودار هر روز امیریوقا را تهدید می‌کرد. تکودار امیر آقبوقا را به جای وی گماشت و این امر، موجب همگرایی امیریوقا و ارغون شد. داماد ارغون، یعنی امیر آقبوقا که بعد از وفات اباقا از ارغون حمایت می‌کرد، اکنون به تکودار پیوست و «ایناق»^۳ وی شد.^۴ الیناق برای آوردن ارغون راهی اردوی وی شد و توانست او را

۱ همان، ص ۱۱۳۸.

۲ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۳۸.

۳ همان، ص ۱۱۳۹.

۴ در متون فارسی به صورت اینق، اناق و عناق نیز ضبط شده است. ایناق از ماده ترکی اینا: باور داشتن، اعتماد کردن + ق: پسوند نام ساز به معنای دوست صمیمی و محروم راز، مقرب، همنشین و در اصطلاح ندیم است(همدانی، همان، ج ۳، ص ۲۳۱۳).

۵ همان، ص ۱۱۴۰.

به اردوی تکودار آورد. با پیوستن ارغون به اردوی تکودار، تعدادی از امرای هواخواه تکودار همچون شیشی بخشی، بورالغی و قدان دستگیر شدند و او زیمور قوشچی و نیگ^۱ بی قوشچی و قاچار قوشچی نیز به قتل رسیدند.^۲ تکودار عازم باروبنه شد و ارغون را به الیناق سپرد تا در فرصت مناسب، به اتهامات وی رسیدگی شود. امیربوقا که به واسطه روابط پنهانی با ارغون جایگاه خویش را از دست داده بود، در صدد آزادی وی برآمد. خواجه رشیدالدین تلاش‌های وی را چنین توصیف کرده است:

«امیربوقا خواست که حق نعمت آباخان گزارده کار ارغون را بسازد و پادشاهی با وی اندارد. پیشتر بیسویقا گورکان و اروق و قورمشی که خویشان او بودند رام گردانید و بعد از آن با تگنا در میان نهاد و بعد از آن با ارقسون نویان پسر کوکا ایلگا و با هریک از امرا در غیبت دیگران می‌گفت که احمد با نزدیکان خود سوکا و توبوت و الیناق و ابوگان^۳ کنگاچ کرده که چون از کار ارغون فارغ شود تمامت امرا را هم در حدود اسفراین هلاک کند و چون چنین است امروز که فرصت دست داده اگر تدارک کار خود نکنیم چگونه باشد». امیر تومان ارقسون نویان، جوشکاب، اروق، قورمشی و امیر بورالغو نیز به آنان پیوستند و «جمله متفق شدند که از سخن بوقا تجاوز ننمایند».^۴

جوشکاب، امیر الیناق و قرابوقای و تایتاق را که از سرداران اردوی تکودار بودند، در میهمانی با شراب مست کرد و امیربوقا توانست ارغون را فراری دهد. آنان الیناق و تایتاق را کشتند و قرابوقا، پسر الناچوی بیتکچی را نیز دستگیر کردند. سپس ایلچی نزد هولاچو فرستادند تا یاسار اغول را به قتل رساند که چنین شد. از امرا، امیر امگچین و آق بوقا و لگری با تکودار بودند. فردی از طرف مازوق قوشچی، خبر قتل افراد تکودار را آورد. تکودار راهی اردوی مادر شد، اما پس از مدتی، دستگیر و به انتقام خون قونقورتای به قتل رسید. ارغون در هفتم جمادی الاولی ۸۳ عق، با حمایت‌های امیربوقا به تخت نشست. در مراسم جلوس، هولاچو دست راست و انبارچی دست چپ وی را گرفتند و بر تخت پادشاهی نشاندند.^۵

^۱ همان، ص ۱۱۴۱.

^۲ ابوگان پسر شیرامو نویان بن چورماگون از امرای قدرتمند طرفدار تکودار بود که بعد از قتل تکودار، وی نیز به قتل رسید(همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۵۵).

^۳ همدانی، همان ج ۲، ص ۱۱۴۲.

^۴ همان، ص ۱۱۵۴؛

Henry H. Howorth, f.s.a[1880]. *HISTORY of the MONGOLS FROM THE 9th TO THE 19th*

فراز نهاد امارت و فرود نهاد وزارت در نیمة اول حاکمیت ارغون

ارغون بعد از بر تخت نشستن، امارت خراسان را به امیر نوروز و امارت بغداد و دیاربکر را به اروق برادر امیر بوقا داد. وی «یرلیغ وزارت ممالک به نام بوقا نافذ گردانید... و فرمود تا چندان زر بر سر وی ریختند که در میان ناپدید خواست شد و او از میان مغول مردی بغايت کافی و زیرک بود با رأی و تدبیر و کلیات و جزویات مصالح ممالک به وی ارزانی فرمود و مطلق امر گردانید». ^۱ امیر بوقا علاوه بر مسئولیت نهاد وزارت، نهاد امارت را نیز داشت و همه امور به وی سپرده شده بود. به دستور ارغون، چین مقرر شد که تانه گناه بزرگ از او سر نزند، محکمه نشود؛ همچنین غیر از ایلخان، کسی از او سخن نپرسد و بدون مهر قرمز او، هیچ حکمی رسمیت نداشته باشد و فرمانهای او، حتی بدون تأیید ایلخان، لازم الاجرا باشد. ایلخان جز نام خان، همه عنوان‌ها را به بوقا داد و امور سپاه و احوال خاتونان حرم را نیز به مصلحت او واگذاشت.^۲ امیر بوقا به مرتبه امارت اولوس رسید و در نهاد وزارت، خواجه فخرالدین مستوفی قزوینی را نائب خویش کرد.^۳

بعد از قتل تکودار، شمس الدین جوینی که همراه او در خراسان بود، از جاجرم به اصفهان فرار کرد. اهالی اصفهان در صدد دستگیری وی برآمدند؛ پس به قم رفت. همراهان صاحب شمس الدین به وی سفارش کردند که به جزایر خلیج فارس فرار کند.^۴ وی گفت «صواب آن است که به بندگی حضرت توجه نمایم اگر به وسیله امیر بوقا که دوست دیرینه است رضای خاطر ارغون خان میسر گردد فهو المراد و الا به قضای خدا رضا داده تسليم شوم».^۵ صاحب‌دیوان به وساطت داماد خویش، یوسف شاه لر، امیر بوقا و عمادالدین قزوینی نزد ارغون رفت. ارغون به ایشان توجیه

CENTURY.PART II. THE SO-CALLED TARTAES OF RUSSIA AND CENTRAL ASIA. →
Division I: LONDON :Longmans, Green, and Co, p.312.

۱ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۵۶؛ داوود بن محمد بن‌ناکتی (۱۳۴۸)، روضة اولی الاباب فی معرفة التواریخ و الانساب (تاریخ بن‌ناکتی)، تهران: تصحیح جعفر شعار، ص ۴۴۲؛ ۴۴۲، Haworth(1880), p.313.

۲ وصف (۱۲۶۹ق)، تاریخ وصف، ص ۱۳۷؛ محمد بن خاوند شاه میر خواند (۱۳۳۹)، تاریخ روضة الصفا، ج ۵، تهران: کتابخانه مرکزی، ص ۳۵۴؛ عبدالرسول خیراندیش (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «تحول مرتبه ترخانی در انتقال از جامعه تورانی به ایران عصر مغول»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۱، ش ۲، ص ۴۳.

۳ حمدالله مستوفی (۱۳۸۷)، تاریخ گریمه، ص ۸۰۶، ۵۹۵.

۴ Howorth,Ibid, p.315.

۵ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۵۷.

نکرد.^۱ صاحب‌دیوان خواهان هیچ‌گونه مسئولیتی نبود و می‌گفت: «من بعد مباشر هیچ شغلی نخواهم شد مگر نیابت امیربوقا».^۲ و صاف می‌نویسد صاحب دیوان نزد ایلخان رفت و «از حضرت نواخت و اعزاز یافت»؛ سپس مقام صاحب‌دیوانی به وی ارزانی شد و ایلخان دستور داد شمس‌الدین به اتفاق امیربوقا به اداره امور مملکت پردازند.^۳

امیرعلی تمغاچی^۴ و خواجه فخر الدین مستوفی؛ یعنی پسر عمومی حمدالله مستوفی، محمد مستوفی قزوینی و حسام الدین حاجب که برکشید گان شمس‌الدین محمد جوینی بودند، با هدف رسیدن به پست و مقام، برای نابودی صاحب‌دیوان متوجه شدند. آنان به بوقا گفتند: «با وجود صاحب‌دیوان کار تو را رونقی نباشد و چون ممکن گردد با تو همان کند که با ارغون آقا و دیگر امرا کرد. بوقا را بر آن داشتند که در بندگی ارغون‌خان او را قصد کرد».^۵ و صاف اظهار کرده است، وقتی امیربوقا دید صاحب‌دیوان طی چند روز با جدیت و اهتمام، امور اداری را در قبضه خود درآورده است، نظر ایلخان را به او تغییر داد. بوقا به ایلخان گفت، از کسی که موجب مسمومیت پدرت شده است، نمی‌توانی اینم باشی و نیز خاطرنشان کرد که «ثبت دولت پادشاه و فنا صاحب‌دیوان متلازم‌اند».^۶ و صاف جریان قتل صاحب‌دیوان را در ارتباط با موضوع اتهام مسمومیت آباخان و اعتماد نداشتن ارغون به وی، دانسته است؛ امری که با انکار و بی‌اطلاعی صاحب‌دیوان همراه بود.^۷ رشیدالدین جریان قتل وی را در ارتباط با امور مالی برجسته کرده است.^۸

بوقدای ایداچی را بر صاحب دیوان گماشتند و فرمان صادر شد تا صاحب‌دیوان دو هزار تومان زر به دیوان بدهد. وی فردی را نزد امیربوقا فرستاد که «ای امیربوقا مکن و پادشاه را وزیر کشی

۱ Howorth, Ibid, p. 315.

۲ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۵۷.

۳ و صاف(۱۲۶۹ق)، تاریخ وصف، ص ۱۴۰.

۴ در متن فارسی به صورت تمقا، تمغا، طمفه و طمعنا نیز ضبط شده است. تمغا در زبان ترکی کهن به معنای داعی بود که به عنوان نشان مالکیت، بر تن اسب و گوسفند و دیگر چهارپایان اهلی می‌زندند. ترکان در برخورد با فرهنگ چینی با مهر آشنا شدند و آن را به کار گرفتند و تمغا نامیدند. تمغا به معنی معنا به زبان مغولی راه یافت و در آن زبان، به صورت تمام‌گذاشته درآمد. در دوره ایلخانان، به یک نوع مالیات نیز تمغا می‌گفتند(همدانی، همان، ج ۲، ص ۲۳۴۱).

۵ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۵۷؛ کرمانی(۱۳۶۴)، همان، ص ۱۰۶؛ Howorth, Ibid, p.315؛ میرخواند، همان، ج ۵، ص ۳۴۷.

۶ و صاف، همان، ص ۱۴۱.

۷ و صاف، همان جا.

۸ همدانی، همان، ج ۲، صص ۱۱۵۶ - ۱۱۶۰.

میاموز که امروز مرا کشند و زود باشد که تو را کشنده.^۱ این نکته گویای آن است که هرچند منابع از وی به عنوان صاحب دیوان یاد می‌کنند، وی خویش را وزیر می‌دانست. نکته دیگر، نظام‌مند نبودن نهادهای امارت و وزارت است. خواجه فخرالدین، صاحب منصب مستوفی گری در حکومت ایلخانان بود. این منصب، تابعی از نهاد وزارت بود. با این حال، وی برای نابودی وزیر با امرا و حاجان همکاری می‌کرد. حمدالله مستوفی بدون اشاره به همکاری پسرعموی خود علیه خاندان جوینی، قتل صاحب دیوان را نتیجه کینه مجدالملک یزدی عنوان کرده و خاطرنشان کرده است که «زمانه کین مجدالملک یزدی را از او باخواست».^۲

امیر اردوقیا که روزگاری با هدف یرلیغ جاشینی برای ارغون و لقب «چینگسانگ» برای امیربوقا به چین رفته بود،^۳ در این زمان، برای براندازی خاندان امیربوقا با نهاد وزارت همکاری می‌کرد. به نظر می‌رسد آوازه امیربوقا به چین نیز رسیده باشد. نهاد امارت، در تشییت قدرت ایلخان جدید کوشید. شورش کردهای هکاری را پانزده هزار سوار به سرکردگی امیرایی همچون امیر مازوق قوشچی، نورین آقا و غازان، برادر اشک توقلى از جلایر، آرام کردنده و حمله خاندان جوجی از دربند نیز دفع شد.^۴

ارغون در بهار سال ۸۵ عق، به تبریز آمد. امیربوقا برای او جشن باشکوهی برگزار کرد و با برادرش امیر اروق که همراه بیتکچیان^۵ بغداد بود، پیشکش‌های مناسبی به ارغون اهدا کردند. در مدت زمامداری امیربوقا، خاندان بوقا قدرت چشمگیری پیدا کردند. امیر اروق به واسطه قدرت برادر خویش، بدون اجازه پادشاه، مجدالدین بن الاثیر و سعدالدین برادر فخرالدین مستوفی و علی چکیان را به قتل رساند. مجدالدین، اینچوی^۶ گیخاتو بود؛ پس گیخاتو از اروق رنجید. بعضی به گیخاتو چنین القا کردنده که این اقدام امیر اروق به توصیه خواجه هارون پسر صاحب شمس الدین

۱ همان، ص ۱۱۵۸.

۲ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ص ۵۹۵

۳ همدانی، همان، ص ۱۱۶۲؛ ۱۱۶۲ Howorth, Ibid, p.320

۴ همدانی، همان، ص ۱۱۶۲ Howorth,Ibid, p.320

۵ بیتک+ چی: به معنای منشی، کاتب و محرر است و در عهد ایلخانان به معنای محاسب و مأمور وصول مالیات نیز به کار رفته است(همدانی، همان، ج ۳، ص ۲۳۲۸).

۶ Howorth, Ibid, p.321.

۷ اینچو در عصر ایلخانان به معنای برد، زمین و کنیزی بوده است که به عروس خاندان ایلخانی به ویژه دختران اروغ(خاندان) هنگام ازدواج بخشیده می‌شد و نیز به معنای املاک دولتی بوده است که بعدها اصطلاح خالصه به جای آن نشسته است(همدانی، همان، ج ۳، ص ۲۳۱۴).

جوینی بوده است؛ از این رو، گیخاتو خواجه هارون جوینی را به قتل رساند. خواجه هارون نائب امیر اولکای بغداد، امیر اروق بود.^۱

دوران چهارساله ریاست امیربوقا بر نهادهای وزارت و امارت، به همراه اباشت قدرت و ثروت، شکل‌گیری جیمه جدیدی علیه خاندان وی را باعث شد. بی‌اعتنایی امیرالامرها به امرایی همچون امیر طغایچار، فونجقبال، دولادای ایداچی، سلطان ایداچی، طغان شحنة قهستان، جوشی و اوردوquia که خواص ارغون بودند، تلاش آنان برای براندازی وی را موجب شد.^۲ امیر طغان، شحنه قهستان، که در «علم ترسیل و استیفا و بلاغت و سیاقت خوض داشت» بارها به دستور امیربوقا «چوب یاسا خورد و از وی دشنام شنید». و صاف «مبدأ تغیر اندرون بوقا را حکایت اینجوء فارس» دانسته و نوشه است: «ایلخان به افراد و تشخیص و تسمیه و تخصیص آن املاک، میلی تمام داشت، صورت ممانعت بوقا را پسندیده نفرمود... و بدین موجبات بوقا در تغییر در خاطر خود راه داد». ^۳ از سوی دیگر، اروق برادر امیربوقا که صاحب منصب امارت بغداد، شامل آذربایجان و بابل و بین‌النهرین بود، چنان زندگی تجملاته‌ای داشت که با ایلخان برابری می‌کرد.^۴ فضل الله همدانی درباره وضعیت او در بغداد چنین گزارش داده است:

«اروق در بغداد زندگی نه بر طریقه امرا می‌کرد به شیوه شاهان می‌زیست و ایلچیان ارغون را التفاتی نمی‌کرد و اموال آنچه را به خزانه نمی‌فرستاد و چون یک نوبت اورد و قیا و سعد الدله پانصد تومن مال از هر وجهی حاصل کرده بیاوردند ارغون خان را محقق نمود که اروق هر سال آن مقدار برده است؛ لیکن بر خود اثر آن ظاهر نکرد».^۵

به نظر می‌رسد در این دوره، قدرت امیربوقا مانع اقدام از جدی ایلخان می‌شد. صدرالدین زنجانی، نایب طغایچار، به علت آنکه امیربوقا از وی طلب بقایای مالیات فارس می‌کرد، به طغایچار چنین گوشزد کرد:

«بوقا پادشاهی جهت خویش مهیا گردانیده چه بی‌فرمان پادشاه و کنگاچ امرا هر چه خواهد

۱ (خواجه، نائب امیر اروق بود. او وقت امیر اروق اولکای بغداد بود؛ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۶۲)؛ Howorth,Ibid,p.321

۲ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۶.

۳ وصف، همان، صص ۲۳۰-۲۳۱؛ برای آگاهی بیشتر نک: عبدالرسول خیراندیش(۱۳۸۹)، «فرایند شکل‌گیری اوروغهای دولت ایلخانان»، تاریخ ایران، ش ۶۴ و ۶۵، صص ۲۵-۳۵.

۴ Howorth, Ibid, p.323.

۵ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۶.

می‌کند و اموال بر وفق ارادت خرج می‌کند و هیچ آفریده، ارغون خان را پادشاه نمی‌داند مگر بوقا را و کار به جایی انجامیده که هر ایلچی که با یرلیغ و پایزه به تبریز می‌رود تا آتمباغی بوقا نیست امیرعلی که والی آنجا است قطعاً به وی التفات نمی‌کند و بی‌حاصل باز می‌گردد.^۱

امیرالامرا که در قدرت‌گیری ایلخان بیشترین نقش را داشت، با در اختیار گرفتن نهاد وزارت ممالک، تبدیل به حریف جدی برای وی شد. ارغون مدت‌ها برای حذف خاندان بوقا تلاش کرد. در این دوره، نهادهای امارت و وزارت به صورت ساختارمند و منسجم عمل نمی‌کردند. شاید این امر در قدم نخست، از هویت جامعه ایلیاتی ایلخانان ناشی می‌شد. جامعه‌ای که با وجود وحدت، به لحاظ کثرت و استقلال، راه خویش را می‌پیمود. عناصر درونی نهاد امارت، همگرایی لازم را با امیرالامرا نداشتند و خود می‌توانستند با ایلخان روابط نزدیکی ایجاد کنند؛ امری که برای نهاد ایلخانی ضرورت داشت.

فراز نهاد وزارت و فرود نهاد امارت در نیمة دوم حاکمیت ارغون

با قدرت‌گیری بیش از حد نهاد امارت که نهاد وزارت نیز تابعی از آن شده بود، رویکرد ایلخان درباره امیرالامرا که وزیر ممالک نیز محسوب می‌شد، تغییر کرد. مهم‌ترین کارکرد نهاد وزارت، تأمین منابع مالی حکومت ایلخانان بود. مستوفیان به همراه تعداد دیگری از عناصر، زیر نظر وزیر ممالک، به این‌گونه نقشی می‌پرداختند. نقش آنان دوسویه بود؛ از سویی نایاب نکردن حیات شهری روسنایی، در گرو مالیات‌گیری عادلانه بود؛ امری که با رویکرد و کارکرد حکومت ایلخانی و تهدیدات درونی و بیرونی آن همسانی نداشت. از سوی دیگر، تأمین نشدن مالی حکومت ایلخانان برای نبردهای پیوسته در دو جهه قبچاق و مصر، نتایج خسارت‌باری به همراه داشت؛ بنابراین کارکرد مالی نهاد وزارت، بر امور دیوانسالاری غلبه داشت. علت قدرت‌گیری بسیاری از وزرای معتبر این دوره، بیش از هر چیز، مربوط به امور مالی بوده و سعدالدوله یهودی یکی از این افراد بود.

سعدالدوله فردی بود که در «امور دیوانی و ضبط اموال، ماهر و هیچ نکته از سعی و اجتهاد در آن قسم مهم نمی‌گذاشت».^۲ وی قبل از ورود به اردوی ایلخانی، در بغداد اقامت داشت و

۱ همان، ص ۱۱۶۷.

۲ کرمانی، همان، ص ۱۰۷؛ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۷۶.

زبان‌های ترکی، مغولی، فارسی، عربی و عربی را می‌دانست. او در امور مالیاتی بغداد، فرد آگاهی بود و در آنجا منصب «نیابت و حجابت تونسگا شحنه بغداد» را داشت. مدتها بعد نیز به علت کفایت و کاردانی و وقوف بر امور بغداد، «حاکم مطلق» آن دیار شد.^۱

چند سال بعد، حاکم بغداد و ناصرالدین قتلغ شاه، یعنی بندهزاده علاءالدین صاحب‌دیوان و نوکران او مجدالدین کنی^۲ وغیره که با حضور سعدالدوله عرصه را تنگ دیدند، در پی چاره برآمدند. آنان در سال ۸۸۶ عق، به اردوی ایلخانی آمدند و نزد امرا و وزرا از وی شکایت کردند و به همراه جوشی و قوچان و جماعت شکورچیان گفتند که سعدالدوله، پژشکی کارдан است و لیاقت همراهی با اردوی ایلخان را دارد. ایشان آن حال نزد ایلخان عرضه داشتند و فرمان صادر شد که سعدالدوله ملازم باشد و به بغداد نرود. سعدالدوله در طی اقامت خود در اردوی ایلخانی، چون اوردوquia را فردی قدرتمند دید با وی پیوند دوستی برقرار کرد؛ سپس به وی خاطرنشان کرد که در «اموال بغداد» سود بسیار است و اشاره کرد که اگر حاکمی آنجا را به دست آوری، اموال خزانه بهتر از دیگران می‌رسانیم و برای «خاصه امیر» سود بسیار است و بر عاملان بغداد نیز مالیات‌های عقب‌افتداد بسیار است که آن را نیز به دست می‌آوریم.^۳ سعدالدوله در هنگام اقامت در اردو، از علاقه ایلخان «به جمع آوری اموال فراوان» آگاهی یافت. وی برای جلب توجه ایلخان به خویش، گزارش‌هایی از اقدامات نادرست امراهی بغداد به اطلاع او رساند.^۴

امیر اوردوquia که روزگاری از دربار پکن برای امیربوقا لقب «چینگسانگ» آورده بود، بنا به عللی از وی رنجید؛ پس به همکاری با سعدالدوله علیه امیربوقا پرداخت. امیر اوردوquia در حضور ایلخان از سعدالدوله مقدار بقایای بغداد را جویا شد. سعدالدوله آن را پانصد تومن تخمین زد. مبلغی که از بغداد به خزانه مرکزی نمی‌رسید و باعث شگفتی ایلخان شد. ارغون امیر اوردوquia و سعدالدوله را برای اخذ بقایای بغداد به آنجا اعزام کرد. آن دو «به زخم چوب و شکنجه، مال وافر» به دست آوردند و در جمادی‌الاول ۸۸۷ عق، راهی اردوی ایلخان شدند. «چون یک نوبت

۱ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۶۴؛ خواندمیر، همان، ص ۲۹۶.

۲ به صورت کبته و گیته نیز آمده است.

۳ همدانی، همان ج ۲، ص ۱۱۶۵؛ کمال الدین عبدالرزاق بن فوطی (۱۳۸۱)، *حوادث‌الجامعه*، ترجمه عبدالمحمد آیتی،

تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۲۷۰.

۴ خواندمیر (۱۳۵۲)، *تاریخ حبیب‌السیبر*، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، ج ۳، تهران: کتابفروشی خیام، ص ۲۹۷؛ وصف،

همان، ص ۲۳۶؛ میرخواند (۱۳۳۹)، ج ۵، ص ۳۵۰.

اُردوقيا و سعدالدوله پانصد تومان مال از هر وجهی حاصل کرده بياوردند، ارغون خان را محقق نمود که اروق هر سال آن مقدار برد است، لیکن بر خود اثر ظاهر نکرد، اما طایفه اوردوقيا و ملک شرف الدین و سعدالدوله را به امارت و ملکی و اشرافی آنجا فرسناد و اروق معزول شد.^۱ با قتل عام خاندان اميريوقا و جوييني و نيز ملک شرف الدین سمنانی در سال ۸۸عق. که به تازگی «وزارت ايران» یافته بود، زمينه قدرت گيري سعدالدوله فراهم شد و او به رياست نهاد وزارت رسيد.^۲ وی «حکومت اکثر ممالک ارغون خان به قرابitan داد». سعدالدوله همواره از امراء بزرگ شيكتور نويان، طغاچار، سماغار و قونجقبال و ديگران «خايف و مستشعر» بود و به دنبال افرادي بود که در ترتيب امور، وی را ياري کنند. به دستور ايلخان، امير اوردوقيا را به معاونت برداشت و امارت شيراز را به جوشى و اران و تبريز را به امير قوچان داد و هر سه نفر «نوکار و معاون» او شدند. سعدالدوله چنان قدرت گرفت که هيج آفريدهای جرئت نداشت به در خانه وی رود؛ مگر آن سه نفر که نوکر وی بودند.^۳

ايльтخان امتيازات خاصی به سعدالدوله اعطای کرد که حاکی از اعتماد و نیز نیاز وی به فردی کاردان و ماهر برای مقابله با نهاد امارت بود. طبق دستور ايльтخان، سعدالدوله «حاکم ملک و مال» شد و امراء مغول، مانند طغاچار نويان و اوردوقيا و جوشى، بدون اجازه او نمی توانستند کار مهمی انجام دهند یا سخنی به اطلاع ايльтخان برسانند. سعدالدوله بدون مشورت با ديگران می توانست امور مهم را انجام دهد و جريان امور را به اطلاع ايльтخان برساند.^۴ اين امتيازات، گويای تلاش نهاد ايльтخانی برای تضعیف قدرت نهاد امارت است.

ارغون بعد از عزل اروق از اداره امور بغداد، بسياري از اموری را که در حوزه اختيارات اميريوقا بود، به امراء ديگر واگذار کرد. در اين ايام، اميريوقا بيمار شد. چون «حال بوقا رنجور شد امراء مذکور همت بر فوات او گماشتند». چون اميريوقا بهبود یافت ارغون وی را بنواخت، اما از اختيارات وی کاست و «ولائيات اينچو را که او می دانست به امير طغاچار داد و قول لشکر به امير قونجقبال که راه جد او بود». اميريوقا از رفتار ارغون رنجید و کمتر در اردو حضور می یافت که

۱ همداني، همان، ج ۲، ص ۱۱۶۷؛ ابن فوطى، همان، ص ۴۵۵.

۲ حمدالله مستوفى، تاریخ گزربده، ص ۵۹۷.

۳ خواندمير، همان، ص ۲۹۹.

۴ همداني، همان، ج ۲، ص ۱۱۷۵؛ ابن فوطى، همان، ص ۲۷۴؛ خواندمير، همان، ص ۲۹۸.

۵ ميرخواند، همان، ج ۵، ص ۳۵۰.

این عمل بی احترامی به ایلخان بود. فضل الله همدانی درباره تلاش‌های امیربوقا، برای برکناری ارغون از ایلخانی چنین نوشتند است:

«چون او را در نظر مردم و قع پیشینه نمانده بود به بهانه بیماری تردد نمی‌کرد در بندگی ارغون خان عرضه داشتند که بوقا تمارض ساخته یرلیغ شد تا دیوان و دفتر از خانه او بیاورند و نواب و متعلقان او از اعمال دیوانی معزول شدند و پیشتر امیر علی تمغاجی که حاکم تبریز بود معزول شد و شکست به کار بوقا درآمد و اختلال به حال او راه یافت... و بوقا به کلی از نظر ارغون بیفتاد. چون دید که کار از دست خواهد رفت و به کلی مأیوس شد اموال بی‌اندازه در باخت و جمعی امرا را بناخت و در قصد ارغون خان با خویشن یکی گردانید. چون برادرش اروق و قورمشی پسر هندونویان که امیر تومان بود و امیر او جان که از امرای سلاح بود و قدان ایلچی و زنگی پسر نایانویان و امیر اردوی اولجای خاتون و مایجو امیر هزار و طایفه دیگر و از متعلقان خویش چون غازان بهادر و ایشک توقلی که امیر چهار هزار بود و برادرش اشاک توقلی و تلقوق قراونا امیر هزار و این جماعت جمله جلایرند و بایان و مگریتایی پسر آنغو بیتکچی و چریک بیتکچی و دیگر متعلقان و هواداران او». ^۱ به نظر می‌رسد امیربوقا از قوم جلایر بوده است، با آنکه اطلاع دقیقی از آن نداریم.

امیربوقا برای برکناری ارغون، به فردی از خاندان هلاکو نیاز داشت؛ از این رو، به شهزاده جوشکاب پیام فرستاد که «تو بحمد الله از اوروغ هولاگو خان فر پادشاهی داری و بی معاونت تو دفع این کار متممی نگردد. اگر سخن من قبول کنی و بدین مهم قیام نمایی کمر بندگی بر میان جان بندم و تخت و تاج از برای تو مستخلص گردم». جوشکاب به ظاهر، با اقدام آنان موافقت کرد، اما نزد ارغون رفت و گزارش این امر را داد.^۲ ارغون لشکریانی برای دستگیری امیربوقا فرستاد. امیربوقا به امیر زنگی، پسر نایانویان که امیر اردوی اولجای خاتون بود، پناه جست، اما اسیر شد و جوشکاب در روز شنبه بیست و یکم ذی الحجه سال ۸۷۴، او را به قتل رساند.^۳ امرایی که در این توطئه شرکت داشتند نیز به «یاسا» رسیدند. بعد از مدتی، «پادشاه چون هنوز خشم او باقی بود فرمود که اوروغ او (بوقا) را پاک کنید آباجی و برادران او ملک و ترخان تیمور و قتلخ تیمور

۱ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۶۸.

۲ همان، ج ۲، ص ۱۱۶۹.

۳ Howorth, Ibid, p.325.

۴ همدانی، همان، ج ۲، ص ۱۱۷۱؛ Howorth, Ibid, p.325.

تمامت را بکشند».^۱

مرگ ارغون و بازیابی نهاد امارت

قدرت یابی بیش از حد سعدالدوله، نهاد امارت را به چالش کشانید. امرا در رویارویی با وزیر، از پشتیبانی نهاد ایلخانی بی بهره بودند. طوغان، شحنه قهستان که روزگاری برای براندازی خاندان امیربوقا با سعدالدوله همکاری می کرد، اکنون مخالف اصلی وی بود. خواندمیر با ذکر چگونگی قدرت یابی سعدالدوله آورده است: «چون کمال اعتیار اختیار سعدالدوله بدین درجه انجامید نایره عداوت در کانون درون امرا و ارکان دولت مشتعل گردید و طوغان که از وی رنجش بیشتر داشت جمیع اعیان حضرت را بر دفع او متفق ساخت». ^۲

سعدالدوله خدمات بسیاری برای طبقات فروdstت انجام داد، اما اقدامات وی، رویگردانی طیف وسیعی از فرادستان از نهادهای امارت و وزارت را باعث شد. در جامعه سنت گرا که مبتنی بر نظام پدرسالاری و کدخدامنشی بود، هرگونه اقدام اصلاحی برای فروdstن، مخالفت طیف فرادستان را موجب می شد. در عهد ایلخانان، طیف فرادستان شامل عناصری از افراد دیوانی و لشکری بود و طبقه سوم عصر جدید را فاقد بود؛ از این رو، بیشترین مخالفتها از سوی عناصر نهاد امارت و وزارت صورت گرفت.

ارغون که تعلق خاطری به آینین بودا داشت، بخشیان و راهبان را از اطراف به دربار خویش جذب کرد. وی تحت تأثیر آنان، زندگی چند روزه خویش را فدای یافتن عمر جاوید کرد. به سفارش بخشیان، به چلهنشینی و خوردن «داروی سیاه» اقدام کرد. امری که با شرب خمر تکمیل شد و پزشکان از معالجه وی نالمید شدند. دنیای بیرون، اعم از نهاد امارت و افرادی از نهاد وزارت که در تعارض کامل با سعدالدوله قرار گرفته بودند، از مرگ ایلخان فرصتی یافتند. سعدالدوله برای شفای وی یا آرام کردن فضا و انتقال قدرت، دست به اقدامات بی تیجه زد. امرا که در دوره وزارت سعدالدوله دچار انواع سرخوردگی ها شده بودند و از حیات یا مرگ ایلخان اطلاع دقیقی نداشتند، با حمله به دربار، از وقایع، آگاه و وزیر را به قتل رساندند.

۱ همدانی، همان، ج، ۲، ص ۱۱۷۲.

۲ خواندمیر، همان، ص ۳۰۰.

نتیجه‌گیری

حکومت ایلخانان آغازگر تغییر و تحولات اجتماعی، در جامعه ایران بود که برخی از آنها تا دوران معاصر تداوم یافت. حضور مغولان در ایران زمین و شکل‌گیری حکومت ایلخانان، شکل‌گیری «خرده نهادهایی» را باعث شد. امارت یارغو، یورتچی، بلارغوجی و کتابت مربوط به بخشیان و بیتکچیان اجزای نهادهایی بودند که در ذیل نهاد امارت ایجاد شدند. در حکومت ایلخانان، مهم‌ترین کارکرد نهاد امارت «قدرت‌سازی» بود. این امر، می‌توانست به گونه‌ای باشد که مقام ایلخانی را نیز تهدید کند. حکومت ارغون، به لحاظ تداوم قدرت، ادامه روند گذشته محسوب می‌شد؛ یعنی غلبه گستاخانها بر پیوستها. نهاد امارت که در ابتدای قدرت‌یابی ایلخان جدید، کوشیده بود، بسط یافت؛ به گونه‌ای که نهاد وزارت، تابعی از نهاد امارت شد. در عصر ایلخانان، مهم‌ترین کارکرد نهاد وزارت مالیات‌گیری و امور مالی بود؛ از این‌رو، «دیوان استیفا» و سرپرست آن «صاحب دیوان» اصلی‌ترین جزء این نهاد بود. در دوره حکومت ارغون، جمع‌آوری مالیات مهم‌ترین کارکرد وزیر (صاحب دیوان) بود. وزیران این دوره، مستوفیان زبردستی بودند که توانستند نهاد وزارت را به دست گیرند. در طول سالهای حکومت ارغون، از عناصر فعال نهادهای امارت و وزارت در عرصه قدرت، می‌توان از امارت ولوس، امارت اردو، امارت یارغو، شحنگان، صاحب دیوان، نائب وزیر (صاحب دیوان)، امیر تومان، بخشیان، امارت هزاره، اختاچی، قوشچی، بیتکچیان، مستوفیان و حاجبان نام برد. ساختار حکومت ایلخانان، «اردویی» بوده و در چنین ساختاری، ماهیت قدرت «شخصی» بود تا نهادی. از این‌رو، نهادها در ساختار حکومت ایلخانان حضور داشتند و بر اساس کتاب دستورالکاتب، وظایف آنان مشخص است، اما صاحب منصبان چنین نهادهایی بودند که می‌توانستند حوزه اختیارات خویش را معنا کنند.

منابع و مأخذ

- ابن فوطی، کمال الدین عبدالرازاق (۱۳۸۱)، حوادث الجامعه، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- بن‌اکی، داود بن محمد (۱۳۴۸)، روضة اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب (تاریخ بن‌اکی)، تهران: چاپ جعفر شعار.
- جوینی، عطاملک (۱۳۶۱)، تسلیمه‌لاخوان، تصحیح و تحرییه عباس ماهیار، تهران: [بن‌نا].

- خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین (۲۵۳۵)، دستورالوزراء شامل احوال وزرای اسلام تا انصراف تیموریان ۹۱۴، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- ———— (۱۳۵۲)، تاریخ حبیب السیر، زیر نظر محمد دیبرسیاقی، تهران: کتابخانه خیام.
- خیراندیش، عبدالرسول (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «تحول مرتبه ترخانی در انتقال از جامعه تورانی به ایران عصر مغول»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س، ۱، ش. ۲.
- ———— (بهار ۱۳۸۹)، «فرانید شکل‌گیری اوروغ‌های دولت ایلخانان»، تاریخ ایران، ش. ۶۴ و ۶۵.
- صاحبی نخجوانی، هندوشاه بن سنجربن عبدالله (۱۳۴۴)، تجارب السلف، به اهتمام عباس اقبال، تهران: کتابخانه طهوری.
- عباسی، جواد (خرداد ۱۳۸۲)، «برههای از یک کشمکش تاریخی (بررسی مناسبات وزیران و امیران در عصر ایلخانی)»، مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان ویژه تاریخ و باستان‌شناسی.
- ناصرالدین منشی کرمانی (۱۳۶۴)، نسائم الاسحار من لطایم الاخبار در تاریخ وزراء، تصحیح جلال الدین محدث ارمی، تهران: اطلاعات.
- کوئن، بروس (۱۳۷۹)، درآمدی به جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: توپیا.
- مستوفی، حمد الله (۱۳۸۷)، تاریخ گردیده، به اهتمام عبدالحسین نوابی، تهران: امیر کبیر.
- مرسل پور، محسن (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «وزارت در فترت اولیه حکومت ایلخانی: از ارغون تا بایدو (۶۹۴-۶۸۳هـ)»، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش. ۱۱.
- میرخواند، محمدبن خاوندشاه (۱۳۳۹)، تاریخ روضة الصفا، تهران: کتابخانه خیام.
- نخجوانی، محمدبن هندوشاه (۱۳۷۶)، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، به سعی و اهتمام عبدالکریم علی اوغلی علیزاده، مسکو: فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان ائیستیوی خاورشناسی.
- ———— (۱۳۶۴)، دستورالکاتب فی تعیین المراتب، به سعی و اهتمام عبدالکریم علی اوغلی علیزاده، مسکو: فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان ائیستیوی خاورشناسی.
- ———— (نسخه عکسی ش. ۳۵۴)، الارشاد فی الانشاء، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- وصف، عبدالله بن فضل الله (۱۲۶۹ق)، تاریخ وصف، بمیئی: چاپ سنگی بمیئی.
- همدانی، رشید الدین فضل الله (۱۳۷۳)، جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران: البرز.
- Henry H. Howorth, f.s.a. (1880) , *HISTORY of the MONGOLS FROM THE 9th TO THE 19th CENTURY*.Part II. THE SO-CALLED TARTAES OF RUSSIA AND CENTRAL ASIA. Division I: LONDON :Longmans, Green, and Co.

بررسی راه دریایی از سیراف تا چین مطابق سفرنامه ابوزید سیرافی

شهربانو دلبری^۱

غلامحسین بشکنی^۲

چکیده: در صدر اسلام مجموعه‌ای از راههای تجاری در تمام قاره آسیا از کشورهای اسلامی تا داخل چین رونق داشت. بخش مهمی از این راهها از قلمرو خلافت و شهرهای اسلامی تا چین امتداد داشت که مسلمانان به صورت فعال تجارت را انجام می‌دادند. این راهها شامل راه‌های دریایی و خشکی می‌شد. راه خشکی از طریق آسیای میانه بود که در مسیر جاده ابریشم قرار داشت؛ قبل از اسلام تجارت از این راه نیز انجام می‌شد. قدمت راههای دریایی، بیشتر از راههای خشکی بود؛ این راه نیز قبل از اسلام وجود داشت. در دوره فتوحات، مسلمانان با فتح عراق این ارتباط را تداوم بخسیدند و از خلیج فارس تا چین، تجارت را از طریق دریانوردی توسعه دادند و در داخل چین، شهرهای اسلامی را به وجود آورند.
این مقاله با تأکید بر منابع تاریخی و پژوهش‌های انجام گرفته در حوزه‌های جغرافیای تاریخی جهان اسلام و چین، به شناخت راههای دریایی از سیراف تا چین مطابق سفرنامه دریایی ابوزید سیرافی و شرح سفر او می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: چین، سفر، مسلمانان، راه‌های دریایی، تجارت، ابوزید سیرافی

۱ استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد(نویسنده مسئول) tarikh-2003@yahoo.com

۲ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد gholamhoseinbeshkani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۱۰

A Study on the Sea routes from Siraf to China according to Abu Zeyd Sirafi's travelogue

Shahrbanoo Delbari¹
Gholamhosein Beshkani²

Abstract: In early Islamic era the trade routes from Islamic lands and Asia to China were busy with Muslim tradesmen's frequent traveling to China. The engagement of the land routes which crossed over the middle Asia through Silk Road dates back to the pre-Islamic era whereas the Sea routes had been utilizing since long before that age. From the conquest of Iraq on, the Sea routes to China subsequently became busier via Persian Gulf. It resulted to the development of the Sea trades as well as to the establishment of Islamic colonies in China. Emphasizing on the historical sources and researches conducted on Islamic world- China's historical geography fields; this study is to learn the Sea routes from Siraf to China according to Abu Zeyd Sirafi's sea travelogue.

Key words: China, journey, Muslims, Sea routes, trade, Abu Zeyd Sirafi

1 Assistant professor, Islamic Azad University, Mashhad; tarikh-2003@yahoo.com.

2 PhD Student in History and Civilization of Islamic, Islamic Azad University, Mashhad; gholamhoseinbeshkani@gmail.com.

مقدمه

اندیشه مسافرت به چین، به دلیل سخن پیامبر درباره جست و جوی دانش در چین، مورد توجه مسلمانان قرار گرفت. آنان علاوه بر جست و جوی دانش، در جست و جوی سود و تجارت نیز بودند.^۱ چین و حوادث آن، آنقدر برای مسلمانان مهم بود که حتی انجام حوادث آخرالزمان را مناسب به یک نفر چینی از فرزندان حسین بن علی از ناحیه ختن^۲ می‌کنند.^۳

مهم بودن مسائل چین باعث شد تا مسلمانان به آن کشور مسافرت کنند. در این زمینه، جغرافیا و راههای چین مورد توجه دانشمندان قرار گرفت و جغرافیدانان و سفرنامه‌نویسان مطالب مبسوطی در زمینه جغرافیا و راههای متنه به چین و همچنین شهرهای تجاری و اقتصادی آن نوشتند.^۴

سفر به این سرزمین، از قبل از اسلام وجود داشته است^۵ و مسلمانان از طریق به کارگیری سازوکار حکومت ساسانی پا به چین گذاشتند. اولین مسلمانان مسافر به چین، ایرانیان مسلمان بودند که از راه دریا به آن کشور وارد شدند.^۶ از راه خشکی هم مسلمانان از طریق ماوراءالنهر به چین وارد شدند و برای مأموریت سیاسی، به نزد خاقان چین رفتند.^۷ در این دسته از راهها، مسلمانان در جنگ‌هایی که به صلح منجر می‌شد، مأموریت‌های بسیار جزئی در چین انجام می‌دادند.^۸

از راه دریا نیز مسلمانان تجارت را گسترش داده و برخی شهرهای مسلمان‌نشین در چین ایجاد

۱ جمال الدین باش شوبی(۱۳۷۶)، «سهم مسلمانان در تمدن چین، ترجمه محمدعلی حسینی»، مجله مشکو، شماره ۵۵-۵۴، مشهد، ص ۱-۲.

۲ ختن شهر و استانی پایین‌تر از کашغر و بالاتر از یوزکند که از بلاد ترکستان محسوب می‌شود و آن در وسط بلاد ترک است (یاقوت حموی ۱۹۹۵)، معجم البلدان، ۲، بیروت، دار صادر، ص ۳۴۷.

۳ مظہرین طاهر مقدسی(۱۳۷۴)، آفریش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ۲، تهران: نشر آگه، ص ۳۸۱.

۴ زکریاین محدثین محمود قزوینی(۱۴۶۰)، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت: دار صادر دار بیروت، ص ۵۳.

۵ محمد تراوی(۱۳۷۶)، «پیوندهای فرهنگی تاریخی ایران و چین»، تهران، مجله چشم انداز، ۵، ص ۱۵.

۶ جرج حورانی(۱۳۳۸)، دریانوردی عرب در دریای هند از روزگار باستان و در نخستین سده‌های میانه، ترجمه محمد مقدم، تهران: کتابفروشی ابن سینا، ص ۹۳.

۷ ایگناتی یولیا نوویچ کراچکوفسکی(۱۳۷۹)، تاریخ نوشه‌های جغرافیایی در تمدن اسلامی، ترجمه ابوالقاسم پائینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۹.

۸ ابن خلدون(۱۳۶۳)، «العبر؛ تاریخ ابن خلدون، ترجمه عبدالرحمان آیتی، ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۱۳.

کردند که از جمله این شهرها بندر کانتون (خانفوا) در جنوب چین بود. افرادی مثل سلیمان سیرافی، ابوزید سیرافی، ابن وهب قریشی، تاجر سمرقندی و غیره به این شهر و شهر خمدان پایتخت آن، مسافرت کردند^۱ و در این مسیر، تجارت را گسترش دادند و باعث بهره بردن هر دو دولت اسلامی و چین از آن شدند. به نظر می‌رسد در این دوران، تا زمان قطع تجارت خشکی با چین که دولتهای مقتدری مثل اویغورها و مغولستان در حال شکل‌گیری بودند، این روابط ادامه داشت.^۲ در حوزه ارتباط دریایی هم این روابط تا زمان جنگ داخلی به سال ۲۶۴ ق، تداوم داشته است که در این سال این روابط قطع شد و تا قرن هفتم همچنان مسدود بوده است.^۳

افرادی که در مورد چین و راههای دریایی چین، مطالعی نوشته‌اند، به دو دسته تقسیم شده‌اند: ۱. جغرافی نویسان؛ ۲. سفرنامه‌نویسان. جغرافی نویسانی چون ابن خردابه، مسعودی، ابن حوقل و استخری که پایگاه‌های سفر از خلیج فارس تا چین را نوشته‌اند و سفرنامه‌نویس بر جسته‌ای چون سلیمان سیرافی که *اخبار الصين والهند* را نوشته است.^۴

طرح مسئله

گزارش‌های مختلف تاریخی و جغرافیایی روشن می‌سازد که راه خشکی از مسیر ماواراء النهر تا مرز چین، همواره باز بوده است و مسلمانان از طریق آن مسیر رفت و آمد می‌کردند. راه دریایی نیز قبل از اسلام وجود داشته و بعد از اسلام نیز همان راه به وسیلهٔ کشتی‌های پوسه (ایرانی) پیموده می‌شده است. بعد از آن نیز مسلمانان دریانورد با عنوان «تاشیه» که عموماً ایرانی بودند، نقش مهمی در احیای این راه ایفا می‌کردند؛ به گونه‌ایی که به سمت «کانتون» می‌رفتند و پارچه‌های ابریشمی چینی را به ایران و عالم اسلام می‌آورdenد. آنها حتی در جزیره «هانیان» هم ساکن شدند و در آنجا ایالت ایرانی اسلامی به وجود آورdenد.

ابوزید سیرافی یکی از این تاجران و جهانگردان بود که از راه دریایی به شهرهای مختلف چین سفر کرده و گزارش مفصلی از سفر خود را در قالب سفرنامه آورده است. او در این سفرنامه

۱ سلیمان سیرافی (۱۳۸۱)، *سلسلة التواریخ یا اخبار الصين والهند*، ترجمة حسين قرچانلو، تهران: اساطیر، مقدمه مترجم، ص ۶۹-۱۱۶.

۲ افسانه منفرد (۱۳۸۷)، «چین مسلمانان»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ص ۲۳۹.

۳ کراچکوفسکی، همان، ص ۱۱۵.

۴ حورانی، همان، ص ۹۰-۹۲.

گزارش دیگر جهانگردان و شهرهای معروف را نیز ذکر کرده است.

نکته دیگر اینکه راه دریایی و سفر ابوزید سیرافی، در منابع قدیم و جدید کمتر به صورت جامع مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. پژوهش حاضر، تقسیم راهها و راههای دریایی و بهویژه راه دریایی که ابوزید پیموده است را به صورت مفصل مورد بررسی قرار داده است. نکته اصلی آن است که این راه دریایی، امروز هم مورد توجه دریانوردان مسلمان بهویژه ایرانیان است.

چین در برخی از منابع اسلامی

در زبان فارسی «الصین» را چین می‌گویند که در طرف مشرق عالم اسلام قرار دارد و طول آن از اقلیم اول تا اقلیم سوم سیصد شهر و دو ماه طول آن ولایات است.^۱ در دوران‌های نخستین، زمین به پنج بخش تقسیم می‌شد که یک بخش آن، چین، ترک، تبت و هند بوده است.^۲ در یک تقسیم‌بندی دیگر، جهان به هفت اقلیم تقسیم‌بندی شده است که حد اقلیم ششم از چین تا حد اقلیم پنجم (که دریای شام، دورترین نقطه سرزمین روم است) را شامل می‌شود و طولانی‌ترین روز آن پانزده ساعت و نیم است.^۳ ابن‌رسته در تعریف اقلیم هفتگانه خود، مبدأ پنج اقلیم را چین ذکر کرده است که در این تقسیم‌بندی، فقط از جنوب چین که دریا بوده، ذکر به میان آورده است.^۴ بنا به قول بعضی از جغرافیانویسان، زمین به سه قسم تقسیم شده است که قسمت سوّم آن در مشرق و شامل خود چین است که به آن آسیای بزرگ گفته می‌شود.^۵ در یک تقسیم دیگر، آسیا به دو قسم تقسیم می‌شد: الف. آسیای کوچک که شامل عراق، فارس و خراسان بود؛ ب. آسیای بزرگ که شامل هند، چین و ترک بود و خراسان در مشرق قسمت دوم قرار داشت.^۶

در مکتب بلخی، مناطق خشکی به صورت مرغی تصور شده که سر آن چین است و نشان می‌دهد که ابتدای زمین از این منطقه بوده است؛^۷ همچنین در دوران‌های قدیم بلاد چین را متصل

۱ قزوینی، همان، ص ۵۳.

۲ مقدسی، همان، ج ۴-۶، ص ۵۹.

۳ علی بن حسین مسعودی (۱۳۷۴)، *التنبیه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۲. چینی‌ها در تقسیم‌بندی اقوام هفتگانه جهان، جزء قوم هفتم شمرده شده‌اند که به همراه سیلی‌ها و سیلانی‌ها از فرزندان عامورین یافثبن نوح‌اند (همان، ص ۷۹).

۴ احمدبن عمر ابن‌رسته (۱۳۶۵)، *اعلاق النفیسه*، ترجمه حسین قرچانلو، تهران: امیرکبیر، ص ۱۱۳-۱۱۰.

۵ کراچکوفسکی، همان، ص ۸۶.

۶ قدامقبن جعفر (۱۹۸۱م)، *الخراج والصناعة الكتابة*، تصحیح محمدحسین زبیدی، بغداد: دارالرشید للنشر، ص ۱۵۹.

۷ حسین قرچانلو (۱۳۸۰ ش)، *جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی*، ج ۱، تهران: سمت، ص ۳۵.

به بلاد هند و جزء جزایر هندی می‌دانستند^۱ که آغاز طلوع خورشید از آنجا بوده و قبل از ارض زمین نیز در انتهای آن در منطقه‌ای به نام «سرندیب» قرار داشته است.^۲

در منابع اسلامی متأخرتر، از مکانی به نام «ماچین» یاد شده است که هندیان، به شمال و جنوب قلمرو سونگ (مهاچین)، چین بزرگ می‌گفتند. وقتی در منابع اسلامی چین و ماچین را با هم ذکر می‌کردند، اصطلاح دوم به چین اطلاق می‌شد که در آنجا فرمانروایان سلسله سونگ از سال ۵۲۱ ق.ح.ک. حکومت می‌کردند.^۳ در تواریخ، شمال بلاد چین نیز سرزمین یأجوج و مأجوج ذکر شده است.^۴ و در شرق چین شهرهای کانتون و بندر زیتون، در وسط چین، خمدان، شانگهای، خنساء و در غرب چین، مناطق مرزی کاشغر و مناطق مجاور با ماوراءالنهر وجود داشت که اسلام از آن طریق به چین وارد شد.^۵

تقسیم راه‌ها

مسلمانان از دو راه دریایی و زمینی، مسافت خود به چین را انجام می‌دادند. در توصیف راه دریایی، یعقوبی توصیف مفصلی درباره آن آورده است: «کشور چین کشور پهناوری است و هر کس بخواهد از راه دریا به چین برود باید از هفت دریا بگذرد که هریک رازنگ و بوبی و ماهی و بادی است جز آنچه در دریای بعدی است. اول: دریای فارسی است که باید از سیراف در کشتی نشست و آخرش رأس جمجمه است. این دریا کم وسعت است و جاهایی برای شکار صدف دارد. دریای دوم: که از رأس جمجمه (در میان عمان و عدن) شروع می‌شود لاروی است و دریای بزرگی است که دریای جزیره واق واق زنگیان^۶ در آن است. در این جزیره پادشاهی است که به وصف نیاید. سپس دریای سوم است که «هر کند» گفته می‌شود و جزیره سرندیب در آن است. در این دریا گوهر و یاقوت و جزء آن یافت می‌شود. این دریاها را جزیره‌هایی است که پادشاهی دارند. در جزیره این دریا چوب خیزان و نیزه می‌روید. دریای چهارم که به آن «کلاه بار» گفته

۱ ابوالعباس احمدبن علی قلقشندي (۱۳۸۳)، صبح الاعشى في صناعة الانشاء، ج ۱، قاهره: مؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ص ۴۴.

۲ کراچکوفسکی، همان، ص ۸۵.

۳ منفرد، همان، ص ۲۲۲.

۴ مظہرین مقدسی، همان، ج ۲، ص ۵۹۴.

۵ ایاس سلیم سلمان ابوحجیر (۱۴۳۰ق)، المسلمين في الصين، غزه: دانشگاه اسلامی غزه، ص ۳۴-۵۲.

۶ جزیره واق واق، در بحث راههای دریایی توضیح داده خواهد شد.

می شود دریایی است کم آب که مارهای بزرگ دارد و بادهای تند کشته ها را سرگردان می کند. در این دریا جزیره هایی است که درخت کافور دارد. دریای پنجم که آن را «سلاهط» می گویند دریای بزرگ پر از شگفتی ها است. دریای ششم به نام «کردنج» باران های بسیار دارد. دریای هفتم که آن را دریای «صنجی» و گاهی «کنجلی» می گویند دریای چین است. این دریا را با باد جنوب سیر می کنند تا به دریای خوشگواری که مرزبانی ها و اول معموره آنجاست برسند و از آنجا به شهر خانفوا می آیند.^۱

مقدسی در توصیف دریاهای اسلامی، یکی را دریای چین نامیده است که از خاور زمستانی میان کشور چین و کشور سیاهان برآید و چون به کشور اسلامی رسید، اطراف جزیره العرب را دور زده و دارای خلیج و شاخه های فراوان می شود. این دریا مثل طیلسانی دانسته شده که به دور کشور چین و حبشه کشیده شده که یک بال آن در قلزم و بال دیگر ش در خلیج فارس است.^۲

مکان های دریایی مسلمانان در انتهای دریای چین، بصره و ابله و سیراف است. بصره از جمله شهرهایی است که در روزگار خلیفه دوم ساخته شد. محصولات چین از راه دریایی به آن شهر می رسید.^۳ این شهر یک مرکز بزرگ بازرگانی بود، ولی به علت اینکه کشته های بزرگ نمی توانستند در آنجا لنگر بیندازند، در ابله لنگر می انداختند و وسایل با کشته های کوچک به بصره منتقل می شد. تعییر این بود که بصره، منچستر بین النهرين و ابله، لیورپول آن بود؛ البته ابله شهر کهنه بود که کارگاههای کشتی سازی در آنجا رونق داشت.^۴ کشته های ساخته شده در این بندر تا چین نیز سفر می کردند.^۵

بندر سیراف به علت عمیق بودن آبهایش، نسبت به دو بندر ابله و بصره مورد توجه دریانوران بود؛ زیرا در این بندر احتمال به گل نشستن کشته های بزرگ چینی وجود نداشت. این شهر در ثروت رقیب بصره بود. کالاها از بصره و بندرهای دیگر به بندر سیراف آورده و بر کشته های

۱ احمدین ای یعقوب یعقوبی (۱۳۷۱ش) تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۲ ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی (۱۳۶۱ش)، احسن التفاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، ج ۱، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایرانی، ص ۱۵.

۳ همان، ص ۱۶۱.

۴ حورانی، همان، ص ۹۳.

۵ احمدین ای یعقوب یعقوبی (۱۳۵۶ش)، المبدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۳۹.

بسیار بزرگ چینی بار می‌شد.^۱

از جمله بنادر دیگر مسلمانان در غرب دریای چین (دریای هند)، عدن و صحار بود. این دو بندر، دلان چین بودند.^۲ عدن، درگاه چین و انبار مغرب و مرکز بازار گانی آنها بود.^۳ صحار هم بندری بر کرانه دریای چین (دریای عمان) بود که بسیار پرجمعیت، پرثروت و دارای بازار گانی فوق العاده و میوه‌خیز بود. این شهر از زیبد و صنعاً ثروتمندتر بود.^۴

بندر قلزم، یک شهر باستانی در پایان دریای چین^۵ (دریای هند) و مانع بین دو دریای خلیج فارس و مدیترانه بوده است. بندر دیگر مسلمانان، فسطاط بود که کشتی‌های رومی و چینی به آنجا آمدوسد داشته است و سود سرشار عاید بازار گانان مسلمان می‌کرد.^۶

دریای چین (اقیانوس هند) برخلاف دریای مدیترانه که دریای جنگ و درگیری بیزانس با خلافت اموی بود، دریای آرامش بود و مسلمانان که تقریباً متحد بودند، با حکومت چین ارتباط مستحکم و قوی داشتند.^۷ قرن دوم هجری و زمان عباسیان نیز راه آبی بغداد به چین دارای اهمیت فراوان بود و سفرهای منظم دریایی به چین پایه گذاری شده بود و مسلمانان مانع بی‌نظمی در این دریا بودند و با دزدان دریایی بهشت برخورد می‌کردند؛ از جمله این برخوردها، تأدب دزدان دریایی و نابودی آنان به سال ۸۲۵ م. بوده است که در بحرین با آنان بهشت برخورد شد.^۸ بنا بر نظر مورخان، مسلمانان نیم قرن زودتر از مسیر راههای دریایی وارد چین شده‌اند.^۹ این راه دریایی، معروف به «جاده ادویه» یا راه هندوستان بود که باعث اتصال شرق و غرب عالم به یکدیگر بود.^{۱۰}

۱ حورانی، همان، ص ۹۴.

۲ مقدسی، همان، ج ۱، ص ۴۷.

۳ همان، ص ۱۲۲.

۴ همان، ص ۱۳۱.

۵ همان، ص ۲۷۸.

۶ مقدسی، همان، ج ۱، ص ۲۸۴.

۷ حورانی، ص ۸۲.

۸ حورانی، ص ۸۸-۸۹.

۹ رضا مرادزاده (۱۳۸۲ش)، چگونگی نفوذ و گسترش اسلام در چین، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ص ۸۶.

۱۰ حورانی، ص ۳۸.

مسافت‌ها از راه دریا

مسلمانان راه‌های دریایی چین را نیم قرن زودتر از راه‌های خشکی می‌شناختند^۱ و سفرهای دریایی دریایی هم آسان‌تر از راه‌های خشکی بود.^۲ در زمان خلافت عثمان خلیفه سوم به سال ۳۶۱ (ع۵۱) و بعد از شکست ایرانیان از اعراب و همراهی نکردن امپراتوری چین با فیروز پسر بزرگ‌د ساسانی، امپراتوری چین فرستاد گانی را به مدینه اعزام داشت تا در مورد شاهزاده ایرانی وساطت کند و ضمناً از قدرت حکومت نوپا هم مطلع شود. هنگام بازگشت سفیر چین، خلیفه یک فرمانده عرب را به عنوان نماینده حکومت اسلامی فرستاد که این اولین نماینده حکومت اسلامی در چین بود.^۳ به نظر می‌رسد این سفر، یک سفر دریایی بوده است، چون مسلمانان و چینی‌ها بعد از سال پانزده هجری قمری، با هم روابط دریایی داشتند. در زمان خلیفه سوم، حکم بن عاص جانشین عثمان در فرمانروایی بحرین، به خلیج دبیل در دهانه رود سند رسید؛ گفتنی است راه دریایی سهل‌الوصول‌تر از راه خشکی بود.^۴

بعد از فتح بنادر دبیل و منصوره پس از سال ۷۱۰م. عرب‌های مسلمان نزدیک مرزهای دریایی چین شده و یک قدم به آن کشور ثروتمند و پر راز و رمز نزدیک‌تر شدند. در نخستین سده‌های هجری، مسلمانان ایرانی تا ماوراء چین؛ یعنی کره امروزی هم دریانوری می‌کردند.^۵ این سفرها برای مسلمانان دارای اهمیت فوق العاده‌ای بود به گونه‌ای که در وصف این سفرها، کتابی با عنوان صد و یک شب^۶ تألیف شد و در آن، سفر دریایی به چین و خمدان پایتخت آن، توصیف شده است.^۷

راه دریایی و تجارت به چین، در سده اول و دوم هجری مطابق ترتیبات دوران سasanی بود و در این زمان، کشتی‌های چینی در ابله حضور داشتند و بازار گانان مسلمانان، اعم از ایرانی و عرب و کره‌ای حمل و نقل دریایی به آسیای شرقی (ممالک اسلامی) را بر عهده داشتند.^۸

۱ مرادزاده، ص ۸۶

۲ حورانی، ص ۸۵

۳ سرثوماس آرنولد (۱۳۸۵ش)، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۲۱۵.

۴ قرجانلو، همان، ج ۱، ص ۱۰۱.

۵ حورانی، ص ۱۱۹.

۶ عنوان کتابی است که در سده چهارم هجری نگاشته شده است. از متن داستان‌ها پیداست که مؤلف با هزار و یک شب آشنا بوده، ولی از مطالب آن چیزی اقتباس نکرده است.

۷ قرجانلو، همان، ج ۱، ص ۱۰۸.

۸ ابوحیر، ص ۱۸.

در تواریخ، نخستین بار از پارسیان دریانورد به نام پوشه (۶۷۱ م) نام برده شده است که در مسیر حرکت به سمت کاتنون، کشتی آنها در دریا دچار طوفان شد و شکست. در این زمان، بیشتر ایرانیان برای خرید پارچه‌های ابریشمی به چین می‌رفند. این ایرانیان به سال ۱۳۱ق (۷۴۸م) در جزیره «هانیان» چین، منطقه‌ای مسکونی برای خود به وجود آورده بودند.^۱ بعد از اسلام، به ایرانیان عرب‌زبان «تاشیه» می‌گفتند که از واژه فارسی تاجیک، یا تازی و یا تازیک گرفته شده بود.^۲ آنان چنان دارای قدرت و جمعیت شدند که به سال ۷۵۸م (۱۶۹ق) و در زمانی که غفورور چین در حالت ضعف و سرگرم سرکوب شورشیان ترک بود، بندر کاتنون (کوانک جو) را تاراج و غارت کردند.^۳

ابوسفیان محبوب عبدی از جمله علماء و تاجران اباضی‌مذهب خوارج بوده که قبل از غارت کاتنون، در آنجا حضور داشته است، ولی تاریخ سفر او معلوم نیست. تاجر دیگر از فرقه مذکور نظرین میمون بوده که در ابتدا در بصره زندگی می‌کرد و سپس به چین مسافرت کرده است. در مورد زندگانی و سفر این تاجر نیز اطلاعاتی در منابع تاریخی وجود ندارد، ولی به نظر می‌رسد که آنها مشوقان سفر افرادی مثل سلیمان سیرافی و ابن وهب بوده‌اند.^۴

سلیمان تاجر در سال ۲۳۷ق. و به منظور تجارت، به سوی هند و چین رفت و مسیر راه را با دقیق توصیف کرده است. او از سیراف از راه دریا تا مسقط و بعد به کله، بر ساحل مالابار و سپس از طریق تنگه پالک در شمال جزیره سیلان و خلیج بنگال از راه جزیره لنکبالوس (از یکی از جزایر نیکوبار)، به کلبه در ساحل غربی مالایا رفت و از آنجا به دماغه سن ژاکوب نزدیک سایگون و از آنجا به جزیره هانیان رفت و سپس از طریق تنگه واقع در میان این جزیره، از سرزمین چین عبور کرد و تا بندر خانفون (کاتنون) پیش رفته است.^۵

ابوزید سیرافی، ۶۵ سال بعد از سلیمان، سفرنامه او را خوانده و اطلاعات فراوانی را درباره چین از شخصی به نام ابن وهب قریشی به آن اضافه کرده^۶ و با اطلاعات کاملی پا به چین گذاشته

۱ حورانی، ص ۸۳-۸۴

۲ مجتبی خلیفه (۱۳۸۷ش)، «تجارت دریایی خلیج فارس در سده‌های میانه به روایت ناظر چینی» *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ش ۳۶، ص ۵.

۳ حورانی، ص ۸۴

۴ کراجکوفسکی، ص ۱۱۱.

۵ همو، ص ۱۱۴.

۶ سیرافی، ص ۱۳-۱۵.

است.^۱

ابن وهب به سال ۲۵۷ق. که بصره به دست زنگی‌ها^۲ افتاد، تصمیم گرفت از سیراف به چین سفر کند. او به پایتخت چین (خمنان) رفته است. توصیف او دارای اهمیت بسیار است؛ زیرا پس از آن در سال ۲۶۴ق. در تیجهٔ یک جنگ داخلی، مستعمره عربی بر کاتون، برچیده و روابط میان مسلمانان و چین قطع شد و تا قرن هفتم همچنان مسدود بوده است.^۳

راههای دریایی به چین

مؤلف کتاب سلسلة التواریخ و اخبار الصين والهنود، قبل از توصیف راه دریایی به چین، دریای سوم یعنی دریای هر کند (خلیج بنگال) را توصیف کرده و بر این باور است که محل فرود آمدن آدم^۴ است. در این دریا، یک ماهی به نام لُخَم وجود دارد که انسانها را می‌بلعد و کشتی‌ها را غرق می‌کند؛ همین امر، یکی از دلایل کمبود کالاهای چینی در بغداد و بصره است.

ابوزید سیرافی خط سیر کشتی‌های بازارگانی چین از سیراف را اینگونه توضیح می‌دهد: «کشتی‌های چینی از سیراف بار را حمل و به سوی مسقط که پایان عمان است حرکت می‌کند. مسیر این راه دویست فرسخ است. در عمان در صغار آب گوارا برداشته شده و به سوی سرزمین هند کولم ملّی حرکت می‌کند که در صورت وزیدن باد ملایم، یک ماه راه فاصله صغار تا کولم ملی است. در آنجا چاههای آب شیرینی است. از کشتی‌های چینی هزار درهم و از دیگر کشتی‌ها از ده درهم تا یک دینار می‌گیرند. فاصله میان مسقط و کولم ملی و دریای هر کند یک ماه راه است. سپس از هر کند به جایی به نام لیخ بالوس می‌رسند. ساکنان آنجا مردمش کوسه ریش و

۱ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۳۸۳ش)، مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمة ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۴۳-۱۴۴.

۲ شورش زنگی‌ها از سال ۲۵۵ تا ۲۷۰ق. بود که حکومت عباسی را به خود مشغول کرد. ستون این حرکت، برخی از ماجراجویان عرب مثل مهالله و حمدانی‌ها بودند، ولی گروههای متنوعی مثل زنگیان هم در آن شرکت داشتند. رهبر این شورش، علی بن محمد (که گویا ایرانی‌الاصل بوده است و خود را منتبه به علویان می‌کرد) بود. او در سال ۲۵۵ق. بر بصره چیره شد و در طول ده سال بر بخش وسیعی از اهواز و واسطه چیره شد و بغداد را تهدید کرد. خلیفه معتمد برادرش موفق را مأمور جنگ با زنگیان کرد؛ او رهبر زنگیان را در سال ۲۷۰ق. به قتل رساند و شورش را سرکوب کرد (محمد سهیل طقوش ۱۳۸۰ش)، دولت عباسیان، ترجمة حجت‌الله جودکی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ص ۱۷۷-۱۸۳.

۳ کراچکوفسکی، ص ۱۱۵.

۴ سیرافی، ص ۴۵-۵۴.

سفیدپوست هستند و زبان عربی و زبان دیگر بازار گنان را نمی‌فهمند. در یانوردان هیچ موقع زنان آنان را ندیده‌اند. آنان برای بازار گنان نار گیل، نیشکر و موز و شیرنار گیل می‌آورند. از آنجا کشته‌ها به سوی جایگاهی به نام کلاه بار حرکت می‌کنند که آن را مملکت زابج^۱ هم می‌گویند. فاصله کولم ملی تا کله بار یک ماه است. کشته‌ها از کله بار به سمت بتومه حرکت کرده که فاصله تا محل قبلی ۱۰ روز راه است. بعد از آنجا به سمت کامپا که آب شیرین دارد حرکت می‌کنند. بعد از کامپا به سمت صندرفولات که جزیره‌ای است در دریا حرکت می‌کنند که فاصله از محل قبلی تا صندرفولات ده روز راه است که آب شیرینی نیز در آنجا وجود دارد. سپس کشته‌ها به سوی دریابی به نام صنجی حرکت می‌کنند پس از آن به سوی دروازه‌های چین می‌روند و آن رشته کوه‌هایی است که دریا از میان آن عبور می‌کند. از صندرفولات تا چین یک ماه راه است. چون این کوه‌ها را پشت سر بگذارند مسافت تا چین هفت روز می‌باشد. چون کشته‌ها دروازه‌ها را گذر کرده و به خلیج‌ها برستند به آب شیرین می‌رسند. جایی که بارانداز سرزمین چین است خانفوا است که در آن آب گوارا و شیرینی از نهرها جاری است. در دریای چین در شباهه روز دو بار جزر و مد رخ می‌دهد. مد دریا از مجاورت بصره تا جزیره بنی کاوان هنگامی است که ماه در میان آسمان است و جزر آن، هنگام طلوع و غروب ماه است. مد از ناحیه چین تا نزدیکی‌های جزیره بنی کاوان به هنگام طلوع ماه است چون ماه به میان آسمان رسد آب پایین می‌رود».^۲

ابن خردادبه در وصف راه چین، ابتدا سرنديب را توضیح داده که سرنديب هشتاد فرسخ در هشتاد فرسخ است و کسی که قصد چین می‌کند از بلین منحرف می‌شود و سرنديب را در سمت چپ خود قرار می‌دهد. فاصله سرنديب تا جزیره لنکبالوس ده تا پانزده روز راه است. از لنکبالوس تا سرزمین جاوه شش روز راه است. از جمله پادشاهی‌های معروف که متصل به چین است، پادشاه قامرون است که در این سرزمین طلای فراوان و کرگدن یافت می‌شود. پادشاه زابج که مهراج نامیده می‌شود، از جمله پادشاهی‌های مسیر راه چین است. مایط به سمت چپ تا جزیره تیومه که دارای عود هندی و کافور است و از آنجا تا قمار(خِمَر)، پانزده روز راه است که در آن

۱ زابج(زانج): جزیره‌ای است عظیم از ولایت چین، متصل به بلاد هندوستان. پادشاهی دارند که او را مهراج می‌نامند. در این جزیره مردم شبیه به درندگان‌اند و به کلامی تکلم می‌کنند که کسی معنای آن را نمی‌داند و مثل حیوانات از درختی به درخت دیگر می‌جهند(قزوینی، آثار البیان و اخبار العباد، ص ۳۰).

۲ سیرافی، ص ۵۶-۶۱

سرزمین، عود قماری و برج یافت می‌شود و از قمار تا صنف در ساحل سه روز راه است. از صنف تا لوقین که اولین منزلگاه چین است، از راه خشکی و دریا صد فرسخ فاصله است. در لوقین سنگ چینی و حربه چینی و سفال‌های چینی سبز رنگ نیکو و نیز برج وجود دارد. از لوقین تا خانفوا که بزرگترین بندر است، چهار روز راه دریایی و بیست روز راه در خشکی است. از خانفوا تا خانجو هشت روز راه، از خانجو تا قانتو بیست روز راه است. سرزمین واق واق^۱ در مشرق آن است. در پایان سرزمین چین، در مقابل شهر قانصو کوه‌های فراوان و پادشاهان بسیاری است؛ از آن جمله سرزمین شیلا^۲ که در آن طلای بسیار است و هر مسلمانی که به آن وارد شود، آنجا را به سبب خوبی‌ها به عنوان وطن انتخاب می‌کند.

حورانی در وصف راه دریایی به چین، آن را به دو راه تقسیم می‌کند: راه اول، کشتی‌ها از سیراف به صحار و مسقط در بندر پرکار عمان می‌رفتند و پس از برداشتن آب از میان دریای هند، به قصد کولم ملی در مالابار جنوبی و بعد به سمت چین می‌رفتند. راه دوم؛ بعد از سیراف به جزیره قیس، هرمز کهنه، تیز در مکران، دیبل، منصوره یا بندرهای دیگر سند و پس از سند از طریق بندرهای بمبئی به مالابار و سپس به سمت چین می‌رفتند.

حورانی مسیر از کولم ملی تا چین را اینگونه وصف می‌کند: «مسلمانان از کولم ملی که ابن خردابه از آن به «بلین» تغییر کرده است، به سیلان رفته با کشتی‌های کوچک از میان تنگه پالک و گرد کرانه‌های خلیج بنگال سفرشان را انجام داده و به طرف جزیره‌های نیکوبار پیش رانده و آنجا پس از گرفتن آب و داد و ستد، به سمت بندر کله بار یا «کده» کنونی در مالایا به سوماترا و جاوه رفته و پس از گذر از تنگه مالاکا به جزیره تیومان، سپس به سوی هند و چین و بعد در صنف فولات لنگر می‌انداختند. سپس از آنجا به سوی هدف نهایی خود که کاتلون یا

۱ جزیره واق واق؛ در دریای چین قرار دارد و متصل به زانج است و با عالمت ستارگان و کشتی‌ها به آن طرف می‌روند. این جزیره جمعاً ۱۶۰۰ جزیره را شامل می‌شود. در این جزیره، درختی است که میوه آن شبیه به زنان است که گویا در گیسوان از درخت آویزان شده است و چون موقع میوه دادن برسد، از این صورت‌ها صدای شبیه به کلمه واق واق شنیده می‌شود؛ بدین دلیل آن را واق واق نام گذاشتند(قریونی، ص ۳۳).

۲ شیلا؛ ولایتی است در اقصای بلاد چین که چون آب در آن ولايت به زمین پاشد، بوی عنبر از آنجا به مشام می‌رسد (به علت خوشی آب و خوبی خاک). در آنجا مریضی یافت نمی‌شود و مردمش زیباترین مردمانند و بیماری در آنجا کمتر یافت می‌شود و گویند هر که در ولايت دیگر مریض شود چون به شیلا برند سلامتی خود را پیدا می‌کند (قریونی، ص ۵۰). بنابر نظر ابوزید سیرافی، کسی از مسلمانان به شیلا نرفته است؛ آنها برای پادشاه چین هدایایی می‌فرستادند و می‌بنداشتند که اگر هدایا را نفرستند آسمان برای آنها باران نخواهد فرستاد(سیرافی، ص ۸۷)

۳ ابن خردابه(۱۳۷۰)، *المسالك والمالك*، ترجمه حسین قرچانلو، تهران، شرکت قلم، ص ۵۰-۵۴.

خانفوا بود به راه خود ادامه می‌دادند. دریای چین جنوبی به علت وجود رشته‌های صخره‌ای و طوفان‌های سنگین خطرناک بوده است، اماً عربها آنها را پشت سر می‌گذاشتند. عرب‌ها علاوه بر بندر کاتنون، بنادری مثل خانجو (چوان چونو) و قانصو (هانگ چو) را نیز می‌شناختند. بعضی از مسلمانان تا کره (شیلا) از راه خشکی و دریا هم پیش رفته بودند.^۱

مدت زمان سفر اینگونه توصیف شده است:

- مسقط به کولم ملی: یک ماه؛
- کولم به کله بار: یک ماه؛
- کله بار به صتف فولاو: یک ماه؛
- صتف فولاو به کاتنون: یک ماه.

مدت زمان کشتیرانی میان مسقط و کاتنون ۱۲۰ روز بود. تمام مدت سفر از بصره یا سیراف، ایستادن در بندرها در میان راه شش ماه یا بیشتر بود. کشتی‌های چینی در سپتامبر یا اکتبر از خلیج فارس به راه می‌افتدند و پس از گذراندن راه دریایی و تجارت و پس از گذراندن تابستان در کاتنون، با باد موسمی شمال شرقی میان اکتبر و دسامبر به تنگه مالاکا بر می‌گشتند.^۲

راه دریایی خلیج فارس تا چین، با توجه به منابع چینی اینگونه توصیف شده است: دریانوردان اسلامی مسیر طولانی را از بندرهای خلیج فارس تا یکی از بندرهای چین مانند زیتون یا کاتنون طی می‌کردند. کشتی‌های مسلمانان سفر خود را در پاییز که بادهای موسمی شمال غربی می‌زوید شروع کرده و پس از یک ماه دریانوردی به جنوب هند می‌رسیدند. سپس بر ساحل جنوبی سیلان - سرندیب لنگر می‌انداختند. دریانوردان پس از عبور از سیلان، مسیر دریا را ادامه داده تا به جزایر نیکوبار رسیده و از آنجا به سمت تنگه مالاکا می‌رفتند و در کله یا کلا «سنگاپور امروزی» توقف می‌کردند. این جزیره یکی از توقفگاه‌های اصلی در مسیر دریای چین بود. کشتی‌ها در ادامه راه در مدت ده روز تنگه مالاکا و شبه جزیره مالایا را پشت سر گذاشته و به خلیج سیام می‌رسیدند. حدود دوازده روز بعد نیز به جزیره کوچک پولسندر رسیده و بعد از تهیه آب و پس از یک ماه دریانوردی در سواحل چین، به بندر کاتنون می‌رسیدند. در مجموع، بیش از دو ماه طول می‌کشید تا مسیر دریایی خلیج فارس به سواحل چین پیموده شود و روی هم رفته سفر رفت و

۱ حوارانی، ص ۹۵-۹۸

۲ همان، ص ۱۰۱-۱۰۰

برگشت حدود یک سال یا یک سال و نیم زمان احتیاج داشت.^۱

شرح سفر ابوزید سیرافی

دوره حکومت تانگ(۶۱۶-۷۰۹م) در چین که مصادف با سفر اولین جهانگردان مسلمان به چین بود، دوره پیشرفت و تجارت جهانی بود و تاجران عرب مسیرهای دریابی چین را به خوبی می‌شناختند. مسلمانان در این قرن در پایتخت چین مسجد بنا کردند و معاملات تجاری با مهم‌ترین شهرهای تجاری مثل هنگ کنگ و کاتون داشتند. در این زمان در چین ساخت کاغذ و صدور آن به جهان اسلام رواج داشت.^۲

ابوزید سیرافی از جمله جهانگردانی است که به چین مسافت کرده و سفرنامه سلیمان سیرافی را تکمیل کرده و همچنین گزارش مبسوط از وضعیت تجاری و اقتصادی و اجتماعی چین را ارائه کرده است. او پول رایج چین را «فلوس» ذکر کرده و از کالاهای تجاری آنها مثل عاج فیل، کندر و شمشهای مس و ذبل دریابی (لاکپشت) و بُشان (کرگدن) نام برده است که از شاخ آن کمربند می‌سازند. چینی‌ها علاقه زیادی به کافور داشتند و به همین دلیل در چین قیمت بالایی داشت. نکته بسیار مهم این است که کالاهای بازار گانی که به چین وارد می‌شد، در انبارهای ویژه‌ای انبار می‌شد و چینی‌ها هرگونه خسارت وارد را تا شش ماه ضمانت می‌کردند. چینی‌ها سی درصد کالاهای را تحت عنوان مالیات می‌گرفتند و بقیه را به بازرگانان برمی‌گرداندند. پادشاه کالاهایی را که نیاز داشت با بهترین قیمت می‌خرید و پولش را هم به صورت نقد می‌پرداخت.^۳

سیرافی در نوشته خود، عبارت «اجازه سفر» را ذکر می‌کند که تقریباً مثل گذرنامه زمان ماست که هر کس بخواهد در چین از جایی به جای دیگر سفر کند، از پادشاه و بزرگ شهر خود دو نامه می‌گرفت: یکی نامه پادشاه برای طول راه که در این نامه نام شخص مسافر و همراهانش، سن همراهان و نام قیلیه او ذکر می‌شود. تمام ساکنان چین، اعم از عرب یا چینی باید این نامه را داشته باشد؛ دوم: نامه خواجه یا بزرگ شهر که به نوعی وابسته درباری در آن شهر است، در این نامه مال و کالای همراه مسافر ثبت می‌شود. تمام این اطلاعات، در پاسگاههای راهها ثبت و ورود

۱ خلیفه، ص ۵-۷.

۲ ابوحجیر، ص ۸-۹.

۳ سیرافی، ص ۶۹

و خروج با دقت کترل می‌شود.^۱

در قسمت دیگر از سفرنامه‌اش، به شورش چین اشاره کرده است که یک یاغی به نام خوانگ چانو «یک شورشی گردنکش» در سال ۲۶۴ق. علیه پادشاه طغیان می‌کند و پس از سلطط بر خانقوای تعداد زیادی از مردم از جمله مسلمانان را به قتل می‌رساند.^۲ ذکر شده است که او حدود ۱۲۰ هزار نفر از مسلمانان و یهودیان و زرتشیان شهر را قتل عام کرد. این عده به جز کشته شدگان چینی بودند.^۳ مسعودی نیز که به سال ۳۳۲ق. در خانقوای بوده است، این واقعه را تأیید و ذکر کرده است که در این واقعه، دویست هزار مسلمان، نصارا و یهود و مجوس، یا کشته و یا در دریا غرق شده‌اند. یاغی همه جنگل‌های توت را که در اطراف خانقوای بوده و کرم ابریشم از برگ آن تعذیب می‌کرد، قطع کرده است و به علت قطع درختان، دیگر ابریشم چین به سرزمین اسلام نمی‌رسید. پادشاه چین از دست یاغی به شهر مرزی در تبت پناه برد و به پادشاه ترک به نام ایرخان نامه نوشت. او با چهارصد هزار نفر به مقر حکومت و خانقوای آمد و یانجو یاغی را سرکوب کرد و به قتل رساند.^۴ در این جنگ‌ها خمدان پایتخت ویران و قدرت پادشاه ضعیف شد و اموالش کاهش یافته بود. بعد از این شورش، ستم و تجاوز بر مسلمانان آشکار و تجارت قطع شد.^۵

منابع چینی علت جنگ این یاغی را قحطی و گرسنگی در چین ذکر کرده‌اند که چینی‌ها آن را به بیگانگان مقیم کانتون نسبت می‌دادند.^۶ به نظر می‌رسد این اتفاق، قبل از نوشتن ذیل بر کتاب سلیمان سیرافی توسط ابوزید به سال ۳۰۲ق. رخداد و فقط نگارنده مجدد آن مطالب بود.^۷ ابوزید سیرافی در نقلی از سلیمان سیرافی می‌نویسد که: «با به دستور پادشاه چین، یک نفر در خانقوای به قضاوت و نماز انتخاب شده بود و در روز عید با مسلمانان نماز و خطبه می‌خواند و برای پادشاه مسلمانان دعا می‌کرد.^۸ در گزارش او از کمبود کالاهای اسلامی، بیان شده است که علت آن،

۱ همو، ص ۷۳.

۲ همان، ص ۹۰-۹۱.

۳ محمدحسن سمسار (۱۳۳۷ش)، *جغرافیای تاریخی سیراف*، تهران: [ابی نا]، ص ۲۱۸.

۴ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۵ سیرافی، ص ۹۲-۹۳.

۶ ابوحجیر، ص ۱۹.

۷ سمسار، ص ۲۱۸.

۸ سیرافی، ص ۵۶.

آتش‌سوزی‌های متعدد در خانقاو بوده است؛ زیرا خانه‌های آن بندر، از چوب و نی شکافه ساخته می‌شد که در بعضی مواقع، دچار حریق می‌شد و کلیه کالاهای از بین می‌رفت.^۱ مسلمانان، در خانقاو یا بندر زینون که در شرق چین بود، ساکن بودند. این شهر یکی از شهرهای مهم مسلمانان بوده است.^۲ این شهر و بندر تجاری، نزد مورخان چینی و عربی به نام «کوانزو»^۳ معروف است.^۴ در این شهر و تمام شهرهایی که مسلمانان زندگی می‌کردند، محلات محلات تجاری هم وجود داشت که مسلمانان خودشان آنها را به وجود آورده بودند.^۵

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه که گذشت و با اتكا به داده‌های موجود در منابع، می‌توان ادعا کرد که مسلمانان در سده‌های اوایله هجری نقش مهمی در احیای راههای زمینی و دریایی داشتند. آنها با سفر به این سرزمین دور، عامل اتصال تجارت بین شرق و غرب عالم شدند. مسلمانان علی‌رغم تمام سختی‌های موجود، سفر به چین را انجام دادند و باعث ثروت‌افزایی جامعه اسلامی در انتهای دریای چین (خليج فارس) و بندر قلزم و فسطاط مصر شدند.

بنا به گزارش ابو زید سیرافی، مسلمانان با سکونت در شهرهای مختلف چین از غرب و شرق و جنوب، نقش عمده‌ای در اعتلای اسلام و گسترش تجارت در این کشور داشتند. نکته اصلی در این سکونت در سده‌های اوایله هجری، ایجاد محلات تجاری در شهرهای محل سکونت آنها بود؛ به گونه‌ای که انواع مایحتاج مردم چین به وسیله آنها تأمین و عرضه می‌شد. در این سکونت، گاهی روابط با چینی‌ها خصم‌مانه و گاهی دوستانه بود.

بر این اساس، در یانور دان اعزامی از ایران به‌ویژه از بندر سیراف، نقش مهمی در این تجارت و احیاناً ساکن کردن مسلمانان در داخل چین و به قولی ایجاد شهرهای اسلامی داشتند. در بررسی راههای دریایی، برخلاف راههای زمینی، جنگ و نبرد کمتری وجود داشته و فقط تجارت و نفع بردن مطرح بوده است.

۱ سیرافی، ص ۵۴.

۲ ابن بطوطه (۱۴۱۷ق)، رحله، تصحیح عبدالله تازی، ج ۴، ریاض: اکادمیة المملکة المغربية، ص ۱۳۴.

۳ kuan zhou.

۴ Hunagray. China. Amacro history p:100.

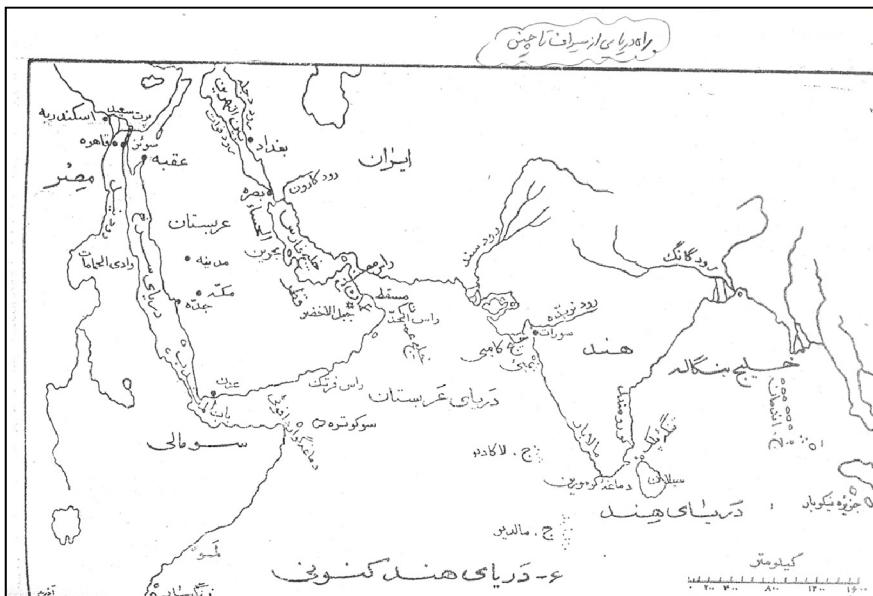
۵ قلقشنده، ج ۴، ص ۴۷۹.

منابع و مأخذ

- ابن رسته، احمد بن عمر(۱۳۶۵)، اعلاق النفسیه، ترجمه حسین قرچانلو، تهران: امیر کبیر.
- ابن خرداده (۱۳۷۰)، *المسالک والمالک*، ترجمه دکتر حسین قرچانلو، تهران: شرکت فلم.
- ابن خلدون(۱۳۶۳)، *العبر*، ترجمه عبدالرحمان آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله(۱۴۱۷ق)، رحله ابن بطوطه، تصحیح تازی عبدالله، ریاض: اکادمیة الملکة المغربية.
- ابو حجیر، ایاس سلیم سلمان(۱۴۳۰ق)، *المسلمون فی الصين*، غزه: انتشارات دانشگاه اسلامی غزه.
- آرنولد، سرتوماس(۱۳۸۵)، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمه ابوالفضل عزی، تهران: دانشگاه تهران.
- بای شویی، جمال الدین(۱۳۷۶)، «سهم مسلمانان در تمدن چین»، ترجمه محمدعلی حسینی، مجله مشکوک، ش ۵۴ و ۵۵.
- تراپی، محمد(۱۳۷۶)، «پیوندهای فرهنگی تاریخی ایران و چین»، مجله چشم‌انداز، ش ۵.
- حورانی، جرج(۱۳۳۸)، دریانوردی عرب در دریای هند در روزگار باستان و در نخستین سده‌های میانه، ترجمه محمد مقدم، تهران: ابن سینا.
- خلیفه، مجتبی(۱۳۸۷)، «تجارت دریایی خلیج فارس چین در سده‌های میانه به روایت ناظر چینی»، *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ش ۳۶.
- سیرافی، ابوزید(۱۳۸۱)، *سلسلة التواریخ یا اخبار الصين و الهند*، ترجمه حسین قرچانلو، تهران: اساطیر.
- سیدسجادی، منصور(۱۳۸۳)، *مرزو*، تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- سمسار، محمدحسن(۱۳۳۷)، *جغرافیای تاریخی سیراف*، تهران: [بی‌نا].
- طقوش، محمدسهیل(۱۳۸۰)، دولت عباسیان، ترجمه حجت‌الله جود کی، قم: پژوهشکده حوزه دانشگاه.
- فدایی، سیداحمد(۱۳۶۹)، «وضعیت مسلمانان چین در دوره‌های مختلف»، مجله مشکوک، ش ۲۶.
- قدامتن جعفر(۱۹۸۱م)، *الخارج و صناعة الكتاب*، بغداد: دار الرشید للنشر.
- قرچانلو، حسین(۱۳۸۰)، *جغرافیای تاریخی کشورهای اسلامی*، تهران: سمت.
- قزوینی، زکریاین محمدبن محمود(۱۹۶۰م)، آثار البلاط و اخبار العباد، لبنان: دار صادر دار بیروت.
- فلقشنندی، ابوالعباس احمدبن علی(۱۳۸۳ق)، *صیح الاعشی فی صناعة الانشاء*، قاهره: مؤسسه المصرية العامة للتألیف والترجمة والطباعة والنشر.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ(۱۳۷۹)، *تاریخ نوشه‌های جغرافیایی در تمدن اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- مرادزاده، رضا(۱۳۸۲)، *چگونگی نفوذ و گسترش اسلام در چین*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین(۱۳۶۵)، *التنیه والاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- ———— (۱۳۸۲)، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و

فرهنگی.

- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱)، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمة على نقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، آفریش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگه.
- منفرد، افسانه (۱۳۸۷)، چین مسلمان، تهران: بنیاد دانش المعارف اسلامی.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۵۶)، *البلدان*، ترجمه محمدابراهیم آیینی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیینی، تهران: علمی و فرهنگی.
- Huang Ray. *China a macro history*. Armonk, Ny, M. E. Sharpe, 1997.





روابط صوفیه و معتزله

سasan طهماسبی^۱

چکیده: بین تصوف و معتزله که هر دو در قرن دوم هجری به وجود آمده بودند، اختلافات جدی وجود داشت. اولین عامل تضاد آنها، پیوند صوفیه با مذاهب اهل حدیث (مذهب شافعی، حنبلی، مالکی، ثوری و ظاهري) بود؛ زیرا اهل حدیث مخالفان آشتی ناپذیر معتزله بودند؛ بر همین اساس، رویارویی صوفیه و معتزله اجتناب ناپذیر به نظر می‌رسید. علاوه بر آن، این دو مکتب بر سر مسائل متعددی با یکدیگر اختلاف داشتند؛ مهم‌ترین آنها نفی کرامات پیشوایان تصوف به وسیله معتزله بود. در مورد صفات الهی، دیدار خداوند و مسئله جبر و اختیار هم بین صوفیه و معتزله اختلاف وجود داشت. در نهایت مکتب معتزله پس از اینکه دوره‌ای از رشد و شکوفایی را در دوره آل بویه تجربه کرد، از بین رفت. در این جریان اشعری‌ها نقش عمده‌ای داشتند، اما نقش صوفیه نیز قابل توجه بود. این پژوهش بر آن است تا دلایل اختلاف صوفیه و معتزله و نقش صوفیه را در زوال معتزله بررسی کند.

واژه‌های کلیدی: تصوف، معتزله، کرامت، صفات الهی، جبر، اختیار

The relationship between the Sufism and Mu'tazilism

Sasan Tahmasbi¹

Abstract: There were serious disagreements between the Sufism and Mu'tazilism, both of which came about in the second century AH., for the Sufism proximity to Ahl al- Hadith (the people of the *hadith*) thought, namely the Shafi'i, Hanbali, Maliki, Thauri and Zahirite sects. This is considered as the major issue of discrepancy among Sufists and Mu'tazilists. Since the people of the *hadith* were irreconcilable enemies of the Mu'tazilites so was the unavoidable clash between Sufists and Mu'tazilites thought. Moreover, these two doctrines had disagreements over several other issues; the most important of which was denying the spiritual theurgy of Sufi leaders by Mu'tazilites. In addition, there were some differences on the subjects like attributes of god, seeing god, determinism and free will. Having experienced a heyday in the Buyid period, the Mu'tazilsm finally exterminated. Although the Ash'aris played a chief role in this event, the Sufi's part was also considerable. This paper studies on the reasons of disagreement between the Sufists and Mu'tazilites and the role of Sufism in declining the Mu'tazilism.

Key Words: Sufism, Mu'tazilsm, theurgy, attributes of god, determinism, free will.

1 Faculty member, History department, Payam Noor University sasantahmasbi@pnu.ac.ir

مقدمه

فرقهٔ معتزله با جدایی واصل بن عطاء (م ۱۸۱ق) از استادش حسن بصری (م ۲۱۰ق) شکل گرفت و تا پایان قرن دوم به یک فرقهٔ مهم و تأثیرگذار تبدیل شد. حمایت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق) از این فرقه در مورد مسئلهٔ خلق قرآن و تداوم این حمایت‌ها تا دورهٔ متوكل (۲۴۷-۲۳۲ق) را راه برای شکوفایی آن هموار کرد، اما این فرقهٔ عقل‌گرا به سبب مخالفت‌های متوكل و اهل حدیث، به مدت بیش از یک قرن تحت فشار قرار داشتند تا اینکه بار دیگر در سایهٔ حمایت‌های صاحبین عباد (۳۸۵م) و تحت رهبری قاضی عبدالجبار (۴۱۴م) توانستند موقعیت خود را بازیابند. در پایان دورهٔ آل بویه، به علت ضعف و مشکلات سیاسی این دولت و رشد جریان‌های مخالف، بار دیگر معتزله در سراسر ایران قرار گرفتند^۱ و فقط در منطقهٔ خوارزم از ابتدای قرن ششم تا قرن هشتم به حیات خود ادامه دادند.^۲

تصوف نیز به عنوان یک مکتب، در قرن دوم و همزمان با معتزله شکل گرفت و درست مانند مکتب اعتزال، در زمان مأمون به رشد و شکوفایی دست یافت^۳ و از همان زمان به عنوان رقیب و مخالف معتزله، در کنار اهل حدیث قرار گرفت. اولین رویایی این دو مکتب، در جریان محنّه روی داد و پس از آن با رشد و گسترش این دو مکتب، اختلافات آنها نیز گستردۀ شد و به رقابت و جدالی منجر شد که در پایان، معتزله مغلوب شدند.

این پژوهش، روابط دو مکتب تأثیرگذار تصوف و معتزله را از شکل‌گیری آن دو در قرن دوم تا براندازی آخرین بقایای معتزله در قرن هشتم، مورد بررسی قرار داده است. مسئله اصلی پژوهش، بررسی عوامل اختلاف صوفیه و معتزله و تأثیر آن بر زوال معتزله است. درباره این موضوع تاکنون پژوهشی مستقل و کامل انجام نشده است و فقط در پژوهش‌های مرتبط با معتزله، گسترش تصوف به عنوان یکی از دلایل اصلی زوال آن مکتب معرفی شده است؛ به عنوان نمونه، ابراهیم باوفای دلیوند غلبهٔ تصوف بر دستگاه سیاسی خوارزم را یکی از دلایل از بین رفتان معتزله خوارزم دانسته است.^۴

^۱ حسین مفتخری و علی فتح قبادپور (۱۳۸۳)، «تجدید حیات فکری، فرهنگی معتزله در قرن چهارم»، *فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام*، سال پنجم، ش. ۲۰.

^۲ ابراهیم باوفای دلیوند (۱۳۹۰)، «مکتب اعتزال خوارزم در روزگار خوارزمشاهیان (۴۹۰-۶۲۸ق)»، *پژوهشنامه تاریخی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، سال سوم، ش. ۱.

^۳ عبدالحسین زرین‌کوب (۲۵۳۶)، *رزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، صص ۳۹-۶۰.

^۴ باوفای دلیوند، همان، ص. ۴۱.

معتزله از نگاه صوفیه

بعضی از پیشوایان و بزرگان صوفیه از ورود به اختلافات و درگیری‌های مذهبی خودداری می‌کردند و بعضی از آنان حتی مذهب خاصی نداشتند. از منصور حلاج (م ۹۰۹ق) نقل شده است که در طول زندگی اش هرگز مذهبی اختیار نکرد.^۱ عبدالله بن مبارک (م ۱۸۱ق) که در مرو شاهد منازعات اهل حدیث و اهل رأی بود، از دخالت در این منازعات خودداری می‌کرد و با در پیش گرفتن سیاست بی‌طرفی کامل، با دو فرقه رابطه برقرار و سعی کرد بین آنها آشتباهی به وجود آورد؛ به همین دلیل به او لقب رضی الفرقین داده شد.^۲

همه بزرگان صوفیه از رویکرد حلاج و ابن‌مبارک تبعیت نکردند. تعدادی از آنها در منازعات مذهبی وارد شدند و بیش از همه در مقابل معتزله موضع‌گیری کردند. مستملی بخاری (م ۴۳۴ق) در مذمت معتزله چنین می‌نویسد: «... و در جمله بباید دانستن که مذهب معتزلیان موافق است با مذهب کفار و مذهب دهربان و فلاسفه و بتپرستان و مغان و در همه معاملات با جهودان راستاند و در بیشتر قول‌ها با نصاری؛ و منکرند کتاب خدا را و سنت پیامبر را...».^۳

ابوبکر واسطی (م ۳۳۱ق) از پیشوایان تصوف، معتزله را به فرعون تشییه کرده و می‌گوید: «فرعون دعوی خدایی کرده آشکارا گفت انا ربکم الاعلی و معتزله پنهان دعوی خدایی کردند و گفتهند ما هرچه خواهیم توانیم کرد».^۴

حارت محاسی (م ۲۴۳ق) با وجود اینکه فقیر و نیازمند بود، اما حاضر نشد هفتاد هزار درهم میراثی را که از پدرش به جای مانده بود پینیرد، چون او معتزلی بود. در بیان دلیل این کار گفت از پیامبر نقل شده است: «مسلمان نباید از کافر میراث ببرد». این عارف بزرگ کتاب‌های زیادی در رد معتزله نوشت.^۵

نجم‌الدین رازی معروف به دایه (م ۴۵۰ق) در مورد صفات ضروری برای کسانی که قصد دارند وارد جرگه اهل تصوف شوند، چنین می‌نویسد: «... باید که بر اعتقاد اهل سنت و جماعت باشد و

^۱ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری (۱۳۸۳)، تذكرة الاولیاء، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر، ۲، ص ۶۱۲.

^۲ همان، ص ۲۵۹.

^۳ ابوابراهیم اسماعیل مستملی بخاری (۱۳۶۳)، شرح التعریف لمنهب التصوف، تصحیح محمد روشن، ۱، تهران: اساطیر، ص ۳۰۹.

^۴ ترجمه رساله تفسیریه (۱۳۶۷)، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی، ۳، ص ۱۸.

^۵ همان، ص ۳۴.

^۶ محمدبن اسحاق ابن‌نديم (۱۳۸۱)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، ص ۳۴۵.

از بدعت‌ها دور بود و بر مذهب ائمه سلف رود و از تشییه و تعطیل و رفض و اعتزال مبرا بود...».^۱ این خصوصیت و اختلافات صوفی‌ها و معتزله، دو دلیل اصلی داشت. نخستین دلیل، پیوند تصوف با مذاهب اهل حدیث و دلیل دوم، اختلافات فکری صوفی‌ها و معتزله و عدم پذیرش مبانی فکری تصوف از طرف معتزله بود.

پیوند تصوف با مذاهب اهل حدیث

تا دوره مغول و پیش از اینکه تصوف به تشیع نزدیک شود، صوفی‌ها در زمرة اهل سنت قرار می‌گرفتند. عبدالقاهر بغدادی (م ۴۲۹ق) در بیان هشت صنف اهل سنت، صوفی‌ها را در صنف ششم اهل سنت قرار می‌دهد.^۲

در میان مذاهب اهل حدیث، صوفی‌ها بیش از همه به مذهب شافعی گرایش داشتند. ابن منور به عنوان یک شافعی‌مذهب و مؤلف زندگینامه ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ق) که او هم شافعی بود، مدعی است که: تمام مشایخ و اصحاب طریقت که بعد از شافعی (م ۴۰۴ق) بوده‌اند، مذهب او را برگزیدند و فقط کسانی که پیش از او زندگی می‌کردند، پیرو سایر مذاهب سلف بودند.^۳

گفته شده است شافعی ابتدا رابطه خوبی با صوفی‌ها نداشت، ولی پس از اینکه با یکی از صوفی‌به نام سلیمان راعی آشنا شد، رابطه نزدیکی با آنها برقرار کرد.^۴ از او نقل شده است که ده سال با صوفی‌هه همنشین بود.^۵ در میان بزرگان صوفیه، فضیل عیاض (م ۱۸۷ق)، جنید بغدادی (م ۲۹۷ق)^۶ یا اوسهله صعلوکی (م ۳۶۹ق)،^۷ روزبهان بقلی (م ۶۰۰ق)^۸ و بسیاری دیگر از آنها شافعی بودند؛ به همین دلیل خواجه نظام‌الملک از تصوف حمایت می‌کرد و از او نقل شده است که گفت: هرچه دارد از برکت ابوسعید ابوالخیر است.^۹

۱ نجم‌الدین ابویکر رازی (۱۳۷۷)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چ. ۷، ص. ۲۵۸.

۲ ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (۱۳۸۸)، *فرقین الفرق*، ترجمهً محمدجواد مشکور، تهران: اساطیر، چ. ۶، ص. ۲۲۸.

۳ محمدبن منور میهنه (۱۳۶۶)، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه، ص. ۲۰.

۴ ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، چ. ۲، ص. ۱۷۷.

۵ خواجه عبدالله انصاری هروی (بی‌تا)، *طبقات الصوفیه*، تصحیح محمد سرور مولائی، تهران: تویس، چ. ۲، ص. ۱۸۵.

۶ زرین کوب، همان، ص. ۶۱.

۷ قیس آل قیس (۱۳۷۹)، *لایلیون و لادب‌العربی*، چ. ۷، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص. ۳۱۰، ۵۱.

۸ غلامعلی آریا (۱۳۶۳)، *شیخ روزبهان بقلی (بقلی شیرازی)*، تهران: روزبهان، ص. ۲۴.

۹ ابن منور میهنه، همان، ص. ۹۰.

علی‌رغم ادعای ابن‌منور، تعداد صوفیانی که از سایر مذاهب اهل حدیث پیروی می‌کردند، قابل توجه بود و در این میان، تعداد صوفی‌های حنبیلی بیش از دیگران بود. ابن‌حنبل (م ۲۴۱) با تعدادی از پیشوایان صوفی از جمله ابوتراب نخشی (م ۲۴۵)،^۱ ابوحمزه صوفی (م ۲۹۰)، سری سقطی (م ۲۵۱ یا ۲۵۶) و بشر حافی (م ۲۲۷) و اباعسید خراز (م ۲۷۷) دیدار کرد و همنشین شد.^۲ ابن‌حنبل برای پیشوایان تصوف احترام زیادی قائل بود و معروف کرخی (م ۲۰۰ یا ۲۰۱) را مستجاب‌الدعوه می‌دانست.^۳

منابع تعدادی از پیشوایان تصوف را حنبیلی‌مذهب معرفی کرده‌اند؛ مهم‌ترین آنها عبدالقدار گیلانی (م ۵۶۱)،^۴ خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱)،^۵ ابوالعباس قصاب آملی (م ۴۰۰)،^۶ بوبکر قطیعی شاگرد عبدالله بن احمد بن حنبل (م ۳۶۸)،^۷ ابوالمظفر ترمذی^۸ و شیخ ابوعبدالله طاقی سجستانی (م ۴۱۶) بودند.^۹

بعضی از پیشوایان صوفی از مذهب مالکی پیروی می‌کردند. ذوالنون مصری شاگرد مالک بن انس بود و از مذهب او پیروی می‌کرد.^{۱۰} ابوبکر شبی (م ۳۳۴)^{۱۱} و ابوذر هروی (م ۴۳۴) هم مالکی بودند.^{۱۲} تعدادی از پیشوایان صوفیه، از مذهب سفیان ثوری (م ۱۶۱) پیروی کردند؛ معروف‌ترین آنها حمدون قصار (م ۲۷۱) پیشوای ملامته بود.^{۱۳} عبدالله بن خیق انصاطی هم

۱. قاضی ابی‌الحسین محمد بن ابی‌یعلی (۱۹۹۹)، طبقات الحنابله، تحقیق عبدالرحمن بن سلیمان العثیمین، ج ۲، ریاض: ص ۱۸۳.

۲. همان، ص ۲۳۴-۲۳۶ و ۵۶۲-۵۶۱؛ هجویری، همان، ص ۷۸.

۳. همان، ص ۴۷۸.

۴. ابوالفرج عبدالرحمن بن رجب (۱۹۵۲)، ذیل طبقات حنابله، تحقیق محمد حامد الفقی، بی‌جا، مطبعة السنة المحمدیة، ص ۳۰۱-۲۹۰.

۵. همان، ص ۵۰-۵۱؛ خواجه عبدالله انصاری کتابی به نام مناقب الامام احمد در مورد ابن‌حنبل نوشت.

۶. انصاری هروی، همان، ص ۳۷۲.

۷. همان، ص ۴۶۴.

۸. همان، ص ۵۳۰.

۹. مولانا عبدالرحمن جامی (۱۳۶۶)، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمد توحیدی‌پور، تهران: انتشارات سعدی، ج ۲، ص ۳۳۷.

۱۰. انصاری هروی، همان، ص ۱۴۹.

۱۱. ابی عبدالرحمن سلمی (۱۹۵۳)، طبقات الصوفیه، تحقیق نورالدین شریبه، قاهره: جماعت‌الازهر للنشر و التأليف، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۷۱.

۱۲. ابوالحسن عبدالغفار فارسی (۱۳۸۴)، المختصر من کتاب السیاق لتأریخ نیشابور، تحقیق محمد‌کاظم محمودی، تهران: میراث مکتب، ص ۳۲۱.

۱۳. هجویری، همان، ص ۱۹۱.

مذهب ثوری داشت.^۱ ابو محمد رویم بن احمد(م ۳۰۳ق) از مذهب داود ظاهری(م ۳۰۳ق) پیروی می‌کرد.^۲

این شواهد نشان می‌دهد که صوفیه به تمام فرق اهل حدیث تمایل داشتند و برخلاف آنچه ابن منور نوشته است، حتی پس از گسترش مذهب شافعی، باز هم تعدادی از پیشوایان تصوف به مذاهب دیگر اهل حدیث گرایش داشتند.

در مورد ارتباط صوفیه و مذهب حنفی که در مقابل مذهب اهل حدیث، مذهب اهل رأی شناخته می‌شود، مؤلفان کتب صوفیه ادعا می‌کنند صوفیه از مذهب حنفی دوری می‌کردند. ابن منور با تأکید بر آنکه مشایخ صوفیه همگی شافعی‌اند، اذعان می‌دارد که: البته این مسئله را نباید نقصانی برای مذهب حنفی دانست.^۳ او برای اثبات اینکه هیچ‌یک از عرفان حنفی مذهب نبودند می‌نویسد: برخلاف آنچه که گفته می‌شود بایزید بسطامی(م ۲۲۴ یا ۲۶۱ق) حنفی مذهب بود، این گونه نیست؛ چون او مرید امام جعفر صادق^۴ و بر مذهب ایشان بود.^۵ او بدین ترتیب می‌خواهد نشان دهد علی‌رغم اینکه برای مذهب حنفی احترام قائل است، اما مشایخ صوفی تمایلی به این مذهب نداشته‌اند.

شواهد نشان می‌دهد که تصوف به طور کامل با مذهب حنفی در تضاد نبود؛ زیرا تعدادی از بزرگان و متقدمان صوفیه حنفی مذهب بودند. داود بن نصر طائی(م ۱۶۲ق) شاگرد ابوحنیفه^۶(م ۱۵۰ق) بود^۷ و عبدالله بن مبارک مروزی نیز شاگرد و همنشین ابوحنیفه بود.^۸ علاوه بر آن، منابع به تعداد زیادی از صوفیه حنفی مذهب هم اشاره دارند؛ که مهم‌ترین آنها ابوعبدالله ترمذی،^۹ ابوبکر کلابادی(م ۳۸۰ق) و ابوالحسن هجویری(م ۴۶۹ق) حنفی بودند.^{۱۰}

۱ جامی، همان، ص ۶۶.

۲ سلمی، همان، ص ۱۸۰؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۵۶؛ هجویری، همان، ص ۲۰۷.

۳ ابن منور میهنی، همان، ص ۲۱.

۴ همان، ص ۲۰؛ به احتمال خیلی زیاد بایزید بسطامی، حنفی بود، چون شیخ قوام الدین بسطامی(م ۷۴۳ق) که سلسله خرقه او به بایزید می‌رسید، مذهب حنفی داشت(سیداصیل الدین عبدالله واعظ(۱۳۵۱)، مقصد الاقبال، مقصد الاقبال السلطانیه و مراصد الامال خاقانیه، به کوشش مایل هروی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۱۴۵۴).

۵ ابی اسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، تصحیح و مراجعه فضیله الشیخ خلیل المیس، بیروت: دارالعلم، ص ۱۶۵؛ ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۸۴.

۶ هجویری، همان، ص ۱۴۷.

۷ همان، ص ۲۱۶.

۸ آل قیس، همان، ص ۳۹۸، ۳۹۹.

دلیل اینکه مؤلفان کتب صوفیه بر این نکته تأکید داشتند که پیشوایان صوفیه تمایلی به مذهب حنفی نداشتند این بود که فقهای حنفی از کلام معتزلی بهره می‌گرفتند و این مذهب، بیش از هر مذهب دیگر، با کلام معتزلی پیوند داشت؛ بنابراین مؤلفان صوفی با طرح این مباحث قصد داشتند اثبات کنند که مذهب حنفی به سبب ارتباط با کلام معتزلی، برای صوفیه جذایتی نداشت. البته مسلم است فضای ضدمعزلی که وجود داشت و شکاکیتی که صوفیه نسبت به مذهب حنفی و ارتباط حنفی‌ها با معتزله داشتند، بر رویکردهای مذهبی صوفیه تأثیر زیادی داشتند و قاعده‌ای صوفیه سعی می‌کردند از این اتهامات دوری و حتی مذهب حنفی را ترک کنند و به مذاهب اهل حدیث مانند مذهب شافعی روی آورند.

شفیق بلخی (م ۱۷۴) که با ابوحنیفه مصاحب داشت^۱ و مذهب حنفی اختیار کرده بود، بعدها تغییر مذهب داد و «صاحب حدیث و سنتی پاکیزه» شد.^۲ ابوجعفر ترمذی (م ۲۹۵) هم مذهب حنفی را ترک کرد و پیرو مذهب شافعی شد.^۳

اختلافات فکری و عقیدتی صوفیه و معتزله

آنچه این دو مکتب را به طور کامل از هم جدا می‌کرد، این بود که اهل تصوف برای کشف حقیقت بیشتر، بر ذوق و اشراق اعتماد داشتند تا بر عقل و استدلال؛ که معتزله آن را یگانه راه وصول به حقیقت می‌دانستند.^۴ بنابراین معتزله و صوفیه دو مسیر کاملاً جداگانه و آشنا ناپذیر را طی می‌کردند، اما با وجود این، در منابع صوفیه حساسیتی نسبت به این قضیه دیده نمی‌شود و اختلافات آنها با معتزله جنبه‌های دیگری داشت.

مهم ترین مسئله‌ای که صوفیه و معتزله در مورد آن اختلاف داشتند، مسئله کرامات بود. کرامات برای صوفیه اهمیت زیادی داشت و پیشوایان صوفیه به سبب کراماتی که به آنها نسبت داده می‌شد، در میان مردم شأن و اعتبار زیادی کسب کرده بودند. صوفیه همیشه سعی می‌کردند وجود کرامات را برای پیشوایان خود اثبات کنند و به همین دلیل حکایات متعددی در مورد

۱ شیخ الاسلام صفوی الملة واعظ بلخی (۱۳۵۰)، *فضائل بلخ*، ترجمة محمدبن محمدحسینی بلخی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۳۱.

۲ انصاری هروی، همان، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۳ ابی اسحاق شیرازی، همان، ص ۱۹۳.

۴ زرین کوب، همان، ص ۹.

کرامات آنها ذکر و بر وجود کرامات برای مشایخ صوفیه تأکید کردند.

ضیاءالدین نخشی از عرفای قرن هشتم، در این مورد نوشه است: «معجزه حق انبیاء است که ایشان را عالم کامل باشد و هم عمل و کرامات حق اولیاء باشد که ایشان را نیز علم و عمل کامل بود». ^۱ از سهل بن عبدالله تستری(م ۲۸۳ق) نیز سخن مشابهی نقل شده است. ^۲ هجویری(م ۴۳۴ق) و ابونصر سراج طوسی(م ۳۷۸ق) فصلی از کتاب خود را به اثبات کرامات پیشوایان صوفیه اختصاص داده‌اند.^۳

جامی پس از بحث مفصل درباره اثبات کرامات صوفیه، چنین نوشه است: «مقصود از این همه مبالغه و تطويل در اثبات کرامات اولیاء آن است که تا هر سلیم القلبی که مشاهده احوال این طایفه و مطالعه اقوال ایشان نکرده است به سخنان پست و حکایات نادرست اصحاب جهالت و ارباب ضلالت که در این زمان ظاهر شده‌اند و نفی کرامات اولیاء، بلکه انکار معجزات انبیاء می‌کنند فریفته نشود و دین خود برباد ندهد ...».^۴

پیروان مذاهب اهل حدیث، باورها و ادعاهای صوفیه در مورد کرامات خود را تأیید می‌کردن. عبدالقاهر بغدادی به عنوان یک شافعی، رکن هشتم اصول و باورهای اهل سنت و جماعت را، در مورد معجزه و کرامات می‌داند و معتقد است کرامات اولیاء که دلالت بر صدق احوال آنها می‌کند، جایز است؛ همانگونه که معجزات، تصدیق کننده دعوت انبیاء است.^۵

برخلاف اهل حدیث، معتزله منکر کرامات صوفیه بودند.^۶ آنها حتی متهم شده‌اند که معجزات انبیاء را انکار می‌کردن. بغدادی، انکار معجزات از طرف فرقه هذلیه (یکی از فرق معتزله) را یکی از رسایی‌های این فرقه برشمرده و در این مورد نوشه است: «رسایی ششم او آن است که گوید آنچه مانند آیات و معجزات پیغمبران و دیگر مغیبات، از حواس آدمی بیرون است ثابت نمی‌شود مگر اینکه دست کم بیست تن بر آن گواهی دهند و یک یا چند تن از آنان از

^۱ ضیاءالدین نخشی(۱۳۶۹)، سلک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، تهران: کتابفروشی زوار، ص ۱۹.
^۲ السلمی، همان، ص ۲۱۱.

^۳ هجویری، همان، ص ۳۲۷؛ ابونصر سراج طوسی (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر، ص ۳۴۹-۳۶۱.

^۴ جامی، همان، ص ۲۶.

^۵ بغدادی، همان، ص ۴۹.

^۶ هجویری، همان، ص ۳۲۲؛ سید مرتضی حسنی رازی (۱۳۸۳)، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانعام، تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر، ص ۱۲۲.

اهل بیشت باشند...».^۱

انکار کرامت صوفیه، قاضی ابوالعلاء صاعden محمد(m) ۴۳۱ق) پیشوای حنفی‌ها و معزله نیشابور را در مقابل ابوسعید ابوالخیر قرار داد. ابن‌منور در این مورد نوشته است: «...اگرچه بر شیخ هیچ انکار نمی‌کرد به ظاهر، اما چون اصحاب رأی، کرامات اولیا را منکر باشند و او رئیس و مقدم ایشان بود انکار او بر کرامت اولیا زیادت بود و از باطنش بیرون نمی‌شد».^۲

معزله، با انکار کرامات مشایخ صوفیه، شرایط دشواری را برای آنها ایجاد می‌کردند؛ زیرا اساس مقبولیت آنها بر کرامتشان استوار بود و به همین دلیل نیز رویارویی صوفیه و معزله اجتنابناپذیر به نظر می‌رسید.

علاوه بر مسئله کرامات، صوفیه و معزله در مورد مسائل دیگر هم با یکدیگر اختلاف داشتند. یکی از این مسائل، اعتقاد معزله به خلق قرآن بود که یکی از اصول اساسی باورهای آنها را تشکیل می‌داد و در زمان مأمون، جریان محنه را به وجود آورد.

در مقابل معزله، اجماع صوفیه بر این بود که قرآن کلام خداست و مخلوق نیست.^۳ مستملی بخاری در این مورد می‌نویسد: «اجماع است این طایفه را که قرآن کلام خدای است بحقیقت و این مسئله‌ای است مختلف میان ما و معزله لعنهم اللہ. بنزدیک ما قرآن کلام خدای است ازلی قدیم و صفت اوست، هرگز نبود که نامتکلم بود... و باز نزدیک معزله کلام صفت فعل است و خدای را متکلم بدان معنی گویند که خالق کلام است یا فاعل کلام و این سخنی ریک است...».^۴

در جریان محنه، وقتی ابن‌حنبل در مقابل معزله مقاومت کرد و حاضر نشد به خلق قرآن اقرار کند، صوفیه نیز با او همراهی کردند. گفته می‌شود ذوالنون مصری(m) ۲۴۵ق) مدتی را با ابن‌حنبل در زندان سپری کرد.^۵ از بشر حافی(m) ۲۲۷ق) هم خواسته شده بود در این جریان با ابن‌حنبل همراهی کند؛ او در این زمینه اقدامی انجام نداد و گوشنهنشینی اختیار کرد، اما با تشیه ابن‌حنبل به پیامبران، مقاومت او را ستود.^۶

۱ بغدادی، همان، ص ۸۴

۲ ابن‌منور میهنهی، همان، ص ۱۰۲

۳ ابوبکر محمد کلابادی(۱۳۷۱)، کتاب تعریف، ترجمه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر، ص ۳۰۳.

۴ مستملی بخاری، همان، ص ۳۴۴-۳۴۵

۵ انصاری هروی، همان، ص ۱۵۴

۶ همان، ص ۱۹۲

صوفیه و معتزله در مورد صفات الهی نیز با یکدیگر اختلاف داشتند. به نوشته بغدادی، معتزله تمام صفات الهی را نفی می‌کردند و معتقد بودند خداوند هیچ صفت ازلی مانند علم، قدرت، حیات، سمع و بصر ندارد.^۱ مستملی بخاری در انتقاد از باورهای معتزله در مورد صفات الهی می‌نویسد: «دیگر قول معتزلیان است خذلهم الله که صفات را منکرند. حی بگویند و حیات نه؛ عالم بگویند، اما علم نه؛ قادر بگویند، لکن قدرت نه...»^۲

برخلاف این اظهارات، معتزله منکر صفات نبودند، بلکه صفات الهی را جزئی از ذات خداوند می‌دانستند. آنها معتقد بودند خداوند ذاتاً دانا، توانا و زنده است و دانایی، توانایی، علم، بینایی، شناوری، بزرگی، بزرگواری، سربلندی، ابدیت و زندگی، برای او صفتی جداگانه و زائد بر ذات او نیست.^۳

باورهای صوفیه در مورد صفات خداوند، با اعتقادات معتزله در تضاد بود، کلابادی(م ۳۹۵ق)^۴ در این مورد چنین می‌نویسد: «اجماع است مر اهل معرفت را و اهل سنت و جماعت را که خدای عزو جل را صفات است به حقیقت که وی بدان صفات موصوف است چون علم و قدرت و قوت و عز و حلم و حکمت و کبیریا و جبروت و قدوم و حیات و ارادت و مشیت و کلام». در ترجمه رساله قشیریه نیز خداوند موجودی قدمی، حکیم قادر، علیم قاصد، رحیم احد، باقی صمد، قادر به قدرت، مرید به ارادت، سمیع به سمع، بصیر به بصر، متکلم به کلام، حی به حیات، باقی به بقا و ... توصیف شده است.^۵

در مورد دیدار خداوند هم بین صوفیه و معتزله اختلاف عقیده وجود داشت. صوفیه معتقد بودند مؤمنان قادرند خداوند را در آخرت به چشم سر بینند، چون دیدار خداوند کرامت است،^۶ اما معتزله معتقد بودند خدا دیده نمی‌شود، پیشتر آنها بر این باور بودند که خدا را با دلهایمان می‌بینیم.^۷

۱ بغدادی، همان، ص ۷۳.

۲ مستملی بخاری، همان، ص ۳۰۸.

۳ ابوالفتح محمد شهرستانی (۱۳۳۵)، *الملل والنحل*، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران: [آی نا]، ج ۲، ص ۳۴؛ اشعاری، همان، ص ۸۵-۸۶.

۴ کلابادی، همان، ص ۲۹۸.

۵ ترجمه رساله قشیریه، ص ۲۲.

۶ کلابادی، همان، ص ۳۰۶-۳۰۷.

۷ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۱۳۶۲)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر، ص ۸۲.

در مورد جبر و اختیار هم بین صوفیه و معتزله اختلاف وجود داشت. از میان مقدمان جبریه، جهم بن صفويان (م ۱۲۸ق) معتقد به جبر و اضطرار در کارهای انسان بود و اختیار انسان را انکار می‌کرد. به گفته او: «هیچ کس را جز خدا قدرت و توانایی بر کار و کردن نیست و نسبت دادن کارها بر بندگان و آفریدگار از روی مجاز است». ^۱ پیروان او را جهمیه می‌نامیدند. آنها اراده انسان را به کلی نادیده می‌گرفتند.

در مقابل او، معبد جهنه نظریه قدر یا اختیار را مطرح کرد، پیروان او به قدریه معروف شدند.^۲ معتزله نظریه قدریه راأخذ کردن و بسط دادند؛ به همین دلیل معتزله را قدریه نیز می‌گفتند.^۳ به نوشته بغدادی، معتزله معتقد‌نند مردم در کار خود آزادند و خداوند در کار آنها و دیگر جانوران هیچ دخالتی ندارد؛ به همین سبب به آنها لقب قدریه داده‌اند.^۴

اهل حدیث معتقد‌نند که گناهکاران را مسئول اعمال خویش نمی‌دانند، بلکه ناگزیر از انجام دادن عملی بوده‌اند که از آنها صادر شده است. این نظریه به نام نظریه جبر خوانده می‌شود و قائلان به آن را جبریه می‌گفتند.^۵ مذهب حنبی نخستین مذهبیست که در مقابل این نظریه معتزله در مورد اختیار موضع‌گیری کرد. احمدبن حنبل (م ۲۴۱ق) نمی‌پذیرد که قدرت مطلق خداوند با قدرتی که به انسان می‌دهد محدود شود؛ به عقیده او، سنت، قائل به تقدير و حکم الهی است و مؤمن باید آن را بی‌چون و چرا قبول کند.^۶ اشعری با رد نظریه معتزله در مورد اختیار، از آنها جدا شد و نظریه احمدبن حنبل را پذیرفت.^۷

صوفیه، نظریه جبر را تأیید می‌کردند. مؤلف رساله قشیریه، از یکی از عرفای نام ابو عبدالله احمد بن یحیی جلاء (قرن سوم)، این‌گونه نقل می‌کند: «... هر که فعل‌ها همه از خدا بیند موحد بود». ^۸ در میان عرفای حارث محاسبی (م ۲۴۳ق) بیش از دیگران بر نظریه جبر تأکید می‌کرد.

۱ شیخ بوعمران (۱۳۷۷)، «مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن»، ترجمه اسماعیل سعادت، مجله معارف، دوره پانزدهم، ش ۱ و ۲، ص ۱۴۶.

۲ شیخ بوعمران، ص ۱۴۷-۱۴۶.

۳ همان، ص ۱۴۷-۱۴۸.

۴ بغدادی، همان، ص ۷۳.

۵ شیخ بوعمران، ص ۱۴۵.

۶ همان، ص ۱۵۹.

۷ همان، ص ۱۶۳-۱۶۴.

۸ ترجمه رساله قشیریه، همان، ص ۵۵.

می‌توان او را نظریه‌پرداز عرفانی جبر دانست.^۱

علاوه بر آن، صوفیه و معتزله در مورد خالق افعال خیر و شر هم اختلاف داشتند. نظامیه، پیروان ابراهیم بن سیار نظام و معمریه، پیروان معمربن عباد سلمی (م ۲۱۵ق) معتقد بودند افعال خیر را خداوند خلق می‌کند و معاصری و شر از انسان‌هاست.^۲

برخلاف معتزله، صوفیه خداوند را خالق تمام افعال انسان‌ها، اعم از خیر و شر می‌دانستند.^۳ مستملی بخاری در این مورد می‌نویسد: «اجماع است مرا اهل معرفت را که خدای جل و جلاله آن کند با بندگان خویش که خواهد و حکم چنان راند که او را باید، هر چند بهتری بود ایشان را یا نبود ... معتزلیان چنین گویند که خدای تعالی با بندگان نکند مگر آنچه بهترین بندگان اندر وی است ...».

این اختلافات، صوفیه را در مقابل معتزله قرار داد و صوفیه در نهایت با کمک اشعاری‌ها توانستند معتزله را که در دوره آل بویه در حال رشد و ترقی بود، از بین ببرند.

نقش تصوف در براندازی معتزله

مهم‌ترین عامل زوال معتزله، رواج کلام اشعری و فعالیت‌های فقهای شافعی بود. به نوشته ابن منور، به سبب وجود امام ابوعلی زاهد بن احمد فقیه شافعی (که ابوسعید ابوالخیر نزد او فقه آموخت) و حمید زنجویه در شهرستانه، فراوه و نسا، بوعمر و فراتی در آستو و خبوشان و بولببه میهنی در باورد و خابران «اهل این ولایت‌ها از بدعت اعتزال خلاص یافتند و به مذهب شافعی بازآمدند».^۴ جمال صوفیه و معتزله بسیار جدی بود. در شهرهایی که غلبه با حنفی‌ها و معتزله بود، صوفی‌هایی که اغلب از مذاهب اهل حدیث پیروی می‌کردند، تحت فشار قرار داشتند. در منابع صوفیه آمده است که محمد بن فضل بلخی (م ۳۱۹ق) به سبب مذهبیش از بلخ بیرون رانده شد و «پس از او بلخ هیچ صوفی نخاست». ^۵ بدون شک او با مخالفت معتزله رو به رو شده بود؛ زیرا این شهر از پایگاه‌های معتزله به شمار می‌رفت. ابوسعید ابوالخیر هم در نیشابور با مخالفت‌های قاضی

۱ شیخ بوعمران، ص ۱۷۰.

۲ شهرستانی، همان، ص ۴۱، ۵۱.

۳ کلاندی، همان، ص ۳۱.

۴ ابن منور، همان، ص ۲۳.

۵ انصاری هروی، همان، ص ۳۳۱-۳۳۲.

صاعد، پیشوای معتزله، روبه رو شد.^۱

صوفیه در کنار اشعری‌ها وارد نزاع با معتزله شدند و حتی تعدادی از آنها خودشان را به کلام اشعری مجهر کردند؛ در حالی که در ابتدا از علم کلام دوری می‌کردند. از ذوالنون مصری نقل شده است که: «علم کلام هلاک است»،^۲ اما با روی آوردن شافعی‌ها به کلام اشعری، این روند تغیر کرد. ابوعبدالله محمدبن خفیف شیرازی(م ۳۷۱ق) و ابوعبدالله محمدبن عبدالله(م ۴۴۲ق) معروف به باکویه، از صوفیان شیراز، در بصره با ابوالحسن اشعری(م ۳۳۰ق) دیدار کردند.^۳ ابوالقاسم قشیری(م ۴۶۵ق)، فقیه و صوفی برجسته شافعی، بر کلام اشعری سلط طاشت.^۴

منابع اطلاعات اندکی در مورد نقش صوفیه در براندازی معتزله در اختیار ما قرار می‌دهند، اما مسلم است که در این جریان نقش مهمی ایفا کردند. بهترین و گویاترین نمونه در این باره، مربوط به شهر یزد است. به نوشته مؤلف تاریخ جدید یزد، در زمان شیخ تقی الدین عمر، از استادان و مشایخ بزرگ صوفیه این شهر و معاصر اتابک قطب الدین(۶۱۶-۶۲۶عق)، مردم یزد پیرو فرقه‌های کرامیه، قدریه و علی‌العرشیه بودند. شیخ با آنها وارد بحث و مناظره شد و «به دلیل و برهان همه را ملزم گردانید و در جاده اهل سنت و جماعت آورد».^۵ پس از آن مردم یزد شافعی شدند.^۶ این روایت به خوبی نشان می‌دهد که مشایخ صوفیه، از جایگاه و نفوذ خود در بین مردم برای از بین بردن معتزله که مهم‌ترین رقیب فکری و عقیدتی آنها بودند، استفاده کردند و در این راه پیروز شدند.

نتیجه‌گیری

بروز اختلاف بین صوفیه و معتزله اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسید. آنچه این اختلافات را تشدید می‌کرد، گرایش صوفیه به اهل حدیث و رویکرد مثبت اهل حدیث نسبت به بسیاری از اصول و

۱ این منور، همان، ص ۶۸.

۲ انصاری هروی، همان، ص ۱۵۴.

۳ ابوالعباس معین‌الدین زرکوب شیرازی(۱۳۵۰)، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۸.

۴ ای‌العباس شمس‌الدین ابن‌خلکان(۱۹۷۰)، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان، تصحیح احسان عباس، ج ۳، بیروت: دار صادر، ص ۲۰۵-۲۰۸.

۵ احمدبن حسین کاتب(۲۵۳۷)، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۷۳.

۶ حمدالله مستوفی قزوینی(۱۳۸۸)، نزهه القلوب، تصحیح محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز، ص ۱۱۹.

باورهای صوفیه بود. در بعضی از نوشهای اهل سنت، صوفیه در ردیف اهل سنت و جماعت قرار گرفته‌اند؛ در آثار صوفیه هم گرایش مشتبی نسبت به اهل حدیث دیده می‌شود. تعداد زیادی از پیشوایان تصوف، با پیشوایان مذاهب اهل حدیث مانند ابن حنبل، شافعی و سفیان ثوری ارتباط داشتند؛ بنابراین بخش قابل توجهی از صوفیه به این مذاهب روی آوردند. این در حالیست که صوفیه هیچ‌گاه به فرقه معتزله گرایش نداشتند و همیشه آنها را در معرض شدیدترین سرزنش‌ها و اتفاقات قرار می‌دادند.

نهی کرامات صوفیه، مهم‌ترین عامل اختلاف صوفیه و معتزله بود. معتزله با دلایل عقلی، کرامات متناسب به پیشوایان صوفیه را غیرعقلانی می‌دانستند و بدین ترتیب اساس تفکر صوفیه را زیر سؤال می‌بردند. در مورد مسائل مانند صفات الهی، جبر و اختیار و دیدار خداوند هم بین این دو مکتب اختلاف وجود داشت که بیش از همه، به سبب گرایش صوفیه به اهل حدیث بود. در منابع اطلاعات اندکی در مورد نقش تصوف در تضعیف معتزله وجود دارد، ولی اشارات اندک آنها نیز به خوبی گویای این واقعیت است که صوفیه در جریان زوال معتزله، نقش مهمی ایفا کردند و مهم‌تر از همه اینکه تعدادی از پیشوایان تأثیرگذار صوفیه، در ردیف فقهاءی زمان خود به حساب می‌آمدند و حتی از کلام اشعری بهره می‌گرفتند. بدین ترتیب، مقبولیت و جاذبه تصوف برای عامه مردم و مجهر شدن آن به کلام اشعری، معتزله را مغلوب کرد.

منابع و مأخذ

- آریا، غلامعلی (۱۳۶۳)، شیخ روزبهان تقلى (بقالی شیرازی)، تهران: انتشارات روزبهان.
- آلقیس، قیس (۱۳۷۹)، الایرانیون و الادب العربي، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن ابی علی، قاضی ابی الحسین محمد (۱۹۹۹)، طبقات الحنبلیه، تحقیق عبدالرحمن بن سلیمان العثیمین، ریاض.
- ابن رجب، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۵۲)، ذیل طبقات حنبلیه، ج ۲، تحقیق محمد حامد الفقی، بی‌جا، مطبعة السنہ المحمدیہ.
- ابن منور میهنه، محمد (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ابن ندیم، محمدبن اسحاق (۱۳۸۱)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ابوالمعالی علوی، محمدبن الحسین (۱۳۴۲)، بیان الادیان، تصحیح محمدهاشم رضی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.

- اشعاری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۲)، *مقالات الایلامین و اختلاف المصلین*، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: امیرکبیر.
- ابن خلکان، ابی العباس شمس الدین (۱۹۷۰)، *وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان*، تصحیح احسان عباس، بیروت: دار صادر.
- باوفای دلیوند، ابراهیم (۱۳۹۰)، «مکتب اعتزال خوارزم در روزگار خوارزمشاهیان (۶۲۸-۴۹ق)»، *پژوهشنامه تاریخی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، سال سوم، ش. ۱۰.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقدار (۱۳۸۸)، *الفرق بین الشرق*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: اساطیر.
- ترجمه رسالته قشیریه (۱۳۶۷)، *تصحیح بدیع الزمان فروزانفر*، تهران: علمی و فرهنگی.
- جامی، مولانا عبدالرحمن (۱۳۶۶)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمد توحیدی پور، تهران: انتشارات سعدی.
- حسنی رازی، سیدمرتضی (۱۳۸۳)، *تجھیز العوام فی معرفة مقالات الانام*، تصحیح عباس اقبال، تهران: اساطیر.
- زرکوب شیرازی، ابوالعباس معین الدین (۱۳۵۰)، *شیرازنامه*، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر.
- سلمی، ابی عبدالرحمن (۱۹۵۳)، *طبقات الصوفیه*، تحقیق نورالدین شریبه، قاهره: جماعتہ الازھر للنشر و التأليف.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد (۱۳۳۵)، *الملل والنحل*، ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح سیدمحمد رضا جلالی نائینی، تهران: چاپخانه تابان.
- شیخ بو عمران (۱۳۷۷)، «مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معزله به آن»، ترجمه اسماعیل سعادت، مجله معارف، دوره پانزدهم، شماره ۱۰ و ۱۱.
- شیرازی، ابی اسحاق، *طبقات الفقها*، تصحیح و مراجعه فضیلہ الشیخ خلیل المیس، بیروت: دارالعلم.
- عبدالغافر فارسی، ابوالحسن (۱۳۸۴)، *المختصر من کتاب السیاق لتأریخ نیشابور*، تحقیق محمد کاظم محمودی، تهران: نشر میراث مکتب.
- عطار نیشابوری، شیخ فردالدین (۱۳۸۳)، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، تهران: اساطیر.
- کاتب، احمد بن حسین (۲۵۳۷)، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کلابادی، ابویکر محمد (۱۳۷۱)، *کتاب تعریف*، ترجمه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- مستتمی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل (۱۳۶۳)، *شرح التعریف لمنهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- مفتخری، حسین و علی فتح قباد پور (۱۳۸۳)، «تجدید حیات فکری- فرهنگی معزله در قرن چهارم»، *فصلنامه تخصصی تاریخ اسلام*، سال پنجم شماره ۲۰.
- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۸۸)، *نزهۃ الغلوب*، تصحیح محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز.

- نخشی، ضیاء الدین (۱۳۶۹)، سلک السلوک، تصحیح غلامعلی آریا، تهران: کتابفروشی زوار.
- واعظ، سید اصلیل الدین عبدالله (۱۳۵۱)، مقصد الاقبال، مقصد الاقبال السلطانیه و مراصد الامال خاقانیه، به کوشش مایل هروی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- واعظ بلخی، شیخ الاسلام صفی الملة (۱۳۵۰)، فضائل بلخ، ترجمة محمدبن محمد حسینی بلخی، تصحیح عبدالحسین حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۸۴)، کشف المحتضب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

مقدمه‌ای بر گونه‌ها و انگیزه‌های رقمزنی هنرمندان دوره اسلامی بر صنایع دستی^۱

عبدالکریم عطارزاده^۲

چکیده: رقمزنی یا ثبت نام و نشان هنرمند بر صنایع دستی، با انگیزه‌های متفاوتی در جهان اسلام رایج بوده است. این انگیزه‌ها بر ارتباط هنرمند با مردم و دولتمردان صحنه گذاشته و همگامی یا پیشگامی آنها را با فرهنگ حاکم بر جامعه وقت نشان می‌دهد. پرسش پیش رو این بود که آیا می‌توان طبقه‌بندی ویژه‌ای در این باره ارائه داد؟ این پژوهش با هدف تهیه یک فهرست موضوعی از اهداف رقمزنی در دوره اسلامی، صورت گرفته است تا مقدمه‌ای برای پژوهش‌های تخصصی تر و موشکافانه‌تر بعدی باشد. روش تحقیق به صورت کتابخانه‌ای و میدانی و با تعمق در متون و منابع و مشاهده انبوی از آثار موزه‌ای انجام گرفته است. حاصل پژوهش، تهیه مجموعه‌ای از انگیزه‌ها شامل موارد زیر بود: به یادگار ماندن نام هنرمند، نفاست آثار، جلب نظر سفارش‌دهندگان، افتخار هنرمند به حرفة هنری خود، فروتنی و وارستگی، افتخار به حضور در دربار، مسئولیت خلق اثر و توجه دادن مردم به رشتہ هنری خود در عین کم و جاهتی در جامعه.

واژه‌های کلیدی: رقمزنی، صنایع دستی، هنرمندان، دوره اسلامی، جهان اسلام

۱ این مقاله به ترتیب تاریخی و جغرافیایی نوشته شده است؛ چون ۱. تولیدات صنایع دستی، در تمامی دوره‌ها و سرزمین‌های اسلامی مزین به رقم هنرمندان شده است که مسلماً آمار آن افزون بر هزاران هزار اثربت است که تا به حال در کتب و مقالات متعدد معترضی شده است؛ ۲. معرفی این آثار به صورت موردي و به فراخور تخصص نویسنده به صورت تکرشته‌ای و یا چندرشتنه‌ای انجام ماده شده و به این طریق رقم‌های بسیاری از آثار سفالی، فلزی، فرش، پارچه، خوشنویسی، شیشه‌ای، چوبی و غیره در جهان اسلام مورد بررسی قرار گرفته است، اما به صورت جامع درباره رقمزنی فعالیت زیادی نشده است؛ ۳. موضوعات جامع در ارتباط با رقمزنی فراوان است؛ برای نمونه، الف. انگیزه‌ها و اهداف رقمزنی در صنایع دستی دوره اسلامی؛ ب. سیر تاریخی و تحولات رقمزنی بر صنایع دستی در دوره اسلامی؛ ج. مطالعات تطبیقی رقمزنی در صنایع دستی سرزمین‌های اسلامی؛ د. بررسی‌های تطبیقی رقمزنی بر آثار صنایع دستی با توجه به رشتلهای متعدد آن و غیره. این مقاله آغازیست بر فعالیت در زمینه موضوعات جامع که در نتیجه بررسی صدها رقم به دست آمده و هدف آن فقط بیان دلایل رقمزنی است و آوردن سیر تاریخی و جغرافیایی در آن، باعث پرآنکندگی مطالب و طولانی و دور شدن از هدف مقاله خواهد شد.

۲ استادیار گروه هنر اسلامی دانشگاه سوره attarzadeh92@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۴/۱۰/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۵/۲/۱۸

An introduction to the types and purposes of “Raqam” on the handicrafts in Islamic era

Abdolkarim Attarzadeh¹

Abstract: Raqam or signature on handicrafts, motivated by various purposes, was a common practice among artists in Islamic world. The purposes, determining a kind of link between the artist, society and statesmen, would likely tend to follow a dominant cultural system too. The question then would be the possibility of categorization in this matter by which some future researches will hopefully be based on. By doing so, this research, scrutinizing in library sources and studying on the various art crafts in museums, provides a collection of purposes for this custom in Islamic era. The findings represent some motives such as: the artist's desire to survive his fame, to express the great antiquity of the work, to attract the clients, to illustrate the honor of art, for the virtues of humility and piety of the artist, to show the presence of artist in the royal court, to show the authenticity and finally to attract a society by which the art crafts were used to belittled.

Keywords: raqam, handicrafts, artists, Islamic era, Islamic world

¹ Assistant professor, Department of Islamic Arts, Soore University, Tehran. attarzadeh92@yahoo.com

مقدمه

رقم، کلمات یا عباراتی غالباً کوتاه ذیل آثار هنری (خط، نقاشی، صنایع دستی و آثار معماری) حاوی نام هنرمند، سازنده آثر، زمان و مکان ساخت یا اجرای آن است. از جمله معانی لغوی این واژه، نقش، اثر، نشان، امضای نوشتن، نقاشی و صورتگری است.^۱ آثار به دست آمده از دوران باستان تا ظهور حکومت‌های سلطنتی، گواه این امر است که غالباً بر دست ساخته‌ها، نام و نشان هنرمند یا سازنده، چندان مورد توجه نبوده است و بیشتر بر نام سفارش دهنده‌گان که به‌ویژه شاهان و دولتمردان و صاحبان جاه و مقام بوده‌اند، تأکید می‌شده است. همزمان با آغاز تحولات در جهان و مردمی تر شدن هنر و صنعت، به دلایلی چون رقابت، اعتبار هنری هنرمندان در کار کارگاه‌هایشان، تبلیغات و بازاریابی، محصولات تولیدشده با حک نام و امضای سازنده‌گان آنها همراه شد. سلاطیق، باورهای مذهبی شخصی و عرفی و اهداف سازنده‌گان یا سفارش دهنده‌گان، تنوع نام و نشان‌نویسی بر آثار را در دوره اسلامی به همراه داشت؛ که شرح ویان آنها خود پژوهش‌های دیگری را می‌طلبد. درباره پیشینه پژوهش، در منابع متعدد اندیشمندانی چون کریم‌زاده تبریزی، مهدی بیانی و ایرج افشار، به بسیاری از آثار رقم دار که بیشتر بر مبنای خوشنویسی است، پرداخته شده است. منظور از صنایع دستی در این نوشتار، دست ساخته‌های سنتی با تکیه بر فانز کاری، سفالگری، کاشیکاری، شیشه‌گری، بافت و نساجی، آثار چوبی، زیورآلات و مانند آنهاست که در منابع مکتوب دهه‌های اخیر نویسنده‌گانی چون هانس ای. وولف، ریچارد اتینگهاوزن، محمد تقی احسانی و ناصر خلیلی، بسیاری از رقم‌های این آثار به صورت موردي معرفی شده است، اما تقسیم‌بندی جامعی درباره تنوع انگیزه‌های رقمزنی به عمل نیامده و این نوشتار در صدد طبقه‌بندی و معرفی دلایل این ترقیمه‌های است. بررسی منابع متنوع مکتوب در زمینه هنرهای سنتی و مشاهده آثار سفالی، فلزی، چوبی، زیراندازهای محفوظ در موزه‌ها و مجموعه‌های شخصی، این امکان را ایجاد کرده است که از لابه‌لای انبوه معارفه‌ها، گونه‌های مهم رقم در صنایع دستی مشخص شود. این پژوهش، یک نگاه مقدماتی و نشانه‌شناسانه به این موضوع دارد تا محملي تخصصی تر و رویکردی ریزینانه‌تر برای مطالعات بعدی فراهم آورد.

^۱ علی اکبر دهخدا(۱۳۳۷)،^۲ *اغتنامه دهخدا*، تهران: موسسه دهخدا، ذیل واژه؛ محمد بن مکرم بن منظور(۱۹۵۵)،^۳ *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ذیل واژه.

رقمنویسی در دوره اسلامی

با توجه به اینکه کتابخان و خطاطان، از نخستین سده‌های دوران اسلامی غالباً به کتابت قرآن و متون دینی و اخلاقی می‌پرداختند، در ذکر نام خود در ذیل آثارشن، از نقاشان و دیگر هنرمندان آزادتر بودند و حتی این کار را فضیلت می‌شمردند؛ بر همین اساس، عمل رقم زدن، پیش از سایر هنرمندان و صنعتگران مسلمان، در بین کتابخان و خوشنویسان متداول شد.^۱

سنت نامنویسی خوشنویسان سده‌های نخست دوره اسلامی، فراراه سایر هنرمندان این دوره نیز قرار گرفت و برخی آثار هنری معتبر، با نام و نشان هنرمند، شناسنامه دار شد. بر این اساس، رقم زنجی در صنایع دستی جهان اسلام تقریباً همزمان با خوشنویسی رایج شد و علی‌رغم پایگاه پایین اجتماعی صنعتگران و سازندگان این آثار در اوایل دوره اسلامی، حتی گاه بر آثار سده اول نیز رقم آنها دیده می‌شود؛ مانند ابریق مفرغی موجود در موزه ارمیتاژ به تاریخ ۶۷ و ۶۸ عق. از بصره با رقم این‌یزید.^۲ صنایع دستی، در سده‌های بعد نیز در سرزمین‌های اسلامی، توجه و عمومیت خوشنویسی را به دست نیاورد، اما هنرمندان این آثار، بنا به شرایط موجود یا دلایل مختلف، بر بعضی آثار خود رقم می‌زنند؛ برای نمونه، اسطر لابها به دلیل اعتبار علمی، از قرن چهار به بعد رقم داشته است، در حالی که در دوره سلجوقی، بر ظروف ارزشمند فنزی دربار و آثار برتر خاتم کاری، برخلاف ارزش هنری شان، رقم زده نمی‌شد.^۳ به نظر می‌رسد عواملی چون پایگاه اجتماعی صنعتگران، وابستگی ایشان به مراکز قدرت و سفارش‌دهندگان خاص و گستردگی کاربرد تولیداتشان در بین طبقات مختلف مردم، بر رقم زدن آثار در سده‌های بعد مؤثر بوده است. می‌توان مهم‌ترین انگیزه‌ها و شیوه‌های رقم زنجی در دوره اسلامی را در موضوعات زیر بر شمرد:

۱. ساده‌نویسی نام و نشان: از رایج‌ترین گونه‌های رقم زنجی بر هنرهای صناعی در سراسر دوره اسلامی، ثبت نام و نشان سازنده به شکل و خط ساده بوده است؛ مانند چراغ سفالی قبة الصخره از نوع سفال معروف دمشقی، از دوره عثمانیان با امضای اشرافزاده رومی؛ یا شمعدان برنسی دوره ممالیک با رقم محمد بن حسن موصلى^۴ از ۶۶۸-۶۶۹ عق. بر آثاری متعدد نیز اسامی چند هنرمند که در ساخت

۱ آیدین آغداشلو(۱۳۸۴)، زمینی و آسمانی: نگاهی به خوشنویسی ایرانی از آغاز تا امروز، تهران: فرزان روز، ص. ۹۰.

۲ Richard Ettinghausen and Oleg Grabar (1987), *the Art and Architecture of Islam: 660-1250*, England; Yale University Press, p: 21.

۳ محمد تقی احسانی(۱۳۸۶)، هفت هزار سال هنر فلزکاری در ایران، تهران: علمی فرهنگی، ص. ۱۶۷-۱۶۸، ۲۴۲. غلامرضا روزی طلب و ناهید جلالی(۱۳۸۲)، هنر خاتم، تهران: سمت، ص. ۳۰۲.

۴ Sheila S. Blair and Jonathan M Bloom,(1987), *the Art and Architecture of Islam 1250- 1800*,

یک اثر، نقش آفرینی کرداند، دیده می‌شود؛ مانند اسطر لاب برنجی سده دوازده هجری، موجود در موزه هنر سنت لوییس با رقم‌های سازنده (محمدامین بن محمد طاهر) و نقش پرداز (عبدالاثمه^۱) و قلمدانی از دوره قاجار که سه رقم برای چهره‌ساز، مرغ‌ساز و مذہب آن دارد.^۲ برای نمونه‌ها، گاه ابتدای رقم، واژه ساخت اضافه شده است؛ مانند «عمل سلیمان» بر بشقاب زرین فام قرن چهارم هجری نیشابور موجود در موزه رضا عباسی^۳ و «عمل المعلم محمد» بر آینه‌ای از دوره مملوکی^۴ (تصاویر ۱-۳). این نوع معارفه، هدف بازاریابی و آشنایی مصرف‌کننده با سازنده را نشان می‌دهد و همچنین شاید سادگی و عامیانه بودن محصول و ساخت آن در کارگاهها و به وسیله سازنده‌گان عادی.



تصویر ۱: قدح با کتیبه کوفی، مجموعه خصوصی، رقم، احمد، در وسط ظرف (قوچانی، ۱۳۶۴، ۳۰)

England- New York, Penguin Books, P:97,242.

۱ آنتونی ولش (۱۳۸۵)، شاه عباس و هنرهای اصفهان، ترجمه احمد رضا تقائی، تهران: فرهنگستان هنر، ص ۱۳۲.

۲ محمد تقی احسانی (۱۳۶۸)، جلد ها و قلمدانهای ایرانی، تهران: امیرکبیر، ص ۴۲.

۳ عبدالله قوچانی (۱۳۶۴)، کتیبه‌های سفال نیشابور، تهران: موزه رضا عباسی، ص ۵۲-۵۳.

۴ Blair and Bloom, p99.

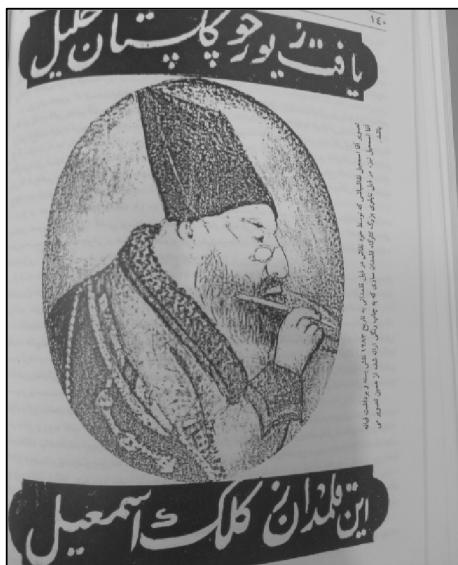


تصویر ۲: کاسه، موزه ایران باستان، رقم عمل الاخول با خط کوفی، نیشابور قرون ۳ و ۴ (قوجانی، ۱۳۶۴، ۶۴)



تصویر ۳: کاشی از دوره قاجار، با رقم عمل محمد ابراهیم (پورتر، ۱۳۸۱، ۸۶)

۲. شهرت هنرمند یا وابستگی به وی: رقمزنی گاه به دلیل شهرت، اعتبار خانوادگی، شاگردی، یا وابستگی هنرمند به هنرمندان بزرگ بوده است؛ مثلاً رقم‌های روی آثار سفالین دوره امویان، همچون نشانه تجاري، بر رضایت عموم از کار صنعتگر صحه می‌گذاشت.^۱ در دوره ایلخانی که کاشان مهد کاشیکاری بود، رقم نوادگان ابوطاهر، سفالگر مشهور، مانند یوسف بر محراب امامزاده یحیی در ورامین از ۷۰۵ق. و پدرش بر سفالهای زرین فام از ۶۴۰ تا ۶۶۴ عق. دیده می‌شود.^۲ این انگیزه در صنایع دستی گاه برای پسند و جذبه بیشتر، در قالب شعر آمده است؛ برای نمونه، در تعمیرات گبد آستان قلس رضوی به تاریخ ۸۶۱ق. آمده است: «که باشد زرگر این قبه خضرای نورانی / محمد باقر ابن حاج زمان استاد صلانی»^۳ (تصویر^۴). مهم‌ترین دلیل نگارش اینگونه رقم‌ها، تولید بیشتر محصولات و چند دست شدن بازار بوده که رقابت و لزوم تبلیغ محصول را به همراه داشته است.



تصویر^۴: رقم و چهره آقا اسماعیل نقاشی‌باشی (این قلمدان ز کلک اسماعیل / یافت زیور چو گلستان خلیل)، ۱۲۸۳ق (کریم‌زاده، ۱۳۷۹، ۱۴۰)

۱ Ettinghausen and Oleg Grabar, p72.

۲ Blair and Bloom, p22.

۳ علی مؤمن (بهمن ۱۳۳۹)، «ابنیه آستان قدس»، نامه آستان قدس، شن، ۳، ص۳۷؛ بهزاد نعمتی (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «طلاکاری گندید حرم امام رضا علیه السلام»، آستان هنر، شن، ۳ و ۲، ص۹.

۳. نفاست و ارزش اثر هنری: وقتی تولید محصولات صنایع دستی، جنبه بازاری و تجاری پیدا کرد، مسلمان^۱ به کارگیری مواد اصل و قیمتی و برتری ساخت و تزئین، موجب تهیه آثار نفیس و هنری می‌شد که قیمتی بالاتری به همراه داشت؛ مثلاً طراحت فنی و غنای طراحی سفال در سده ششم به بعد، افزایش رقم سفالگران را حتی بر سفالهای بی‌لعاد در پی داشت.^۲ یا در سده نهم هجری که منبت کاری مرتبه^۳ والایی داشت، رقم احمدبن عیسی، بر منبرهای مکان‌های مقدس مانند منبر مدرسه ابوبکر بن مظہر در قاهره به تاریخ ۸۵۵ق. نقش بسته است؛ و همچنین لگن بزرگ مرصع کاری شده دوره ممالیک مصر که شش بار به نشانه اهمیت یک شیء، نام سازنده آن «محمدبن زین» حک شده است.^۴

بر همین روال، در بعضی از آثار، قبل از رقم، حرفة یا هنر سازنده، معرفی شده است؛ مانند کیبیه سنگی از ۱۳۳۰ق. در ازاره صحن آزادی آستان قدس با رقم «منبت ملاعلی اکبر منبت کار» و کیبیه سنگی دارالسعاده با رقم تحجیر^۵.... (تصویر ۵). می‌توان بیشترین آثار باقیمانده و در خور توجه را در این گروه جست‌وجو کرد. به عبارت دیگر، آثار مصرفی و تجاری، پس از استعمال دور اندخته می‌شد، اما آثار نفیس به عنوان یک اندوخته ارزشمند دست به دست می‌شد و یا در گنجینه‌ها به عنوان سرمایه و دارایی مورد حفاظت قرار می‌گرفت. بیشترین مطالعات روی رقم‌ها، بر آثار ارزشمند و نفیسی انجام گرفته است که امروزه در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی و دولتی نگهداری می‌شوند.

۴. بی‌پیرایگی و افتخار: شایان توجه است که بر بعضی آثار، با همه سادگی و سختی ساخت و غالباً بدون هنرنمایی، گاه رقم‌هایی است که نشان بی‌پیرایگی سازنده و افتخار وی به حرفاش بوده است؛ مانند آهنگرانی که به خاطر افتخار به شغل خود، نامشان ماندگار شده است.^۶

این شیوه نام و نشان‌گذاری حتی برای کسانی که از نظر مادی یا معنوی به جایگاهی می‌رسیدند، مرسوم بود؛ برای نمونه، جنید بغدادی از عرفای بزرگ سده سوم هجری، معروف به قطب اعظم و سید الطائفه و تاج‌العرفا، خراز بود و به این طریق مردم وی را می‌شناختند. همچنین

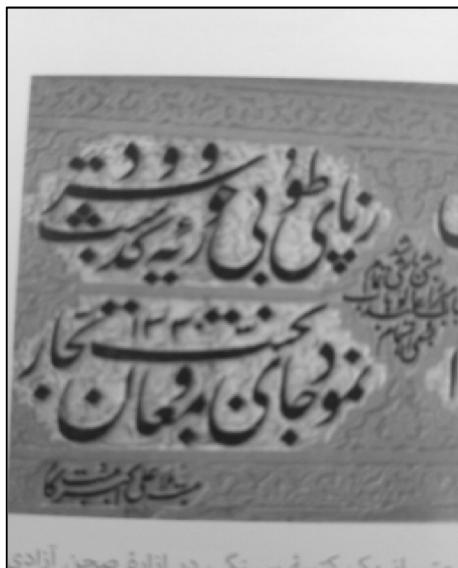
۱ Ettinghausen and Grabar, p: 343.

۲ Blair and Bloom, p: 99, 110.

۳ زهرا جهانپور و بهزاد نعمتی (بهار و تابستان ۱۳۹۲)، «هنر حجاری در حرم مطهر رضوی»، آستان هنر، ش ۴ و ۵ .۲۷ ص

۴ Ahmad Yusuf Hassan and Donald R. Hill (1986) , *Islamic Technology: an Illustrated History*, Cambridge, Cambridge University press, Unesco P: 276.

شیخ‌ابوبکر نساج طوسی، عارف بزرگ سده پنجم و استاد احمد غزالی، که به نساجی کسب حلال می‌کرد و خود رانیز آنچنان می‌نمود.



تصویر۵: کتیبه با رقم ملاعلی اکبر منبت‌کار (جهان‌پور و نعمتی، ۱۳۹۲، ۲۷)

۵. تواضع در امضای هنرمندان: تحولات فرهنگی و اجتماعی و همگرایی هنرمندان با اهالی دین و متصرفان و عرفا در دوره‌های مختلف اسلامی، بر نام‌نگاری ساده هنرمندان تأثیر نهاد و موجب شد رقم هنرمندان با هاله‌ای از وارستگی و فروتنی همراه شود. این کنش‌ها، در برخی دوره‌ها بیشتر رقم‌ها را تحت تأثیر قرار داد، اما به تناسب وجود آموزش‌های مستقیم و غیرمستقیم، ویژگی‌های گوناگونی داشته است. بر این اساس، رقم‌ها گاه با عباراتی همراه بود که مبین بندگی به درگاه خداوند بود؛ مانند «بَسْعَى الْعَبْدِ الْمُذَنبِ الْفَقِيرِ الرَّاجِيُّ الْمُتَحَاجِ لِلرَّحْمَةِ» محمد بن حیدر الموسوی^۱ بر سنگاب خوارزمشاهی^۱ از ۵۹۷ هجری؛ و «عَمَلَ الْعَبْدُ الْفَقِيرُ الْمُصْعِفُ الْفَقِيرُ

^۱ احسانی، هفت هزار سال هنر فلزکاری در ایران، ص ۱۹۴.

المحتاج بعنایت المَلِك الرَّحْمَن قوام الدِّين بن زین الدِّين شیرازی الطیان» بر کاشی‌های معرق مسجد گوهرشاد از عهد تیموری.

با همین نگرش، بر بسیاری از آثار نیز رقم به صورت کنایه و غیر مستقیم آمده است؛ مانند کاسه فلزی دوره ایلخانی ساختهٔ سلیمان نامی از شیراز با عنوان «وارث ملک سلیمان»، آثار سیدمرتضی، حکاک سدۀ سیزده و چهارده هجری قمری شیراز، با رقم «ذره» و قلمدان‌های ساخت علی اشرف با عبارت «ز بعد محمدعلی اشرف است»^۳ (تصاویر ۶-۸).



تصویر^۴: کتیبه کاشیکاری مسجد گوهرشاد مشهد از دوره تیموریان با رقم قوام‌الدین شیرازی (حسینی، ۱۳۹۳)

۱ هادی خورشیدی (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «مروری بر کاشی سازی دوره تیموری در حرم حضرت رضا^(۴)»، آستان هنر، ش ۲ و ۳، ص ۲۲۳، ۸۰.

۲ محمدصادق میرزا ابوالقاسمی (پاییز ۱۳۸۶)، «جستجویی در نام و احوال چند حکاک شیرازی در دوره قاجار»، گلستان هنر، سال سوم، ش ۳ (پاییز ۹)، ص ۱۱۴.

۳ احسانی، جلدها و قلمدانهای ایرانی، ص ۳۹.



تصویر۷: قلمدان جعبه‌ای با رقم استاد احمد نیریزی، مجموعه کریم‌زاده با تاریخ ۱۱۴۴ق.



تصویر۸: رقم استاد محمدحسین، مجموعه (کریم‌زاده، ۱۳۷۹، ۱۱۵، ۴۴۳)

۶. افتخار به درباری بودن و سفارش شاهانه داشتن: ساخت آثار هنری برای دربار، که مسلماً با دهش فراوانی همراه بوده است، باعث افتخار و اعتبار هنرمند صنایع دستی و ساخت نفیس‌ترین محصولات می‌شد و همین امر، انگیزه‌ای قوی برای نام نشانی بر اثر فراهم می‌کرده است؛ چنانچه بر قالی صفوی اردبیل عبارت «عمل عبد دربار مقصود کاشانی» حک شده است.^۱ همچنین در گذشته، میان حکاکان، رقم رایج نبود، اما در دوره قاجار با راهیابی عده‌ای حکاک و نگین‌تراش به دربار، آثارشان امضا شد.^۲

۷. نشان یا علامت مشخصه برای معرفی کارگاه یا کارخانه: در دوره‌های متاخر، بر بعضی دست‌ساخته‌ها، قبل از رقم هنرمند، نام و نشان کارگاه و صاحب آن نیز آمده است؛ مانند نام خاتم بر ظروف سفالی عهد صفوی که احتمالاً نام کارگاه یا مجموعه‌ای وابسته به هم بوده است، یا (... به مقام کاشان بکارخانه سیدالساده رکن الدین محمد عمل استاد جمال نقاش). در برخی موارد رقم هنرمند به وسیلهٔ خوشنویسی انجام می‌شد که در این صورت نام هنرمند با احترام آورده شده است. برای نمونه، «عمل استاد الاجل المحترم استاد جمال نقاش».^۳

۸. نشانه‌گذاری برای معرفی ملیت یا قومیت: گاهی از نشان و عدد خاصی به عنوان رقم استفاده شده است؛ مثلاً نشان فلز کاران سلجوقی، یک شاهین است که بر روی طعمهٔ خود که پرنده کوچکی است، نشسته و منقارش را در بدن آن فرو کرده است؛ یا نشان فلز کاران دورهٔ صفوی، یک شیر است که بر گرد گوزنی نشسته و آن را می‌درد.^۴ همچنین نشان‌های مربع روی سفال در آثار سفالین کرمان، دلالت بر این دارد که آنها علامت سفالگران خاصی بوده‌اند. این نشان‌ها اغلب مکث‌هایی در آخر حرکت قلم مو داشت و عناصر داخلی آنها به صورت قرینهٔ ترتیب یافته بود. نخستین نمونه‌ها از ۱۰۳۴ق. در کرمان به صورت مربع آبی است که نشان فروشگاه و استاد و خاندان ویژه‌ای بوده و از دورهٔ شاه عباس این نمونه‌ها در مشهد نیز یافت شده است.^۵ در دورهٔ قاجار نیز محمد باقر سمیرمی قلمدان‌های اولیه خود را با نام «سمیرمی» همراه با

۱ Blair and Bloom,p17.

۲ میرزا ابوالقاسمی، ص ۱۱۱.

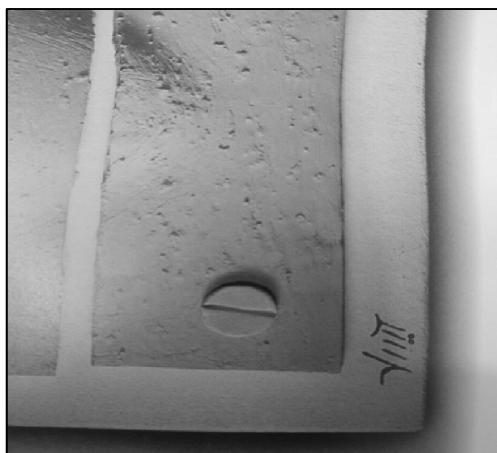
۳ Blair and Bloom,p182.

۴ قوچانی، ص ۸-۷.

۵ احسانی، هفت هزار سال هنر فلز کاری در ایران، ص ۱۷۸.

۶ احسانی، جلد‌ها و قلمدان‌های ایرانی ، ص ۴۰۵.

عدد ۳۰۳ ترقیم می‌کرد.^۱ امروزه نیز رقمزنی بیشتر به صورت نام و فامیل و گاه به روش‌های متنوع گذشته به وسیله خلق کنندگان آثار هنری و استاد کارانی که تولیداتشان نمایشگاهی و موزه‌ای و ارزشمند است، انجام می‌گیرد، اما هنرمندان غالباً فامیل خود را به صورت امضا یا نشانی خاص برگزیده و بر دست ساخته‌های خود به اعتبار مالکیت اثر می‌نگارند (تصویر ۹). در این باره محصولات صنایع دستی مصرفی، بازاری و کم‌اهمیت‌تر از آثار هنری، معمولاً رقم کمی دارند.



تصویر ۹: اثر سفالی با عنوان بست با رقم مهدی حیدری (سفال معاصر ایران، ۱۳۷۳، ۳۷)

نتیجه‌گیری

محصولات هنری که توسط هنرمندان و سازندگان صنایع دستی در دوره اسلامی ساخته شده است، در کنار سایر کتیبه‌های مذهبی، عامیانه، ادبی و غیره، نوشته‌هایی حاوی نام و نشان هنرمند دارد که به آن رقمزنی گفته می‌شود. با مشاهده و بررسی این‌آثار، به گوناگونی نگارش رقم‌ها پی‌بریم. این پراکندگی و تنوع رقم‌ها نشان می‌دهد هنرمندان هنرهای سنتی با اهداف و رویکردهای متفاوتی، بر انجام دادن آن اصرار ورزیده‌اند. آشنایی با این انگیزه‌ها، به تعمق فراوانی

^۱ لیزا گلمبک (تابستان و پاییز ۱۳۸۵)، «صنعت سفال صفویه کرمان»، ترجمه فریبا کرمانی، مجله اثر، ش. ۴۰ و ۴۱، ص. ۱۵۵-۱۵۶.

نیاز دارد؛ این مقاله نیز با یک رویکرد ترغیبی، برای کاوش‌های بعدی نوشته شده است، اما همین نگرش کلی نشان می‌دهد که توجه به یادماندنی و افتخارآمیز بودن حرف و مشاغل، مهارت و استادی در کار، خلق آثار نفیس و موزه‌ای و نمایشگاهی، احساس وظیفه در قبال اثر ساخته شده، فروتنی و تواضع، اعتماد به نفس نسبت به پیشه در عین کم توجهی جامعه و غرور و افتخار نسبت به حضور در آستان پادشاه با همه بندگی نسبت به دربار، انگیزه‌هایی برای رقمزنی آنان بوده است.

منابع و مأخذ

- آغداشلو، آیدین(۱۳۸۴)، زمینی و آسمانی: نگاهی به خوشنویسی ایرانی از آغاز تا امروز، تهران: فرزان روز.
- ابن منظور، محمدبن مکرم(۱۹۵۵)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- احسانی، محمدتقی(۱۳۶۸)، هفت هزار سال هنر فلز کاری در ایران، تهران: علمی و فرهنگی.
- ———— (۱۳۶۸)، چلدها و قلمدانهای ایرانی، تهران: امیر کبیر.
- پورتر، ونیتا(۱۳۸۱)، کاشیهای اسلامی، ترجمه مهناز شایسته‌فر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جهانپور، زهرا و بهزاد نعمتی(بهار و تابستان ۱۳۹۲)، «هنر حجاری در حرم مطهر رضوی»، آستان هنر، ش ۴۰ و ۵.
- حسینی، سیدحسن(۱۳۹۳)، «نادره اعصار، استاد قوم الدین طیان شیرازی»، آستان هنر، ش ۱۰.
- خورشیدی، هادی(پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «مروری بر کاشی‌سازی دوره تیموری در حرم حضرت رضا^ع»، آستان هنر، ش ۲۹ و ۳۰.
- دهخدا، علی‌اکبر(۱۳۳۷)، لغتنامه دهخدا، تهران: مؤسسه دهخدا.
- روزی طلب، غلامرضا و ناهید جلالی(۱۳۸۲)، هنر خاتم، تهران: سمت.
- سفال معاصر ایران(۱۳۷۳)، آثار منتخب چهارمین نمایشگاه سفالگران معاصر ایران، تهران: موزه هنرهای معاصر.
- کریم‌زاده تبریزی، محمدعلی(۱۳۷۹)، قلمدان و سایر صنایع رونقی ایران، لندن: ساترپ.
- قوچانی، عبدالله(۱۳۶۴)، کتبه‌های سفال نیشابور، تهران: موزه رضا عباسی.
- ———— (۱۳۷۱)، اشعار فارسی کاشی‌های تخت سلیمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گلمبک، لیزا(تابستان و پاییز ۱۳۸۵)، «صنعت سفال صفویه کرمان»، ترجمه فریبا کرمانی، مجله اثر، ش ۴۰ و ۴۱.
- مؤمن، علی(بهمن ۱۳۳۹)، «ابنیه آستان قدس»، نامه آستان قدس، ش ۳.
- میرزا ابوالقاسمی، محمدصادق(پاییز ۱۳۸۶)، «جستجویی در نام و احوال چند حکاک شیرازی در دوره

قاجار»، گلستان هنر، سال سوم، ش ۳(پیاپی ۹).

- نعمتی، بهزاد(پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «طلاکاری گبد حرم امام رضا^(۴)»، آستان هنر، ش ۳ و ۳.
- ولش، آتنوی(۱۳۸۵)، شاه عباس و هنرهاي اصفهان، ترجمه احمد رضا تقاء، تهران: فرهنگستان هنر.
- Blair, Sheila s. and Jonathan M Bloom(1987), *the Art and Architecture of Islam 1250-1800*, England- New York, Penguin Books.
- Hassan, Ahmad Yusuf and Donald R. Hill(1986), *Islamic Technology: an Illustrated History*, Cambridge, Cambridge University press, Unesco.
- Ettinghausen, Richard and Oleg Grabar(1987), *the Art and Architecture of Islam: 660-1250*, England; New York, Yale University Press.

بررسی اختلاف چهار جریان عمده و هایت در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی در زمینه تکفیر

سیدامیر موسوی^۱

چکیده: جریان وهابی که در قرن هجدهم به وسیله محمدبن عبدالوهاب پایه گذاری شد، در طول زمان، دچار انشعاباتی درونی شد. برایند انشعابات تا سال ۱۹۷۹م، شکل گیری چهار جریان اصلی است که عبارت بودند از: وهایت سنتی تکفیری، وهایت سنتی غیرتکفیری، آلبانی و صحواه. این پژوهش به روش کتابخانه‌ای و با بررسی منابع اصلی و تحقیقات انجام شده و هدف آن، بررسی نظرات جریان‌های وهابی در مسئله تکفیر است. در راستای رسیدن به این هدف، این نتیجه به دست آمد که در بازه زمانی مذکور، جریان وهایت یک سنت تکفیری بود و صحوه به تکفیر مایل بودند؛ در حالی که وهایت غیرتکفیری و آلبانی از آن اجتناب می‌کردند. همچنین این نتیجه به دست آمد که ریشه این اختلاف، به نگرش هر جریان نسبت به مسئله حکومت سنتگی داشت؛ بدین معنی که جریان‌هایی که طرفدار قیام و برپایی حکومت وهابی بودند، به تکفیر تمایل داشتند تا ضرورت جهاد علیه غیروهابی‌ها برای پیروانشان توجیه کنند. این در حالی بود که جریان‌هایی که خواهان قیام یا براندازی خشونت آمیز حکومت نبودند، به تکفیر نیز تمایلی نداشتند.

واژه‌های کلیدی: عربستان سعودی، وهایت، تکفیر، صحوه، آلبانی

An investigation on the views of four major Wahhabi currents on the subject of excommunication in 1960s and 1970s

Seyyed Amir Moosavi¹

Abstract: Establishing Wahhabi sect in the 18th century by Mohammad ibn Abdulwahhab, the sect gradually became disunited. By 1979, there were four major branches by which the four currents namely, traditional and non-traditional excommunication Wahhabis and Albani and Sahwah had already created. Based on the libraries' original documents and primary sources, this research studies on the attitude of those currents towards the subject of excommunication. The outcomes show the tendency to the excommunication by both traditional Wahhabis and Sahwah currents but not the other two branches. The findings show that the real cause for such disagreement was the issue of administration. The pro Wahhabi establishment currents supported the excommunication view as they had to justify the conflict (Jihad) against anti Wahhabis to win their own adherents. The currents opposed to the revolution and violent downfall, however, were not interested in excommunication.

Keywords: Saudi Arabia, Wahhabiyah, excommunication, Sahwah, Albani

¹ PhD in History of Islam, Azad University, Andimeshk branch, Youth and Elites Club, Andimeshk, Iran; Amirmousavi13253@yahoo.com

مقدمه

وهابی نامی بود که دشمنان پیروان محمدبن عبدالوهاب بر آنان گذاشتند، اما خود این پیروان، این نام را نادرست می‌دانستند.^۱ آنان خود را مسلمین^۲ یا موحدین می‌نامیدند و گاه که می‌خواستند خود را به محمدبن عبدالوهاب منسوب کنند، خود را «محمدیه» می‌خوانندند نه وهابیه،^۳ اما در نتیجه استفاده زیاد از این نام در خارج از قلمرو وهابی، سرانجام در اوآخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، خود وهابیان نیز این نام را برای خود پذیرفتند.^۴

این فرقه، به ویژه بر مسئله توحید تأکید دارد و معتقد است که مسلمانان پس از عهد سلف (مسلمانان سه قرن اولیه)، از اسلام واقعی دور شده و به شرک دوران پیش از اسلام آلوده شده‌اند. آنان عبادت پیامبران، عبادت صالحان،^۵ دعا به درگاه غیر خدا،^۶ تبرک جستن به اشیاء اعتقاد به توسل و شفاعت، غلو در حق صالحان، بنای قبور و قائل شدن همتا برای خداوند در عبادات^۷ را مهم‌ترین مصادیق شرک در میان مسلمانان می‌دانند. علی‌رغم اعتقاد همه وهابیان به مبانی گفته‌شده، گذشت زمان، دعوت وهابی را یکدست باقی نگذاشت، بلکه به مرور زمان، جریان‌های مختلفی درون وهابیت شکل گرفت.

بررسی مقایسه‌ای این جریان‌ها و اختلافات آنها، در پژوهش‌های پیشین چندان مورد توجه قرار نگرفته و پژوهشگران محدودی چون استیون لاکراو^۸ محقق فرانسوی، در اثر پرمحتوای خود به نام زمن الصحوة، به شرح کلی این جریان‌ها پرداخته است. با وجود این، لاکراو نیز از بررسی مقایسه‌ای این جریان‌ها و ریشه‌های اختلافات آنها غفلت کرده است. اثر دیگر به نام علماء الاسلام نوشتۀ محمد نیل ملین است که با وجود آنکه تلاش داشته است تایک نوع تاریخ‌نگاری خاص با تکیه بر جامعه‌شناسی کار کرده داشته باشد، اما اثر او چندان روشن کننده جریان‌های

۱ سید محمود شکری آلوysi (بی‌تا)، تاریخ نجد، القاهره: مکتبة مدبولى، ص ۱۰۸.

۲ حسین بن غنام (۱۴۱۵)، تاریخ نجد، بیروت: دارالشروع، ص ۱۰۲.

۳ منیر عجلانی (۱۴۱۳)، تاریخ البیان العربیة السعیدیة، ج ۱، بی‌جا: بی‌نا، ص ۲۲۴.

۴ محمد نبیل ملین (۲۰۱۳)، علماء الاسلام، ترجمه محمد الحاج سالم و عادل بن عبدالله، بیروت: الشبکة العربية للابحاث والبحث، ص ۲۴.

۵ محمدبن عبدالوهاب (بی‌تا)، القواعد الاربع، بی‌جا: بی‌نا، ص ۹.

۶ همو (۱۳۹۳)، سه اصل بزرگ اسلام، ترجمة عبدالله حیدری، بی‌جا: نشر عقیده، ص ۶.

۷ همو (۲۰۰۸)، کتاب التوحید، مصر: مکتبة عبدالرحمن، ص ۳۷، ۵۵، ۷۳، ۹۵.

8 Stephane lacroix.

درون و هایت نیست. اثر بعدی، التیارات الدینیه فی السعوویه نوشته خالد المشوح است که بیشتر به وقایع پس از دهه هفتاد پرداخته که از موضوع این مقاله خارج است. عبدالعزیز الفهد نیز یکی از نویسندهای است که نوشهای کم حجمی درباره این موضوع دارد. این نوشهای علی‌رغم کم حجم بودن، روشن‌کننده برخی زوایای مهم تاریخ و هایت، از جمله ماهیت نیروهای غیرتکنیری قلمرو و هایی در اوایل قرن نوزدهم است. این پژوهش از زاویه‌ای متفاوت به موضوع نگریسته و شناخت اختلاف این جریان‌ها در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی در یک زمینه خاص یعنی تکفیر را هدف خود قرار داده است. دلیل انتخاب این بازه زمانی برای تحقیق آن است که در این دهه‌ها حرکت‌های جدیدی در و هایت شکل گرفت و به نوعی آغاز یک عصر جدید را برای و هایت رقم زد. در راستای رسیدن به هدف پژوهش، پاسخ به سؤالات زیر در برنامه تحقیق قرار گرفته است:

۱. جریان‌های اصلی و هایت در این دو دهه کدامند؟
۲. این جریان‌ها در زمینه تکفیر چه نظرات و اختلافاتی دارند؟
۳. ریشه این اختلافات چیست؟

۱. و هایت سنتی

درباره و هایت سنتی و جریان‌های تاریخی آن، دو نظر متفاوت وجود دارد؛ نظر اول مربوط به محققانی چون استفان لاکراو و عبدالعزیز الفهد است که و هایت سنتی را به دو جریان متفاوت تقسیم می‌کنند؛ و نظر دوم متعلق به محمد نبیل ملین است که به این انشقاق، اعتقادی ندارد و معتقد است که و هایت سنتی در بزنگاه‌های تاریخی، بین دیدگاه‌های مختلف در نوسان بوده است و انشقاق درونی در مورد آن چندان کاربردی ندارد. ابتدا به نظر گروه اول و دو جریان مدعایی آن پرداخته می‌شود.

این دو جریان به لحاظ نامگذاری و حتی وجود تاریخی، مورد توافق مورخان نیستند، اما بنا بر تمایلات اصلی آنها می‌توان آنها را جریان متمایل به تکفیر سایر مسلمانان و جریان مخالف تکفیر سایر مسلمانان نامید. لازم به یادآوریست زمانی که و هایان، از مسلمانان صحبت می‌کنند، اهل سنت را منظور دارند نه اهل بدعت(به زعم خودشان) را؛ و مهم‌ترین شعب اهل بدعت در نزد آنان، شیعه و صوفیه‌ان.

از آغاز ظهور و هایات، جریان اصلی جریان تکفیری بود که می‌بایست جنگ مستمر با همسایگان مسلمان جهت توسعه قلمرو وهابی را توجیه کند، اما در سال ۱۸۱۸م. با حمله مصری‌ها به قلمرو وهابیان، وجود جریان دوم آشکار شد. جریان تکفیری، مصری‌های اشغالگر و عثمانی‌ها را غیرمسلمان می‌دانست و خواهان نبرد با مصری‌ها تا کشته شدن بود. این جریان، پس از پیروزی مصری‌ها و اشغال نجد به وسیله آنها، هجرت به مناطق دیگر را خواستار بود، اما جریان دوم یعنی غیرتکفیری‌ها مصری‌ها را خط‌آکار و (نه خارج از اسلام) می‌دانستند؛ و به همین دلیل دوری از آنان را ضروری نمی‌شمردند. اختلافات این دو جریان، در طول قرن نوزدهم میلادی ادامه داشت و برتری، باز هم با تکفیری‌ها بود. در اوایل قرن بیستم، عبدالعزیز بن سعود (بنیانگذار دولت سعودی سوم در ۱۹۰۲م. و کشور عربستان سعودی در ۱۹۲۶م) از همین جریان برای جنگ با دیگر مسلمانان عربستان و احیای دولت سعودی کمک گرفت و همین جریان بود که «اخوان» را به وجود آورد.^۱

اخوان که به ابتکار چند عالم و هایی شکل گرفت، به این دلیل این نام را برای خود برگرداند که می‌خواستند نشان دهنده رابطه بین آنها یک رابطه قیلیه‌ای نیست، بلکه رابطه برادری دینی است. آنان مردم را به اخلاص در دعوت و خضوع در برابر امام (حاکم سعودی) و یاری یکدیگر و عدم همکاری با اروپاییان و مردم سرزمین‌های تحت حاکمیت آنان فرامی‌خوانند. آنان طی عملی که بدان هجرت گفته می‌شد، از قبایل خود جدا شدند و به قسمتی از صحراء مهاجرت کردند و با تهیه لوازم ضروری، به زراعت و آموختن توحید پرداختند. آنان عقیده داشتند که در این مهاجرت، از جاهلیت به اسلام حقیقی هجرت می‌کنند.^۲ احتمالاً دلیل این برداشت آنان این بود که بدی‌ها به دلیل بی‌سودای و یا کمود معلمان روحانی، با آموزه‌های اسلامی چندان آشنا نبودند. همچنین احتمالاً وجود روحیه اطاعت از شیوخ قیلیه‌ای که گاه در تعارض با اطاعت از دستورات دینی قرار می‌گرفت نیز از دیگر انتقادات اخوان به بدی‌ها بود.

عبدالعزیز عملیات استقرار اخوان را مورد حمایت قرار داد و با اعطای پول و بذر و ادوات کشاورزی و مواد بنای مساجد و مدارس و مراکز هجرت و نیز با فرستادن داوطلبانی برای تعلیم

۱ سیفان لاکروا (۲۰۱۲)، زمن الصحوة، الترجمة بالشراط عبده الحق رموري، بيروت: الشبكة العربية للبحوث والنشر، ص. ۲۶.

۲ عبدالله صالح عثيمين (۱۴۳۰)، تاریخ المملكة العربية السعودية، ج. ۲، ریاض: بی‌نا، ص. ۱۶۳.

۳ الیکسی فاسیلیف (۱۹۹۵)، تاریخ العربية السعودية، بيروت: شرکة المطبوعات، ص. ۲۹۷.

آنها، به این حرکت یاری رساند. او همچنین با ارسال سلاح و مهمات، آنان را برای نبرد آماده کرد. این در حالی بود که آنان از لحاظ روحی نیز برای این کار کاملاً آماده بودند. روحیه حماسی اخوان، هدف اطاعت از خدا و جاشینان او در زمین (حکام سعودی) را دنبال می‌کرد و ثواب دنیوی (غنیمت) و اخروی را انتظار داشت^۱; با این حال بسیاری نیز فقط به طمع همین پاداش دنیوی به اخوان پیوستند.^۲

اخوانی‌ها نقش بسیار مهمی در گسترش قلمرو دولت سعودی سوم و تشکیل کشور عربستان سعودی داشتند، اما سرانجام زمانی فرا رسید که دولت و اخوان در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. اولین زمینه این مخالفت را ابن سعود با علاقمندی خود به مدرنیزاسیون و اصلاحات فراهم آورد. از جمله آنکه زمانی که وی اهمیت تلفن و رادیو و خودروها را درک کرد و سعی در گسترش آنها در کشور خود کرد، مورد انتقاد اخوان قرار گرفت. آنان حتی اتو میل‌ها را نیز اگر نه شیطانی، دست کم از بدعت‌های مشرکان می‌دانستند. البته اخوانی‌ها در این انتقادات تنها نبودند، بلکه بیشتر علمای وهابی، نظری چون آنان داشتند.^۳ علمای وهابی ابتدا معتقد بودند که عبدالعزیز از ماهیت شیطانی این وسایل آگاهی ندارد، بلکه به وسیله جان فیلی^۴، مأمور انگلیسی اغفال شده است، اما زمانی که با تهدیدات عبدالعزیز مواجه شدند، از موضع خود کوتاه آمدند.^۵ البته گویا اخوانی‌ها اهل کوتاه‌آمدن نبودند.

این تنها مشکل اخوان نبود؛ مشکل دیگر آن بود که بسیاری از آنان، تعالیم خود را اصل دین می‌پنداشتند و افراد غیراهل هجرت از بادیه‌نشین و شهری را گمراه می‌دانستند و برای آنان ایجاد مزاحمت می‌کردند.^۶ البته اینها مشکلاتی است که مورخان سعودی سعی در بزرگنمایی آنها دارند تا مهم‌ترین مشکل اخوان؛ یعنی مشکل آنان با ماهیت جدید دولت سعودی را پنهان کنند. این مشکل اصلی، آن بود که اخوان نمی‌توانست بفهمد دولتی که بر مبنای تعالیم محمدين عبدالوهاب شکل گرفته است، چرا قلمرو خود را در چارچوب مملکت سعودی منحصر کرده است و به مأموریت جهانی و یا دست کم اسلامی خود در دیگر سرزمین‌ها عمل نمی‌کند. این حرکت

۱ فاسیلیف، ص ۲۹۵.

۲ عثیمین، ج ۲، ص ۱۶۳.

۳ فاسیلیف، ص ۳۳۱-۳۵۲.

۴ John bridger phillby.

۵ حافظ وهبه (۱۴۱۷)، جزيرة العرب في القرن العشرين، طايف: دارالافتاق العربية، ص ۲۸۳.

۶ وهبة، ص ۲۸۶.

نمی‌توانست بفهمد که چرا دولت سعودی به کفار(انگلیسی‌ها) تعهد می‌دهد که به سرزمین‌های تحت حمایت آنان حمله نکند؛ مگر نه آنکه اصلی‌ترین وظیفه دولت، نشر تعالیم ابن عبدالوهاب و برپایی اسلام حقیقی است؟ یا چرا عبدالعزیز، شیعیان الاحسا را میان شمشیر یا وهابیت مخیّر نمی‌کند^۱، این سوالات، اخوان را به نتیجه‌گیری مهمی رهنمون شد. عبدالعزیز برخلاف آرمان‌های وهابی عمل می‌کند^۲، بنابراین اخوان به عنوان میراثدار و محافظ تعالیم وهابیت، تصحیح مسیر دولت را وظیفه خود می‌دید. در واقع، اخوان به عنوان جمعیتی شبہ‌انقلابی، واقعیت‌های وضعیت بین‌المللی و معذورات دولت سعودی را در ک نمی‌کرد و همین امر، برخورد آنان با حکومت را قریب‌الواقع کرد. البته اینها همه توجیهات ایدئولوژیک مخالفت اخوان بود و مخالفت آنان دلایل مادی نیز داشت؛ از جمله پایان یافتن جنگ‌ها که به معنی پایان یافتن غنایم بود.

نقطه برخورد از آنجا شروع شد که آنان در سال‌های ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷ م. برخلاف دستورات اکید عبدالعزیز، به مرزهای عراق و کویت حمله کردند و عبدالعزیز (که از کنترل آنان عاجز بود) و شدیداً نیز تحت فشارهای دولت بریتانیا^۳ (که در آن زمان حمایت عراق و کویت را بر عهده داشت) قرار داشت، به مذاکراتی گسترش با آنان روی آورد، اما این مذاکرات بی‌فایده بود و او سرانجام ناچار شد در سال ۱۹۲۸ م. آنان را در نبردهای سختی سرکوب کند و به جنبش آنان پایان دهد.^۴

با سرکوب اخوان به وسیله عبدالعزیز، جریان تکفیری نیز بسیار ضعیف شد و مقامات دینی به دست غیرتکفیری‌ها افکار این تضعیف جریان تکفیری، به اندازه‌ای شدید بود که دعوت این جریان فقط در چند قیلیه محدود شد. در سال ۱۹۵۴ م. رویداد بزرگی رخ داد که نشان‌دهنده غلبه کامل غیرتکفیری‌ها بر دعوت وهابی بود. در این سال، کنفرانس بزرگی با شرکت علمای غیروهابی از سراسر جهان اسلام در مکه برگزار شد و در واقع، سایر مذاهب اهل سنت، از طرف دولت سعودی به رسمیت شناخته شدند.^۵

با وجود تضعیف شدید جریان تکفیری، علایمی از فعالیت این جریان به‌ویژه در نیمة دوم قرن

1 Madavi Al-rasheed (2010) *a history of Saudi Arabia*, Cambridge, Cambridge University press, p64.

۲ ملین، ص ۶۷

۳ فالسیلیف، ص ۳۵۲

۴ لاکروا، ص ۲۶

بیستم دیده می‌شد. اولین رویداد مهمی که ادامه حیات جریان تکفیری را نشان داد؛ حادثه حمله به ایستگاه تلویزیون دولتی بود. جریان از این قرار بود که در سال ۱۹۶۵م. اولین برنامه تلویزیونی عربستان سعودی پخش شد و مورد مخالفت افراد محافظه کار و سنت‌گرای کشور قرار گرفت. یکی از برادرزاده‌های ملک فیصل (سلطنت از ۱۹۶۴-۱۹۷۵) یک حمله به ایستگاه تلویزیونی را رهبری کرد و در تیراندازی و درگیری با پلیس کشته شد. برادر همین فرد مقتول، به انتقام خون او، ملک فیصل را به قتل رساند، اما این پایان اختلاف وهابیت تکفیری و حکومت نبود، بلکه حرکت‌هایی نیز پس از آن شکل گرفت که عبارت‌اند از:

الف. حرکت جهیمان العتبی

در دههٔ شصت میلادی و تحت تأثیر آموزه‌های آلبانی (که در بخش بعد بدان پرداخته خواهد شد)، عده‌ای از جوانان در مدینه به آنچه که امر به معروف و نهی از منکر می‌گفتند، روی آوردن و در این راستا صدماتی را به مردم وادار کردند.^۱ آنان در سال ۱۹۶۵م/۱۳۴۴ش در اعتراض به نصب عکس‌های ملک عبدالعزیز بر در و دیوار مدینه (آنان عکس را بدعت می‌دانستند)، ناارامی‌هایی را موجب شدند که به بازداشت آنان از طرف مقامات حکومتی انجامید. آنان که پس از اندک زمانی آزاد شده بودند، تصمیم گرفتند با موافقت عبدالعزیز بن باز (رئیس متنفذ داششگاه اسلامی مدینه و قدرمندترین روحانی وهابی آن دوره) جمعیتی به نام «جماعت سلفیه» را تأسیس کنند. یکی از دلایل توجه این افراد به ابن باز، موضع‌گیری مشابه‌وی در مورد عکس‌های ملک بود. ابن باز در پاسخ به درخواست آنان، ضمن تأیید آنان، صفت محتسبه را نیز به نام جماعت افرود و به صورت رهبر معنوی جماعت درآمد.^۲

این جماعت، مقرّ عمومی خود را در مدینه متمرکز کرد و ساختمانی بنا کرد که «بیت الاخوان» نام گرفت. در این محل، دروس روزانه اهل حدیث و سخنرانی‌های هفتگی برای اعضای جماعت برگزار می‌شد و آلبانی نیز چند سخنرانی در آنجا انجام داد. این جماعت همچنین شعبات بسیاری در سایر شهرها ایجاد کرد.^۳ طولی نکشید که بین این جماعت و علمای وهابی اختلاف افتاد. آغاز این اختلاف بر سر قتوای علی المزروعی (یکی از اعضای جماعت) دربارهٔ مجاز بودن غذا

۱ لکراو، ص ۱۲۴.

۲ روبرت لیسی (۲۰۱۱)، *المملکة من الداخل، دوبي: المسbar*، ص ۱۳، ۱۴، ۱۷.

۳ لکراو، ص ۱۲۶.

خوردن پس از اذان صبح بود؛ زیرا اوی عقیده داشت اذان صبح به معنای آغاز روز نیست. این فتوای که برخلاف فقه حنبی، مورد پذیرش علمای وهابی بود و دیدگاه سلفی جماعت درباره آزادی اجتهاد با توجه به سنت و حدیث را نشان می‌داد، مخالفت علمای برانگیخت. عکس العمل این علمای موجب منوعیت المزروعی از خطبه در مسجدالحرام شد.^۱ همچنین به دنبال مشاجره‌ای که بین علمای وهابی و سران جماعت در بیت‌الاخوان مدينه روی داد، جماعت به دو دسته تقسیم شد. دسته اول که کوچک‌تر بود، از علمای حمایت کردند، درحالی که اکثریت به رهبری جهیمان العتبی (از رهبران اولیه جماعت)، علم مخالفت با علمای را برآورشتند.^۲

جهیمان فرزند یکی از شورشی‌های اخوانی دوره عبدالعزیز بود^۳ و در یکی از هجرت‌های اخوانی به دنیا آمده بود^۴ و زمانی که زمام امور جماعت به دست وی افتاد، انتقادات خود از وضع موجود را شدیدتر و صریح‌تر اعلام کرد. مسائل مورد انتقاد وی عمدتاً عبارت بودند از: اجازه کار به زنان، مسابقات فوتbal (که در آن، مردان شلوار کوتاه می‌پوشیدند)، درج عکس ملک روی اسکناس‌ها و رواج تلویزیون. او در این انتقادها تنها نبود، بلکه همه یارانش از بیت‌الاخوان با او هم‌صفا بودند.^۵ این در حالی بود که اختلاف با علمای نیز بر سر مسائلی چون محراب (که جماعت آن را بعدت می‌دانست) ادامه داشت.^۶ در چنین شرایطی، حکومت، عده‌ای از اخوان را به ظن داشتن سلاح بازداشت کرد، اما با مشخص شدن نادرست بودن این قضیه و نیز از طریق پا در میانی این باز، آنها را آزاد کرد. این در حالی بود که این باز حمایت مالی خود از جماعت را به دنبال مشاجرة آنان با علمای وهابی قطع کرده بود.^۷

در اواخر سال ۱۹۷۷م، جهیمان مورد تعقیب حکومت قرار گرفت. وی موفق به گریختن به صحراء‌های شمالی شد، اما سی تن از یارانش دستگیر شدند و همین امر جماعت را به مخالفت شدیدتر با حکومت سوق داد.^۸ به طور کلی می‌توان گفت که دعوت جهیمان یک دعوت سیاسی

۱ ناصر الحزبی (۲۰۱۱)، /یام مع جهیمان، بیروت: الشبكة العربية للباحث و النشر، ص ۵۲.

۲ لیسی، ص ۲۰.

۳ همو، ص ۲۶.

۴ حزبی، ص ۱۵۰.

۵ لیسی، ص ۱۸-۱۹.

۶ حزبی، ص ۵۲.

۷ لیسی، ص ۲۸.

۸ همو، ص ۲۹.

بود، از این نظر که مبانی دینی حکومت را مورد حمله قرار نداده بود، بلکه تقریباً فقط به شیوه عملکرد حکومت، اعم از حکام یا علمای حکومتی، انتقاد داشت. البته از جنبه‌های نیز داعیه عمل سیاسی نداشت و به خصوص اخوان المسلمين را به دلیل پرداختن به کار سیاسی سرزنش می‌کرد.^۱ او همان انتقاداتی را به دولت سعودی وارد می‌کرد که پیش از آنها، اخوان وارد کرده بودند. همچنین حرکت جهیمان، از موضع اخوان در برابر دولت سعودی، حمایت می‌کرد و سرکوب آن را عملی شنیع از سوی عبدالعزیز می‌دانست.^۲

در ۱۹۷۸م. در میان جماعت، این اندیشه قوت گرفت که آخرالزمان در حال فرارسیدن است. اندکی بعد جهیمان یکی از اعضای جماعت به نام محمدبن عبدالله قحطانی را به عنوان مهدی معرفی کرد و قصد خود برای جمع‌آوری سلاح و حمله به حرم را به یارانش اطلاع داد. این امور باز دیگر ریزش مهمی در پیروانش به همراه داشت. او و یارانش که حدود دویست نفر بودند، مطابق با پیشگویی احادیث، در روز اول قرن هجری یعنی ابتدای سال ۱۴۰۰ق. ۱۹۷۹م. وارد حرم شدند و پس از تصرف آن، بین رکن و مقام، با قحطانی به عنوان مهدی بیعت کردند. در پی آن، یک زد خورد دوهفته‌ای بین آنان و نیروهای حکومتی روی داد که در جریان آن، قحطانی کشته شد و جهیمان و ۶۲ نفر از یاران او دستگیر و اعدام شدند.^۳

شکست این قیام اجتناب‌ناپذیر بود؛ زیرا توانایی جماعت در عده و عده که جهیمان آن را بی‌تأثیر تلقی می‌کرد، به شدت پایین بود. گویا این قیام، از عقبه اجتماعی برخوردار نبود و یا توان سازماندهی آن را نداشت؛ و گرنه طول کشیدن زمان قیام به مدت دو هفته، می‌توانست فرصت لازم برای یک قیام توده‌ای در حمایت از آنان را فراهم کند.

ب. مکتب توییجری

این حرکت، به وسیله شیوخ بسیاری که به‌ویژه در ریاض اقامت داشتند، هدایت می‌شد که در واقع، پیرو علمای وهابی قرن نوزدهم بودند. مهم‌ترین این شیوخ، حمود التوییجری متولد سال ۱۹۱۶م. بود. او به نوبه خود شاگرد عالم دیگری به نام عبدالله بن حمید بود.^۴ نوشه‌های حمود

۱ خالد عبدالله المشوح (۲۰۱۲)، *السيارات الدينية في السعودية*، الرياض: الانتشار العربي، ص ۳۴.

۲ جهیمان العتبی (۱۳۹۳)، *رسالة الإمام، الخلاصة، منبر التوحيد والجهاد*;

<http://tawhed.ws/r1?i=6516&x=fcchouzr>.

۳ حزیمی، ص ۱۵۹، ۱۵۱؛ لیسی، ص ۵۷.

۴ لاکروا، ص ۱۴۶.

التویجری عمدتاً به روابط مسلمانان و کفار اختصاص داشت و موضوع آن نیز نهی مسلمانان از برقراری روابط دوستانه با کفار بود. او همچنین جشن گرفن اعیادی چون سالگرد انقلاب و استقلال و تاجگذاری را تمسک به شیوه کفار می‌دانست و به صراحة هدف نوشتن برخی تأییفات خود را هشدار به مسلمانان درباره دوستی با کفار و مشرکان اعلام می‌کرد.^۱ احتملاً این توجه و تأکید تویجری، واکنشی به نزدیکی روابط عربستان سعودی و آمریکا و حضور فراینده کارکنان آمریکایی در خاک عربستان بود؛ چیزی که احتملاً از دیدگاه تویجری، خلاف سنت سلف به نظر می‌رسید.

ج. اخوان بریده

این جماعت در دهه بیست و به وسیله عالمی به نام عمر بن سلیم تأسیس شد. مواضع این جماعت وفاداری به آل سعود و دوری شدید از مظاهر تکنولوژی جدید چون تلفن و تلویزیون بود. اخوان بریده، از اعضاش می‌خواست در برخی موقعیت به اقدامات دولت سعودی اعتراض کند و در همان حال، حکومت آل سعود را مشروع بدانند و برای آنها دعا کنند. آنان از دولت حقوق نمی‌گرفند و کودکان خود را به مدرسه‌های حکومتی نمی‌فرستند؛ زیرا دروس جغرافی و انگلیسی را آغشته به کفر می‌دانستند.^۲ تأمل در این اعمال نشان می‌دهد که اخوان بریده در سیاست، پیرو موضع سنتی علمای سنّی مبتنی بر اطاعت از حاکم و نصیحت او بوده و از طرفی، در شیوه زندگی و حیطه فرهنگی کاملاً به اندیشه‌های وهایت تکفیری وفادار بوده و از هر گونه نوآوری بهشدت پرهیز داشته‌اند.

این یک روایت کلی است که می‌توان بر اساس تفسیر لاکراو از انشقاق درون وهایت به دست داد، اما برخی محققان از جمله محمد نیل ملین با آن موافق نیستند. ملین به انشقاق درون وهایت سنتی، اعتقادی ندارد، بلکه معتقد است جریان وهایت در بزرگ‌آهای تاریخی بنا به موقعیت، بین عقاید تکفیری و غیرتکفیری در نوسان بوده است. او می‌گوید: وهایان پس از توسعه سریع قلمرو خود در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن بیستم، تا حدی از دیدگاه‌های اولیه تکفیری فاصله گرفتند، اما شکست از مصری‌ها در اوایل قرن نوزدهم، این احساس را در آنان به وجود

۱ حمود التویجری، *تحفة الاخوان بما جا في المخلاف ، ۱۳۹۳/۸/۱۸* ، [.tawhed.ws/r1?i=3250&x=deege0h6](http://tawhed.ws/r1?i=3250&x=deege0h6).

۲ لاکراو، ص ۱۴۲.

آورد که شکست آنان، در اثر انحراف از مسیر صحیح بوده است. بنابراین آنان ضمن در ک ضرورت انجام مرزبندی بین خود و غیروهایان، به دیدگاههای تکفیری سابق بازگشتند.^۱ او اختلافات بین وهابیان بر سر نوع رابطه با مصریهای مهاجم را نه اختلاف بین جریانهای وهابی، بلکه اختلاف میان وهابیت سنتی و حنبیلیهای سابق می‌داند که هنوز در عربستان نفوذ داشتند.^۲ او تغییر بعدی در وهابیت را در اوایل تأسیس دولت عربستان سعودی و در نتیجه تلاش‌های عبدالعزیز در وارد کردن اسلام اصلاحی مصر و شام از طریق تأسیس دانشگاهها می‌داند. چیزی که به ظن^۳ او باعث تغییر وهابیت او لیه شد.^۴ این همان چیزیست که لاکراو آن را پیروزی وهابیت غیرتکفیری در نتیجه تطبيق بهتر با شرایط روز حکومت می‌دانست. توجه به دیدگاه ملین در عدم وجود جریانهای رقیب در وهابیت سنتی، نشان می‌دهد که این دیدگاه نمی‌تواند تاریخ وهابیت را به خوبی تفسیر کند؛ به عنوان مثال، سوابق مهم‌ترین طرفداران سازش با مصری‌ها (همچون شیخ‌احمد بن دعیج) نشان می‌دهد که آنان از طرفداران وهابیت بوده‌اند نه حنبیلیه سنتی.^۵ دوم آنکه نظریه ملین نمی‌تواند واقعی چون شورش اخوان را توجیه کند. آیا شورش اخوان صفت‌بندی دو جریان از اندیشه وهابیت علیه یکدیگر نیست؟ همچنین نمی‌تواند فعالیت‌های تویجری و همکارانش یا اخوان بریده در دهه هفتاد را که عقایدی متفاوت با عقاید رسمی وهابیت داشتند، توجیه کند.

با وجود این، به نظر می‌رسد دست کم یکی از دیدگاههای ملین درست باشد، آنچا که می‌گوید: در نتیجه توسعه اولیه کشور وهابی در اوایل قرن هجدهم، رفته‌رفته دیدگاههای غیرتکفیری در میان وهابیان شکل می‌گرفت. دلیل صحت این نظر ملین آن است که علی‌رغم آنکه تکفیر به راحتی در نوشته‌های محمد بن عبدالوهاب قابل روئیت است،^۶ به نظر می‌رسد حتی او نیز در اوایل عمرش تا حدودی در عقاید تکفیری خود تجدیدنظر کرده است.^۷ او در نامه‌ای که به اهل قضیم (منطقه‌ای در نجد عربستان) نوشته است می‌گوید: اینکه گفته می‌شود من توسل کنندگان به

۱ ملین، ص ۱۲۶-۱۳۰.

۲ همو، ص ۱۳۵-۱۳۷.

۳ همو، ص ۱۷۳-۱۷۵.

۴ Abdulaziz H. Al-fahad, abdulaziz h (2004) "from exclusivism to accommodation", *New York university law review*, vol.79, no.2, p497.

۵ ابن عبدالوهاب، کتاب *التوحید*، ص ۱-۲۶.

۶ علی‌اصغر رضوانی (۱۳۹۰)، وهابیان تکفیری، تهران: مشعر، ص ۱۶۷.

صالحان را تکفیر می‌کنم و زیارت قبر پیامبر^(ص) را حرام می‌دانم و زیارت قبور را انکار می‌کنم و قسم خورنده‌گان به غیر خدا را کافر می‌شمارم، همه بهتان است.^۱

۲. جریان آلبانی

محمد ناصرالدین آلبانی (۱۹۱۴-۱۹۹۹) مؤسس این جریان، سوری و آلبانی‌الاصل بود. او فقط دو سال، یعنی از ۱۹۶۱ تا ۱۹۶۳ به عنوان استاد دانشگاه اسلامی مدینه در عربستان سعودی اقام‌ت داشت، اما تأثیرش در آنچه عظیم بود و یک جریان فکری را پایه‌ریزی کرد که طرفداران بسیار یافت.^۲

روش او دارای دو مرحله کسب علم صحیح (تصفیه) و تربیت بر مبنای این علم صحیح بود. علم صحیح در نظر او با بازگشت به کتاب (قرآن) و سنت و کنار گذاشتن آن دسته از آرای ائمه (سنی) که با کتاب و سنت تعارض دارد، حاصل می‌شد.^۳ به زبان ساده می‌توان روش آلبانی را روش علم و عمل نامید. در این روش علم بر سنت صحیح، به خودی خود باعث بهبود وضعیت نمی‌شود، بلکه این علم باید به حیطه عمل درآید. از سوی دیگر، عمل بر مبنایی غیر از علم صحیح نیز موجب رستگاری نیست و حتی مینا باید علم صحیح باشد.

آلبانی معتقد بودستی که دارای چنین منزلت و مقام بلندی در شریعت اسلامی است، همان احادیث صحیح و به ثبوت رسیده پیامبر است که علمای حدیث، آنها را تحقیق و بازنگری کرده‌اند،^۴ نه هرگونه حدیثی که در بعضی از کتاب‌های فقهی و تفسیری و فضایل اعمال وجود دارد.^۵

آلبانی مسلمانان را از کار سیاسی گروهی و جمعیتی و حزبی نیز منع می‌کرد؛ زیرا آنها را مخالف وحدت مسلمانان می‌دانست. در واقع، او بیشتر به فکر ایجاد یک جامعه اسلامی^۶ بود تا یک حکومت اسلامی. برای او همواره مسائل اعتقادی، اهمیتی بیش از مسائل سیاسی داشت؛ به گونه‌ای که حتی اسلام‌گرایان سیاسی را به تصفیه و تربیت فرا می‌خواند و معتقد بود که راه

۱ محمد بن عبدالوهاب (بی‌تا)، مؤلفات الشیخ الامام محمدين عبدالوهاب، ج. ۷، بی‌جا: مکتبة ابن تیمیه، ص. ۱۲.

۲ محمد ابو رمان (۱۳۲۰)، «السلفية في جزيرة العرب»، الحركات الاسلامية في الوطن العربي، عبدالغنى عمام، ج. ۱، بیروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص. ۱۱۰۸.

۳ محمد ناصرالدین آلبانی (۱۹۴۱)، التصفیه والتربیة، عمان (الازدن): المکتبة الاسلامیة، ص. ۲۹، ۳۱.

۴ همو (بی‌تا)، جایگاه و منزلت سنت در اسلام، ترجمه‌ی علی صارمی، بی‌جا: نشر عقیده، ص. ۲۰.

۵ ابراهیم محمد العلی (۱۹۴۲)، محمد ناصر الدین آلبانی محدث العصر و ناصر السنّه، دمشق: دار القلم، ص. ۴۹.

برپایی حکومت اسلامی، تصفیه و تربیت است.^۱

آلبانی معتقد بود: «کسانی که به امور سیاسی مشغولند، عقایدشان خراب و رفتارشان دور از شریعت است و مردم را به کلمه اسلام به صورت عام فرامی خوانند. در حالی که مفاهیم واضحی در این خصوص ندارند ... این اسلام، اثری در منطق و حیات آنها ندارد...». آلبانی با این سخنان، یک انقاد مبنایی را متوجه اسلام گرایان سیاسی می کرد؛ زیرا معنای این سخنان وی آن است که اسلام گرایان سیاسی در تلاشند که حکومت‌های غیراسلامی را برچینند تا به زعم خودشان، یک حکومت اسلامی تشکیل را دهند و حال آنکه آنچه آنان به عنوان اسلام می‌شناسند، نامی بیش نیست. بنابراین اگر آنان حتی به برپایی حکومت موفق شوند، تلاشی بیهوده‌ای انجام داده‌اند؛ زیرا حکومت خودشان نیز اسلامی نخواهد بود. در واقع، آلبانی معتقد بود که برپایی حکومت اسلامی، فقط یک حرکت سیاسی نیست، بلکه یک حرکت دینی است که باید ریشه‌های عمیق اعتقادی داشته باشد.

آلبانی تکفیر مسلمانان را رد می‌کرد و در این کار، با جریان غیرتکفیری همنظر بود. او در این زمینه، تکفیر چه به دلیل انحراف از راه سلف(مطابق آموزه‌های تکفیری) و چه به دلیل عدم حاکمیت شرع(مطابق با آموزه‌های صحوه) را رد می‌کرد و معتقد بود تکفیر مسلمانان امریست که به وسیله خوارج پایه گذاری شده است و تکفیر یک مسلمان حتی اگر او عملی کفرآمیز انجام دهد، صحیح نیست. او تکفیر مسلمانان را فقط در صورت تحقق همه شرایط کفر(موافق با نظر فقهه سنی) جایز می‌دانست.^۲

۳. حرکیه یا صحوه (بیداری)

در دهه پنجاه و شصت میلادی که گفتمان ملی گرایی عربی و اسلام گرایی در جهان عرب با یکدیگر تصادم داشتند، دولت سعودی به کارگیری گفتمان دینی برای مواجهه با عبدالناصر(رئیس جمهور عرب گرای مصر که داعیه رهبری اعراب را داشت) و دعاوی سیاسی اش را گسترش داد و در همین حال، درهای مملکت را به روی علماء و مبلغان و اندیشمندان اسلامی(که بیشتر از

۱ آلبانی، «تصفیه و التربیة»، ص ۳۳.

۲ عبدالغنى عمام (۱۳۰۰)، «الحركات السلفية، التيارات، الخطاب ، المسارات»، الحركات الإسلامية في الوطن العربي، اشرف عبدالغنى عمام، ج ۱، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص ۹۸۰.

۳ محمد الکبانی (۱۴۱۸)، ختنة التکفیر، الیاض: دار بن خزیم، ص ۲۵۳.

اخوان‌المسلمین مصر و سوریه و عراق بودند) گشود. حضور آنها تأثیر ملموس در امتزاج دعوت و هایات با افکار اسلامی دیگر داشت و بذرهای را در نسل‌های جدید جوانان و هایات کاشت که طی آن، بین عقاید و افکار دینی و هایات و اندیشه‌های جنبشی جمعیت‌های اسلامی دیگر، جمع حاصل شد.^۱

دو مکتب اخوان‌المسلمین و هایات، با یکدیگر تفاوت کلی داشتند، اما این تفاوت مانع اتحاد آنان نبود، بلکه این دو مدرسه با آمیختن با یکدیگر، به گونه‌ای شگفت‌انگیز مکمل هم شدند. با پیوستن این دو مدرسه به یکدیگر، حرکت صحوه به وجود آمد. حرکت صحوه در مبانی عقیدتی و فقهی، به تعالیم و هایات و در مسائل سیاسی و فرهنگی، مطابق با اندیشه‌های اخوان‌المسلمین عمل می‌کرد. در ابتدا در حرکت صحوه افکار حسن البنا (مؤسس اخوان‌المسلمین) و سیدقطب هر دو وجود داشت، اما در نهایت، اندیشه‌های سیدقطب دست بالا را یافت. دلیل اول برتری یافتن اندیشه‌های سیدقطب آن بود که اندیشه‌های قطبی و هایات، در ایدئولوژی شباهت‌هایی به یکدیگر داشتند؛ از جمله آنکه هر دو به برخورد اسلام و شرک در درون جامعه مسلمانان عقیده داشتند. دلیل دوم نیز آن بود که اخوانی‌های قطبی که به ویژه در دهه هفتاد وارد مملکت سعودی می‌شدند، به لحاظ عددی بر اخوانی‌های بنایی برتری داشتند.^۲

محور اصلی اندیشه‌های صحوه، مفهوم جاهلیت بود. صحوه، جاهلیت را مفهومی کاملاً مرتبط با نوع حکومت می‌دانست. این حرکت معتقد بود که جاهلیت به معنای پذیرش حکومت غیر خداست و حکومت خدا از نظر آنان، حکومت بر اساس شریعت بود.^۳ بر اساس این تعریف، جاهلیت وضعیتی مربوط به مشرکان عصر رسول نبود، بلکه شامل حال مسلمانان امروزی که سیستم‌های حکومتی‌ای چون سوسیالیستی و مردم‌سالاری را پذیرفته‌اند نیز می‌شد. این تعریف سیاسی از جاهلیت، از مصر به عربستان وارد شد و در محیط و هایات عربستان، رنگ و هایات به خود گرفت؛ به گونه‌ای که به انواع توحید تعریف شده از سوی و هایات، توحید جدیدی را اضافه کرد که از آن، به توحید در حاکمیت یاد می‌شد.^۴ به نظر می‌رسد صحوه برای پیشبرد حرکت خود در عربستان، ناچار بود خود را با مفاهیم و هایات بازتعریف و معرفی کند.

۱ ابورمان، ص. ۱۹۵.

۲ لاکروا، ص. ۸۵.

۳ محمد قطب (۱۳۹۳)، جاهلیت قرن بیستم، ترجمه محمدعلی عابدی، بی‌جا: نشر عقیده، ص. ۳.

۴ همو (۱۳۹۳)، مفاهیم بنیانی ان تصحیح، منبر التوحید و الجهاد، <http://tawhed.ws/a?a=pum8ossa>

صحوه وظیفه مسلمانان عصر خود را قیام برای برپایی حکومت اسلامی می‌دانست. با وجود این، این حرکت، قیام را موکول به شکل گرفن هسته مؤمنان واقعی به سبک صدر اسلام می‌کرد.^۱

در ادبیات صحوه گاه مسئله تکفیر مسلمانان مورد انکار قرار می‌گرفت،^۲ اما در واقع در این اندیشه، حکام سکولار مسلمانان و حتی مسلمانان تحت سلطه آنان به صورت مستقیم^۳ و یا غیرمستقیم (از طریق نسبت دادن جاهلیت بدانها) تکفیر می‌شدند. در این ادبیات، جاهلیت در معنایی متصاد با اسلام به کار می‌رفت و در واقع، همان بار معنایی کفر را داشت. صحوه معتقد بود مسلمانی افراد، به این بستگی دارد که حکومت آنان اسلامی باشد یا خیر. بنابراین معتقد بود بیشتر مسلمانان این عصر، مسلمان نیستند؛ زیرا تحت حکومت اسلامی زندگی می‌کنند.

نتیجه‌گیری

وهایت که در قرن هجدهم میلادی پایه گذاری شد، با گذشت زمان دچار انشعاباتی گردید و تا دهه هفتاد قرن بیستم، چهار جریان عمده در درون آن شکل گرفت. این چهار جریان عبارت بودند از: وهایت سنتی تکفیری، وهایت سنتی غیرتکفیری، آلبانی و صحوه. این جریانات، در مسئله تکفیر با یکدیگر اختلاف نظر داشتند. وهایت سنتی تکفیری و صحوه، به تکفیر گرایش داشتند، اما وهایت سنتی غیرتکفیری و آلبانی با آن مخالف بودند. علی‌رغم تمایل دو جریان وهایت سنتی تکفیری و صحوه به تکفیر، نظر آنان درباره آنچه به کافر شدن مسلمانان منجر می‌شد، به طور کامل متفاوت بود. از نظر تکفیری‌ها پذیرفتن بدعت‌های مورد اشاره دعوت وهای، منجر به کافر شدن می‌شد، در حالی که صحوه‌ها حکومت کردن بر اساس قانونی غیر از شریعت و گاه پذیرفتن و سکوت در برابر چنین حاکمیتی را منجر به کفر می‌دانستند.

توجه به اندیشه‌های این جریان‌ها نشان می‌دهد که ریشه‌ههه همه اختلافات بر سر تکفیر، به نظرات سیاسی این جریان‌ها و مشخصاً به نظر آنان درباره شیوه برپایی حکومت اسلامی باز می‌گردد. در واقع، تکفیر در وهایت به عنوان ابزاری برای توجیه جهاد مستمر با غیروهایها و

۱ محمد قطب (۱۹۹۷)، *واقعنـا المعاصر*، القاهره: دارالشروق، ص ۴۳۳.

۲ همو (۲۰۰۳)، *كيف ندعـو الناس*، القاهره: دارالشروق، ص ۷.

۳ عبدالرحمن الدوسري (۱۳۹۳)، *الاجوبـة المـفـيـدة*، ما حـكـمـ من خـضـعـ لـبعـضـ الطـوـاغـيـتـ، منـبـرـ التـوحـيدـ وـ الـجـهـادـ . <http://tawhed.ws/r1?i=2090&x=mt83q02n>

در نهایت، تشکیل یک حکومت و هایات مورد توجه بوده است. بنابراین می‌توان انتظار داشت که این تمایل به تکفیر، در جریان و هایات تکفیری که مؤسس دولت‌های بی‌دربی و هایات در عربستان است، بسیار پررنگ باشد. همچنین می‌توان انتظار داشت در جریان صحوه که خواهان براندازی حکام سکولار و جهاد با مسلمانان سکولار است، حریبه تکفیر کارآمد باشد. بالعکس می‌توان انتظار داشت که در جریان غیرتکفیری یا آلبانی که تمایل چندانی به کار سیاسی و به خصوص از نوع خشونت‌آمیز، وجود ندارد، تمایلی به تکفیر وجود نداشته باشد.

جالب آنکه حرکت و هایات سنتی تکفیری، با وجود آنکه از نظر بسیاری (از جمله دولت سعودی) دیگر کاربرد چندانی ندارد، همچنان (ولو به صورت ضعیف) ادامه یافته است. دلیل عدمه این امر آن است که موقیت‌های گذشته این جریان در تأسیس و گسترش قلمرو و هایات، باعث شده است که عده‌ای پیندارند با تکرار همان شیوه‌های گذشته، می‌توانند آن موقیت‌ها را تکرار کنند. دلیل دوم آن است که و هایات تکفیری که تمرکز خود را بر گسترش قلمرو و هایات از طریق فتوحات گذاشته بود، عملاً دچار شکست مهمی از نیروهای غیرو های غیرو های غیرتکفیری نشد تا کارآیی آن زیر سؤال رود.

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان نتایج جنبی دیگری نیز حاصل کرد. می‌توان گفت جناح‌های مختلف و هایات، اختلافات عده‌ای با یکدیگر داشته‌اند و این اختلافات، به حدی بزرگ بوده‌اند که می‌توانسته‌اند میان آنان جوی خون راه بیندازند؛ چنانکه وقایع خونباری به دفعات میان برخی از این جریان‌ها چون و هایات سنتی تکفیری و غیرتکفیری روی داده است. به نظر می‌رسد آن چیزی که تا حد زیادی توanstه صلح نسبی را میان این جریان‌ها حفظ کند، تمرکز قدرت حکومتی در دست جریان میانه‌رو غیرتکفیری بوده است.

منابع و مأخذ

- آلبانی، محمد ناصرالدین (بی‌تا)، جایگاه و منزلت سنت در اسلام، ترجمه علی صارمی، بی‌جا: نشر عقیده.
- (۱۴۲۱)، التصفيه والتربية، عمان (اردن): المكتبة الاسلامية.
- (۱۴۱۸)، فتنه التکفیر، الرياض: دار ابن خزيمه.
- دروس للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، نرم افزار مکتبة الشاملة، درس شماره ۳۸.
- ابن عبدالوهاب، محمد (۱۳۹۳)، سه اصل بزرگ اسلام، ترجمه عبدالله حیدری، بی‌جا: نشر عقیده.

- (٢٠٠٨)، كتاب التوحيد، مصر: مكتبة عبدالرحمن.
- (بي تا)، القواعد الاربع، بي جا: بي نا.
- (بي تا)، مؤلفات الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب، المجلد السابع، بي جا: مكتبة ابن تيمية.
- ابن غنام، حسين(١٤١٥)، تاريخ نجد، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الشروق.
- ابو رمان، محمد(٢٠١٣)، «السلفية في جزيرة العرب»، الحركات الاسلامية في الوطن العربي، عبدالغنى عمام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- رضوانى، على اصغر(١٣٩٠)، وهابيان تكثيرى، تهران: مشعر.
- شكرى آلوسى، سيد محمود(بي تا)، تاريخ نجد، القاهرة: مكتبة مدبولى.
- عشيمين، عبدالله صالح(١٤٣٠)، تاريخ المملكة العربية السعودية، ج ٢، رياض: بي نا.
- عجلانى، منير(١٤١٣)، تاريخ البلاد العربية السعودية، بي جا: بي نا.
- على، ابراهيم محمد(١٤٢٢)، محمد ناصر الدين الآلبانى محدث العصر وناصر السنّة، دمشق: دار القلم.
- عمام، عبدالغنى(٢٠١٣)، «الحركات السلفية، التيارات، الخطاب، المسارات»، الحركات الاسلامية في الوطن العربي، اشرف عبدالغنى عمام، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- فاسيلييف، اليكسى(١٩٩٥)، تاريخ العربية السعودية، بيروت: شركة المطبوعات.
- قطب، محمد(١٣٩٣)، جاهليت قرن بيستم، ترجمة محمد على عابدى، بي جا: نشر عقيده.
- (١٩٩٧)، واقعنا المعاصر، القاهرة: دار الشروق.
- (٢٠٠٣)، كيف ندعو الناس، القاهرة: دار الشروق.
- لاکروا، ستيفان(٢٠١٢)، زمن الصحوة، الترجمة باشراف عبد الحق زموري، بيروت: الشبكة العربية لابحاث و النشر.
- المشوح، خالد عبدالله(٢٠١٢)، التيارات الدينية في السعودية، الرياض: الانتشار العربي.
- ملين، محمد نبيل(٢٠١٣)، علماء الاسلام، ترجمة محمد الحاج سالم و عادل بن عبدالله، بيروت: الشبكة العربية لابحاث و البحث.
- وهبى، حافظ(١٤١٧)، جزيرة العرب في القرن العشرين، طايف: دار الافق العربية.
- Al-fahad, abdulaziz h (2004) "from exclusivism to accommodation", *New York university law review*, vol.79, no.2.
- Al-rasheed, Madavi (2010) *a history of Saudi Arabia*, Cambridge, Cambridge University press.

متابع الكترونیک

- التويجري، حمود، تحفة الاخوان بما جا في المولادة، ١٣٩٣/٨/١٨؛
tawhed.ws/r1?i=3250&x=deege0h6.
- الدوسري، عبدالرحمن(١٣٩٣)، الاجوبة المضيمة، ما حكم من خضع لبعض الطواغيت، منبر التوحيد و الجهاد؛

<http://tawhed.ws/r1?i=2090&x=mt83q02n>.

- عتبی، جویمان(۱۳۹۳)، رساله الامارة، الخلاصة، منبر التوحيد و الجهاد؛

<http://tawhed.ws/r1?i=6516&x=fcchouzr>

- قطب، محمد(۱۳۹۳)، مفاهیم بنیعی ان تصحح، منبر التوحيد و الجهاد؛

<http://tawhed.ws/a?a=pum8ossa>.

اعزام ایلچیان شاه اسماعیل اول صفوی به هند: دلایل و اهداف

جمشید نوروزی^۱
صفورا برومند^۲

چکیده: موققیت شاه اسماعیل اول در گرد آوردن هوداران پرشمار، خواندن خطبه به نام امامان شیعه^(۱) به سال ۹۰۷ق، رسمیت دادن تشیع دوازده امامی در ایران، موضوعگیری آشکار و پنهان او در مقابله با اهل تسنن، حمایت از شیعیان ایران و مناطق همچوار آن، از جمله وقایع مهم تاریخ ایران است. سیاست‌های شاه اسماعیل صفوی، شمار کثیر اهل تسنن را در برابر وی قرارداد و عکس العمل ازبکان در شرق و عثمانی‌ها در غرب رانیز به دنبال داشت. اگرچه شکست ازبکان در شرق میسر شد، تقابل با عثمانی به راحتی امکانپذیر نبود. اشتهرار برخی اقدامات شاه اسماعیل مانند بازستاندن شرق ایران از ازبکان، زمینه ارتباط حکومت تازه تأسیس صفوی با حکام شبه‌قاره هند را فراهم کرد که سلطنت گجرات و حکومت‌های تازه تأسیس پس از افول سلطنت بهمنی در دکن (سلسله‌های عمده‌ای شیعی عادلشاهی، نظام شاهی، قطب شاهی و سلسله‌های سنی بریدشاهی و عmadشاهی)، از آن جمله‌اند. در این مقاله به شیوه توصیفی تحلیلی و مبتنی بر منابع دست اول، مناسبات شاه اسماعیل با حکام شبه‌قاره هند بررسی شده است. نتیجه پژوهش، از نقش سیاست‌های شاه اسماعیل در تقابل با رقیان سنی در منطقه و منافع متقابل حکام شبه‌قاره برای اتحاد با ایران و تقویت موقعیت خود در قبال رقیان محلی حکایت می‌کند.

واژه‌های کلیدی: شاه اسماعیل اول، شبه‌قاره هند، دیپلماسی، صفوی، ازبکان، عثمانی

۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) njamshid1346@gmail.com

۲ استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشکده تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی s.borumand@ihcs.ac.ir تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۷

Dispatching Shah Ismail's Envoys to India: Reasons and purposes

Jamshid nowroozi¹

Safoora Broomand²

Abstract: Shah Ismail's success in gathering many adherents and announcing the name of Shiite Imams in the Grand Mosque of Tabriz in 907 AH and declaring Iran as an Ithna Ashari Shiite administration is undoubtedly amongst the most important events of Iran's history. Moreover, his enmity towards Sunnis but supporting Shiites of Iran and neighboring countries should also be considered at the same concept. This policy resulted in the opposition of Sunnis especially Uzbeks in the East and Ottomans in the West. Although Uzbeks were defeated, it was not easy to encounter with Ottomans. Capturing Uzbeks territory paved the way for the newly established Safavid government to make friendship with the governors of Indian subcontinent. Among them were the new administrations of Mughals namely Gujarat Sultanate and new Shiite dynasties of Adilshahi, Nizamshahi, GhotbShahi and Sunnis government of Beridshahi and Emadshahi which had risen after the fall of Bahmanid dynasty. Adopting a descriptive analytical approach based on primary sources, this article studies on the relationship of Shah Ismail with the governments of Indian subcontinent. The result speaks of the role of Shah Ismail's policy against Sunni rivals in the region and the mutual interest of subcontinent governors to make solidarity with Iran in order to reinforce their status against their own local rivals.

Keywords: Shah Ismail I, Indian Subcontinent, Diplomacy, Safavid, Uzbeks, Ottoman Empire.

1 Associate professor, History department, Payam Noor University, njamshid1346@gmail.com

2 Assistant professor and faculty member, Humanities and Cultural Studies Research Centre, s.borumand@ihcs.ac.ir

مقدمه

پس از آنکه سال‌های نخست سلطنت شاه اسماعیل (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق) با سرکوب بازماندگان آق قویونلو (حک: ۷۹۸-۹۱۴ق) و تصرف مناطق مختلفی چون مرکز ایران، عراق و نوسازی و تعمیر بقاع ائمه^۱ در عتبات^۲ و تسلط بر خوزستان، لرستان و شروان همراه بود، وی راه خراسان را در پیش گرفت تا به ویژه مشهد شهر مهم و مورد توجه شیعیان را از ازبکان بازستاند. حریف اصلی شاه اسماعیل در خراسان، شیبک خان ازبک (حک: ۹۰۵-۹۱۶ق) بود که با ادعای تصاحب قلمرو جدش چنگیزخان، از حدود ۹۱۴ق. بر بسیاری از مناطق ماوراءالنهر، خراسان و گرگان سلطنت یافته بود. در این میان، سلطان بایزید دوم عثمانی (حک: ۸۸۶-۹۱۸ق) نیز شیبک خان را به رویارویی با شاه اسماعیل تشویق می‌کرد و نامه‌نگاری‌ها و تبادل نمایندگان شاه اسماعیل و شیبک خان، به سبب تحریکات عثمانی‌ها و شور و حال سپاهیان صفوی و ازبک به جایی نرسید. جنگ اصلی شاه اسماعیل و شیبک خان در اواخر شعبان سال ۹۱۶ق. در مرو در گرفت که به پیروزی صفویان، شکست ازبکان و قتل شیبک خان منجر شد.^۳ از نتایج این پیروزی و نمایش اقتدار حکومت تازه تأسیس صفویه این بود که مدت کوتاهی پس از جنگ مرو، ایلچیان عثمانی و مصر، برای اطلاع دقیق از اوضاع ایران و تبریک پیروزی بر شیبک، به حضور شاه اسماعیل رسیدند.^۴ پیامد دیگر، آن بود که زمینه کمک صفویان به بازماندگان خاندان تیموری پراکنده در ماوراءالنهر، به ویژه شاهزاده ظهیرالدین محمد باپر (حک: ۹۳۲-۹۳۷ق) هموار شد و جبهه متحد صفوی-تیموری در برابر ازبکان شکل گرفت.^۵ گویا شاه اسماعیل در صدد بهره برداری تبلیغاتی از جنگ مرو و پیروزی نظامی قرباشان بر ازبکان بود. احتمالاً آنچه اسماعیل را در اتخاذ این سیاست تبلیغی مصمم ساخت، نگرانی از تلاش مجدد ازبکان برای بازسازی قدرت نظامی خود^۶ و نیز تداوم تحریکات و تبلیغات عثمانی‌ها بر ضد حکومت صفوی بود. با توجه به اینکه عثمانی یک رقیب مقدار و قدرتمند بود، کسب

^۱ عالم‌آرای صفوی (۱۳۶۳)، به کوشش بدهله شکری، تهران: بینا، صص ۱۱۲-۱۲۷، ۱۲۱-۱۲۸؛ جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)، مقدمه و پیوسته‌ها از الله دتا مضطر، اسلام‌آباد: ۱۳۶۴، صص ۲۸۳-۲۹۲.

^۲ جهانگشای خاقان، ص ۳۸۰؛ امیر صدرالدین ابراهیم امینی هروی (۱۳۸۳)، فتوحات شاهی، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مقاشر فرهنگی، صص ۳۳۹-۳۴۰؛ بوداق منشی قزوینی (۱۳۸۷)، جواهرالاخبار، تصحیح محسن بهرام نژاد، تهران: میراث مکتوب، صص ۱۲۷-۱۲۸.

^۳ امینی هروی، صص ۳۴۴-۳۴۵، ۳۴۸، ۳۶۹، ۴۴۱.

^۴ بوداق منشی قزوینی، صص ۱۲۹-۱۳۰.

^۵ عالم‌آرای شاه اسماعیل (۱۳۸۴)، تصحیح اصغر منتظر قائم، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۳۷۰-۳۷۱.

اطمینان از موضع‌گیری مناطقی که در روزگاری بخشی از قلمرو ازبکان به شمار می‌رفت و همچنین حکومت‌های سنتی مذهب فراسوی مرزهای شرقی ایران، می‌توانست نحوه رویارویی شاه اسماعیل با عثمانی را مشخص کند؛ بدین ترتیب، توجه شاه اسماعیل به همسایگان مرزهای شرقی، زمینه‌ساز ارتباط وی با حکام شبه‌قاره هند شد.

منابع عصر صفوی، در مقایسه با منابع تاریخی نگاشته شده در هند، کمتر به تلاش‌های سیاسی و تبلیغی شاه اسماعیل اول در این سرزمین پرداخته‌اند. درباره مناسبات ایران و هند در دوره صفوی، مقالاتی تألیف شده است؛ از جمله «روابط قطب شاهیان هند با پادشاهان صفوی»،^(۱) اثر امیر سعید الهی؛ «روابط صفویه و نظام شاهیان دکن»،^(۲) و «روابط شاه اسماعیل با ظهیر الدین بابر»،^(۳) اثر عباسقلی غفاری فرد؛ «نقش مذهب تشیع در روابط سیاسی قطب شاهیان و صفویان»،^(۴) اثر آذر آهنچی و محمود صادقی علوی. علاوه بر این آثار، مدخل «هند» و برخی بخش‌های زیرمجموعه آن در جلد هشتم دانشنامه ایرانیکا (۲۰۰۶) نیز اطلاعات مختصری را از دوران مورد بحث در اختیار قرار می‌دهد. به جز یک مقاله (Abbasqoli Ghafary Frd, ۱۳۸۷)، دیگر آثار یادشده به بررسی مناسبات صفویان با یکی از حکومت‌های شبه‌قاره اختصاص دارد؛ حال آنکه در پژوهش حاضر، با تکیه بر منابع دست اول، و به شیوه توصیفی تحلیلی، علل و نتایج مناسبات شاه اسماعیل با حکام شبه‌قاره بررسی می‌شود. برای آشنایی بیشتر با موضوع مورد بحث و زمینه‌های شکل‌گیری مناسبات صفویان با حکام شبه‌قاره، بازخوانی پیشینهٔ مناسبات ایران و هند در نیمهٔ پایانی قرن نهم هجری قمری ضروری است.

مناسبات ایران و هند در نیمهٔ دوم قرن نهم هجری قمری

مناسبات ایران و هند در نیمهٔ پایانی قرن نهم هجری قمری، تحت تأثیر شرایطی بود که زمینه آن عمدتاً در دوران حکمرانی شاه رخ تیموری (حک: ۸۰۷-۸۵۰ق)، استقرار وی در هرات و اداره خراسان و ماوراءالنهر شکل گرفت. در واقع، در گیری‌های مکرر با حکام قراقویونلو و عثمانی، مانع از تحقق اندیشهٔ گسترش متصرفات تیموریان در فراسوی مرزهای غربی ایران بود. بدین ترتیب، به رغم برخی مناقشات با حکام مغول که در آسیای میانه مستقر بودند، شاه رخ در حدود ۸۳۲ق. بر سرزمین‌های فراسوی مرزهای شرقی ایران مسلط شد. اختلافات داخلی حکام شبه‌قاره بهویژه منطقه شمال و غرب آن که پیش از این در معرض لشکرکشی‌های تیمور قرار گرفته و برخی نیز اظهار

تابعیت کرده بودند،^۱ در مقابل اقتدار شاهرخ، زمینه مناسب را برای نفوذ تیموریان در هند فراهم کرد. برقراری ارتباط با چین در عرصه فعالیت‌های تجاری که از طریق راه‌های زمینی و راه دریایی حوزه شبه قاره هند میسر می‌شد،^۲ نیز نقش مؤثری در توجه تیموریان به هند داشت. بدین ترتیب، زمینه برای توجه شاهرخ به برقراری ارتباط با حکام هند فراهم شد و آنان نیز به سبب رقابت‌های داخلی، مناسبات حسنی یا خصم‌هایی را با شاهرخ در پیش گرفتند. از جمله این حکام، سادات دهلي بودند که گاه تابع و تحت حمایت^۳ و گاه در برابر شاهرخ قرار می‌گرفتند.^۴ حکام بنگاله و جونپور نیز به امید رفع اختلافات داخلی، به شاهرخ متولی شدند.^۵ با وجود آنکه والی هندوی کالیکوت از سفر نماینده شاهرخ یعنی عبدالرزاق سمرقندی استقبال کرد، اما مدتی بعد مانع از سفر او به دربار حاکم بیجانگر شد و حاکم هندوی بیجانگر به رغم درگیری با حکام مسلمان سلسله بهمنی، از عبدالرزاق سمرقندی حمایت کرد.^۶ بدین ترتیب، نیاز حکام شبه قاره هند به حکومت پشتیبان و مقدر و اهمیت شبه قاره در اقتصاد بین الملل که به تشییت موقعیت ایران در شاهراه تجارت شرق به غرب منجر می‌شد، زمینه مناسبات ایران و هند را در دوره شاهرخ تیموری فراهم کرد. برقراری مناسبات مداوم سیاسی، به دلایلی چون درگیری شاهرخ با آق قویونلوها در شمال غرب متصرفات تیموریان و نبود حکام مقتدر در شبه قاره هند ممکن نشد، اما ارتباطات تجاری همچنان بین ایران و هند ادامه داشت. نکته در خور توجه، مناسباتی است که بهمنیان دکن از طریق خلیج فارس با آق قویونلوها برقرار کردن. در برخی منابع موجود از جمله سفرنامه جوزف باربارو،^۷ ریاض‌الاشاء اثر عمال الدین محمود

۱ غیاث الدین علی یزدی(۱۳۷۹)، سعادت نامه یا روزنامه غزوات هندوستان، تصحیح ایرج افشار، تهران: نشر میراث مکتب، صص ۵۹-۱۶۲؛ شرف الدین علی یزدی(۱۳۷۲)، ظفرنامه، تصحیح عصام الدین اوروبایوف، تاشکند: فرهنگستان علوم ازبکستان، صص ۶۵۹-۶۵۸؛ ۷۰۱: ابویاس شهاب الدین احمدبن محمد مشقی معروف به ابن عربیشاه (۲۰۰۸)، عجائب المقدور فی نوائب تیمور، به تصحیح سهیل زکار، دمشق: نشرالتکوین، صص ۹۰-۹۶؛ بهارستان شاهی(۱۹۸۲)م، تصحیح اکبر حیدری کاشمیری، سرینگر: بی‌نا، ص ۲۷۰؛ محمدقاسم فرشته(۱۸۷۴)، تاریخ فرشته، ج ۲، بمیثی: بی‌نا، صص ۳۳۶-۳۳۷.

۲ کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی(۱۳۸۳)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، تصحیح عبدالحسین نوابی، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۵۱۳-۵۱۴.

۳ نظام الدین احمد هروی(۱۹۳۵)، طبقات اکبری، تصحیح محمد هدایت حسین، ج ۱، کلکته: بی‌نا، صص ۲۶۵-۲۶۶؛ فرشته، ج ۱، ص ۵۳۸.

۴ هروی، ج ۱، صص ۲۶۵-۲۶۶.

۵ عبدالرزاق سمرقندی، ج ۲، صص ۵۲۴-۵۲۵.

۶ همان، صص ۵۲۴-۵۲۸.

۷ جوزف باربارو(۱۳۸۱)، سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، صص ۷۰-۷۳.

گاوان گیلانی،^۱ منشآت ادریس بدلیسی،^۲ منشآت حسین مبیدی،^۳ منشآت ابوالفضل دفتری^۴ و تاریخ عالم آرای امینی اثر روزبهان خنجی اصفهانی^۵ به اعزام سفیران، نامه‌نگاری‌ها، مناسبات تجاری بین آق قویونلوها و حکام شبه‌قاره هند اشاره شده است.^۶

حکام شبه‌قاره در سال‌های آغازین قرن دهم هجری قمری

سال‌های آغازین قرن دهم هجری قمری و همزمان با دوران حکمرانی شاه اسماعیل صفوی در ایران، شمال شبه قاره هند شاهد از بین رفتن سلسله لودی (حک: ۸۵۵-۹۳۲ق) از مجموعه سلاطین دهلی و ایجاد زمینه برای تأسیس سلسله گور کانیان هند/بابریان (حک: ۹۳۲-۱۲۷۴ق) بود. این امر در حالی بود که سلسله بهمنی (۷۴۸-۹۳۴ق) در دکن رو به زوال رفته و پنج سلسله عادلشاهیان (۸۹۵-۹۴۸ق)، نظامشاهیان (۸۹۶-۹۴۴ق)،^۷ قطب شاهیان (۹۱۸-۱۰۹۸ق)^۸ که شیعی بودند و بریدشاهیان (۹۲۰-۱۰۹۷ق)،^۹ عمادشاهیان (۸۹۰-۹۸۰ق)^{۱۰} سنی مذهب در این منطقه تشکیل شده بود. برخی حکام هندو نیز در جنوب هند مستقر بودند. چنین به نظر می‌رسد که وجود روابط دیرینه باز رگانی بین شبه قاره هند با ایران و حضور شمار قابل توجهی از مهاجران ایرانی و شیعیان در مناصب اداری و حکومتی برخی سلسله‌های شبه‌قاره هند، از نکات مهمی است که احتمالاً در تصمیم شاه اسماعیل

۱ عmad الدین محمود گاوان (۱۹۴۸)، *ریاض الانشاء*، به تصحیح و تحشی شیخ چاندین حسین‌سی‌لت و به اهتمام غلام بیزدانی، حیدرآباد دکن: دارالطبع سرکار عالی، صص ۱۵۷-۳۷۲، ۱۶۷-۳۸۳.

۲ هدی حسینزاده (۱۳۹۳)، «روابط ایران و هند در دوره سلطنت حسن بیگ و یعقوب آق قویونلو»، نامه فرهنگستان ویژه‌نامه شبه‌قاره، ش. ۳، صص ۷۴-۸۳.

۳ همان جا.

۴ همان جا.

۵ فضل الله روزبهان خنجی اصفهانی (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای امینی*، به کوشش محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتبه، ص ۳۶۷.

۶ برای آگاهی بیشتر ن. ک. حسینزاده، همانجا.

۷ نظامشاهیان ابتدا سنی مذهب بودند، اما در سال ۹۴۴ق. به واسطه شاه طاهر مذهب تشیع را پذیرفتند. وی از نوادگان خلفای فاطمی مصر بود که اجداد اسماعیلی وی در دوران حسن صباح (۴۸۳-۵۱۶ق) از مصر به ایران آمدند. گروهی از آنها در خوند در نزدیکی قزوین ساکن و سادات خوندیه نامیده شدند و خانقاہشان اهمیت بسیار یافت. کثرت پیروان شاه طاهر موجب نارضایی شاه اسماعیل شد، اما شاه طاهر در سال ۹۲۶ق. به دربار وی راه یافت، سرانجام به کلشان رفت و کثرت شاگردان در این شهر، وی را در معرض تهدید مجدد شاه اسماعیل قرار داد. سرانجام به هند رفت و اسماعیل عادلشاه احتمالاً به واسطه نارضایی شاه اسماعیل، وی را پنداشت. وی به دربار نظامشاهیان راه یافت و در حدود ۹۴۴ق؛ یعنی چهارده سال پس از مرگ شاه اسماعیل صفوی، در تغییر مذهب آنها از تسنن به تشیع نقش مهمی ایفا کرد. برای آگاهی بیشتر ن. ک. عبدالحسین نوایی (۱۳۶۶)، *ایران و جهان*، ج. ۱، تهران: هما، ص ۷۴.

برای اعزام ایلچیان خود به دکن با هدف احتمالی حمایت از شیعیان یا تشویق حکومت‌های مسلمان منطقه به اعلام رسمیت تشیع اثرگذار بوده است. یکی از محققان معاصر،^۱ ضمن ابراز تردید در عملی شدن این هدف شاه اسماعیل، بر آن است که روی کار آمدن صفویه، اعلام رسمیت تشیع در ایران، در گیری صفویان با دو حکومت سنتی مذهب ازبکان و عثمانی‌ها و تصمیم شاه اسماعیل در اعزام ایلچیان به دکن، سبب تشدید رقابت‌ها و منازعات سیاسی مذهبی سنیان و شیعیان در منطقه دکن و افزایش در گیری‌های سلاطین و امرای شیعی و سنتی شده است.

مناسبات شاه اسماعیل با باپُر مؤسس سلسلة گور کانی

نخستین نشانه‌ها از ارتباط شاه اسماعیل با هند را در رخدادهایی می‌توان جست و جو کرد که به تأسیس سلسله گور کانیان در این سرزمین منجر شد. در دهه پایانی قرن نهم هجری قمری، ظهیر الدین محمد باپُر، نواده امیر تیمور گور کانی، در گیر اختلافات و رقابت حکامی بود که میراث تیمور در آسیای مرکزی را به اربه ارت برده بودند.^۲ مهم‌ترین رقیب باپُر در این دوران شیبک خان ازبک بود و رویارویی این دو، حدود دو دهه ادامه داشت. تلاش باپُر برای غلبه بر شیبک خان بی‌نتیجه بود.^۳ سرانجام در ۹۱۳ق. ضمن تصرف قندهار، خود را باپُر شاه نامید.^۴ پس از شکست شیبک خان از شاه اسماعیل در ۹۱۶ق. و مرگ وی،^۵ باپُر در زمستان ۹۱۷ق. بار دیگر در صدد فتح سمرقند برا آمد. با توجه به اینکه شاه اسماعیل، خانزاده بیگم خواهر باپُر را که در اسارت ازبکان بود آزاد کرد، باپُر نیز سفیری نزد شاه اسماعیل فرستاد و در مقابل، حکومت حصار شادمان و بدخشان را به او اعطای کرد.^۶ باپُر پس از فتح این نواحی، از شاه اسماعیل در خواست کمک کرد و وعده داد که در صورت فتح سمرقند و بخارا، به نام اسماعیل سکه می‌زند و خطبه می‌خواند.^۷ شاه اسماعیل نیز نیرویی در اختیار او

۱ محسن معصومی (۱۳۸۹)، فرهنگ و تمدن ایرانی – اسلامی دکن در دوره بهمنیان، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۷۱.

۲ ابوالفضل علامی (۱۸۷۷)، اکبرنامه، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، ج ۱، کلکته: ص ۸۷؛ فرشته، ج ۱، ص ۹۲.

۳ گلبدن بیگم (۱۹۷۴)، همایون نامه، به کوشش آنت بوریج، لاهور: بی‌ثا، ج ۱، صص ۷-۶؛ علامی، ص ۸۰-۸۹.

۴ گلبدن بیگم، ص ۹.

۵ حسن‌بیگ روملو (۱۳۷۵)، احسان التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: بابک، ص ۱۶۱؛ احمدبن شرف الدین حسین الحسینی القمی (۱۳۶۳)، خلاصة التواریخ، تصحیح احسان اشرافی، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، ص ۱۱۲.

۶ اسکندر بیگ ترکمان (۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای عباسی، زیر نظر ایرج افشار، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۳۹.

۷ حسینی قمی، ص ۱۱۸؛ نیز ن. ک. روملو، ص ۱۶۶.

قرار داد^۱ و بافتح بخارا و سمرقند، قلمرو باپر در بخش قابل توجهی از مأموراء النهر گسترش یافت. نیروهای صفوی نیز با هدایا نزد شاه اسماعیل باز گشتند.^۲ اما برخی اختلافات بین باپر و سرداران صفوی سبب شد تا محمدجان ایشیک آفاسی باشی (نجم ثانی)، سو ظن شاه اسماعیل را نسبت به باپر برانگیزد؛^۳ بدین ترتیب، او دوباره به سمت خراسان فرستاده شد تا بر کار باپر نظارت کند.^۴

ظهور باپر به شیعه بودن، خواندن خطبه و ضرب سکه به نام شاه اسماعیل، موجب نارضایی اهالی سمرقند شد.^۵ باپر نیز برای جلب توجه مردم، سربازان صفوی را مرخص و بانماینده شاه اسماعیل با پی اعتنایی رفتار کرد، اما دستور داد تا به نام شاه اسماعیل خطبه خوانده و نام ائمه اطهار^۶ بر سکه ها ضرب شود. با خروج سربازان صفوی از مأموراء النهر، عییدالله خان شبیک بخارا و سمرقند را تصرف و باپر نیز به حصار شادمان عقب نشینی کرد.^۷ نیروهای نجم ثانی پیش از قلع و قمع باپر، برای رفع خطر ازبکان با وی متحد شدند، اما اختلافات داخلی بین سران سپاه ادامه داشت و به شکست این عملیات و در نهایت مرگ نجم ثانی در نبرد با ازبکان منجر شد.^۸ باپر نیز در کابل مستقر شد^۹ و حکومت محمدزمان نوه سلطان حسین میرزا بایقرا در بلخ را به رسمیت شناخت. محمدزمان نیز مناسبات خود با باپر و شاه اسماعیل را حفظ کرد. سپس باپر متوجه فتح قندهار (شهر سوق الجیشی) و تجاری حدفاصل ایران و هند شد. با تسلط بر قندهار، دروازه هند به روی باپر گشوده می شد. با توجه به اینکه شاه اسماعیل در گیر رویارویی با عثمانی بود، از سوی ایران نیز خطری باپر را تهدید نمی کرد. باپر در ۹۲۸ق. قندهار را نیز تصرف کرد^{۱۰} و از ۹۲۵ تا ۹۳۰ق. بارها به برخی مناطق غرب و شمال شبه قاره هند لشکر کشید.^{۱۱} که حکام آن در گیر اختلافات داخلی بودند. شاه اسماعیل در سال ۹۳۰ق. در گذشت و دو سال بعد تلاش های باپر برای فتح هند به سرانجام رسید وی دهلي و آگرا را

۱ جهانگشای خاقان، صص ۴۱۳-۴۱۴.

۲ اسکندر بیگ ترکمن، ص ۴۰.

۳ حسینی قمی، ص ۱۱۸.

۴ جهانگشای خاقان، ص ۴۱۵؛ حسینی قمی، ص ۱۱۸.

۵ Sayid Athar Abbass Rizvi (1986), A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shiis in India, Canberra, Marifat Publishing House, p.190.

۶ روملو، صص ۱۶۸-۱۷۰.

۷ روملو، صص ۱۷۳-۱۷۴، فضل الله بن روزبهان خنجی (۱۹۶۶)، سلوک الملوك، به کوشش محمد نظام الدین و محمد غوث، حیدرآباد دکن: بی نا، ص ۱۷-۱۴.

۸ گلبدن بیگ، ص ۹.

۹ فرشته، ج ۱، ص ۲۰۲.

۱۰ همان، صص ۲۰۱-۲۰۲.

^۱ در سال ۹۳۲ق. فتح کرد.

ایلچی شاه اسماعیل در دربار گجرات

بنابر گزارش برخی منابع تاریخ هند،^۱ شاه اسماعیل اول صفوی در اوخر سال ۹۱۶ق. نماینده‌ای به دربار گجرات (حک: ۷۹۳-۹۹۱ق) اعزام کرد که یکی از عناصر مهم در برخی نزاع‌ها و رقابت‌ها در دکن و جنوب هند و مؤثر در تجارت دریایی هند با ایران بود.^۲ از فحوای اشارات این منابع، تردیدی نمی‌ماند که زمان اعزام این سفیر، پس از نبرد مرو بوده است. این سفیر؛ یعنی یادگاریگ^۳ قزلباش ملقب به سرخ کلاه، با جمعی از قزلباشان و با هدایای نفیس به گجرات رفت.^۴ با توجه به اینکه برخی منابع تاریخی عهد صفویه،^۵ از سلطان گجرات به عنوان یکی از سلاطین نامدار بلاد هند یاد کرده‌اند، می‌توان استنباط کرد که صفویان از جایگاه سلاطین گجرات در هند مطلع بودند. درباره نگاه دو تن از سلاطین گجرات و شماری از مردم این سرزمین به صفویان، قزلباشان و نیز چگونگی برخورد هندیان با ایلچی صفوی، مطالب اندک ولی در خور توجه وجود دارد. هنگام ورود سفیر شاه اسماعیل به شهر احمدآباد پایتخت سلاطین گجرات، حکومت در دست سلطان محمود شاه (حک: ۸۶۳-۹۱۷ق) ملقب به بگرا بود. وی نه تنها از یادگاریگ استقبال نکرد، حاضر به ملاقات با او نیز نشد و صفویان را «دشمن صحابه رسول الله»، «مخترع ظلم» و دشمن «اصحاب ثلثه» نامید.^۶ محمود شاه پیش از ورود یادگاریگ به شهر احمدآباد، از دنیارفت^۷ و فرزندش سلطان مظفر شاه (حک: ۹۱۷-۹۳۲ق)، سفر ایلچی صفوی را نشان خیر و احسان قلمداد کرد.^۸ به فرمان سلطان، جمعی از امرا به استقبال ایلچی شاه اسماعیل رفتند و او را با احترام فراوان به دربار آوردند. ایلچی، هدایای نفیسی مانند پیاله فیروزه و صندوقچه جواهر و اقمشه مذہب و سی اسب تقدیم سلطان مظفر

۱ روملو، ص ۲۵۵.

۲ هروی، ج ۳، ص ۱۷۲-۱۷۳؛ فرشته، ج ۲، ص ۲۰۵.

۳ هروی، ج ۳، ص ۱۴۹-۱۵۰، ۱۶۳-۱۷۲.

۴ یکی از منابع معتبر تاریخ گجرات، نام این سفیر را میرابراهیم خان ذکر کرده است (علیمحمدخان بهادر (۱۳۰۷ق)، مرأت احمدی، به اهتمام قاضی عبدالکریم و قاضی رحمت‌الله، ج ۱، بمیئی؛ مطبع فتح‌الکریم، ص ۶۷).

۵ هروی، ج ۳، ص ۱۷۲.

۶ حسینی قمی، ج ۱، ص ۳۷۳.

۷ هروی، ج ۳، ص ۱۷۲؛ فرشته، ج ۲، ص ۲۰۵.

۸ هروی، همان؛ فرشته، همان.

۹ هروی، ج ۳، ص ۱۷۳-۱۷۴.

کرد. در مقابل، سلطان به ایلچی و همراهانش خلعت‌ها و انعاماتی داد.^۱

اظهار نظر قطعی درباره دلایل و چرایی تفاوت فاحش در رفتار سلطان محمود و فرزندش سلطان مظفر نسبت به سفیر صفویان، دشوار است. علاوه بر احتمال عدم تعصب مذهبی سلطان جدید، شاید سلطان جدید که اقتدار و موقعیت پدر را نداشت، ورود سفیر را فرصت خوبی برای به رخ کشاندن اعتبار خود نزد برخی رقبا و مدعیان سلطنت می‌دانست، اما بروز یک حادثه، معادلات را بر هم زد. در واقع، اندکی پس از ملاقات سلطان مظفر با یادگاریگ، یکی از شاهزادگان مالوہ به نام صاحب خان خلجی^۲ (که در منازعات داخلی آن سرزمین بر سر حکومت ناکام شده بود) برای نجات جان خود، به دربار گجرات پناهنده شد.^۳ به نظر می‌رسد با ورود مهمان جدید و استقبال شایسته سلطان مظفر از صاحب خان، ظاهراً از توجه سلطان مظفر و دریار گجرات به سفیر شاه اسماعیل کاسته شد و شاید این موضوع، اسباب دلخوری قزلباشان را فراهم کرد.^۴ اما آنچه آنچه وضع را بدتر کرد، بروز درگیری بین همراهان صاحب خان با یادگاریگ است.^۵ پس از آنکه خبر این گونه در میان لشکریان گجرات انتشار یافت که شاهزاده صاحب خان به اسارت قزلباشان درآمده است، صاحب خان بدون کسب اجازه سلطان مظفر، از دربار گجرات خارج شد.^۶ چنین به نظر می‌رسد که خروج قهرآمیز و سریع شاهزاده مالوہ از دربار گجرات، بیشتر متأثر از تأخیر سلطان مظفر از عملی ساختن وعده کمک به صاحب خان نیز باشد.^۷ هروی در بیان این ماجرا پسوند «مغول» را برای یادگاریگ به کار می‌برد که نشان دهنده شناخت ناکافی هندیان از نسب شاهان صفویه و قزلباشان در دهه نخست به قدرت رسیدن آنهاست. افرون بر این، به کار بردن چندباره عبارت «سرخ کلاه» در جملات نظام الدین احمد، نشان از انتشار سریع این نامگذاری و اشتهر در هند برای صفویان است.

هرروی که خود در سال‌های بعد در گجرات صاحب مشاغل مهمی بوده و اطلاعاتی از ورود

۱ علیمحمدخان بهادر، ج ۱، ص ۶۷.

۲ مؤلف مرأت احمدی، نام شاهزاده مالوہ ای را سلطان محمد ذکر کرده است (علیمحمدخان بهادر، ج ۱، ص ۶۷).

۳ هروی، ج ۳، ص ۱۷۴، ۱۷۴؛ فرشته، ج ۲، ص ۲۰۶، ۲۰۶. ۲۶۳.

۴ هروی، ج ۳، ص ۷۴، ۷۴. ۳۸۵.

۵ همان، ص ۱۷۴؛ فرشته، ج ۲، ص ۲۰۶؛ عبدالله محمد بن عمر المکّی (۱۹۱۰)، *ظفرالواله بمظفر واله*، تصحیح ادنسیون روز (E.DENISON ROSS)، ج ۱، لندن: بی‌نا، ص ۹۷-۹۸.

۶ هروی، ج ۳، ص ۱۷۵-۱۷۶؛ فرشته، ج ۲، ص ۲۰۶، ۲۰۶؛ مکّی، ج ۱، ص ۹۸.

۷ هروی، ج ۳، ص ۱۷۴.

ایلچی قزلباشان به گجرات و برخورد متفاوت دو سلطان گجرات با وی ارایه کرده است، پس از بروز واقعه در گیری شاهزاده صاحب خان با ایلچی، خبری از یادگاریگ و سرانجام ملاقات‌ها و مذاکرات وی با گجراتی‌های اورده است، اما برخی منابع آورده‌اند که حاکم گجرات در حدود شوال ۹۱۸ق، ایلچی و همراهانشان را با تحفه‌ها و هدایای فراوان و احترام روانه کردند.^۱ با توجه به سکوت مؤلف تاریخ طبقات، اکبری در این باره و اشاره مفصل این منبع به اهتمام سلطان مظفر در عملی ساختن وعده‌های داده شده به صاحب خان،^۲ ممکن است سکوت برخی منابع هندی درباره پایان کار یادگاریگ در گجرات، به ناراحتی سلطان مظفر از رفتار و عملکرد قزلباشان و در گیری آنها با صاحب خان و نیز به اخبار نگران کننده درباره وقایع مهمی مربوط باشد که بلافضله پس از در گیری همراهان صاحب خان و یادگاریگ در دربار گجرات منتشر شد. به نوشته نظام الدین احمد، به دنبال رفتن صاحب خان، اخبار جدیدی مبنی بر غلبه راجپوتیان بر قسمتی از قلمرو خلجانیان مالوه به سلطان مظفر رسید. ظاهراً این اخبار، آنقدر سلطان مظفر رانگران و در گیر تدارک سپاه برای جنگ با راجپوتیان و حفظ امنیت قلمرو خود ساخت که بلافضله عازم تختگاه احمدآباد شد^۳ و شاید به همین دلیل از مهمان ایرانی خود غافل شد.

ایلچی شاه اسماعیل در دربار بهمنیان

ایلچی و نمایندگاه شاه اسماعیل زمانی به درباره بهمنیان وارد شدند که این سلسه رو به زوال بود. با توجه به مندرجات تاریخ فرشته،^۴ احتمالاً عزیمت ایلچی شاه اسماعیل به دربار بهمنیان حدود اوخر سال ۹۱۶ یا اوایل سال ۹۱۷ق؛ یعنی هنگامی بوده است که دیگر ایلچیان نیز عازم سرزمین های گجرات و ویجیانگر شدند. شایان ذکر است که از سال‌های پایانی قرن هشتم هجری قمری گروه‌هایی از ایرانیان شیعه معروف به «آفاقی‌ها»، به قلمرو بهمنیان مهاجرت کردند و هیچ فرصتی را برای آماده کردن زمینه رشد تشیع در دکن از دست نمی دادند، اما به واسطه توطئه گروه متنفذ سنی «دکنی»، در تقیه به سر می برند.^۵ از جمله شخصیت‌های آفاقی، صاحب مقام، خواجه عمادالدین

۱ علیمحمدخان بهادر، ج ۱، ص ۷۶، فرشته، ج ۲، ص ۱۸.

۲ هروی، ج ۳، ص ۱۷۶-۱۷۷.

۳ همان، ص ۱۷۵؛ و نیز علیمحمدخان بهادر، ج ۱، ص ۶۷-۶۸.

۴ فرشته، ج ۲، ص ۱۵-۱۸.

۵ رضوی(Rizvi)، ج ۱، ص ۲۴۸.

محمود گاوان از دولتمردان احمدشاه (حک: ۸۲۵-۸۳۹ق) و سلطان علاء الدین بهمنی (حک: ۸۳۹-۸۴۲ق) بود که با وجود مقام و موقعیت بر جسته خود، سرانجام به واسطه توطئه مخالفان کشته شد.^۱ در هر حال، ایلچی شاه اسماعیل صفوی، به دستور محمودشاه بهمنی (حک: ۸۸۷-۹۲۴ق)، با عزت بسیار وارد تختگاه بهمنیان شد، اما پس از آنکه شاه محمود اجازه بازگشت نمایندگان ایران را صادر کرد، به واسطه کارشکنی یکی از صاحب منصب، امیر قاسم برید ترک بود.^۲ وی آنقدر نفوذ و قدرت داشت که مدتها سلطان محمود بهمنی را در خانه اش محبوس کرد.^۳ البته پس از آنکه موقعیت ایلچی شاه اسماعیل متزلزل شد، وی برای رهابی، به حاکم عادلشاهیان یعنی اسماعیل عادلشاه نامه نوشت و خواهان مساعدت وی برای کسب اجازه برگشت به ایران شد. اسماعیل عادلشاه ضمن ارسال پیغام به شاه محمود بهمنی و امیر قاسم برید، به آنها یادآورد شد که نگه داشتن طولانی مدت ایلچی ایران، خلاف ادب و احترام است و باید ایلچی را به ایران بازگردانند. امیر قاسم برید از پیغام تند عادلشاه به واهمه افتاد و رخصت داد ایلچی، قلمرو بهمنیان شاهیان را ترک کند.^۴ نکته مهم در بررسی روایت تاریخ فرشته این است که امیر قاسم برید در ۹۱۰ق. در گذشته است؛^۵ بنابراین در زمان اعزام ایلچی شاه اسماعیل به قلمرو بهمنیان، در قید حیات نبوده است و پسرش امیر برید در این امر نقش داشته است. امیر برید همانند پدر قدرت کامل را در دربار رو به زوال بهمنیان در دست گرفت. در دوره اقتدار امیر برید، از پادشاهان بهمنی جز نامی در میان نبود و هرگاه امیر برید موقعیت خود را در خطر می دید، سلطان بهمنی را ز میان بر می داشت و دیگری را به حکومت می نشاند. امیر برید در حدود ۹۳۴ق. با فرار سلطان کلیم الله، اعلام استقلال کرد.^۶ بدین ترتیب، سلسله بریدشاهی سنی مذهب مدت کوتاهی بر بخشی از متصرفات بهمنیان حکم راند. با توجه به مندرجات تاریخ طبقات اکبری^۷ و

۱ همان، صص ۲۵۶-۲۶۰.

۲ فرشته، ج ۲، ص ۱۵.

۳ خورشاد بن قباد الحسینی (۱۳۷۹)، تاریخ ایلچی نظامشاه، تصحیح محمد رضا نصیری و کوئیچی هانه دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ص ۳۱۷-۳۱۹؛ محمد هاشم خان خافی خان نظام الملکی (۱۹۲۵)، منتخب اللباب، حصه سوم، به تصحیح سر ولزلی هیگ، کلکته: انجمن آسیایی بنگاله، ص ۱۲۷-۱۳۱.

۴ فرشته، ج ۲، ص ۱۸.

۵ خافی خان نظام الملکی، حصه سوم، ص ۱۲۶؛ رضوی، ج ۱، ص ۲۶۱.

۶ هروی، ج ۳، ص ۵۳-۵۴؛ زبیری، ص ۶۳-۶۷.

۷ هروی، همان، ص ۱۷۲-۱۷۳.

اشارة تاریخ فرشته،^۱ زمان تقریبی خروج ایلچی ایران از قلمرو بهمنیان را باید حدود ۹۱۹ق. ذکر کرد، اما مؤلف کتاب برهان مآثر، تاریخ سفر ایلچی شاه اسماعیل به قلمرو بهمنیان را ۹۲۱ق. ذکر کرده است. بر اساس مطالب این کتاب، شاه اسماعیل به همراه رسول خود هدایای گرانها از جمله تاجی با نشانه‌های مذهب شیعه دوازده امامی را برای سلطان محمود بهمنی فرستاد،^۲ اما به سبب نفوذ امیر برید متعرض سنی مذهب و سلطه کامل وی بر سلطان،^۳ این سفارت بی نتیجه ماند.

ایلچی شاه اسماعیل در دربار عادلشاهیان

ایلچی شاه اسماعیل، از قلمرو بهمنیان عازم بیجاپور شد.^۴ اسماعیل عادلشاه که به واسطه اشتراک مذهبی، به ایلچی ایران تعاق خاطر داشت، با وی ملاقات کرد و او را از راه دریابی به ایران بازگرداند. علت استقبال عادلشاه از ایلچی صفوی را می‌توان در پیشینه این خاندان جست و جو کرد که به دو روایت حکایت کرده‌اند. در روایت تاریخ فرشته، یوسف مؤسس این سلسله، فرزند مراد دوم سلطان عثمانی بود و با توجه به اینکه برادر بزرگتر وی، در صدد حذف او برآمد، مادرش وی را به همراه بازرگانی از اهالی ساوه به ایران فرستاد. یوسف تا شانزده سالگی در ساوه بود و سپس به سمت جنوب سفر کرد و راهی هند شد.^۵ رفیع الدین شیرازی روایت دیگری را نقل می‌کند مبنی بر اینکه یوسف نوئه نوئه حاکم ساوه بود که به خانقاہ شیخ صفی الدین اردبیلی پیوست. وی سپس از راه بغداد به دکن رفت و در بیدر تحت حمایت محمد گاوان قرار گرفت.^۶ وی سرانجام در ۱۷۷ق. حاکم دولت آباد شد و پس از مرگ محمود گاوان، بیجاپور و بلگام را تصرف کرد و در برابر قاسم برید قرار گرفت و نذر کرد که در صورت پیروزی، به نام ائمه اطهار^(۷) خطبه بخواند. برخی بزرگان شیعه از جمله میرزا جهانگیر قمی و حیدریگ، از ملازمان او بودند. وی پس از اینکه از اقدام شاه اسماعیل در رسالت بخشیدن به مذهب تشیع آگاه شد، در سال ۹۰۸ق. خطبه نماز را به نام ائمه اطهار^(۷) خواند.^۷ یوسف عادلشاه، نخستین حاکم مسلمان در هند بود که تشیع را به عنوان مذهب رسمی اعلام کرد، اما به

۱ فرشته، ج ۲، ص ۱۸.

۲ سیدعلی طباطبا(۱۹۳۶)، برهان مآثر، دهلی: بی‌نا، ص ۱۶۲.

۳ فرشته، ج ۲، ص ۱۸، ۱۵؛ خافی خان نظام‌الملکی، حصه سوم، ص ۱۲۷-۱۲۸، ۱۳۰-۱۳۱.

۴ فرشته، همان، ص ۱۸.

۵ همان، ص ۲-۳؛ زبیری، ص ۵-۷.

۶ رفیع الدین شیرازی(۱۰۸۱)، تذكرة الملوك، آصفیه: بی‌نا، ص ۲۶-۲۴؛ زبیری، ص ۷-۸.

۷ فرشته، همان، ص ۱۰-۱۱؛ زبیری، ص ۲۰.

واسطه رقابت با حکام همچو اور و نگرانی از واکنش امرای سنی،^۱ تا مدتی به تسنن نظاهر می‌کرد. در نهایت نیز با تشییت قدرت مجدد در بیجاپور، دوباره به نام ائمه اطهار خطبه خواند و سیداحمد هروی را با هدایت نزد شاه اسماعیل صفوی فرستاد تا او را از ترویج منذهب تشییع در هند آگاه کد.^۲ اگر در نظر آوریم که عادلشاه در ۹۱۰ق. در تختگاه خود بیجاپور خطبه به نام امامان شیعه خوانده،^۳ در خواهیم یافت که علاوه بر نزدیکی منذهب اسماعیل عادلشاه با اسماعیل صفوی که در نوع عملکرد وی با ایلچی صفوی آشکار شده است، نگاه عادلشاه به ایران و ایرانیان آنقدر مثبت بود که وی هر سال با ارسال تعدادی کشتی به جزیره هرمز، ایرانیان را به مهاجرت به قلمرو خود و اشتغال در مناصب اداری و نظامی عادلشاهیان تشویق می‌کرده است.^۴

برخورد مناسب اسماعیل عادلشاه با ایلچی شاه اسماعیل صفوی، سبب شد که مراودات دربار صفوی و عادلشاهی مستحکم شود. در سال ۹۲۵ق، یکی از معتمدان صفویان به نام ابراهیم ییگ تر کمان با هدایت ارزشمند، از جمله کمریند و شمشیر مرصع نزد عادلشاه رفت و عادلشاه خطاب به ایلچی چنین گفت که: «امروز پادشاهی به خانواده ما آمد و حالا خود را صاحب خطبه و سکه می‌دانم».^۵ ایلچی شاه اسماعیل را با تشریفات بسیار به بیجاپور آوردند، امرای سپاهی عادلشاهیان در مراسم استقبال از ایلچی صفوی، تاج سرخ دوازده ترک بر سر گذارند و برای خاطلیان این دستور، مجازات‌هایی تعیین شد. همچنین عادلشاه «حکم کرد که روزهای جمعه و عیدین و سایر ایام متبرک، بر منابر فاتحه سلامتی آن خاندان می‌خوانده باشند و این حکم، قریب به هفتاد سال تا آخر عهد علی عادلشاه جاری بود».^۶

قطب شاهیان و شاه اسماعیل

با افول قدرت قراقویونلو ها، یکی از بازماندگان آنها به نام قلی، در سال ۸۸۳ق. به همراه عموبیش الله قلی که گویا به واسطه فعالیت‌های تجاری، با بهمنیان مراوده داشت، به دکن رفت تا به دربار

۱ فرشته، همان، ص ۱۱؛ زبیری، ص ۲۱.

۲ فرشته، همان، ص ۱۲؛ زبیری، ص ۲۱-۲۲.

۳ فرشته، همان، ص ۱۱.

۴ هروی، ج ۳، ص ۷۸.

۵ همان جا.

۶ همان جا.

محمدشاه سوم بهمنی (حک: ۸۶۸-۸۸۷ق) پیوند. قلی که با کتابت و حساب آشنا بی داشت، مدارج ترقی را طی کرد و سرانجام به حکومت تلنگانه منصوب شد.^۱ با افول قدرت بهمنیان، قلی که مانند نیاکانش شیعه بود، همانند سایر حکام تابع آنها، در سال ۹۱۸ق. در گلکنده اعلام استقلال کرد و به مذهب تشیع رسمیت بخشید. او در خطبه نام شاه اسماعیل صفوی را نیز برنام خود مقدم کرد و دستور داد تا بر روی سکه‌ها و بر منابر، القاب ائمه اطهار ذکر شود و نام اصحاب ثلاثه را به تدریج از خطبه‌ها حذف کنند.^۲ در عهد قطب شاهیان، ایرانیان در رأس امور اداری و نظامی قرار داشتند.

نظامشاهیان و شاه اسماعیل

با وجود سکوت متتابع درباره ارتباط سیاسی شاه اسماعیل صفوی با نظامشاهیان، دست کم می‌توان گفت که یکی از عملکردهای او سبب ترویج تشیع در قلمرو نظامشاهیان شده است. همانگونه که پیشتر اشاره شد، گام جدی برای رواج تشیع امامیه در قلمرو نظامشاهیان، در عهد حکومت برهان نظامشاه برداشته شد. این شاه، بیشتر تحت تأثیر تشویق‌ها و سخنان شاه طاهر به تشیع گرایید. با وجود این امر و اهتمام نظامشاه به ترویج برخی شعائر شیعه دوازده امامی، ظاهراً شاه طاهر همچنان به اسماعیلیه دلبسته بود. حال آگر در نظر آوریم که شاه طاهر اجدانی که از رهبران مذهبی اسماعیلیه بود، در حدود ۹۲۶ق. و به سبب ترس از تعقیب و مجازات شاه اسماعیل صفوی، راهی هند شد و در حدود ۹۲۸ق. به قلمرو نظامشاهیان پناه آوردۀ است.^۳ نقش غیرمستقیم عملکرد شاه اسماعیل در گسترش تشیع در قلمرو نظامشاهیان، روشن خواهد شد. در عهد حکومت شاه اسماعیل، ظاهراً ارتباط سیاسی بین صفویان با نظامشاهیان برقرار نشد، اما در عهد جانشین او طهماسب اول، کدورت سابق شاه طاهر با صفویان، به دوستی بدل شد و به نامه‌نگاری و تبادل نماینده پرداختند.^۴ این امر، به گرم شدن روابط نظامشاهیان و صفویان نیز مدد رساند.

۱ تاریخ سلطان محمد قطب شاه، مقاله اول، خانزمان خان، به خط نظامین عبدالله شیرازی، نسخه خطی شماره ۳۸۸۵، کتابخانه ملی ملک، ص ۸.

۲ تاریخ سلطان محمد قطب شاه، مقاله اول، خانزمان خان، ص ۸؛ فرشته، ج ۲، ص ۱۶۸.

۳ همان، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۱۶؛ صفوی، سامیرزا (بی‌تا)، تذکره تحفه سامی، تصحیح رکن الدین همایون فرج، تهران: علمی، ص ۳۸۲.

۴ فرشته، ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۸.

نتیجه‌گیری

سلط شاه اسماعیل صفوی بر بخشی از مaura النهر که با سرکوب از بکان امکان‌پذیر شد، زمینه مناسب را برای گسترش نفوذ حکومت نوپای صفوی در شبے قاره هند فراهم کرد. در واقع، شاه اسماعیل که گسترش مرزهای غربی را به واسطه حضور قدرتمند عثمانی، یک امر دشوار قلمداد می‌کرد، در صدد کسب موقعیت مناسب در مرزهای شرقی بود. شبے قاره هند به عنوان منطقه‌ای با برخی جوامع شیعی و ایرانیانی که در ساختار قدرت بودند و نقش تأثیرگذاری در تجارت بین الملل داشتند، انتخاب مناسبی برای او به شمار می‌رفت. شبے قاره هند در دوران مورد بحث، به وسیله حکومت‌های متعددی از حکام مسلمان و هندو اداره می‌شد. برخی از حکام مسلمان، سنی مذهب بودند و به واسطه نفوذ دیرپای تشیع در هند و برخی فرق صوفی با تمایلات شیعی، حکومت‌های شیعی نیز در مرکز شبے قاره تأسیس شده بود. سلطنت گجرات آمیزه‌ای از صاحب‌منصبان سنی و شیعی بود. کمی به سمت جنوب و در مرکز دکن، روزهای پایانی سلسله بهمنی در پیش بود. افول قدرت بهمنیان، به ایجاد پنج سلسله بریدشاهی و عمادشاهی سنی مذهب و سلسله‌های نظامشاهی، عادلشاهی و قطب شاهی شیعی مذهب منجر شد. دو سلسله نخست، طی مدت کوتاهی مضمحل شدند، اما دوران سلسله‌های شیعی طولانی تر بود. برخی چون عادلشاهیان به واسطه بن‌مایه ایرانی و شیعه بودن، هم متحد خوبی برای شاه اسماعیل به شمار می‌رفتند و هم در مجاورت با حکام سنی و هندوی شبے قاره، به پشتیبانی شاه اسماعیل صفوی نیاز داشتند. قطب شاهیان نیز با پس زمینه‌ای مرتبط با قراقویونلوهای شیعی مذهب و صاحب‌منصبانی ایرانی تبار، در حاشیه شرقی دکن قرار داشتند، اما می‌توانستند متحد خوبی برای شاه اسماعیل باشند. حضور ایرانی تبارها در متصرفات و دربار عادلشاهیان در حاشیه غربی دکن و بهره‌مندی از بنادر و مراکز تجارت دریایی، فرصت منافع مشترکی را برای این سلسله و شاه اسماعیل صفوی به دنبال داشت. نظامشاهیان در کرانه غربی دکن نیز مدتی پس از مرگ شاه اسماعیل صفوی تحت تأثیر تعالیم شاه طاهر، مذهب تشیع را پذیرفتند، اما در گیری مداوم شاه اسماعیل با عثمانی، فرصت مناسب را برای استفاده او از شرایط موجود در هند فراهم نکرد. اختلافات داخلی حکام سنی و شیعه از یک سو و تقابل آنها با حکام هندواز سوی دیگر، بدان حد بود که حتی حمایت شاه اسماعیل از شیعیان، بر و خامت اوضاع افزود و حکام مسلمان که زمانی برای نبرد با کفار گاه با یکدیگر راه مسامحه را در پیش می‌گرفتند، به واسطه اختلافات مذهبی، در برابر یکدیگر قرار گرفتند.

منابع:

- آهنچی، آذر و محمود صادقی علوی(۱۳۸۹)، «نقش مذهب تشیع در روابط سیاسی قطبشاهیان و صفویان»، فصلنامه علمی-پژوهشی شیعه‌شناسی، ش ۲۹.
- ابن عربشاه، ابوعباس شهاب الدین احمد بن محمد دمشقی(۲۰۰۸)، عجائب المقدور فی نوائب تیمور، به تصحیح سهیل زکار، دمشق: نشر التکوین.
- ابن عمر المکی الاصفی الغخانی، عبدالله محمد(۱۹۱۰)، ظفرالواله بمظفر والله، تصحیح ادنسیون روز (E.DENISON ROSS)، لندن: بی‌نا.
- الهی، امیر سعید(۱۳۸۳)، «روابط قطبشاهیان هند با پادشاهان صفوی»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ش ۱۸.
- امینی هروی، امیر صدر الدین ابراهیم(۱۳۸۳)، نتوحات شاهی، تصحیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- باربارو، جوزف(۱۳۸۱)، سفرنامه ونیزیان در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: خوارزمی.
- بهارستان شاهی(۱۹۸۲)، تصحیح اکبر حیدری کاشمیری، سرینگر: بی‌نا.
- تاریخ سلطان محمد قطبشاه، مقاله اول، خان زمان خان، به خط نظام بن عبدالله شیرازی، نسخه خطی شماره ۳۸۸۵، کتابخانه ملی ملک.
- ترکمان، اسکندریگ(۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای عباسی، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیر کبیر.
- جهانگشای خاقان (تاریخ شاه اسماعیل)(۱۳۶۴)، مقدمه و پیوست‌ها از الله دنا مضطرب، اسلام آباد.
- حسینزاده، هدی(۱۳۹۳)، «روابط ایران و هند در دوره سلطنت حسن‌یگ و یعقوب آق قویونلو»، نامه فرهنگ‌ساز (ویژه‌نامه شب‌قاره)، ش ۳.
- حسینی قمی، احمد بن شرف الدین حسین(۱۳۶۳)، خلاصه التواریخ، تصحیح احسان اشرافی، تهران: دانشگاه تهران.
- خافی خان نظام الملکی، محمد‌هاشم خان(۱۹۲۵)، منتخب الباب، حصه سوم، به تصحیح سر ولزلی هیگ، کلکته: انجمن آسیایی بنگاله.
- خنجری اصفهانی، فضل الله بن روزبهان(۱۳۸۲)، تاریخ عالم‌آرای امینی، به کوشش محمد‌اکبر عشقی، تهران: میراث مکتب.
- ————(۱۹۶۶)، سلوک الملوك، به کوشش محمد نظام الدین و محمد غوث، حیدرآباد دکن: بی‌نا.
- خواندمیر، غیاث الدین(۱۳۵۳)، حبیب السیر، به کوشش محمد دیر سیاقی، تهران: بی‌نا.
- خورشاد بن قباد الحسینی(۱۳۷۹)، تاریخ ایلچی نظام شاه، تصحیح محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه داد، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- روملو، حسن‌یگ(۱۳۷۵)، احسن التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران: بابک.
- زبیری، ابراهیم(۱۳۱۰)، تاریخ بیجاپور مسمی به بساتین‌السلطانی، حیدرآباد دکن: بی‌نا.

- سمرقدی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳)، مطبع سعدی و مجمع بحرین، تصحیح عبدالحسین نوابی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، رفیع الدین (۱۰۸۱)، تذکرة الملوک، آصفیه: بی‌نا.
- صفوی، سام میرزا (بی‌نا)، تذکرہ تحفہ سامی، تصحیح رکن الدین همایون فخر، تهران: علمی.
- طباطبا، سیدعلی (۱۹۳۶)، برهان آثار، دهلی: بی‌نا.
- عالم آرای شاه اسماعیل (۱۳۸۴)، تصحیح اصغر متظر قائم، تهران: علمی و فرهنگی.
- عالم آرای صفوی (۱۳۶۳)، به کوشش یادالله شکری، تهران: بی‌نا.
- علامی، ابوالفضل (۱۸۷۷)، اکبرنامه، به کوشش مولوی احمدعلی و مولوی عبدالرحیم، کلکته: بی‌نا.
- علیمحمد خان بهادر (۱۳۰۷ق)، مرآت احمدی، به اهتمام قاضی عبدالکریم و قاضی رحمت الله، بمبنی: مطبع فتح الکریم.
- غفاری فرد، عباسقلی (۱۳۸۶)، «روابط صفویه و نظام شاهان دکن»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ش ۳۱.
- ———— (۱۳۸۷)، «روابط شاه اسماعیل با ظهیر الدین بابر»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ش ۳۷.
- فرشته، محمدقاسم (۱۸۷۴)، تاریخ فرشته، بمبنی: بی‌نا.
- گاوان، عmad الدین محمود (۱۹۴۸)، ریاض الانشا، به تصحیح و تحشیه شیخ چاند بن حسین بی‌لت و به اهتمام غلام بزدانی، حیدرآباد دکن: دارالطبع سرکار عالی.
- گلبدن بیگم (۱۹۷۴)، همایوز نامه، به کوشش آنت بوریچ، لاھور: بی‌نا.
- معصومی، محسن (۱۳۸۹)، فرهنگ و تمدن ایرانی-اسلامی دکن در دوره بهمنیان، تهران: علمی و فرهنگی.
- منشی قزوینی، بوداچ (۱۳۸۷)، جواهر الاخبار، تصحیح محسن بهرام نژاد، تهران: میراث مکتب.
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۶۶)، ایران و جهان، تهران: هما.
- هروی، نظام الدین احمد (۱۹۳۵)، طبقات اکبری، تصحیح محمد هدایت حسین، کلکته: بی‌نا.
- یزدی، شرف الدین علی (۱۹۷۲)، ظفرنامه، به اهتمام عصام الدین اورونبایوف، تاشکند: فرهنگستان علوم ازبکستان.
- یزدی، غیاث الدین علی (۱۳۷۹)، سعادت نامه یا روزنامه غزوات هندوستان، تصحیح ایرج افشار، تهران: نشر میراث مکتب.

- “India” (2006), Multiple Authors, *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XIII, Fasc. 1, pp. 6-87.
- Rizvi, Saiyid Athar Abbas(1986), A Socio-Intellectual History of the Isna Ashari Shiis in India, Canberra: Marifat Publishing House.

بسمه تعالیٰ

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، کد پستی ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان
تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۰۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

نام پدر:	نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	شغل:	متولد:
تعداد نسخه درخواستی:	شماره نسخه درخواستی:	
ریال	به مبلغ:	شماره فیش بانکی:
		نشانی:
امضا و تاریخ:		تلفن:

Content

The effect of the political, military and religious Ayyubids era in the historiography of Egypt and Syria	Ahmad badkoubeh hazaveh Masoomeh abangah azgomi	9
The Interaction and conflict between the Emirate and Ministry Institutions at Arqun time (683-690 AH)	Saleh Pargari Ali Mansouri	45
A Study on the Sea routes from Siraf to China according to Abu Zeyd Sirafi's travelogue	Shahrbanoo Delbari Gholamhosein Beshkani	71
The relationship between the Sufism and Mu'tazilism	Sasan Tahmasbi	91
An introduction to the types and purposes of "Raqam" on the handicrafts in Islamic era	Abdolkarim Attarzadeh	109
An investigation on the views of four major Wahhabi currents on the subject of excommunication in 1960s and 1970s	Seyyed Amir Moosavi	125
Dispatching Shah Ismail's Envoys to India: Reasons and purposes	Jamshid nowroozi Safoora Broomand	145

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J.Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

Late Professor 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. Associate Professor of History, Azad University

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

Late Professor Ganji, M.H, Professor of Geoghraphy, Tehran University

Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran University

Hasani, A.A, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University

Khezri, A.R, Professor of Islamic History, Tehran University

Moftakhari, H. Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

English Editor: B. Keybakhi

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: +9821 88676860