

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال هفتم، شماره بیست و پنجم، تابستان ۱۳۹۴

شاپا: ۶۷۱۳-۲۲۲۸

درجه این مجله به موجب نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۱۰۴۳۹۳ مورخ ۸۹/۱۲/۱۴

وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، «علمی - پژوهشی» است.

صاحب امتیاز: پژوهشکده تاریخ اسلام

مدیر مسئول: سیدهادی خامنه‌ای

سر دبیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیانفر

هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس

دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)

دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران

دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت

دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر زرگری نژاد، غلامحسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

دکتر قره‌چانلو، حسین، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران

شادروان دکتر گنجی، محمدحسن، استاد جغرافیا، دانشگاه تهران

دکتر مجتبابی، فتح‌الله، استاد تاریخ ادیان، دانشگاه تهران

دکتر محقق، مهدی، استاد تاریخ علوم، دانشگاه تهران

دکتر مفتخری، حسین، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر نشر: خلیل قویدل

ویراستار انگلیسی: بهناز کیاخی

مدیر اجرایی: لایلا اشرفی

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰

۲۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱ تلفن: ۸۸۶۷۶۸۶۱-۳ نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

web: www.ptc.ac.ir

E-mail: faslnameh@ptc.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

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

ضوابط مربوط به مقالات

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

شیوهٔ استناد به منابع و مآخذ در پانوش

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

- ارجاع به کتاب:

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

- ارجاع به مقاله:

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

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

شیوهٔ ارائهٔ فهرست منابع

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

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

فهرست مطالب

هدیه تقوی، شهلا بختیاری، علیمحمد ولوی، غلامرضا ظریفیان

* نوع شناسی سیادت در جزیره العرب قبل از اسلام..... ۷

سید احمد رضا خضری، سید محسن سیدی

* ایستایی فتوح به دوران خلافت امام علی(ع)؛ چرا و چگونه؟..... ۳۳

نادره جلالی

* تاج‌الدین معتز خراسانی از دولتمردان ایرانی عصر سلاجقه روم

و خواص مریدان مولانا..... ۵۱

حسن حضرتی، سیده فهیمه ابراهیمی

* سیاست فرهنگی حکومت تزاری در فرارود طی سال‌های (۱۸۶۴-۱۹۱۷م.)

(مطالعه موردی: نظام آموزشی)..... ۶۹

حمیده شهیدی

* نقش وقف در توسعه آبی و شکل‌گیری فضاهای شهری مشهد در دوره صفویه..... ۹۵

مهرداد رمضان‌نیا

* برده‌داری خانگی در اسناد الله‌آباد؛ اواخر دوره تیموریان هند..... ۱۲۱

محسن مرسل‌پور، عادل شعبانی‌مقدم، آرمان فروهی

* تحلیل انتقادی روایات منابع پیرامون عملکرد رستم فرخزاد در نبرد قادسیه..... ۱۶۱

نوع شناسی سیادت در جزیره العرب قبل از اسلام

- هدیه تقوی^۱
شهلا بختیاری^۲
علیمحمد ولوی^۳
غلامرضا ظریفیان^۴

چکیده: نظام اجتماعی جزیره العرب قبل از اسلام، در محدوده نظام قبیله‌ای - عشیره‌ای باقی ماند و سازمان اجتماعی واحدی در این سرزمین شکل نگرفت. این مسئله بیش از هر چیز، متأثر از تراکم جمعیتی بالا، نفوذ قدرتمند سنت‌ها، عدم رشد فکری و تمدنی و... بود که بر نوع نظام سیاسی حاکم بر مناطق مختلف جزیره العرب تأثیر گذاشت و نوع سیادت آن‌ها را متناسب با توسعه و یا عدم توسعه سازمان اجتماعی پیش برد. به نحوی که در برخی مناطق، بزرگ‌ترین واحد اجتماعی قبیله بود، در حالی که در مناطق دیگر با توسعه قبایل و شکل‌گیری اتحاد قبایلی، واحد اجتماعی بزرگ‌تر شعب به وجود آمد. این تغییر در روند حاکمیت سیاسی نیز تأثیر گذاشت و متناسب با واحد اجتماعی موجود در مناطق مختلف، تنوع گونه‌ای از حاکمیت سیاسی به وجود آمد.

در بررسی انواع سیادت در جزیره العرب قبل از اسلام، با استفاده از روش نوع شناسی و با الگوبرداری از نوع شناسی سیادت سنتی ماکس وبر، سعی شده است نوع شناسی از سیادت در مناطق سه گانه شمال، جنوب و مرکز جزیره العرب قبل از اسلام صورت گیرد.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که در نوع شناسی سیادت در جزیره العرب قبل از اسلام، سه گونه سیادت پیرسالاری، پدر سالاری و پدر شاهی در مناطق مختلف جزیره العرب وجود داشته است.

واژه‌های کلیدی: سیادت، جزیره العرب، قبیله، شعب، نوع شناسی

۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) (نویسنده مسئول) hedyetaghavi@yahoo.com

۲. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) dr_shba@yahoo.com

۳. استاد گروه تاریخ دانشگاه الزهراء (س) v.am144@yahoo.com

۴. استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران zarifyan@ut.ac.ir

Typology of Supremacy in Arabian Peninsula in Pre Islamic Era

Hedye Taghavi¹

Shahla Bakhtiari²

Alimohammad Valavi³

Gholamreza Zarifyan⁴

Abstract: The social system in Arabian Peninsula in pre Islamic era remained tribal-clan with no particular form of integrated social unity in this region. It was more affected by multitude population, dominated traditions and illiteracy in terms of education and civilization. Influencing the type of the administration system over the various parts of peninsula, it rather determined the type of supremacy over the region either compatible or incompatible with social system developments. Consequently, while the tribe itself made the only social unit in some parts of the land, some developed areas experienced a great consolidation within the sort of integrated tribal form as a large social unit. This influenced the trend of administration system as well as making diversity in ruling system according to the particular social units in the region.

Investigating on the types of supremacy in three major parts of Arabian Peninsula in pre Islamic era, this study accomplished by manipulating Weber's Traditional Supremacy Typology. According to the findings, there has to be three types of supremacy over the peninsula at that time: Senior supremacy, paternal supremacy and patriarchy.

Keywords: Supremacy- Arabian Peninsula, Tribe, Integrated tribes, Typolog

1 Assistant Professor, Dept. of Islamic History, Alzahra university (in charge Author)
hedyetaghavi@yahoo.com

2 Associate professor, Dept. of Islamic History, Alzahra university

3 Professor in History of Islam, Dept. of Islamic History, Alzahra university

4 Assistant Professor, Dept. of History, Tehran university

dr_shba@yahoo.com

v.am144@yahoo.com

zarifyan@ut.ac.ir

مقدمه

جزیره العرب سرزمینی وسیع با اقلیمی متفاوت بود، و از بعد جغرافیایی به سه منطقه شمال، جنوب و مرکز تقسیم می شد. این تقسیم بندی در ابعاد سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی اهمیت یافت و سبب بروز تفاوت هایی در موارد یاد شده در مناطق سه گانه گردید. از مهم ترین وجوه تفاوت در عرصه اجتماعی، میزان وسعت واحد اجتماعی بود؛ زیرا در منطقه حجاز و مرکز که از تراکم جمعیتی بالاتری نسبت به مناطق شمالی و جنوبی برخوردار بود، واحد اجتماع در حد کلان و قبیله باقی ماند و به نظام های قومی - عشیره ای و یا شعب توسعه نیافت. در حالی که در مناطق شمالی و در برهه ای از زمان در مناطق جنوبی، نظام بزرگ تر قومی - عشیره ای و شعب شکل گرفت که متناسب با آن توسعه سازمان سیاسی نیز ایجاد شد.

در مناطق شمالی با وجود وابستگی دولت ها به قدرت های بزرگ ایران و روم و با وجود پیشرفت های اقتصادی و نظامی نسبت به حجاز، قبیله به عنوان واحد اجتماعی، همچنان اهمیت خود را حفظ کرده و بر اساس سنت های موجود، رکن اصلی اجتماع محسوب می شد. این مسئله در روند نظام سیاسی نیز تأثیر گذار بود و سیادت این مناطق را با تکیه بر قبایل و سنت های عربی شکل داد. در مناطق جنوبی نیز نظام قبیله ای همچنان اهمیت خود را حفظ کرد، اما نسبت به مناطق دیگر گسترش بیشتری پیدا کرد و متأثر از آن، حاکمیت به مرحله ای بالاتر از اداره قبیله رسید.

بدین ترتیب، در بررسی نوع شناسی سیادت در مناطق مختلف جزیره العرب به علت یک دست نبودن نوع سیادت، هر کدام از مناطق سه گانه به شکلی جداگانه مورد بررسی قرار می گیرد و نوع سیادت موجود در آن ها با استفاده از الگوی سیادت های سنتی و بر مورد واکاوی قرار می گیرد.

نوع شناسی سیادت سنتی از دیدگاه وبر^۱

بر اساس دیدگاه وبر، سیادت سنتی در جوامعی که سنت ها قدرت و نفوذ قوی تری در جامعه

۱ از دیدگاه وبر قدرت تحمیل اراده خود به دیگران علی رغم مقاومت آن ها است که به سه شکل خودنمایی می کند. ۱. سیادت عقلایی که مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود بوده و آن را سیادت قانونی نامیده است. ۲. سیادت سنتی که اساس آن بر اعتقاد متداول به تقدس سنت هایی بوده که از گذشته اعتبار داشته است. ۳. سیادت کاریزمایی بر مبنای اعتقاد به ویژگی های شخصی و خصلت های فردی استوار بوده و به فرمانبرداری از نظامی که شخص کاریزما ایجاد کرده و یا به صورت وحی بر او نازل شده، می انجامد. ماکس وبر (۱۳۸۵)، مفاهیم اساسی جامعه شناسی، ترجمه احمد صدراتی، تهران: نشر مرکز، ص ۳۹۹؛ ماکس وبر (۱۳۸۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: انتشارات سمت، صص ۳۱۲-۳۱۳.

داشتند، کاربرد پیدا می‌کرد. در این جوامع، افراد به پشتوانه سنت‌ها، قدرت را تصاحب کرده و تا زمانی که به سنت‌ها عمل می‌کردند، مورد اطاعت و تبعیت اعضای طایفه، گماشتگان، بردگان، بندگان و خویشاوندان قرار می‌گرفتند.^۱ اطاعت از فرامین و دستورات آنان به قدرت حاکم مشروعیت می‌بخشد. با وجود کاربرد سیادت سنتی در جوامع سنتی، شکل یکسانی برای آن وجود نداشت، بلکه متناسب با میزان توسعه واحدهای اجتماعی تفاوت می‌پذیرفت. وبر با توجه به این وجه تفاوت‌ها، سیادت سنتی را به سه نوع؛ جنتوکرایی،^۲ پاتریارکالیسم^۳ و پاتریمونیالیسم^۴ تقسیم کرده است.

در سیادت جنتوکرایی (پیرسالاری) بر اساس سنت‌ها، قدرت به مسن‌ترین فرد تعلق می‌گرفت. از آنجایی که پیرتران بیش‌تر از همه با سنت‌ها آشنایی داشتند، سیادت آنان مشروعیت یافته و مورد اطاعت واقع می‌شدند.^۵

گونه دوم پاتریارکالیسم (پدرسالاری) است که بر اساس آن حاکمیت به یک تن از برگزیدگان قوم می‌رسید و به شکل موروثی در درون یک خانواده انتقال پیدا می‌کرد.^۶ نظام پدرسالاری، شکلی از نهاد خانواده را نشان می‌داد که در آن اقتدار به رئیس خانواده تفویض می‌شد و اعضای خانواده تحت فرمان پدر قرار می‌گرفتند. در این صورت تمام امور در حیطه اختیارات پدر بوده و زمینه شکل‌گیری نظام پدرسالاری فراهم می‌شد.^۷ در این نظام ارزش‌ها و هنجارها نقض نشدنی و مقدس بودند و تخطی از آن‌ها خطایی بزرگ محسوب می‌شد.^۸ پیرسالاری و پدرسالاری اغلب در کنار هم وجود داشته و با اعتراف زیردستان به قدرت آن‌ها اقتدار می‌یافت.^۹ وجه تمایز این دو نظام در نبود تشکیلات منظم و میزان تابعان آن‌ها بوده است.^{۱۰}

گونه سوم حاکمیت سنتی، نظام پاتریمونیالیسم (پدرشاهی) است که وبر آن را نمونه

۱ ماکس وبر (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: نشر توتی‌اص، ۲۱۸.

۲ پیرسالاری./ Gentocracy.

۳ پدرسالاری./ Patriarchalism.

۴ پدرشاهی./ Patrimonialism.

۵ وبر، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ص ۲۱۸؛ ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۳۶۹.

۶ ماکس وبر، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ص ۲۱۸.

۷ آلن بیرو (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان، ص ۲۵۹.

۸ ماکس وبر (۱۳۷۸)، دین، قدرت و جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات هرمس، صص ۳۳۶-۳۳۷؛ ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، صص ۳۸۳-۳۸۴.

۹ ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ص ۳۶۹.

۱۰ ماکس وبر، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ص ۲۱۸.

برجسته حاکمیت سنتی دانسته است.^۱ اعتبار این نوع حاکمیت نیز به سنت بوده و آن را به عنوان یک اصل عدول ناپذیر می‌پذیرفتند. اطاعت از فرمان حاکم به صورت اطاعت از مافوق، حالت بندگی پیدا می‌کرد. در این نوع نظام سیاسی، اقتدار اساساً شخصی بود و قدرت به موجب صفات شخصی به حاکم تفویض می‌گردید.^۲ این گونه از حاکمیت در صورت قدرت فوق‌العاده فرمانروا، به سلطانیسم^۳ منجر می‌شد و تابعان را به صورت رعایا در می‌آورد. از ویژگی‌های دیگر حاکمیت پاتریمونیا^۴ انتقال آن به شکل موروثی است و حاکم عملاً قدرت شخصی اعمال می‌کرد. در صورتی که این نوع سیادت بدون رعایت سنت بر اختیار و خودکامگی قدرت فردی تکیه داشت، سیادت سلطانی نامیده می‌شد. وجود تشکیلات خصوصی، این نوع سیادت را از پدرسالاری متمایز کرده و حیطه خودکامگی آن را توسعه می‌داد.^۵

در دولت موروثی پاتریمونیا^۶، با وجود این که حاکم خود را خیرخواه و پدر مردم می‌دانست، نظام اداری و قضایی آن حیطه‌ای از سنت را به همراه قلمرویی از حقوق ارثی و تبعیض به وجود می‌آورد.^۷ در این نظام هر قدر حاکم به مزدوران و نیروی بردگان اتکا می‌کرد، بیشتر به قدرت آنان برای مطیع کردن توده‌های مردم وابسته می‌شد.

با توجه به نوع‌شناسی حاکمیت سنتی ارائه شده توسط وبر، می‌توان در نوع‌شناسی حاکمیت سنتی در جزیره العرب قبل از اسلام آن را پی‌گیری نمود و به بررسی حاکمیت‌های معرفی شده در مناطق مختلف جزیره العرب پرداخت.

نوع‌شناسی سیادت در حجاز پیش از اسلام

حجاز منطقه‌ای وسیع با تراکم جمعیتی بالا بود. وسعت زیاد این منطقه، نوع معیشت، تفاوت در نوع سیادت، سبک زندگی مردم و... باعث شده به دو منطقه بدوی و حضری تقسیم شود. در بعد سیاسی، نوع سیادت حاکم بر مناطق بدوی و حضری متناسب با شرایط زیست محیطی، میزان ارتباط و تعامل اجتماعی و سیاسی آن‌ها با قبایل دیگر تفاوت داشت. این وجه تفاوت را می‌توان در واحد اجتماعی آن‌ها نیز مشاهده کرد. بر این اساس، در بررسی نوع سیادت حجاز قبل از اسلام، دو منطقه بدوی و حضری جداگانه بررسی می‌شود.

۱ همان، ص ۲۱۸.

۲ همان، ص ۲۲۶.

3 Sultanism.

۴ ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، صص ۳۷۰-۳۷۱.

۵ برایان ترنر (۱۳۹۰)، وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، تهران: نشر مرکز، صص ۱۳۷-۱۴۰.

سیادت در قبایل بدوی پیش از اسلام

بزرگ‌ترین اجتماع قبایل بدوی در قبیله خلاصه می‌شد. هر قبیله به نسب خویش باور داشت و اعضای آن خود را یک تن و یک خون می‌دانستند و در خویشاوندی تعبیر لحمه (هم‌گوشتی) به کار می‌بردند.^۱ آمیختگی این پیوند خونی با عصیت نه تنها اعضای قبیله را به هم وابسته می‌کرد، بلکه اطاعت از شیخ و صیانت از قبیله را نیز ممکن می‌ساخت.^۲ از آنجایی که عصیت بر نسب مبتنی بود، در وابستگی به نسب‌های مختلف تفاوت می‌پذیرفت و باعث می‌شد، مرزهای قبیله از کلان^۳ یا اشتراک در یک جد و نیای مشترک فراتر نرود.^۴ بر این اساس، واحد اجتماعی بدوی بیش‌تر بر کلان مبتنی بود و هر کلان از شیخ و بزرگ خود تبعیت می‌کرد. به عنوان مثال؛ قبیله بنی‌اسد از قبایل بزرگ بدوی، با تقسیم به کلان‌های مختلف از کاخ‌های حیره تا تهامه پراکنده شده بودند.^۵ قبیله‌های غطفان،^۶ شیبان،^۷ قضاعه،^۸ ربیع^۹ و... از جمله دیگر قبایل بزرگ بدوی بودند که دوره‌ای از اتحاد و سپس تفکیک کلان‌ها پشت سر گذاشته بودند. تا زمانی که سیستم کلان پایدار بود، سیادت نیز معمولاً به مسن‌ترین فرد خاندان واگذار می‌شد و کلان به شکل پیرسالاری اداره می‌شد. زمانی که کلان‌ها اتحاد پیدا می‌کردند و تشکیل قبیله می‌دادند، سیادت نیز از پیرسالاری به پدرسالاری

۱ شوقی ضیف [بی‌تا]، *العصر جاهلی*، قاهره: دارالمعارف، ص ۶۵.

۲ عبدالعزیز سالم (۱۹۷۱)، *تاریخ العرب فی عصر الجاهلیة*، بیروت: دارالنهضة العربیة، ص ۳۰۹.

۳ منظور از کلان واحد اجتماعی کوچک‌تر از قبیله است و ممکن است چند کلان یک قبیله را تشکیل دهند.

۴ وجود نیای مشترک را می‌توان در بنی‌های متعددی که جزیره‌العرب وجود داشت، مشاهده کرد. هر خاندان به یک جد مشترک می‌رسید و با عنوان بنی از آن یاد می‌شد، مانند بنی‌سهم، بنی مخزوم و... .

۵ ابی‌واضح الیعقوبی [بی‌تا]، *تاریخ الیعقوبی*، ج ۱، بیروت: دارصادر، ص ۲۹۱.

۶ غطفان قبیله‌ای بزرگ بود و به قیس‌بن‌عیلان انتساب داشت. این قبیله دارای چندین بطن بود از جمله آن‌ها می‌توان به ذبیان و عیس اشاره کرد که هر کدام به شکل مستقل از هم بودند و سیادت جداگانه‌ای داشتند. عبدالکریم سمعانی (۱۹۶۲)،

الانساب، ج ۶، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، صص ۹۰۴-۵۹-۱۰، ۲۰۱.

۷ شیبان از دیگر قبایل بزرگ بدوی بود که به بکر بن وائل منتسب بودند بنی‌شیبان دارای بطونی بود از جمله: حارث، بنومره، بنو همام و بنو جساس و... سمعانی، *الانساب*، ج ۱۱، ص ۱۵۱؛ ابن حزم (۴۰۳ق)، *جمهرة انساب العرب*، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۴۷۰.

۸ قضاعه از قبایل بزرگ بود که دارای بطونی مختلف است از جمله: بهراء، تنوخ، کلب، بلی، جهینه و... که در عرصه سیاسی به شکلی مستقل عمل می‌کردند. در مواردی نیز مشاهده می‌شود که این قبیله دوره از پدرسالاری را نیز داشته است. در یک دوره آنان زهیر بن جناب بن هبل بن عبد الله بن کنانة بن بکر بن عوف بن عذرة الکلبی، یکی از کسانی بود که قبیله قضاعه هوادار وی شدند و در اطرافش گرد آمدند. زهیر را به سبب اندیشه درستی که داشت و پیشگویی‌های راستی که می‌کرد، کاهن می‌خواندند ابن حزم، همان، ص ۴۷۸؛ ابن اثیر، همان، ج ۱، صص ۵۰۲-۵۰۳.

۹ ابن اثیر، همان، ج ۱، صص ۵۲۳-۵۲۴.

انتقال می‌یافت. بدین ترتیب، بسیاری از قبایل بزرگ بدوی از جمله قبایل مذکور، دوره‌های متناوب از نظام سیاسی پیرسالاری و پدرسالاری تجربه کرده بودند.

در برخی از قبایل بدوی نیز سیادت به شکل چرخشی بین کلان‌هایی که با هم متحد شده بودند، در گردش بود. هرچند که این نوع سیادت را می‌توان سیادت پدرسالاری نامید، اما اتحاد کلان‌ها تداوم پیدا نکرد و به تدریج از هم منفک شدند. نمونه این نوع سیادت را می‌توان در قبایل ربیع و قیس بن عیلان مشاهده نمود. ربیع از قبایل بزرگ بدوی بود که از چندین خاندان و بطون تشکیل شده بود. خاندان عنزه، خاندان نمر، خاندان تغلب و... از جمله خاندان‌هایی بودند که ریاست قبیله ربیع را بر عهده داشتند، اما به تدریج این خاندان‌ها از هم جدا شده و به شکل مستقل در عرصه سیاسی عمل می‌کردند. متناسب با این تغییر در حیات اجتماعی ربیع، سیادت آن‌ها نیز از پدرسالاری به پیرسالاری تغییر یافت و هر خاندانی از بزرگ خود تبعیت می‌کردند.^۱ قیس بن عیلان نیز متشکل از چندین بطن از جمله: عدوان، فهم، محارب، باهله، فزاره، سلیم، عامر، مازن و... بود که ابتدا سیادت در بین خاندان‌ها می‌چرخید، چنانچه تیره عدوان در ابتدا بر قبیله ریاست داشت و نخستین زمامدار آن‌ها عامر بن ظرب بود، سپس زمامداری به دست فزاره و بعد از آن به دست عبس افتاد و سپس بنی عامر بن صعصعه سروری یافتند.^۲ اما این انسجام و اتحاد خاندانی بنابر شرایط اقلیمی، اقتصادی و... تداوم پیدا نکرد.

وضعیت اقلیمی و تنگی معیشت اقتصادی از عوامل موثر بر پراکندگی و تشتت خاندانی و قبیله‌ای در بادیه بود. از آنجایی که قبایل بدوی برای کسب معیشت ناگزیر از کوچ و دستیابی به مراتع و چراگاه بودند، این قبایل را به درگیری‌های نظامی و دفاع متعصبانه از حیانت خاندان و کلان کشاند. آنان در شرایطی که با دشمن روبرو نمی‌شدند، دست به غارت همدیگر می‌زدند. در شعری از معلقه عمرو بن کلثوم به این موضوع اشاره شده است.

فما یوم خشیتنا علیهم	فتصبح خیلنا عصبا ثینا
و اما یوم لا تخشی علیهم	فمنع غاره متلبینا
براس من بنی چشم بن بکر	نذق به السهوله والحزونا ^۳

۱ ابن اثیر، همان، ج ۱، صص ۵۲۳-۵۲۴.

۲ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۲۸۵.

۳ روزی که بیم دشمن باشد قبیله ما گروه گروه برای دفاع آماده می‌گردد و اما روزی که دشمن نباشد، سلاح بر تن راست کنیم و دست به غارتشان گشاییم. به سرداری مردانی از بنی چشم به دنبال غارت، کوه‌ها و دشت‌ها را زیر پای می‌نوردیم. عبدالمحمد آیتی (۱۳۷۸)، *معلقات سبع*، تهران: انتشارات سروش، ص ۱۰۴.

شدت تعصب و وابستگی به کلان، تشتت قبیله‌ای را تسریع بخشید؛ زیرا در موارد متعددی مشاهده می‌شود که اعضای یک کلان برای صیانت از کلان خود به تقابل با کلان‌های خویشاوند می‌پرداختند. نمونه‌های فراوانی از درگیری‌های قبیله‌ای بدویان با قبایل خویشاوند وجود دارد که بیش‌تر متأثر از وضعیت اقتصادی و یا سنت ثار بوده است. در اشعار عرب جاهلی نیز این وضعیت به نحو واضح تری بیان شده است. از جمله در اشعاری از قطامی چنین آمده است:

و کن اذا اغرن علی قبیل فاعوزهن غصب حیث کانا
اغرن من الضباب علی حلال و ضبة إنه من حان حانا
و احیانا علی بکر اخینا اذا لم نجد الا اخانا^۱

نمونه عملی درگیری قبایل بدوی که می‌تواند شرح این ابیات را نیز نشان دهد، می‌توان در درگیری قبایل عبس و ذبیان که هر دو زیر مجموعه غطفان بودند و بکر و تغلب^۲ که از قبایل شبیان بودند، مشاهده کرد.^۳ در اشعاری از معلقه زهیر نیز به میانجی‌گیری بزرگان برای ایجاد صلح بین دو قبیله عبس و ذبیان اشاره شده است.^۴ این مسئله بر نوع سیادت قبایل بدوی نیز تأثیرگذار بود و سیادت پیرسالاری را در مقابل سیادت پدرسالاری در قبایل بدوی پر رنگ‌تر کرد. با این وجود، در موارد متعددی مشاهده می‌شود که قبایل بزرگ بدوی به سیادت پدرسالار تن می‌دادند که نمونه آن در قبایل تمیم و هوازن دیده می‌شود. قبیله تمیم چندین شاخه بزرگ داشت، که به بنو حارث بن تمیم، عمرو بن تمیم که خود نیز به هجیم، اسید، مالک، حارث و... تقسیم می‌شدند.^۵ این قبیله به شکل پدرسالاری اداره می‌شد و یکی از قبایل بزرگ و شناخته شده بدوی به حساب می‌آمد. چنان که هیئت نمایندگی آن‌ها به نزد پیامبر(ص) در سال وفود یکی از هیئت‌های بزرگ و متشکل از هشتاد نفر بود.^۶

۱ اسب‌ها چون برای غارت بر مردم می‌تازد اگر غنیمتی بدست نیاورند ناگزیر به قبیله مجاور و همسایگان خود هجوم آورده و هر که کشته شد به اجل خود می‌رود. گاهی هم بر برادران خود که بکر باشند حمله می‌کنیم و این در صورتی است که موردی غیر آن‌ها پیدا نکنیم. ابوالمنذر سلمه بن مسلم العوتبی الصحاری (۱۴۲۷)، *الانساب*، ج ۱، عمان: مطبعة الالوان الحديثة، ص ۴؛ محمد بن یزید (۱۴۰۷ق)، *المبرد، الکامل فی اللغة و الادب*، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۵۸.

۲ تغلب دارای بطون مختلفی چون: بنو جشم، بنو مالک، بنی یکر و... بود و بنی تغلب یکی از قبایل شناخته شده عرب جاهلی است. ابن حزم، همان، صص ۴۶۹-۴۷۰.

۳ ابن اثیر، همان، ج ۱، ص ۵۳۹.

۴ ابن اثیر، همان، ج ۱، صص ۵۶۶-۵۸۵؛ *معلقات* سبع، ص ۶۱.

۵ ابن حزم، *جمهرة النساب العرب*، صص ۲۰۸-۲۱۰.

۶ ابن سعد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، ج ۱، بیروت: دارالعلمیه، ص ۲۲۴.

بنی‌هوازن از دیگر قبایل بزرگ بدوی بودند که سیادت پدر سالاری داشتند. آنان دارای قبایلی چون: بنو سعد بن بکر، بنو معاویه بن بکر و بنو منبه بن بکر بودند. در جنگ حنین طوایف نصر، جشم، سعد بن بکر، بنی هلال و بنی مالک همه سالاری مالک بن عوف را پذیرفتند.^۱ بدین ترتیب هر چند که در بادیه نیز اتحاد قبایلی وجود داشت، اما سازمان اجتماعی آن‌ها گسترش پیدا نکرد و از محدوده قبیله فراتر نرفت. آزادی فردی، استحکام پیوندهای خونی، نوع معیشت و حفظ موجودیت قبیله در بادیه، امکان سر سپردن قبایل مختلف به یک تن را سلب می‌کرد، و سبب شد در راس هر قبیله شیخ یا سید قرار گیرد که نسبت به دیگر اعضای قبیله، از ویژگی‌های برجسته‌ای چون خرد، تجربه، سن، حلم و... برخوردار بود.^۲ شیخ نه تنها سیادت قبیله را بر عهده داشت، بلکه قیادت و فرماندهی در جنگ را نیز شخصاً بر عهده می‌گرفت. به علاوه در بروز اختلافات نیز همانند یک قاضی به حل اختلافات می‌پرداخت. با این وجود، وی خود رأی نبود، بلکه در موارد متعدد از نظر و رأی بزرگان قبیله استفاده می‌کرد و با آن‌ها به شور می‌نشست.^۳ این شیوه که بیش‌تر در مرکز جزیره العرب دیده می‌شد، سید سالاری یا به گفته وبر جنتو کراسی بود. بدین ترتیب می‌توان گفت: سیادت در بادیه به شکل پیرسالاری و در موارد کم رنگ‌تری پدر سالاری بود.

سیادت در قبایل حضری پیش از اسلام

در مناطق حضری کلان‌ها بنابر مصالح سیاسی و اقتصادی در اتحادی خاندانی به سمت واحد اجتماعی بزرگ‌تر از کلان یعنی قبیله پیش رفتند. این مسئله به منزله کم رنگ شدن پیوندهای خونی و عاطفی کلان‌ها نبود، بلکه حفظ منافع کلان در اولویت قرار داشت و هر زمانی که شرایط اقتضا می‌کرد از کلان و خاندان خود در مقابل خاندان‌های دیگر دفاع می‌کردند. نمونه بارز به هم پیوستن کلان‌ها و تبدیل آن‌ها به قبیله بزرگ را می‌توان در قریش دید. قریش مجموعه‌ای از چندین خاندان بود که با تلاش‌های قصی بن کلاب در یک قبیله جمع شده بودند. با وجود استقرار قریش در مکه - که از آن‌ها به عنوان قبایل ابطح یاد می‌شد - قبایلی شامل:

۱ محمد بن جریر الطبری (۱۹۶۷م)، تاریخ الطبری، ج ۳، بیروت: دار التراث، ص ۱۱۹۸؛ عمر رضا کحاله (۱۴۱۴ق)، معجم القبایل العرب، القديمه والحديثه، ج ۳، بیروت: مؤسسة الرسالة، ص ۱۲۳۱.

۲ جواد علی (۱۹۷۶)، المفصل فی التاريخ العرب قبل الاسلام، ج ۴، بغداد: ساعدت جامعة بغداد، صص ۳۵۰-۳۵۱، عبدالعزیز سلام، تاریخ العرب فی عصر الجاهلیه، صص ۳۱۱-۳۱۲.

۳ شوقی ضیف، العصر جاهلی، ص ۶۰.

بنی محارب بن فهر، بنی حارث بن فهر، بنی عامر بن لوی و... همچنان در اطراف مکه ساکن شده بودند که به آن‌ها قبایل ظواهر می‌گفتند و بعدها در پیمان احایش با قریش متحد شدند.^۱ در این قبایل، همان شکل کلان و سیادت پیر سالاری وجود داشت، در حالی در قبایل ابطح ساکن در مکه با اتحاد خاندانی به سمت نظام سیاسی پدر سالار پیش می‌رفتند.^۲

با تغییر در سازمان اجتماعی و توسعه آن، نظام سیاسی نیز یک مرحله پیشرفت پیدا کرد و همه خاندان‌ها با وجود حفظ منزلت بزرگان و اشراف خود، سیادت قصی را پذیرا شدند. این تغییر به منزله پیش رفتن سیادت قبایلی از پیرسالاری به پدرسالاری یا به گفته وبر پاتریارکال بود؛ زیرا سیادت بزرگان و شیوخ قبایل، به سیادت پدرسالار و یا به تعبیری دیگر شیخ الشیوخ سوق پیدا کرد.

هر چند که قریش به سیادت قصی بن کلاب رضایت دادند و توانستند یک اجتماع قبیله‌ای فراتر از کلان به وجود آورند، اما دامنه نفوذ قصی علاوه بر قریش به قبایلی دیگری چون کنانه نیز رسید.^۳ این مسئله نشان می‌دهد که سیادت قصی به مرتبه‌ای فراتر از قبیله پیش رفت و از او به عنوان پدر یاد می‌کردند. در بیتی از اشعار دوره جاهلی به این امر پرداخته شده است.

قصی أبوکم کان یدعی مجمعا به جمع الله القبائل من فهر^۴

بعد از مرگ قصی، سیادت پدر سالارانه در دوره حاکمیت عبدالدار تا حدودی شکسته شد، اما در دوره عبدمناف این نوع سیادت بار دیگر در نظام سیاسی مکه حکمفرما گردید.^۵ عبدمناف از جمله سروران قریش بود که از لحاظ شرف بر برادر خود عبدالدار برتری داشت و با وجود این که سیادت بعد از قصی به عبدالدار رسید، اما با توجه به بالا بودن شرف و منزلت عبدمناف، وی به سروری قریش دست یافت^۶ و توانست قبایل دیگر از جمله خزاعه را به تبعیت وا دارد و با بستن پیمان احایش اتحاد قبایلی به وجود آورد.^۷ این قبایل نیز با

۱ ابن حبیب بغدادی (۱۴۰۵)، المنطق فی اخبار قریش، بیروت: عالم الکتب، صص ۸۱-۸۳؛ یعقوبی، تاریخ الیعقوبی، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۲؛ شهاب الدین احمد بن عبد الوهاب النوبری (۱۴۲۳)، نهیة الارب فی فنون الادب، ج ۱۶، قاهره: دارالکتب و الوثائق القومیة، صص ۲۵-۳۰.

۲ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۲.

۳ ابن هشام [بی تا]، السیرة النبویة، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، صص ۱۱۷-۱۱۸.

۴ محمد بن عبدالله ابوهلال عسکر (۱۴۰۸ ق)، الاوائل ابوهلال عسکری، طنطا: دارالبشیر، ص ۲۲.

۵ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۳۰۹-۳۱۱.

۶ نویری، همان، ج ۱۶، صص ۲۹-۳۰.

۷ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۲۴۰؛ نویری، همان، ج ۱۶، صص ۳۲-۳۳.

اذعان به نیرومندی قریش خواستار هم‌پیمانی شده و سیادت عبدمناف را پذیرا شدند.^۱ بعد از عبدمناف، اقتدار و سیادت پدرسالار در مکه را می‌توان در دوره هاشم و عبدالمطلب مشاهده کرد. هاشم نه تنها در بین قریش بلکه با نفوذی که در بین قبایل دیگر و حتی کشورهای همسایه داشت، توانست اقتصاد مکه و حتی جزیره العرب را دگرگون کند.^۲

عمل به سنت‌های قبیله و اعتراف قبایل، خصوصاً شیوخ آن‌ها به قدرت، منزلت و شرف پدرسالار، سیادت پدرسالار را مشروعیت می‌بخشید. چنان‌که در مورد قصی، عبدمناف، هاشم و عبدالمطلب به وضوح دیده می‌شد. فرامین و دستورات آن‌ها مورد تبعیت قرار می‌گرفت و برخی از رسوم ابداعی آنان چون سنت برای قبیله محفوظ ماند و بعد از مرگ پدرسالار نیز اجرا می‌شد.^۳ شرف، منزلت و جایگاه اجتماعی پدرسالار به حدی بود که کسی توان برابری با وی نداشت. اعضای قبیله همانند فرزندان یک پدر با پذیرش سیادت او، دستورات و فرامین پدرسالار را به نحو شایسته‌ای انجام می‌دادند. ولایتی که پدر سالار بر قبایل و خاندان‌های مختلف داشت، شبیه ولایت پدر بر اعضای خانواده بود. هیچ کاری بدون دستور وی انجام نمی‌شد و بی‌حضور و مشورت وی اقدامی صورت نمی‌گرفت.^۴ در این نظام اجتماعی، سیادت پدر سالار بر جامعه پذیرفتنی بود و شرایط لازم برای پذیرش سیادت یک تن از برگزیدگان قوم فراهم شده بود.^۵ با این وجود، سیادت پدرسالار در مکه پایدار نماند و با ضعف پدرسالار، زمینه برای قدرت‌گیری دوباره خاندان‌ها و نظام شیوخیت فراهم شد.

در سیادت پدر سالاری، شیوخ و بزرگان قبایل در اداره امور مورد شور قرار می‌گرفتند و پدر سالار یک جانبه عمل نمی‌کرد. سازمان اجتماعی موجود در جزیره العرب نیز امکان خودرایی و استبداد را از حاکم می‌گرفت. اقدام قصی در تأسیس دارالندوه (مجلس مشورتی) باعث شد نوعی نظام شورایی در مکه شکل گیرد و در مواقع ضروری بزرگان و شیوخ به اعلام رأی بپردازند. همین مسئله، زمینه حفظ نظام جنتوکرایی (سیدسالاری) در دل نظام پاتریارکالی (پدرسالاری) فراهم ساخت و در شرایطی چون ضعف قدرت پدرسالار یا بحران

۱ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۲؛ جوادعلی، همان، ج ۴، ص ۳۱.

۲ ابن سعد، همان، ج ۱، صص ۶۲-۶۴.

۳ طبری، همان، ج ۳، ص ۸۱۰.

۴ ابن هشام (۱۳۷۷)، سیرت رسول الله، تصحیح اسحاق بن قاصی همدانی ابرقوه، ج ۱، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۱۲۱؛ طبری، همان، ج ۲، صص ۲۵۷-۲۵۸؛ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۴۰-۲۴۲.

۵ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۲۴۰.

جانشینی، سیادت به سید سالاری منتقل می‌شد. نمونه و شاهد برجسته آن را می‌توان بعد از مرگ قصی و عبدالمطلب در سال‌های نزدیک به ظهور اسلام دید.^۱

بعد از مرگ عبدالمطلب در نتیجه قدرت‌گیری دیگر خاندان‌ها، نظام سیاسی پاتریارکال به نظام جنتوکرسی برگشت و تا ظهور اسلام همچنان باقی ماند. در این دوره، رهبر واحد در راس قریش نبود، بلکه همان نظام شورایی که متشکل از رؤساء و بزرگان خاندان‌ها بود، در عرصه سیاسی و اقتصادی قدرت را در دست گرفتند.

در سیادت جنتوکرسی معیار انتخاب رئیس قبیله: تجربه، سن، حلم، ذکاوت و ... بود. اگر فردی واجد این ویژگی‌ها بود، اما از توان اقتصادی بالایی برخوردار نبود، می‌توانست سیادت خاندان را عهده‌دار شود. ابوطالب با وجود فقر اقتصادی، سیادت بنی‌هاشم را بر عهده داشت و جایگاه وی برای دیگر خاندان‌ها نیز پذیرفته شده بود. چنان‌که در برخورد مشرکان با پیامبر(ص)، سران خاندان‌های قریش در ابتدا سعی داشتند، از شیوه شیوخیت منشی، مانع از ادامه کار پیامبر(ص) شوند. بر این اساس، مکرر با مراجعه به ابوطالب، از وی خواستند مانع تبلیغات دینی پیامبر(ص) شود. از طرفی جایگاه و منزلت ابوطالب به حدی بود که در زمان حیات ایشان اقدامی خشونت‌آمیز بر ضد پیامبر(ص) انجام ندادند.^۲ بنابراین سیادت حاکم بر مکه در دو نوع سید سالاری و پدر سالاری خلاصه می‌شد.

در یثرب همانند مکه، سازمان اجتماعی قبیله‌ای، نوع سیادت آن‌ها را مشخص می‌کرد. مطالعه این منطقه نشان می‌دهد که در ابتدا سیادت در دست یهودیان بود و قبایل اوس و خزرج مجبور به تبعیت از آنان شده بودند. تلاش برای کسب سیادت یثرب و رها شدن از دست یهودیان، اوس و خزرج را متحد نگه می‌داشت. آنان با توجه به لیاقت و توانایی، مالک بن عجلان را به رهبری خود انتخاب کرده و توانستند با غلبه بر یهودیان به سیادت مدینه دست یابند.^۳ این نوع سیادت در تطابق با نظریه وبر، سیادت پدرسالار بود که در یثرب دوام نیافت و با اختلاف اوس و خزرج و دسته‌بندی‌های قبیله‌ای هر کدام به تبعیت از بزرگ خود روی آوردند. با گسترش خاندان‌های اوس و خزرج و تبدیل آن‌ها به زیر شاخه‌های مختلف، اتحاد خاندانی شکل گرفت که هر کدام از خاندان‌های وابسته به اوس یا خزرج از

۱ ابن حبیب، المنطق فی اخبار قریش، صص ۳۳۱-۳۳۲؛ جواد علی، همان، ج ۵، صص ۲۳۷-۲۳۸.

۲ طبری، همان، ج ۳، ص ۸۶۷.

۳ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، صص ۱۹۷-۱۹۸؛ مطهرین طاهر مقدسی [بی تا]، البدء و التاریخ، ج ۳، مکتبه الثقافة الدینیة، ص ۱۷۹؛ ابن خلدون (۴۰۸ق)، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، بیروت: دارالفکر، ص ۶۲.

رئیس قبیله اطاعت می کردند. خزرج دارای پنج بطن بود و هر کدام نیز به شعبه‌هائی تقسیم می شدند،^۱ قبیله اوس نیز دارای بطون و شعبه‌های مختلفی بود.^۲ بدین ترتیب، نظام سیاسی به سمت نظام پدر سالاری تغییر یافت، اما همانند قبیله قریش، بزرگان و شیوخ بطون در اداره امور و تصمیم‌گیری‌ها نقش داشتند.^۳ در رأس این قبایل بزرگانی چون: اسعد بن زراره و سعد بن معاذ قرار داشتند که سیادت آنان برای اعضای قبایل پذیرفته شده بود و حتی بر گرایش این قبایل به اسلام نیز تأثیر گذاشت.

قبایل مدنی در آستانه ورود اسلام به این شهر، در تلاش برای اتحاد قبایلی برآمدند. آنان برای خاتمه دادن به اختلافات خود قصد داشتند، سیادت واحدی پذیرا شوند. بدین منظور، عبدالله بن ابی را انتخاب کردند که با هجرت پیامبر (ص) به یثرب در دوره اسلامی و در قالب اصطلاحی دینی یعنی امت این مسئله تحقق یافت. بنابراین نوع سیادت حاکم بر یثرب در زمان ورود اسلام به این شهر بر مبنای پدر سالاری و قبیله محوری بود.

از دیگر مناطق حضری حجاز، طائف بود که نوع سیادت آن نیز همانند مدینه بر مبنای پدر سالاری بود. واحد اجتماعی طائف قبیله بود و سیادت آن در دست ثقیف قرار داشت. ساکنان طائف ابتدا عمالقه بودند و سپس این منطقه در دست عدوان از قیس بن عیلان قرار گرفت. آنان توسط بنی عامر شکست خوردند و ثقیف با شکست دادن بنی عامر، حاکم طائف گردیدند.^۴

قبیله ثقیف به بطون و شعبه‌های مختلفی تقسیم می شد که دو تیره بزرگ آن احلاف و بنی مالک بودند. هر کدام از این تیره‌ها نیز به شعبه‌هائی تقسیم می شدند.^۵ بین این خاندان‌ها برای کسب سیادت طائف درگیری رخ داد و احلاف با غلبه بر بنی مالک سیادت طائف را در دست گرفتند. بدین ترتیب، مبنای سیادت طائف بر پدر سالاری و تبعیت خاندان‌ها از خاندان مسلط قرار گرفت.^۶ در زمان حمله ابرهه به مکه، سیادت طائف در دست خاندان معتب بود.^۷ آنان به

۱ بطون خزرج عبارت‌اند از: بنوعوف، بنوعمر، بنوجشم، بنوحارث و بنوکعب که هر کدام از این بطون خود نیز به شعبه‌هائی تقسیم می شدند. رک: ابن حزم، همان، صص ۴۷۰-۴۷۱؛ عمر رضا کحاله، همان، ج ۱، ص ۳۴۲.

۲ بطون اوس عبارتند از: بنو عمرو، بنو مره، بنو جشم، بنو امرؤ القیس. رک: ابن حزم، همان، صص ۴۷۰-۴۷۱؛ کحاله، همان، ج ۱، صص ۵۰-۵۱.

۳ عبدالعزيز سالم، تاریخ العرب فی العصر الجاهلیه، صص ۳۰۱-۳۰۲.

۴ احمد بن یحیی بن جابر بلاذری (۱۴۱۷)، انساب الاشراف، ج ۱، بیروت: دار الفکر، ص ۲۵؛ ابن اثیر، همان، ج ۱، صص ۵۱۶-۵۱۸.

۵ عمر رضا کحاله، همان، ج ۱، ص ۱۴۸؛ ابن حزم، همان، ص ۴۶۸.

۶ ابن اثیر، همان، ج ۱، صص ۵۱۶-۵۱۸.

۷ ابن هشام، السیره النبویه، ج ۱، ص ۴۴؛ طبری، همان، ج ۲، ص ۱۳۲.

تبع سیادت سیاسی، امور مذهبی را نیز در اختیار داشتند و نگهبان و خدام بتکده لات بودند.^۱ سیادت به شکل موروثی در این خاندان به عروۃ بن مسعود بن معتب رسید. وی پس از محاصره طائف، اسلام آورد و قصد اشاعه آن در طائف داشت که توسط آنان به قتل رسید.^۲ در جنگ حنین، قبیله ثقیف دو سالار داشت، یکی قارب بن اسود بن مسعود که سالار هم پیمانان (خاندان احلاف) ایشان بود، و بر آن‌ها فرماندهی داشت، و دیگری ذوالخمار، سیع بن حارث که نام او را احمر بن حارث هم گفته‌اند، و او از خاندان بنی مالک بود و ثقیف فرماندهی او را پذیرفته بودند، آنان با هوازن هماهنگ شده و در تقابل با پیامبر (ص) قرار گرفتند.^۳

در سال وفود نیز هیأتی از طائف که متشکل از خاندان‌های احلاف و بنی مالک بود به حضور پیامبر (ص) رسیدند. در واقع همانند دیگر مناطق با وجود سیادت پدرسالاری، بزرگان و شیوخ خاندان‌ها در جریان امور نقش داشتند.^۴

با توجه به نوع‌شناسی سیادت در منطقه حجاز، می‌توان گفت نوع سیادت مکه بین نظام سیدسالاری و پدرسالاری در نوسان بود. در حالی که در شهرهای طائف و یثرب سیادت بیش‌تر پدرسالاری بود. هر چند که بزرگان و شیوخ خاندان‌ها نیز در مسائل سیاسی دخالت می‌کردند، اما نتوانستند به قدرت خاندانی چون قریش دست یابند. با توجه به پراکندگی جمعیتی بالا در مرکز شبه جزیره، این منطقه شانس برای عبور از قبیله به شعب پیدا نکرد و حاکمیت سنتی آن نیز از پدرسالاری فراتر نرفت،

سیادت حاکم بر شمال جزیره العرب قبل از اسلام

منطقه شمالی جزیره العرب از بعد فرهنگی و جغرافیایی تفاوت‌هایی با مناطق مرکزی و جنوبی داشت. این منطقه با توجه به موقعیت جغرافیایی، محلی برای لشکرکشی قدرت‌های بزرگ ایران و روم بود و در مسیر یکی از راه‌های اصلی تجارت شرق به غرب قرار داشت. هر چند این منطقه از لحاظ فکری، فرهنگی و اقتصادی جاذبه‌ای برای ایران و روم نداشت، اما از لحاظ سیاسی حائز اهمیت بود. موقعیت استراتژی شمال جزیره العرب سبب شد که ایران و روم به این منطقه نفوذ کرده و هر یک به تقویت دولت‌های عرب حامی خود

۱ ابن‌هشام، همان، ج ۱، ص ۸۵.

۲ همان، ج ۲، صص ۵۳۸-۵۳۷؛ طبری، همان، ج ۳، صص ۹۶-۹۷.

۳ محمد بن عمرو اقدی (۱۴۰۹ق)، المغازی، ج ۳، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ص ۸۸۵.

۴ طبری، همان، ج ۳، ص ۹۶.

بپردازند. مهم‌ترین این دولت‌ها که در آستانه ظهور اسلام در عرصه سیاسی حائز اهمیت بودند: حیره، غسان و کنده بود که هر کدام به قدرت‌های بزرگ وابستگی سیاسی داشتند. هرچند که وابستگی سیاسی آن‌ها بر نوع حاکمیت این منطقه تأثیر گذاشت، اما به سبب وفاداری آنان به سنت‌های قبیله‌ای همچنان ساختار قبیله‌ای سنتی را حفظ کردند. یکی از عوامل اهمیت شیوخ در مناطق شمالی، در بُعد نظامی و وابستگی حاکم به نیروهای نظامی قبایل بود؛ زیرا در صورت رخداد نظامی، واحدهای لشکری و جنگجویان تحت فرمان رؤسا و شیوخ قبایل خود قرار گرفته و به فرمان آن‌ها عمل می‌کردند.^۱

در این منطقه، شاه با حمایت قدرت‌های بزرگ ایران و روم از بین خاندان حاکم انتخاب می‌شد و این منصب به شکل موروثی به فرزندان او انتقال می‌یافت. هرچند که در مناسبات اجتماعی در مجاورت رئیس قبیله، برادران و فرزندان او قرار داشتند و مطابق سنت‌های عربی برادران بر پسران مقدم بودند، اما توارث بر پایه خانواده بود و سیادت از پدر به پسر منتقل می‌شد.^۲

در مورد حاکمان شمالی برخلاف منطقه حجاز، واژه ملک یا شاه به کار برده می‌شد. کاربرد این واژه در شمال جزیره العرب، نشانه مناسبی برای تشخیص نوع سیادت حاکم بر این منطقه است. در کنیهٔ نمارة در جنوب دمشق، واژه «ملک» به کار رفته که «رنه دوسو» آن را به مفهوم «زیر فرمان آوردن» و «تابع کردن» گرفته است.^۳ کاربرد این واژه نشان دهنده تلاش حاکمان برای اتحاد قبایلی عرب تحت فرمان یک خاندان بوده است، چنان که قبایل معد حاکمیت منازره را پذیرا شدند. این نوع سیادت همان سیادت یک تن از برگزیدگان یا سیادت پدر سالار است که در مرکز جزیره العرب نیز دیده می‌شد. در درون این نوع حاکمیت، رؤسای قبایل همچنان زعیم و مسئول قبایل بوده و نقش آن‌ها در اداره امور محفوظ ماند. سیستم مشورتی که در مناطق مرکزی جزیره العرب وجود داشت، در منطقه شمالی نیز دیده می‌شد. حاکم و شیخ الشیوخ قبایل، بی‌نیاز از مشورت با بزرگان و شیوخ نبود و در مسائل مختلف از نظر و رأی آن‌ها استفاده می‌کرد.^۴

واژه ملک در مورد عمرو بن عدی نخستین حاکم از ملوک عرب که حیره را مقرر

۱ ن. و پیگولوسکایا (۱۳۷۲)، *عرب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمهٔ عنایت الله رضا، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۵۳۸-۵۴۱.

۲ پیگولوسکایا، همان، ص ۵۴۰.

۳ همان، صص ۵۳۵-۵۳۶.

۴ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۲۱۲.

حکومت خود قرار داد، به کار رفته است. حیریان از وی به عنوان ملوک عرب در عراق یاد می‌کردند. سلسله پادشاهان آل‌نصر در حیره بدو منتسب‌اند و سیادت به شکل موروثی را انتقال دادند.^۱ دایرة نفوذ عمرو بن عدی گسترده بود و به عنوان شیخ الشیوخ و یا پدرسالار قبایل محسوب می‌شد. این مسئله را می‌توان از میزان تسلط وی بر نواحی مختلف مشاهده کرد. شواهد و قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد، اموالی از نواحی مختلف به سوی او فرستاده می‌شد و هیئت‌هایی از قبایل که مطیع ملوک الطوائف عراق نشده بودند، به نزد او می‌آمدند.^۲ این نوع سیادت در دیگر حاکمان حیره نیز دیده می‌شد که نشان دهنده پابندی آن‌ها به سنت‌های عربی و وابستگی قبیله‌ای است.

امروالقیس از جمله حاکمان شمال بود که عنوان ملک یافت. دایرة قدرت و حاکمیت او با توسعه قلمرو از حد پدر سالار فراتر رفت و به سمت نوعی پدر شاهی یا به تعبیر وبر پاتریمونیال پیش رفت، اما تداوم نیافت. وی نه تنها قبایل کوچ‌نشین در طول مرزهای روم شرقی و ایران از دمشق تا انطاکیه و کرانه‌های اروند را متحد نمود، بلکه توانست قبایل اسد و نزار را نیز به تبعیت در آورده و بنومذحج یمنی را شکست دهد. در سنگ نوشته‌ای از لشکرکشی او به نجران و به تبعیت در آوردن قبیله معد که قبیله‌ای بزرگ، پر جمعیت و جنگاور بود، یاد شده است.^۳ دلیل این که نمی‌توان از حاکمیت امروالقیس به عنوان پدر شاهی یاد کرد، به عدم گسترش سیستم قبیله‌ای در منطقه شمال بر می‌گردد. زیرا پدرشاهی در صورتی مصداق پیدا می‌کرد که سازمان اجتماعی وسیع‌تر از قبیله به ملت یا شعب تبدیل می‌شد. در حالی که در مناطق شمالی با وجود این که قبایل مختلف تابع منازره بودند، اما سازمان اجتماعی قبیله‌ای همچنان محفوظ ماند و شیوخ و بزرگان قبایل جایگاه و منزلت خود را در دستگاه سیاسی از دست ندادند. این امر به منزله اهمیت سیستم پیرسالاری در دل پدرسالاری بود. به طور کلی قبایلی که تحت نفوذ منازره قرار داشتند، قبایل معد بودند، اما برخی از رؤساء و بزرگان به صورت زعیم و مسئول قبایل عرب در دربار منازره عمل می‌کردند که از جمله آن‌ها می‌توان به ربیع بن زیاد عیسی، حارث بن ظالم مری، سنان بن ابی حارثه

۱ ملوک حیره به ترتیب که حاکمیت را به شکل موروثی کسب کردند عبارتند از: عمرو بن عدی، امروالقیس، عمرو بن امروالقیس، نعمان بن منذر، منذر بن الاسود؛ ر.ک: یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۰۹-۲۱۳؛ نویری، همان، ج ۱۵، صص ۳۱۵-۳۲۱.

۲ حمزه اصفهانی (۱۳۴۶)، تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی الملوک الارض و الانبیاء)، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، صص ۹۹-۱۰۲.

۳ پیگولوسکایا، همان، صص ۷۱-۷۴.

و نابغه ذبیانی اشاره کرد.^۱

غسان همان وضعیت حیره در مقابل ایران را در وابستگی سیاسی به روم داشت. آل‌جفنه حاکمان غسان از طرف قیصره روم بر شام حاکمیت داشتند. آنان از قبیله ازد یمن به سمت شمال مهاجرت کرده بودند و با وجود وابستگی سیاسی به روم، همچنان واحد اجتماعی قبیله محفوظ داشتند.^۲

نخستین حاکم غسانی، جفنه‌بن عمرو با مطیع کردن قبیله قضاعه حاکمیت خود را به مناطق مختلف گسترش داد.^۳ از خاندان آل‌جفنه حدود ۳۷ نفر به پادشاهی رسیدند و به شکل موروثی سیادت در این خاندان می‌چرخید.^۴ دایره نفوذ سیادت حاکمان غسان بر قبایل دیگر، نشان از سیادت پدرسالاری آنان دارد. این نوع سیادت همانند دیگر مناطق حجاز با اقتدار پدرسالار تداوم پیدا کرد و در صورت ضعف او زمینه برای قدرت‌گیری شیوخ قبایل فراهم گردید. در این شرایط، اتحاد قبایلی تضعیف شده و سیادت نیز به سمت جنتو کراسی پیش رفت که البته تداوم نداشت.^۵

کنده از دیگر دولت‌های منطقه نجد بودند که از قبایل قحطانی ساکن حضرموت بوده و به نجد مهاجرت کرده بودند. آنان نیز با حفظ شیوه سنتی قبیله محوری، سر سپرده شاهان یمن شده بودند. دولت کنده نیز بر مبنای اتحاد قبایلی از کنده و معد استوار بود.^۶ نخستین کسی که از قبیله کنده به فرمانروائی رسید و در پادشاهی اقتدار یافت، حجر آکل المرارین عمرو بن معاویه بن حارث کندی بود.^۷

در کنیه‌های متأخر از فرمانروای کنده از ملک کندیان با عنوان شعب کنده یاد شده که به مفهوم جماعت کندیان است، اما با توجه به این که بخشی از نیروی جنگی کندیان از بدویان تشکیل شده بود، مشخص می‌شود که آنان سازمان ابتدایی و بدوی خود را برای تقویت نیروی رزمی حفظ کرده بود.^۸

۱ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۰۹-۲۱۳.

۲ حمزه اصفهانی، همان، ص ۱۱۹.

۳ همان، ص ۱۲۰.

۴ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۵۲-۲۵۴؛ نویری، همان، ج ۱۵، ص ۳۱۱.

۵ فیلیپ حتی [بی‌تا]، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تبریز: کتابفروشی کتابچی حقیقت، صص ۹۶-۹۷.

۶ پیگولوسکایا، همان، صص ۳۵۲-۳۵۳.

۷ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۷۵.

۸ پیگولوسکایا، همان، صص ۳۵۰-۳۵۱.

شاهان کنده در ابتدا تابع تابعه یمن بودند و نخستین حاکم آن اکلمرار از طرف حسان بن تیغ بر معدیان گماشته شد. این سیادت انتصابی از پدر به فرزندان منتقل گردید و به تدریج دامنه نفوذ آن بر قبایل همجوار نیز کشیده شد.^۱ عنوان ملک برای شاهان کنده به کار رفته و آنان تنها کسانی بودند که در مرکز جزیره العرب صاحب این عنوان شدند. عرب واژه ملک را مختص شاهان بیگانه می دانست و در مورد حاکمان در مرکز جزیره العرب و حجاز به کار برده نمی شد. سیادت کندیان بعد از مرگ حارث بن عمرو به قبایل متعددی در جزیره العرب کشیده شد. وی بعد از خود، پسرانش را به ریاست قبایل گماشت و حکومت قبایل را بین آنان تقسیم نمود.^۲ از جمله این قبایل: اسد، کنانه، غنم، طی، رباب، تغلب و قیس بودند که تن به تابعیت پسران حارث دادند.^۳ اسد و کنانه تابع حجر شدند، شرحیل نیز بر غنم، زی و رباب حاکمیت یافت، سلمه بر تغلب و نمر، و معدی کرب بر قیس بن عبلان حکومت یافتند.^۴ بعد از مدتی هر کدام از قبایل از تابعیت آنان سر بر تافته و با به قتل رساندن برخی از آنان نبردی سخت بین قبایل عرب با یمانی ها در گرفت که با پیروزی قبایل عرب، سیادت یمانی ها در این منطقه خاتمه یافت و سیادت شیوخ قبایل عرب دوباره حکمفرما شد.^۵ به این ترتیب سیادت شاهان کنده نیز سیادت پدرسالاری بود که با این نوع سیادت بر قبایل عرب حاکمیت داشتند.

سیادت حاکم بر جنوب جزیره العرب قبل از اسلام

توسعه قبیله و تبدیل آن به واحد اجتماعی بزرگ تری به نام شعب، به تغییر حاکمیت و سیادت می انجامید، در بین اعراب قحطانی، توسعه اجتماعی از قبیله به سمت شعوب و تشکیل سازمان عشیره ای - قبیله ای پیشرفته ای مشاهده می شود که در برخی از کنیه های مأرب از آن یاد شده است.^۶ با بررسی کنیه های جنوب، واژه «ونف» به مفهوم اطاعت و تسلیم آمده است. این مسئله نشان دهنده اطاعت قبایل از یک حاکم است.^۷ نظام سیاسی نیز متأثر از این تغییر از

۱ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۳۲۷.

۲ جواد علی، همان، ج ۱، صص ۱۰۶-۱۰۸.

۳ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۱۷؛ ابن خلدون، همان، ج ۲، ص ۳۲۷.

۴ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۲۱۶-۲۲۱.

۵ عبدالعزیز سالم، همان، ص ۳۲۹.

۶ پیگولوسکایا، همان، ص ۵۶۳.

۷ همان، ص ۵۶۱.

پدرسالاری به سمت نوعی نظام سیاسی پدرشاهی یا به گفته وبر، پاتریمونیالی پیش رفت. جنوب جزیره العرب به لحاظ سیاسی، فرهنگی و اجتماعی با مناطق دیگر این سرزمین تفاوت‌هایی داشت. از مهم‌ترین آن‌ها گسترش و توسعه سازمان اجتماعی از قبیله به شعب بود. تراکم جمعیتی، اقلیم مناسب و رشد فرهنگی از عوامل موثر بر توسعه اجتماعی جنوب بود. با بزرگ‌تر شدن سازمان اجتماعی جنوب، سیادت آن‌ها نیز مرحله‌ای بالاتر از پدرسالاری به سمت نوعی پدرشاهی یا به تعبیر وبر پاتریمونیالی پیش رفت. این رخداد در دیگر مناطق جزیره العرب به شکلی جدی بروز پیدا نکرد. هر چند که تشکیل دولت‌های متعدد در جنوب از سبب، تا حمیر بر مبنای قبیله سالاری بود، اما برخی از آن‌ها مانند تبابعة توانستند دایره تسلط و حاکمیت خود را از جنوب پیش‌تر برده و دیگر مناطق جزیره العرب را به تصرف خود در آورند. با بررسی واژه‌ها و مفاهیم سیاسی که در این منطقه کاربرد داشت، نوع سیادت آن‌ها به سهولت قابل شناسایی است.

مهم‌ترین واژه‌های سیاسی که در کتیبه‌های به جای مانده به دست آمده عبارت‌اند از: «مکربم» «ذو»، «قیل و اقیال»، «تبع»، «ملک»، «کبیر» و ... است. مکرب یک لقب دینی بود که در دوره نخست حاکمیت سبائیان برای آن‌ها به کار می‌رفت. حاکمیت آنان نشانه‌ای از تلفیق دین و سیاست بود. با استناد به منابع، مشخص می‌شود که دوره نخست حاکمیت سبائیان، فرمانروایی در اختیار مکرب‌ها بوده که در کتیبه‌ها به نام پانزده تن از آن‌ها اشاره شده است.^۱ با کم‌رنگ شدن نقش مذهب، این عنوان به ملک که بیش‌تر جنبه سیاسی داشت، تغییر پیدا کرد و سر آغاز دوره سلسله شاهان یمنی شد.^۲

در این دوره واحد اجتماعی همچنان قبیله بود و با حفظ نظام قبیله سالاری، امرای محلی صاحب قدرت شدند و در مواردی که شرایط مهیا می‌شد، ادعای حاکمیت می‌کردند. از جمله شیخ قبیله همدان از قبایل بزرگ یمنی داعیه پادشاهی داشت و در حضرموت بر تخت نشست.^۳ وی به توسعه قلمرو تحت فرمان خود دست زد و توانست قبتان را ضمیمه قلمرو خود کند. از آن پس خود را شاه «سبا و ذوریدان» نامید. عنوان ملک برای این حاکمان که سیادت آن‌ها فراتر از قبیله بود، به کار می‌رفت. این عنوان برای شاهان حمیری زمانی کاربرد داشت که دولت سبا و

۱ علی‌اکبر فیاض (۱۳۳۹)، تاریخ/اسلام، تهران: کتابفروشی باستان، ص ۲۱.

۲ فلیپ حتی، همان، ج ۱، ص ۶۸.

۳ فیاض، همان، ص ۲۱.

ذوریدان به دست آن‌ها قدرتمند شده و دولت حضرموت نیز در زمره امپراطوری حمیر قرار گرفت. از آن به بعد حاکمان حمیری خود را با عنوان پادشاه «سبا و ذوریدان، حضرموت و یمنات» می‌نامیدند. مقصود از یمنات نواحی مشرق حضرموت و عمان بود.^۱ با این توصیف، واضح است که عنوان ملک زمانی به کار می‌رفت که دایره قلمرو حاکم فراتر از قبیله به قبایل می‌رسید و مسلماً در این شرایط، نوع سیادت نیز از پدرسالاری قبیله به سوی پدرشاهی رفت، ولی نمی‌توان آن را به معنای واقعی کلمه نظام پدرشاهی نامید؛ زیرا قلمرو ملک یا شاه در بینابین شیخ قبیله و تبع قرار داشت. یعنی فراتر از نظام شیخ‌الشیوخی و کم‌تر از نظام پدرشاهی بود. می‌توان گفت این شاهان در مسیر تغییر سیاسی از پدرسالاری به سمت پدرشاهی قرار گرفتند و امکان بروز نظام پاتریمونیال در دوره بعد از آن‌ها یعنی دوره حاکمیت اقیال^۲ تا حدودی فراهم شد.

عنوان «کبیر» از دیگر مفاهیم سیاسی جنوب جزیره العرب بود که بیش‌تر برای والیانی به کار می‌رفت که از طرف شاه و رئیس روحانی برای مدتی معین منصوب شده بودند؛ کبیر در محل ایالت تحت نفوذ خود علاوه بر امور ملکی، متصدی جمع‌آوری صدقات دینی نیز بود.^۳ وظیفه کبیر بیش‌تر جنبه اقتصادی داشت، جنبه نظامی و فرماندهی سپاه از وظایف خود ملک بود.^۴ با این تعریف، کبیر عامل و تابع شاهان بود. برخی نیز کبیر را رئیس و سردار جنگی قبیله دانسته‌اند که متحد ملک یا شاه می‌شدند.^۵ ولی با توجه به وظایفی که کبیر در محل حاکمیت خود انجام می‌داد، نظر نخست به صحت نزدیک است.

قلمرو یمن به قطعه‌هایی تقسیم می‌شد که هر یک را «محفد» می‌گفتند. این محفدها متعلق به شیخی بود که از او با عنوان «ذو» یاد می‌شد. از مجموع چند محفد، مخلاف به وجود می‌آمد که حاکم آن را «قیل» می‌نامیدند. نام هر مخلاف از محفد و یا قصری گرفته شده بود که قیل شخصاً در آن سکونت داشت و با اسامی مانند «ذو غمدان»، «ذو شناتر»، «ذو الازعار»، «ذورعین»، «ذوشرح» و... از آن یاد می‌شد.^۶ یعقوبی مخلاف‌ها را استان‌های یمن دانسته است.^۷

۱ ابوالحسن المسعودی (۱۴۰۹)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ج ۲، قم: دارالهجره، ص ۸۸.

۲ اقیال جمع قیل است و به حاکمانی که بر مخلاف های یمن حکومت داشتند، گفته می‌شد.

۳ فیاض، همان، ص ۱۹.

۴ پیگولوسکایا، همان، ص ۵۶۱.

۵ همان، صص ۲۹۶-۲۹۸.

۶ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۱۹۹.

۷ ابن خلدون، *تاریخ ابن خلدون*، ج ۲، ص ۶۶.

۸ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۲۰۱.

قیل‌ها از حاکمان و رؤسای محلی جنوب بودند که در ادارهٔ امور یمن نقش اساسی ایفا می‌کردند. آنان همان شیخ‌الشیوخ قبایلی بودند که در دوره حاکمیت تبع‌ها از جانب آن‌ها فرمان می‌راندند و سرسپرده و تحت تابعیت تبع‌ها بودند. نقش آنان در سیادت یمن شبیه نقش پدر سالارهای مرکز جزیره العرب بود.^۱ اقیال از جایگاه و منزلت بالایی برخوردار بوده و حکم و دستور آنان در قبایل اجرا می‌شد. حفظ منافع قبیله و صیانت از آن، از وظایف مهم اقیال بود و در مواردی برای دفاع از قبیله از دستور حاکم سرپیچی می‌کردند. نمونه آن را می‌توان در حمله حبشیان به یمن و استمداد ذونواس از اقیال دید. اقیال حمیر بدون توجه به درخواست ذونواس به دفاع از ناحیه خود پرداختند.^۲ در زمان حاکمیت ایرانیان نیز آنان به کمک اقیال، کشور یمن را اداره می‌کردند.^۳ در واقع نظام قیل اقیالی و نوع سیادت آن‌ها را می‌توان سیادت پدر سالاری در دل سیادت پدرشاهی دانست.

در مواردی که سطح قدرت و فرمانروایی اقیال گسترده‌تر می‌شد، تبدیل به تبع می‌شدند. برخی از تبع‌ها علاوه بر یمن بر بخش‌های دیگری از جزیره العرب نیز حکمرانی می‌کردند. حکومت تبعه که تعداد آنان نیز زیاد نیست، نوعی حکومت پادشاهی بود که حاکم در حکم پدر شاهی عمل می‌کرد. دایره قدرت او از نظام پدرسالاری فراتر رفته به سمت پاتریمونیالی و نظام پدر شاهی پیش رفت. برخی از این تبع‌ها مانند: تبع اسعد ابوکرب به مناطقی از حجاز لشکر کشید و قدرت او باعث ایجاد هراس دیگر پادشاهان شد و برخی به مصالحه با او تن دادند.^۴

در مورد نام‌گذاری این دسته از پادشاهان یمنی به تبع، نظرهای مختلفی بیان شده است که بیش‌تر ناظر بر وسعت قلمرو آن‌هاست. برخی معتقدند که چون دو سلسله خاندان حمیری سباء و حضرموت در زمان حارث ملقب به رایش یکی شد، از آن به بعد عنوان تبع برای شاهان حمیری به کار رفته است. بر این اساس، حارث را تبع اول نامیدند که تمام یمن مطیع و فرمانبردار او شده بودند.^۵ مسعودی نیز تبع را شاهی دانسته که دایره فرمانروایی او علاوه بر یمن، اهل شحر و حضرموت را نیز شامل می‌شد و تا زمانی که آن‌ها به اطاعت او در

۱ حمزه اصفهانی، همان، صص ۱۴۰-۱۳۱.

۲ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۲، ص ۶۸.

۳ فیاض، تاریخ اسلام، ص ۲۵.

۴ ابن خلدون، همان، ج ۲، ص ۶۱.

۵ حمزه اصفهانی، همان صص ۱۳۱-۱۳۰.

نمی‌آمدند، ملک(شاه) خوانده می‌شد نه تبع.^۱ با استناد به این برداشت مسعودی، می‌توان واژه ملک را زیر مجموعه تبع قرار داد و تبع را شاهی دانست که بر سرزمین یمن و اطراف آن حکمرانی داشته است. این مسئله با بررسی قلمرو تبع‌ها بیشتر نمایان می‌شود. تبع ابوکرب ممالک مختلفی به تصرف خود در آورد که شامل، یمن، حجاز، شام و عراق نیز می‌شد.^۲ از بین پادشاهان یمن صرفاً سه نفر توانستند به عنوان تبع دست یابند که نامشان در الواح به جای مانده محفوظ است. «شمر ابوکرب»، «اسعد ابوکرب» و «ملیکرب».^۳ تبع اقرن به هندوستان نیز لشکر کشید و قصد تاختن به سمت چین نیز داشت. اما قدرت به ملیکرب رسید. وی نیز به کشورهای دیگر لشکر کشید و بدین ترتیب در حکومت تابعه قلمرو آن‌ها فراتر از مرزهای جغرافیایی جزیره العرب رفت.^۴

با توجه به بررسی که از واژه‌های سیاسی یمن صورت گرفت می‌توان اذعان کرد که نوع سیادت قبایل یمنی یک مرحله از قبایل شمال و مرکز پیش تر رفته بود. آنان با وجود حفظ نظام قبیله ای در بعد اجتماعی توانستند آن را توسعه داده و به مرحله‌ای بالاتر از قبیله برسانند. در این شرایط، حاکمیت سیاسی در یمن هر چند که بر مبنای پدر سالاری بود، اما در مواردی خصوصاً دوران حاکمیت تابعه به سمت پدر شاهی رفت. در واقع در نوع‌شناسی سیادت جنوب جزیره العرب، سیادت آن‌ها را می‌توان پدر سالاری و پدر شاهی دانست.

با نوع‌شناسی سیادت در جزیره العرب قبل از اسلام در مناطق مختلف شمال، جنوب و مرکز می‌توان در یک جدول نوع سیادت این مناطق را نشان داد.

با توجه به نوع‌شناسی سیاسی در جزیره العرب مشخص می‌شود که سیادت غالب در مناطق مختلف پدرسالار بوده است. همان‌طور که در جدول نیز نمایش داده شده این نوع سیادت در مرکز، شمال و جنوب جزیره العرب دیده می‌شود که متأثر از سیستم قبیله‌ای موجود در جزیره العرب بود.

۱ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۸۸.

۲ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۸۸.

۳ فلیپ حتی، همان، ج ۱، ص ۷۷.

۴ یعقوبی، همان، ج ۱، صص ۱۹۶-۱۹۸.

جدول ۱: نوع شناسی قیادت و سیادت در جزیره العرب قبل از اسلام

پاتریمونیا (پدرشاهی)	پاتریارکال (پدرسالاری)	جنتوکرسی (سیدسالاری)	گونه‌های سیادت
			جغرافیای سیاسی جزیره العرب
	*		دولت‌های شمال حیره غسان کنده
	*		
	*		
	*	*	مرکز و حجاز مکه بدوی حضری طائف مدینه
	*	*	
	*		
	*		
	*	*	جنوب (یمن) اذواء اقیال ملک تبع
	*		
*	*		
*			

نتیجه گیری

بررسی صورت گرفته از نوع شناسی سیادت در جزیره العرب قبل از اسلام نشان می دهد که ارتباط و تلازم نظام سیاسی و اجتماعی سبب شد نظام سیاسی جزیره العرب، قبل از اسلام به سه شکل خودنمایی کند. در نوع نخست سیستم پیرسالاری و به تعبیر وبر، جتو کراسی بود که بر اساس آن حاکمیت و سیادت به مسن ترین فرد می رسید. این نوع سیادت در قبایلی که هنوز از سطح کلان و یا به عبارتی سیستم خاندانی فراتر نرفته بودند، به وجود آمد. بیشترین محدوده و نفوذ سیادت پیرسالاری را می توان در قبایل حجاز و در نظام سیاسی بادیه و حضر با ضعف سیادت پدر سالار مشاهده کرد. در این سیستم، خاندان تابع پیر خود بوده و تبعیت از سنت ها توسط حاکم اهمیت می یافت. با تأیید و تبعیت اعضای خاندان از حاکم قبیله، سیادت او مشروعیت یافته و اقتدار سیاسی به دست می آورد.

با توسعه قبایل و تشکیل اتحاد قبایلی که از به هم پیوستن خاندان ها و کلان های مختلف تشکیل می شد، نظام سیاسی نیز از پیر سالاری به پدر سالاری توسعه پیدا کرد. در این سیستم، اشراف و بزرگان خاندان ها به سیادت یکی از بزرگان که بر اساس معیارهای منزلتی موجود در سنت های عرب جاهلی، شایستگی کسب قدرت داشت، تن می دادند. نفوذ پدرسالار بر قبیله و خاندان های مطیع، همانند نفوذ پدر بر اعضای خانواده بود. بدین معنی که دستورات وی مورد تبعیت قرار می گرفت و بدون شور و مشورت با وی اقدامی صورت نمی گرفت. با این وجود، با توجه به نفوذ بزرگان و اشراف خاندان ها، پدرسالار نیز یک جانبه عمل نمی کرد و در امور مختلف، بزرگان را دخالت می داد. این نوع سیادت در مناطق مختلف جزیره العرب، خصوصاً در مناطق حضری و شمال دیده می شود، اما با پیشرفت و گسترش اتحاد قبایلی، نظام سیاسی به مرحله ای بالاتر از پدر سالار یعنی پدر شاهی رسید. به موجب آن، حاکم همانند شاه بر قبایل مختلف فرمان رانده و با نبردهای نظامی نیز قلمرو تحت نفوذ خود را گسترش می داد. این سبک سیادت در منطقه جنوب جزیره العرب، به ویژه در زمان حاکمیت تبعی ها که دایره نفوذ آن ها بر مناطق مختلف گسترش یافته بود، دیده می شود. با این وجود، این نوع سیادت به مرحله سلطانیسم که وبر آن را نوعی سلطه حاکم بر ملت می داند، نرسید. بدین ترتیب در نوع شناسی سیادت های سنتی جزیره العرب می توان در ارتباط نوع سیادت با نظام اجتماعی گفت که در سیستم کلان سیادت پیرسالاری، در سیستم قبیله ای سیادت پدرسالاری و در سازمان های عشیره ای - قبیله ای «شعب» سیادت پدر شاهی وجود داشت.

منابع و مآخذ

- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۷)، *معلقات سبع*، تهران: انتشارات سروش.
- ابن اثیر (۱۹۶۵م)، *الکامل فی التاريخ*، ج ۱، بیروت: دار صادر.
- ابن حبیب بغدادی (۱۴۰۵ق)، *المنطق فی اخبار قریش*، بیروت، عالم الکتب.
- ابن حزم (۱۴۰۳ق)، *جمهرة انساب العرب*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن خلدون (۱۴۰۸ق)، *تاریخ ابن خلدون*، ج ۲، بیروت: دارالفکر.
- ابن سعد (۱۴۱۰ق)، *طبقات الکبری*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن هشام [بی تا]، *السيرة النبویه*، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة.
- ---- (۱۳۶۲)، *سیرت رسول الله*، تصحیح رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- احمد، امین (۱۳۳۷)، *پرتو اسلام*، عباس خلیلی، تهران: انتشارات اقبال.
- ازرقی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۶ق)، *اخبار مکه*، بیروت: دارالاندلس.
- اصفهانی، حمزه (۱۳۴۶ق)، *تاریخ پیامبران و شاهان (تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء)*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر (۱۴۱۷ق)، *انساب الاشراف*، ج ۱، بیروت: دارالفکر.
- بیرو، آلن (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
- پیگولوسکایان، و (۱۳۷۲)، *اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران*، ترجمه عنایت الله رضا، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ترنر، براین (۱۳۹۰)، *وبر و اسلام*، ترجمه سعید وصالی، تهران: نشر مرکز.
- حتی، فیلیپ [بی تا]، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، تبریز: کتابفروشی کتابچی حقیقت.
- جواد علی (۱۹۷۶م)، *المقصد فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد: دارالعلم للملایین.
- سالم، عبدالعزیز (۱۹۷۱م)، *تاریخ العرب فی عصر الجاهلیه*، بیروت: دارالنهضة العربیه.
- سمعانی، عبدالکریم (۱۹۶۲م)، *الانساب*، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیه.
- صحاری، ابوالمنذر سلمة بن مسلم العوتی (۱۴۲۷ق)، *الانساب*، عمان: مطبعة الالوان الحدیثه.
- ضیف، شوقی [بی تا]، *العصر جاهلی*، قاهره: دارالمعارف.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ش)، *تاریخ الطبری*، ج ۲، بیروت: دارالتراث.
- کحاله، عمر رضا (۱۴۱۴ق)، *معجم قبائل العرب القديمة والحديثة*، ج ۱، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- فیاض، علی اکبر (۱۳۳۹)، *تاریخ اسلام*، تهران: کتابفروشی باستان.
- عسکری، محمد بن عبدالله ابوهلال (۱۴۰۸ق)، *الاوائل ابوهلال عسکری*، طنطا: دارالبشر.
- نویری، شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب (۱۴۲۳ق)، *نهاية الارب فی فنون الادب*، قاهره: دارالکتب و الوثائق القومية.

- میرد، محمد بن یزید (١٤٠٧ق.)، *الکامل فی اللغة والادب*، ج ١، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مسعودی، ابوالحسن (١٤٠٩ق.)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ج ٢، قم: دارالهجره.
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، *البدء و التاريخ*، ج ٣، مکتبة الثقافة الدینیة.
- واقدی، محمد بن عمر (١٤٠٩ق.)، *المغازی*، بیروت: مؤسسة الاعلمی.
- وبر، ماکس (١٣٨٥)، *مفاهیم اساسی جامعه شناسی*، ترجمه احمد صدراتی، تهران: نشر مرکز.
- ---- (١٣٨٤)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران: انتشارات سمت.
- ---- (١٣٨٣)، *جامعه شناسی ماکس وبر*، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: نشر توتیا.
- ---- (١٣٨٧)، *دین، قدرت و جامعه*، ترجمه احمد تدین، تهران: انتشارات هرمس.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر [بی تا]، *تاریخ یعقوبی*، بیروت: دار صادر.

ایستایی فتوح به دوران خلافت امام علی (ع)؛ چرا و چگونه؟

سید احمد رضا خضری^۱

سید محسن سیدی^۲

چکیده: فتوح مسلمانان که پس از رحلت پیامبر (ص) و از دوران خلافت ابوبکر آغاز و به دوران عمر بن خطاب و عثمان بن عفان گسترش یافت؛ در دوران خلافت امام علی (ع) متوقف گشت. این ایستایی نه به سبب سرگرم شدن امام (ع) به بحران‌ها و پیکارهای داخلی، بلکه برآمده از نگرش متفاوت آن حضرت به آفرینش، انسان، حقوق او و جامعه بود. برای دست‌یابی آسان‌تر به ایده یاد شده، این پژوهش که در قالب یک درآمد و دو بخش اصلی تشکیل شده است، بر آن است تا از عهده بررسی و ارائه دلایل و عوامل ایستایی فتوح در دوران خلافت امام علی (ع) برآید. از این رو پس از بررسی نظری دیدگاه و نگرش امام به هستی و انسان، نخست شواهد تاریخی نگاه و رفتار امام در باره فتوح پیش از خلافت وی را بیان کرده و آنگاه رویکرد و عملکرد آن حضرت را در باره فتوح به دوران خلافت او را بر اساس روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه منابع و مطالعات تاریخی واکاوی نموده است.

واژه‌های کلیدی: فتوح، امام علی (ع)، ایستایی، نگرش، چرایی و عوامل

akhezri@ut.ac.ir

Seyedi2007@yahoo.com

۱ استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

۲ دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۶/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۲/۲۲

Termination of the conquests in Imam Ali's time: why and how?

Seyed Ahmad-Reza Khezri¹

Seyed Mohsen Seyedi²

Abstract: Muslim conquests starting from the demise of the Holy Prophet (Pbuh) in Abubakr's time and its continuation during Omar-bin-Khattab and Othman's caliphate terminated in Imam Ali's (Pbuh) time. The reason for this termination is not because of the internal crisis or civil conflicts faced by Imam, but it originated from Imam Ali's prospect towards creation, mankind, human rights, and society.

In order to evaluate the aforementioned claim, the present study, designed in three sections (an introduction and two sections), tries to present and provide reasons for the termination of the conquests during Imam Ali's caliphate.

Examining different viewpoints regarding Imam's prospect towards creation, being, and mankind, the present paper tries first to provide the historical facts about Imam's conduct and attitude on the conquests in general. It then moves on to his approach and attitudes towards conquests carried out before his caliphate. The research adopted a qualitative method through an analytical-descriptive approach on the basis of historical facts, studies and sources.

Keywords: Conquests, Termination, Prospect, Reason

1 Professor in Islamic History and Civilization, Tehran University akhezri@ut.ac.ir

2 PhD student in Islamic History and Civilization, Tehran University Seyedi2007@yahoo.com

در آمد. بررسی تئوریک دیدگاه و نگرش امام به هستی و انسان

به گواهی تاریخ، امام علی(ع) که از همان سنین نو باوهای بهره‌ای ویژه و منحصر به فرد از تربیت پیامبر(ص) داشت،^۱ به سان رسول خدا(ص) جز حقیقت را نه می خواست، نه می جست و تنها بر اجرای دقیق و کامل آن، صادقانه ابرام می ورزید. امام، هدف آفرینش انسان را بسی فراتر از سرگرمی خویش به پدیده‌های زود گذر دنیوی مانند ثروت و قدرت می دانست. از این رو هیچ گاه برای به کف آوردن مال نکوشید و از پذیرش امارت بر مردم می گریخت و می گفت او را رها کرده، دیگری را بجویند^۲ که اگر او وزیر ایشان باشد، آنان را بهتر تا که امیرشان گردد.^۳ امام که بر آن بود «کسی که به ما رغبت ندارد، ما را نیز به او احتیاج نیست»^۴ تا مردم امارت او را نخواستند، او هم نخواست^۵ و تا بیعتش را نجستند، با آنان بیعت نکرد^۶ و جز آنگاه که ایشان با ابرام و هجوم پیایی^۷ پذیرش آن را بر او تکلیف انسانی و آیینی نمودند؛^۸ امارت بر مردمان را^۹ نپذیرفت و همواره در احتجاج خویش با معاویه و دیگر مخالفان، بر همین مشروعیت رأی مردم ابرام می ورزید.^{۱۰} امام خواهش مردم را، نه تنها در آغاز و برای پذیرش خلافت، بایسته می دانست؛ بلکه در ادامه و برای پذیرش حکمیت نیز آن را حجت شمرد. او که تا پیش از آن، امیر و بازدارنده مردمان بود، اینک خویش را مأمور و بازداشته شده از تصمیم یافت و بر آن شد تا آنچه را مردمان نمی پسندند، بر آنان تحمیل ننماید.^{۱۱} از این رو پس از نافرمانی‌های پیایی مردم و روگردانی از جهاد با

۱ یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر (۱۹۹۲)، *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*، تحقیق علی محمد البجاوی، ج ۳، بیروت: دار الجیل، ص ۱۰۹۰.

۲ عزالدین ابوالحسن ابن اثیر (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، بیروت: دار صادر - دار بیروت، ص ۱۹۳.

۳ محمد بن جریر طبری (۱۹۶۷)، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۴، بیروت: دار التراث، ص ۴۴۶؛ ابن اثیر، همان، ج ۳، ص ۱۹۱.

۴ قاضی احمد تتوی، آصف خان قزوینی (۱۳۸۲ش)، *تاریخ الفی*، ج ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۲۶۱.

۵ ابوالعلی مسکویه الرازی (۱۳۷۹ش)، *تجارب الأمم*، تحقیق ابو القاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش، ص ۴۵۸.

۶ أبو محمد عبدالله بن مسلم ابن قتیبة الدینوری (۱۹۹۰)، *امامة و السياسة*، تحقیق علی شیری، ج ۱، بیروت: دارالأضواء، ص ۹۰.

۷ طبری، همان، ج ۴، ص ۴۳۴.

۸ ابن اثیر، همان، ج ۳، ص ۱۹۰؛ مسکویه، همان، ج ۱، ص ۴۵۷.

۹ نک: نهج البلاغه، خطبه ۳.

۱۰ أبو محمد احمد بن اعثم الکوفی (۱۹۹۱)، *کتاب الفتوح*، تحقیق علی شیری، ج ۲، بیروت: دارالأضواء، صص ۴۹۴، ۵۰۶؛ دینوری، همان، ص ۱۴۰.

۱۱ ابن قتیبة، همان، ج ۱، ص ۱۳۹.

شامیان که نشان ناخرسندی و کراهت^۱ آنان بود، به جای استبداد و شمشیر کشیدن بر آنان، تنها از خدا خواست او را از میان ایشان ببرد^۲ تا از هم بیاسایند^۳ و بهتر از آنان را به علی(ع) دهد^۴ و بدتر از امام را به آنان^۵.

علی(ع) که رویکردی معنوی- اخلاقی به امارت و حکومت داشت، هرگز استفاده از هر ابزار برای رسیدن به هدف را رخصت نمی‌داد. رد خواهش یارانش برای مقابله به مثل و بستن آب بر معاویه و شامیان؛^۶ نهی شدید حجر بن عدی و عمرو بن حمق خزاعی از دشنام گویی به معاویه و شامیان و تأکید بر بیان بی‌غرضانه کارهای آنان؛^۷ روگردانی از کشتن عمرو بن عاص در اوج توانایی و تنها به سبب رخ تافتن از زشت نمایی او؛^۸ خودداری بدون استثنا از آغازگر جنگ بودن و انجام دفاع مشروع پس از تحمیل پیکار از سوی مقابل؛^۹ اجرای ۱۰۰ تازیانه حد بر توهین گرام‌المؤمنین عایشه؛^{۱۰} نهیب شدید بر آن کس که پس از جمل، طلحه را دشنام گفت^{۱۱} و منع یاران خویش از دست درازی به اموال و داشته‌های مخالفان مغلوب در پیکارهای جمل و صفین و نهروان؛ نمونه‌ای از این رویکرد اخلاقی- اصلاحی او به قدرت است که آشکارا پیوند خویش با فتوح را - که به ضرورت، بسیاری از بایسته‌های انسانی و اخلاقی در آن نادیده گرفته و از بین می‌روند - به گونه‌ای کامل می‌گسلد.

از سوی دیگر، امام برای حفظ و تضمین استمرار خرسندی و همراهی یاران و کارگزاران

- ۱ ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد ابن الجوزی (۱۹۹۲)، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۶۳.
- ۲ ابوالفداء اسماعیل بن کثیر الدمشقی (۱۹۸۶)، البدایة و النهایة، ج ۷، بیروت: دارالفکر، ص ۳۲۵.
- ۳ ابوعبدالله احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی المعروف بابن الفقیه (۱۹۹۶)، کتاب البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الکتب، ص ۲۲۳.
- ۴ محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری (۱۹۹۰)، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۶.
- ۵ ابوالفرج علی بن الحسین الأصفهانی [ابی تا]، مقاتل الطالبیین، تحقیق سید احمد صقر، بیروت: دارالمعرفة، ص ۵۳.
- ۶ نک: احمد بن ابی یعقوب واضح المعروف بالیعقوبی [ابی تا]، تاریخ الیعقوبی، ج ۲، بیروت: دارصادر، ص ۱۸۸؛ دینوری، همان، ص ۱۶۹.
- ۷ نک: دینوری، همان، ص ۱۶۵؛ ابن اعثم، همان، ج ۲، ص ۵۴۳؛ کرهت لکم ان تکونوا شتامین لعائن .
- ۸ نک: مطهر بن طاهر مقدسی [ابی تا]، البدء و التاریخ، ج ۵، بورسعید: مكتبة الثقافة الدينية، ص ۲۱۹؛ ابن کثیر، همان، ج ۷، ص ۲۶۳.
- ۹ در جمل: طبری، همان، ج ۵، ص ۱۱؛ مقدسی، همان، ج ۵، ص ۲۱۲؛ در صفین: مسکویه، همان، ج ۱، ص ۵۱۴؛ در نهروان: طبری، همان، ج ۵، ص ۶.
- ۱۰ مسکویه، همان، ج ۱، ص ۵۰۵.
- ۱۱ واقدی (۱۹۸۹)، کتاب المغازی، ج ۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی، صص ۲۵۵-۲۵۶.

خویش، هیچ گاه حقیقت را فدای مصلحت ننمود. عتاب شدید او به عبدالله بن عباس کارگزار خود در بصره، تا آن اندازه برای ابن عباس باور نکردنی بود که به نشان اعتراض؛ اموال را برگرفت و راهی مکه شد.^۱ رد خواهش برادرش عقیل که بیش از حق خود از بیت المال می خواست^۲ و نزدیک نمودن آهن گداخته به دست وی؛ او را از خود به سوی معاویه گریزانند.^۳ نامه های امام به کارگزارانش که در آن، اعتماد به سخن مردم در باره داشته های خود و تعیین اندازه سهم بیت المال^۴ و رعایت حرمت ایشان و نستاندن جامه تابستانی و زمستانی^۵ و مرکب آنان^۶ سفارش اکید شده بود؛ آن اندازه به سود مردم بود که یکی از ایشان که از ثقیف بود گفت: ای امیر مؤمنان! پس همان گونه که از نزدت آمدم، پیش تو باز خواهم گشت! امام فرمود: اگر برگردی وای بر تو! ما ماموریم آن چه را فزون (بر نیاز و معیشت مردم) است بستانیم.^۷ این رویکرد انجام فرمان پیامبر (ص) در باره اعتماد به سخن مردم^۸ بود.

نگاه و رفتار امام در باره فتوح در دوران خلفای سه گانه

آنچه از رویکرد امام در باره فتوح دوران خلفای پیش از خود یاد کردنی است، موارد زیر است:

الف. شرکت نکردن امام(ع) و فرزندان در هیچ یک از فتوح دوران خلفا

امام درخواست عمر بن خطاب را که عثمان تسلیم او نمود، برای به عهده گرفتن فرماندهی لشکر مسلمانان پس از شکست آنان در پیکار پل؛ قاطعانه رد نمود و نپذیرفت.^۹ در تاریخ، هیچ گزارشی از آرزو و میل امام برای شرکت در لشکر کشی های دوران خلفا دیده نمی شود بلکه بر عکس، گزارش ها از حضور نداشتن تنها امام، در مراسم امضای توافق نامه

۱ نک: احمد بن یحیی البلاذری (۱۹۹۶)، کتاب جمل من أنساب الأشراف، ج ۲، بیروت: دار الفکر، ص ۱۷۵.

۲ نک: خطبه ۲۲۴.

۳ ابن اثیر (۱۹۸۹)، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج ۳، بیروت: دار الفکر، ص ۵۶۲.

۴ نک: نهج البلاغه، نامه ۲۵، بخش نخست.

۵ حسن بن محمد بن حسن قمی (۱۳۶۱ ش)، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، تهران: توس، ص ۱۳۸.

۶ نک: همان، نامه ۵۱.

۷ ابن اثیر، اسد الغابة، ج ۳، ص ۶۰۰.

۸ أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، و حسابهم على الله: نک: ابو عبدالله محمد بخاری (۴۰۰ ق)، الجامع الصحیح، قاهره: المطبعة السلفية، ج ۴، ص ۲۷۹؛ ابوعیسی محمد ترمذی (۱۹۶۲)، سنن ترمذی، ج ۵، مصر: مكتبة المصطفى، صص ۳-۴؛ ابوعبدالرحمن احمد نسائی (۲۰۰۱)، کتاب السنن الکبری، ج ۳، بیروت: مؤسسة الرسالة للطباعة، ص ۴۱۰، ج ۴، ص ۲۶۶.

۹ احمد بن یحیی البلاذری (۱۹۸۸)، فتوح البلدان، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ص ۲۵۱.

خلیفه با ساکنان بیت المقدس حکایت دارند.^۱ آنچه در تاریخ از شرکت غیر مستقیم امام در فتوح یاد شده است، تنها در چند مورد رایشی با عمر بن خطاب در باره حضور خلیفه در پیکار با ایرانیان و رومیان و چگونه پخش کردن نیروها و اسیران و مانند آن است. همه منابع جز مسعودی،^۲ رأی امام(ع) را پس از شکست اعراب مسلمان در پیکار پل و کشته شدن ابوعبید، بر ماندن خلیفه و اعزام سرداری لایق یاد کرده اند،^۳ زیرا بر آن بود که ایرانیان با دیدن خلیفه، او را اصل عرب شمرده و برای کشتن وی همدست می گشتند.^۴ از این رو عمر را گفت: «اگر شکست بر تو افتد، تدارک پذیر نباشد. عمر رضی الله عنه این رأی پسندید و ازو تدبیر پرسید».^۵ در رایشی خلیفه با امام(ع) برای رفتن خویش به پیکار رومیان، حضرت بار دیگر و همانند پیش، از او خواست بماند و کس به جای خود فرستد تا با قتل خلیفه، مسلمانان بی پناه نگردند.^۶ پس از شکست رومیان در پیکار یرموک، مسلمانان میان گشودن قیساریه یا بیت المقدس سرگردان مانده، ابوعبیده از عمر نظر خواست و او نیز با صحابه رایشی کرد. علی(ع) گفت: او را به بیت المقدس فرست و پس از آن به قیساریه که پیامبر مرا بدان خبر داده است و عمر چنان کرد. در فتح بیت المقدس نیز که عمر در پذیرش یا رد درخواست بطریق شهر برای مصالحه با شخص خلیفه تردید داشت، خلیفه با عمل به نظر علی(ع)، به بیت المقدس رفت.^۷

ب. درباره فرزندان امام(ع) نیز، هرچند در برخی متون تاریخی، گزارش هایی از حضور امام حسن(ع) و امام حسین(ع) در لشکر سعید بن عاص برای گشودن طبرستان به سال ۲۹ق. دیده می شود، اما با دقت در آن گزارش ها، به دلایل زیر می توان به سستی و نادرستی آن پی برد:

۱. در برخی گزارش ها، هیچ اشاره ای به حضور حسنین(ع) نشده است.^۸
۲. گزارش هایی دیگر از حضور حسنین(ع) در لشکر کشی^۹ به طبرستان که به صالح

۱ ابن کثیر، همان، ج ۷، ص ۵۵.

۲ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۲، قم: دار الهجرة، ص ۳۰۹.

۳ نک: ابن اثیر، الكامل، ج ۳، ص ۸؛ طبری، همان، ج ۴، صص ۱۲۳-۱۲۵؛ بلاذری، همان، ص ۲۵۱.

۴ نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶.

۵ حمدالله مستوفی قزوینی (۱۳۶۴ش)، تاریخ گزیده، تحقیق عبدالحسین نوایی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۷۹.

۶ نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۳۴.

۷ محمد بن عمرو اقدی (۱۹۹۷)، فتوح الشام، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه، صص ۲۱۹-۲۲۷.

۸ نک: شمس الدین محمد ذهبی (۱۹۹۰)، سیر اعلام النبلاء، ج ۲۸، بیروت: مؤسسة الرسالة، ص ۱۷۷.

۹ ابن کثیر، همان، ج ۷، ص ۱۵۴: ذکر المدائنی آن سعید بن العاص ركب فی حیش فیہ الحسن و الحسین.

گشوده شد^۱ یاد کرده‌اند و گزارش‌هایی نیز، حضور ایشان را در سپاه عبدالله بن سعد بن ابی سرح در گشودن افریقیه^۲ آورده‌اند. این تناقض‌گویی در باره محل و منطقه حضور حسنین(ع) و همراهی با سردارانی متفاوت، اصل حضور را با تردید جدی روبرو می‌سازد.

۳. برخی گزارش‌ها تنها از امام حسن(ع) آن هم در حد پیشنهاد سعید بن عاص، و نه پذیرش و شرکت امام در لشکر، یاد کرده‌اند^۳ که خود بر تردید پیشین می‌افزاید.

۴. عبارت «فیما یقال» در گزارش بلاذری،^۴ آشکارا تردید وی و قبول نداشتن آن چه را که خود نوشته است؛ نشان می‌دهد.

۵. روش زندگی امامان شیعه(ع)، چنین حضوری از سوی حسنین(ع) را ناممکن می‌سازد. چه «جلالت قدر و رتبه محل ایشان، رفیع‌تر از آن بود که اصحاب سرباه باشند، خاصه امام حسن که در احوال سایر اوقات، به روتق بودی. پس آنچه بدو نسبت می‌کند و او را به آحاد لشکریان تشبیه دادن غیر صواب است».^۵

رویکرد و عملکرد امام در باره فتوح در دوران خلافتش

۱. دوران پیش از جمل

بررسی این دوران که تا نخستین بحران و پیکار داخلی(جمل) پنج ماه و ۲۱ روز فاصله داشت؛^۶ از آن رو بسیار مهم است که رازگشا و پاسخگوی بسیاری پرسش‌ها تواند بود. چه، در این دوران که هنوز بحرانی وجود نداشت، اگر امام با راهبرد خلفای پیشین در انجام و ادامه فتوح موافق می‌بود، باید آن را پی می‌گرفت و یا دست کم در سخنان و خطبه‌های آتشین و به یادماندنی خویش، اشاره‌ای از سر موافقت و یا عزم به انجام آن می‌نمود. اما نه تنها چنین نکرد، بلکه در همان آغازین خطبه‌هایش، راهبرد خویش را از پرداختن به خارج به اهتمام نسبت به اصلاح امور داخل، و از فتوح به جهاد با فساد و کثرتی‌های درونی جامعه اسلامی تغییر داد و آن را

۱ مقدسی، همان، ج ۵، ص ۱۹۸.

۲ عبدالرحمن بن محمد بن خلدون(۱۹۸۸)، دیوان المبتدأ والخبر... (العبر)، تحقیق خلیل شحاده، ج ۲، بیروت: دار الفکر، ط ۲، ص ۵۷۴.

۳ شمس‌الدین محمد ذهبی(۱۹۹۰م)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، ج ۳، بیروت: دار الکتب العربی، ص ۳۶۴.

۴ بلاذری، همان، ص ۳۲۶؛ و معه فی غزاته فیما یقال، الحسن و الحسین ابنا علی بن ابی طالب علیهم السلام.

۵ اولیاءالله املی(۱۳۴۸)، تاریخ رویان، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران تاریخ رویان، صص ۴۵-۴۶.

۶ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۵۱.

آشکار پی گرفت.^۱ ابرام او بر پس گرفتن اموال به ناحق ربوده شده در دوران عثمان و بازگرداندن آن‌ها به بیت المال؛^۲ رد آشکار و قاطع پیشنهاد های خیر خواهانه مغیره بن شعبه^۳ و عبدالله بن عباس برای ابقای کار گزاران اموی عهد عثمان و یا دستکم معاویه بر امارت های خویش، تا پس از اخذ بیعت آنان و مردمان منطقه خود، بدون تنش ایشان را برکنار سازد؛^۴ ابرام بر کنار گذاشتن معاویه از امارت شام و بایسته بودن اخذ بیعت او؛ اعلام آشکار راهبرد نوین خویش برای پیکار با معاویه که بر خلاف دوران خلفای پیشین،^۵ با بی‌اعتنایی هر چه تمام به بیعت عمومی مردم^۶ و مهاجرین و انصار با امام (ع)، خلافت او را نپذیرفت و آماده کارزار با خلیفه مشروع و برگزیده مردم شد؛ نمونه‌هایی گویا از این راهبرد امام است. در چنین فضایی، امام در رویکردی کاملاً مخالف با خلفای پیش از خود؛ به جای آن که برای رهایی از بحران داخلی، افکار عمومی را به پدیده‌ای خارجی (فتوح) منحرف سازد؛ همه اذهان را به داخل و لزوم اصلاح میراث شوم به جای مانده از دوران چیرگی خاندان امیه متوجه ساخت، و بر آن بود که اگر آن کژی با گفتگو اصلاح نشود، با پیکار آن را درمان نماید. او که می‌توانست با پذیرش خواهش طلحه و زبیر و سپردن امارت به ایشان، آن دو را به پیکار شامیان فرستد تا در صورت پیروزی یا شکست آنان، از یکی از دو رقیب بیاساید؛ اما چنان نکرد تا نشان دهد از هر ابزاری برای رسیدن به هدف بهره نمی‌برد. اگر علی (ع) اندیشه فتوح می‌داشت، از چه روی طلحه و زبیر را رخصت خروج از مدینه داد؟^۷ آیا نمی‌توانست آن دو را روانه فتوح کند تا از شر آنان بیاساید و به یکی از دو نیکی رسد؟ پاسخ این گونه چراها را در راهبرد روگردانانه امام از فتوح به سوی اصلاح درون جامعه اسلامی باید جست.

۲. پیکار جمل

امام که در کار آراستن سپاه برای اعزام به شام^۸ برای وادار نمودن معاویه و شامیان به

۱ امام در نخستین خطبه‌اش در روز جمعه، با بیان حقیقت مسلمانی، که آزار نرساندن به دیگران با دست و زبان است؛ مردم را به رعایت تقوای الهی درباره‌بندگان خدا و حیوانات و طبیعت و یاد مرگ و مانند آن فراخواند، که رویکردی کاملاً فتوح گریز داشت (نک: طبری، همان، ج ۴، ص ۴۳۶).

۲ نک: نهج البلاغه، خطبه ۱۵.

۳ نک: طبری، همان، ج ۴، ص ۴۴۱.

۴ طبری، همان، ج ۴، ص ۴۴۰.

۵ دینوری، همان، ص ۱۵۲۷.

۶ همان، ص ۱۴۰.

۷ طبری، همان، ج ۴، ص ۴۴۴: استاذن طلحه و الزبیر علیا فی العمره، فاذن لهما، فلحقا بمکه.

۸ ابن کثیر، همان، ج ۷، ص ۲۲۹.

همراهی با بیعت مهاجرین و انصار^۱ بود، از خیزش شماری از مسلمانان به رهبری ام‌المؤمنین عایشه، طلحه و زبیر زیر نام خون‌خواهی عثمان بن عفان آگاه، و به رغم شکیبایی^۲ و مدارا با ایشان،^۳ تنها برای اصلاح امور مسلمانان^۴ مجبور شد رویکرد خویش را از پرداختن به شام و معاویه، سوی بصره و اهل جمل تغییر داده، قاطعانه روا بودن جهاد با آنان را اعلام،^۵ و روگردانی از آن را کفر به آیین محمد(ص)^۶ نامد، تا تغییر میدان و مصداق جهاد از خارج به داخل، و از کشور گشایی به اصلاح رفتار پیمان شکنانه برخی مسلمانان را آشکارا نشان دهد. آنچه امام از آغاز و در شرط بیعت خویش با مردم بر آن ابرام داشت و بیعت کنندگان نیز آن را پذیرفتند؛ عمل به اجتهاد خویش^۷ بود. این اجتهاد که بر اجرای تمام عیار مصلحت‌های شخصی استوار بود، سبب رد پیشنهاد مغیره بن شعبه و عبدالله بن عباس برای ابقای امیران اموی و به ویژه معاویه^۸ از سوی امام شد، تا مباد به نیرنگ در آیین^۹ و معصیت پروردگار^{۱۰} آلوده گردد. هرچند یک^{۱۱} یا دو روز^{۱۲} ابرام امام برای برکناری معاویه بر کار در پی بحران آفرینی اهل جمل که در پی نامه معاویه به طلحه و زبیر و اعلام بیعت خویش با ایشان به طمع امارت افتاده بودند؛^{۱۳} بی‌نتیجه ماند.

۳. پیکار صفین

امام پیکار با قاسطین را در سنجش با کارزار با ناکثین و مارقین یکسان نمی‌دانست. در

۱ ابن‌اعثم، همان، ج ۲، ص ۵۰۶.

۲ طبری، همان، ج ۴، ص ۴۴۶؛ و ساصبر ما لم اخف علی جماعتکم، و اکف ان کفوا، و اقتصر علی ما بلغنی عنهم .

۳ ابن‌اثیر، همان، ج ۳، ص ۲۳۲؛ داویناهم بالرفق حتی یبدءونا بظلم .

۴ نک: ابن‌اثیر، همان، ج ۳، ص ۲۲۵. پاسخ امام به ابن‌ابی‌رافع؛ نیز: طبری، همان، ج ۷، ص ۲۳۵؛ سخن امام حسن(ع) به کوفیان که اصلاح را علت اقدام امام می‌دانند.

۵ ابن‌قتیبه، همان، ج ۱، ص ۷۵. نامه امام به برادرش عقیل: فإن رأی جهاد المحلین حتی ألقى الله...

۶ ابن‌اثیر، *أسد الغابة*، ج ۳، ص ۶۰۹؛ فبايعوني طائعين غير مكرهين، ثم خلعوا بيعتي، فو الله ما وجدت إلا السيف أو الكفر بما أنزل الله علی محمد(ص).

۷ مسكويه، همان، ج ۱، ص ۴۵۸؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۳، ص ۱۹۳.

۸ مسكويه، همان، ج ۱، ص ۴۶۱.

۹ مسعودی، *مروج الذهب*، ج ۲، ص ۳۵۵.

۱۰ محمد بن علی بن طباطبائی‌المعروف بابن‌الطقطقی (۱۹۹۷)، *الفخری فی الآداب السلطانية و الدول الإسلامية*، تحقیق عبد القادر محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی، ص ۹۴.

۱۱ همان، ص ۹۴.

۱۲ ابن‌اثیر، همان، ج ۳، ص ۱۹۷.

۱۳ غریغوریوس الملطی المعروف بابن‌العبری (۱۹۹۲)، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق انطون صالحانی البسوعی، بیروت: دار الشرق، ص ۱۰۵.

نگاه او آن دو گروه، فریب خوردگانی نیک بودند که کثر راهه رفته بودند اما شامیان، تنها جبارانی^۱ بودند که برای به بردگی کشاندن بندگان خدا و چپاول اموال آنان^۲ می‌جنگیدند. از اینرو برای پیشگیری از دست درازی آنان به اموال،^۳ جان و امنیت مردم،^۴ بنیاد یافتن امارت فاسقان و سفیهان^۵ برده ساختن بندگان خدا^۶ و میراندن سنت و زنده گرداندن بدعت،^۷ پیکار با ایشان را بایسته آیینی خویش یافت: پس از بستن آب فرات بر سپاه علی(ع) در صفین، امام پیکی فرستاد تا گوید «که ما نه بدان آمدیم که با شما از جهت آب حرب کنیم... ما را با شما حرب از بهر دین است و از بهر امامت».^۸

۴. پیکار نهروان^۹

امام که همچنان قاسطین را تهدید اصلی دانسته و پیکار با ایشان را «جهاد» و بایسته نخست می‌دانست؛^{۱۰} یارانش را به پیکار با آنان فرا می‌خواند و خوارج را از منحرف کردن اراده مردم از پیکار با شامیان به کارزار با خود زینهار می‌داد، اما مردم که از سفاکی خوارج در کشتن عبدالله بن خباب و دریدن شکم همسر باردار او در هراس شده بودند؛ کارزار با ایشان را بر شامیان مقدم شمرند.^{۱۱} در این پیکار تحمیلی، امام هر گونه غنیمت دانستن اموال و کنیزان نهروانیان را ممنوع دانست و فرمود آن‌ها را به صاحبانشان باز گردانند و تنها شمشیر ایشان را برگیرند تا مباد دوباره فساد کنند.^{۱۲}

۵. برخورد های امام در خارج از قلمرو عراق و شام

در متون تاریخی به گونه‌ای یکسان و بی تفاوت، از چند مورد انگشت شمار برخورد امام با

۱ ابن‌اثیر، همان، ج ۳، ص ۳۴۱.

۲ مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۴۰۴.

۳ دینوری، همان، ص ۱۴۳.

۴ همان، صص ۲۱۱-۲۱۲.

۵ ابن‌قتیب، همان، ج ۱، ص ۱۷۹.

۶ ابن‌خلدون، همان، ج ۲، ص ۶۳۹.

۷ طبری، همان، ج ۵، ص ۲۳.

۸ ابوالعی بلعمی (۱۳۷۳ش)، تاریخنامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، تحقیق محمد روشن، ج ۴، تهران: البرز، ص ۶۴۱.

۹ شهاب‌الدین ابوعبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی (۱۹۹۵)، معجم البلدان، ج ۵، بیروت: دار صادر، ص ۳۲۵؛ منطقه‌ای فراخ میان بغداد و واسط.

۱۰ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۴۰۴؛ فسیروا الی القاسطین، فهم أهم علينا من الخوارج. ابن‌خلدون، همان، ج ۲، ص ۶۳۹؛ إن قتال أهل الشام أهم علينا لأنهم...

۱۱ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۴۰۴.

۱۲ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۴۰۷؛ ...فقسم السلاح و الدواب بین المسلمین، ورد المتاع و العبید و الإمام الی أهلكهم.

ساکنان چند شهر در ایران یاد شده است، که گزیده همراه با تحلیل آن در زیر آمده است:

۵.۱. برخورد با پیمان شکنی مردمان فارس و کرمان

اگر پیکار جمل در پی شکستن پیمان بیعت بزرگان صحابه بود، پس نه جای شگفت که علی(ع) فرصت طلبی اهالی فارس از سرگرمی او به جمل و اخراج سهل بن حنیف از آن دیار و نپرداختن خراج را با پذیرش پیشنهاد ابن عباس و اعزام زیاد بن ابیه به آن دیار درمان کند. برخورد بس نرم و مدبرانه وی با مردم تا آن اندازه بی گفتگو بود که اهالی هیچ رفتاری را از وی همانند به خوشرفتاری انوشیروان ندیده بودند.^۱

۵.۲. دستور برخورد با پیمان شکنی سیستانیان

مردمان سیستان، فرصت طلبانه از سرگرمی علی(ع) به پیکار جمل سود جسته و پیمان شکنانه سردار اعزامی امام به آن دیار، عبدالرحمن بن جرو طائی را کشتند. امام از عبدالله بن عباس خواست کارگزاری به سیستان فرستد و او نیز، ربعی بن کاس را با ۴۰۰۰ نیرو فرستاد که با قتل رهبران شورشی، آرامش را برقرار نمود.^۲

۵.۳. رفتار امام در برابر سرپیچی خراسانیان

پس از نقض قرارداد بسته شده ماهویه، مرزبان مرو با علی(ع) از سوی خراسانیان،^۳ امام، جعد بن هبیره را به خراسان فرستاد تا پیمان شکنی آنان و نافرمانی نیشابوریان را سامان دهد که نتوانست و بازگشت. علی(ع) خلید بن قره را فرستاد و او با مردم نیشابور و مرو مصالحه کرد،^۴ هر چند تا شهادت امام، خراسان همچنان دستخوش نا آرامی ماند.^۵

۵.۴. گشودن سند و چند پرسش

تنها گزارش فتوح به دوران امام علی(ع)، اعزام حارث بن مره عبیدی به سند در پایان سال ق ۳۸^۶ است که افزون بر مبهم بودن متن گزارش، می توان با استناد به بخشی از آن، در درستی آن تردید نمود. در یک گزارش، وی با اذن علی(ع) بدانجا رفته و پس از گرفتن اسیر و غنائم

۱ طبری، همان، ج ۳، صص ۳۸۱-۳۸۲؛ ج ۵، ص ۱۳۸؛ ابن کثیر، همان، ج ۷، ص ۳۲۰.

۲ بلاذری، همان، ص ۳۸۳؛ ابن اثیر، همان، ج ۳، ص ۲۶۴؛ ابن خلدون، همان، ج ۲، ص ۶۲۲.

۳ أبو عمرو خلیفه بن خیاط (۱۹۹۵)، تاریخ خلیفه بن خیاط، تحقیق فواز، بیروت: دارالکتب العلمی، ص ۱۰۹.

۴ ابن اثیر، همان، ج ۳، ص ۳۲۶.

۵ بلاذری، همان، ص ۳۹۵.

۶ بلاذری، همان، ص ۴۱۷.

فراوان، در یک روز ۱۰۰۰ اسیر را پخش کرد. او تا سال ۴۲ به دوران معاویه، همچنان آنجا ماند تا بسیاری از همراهانش، در سرزمین قیقان کشته شدند.^۱ یاقوت در ذیل «قیقان»^۲ بیش از آنچه بلاذری و ابن اثیر آورده اند، یاد نموده و عیناً همان عبارات بلاذری را نقل نموده است. در گزارش کوفی نیز، پرش غیر منطقی از سال ۳۸ ق. به ۴۲ ق.، و آلودن آن به دروغی آشکار مانند «بلند شدن تکبیر از کوه از آن روز تا کنون و در هر پیکار»^۳ سبب تردید در درستی اصل لشکرکشی می شود. نیز اگر وی به فرمان امام علی (ع) به گشودن سند رهسپار شده بود؛ از چه روی تا دو سال پس از شهادت امام و سلب مسئولیت از وی، در آنجا ماند و گشود و کشته شد؛ ماندن وی احتمال اذن نداشتن وی از سوی امام (ع) را بسیار نیرو می بخشد. همچنین تناقض های گزارش کوفی در *فتحنامه سند*، مانند هم زمانی پیروزی مسلمانان و خبر شهادت علی (ع) در سال ۴۲ ق.، که دو سال با تاریخ واقعی آن فاصله دارد؛^۴ سندیت گزارش را سست و غیر قابل اعتماد می سازد.

پایان پیکار با خوارج تا شهادت

بررسی این دوران نیز بسان دوران پیش از پیکار جمل از آن رو بایسته و سودمند است که نشان می دهد امام به رغم فراغت از بحران داخلی و در اختیار داشتن زمان کافی برای انجام فتوح، هرگز به آن نیندیشید و از آن هیچ سخن نگفت و همچنان مردم را به جهاد با باغیان داخلی و شامیان فرا می خواند، اما بهانه های آشکار^۵ و گریز آنان از این درخواست، گلایه شدید او را در پی داشت.^۶ داده های زیر همه دوران در گیر بودن امام به پیکارهای داخلی از سویی و فراغت امام برای پرداختن به فتوح خارجی از سوی دیگر را به روشنی نشان می دهد.

۱. با آن که منابع در باره آغاز و پایان پیکارهای جمل، صفین و نهروان هم نظر نیستند (مانند

۱ ابن اثیر، همان، ج ۳، ص ۳۸۱.

۲ یاقوت، همان، ج ۴ ص ۴۲۳.

۳ برای آگاهی بیش تر، نک: علی بن حامد کوفی [بی تا]، *فتحنامه سند* (چچ نامه)، [بی نا]: [بی جا]، ص ۷۶.

۴ کوفی، همان، ص ۷۶.

۵ مانند بهانه اشعث که: به شهر برگردیم تا شمشیرهامان را تیز، نیزه هامان را راست و شمارمان را فزون سازیم. نک: طبری،

همان، ج ۵، صص ۸۹-۹۰.

۶ در باره تویخ های تند و شدید امام به یاران گریزان از جهاد، نک: ابن اثیر، همان، ج ۳، صص ۳۴۹-۳۵۰؛ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۴۷۰.

پیکار جمل در ربیع الآخر^۱ یا جمادی الآخر^۲ و پیکار چند روزه^۳ صفین^۴ که از شش^۵ تا ۴۰ روز^۶ در نوسان است؛^۷ اما در این که امام زمانی کافی برای پرداختن به فتوح داشت؛ همدستانند. زیرا همه زمان سرگرمی امام به پیکارها، ۲۷ ماه و چهار روز بود که با افزودن پنج ماه و ۲۱ روز فاصله پیکار جمل با روز بیعت با امام^۸، دو سال و هشت ماه و ۲۵ روز به دست می‌آید. با کاستن این عدد از چهار سال و نه ماه و هشت روز دوره خلافت امام^۹؛ دو سال و ۱۳ روز پس از پیکار با خوارج و دو سال و شش ماه و چهار روز در همه دوران خلافت به دست می‌آید که امام فرصت داشت تا به فتوح بپردازد. به دیگر سخن، ایام فراغت امام، بیش از روزگار سرگرمی او به پیکارهای داخلی بود: ۲ سال و ۶ ماه و ۴ روز فراغت در برابر ۲ سال و ۳ ماه و ۴ روز درگیری، یعنی ۳ ماه فراغتی بیش از سرگرمی به پیکار با ناکثین و قاسطین و مارقین. پس چرا در متون تاریخی هیچ گزاره‌ای از گرایش و علاقه امام به فتوح دیده نمی‌شود؟

۲. در این فرصت چرا نه تنها هیچ اقدامی برای انجام و ادامه فتوح ننمود، بلکه حتی هیچ سخنی نیز از آن به میان نیاورد؟ چون راهبرد امام، زدودن زشتی و کثری از جامعه و مسلمانان بود. نیز اگر انجام و ادامه فتوح را قبول می‌داشت اما به دلیل خستگی و نافرمانی یاران از آن معذور می‌بود؛ به روشنی آن را بیان نموده و همانگونه که آشکارا از یاران گریزان از پیکار با شامیان، گلایه می‌نمود^{۱۰} دست کم یک مورد نیز از این مورد

۱ ابن کثیر، همان، ج ۷ ص ۲۳۳؛ ابن خلدون، همان، ج ۲، ص ۶۱۱.

۲ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی اَبی‌تال، التنبیه والاشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، القاهرة: ص ۲۵۷؛ ابن خیاط، همان، ص ۱۰۸؛ مقدسی، همان، ج ۵، ص ۲۱۵.

۳ ذهبی، همان، ج ۳، ص ۵۳۸.

۴ یاقوت، همان، ج ۳، ص ۴۱۴؛ منطقه‌ای نزدیک رقه و بر ساحل فرات.

۵ ابن خلدون، همان، ج ۲، ص ۶۲۹؛ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۳؛ مسکویه، همان، ج ۱، ص ۵۳۵، ۱۰ روز؛ ابن خیاط ص ۱۱۵، ۱۳ روز آورده‌اند.

۶ یعقوبی، همان، ج ۲ ص ۱۱۸؛ ابن عبری، همان، ص ۱۰۶.

۷ مستوفی همان، ص ۱۹۴، زمان پیکار صفین را ۱۰۰ روز دانسته است که با هیچ یک از منابع نخستین تاریخی موافق نیست. نیز ابن جوزی در ج ۵، ص ۱۲۰، که دو سال آورده است؛ نادرست است.

۸ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۵۱.

۹ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۳۴۹؛ همو، التنبیه والاشراف، ص ۲۵۸.

۱۰ نک: ابن اثیر، همان، ج ۳، صص ۳۳۹، ۳۴۰-۳۵۰؛ مسعودی، همان، ج ۲، ص ۴۷۰.

یاد می‌نمود. وانگهی مگر برادر^۱ و برخی یاران او،^۲ جز به سبب پیکارهای بدون هیچ دستاورد معیشتی از او رو گرداندند؛ مگر اینان پس از آن که در پیکارهای جمل^۳ و صفین^۴ و نهروان^۵ از دست درازی به اموال مردمان نهی اکید شدند^۶ از امام نرنجیدند؟^۷ پس اگر امام را اندیشه فتوح می‌بود؛ چه فرصتی بهتر و طلایی‌تر از اکنون، که به یک تیر چند نشان زند: هم این گروه پراکنده و بی‌انگیزه را گرد محور فتوح و غنایم پس از آن گرد آورد و انگیزه بخشد و هم پس از آن، بتواند دوباره آنان را به پیروی از خود در پیکار با شامیان بکشانند و مانع یورش‌های پیاپی آنان به حجاز^۸ و عراق^۹ و یمن^{۱۰} شود.^{۱۱} اما هیئات که امام آنچه را که باور ندارد، انجام دهد!

نتیجه‌گیری

۱. با گذر بر همه آنچه امام در چهار سال و نه ماه خلافتش گفت و کرد، جز اصلاح کثری‌های مسلمانان در درون اقلیم اسلامی و روگردانی از فتوح نبود. این رویکرد نه به سبب سرگرمی وی به پیکارهای داخلی، که به علت باورهای متجلی در راهبرد و رویکردهای وی بود. چه، همه زمان سرگرمی امام به پیکار با ناکثین و قاسطین و مارقین، تنها نیمی از دوران خلافت او را به خود ویژه ساخته بود.

- ۱ نک: ابن‌اثیر، *اسد الغابة*، ج ۳، صص ۵۶۰-۵۶۳؛ دربارهٔ گریز عقیل از امام سوی معاویه، ص ۱.
- ۲ مانند مصقلة بن هبيرة شیبانی. در بارهٔ علت گریز وی؛ نک: طبری، همان، ج ۵، صص ۱۲۶، ۱۳۰؛ نیز: یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۲۰۱-۲۰۲.
- ۳ فرمان امام که مباد هیچ‌گونه مال و کالا از ایشان غنیمت برند یا جامه‌ای از تن کسی بر گیرند. (ابن‌اثیر، همان، ج ۳، ص ۲۴۳).
- ۴ نهی امام از ورود یارانش به خانه‌های شامیان و بر گرفتن جز آنچه در لشکر و میدان جنگ مانده است. (مسکویه، همان، ج ۱، ص ۵۰۸).
- ۵ فرمان امام به بازگرداندن اموال و بندگان و کنیزان مارقین به صاحبانش و تنها برگرفتن سلاح و اسب از ایشان تا رزم نتوانند. (ابن‌خلدون، همان، ج ۲، ص ۶۴۰).
- ۶ نصربن مزاحم المنقری، وقعة صفین (۱۳۸۲)، تحقیق عبد السلام محمد هارون، ج ۳، القاهرة، المؤسسة العربية الحديثة، صص ۲۰۳-۲۰۴.
- ۷ ابن‌اثیر، *الکامل*، ج ۳، ص ۲۵۹؛ فقالوا: ما [له] یحلّ لنا دماءهم و یحرّم علينا أموالهم؟.
- ۸ نک: طبری، همان، ج ۵، صص ۱۳۴-۱۳۵؛ بلعمی (۱۳۷۳ش)، *تاریخنامه طبری*، تحقیق محمد روشن، ج ۴، تهران: البرز، صص ۶۶۷-۶۶۸.
- ۹ نک: ابن‌خیاط، همان، ص ۱۱۸ دربارهٔ یورش ابن‌حضری به بصره.
- ۱۰ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۱۹۸-۱۹۹.
- ۱۱ برای آگاهی بیش‌تر، نک: ابواسحاق ابراهیم‌بن محمد ثقفی کوفی (۱۳۵۳ش)، *الغارات*، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، ج ۲، تهران: انجمن آثار ملی، صص ۴۴۵-۵۱۳.

۲. امام علی(ع) با تکیه بر بینش و باور خود، جهاد را جز در شکل مبارزه با پیمان شکنی، ایستادگی در برابر رأی و بیعت مردم و قرائت افراطی از قرآن و کشتن شهروندان، نمی‌دید. بایستگی این گونه پیکار با مسلمانان بد کنش و ساکن در دارالاسلام به جای نامسلمانان دارالکفر، تا آنجا بی‌گفتگو و روشن بود، که پیشنهاد مرد شامی برای به تاخیر افکندن این بایسته را کفر به آیین محمد(ص) و سبب ناخرسندی خداوند برای ترک امر به معروف و نهی از منکر دانست.^۱ از این رو، او رها ساختن آیین از اسارت بازگونه‌نگری معاویه، امویان و شامیان را بر هر کاری دیگر مانند فتوح، مقدم داشت. امام بایستگی این گونه جهاد را تنها به شامیان محدود نساخت، بلکه روگردانی از جهاد با ناکثین و مارقین را نیز کفر به آیین پیامبر می‌دانست.^۲

۳. پیامد راهبرد امام که جهاد داخلی با کژاندیشان بد رفتار بود، به جای مخیر کردن نامسلمانان خارجی بر سر دو راهی اسلام یا کفر؛ ستمگران و خردستیزان و ناامن‌کنندگان داخلی را بر سر دو راهی نهاد و با آنان می‌جنگید. در نامه‌ای به زیاده‌بن خصفه که به رهگیری خوارج فرستاده بود نوشت: چون آنان مردی اهل سواد را کشته‌اند، به محض برخورد با آنان، نزد من روانه شان ساز و اگر سر تافتند؛ به یاری خدا بر آنان بتاز که آنان خونی حرام را ریخته و راهها را ناامن نموده‌اند.^۳

۴. شاید بهترین رازگشایی از این سخن امام در باره پیکار با مارقین و سپس دیگر کژ راهان که: «من چشم فتنه را از حدقه بدر آوردم و جز من، هیچکس را جرأت آن نبود و اگر من می‌انتان نبودم، با ناکثان و قاسطان و مارقان پیکار نمی‌شد»^۴ در پیوند با فتوح باشد: چون جامعه به پیروی از خلفا، به فتوح و پیکارهای خارجی با نامسلمانان خو گرفته و از بهره‌های فراوان مادی- معیشتی آن مانند غنایم و اسیران و کوچ و اقامت در مناطق خرم و فراخ، فراوان سودها برده بود. اینک که امام با تغییر راهبرد از خارج به داخل و منع تقسیم اموال و داشته‌های فریب خوردگان، معیشت ایشان را چون گذشته فراخی

۱ دینوری، همان، ص ۱۸۸.

۲ ابن‌عبدالبر، همان، ج ۳، ص ۱۱۱۷: أنه أمر بقتال الناکثین و القاسطین و المارقین. و روی عنه أنه قال: ما وجدت إلا القتال أو الکفر بما أنزل الله.

۳ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۱۸.

۴ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۹۳: فأنا فقات عین الفتنة، و لم یکن لیجترئ علیها أحد غیری، و لو لم أکن فیکم ما قوتل الناکثون، و لا القاسطون، و لا المارقون.

نمی داد؛ بی گفتگو هیچ کس جز او، هیچ گرایشی به چنین راهبردی نشان نداشت.

۵. در رخدادهای بیرون از عراق (فارس و کرمان و...)، امام نه آغازگر نبرد بود، و نه هیچ فتحی در آن روزگار رخ بر بست. او تنها در برابر کار انجام شده خلفای پیش از خود، که فارس را گشوده و آن را در قلمروی خلافت اسلامی در آورده بودند، قرار گرفت. اینک هر گونه شورش و پیمان شکنی، به همان اندازه عهد گسلی اهل جمل و شام، بر هم زننده یکپارچگی خلافت جلوه کرده و باید مهار می شد. زیرا شام و ایران هر دو، از پیش گشوده شده بود. به نظر می رسد در کل و جزء فتوح، امام در برابر کاری انجام شده قرار گرفته بود که نه بازگرداندن اوضاع به روز نخست ممکن بود، و نه ادامه دادن به آن پذیرفتنی و روا. از این رو، با تعطیلی و توقف روند فتوح از سویی، و برخورد با برخی و نه همه پیمان شکنان^۱ و آنان که خواهان جدا شدن از قلمروی خلافت اسلامی بودند؛ به رویکرد حفظ وضع موجود در کنار دوری از هر گونه ستم بر مردم و شهروندان مناطق گشوده شده و اصلاح امور به سوی تعالی اخلاق همت گمارد.

منابع و مأخذ

- آملی، اولیاء الله (۱۳۴۸)، تاریخ رویان، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن (۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م)، *أسد الغابة فی معرفة الصحابة*، بیروت: دارالفکر.
- ---- (۳۸۵ق/۱۹۶۵م)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر - دار بیروت.
- ابن اعثم کوفی، أبو محمد أحمد (۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م)، *کتاب الفتح*، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، *المنتظم فی تاریخ الامم والملوک*، تحقیق محمدعبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م)، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق/۱۹۹۸م)، *دیوان المتبدأ و الخبر فی تاریخ العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی الشأن الکبر*، بیروت: دار الفکر.
- ابن خیاط، خلیفة بن خیاط (۱۴۰۵ق/۱۹۹۵م)، *تاریخ خلیفة بن خیاط*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، *الطبقات الکبری*، تحقیق محمدعبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱ مانند انفعال امام در برخورد با خراسانیان. نک: بلاذری، همان، ص ۳۹۵.

- ابن طقطقی، محمد بن علی بن طباطبائی (۱۴۱۸ق)، الفخری فی الآداب السلطانية و الدول الإسلامية، تحقیق عبدالقادر محمد مایو، بیروت: دار القلم العربی.
- ابن عبد البر، ابو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد (۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م)، الاستیعاب فی معرفة الاصحاح، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.
- ابن عبری، غریغوریوس (۱۹۹۲م)، مختصر تاریخ الدول، بیروت: دار الشرق.
- ابن عمرانی، محمد بن علی بن محمد (۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م)، الإنباء فی تاریخ الخلفاء، القاهرة: دار الآفاق العربیة.
- ابن فقیه، ابو عبدالله احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی (۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م)، کتاب البلدان، تحقیق یوسف الهادی، بیروت: عالم الكتب.
- ابن قتیبة الدینوری، ابو محمد عبدالله (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، الامامة والسیاسة، بیروت: دار الأضواء.
- ابن کثیر الدمشقی، أبو الفداء اسماعیل (۱۴۰۷ق/۱۹۸۶م)، البداية و النهاية، بیروت: دار الفكر.
- ابن مزاحم، نصر (۱۴۰۴ق)، وقعة صفین، قم: افست مکتبة المرعشی النجفی.
- الاصفهانی، ابوالفرج علی بن الحسین [بی تا]، مقاتل الطالبیین، تحقیق سیداحمد صقر، بیروت: دارالمعرفة.
- بخاری، ابو عبدالله محمد (۱۴۰۰ق)، الجامع الصحیح، قاهره: المطبعة السلفية.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م)، کتاب جمل من أنساب الأشراف، بیروت: دار الفكر.
- ---- (۱۹۸۸م)، فتوح البلدان، بیروت: دار و مکتبة الهلال.
- بلعمی، ابو علی (۱۳۷۸ش)، تاریخنامه طبری، تهران: انتشارات سروش و البرز.
- تنوی، قاضی احمد و قزوینی، آصف ختن (۱۳۸۲ش)، تاریخ القی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترمذی، أبو عیسی محمد (۱۳۸۲ق/۱۹۶۲م)، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، مصر: مکتبة المصطفی البابی.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (۱۳۵۳ش/۱۹۹۷م)، الغارات، تهران: انجمن آثار ملی.
- حموی بغدادی، یاقوت (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت: دار صادر.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳۶۸ش)، الاخبار الطوال، قم: منشورات الرضی.
- ذهبی، شمس الدین محمد (۱۴۱۰ق/۱۹۹۰م)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، بیروت: دار الكتاب العربی.
- ---- (۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م)، سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- طبری، ابوجعفر محمد (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م)، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: دار التراث.
- قمی، حسن بن محمد بن حسن (۱۳۶۱ش)، تاریخ قم، ترجمة حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تهران: توس.
- کوفی، علی بن حامد [بی تا]، فتحنامه سند، (چچ نامه)، [بی جا]: [بی نا].
- مستوفی قزوینی، حمدالله (۱۳۶۴ش)، تاریخ گزیده، تهران: امیر کبیر.
- مسعودی، ابو الحسن علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، قم: دار الهجرة.
- ---- [بی تا]، التنبيه و الإشراف، تصحیح عبد الله اسماعیل الصاوی، القاهرة، دار الصاوی، (افست قم).
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، البدء و التاریخ، بور سعید: مکتبة الثقافة الدینیة.

- نسائي، أبو عبد الرحمن احمد (١٤٢١ق/٢٠٠١م)، كتاب السنن الكبرى، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة و النشر و التوزيع.
- واقدي، محمد بن عمر (١٤١٠ق/١٩٩٠م)، كتاب الردة مع نبذة من فتوح العراق، بيروت: دار الغرب الاسلامي.
- ---- (١٤٠٧ق/١٩٩٧م)، فتوح الشام، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ---- (١٤٠٩ق/١٩٨٩م)، كتاب المغازي، بيروت: مؤسسة الأعلمی.
- يعقوبي، احمد بن أبي يعقوب [بی تا]، تاريخ یعقوبی، بيروت: دار صادر.

تاج‌الدین معتر خراسانی از دولتمردان ایرانی عصر سلاجقه روم و خواص مریدان مولانا

نادره جلالی^۱

چکیده: تاج‌الدین معتر خراسانی از جمله دولتمردان ایرانی دولت سلاجقه روم بود که در عهد رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم مدتی اداره امور مالیاتی حکومت قسطنطنیه و آنقره را به عهده داشت. وی که از مریدان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بود، به کرات به دیدار او می‌رفت. مولانا نیز به او علاقه زیادی داشت و او را «همشهری»، «فخر خراسان» و «صاحب اعظم» می‌خواند. مولانا چندین نامه به او جهت رفع مشکلات مریدان خود و مردم نوشته و از او تقاضای کمک کرده است. تاج‌الدین معتر نیز به واسطه علاقه به فرهنگ ایرانی، با حمایت از مولانا، این عارف و شاعر بنام ایرانی و ساخت مدارس و خانقاه‌ها در رشد طریقت مولویه در آناتولی کوشید. در این مقاله به شرح حال وی پرداخته خواهد شد، سپس نقش وی به عنوان یکی از وزرای ایرانی قدرتمند و با نفوذ ایرانی در دولت سلاجقه روم که در گسترش عرفان و فرهنگ ایرانی اسلامی در منطقه آناتولی سهمی داشته است مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

واژه‌های کلیدی: آناتولی، مولانا، خانقاه، تاج‌الدین معتر، مکتوبات

۱ دکترای تاریخ، پژوهشگر ارشد انجمن آثار و مفاخر فرهنگی nadereh_jalali@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۹۳/۰۵/۱۸ تاریخ تأیید: ۹۴/۰۲/۰۵

Taj- au -ddin Mo'taz Khorasani: an Iranian statesman in Rome-Saljuq's Era and Mowlana's special devotee

Nadereh Jalali¹

Abstract: Taj- uddin- Mo'taz Khorasani an Iranian statesman in Rome Saljuq era was one of the devotees of Mowlana Jalal- eddin- Rumi. He was in charge of tax affairs in Rokn- oddin –Ghlich Arsalan IV, in Ghostmunieh and Anghore, Anatolia.

Having a strong tie between the statesman and Mowlana, as the former used to visit Mowlana frequently and the latter calling him “Townsmen”, “ noble of Khorasan” and “ supreme companion”, Mowlana seemingly had several writings to him asking for sorting out his devotees as well as other's problematic issues in the region. Taj- au -ddin Mo'taz Khorasani made a great contribution to Mowlavieh sect by building some schools and monasteries in Anatolia all for his sincere devotion to Iranaiian culture and to support Mowlana himself as Iranian poet and theosophist.

This study focuses on Taj- au -ddin Mo'taz Khorasani's biography and his role in Islamic Iran's cultural and theosophical improvement in Anatolia region as an influential Iranian vizir in Rome-Saljuq's era.

Keywords: Anatolia, Rumi, Khaniqah, Taj-ud-ddin Mo'taz Khorasani

1 PhD in History, Senior Researcher in the Society of Cultural Masterworks and Elites, nadereh_jalali@yahoo.com

مقدمه

ایلغار مغول در سده هفتم هجری، فصل تازه‌ای را در تاریخ ایران رقم زد. بر اثر این حملات ویرانگر، آن چنان خرابی و کشتار صورت گرفت که نه تنها هیچ کس تاب جنگ، بلکه تحمل شنیدن نام مغول را نداشت. رعب و ترس نیز چنان در دل مردم جا گرفته بود که «اگر کلاه مغولی در میان هزار جنگجوی خوارزمی می‌انداختند، جمله متفرق می‌شدند».^۱ این ایلغار، علاوه بر قتل و غارت و خسارت‌های اقتصادی، لطمات روحی و فرهنگی فراوانی نیز بر مردم ایران و جامعه آن وارد ساخت و خراسان را - که بیش از سه سده کانون رشد زبان و ادبیات فارسی بود- یکسره ویران کرد. با از بین رفتن مراکز علمی و فرهنگی در بلاد ماوراءالنهر، خوارزم و خراسان پویایی جامعه رو به افول گذاشت؛ عرفان و گرایش‌های غیرعقلی گسترده‌تر از قبل شد و عملاً مردم را نسبت به سرنوشت خود بی‌اعتنا ساخت. به عبارت دیگر حمله مغول بر رونق تصوف افزود، بسیاری از مردم به آن گرویدند و خانقاه‌ها به پایگاه امنی برای مردم تبدیل شد. در این میان، شماری از هنرمندان، دانشمندان، عرفا، فقیهان و اهل علم و قلم ایرانی - که از این ایلغار جان سالم بدر برده بودند- به آسیای صغیر، قلمرو سلجوقیان روم که از امنیت سیاسی و اجتماعی برخوردار بود مهاجرت کردند.^۲ با مهاجرت این افراد، به تدریج کانون فرهنگی ایران از خراسان به آذربایجان و سپس به آناتولی انتقال یافت و زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایرانی در آن منطقه نفوذ و گسترش پیدا کرد.

اما چنان‌که در منابع تاریخی آمده است ترکان از دیرباز پیش از ظهور اسلام به واسطه جنگ‌های مکرر با ایرانیان، اسارت و یا توطئه آنان در میان ایرانیان، ارتباط تجاری و اقتصادی و نفوذ مذاهب ایرانی، با فرهنگ ایرانی و زبان فارسی آشنا بودند ولی در میان عناصر مختلف تأثیرگذار بر رواج فرهنگ ایرانی در منطقه، گذشته از عوامل اقتصادی، تشکیلات کشوری و لشکری، بی‌گمان مذاهب ایرانی بویژه میتراپرست و مانویت بیش‌ترین تأثیر را داشته است.^۳ بعد از ظهور اسلام نیز حضور ایرانیان و فرهنگ ایرانی در آن سامان

۱ ابن‌بی‌بی (۱۹۰۲م)، مختصر سلجوقنامه، به اهتمام هوتسما، لیدن: [بی‌نا]، ص ۱۹۱.

۲ نورالله کسائی (۱۳۷۶)، «سرگذشت دانشمندان و مراکز دانش در حمله مغول»، نامه پژوهش، ش ۴، ص ۲۹۶.

۳ برای اطلاعات بیش‌تر نک: زهرارائی (۱۳۹۱)، فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۸-۱۲؛ ابوالقاسم عبیدالله بن خردادبه (۱۳۷۰)، مسالک و ممالک، ترجمه حسین قرچانلو، تهران: ناشر مترجم، ص ۲۵؛ ابوزید بلخی، البدء و التاريخ (۱۴۱۷ق)، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۰؛ ولادیمیر واسیلویچ بارتولد (۱۳۷۶)، تاریخ ترک‌های آسیای میانه، ترجمه غفار حسینی، تهران: توس، صص ۲۰-۲۴ و ۴۸؛ شهاب‌الدین ابی‌عبدالله یاقوت حموی (۱۴۰۸ق)، معجم‌البلدان، ج ۲، بیروت: دار بیروت، ص ۲۴.

ادامه یافت و با تأسیس سلسلهٔ سلاجقهٔ روم، دامنهٔ این ارتباطات گسترش پیدا کرد و فرصت مناسبی برای احیای مجدد فرهنگ ایرانی و زبان فارسی در آناتولی پیش آمد. به نوشتهٔ ابن بی‌بی و آقسرایبی در عصر سلاجقهٔ روم با حمایت نخبگان حکومتی (سلاطین، وزرا، امرا و رجال دیوانی) و غیر حکومتی، زبان فارسی به عنوان زبان رسمی دولت سلجوقی تبدیل شد و استعمال آن در مکاتبات، فرامین، منشورهای دیوانی و اداری و حتی مکاتبات شخصی بزرگان سلجوقی رواج یافت. زیرا غالب وزرا، امرا و رجال دیوانی سلاجقهٔ روم که در مشاغل مختلفی همچون پروانه، حاجب، منشی، مستوفی، قاضی، مفتی و ... انجام وظیفه می کردند و از نظر سیاسی - اقتصادی اقتدار بودند و در میان طبقات اجتماعی در شهرها بیشترین ثروت را در اختیار داشتند یا مانند معین‌الدین سلیمان پروانه دیلمی، صاحب شمس‌الدین اصفهانی و قاضی عزالدین رازی، منسوب به یکی از شهرهای ایران بودند^۱ و یا مانند جلال‌الدین قراطای در زمرهٔ طرفداران فرهنگ ایرانی - اسلامی به شمار می رفتند. بنابراین با حمایت آنان نه تنها زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایرانی در آناتولی گسترش یافت بلکه زبان و فرهنگ حاکم بر جامعهٔ آن روز، قلمرو سلاجقهٔ روم نیز شد.

از طرف دیگر حضور علما، عرفا و اصحاب طریقت مهاجر ایرانی همچون بهاء‌الدین ولد، صدرالدین قونوی، شیخ نجم‌الدین رازی، برهان‌الدین محقق ترمذی، فخرالدین عراقی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی که اکثراً مدافع فلسفهٔ محیی‌الدین عربی و دنباله‌روان صوفیان خراسان بودند و به لحاظ ایدئولوژیکی نیز در جامعه نفوذ داشتند سبب شد تا علاوه بر زبان و ادب فارسی، عرفان و فرهنگ اسلامی ایرانی نیز در منطقه آناتولی رشد و گسترش یابد؛ زیرا چنان که در منابع تاریخی آن عصر آمده تقریباً اکثر علما و مدرسانی که ادارهٔ اصلی آناتولی را در عصر سلجوقیان روم در دست داشتند، دراویشی بودند که به مرتبهٔ اولیایی ارتقا یافته یا قاضیانی که اکثراً از سرزمین‌های شرقی به خصوص ایران آمده بودند. بنابراین فرهنگی که در جامعهٔ ترک آناتولی وارد شد از سرزمین‌های اسلامی به ویژه از ایران بود. سلاطین، شاهزادگان، وزرا و امرای ادب‌پرور سلجوقیان روم و خانواده‌های آنان نیز نسبت به این علما، عرفا، مشایخ و اصحاب طریقت ارادت، احترام و محبت بسیار داشته و با حمایت مالی گسترده و برآوردن خواسته‌های آنها، ساخت مدارس، زوایا، تکیه‌ها و خانقاه‌های متعدد برای آنان و

۱ محمدامین رباحی (۱۳۹۰)، *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، تهران: اطلاعات، ص ۱۲.

۲ محمدتقی امامی خوئی (۱۳۹۲)، *ترکان، اسلام و علوی‌گری و بکتاشی‌گری در آناتولی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی، ص ۱۰۱.

اختصاص دادن موقوفات زیاد به آن‌ها^۱ نه تنها به برگزاری مجالس و عظم و سماع و شرکت در آن‌ها کمک می‌کردند، بلکه از این طریق بر شأن و نفوذ خود بین عوام نیز می‌افزودند. درواقع آنان با حمایت از این افراد به شکل غیرمستقیم، فرهنگ ایرانی و عرفای بنام ایرانی و اصحاب طریقت را مورد حمایت قرار می‌دادند و به گسترش این طریقت‌ها یاری می‌رساندند. برای نمونه، مشهورترین رجال دیوانی آن عصر یعنی معین‌الدین سلیمان پروانه دیلمی - که از مردان زیرک، لایق، مدبر و به مدت بیست و شش سال حکمران حقیقی آسیای صغیر بود - در توقات، خاققاهی برای فخرالدین عراقی، شاعر و صوفی پر آوازه ایرانی (متوفی ۶۸۸ق.) صاحب‌لمعات ساخت. او از دوستان مولانا جلال‌الدین محمد بلخی بود، غالباً برای استماع مجالس او به خاققاهش می‌رفت و مولانا نیز به او عنایت ناصحانه داشت. چنان‌که قسمتی از کتاب فیه مافیه خطاب به اوست. پروانه مجالس سماع نیز برای مولانا ترتیب می‌داد.

از میان این مهاجران نامور، تأثیر شخصیت مولانا جلال‌الدین محمد بلخی شاعر و عارف بنام ایرانی چه در دوران حیات و چه پس از آن برجسته و نمایان‌تر است. به نوشته مؤلف *مسامرة/الاخبار* او در سال‌هایی که آسیای صغیر در قلمرو ایلخانان ایران درآمده بود و سلطان غیاث‌الدین کیخسرو سوم (حک: ۶۶۶-۸۲ق.) همراه برادران خود فقط نامی از سلطنت داشت، جزو اصحاب طریقت وی بوده است.^۲ مولانا که در ورود و گسترش مفاهیم و مضامین عرفانی به آناتولی نقش مهمی ایفا کرد، در میان سلاطین سلجوقیان روم همچون عزالدین - کیکاوس دوم (حک: ۶۵۵-۴۳ق.)، رکن‌الدین قلیچ‌ارسلان چهارم (حک: ۶۶۴-۵۵ق.)، غیاث‌الدین کیخسرو سوم و ۳۷ تن از وزرا و امرای آنان نظیر جلال‌الدین قراطای وزیر، بدرالدین گهرتاش، نورالدین جاجا، علم‌الدین قیصر، امین‌الدین میکائیل نایب‌السلطنه، مجدالدین اتابک و معین‌الدین سلیمان پروانه، ارداتمندانی داشت که سر بر آستان او می‌سودند.^۳ مولانا نیز همواره از قدرت و نفوذ امر این دولتمردان و رجال با نفوذ در راه کمک به مریدان و اطرافیان خود و حل مشکلات آنان بهره می‌برد. مکتوبات متعدد ارزشمندی از مولانا به این وزرا، امیران و اشراف باقی مانده که حاوی اطلاعات سودمندی درباره خصوصیات زندگی و ویژگی‌های اخلاقی

۱ همان، ص ۱۰۶.

۲ محمودبن محمد آقسرائی (۱۹۴۳)، *مسامرة/الاخبار و مسامرة/الاخبار*، تصحیح و حواشی: عثمان توران، آنقره: انجمن تاریخ ترک، ص ۹۱.

۳ بدیع‌الزمان فروزانفر (۱۳۷۶)، *رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی*، تهران: زوار، ص ۲۱۵.

مولانا است. مولانا در اکثر این مکتوبات توصیه و پایمردی کسانی را نموده است که به او مراجعه کرده و می‌خواستند از حسن شهرت و پذیرفتاری گفتارش بهره‌مند گردند. ناگفته پیداست که پذیرش شفاعت‌های بزرگان طریقت همچون مولانا توسط امرا به نوعی، نفوذ و محبوبیت آنان را فزونی می‌بخشیده است.

تاج‌الدین معتز خراسانی نیز از جمله همین وزرای ایرانی قدرتمند و با نفوذ عصر سلجوقیان روم و مریدان مولانا بوده که در مجالس وعظ و سماع او حاضر می‌شد و با ساخت مدرسه و خانقاه در گسترش عرفان و فرهنگ ایرانی اسلامی در منطقه آناتولی کوشید^۱ و مولانا مکتوباتی به او به جهت رفع مشکلات مردم و مریدان خود نوشته است. اما از آنجا که متأسفانه منابع پژوهشی در باب تاریخ سلجوقیان روم به زبان فارسی در ایران محدود و اطلاعات اندکی دربارهٔ رجال عصر سلجوقیان روم بویژه تاج‌الدین معتز خراسانی در دست است و تاکنون پژوهش مستقلی دربارهٔ او صورت نگرفته است، لذا در این مقاله به شرح حال وی و نقش او در گسترش عرفان و فرهنگ ایرانی در آناتولی پرداخته خواهد شد و ناگزیر بایستی به اطلاعات اندکی که در این مقاله آمده بسنده کرد تا شاید بعدها مدارکی به دست آید که دانسته‌های ما را دربارهٔ تاج‌الدین معتز خراسانی تکمیل کند.

تاج‌الدین معتز خراسانی پسر محیی‌الدین طاهر خوارزمی، قاضی‌القضات جلال‌الدین خوارزمشاه بود که با سمت ایلچی نزد سلطان علاء‌الدین کیقباد اول (حک: ۶۱۶-۶۳۴ ق.) رفت. پس از آن که عزالدین کیکاوس دوم قلمرو پادشاهی خود را با برادرانش رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم و علاء‌الدین کیقباد سوم تقسیم کرد، هولاکو در سال ۶۵۴ ق. حکومت عزالدین و رکن‌الدین را در دو بخش غربی و شرقی آسیای صغیر به رسمیت شناخت و ملک‌الامرا تاج‌الدین معتز خراسانی از سوی مغولان برای گردآوری خراج جهت ادای دیون سلاطین سلجوقی به آناتولی رفت^۲ ولی چون سلطان عزالدین کیکاوس دوم از وی استقبال شایسته‌ای نکرد و به او گفت که بر سر راه شما سلطان رکن‌الدین قلیچ ارسلان چهارم قرار داشت چرا اول از وی مطالبه نکردید، او همراه دیگر ایلچیان نزد رکن‌الدین قلیچ ارسلان رفت. معین‌الدین سلیمان پروانه دیلمی که نزد رکن‌الدین قلیچ ارسلان بود، از تاج‌الدین معتز و ایلچیان استقبال کرد و با او از در دوستی درآمد. سپاهیان مغول که به آناتولی آمده بودند،

۱ شمس‌الدین احمد افلاکی (۱۳۶۲)، مناقب‌العراقین، ج ۱، تهران: دنیای کتاب، ص ۲۳۹.

۲ آقسرائی، همان، ص ۶۵.

طرفداران عزالدین کیکاوس را شکست دادند و عزالدین کیکاوس به استانبول گریخت. رکن‌الدین قلیچ ارسلان که سلطانی بلامنازع شده بود، اداره امور مالیات قسطنطنیه و آنقره را به تاج‌الدین معتز واگذار کرد و بدین ترتیب وی در کارهای حکومتی یکی از رجال قدرتمند شد. آقسرای در این باره می‌نویسد:

«تاج‌الدین معتز به رأی رزین و حزم متین، مقتدای اکابر دولت بود و در تدبیر ممالک و تحصیل مال روم مرتبه وزارت داشت و از حضرت علیا احکام یرلیغ‌ها به نام او صادر شده و تحصیل مال بالش و قروض سلاطین و شمس‌الدین بابا بدو حواله فرموده بودند و او عرضه داشت که شمس‌الدین بابا را از متروکات چیزی نمانده است. حکم یرلیغ صادر شده بود که قسطنطنیه اقطاع او بوده است و بر موجب صوابدید او آقسرا و دولو را بعبره متوجهات قسطنطنیه در وجه مال بالش نهادند و بدو تفویض کردند و سبب آن که وزیر پیشه بود».

اما ظاهراً مدتی بعد میانه او با رکن‌الدین قلیچ ارسلان بهم خورد و با معین‌الدین پروانه متحد شد تا او را از بین ببرد و در شورش شرف‌الدین بن خطیر نیز از وی جانبداری کرد. اگرچه در ورود لشکریان ملک ظاهر بیبرس به آناطولی (۶۷۶ق)، همراه معین‌الدین پروانه و فخرالدین صاحب عطا از طرف سیواس به جانب پینلو رفتند و نزدیک پانصد سوار به جهت تجسس متوجه ابلستان شدند تا از لشکر شام خبر یابند اما با این وجود چون از حرکت لشکر شام مطلع شده و آن را مخفی کرده بودند، مورد اتهام قرار گرفتند و موقوف گردیدند،^۲ ولی چندی بعد تاج‌الدین معتز تبرئه شد.^۳

به نوشته آقسرای در دوران وزارت تاج‌الدین معتز که «به علو همم و ثبات کرم موصوف و مبعوث بود و در عهد غیاث‌الدین کیخسرو با جمله اکابر و امرا در مجموع اوامر و نواهی رتبت حکومت و مشاورت و رسم امارت و مساهمت داشت»^۴، در سرزمین‌های تحت حاکمیتش، آسایش، آرامش و رفاه برقرار بود. چنان‌که درباره ایام دولت و شیوه وزارت او آمده است:

«هر بقعه که از ممالک در تحت تصرف او بود از غایت رفاهیت و آیین عمارت از

۱ بازاری نزدیک قیصریه بوده است.

۲ آقسرای، همان، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۳ همان، ص ۹۹.

۴ همان، صص ۶۵، ۸۹.

روضه ارم نموداری و از عرصه خرم آثاری بود، راهی داشت چنان روشن که آفتاب به مشعله داری آن تفاخر می نمود و سایه‌ای داشت که چنان فرخ که سعادت از آن رشک می برد. ایام دولت او را تاریخ خیرات و زمان حکومت او را عهدنامه مکرمات دانسته اند که رسوم نیکوکاری و قواعد خوب کرداری مستمر بود.^۱

تاج‌الدین معتز از جمله امرایی نیز بود که اباقا را در سال ۷۷۶ق. به هنگام ورود به آناتولی همراهی می کردند. او اباقا را تا ارزنجان همراهی کرد و در آن شهر تمام مایحتاج سپاه مغول را فراهم و نیازهای آنان را برآورده ساخت. اما پس از عزیمت اباقا، در آنجا بیمار شد و سرانجام در همانجا درگذشت.^۲ آقسرای در باب مرگ وی و عدم ققدانش می نویسد: «مسند امارت از آن منبع راحت و احسان خالی ماند و آن عقد دولت منظوم شده به انضمام پیوست، و کفاه و صدور و دهان جهان از نعمت او نیز محروم ماندند».^۳

چنان که اشاره شد مولانا با پیروان همه آیین‌ها، با سلاطین، وزراء، رجال و امرای قدرتمند سلاجقیان روم و افراد طبقات مختلف دوستی داشت. چنان که خود در کتاب خویش فیه مافیه می نویسد: «مرا خوبی است که نخواهم که هیچ دلی از من آزرده شود».^۴

در این راستا نسبت به اهل سیاست نیز نگرشی از سر تأمل و اندیشه داشت و آگاه بود که تا حدودی باید بر حکومت‌مداران نفوذ داشته باشد. موقعیت اجتماعی او و نحوه رفتارش با امرای آن روزگار چنان که از کتاب فیه مافیه مستفاد می شود رفتاری تأثیرگذار بوده است.^۵ وی براساس آنچه در مقاله ۶۲ آن کتاب نوشته، حضور امرا، وزرا و رجال دیوانی قدرتمند و با نفوذ را در مجالس درس و وعظ و یا مراسم سماع خود مفید می دانسته است؛ زیرا معتقد بوده دامنه نفوذش را گسترش داده و مریدان بیشتری را به سوی او خواهند کشاند. مولانا مکتوبات متعددی خطاب به این افراد به جهت گشایی از کارهای فروخته خلق نوشته که او واسطه برآوردن آنها می شده است. چنان که افلاکی به نقل از صلاح‌الدین ملطی در مناقب العارفین می نویسد:

۱ همان، ص ۸۹.

۲ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی (۱۳۷۱)، تصحیح توفیق هدسبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۲۵۴-۲۵۵؛

آقسرای، همان، صص ۶۵، ۶۶، ۸۹، ۹۹، ۱۰۲-۱۰۵، ۱۱۸.

۳ آقسرای، همان، ص ۱۱۸.

۴ مولانا جلال‌الدین رومی، فیه مافیه (۱۳۳۰)، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۷۴.

۵ همان، ص ۱۶۴.

«چون به حضرت مولانا مرید شدم می‌دیدم که روزی ده دوازده رقععه به [معین‌الدین] پروانه و غیره فرستاده، مساکین و اهل حاجات را روا شدی و هیچ یکی خطا نکردی».^۱

به نوشته فریدون نافذ اوزلوق این مکتوبات به جهت آگاهی‌هایی که در زمینه‌های مختلف به دست می‌دهد ارزشمند و ارمغانی برای جهان عرفان است.^۲

مولانا در این مکتوبات جنبه محبت و احترام خود را به مخاطب منظور نظر قرار داده و آنچه از آن حمایت می‌کند اخلاق اسلامی، فضیلت و جوانمردی است. بر این اساس به هر کس به قدر وسع و توانایی خود کمک کرده تا آنان را خشنود سازد.

زبان این مکتوبات فارسی زیبا و دلنشین؛ و زبانی است که در میان طبقات روشنفکر آناتولی رایج بوده و سند معتبری است که نشان از تسلط فرهیختگان آناتولی به این زبان دارد. از آنجا که مولانا به جهت استغراق در قرآن و حدیث و الفت و انس با اشعار شاعران بزرگ عرب مانند متنبی (متوفی ۳۵۴ ق.) اطلاعات وسیع دینی و ادبی داشته، در این نامه‌ها به کثرت به آیات و اشعار تازی در لابه‌لای عبارات و اشعار شعرای مشهور ایرانی مانند سنایی و عطار - که به آنها علاقه زیادی داشته - استشهاد جسته است که گویای آن است در آن زمان، اهل فضل و مخاطبان این مکتوبات با هر دو زبان آشنا بوده‌اند. سبک نگارش این مکتوبات، هرچند مانند اخوانیات منشیان درباری نیست و نویسنده بنای سجع و لفاظی ندارد، اما مشحون از القاب و عناوین رسمی آن روزگار است که در آغاز نامه‌ها برای مخاطبان ذکر شده است. از این رو، نشر او را در مکتوبات نشر ملمع می‌توان نامید.^۳ پایان‌نامه‌ها برخلاف آغاز که غالباً رسمی و مصنوع است، صمیمانه و دوستانه و عموماً با دعای «جاوید چنین باد» یا «چنان باد» ختم می‌شود.^۴

این مکتوبات به جهت درک موقعیت اجتماعی مولانا و رفتاری که او با امرای آن روزگار داشته سودمند و حائز اهمیت است. رفتاری آموزنده که نشان از اندیشه‌های بلند او

۱ فلاکی، همان، ص ۳۵۵.

۲ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، ص ۳۵.

۳ برای اطلاعات بیش‌تر نک: احوال دل‌گذاخته: گزیده مکتوبات مولانا (۱۳۹۲)، انتخاب، مقدمه و توضیحات غلامعلی حداد عادل، تهران: سخن، صص ۳۰-۵۱.

۴ مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان (۱۳۶۹)، گردآوری رابین جمهوری اسلامی ایران آنکارا، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۴۴؛ احوال دل‌گذاخته: گزیده مکتوبات مولانا، ص ۲۳.

دارد و طریقت او را سازنده و پویا کرده است.

از آنجا مولانا در این مکتوبات به دفعات تاج‌الدین معتز خراسانی را به عنوان یکی از دولتمردان بلندپایه، رجال قدرتمند و با نفوذ ایرانی در دربار سلجوقیان روم و فردی مقبول‌القول مخاطب قرار داده و او را از خواص مریدان خود دانسته است، چنین بر می‌آید که کلامش در او نفوذ و تأثیر زیادی داشته است و او با تدبیر و قدرت، خواسته‌های مولانا را اجابت می‌کرده است. تاج‌الدین نیز به واسطه آن که از دوستداران مولانا و احترام‌شایانی برای او قایل بوده، مجالس سماع نیز برای او تربیت می‌داده است.

درباره چگونگی و زمان ورود او به حلقه مریدان مولانا اطلاع دقیقی در دست نیست؛ لیکن از نوشته‌های افلاکی چنین پیداست که ظاهراً مدتی که مولانا با حسام‌الدین چلبی همنشین بوده به جمع مریدان مولانا گرویده و همراه معین‌الدین پروانه به مجلس وی می‌رفته و مولانا نیز او را از جمیع امرای سلطان بیشتر دوست می‌داشته، به سبب زادگاه مشترکشان «همشهری» می‌خوانده و «طالب صادق و مُستسقی آب حیات و جَلّاب معانی» می‌دیده است.^۱ همچنین او را به واسطه احسان‌ها، محبت‌هایش به عالمان و درویش و دستگیری از فقرا مورد مهر قرار داده و «امیری معتبر، مردی صاحب خیرات» توصیف می‌کند که در جاهای مختلف روم، مدارس، خانقاه‌ها، بیمارستان‌ها و رباط‌های متعدد بنیاد کرد^۲ ولی چون خواست برای دوستداران و یاران مولانا دارالعشاقی بسازد، مولانا نپذیرفت و بدین مناسبت غزلی سرود:

ما در جهان موافقت کس نمی‌کنیم	ما خانه زیر گنبد اطلس نمی‌کنیم
ما قصر و چارطاق برین عرصه فنا	چون عاد و چون ثمود، مقرنس نمی‌کنیم
جز صدرِ قصرِ عشق در آن ساحتِ خلود	چون نوح و چون خلیل مؤسس نمی‌کنیم

تاج‌الدین معتز به این پاسخ مولانا قانع نشد و از طریق نواب خود برای او از مال جزیه سه هزار دینار فرستاد ولی مولانا آن را نپذیرفت و گفت که ما از کجا و شنقصة^۳ دنیا از کجا؟، پس تاج‌الدین معتز از سلطان ولد، پسر وی، خواست تا نزد مولانا از او شفاعت کند. سرانجام سلطان ولد به او اجازه داد تا خانه‌ای ساده و بی‌تکلف پهلوی مدرسه عامره - که مولانا در

۱ افلاکی، همان، ج ۱، صص ۱۰۰، ۱۳۳-۱۳۴.

۲ همان، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳ همان، ج ۱، ص ۲۴۱؛ کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیر، جزو چهارم، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران:

امیرکبیر، ص ۵۱، غزل ۱۷۱۲؛ دیوان کبیر، ج ۱، غزل ۶۲۰.

۴ ظلم و ستم بیش از حد.

آنجا تدریس می‌کرد- برای مریدان بنا کند.^۱ در این مدرسه جماعت‌خانه‌ای بود که به اعتقاد گولپینارلی در اصل صورت قرائت‌خانه را داشت و مولانا در آنجا تنها می‌نشست و به مطالعه کتب و تفکر مستغرق می‌شد.^۲ همچنین در مواقع دیگر که آنجا درس بر پا می‌شد؛ گاه گاه نقدینه‌ای برای مولانا می‌فرستاد. چنان که افلاکی می‌نویسد: «روزی امیر تاج‌الدین معتز مبلغ هفت هزار درم سلطانی از آقسرا نزد مولانا فرستاد و در مکتوب خود قید کرد که وجه حلال است و از مال جزیه است تا مولانا آن را رد نکند. مولانا آن را قبول کرد و دستور داد همه را نزد حسام‌الدین چلبی بردند.^۳ تاج‌الدین معتز در آقسرا نیز مدرسه‌ای برای شرف‌الدین قیصریه ساخت.»^۴

مؤلف مناقب‌العارفین ضمن نقل حکایتی درباره خانقاه ضیاء‌الدین وزیر در قونیه، نقش تاج‌الدین معتز را در تعیین حسام‌الدین چلبی به مشیخت خانقاه ضیاء‌الدین وزیر بیان کرده و می‌نویسد: «خدمت امیر کبیر تاج‌الدین معتز مصلحت چنان دید که تقریر خانقاه ضیاء‌الدین وزیر را به نام حسام‌الدین چلبی بنویسند و از سلطان فرمان بستانند؛ بعد از آنک فرمان همایون نفاذ یافت، امیر تاج‌الدین اجتماعی عظیم کرده اجلاس بی نظیر ساخت و به حضرت مولانا اعلام کردند که خانقاه ضیاء‌الدین وزیر به حضرت چلبی تعلق گرفت؛ حضرت خداوندگار با جمیع یاران برخاست و روانه شد.»^۵

مولانا در مکتوبات خود نیز به این مسئله اشاره دارد و طی نامه‌ای درخواست تفویض خانقاه ضیاء‌الدین وزیر و خانقاهی دیگر شاید موقوفه ضیاء‌الدین به حسام‌الدین چلبی را کرده است.^۶ مکتوبات متعددی که مولانا به تاج‌الدین معتز نوشته عموماً دوستانه و گاهی در شفاعت، وساطت و سفارش و توصیه است و از او تقاضای کمک در حل گرفتاری و مشکلات مردم کرده است. او در نامه‌ها رسم ادب را به جا آورده و پس از ذکر القاب و عناوین و اوصاف متعدد و سلام و تحیت، او را با انواع دعا و ثنا عزیز داشته است. سپس موضوعی را عنوان نموده، آیات و احادیث و اشعار متناسب با آن را آورده، به ذکر حکایتی پرداخته و عاقبت

۱ عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۶۶)، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق هـ سبحانی، تهران: کیهان، صص ۸۶-۸۷؛ افلاکی، همان، ج ۱، ص ۲۴۲.

۲ افلاکی، همان، ج ۱، صص ۹۷، ۱۲۵.

۳ همان، ج ۲، ص ۷۵۱.

۴ همان، ج ۱، ص ۱۸۴.

۵ همان، ج ۲، ص ۷۵۴.

۶ *مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی*، ص ۳۷.

درخواست خود را برای انجام کاری از او بیان کرده است. چنین به نظر می‌رسد تاج‌الدین معتز ظاهراً به جهت رقابت شدیدی که بین امرای سلجوقی برای تقرب به بزرگان طریقت وجود داشته، با هدف کسب مقبولیت بیش‌تر در میان توده‌های بی‌شمار در مجالس این عرفای بنام شرکت کرده است. اگرچه انگیزه سیاسی بر اعتقادی غلبه داشته است اما در هر حال با هر نوع انگیزه‌ای به گسترش طریقت مولویه در رواج فرهنگ ایرانی و عرفان در آناتولی کمک کرده است.^۱

مولانا از میان دوازده نامه‌ای که درباره نظام‌الدین داماد حسام‌الدین چلبی به رجال با نفوذ سلجوقیان روم نوشته و درخواست کمک از آنان کرده تا نظام‌الدین را از گرفتاری و از پرداخت مطالبات معاف دارند، نامه‌ای نیز به تاج‌الدین معتز نوشته، خواستار کمک به نظام‌الدین شده تا زبان‌های وی جبران شود، زیرا «این کشتی بی حمایت آن نوح کرم از گرداب طوفان خلاصی نمی‌یابد.» او در این نامه تاج‌الدین معتز را با صفات و القابی چون «امیر ربانی، کریم‌الذکر، لطیف‌الفکر، مصباح‌المساکن، اعلم‌اعدل، احسان پیشه، مونس الفقرا، عدل‌گستر، عاقبت‌اندیشه، فخر خراسان و عراق» خطاب نموده و از نظام‌الدین نیز با عنوان «فرزند مخلص معتقد که حقوق فرزندی و خدمت و جانبازی مخلصانه بر او بسیار ثابت داشته و از عهد صغر در باب فقرای ربانی، مال و جان بذل کرده»، یاد نموده است.^۲ سرانجام با ذکر رباعی از خود و بیتی از ابوطیب متنبی و پند و اندرز و احادیثی به پایان می‌برد و می‌نویسد:

«خود ملک‌الامرا استاد این آزمایش است که حق تعالی سریع‌الحساب و سریع‌المکافات است. هیچ کس در این باب زیان نکرد و نخواهد کرد. چشم می‌دارم که سایه عنایت ملکانه پادشاهانه مخدومانه، درباره فرزند مخلص، نظام‌الدین، این بار دیگر مبذول فرماید و خداوندی کند تا از این عهده گران بیرون آید... این خیر به خیرهای دیگر نماند، از آسمان هفتم تا زمین هفتم فرق است میان احسان کردن به فقرای اهل تن تا فقرای اهل دل و حقیقت و معلوم است که خویش و پیوسته به خدمت ملک‌المشاخ، جنیدالزمان، امین‌القلوب، شمس‌الحقایق، امام‌الهدی، حسام‌الحق و الدین - متع‌الله العارفین بطول بقائه - الله، الله، این احسان را از جنس احسان‌های دیگر نفرماید شمرد».^۳

۱ ربانی، همان، ص ۱۰۲.

۲ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، ص ۸۹.

۳ همان، ص ۹۰.

نامه پنجاه و نهم نیز در خصوص طلب یاری به نظام‌الدین است. حکایت فضیل بن عیاض از عارفان سمرقند مندرج در اواخر این نامه رنگ طلب و بخشایش بدان داده است. در بخشی از این نامه آمده است:

«از حسن اعتقاد و نیت پاک آن یگانه عالم پوشیده نباشد که نظام‌الدین، از قدیم و از عهد طفلی قره‌العین این داعی بوده است... شب و روز آنچه دارد ایشار راه حق است و فدای فقرای راستین؛ و این سبب دوام دولت آن یگانه عالم، ملک‌الامراست. چشم می‌دارم که ملک‌الامرا او را بدان عنایت، که لایق درویش‌نوازی و فقیرپروری شاهانه اوست، نظر فرماید تا این نوازش ملک‌الامرا گواهی باشد بر گوهر پاک و حال شریف فقیرپرور درویش‌نواز ملک‌الامرا و تحریض باشد خلق را بر خیر؛ که تربیت ملوک، اهل خیر را، تحریض کردن دیگران باشد بر خیر، و اهمال و اهانیت کردن اهل خیر، فاتر کردن و بی‌ربغت کردن خلق باشد از خیرات»^۱.

مولانا در نامه پنجاه و هشتم، تاج‌الدین را با القاب و صفاتی همچون «صاحب اعظم، ناشر العدل، باسط الفضل و افتخار الاسلام و المسلمین» خطاب کرده و توصیه کمک به سید شرف‌الدین نامی از اکابر قونیه و مریدان خود را نموده که به عقیده او، عالم عادل زاهد، فخر آل یاسین و سیدالاشراف بوده است، زیرا به اعتقاد او:

«سید اجل، قناعت و صبر بسیار کرده بر هست و نیست و آن بزرگ را از دور دعا می‌گفته و نمی‌خواسته است که بر خاطر مبارکش باری نهد از ذکر حالت خویشتن؛ اما، چون کارد به استخوان رسید و اضطراب به نهایت انجامید، جناب عالی - لازال عالیاً - از آن مشهورتر است در دستگیری فقرا، خاصه فرزندان رسول بحق... امید است که سید جلیل، شرف‌الدین - زادالله شرفه - بدین طرف شاکر و ذاکر باز گردد، همچون همه قاصدان خدمت، تا ثواب بی‌نهایت باشد و جزای بی‌حد»^۲.

نامه هشتاد و هشتم، حاوی درخواست تفویض امامت و وعظ مسجد قرا ارسلان - که وقف خاندان شمس‌الدین خجندی بوده - به صدرالدین پسر حسام‌الدین چلبی است. او در این نامه صدرالدین را «فرزند عزیز، صدر صدرزاده، امام اجل، فخر المذکرین» نامیده که به خیر و نشر علم و تحصیل فضل شب و روز مشغول بوده و آن قوت فراغت و رفاهیت را از

۱ همان، صص ۱۳۶، ۳۲۵.

۲ همان، صص ۱۳۴ - ۱۳۵؛ نک: افلاکی، همان، ج ۱، صص ۱۲۷ - ۱۲۸.

عنايات و لطف‌های تاج‌الدین می‌دانسته است، از این رو شب و روز دست دعا به سوی خداوند برداشته و مزید دولت او را خواسته است.^۱

نامه هفتاد و پنجم در سفارش فخرالمشاخ است و غرض خود را «صلاح ملک و ملت» برشمرده و اظهار امیدواری کرده «که از برای زاد آخرت و دستگیری روز درماندگی که در این خیر خطیر است معاونت فرماید» و مطالب خود را با مصرع «قلم اینجا رسید سر بشکست» از خاقانی شروانی به پایان می‌برد.^۲

در نامه صدم، از صاحب اعظم تاج‌الدین، مونس الفقرا، مربی الفضلا، مغیث‌المهوفین و غیاث‌المظلومین می‌خواهد که بار دیگر اخی محمد را عفو کرده و بنوازد و در کف حمایت خود بگیرد.^۳ مولانا در این نامه اخی محمد را فرزند «عزیز معتقد متعبد» خطاب کرده است و به تاج‌الدین می‌نویسد:

«از بندگان و چاکران قدیم و دعاگویان و هواخواهان دیرینه آن حضرت است و پرورده آن رحمت و رُضیع آن نعمت. متوجه خدمت شده است بر امید آن رحمت پادشاهانه. توقع است که چون بعد از یأس تمام و حیرت و حرمان و محنت فراق آن بزرگوار، که مغضوب علیه شده بود، به عفو و بخشایش آن عزیز مشرف و زنده شد و ربنا ظلمناهای او به حضرت کریم و الکاظمین الغیظ و العافین عن الناس و الله یحب المحسنین، ادام الله علوه، پذیرفته و مقبول آمد و باز در حلقه بندگان راه یافت و از مجاوران کعبه آن اقبال شد، که بسیار همچو او دلبسته و تشنه آنند... اکنون جز آن نواختگاه، ملجای و ملاذی دیگر نمی‌داند و نمی‌خواهد. مهر آن حضرت را بر گوشه جان بسته است و سرمه امید در دیده نیاز کشیده بدان حضرت می‌آید و پیش‌کشی و دست‌آویزی ندارد جز آن رحمت بی پایان به شفاعت این داعی مخلص که از آن حضرت هرگز مردود نشده است. توقع از احسان و پادشاهی و درویش‌نوازی بی‌حد آن یگانه جهان است که احوال پراکنده او را نظامی دهد و به عنایت و رعایت، او را زنده کند».^۴

در مناقب‌العارفین نیز از اخی محمد دیوانه، شاگرد شیخ اسدالدین متکلم که در سیواس

۱ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، صص ۱۷۰-۱۷۱.

۲ همان، صص ۱۵۶-۱۵۷.

۳ همان، صص ۱۸۴-۱۸۶.

۴ همان، صص ۱۸۶.

ساکن بود نام برده شده است.^۱ این شخص تا روزگار اولو عارف چلبی حیات داشته و برای وی مجالس سماع ترتیب می‌داده است. وی با خاندان مولانا دوستی داشته و به افراد آن خانواده علاقه‌مند بوده است.^۲ مولانا این نامه را با رباعی از خود:

آزادی را به لطف خود بنده کنی به زان که هزار بنده آزاد کنی

مولانا در نامهٔ صد و هفتم تقاضای کمک به جلال‌الدین نامی را کرده که ظاهراً از علما بوده و او را «عزیز عزیز عزیز» خطاب نموده و از تاج‌الدین خواسته جهت اخذ وام به او یاری رساند. به اعتقاد مولانا، جلال‌الدین سید المدرسین، تاج الخطباء و عالم فاضل متقن بوده که پیوسته شاکر و ذاکر احسان و تربیت و نوازش آن بزرگوار است و او در این نامه متذکر شده که تاج‌الدین هر احسان، عنایت و توجهی به او بکند در حقیقت به او کرده است.^۳

در نامهٔ صد و نوزدهم نیز توصیهٔ شخصی به نام شمس‌الدین را کرده و درخواست نموده تا تاج‌الدین او را عفو نموده و بنده‌نوازی او را از سر بگیرد. ظاهراً این فرد بایستی شمس‌الدین گنجه‌ای نایب تاج‌الدین معتز باشد که در اواخر حیات از کارهای دیوانی دست کشید، به تصوف روی آورد و چون در فتنهٔ ابن‌خطیر متهم به همدستی با آن گروه و شامیان شد، در حدود سال ۶۷۶ق. به شهادت رسید.^۴ مولانا در این نامه همچنین سپاسگزار احسان‌های تاج‌الدین معتز است^۵ و از او با صفات «محمّدی الاخلاق، خداپرست ربانی، عالی همت، وافر رحمت و تاج‌المله و الدین یاد کرده» که آرزومند دیدار او به زودترین زمانی و همایون وقتی است. مولانا در این نامه بیتی از اشعار خود را که بر سر مزار فرزندش علاء‌الدین چلبی نوشته:

إِنْ كَانَ لَا يَرْجُوكَ إِلَّا الْمُحْسَنُ فَبِمَنْ يَلُودُ وَيَسْتَجِيرُ الْمُجْرِمُ
درج کرده است.

مولانا در نامهٔ صد و سی و ششم از تاج‌الدین معتز با عنوان «ملک‌الوزراء، مربی‌العلماء، مؤسس‌الخیرات و معدن‌الایثار و الایقان» یاد و توصیه شخصی را کرده و در پایان نامه یادآور شده است که هیچ ذره خیری در راه دین ضایع نیست ... چنان که عنصر پاک و عقل دراک آن

۱ افلاکی، همان، ج ۲، ص ۶۷۳

۲ همان، ج ۲، صص ۸۵۵-۸۵۶، ۸۶۳

۳ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، صص ۱۹۶-۱۹۷

۴ آقسرائی، همان، صص ۱۰۴، ۱۰۲

۵ مکتوبات مولانا جلال‌الدین رومی، صص ۲۱۰، ۳۴۱

امیر دیندار در کل احوال ساعی خیر باشد.^۱

نتیجه گیری

تاج‌الدین معتر خراسانی از جمله شخصیت‌های با نفوذ و تأثیرگذار ایرانی در دربار سلاطین سلجوقی روم بود. او پس از ورود به آناتولی و حضور در دربار سلاجقه روم با کاردانی و درایت، مراتب ترقی را طی کرد و توانست بستر مناسبی برای رشد فرهنگ، ادب و عرفان ایرانی در آناتولی فراهم آورد. او در زمینه فرهنگی به حمایت از زبان فارسی در قلمرو سلاجقه روم پرداخت و از سوی دیگر با حمایت از عرفان اصیل ایرانی و عارف بزرگی چون مولانا و برقراری روابط دوستانه با وی نه تنها زمینه آرامش و آسایش این عارف و مریدانش را فراهم ساخت، بلکه از عرفان و سلوک ایرانی در قلمرو آنان پشتیبانی کرد. در این راستا به ساخت مدارس، مساجد و خانقاه پرداخت و همچون مریدی پر شور در جلسات و عظم و درس مولانا حاضر می‌شد و از کلاس درس و بحث وی بهره می‌برد.

منابع و مأخذ

- آفریایی، محمود بن محمد (۱۹۴۳)، مسامرة الاخبار و مسامرة الاخبار، به سعی و تصحیح و حواشی عثمان توران، آنقره: انجمن تاریخ ترک.
- ابن بی‌بی (۱۹۰۲م)، مختصر سلجوقنامه، به اهتمام: هوتسما، لیدن: [بی‌نا].
- ابن خردادبه، ابوالقاسم عبیدالله (۱۳۷۰)، مسالک و ممالک، ترجمه حسین قرچانلو، تهران: ناشر مترجم.
- احوال دل‌گذاخته: گزیده مکتوبات مولانا (۱۳۹۳)، انتخاب، مقدمه و توضیحات غلامعلی حداد عادل، تهران: سخن.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، تهران: دنیای کتاب، چ ۲.
- امامی خوئی، محمد تقی (۱۳۹۲)، ترکان، اسلام و علوی‌گری و بکتاشی‌گری در آناتولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی.
- بارتولد، ولادیمیر واسیلویچ (۱۳۷۶)، تاریخ ترک‌های آسیای میانه، ترجمه غفار حسینی، تهران: توس.
- بلخی، ابوزید احمد بن سهل (۱۴۱۷ق)، الباء و التاریخ، حواشی: خلیل عمران منصور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- دیوان کبیر (۱۳۱۹)، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ربانی، زهرا (۱۳۹۱)، فرهنگ ایرانی در قلمرو سلجوقیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- ریاحی، محمدامین (۱۳۹۰) *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی*، تهران: اطلاعات.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۷۶)، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تهران: زوار.
- کسایی، نورالله (۱۳۷۶)، «سرگذشت دانشمندان و مراکز دانش در حمله مغول»، *نامه پژوهش*، ش ۴.
- کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیر (۱۳۶۳)، جزو چهارم، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
- گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶)، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق هـ سبحانی، تهران: کیهان.
- مولانا از دیدگاه ترکان و ایرانیان (۱۳۶۹)، به قلم جمعی از نویسندگان، گردآوری راینی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مولانا جلال‌الدین محمد رومی (۱۳۷۱)، *مکتوبات*، تصحیح توفیق هـ سبحانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سیاست فرهنگی حکومت تزاری در فرارود طی سال‌های (۱۸۶۴ - ۱۹۱۷ م.) (مطالعه موردی: نظام آموزشی)

حسن حضرتی^۱

سیده فهیمه ابراهیمی^۲

چکیده: سیاست روسی سازی حکومت تزاری در بعد فرهنگی خود، تلاشی بود در جهت انضمام فرهنگی فرارودیان به قلمرو تمدن روسیه که جدا از فرهنگ اروپایی بود. استعمارگران روسی در این سیاست ورزی در قالب مخالفت با اسلام، تشکیلات دینی را هدف قرار دادند که نهادهای آموزشی فرارود نیز جزئی از آن بود. روند سیاست گذاری نمایندگان حکومت تزاری در حوزه آموزش (که آن را کانون تولید «تعصب اسلامی» می دانستند) و به تبع آن اقدام واکنشی مسلمانان، یکی از محوری ترین موضوعات مورد پرسش در این دوره است. طرح مشخص روس ها این بود که حمایت کامل دولتی از مراکز آموزشی کهنه و منقطع فرارود سلب شود و سپس در رقابت با نهادهای جایگزین روسی (مدارس روسی و روسی - بومی) تضعیف شده و اهمیت خود را از دست بدهند. برخلاف پیش بینی مقامات روسی، حاصل این تقابل، شکل گیری گونه جدیدی از نظام آموزشی محلی (مدارس اصول نو یا جدید) بود که گرچه ساختار آن تا حدود زیادی وارداتی بود اما توفیقاتی داشت که روس ها را ناگزیر ساخت چرخش کاملی در روند سیاست گذاری خود داشته باشند.

واژه های کلیدی: روسی سازی، فرارود، نهادهای آموزشی، جدیدیه

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تهران hazrati@ut.ac.ir

۲ دکتری تاریخ اسلام دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) sfahimebrahimi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۱/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۹/۳۰

Cultural policy of Czarism in Transoxiana: Educational System (1864- 1917AD)

Hasan Hazrati¹

Seydeh Fahimeh Ebrahimi²

Abstract: Russification in its cultural aspect was an attempt for the cultural annexation of Transoxiana to the Russian civilization in Czarism, which by no means was similar to the European culture. According to this policy Russian colonizers, opposed to Islam, targeted on Transoxiana's Religious organizations and Educational System. The trend of this process in the field of education, applying by Russian representatives who used to call the Islamic organizations "the centre of Islamic fanaticism", and then the reaction of Muslims to this critical subject is one the most pivotal concerns in this period. The plan was to restrain the governmental support from old fashioned educational system. It would eventually lead to fail and eliminate the old schools in competition with Russian alternative institutions so called Russian Schools or Russian – Indigenous Schools.

Contrary to the Russian expectations, a new kind of local educational system was formed instead, namely, New Principles schools (Madares- e Asl- e- no/ Jadid). The structural pattern although was imported, it was in a great extent successful and made Russian to take a crucial turning point in their domination policy.

Keywords: Russification, Transoxiana, Educational Systems, Jadidism

1 Assistant professor in History, Tehran University, hazrati@ut.ac.ir

2 PhD in History of Islam, Tehran University, sfahimeebrahimi@gmail.com (In charge Author)

درآمد

روس‌ها آنگاه که با زعامت یک کشیش مسیحی و مشایعت سربازان صلیب به دست، به دارالاسلام رسیدند از پیوند وثیق دین با فرهنگ، اجتماع، سیاست و دیگر عرصه‌ها در این سرزمین به خوبی آگاه بودند. آن‌ها خود نیز در اجتماعی زندگی می‌کردند که تأثیر کلیسا بر حیات اجتماعی بسیار قابل توجه بود. مردان کلیسای ارتدوکس در سیاست‌ورزی رهبران تزاری نقشی قاطع و تعیین کننده داشتند، لذا در دعاوی تمدنی آن‌ها وجه دین برجسته می‌شود و در مبانی اندیشه‌ای برای توجیه پیشروی، رسالت آن‌ها علاوه بر ادغام سیاسی این سرزمین به قلمرو روسیه برای ساختن روسیه بزرگ و همسان‌سازی بیولوژیک، ادغام و همگن سازی فرهنگی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. هدف از این سیاست این بود که اتباع جدید هم چنان که به قلمرو روسیه پیوستند به فرهنگ و دین روسی نیز بپیوندند. بی‌شک چنین سیاست‌هایی را با خشونت نمی‌توانستند بی‌بگیرند بلکه باید ابتدا حسن نیت خود را به مسلمانان ثابت می‌کردند. یعنی باید خود را مدافع دین نشان می‌دادند، دینی که مردم فرارود و علمای آن می‌فهمیدند و سپس در بازه‌ای زمانی مفاهیم را تغییر دهند. در اگوست ۱۸۶۶م/۱۲۸۳ق. عهدنامه‌ای منعقد شد که طی آن تاشکند بخشی از امپراتوری روسیه اعلام شد.^۱ در این عهدنامه تصریح شده بود که در شرایط تسلیم شهر، حاکمان جدید باید مطمئن باشند که مردم در دین خود ثابت‌قدم هستند. روسیه تضمین می‌کند که رعایای جدید امپراتوری به زندگی خود مطابق با شریعت ادامه می‌دهند. مالیات‌های اسلامی را پرداخت می‌کنند و موقوفات را حفظ می‌نمایند.^۲ در عهدنامه تاشکند چنین آمده بود: به فرمان پادشاه روسیه و نماینده وی ژنرال چرنیایف به شهروندان تاشکند اعلام می‌کنیم که آن‌ها به خواست و اراده خداوند متعال و دین محمد رسول‌الله نباید از قوانین شریعت دست بکشند. آن‌ها باید در جهت منافع این سرزمین تلاش کنند، نماز پنجگانه را به موقع ادا کنند. روحانیون در مدارس حضور یافته و دین رسول‌الله را ترغیب نمایند. دین اسلام، شرب خمر، بازی‌های بی‌معنی (قمار) و امور خلاف اخلاق را ممنوع کرده است، بدین دلیل باید از هرگونه بدعت خودداری شود. در بخارا نیز گفتگوی مشابه تاشکند صورت گرفت. مأموران روسی متعهد شدند که از ایمان

۱ ملا محمد صالح تاشکندی، تاریخ جدید تاشکند، نسخه کپی شده موجود در کتابخانه گروه تاریخ دانشگاه تهران، اوراق a۲ b۲.

2 Crews, Robert D.(2009), *For Prophet and Tsar, Islam and Empire in Russia and Central Asia*, United States of America, harvard university press , pp. 242, 253.

همه افرادی که از تزار اطاعت می کنند دفاع کنند.^۱

تعهدات فوق نباید این گونه تفسیر شود که برجسته ترین وجه سیاست روسی سازی یعنی مسیحی سازی که اهمیت ویژه ای برای روس ها داشت، از همان ابتدا فراموش شده است. نکته مهم در سیاست ورزی روس ها در این زمان آن است که آن ها مندمج بودن اسلام را در تار و پود حیات فرارودیان درک کرده بودند. روس ها تجربه ناموفق تاتارستان و باشقیرستان را داشتند. با تجربه ای این چنین، خطر کردن با سیاست محتاطانه روس ها سازگاری نداشت. زمانی که به فرارود رسیدند، اسلام هراسی درد مشترک مقامات تزاری بود و روز به روز هم شدت می یافت. بنابراین در عین این که هرگز این قصد و هدف (مسیحی سازی) را فراموش نکرده بودند^۲ و مقامات سن پترزبورگ نیز مشتاقانه آن را پی گیری می کردند، اما رویکردی توأم با حزم و تدبیر داشتند. آن ها می دیدند که تحمل پذیری به هیچ عنوان وجود ندارد و حتی ممکن است به شدت قدرت روس ها را دچار چالش کند. فرماندار کل ترکستان، ژنرال کاوفمن، معتقد بود که ما باید تمدن مسیحی را در ترکستان بیاوریم اما نباید تلاش کنیم که مذهب ارتدوکس را به مردم بومی ارائه دهیم. آن ها حتی نمی توانستند دخالت قابل توجهی در عادات دینی مردم بکنند. باید احتیاط می کردند، به همین دلیل هرگز اجبار نکردند. مساجد و مدارس را حفظ نمودند و در ابتدا هیچ یک از مناصب دینی را هم منحل نکردند. کاوفمن معتقد بود، ملاها و مدارس آن ها باید منفعل و ناامید شوند اما نه از طریق تبلیغات مسیحی مستقیم؛ زیرا این مسئله بسیار تحریک کننده است. گرچه داغ این ناکامی بر دل همه مردان قدرت و کلیسا در روسیه ماند اما تا جایی که شرایط نه چندان مساعدشان به آن ها اجازه داد بر حیات دینی مسلمانان با شعار آغازین «عدم دخالت» در عرف و عادات و رسوم دینی مردم، طی جنگی نرم، چنگ افکندند.

نمونه ای از این سیاست ورزی ها که با هدف تقریب فرهنگی به اجرا درآمد حوزه نظام آموزشی این سرزمین را در بر می گرفت. نهادهای آموزشی فرارود به دلیل کهنگی و رکود شدیدی که بر آن حاکم بود، بیش تر از دو نهاد وقف و قضاء در برابر این هجمه آسیب پذیر

1 Ibid, p 242 .

۲ برخی معتقدند عدم فشار در تغییر مذهب به دلیل این بود که در این زمان فضای فکری و معنوی حاکم در اروپا تغییر یافته بود و این فضا تضاد زیادی با اقدامات سده ۱۶م/۱۰ق. روس ها در قازان داشت.

Svat, Soucek (2000), *A History Of Inner Asia*, Cambridge: Cambridge University Press, p.204.

بود. روس‌ها معتقد بودند که این مدارس مرکز تولید تعصب اسلامی^۱ است. البته آن‌ها هنگامی که با رشد مدارس اصول جدید مواجه شدند به حمایت از این مدارس کهنه پرداختند، زیرا از خطرات ناشی از کانون‌های اصلاح‌طلبی که در این مدارس ظهور یافته بود، بسیار بیمناک بودند. مطالعه نهاد آموزش در فرارود دوره تزاری بررسی روند تحول یک نهاد دینی است که در درون خود مجموعه‌ای از کشش‌ها و واکنش‌ها را از جانب بومیان مسلمان و حاکمان مسیحی در بردارد. آنچه که تا کنون در باب حیات فرهنگی مسلمانان این سرزمین، به ویژه در ایران مورد توجه قرار گرفته، ابعادی از جریان حرکت جدیدیه به طور کل بوده و مباحث مربوط به آموزش، وقف و محاکم شرع در خارج از ایران نیز بسیار مورد غفلت واقع شده‌اند. در این نوشتار تلاش بر آن بوده تا از مجموع حیات فرهنگی مسلمانان در سال‌های سلطه تزاری، نظام آموزشی که نقطه ثقل آن بوده، مورد بررسی قرار گیرد.

نگاهی به نظام آموزشی فرارود در آستانه اشغال تزاری

تاریخ حیات علمی فرارود پیش از سنه ۱۰۰۰ق. برای اکثر اهل خبر، معلوم و مایه آبرو و شرف است. ساختار نهاد آموزش، الگویی همانند بقیه دنیای اسلام داشت و شامل دونوع مکتب (آموزش ابتدایی) و مدرسه (آموزش عالی) بود. مکتب‌ها اغلب در مساجد واقع شده بودند و توسط سرمایه‌های عمومی و خصوصی حمایت می‌شدند و آموزش در مکتب توسط امام مسجد یا مؤذن صورت می‌گرفت. اما در سده اخیر آموزش مکتب‌ها به قدری سطحی و غیرجدی بود که هر چند گاه پنج سال به طول می‌انجامید اما در مدت کوتاهی همه چیز فراموش می‌شد. لذا علی‌رغم تعداد قابل توجه مکتب‌ها، میزان بی‌سوادی در فرارود بالا بود. در بخارا به مکتب و مکتب دار یعنی معلم چنین اعتقادی بود که هر ملایی که از دستش کاری بر نمی‌آمد و فضل و کمالی نداشت، باید مکتب‌داری می‌کرد. ملایی که فی الجمله عقل و ادراکی داشت باید سر کار دیگری مثل زواری^۲ و صلوه خوانی^۳ می‌رفت. تعداد کمی از بچه‌ها مکتب را تمام کرده و به مدرسه راه می‌یافتند.^۴

1 Musalmanskii Fanatism .

۲ درباره این شغل توضیحی در منابع یافت نشد، به نظر می‌آید منظور محافظت از مزارها باشد.

۳ احتمالاً منظور امامت جماعت است.

۴ عینی می‌گوید از آنجایی که ما جایی را ندیده و محافل علمی شهری را نیازموده بودیم، فکر ما بسیار محدود بود لذا همین چاه‌های سیاه خود را مکتب و همین چوب و فلاق خود را اسباب خط و سواد آموزی می‌انگاشتیم و اعتقاد داشتیم که هر فرزند مسلمان که به سن ۴ سال و ۴ ماه رسیده باید به این مکتب‌ها برود و پس از ۵ تا ۱۰ سال اگر نصیبش باشد صاحب

مدرسه، تحصیلگاه عالی به شمار می‌رفت و متشکل بود از مدرس، امام و مؤذن. طلاب که آن‌ها را «ملا بچه» می‌نامیدند، در حجره‌های مدارس می‌زیستند و درآمد بسیار مختصری از وقف داشتند. شهرت مدارس فراورد سبب شده بود که طلابی از هند، کشمیر، روسیه و ترکستان شرقی به آن‌جا بیایند. گفته می‌شود که در آغاز سده نوزدهم میلادی؛ تنها در مدارس بخارا سه هزار طلبه تلمذ می‌کردند.^۱ افرادی که به مدارس بخارا می‌آمدند بیشتر در جستجوی تحصیلات عالیه بوده‌اند؛ زیرا که این شهر قبة الاسلام و قوت اسلام بود.^۲ در این مدارس حساب، هندسه، طب، تاریخ، حکمت طبیعی، شعر و ادبیات درس می‌دادند، اما به تدریج احوال علمی این سرزمین در تنزل افتاده به حال اسفبار زمان مورد بحث ما رسیده بود. از آن زمان کسانی که به علوم دینی مثل تفسیر، حدیث و دیگر علوم نافع اشتغال داشتند، پس از آنکه تخصصی حاصل نموده‌اند ترک دنیا کرده، منزویانه زندگی می‌کردند و طبیعی است که شهرت نیز نمی‌یافتند. بخشی از عالمان نیز برای حمایت تأسیسات وقفی (که از عهد شیبانیان و بعد از آن زیاد شده بود)، به پادشاهان رجوع کرده، از مقصد اصلی خود باز می‌ماندند. در یک روند تدریجی، اصول فقه و ادبیات عربی از جدول دروس خارج شد و حواشی، جایگزین آن شد. عاقبت در حواشی خوانی چنان مبالغه شد که متون اصلی کاملاً حذف شدند. پس از مدتی خواندن شرح‌های معروف مثل شرح ملّا، عقاید نسفی، عقاید عضدی، تهذیب و... ترک شده در ظرف ۱۸ تا ۲۰ سال تحصیل، عمر طلبه به خطبه و بحث همه کتاب‌های مذکور صرف می‌شد. در نیمه سده نوزدهم کار به جایی رسید که خود کتاب‌های مذکور هم نیست و نابود شد و به نام «مجموعه»، قدری از خطبه‌ها و حاشیه‌های کتاب‌های مذکور را جمع کرده، طبع نمودند. به غیر از علوم دینی آن هم به شکل ناقص، چیزی در برنامه درسی نبود.^۳

خط و سواد می‌شود و گونه کلمات ایمان، نیت نماز و یک دو سوره از قرآن مجید را از بر می‌کند بعد از آن به کاری مشغول می‌شود و به سختی روزگار می‌گذرانند (صدرالدین عینی (۱۳۸۱)، تاریخ انقلاب فکری در بخارا، با مقدمه کمال الدین صدرالدین زاده عینی، تهران: سروش، صص ۱۹، ۲۸).

۱ برتولد اشپولر (دیگران) [۱۳۷۶]، آسیای میانه (مجموعه مقالات تاریخی)، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ص ۲۹/ در باب بخارا می‌گویند ۴۰۰ مدرسه، ۲۹۶ مسجد، ۱۸ مسجد جامع، ۱۳ کتابخانه، ۹۶ قاری‌خانه و مکتب‌خانه داشت (محمدعلی بن محمدسیدبلجوانی (۱۳۸۴)، تاریخ نافع، به کوشش احرار مختاروف، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، صص ۲۷-۲۸).

۲ عینی، همان.

۳ صدرالدین عینی (۱۳۶۲)، یادداشتها (دوره کامل پنج جلدی)، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر آگاه، ص ۱۶۴.

طلاب باید تفسیر قرآن، حدیث و فقه اسلامی را به صورت داوطلبانه و بطور غیررسمی در پیش یک متخصص می‌خواندند. طلاب حتی تاریخ سرزمین خودشان را هم نمی‌خواندند. آموزش در این ساختار سبب می‌شد که چارچوب ذهنی مشخص و قابل پیش بینی در حیات اندیشه‌ای دانش آموختگان این مراکز ایجاد شود. تمایز میان علوم دینی و دنیوی در این چارچوب برای آن‌ها ممکن نبود؛ زیرا به اعتقاد آن‌ها هر علمی از خداوند سرچشمه می‌گیرد و در نتیجه رنگ یک ارزش دینی را می‌گیرد. این اعتقاد در ذهن آن‌ها تلقین می‌شد و خارج از این چیزی معنا نداشت.^۱ در پایان دوران تحصیل، امتحان رسمی صورت نمی‌گرفت ولی طلاب از یکی از خواجه‌های محترم، جواز تدریس و آموزش دریافت می‌کردند. عینی در باب مدارس این سرزمین می‌گوید که: احوال مدرسه‌های بخارا به گونه‌ای است که افراد باسواد در این مدارس همچون پوته‌های حاصل‌داری که در شوره‌زار رسیده باشند، بسیار کم بوده‌اند؛^۲ و یا در جای دیگری می‌گوید که: این مدارس لائۀ تعصب گردیده‌اند.^۳ وی به نقل از احمد دانش در باب این مدارس می‌گوید: «... جمع آمدن مهملی چند نادان، بی‌ادبانه و نفهمیده غوغا برداشتن و هر چندگاه طبق مویز و حلوا و جامه و تنگه که به ظلم و غصب از طالب علم فقیر بستانند و به استاد دهند و او به شادی و فرح در کیسه کند. استاد از بسیاری سخن کردن و حرف زدن دل مرده باشد، قوت هاضمه و دندان‌هایش سست شده به دندان شکستن نتواند و به خوردن هضم کردن، شب به جای خواب کتاب سید و روز از پگاه تا بیگاه غوغا آرد و غلغله بشنود و سیر بیرون و درون نتواند، به طعام خوردن و حرکت کردن فرصت نیاید و در درون گنبدی فراخ در گرما و سرما مسجون باشد».^۴

نکته بسیار مهمی که در باب مدارس و آسیب‌های وارده بر آن باید بگوئیم این است که گرچه خرید و فروش حجره‌های وقف دار به لحاظ شرعی روا نبود؛ اما در این دوران با فتوای علما که در مسائل دینی، حیل‌های شرعی به کار می‌بردند همه حجره‌های مدرسه از طریق خرید و فروش، ملک خصوصی شده و به دست ثروتمندان اقتاد و طلبه‌های فقیر برای اقامت در مدارس به سختی افتادند.^۵ در بسیاری موارد صاحبان حجره‌ها، طلبه فقیر را بدون گرفتن پول اجاره به این

1 Adeeb Khalid(2003), *The Politics Of Muslim Cultural Reform, Jadidism In Central Asia*, California: University Of California Press, p.2.

۲ رحیم هاشم (۱۹۷۰)، *کشور کوه‌های بلند و وادیهای زرقشان*، دوشنبه: نشریات دانش، ص ۱۱۷.

۳ عینی، *تاریخ انقلاب فکری در بخارا*، ص ۴۸.

۴ عینی، *یادداشتها*، ص ۱۷۰.

۵ صدرالدین عینی (۱۹۵۶)، *مرگ سودخور*، استالین آباد: نشریات دولتی تاجیکستان، ص ۳.

حجره‌ها اقامت می‌دادند. البته نه برای ثواب بلکه به دو دلیل: نخست طلبه‌ای که به حجره این‌ها می‌نشیند باید مثل همیشه مثل یک حمال به خدمت اینها مشغول باشد. دوم آنکه باید از عالم و جاهل بودن صاحبان حجره قطع نظر کرده، همیشه یک درس در محضر آن‌ها بخواند تا آن‌ها به این واسطه که شاگرد دارند در یک مدرسه بزرگ‌تر مدرس شوند.^۱

این روند معیوب، آسیب بسیاری به روند علم‌آموزی طلاب مشتاق علم این سرزمین که از تعداد قابل ملاحظه‌ای نیز برخوردار بودند، رساند. آنچه مدارس داشتند رونق بازار علم نبود بلکه عظمت و شکوه تاریخی نهادهای آموزشی فرارود بود که میراث شهرت آن به این زمان رسیده بود. پرسشی که در این زمان ذهن برخی را مشغول داشت، این بود که آیا این نابسامانی می‌تواند دوام داشته باشد و در این صورت چه بر سر مسلمانان و اطفال آن‌ها می‌آید؟ البته طرح این پرسش‌ها نوعی انقلاب فکری بود که گویی هنوز زمانش نرسیده و تا به بلوغ چند گامی مانده بود.

روند سیاست گذاری روس‌ها در حوزه آموزش

روس‌ها در اعمال سیاست در حوزه آموزش سه مرحله را از سر گذراندند که البته از پیش اندیشیده نبود. نخستین مرحله، تأسیس مدارس روسی بود که به علت عدم رونق، وارد گام دیگر یعنی ایجاد مدارس روسی - بومی^۲ شد. در این مرحله آراء اندیشمندان روس با هم متفاوت است. گروهی شکل‌گیری طبقه روشنفکران جدید را محصول این نظام می‌دانند و معتقدند این گروه کمک بسیاری به سیاست نزدیک‌سازی کردند. دسته دیگر این طرح را کاملاً شکست خورده دانسته و معتقدند نه تنها هیچ تأثیری نداشت بلکه به شکل‌گیری مدارس جدید که اصلاح‌گری اسلامی را رونق بخشید، کمک کرد.

مرحله سوم اقدام روس‌ها در این حوزه واکنش آن‌ها در برابر مدارس جدید و اندیشمندان اصلاح‌طلبی بود که اقدام فرهنگی را از مدارس آغاز کرده بودند و آنجا را نقطه عزیمت برای اصلاح جامعه می‌دانستند.

تأسیس مدارس روسی

در نیمه دوم سده نوزده در ترکستان حدود ۵۰۰۰ مدرسه ابتدایی اسلامی (مکتب) و

۱. عبدالرئوف فطرت (۱۳۹۰)، بیانات سیاح هندی، تهران: نشر شهریاران، صص ۴۱-۴۲.

2 Russko Tuzemnye Shkoly.

۴۰۰ مدرسه وجود داشت که حدود ۷۵۰۰۰ شاگرد داشتند. فرماندار کل ترکستان^۱ ژنرال الکساندر فون کاوفمن وجود این مدارس را برخلاف منافع روسیه می‌دانست ولی به جای هرگونه حرکت مستقیم در جهت انحلال آن‌ها، سیاستی را دنبال کرد که برای همه نهادهای اسلامی در منطقه به کار گرفت و آن همان نادیده گرفتن آن‌ها^۲ بود. وی بر این باور بود که قطع حمایت دولت و به پایان رسیدن موقعیت ممتاز مدارس عالی اسلامی در تأمین کادرهای حکومتی، این مدارس را به حدی تضعیف خواهد کرد که خود یا به نحوی اساسی دگرگون خواهند شد و یا از حیث انتفاع خواهند افتاد.^۳ بنابراین بدون هیچ نوع حفاظت حکومتی، رها از هرگونه نظارت و جهت‌دهی، بی‌بهره از هر وسیله‌ای در اجبار والدین برای فرستادن بچه‌ها برای آموزش، مدارس اسلامی در موقعیتی کاملاً جدید تحت سلطه حکومت روسیه قرار گرفتند.^۴ کاوفمن برای جبران خلأیی که انتظار داشت از انحطاط مدارس بومی حاصل شود، توسعه نظام مدارس ابتدایی روسی را تشویق کرد. در آنجا دانش آموزان می‌توانستند با دانش‌آموزان روسی درس بخوانند. هدف کاوفمن از این نوع نظام آموزشی، ایجاد شهروندان مفید روسی بود^۵ و او در این فرایند به دین آن‌ها توجهی نداشت. او می‌گفت که هدف اساسی آموزش عمومی در منطقه، باید توسعه آن در جهت منافع روسیه باشد. باورهای دینی بومیان باید بدون هیچ گونه تعدی حفظ شود. اما دولت تنها از مدارس روسی حمایت می‌کند، جایی که روس‌ها و بومیان با هم به تحصیل می‌پردازند. از نظر او تنها این نوع آموزش می‌توانست شهروندان مفید تربیت کند.^۶

۱ قلمرو فرمانداری کل شامل تمام سرزمین‌های این منطقه می‌شد که از سال ۱۹۴۳ م. به اشغال نظامی روسیه در آمده بود و به ۵ ایالت تقسیم می‌شد. هر ایالت تحت ریاست یک فرماندار بود و ریاست سراسر قلمرو ترکستان بر عهده فرماندار کل و مقر وی در تاشکند بود.

۲ این سیاست که کاوفمن آن را Ignorirovanie یعنی نادیده انگاشتن اسلام نامید، تئوری مدیریت نمودن مردم بدون دخالت در امور آن‌ها بود، و او در سال‌های ریاست‌اش در فرارود آن را در پیش گرفت. (الکساندر بنیگسن و مری براکس آپ (۱۳۷۰)، *مسلمانان شوروی*، گذشته، حال، آینده، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ ۱، ص ۲۶).

۳ اشپولر، ص ۱۲۱.

۴ Richard Pierce (1960), *Russian Central Asia 1867-1917 (A Study In Colonial Rule)*, California: University Of California Press, p.213.

۵ منظور از شهروندان مفید این است که روس‌ها می‌خواستند بدون توجه به دین مسلمانان، آن‌ها را اتباع وفادار تزار و سرپرندگان پادشاه نمایند. هدف ابتدایی افرادی چون کاوفمن این بود که مسلمانان، روسیه را وطن و پادشاه را پدر خود دانسته و در راه آن جانفشانی کنند.

۶ روس‌ها پس از اشغال منطقه، تفاوت‌های عظیمی میان جامعه فرارود و دیگر مسلمانان روسیه یافتند، لذا ناگزیر به احتیاط بودند. امکان همسان‌سازی فرهنگی به هیچ عنوان نبود. با علم به این شرایط، آن‌ها در ابتدا در پی یکی شدن با مردم مناطق اشغالی نبودند، اما می‌خواستند که آن‌ها را در دستان خود نگه دارند. یعنی در این زمان کوششی برای همگنی آن‌ها با مردم

با توجه به واکنش مردم بومی، وی توصیه ایلمینسکی^۱ را تغییر داد (ایلمینسکی پیشنهاد کرده بود که سیستمی از مدارس روسی و میسیونری شبیه به سیستمی که در آموزش تاتارهای قازان استفاده شد به کار گرفته شود)^۲ و کمیته‌ای از کارکنان خود برای مطالعه این موضوع تشکیل داد. اما به دلیل اشتغال در زمینه‌های دیگر به ویژه بحران‌های خیره و خوقند، تا سال ۱۸۷۶م. در ترکستان، کم‌تر اقدامی صورت پذیرفت.

اما از این زمان وزارت آموزش، کنترل خود را در منطقه از طریق ناظر کل مدارس آغاز کرد و سازماندهی مدارس برای خدمت به جمعیت در حال افزایش روسیه و به نتیجه رساندن طرح‌های ناقص آموزش بومیان، آغاز شد. مدارس چند پایه در میان جماعت وسیع تر روسی با داخل نمودن دانش آموزان بومی آغاز شد. در سال ۱۸۷۹م. دو دبیرستان یکی برای پسرها و دیگری برای دخترها در تاشکند تأسیس شد. بومیان همچنان نسبت به مزایای آموزشی که روس‌ها ارائه می‌کردند، بی‌تفاوت بودند. اگرچه برنامه‌های مدارس خودشان

روسیه صورت نمی‌گرفت، بلکه تلاش بسیاری با هدف نزدیک ساختن مردم فرارود به حکومت تزاری انجام می‌شد. در گام بعدی آن‌ها می‌خواستند از طریق آموزش، مسلمانان را به شهروندان مفید روسیه (یعنی مسلمانان روسیه) مبدل کنند و سپس در روند دیگری به تدریج آن‌ها را برای تضعیف اندیشه‌های دینی و تغییر مذهب آماده سازند. لذا در ابتدا مقرر کردند که مسلمانان، اتباع روسی نیستند بلکه بیگانگانی هستند که از خدمت نظام معاف شده بودند. کافمن می‌دانست که چون بیم مقاومت و مخالفت بود، این فرایند باید آرام و دقیق انجام شود. لذا وی از سیاست نزدیک سازی، همگنی تدریجی را مراد می‌کرد. او می‌دانست که در ترکستان، ایدئولوژی رقیب اسلام وجود ندارد و اساساً چنین عنصری محکوم به شکست است، بنابراین بدون تحریک احساسات دینی مسلمانان، با جدایی دین آنان از قلمرو سیاست، این‌گونه القاء کرد که مسلمانان هم می‌توانند تبعه تزار باشند. در واقع او می‌خواست که مردم را در یک روند به اتباع وفادار تزار تبدیل کند.

A.S. Morrison(2008), *Russian Rule in Samarkand 1868-1910 (A comparison with British India)*, Oxford: Oxford university press, p.35.

۱ نیکلای ایوانوویچ ایلمینسکی (۱۸۲۲-۱۸۹۱م) خاورشناس و میسیونر روسی، استاد آکادمی الهیات قازان بود. او بانی طرح جدید و بسیار زیرکانه‌ای برای غیر روس - غیرمسیحیان روسیه بود. از نظر او مهم‌ترین سلاح‌های میسیونری عبارت‌اند از مدرسه، معلم و زبان محلی. او که میسیونری مؤمن و استعمارگر خبره‌ای بود، بر این نظر خود پای می‌فشرد که نخستین شرط برای تهاجم موفقیت‌آمیز به اسلام، شناخت همه جانبه آن و سرچشمه‌های قوت و نقاط ضعف و آسیب‌پذیر آن است. (رحیم رئیس‌نیا (۱۳۸۷)، جنبش جدیدیه در تاتارستان، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، صص ۱۳۰-۱۳۱).

۲ در درون آکادمی دینی قازان، بخشی به نام تبلیغ ضد اسلامی نامیده می‌شد. این بخش برای کارهای آموزشی میان مسلمانان روسیه شرقی، قفقاز و آسیای مرکزی میسیونرهایی تربیت می‌کرد. ائتلافی به نام طریقت قازانی سنت گوری (تأسیس سال ۱۸۶۷م) کار وسیعی در ترجمه آثار دینی به زبان‌های غیر روسی امپراطوری انجام داد. ایلمینسکی مستشرق با استعداد و چهره پیشرو در این زمینه بود. او وفاداری اتباع روسی به ویژه مسلمان را به عنوان امری ضروری میان نظام‌های رقیب آموزشی می‌شمرد. او سیستمی تأسیس کرد که شامل عناصر آموزش به شیوه غربی با تأکید بر روح روسی با پیش زمینه مذهب ارتدوکس بود و این مطالب را توسط معلمان بومی به زبان کودکان مدرسه‌ای به آن‌ها منتقل می‌کرد. هر جا لازم بود از الفبای سیریلیک استفاده می‌نمود و معتقد بود این روش در یادگیری زبان روسی نیز موثر است. او با این کار اندیشه‌های مسیحی را با زبان مردم بومی در فکر آن‌ها نفوذ می‌داد. تا این‌که او سرانجام از روی میل، خود را مشغول زبان و در جستجوی آموزش روسی می‌دید (Pierce, Ibid, pp.204-5).

ضعیف و به لحاظ کیفی پائین بود، اما به دلیل پیوستگی با دینشان به آن احترام می‌گذاشتند. در باب مدارس روسی، بومیان تنها به این توجه داشتند که این مدارس مطالعه آثار بومی و تعالیم دینی آن‌ها را دربرنمی‌گیرد. فواید یادگیری و خواندن و نوشتن زبان کفار روس هیچ انگیزه‌ای در بومیان برای فرستادن فرزندانشان به آنجا ایجاد نمی‌کرد. راه حل مشخص این بود که این موارد در برنامه درسی آن‌ها گنجانده شود. بر طبق قوانین مصوب سال ۱۸۷۰م. تنها ابعاد قانونی دین اسلام، در مدارس روسی برای بومیان قابل مطالعه بود و مطالعه زبان‌های محلی باید با الفبای روسی صورت می‌گرفت. رکود ملال انگیز نهادهای آموزشی روسی در جذب دانش آموز از مردم محلی، منجر به بازاندیشی و ارزیابی مجدد سیاست کوفمن پس از مرگش شد.^۱

مدارس روسی - بومی

در سال ۱۸۸۴م. روزنباخ فرماندار جدید ترکستان با اذعان به شکست مدارس روسی به منظور متقاعد نمودن بومیان برای توجه به مدارس روسی، سیاست متفاوتی را در پیش گرفت و به تأسیس مدارس روسی - بومی اقدام نمود. مدرسی که در آن آموزش سنتی اسلامی و روسی با هم و در کنار هم عرضه می‌شد. صبح معلم روسی زبان، روسی و ریاضی درس دهد و یک دامتلاً^۲ در نوبت عصر درس‌های دینی را که در مکتب ارائه می‌شد، تدریس نماید. طول دوره آموزش چهار سال بود. درس‌های سال چهارم دانش آموزان را با تاریخ و جغرافیای روسیه آشنا می‌کرد. برجستگان محلی ناگزیر به خدمت در این سیستم شده بودند. آن‌ها هم فرزندان‌شان را به این مدارس می‌فرستادند و هم در میان مردم از آن حمایت می‌کردند. بسیاری از این مدارس وابسته به عواید محلی‌ها بود. در سال ۱۸۸۴م. نخستین مدرسه ابتدایی برای بچه‌های بومی در تاشکند در منزل یک ازبک ثروتمند به نام سید عظیم بی گشوده شد. نالیوкин^۳ مستشرق مشهور به عنوان معلم منصوب شد و سی و نه پسر ازبک در آن ثبت نام کردند. در سال ۱۸۸۵م. سه مدرسه دیگر گشوده شد و در سال ۱۸۸۶م.، چهارده مدرسه دیگر

1 Morrison, Ibid, p.68.

۲ ملای بزرگ.

۳ ولادمیر پتروویچ نالیوкин (۱۹۱۸-۱۸۵۲م.) از نجای مسکو و پژوهندگان پیشرو در حوزه آموزش در ترکستان بود. او در آکادمی نظامی پاولوسکی تحصیل نمود و پیش از آن که مسئولیت مدارس روسی - بومی منطقه را در سال‌های ۱۸۸۵-۱۸۹۰م. عهده دار شود سال‌های بسیاری را در اداره استان فرغانه گذراند. وی برای مدتی منشی فرماندار کل نیز بود و انتقاد بسیاری به اقدامات روس‌ها در ترکستان داشت. (Morrison, Ibid, p.68).

به این تعداد افزوده شد. مشکلات زیادی حول افتتاح این مدارس (روسی - بومی) وجود داشت.^۱ نالیوکین که منتقد اقدامات روس‌ها در ترکستان بود، شرایط را این گونه شرح می‌دهد:

مردم روستایی از رها کردن فرزندان‌شان در مدارس جدید روسی اجتناب می‌ورزیدند. حتی مقامات اداره محلی و بومیان متنفذ و محترم نمی‌خواستند فرزندان‌شان را به آنجا بفرستند. برخی از کودکان به اجبار از خانواده‌های گروه‌های مختلف که شخصاً وابسته به رؤسای ولست^۲ و بزرگان روستا (آقسقالان) بودند، گرفته می‌شدند و برخی دیگر از میان مردم بسیار فقیر اجاره می‌شدند. در افتتاحیه یکی از این مدارس، بچه‌ها صبح زود در نزد فرماندار جمع شده بودند و بسیار مرتب لباس پوشیدند. لباس‌شان بی رنگ شده بود و از ترس می‌لرزیدند. رئیس ولست می‌ترسید که بچه‌ها در یک آن، فرار کنند به همین دلیل در درب مدارس مأمور گذاشته بودند. بر روی پشت بام خانه‌های نزدیک مدرسه، زنان محلی بسیاری ایستاده بودند. در مراسم افتتاحیه مدرسه، این بانوان که شاهد مراسم بودند با صدای بلند، گویی که بر سر مرده‌ای ایستاده‌اند می‌گریستند.^۳

او همچنین در تشریح وجه دیگری از برخورد بومیان با مدارس جدید چنین اظهار می‌دارد که: برخی از دانش آموزان تلاش می‌کردند لبخند بزنند، و ادای احترام کنند. می‌گفتند نمی‌دانند چگونه از حکومت و مقامات محلی برای توجه بی‌وقفه‌شان به آن‌ها و فرزندان‌شان تشکر کنند. اما در واقع آن‌ها به هیچ کدام از حرف‌هایی که می‌زدند معتقد نبودند و در طولانی مدت، قادر به فهم این مسئله نبودند که چرا این مدرسه جدید افتتاح شده، چون از نظر آن‌ها مردم نیازی به مدرسه جدید نداشتند. یکی حدس می‌زد که آن‌ها می‌خواهند در اینجا سرباز تربیت کنند، دیگری می‌گفت که این آموزش جهت ارتقاء منصب برای بومیان است. سومین گروه می‌گفتند که مدرسه برای برخی دلایل ضروری است اما فهم دلیل واقعی آن برای مردم واقعاً سخت بود و فرماندار هم آن را مخفی نگه داشته بود.^۴

به دستور فرماندار کل، در مدارس از هرگونه تنبیه و یا بی‌احترامی به رسوم و دین دانش آموزان محلی، ممانعت به عمل می‌آمد. در سال ۱۹۰۵م. فرماندار کل به مردم گفت: به خاطر داشته باشید که اداره آموزش به هیچ وجه به رسوم دینی کاری ندارد و به فرزندان شما اجازه

1 Pierce, Ibid, p.216.

۲ به مجموعه ۱۰ روستا در دوران سلطه تزارها یک ولست می‌گفتند.

3 Ibid, Khalid, pp.157-158.

4 Morrison, Ibid, pp.68-69.

می‌دهد که در این مدارس به همان شیوه‌ای که در مدارس آموزش می‌دیدند، مباحث دینی را مطالعه کنند. بسیاری از مدارس دو یا سه معلم روسی داشتند اما همه آن‌ها تنها یک معلم بومی داشتند تا این که در سال چهارم تحصیل بچه‌ها، کار معلم بومی به نیم ساعت در روز می‌رسید. با تغییر سده، تعداد مدارس افزایش چشمگیری یافت و به تدریج تمرکز اصلی درس‌ها بر روی زبان روسی قرار گرفت. مشکل آن‌ها کم توجهی و عدم حضور مردم بود. روس‌ها برای این کار تبلیغات می‌کردند مثلاً از زبان یک فرزند کوچک خانیه خوقند مقاله‌ای با عنوان «برادر مسلمان به من گوش کن» در روزنامه چاپ کردند که در آن از روسی‌سازی ترقی‌پروانه و مدارس روسی سخن می‌گفت. در این مقاله آمده بود: فرزندان را به مدارس بومی بفرستید و مطالعه زبان و علوم روسی را در مدارس داشته باشید. این علوم ربطی به ایمان ما ندارد اما مفید هستند. فرزندان و رعایای شما دعایتان می‌کنند.^۱

اقدام تبلیغی دیگر روس‌ها این بود که اعلام کردند تنها افرادی که در این مدارس درس خوانده اند به عنوان مترجم، کارمند و مجریان اداری روستاها برگزیده می‌شوند. فرماندار کل در سال ۱۹۰۹م. این مدارس را بهترین وسیله برای حمایت از زبان و هویت روسی در میان بومیان ارزیابی نمود. تعداد فارغ‌التحصیلان این مدارس بسیار اندک بود.^۲ ولی همان محدود افراد بومی هم که از تسهیلات روس‌ها برای استفاده از آموزش غربی برخوردار شدند، خود طلایه دار یک قشر روشنفکر بومی بودند. تشکیل این قشر را می‌توان به مثابه نزدیک‌تر شدنی تعبیر کرد که روس‌ها از دیرباز در نظر داشتند.^۳ دستاورد قطعی نظام آموزشی روس‌ها در منطقه، معرفی تفکر جدید در بخش کوچکی از جامعه بومی، به وجود آوردن روشنفکران بومی و ظهور مدارس بومی در شکل اصلاح شده بود. این تغییرات در آینده به طور گسترده روی داد اما در جهت منافع روس‌ها نبود.^۴

۱ Khalid, Ibid, p.83.

۲ تا سال ۱۹۱۴ م. در سراسر منطقه ترکستان بیش از نود باب از این نوع مدارس به فعالیت مشغول بودند. اما در این مدارس ۹۵ درصد از کودکان روسی درس می‌خواندند. از این گذشته تعداد به مراتب اندک تری از شاگردان بومی به دوره‌های تحصیلی بالاتر راه می‌یافتند. از میان ۴۱۵ دانش آموزی که طی سال‌های ۱۸۷۹ تا ۱۹۰۴م. تحصیلات خود را در مرکز تربیت معلم تاشکند به اتمام رساندند تنها ۶۵ نفر آن‌ها را عناصر بومی تشکیل می‌دادند. ۵۴ دانشجوی دیگر قزاق و قرقیز بودند (Ibid).

۳ مطمئناً دوران سلطه تزاری، سال‌های ویران‌گر و شومی برای بسیاری از مدارس بود اما آموزش اسلامی سنتی جایگاه خود را حفظ کرده بود و پس از اشغال، نیز ارزش خود را داشت (Ibid).

۴ Pierce, pp.217-20 / Devendra Kaushik (1970), *Central Asia In Modern Times, (A history from early 19th century)*, edited by N.Khalfin, Moscow: Progress Publisher, p.75 .

مدارس روسی - بومی در ترکستان^۱

سال	مدارس	دانش آموزان بومی	دانش آموزان روسی
۱۸۸۶	۴	۱۱۶	-
۱۸۹۱	۲۲	۳۷۵	۵۱
۱۸۹۶	۲۸	۶۵۰	۵۱
۱۹۰۱	۴۵	۱۴۹۰	۸۹
۱۹۰۶	۸۷	۲۳۶۴	؟
۱۹۰۹	۹۸	۲۹۷۵	۱۰۲

غالب مقامات روسی این طرح را به عنوان عمل روشنفکری و روسی سازی، شکست خورده می دانستند و از نظر آنان ثمرات آن بر ضد منافع روس ها در منطقه بود. روس ها در کسب اعتماد مردم و همراه ساختن آن ها با اصول روسی موفق نبودند. سالکف^۲ اندیشمند روسی در تحلیل ریشه های قیام اندیجان در سال ۱۸۹۸ م. می نویسد که: شکست مدارس روسی - بومی به طور گسترده طرح و نقشه ایشان ها^۳ بوده است. استروموف ریشه اقبال کم به این مدارس را در تعصب اسلامی می دانست. البته در کنار این تحلیل ها باید به برنامه محدود و آموزش ضعیف در این مدارس نیز اشاره کرد که در نهایت، همگی در کنار هم سبب شد که این مدارس نتوانست ارتباطی میان بومیان و روشنفکری روسی باشد.^۴

مدارس جدید بومی و اقدامات روس ها در برابر آن ها

در برابر اقدامات روس ها در حوزه آموزش، بسیاری از اندیشمندان مسلمان منطقه به تأسیس مدارس به شیوه نو رو آوردند که در آن علاوه بر علوم متداول مکتب، علوم دنیوی مثل تاریخ، جغرافیا و ... نیز تدریس می شد. اصلاح طلبانی که با الهام از مدارس اسلامی جدید تاتارستان،

در کل ترکستان گویا تا سال ۱۸۹۶ م، ۲۸ مدرسه روسی - بومی، در سال ۱۹۰۶ م، ۸۳ و در سال ۱۹۱۱ م، ۸۹ مدرسه به وجود آمد. در تاشکند یک مدرسه تجارت در سال ۱۸۹۶ م، مدرسه ای برای دختران در سال ۱۹۰۱ م، مدرسه کشاورزی در سال ۱۹۰۰ م، مدرسه فنی راه آهن در سال ۱۹۰۴ م. گشوده شدند. در مدارس روسی سیر دریا ۹۵ درصد روس ها و حدود ۲/۰۲ درصد بومیان بودند. (Khalid, Ibid, pp.160-1).

1 Ibid., p.159.

2 Salkov.

۳ فرارودیان به علمای صوفیه عنوان ایشان می دادند.

4 Morrison, Ibid, pp.70-71.

به تأسیس این مدارس اقدام نمودند، راه نجات جامعه اسلامی را در برابر قدرت اجانب تنها در علم آموزی می‌دانستند. عبدالرئوف فطرت از رهبران حرکت جدیدیه می‌گوید: «ریشه همه بدبختی‌ها بی‌علمی است. علم است که مشتی جزیره‌نشینان انگلیسی را فرمانروای هند و مصر کرده است. روس‌ها را مالک الرقاب مسلمین تاتار، قرقیز، ترکستان و قفقاز نموده است. اگر همین شیوه ادامه یابد تا چند سال دیگر از اسلام ترکستان غیر نام در صفحات تاریخ چیزی نمی‌ماند. اگر احکام قرآن را که به علم و دانش ترغیب می‌کند نصب العین خود نسازیم تا چند سال دیگر اسلام ماوراءالنهر را به زیر گران بار تسلط کفار نابود و تا دیده گشایید مساجد خود را بت خانه و فرزندان خود را نصرانی خواهید دید».^۱ دایره علمی که اصلاح‌طلبان جدیدی بر آن تأکید داشتند بسیار وسیع تر از چند شرح و دیباچه‌ای بود که در مدارس کهنه تدریس می‌شد. عبدالرئوف فطرت می‌گوید: «شما را لازم است علومی را که نصارا به واسطه داشتن آن بر شما غلبه کرده می‌خواهند نامتان را از صفحات عالم براندازند، تحصیل نمایید. اگر این علوم را به درس‌های حالی تان ضم کرده و با طریق قدیم خوانید باید ۶۰ سال ختم کنید».^۲

در قطعه نخستین یکی از تئاترهایی که در ترکستان اجرا شد انتقاد به نظام آموزشی کهن این گونه بیان می‌شود:

«اکنون ما ترکستانی‌ها کاملاً آشنا با دانش مذهبی و جهانی نیستیم. مکتب کهن ما مدارس ما در نابودی به سر می‌برند و جایگاه جغدان شده است. مدارس ما به دور از تعلیم علوم جهانی هستند، آن‌ها حتی تفسیر و حدیث که اساس همه دانش‌های دینی هستند را آموزش نمی‌دهند. ما تربیت معلمی نداریم که معلمان مان را آموزش دهد... هیچ مدارس سازمان دهی شده‌ای برای آموزش ابتدایی فرزندانمان وجود ندارد... اگر این شرایط... ادامه یابد بزودی هستی موجودمان نیز نیست می‌شود».^۳

نمونه‌هایی از این مدارس جدید که به همت اصلاح‌طلبان به رغم مخالفت تا سر حد تکفیر علمای قدیمی و کارشکنی روس‌ها ایجاد شدند، مدرسه عبدالقادر شکوری، منور قاری و محمود خواجه بهبودی در ترکستان و مکتب منظم در بخاراست. واکنش روس‌ها به

1 Аьдурауфи Фитрат(1992), *Мунозара*, Душанье: [Би но], С.14.

2 Хамон, С.46.

3 Khalid, Ibid, p.1.

مدارس جدید در ادامه سیاست‌های آن‌ها علیه اصلاح‌طلبی اسلامی است و ریشه در یک سنت طولانی اعتقاد و تفکر در باب امور مسلمانان در امپراطوری دارد. مقامات دولتی و سیاست‌گذاران از زمان ایلمینسکی و پابدونستسف^۱ از جامعه اسلامی و دیگر بیگانگان^۲ بیمناک بودند. جامعه‌ای که به جای نخبگان دینی سنتی توسط روشنفکران آموزش مدرن دیده رهبری شود در مسائل سیاسی نیز حقوق خود را مطالبه می‌کند. برای محافظه کارانی همچون استروموف که خود را روشنگران جامعه محلی می‌دانستند هر تلاش غیر مجازی برای گسترش روشنگری، یک عمل سیاسی خلاف منافع دولت روسیه بود. آن‌ها به کارهای علمی و معارفی اندیشمندان مسلمان هم مثل یک تشکیلات انقلابی نگاه می‌کردند و اعضای جمعیت‌های آنان را سوء قصد کننده به دولت می‌شمردند. دانش و آموزش مدرن پدیده سیاسی خطرناکی می‌توانست باشد که منجر به ادعاهای سیاسی یا حتی جدایی طلبانه شود.

نخستین مکتب اصول نو فارسی تاجیکی به معارف پرور نامی اهل سمرقند به نام عبدالقادر شکوری تعلق داشت^۳ که با یاری او در سال ۱۹۰۱م. در سمرقند گشوده شد.^۴ وی در طول فعالیت‌اش یازده بار به علت کنترل روس‌ها مکان مدرسه را تغییر داد. زمانی که مکتب در منزل محمود خواجه بهبودی از سران جدیدیه ترکستان بود، شخصی به اداره‌های مربوط شکایت می‌نویسد که گویا در مکتب شکوری به بچه‌ها کتاب‌های مضر^۵ تعلیم می‌دهند. ترس روس‌ها از مدارس جدید و درس‌هایی که برای جدیدیان ایجاد می‌کردند در این گزارش تا حدودی پیداست:

در پی آن از سوی وزارت معارف روسیه برای تفتیش مکتب، بازرس اعزام می‌گردد. به معلم خبر دادند که مفتش بزرگی آمده و باید احتیاط لازم را کرد. بنابراین آنچه از کتاب‌های دانش دنیوی بود، در هیزم و خس و خاشاک و زیر زمین خانه پنهان نمودند. نقشه‌های جغرافیا، کره مجسمه‌ها گورانده شد و در روی کرسی‌ها فقط قرآن، هفت یک، الفبا، جامع‌الحکایات، صد حکایت که در مدارس کهنه تدریس می‌شد و به زعم روس‌ها بی‌ضرر بود، نهاده شد. همه جا روفته، آب زده منتظر مفتش بد هیبت روس بودند. چند نفر آمدند. هر

1 Pobedonostsev.

2 inorodtsy.

۳ در مکتب و خانه عبدالقادر روزنامه و مجله‌های چاپ مصر، کلکته، استانبول، تهران، باکو، تفلیس، قازان، باغچه سرای، و غیره موجود بود (قهار رسولیان (تابستان ۱۳۸۶)، «نخستین مکتب اصول جدید تاجیکی»، رودکی، دوشنبه: نشریات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، ش ۱۵، صص ۲۷-۲۹).

4 Намоз Хотамов (2000), *Таърихи халқи тоҷик (аз солҳои 60-уми асри XIX то соли 1924)*, дошанбе: нашриёт "ЭР-граф", С.127.

طرف را جستجو کردند. حتی قفسه کتاب و دفترهای بچه‌ها را نیز دیدند. چیزی که دربارهٔ مکتب و فعالیت معلمش در شکایت نامه‌ها از خادمان صادق حکومت روسیه نوشته شده بود یافت نشد.^۱

انقلاب ۱۹۰۵م. ماه عسلی میان مقامات و مکاتب و مدارس سنتی بوجود آورد. در مقاله‌ای در ژورنال وزارت آموزش، استروموف^۲ شرق‌شناس و اسلام‌شناس روسی با حائلی شاعرانه در باب توجه ویژه به اصول قوی پرداخته شده به مدارس فرارود سخن می‌گوید و آن را با مدارس ارتدوکس روسیهٔ قدیم مقایسه می‌کند. پس از سال ۱۸۶۵م. حکومت سعی کرد که از مکتب‌های قدیمی هرچه بیش‌تر بهره ببرد. چنان‌که وزارت کشور در سال ۱۹۱۳م. به فرمانداران همهٔ ایالات امپراطوری که جمعیت مسلمان دارند می‌نویسد: علمای سنتی که کاملاً متأثر از اصول دینی هستند بدون این‌که خودشان آن را بفهمند، در چالش با ناسیونالیسم نامطلوب مدارس اسلامی، هم پیمان حکومت روسیه هستند.^۳

توجه واقعی به فعالیت جدیدی‌ها پس از انقلاب تنها در سال ۱۹۰۸م. یعنی زمانی که ادارهٔ آموزش تقاضایی را برای اجازهٔ گشودن یک مدرسهٔ اصول جدید^۴ دریافت نمود، آشکار شد. تا این زمان، مدارس که وجود داشتند اجازه دریافت نکرده بودند و تقاضا هم برای اجازه نامه نداشتند. پس از آن طبق فرمانی که از سن پترزبورگ رسید افتتاح مکتب‌های جدید با اجازهٔ بازرسان آموزشی تاشکند ممکن بود و شرایط ویژه‌ای را هم برای آن در نظر گرفتند که البته هدف تنها سنگ‌اندازی در این مسیر و ناتوان ساختن مسلمانان بود. در ابتدا اعلام کردند که تقاضانامهٔ راه اندازی مدارس جدید باید به همراه طرح درس و فهرست

۱ صدای شرق (۱۹۹۰)، به نقل از ودود محمودی و عبدالقادر شکوری، ش ۸، صص ۹-۱۰.

۲ Nikolai Petrovich Ostroumov (۱۸۴۶-۱۹۳۰م.) شاگرد ایلمینسکی بود که در زبان‌های ترکی، عربی و در دین اسلام تخصص داشت. وی در سال ۱۸۷۷ به تاشکند رسید و در مقام ناظر مدارس ترکستان بود. او رئیس کالج جدید معلمان ترکستان شد و سپس رئیس دبیرستان پسرانه در تاشکند. او آموزش مسیونری دیده بود اما در ترکستان که کوفمن تبلیغ دینی توسط کلیسا را ممنوع کرده بود، وی خود را به عنوان حافظ سلطنت ارتدوکس دانسته از آموزه‌های شرق‌شناسانه خود برای تضمین منافع حکومت در منطقه استفاده می‌کرد. علایق او به بحث مسیونری در ترجمهٔ انجیل به زبان ترکی جغتایی انعکاس زیادی داشت و همچنین در مجموعه کتاب‌های مطالعات اسلامی که او منتشر نمود. او در مقدمهٔ یکی از آثار خود می‌گوید: ضروری است که بنیان اخلاق، اعتقادات و طریق زندگی سارن‌ها را مطالعه کنیم تا بتوانیم به نحو مفیدی زندگی آن‌ها را تحت تأثیر قرار دهیم (Khalid, Ibid, p. 87).

3 Ibid, pp. 180-181.

۴ مکتب اصول جدید یا صوته (که در برابر مکتب حرفیه - قدیمی - این نام را یافت) جنبشی بود در جهت اصلاح و توسعهٔ مدارس که در واقع بخشی از اهداف نهضت جدیدیه در آسیای مرکزی بود. این جنبش در مرحلهٔ ورود فرارود به جریان نوسازی، مؤثرترین جریان بوده است.

کتاب‌های مورد استفاده، ارائه شود. نخستین شرط پذیرش این بود که زبان روسی باید با جدیت تدریس شود. معلمان یا باید روسی و یا هم ملیت با دانش‌آموزان باشند. در سال ۱۹۱۲م. قانون دیگری آمد که به موجب آن معلمان باید تحصیلات خود را در امپراطوری روسیه تمام کرده باشند. قانون جدید به ویژه علیه تاتارها بود که معمولاً به دلیل قلت معلمان جدیدی در منطقه، در مدارس جدید به عنوان معلم فعالیت می‌کردند. این قانون با محروم کردن مدارس ترکستان از منبع مطمئن معلمان، سعی در تضعیف آن‌ها داشت.^۱ فرماندار نظامی تاشکند نوشته بود: مکتب‌های اصول نو به برنامه خود تعلیم درس‌های نو را در سبک کهنه زندگی وارد کرده و اختلاف انداخته‌اند. ما این اختلافات را از یک طرف نشانه پیشرفت علم و فن تبریک گفته از طرف دیگر اگر بر روی این مکتب‌ها نظارت کامل وجود نداشته باشد، خطرهای پان اسلامیسیم را که امکان روی دادن آن است، نمی‌توانیم کنترل کنیم. بنابراین منصبداران حکومت تزاری تلاش داشتند تا این مکتب‌های نو را از تأثیر ملیت تاتار و ترک دور کرده و آن‌ها را در زیر نظارت دولتی حکومت تزاری نگاه دارند.

در سال ۱۹۱۳م. فرماندار نظامی سمرقند می‌گوید که: مکتب‌های نو نباید به دشواری دچار شوند اما معلمان تاتار را نباید به این مکتب‌ها راه دهیم و مکتب‌ها باید در تحت نظارت دقیق مأموران حکومت روس باشند. لازم است که معلمان مشکوک ترک و تاتار را که در شهرها زندگی می‌کنند و به ترغیب و تشویق مشغول می‌شوند، از این دیار برانیم. البته تأکید فوق دو وجه داشت، یکی به هراس افتادن مأموران حکومت پادشاهی از ترغیب و تشویق معلمان ترک و تاتار برای اتحاد مسلمانان و دیگری نیرومند شدن گرایش پان ترکسیم و وطن ترک‌ها خواندن این سرزمین بود.^۲ در گزارشی که در روزنامه بخارای شریف به چاپ رسیده اداره محلی به پلیس سیاسی چنین تکلیف کرده است که درباره مکاتب اصول جدید اسلامی، کتاب‌ها و معلم‌های آن‌ها و مؤلفین کتاب‌ها معلومات اخذ کنند. اداره محلی می‌خواهد بداند که آن‌ها چند جمعیت خیریه، نشر معارف و تعاون دارند و اعضا و رؤسای

1 Ibid, p.182.

تاتارهای منطقه ولگا- اورال به ویژه مرکز آن قازان به سبب مساعدت موقعیت جغرافیایی و قرار گرفتن در انتها الیه شمال غربی جهان اسلام و همسایگی با مردمان اروپای شرقی و مناسبات مستقیم خصمانه و یا دوستانه با روس‌ها و همزیستی پردوام با آن‌ها و نیز قرار گرفتن بر سر یکی از طرق عمده ارتباطی فعال بین غرب و شرق، در مقایسه با مردمان مناطق دیگر مسلمان ترک‌نشین روسیه از نظر اجتماعی، فرهنگی و فکری پیشرفته‌تر و در نتیجه از پیشگامان جریان تجدیدخواهی و اصلاح‌طلبی در جهان اسلام بودند. (رئیس‌نیا، همان، ص ۳۷).

۲ پیوند گلمرآزاده (پاییز ۱۳۸۶)، «انقلاب فکری و آغاز بیداری در بخارا»، رودکی، س ۸، ش ۱۶، صص ۱۱۹-۱۲۰.

آن‌ها چه کسانی هستند. علاوه بر این اطلاعاتی دربارهٔ این که کدام کتاب‌ها فروخته شده و فروشندگان آن چه کسانی هستند و مسلک شان چیست، مورد نیاز است.^۱

در یکی از اسناد مربوط به مکتب‌های کشور ترکستان درباره زیاد کردن «تأثیر روسی» در مکتب‌های محلی صحبت می‌شد تا این که از این طریق، سیاست همگن‌سازی^۲ مردم محلی شدت یابد. رئیس مکتب‌های مردمی ولایت سیردریا لایحه‌ای را درخصوص فعالیت این مکتب‌ها به ناظر کل مکتب‌های ترکستان تقدیم کرد. در این لایحه آمده: ۱. هیچ یک از این مکتب‌ها بی اجازهٔ رئیس مکتب‌ها نمی‌تواند باز شود. ۲. طرح تعلیم و برنامه درسی باید از جانب ریاست مکتب‌ها دیده و تأیید شود. ۳. معلمان این مکتب‌ها تنها با میل خودشان اجازهٔ درس دادن ندارند. ۴. در این مکتب‌ها تنها امکان خواندن کتبی ممکن است که ریاست مکتب‌ها اجازهٔ آن را داده باشد. ۵. هم بخش تعلیم و هم بخش اخلاقی این مکتب‌ها در اختیار ریاست آن می‌باشد.^۳

ترس از مدارس جدید شکل ظنّ دائمی در باب کتب مورد استفادهٔ آنان را گرفت. در سال ۱۹۱۱م. ادارهٔ آموزش در تاشکند بخشنامه‌ای فرستاد مبنی بر این که «کتاب‌های جدیدی خاصی شامل متونی از روزنامه‌های مخالف از سال‌های ۱۹۰۶-۱۹۰۸م. است» و مقامات محلی موظف هستند آن‌ها را بررسی کنند. گرچه چنین متونی یافت نشد اما سانسور بر مدارس شدیدتر شد.^۴

در اداره‌های دولتی دربارهٔ چگونه تربیت کردن نسل جوان اهالی محلی، پیوسته بحث‌های بسیاری صورت می‌گرفت. هدف مدارس روسی این بود که این افراد در خط مقدم نبرد علیه تعصب دینی در نسل جوان‌تر عمل کنند. در خصوص این موضوع نیز لوايح گوناگونی نوشته شد که تمامی آن‌ها موافق روح استعماری حکومت روسیه بود. روس‌ها معتقد بودند که

۱ بخارای شریف (جمادی الاول ۱۳۳۰)، ص ۱، ش ۲۷، ص ۳.

۲ سیاست همگن‌سازی در راستای سیاست اوراسیانیسم و ساختن روسیهٔ بزرگ بود. کشوری وسیع که اقوام مختلف را با ادیان و زبان‌های مختلف در خود جای می‌دهد. برای اجرایی نمودن این سیاست روس‌ها تلاش می‌کردند که مردم مناطق مفتوحه را تحت سیاست روسی‌سازی قرار دهند. اگر شرایط برای تغییر مذهب بود فیها و اگر نه آن‌ها را اتباع وفادار تزار می‌خواندند. آن‌ها می‌گفتند که تزار نباید اتباع جاهل داشته باشد لذا نسخهٔ خود را برای متمدن نمودن مردم ارائه می‌دادند. در این نسخه همسان‌گردانی به دو شکل صورت می‌گرفت: ۱. بیولوژیکی ۲. فرهنگی؛

Madhavan k Palat(Dec.18.1993), "Eurasianism as an Ideology for Russias Future", *Economic and Political Weekly*, vol.28, No.51, p.2799.

3 Зариф Рачъов(1959), *Аз таърихи Афкори Чамъяти-сиёсии халки тоҷик дар нимаи дуюми асри XIX ва авли асри XX*, сталинобод: нашриёт давлатии Тоҷикистон, С.385.

4 Khalid, Ibid, p. 183.

قاعده اساسی معارف خلقی در ترکستان باید رشد آن در جهت منافع روسیه باشد. به همین دلیل ریز اعمال کارگزاران این مدارس به دقت مورد بررسی و نظارت قرار داده و به تحلیل آن‌ها می‌پرداختند. یک مأمور حکومت روسیه نوشته بود: در یکی از مناطق روستایی مکتب دخترانه‌ای هست. معلم این مکتب به ۲۵ دختر و ۲۰ پسر درس می‌دهد اما خودش نام پادشاه را نمی‌داند (می‌گوید فراموش کرده ام یا به خاطر من مانده است) این فرد آدم مضری است.^۱

اندیشمندان روسی به خوبی می‌دانستند که پس از دین، وجه مهم هویت مسلمانان این سرزمین خط و زبان آن‌هاست اما در این حوزه نیز نیروی بازدارنده آن‌ها ترس از واکنشی پرهزینه بود. در سال‌های ابتدایی حضور آن‌ها اقداماتی در زمینه انتشار زبان روسی صورت گرفت ولی به واسطه نفوذ و مخالفت علما و فقها چندان پیشرفتی در آن حاصل نشد. تا آن‌که در سال ۱۸۹۷م. از طرف دولت روس، اعلان‌هائی صادر گردید که به اشخاصی که به لسان روسی تکلم نتوانند بکنند اجازه حضور در مشاغلی همچون مباشرت، ضابطی و قضاوت داده نمی‌شود. پس از انتشار این اعلان، رفته رفته گروهی به ملاحظه فواید شخصی، رغبت به تحصیل لسان روسی و علوم و معارف اروپایی نموده‌اند و برای کسب آن وارد مدارس جدید شدند.^۲ فرماندار کل ترکستان در سال ۱۸۹۹ می‌گوید: گوشه و کناره‌های دور مملکت را هرگز در آسایش نمی‌توان تصور کرد. آتش دشمنی دینی و ملی مسلمانان نسبت به روس‌ها که در زیر نقاب اطاعت و فرمانبرداری ظاهری و حتی منّت‌داری نسبت به نعمت‌های مادی که به آن‌ها عطا شده پنهان می‌شود، در نخستین فرصت می‌تواند از نو شعله ور شود. لذا حکومت تزاری، نظارت بر روی تمام مؤسسات دینی را ضروری می‌داند و تکلیف می‌کند که: ۱. لازم است که در امور تمام مؤسسات اسلامی مداخله صورت گیرد ۲. اجازه تأسیس اداره روحانی مسلمانان که همچون مرکزی به اتحاد مسلمانان کمک می‌کند داده نشود ۳. تمام مکتب‌های محلی مسلمانان به اختیار حکومت سپرده شوند و به طور کل، تمام مؤسسه‌های تعلیمی محلی مسلمانان و مؤسسان و مؤسسه‌های روحانی آنان به دقت تمام ثبت شوند. ۴. نسبت به مسلمانان نیز تقریباً چنان روابطی برقرار شود که از طرف حکومت نسبت به اهالی یهود

۱ Рачъов, С.385.

۲ فرانسس هنری اسکریبن، تاریخ ماوراءالنهر در قرون جدید، ترجمه میرزا احمد خان سرتیپ، به کوشش احمد شعبانی و صمد اسماعیل زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۸۹، ص ۲۰۵/ آموزش زبان روسی به طور جدی به مسلمانان وجهی از سیاست عدم دخالت بود تا بدین وسیله فرهنگ اروپایی همراه زبان آن گسترش یابد (Morrison, Ibid, p.148).

جاری می‌شود. فرماندار کل، اجازه بستن آن دسته از مؤسسه‌های محلی مسلمانان که از جهت سیاسی مضر شمرده شده‌اند را بدهد. حکومت روسیه بی‌شک در این امور قوانین مصوب سال ۱۸۷۰ از طرف وزارت معارف را مورد توجه قرار می‌دهد (بر طبق این قوانین هدف استعمار، روسی‌گردانی و به ملت روس همراه گردانیدن تمام ملل غیر روسی است که در قلمرو امپراطوری زندگی می‌کنند).^۱

سیاست روس در باب مدارس اصول جدید بخارا اندکی تفاوت داشت. ابتدا تصمیم بر آن بود که این مراکز به همان شکل ادامه یابد. علت این امر آن بود که آن‌ها می‌دانستند اگر تحصیل ابتدایی در بخارا ممنوع شود، مردم اطفال خردسال را به استانبول می‌فرستند (چنان‌که حوادث سال ۱۹۱۰ و ۱۹۱۱م. این مسئله را ثابت کرد) و تربیت آنجا را می‌بایند، لذا ترجیح دادند که در همین جا به مکاتب نیم اصلاح یافته خود بروند. مأمورین روسی به بازدید از این مدارس می‌پرداختند. این اقدام دو فایده برای آن‌ها داشت: یکی آن‌که به مناسبت بازدید آن‌ها عوام گمان می‌کردند که حامی این مکتب‌ها روس‌ها هستند و این مکتب‌ها واسطه حصول مطالب روس بوده است. به همین گمان شاید عامه از مکتب، نفرت کرده، فتنه ایجاد کنند. دوم ترقی پروران و مکتب خواهان به معین و همراه بودن روسیه اطمینان حاصل نمایند و پس از بسته شدن مکتب‌ها هم به معاونت آن‌ها امیدوار باشند. در گزارشی از اقدامات روس‌ها آمده که برای بدست آوردن اطلاعات از مدارس جدید، فردی روس که به زبان شرقی مسلط بود و با معلمین و طلاب ارتباط داشت، در یکی از مدارس اقامت گزید. به زودی او به حقیقت شگفت‌انگیزی دست یافت و آن این‌که علی‌رغم رسوم روسی و سانسور، مجموعه‌ای از کتاب‌های درسی جدید که اغلب در قاهره و استانبول چاپ شده در دو سال گذشته به ترکستان راه یافته است. او همچنین جزئیاتی از برنامه آموزشی جدید بدست آورد که در قاهره تفصیل یافته بود و اکنون آماده بود تا در مکتب‌های سراسر دنیای اسلام در آسیا، آفریقا و اروپا آموزش داده شود. این مسئله فاش شد که اصلاح مدارس در بخشی از کشورها نتیجه داده اما به دلیل دوری ترکستان با تأخیر در این سامان صورت پذیرفته است.^۲ علاوه بر این گزارش‌ها آنچه در نهایت به قول استاد عینی، دردرس‌ساز شد ارتباط چند تن از

1 Рачаёв, С. 386.

2 Count k.k. Pahlen(2003), *Mission to Turkestan*, Edited by Richard Pierce, Translated by N. J. Couriss, London: Boston, p.44.

ترقی‌پروان تحصیل کرده استانبول مثل فطرت با این مدارس بود که سبب شد مأموران روسی گمان‌های واهی در خیال خود مجسم کردند^۱ و نهایتاً قرار به بستن مکاتب نو در بخارا شد.^۲ پس از بستن مدارس جدید در بخارا نمایندگی سیاسی روسیه به شرط بازداشتن کودکان بخارائی از مدارس تاتار، تداوم مکتب تاتاران را مجاز دانست. در واقع روس‌ها اجازه مخالفت تاتارها و فرارودیان را به ویژه در این زمینه اصلاً نمی‌دادند.^۳

در دوم دسامبر سال ۱۹۰۹م. در واکنش به این اقدامات سخت‌گیرانه مقامات حکومت تزاری، جمعیتی برای آموزش جوانان به نام «جمعیت تربیت اطفال» در بخارا ایجاد شد و در واقع یک سازمان سری بود. همین جمعیت دیگر انجمن‌های پنهانی را زیر رهبری خود متحد ساخت و به تکاپوهای پراکنده آن‌ها نیرویی هم‌ساز و نوین بخشید. یکی از اهداف مهم این جمعیت، نیست کردن بی‌علمی و بی‌فکری بود.^۴ این جمعیت که به سختی ایجاد شده بود آموزش جوانانی را که در گروه‌های کوچک زیر نظر آن‌ها جمع شده بودند بر عهده داشت و قوت جدیدی به فعالیت‌های پراکنده آن‌ها داد. ماهیت این جمعیت نیز مخفی بود که بعدها دو شعبه پیدا کرد. یک شعبه آن شرکت سهامی کتابخانه معرفت نام داشت که هدایت آن برعهده فطرت و عثمان خواجه بود. اقدام آن، گسترش روح اصلاحات در میان مردم به وسیله توزیع کتاب‌ها، روزنامه‌ها و سازماندهی گروه‌ها بود. شعبه دوم برکت (شرکت جوانان یا شرکت جدیدان) نام داشت که کار اعزام طلاب به خارج را انجام می‌داد و برای نجات آموزش عمومی و مواد تبلیغاتی مورد نیاز جدیدان تلاش می‌کرد. این طلاب در ترکیه در فضای هیجان‌انگیز پان ترکیسم و خصومت با روسیه زندگی می‌کردند.^۵ جمعیت‌های مخفی ناگزیر بودند که قوانین امنیتی سخت را بپذیرند. افرادی که خواستار عضویت در آن بودند تحت نظارت سخت و پیچیده‌ای قرار می‌گرفتند. جمعیت به تدریج در استان‌های دیگر نیز رونق گرفت و گفته می‌شود در سال ۱۹۱۹م. در بیرون پایتخت امارت، ۱۰ سازمان مخفی وجود داشت. این جمعیت مخفی

۱ روس‌ها مدارس جدید را پوششی برای حرکت پان اسلامیسیم و پان ترکیسم در ترکستان می‌دانستند (Morrison, Ibid, p.77).

۲ عینی، تاریخ انقلاب فکری، صص ۷۹، ۸۱.

۳ همان، ص ۴۳/بخارای شریف، س ۱، ش ۲۸۰۹ جمادی الاول ۱۳۳۰، ص ۲.

۴ صاحب تبراف(تابستان ۱۳۸۸)، «ریشه‌های اندیشه معارف پروری عبدالواحد منظم»، رودکی، دوشنبه: انتشارات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، ش ۲۳، ص ۲۹.

5 Edward Allworth, Central Asia (1967), A Century Of Russian Rule, New York: Columbia University Press, p.200.

یک بنیان اجتماعی دقیق داشت و اساساً در محیط شهری عضوگیری می‌کرد. ایدئولوژی آنان ترکیبی از اصلاح‌طلبی ترک‌های جوان، جدیدیسم تاتاری، احساسات ضد روسی، ضد فتودالی و پان اسلامیتی بود. اکثریت اعضای آن طلاب مدارس دینی بودند.^۱ آغاز جنگ جهانی اول، مسلمانان این سرزمین و حاکمان استعمارگر را در فضای متفاوتی قرار داد، از این زمان اعزام طلاب قطع شد و روس‌ها نیز در فرایند جدید سیاست‌گذاری خود، خواستار آن شدند تا برای برتری یافتن در نبرد، مسلمانان را نیز در شمار اتباع خود درآورده و از آن‌ها نیروی مورد نیاز خود را تأمین نمایند. درگیری جدیدی که در این جبهه آغاز شد همهٔ سیاست‌های آموزشی را تعطیل نمود و نبردی مسلحانه میان دو طرف در گرفت که در نهایت، انقلاب اکتبر ۱۹۱۷م. بر همهٔ این کنش‌ها و واکنش‌ها خط پایان گذاشت.

نتیجه‌گیری

سیاست حکومت تزاری در حوزهٔ نهادهای آموزشی بخشی از طرح استعمار فرهنگی آن‌ها در قلمرو تشکیلات دینی فرارود بود. چگونگی روند این سیاست‌گذاری و تبعات آن در جامعهٔ فرارود از موضوعات محوری در حوزهٔ حیات فرهنگی مسلمانان در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزده و سال‌های آغازین سدهٔ بیستم است. هدف مشخص این سیاست در حوزهٔ آموزش، آن بود تا برای ادغام فرهنگی مسلمانان به قلمرو فرهنگ و تمدن روسی، کانون‌های تولید فرهنگ اسلامی و یا به تعبیر روس‌ها «تعصب اسلامی» را از بین برده و با ایجاد مدارس روسی، فرهنگ جدید را به آن‌ها بیاموزند. البته به دلیل ترس از واکنش شدید، در این حوزه هم روندی را شاهدیم که با هدف تحول این نظام، ابتدا با عدم حمایت نهادهای آموزشی، آن‌ها را از منابع دولتی محروم نموده و سپس در دو مرحله به ارائهٔ الگوی رقیب و تبلیغات گسترده برای آن پرداختند. مرحلهٔ دیگر و بسیار مهم این فرایند فرهنگی، زمانی بود که مسلمانان نیز وارد عمل شدند. به بیان دیگر روس‌ها در این روند استعماری، ناخواسته به قشری که اصلاح‌گران این سرزمین خوانده شدند، کمک کردند. ایجاد مدارس مدرن روسی در کنار آگاهی اندیشمندان از نهادهای آموزشی به ویژه تاتارستان و کمک رهبران جدیدی تاتار به آن‌ها، موجب شد تا اصلاح‌طلبان از همان ابزار برای پاسخ به استعمار استفاده کنند و مدارس/اصول جدید را تأسیس نمایند. شکل‌گیری این مدارس، فعالیت مقامات تزاری را وارد فرایند جدیدی

1 Ibid, p.199.

نمود. به بیان دیگر در روند کنش روسی سازی، آن‌ها ناگزیر به واکنش استعماری شدند تا بدین وسیله بتوانند این جریان را که به زعم آن‌ها بسیار خطرناک‌تر از تعصب اسلامی است تحت نظارت کامل خود درآورند. روس‌ها به ناچار در پاسخ به واکنش اصلاحی، در تضاد با سیاست‌های آغازین خود بار دیگر به حمایت از عناصری پرداختند که در روند روسی سازی، مانع اصلی به شمار می‌آمدند. مؤثرترین سیاست و یا در واقع واکنش روس‌ها در این بخش در کنار حجم عظیم قوانین بازدارنده، حمایت از مدارس سنتی و علمای قدیمی و محافظه کار و تشدید درگیری میان نهاد کهنه و جدید آموزشی بود. نکته‌ای که به خوبی از مطالعه این روند بر می‌آید سیاست گذاری‌های متغیر مقامات تزاری است که هر کدام در تضاد با دیگری عمل می‌کرد. این تضاد میان کارگزاران تزاری در سن پترزبورگ و فرارود موجب می‌شد که مردم منطقه در تمام سال‌های حضور آقایان جدید، با تشتت و بی‌نظمی شدید مواجه شوند که این امر نظم ایجاد شده توسط آن‌ها را بسیار شکننده می‌کرد.

منابع و مآخذ

منابع فارسی

- اسکرین، فرانسیس هنری (۱۳۸۹)، *تاریخ ماوراالنهر در قرون جدید*، ترجمه میرزا احمد خان سرتیپ، به کوشش احمد شعبانی و صمد اسماعیل زاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- اشپولر، برتولد [و دیگران] (۱۳۷۶)، *آسیای میانه (مجموعه مقالات تاریخی)*، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- بنیگسن، الکساندر [و مری براکس آپ] (۱۳۷۰)، *مسلمانان شوروی، گذشته، حال، آینده*، ترجمه کاوه بیات، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- تاشکندی، محمد صالح، *تاریخ جدید تاشکند*، نسخه کپی موجود در کتابخانه گروه تاریخ دانشگاه تهران.
- سید بلجوانی (۱۳۸۴)، محمدعلی بن محمد، *تاریخ نافع*، به کوشش احرار مختاروف، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- فطرت، عبدالرئوف (۱۳۹۰)، *بیانات سیاح هندی، تهران: نشر شهریاران.*
- رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۸۷)، *جنبش جدیدیه در تاتارستان*، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- عینی، صدرالدین (۱۳۶۲)، *یادداشتها (دوره کامل پنج جلدی)*، به کوشش علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر آگاه.
- ---- (۱۳۸۱)، *تاریخ انقلاب فکری در بخارا*، با مقدمه کمال‌الدین صدرالدین زاده عینی، تهران: سروش.

- (۱۹۵۶)، مرگ سودخور، استالین آباد: نشریات دولتی تاجیکستان.
 - هاشم، رحیم (۱۹۷۰)، کشور کوههای بلند و وادیهای زرفشان، دوشنبه: نشریات دانش.

فهرست مقالات

- رسولیان، قهار (تابستان ۱۳۸۶)، «نخستین مکتب اصول جدید تاجیکی»، رودکی، دوشنبه: نشریات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، ش ۱۵.
 - گلمرادزاده، پیوند (پاییز ۱۳۸۶)، «انقلاب فکری و آغاز بیداری در بخارا»، رودکی، دوشنبه: نشریات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، س ۸، ش ۱۶.
 - تیراف، صاحب (تابستان ۱۳۸۸)، «ریشه‌های اندیشه معارف‌پروری عبدالواحد منظم»، رودکی، دوشنبه: انتشارات رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، ش ۲۳.
 - بخارای شریف (۸ جمادی الاول ۱۳۳۰)، س ۱، ش ۲۷.
 - ----- (۹ جمادی الاول ۱۳۳۰)، س ۱، ش ۲۸.
 - صدای شرق (۱۹۹۰)، به نقل از ودود محمودی و عبدالقادر شکوری، ش ۸.

منابع لاتین

- Фитрат, Аьдурауфи (1992), *Мунозара*, Душанье: [Би но].
 - Хотамов, Намоз (2000), *Таърихи халки тоҷик (аз солхи 60-уми асри XIX то соли 1924)*, дошанье: нашриёт "ЭР-граф".
 - Рачъов, Зариф (1959), *Аз таърихи Афкори Чамъияти-сиёсии халки тоҷик дар нимаи дуюми асри XIX ва авли асри XX*, сталинобод: нашриёт давлатии Тоҷикистон
 - Allworth, Edward (1967), *Central Asia, A Century Of Russian Rule*, New York: Columbia University Press.
 - Crews, Robert D. (2009), *For Prophet and Tsar, Islam and Empire in Russia and Central Asia*, United States of America: harvard university press.
 - Khalid, Adeeb (2003), *The Politics Of Muslim Cultural Reform, Jadidism In Central Asia*, California: University Of California Press.
 - Kaushik, Devendra (1970), *Central Asia In Modern Times, (A history from early 19th century)*, edited by N. Khalfin, Moscow: Progress Publisher
 - Morrison, A.S. (2008), *Russian Rule in Samarkand 1868-1910 (A comparison with British India)*, Oxford: Oxford university press.
 - Pahlen, Count k.k. (2003), *Mission to Turkestan*, Edited by Richard Pierce, Translated by N. J. Couriss, London: Boston.

- Palat, Madhavan(Dec.18.1993), "Eurasianism as an Ideology for Russias Future", *Economic and Political Weekly* , vol.28, No,51.
- Pierce ,Richard(1960),*Russian Central Asia 1867-1917(A Study In Colonial Rule)*, California: University Of California Press.
- Svat, Soucek(2000), *A History Of Inner Asia*, Cambridge: Cambridge University Press.

نقش وقف در توسعه آبی و شکل‌گیری فضاهای شهری مشهد در دوره صفویه

حمیده شهیدی^۱

چکیده: وقف به عنوان یک ارزش در میان جامعه اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این سنت در تاریخ ایران به ویژه در عصر صفویه به دلایل چندی از جمله رسمیت یافتن مذهب تشیع، از رشد و شکوفایی برخوردار است و بر جنبه‌های مختلف، تأثیرات عمیقی بر جای نهاده است. از جمله می‌توان نقش آن را در توسعه جغرافیایی و ایجاد فضاهای شهری ملاحظه کرد. مشهد یکی از این شهرها و شاید مهم‌ترین آن است. اگر چه کتاب‌ها و مقالات مستقلاً در باب وقف نگارش یافته است و حتی تأثیر آن بر روی برخی از شهرها مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما تحقیق جامعی درباره تأثیر وقف در ایجاد دگرگونی جغرافیایی و ایجاد فضاهای شهری مشهد در دوره صفوی، صورت نگرفته است. از این رو این نوشتار بر آن است با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، وقفنامه‌ها و اسناد ارزشمند مربوط به مسائل مالی و حسابداری موقوفات، موجود در مرکز آرشیو آستان قدس باروش توصیفی - تحلیلی به نقش وقف در توسعه منابع آبی، گسترش فضاهای درونی شهری، مهاجرپذیری و جذب جمعیت در دوره صفویه در شهر مشهد بپردازد.

واژه‌های کلیدی: وقف، مشهد، دوره صفویه، توسعه جغرافیایی، فضاهای شهری، مهاجرت

۱ دانشجوی دکترای تاریخ ایران دوره اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد/ کارشناس اسنادتاریخی مرکز آرشیو آستان قدس رضوی hamideh.shahidi@stu.um.ac.ir

The Role of Endowment in Water-supply Development and Formation of Urban Spaces of Mashhad in Safavid Period

Hamideh Shahidi¹

Abstract: Endowment enjoys a special status as a value within the Islamic society. This practice has grown and thrived in the history of Iran, especially at the Safavid period, for several reasons, including formal recognition of Shi'ism; and has left profound impacts on different aspects of life. Among other things, its role can be noticed in geographical development and creation of urban spaces. Mashhad is one of such cities, and perhaps the most important one.

Although many independent books and articles have been written on endowment and even its impact on some cities has been studied, no comprehensive research has been conducted concerning the impact of endowment on making geographical changes and creating urban spaces in Mashhad in the Safavid period. Thus, the present writing is intended to address the role of endowment in development of water supplies, development of inner city spaces, immigrant acceptance, and population attraction in the Safavid period in Mashhad. This has done through using library sources, endowment deeds, and valuable documents relating to financial and accountancy issues of endowed properties, available in AQR archive center. The method adopted is descriptive-analytical approach.

Keywords: endowment, Mashhad, Safavids, water-supply development, urban spaces, immigration

1 Ph.D. Student in history of Islamic Iran, Ferdowsi University, Mashhad. Specialist in Historical Documents reserved in the "Astan- e- Quds- e- Razavi archive center", (The archive center of the sacred shrine of Imam Reza, Mashhad), hamideh.shahidi@stu.um.ac.ir

مقدمه

وقف یکی از نهادهای مهم در جهان اسلام است که از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این سنت در تاریخ ایران به ویژه در عصر صفویه، به دلایل چندی از جمله رسمیت یافتن مذهب تشیع، از رشد و شکوفایی برخوردار است و آثار عمیقی بر جنبه‌های مختلف جامعه به جای گذاشته است. از جمله، نقش آن را می‌توان در توسعه منابع آبی و ایجاد فضاهای شهری ملاحظه کرد. شهر مشهد یکی از این شهرها و شاید مهم‌ترین آن است. هرچند عوامل محیطی و جغرافیایی نقش مهمی در توسعه آن داشته است اما ترویج مذهب تشیع و به تبع آن، رشد وقف که متأثر از آن است در دوره صفویه، در روند شهرآفرینی، توسعه آبی و گسترش فضاهای شهری و جذب جمعیت، تأثیرگذار بوده است.

اگرچه کتاب‌ها و مقالات مستقلی در باب وقف نگارش یافته است و حتی تأثیر آن بر روی برخی از شهرها مورد بررسی قرار گرفته اما تحقیق جامعی در باب نقش وقف در توسعه منابع آبی و ایجاد فضاهای شهری مشهد در دوره صفوی، صورت نگرفته است. البته کتاب‌هایی در زمینه تاریخ مشهد از جمله نگاهی به جغرافیای تاریخی شهر مشهد از مهدی سیدی، تاریخ مشهد الرضا علیه السلام از احمد ماهوان و تاریخ مشهد از محمد رضا قصابیان، اطلاعات پراکنده‌ای در این زمینه ارائه می‌دهند. از این رو این نوشتار برآن است با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، وقفنامه‌ها که در کتاب آثار الرضویه اثر اسماعیل بن حبیب‌الله مستوفی و نیز نسخه خطی موجود در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به ثبت رسیده‌اند و دو طومار علیشاهی و عضدالملک که صورت وقفیات در آن‌ها موجود است همچنین اسناد ارزشمند مالی و حسابداری مربوط به موقوفات موجود در آرشیو مرکز اسناد آستان قدس، به این مهم بپردازد و با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. نقش وقف در جهت حل مشکل کم آبی مشهد و توسعه جغرافیایی آن در دوره صفویه چگونه بوده است؟

۲. وقف در شکل‌دهی و ایجاد فضاهای شهری مشهد تا چه میزان تأثیرگذار بوده است؟

۳. نقش وقف در مهاجرت افراد و جذب جمعیت تا چه میزان بوده است؟

۴. وقف در حفظ بناهای سودمند شهری چه کارکردی داشته است؟

۱. ایجاد منابع آبی و توسعه جغرافیایی مشهد

وقف در کنار سایر آثار و نتایج، آثار جغرافیایی مهمی نیز به همراه دارد. در برخی از مناطق که پدیده وقف گسترش یافته است، چهره جغرافیایی آن مناطق دگرگون شده است. همچنین وقف در سیما و چشم انداز جغرافیایی شهرها مؤثر بوده است. ایجاد منابع آبی یکی از موقوفه‌های مهمی است که سبب توسعه شهرها و جذب جمعیت و رونق آن می‌شود. مشهد در ردیف شهرهایی قرار می‌گیرد که همواره با مشکل کمبود آب مواجه بوده است.

در دوره تیموری، امیرعلیشیرنوازی جریان آب چشمه گلسب یا چشمه گیلان در نزدیکی شهر، تابران توس را به شهر مشهد انتقال داد. این چشمه از چشمه‌های بزرگ و مشهور دشت توس بود که سده‌ها قبل آبی زلال، گوارا و فراوان داشت و آب زراعت و شرب بخشی از شهر تابران توس و پیرامون آن را تأمین می‌کرد.^۱ دولت شاه سمرقندی که خود معاصر با این اقدام بوده است آن را احسانی بزرگ می‌داند و مسافت آن را قریب به ده فرسخ شرعی نوشته است.^۲

با روی کار آمدن حکومت صفویه با توجه به وجود مرقد امام رضا - علیه السلام - شهر مشهد مورد توجه خاص حکومت و در نتیجه دارای جمعیت فزاینده‌ای شد. در این شرایط یکی از مشکلات عمده آن کمبود منابع آبی بود. چنان‌که اسکندریبگ ترکمان از مورخان این دوره در گزارش خود آورده است که: «ساکنان مشهد مقدس معلی و زوار روضه متبرکه که از قلت آب در عذاب بودند»^۳ در نتیجه شاه عباس اول در سفر سال ۱۰۱۶ ق به مشهد، فرمان می‌دهد آب چشمه گیلان از صاحبان آن خریداری و با ساخت خیابان، آب را از میان آن انتقال دهند و آن را وقف آستان حضرت امام رضا - علیه السلام - می‌کند. جلال‌الدین محمد منجم در گزارش خود آورده است که آب چشمه گلسب را از صاحبان آن خریدند و دو طرف نهر را درختکاری کردند و خانه‌های اطراف آن را به قیمت خوبی گرفتند.^۴

به نظر می‌رسد فرایند این کار چند سال به طول انجامیده است چرا که پس از پایان کار در سال ۱۰۲۳ ق. شاه عباس دستور نگارش وقف نامه آب خیابان را می‌دهد. در قسمتی از

۱ مجتبی انصاری و دیگران (۱۳۸۶)، «تأثیر عوامل جغرافیایی بر تکوین، گسترش و نابودی شهر تابران توس» مدرس علوم انسانی، ش ۵۰، ص ۱۳.

۲ دولتشاه سمرقندی (۱۳۳۷)، تذکرة الشعراء، به تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمدعباسی، تهران: بارانی، ص ۵۷۱.

۳ اسکندر بیگ ترکمان (۱۳۸۲)، تاریخ عالم آرای عباسی، تنظیم ایرج افشار، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۸۴۵.

۴ ملا جلال‌الدین محمد منجم یزدی (۱۳۶۶)، تاریخ عباسی (روزنامه ملا جلال)، به کوشش سیف ... وحیدنیا، تهران: وحید، ص ۳۲۸.

وقفنامه در باب مصرف آب آورده شده است: «... در بین عقد وقف مذکور شرط فرمودند که تمامی آب چشمه مذکوره به صحن آستانه متبرکه آمده که عامه مسلمین از آن انتفاع گیرند و مطلقاً به هیچ وجه من الوجوه، خواه در بالای آستانه و خواه در پایین آستانه سوای آن که مردم به قدر احتیاج، آب به ظروف از نهر مذکور بردارند، تجویز نفرموده‌اند که احدی احداث ممر نموده، آب به زراعت و باغات و خانه‌ها و حیاض و برکه‌ها و حمامات خود برد، و در بالای آستانه، آب بر زراعت سرکار آستانه نیز نبرند و مستند به آن نشوند که صرفه وقف در آن است که به هیچ وجه تجویز آن نفرموده‌اند و بعد از آن که تمام آب از آستانه گذشته فاضل آب از حصار شهر بیرون رود، به آن زراعت نموده آنچه حاصل شود صرف طعام نموده در مطبخ سرکار آستانه ... طبخ نموده به صادرین و واردین دهند و اگر کسی خلاف شروط مذکوره کرده احداث ممر نموده، آب برد، حکم آن داشته باشد که در خون امام معصوم مظلوم شهید علیه السلام - شرکت کرده باشد و پادشاه وقت و علمای عصر و صدور و متولیان، اگر خلاف شروط مذکوره تجویز نمایند در روز قیامت نزد خدا و رسول علیه السلام - و حضرت امام ثامن ضامن علیه السلام - شرمنده بوده از عهده جواب بیرون آیند...»^۱

در مقاله‌ای که به عوامل جغرافیایی اضمحلال توس پرداخته شده، چنین ذکر شده است که اگر انتقال آب چشمه گلسب به مشهد نبود، شهر توس مجدد رونق می‌گرفت.^۲ بالطبع توجه شاه عباس به این امر و وقف آب این چشمه در عدم رونق توس و جذب جمعیت آن به شهر مشهد بی‌تأثیر نبوده است.

در اسناد تشکیلات اداری آستان قدس مربوط به دوره صفویه، در ۲۱۵ مورد به نهر خیابان اشاره شده است و از آن گاهی به عنوان نهر مبارک خیابان نیز یاد می‌شود. این اسناد گویای آن است که نهر مزبور مورد رسیدگی و به تنقیه و پاکسازی آن توجه می‌شد و از سوی آستان قدس به بیلداران که کار تنقیه را انجام می‌دادند مبالغی به عنوان اجرت پرداخت می‌شد. در مجموع جهت هزینه تنقیه نهر خیابان، سالانه مبلغ ده تومان عراقی در طولمارنسق که بودجه سالانه در آن ثبت می‌شد، در نظر گرفته می‌شد.^۳ همچنین نهر خیابان دارای یک

۱ / اسناد وقف آستان قدس رضوی، نسخه خطی، محل نگهداری کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۲۹۸۷، رونوشت وقفنامه شاه عباس اول، صص ۹-۱۱.

۲ انصاری و دیگران، ص ۱۹.

۳ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، به طور نمونه سند شماره ۳۴۹۰۳، س ۱۱۷ ق.

میراب بوده است که کار نگهبانی و نظارت بر تقسیم آب را بر عهده داشته است.^۱ در میان اسناد، استشهاد نامه‌ای مربوط به سال ۱۰۷۶ق مشاهده می‌شود که در آن عده‌ای شهادت می‌دهند که آب خیابان به باغچه محمد جعفر رضوی نمی‌رسد. دستور متولی وقت آستان قدس، میرزا ابوطالب رضوی خطاب به قلندر بیگ میراب، جهت رسیدگی به این امر در حاشیه آن مشاهده می‌شود.^۲

در طومار علیشاهی نیز به بیلداران و میراب نهر خیابان اشاره شده است.^۳ طومار مذکور که به دستور علیشاه افشار به سال ۱۱۶۰ق تنظیم شده است، در حقیقت به منزله دستورالعمل یا به عبارتی لایحه بودجه آستان قدس می‌باشد که در آن به موقوفات، تشکیلات اداری و پرداخت حقوق‌ها و وظایف در این مجموعه، اشاره شده است.

روی نهر خیابان تا سال ۱۳۴۵ش. باز بود و آب در آن جریان داشت ولی در آن سال با قطع درختان کهن چند صد ساله در طرفین نهر روی آن را پوشاندند.^۴

جدای از نهر خیابان جهت حل مشکل کم آبی مشهد در دوره صفویه، وقف، کارکرد دیگری نیز دارد و آن وقف قنات و آب انبار است که در منابع و وقفنامه‌ها ذکر آن به میان آمده است. از جمله قنات مهدی قلی بیگ میر آخور باشی است. وی از عمال دستگاه حکومتی شاه عباس اول بوده است. اسکندر بیگ ترکمان از او با لقب مقرب الحضرة یاد می‌کند.^۵ وقف نامه‌ای از او به سال ۱۰۲۷ق. باقی مانده است که به وقف قنات مذکور اشاره دارد. آب این قنات را وقف حمام وقفی خود معروف به سرسنگ و نیز مسجد جامع گوهرشاد و شربتخانه آستان قدس می‌نماید:

«... شرط کرد که آب قنات مزبوره را به حمام مذکور [حمام سرسنگ] برند به قدر احتیاج و آنچه فاضل آید به مسجد جامع برده، زوار و غیرهم کائنا من کان از آن انتفاع یابند و فاضلاب را از مسجد جامع به جداول و جعافر بر زراعات خارج شهر اقدس جاری سازند و بعد از اخراج ما یجب اخراجه علی الطریقه المشروحة و صرف تنقیه قنات و تعمیر و تنظیم و ترصیص و تاسیس منهدم و رویه مستهدم و

۱ همان، سند شماره ۳۳۴۱۰، س ۱۰۶۸ق.

۲ همان، سند شماره ۳۰۶۴۹، س ۱۰۷۶ق.

۳ طومار علیشاهی (۱۳۷۹)، بازخوانی و تصحیح مرکز خراسان‌شناسی آستان قدس رضوی، ص ۴۶.

۴ احمد ماهوان (۱۳۸۳)، تاریخ مشهدالرضا علیه السلام، مشهد: ماهوان، ص ۴۶۵.

۵ ترکمان، همان، ج ۲، ص ۸۳۰.

وضع حق التولیه علی الطریقه المزیوره آنچه فاضل آید به ادویه و اشربه شربت خانه سرکار مخزن الاسرار و معدن الانوار نمایند»^۱.

گفته شده است در دوره قاجار قسمت انتهایی آن به صورت رو باز از داخل شهر می‌گذشت. به همین دلیل وقتی به مسجد می‌رسید آب آن کثیف بود. در زمان جنگ جهانی اول در سال ۱۳۳۲ق، چند تن از تجار و ثروتمندان مشهد با خرید لوله و ماشین بخار از روسیه سعی کردند آب پاکیزه به مسجد برسانند. بدین ترتیب در نزدیکی میدان سعدی کنونی یا همان فلکه سراب که مظهر قنات مهدی قلی بیگ بود، آب لوله کشی به مسجد می‌رساندند.^۲

در منابع، از آب انباری وقفی در دوره صفویه یاد شده است. این آب انبار توسط میرزا محمد محسن رضوی وقف شده است.^۳ میرزا محسن نخستین فرد از سادات رضوی مشهد است که از سال ۱۰۲۶ تا ۱۰۳۰ق توسط شاه عباس به تولیت آستانه می‌رسد. در اسناد موجود به آب انباری وقفی متعلق به آستان قدس اشاره شده است که در جنب مسجد مبارک قتلگاه قرار دارد. بر طبق این سند، این آب انبار در سال ۱۰۱۱ق توسط مهدی قلی بیگ شاملو، ایشیک آقاسی باشی خاصه شریفه، وقف شده و در همین سال به مبلغ سالانه یک تومان رایج خراسانی اجاره داده شده است.^۴

۲. ایجاد بناهای سودمند شهری

در مشهد دوران صفویه، وقف به منزله یکی از وجوه فقهی، سرچشمه بناهای سودمند شهری مانند مسجد، مصلا، مدرسه، بیمارستان، کاروان سرا، حمام و خیابان است. در اینجا به این بناها و واقفان آن اشاره می‌شود.

۲.۱. مسجد

از جمله مسجد امام رضا علیه السلام - واقع در کنار قبرستان قتلگاه، بنابر نوشته منتخب‌التواریخ در زمان شاه عباس اول و توسط مهدی قلی خان ایشیک آقاسی باشی در سال ۱۰۱۱ق. ساخته

۱ جهت مشاهده متن کامل وقفنامه رک: اسماعیل بن حبیب ا... مستوفی (۱۳۱۷ق)، آثارالرضویه (چاپ سنگی)، ص ۱۶۴.

۲ مهدی سیدی فرخ‌د (۱۳۹۲ش)، نگاهی به جغرافیای تاریخی شهر مشهد، مشهد: مرکز پژوهشهای شورای اسلامی شهر مشهد، ص ۱۳۶.

۳ همان، ص ۱۱۴.

۴ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۴۲۲۳۴، س ۱۰۱۱ق، ص ۵.

شده است.^۱ در سندی مربوط به سال ۱۰۱۱ ق. نیز به این مسجد اشاره شده است.^۲

همچنین در کنار آن، همان گونه که پیش از این اشاره شد آب انباری نیز توسط مهدی قلی خان وقف شده است.^۳ قابل ذکر است که قبرستان قتلگاه در شمال حرم امام رضا علیه السلام- بوده و در زمره قدیمی ترین گورستان های مشهد محسوب می شده است. در زمان شاه طهماسب اول در آنجا محلی به نام غسلگاه وجود داشته است. سیدی احتمال داده که غسلگاه بعد از واقعه قتل عام مردم مشهد توسط عبدالؤمن خان ازبک به قتلگاه شهرت یافته است.^۴

در اسناد نیز در ابتدا به غسلگاه مبارک اشاره دارد^۵ و از سال ۱۱۴۵ ق. به قتلگاه مبارک تغییر نام داده است.^۶ بنابراین به گواه اسناد، غسلگاه همان قتلگاه است. صدرالمآلهین لاهیجانی نیز به این امر اشاره دارد که قبرستان به هر دو عبارت غسلگاه و قتلگاه معروف است.^۷

محمد هاشم خراسانی به مسجد وقفی دیگری در پایین پا (قسمت سفلی خیابان) روی حوض انبار، اشاره دارد که توسط خواجه بیگ از امرای دوره شاه عباس دوم به سال ۱۰۵۳ ق. ساخته شده است.^۸

از دیگر مساجد وقفی، مسجد محراب خان واقع در راسته نوغان است. بانی آن محراب خان قاجار از سرداران مشهور شاه عباس صفوی است که بنا بر نوشته اسکندر بیگ ترکمان به سال ۱۰۱۱ ق حکومت مشهد به او داده شد.^۹ این مسجد را در زمان حکومت خویش در مشهد، وقف آستان قدس کرده است. در فردوس التواریخ آمده است که مسجد مزبور در زمان تولیت میرزا فضل الله وزیر نظام در سال ۱۲۷۰ ق. به کلی مخروبه بوده و مجدد تعمیر شده است.^{۱۰}

۱ محمد هاشم خراسانی، منتخب التواریخ، اصفهان: کتابفروشی فردوس و اقبال، ص ۶۲۰.

۲ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۴۲۲۳۴، س ۱۰۱۱ ق، ص ۵.

۳ همان.

۴ سیدی فرخ، همان، صص ۷۱-۷۲.

۵ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۳۲۶۴، س ۱۰۷۰ ق، ص ۱۴۲.

۶ همان، اسناد شماره ۳۵۲۷۳، س ۱۱۴۵ ق؛ ۳۵۳۱۷، س ۱۱۴۸ ق.

۷ محمد بن محمد علی صدر المآلهین لاهیجانی (۱۳۸۵)، تاریخ و جغرافیای شهر مشهد، تصحیح محمد رضا قصابیان، مشهد: انصار، ص ۶۶.

۸ خراسانی، همان، ص ۶۲۰.

۹ ترکمان، همان، ج ۲، ص ۶۳۰.

۱۰ نوروز علی بن محمد باقر فاضل بسطامی (۱۳۹۰)، فردوس التواریخ، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ص ۶۱.

۲.۲. مصلای پایین خیابان

بنایی منحصر به فرد است، به اهتمام میرزا ابوصالح رضوی در سال‌های ۱۰۸۶-۱۰۸۷ ق. احداث و وقف شده است. به عقیده سیدی، مصلای پیشین شهر مشهد که در محل طرق و به فاصله یک فرسنگی جنوب شرقی مشهد قرار داشته، بر اثر زلزله سال ۱۰۸۴ ق. صدمه دیده در نتیجه میرزا صالح، مصلای جدید را در فاصله چند صد متری دروازه پایین خیابان مشهد احداث کرده است.^۱ در قسمت تحتانی تزیینات لبه طاق ایوان، در هر طرف ۹ بیت شعر فارسی به قلم نستعلیق به رنگ زرد بر زمینه آبی نقش بسته است که در حقیقت کارنامه ساختمانی این بنای تاریخی است و پس از چهارصد سال از پس سده‌ها خود نمایی می‌کند. عبارت «عمل حاجی شجاع اصفهانی» نشان می‌دهد که سازنده بنا حاجی شجاع بنای اصفهانی است.^۲

۳.۲. مدارس

در دوره صفویه نزدیک به ده مدرسه مهم در شهر مشهد احداث شده است که هر یک دارای موقوفات بزرگی بودند.^۳

یکی از مدرسه‌های معروف، مدرسه میرزا جعفر است که در سال ۱۰۵۹ ق. در گوشه شمال شرقی صحن عتیق (انقلاب کنونی) احداث شده است. این مدرسه یکی از بهترین و مطرح‌ترین مدارس علمیه مشهد بوده است. در ساخت این مدرسه برادران سروقده به نام‌های میرزا محمد طاهر و میرزا جعفر سروقده که در هند مقاماتی داشتند کمک مالی می‌کردند. بیست سال بعد از تأسیس این مدرسه، میرزا جعفر در سال‌های آخر عمر املاکی را وقف مدرسه مذکور کرد. در اسناد موجود به تناوب از این مدرسه یاد شده است.^۴ مدرسه میرزا جعفر در سال‌های اخیر تعمیر و نوسازی شده است و اینک بخشی از دانشگاه علوم اسلامی رضوی را شکل می‌دهد.^۵

۱ سیدی فرخ، همان، ص ۹۰.

۲ آندره گدار (۱۳۶۶)، *آثار ایران*، ترجمه ابوالحسن سروقده مقدم، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، صص ۲۸۹-۳۱۰.

۳ ر. ک: خراسانی، همان، صص ۶۲۱-۶۲۶ همچنین: محمد حسن خان اعتمادالسلطنه (۱۳۶۲)، *مطلع الشمس*، مقدمه و فهرست محمد پیمان، تهران: پیشگام، صص ۳۱۳-۳۱۷.

۴ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، به طور نمونه سند شماره ۳۲۳۳۱، س ۱۰۹۱ ق.

۵ برای مشاهده متن بازنویس شده وقفنامه ر. ک: رضا انزایی نژاد و همکاران (۱۳۸۸ ش)، *بیست وقفنامه از خراسان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، صص ۱۳۲-۱۳۷.

یکی از مدارس نسبتاً بزرگ این دوره مدرسه عباسقلی خان است که در سال ۱۰۷۷ ق. توسط عباسقلی خان شاملو، بیگلربیگی کل خراسان در ابتدای پایین خیابان ساخته شده است. در کنار مدرسه، موقوفه بزرگ عباسقلی خان نیز بوده است که شامل حمام، دکانین و کاروانسرا می‌شد.^۱ در یکی از اسناد به جای مانده از دوره صفوی از بابت درآمد دکانین وقفی این مدرسه، مبلغ چهار تومان و شش هزار و شصت و شصت دینار، هرساله برای یکی از مدرسان آن به نام مولانا محمد شفیع مدرس، تعیین شده است.^۲

از مدارس دیگر، مدرسه فاضل خان یا فاضلیه است که در نیمه دوم سده یازدهم قمری توسط برادران فاضل تونی که خود از علمای دینی و مدرسان نامی خراسان بوده‌اند، ساخته شده؛ و کمی بعد هم دارای موقوفات و کتابخانه قابل توجهی شده است. براساس کتیبه مدرسه، بنای آن در سال ۱۰۷۵ ق. و در زمان شاه عباس دوم به اتمام رسیده است. این مدرسه تا اوایل سده حاضر پابرجا بود و در سال‌های ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ ش. در جریان نوسازی اطراف حرم و ایجاد فلکه حضرت به کلی ویران شد.^۳

مدرسه صالحیه از موقوفات سید ابوصالح رضوی است که در سال ۱۰۸۶ ق. بنا نهاده و املاک زیادی بر آن وقف کرده است. این مدرسه بعدها به مدرسه نواب مشهور شد.^۴ در شمار مدارس مهم وقفی در دوره صفویه، مدرسه سعدیه یا پایین پا است. بنیانگذار آن سعدالدین محمد از شخصیت‌های سیاسی و فرهنگی خراسان در دوره شاه سلیمان صفوی است. این مدرسه در قسمت پایین پای مبارک حضرت در سال ۱۰۸۷ ق. ساخته شده است. با توجه به اسناد، ساخت مدرسه چندین سال به طول می‌انجامد. در استشهاد نامه‌ای مربوط به سال ۱۰۸۲ ق. بر این امر تأکید شده است که دکانین متعلق به عباسقلی خان، دکان عصار پهلوان میرزا بیگ، دکان صباغی شیخ جعفر برای ساخت مدرسه مزبور خریداری شده است.^۵ در وقفنامه سعدالدین محمد، املاکی در مشهد و خواف وقف شده تا با شرایطی معین برای رونق آن صرف شود.^۶ این مدرسه که وسعت و عظمت قابل توجهی داشت در دوره پهلوی برای

۱ اعتمادالسلطنه، همان، ص ۳۱۶؛ خراسانی همان، ص ۶۲۳.

۲ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۴۶۳۲، ص ۱۱۲۲ ق، ص ۱۰۸.

۳ فاطمه جهان‌پور (۱۳۸۷)، تاریخچه مکتب‌خانه‌ها و مدارس قدیم آستان قدس رضوی با تکیه بر اسناد صفویه تا قاجار، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس، ص ۱۳۷.

۴ فاضل بسطامی، همان، ص ۱۱۹.

۵ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۲۸۵۹۱، ص ۱۰۸۲ ق، ص ۱.

۶ برای مشاهده رونوشت وقفنامه رک: مستوفی، همان، ص ۱۸۸؛ انزایی نژاد و دیگران، همان، صص ۱۸۱-۱۹۰.

احداث تالار تشریفات تخریب شد.^۱

۴.۲. بیمارستان (دارالشفاء)

از آنجایی که نیاز به مؤسسه بهداشتی و درمانی از نیازهای مهم هر شهر محسوب می‌شود در دوره صفویه به بیمارستان وابسته به مرقد حضرت رضا - علیه السلام - توجه ویژه‌ای می‌شد. در اسناد مربوط به این دوره از این بیمارستان به عنوان دارالشفاء یاد می‌شود. با توجه به اسناد مذکور می‌توان پی برد این مجموعه از تشکیلات دیوانی - اداری منظم و حساب شده‌ای برخوردار بوده است. از سوی دیگر برخلاف آنچه که جهانگردان اروپایی از بیمارستان‌های این دوره در ایران به تصویر می‌کشند، مجموعه درمانی وابسته به آستان قدس در شهر مشهد مورد توجه حکومت صفوی و مجهز و فعال بوده است.^۲ از منابع تامین مخارج دارالشفاء، موقوفات هستند که با توجه به اسناد و وقف نامه‌ها می‌توان به این وقفیات اشاره کرد:

۱. دکاکین طرفین دارالشفاء که توسط ساروخان طالش احداث و وقف دارالشفاء شده است.^۳
۲. دکاکین پایین پای مبارک که وکلاء سرکار خاصه شریفه احداث و وقف دارالشفاء نموده‌اند.^۴
۳. حمام سرسنگ مشهور به حمام شاه که توسط مهدی قلی بیگ میرآخور باشی در سال ۱۰۲۷ ق وقف شده است.^۵
۴. قهوه‌خانه‌ای واقع در پایین پای مبارک.^۶
۵. اراضی موسوم به قوزغان بلوک تبادکان توسط محمود بیگ ناظر بیوتات سرکار خاصه شریفه جهت دواء، غذا و لباس و سایر مایحتاج مریضان دارالشفاء در سال ۱۱۱۹ ق وقف شده است.^۷

۱. انزایی نژاد و دیگران، همان، ص ۱۷۹.

۲. رک: حمیده شهیدی (۱۳۸۷)، «دارالشفاء آستان قدس رضوی در دوره صفویه»، دفتر/اسناد، ج ۴، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس، صص ۶۹-۱۰۲.

۳. سند شماره ۳۳۱۱۶، س ۱۰۹۶ ق، ص ۱۰.

۴. آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۴۰۴۴، س ۱۰۸۰ ق، ص ۷.

۵. مستوفی، همان، ص ۱۶۴.

۶. آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، اسناد شماره ۳۲۶۸۱، س ۱۰۹۴ ق، ص ۶۸ / ۳۳۱۹۰، س ۱۰۷۰ ق، ص ۴.

۷. اصل وقفنامه با شماره ثبت ۱۱۲ در قسمت اداره مخطوطات آستان قدس نگهداری می‌شود همچنین رونوشت وقفنامه مذکور: مستوفی، همان، ص ۱۸۹.

۶. طاحونه‌ای واقع در جنب دروازه خیابان که مشتمل بر دو تنورچه^۱ و دو مطحن^۲ است توسط الله وردی خان امیر شکار باشی و قوللر اقای در سال ۱۰۶۵ ق. وقف بر دارالشفا شده است.^۳

۵.۲. کاروان سرا

با توجه به گسترش حضور زائران در مشهد در دوره صفوی ضرورت ایجاد کاروانسرا در این شهر را می‌توان دریافت. یکی از کاروانسراهای وقفی این دوره در مشهد، کاروانسرا یا خان شاهزاده سلطانم^۴ خواهر شاه طهماسب اول که در اطراف حرم امام رضا علیه السلام بوده و وقف آستان قدس شده است.^۵ در مطلع الشمس از کاروانسرای موسوم به کاروانسرای سلطان متعلق به زمان سلطنت شاه طهماسب اول یاد شده است که به نظر می‌رسد همان کاروانسرای سلطانم است. اسنادی از کاروانسرای سلطانم در آرشیو مرکز اسناد آستان قدس موجود است و در باب پرداخت هزینه تعمیرات آن است. همچنین بر طبق این اسناد کاروانسرای سلطانم با شرایط معین از سوی آستان قدس به اجاره گذارده می‌شد. به عنوان نمونه در شعبان سال ۱۰۱۰ ق. کاروانسرا به سه نفر خواجه ندی، غلامحسین بشیر و خواجه سلطان حسن به مدت یک سال به مبلغ چهل و پنج تومان اجاره داده شده است.^۶ اهمیت این اسناد در آن است که به خوبی نشان می‌دهد وقف شاهزاده سلطانم جاری بوده و به آن عمل می‌شده است.

در طومار علیشاهی از کاروانسرای دیگری به نام خان غلام حسین یاد شده است.^۷ در یکی از اسناد موجود مربوط به سال ۱۱۴۲ ق. نیز به خان غلام حسین صدیقی اشاره شده

۱ تنوره سوراخی که آب از آن بر پره‌های آسیاب می‌ریزد (غت نامه دهخدا، ذیل واژه).

۲ آسیا، سر آسیا (غت نامه دهخدا، ذیل واژه مطحن).

۳ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، اسناد شماره: ۳۳۴۱۶، س ۱۰۶۸ ق؛ ۳۰۶۴۷، س ۱۰۷۲ ق؛ اصل وقفنامه با شماره ثبت ۱۱۵ در اداره مخطوطات آستان قدس نگهداری می‌شود.

۴ ترک زبان‌ها همسرخان را خانم و معقوده بیگ را بیگم گویند. با این وصف حلیه جلیله سلطان را هم سلطانم می‌گفتند. در واقع کلمه سلطانم به جای ملکه یا شهبانو استعمال می‌شد و سه نفر در عهد صفویه با این عنوان ذکر شده و معروفیت داشته‌اند اما در کتب تاریخ نام اصلی آنان به تصریح دیده نشده است. خواهر شاه طهماسب اول با این که ملکه نبوده او را سلطانم نامیده‌اند (عبدالحمید مولوی (۱۳۸۹)، خراسان، ابنیه و مشاهیر، (مجموعه مقالات)، به کوشش محسن حسینی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ص ۱۱۹).

۵ رک: مولوی، همان، صص ۱۱۹-۱۳۴.

۶ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۴۲۲۲۵، س ۱۰۱۰ ق.

۷ طومار علیشاهی، همان، ص ۲۱.

است.^۱ به نظر می‌رسد کاروان سرای مزبور در اواخر دوره صفویه وقف شده و آن‌چنان که از اسم آن مشخص است واقف، فردی به نام غلام حسین ملقب به صدیقی است. از دیگر خانات یا کاروانسراها که در طومار علشاهی از آن یاد شده است خان موسوم به قورخانه است.^۲ در اسناد نیز به این خان اشاره شده است.^۳ کاروان سرای وقفی دیگر که رونوشت وقفنامه آن در کتاب *مطلع الشمس* آورده شده است، کاروانسرای شاه وردی خان در دوره شاه سلیمان است که به همراه حمام و دکاکین متصل به آن در سال ۱۰۹۱ ق. وقف زوار امام رضا علیه السلام - شده است.^۴

۲.۶. حمام

ساخت حمام در شهر مشهد به عنوان یک شهر مذهبی و زیارتی به عنوان یک عمل صالح، مورد توجه خاص واقفان بوده است. یکی از حمام‌های معروف این دوره حمام شاه یا حمام مهدی‌قلی‌بیگ است که در سال ۱۰۲۷ ق. توسط مهدی‌قلی‌بیگ میرآخورباشی در بازار سرسنگ مشهد، در کنار مسجد شاه که پیش از این به آن اشاره شد، وقف دارالشفاء آستان قدس شده است. برای تامین آب آن هم قناتی مهم احداث شده است. با این شرط که مازاد آب از حمام مزبور به مسجد گوهر شاد برده شود.^۵

اسنادی از هزینه تعمیرات و اجاره حمام مذکور از این دوران موجود است.^۶ بر طبق وقفنامه، درآمد آن صرف هزینه شربتخانه که در آن زمان امور مربوط به دارالشفاء را رتق و فتق می‌کرد، می‌شد.^۷ در سندی مربوط به سال ۱۰۳۸ ق. مبلغ اجاره حمام مزبور به صاحب جمع شربتخانه تحویل داده شده است.^۸

حمام وقفی دیگر حمام آغچه یا حمام حضرتی است که توسط خواجه عتیق علی منشی ازدولتمردان دربار شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب اول، وقف شده است. در وقفنامه آن

۱ آرشيو مركز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۵۰۵۱، س ۱۱۴۲ ق.

۲ طومار علشاهی، همان، ص ۲۱.

۳ آرشيو مركز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۴۲۲۶، س ۱۱۲۸، ص ۵۳.

۴ اعتمادالسلطنه، همان، ص ۵۵۱.

۵ رونوشت وقفنامه رک: مستوفی، همان، صص ۱۶۴-۱۶۷.

۶ آرشيو مركز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۱۸۱۷، س ۱۰۳۷ ق.

۷ رک: حمیده شهیدی (۱۳۹۳)، «تاریخچه شربتخانه آستان قدس رضوی بر مبنای اسناد»، پژوهشنامه مطالعات اسنادی و آرشیوی، ۲، ش ۲، صص ۵۹-۹۱.

۸ آرشيو مركز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۱۸۸۷، س ۱۰۳۸ ق.

اشاره شده که حمام در محله میان شهر واقع شده است. گویا محله میان شهر از محلات اطراف حرم مطهر بوده است. در اسناد موجود نیز مکان حمام آغچه، محله میان شهر آمده است.^۱ با توجه به اسناد یاد شده، این حمام در دوره‌های مختلف به اجاره داده می‌شد و در آمد آن صرف روشنایی حرم مطهر، تعمیرات و پرداخت حقوق به کارکنان آستان قدس می‌شد و وجه اجاره به صورت اقساط پرداخت می‌شد.

در فردوس‌التواریخ اشاره شده است در سال ۱۰۸۴ ق. زلزله‌ای در مشهد به وقوع پیوست.^۲ اسناد نیز نشان می‌دهد در سال ۱۰۸۴ ق. زلزله‌ای مخرب در مشهد به وقوع پیوسته که سبب خرابی برخی از بناها در مشهد شده است. از جمله بناهایی که در اثر زلزله آسیب دیده است حمام آغچه است که به استناد یکی از اسناد مربوط به تاریخ جمادی الاول ۱۰۸۵ ق، به دستور میر شاه تقی‌الدین محمد رضوی متولی وقت آستان قدس، با اختصاص مبلغ نه تومان و هزارو صدو دینار عراقی، تعمیر و بازسازی شده است.^۳

در اسناد مورد اشاره، از حمام دیگری به نام حمام دروازه یاد شده است که در سایر منابع از آن ذکری به میان نیامده است.^۴

۷.۲. خیابان

همان گونه که پیش از این گفته شد انتقال آب چشمه گلسب با احداث یک خیابان سراسری در شرق مشهد همراه شد که اقدامی بزرگ برای رونق بیشتر شهر بود. گرچه اثر آب خیابان در حدود ۶۰ سال است که در شهر مشهد دیده نمی‌شود و به علت کم آبی، خشکسالی و تغییر فنون تحصیل آب، چشمه گیلان به شهر نمی‌رسد اما خیابان مشهد در مسیری که از میدان توحید تا حرم مطهر و خیابان شهید نواب صفوی می‌گذرد، همچنان پابرجاست. پیش از آن نخستین خیابان در شهر هرات و دومین خیابان در شهر قزوین توسط شاه طهماسب که پایتخت او بود، احداث شد.

بالا خیابان (خیابان آیه ... شیرازی) پایین خیابان (خیابان شهید نواب صفوی)

حرم مطهر امام رضا - علیه السلام -

۱ همان، سند شماره ۳۲۳۷۸، ص ۱۰۶۵ ق.

۲ فاضل بسطامی، همان، ص ۵۰.

۳ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۴۲۳۱۷، ص ۱۰۸۵ ق.

۴ همان، سند شماره ۳۱۸۶۳، ص ۱۰۳۸ ق، ص ۶.

خیابان مشهد به سبب آن که در دوطرف حرم امام رضا - علیه السلام - قرار داشته قسمت علیای آن بالا خیابان و قسمت سفلی آن پایین خیابان خوانده می‌شد. که هر دو تبدیل به نام دو محله بزرگ شهر مشهد شده‌اند. همچنین دو دروازه‌ای که در ابتدا وانت‌های خیابان مزبور احداث شده به نام‌های دروازه بالا خیابان و دروازه پایین خیابان خوانده می‌شدند. همچنین آب جاری در خیابان به نام آب خیابان شهرت یافت. اراضی وقفی متعلق به آب خیابان در بیرون دروازه پایین خیابان، به نام اراضی خیابان و سکونتگاهی که جهت استقرار کشاورزان در اراضی مزبور، توسط آستان قدس احداث گردید، به قلعه خیابان مشهور شده است که تاکنون به همین نام در کنار کال طرق شناخته می‌شود.^۱

از آنجایی که در شهرهای ایران معابر، کم عرض و پیچ و خم دار طراحی می‌شدند تا در زمان یورش مهاجمان از پیشروی آنان کاسته شود، کشیدن خیابان مستقیمی به این وسعت از دروازه شرقی به غربی برای شهری مانند مشهد که بارها در اعصار گذشته مورد تجاوز و غارت از بکان قرار گرفته بود از نظر سیاسی - نظامی اقدامی جسورانه بوده است. لذا تحقق این عمل نشان دهنده قدرت دولت صفویه و شاه عباس اول در سرکوب ازبکان و برقراری آرامش و امنیت است. از سوی دیگر خیابان عریض احداث شده در شهر مشهد به واسطه مسیر آب و ردیف درختان میانی، هدایت دید به سمت حرم و تأکید بر آن را به همراه داشته است و نیز می‌توانسته راه حل مناسبی جهت تأمین پایدار آب مورد نیاز شهر باشد.^۲

در هر حال خیابان مشهد به عنوان مهم‌ترین عنصر کالبدی این شهر موجب وسوسه افراد می‌شد. کسبه قسمتی از فضای خیابان را اشغال می‌کردند. از جمله پیشه‌وران یا ساکنین خیابان، سایبان یا پیش طرّه‌هایی می‌ساختند. لذا آستان قدس یا آن‌ها را جمع می‌کرده یا وجهی از صاحبانشان دریافت می‌نموده است. بدین سبب در اسناد به جای مانده از دوره صفوی، یکی از منابع درآمد آستان قدس وجوه هوایی خیابان ذکر شده است.^۳

۳. جذب جمعیت و حفظ بناهای شهری

در باب ویژگی‌های شهر اسلامی آمده است که مسجد جامع، قلب شهر است و پیرامون آن

۱ سیدی فرخنده، همان، صص ۸۲-۸۳.

۲ مهدی حقیقت‌بین و دیگران (۱۳۸۸)، «بررسی تاریخی خیابان چهارباغ - شهر مشهد در عصر صفویه»، پژوهش‌های تاریخی، ش ۴، صص ۴۳-۴۴.

۳ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، اسناد شماره ۲۸۷۰۹، س ۱۰۸۴، ص ۱۴؛ ۳۲۲۹۹، س ۱۰۹۱، ق، ص ۵.

مؤسسات اجتماعی شکل می گیرد.^۱ در یک بررسی می توان نتیجه گرفت این ویژگی در مشهد هم صدق می کند، با این تفاوت که اگر مسجد جامع در شهرهای اسلامی همواره قلب شهر است و در پیرامون آن مؤسسات اجتماعی شکل می گیرد، در مشهد مرقد شریف امام رضا - علیه السلام - محور مرکزی است و حتی مسجد جامع در کنار آن قرار می گیرد.

در مقاله ای در باب شهر اصفهان عنوان شده است که موقوفات مهم مثل مسجد، کاروانسرا، مدرسه، حمام و بازارچه به صورت مجتمع در کنار هم و اغلب در بخش تجاری شهر قرار گرفته اند.^۲ این ویژگی در مشهد نیز مشاهده می شود. با بررسی اسناد موجود می توان تا حدودی موقعیت مؤسسات را به دست آورد. خان سلطانم که در آن زائرین اسکان می یافتند در بازار اطراف حرم واقع بوده است.^۳ در کنار مدرسه عباسقلی خان کاروانسرا، حمام و دکانینی قرار داشت.^۴ حمام مهدی قلی بیگ در بازار سرسنگ^۵ و مدرسه میزا جعفر در جنب تیمچه ای قرار داشته است.^۶

اگرچه وجود حضرت رضا - علیه السلام - سبب جذب خیل مشتاقان به مشهد می شد اما ایجاد امکانات رفاهی و آموزشی نیز جهت جذب جمعیت از اهمیت به سزایی برخوردار است. یکی از بناهای مهم شهر مشهد در دوره صفویه، مدارس است که به ارتقای سطح فرهنگ و پیشرفت جامعه کمک می کند. رقباتی هم برای این مدارس وقف می شد که این امر سبب مهاجرت طلاب علوم دینی از سراسر ایران و ممالک همجوار برای تحصیل به مشهد می شد، از سوی دیگر اغلب علمای بزرگ آن روز به این شهر رفت و آمد داشته و مدتی از عمر خود را در آن می گذرانیدند. از جمله شیخ بهایی که مدتی در مشهد در نزد اساتید این شهر تلمذ کرد و پس از مرگ، جنازه اش به مشهد حمل شده و در رواقی که به نام او مشهور می باشد مدفون گردید. بنای بخشی از آثار معماری عصر شاه عباس و بخش هایی از حرم مطهر امام رضا - علیه السلام - به ایشان نسبت داده می شود.^۷

۱ اشرف السادات باقری (۱۳۸۶)، نظریه هایی درباره شهرهای قلمرو فرهنگ اسلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۰۴.

۲ سید محمد رضا شهایی (۱۳۸۳)، «مبانی و چارچوب نظری تأثیر وقف در شکل گیری فضاهای شهری «تحقیقات جغرافیایی» ش ۷۲، ص ۱۴۳.

۳ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۲۸۴۸۰، ص ۱۰۲۷.ق.

۴ اعتمادالسلطنه، همان، ص ۳۱۶؛ خراسانی، همان، ص ۶۲۳.

۵ مستوفی، همان، صص ۱۶۴-۱۶۷.

۶ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، سند شماره ۳۲۳۳۱، ص ۱۰۹۰.ق.

۷ ابراهیم زنگنه (۱۳۸۲)، مشاهیر ملغون در حرم رضوی، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ص ۸۶.

از علمای دیگر می‌توانیم به شیخ حر عاملی اشاره کنیم که ۲۴ سال در مجاورت روضه رضویه سکونت داشت و در یکی از حجره‌های صحن عتیق (انقلاب کنونی) به خاک سپرده شد.^۱ محقق سبزواری نیز یکی دیگر از مشاهیر و علمای این دوره است که به مشهد مهاجرت کرد و در مدرسه سمیعیه به تدریس مشغول شد و در همین شهر درگذشت.^۲ بنابراین ساخت مدارس در مشهد سبب مهاجرت علما و طلاب علوم دینی و ایجاد مرکزیت علمی برای شهر مشهد در دوران صفویه بود.

یکی از موقوفات مهم در این دوره موقوفه میرزا ابراهیم رضوی است که شامل املاک وسیعی از قراء اطراف رادکان تا نزدیکی سرخس است همچنین شامل مستغلاتی نظیر کاروانسرا واقع در سر میدان، مشهور به خان میرزا ابراهیم، نیز حمام واقع در خیابان بالا سر مبارک مشهور به حمام میرزا ابراهیم می‌شود. تاریخ وقفنامه موقوفه مزبور، سال ۱۰۳۸ ق. است.^۳ این موقوفه پدیده اجتماعی حائز اهمیتی را در مشهد به وجود آورد و سبب شد همه سهم بران، اعم از فرزندان ذکور و اناث واقفان و دیگر سادات رضوی جذب و ساکن مشهد شوند و از سوی دیگر شجره نسب خود را نگهداری و برای دریافت سهم به متولیان موقوفه عرضه نمایند.^۴

با نگاهی به اسناد دوره صفویه به افرادی برمی‌خوریم که از شهرها یا مناطقی دیگر به مشهد مهاجرت کرده اند: اسفراینی،^۵ اردوبادی،^۶ اصفهانی،^۷ اردبیلی،^۸ بافقی،^۹ تبریزی،^{۱۰} تویسرکانی،^{۱۱} سبزواری،^{۱۲} سیستانی،^{۱۳} شوشتری،^{۱۴} قزوینی،^{۱۵} کاشی،^{۱۶} گیلانی،^{۱۷}

۱ صدرالمآلهین لاهیجانی، همان، ص ۸۷

۲ زنگنه، همان، ج ۱، ص ۲۷۶-۲۷۷

۳ میرزا محمدباقر رضوی (۱۳۸۴)، شجره طایفه در انساب سادات علویه رضویه، به کوشش سید محمدتقی مدرس رضوی، بازنگری و ویرایش مهدی سیدی، مشهد: آهنگ قلم، صص ۷۵-۸۸.

۴ سیدی فرخند، همان، ص ۸۳

۵ آرشیو مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره سند ۲۷۵۲۰، ص ۱۰۱۰ ق.

۶ همان، شماره سند ۲۸۳۶۳، ص ۱۰۲۲ ق.

۷ همان، شماره سند ۲۷۶۴۸، ص ۱۰۱۲ ق.

۸ همان، شماره سند ۲۸۳۵۹، ص ۱۰۲۲.

۹ همان، شماره سند ۲۷۶۹۱، ص ۱۰۱۳ ق.

۱۰ همان، شماره سند ۲۷۹۹۱، ص ۱۰۱۷ ق.

۱۱ همان، شماره سند ۲۸۶۰۰، ص ۱۰۸۳ ق.

۱۲ همان، شماره سند ۲۷۵۱۶، ص ۱۰۱۰ ق.

۱۳ همان، شماره سند ۳۱۸۳۱، ص ۱۰۳۷ ق.

۱۴ همان، شماره سند ۲۷۵۲۷، ص ۱۰۱۱ ق.

۱۵ همان، شماره سند ۲۸۱۱۶، ص ۱۰۲۱ ق.

۱۶ همان، شماره سند ۲۷۵۰۱، ص ۱۰۰۴ ق.

۱۷ همان، شماره سند ۲۷۹۹۰، ص ۱۰۱۷.

مازندرانی، نیشابوری^۲، یزد.

علاوه بر آن از افراد غیر ایرانی که به مشهد سفر کرده و حتی ماندگار می شدند نیز مشاهده می شود از جمله از منطقه جبل عامل،^۳ منطقه کشمیر^۴ همچنین به درویشان منسوب به فرقه بکاشیه در اسناد برمی خوریم.^۵ در کندوکاوی که نگارنده داشته است، به نظر می رسد آنان از مهاجرین سرزمین آسیای صغیر بودند که با توجه به اختلافات با امپراتوری عثمانی و داشتن صبغه شیعی و علاقه به اهل بیت به درگاه امام رضا - علیه السلام - پناه آوردند.

بنابراین با توجه به مطالب فوق می توان نتیجه گرفت وقف کارکرد ویژه ای در جذب افراد و ایجاد پدیده مهاجرت به شهر مشهد داشته است.

یکی دیگر از آثاری که وقف دارد این است که سبب حفظ بناهای ارزشمند شهری تا سال های متمادی می شود. اشرف السادات باقری در کتاب خود بیان می دارد، از آثار مهم وقف، حفظ بناها و تعمیر مستمر آن ها است و محققان را با مصالح ساختمانی و سبک های معماری هر عصر آشنا می سازد. کارآیی و عملکرد بناهای موقوفه چون مساجد، مدارس، دارالشفاه را روشن می گرداند و مطالعه هر یک از آن ها ما را به مجهولات مسائل شهری و تاریخی ادوار گذشته اسلامی واقف می سازد. حتی ابتکار منطقی و عقلایی بانیان و سازندگان آن ها را به جامعه امروز معرفی می کند. در وقفنامه ها تعمیر بنا به منظور حفظ و پایداری آن پیوسته در نظر گرفته شده و با صراحت در آن قید شده است تا موقعی که مخارج احیاء بنا وجود دارد، دیناری در جای دیگر خرج نشود.^۶

کما این که علی رغم بی مهری هایی که به بناهای قدیمی شده است با این حال به مدد وقف برخی از بناهای وقتی در مشهد پابرجاست. مانند مصلائی پایین خیابان، حمام مهدی قلی بیگ که گرچه تغییر کاربری داده است و تبدیل به موزه شده ولی به خوبی فضا و نوع معماری حمام های آن زمان را به ما نشان می دهد. از مدارس، مدرسه میرزا جعفر و مدرسه عباسقلی خان همچنان از حوزه های علمیه به شمار می آیند.

۱ همان، شماره سند ۲۷۷۲۸، س ۱۰۱۴ ق.

۲ همان، شماره سند ۲۷۶۴۹، س ۱۰۱۲ ق.

۳ همان، شماره سند ۳۴۹۹۳، س ۱۱۱۸ ق.

۴ همان، شماره سند ۲۲۸۰۰، س ۱۰۲۲ ق.

۵ همان، شماره سند، ۳۳۲۶۴، س ۱۰۶۹ ق.

۶ باقری، همان، ص ۱۲۰.

احداث خیابان در بالاسر و پایین پای حضرت با وجود نام‌های متعدد که در طول چهارصد سال برای آن گذاشتند با این حال همچنان نام بالا خیابان و پایین خیابان در ذهن و زبان مردم مشهد جاری است و نام دیگری را برای آن نمی‌پذیرند؛ زیرا این نام یادآور حفظ هویت تاریخی شهر مشهد است و یکی از مشخصه‌های درونی شهر محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گذشت هر چند که مهم‌ترین عامل تشکیل و توسعه شهر مشهد وجود مرقد مطهر امام رضا علیه السلام- است اما این عامل توسط عوامل دیگر نظیر وقف، تقویت شد و رشد و پیشرفت مشهد به خصوص از زمان شاه عباس اول را به همراه آورد. با نگاهی به واقفان می‌توان نتیجه گرفت که اغلب رقبات مهم وقفی متعلق به بزرگان و عمال حکومتی بوده است. که در رأس آن شاه عباس صفوی قرار داشته است. حتی زنان وابسته به حکومت نیز در این عرصه گام برداشته و در جهت خدمت به توسعه مشهد و ایجاد تسهیلات جهت عامه، از طریق وقف اقداماتی را انجام داده‌اند. انتقال آب چشمه گلسب و احداث یک خیابان سراسری، در قالب وقف خود نشان‌دهنده تلاش در پایداری حل مشکل کم آبی مردم مشهد و رونق هر چه بیشتر شهر و توسعه جغرافیایی آن است.

نکته دیگر این که بیشتر فضاهای درونی شهر نظیر مسجد، کاروانسرا، مدرسه، حمام، بیمارستان و مصلا به همراه سایر ملزومات متصل به آن وقف شده است و یک موقوفه با چند رقبه در جوار هم وقف شده‌اند و بیشتر این فضاها در محدوده حرم رضوی متمرکز بوده‌اند. به عبارتی اگر در سایر شهرهای اسلامی مسجد جامع قلب شهر محسوب می‌شد و پیرامون آن مؤسسات اجتماعی شکل می‌گیرد در مشهد، مرقد امام رضا علیه السلام- محور مرکزی شهر است به گونه‌ای که مسجد جامع در کنار آن قرار می‌گیرد.

ایجاد امکانات رفاهی و آموزشی سبب جذب جمعیت و مهاجرت افراد از نقاط مختلف ایران و حتی کشورهای مجاور می‌شود. همچنین علی‌رغم بی‌توجهی به بناهای قدیمی به مدد وقف، برخی از بناهای وقفی مشهد پابرجاست به طوری که محققان با مصالح ساختمانی و سبک‌های معماری آن عصر می‌توانند به خوبی آشنا شوند.

منابع و مآخذ

- گدار، آندره (۱۳۶۶)، *آثار ایران*، ترجمه ابوالحسن سرو قد مقدم، ج ۲، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۲)، *مطلع الشمس*، مقدمه و فهرست محمد پیمان، تهران: پیشگام.
- انزایی نژاد، رضا و همکاران (۱۳۸۸)، *بیست و هفتمین سالگرد خراسان*، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی.
- انصاری، مجتبی و دیگران (۱۳۸۶)، «تأثیر عوامل جغرافیایی بر تکوین، گسترش و نابودی شهر تابران توس»، *مدرس علوم انسانی*، ش ۵۰.
- باقری، اشرف السادات (۱۳۸۶)، *نظریه‌هایی درباره شهرهای قلمرو فرهنگ اسلامی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ترکمان، اسکندریگ (۱۳۸۲)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تنظیم ایرج افشار، ج ۲، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- جهان پور، فاطمه (۱۳۸۷)، *تاریخچه مکتب خانه‌ها و مدارس قدیم آستان قدس رضوی با تکیه بر اسناد صفویه تا قاجار*، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.
- خانی زاده، مهدی (۱۳۹۱)، «معرفی یکی از موقوفات آستان قدس: موقوفه عتیقی»، *پژوهشنامه مطالعات اسنادی و آرشیوی*، ش ۱.
- خراسانی، محمد هاشم، *منتخب التواریخ*، اصفهان: کتابفروشی فردوسی و اقبال.
- حقیقت‌بین، مهدی و دیگران (۱۳۸۸)، «بررسی تاریخی خیابان چهارباغ - شهر مشهد در عصر صفویه»، *پژوهش‌های تاریخی*، ش ۴.
- دولتشاه سمرقندی (۱۳۳۷)، *تذکره الشعرا*، به تصحیح ادوارد براون، به کوشش محمدعباسی، تهران: بارانی.
- رضوی، میرزا محمدباقر (۱۳۸۴)، *شجره طیبه در انساب سادات علویه رضویه*، به کوشش سید محمدتقی مدرس رضوی، بازنگری و ویرایش مهدی سیدی، مشهد: آهنگ قلم.
- زنگنه، ابراهیم (۱۳۸۲)، *مشاهیر مدفون در حرم رضوی*، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- سیدی فرخند، مهدی (۱۳۹۲)، *نگاهی به جغرافیای تاریخی شهر مشهد*، مشهد: مرکز پژوهش‌های شورای اسلامی شهر مشهد.
- شهابی، سید محمد رضا (۱۳۸۳)، «مبانی و چهارچوب نظری تأثیر وقف در شکل‌گیری فضاهای شهری»، *تحقیقات جغرافیایی*، ش ۷۲.
- شهیدی، حمیده (۱۳۸۷)، «دارالشفاء آستان قدس رضوی در دوره صفویه»، *دفتر اسناد*، ج ۴، مشهد: سازمان کتابخانه‌ها موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.
- شهیدی، حمیده (۱۳۹۳)، «تاریخچه شربتخانه آستان قدس رضوی بر مبنای اسناد»، *پژوهشنامه مطالعات اسنادی و آرشیوی*، س ۳، ش ۲.
- صدر المتالهین لاهیجانی، محمد بن محمد علی (۱۳۸۶)، *تاریخ و جغرافیای شهر مشهد*، تصحیح محمد رضا قصابیان، مشهد: انصار.
- طومار علیشاهی - ۱۱۶۰ ق (۱۳۷۹)، *بازخوانی و تصحیح مرکز خراسان‌شناسی آستان قدس رضوی*.
- طومار عضدالملک - ۱۲۷۳ ق (۱۳۷۹)، *بازخوانی و تصحیح مرکز خراسان‌شناسی آستان قدس رضوی*.

- فاضل بسطامی، نوروز علی بن محمد باقر (۱۳۹۰)، *فردوس التواریخ*، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

- ماهوان، احمد (۱۳۸۳)، *تاریخ مشهدالرضا علیه السلام*، مشهد: ماهوان.

- مدرس رضوی، محمد تقی و دیگران (۱۳۸۸)، *گزارش مکتب شاهپور*، به تصحیح مهدی سیدی، مشهد: آهنگ قلم.

- مستوفی، اسماعیل بن حبیب ا... (۱۳۱۷ق)، *آثارالرضویه*، (چاپ سنگی).

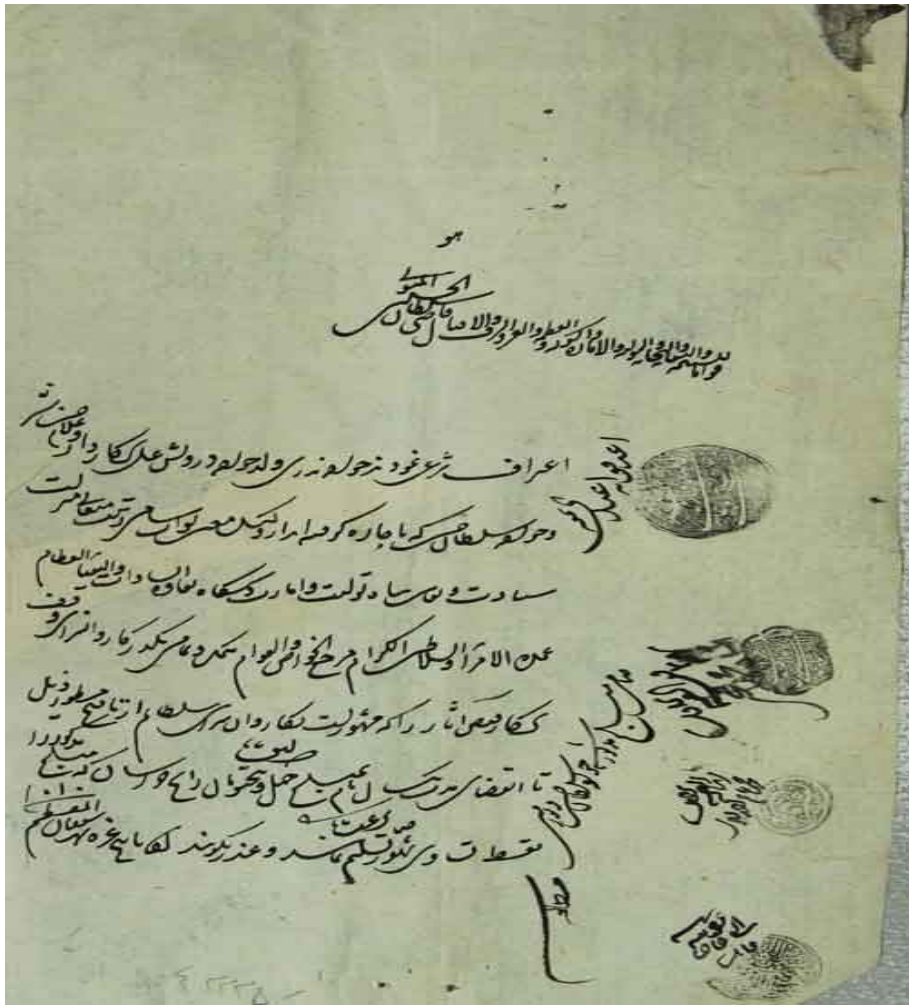
- منجم یزدی، ملاجلال الدین محمد (۱۳۶۶)، *تاریخ عباسی (روزنامه ملاجلال)*، به کوشش سیف ا... و حیدنیا، تهران: وحید.

- مولوی، عبدالحمید (۱۳۸۹)، *خراسان انبیه و مشاهیر (مجموعه مقالات)*، به کوشش محسن حسینی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

- ----، *اسناد وقف آستان قدس رضوی*، نسخه خطی، محل نگهداری: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ش ۲۹۸۷.

مرکز اسناد آستان قدس رضوی، شماره های سند:

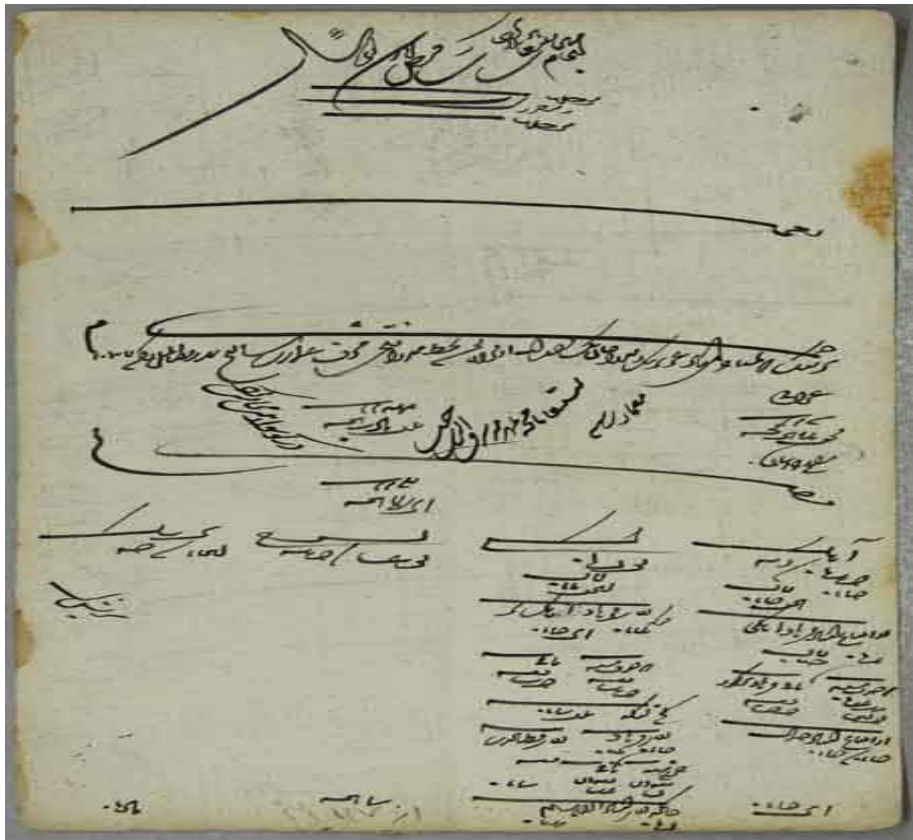
۲۸۵۹۱، ۳۰۶۴۹، ۳۱۸۸۷، ۳۲۱۷۹، ۳۲۳۳۱، ۳۲۴۱۷، ۳۲۵۱۰، ۳۲۷۸۴، ۳۳۱۳۴، ۳۳۳۰۴، ۳۴۶۳۲، ۳۴۹۰۳، ۳۵۲۱۴، ۳۵۳۳۰، ۴۲۲۲۵، ۳۱۸۱۷، ۳۲۲۳۱، ۳۲۳۳۱، ۳۲۳۹۳، ۳۲۴۱۷، ۳۲۴۳۵، ۳۲۶۸۱، ۳۲۸۸۶، ۳۲۹۴۲، ۳۲۹۹۶، ۳۳۳۰۴، ۳۳۴۹۵، ۳۳۹۷۹، ۳۴۷۱۰، ۴۲۲۲۴، ۴۲۷۵۲۰، ۴۴۷۴۸، ۲۷۶۴۸، ۲۷۹۹۱، ۲۷۹۹۱، ۲۸۳۵۹، ۲۸۶۰۰، ۲۷۵۱۶، ۲۷۵۲۷، ۲۸۱۱۶، ۲۷۵۰۱، ۲۷۹۹۰، ۲۷۶۴۹، ۲۷۷۲۸،



شماره سند: ۴۲۲۲۵

تاریخ: شعبان ۱۰۱۰ق

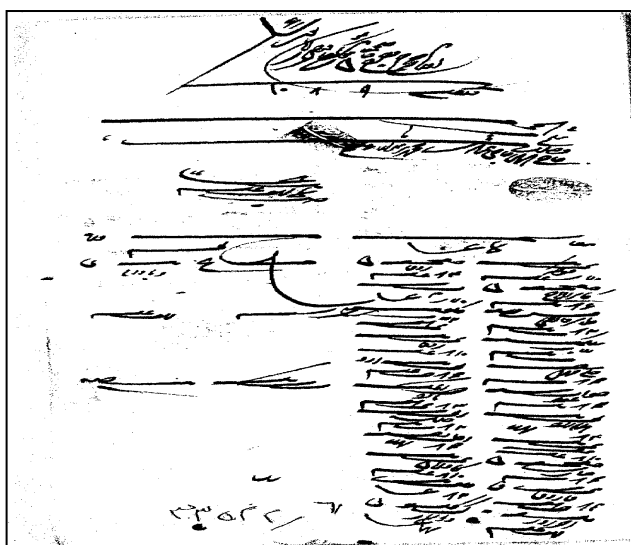
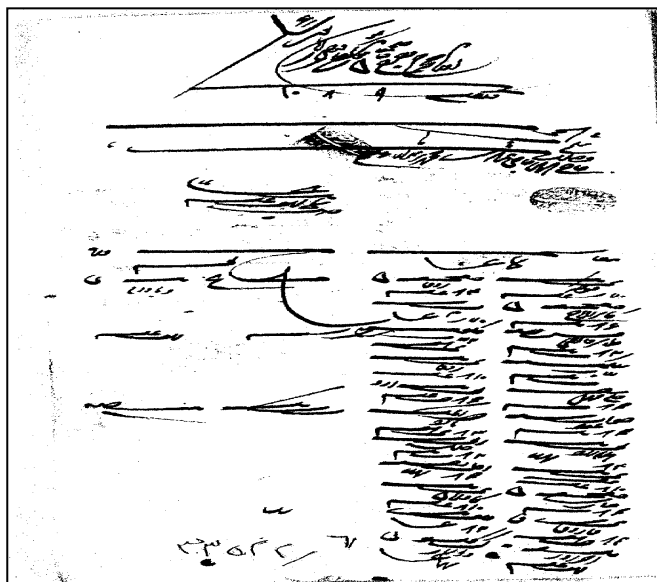
عنوان: تعهدنامه مستاجران کاروانسرای سلطانم جهت پرداخت مال الاجاره



شماره سند: ۳۱۸۱۷

تاریخ: رمضان ۱۰۳۷

عنوان: سند هزینه تعمیر حمام مهدی قلی بیگ واقع در بازار سرسنگ



شماره سند: ۳۳۵۲۲ ص ۶۱ تاریخ: صفر ۱۰۸۹

عنوان: نمونه‌ای از اسناد هزینة داروهای گیاهی مربوط به بیمارستان وقفی امام رضا (علیه السلام)



منشاء عکس: آرشیو عکس مرکز اسناد آستان قدس رضوی
شرح عکس: نمایی از حجره‌های مدرسه عباس قلی خان



منشاء عکس: آرشیو عکس مرکز اسناد آستان قدس رضوی
شرح عکس: مدرسه میرزا جعفر



منشاء عکس: آرشیو عکس مرکز اسناد آستان قدس رضوی تاریخ: ۱۳۳۵ ش
عنوان: نمایی از بالا خیابان به هنگامی که روی نهر باز بود و آب در آن جریان داشت.



منشاء عکس: آرشیو عکس مرکز اسناد آستان قدس رضوی تاریخ: ۱۳۴۰ ش
شرح عکس: تصویر هوایی فلکه حضرت قدیم که در آن بالا خیابان و پایین خیابان قابل مشاهده است

برده‌داری خانگی در اسناد الله‌آباد؛ اواخر دوره تیموریان هند

مهرداد رمضان‌نیا^۱

چکیده: برده‌داری در شبه‌قاره هند، تابعی از شرایط گوناگون مذاهب و نظام اجتماعی و حقوقی است، این امر منجر به نظامی پویا مطابق با دوران اجتماعی - سیاسی خاص خود است. هدف اصلی مقاله در پی بازتعریفی از بردگی، ذیل عنوان برده‌داری خانگی است که در مطالعات تاریخ اجتماعی و نظام برده‌داری اسلامی کمتر بدان پرداخته شده است. در اسناد بدست آمده از شهر الله‌آباد در شمال هند، آشکال پراکنده‌ای از نظام برده‌داری در قالب مفاهیم خویشاوندی شکل گرفت؛ به‌نحوی که بردگی خانگی در «پیوستار خویشی» تداوم یافت. در این نظام، برده‌داری بازتاب فرایندی از «کالاشدگی» و «مالکیت» است. افزون بر آن، در این اسناد سعی شده است تا با واکاوی استعاره‌ها و مفاهیمی، همچون بردگان - مقاطعه‌ای، بردگان - فروشی، بردگان - بهایی، بردگان - بدهی، و بردگان - نکاحی؛ زمینه‌های پژوهشی و خوانشی تازه از این نوع نظام برده‌داری فراهم آید. همچنین نتایج برآمده، ما را در مواجهه با مولفه ارادی برده‌داری و مقولات تجاری و غیرتجاری بردگان خانگی قرار می‌دهد. مدعیات ما در این مقاله مشخصاً بر اساس زمان‌بندی اواخر تیموریان هند، سده هیجدهم و نیمه نخست سده نوزدهم میلادی (تحت نفوذ بریتانیا)، پی‌ریزی شده است. تأکید می‌شود مباحث حقوقی - فقهی برده‌داری اسلامی خارج از موضوع مقاله است.

واژه‌های کلیدی: برده‌داری، بردگی، برده‌داری خانگی، تیموریان هند، خویشاوندی

^۱ دکترای تاریخ، مدرس مدعو، دانشگاه مازندران، ramezannia.mehrdad@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۴/۰۵/۱۶

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۰

Domestic Slavery in Allahabad Documents: Late Timurid India

Mehrdad Ramezannia¹

Abstract: Slavery in Indian subcontinent, a function of different variables from religion to social and legal system, led to a dynamic system relevant to Indian socio-political environment.

The main objective of this article is to redefine Slavery in terms of Domestic Slavery which has been paid less attention in the social history of slavery in Islamic studies.

Based on Allahabad documents, the study reveals that dispersed forms of slavery system in India in late Timurid time eventually got shaped within the frame of domestic slavery followed by “Constant Kinship Slavery”. In this system slavery is considered as the reflection of “property” and “possession” process. In addition, an extra attempt has been taken to conceptually unfold some sophisticated terms and metaphors within the documents to introduce new prospects as well as fresh fields in research. Some illustrations of such terms would be mentioned as: slave- in- contract, slave- in- sell, slave- in- gift, slave- in- debt, slave- in- marriage and so on. The findings also made us to face with some categories so-called Slavery Intention and Commercial and Noncommercial Domestic Slavery.

In this research the matter of date, from late Timurid India in late 18th century to the first half of 19th century, under the British ruling, is carefully observed. It has to be emphasized that in this research the jurisprudential and legal aspects of Islamic slavery is out of concern.

Keywords: slavery, slavery system, domestic slavery, Timurid India, kinship

1 PhD in History. Invited lecturer in Mazandaran University

ramezannia.mehrdad@gmail.com

مقدمه

با ورود اسلام به شبه‌قارهٔ هند، رسمیت نهادِ برده‌داری، که پیش‌تر در هند باستان نهادینه شده بود، تداوم یافت.^۱ اسلام هنجارهای مالکیت خصوصی را به منزلهٔ پایه و اساس حقوق مدنی اسلامی نظام‌مند و معیارسازی کرد. برده‌داری احتمالاً پس از تصرفات حکومت مسلمانان در هند اهمیت بیشتری یافت، و چه‌بسا تعدیل‌ها و تشدیدهایی در آن صورت گرفت.^۲ در میان مسلمانان هند، گسترش برده‌داری را می‌توان از دو منبعِ موثق دربارهٔ حقوق اسلامی، هدایه و فتوی عالمگیری، دریافت. این منابع، در مراجع قضایی هند خصوصاً در دورهٔ حاکمیت هند - بریتانیا اهمیت به سزایی یافتند.^۳

در حقوق رومی، که اصطلاح *اسلیو*^۴ از واژهٔ *سیروس*^۵ مشتق شده است، برده به کسی گفته می‌شود که زندگی‌اش با متنی باز بخشیده (محفوظ) شده باشد. برده شخصی است مرد یا زن، مطیع مطلق سلطهٔ صاحب که از طریق فروش، ارث یا جنگ به دست آمده است.^۶ گرچه مفهوم بردگی پدیده‌های اجتماعی متنوعی را شامل می‌شود، پذیرفته‌ترین شکل آن به «نظامی اجتماعی که در آن شخصی در تملک فردی دیگری است»^۷ تعریف می‌شود. در این نظام حقوقی و اقتصادی مجموعه‌ای از عقاید وجود دارد که برده‌داری اساساً در شکل بهره‌کشی بیان می‌شود.^۸

۱ در هند باستان واژهٔ *داسا* (dasa) در اصل به جمعیت تیره‌پوستان درآویدی گفته می‌شد که مورد تهاجم آرینها قرار گرفته بودند. این واژه بعدها به معنی «برده» تحول معنایی پیدا کرد. در دورهٔ بودایی‌گری، بردگی دلالتِ ضمنیِ قومیِ خود را از دست داد و *داسا* به روشن‌پوستان نیز اطلاق می‌شد.

Slavery and Human David Brauan Davis (1984), *Progress*, Oxford: Oxford University Press, p. 32.

طبق طبقه‌بندی مجموعه قوانین باستانی هندی، *نارادا* (narada)، برده‌داری از سه منبع تأمین می‌شد: الف) *گره‌هاجتا* (grihajata)، شخصی که در خانهٔ صاحبِ بردهٔ زن به دنیا آید؛ ب) *کریتا* (kreeta)، شخص که به مبلغی خریداری شود؛ ج) *جودپراپتا* (joodhprapta)، کسی که در جنگ به اسارت گرفته شود.

Manjari Dingwaney (1985), 'Unredeemed Promises; The Law and Servitude', in *Chains of Servitude; Bondage and Slavery in India*, eds. Utsa Patnaik and Manjari Dingwaney, Madras: sangam Books, pp. 284-285.

2 M. Athar Ali (2006), *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, New Delhi: Oxford University Press, p. 5.

۳ در این منابع برده‌داری به دو دستهٔ غیرمشروط و مشروط طبقه‌بندی شده‌اند. بردگان غیرمشروط به‌عنوان کین (kinn) یا روکیک (rukeek) شناخته، و بردگان مشروط موکاتب، مودابار (muddabar) یا م‌الوالد خوانده می‌شدند؛ See: Dingwaney, pp. 292-293.

4 Slave.

5 Servus.

6 Pierre Dockes (1982), *Medieval Slavery and Liberation*, Chicago: Chicago University Press, p. 4.

7 Amal Kumar Chattopadhyay (1977), *Slavery in Bengal Presidency (1772-1843)*, London: Golden Eagle, p. 1.

8 See: Paul E. Watson (1983), *Transformations in Slavery: a History of Slavery in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 1; Lionel Caplan (1980), 'Power and Status in Sought Asian Slavery', *Asian and African Systems of Slavery*, James L. Watson, Berkeley and London: University of California Press, p. 191.

در شبه‌قاره هند، چتوپادهای با اشاره به بنگال به‌طور خاص ملاحظات اقتصادی را در استفاده از بردگان دخیل می‌داند. به نظر او بردگی نوعی از بهره‌وری است که در آن، برده کالای اقتصادی محسوب می‌شود و جنبه تجاری (سودبخشی) پیدا می‌کند.^۱ جی. راوشاو مقام استعماری بریتانیا در هند در گزارشش اشاره می‌کند: «برده بدون قرارداد و رضایت، ملزم به کار برای سودهی صاحبش است، مالک همزمان این حق را دارد که با فروش او را اخراج کند یا به هر طریق دیگری، همچون کالایی در تملک شخص سومی درآورد».^۲ در این مقاله نیز برده‌داری نوعی از مالک‌شدگی و بهره‌وری از دارایی انسانی تعریف می‌شود. بدین نحو بردگان صریحاً در جایگاه مستقیم تملک (اموال شخص منقول، به‌مانند کالا) قرار می‌گیرند، که از نظر کالابودگی هر لحظه فروشی یا انتقالی است.

اهمیت اسناد الله‌آباد در گونه تقسیم‌بندی اسنادی است. این اسناد ذیل نظام اسناد خانوادگی، در برابر نظام اسناد دیوان‌سالاری دسته‌بندی می‌شود کل این مجموعه در خصوص قبالة‌جات مردم عادی است که در بازخوانی تاریخ اجتماعی این برهه، اهمیت به‌سزایی دارد. همچنین ارزش حقوقی آن، در به کارگیری قواعد فقهی و شرعی در مبادلات نظام برده‌داری نهفته است. دست‌یابی به این گونه اسناد کمیاب، و تجزیه و تحلیل آن، موجبات درک روشن‌تر ما از نظام برده‌داری در جهان اسلام خواهد شد.^۳

در مقاله پیش‌رو علاوه بر تثبیت تعریف کالابودگی از بردگی در بی صورت‌بندی برده‌داری خانگی هستیم که در مطالعات تاریخ اجتماعی و نظام برده‌داری اسلامی، کمتر بدان پرداخته شده است. مسئله اصلی، شکل پراکنده‌ای از برده‌وارگی است که خود را عموماً تحت لوای ساختارهای خویشاوندی، وراثتی، هبه و ازدواج پنهان توجیه‌پذیر می‌نمایند. با تکیه بر اسناد موجود و بازخوانی آن، موارد صورت‌بندی برده‌داری خانگی و نظام روابطی و تجاری آن، با محور قرار دادن مفاهیم خویشاوندی، بررسی خواهد شد. واکاوی استعاره‌ها و

1 Chattopadhyay, p. 3-33.

2 ibid, p. 1. cites; J. G. Ravenshaw, Collector, Sought Canara to George Garrow, Actg. Sec., Bd. OF Rev., 12 Aug., 1801, vol. 24, p. 550.

۳ در این زمینه در ایران، بیش‌تر اسناد معرفی‌شده برده‌داری مربوط به مقامات درباری یا صاحب‌منصبان اشراف دوره قاجاری است (گونه اسناد رسمی - دیوانی). پژوهش‌هایی از این دست به تکیه‌نگاری‌ها، معرفی تک‌اسنادهای برده‌داری، و یا آزادی بردگان محدود شده است و گاهی از شناخت نظام حاکم بر این نوع برده‌داری باز نمی‌کند. نک: عبدالحسین نوایی (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، «اسنادی از خرید و فروش برده»، گنجینه اسناد، ش ۴۷-۴۸، صص ۴-۱۱؛ سیمین صیدیه (۱۳۸۷)، «سه سند آزادی‌نامه بردگان از دوره صفوی»، پیام بهارستان، دوره ۲، ش ۱ و ۲، صص ۱۶-۲۱؛ نرگس علیپور (۱۳۹۰)، اسناد برده-فروشی و منع آن در عصر قاجار، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

ساختارهای خویشاوندی نیز به این دلیل ضروری به نظر می‌رسد که توجهٔ ما را، هم به اشکال تجاری و هم اشکال غیرتجاری بردگان معطوف می‌کند. ممکن است بردگان در اقسام متنوعی همچون، بردگان - مقاطعه‌ای، بردگان - هبه‌ای، بردگان - بدهی، و بردگان - ازدواجی قرار گیرند، با این حال شرایط قیدی مختص به خود را مطابق نوع قرارداد تحمیل کرده‌اند. از این روی می‌توان آن‌ها را ذیل مؤلفهٔ برده‌داری ارادی در مقابل مؤلفهٔ برده‌داری غیرارادی (اسارت در جنگ) تقسیم‌بندی کرد. همچنین کارکرد دوگانهٔ مقولات تجاری و غیرتجاری برده‌داری خانگی بازخوانی می‌شود.

پیشینهٔ تحقیق

برده‌داری در شبه‌قارهٔ هند تابعی از شرایط گوناگونی مذاهب و نظام اجتماعی و حقوقی است؛ به‌نحوی که این امر به نظامی پویا مطابق با برههٔ اجتماعی - سیاسی خاص خود بدل می‌شد. این موضوع با تأسیس حکومت‌های مسلمان در هند تحول شکلی قابل‌توجهی یافت. در ابتدای حکمرانی مسلمانان در دورهٔ سلاطین دهلی، غلامان برده در رسته نظامی فعالیت می‌کردند. با استقرار تیموریان هند، غلامان آن‌گونه که در دورهٔ سلاطین دهلی به کار گرفته می‌شدند دیگر در رسته‌های بالای نظامی و اداری دیده نشدند. سلیم قداوائی در مقالهٔ خود به بررسی دگرگونی شکلی از برده‌داری - نظامی‌گری سلاطین دهلی به برده‌داری خانگی در دوره تیموری می‌پردازد (نک، صورت‌بندی خانگی در پایین). او این تغییر را تاحدودی ناشی از افزایش رشد شهرنشینی و استفاده از پول در معاملات اقتصادی می‌داند. همزمان با افزایش تقاضای برده در مراکز شهری و رونق بازار بردگان، تغییر جهت انگیزهٔ حاکمان جدید شهری در گسترش برده‌داری خانگی و تحول آن از شکل بردگان - نظامی تقویت می‌شد.^۱

درحالی که قداوائی هر دو عامل اجتماعی و اقتصادی را در توصیف افزایش برده‌داری و همین‌طور تغییرات نهادی آن مؤثر می‌داند، نگرش عرفان حبیب، حاوی رویکردی صرفاً اقتصادی در استفاده از بردگان است. حبیب معتقد است در سده‌های دوازده و سیزدهم میلادی صنعت و حرف وابستهٔ طبقات حاکم نیازمند بردگان آموزش‌دیده‌ای بود که در تولید پارچه و مشاغل وابسته به آن به کار گرفته می‌شدند.^۲ او زوال نهاد برده‌داری نظامی‌گری دورهٔ

1 see, Salim Kidwai (1985), 'Sultans, Eunuchs and Domestics', *Chains of Servitude*, eds. Utsa Patnaik and Manjari Dingwaney, Madras: Sangam Books.

۲ اشارهٔ عرفان حبیب به نوعی از بردگانی است که در خدمات تولیدی و مصنوعات مورد مصرف خانواده‌های اشرافی و درباری در کارخانه به کار گرفته می‌شدند. در این کارگاه‌ها، در اصطلاح فارسی - هندی کارخانه، بسیاری از کالاهای مورد نیاز تولید می‌شد. شمار زیادی از بردگان برای کار در کارخانه‌های امپراتوری تربیت و به وظایفی گمارده می‌شدند.

سلاطین دهلی را فقط به عامل اقتصادی فرو می‌کاهد؛ بدین‌نحو که کارگران آزاد و ارزان‌قیمت جایگزین بردگان فاقد نیروی کار تولیدی می‌شدند، و رفته‌رفته بازار تجارت برده در سدهٔ پانزدهم میلادی هند از رونق افتاد.^۱

ایندرانی چترجی با مفهوم‌سازی بردگان خانگی،^۲ فهم ما را از نهاد برده‌داری اواخر دورهٔ تیموریان و اوایل دورهٔ هند - بریتانیا وارد مقولهٔ جدیدی می‌کند. مفهومی که صورت‌بندی بردگی خانگی در اسناد الله‌آباد حول آن تبیین می‌شود. او هرگونه طبقه‌بندی پیشینی نظام برده‌داری و بردگان را به این دلیل که بسیار ساده‌انگارانه‌اند به پرسش می‌گیرد. چترجی اظهار می‌دارد: در این دوره مالکان برده، سعی دارند با وارد کردن برده‌داری در جایگاه خویشاوندی و استفاده از مفاهیم خویشی به آن مشروعیت بخشند.^۳ چترجی همچنین با نقد نظام برده‌داری غرب، نگاهی تازه دربارهٔ واقعیت استفاده از زنان و کودکان برده در جنوب آسیا به دست می‌دهد. از نگاه او تملک بردگان مقیاسی از شأن و قدرت از دیگری است، و موجب ارتقای جایگاه اجتماعی مالکان.^۴

تانیکا سرکار در واکاوی برده‌داری هند، بردگی و اسارت را تشکیل دهندهٔ مقولهٔ نیروی کار اجباری می‌داند. به نظر او، گرچه همهٔ اشکال برده‌داری با قدرت مطلقهٔ صاحب، و کنترل بی‌قیدوشرط شاخصه‌بندی می‌شود، نمی‌توان آن را ضرورتاً در قاعدهٔ تجاری/بازار برده قرار داد.^۵ این ادعا با توجه به اسناد الله‌آباد به چالش گرفته می‌شود.

در مطالعهٔ بردگان خانگی، رابطهٔ بین ازدواج و برده - صیغک^۶ ویژگی تازه‌ای به برابند

Irfan Habib (1969), 'Potentialities of Capitalism Development in the Economy of Mughal India', *Economic History*, vol. 29, no. 1, p. 57.

همچنین: کی. لعل از «مجموعه‌دار» برده، و «دیوان بندگان» به‌عنوان بخشی مجزا و واحدی متمایز از «دیوان وزارت (مالی)» در نظام اداری حاکمان مسلمان هند نام می‌برد.

K. S. Lal (1994), *Muslim Slave System in Medieval India*, New Delhi: South Asia Books, p. 111.

1 Habib, *ibid*.

2 Domestic Slavery.

3 Indrani Chatterjee (1999), 'Colouring Subalternity: Slaves, Concubines and Social Orphans in Early Colonial India', *Subaltern Studies* x, eds. Gautam Bhadar, Gyan Prakash and Susie Tharu, Oxford: Oxford University Press, pp. 50-51.

4 Indrani Chatterjee (1999) *Gender, Slavery and Colonial India*, Delhi: Oxford University Press, p. 16.
در نظام امپریالیستی غرب با بردگان به‌عنوان کالای تجاری رفتار می‌شد. تجارت برده در راستای «سرمایه‌داری» قرار داشت، زیرا بخشی از سود سرشار آن در صنعت سرمایه‌گذاری می‌شد. نک: وائسا مارتین (۱۳۸۲) «توقف تجارت برده و اوضاع داخلی ایران»، *تاریخ روابط خارجی*، ترجمهٔ ایرج وفایی، ش ۱۷، ص ۲، صص ۴۵-۴۸.

5 see, Tanika Sarkar (1985), 'Bondage in the Colonial Context', *Chain of Servitude: Bondage and Slavery in India*, eds. Utsa Patnaik and Manjari Dingwaney, Madras: Sangham Books, pp. 97-101.

۶ در این نوشتار، صفت الحاقی صیغک/اصیغکانی اشاره‌ای است به بردگانی که در قباله‌جات این مجموعه اسناد جهت لذت‌جویی جنسی انتقال داده می‌شدند.

تولیدات و تجربیات تاریخی مختص زمانه خود می‌دهد. به نظر شاداب بانو، نهاد صیغگری در مقایسه با بردگی معمولی خانگی، مقولهٔ خاصی از برده‌وارگی است؛ آن‌هم در بستر همانندیش با نهاد ازدواج.^۱ بانو همچنین اظهار می‌دارد از زمان تیمورلنگ، حرم تیموریان با نوع متمایزی از همسران قانونی، همسران آزادِ فرودست، و برده - صیغکان، تشخیص می‌یافت.^۲ بیلی مترجم کتاب فتویٰ عالمگیری از نوعی بردگی نام می‌برد که ممکن است ذیل نهاد ازدواج پنهان بماند. او در بازسازی و تشریح حقوق متنی اسلامی ازدواج، این نوع بردگی را وارد مقولهٔ سوم نکاح - برده در کنار نکاح «دائمی» و «موقتی» می‌کند.^۳ (نک: ۲-۳)

صورت‌بندی برده‌داری خانگی

در نظام برده‌داری شبه‌قاره، ما اساساً با پدیده‌ای از بردگی مواجه‌ایم که تمایز ماهوی عمده‌ای با نظام معمول برده‌داری در غرب دارد. در این دوره نخبگان سیاسی و اقتصادی شبه‌قاره قاعدتاً به کارگران برده برای «تولیدات اصلی» وابسته نبودند، نظام برده‌داری خصوصاً در این برهه، شکلی از اجتماع «دارندگان برده» را تشکیل می‌داد، نه جوامع بردگان. برده‌داری شبه‌قاره هم از جهت اقتصادی و هم از جهت منزلت اجتماعی به هم وابسته بودند و بردگان منافع دوگانه‌ای از دارندگی محسوب می‌شدند. کاپلن صریحاً تصدیق می‌کند در شبه‌قاره هند، برده‌داری دارای نظامی بومی است و تمایزی آشکار بین قدرت و جایگاه بردگان وجود دارد.^۴ به احتمال زیاد جمعیت بردگان شامل اکثر بومیان هندی می‌شد؛ به این دلیل به‌هیچ‌وجه قابل‌مقایسه با برده‌داری در غرب نیست که بردگان از آفریقا تأمین می‌شدند. شاید بخشی از جمعیت بردگان هند از بردگان وارداتی سواحل شرقی آفریقا، خلیج فارس، ماداگاسکار، جاوه، عدن و دیگر تصرفات استعماری بریتانیا تأمین می‌شد، اما در اقلیت بودند.

1 Shadab Bano (2005), 'Marriage and Concubinage in Mughal Imperial Family', *Proceedings - Indian History Congress*, Delhi: Indian History Congress, Vol. 65, p. 10.

2 *ibid*, p. 16.

هادی عالم‌زاده و فریبا کاظم‌نیا با استخراج مفاهیم و حقوق کنیزان از منابع متون کلاسیک اسلامی دورهٔ طاهریان تا مغول، نقش کنیزان را در قالب سُریات در نهاد خانواده بررسی کرده‌اند. همچنین نقش جنسی کنیزان در قالب سُریات معمول و متعارف بود و احکام فقهی اجازهٔ خریدوفروش را می‌داد. نک: هادی عالم‌زاده، فریبا کاظم‌نیا (پاییز ۱۳۸۸)، «کارکرد کنیزان در خانواده (از طاهریان تا مغول)»، زن در فرهنگ و هنر، دورهٔ ۱، ش ۱، صص ۱۰۳-۱۰۶.

3 Neil B. E. Bayllie, *Digest of Moohummudan Law, Containing the Doctrines of Imemea Code of Jurisprudence on the Most Important of the Same Subject* (London 1869), ii, pp. XIV-XV, as cited by Catterjee, *ibid*, pp. 81-82.

4 Kaplan, pp. 189-192.

کارکرد برده‌داری/بردگی خانگی (زنان برده در اجتماع هندو و مسلمان)

اکثر بردگان خانگی (اسناد الله آباد) را زنان تشکیل می‌دهند که به دو منظور عمده در امور کارهای خانه و لذت‌جویی‌های جنسی مورد بهره‌کشی قرار می‌گرفتند. در این نظام اجتماعی، صاحب بردگان مرد و زن، آن‌ها را در کارهای متنوعی همچون: پخت‌وپز، شست‌وشوی و رنگرزی؛ به‌عنوان فرش‌باف، آهن‌فروش، زرگر و از این دست امور به‌کار می‌گرفتند.^۱ البته نباید مسئله «پاکی» را که از اهم موضوعات نظام کاست هندو است، از نظر دور داشت؛ نظامی که به درون سیستم برده‌داری نیز انتقال می‌یافت.^۲

در جامعه مسلمانان، بردگان خانگی کارکرد مشابهی همانند خانواده‌های هندو داشتند. مالکیت برده نشانه‌ای از امتیاز خدم‌وحشم، و بخشی از شکوه و جلالتی بود که ایشان را از دیگر گروه‌های اجتماعی متمایز می‌ساخت. جایگاه اجتماعی مردان در جامعه عمیقاً با تعداد بردگان آشکار می‌شد. این موضوع فقط شامل اشراف نمی‌شد؛ بلکه طبقات متوسط، خرده زمینداران، بازرگانان و حتی عالمان، کارگزاران و خرده‌مقامات اداری را نیز دربر می‌گرفت. منزلت اجتماعی به احتمالی با مالکیت برده طبقه متوسط و طبقه بالا تقویت می‌شد.^۳ اشراف از داشتن بردگان و دختران - برده، برای ویژگی درون‌خانوادگی این دوره سود می‌جستند. در واقع حرم هر اشرافی نسخه‌ای بود از خانواده درباری.^۴

همان‌طور که گفته شد زنان، اصلی‌ترین بخش برده‌داری خانگی را تشکیل می‌دادند. طبق گزارش ملکوم در بررسی‌های مالوا^۵ و مناطق الحاقی آن، استفاده جنسی از زنان برده وجود داشته است.^۶ در اسناد الله آباد، ماهیت واقعی استفاده جنسی از زنان برده با توجه به نهاد

1 Athar Ali, p. 131.

۲ در حالی که کشاورز یا خدمتکاران معمولی تنها دست به کارهای «پاک» می‌زدند، زنان برده کارهای «پاک» و «ناپاک» را در خانه یا سر زمین انجام می‌دادند. برای مثال، نوشیدن آب از دست برده کاست ناپاک، موجب ناپاکی آیینی خانواده می‌شد. همچنین در حقوق هندو، طبق برتری طبقاتی نظام کاست، امکان به بردگی کشیده‌شدن کاست بالا به کاست پایین وجود نداشت؛ Caplan, pp. 187-188.

آن‌ها همچنین ملزم به برآورده کردن نیازهای جنسی صاحب بودند، که نتاکا-ایتیس (nataka-itthis) نامیده می‌شد. Dev Raj Chanana (1960), *Slavery in Ancient India*, New Delhi: People's Publishing House, pp. 45-52. در جامعه مسلمانان نیز، ساتات از موقعیت برتر اجتماعی خود همانند برهمن‌های در جامعه هندو بهره می‌بردند. از آنجا که خود را از تبار پیامبر اسلام می‌دانستند، از این روی هیچ‌گاه در شرایط و جایگاه بردگی قرار نمی‌گرفتند. Cattopadhyay, p. 40.

3 ibid, p. 31.

4 Pushpa Suri (1977), *Social Condition in 18th Northern India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, p. 47.

5 Malwa.

۶ در این مناطق، دختران رقاوس توسط نکین‌ها (nakin)، یا سردهسته گروه‌ها و تشکیلات مختلفی فروخته می‌شدند. همچنین بررسی‌های بوچانن نشان می‌دهد که استفاده از زنان برده در ایالت‌های بنگال و بیهار به طور گسترده‌ای شایع بود. به نظر او

طوایف (نک، ۱-۳) مورد بررسی قرار خواهد گرفت.^۱

منابع برده‌داری خانگی

اکثر منابع اصلی بازتولید بردگان خانگی از مؤاخذ حقوقی هندو و اسلامی، در خصوص قاعدهٔ تبار-بردگی، تأمین و مشروعیت بخشیده می‌شد.^۲ از آنجا که انتقال و بازتولید برده‌داری از طریق تبار به گسترش و پیچیدگی اشکال بردگی خانگی دامن می‌زند، لزوم توجه به اشکال موجود آن در جامعه هندو و اسلامی ضروری است. تنوع بی‌کران هند در نظام‌های متفاوت برده‌داری در مناطق مختلف بازتاب می‌یافت. برای مثال در راجستان بردگانی به نام گلا^۳ یا داس^۴ خوانده می‌شدند که عموماً شامل نوزادان نامشروع خارج از نظام کاست راجپوتان با زنان بهل^۵ و دیگر زنان کاست پایین بودند.^۶ رسم منحصربه‌فردی از بازتولید تبار-بردگی

«زنان بردهٔ خانگی عمدتاً همچون صیفکائی برای مسلمانان و هندوها استفاده می‌شد». مردان ثروتمند با زنان سرسپرده، مولی‌زاد (بردگان زراعی میان مسلمانان) رابطه داشتند و این عملی مرسوم بود. علاوه بر آن، برده‌زنی خصوصاً برای صیفکی وجود داشت که اصطلاحاً لوندی خوانده می‌شد. در اجتماع هندوها، لوندی‌ها عموماً به دختران زیبارو و معمولاً هندو اطلاق می‌شد که همچون برده به منظور لذت‌جویی جنسی به مسلمانان فروخته می‌شدند.

Buchanan, *An Account of the District of Shahabab in 1812-13*, p. 165-66 and, *An Account of the District of Purnea in 1812-13*, p. 160-163.

مولی‌زاد را بوچانان به معنی بردگان زراعی آورده است اما به‌طور کلی، به طبقات متمایز بردگان در اجتماع مسلمانان گفته می‌شد. Datta, p. 68.

۱ اگرچه بهره‌جویی از زنان برده در هر دو جماعت مسلمان و هندو به یک هدف بود، در رسوم اسلامی تأکیدات بیشتری در تعیین حدود و ثغور برده و فرد آزاد دیده می‌شود. در اجتماع مسلمانان برای احسان، توانایی و قوانین شرعی «آزادکردن برده (فکت رقیبه)» وجود داشت. در مقابل در جوامع هندو، همان‌گونه که دتا می‌نویسد، امکان آزادی برده با پرداخت مبلغی ناممکن بود.

Romesh Chunder Dutta (1980), *Ancient India (2000 B.C- 800 A.D.): Epochs of Indian History*, Delhi: Butala, p. 16.

۲ برای مثال، از میان پانزده نوع بردگان به‌رسمیت‌یافته توسط واضعان حقوق هندو، یکی از آن‌ها شامل نوزادانی بود که در خانه به دنیا می‌آمدند.

Dady Rustomji Banaji (1933), *Slavery in British India*, Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co, p. 38.

3 Gola.

4 Das.

5 Bhil.

۶ نوزادان گلی یا داسی (زنان برده) نیز قاعده‌تاً برده محسوب می‌شدند. گلی‌ها اغلب به حرم اشراف راجپوت به‌عنوان صیفکائی برده می‌شد و پس از مدتی با پرداخت مبلغی به والدین یا شوهرانشان بازگردانیده می‌شدند. Suri, pp. 48-49. گلاها، فرزندان این بردگان، هیچگونه رتبه یا اعتبار قانونی در حکومت نداشتند. فرزندان این زنان برده طبق گروه مادر تباری، طبقه‌بندی و برده محسوب می‌شدند و با توجه به مزیت یا نابرابری‌های عرفی کاست، شکلی از کاست خودشان را تشکیل می‌دادند که جدای از پرچسب‌های اجتماعی بود.

K. M. Ashraf (1970), *Life and Conditions of the People of Hindustan*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2nd ed, p. 104. Cites; Tod, James, *Annals and Antiquities of Rajasthan*, ed. by W. Crook.

به‌طور خاص در نظام بیکاره بنگال اتفاق می‌افتاد.^۱ بعضی مورخان این عمل را مرتبط با «مردان فقیر کولین» می‌دانند.^۲

همچنین در تحقیقات فرانسیس بوچانن در شاه‌آباد از مسلمانانی در بهار نام برده می‌شود که ملنژده خوانده می‌شدند. آن‌ها در شرایطی مشابه با خانزاد قرار داشتند.^۳

در اسناد پیش‌رو هیچ‌گونه اشاره مستقیمی به منابع دست‌یابی بردگان در برده‌داری خانگی نشده است. و اشکال بازتولید بندگان در قالب نهادی ویژه آن‌گونه که در بالا ذکر شد، دیده نمی‌شود. ما فقط شاهد انتقال زنان برده‌ای هستیم که از طریق والدین یا مالکان فروخته می‌شوند. با توجه به شیوه انتقال، می‌توان فروش بندگان را ناشی از فشار برای بازپرداخت دیون، قروض، از گرو در آوردن رهن و از این قبیل مسائل دانست. همچنین نباید بحران‌هایی همچون، قحطی و سیل که شرایط ویژه‌ای برای فروش برده به وجود می‌آورد را از نظر دور داشت. به‌هرروی در این مجموعه اسناد افراد آزاد به اشکال گوناگون در قالب قبالة‌جات تجاری و قبالة‌جات غیرتجاری وارد جمعیت بندگان خانگی می‌شد.

۱ بیکاره شخصی است که با چندین برده - زن ازدواج می‌کرد، و فرزندان به‌دنیا آمده همچون دارایی صاحبشان محسوب می‌شد. به‌عبارتی، مالک تدارک ازدواج شماری از زنان برده را با بیکاره، مردی به‌عنوان «همسر دیداری» را فراهم می‌کرد. مرد مذکور با هیچ یک از همسران برای همیشه درکنارش قرار نمی‌گرفت و فرزندان به‌دنیا آمده از هر کدام دارایی قابل‌فروش صاحبش بود؛ Caplan, pp. 185-184.

چنین ازدواجی پونیه‌اشادی (punewah shadee) نامیده می‌شد. تحت این تدارکات، داماد، بعد از مراسم، شبی با عروس برده به‌سر می‌برد. سپس از او جدا می‌شد و عموماً مرسوم نبود که تا بعد از نخستین زایمان فرا خوانده شود. در قبال آن، بیکاره غذا و انعام از هر ازدواج دریافت می‌کرد. موضوع این نوع تدارکات چنان‌که شایدوباید فراهم کردن ازدواج بود در حالی‌که هنوز دختران برده در خانه صاحب نگه داشته می‌شدند و همه فرزندان متعلق به صاحب بود. شواهدی از این رسم در اکثر نقاط بنگال وجود داشت.

Chattopadhyay, Ibid, p. 38; He cites the evidence of R. H. Myttun, Magistrate of Sylhet, Appendix 1, R. L. C., Vol. II, pp. 11-12.

۲ کولینزم نهاد اجتماعی هندویی است که برتری مذهبی و اجتماعی بر دیگری را تصدیق می‌کرد. کولینزم در میان برهمنان رادا (Radha) و واریندا (Varenda) رایج بود. نظام کولینزم در تحول نهادی خود به عمل چند همسر (زن) گزینی در میان برهمنان کولینا (Kulina) انجامید. از سوی دیگر، از آنجایی که هندوها برده مزدوجشان را جداگانه نمی‌فروختند، نظام بیکاره مالکیت برده زن را تضمین می‌کرد.

3 Francis Buchanan (1986), *An Account of District of Shahabad in 1812-13*, New Delhi, reprint, p. 166. اصطلاح خانزاد به نوزادان زنان برده‌ای (به احتمال زیاد فرزند پسر) گفته می‌شد که از صاحب قانونی خود نبوده و نوزاد به‌دنیا آمده برده محسوب می‌شد. و اصطلاحاً در خانواده صاحب خانزاد به معنی زاده‌شده خوانده می‌شد.

سرجان ملکم در صفحه ۳۰۱ کتابش، *تاریخ ایران*، و چالز جیمز ویلسن در صفحه ۱۴۲ *تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه* به کاربرد این اصطلاح در برخی از خانواده‌های ایرانی اشاره می‌کنند. زرگری‌نژاد، علی‌پور، همان، ص ۱۱؛ بررسی دقیق‌تر این مفهوم ممکن است نظام حقوقی حکام بر روابط برده‌داری خانگی را بیشتر بشکافد.

واکاوی اسنادِ بردگی الله‌آباد

معرفی مجموعه اسناد الله‌آباد

این مجموعه اسناد شامل ۴۵ برگ قبالهٔ خرید و فروش و به تعبیری فراگیرتر انتقال زنان برده می‌باشد که در اسناد ملی هند در دهلی (با شمارگان ارجاعی ۱/۲۳۸۲ تا ۵۶/۲۳۸۲) فهرست‌نویسی شده‌اند.^۱ قباله‌جات مذکور بیانگر گونهٔ اسنادِ نظام خانوادگی (اقتصادی - اجتماعی)، در برابر گونهٔ اسنادِ رسمی (دیوان‌سالاری) است. برای واکاوی و تبیین برده‌داری خانگی به بررسی ۱۴ سند که از وضوح بیشتری برخوردارند، خواهیم پرداخت. دورهٔ زمانی اسناد، شامل سراسر سده هیجدهم و نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم است. زمان ثبت تاریخ اسناد به استثنای دو سند براساس تعداد سال به سلطنت رسیدن امپراتوران تیموری سده جلوس و الا^۲ تنظیم شده‌اند. تاریخ سند دو قبالهٔ آخری که در زمان حکمرانی دو امپراتوری آخر تیموری، اکبرشاه دوم (۱۸۰۶-۱۸۳۷م) و بهادرشاه دوم (۱۸۳۷-۱۸۵۷م) به میلادی و هجری ذکر شده است؛ این امر شاید بیانگر چرخش زوال قدرتِ پیشینی امپراتوران تیموری و حضور استعمار بریتانیا باشد. زبان نوشتاری اسناد به استثنای یک مورد که به اردو نوشته شده (نک، ۲-۳) بقیه به زبان فارسی است، و در حاشیه برخی اسناد خطوط هندی (دیوانگری) و سیاق نیز دیده می‌شود.

تمامی اسناد در خصوص دختران برده و صیغکانی است که توسط والدین یا مالکشان در شهر الله‌آباد فروخته می‌شدند. اسناد ناظر به برده‌داری خانگی در این دوره و شیوهٔ حق مالکیت بردگان و مناسبات شرعی است. خریداران اصلی بردگان زنانه، طوایف^۳ هستند که دختران برده را برای لذت‌جویی‌های جنسی و روسپی‌گری مهیا می‌کردند. پیش‌تر ذکر کرده بودیم که افزون‌بر به‌برده‌کشیدن غیراختیاری (مطلقاً، اسارت در جنگ)، برده‌داری همچنین در اشکال ارادی آن (مدنظر مقاله) نیز رخ می‌داد. از آن‌جاکه صراحتاً دلایلی برای معاملات ذکر نشده است، اجباراً به ارائهٔ پیش‌فرض‌هایی دربارهٔ شرایطی هستیم که افراد را به بردگی، خصوصاً به بردگی خانگی می‌کشاند. این امر شامل فروش انسان در مواجهه با نیازهای کسب درآمد و همین‌طور فروش در مواقع تنگدستی، خصوصاً در زمان قحطی و فقر بوده است.^۴ این فرضیه ما

1 Allahabad Documents, National Archives of India, New Delhi, Listed in the Descriptive list of acquired document (1356-1790 AD), Volume II and III. [Acc, no. 2381/1 to 2382/56].

2 Regnal year.

3 Zenana Tawaifs.

۴ منابع فارسی این دوره، همچون واقعات اظفیری علی‌بخت اظفیری و الحصن‌المتین سید عباس اردستانی، از خشکسالی ۱۷۸۴-۱۷۸۵م. در مناطق شمالی هند و فروش اشخاص برده سخن می‌گویند. در سندی مربوط به زمان فتح‌علی‌شاه به تاریخ ذی‌القعدة ۱۲۲۵ق، خانواده‌ای به قیمت سیصد و چهل تبریزی به یکی از امرای قاجار فروخته می‌شوند. نک: سید

را بر آن می‌دارد که شیوه برده‌داری در اسناد الله‌آباد را ذیل مؤلفه برده‌داری ارادی قرار دهیم.

برده‌داری ارادی

اختیار بردگی در موارد خاصی همچون فقر (به‌عنوان عامل اصلی) در پی قحطی و خشکسالی پدیدار می‌شد و درصد بسیار کمی از بردگان را تشکیل می‌داد. در چندین اسناد بدست آمده درباره برده‌داری اواخر سده هیجدهم و اوایل سده نوزدهم میلادی آمده است که فرد خود را برای مدت مدیدی به بندگی/بردگی مرد ثروتمند هم‌روستایی‌اش می‌فروشد.^۱ چتوپاده‌های در کتابش به قحطی ۱۷۷۰م. بنگال اشاره می‌کند که بسیاری از مردم گرسنه خود و فرزندان‌شان را فقط «برای حفظ جان‌شان» می‌فروختند. نمونه‌ای از این دست اسناد در مقاله پاشپا پراساد نیز آورده شده است.^۲ اعضای هیئت حقوقی دولت بریتانیا در گزارش ۱۸۴۱م. اظهار می‌دارند: «فروش فرزندان زنان آزاد توسط والدین، و دختران برده توسط مالکشان برای روسپی‌گری بسیار رایج است؛ هرچند غیراخلاقی و مایه رسوایی است. این امر در حالی صورت می‌گیرد که در حقوق کهن [این] سرزمین برده‌ای فروخته نخواهد شد مگر با «کوبولا»^۳ (مقبولیت یا سند قراردادی) که قاضی تصدیق کرده باشد، و مکان منزل فرزند، نام والدین، نام فروشنده و خریدار و توصیفی از اشخاص قید شود».^۴

نکته دیگر وجه شرعی بودن این نوع قراردادها است. حتی اگر تحت قوانین حقوقی، فرد آزادی به هر دلیلی (محنت قحطی، یا به‌دلیل ناتوانی در پرداخت دیونش) به فروش خودخواسته‌ای دست زند، مطابق شرع اسلامی کاملاً غیر مشروع بود. در واقع شکلی از بردگی یعنی عمل فروش فرزندان توسط والدین یا فروش ارادی اشخاص، دقیقاً در مقابل قاعده استرقاق (به برده گرفتن) که طبق آن هیچ مرد آزادی ممکن نبود به مالکیت مرد دیگری درآید؛ مگر در مواقع جنگ.^۵

محمدباقر عمادی (بهار ۱۳۸۹)، «یک سند تاریخی از سال ۱۲۲۵ق در باره فروش برده»، پیام بهارستان، دوره ۲، س ۲، ش ۷، صص ۱۰۷۳-۱۰۷۵.

۱ موضوعی که مختص این دوره نبوده و در دوره‌های مختلف توسط تاریخ‌نویسان ثبت شده است. مورخ سده چهاردهم، برنی، از فروش فرزندان برای بردگی به‌دلیل فقر در دوره حکومت علاالدین خلجی می‌نویسد؛ Barani, Taikh-i Firuzshahi, p. 340; as cited by Kidwai, p. 88.

2 See, Pushpa Prasa (1988-9), 'Female Slavery in Thirteenth Century Gujarat Documents in the Lekhapaddhati', *Indian Historical Review*, Vol. 15, No. 5L2, p. 273.

3 Cawbowla.

4 Report cited D.R. Banaji, pp. 52-53.

۵ ظاهراً تحت فشار خریداران برده بوده است که برخی از عالمان اگر، مانند مفتی بهاء‌الدین، فتوایی در قحطی ۱۵۵۶-۱۵۵۷م.

انتقال افراد تحت عناوین اسنادی گوناگونی از قبیل: برده‌فروشی، مُچَلکه^۱ (مقاطعه‌نامه، تعهدنامه)، رضانامه، فروخت‌نامه (قبالة فروش)، تمسک (دست‌نوشت، تعهد، التزام)، لادعوی (ترک دعوی)، بیع‌نامه (فروش معامله)، دست‌آویز (دست‌نوشت)، بخشش‌نامه، معافی‌نامه (معافیت مالیاتی)، هبه‌نامه و نکاح‌نامه (قبالة برده - ازدواج) تنظیم می‌شدند. این عناوین در واقع، ناظر به زمینه‌های متفاوت تفسیر حقوقی و فقهی، راه‌گزینی برای به‌برده‌کشیدن افراد، و یا توجیه جنبه‌های اخلاقی این عمل بود. همچنین در بازخوانی این مجموعه اسناد ذیل مولفهٔ برده - داری ارادی، ممکن است بردگی در دو مقولهٔ ۱. معاملات تجاری؛ شامل: بازار - بردگی، بردگی جنسی، بردگی مقاطعه‌ای - اجاره‌ای؛ ۲. معاملات غیر تجاری؛ شامل: بردگی - هبه‌ای، بردگی وراثتی، نکاح - بردگی، بردگی در الفاظ خویشاوندی وارد نظام برده‌داری خانگی شوند.

۱. قبالة جات تجاری

۱.۱. بازار - بردگی

بازار بر اساس نیاز گروه‌های متشکله تقسیم می‌شود و در پی آن هر رسته، تنظیم بازار خود را برای تحقق گردش‌های چندگانهٔ درآمد‌های مالی پی می‌ریزد. در فروش برده‌ای در بازار، سند لادعوی^۲ می‌خوانیم:

«منکه پسر ام ولد کنکارام قوم گدجی ساکن سیسوان مدارپور ام چون دیبا
چهو کری^۲ خود را در بازار بقیمت یکروپیه بدست مسماء^۳ بخوشی و رغبت خود

صادر کردند که اجازه چنین عملی را می‌داد. بداونی در *نجات‌الرشید* (۱۵۹۰-۱۵۹۱م)، نتیجه می‌گیرد یکی از اعمال شیطانی که در میان مسلمانان، خصوصاً در هند، بیشتر از دیگر پیروان ادیان دیده می‌شود، فروش پیوستهٔ بندگان آزاد به‌عنوان برده است. تا بدان جا که خدا را شکر می‌کند، در زمان‌های اخیر «این عمل تا حدودی رها شده است». Badauni, *Najatur Rashid*, p. 240; as cited by Ali, p. 140.

وقتی که کتابش را دربارهٔ اصول اخلاق می‌نوشت «فروکش کرده» بود.

Abdul Qadir Badauni (1972), *Najatur Rashid*, ed. A. Moinul Haq, Lahore: pp. 139-240; as cited by Shireen Moosvi (2005), 'Domestic Service in Precolonial India; Bondage, Caste and Market', *Processing India History Council*, Delhi; 65th session. p. 572.

اکبرشاه در قحطی ۱۵۹۴م. فرمان داد تا والدینی که فرزندان‌شان را به زور فروختند، می‌تواند با پرداخت مبلغی به خریدار، فرزند خود را بازپس گیرند. با توجه شرایط اجتماعی، شاید بتوان حدس زد که این امر به‌احتمالی شامل کسانی می‌شده که فرزندان‌شان به اجبار به مذهب دیگر در می‌آمدند.

Badauni, *Muntakhab-ul Tawarikh*, II, p.399, as cited by Ali, p. 140.

1 Muchalka.

2 NAI, no.2382/18.

فروختن هیچ حيله بعنان [۹] ندادۀ بنابران ايچند کلمه بطريق لادعوی نوشته داديم
که عندالحاجت بکرايد تحرير في التاريخ ده شهر ربيع اول سنه ۵^۲.

در اين سند هيچ اشاره‌ای به خريدار نشده است و فروشنده، خدمتکار خود را مستقيماً در بازار می‌فروشد؛ اما با توجه به اسناد ديگری از همين مجموعه که جزئیات بیشتری را برملا می‌سازند، می‌توان شبکه‌ای از نقل و انتقالات تجاری يافت که بيانگر روابط بين مراکز قدرت و بازار - برده است. اصطلاحات هندی به کار رفته در اسناد به ارتباط پیچیده بازار با مقامات رسمی و نیمه‌رسمی و شاهدان از پيش معین اشاره می‌کند. سازوکار رسته‌های بازار، با رهبری سرگروه‌های هر دسته قوام می‌يافت. چهودری^۳ ها و کوتوال^۴ ها و محله‌دار^۵ ها که نمایندگان و ناظران رسمی محلات شهری بودند، با تدارکاتچی اصلی گروه‌ها در انتقال و برآوردن ساير نیازهای رسته (در اين اسناد، گروه خاصی از زنان و دختران جوان که خريداري و اجاره می‌شدند) در یک کلیت قرار می‌گیرند؛ بازتابی از شبکه ارتباطی بين ايشان.^۶ آن‌ها بسياری از اسناد را به‌عنوان شاهدان تصديق می‌کردند. در نمونه‌ای ديگر، سند فروخت‌نامه (ش. ۹/۲۳۸۲)، قيد شده است:

«منکه مسماۀ ريشمی قوم افغان ساکن شهر ربو آم کسيمان دختر خود را بقيمت سی
روپيه بدست ملايم دعاگوی چکله^۷ اردوی معلی^۸ فروخته در مذکور وصول نموده
در تصرف خود دراوردم اقرار مينمايم اگر کسی دعوی نمايد نشان کنم بنابران
اينچند کلمه بطريق فروخت‌نامه نوشته شد که عندالحاجت سند باشد تحرير

۱ Musammat: در هند، به‌عنوان پسوندی برای خطاب به زنان به کار می‌رود؛ به معنی خانم یا بانو.

Francis Joseph Steingass (1892), *A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*. London: Routledge & K. Paul, p. 1239.

۲ استفاده از [۹] بعد از واژه‌ای، به معنی تردید در خواندن صحیح واژه پيشين است.

۳ در بازنویسی اسناد هیچ‌گونه تغيير ویرایشی صورت نمی‌گیرد. موارد استثنایی در درون [] آورده خواهد شد.

۴ Chhodhri. تَبَات

۵ Kotwal: حاکم صلیحه/ قاضی دادگاه جنحه/ دادرس؛ Steingass, p. 1058.

۶ Mahalla-dar: مأمور انتظام زیر نظر کوتوال؛ Steingass, p. 1190.

۷ کریستوفر بيلي می‌نویسد کوتوال‌ها مقام اصلی کارگزاران شهرهای شمالی هند در اواخر دوره تیموریان بودند و قاضی، مسئول اصلی ثبت و همچنین ناظر نوعی از بریده‌گزینی (سانسور) اخلاقیات بود. این مقامات در پیوند با فردی که مفتی نامیده می‌شد قرار می‌گرفتند. او نماینده کمتر رسمی/حکومتي اعتقادات مسلمانان در شهرها بودند و پیوندی با علما داشت. C. A. Bayly (1983), *Rulers, Townsmen and Bazaars; North Indian Society in the Age of British Expansion 1770-1870*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 308.

۸ Chakla: دارنده صلاحیت حوزه قضایی (فوجداری)؛ Steingass, p. 379.

۹ Urdu'i mualla: چادرگاه سلطنتی دربار.

شانزدهم رجب سنه ۱۲۰۰^۱.

سند همراه با علامت دستخط مسماء ریشمی است. واضح است که این سند بر اساس بحث محوری روسپی‌گری بردگان تنظیم شده است. (نک: ۱-۳ و ۲-۲) در سندی دیگر که به طریق مُچَلکه^۲ تنظیم شده است، یکی از دو شاهد سند صاحب‌منصب محله‌داری است (نک: بالا):

«منکه خنو شیخزادی‌ام چون یک کنیزک خانه خود بدست چندا طوایف بقیمت مبلغ هفت رویه فروخته‌ام اگر کسی دعوی کند یا ما دعوی بکنم باطل گردد بنابراین اینچند کلمه بطریق مُچَلکه نوشته نوشته [تکرار می‌گردد] داده شد که وقت حاجت بکاراید تحریر فی‌التاریخ بیست‌هفتم شهر ذی‌قعدة جلوس سنه ۶ [۱۳۷۰ق./۱۷۲۵م.]»^۳.

۲.۱. بردگی مقاطعه‌ای - اجاره‌ای

یکی از عواملی که تقریباً همیشه، شخص را به بردگی می‌کشاند، موضوع بدهی است. فرد در قبال پرداخت مبلغی خود یا خانواده‌اش را برای مدتی کوتاه یا طولانی به بردگی می‌سپرد. در این مورد، در سند ورقه/جاره^۴ که کامل‌ترین سند از نظر حقوقی و شرعی در این مجموعه است، نوشته شده:

«اصرار معترف [؟] صحیح شرعی نموده مسمی بهوانی پرشاد قوم برهمن ساکن محله ...^۵ روغن فروش ... الله‌آباد و مسماء بیچا زوجه‌اش [؟] ساکن الله‌آباد متصل سرای کُده‌ایم در حالت صحت نفس ... و ... نفاذ شرعیه خودها طالباً ادعناً بلدا [؟] کرده و اجاره بدین وصیه که دختران مهراجیه و کسبما [؟]، سه ساله و پنج ساله خودها را بمبلغ صد رویه کلداری^۶ سنه ۴۵ [؟] که نصف مته [؟] ... مبلغ پنجاه به‌مدت [؟] هفتاد سال بدست جمن طوایف، ساکن الله‌آباد، اجاره دادم و برضای

۱ Muchalka: به معنی نوشته دست‌آویز می‌باشد. و شخصی که این کار را انجام می‌داد، مُچَلکاجی (muchalkaji) خوانده می‌شد؛ Steingass, p. 1180؛ این قباله یکی از دو سندی از این مجموعه است که با اصطلاحی کاملاً هندی نام برده شده است؛ NAI, no.2382/7.

۲ تبدیل تاریخ از «سنه جلوس والا» به میلادی و قمری در داخل کروشه [] از نگارنده است که در برخی اسناد اضافه شده است.

۳ NAI, no.2382/54.

۴ استفاده از سه نقطه، به معنای ناخوانا بودن هریک از واژگان در اسناد است. در بازنویسی اسناد سعی شده شیوه املائی و رسم‌الخط سند اصلی بدون اضافاتی حفظ شود.

۵ به معنی کنگره‌دار.

رغبت خود مسامه مذکور را بمستاجر مذبور [؟] تسلیم نموده و مبلغ مرقوم را تمام و کمال از مستاجر مذکور وصول یافتیم و بقبض تصرف خود درآوردیم و مستاجر مذکور بی [؟] اجاره مسماة موجه مذبور بهوانی پرشاد و مسماة پیچا مرهونه بعوض مبلغ مذبور قبول نموده اقرار کرده که به تسلیم موجه مذکور مسماة بطریق اجاره به قبض و تصرف خود درآوردیم ... اقرار کرده که تا مدت هفتاد سال مذکور بوجه من الوجوه از تسین من السمات [؟] خود رها برنگردم ... اجاره نه منیمایم اگر احتمالاً از اقرار خود بر گردم و اراده اجاره مسماة نمایم باطل و نامشروع باشد ... شرع شریف پرکنه سرکار حاکم وقت باشم بنابراین اینچند کلمه بطریق ورقه [؟] اجاره نوشته داده شد که عندالحاجت سند باشد تحریر فی التاریخ اگست سنه ۱۸۱۲ جلوس مطابق با چهاردهم شعبان سنه ۱۲۲۱^۱.

۱.۳. بردگی جنسی (زنانه طوایف)

پیشتر از سند ش. ۷/۲۳۸۲ به دلایلی نام بردیم. (نک، ۱-۱) وجه دیگر این سند به خریدارانی خاص اشاره می‌کند. خنوشیخ‌زادی یکی از «کنیزک خانه خود» را به چندا طوایف به مبلغ هفت روپیه می‌فروشد. اصطلاح طوایف اشاره به رسته‌ای خاص از خریداران مرتبط با گردآوری و نگهداری دخترانی برای آموزش رقص و روسپی‌گری در اماکن زنانه طوایف است. اکثر آن‌ها بیوه بودند، و زنانی که در درون این کاست به دنیا می‌آمدند، پیشتر مواقع به دختران رقاصه و روسپی بدل می‌شدند. مطابق آمارگیری ۱۸۹۱م. مناطق ایالت شمال‌غربی و آوَد بریتانیا، آن‌ها اصالتاً از کاست هندوی طبقه پایین بودند که به دلایل حمایت‌های حقوقی در مقیاسی وسیع، شیعه می‌شدند؛ تا آنجا که ۸۵ درصد آن‌ها شیعه ثبت شدند. از آن‌جا که در شرع شیعی، ازدواج موقت (متعه) مجاز دانسته می‌شد، این نهاد با پذیرش تشیع از حمایت حقوقی محدود برخوردار می‌شد که در نوع روسپی‌گری عادی وجود نداشت.^۲ تشیع همچنین پیوندی هویتی با طبقات دارا که از روسپیان حمایت و بهره‌برداری می‌کردند، برقرار می‌کرد. در مناطق روستایی زمینداران، اغلب زمین‌هایی را به دختران رقاص و روسپیان مسلمان

۱. یکی از دو سندی که تاریخ آن به میلادی و قمری آمده است (تحت نفوذ استعمار بریتانیا).

۲. به نقل از: Gazetteer of the Province of Oudh. 395-96; Ctooke, Tribes and Castes. 364-371.

این شکل از روسپی‌گری همچنین در خارج از آوَد نیز پدیدار شد، بسیاری از صیفکان در لاهور تشیع را ترجیح می‌دادند. نک: Prakash Tandon (1961), *Punjab Century, 1857-1947* (Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, pp. 188-189).

در: Cole (1989), Ibid, pp. 87-88.

اختصاص دادند.^۱ در این گونه اسناد، آنان از خریداران عمدهٔ فرزندان آزاد والدین و دیگران هستند. این رسم به‌طور گسترده‌ای در دیگر نقاط هند از جمله راجستان نیز رایج بود.^۲ (۱۷) در این خصوص، در سند *رضانامه* (۱۲/۲۳۸۲) می‌خوانیم: «دو کنیز عارفه و جمیا را بخوشی و خاطر به سوبها طوایف بخشیدیم و در ملک او متاج گردانیدیم ما را از این کنیزها هیچ دعوی نمانده بطریق رضانامه نوشته داده شد».

سجع مَهر محمد سرور (محمد سرور هر دو جهان است) به‌عنوان هبه‌کننده مَهر شده است. فروشنده فقط از عنوان کنیز استفاده می‌کند بدون این که رابطهٔ واقعی با او مشخص باشد. شاید اصطلاحات خویشی به‌کاررفته در این گونه اسناد نشان‌دهندهٔ منبع نامعلوم آن که عموماً کودکانی دزدیده شده بودند باشد (نک: ۲-۲). این گروه در دیگر اسناد این مجموعه نیز حضور دارند. در نمونه‌ای جالب از این مجموعه ما شاهد خریدار و فروشنده یکسانی هستیم که دختر—برده‌ای را دوبار قرارداد می‌بندند. در سند نخست با عنوان چیتّه برده‌فروشی،^۳ نوشته شده است:

«چون یک اسامی کنیزک باسم پیچینا بعمر نهه [نه] ساله جادی طوایف ساکن الله‌آباد نزد همت‌خان ولد جعفرخان افغان سکن ملک‌پور عمله پرکنه کوره بقیمت ده روپیه عالمگیری ... موافق ضابطهٔ چپوتره کوتوالی بلد(؟) اله‌آباد در عمل ... کوتوال برده ساخت [؟] ماند که کسی مزاحم نشود. تحریر فی التاریخ ششم شهر ربیع‌الاول سنه احد جلوس والا [برابر با ۱۱۶۱ ق. ۱۷۴۸ م.]»

سند همراه با مهر و گواه و نیز حاشیه‌ای به خط هندی (دوانگری) است. ارتباط صاحب‌منصبان شهری و خریداران طوایف و بازار قابل توجه است. (نک: ۱-۱) بار دیگر در سند دوم، به‌صورت دست‌آویز،^۴ نوشته شده:

۱ به نقل از:

Donald Butter (1839) *Outlines of the Topography and Statistics of the Southern Districts of Oud'h and the Cantonment of Sultanpur-Oud'h* (Calcutta) Bengal Military Orphan Press, pp. 153-54, in Cole (1989), p. 88.

۲ اصطلاحاتی مانند پَٲور (Patur)ها و بهگتان (Bhagtan) در اسناد جودپور بهیات (Jodhpur Bahiyat) در تشابه با جایگاه طوایف قرار می‌گیرد. این گزارش‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها به‌عنوان روسپی‌گران حرفه‌ای تربیت می‌شدند. شاشی آرورا می‌نویسد شمار بسیاری از خدمتکاران و نزدیکان راه سَهِلی (Saheli)ها، خواص، و نوادی (Davadi)ها که در مکان زنانه دیودهی (Zenana Dyodhi)ها می‌مانند، تشکیل می‌دادند. زنانه دیودی اندرونی‌ترین بخش مرکزی خانوار اشرافی، زواله (Ravala)ها، در دوره میانهٔ راجستان را شکل می‌داد.

Shashi Arora (2005), 'Dancing Girls in 18th Century Rajasthan', *Proceedings - Indian History Congress*, Delhi: Indian History Congress, Vol. 65, p.p. 324-328. [Kapada r Kothar ri Bahi, No. 59, Pushtak Prakash, Report Muramshumari Raj Marwar, 1891 A. D., Jodhpur, 1896, pp. 379-80].

3 NAI, no.2382/33.

4 NAI, no.2382/39.

«منکه همت‌خان افغان ولد جعفرخان قوم افغان ساکن مالکپور پرکنه کوره‌ایم چون یک کنیزک نامه پیچینه بعمر نه ساله بقبول مبلغ ده رویه عالمگیری بدست زادی توایف فروخته‌ایم و اقرار مینمایم... بالحال کسی دعوی کند باطل گردد بنابراین اینچند کلمه بطریق دست‌آویز نوشته داده شد که وقت حاجت بکار آید تحریر فی‌التاریخ ششم سنه احد جلوس والا [برابر با ۱۱۶۱ ق. ۱۷۴۸ م.]»

در حاشیه سند علامت دستخط مشارالیه و سه گواه دیده می‌شود. دلیلی برای دو قرارداد یکسان ذکر نشده است. فقط می‌توان حدس زد که قبالة نخست جنبه رسمی داشته و موافق ضابطه کوتوالی تصدیق شده است، و قبالة دوم کارکردی غیررسمی داشته است و برای استفاده بین شخصی تنظیم شده است. شکل دیگری از استفاده‌های جنسی در قالب نکاح - بردگی اتفاق می‌افتاد. (نک: ۲-۳).

۲. قبالة‌جات غیرتجاری

۱.۲. هبه - بردگی

در تقابل با قبالة‌جات تجاری ما با اسنادی با عنوان بخشش‌نامه و هبه در شرایط غیرتجاری آن روبرو می‌شویم. بیش‌تر مواقع، بردگان در شرایط غیرتجاری انتقال داده می‌شدند. چترجی می‌نویسد: «هدیه استعاری ذیل عنوان دختر» موضوعی است که باید در آن تجدیدنظر کرد.^۱ هدیه بردگان جوان شاخصه رسمی سیاسی و زندگی اقتصادی بود که روابط سیاسی از طریق هدایایی میانجی‌گری می‌شد. این امر ممکن بود در اشکال متفاوتی اتفاق افتد. آشناترین آن شکست در جنگ بود، اما شکل متناوب چنین «هدایا» بی‌به‌منظور گرفتن امتیاز انحصاری از گیرنده هبه تقدیم می‌شد. برای مثال، در سند با عنوان چپته/چته برده‌فروشی،^۲ در قبال معافیت از محصول (مالیات) می‌خوانیم:

«چون یک اسامی کنیزک باسم و هنا بعمر پنج ساله جواز راز/نقر [؟] مهرها یکی به بینا هرکنی بخشیده ... محصول ان باعث بخشش نامه در عمل ... کوتوالی چپوتره شهر الله‌آباد نوشته ساخت [؟] تحریر فی‌التاریخ دوم شهرشوال سنه ۶ [۱۱۴۱ ق. ۱۷۲۸ م.]».

1 Chatterjee, *Gender, Slavery and Colonial India*, p. 23.

۲ Chittah/Chitta: واژه‌ای هندی به معنی یوزشکاری یا مقیاس ارضی است. در اینجا شاید منظور برگه/نامه یا یادداشتی است که همراه سند فرستاده می‌شد و دلیل آن ارسال اسناد و مطالب دیگر درج می‌گردید؛ NAI, no.2382/21.

در این قباله محمدجعفر حاکم صلیحه^۱ شهر الله‌آباد سلهو خان را از پرداخت محصول (مالیات) معاف می‌کند. مطالبی در حاشیه سند به خط هندی (دوانگری) نوشته شده است. سند با سجع مهر کوتوال (ز عبد/عیب[؟] محمدجعفر دارد امید شفا) و دو گواه تصدیق می‌یابد. هرچند دلیل اصلی برای معافیت در این سند قید نشده است، می‌توان بر اساس دانسته‌های ما از لایه‌بندی‌های سیاسی و اجتماعی پشت صحنهٔ این هبه مواردی مفروض شد. از آن‌جا که شکلی از نمایش قدرت بر اشخاص صراحتاً مرتبط با دریافت هدایا دیده می‌شود، جایگاه وصول‌کننده بالفعل تابع و فرودست می‌باشد. چندین اسناد از این مجموعه دربارهٔ این شرایط بر جای مانده است که به مناسبت‌هایی، معافیت‌های مالیاتی را دربر دارد، و شاید وقتی اتفاق می‌افتاد که خریدار برده، مرتبط به دستگاه نیروی اداری بوده باشد. در سندی مشابه، چپّه معافی^۲ که با مهر محمدجعفر، کوتوال الله‌آباد مهر شده و دارای حاشیه‌ای به خط هندی (دوانگری) است، می‌خوانیم:

«عمله و فعله چپو تره کوتوالی بلده الله‌آباد بدانند چون یکنفر چهو کری چندو والده موتی طوایف که در سرکار حالصاحب[؟] سلیم بیکخان ... خرید نموده محصول چپو تره کوتوالی ... حالصاحب معاف نموده شد باید که احدی مزاحمت نکنند تحریر فی التاریخ شانزدهم شهر شعبان سنه ۶ جلوس والا [۱۱۴۱ق. ۱۷۲۸م]».

۲.۲. بردگی در لوای الفاظ خویشاوندی

در این گونه اسناد واژه به کاررفته برای بردگان بیشتر مواقع از نوع اصطلاحات خویشی است. مالکان برده با چنین رفتاری، برده‌داری را در جایگاه نهاد خویشاوندی مشروعیت می‌بخشیدند. پیشینهٔ استفادهٔ اصطلاحات خویشاوندی در دورهٔ سلاطین دهلی و تیموریان هند ضمیمهٔ ارجاع قانونی جایگاه اجتماعی بردگان را موجب می‌شد.^۳ در بسیاری از اسناد الله‌آباد

1 Chabutra kotwali.

2 NAI, no, 2382/24.

3 Dharam Pal(1944), 'The Influence of the Slaves in the Muslim Administration of India' *Islamic Culture*, no. 18(reprint, London: reptint, 1971, pp.109-117.

در ۱۵۸۲، اکبرشاه دستور داد تا تغییر نامگذاری بردگان امپراتوری که از این پس چلاس خوانده می‌شدند را اعلام کنند. Irfan Habib (1992-1993), 'Akbar's Social Views: A study of their Evolution', *Indian History Congress*, 53rd session, p. 223.

در واقع، او همهٔ بردگانش را بدین طریق آزاد ساخت، هرچند آن‌ها همچنان در التزامش، به‌عنوان چلاوی (شاگردان/مريدان) نگه داشته می‌شدند.

Abul Fazl (1873-1878), *Akbarnama*, Vol. III. Ed. Ahmad Ali, Calcutta, pp. 379-80; as cited by Moosvi, 'Domestic service in Precolonial India; Bondage, Caste and Market', p. 558.

ما با اصطلاحاتی همچون چهوکری (خدمتکار بچه)، کنیز یا کنیزک^۱ (دختران برده یا صیغکان)، اسامی (خدمتکار) و داه (صیغک) روبه‌رو می‌شویم. در عین حال در دیگر قبایله‌جات فروشندگان شخص را با عنوان دختران خود نام برده و همزمان از اصطلاح «تحت مایملک» استفاده می‌کنند. (نک: به اسناد در ۱-۳) در سند رضانامه^۲ قید شده است:

«منکه مهتاب مسماء پیچو بن جادی شیخزادی چوهان ساکن کبسام ارضه و صیغه [؟]^۳ خود را برضای و رغبت پیش چند کس در شهر الله‌آباد بقیمت مبلغ دو روپیه بدست ملایم بن چندابن جادی فروختیم و مبلغ مذکور در تحت و تصرف خود درآوردیم بنابراین اینچند کلمه بطریق رضانامه نوشته دادیم که عندالحاجت بکاراید فی التاریخ بیست و یک شهر رمضان المبارک سنه ۶ جلوس والا قلمی شد».

همان‌طور که اس. مایرز، و آی. کاپی‌تاف باور دارند، اسناد زیادی وجود دارد که به کارگیری بردگی را در پیوستاری از زنجیره خویشی متبادر می‌کند. به باور آن‌ها بردگی نوعی فرایند است تا این که رفته‌رفته در جایگاهی ثابت به صورت «اسارت» یا «مالکیت» قرار گیرد. در نتیجه بایستی با دیگر نهادهای «ادخال» مانند؛ ازدواج، خواندگی، بدون انکار جنبه‌های انتفاعی آن بحث شود.^۴

۲.۳. نکاح - برده‌وارگی

نوع دیگری از بردگی هنگامی شکل می‌یافت که صاحبان با زنان برده خود تحت عنوان نکاح

نوابان بیگش فرخ‌آباد نیز به بیش از چهار هزارتن از بردگان مرد عنوان طفل سرکار (فرزندان حکومت) دادند، درست به‌مانند مارا‌تاها که زنان دریند خود را راج‌پتی (دختران حکومت) می‌خواندند.

William Irvine, 'Bangash Nawabs of Farrukabad', *JASB*, 47, 1, 1878, pp. 279-345; *The Army of the India Moghals: Its Organization and Administration* (London, 1903), p. 103, as cited by Chatterjee, *ibid*, p. 18. این فرزندان حکومت (طفل سرکار) یا مریدان/شاگردان (چلاوس) که بعدها به این اسامی خوانده می‌شدند، متولدینی بودند از خانواده‌های مسلمان و راجپوت یا از نوزادان صیغکان بسیار. آن‌ها در بسیاری از حرم‌خاندان حاکم پرورش می‌یافتند و با دستور صاحب امکاناتی در اختیار ایشان قرار می‌گرفت و ازدواج می‌کردند؛ Bayly, p. 119.

۱ در وهله اول، به نظر می‌رسد بین کنیز و کنیزک تفاوت معنایی وجود نداشته باشد و کنیزک شکل مصغر کنیز باشد. اما در برخی کتب همچون *فوائد/نفواد* گفت‌وگوی حسن‌سجری با صوفی مشهور نظام‌الدین اولیا، کنیز به معنای برده خدمتکار آمده و نه صیغک. در مقابل در *تاریخ فیروزشاهی* برنی کنیزک برای هر دو منظور به کار برده است. به نقل از شیرین موسوی، همان، ص ۵۵۲.

2 NAI, no.2382/8.

۳ به معنی دختر رضاعی.

4 Susanne Mires and Lgor Kopytoff (1977), 'African Slavery as an Institution of Marginality', Mires and Kopytoff eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, Unite State America: University Wisconsin Press, pp. 3-81.

(در این جا، قسمی از ازدواج صوری) ازدواج می‌کردند. این امر مشخصاً در تباین با قوانین سنتی شرع اسلامی قرار داشت که ازدواج بین دو شخص آزاد و برده از هم منفک شده است. باوجود این در سدهٔ نوزدهم در بنگال و غرب هند، اصطلاح نکاح به ازدواج فرودستی‌ای مختص شد که حداقل در یک سو فرد برده بوده باشد.^۱ در مطالعات پژوهشگران این عرصه، کم‌تر دربارهٔ تمایزات محلی بین مفاهیم نکاح و شادی^۲ از منظر شرع متنی نکاح و متعه سخن گفته شده است. چترجی معتقد است در نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم، بار معنایی اصطلاحی مانند نکاح وارد روابط خویشی - بردگی شده است.^۳ در تنها قبالهٔ برجای مانده به زبان اردو،^۴ سند نکاح‌نامه^۵ دقیقاً این شکل از بردگی را به وضوح آشکار می‌سازد. با توجه به تاریخ قیدشده (۱۸۵۴ م.)، نظر فوق دربارهٔ بار معنایی جدید نکاح تصدیق‌پذیر است. در این سند آورده شده که موری سه ساله به وسیلهٔ مادرش به مبلغ ده سکه به عبدالله فروخته می‌شود و پس از آن به ازدواج او در می‌آید. در نهایت، قبالهٔ انتقال دختر به صورت نکاح‌نامه به طوایف دستخط داده می‌شود.

تمایز نظری بین «زن ازدواجی» و «زن برده» را می‌توان در قسمی از بردگی با عنوان نکاح - برده طبقه‌بندی کرد. زنان نکاحی برده، برای دوره‌ای کوتاه‌مدت و بلندمدت به صورت اجاره‌ای به بردگی در می‌آمدند. در این سند اگرچه دختر به نکاح ظاهری شخص در می‌آید؛ ولی در واقع، قسم توجیه‌شده‌ای از برده - صیغگی است که برای استفاده‌های جنسی بهره‌کشی می‌شد (نک: ۱-۳).^۶ آیا بردهٔ جنسی و برده - صیغگانی/نکاحی قابل تبدیل‌اند؟ رفع چنین ابهاماتی نیازمند بررسی منابع و اسناد بیش‌تری است.

1 Cahtterjee, Gender, Slavery and Colonial India, p. 27.

۲ در فارسی هندی، شادی اصطلاحی است که در عرف رایج و پذیرفته‌شدهٔ عموم جامعه به مراسم عروسی گفته می‌شود (نوعی از رسمیت‌یابی ازدواج). در حال حاضر نیز استنباط چنین مفهومی از نکاح در میان مسلمانان، در گفتگوی شفاهی نگارنده با بعضی آنان، تصدیق‌پذیر است (نوعی از ازدواج فرودست).

3 Cahtterjee, Gender, Slavery and Colonial India, p. 86.

۴ در این زمینه نگاه کنید به مقالات نگارنده در: مهرداد رمضان‌نیا (۱۳۹۱)، «جایگاه زبان و متون دینی فارسی در سدهٔ نوزدهم شبه‌قاره هند؛ خیزش اردو»، پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، س ۱، ش ۲، صص ۶۷-۸۱؛ مهرداد رمضان‌نیا (۱۳۸۹)، «فارسی از زبانی کلاسیک تا زبانی بیگانه: سیاست زبانی کمپانی هند شرقی در رویارویی با زبان فارسی در شبه‌قاره هند»، فصلنامه مطالعات ملی، س ۱۱، ش ۲، صص ۵۵-۸۰.

5 NAI, no.2382/56.

۶ شاداب بانو به نمونه قرارداد نکاحی در کتاب سیاق‌نامه مربوط به سده هفدهم اشاره می‌کند؛ Bano, p. 317. همچنین، شیرین موسوی در مطالعه نکاح‌نامه جماعت بازرگانی سورت، در نیمهٔ آغازین سدهٔ هفدهم، به موردی برمی‌خورد که در آن فردی از تملک یا در تصرف داشتن کنیزک یا داهای که به‌مانند صیغگی/ معشوقه رفتار می‌شد، منع شده است. Shireen Moosvi (2005), 'Travails of Mercantile Community: Aspects of Social Life at the Port of Surat (Earlier Half of the 17th Century)', *Proceedings - Indian History Congress*, Delhi: Indian History Congress, pp. 404-405.

۴.۲. بردگی موروثی

جدای از آداب هبهٔ بردگان، این امکان وجود داشت پس از مرگ صاحب معاملات بردگی طبق وصیت، جنبهٔ حقوقی و شرعی پیدا کند؛ بدین نحو، امکان انتقال برده یا نفی آن به مالک دیگری پدید می‌گشت. بردگی موروثی طبق حقوق فقهی و مذهبی انتقال داده می‌شد، و شکل غیرتجاری آن را به وجود می‌آورد. در یکی از این اسناد، به طریق دست‌آویز^۱ نوشته شده است:

«منکه سید لعل فرزند سید صالح ساکن محلهٔ بهادر گنج آم، چون دولتی کنیزک خود را بعوض مبلغ ۱۵ روبیهٔ سکهٔ عالمگیری که نصف آن هفت‌ونیم روبیه موصوفه باشد بدست سنجان خان فروختم و مبلغ مذکور در قبض و تصرف خود آورده و کنیزک مذکور به خان معرالله دادم اقرار مینمایم که اگر کسی از برادران و خویشان و فرزندان اینجانب دعوی دعوی [تکرار می‌شود] کنیزک بنماید در شرع شریف باطل شود بنابراین این چند کلمه بطریق دست‌آویز نوشته داده شد که عندالحاجت بکار آید. تحریر فی التاریخ سنه و ربیع الثانی سنه ۲۴ جلوس والا».

در سندی دیگر، چکله^۲ می‌خوانیم:

«من که جواهر درباری‌انم چون یک داه باسم روشن‌افزا بعمر سیزده ساله که از بنده بود بملازم بای^۳ انعام دادیم و بخشیدیم ثانیاً الحال بنده را و از وارثان بنده هیچ دعوی نیست و اگر دعوی نمایم باطل است بنابراین اینچند کلمه دست‌آویز چکله شد عندالحاجت سند باشد. تحریر فی التاریخ چهاردهم جمادی الثانی روز جمعه سنه ۱۱۷۶ جلوس والا قلمی گشت [۹]».

سند همراه با مهر است. هرچند در هر دو سند حق موروثی برده به وارثان نفی می‌شود، احتمالاً شرایط عکس آن رایج بود که وجود چنین تصدیقاتی در این دو سند تأکید می‌شود.

نتیجه‌گیری

براساس تحلیل اسناد راجع به برده‌داری خانگی در اواخر دورهٔ تیموریان هند، می‌توان به نتایج

1 NAI, no.2382/31.

2 NAI, no.2382/48.

3 Bay : پسوند بای به ناظران دختران رقاص (کنچانی) داده می‌شد.

Kalikinkar Datta (1978) *Survey of India's Economic Condition in the Eighteenth Century (1707-1813)*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2nd reprinted. p. 68.

زیر رسید. در تعدادی از اسناد این دوره، تلاش شده تا هنجارهای دارایی خصوصی مطابق شرع و حقوق اسلامی معیارسازی و نظام‌مند شوند. از این رو این اسناد قراردادی، به‌عنوان مدرک، در اثبات موجودیت بردگان همچون اموال مورد استفاده قرار می‌گرفتند. به واسطه این اسناد، ما می‌توانیم به تعریفی از برده‌داری برسیم که آشکارا اشاره به کالابودگی آن دارد. همچنین اسناد برده‌داری شکلی از بهره‌کشی را تصدیق می‌کند که مورد استفادهٔ تولیدات اقتصادی و درگیر در معاملات تجاری و همچنین مقاصد جنسی‌اند. بنابر این، آن‌ها مشمول روابط قدرت در درون جامعهٔ اواخر دورهٔ تیموریانند.

تمامی اسناد بررسی‌شده حول محور قراردادن مفاهیم خویشی مرتبط با بردگان اثبات می‌شود. استفاده از اصطلاحات خویشی، آشکارا برده‌داری را در لوای روابط خانوادگی و شخصی مشروعیت می‌بخشد. هرچند مالکان برده اغلب با وکالتشان به‌عنوان مالک حقوقی و ضمانت‌های اجرایی مذهبی به رسمیت شناخته می‌شدند؛ در واقع ممکن بود، قواعد مذهبی و ساختارهای اجتماعی هر دو جماعت هندو و مسلمان در این نوع نظام برده‌داری زیرپا گذارده شود، به‌خصوص در مواقع خاص از جمله قحطی؛ این امر کاملاً تناقض‌برانگیز است.

همچنین خارج از مراتب اشرافیت، در اسناد استخدام قابل‌توجه بردگان خدمتکار خانگی به‌وسیلهٔ دیگر گروه‌های طبقهٔ متوسط مبرم است. برعکس خانواده‌های اشرافی که خدمتکاران برای وظایف خاصی به کار می‌گماردند، خدمتکاران مقامات پایین‌تر و مردم عادی نقش‌های متنوعی را به اجبار بر عهده می‌گرفتند. به کارگیری وسیع بردگان توسط طبقات میانی جامعه در مناطق شهری، پیوستگی صریحی با رشد شهرنشینی داشت.

نتیجه مهم دیگر، انتقال بردگان تحت لوای قوانین شرعی اسلامی برای هر دو جماعت هندو و مسلمان بود؛ این امر بیانگر پذیرفتگی حاکمیت رسمی (تیموریان هند) در مناسبات حقوقی است. به دیگر سخن این که: هرچند نظام برده‌داری در اسلام معیارسازی شده بود، در عمل، روش اعمال برده‌داری در این دوره، حاکی از این موضوع است که بین آن دو تبانی وجود دارد. درحالی‌که شرایط واقعی و نیازمندی‌های زندگی روزمره، مستلزم رفتار حقیقی با بردگان بود، و این که چگونه بردگان ممکن بود آزادی مشروط‌شان را برای بقا ضمانت ببخشند.

منابع و مآخذ

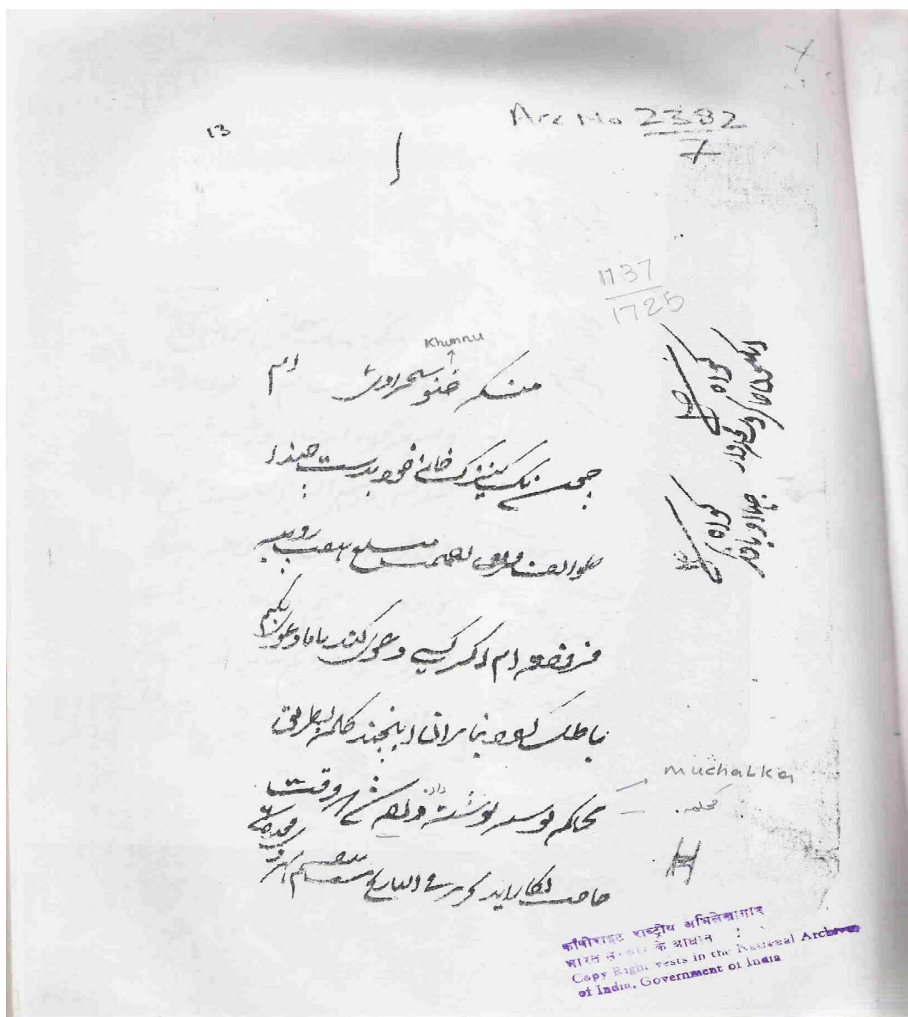
- صیدیه، سیمین (پاییز و زمستان ۱۳۸۷)، «سه سند آزادی‌نامه بردگان از دوره صفوی»، پیام بهارستان، دوره ۲، ش ۱ و ۲، صص ۱۶-۲۱.
- مصطفی‌ذاکری، مصطفی (۱۳۹۱)، «اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار»، گزارش میراث، س ۶، ش. ۵۲، صص ۹۸-۱۰۰.
- علیپور، نرگس (۱۳۹۰)، اسناد برده‌فروشی و منع آن در عصر قاجار، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- عمادی، سید محمدباقر (بهار ۱۳۸۹)، «یک سند تاریخی از سال ۱۲۲۵ق در باره فروش برده»، پیام بهارستان، دوره ۲، س ۲، ش ۷، صص ۱۰۷۳-۱۰۷۵.
- مارتین، وانسا (۱۳۸۲)، «توقف تجارت برده و اوضاع داخلی ایران»، تاریخ روابط خارجی، ترجمه ایرج وفایی، ش ۱۷، صص ۴۵-۴۸.
- نوایی، عبدالحسین (پاییز و زمستان ۱۳۸۱)، «اسنادی از خرید و فروش برده»، گنجینه اسناد، ش ۴۷-۴۸، صص ۴-۱۱.
- نوشاهی، عارف (۱۳۹۱)، کتایشناسی آثار فارسی چاپ‌شده در شبکه‌قاره، ج ۲، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- Ali, M. Athar (2006), *Mughal India: Studies in Polity, Ideas, Society and Culture*, New Delhi: Oxford University Press.
- Arora, Shashi (2005), 'Dancing Girls in 18th Century Rajasthan', *Proceedings - Indian History Congress*, Delhi: Indian History Congress, Vol. 65
- Ashraf, K. M (1970), *Life and Conditions of the People of Hindustan*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2nd edited.
- Banaji, Dady Rustoji (1933), *Slavery in British India*, Bombay: D. B. Taraporevala Sons & Co.
- Bano, Shadab (2005), 'Marriage and Concubinage in Mughal Imperial Family', *Proceedings - Indian History Congress*, Delhi: Indian History Congress, Vol. 65.
- Buchanan, Francis (1986), *An account of District of Shahabad in 1812-13*, New Delhi: Usha, reprint.
- Caplan, Lionel (1980), 'Power and Status in Sought Asian Slavery', *Asian and African - Systems of Slavery*, James L. Watson, Berkeley and London: University of California Press.
- Chanana, Dev Raj (1960), *Slavery in Ancient India*, New Delhi: Peo- ple's Publishing House.
- Chattaopadhyay, Amal Kumar (1977), *Slavery in Bengal Presidency (1772-1843)*, London: Golden Eagle.

- Chatterjee, Indrani (1999), 'Colouring Subalternity: Slaves, Concubines and Social Orphans in Early Colonial India', *Subaltern Studies* x, eds. Gautam Bhadar, Gyan Prakash and Susie Tharu, Oxford: Oxford University Press.
- Chatterjee, Imdrani (1999), *Gender, Slavery and Colonial India*, Delhi: Oxford University Press.
- Cole, J. R. I. (1989), *Roots of North India Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859*, Delhi: Oxford University Press.
- Datta, Kalikinkar (1978), *Survey of India's Economic Condition in the Eighteenth Century (1707-1813)*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2nd reprinted.
- Davis, David Brian (1984), *Slavery and Human Progress*, Oxford: Oxford University Press.
- Dingwaney, Manjari (1985), 'Unredeemed Promises; The Law and Servitude', in *Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India*, eds. Utsa Patnaik and Manjari Dingwaney, Madras: Sangam Books.
- Dockes, Pierre (1982), *Medieval Slavery and Liberation*, Chicago: Chicago University Press.
- Dutta, Romesh Chunder (1980), *Ancient India (2000 B.C.- 800 A.D.): Epochs of Indian History*, Delhi: Butala.
- Habib, Irfan (1969), 'Potentialities of Capitalism Development in the Economy of Mughal - India', *Economic History*, vol. 29, no. 1.
- Habib, Habib (1992-3), 'Akbar's Social Views: A study of their Evolution', *Indian History Congress*, 53rd session.
- Kidwai, Salim (1985), 'Sultans, Eunuchs and Domestics', *Chains of Servitude: Bondage and Slavery in India*, eds. Utsa Patnaik and Manjari Dingwaney, Madras: Sangam Books.
- Lal, K. S. (1994), *Muslim Slave System in Medieval India*, New Delhi: South Asia Books.
- Mires, Susanne and Kopytoff, Igor (1977), 'African Slavery as an Institution of Marginality', Mires and Kopytoff eds., *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*, Unite State America: University Wisconsin Press.
- Moosvi, Shireen (2005), 'Domestic Service in Precolonial India; Bondage, Caste and Market', *Processing India History Council*, Delhi; 65th session.
- Moosvi, Shireen (2005), 'Travails of Mercantile Community: Aspects of Social Life at the Port of Surat (Earlier Half of the 17th Century)', *Proceedings - Indian History Congress*, Delhi: Indian History Congress.
- Pal, Dharam (1944), 'The Influence of the Slaves in the Muslim Administration of India' *Islamic Culture*, no. 18, (reprint, London: reprint, 1971).
- Prasa, Pushpa (1988-9), 'Female Slavery in Thirteenth Century Gujarat Documents in the Lekhapaddhati', *Indian Historical Review*, Vol. 15, no. 5L2.
- Sarkar, Tanika (1985), 'Bondage in the Colonial Context', *Chain of Servitude: Bondage and*

Slavery in India, eds. Utsa Patnaik and Manjari Dingwaney, Madras: Sangham Books.

- Singh, Ugagir (1966), *Allahabad; a Study of Urban Geography*, Banaras: Banaras Hindu University.
- Steingass, Francis Joseph (1892), *A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*. London: Routledge & K. Paul.
- Suri, Pushpa(1977), *Social Condition in 18th Northern India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Watson, E. Paul(1983), *Transformations in Slavery: a History of Slavery in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.

ضمیمه: روگرفت اسناد الله آباد



23

Acc No 2382
12

Joamiya Difa
Shobha
کتابخانه عارفه و جمعی
خاطر سونیا طوائف
احمدی
حسین در ملک
که اندک عارفه و جمعی
بیج و عود کمالی لطیفی
رشد و کمال



35

Acc No 2382
18

12

market

1239
س

names, denominations
(In India) a title prefixed
to the ~~name~~ name of women:
or Lady

mardapur ←  → saini swan

ein Swam

Gangar Ram
paras Ram

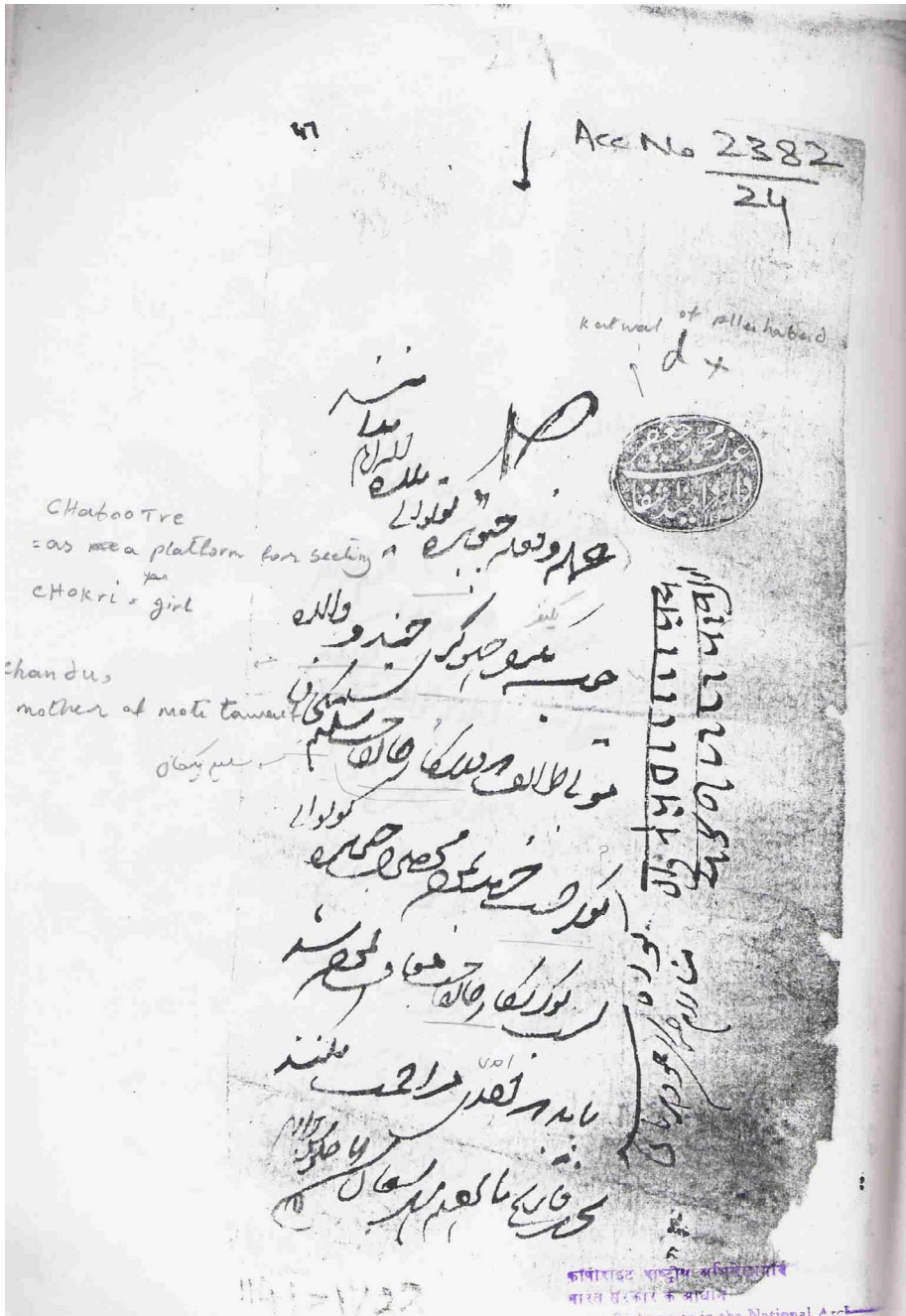
paradise farm

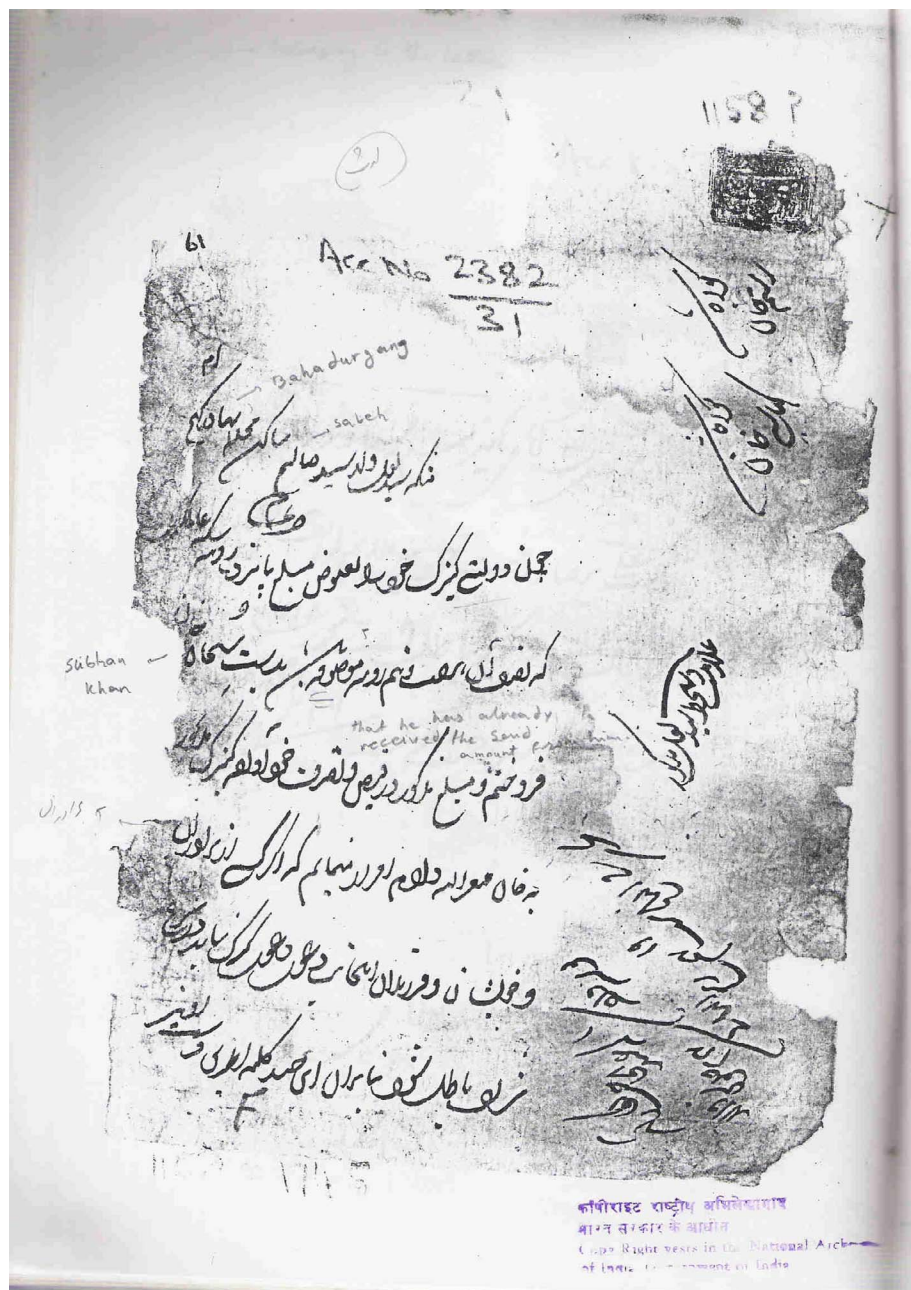
Man Singh

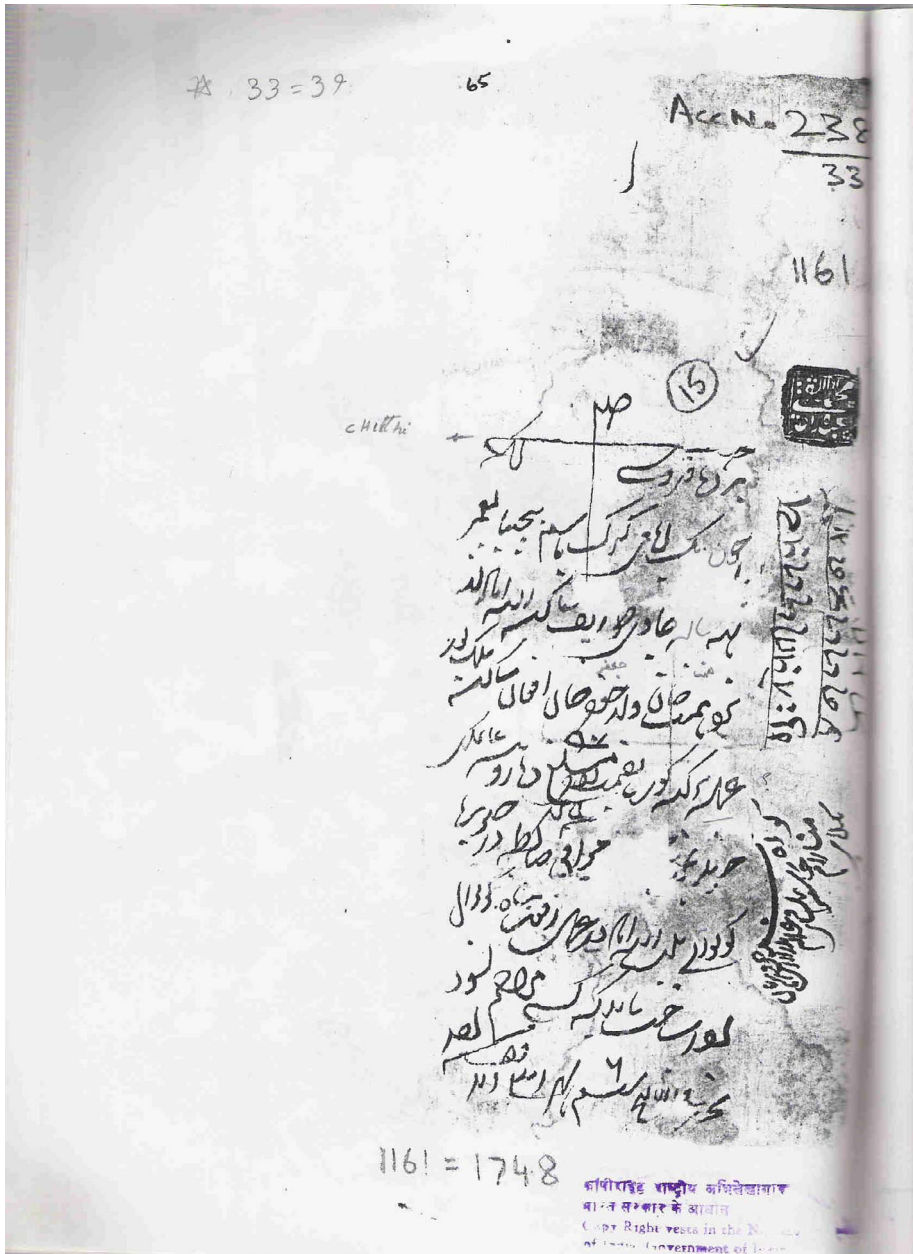


9

۱) *sohiswan*
 ۲) *Granger Ram*
 ۳) *Paras Ram*
 منکم پر کلم و کلم
 خند و بیاهو خوف و در باز از لب
 سوزان *sujan* جانیا خوش و رغبت خوف و خشم
 به حلیه حجب عیان ندان
 از چند کلمه طریق لاد و دور و سر
 عند الچین کلمه را که بر سر اسرار
 عکس رسد او







73

Arch No 2382

27

معونه

رقعی

الحمد لله
 انما چون سکه کنیزان بر کار خدایت از آیه سکه کنیزان
 بقصد طلب بوده بودیم چون قرضه سکه کنیزان از او بردمان بود
 یک کنیز خواهم خواه از آن خواست لاچار شد و بیاوردیم و سکه
 اگر که دعوی آن کنیز بدار و علقه نسبت از طایف دارد و در آن
 دعوی نماید باطل است ایضا سکه کنیزان و سکه کنیزان در آن



کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران
 واحد اسناد و کتابخانه ملی

33 = 39

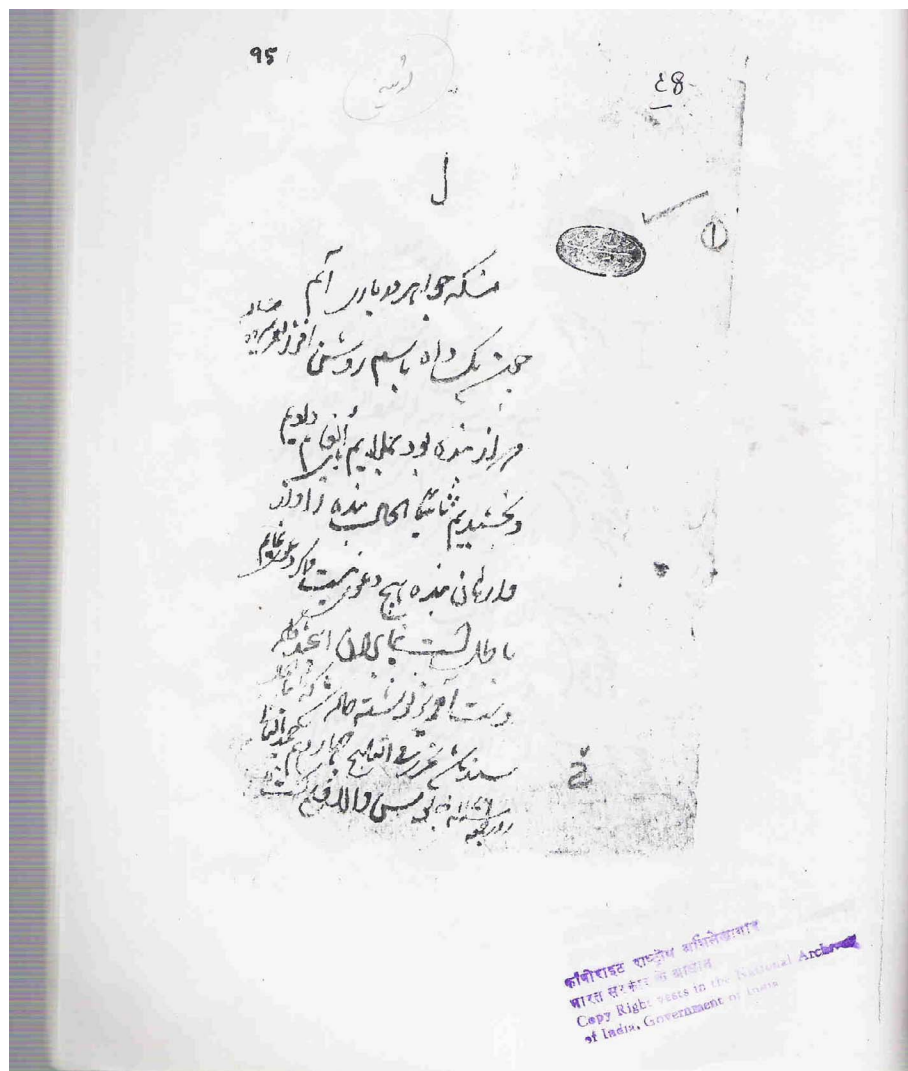
77

39

کوه
 ساکنین
 ولسوال
 مسکن خانی افعان
 هون مکن بن نام بیچیم لوز سائون
 ساکنین زاده توانا فوجت ام وادار معام
 با خاک کس و سوز کس باطل کرد و ماران احمد
 دطری ولسوال ولسوال ولسوال ولسوال
 صاحب دکان ولسوال ولسوال ولسوال ولسوال

1168 = 1754

कोशीराष्ट राष्ट्रीय सभितलमार्ग
 भारत सभितल के अर्ध
 Cape Eight years in
 of India



101

①

Aug. 1814

[illegible]

تحلیل انتقادی روایات منابع پیرامون عملکرد رستم فرخزاد در نبرد قادسیه

محسن مرسل پور^۱

عادل شعبانی مقدم^۲

آرمان فروهی^۳

چکیده: رستم فرخزاد چهره تأثیرگذار اواخر عهد ساسانی است. وی که در گزینش یزدگرد سوم به شاهنشاهی نقشی اساسی ایفا نموده بود، به مرتبه بالاترین سپهسالار ساسانیان ارتقاء یافت. رستم فرخزاد در نبرد با اعراب نقش مؤثری داشت و در نبرد قادسیه که در فاصله سال‌های ۱۴هـ.ق/۶۳۶م تا ۱۶هـ.ق/۶۳۸م میان ایرانیان و مسلمانان رخ داد، شخصاً رهبری سپاه را بر عهده داشت. مورخان مسلمان طرحی از رستم فرخزاد به تصویر کشیده‌اند که وی موافق مسلمانان و در هراس از جنگ با اعراب بوده است. حتی در برخی از روایات از تمایل وی به دین اسلام سخن به میان آمده است و این که به سبب ترس از مخالفت سایر بزرگان این مسئله را ابراز نداشته است که مسئله اصلی تحقیق حاضر، تحلیل انتقادی این روایات می‌باشد. اهمیت تحقیق بدان سبب است که بررسی انتقادی روایات مورخان مسلمان در مورد شخصیت، عملکرد و سیاست رستم فرخزاد در مذاکره با اعراب تا به حال صورت نگرفته است؛ لذا در این مقاله به بررسی و پژوهش این مهم پرداختیم. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روایت‌های مورخان مسلمان در مورد عدم تمایل رستم فرخزاد به جنگ با اعراب ناصحیح بوده و وی تنها در پی شیوه‌های متفاوت برای دفع اعراب بوده است. پژوهش حاضر بر آن است تا با روشی توصیفی-تحلیلی بر پایه روایات مورخان مسلمان، ضمن تبیین عملکرد رستم فرخزاد، به بررسی انتقادی روایات پیرامون عملکرد وی در نبرد قادسیه بپردازد.

واژه‌های کلیدی: ساسانیان، رستم فرخزاد، نبرد قادسیه، یزدگرد سوم

morsalpour@lihu.usb.ac.ir
adelshabani@ymail.com
arman.forouhi@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۰

۱ استادیار گروه تاریخ دانشگاه سیستان و بلوچستان
۲ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان
۳ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان
تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۰۲

An analytical study on the performance of Rostam Farokhzad in the Battle of Qadesiah based on the narratives in resources

Mohsen MorsalPour¹

Adel Shabani Moghadam²

Arman Forouhi³

Abstract: Rostam Farokhzad, an influential figure of the late Sasanids had a key role in the coronation of Yazdgerd III who then promoted him to be his supreme commander in chief of his military. Rostam Farokhzad had an effective role in fighting against Arabs and even as chief commander he dispatched the troops in the battle of Qadesiah between Iranians and Muslims in 14 AH / 636 AD to 16 AH/ 638 AD,. Muslim historians argue that Rostam Farokhzad used to be pro Muslims however he was afraid of fighting with Arabs. Even he was attracted to Islam, according to some narratives, but feared to reveal it due to the objection of top leaders.

The main issue of this research is to critically analyze the relevant narratives about Farokhzad while the investigation around his personality and his policy in negotiation with Arabs has also been never done before. The findings show that Rostam's declination of war against Arabs is not true since he was looking for some new approaches to rebuff Arabs.

Applying descriptive analytic method and based on the narratives in Islamic resources, this research studies on Rostam's performance in Qadesieh by analyzing relevant narratives critically.

Keywords: Sassanid, Rostam Farokhzad, Battle of Qadesiah, Yazdegerd III

1 Assistant Professor, Department of History, University of Sistan and Baluchestan
morsalpour@lihu.usb.ac.ir

2 PhD student in History of Islamic Iran at University Of Isfahan
adelshabani@ymail.com

3 PhD student in History of Islam at University Of Isfahan
arman.forouhi@yahoo.com

مقدمه

سقوط نظام ساسانی با حمله نیروهای عرب رقم خورد، هر چند که زمینه‌های سقوط آن به وسیله صاحب منصبان حکومتی و سیاست‌های ناکارآمد آنان فراهم شده بود. زوال نظام ساسانی با مرگ خسرو انوشیروان آغاز شد. اگرچه اصلاحات خسرو انوشیروان نسبت به وضعیت کشور مناسب بود، اما در طولانی مدت، اوضاع را به نفع نیروهای بیگانه سوق داد. شورش‌های سردارانی چون بهرام چوبین و وجود نظام طبقاتی و اشرافی‌گری، شرایط کشور را برای مردم سخت کرده بود. به قدرت رسیدن ده نفر در فاصله سال‌های مرگ خسرو پرویز تا آغاز پادشاهی یزدگرد سوم (۶۲۸-۶۳۲م) نشانگر آشفتگی کشور در آستانه حمله عرب‌هاست. از بین رفتن حکومت حیره توسط خسرو پرویز که به منزله سدی محکم در برابر قبایل بیابان گرد عرب بود، زمینه هجوم سراسری سپاهیان عرب به ایران را فراهم ساخت. یزدگرد سوم که به کمک رستم فرخزاد اسپهبد خراسان موفق شده بود به تخت سلطنت جلوس کند؛ با حمایت وی توانست اوضاع را سر و سامان دهد، اما هجوم نیروهای عرب به فرماندهی سعدبن ابی وقاص باعث شد تا شاه جوان، در شرایط سختی قرار گیرد.

در پیش‌تر حکومت‌های ایران باستان، سرداران نقش مهمی را در اداره کشور ایفا می‌کردند. البته این نقش در زمان ساسانیان به شکل برجسته‌تری نمایان شد؛ چرا که نوع زندگی اجتماعی عصر ساسانی بر پایه نظام طبقاتی استوار شده بود و سپهسالاران و سرداران از جایگاه و امتیازات ویژه‌ای برخوردار بودند. عملکرد سردارانی مانند سیاوش در بازگرداندن مقام پادشاهی به قباد و یا اقدام وندوی در تسهیل مسیر به تخت نشستن خسرو پرویز، می‌تواند دلیلی بر نقش تأثیرگذار سرداران و فرماندهان در دوران ساسانی باشد. شاید بتوان گفت که نقش هیچ یک از سرداران ساسانی هم‌تراز با رستم فرخزاد نبوده است؛ چرا که سرنوشت نظام ساسانی تا حدودی به عملکرد رستم فرخزاد در جنگ قادسیه بستگی داشت.

در مورد فتح ایران به دست اعراب، تمامی منابع از سوی فاتحان نگاشته شده است و منبعی از سوی مغلوبین برای هم‌سنگی وجود ندارد. از این رو ناگزیریم تا منابع در دسترس را بازخوانی نموده و دلایل نگرش آن‌ها را استخراج نماییم. مقاله حاضر بر آن است تا در مورد شخصیت رستم فرخزاد در منابع اسلامی به چنین کاری دست یازد. به رغم اهمیت نقش رستم فرخزاد در اواخر دوره ساسانی، پژوهش جداگانه‌ای در ارتباط با عملکرد وی در جنگ‌های

ایران و عرب‌ها بر پایه مقایسه روایات موجود دیده نمی‌شود. مقاله جلال خالقی مطلق با عنوان «نبرد رستم فرخزاد با سعد وقاص: حماسه و تاریخ» است. در این اثر به بررسی تطبیقی شاهنامه فردوسی و تاریخ طبری در ارتباط با نبرد قادسیه پرداخته شده است؛ اما در آن به روایات دیگر منابع پیرامون عملکرد رستم فرخزاد در نبرد قادسیه اشاره‌ای نشده است. محمودآبادی که در مقاله «تاریخ‌گاران و رویداد قادسیه» به بررسی روایات در مورد نبرد قادسیه پرداخته، چندان توجهی به نقش رستم فرخزاد در نبرد و نقد روایت‌ها در مورد او ننموده است. همچنین احمد کمال‌عادل مورخ عرب نیز در کتاب *القادسیه* که آن را با دیدگاه عرب‌مآبی نوشته و قادسیه را نبردی می‌داند که شوکت ایرانیان را شکسته، به نقش قبایل و فرماندهان عرب پرداخته و توجه چندانی به رستم فرخزاد ننموده است. نویسنده عراقی محمود شیث خطاب در کتاب *قاده فتح بلاد فارس* نیز بیشتر بر محوریت اقدامات فرماندهان عرب کتابش را نگاشته و در ارتباط با نبرد قادسیه تأکید زیادی بر نقش سعد بن ابی وقاص ننموده است. وی در مورد رستم فرخزاد بدون هیچ تحلیلی تنها به ذکر مختصری از روایت‌های مورخان مسلمان پرداخته است. به این ترتیب تحلیل و بررسی عملکرد رستم فرخزاد در جنگ قادسیه و اتخاذ دیدگاه انتقادی در مورد روایت‌های مورخان مسلمان در مورد وی، در نوشتاری جداگانه لازم به نظر می‌رسد. مقاله حاضر حول این پرسش سامان یافته است که: نگرش مورخان مسلمان در مورد رستم فرخزاد چگونه و تحت تأثیر چه عواملی بوده است؟ بر این اساس در این پژوهش ضمن بررسی تطبیقی و نقد روایات منابع تاریخی مرتبط با رستم فرخزاد و نبرد قادسیه، تلاش خواهد شد تا با بیان زندگی و فعالیت‌های رستم فرخزاد قبل از جنگ قادسیه، به علل نگرش مسلمانان به وی پرداخته شود.

۱. جایگاه سیاسی رستم فرخزاد پیش از نبرد قادسیه

یکی از شخصیت‌هایی که با نبرد قادسیه و شکست ایرانیان پیوند عمیقی دارد، رستم پسر فرخ هرمزد است. رستم فرخزاد شخصیت برجسته و معتبری در تاریخ ایران عصر ساسانی بود و با وجود آن که در نبرد قادسیه شکست سختی را پذیرفت؛ اما از او به عنوان مردی صاحب نیروی فوق‌العاده و مدیری باتدبیر و سرداری دلیر یاد کرده‌اند.^۱ بنا به روایت کریستن‌سن خصوصیات و ویژگی‌های ذاتی رستم فرخزاد موجب شد تا فردوسی از او قهرمانی بی‌نظیر

۱ آرتور کریستن‌سن (۱۳۸۶)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر، ص ۳۵۹.

بسازد.^۱ البته به نظر می‌رسد که این سخن در پی ایجاد مشابهت‌سازی میان رستم دستان و رستم فرخزاد باشد؛ اما آنچه مشخص است، به غیر از همسانی نام، وجه اشتراک برجسته‌ای میان این دو شخصیت وجود ندارد.^۲

براساس روایات برخی مورخان مسلمان، پدر رستم فرخزاد، موسوم به فرخ‌هرمزد از سرداران بزرگ عصر ساسانی بود که در خراسان و آذربایجان به مقام «اسپهبدی» دست یافت.^۳ فرخ‌هرمزد پدر دو تن از سرداران بزرگ ایران به نام‌های رستم و فرخزاد است. به نظر می‌رسد که روایات یعقوبی و مسعودی در رابطه با نام پدر رستم که او را فرخ‌هرمزد می‌شناسند صحیح‌تر است.^۴ در واقع طبق گفته شاپور شهبازی رستم به غلط به نام رستم فرخزاد مشهور است و نام اصلی وی رستم فرخ‌هرمزد بوده است.^۵

در منابع، قدرتیابی فرخ‌هرمزد با ضعف نظام ساسانی پیوند خورده است. بر این اساس فرخ‌هرمزد در زمان پادشاهی آرمیدخت به دلیل ضعف قدرت مرکزی به تیسفون آمد و رئیس‌الوزرا شد، و قدرت را عملاً در دست داشت، اما فرخ‌هرمزد مدت زیادی در قدرت نماند و از اریکه قدرت به زیر افتاد. منابع، علت برافتادن وی را تصمیم وی برای ازدواج با ملکه آرمیدخت دانسته‌اند. یعقوبی معتقد است که وی بدین طریق می‌خواست به پادشاهی برسد.^۶ در مقابل این اقدام، آرمیدخت تصمیم به کشتن او گرفت،^۷ تا از این طریق قدرت خود را حفظ کند. قتل فرخ‌هرمزد بهانه‌ای شد تا رستم فرخزاد قدرت بیشتری یابد. وی که جانشین پدر در خراسان شده بود با سپاه خود به سوی تیسفون حرکت کرد و به انتقام خون پدر، آرمیدخت

۱ همان، ص ۳۵۸.

۲ البته جلال خالقی مطلق جز همسانی نام، تنها نقطه مشترک میان رستم فرخزاد و رستم‌دستان را در این می‌داند که رستم فرخزاد به انتقام خون پدر، آرمیدخت را کور کرد و کشت و رستم‌دستان نیز سودابه را به کین‌خواهی سیاوش به قتل رساند (جلال خالقی مطلق (بهار و تابستان ۱۳۸۲)، نبرد رستم فرخزاد با سعد وقاص: حماسه و تاریخ، نامه ایران باستان، ش ۱، ص ۴، ص ۷).

۳ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی [بی تا]، التنبيه و الاشراف، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، ج ۱، القاهرة: دارالصاوی (افست قم: موسسه نشر المنابع الثقافة الاسلامیة)، ص ۹۰؛ احمدبن واضح یعقوبی [بی تا]، تاریخ یعقوبی، ج ۱، بیروت: دار صادر، ص ۱۷۳.

۴ مسعودی، همان، ج ۱، ص ۹۰؛ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۱۷۳.

۵ علیرضا شاپور شهبازی (۱۳۸۹)، تاریخ ساسانیان: بخشی از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۹۰.

۶ مسعودی، التنبيه و الاشراف، ج ۱، ص ۹۰؛ شهبازی، همان، ص ۶۶۰.

۷ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۱۷۳.

۸ مسعودی، همان، ج ۱، ص ۹۰.

را به قتل رساند.^۱ وی پس از خلع آرمیدخت به خراسان بازگشت.^۲ این نگرش که پادشاهی به یک خاندان تعلق دارد، مانع از آن شد که رستم فرخزاد و دیگر سرداران، داعیه شاهی در سر پیورانند. این امر از عوامل ناکامی پدر رستم نیز بود. بنابراین رستم فرخزاد بدون داشتن داعیه شاهی به خراسان بازگشت و در مقام اسپهبدی خراسان باقی ماند.

با این که شاه کُشی، گناه بزرگی از سوی رستم فرخزاد بود، ولی به سبب ضعف حکومت مرکزی، وی در قدرت ماند و نفوذش افزایش یافت تا این که در شاه‌گزینی نیز نقش مهمی را بر عهده گرفت. شکست ایرانیان در نبرد بویب (۱۴ق) اسباب مداخله مجدد رستم در امور دربار مرکزی را فراهم آورد. نارضایتی مردم از بزرگان ساسانی بهانه‌ای شد تا رستم فرخزاد و فیروزان یزدگرد سوم از نوادگان خسرو پرویز را به مقام شاهی برگزینند.^۳ از این زمان زندگی سیاسی رستم فرخزاد وارد مرحله تازه‌ای شد، به طوری که وی توانست در کنار یزدگرد سوم در کنترل و بهبود اوضاع کشور اقدام کند. بزرگ‌ترین مشکل رستم فرخزاد، هجوم نیروهای عرب بود. وی بلافاصله پس از به قدرت رساندن یزدگرد سوم، نیروهای تمام استان‌های ایران را جمع‌آوری کرد و رزمندگان سایر صنوف را به عملیات رزمی فراخواند تا به مقابله با سپاهیان عرب بپردازند.^۴

براساس روایات مورخان مسلمان، رستم فرخزاد در پیروزی ایرانیان در نبرد جسر نقش داشته و همو سپاه ایرانیان را ساماندهی نموده بود. وی در مقابل اعزام ابوعبیده ثقفی به سرزمین‌های ایران، جالینوس را با سپاهی به مقابله با نیروهای عرب فرستاد. جالینوس از عهده آنان برنیامد و این مسئله موجب شد تا رستم فرخزاد، بهمن جادویه ملقب به ذوالحاجب را به نبرد با عرب‌ها اعزام کند. وی در نبرد جسر (۱۳ق) پیروز شد و ابوعبیده ثقفی را به قتل رسانید.^۵ این پیروزی، تنها موفقیت بزرگی بود که ایرانیان توانستند در برابر عرب‌ها به دست بیاورند. با شکست عرب‌ها در نبرد جسر، امید در دل سپاهیان ایران زنده شد. نیروهای عرب نیز پس از این شکست، نزدیک به یک سال از مرزهای ایران فاصله گرفتند. به این ترتیب با

۱ یعقوبی، همان، ج ۱، ص ۱۷۳؛ آی کولسنیکف (۱۳۵۷)، ایران در آستانه یورش تازیان، ترجمه محمد رفیق یحیایی، تهران: آگاه، ص ۲۶۶.

۲ مسعودی، همان، ج ۱، ص ۹۰.

۳ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۴۳.

۴ ابومحمد احمد ابن‌اعثم کوفی (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق علی شیری، ج ۱، بیروت: دارالاضواء، ص ۱۵۸.

۵ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۱۴۲؛ مطهر بن طاهر مقدسی آبی‌تا، البدء و التاریخ، ج ۵، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية، ص ۱۶۹.

درایت رستم فرخزاد، آرامش نسبی بر ایران حکمفرما شد. ولیکن ایرانیان بنا به دلایلی از جمله اختلافات داخلی از این پیروزی به اندازه کافی بهره نبردند. طبری علت اصلی بازگشت سریع بهمن جادویه را شورش در مدائن می‌داند و می‌نویسد که بهمن جادویه بلافاصله بعد از شکست عرب‌ها به دلیل شورش فیروزان علیه رستم فرخزاد به مدائن بازگشت.^۱ پس از نبرد جسر بار دیگر ایرانیان و عرب‌ها در نبرد بویب (۱۴ق) در مقابل هم قرار گرفتند، اما این بار عرب‌ها پیروز شدند. به نظر می‌رسد شکست ایرانیان در نبرد بویب، زنگ خطری برای بزرگان ساسانی و به ویژه رستم فرخزاد بود تا هر چه سریع‌تر به اقدامات لازم بپردازند.

۲. روایت مورخان در مورد تردید رستم در جنگ با سپاهیان عرب

با اقدامات و تلاش‌های سپهسالار واپسین روزهای حکومت ساسانی، اوضاع کشور تا حدودی سامان گرفت؛ چندی نپایید که با آغاز مرحله دوم حملات عرب‌ها به مرزهای ایران در زمان عمر بن خطاب، آرامشی که با تدبیر رستم فرخزاد بر ایران حکمفرما شده بود کاملاً از بین رفت و بار دیگر بزرگان کشور و در رأس آنان یزدگرد سوم و سردارش را در تنگنا قرار داد. سپاهیان عرب برای نبرد در منطقه‌ای میان قادسیه و حیره اردو زدند. اعتراض و تهدید مردم این دو ناحیه که از غارت عرب‌ها به ستوه آمده بودند، کافی بود تا شاه ایران را به دفع حملات آنان مصمم گرداند.^۲

رستم فرخزاد از سوی یزدگرد به جنگ اعراب فرستاده شد. طبری معتقد است که ترغیب یزدگرد، توسط غلام جاپان، منجم کسری در انتخاب رستم فرخزاد به فرماندهی بی‌تأثیر نبوده است.^۳ اما در واقع گزینش رستم از سوی یزدگرد در نتیجه عوامل مهم‌تری چون کاردانی و قدرت رستم بود علاوه بر آن، وی در پیروزی در نبرد جسر نیز نقش مهمی ایفا نموده بود. منابع چنین وانموده‌اند که با دعوت یزدگرد سوم به منظور اعزام رستم فرخزاد به نبرد با نیروهای عرب، موجی از شک و تردید بر سردار ایران غلبه پیدا کرد. این تزلزل و نומیدی همواره تا آخرین روزهای جنگ قادسیه در اعمال و رفتار وی نمایان بود و تردید وی در جنگ با نیروهای عرب یکی از عوامل مهم شکست ایرانیان بود. روایات تاریخی علل

۱ محمد بن جریر طبری (۱۳۸۷ق)، تاریخ الامم و الملوك، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۳، بیروت: دارالتراث، ط. الثانية، ص ۴۵۸.

۲ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۳.

۳ همان، ج ۳، ص ۵۰۶.

نومیدی و تزلزل وی را آگاهی از ضعف درونی حکومت و نتیجه جنگ دانسته‌اند. منابع تاریخی علاوه بر ذکر تشتت و اختلاف داخلی، نارضایتی مردم از نظام ساسانی را نیز با تردید رستم در آغاز جنگ پیوند زده‌اند. بر این اساس رستم فرخزاد از ضعف و فساد دستگاه دولت و از تشتت و اختلاف سرداران و بزرگان اطلاع داشت. پدرش در توطئه‌های درباری و برای نیل به پادشاهی، جان خود را از دست داده بود. از طرفی، سپهسالار ایران با این واقعیت آشنا بود که نظام طبقاتی و اشرافی‌گرایی دولت ساسانی موجب نارضایتی مردم شده، و کشور را در وضع ناگواری قرار داده بود. بنا بر نوشته ابن‌اثیر، رستم فرخزاد حتی به بزرگان ساسانی به دلیل ستمی که از جانب خوی اشرافی‌گری حاکمان و نظام طبقاتی به مردم ایران وارد می‌شد، هشدار می‌داد.^۱

منابع چنین وانموده‌اند که رستم فرخزاد در برابر هجوم نیروهای عرب مجبور بود به مصاف آنان برود. با این حال وی نه امیدی به پیروزی در جنگ داشت و نه اعتقادی به شروع آن. وی جنگ با سپاهیان عرب را به صلاح نمی‌دانست و از شروع آن اجتناب داشت. یعقوبی و طبری متفقاً می‌نویسند: یزدگرد همواره رستم را به جنگ ترغیب می‌کرد.^۲ وی همچنین از دسته‌بندی و تفرقه موجود میان سربازان خود هراس داشت که ممکن بود این گسست در میدان جنگ خود را نشان دهد.^۳ ظاهراً رستم فرخزاد می‌پنداشت که اگر جنگ رخ دهد، ضعف و پریشانی کشور آشکار خواهد شد و عرب‌ها گستاخ‌تر می‌شوند. وی در مقابل اصرار یزدگرد سوم مبنی بر جنگ با عرب‌ها، با این سخن که «در جنگ، تأمل از شتاب بهتر است»^۴ سعی داشت با به کار گرفتن نیرنگ صحیح، از نبرد با نیروهای عرب جلوگیری کند.^۵ دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که تردید و عدم تمایل رستم فرخزاد به شروع جنگ را - که برخی منابع آن را یادآور شده‌اند - ناشی از برآورد دقیق وی از قدرت دو طرف درگیر می‌داند.^۶ به نظر می‌رسد که رستم بی‌اعتقاد به جنگ نبوده، بلکه صلاح کار را در آن

۱ عزالدین علی‌ابن‌اثیر (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۲، بیروت: دارصادر، ص ۴۶۰.

۲ یعقوبی، *تاریخ یعقوبی*، ج ۲، ص ۴۴؛ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۹؛ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۱۹.

3 Parvaneh Pourshariati (2009). *Decline and fall of Sasanian empire: the Sasanian - Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran*, London: I.B.Tauris, p.225.

۴ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۳.

۵ طبری، همان، ج ۳، ص ۴۹۸؛ Pourshariati, Ibid, p.225.

۶ حسین مفتخری و حسین زمانی (۱۳۹۲)، *تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان*، تهران: انتشارات سمت، ج ۷، ص ۲۶.

می دانسته که تا حد امکان از جنگ اجتناب ورزد. بر این اساس نمی توان پذیرفت که وی در رفتن به جنگ تردید داشته، بلکه تأمل را نیز حربه‌ای در جنگ و برای دور کردن دشمن می دانسته است.

عامل دیگری که منابع از آن به عنوان دلیل اصلی عدم تمایل رستم فرخزاد به جنگ با نیروهای عرب یاد کرده‌اند، پیش‌بینی نتیجه جنگ از روی نجوم بود. اعراب پس از فتح ایران، روایاتی پیشگویانه در مورد آن را رواج دادند. طبق این ادبیات حتی جاماسب وزیر گشتاسب نیز هزار سال پیش، افتادن مُلک به دست اعراب را پیشگویی کرده بود. حتی بیان شد که سخت‌کُشی شاپور دوم از اعراب بدین جهت بود که «در احکام جاماسب بخواند که از اعراب پیغمبری بیرون آید و دین زرتشت را براندازد».^۱ از دیگر سو، نوید فتح به عرب‌ها داده شده و حتی بیان می‌شد که پیامبر(ص) به یارانش وعده فتح ایران را داده بود.^۲ محتوم بودن شکست ایرانیان و شکست‌ناپذیری اعراب چنان بود که عنوان شد که تازیان از جنس دیو هستند. عده‌ای از ایرانیان نیز به جنگاوران خود گفته بودند «به خدا با انسان‌ها جنگ نمی‌کنید، با جنیان جنگ می‌کنید».^۳ به رغم این ادبیات که پس از فتح شکل گرفت، عرب‌ها در ابتدا از حمله به ایران هراس داشتند^۴ و پیروزی‌های نخستین، ایشان را دلیر نمود.

در مورد رستم فرخزاد نیز این روایات پیشگویانه وجود دارد و چنین وانموده‌اند که وی از روی گردش افلاک و نجوم چنین پیشگویی می‌نمود که تازیان بر ساسانیان فائق خواهند آمد. بنا به روایت یعقوبی، سردار ایران شکست ساسانیان و سقوط ایران را از روی نجوم پیش‌بینی کرده بود؛ چرا که رستم فرخزاد در علم نجوم مهارت ویژه‌ای داشت.^۵ طبری و ابن‌اثیر بیان می‌کنند که رستم فرخزاد پیش از رفتن به قادسیه، در نامه‌ای به برادرش یادآور شد که «رأی من این بود که آن‌ها را نگه داریم. تعلل کنیم تا طالع سعدشان به نحوست گراید، اما شاه نپذیرفت».^۶ زرین کوب که ظاهراً می‌پنداشته که چنین روایاتی مربوط به زمان رستم فرخزاد است، می‌نویسد که از این دست پیش‌گویی‌ها غالباً «در ادواری رایج می‌شد که

۱ مجمل التواریخ و القصص (۱۳۱۸)، تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران: کلاله خاور، ص ۶۶.

۲ احمد بن یحیی بلاذری (۱۴۲۰ق)، فتوح البلدان، تحقیق عبدالقادر محمد علی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۵۶.

۳ طبری، همان، ج ۴، ص ۱۴.

۴ بلاذری، همان، ص ۱۵۲.

۵ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۴.

۶ طبری، همان، ج ۴، ص ۱۴؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۲، ص ۴۵۹.

تزلزل احوال زمانه، توجه عام را به علم نجوم جلب می‌کند و ضرورت وقوع رویدادهایی را که در پرده غیب است و وقوع آن‌ها ناگزیر است، از چاره‌ناپذیری حکم سرنوشت مایه تسلی می‌سازد.^۱ نامه رستم فرخزاد به برادرش را فردوسی، شاعر حماسه‌سرای سده چهارم در قالب شعر به زیبایی بیان کرده است. در بخشی از این اشعار، وی نگرانی خود را اینگونه به برادرش بیان می‌کند:

ز چارم همی بنگرد آفتاب	کزین جنگ ما را بد آید شتاب
ز بهرام و زهره است ما را گزند	نشاید گذشتن ز چرخ بلند
کزین پس شکست آید از تازیان	ستاره نگرده مگر بر زیان ^۲

همچنین زرین کوب می‌نویسد که این پیش‌گویی‌های رستم فرخزاد بیشتر ناشی از تأمل و مشاهده شخصی وی در تحول ناگهانی اوضاع است.^۳ به نظر می‌رسد که این نظر زرین کوب چندان صحیح نیست و این روایات پیشگویانه بعدها توسط مورخان مسلمان ساخته شده است.^۴

۳. نبرد قادسیه و تدابیر رستم فرخزاد

با وجود این که می‌توان نشانه‌های تزلزل را در گفتار و رفتار سردار ایران مشاهده نمود، اما همچنان شاه ایران در اعزام رستم فرخزاد به جنگ با نیروهای مسلمان اصرار داشت. طبری می‌نویسد که عدم تمایل رستم سبب شد تا یزدگرد وی را تهدید کند که اگر به مصاف عرب‌ها نرود، شخصاً به نبرد با آنان خواهد رفت.^۵ در واقع نیروهای اعراب به فرماندهی سعدبن ابی‌وقاص به مقابله با ایرانیان پرداخته و در منطقه بین قادسیه و حیره اردو زده بودند، از این رو جنگ اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. رستم فرخزاد آماده نبرد با نیروهای عرب شد و برای جمع‌آوری لشکر، نامه‌هایی را به حاکمان نقاط مختلف کشور فرستاد تا سپاه عظیمی را به مقابله با نیروهای اعراب رهسپار کند.^۶ رستم تلاش نمود تا با مذاکره و بدون خطر اعراب را

۱ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۳)، *نامورنامه؛ درباره فردوسی و شاهنامه*، تهران: سخن، ص ۱۰۵.

۲ ابوالقاسم فردوسی (۱۳۷۵)، *شاهنامه* (براساس چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، ج ۴، تهران: قطره، ص ۳۱۴.

۳ زرین کوب، *نامورنامه؛ درباره فردوسی و شاهنامه*، ص ۱۰۵.

۴ برای اطلاع بیشتر نک: جمشید رشاسب چوکسی (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: ققنوس، ج ۲، صص ۶۵-۸۸.

۵ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۵.

۶ محمدبن عمرواقدی (۱۳۰۹ق)، *فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان، القاهرة: مطبعة المحروسة*، ص ۳۴؛ ابن‌اثم کوفی، همان، ج ۱، ص ۱۵۸.

دور سازد، اما پس از چند ماه مذاکره جنگ درگرفت. بلاذری آغاز جنگ را این گونه توصیف می‌کند: «علافه^۱ مسلمانان که زهره بن حویه تمیمی سعدی بر آن فرماندهی داشت، با سواران عجم تلاقی کردند و همین سبب جنگ شد».^۲ سپاهیان رستم فرخزاد چه از نظر کثرت نفرات و چه از نظر تجهیزات، نسبت به عرب‌ها برتری داشتند؛ تا جایی که پارسیان تیرهای عرب‌ها را به دوک نخریسی همانند می‌کردند.^۳

اکثر منابع تعداد سپاهیان عرب را بین هفت هزار تا هشتاد هزار نفر آورده‌اند. با این وجود سپاهیان ایران بیشتر از عرب‌ها بوده و اخبار مختلف، شمار آنان را بین سی هزار تا صد و بیست هزار نفر نوشته‌اند.^۴ دریایی معتقد است که این مسئله مورد تردید است و توسط ادیبان عرب به تظاهر نوشته شده است که هدف آن بزرگ جلوه دادن دستاورد اعراب بوده است و ممکن است که در پی سنجیدن خود با یونانیان در جنگ‌های یونانی-پارسی بوده باشند.^۵

منطقه‌ای که این جنگ در آن به وقوع پیوست، موسوم به قادسیه بود. یعقوبی قادسیه را نخستین منزل در راه کوفه به حجاز ذکر می‌کند.^۶ ابن خردادبه نیز می‌نویسد که فاصله قادسیه تا کوفه پانزده فرسخ است.^۷ از مطالعه منابع جغرافیایی می‌توان به صحت ادعای اشپولر^۸ که محل قادسیه را در جنوب غربی حیره می‌داند،^۹ پی برد.

در مورد سال وقوع جنگ نیز اختلاف نظر وجود دارد. منابع به اختلاف روایات، تاریخ وقوع جنگ قادسیه را از چهارده تا شانزدهم هجری ذکر کرده‌اند. این در حالی است که زرین کوب به درستی تاریخ وقوع جنگ را در میانه‌های سال شانزدهم و چند ماهی پس از نبرد دوم یرموک سوریه می‌داند.^{۱۰}

۱ دسته سواران که برای یافتن علف و آذوقه گسیل می‌شدند. مسلمانان هرگاه که زاد و علفه شان تمام می‌شد، دسته‌هایی از سواران را گسیل می‌داشتند و آنان رهسپار شده و در محلی که مناسب بود، دست به غارت می‌زدند و با آذوقه و علفه و چارپایان غارت شده باز می‌گشتند (بلاذری، همان، ص ۱۵۶).

۲ همان‌جا.

۳ طبری، همان، ج ۳، ص ۴۹۶؛ بلاذری، همان، ۱۵۸.

۴ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ابن اعثم کوفی، همان، ج ۱، ص ۱۵۸؛ برتولد اشپولر (۱۳۸۴)، ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۱.

5 Touraj Daryaei (2009) *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire*, London: I.B. Tauris, p.37.

۶ احمد بن واضح یعقوبی (۱۴۲۲ق)، البلدان، تحقیق محمدا مین ضناوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۵۰.

۷ عبیدالله بن عبدالله بن خردادبه (۱۸۸۹م)، المسالک و الممالک، بیروت: دار صادر (افست لیدن)، ص ۹۳.

8 Bertold Spuler.

۹ برتولد اشپولر (۱۳۶۴)، جهان اسلام، ترجمه قمر آریان، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۴۸.

۱۰ زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۳۱۵.

روز نخست نبرد به واسطه استفاده از فیل، ایرانی‌ها به موفقیت‌هایی دست پیدا کردند.^۱ از روز دوم با پیوستن گروهی از سپاهیان از شام اوضاع به نفع اعراب تغییر کرد و آنان موفق شدند بخش‌هایی از لشکر ایران را نابود کنند.^۲ در روز چهارم جنگ سختی شکل گرفت و با شروع طوفان، خاک به طرف ایرانیان آورده شد؛ در نتیجه اعراب مسلمان موفق شدند قلب سپاه ایران را بشکافند.^۳ در خلال طوفان و حمله سپاهیان عرب، فردی به نام هلال بن علفه قصد جان سردار ایران را کرد و از پشت، به طور غافلگیرانه‌ای او را از پای درآورد.^۴ دینوری معتقد است که قاتل رستم فرخزاد فردی ناشناس بوده و حتی وی از احتمال غرق شدن رستم فرخزاد در روز قادسیه خبر داده است.^۵ مرگ رستم فرخزاد ضربه هولناکی را به سپاه ایران وارد ساخت و در پی آن عرب‌ها را گستاخ‌تر کرد. سرانجام سپاهیان ساسانی به شکست تن دردادند و راه را برای ورود سپاهیان عرب به تیسفون هموار ساختند.

اقدامات و تدابیر رستم فرخزاد در راستای جلوگیری از جنگ و دفع عرب‌ها با مذاکره درخور توجه است. وی با وجود آن که حاضر به مصاف با عرب‌ها شد، اما از هیچ کوششی برای عقب راندن آنان دریغ نکرد. به طور کلی می‌توان اقدامات و تلاش‌های فراوان رستم فرخزاد را در سه عامل زیر تقسیم‌بندی کرد:

۳.۱. تلاش برای نرفتن به جنگ

رستم فرخزاد قصد نداشت که شخصاً به جنگ اعراب برود و وی تمایل داشت که برخی دیگر از سران سپاه را به جنگ بفرستد. برخی منابع خواسته‌اند چنین وانمود کنند که وی که از سرنوشت شوم جنگ و همچنین از ضعف و فساد دستگاه ساسانی کاملاً آگاه بود، تصمیم گرفت تا به هر طریق ممکن شاه ایران را از اعزام خود به جنگ منصرف سازد، اما چنین

۱ ابن‌اعثم کوفی، همان، ج ۱، ص ۱۵۶.

۲ همان، ج ۱، ص ۱۶۶، (1997), "AL-KADISIYYA". In *Encyclopaedia Of Islam*, v4, Leiden, E.J.Brill, p.638.

۳ ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (۱۴۰۹ق)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسد واغر، ج ۲، قم: دارالهجره، ط الثانية، ص ۳۱۸؛ ابوحنیفه احمد بن داود دینوری (۱۳۶۸ق) *اخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر و جمال الدین شپال، قم: منشورات الرضی، ص ۱۲۳.

Nawaf Bedah AL-Fughum (2003), *Factors In the Spiritual Preparation and Motivation Of Muslim Armies*, Leeds: University Of Leeds, pp.76-77.

۴ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۵؛ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۶۴.

"RUSTAM B. FARRUKH HURMUZD" (1995), In *Encyclopaedia Of Islam*, v8, Leiden: E.J.Brill, p.638.

۵ دینوری، همان، ص ۱۲۳.

ادعایی صحیح به نظر نمی‌رسد. خوار شمردن دشمنان، یکی از دلایل امتناع رستم فرخزاد بود، وی در جایی در برابر یکی از سفرای عرب‌ها گفته بود که:

به نزد که جویی همه دستگاه
برهنه سپهبد برهنه سپاه
به نانی تو سیری و هم گرسنه
نه پیل و نه تخت و نه بار و بنه^۱

دیگر این که وی نمی‌خواست به عنوان بزرگ‌ترین سردار به جنگ اعراب برود؛ زیرا در صورت مغلوب شدن شاه مجبور بود خود به جنگ رود. از سخنان رستم فرخزاد به یزدگرد سوم نیز این مفهوم استنباط می‌شود: «ترا به خدا قسم می‌دهم که به خاطر خودت و کسانت و پادشاهیت بگذاری من در اردوگاهم بمانم و جالینوس را بفرستم، اگر ظفر بود چه بهتر و گر نه من آماده‌ام و دیگری را می‌فرستم تا وقتی که چاره نماند و مقرر نباشد به مقابله آن‌ها رویم که خسته و ضعیفشان کرده‌ایم و ما تازه نفسیم».^۲ به نظر می‌رسد رستم فرخزاد می‌دانست که اگر در نبرد با عرب‌ها کشته شود، شکست قطعی ایران به وقوع خواهد پیوست؛ به طوری که وی، حفظ قدرت و نفوذش را در بین ایرانیان منوط به عدم شکست در این جنگ می‌دانست. به هر حال اصرار یزدگرد سوم باعث شد تا رستم فرخزاد لشکر پارسیان را آماده نبرد سازد. در مقطعی که رستم فرخزاد در ساباط مدائن اردو زده بود، تلاش کرد تا بار دیگر درخواست خود را مبنی بر کناره‌گیری از جنگ به نزد شاه ابراز کند. بدین منظور به شاه پیغام فرستاد که این بار نیز با مخالفت یزدگرد سوم روبرو شد.^۳ پورشریعتی معتقد است که رستم فرخزاد به منظور تعویق جنگ، قصد استقرار فرماندهان دیگر را داشت^۴ که این نظر چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. شاید اصرار یزدگرد سوم نیز بدین سبب بود که قصد داشت تا کارورزیده‌ترین فرمانده خود را به جنگ بفرستد و احتمالاً شکست‌های پیشین را به گردن فرماندهان می‌انداخته است.

۳.۲. نگرش رستم فرخزاد در مورد یورش اعراب

رستم فرخزاد از ساباط به منطقه قادسیه حرکت کرد و در این مکان اردو زد. از این زمان، سپهسالار ایران تدابیر مختلفی به منظور جلوگیری از جنگ به کار برد. به نظر می‌رسد که

۱ فردوسی، همان، ج ۴، ص ۳۲۲.

۲ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۴.

۳ همان‌جا.

۴ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۴؛ Pourshariati, Ibid, p.226.

وی حمله اعراب را مانند حملات پیشین آنان و سایر صحراگردان می‌نگریسته است. اعراب و سایر صحراگردان به قصد غارت به سرزمین‌های آباد یورش برده و با تاراج آن‌ها به بیابان که کنامشان بود بازمی‌گشتند.^۱ پیشتر برخی از اعراب مانند مثنی بن حارثه و قتبۀ بن قتاده از غارت مناطق مرزی ایران به ثروت و شهرت رسیده بودند.^۲ دینوری و بلاذری نیز می‌نویسند: رستم فرخزاد می‌پنداشت عرب‌ها از گرسنگی باز خواهند گشت و گمان می‌کرد که با مذاکره و بدون خونریزی کار را به پایان خواهد رساند.^۳ با همین نگرش بود که رستم فرخزاد به مغیره بن شعبه، فرستاده سپاه مسلمانان، گفت: «من به هر یک از شما خرما و دو جامه می‌دهم تا از سرزمین ما بیرون روید که نمی‌خواهم شما را بکشم و یا اسیر کنم».^۴ در جای دیگری دینوری ذکر کرده که هنگام مذاکره با زهره بن عبدالله ضمن یادآوری گذشته به اعراب وعده برخورداری از لطف شاهنشاه را داد که نشان از آن دارد که اعراب، را حقیر و غارتگر می‌شمرده است: «شما همسایگان ما بودید و ما به شما نیکی کردیم و شما را حفظ می‌نمودیم» و در ادامه ضمن بیان رفتار نیک ایرانیان با عرب‌ها از وی درخواست کرد که اگر به سرزمین خود باز گردند از لطف شاه ایران برخوردار خواهند شد.^۵ با این وجود طبری معتقد است که رستم فرخزاد پس از تخمین و کنجکاوی سپاه عرب تصمیم گرفت با نیروهای عرب صلح کند اما جرأت نداشت که آن را به صراحت بیان کند.^۶ این روایت طبری چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. همان گونه که اشاره شد ایرانیان از نظر تعداد و ادوات نسبت به اعراب برتری داشتند و تا سپاهیان کمکی از شام نرسیده بودند جنگ به نفع ایرانیان در جریان بود، بنابراین این که تخمین رستم فرخزاد وی را به صلح ترغیب می‌کرده، صحیح نمی‌نماید. درست است که رستم فرخزاد ترجیح می‌داد که اعراب را بدون جنگ بازگرداند، اما سبب آن را نمی‌توان هراس او از قدرت اعراب دانست.

۳.۳. روش رستم فرخزاد در مذاکره با اعراب

هنگامی که رستم فرخزاد با استفاده از انواع روش‌ها برای تطمیع عرب‌ها به جایی نرسید،

۱ واقدی، همان، ص ۳۱.

۲ در این زمینه نک به: محمد بن عمرو واقدی (۱۴۱۰ق)، *الزهد مع نبذة من فتوح العراق و ذکر مثنی بن حارثه شیبانی*، تحقیق یحیی جبوری، بیروت: دار الغرب الاسلامی، صص ۲۱۵-۲۳۰.

۳ دینوری، همان، ص ۱۲۰؛ بلاذری، همان، ص ۱۵۶.

۴ طبری (۱۳۷۸)، همان، ج ۳، ص ۵۲۳.

۵ دینوری، همان، ص ۱۲۱.

۶ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۱۷.

به ناچار دفع الوقت کردن در رویارویی با سپاهیان عرب و رسیدن به زمینه معقول در گشودن باب مذاکره با آن‌ها را بهترین سیاست در مقابل نیروهای مهاجم دانست. به این ترتیب، آنچه به صورت گام بعدی مورد تأیید فرمانده سپاه ایران قرار گرفت، طولانی کردن جنگ و آغاز مرحله جدیدی از مذاکرات با رد و بدل شدن سفراء، ما بین دو طرف بود. این روش از یک طرف به طولانی شدن جنگ منجر می‌شد و از طرف دیگر، ممکن بود نیروهای عرب را از جنگ با ایرانیان منصرف سازد. به واقع از نگاه سپهسالار ایران حل بحران پیش رو با طولانی شدن باب مذاکره و منصرف کردن نیروهای عرب انجام می‌شد؛ بدین منظور رستم فرخزاد به سعد بن ابی وقاص پیام فرستاد که «مردی خردمند و عاقل از یاران خود را بفرست تا با او سخن گویم».^۱ البته طبری معتقد است پیش از آن که رستم فرخزاد درخواست ارسال سفیر از عرب‌ها کند، گروهی از پارسیان نزدیک پل قادسیه با یک سرباز عرب برخورد کردند و او را نزد رستم فرخزاد بردند. سرباز عرب پس از آن که ایرانیان را به گرفتن زمین و فرزندانشان تهدید کرد به دستور رستم فرخزاد کشته شد.^۲

اکثر منابع، نخستین فرستاده سعد به سوی ایرانیان را زهره بن عبدالله می‌دانند. گفتگوی رستم فرخزاد و زهره که نخستین دیدار بود، در اردوگاه ایرانیان به وقوع پیوست. پس از سخن زهره درباره دین اسلام، سردار ایران از دین زرتشت و سابقه آن در میان ایرانیان سخن گفت؛ و در مقابل، زهره بازگشت نیروهای مسلمان را منوط به پذیرفتن اسلام از سوی ایرانیان دانست.^۳ از لحن سخنان رستم فرخزاد در نخستین مذاکره خود با نیروهای عرب، می‌توان چنین استنباط کرد که صبر و آرامش در دستور کار وی قرار گرفته و سعی کرده تا در نخستین برخوردش با عرب‌ها سیاست زیرکانه‌ای را به کار ببندد.

پس از بازگشت زهره، رستم فرخزاد بلافاصله درخواست سفیری از سوی عرب‌ها کرد و از آنجا که شیوه ارسال سفیر از سوی سپهسالار عرب‌ها به گونه‌ای بود که یک نفر را دو نوبت به نزد ایرانیان نمی‌فرستاد، این بار فردی به نام ربیع بن عامر را به سوی پارسیان گسیل داشت.^۴ طرز برخورد و همچنین سخنان رستم فرخزاد با ابن عامر در مقایسه با زهره بن عبدالله به کلی تغییر کرد؛ به طوری که رستم فرخزاد، دلایل آمدن سپاهیان عرب به ایران را از ابن عامر

۱ دینوری، همان، ص ۱۲۰.

۲ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۸.

۳ همان، ج ۳، ص ۱۷؛ بلاذری، همان، ص ۱۵۶.

۴ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۴.

خواستار شد و در مقابل، ابن عامر اراده خداوندی و نجات بندگان را عامل این حرکت بیان کرد.^۱ ابن عامر سه راه پذیرش اسلام، پرداخت جزیه و جنگ را پیش روی رستم فرخزاد گذاشت و سپس به طرف مسلمانان رهسپار شد. پس از ربیع بن عامر، نوبت به حذیفه بن محسن رسید و همان جملات تکراری رد و بدل شد و نتیجه‌ای برای دو سپاه در پی نداشت.^۲

به نظر می‌رسد مهم‌ترین گفتگوی میان سپاهیان عرب و ایرانیان، بین رستم فرخزاد و مغیره بن شعبه رخ داد. دیدار رستم فرخزاد با مغیره که به عبارتی، آخرین گفتگوی رسمی وی با عرب‌ها تا پیش از آغاز جنگ به شمار می‌رود، در واپسین روزهای قادسیه به وقوع پیوست. بدین منظور رستم فرخزاد در برابر مغیره آنان را پست‌ترین ملت‌ها خواند و سپس بذل و بخشش به بازگشتگان را به آنان وعده داد و عاقبت در مقابل مخالفت‌های مغیره و پافشاری وی مبنی بر پرداخت جزیه و یا قبول اسلام آن‌ها را تهدید کرد که «به زودی همه شما را به هلاکت خواهیم رساند».^۳ نکته مهم و درخور توجه این است که شیوه برخورد رستم فرخزاد و سخنانش در برابر سفیران با یکدیگر متفاوت بوده است. شاید رستم فرخزاد سعی می‌کرد با استفاده از انواع روش‌ها، به اهداف خود برسد؛ به طوری که ابتدا سیاست سازش با آنان را به کار می‌گرفت و پس از آن تطمیع و تهدید آن‌ها را در دستور کارش قرار می‌داد.

مورخان مسلمان نیز روایتی پیشگویانه در مورد دعوت به اسلام‌پذیری یزدگرد دارند. یعقوبی در روایتی اغراق‌آمیز نوشته است که هنگامی که مذاکرات دو طرف در جریان بود، گروهی از سپاهیان عرب به ریاست نعمان بن مقرن به منظور دعوت شاه ایران به اسلام، به سوی تیسفون رهسپار شدند.^۴ ریچارد فرای نیز ادعای نویسندگان عرب را مبنی بر این که پیش از جنگ، مسلمانان یزدگرد را به آیین اسلام فرا خوانده‌اند، نامعتبر می‌داند.^۵ محتوای سخنان بین دو طرف، همان سخنانی بود که میان سفرای سپاه ایران و عرب‌ها رد و بدل می‌شد؛ به جز این که عرب‌ها هنگامی که از شاه ایران جزیه طلب کردند، یزدگرد با هدف تحقیر آنان، مقداری خاک به نعمان تقدیم کرد.^۶ رستم فرخزاد پس از شنیدن این واقعه، بلافاصله یاران

۱ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۲۰.

۲ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۴.

۳ طبری، همان، ج ۳، ص ۴۹۶.

۴ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۳.

۵ ریچارد فرای (۱۳۵۸)، عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: سروش، ص ۷۵.

۶ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۰۱؛ مقدسی، همان، ج ۵، ص ۱۷۱.

خود را برای گرفتن خاک از دست رفته به سوی آنان گسیل داشت، اما نمایندگان وی بی نتیجه بازگشتند. به این ترتیب فرمانده نیروهای عرب و همچنین مسلمانان این واقعه را به فال نیک دانسته و به شکست ایرانیان امیدوارتر شدند. در پی این حادثه و به اعتقاد رستم فرخزاد که «بی گفتگو این قوم سرزمین شما را ببرند»^۱ همچنان گفتگوی ایرانیان با عرب‌ها ادامه داشت. پس از مغیره، فردی ناشناس به عنوان آخرین فرستاده عرب‌ها به حضور رستم فرخزاد رسید و به هیچ روی، میانشان توافقی حاصل نشد.^۲ در خصوص ویژگی عرب‌هایی که به نزد رستم فرخزاد می‌آمدند، در منابع بیان شده که عرب‌هایی که آمده‌اند انسان‌های بی‌پروایی بودند که ساده سخن می‌گفتند و تشریفات و آداب ظاهری را انجام نمی‌دادند و با امید و غرور پیش می‌آمدند.^۳ این در حالی بود که ایرانیان به آداب و رسوم و تشریفات مجللی پایبند بودند و حتی در هنگام جنگ با جامه‌های فاخر و سلاح‌های خاص خود، از عرب‌ها متمایز می‌شدند.^۴

مورخان مسلمان چنان وانموده‌اند که گفت و شنود ها با اعراب در سپاه و شاید در خود رستم فرخزاد نیز نسبت به این عرب‌های ساده و حقیر، حس اعجاب و وحشت را برانگیخت؛ چنان که یعقوبی معتقد است مسلمانان پس از رفت و آمد طولانی با سردار ایران، چنان دریافته بودند که رستم فرخزاد خواستار اسلام آوردن بود ولی از همراهان خویش و بزرگان پارسی واهمه داشت و هرگاه به یکی از آن‌ها پیشنهاد می‌کرد روی مساعد نشان نمی‌داد.^۵ برخی منابع یادآور می‌شوند که رستم فرخزاد پس از هر دیداری با سفیران عرب، بلافاصله با بزرگان درباره پیشنهادهای مسلمانان مشورت می‌کرده است، و حتی به مردم ایران کارهای زشت و ناپسندشان را گوشزد می‌کرده، و در مقابل رفتار نیک سپاهیان عرب را بیان می‌کرده است.^۶ این روایت چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. از روش مذاکرات رستم با اعراب چنین برمی‌آید که گاهی در مقابل اعراب با سیاست نرمش رفتار می‌نموده و احتمالاً

۱ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۲۰؛ بلاذری، همان، ص ۱۵۶.

۲ همان، ج ۳، ص ۴۹۹.

۳ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۳؛ بلاذری، همان، ص ۱۵۶؛ طبری، همان، ج ۳، ص ۴۹۸.

۴ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۱۹، ۵۲۲؛ ابن‌اعثم کوفی، همان، ج ۱، ص ۱۵۹؛ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۹)، تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۲۱.

۵ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۴۴.

۶ طبری، همان، ج ۳، ص ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۲۴؛ ابن‌اثیر، همان، ج ۲، ص ۴۶۰.

این موضوع سبب شده که عرب‌ها گمان برند که وی متمایل به ایشان است. زمانی که رستم به این نتیجه رسید که نمی‌توان با اعراب به سازش رسید، ایشان را به سختی تهدید نمود و تا پایان جنگ با ایشان جنگید. همچنین بسیار بعید است که رستم فرخزاد رفتار اعراب را که توأم با خشونت بود و با هیچ مذاکره‌ای کنار نیامدند، رفتار نیکی دانسته باشد.

نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه بیان شد یک‌سویه بودن منابع، مشکل اصلی در شناخت عملکرد رستم فرخزاد می‌باشد که با بازخوانی منابع با نگرشی متفاوت می‌توان چنین نتیجه گرفت که مورخان مسلمان در شناخت رستم فرخزاد و نیت او تا حدود زیادی به اشتباه افتاده‌اند. در برخی مواضع نیز روایت‌های مورخان مسلمان توأم با اغراق یا برداشت اشتباه است. رستم فرخزاد برای حفظ سد حایل میان اعراب و پادشاه، قصد داشت یکی از سردارانش را به مقابله با نیروهای عرب بفرستد. اما مورخان این اقدام را امتناع رستم فرخزاد از رفتن به جنگ تلقی کرده و چنین وانموده‌اند که وی تنها در پی اصرار یزدگرد سوم و بزرگان ساسانی مجبور شد به مصاف با اعراب برود. بنظر می‌رسد که سیاست‌ورزی رستم فرخزاد در مذاکرات با اعراب نیز سبب برخی تلقی‌ها سبب شده است. وی که قصد داشت اعراب را به صلح وادارد گاهی خود را مخالف با جنگ و هم‌سو با عرب‌ها نشان می‌داد که این مسئله گاهی با روایت‌های پیشگویانه به تردید رستم فرخزاد در جنگ با اعراب نسبت داده شده است. مورخان مسلمان چنین وانموده‌اند که رستم فرخزاد با بررسی شرایط، امیدی به پیروزی در جنگ نداشته و از رویارویی با اعراب هراس داشته است. اما در واقع رستم فرخزاد به درستی می‌اندیشید که اگر خودش در پیکار مغلوب شود، شاهنشاه مجبور است به تن خویش به جنگ رود. رفتار رستم فرخزاد که در ابتدا تلاش نمود تا اعراب را با وعده و وعید به صلح وادارد و احتمالاً گاهی خودش را موافق نظر آن‌ها نشان می‌داده، سبب شده که مورخان مسلمان بپندارند که وی از سر صدق چنین دعاوی‌ای داشته است.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۸۵ق)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۲، بیروت: دارالصادر.
- ابن اعثم کوفی، ابو محمد احمد (۱۴۱۱ق)، *الفتوح*، تحقیق علی شیر، ج ۱، بیروت: دارالاضواء.
- ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله (۱۸۸۹م)، *المسالك و الممالك*، بیروت: دار صادر (افست لیدن).
- اشپولر، برتولد (۱۳۸۴)، *ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ---- (۱۳۶۴)، *جهان اسلام*، ترجمه قمر آریان، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۲۰ق)، *فتوح البلدان*، تحقیق عبدالقادر محمد علی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- چوکسی، جمشید گرشاسب (۱۳۸۱)، *ستیز و سازش: زرتشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده های اسلامی*، ترجمه نادر میرسعیدی، تهران: انتشارات ققنوس، چ ۲.
- خالقی مطلق، جلال (بهار و تابستان ۱۳۸۳)، «نبرد رستم فرخزاد با سعد وقاص: حماسه و تاریخ»، *نامه ایران باستان*، ش ۱، س ۴.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۸ق)، *اخبار الطوال*، تحقیق عبدالمنعم عامر و جمال الدین شیال، قم: منشورات الرضی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران بعد از اسلام*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ---- (۱۳۸۳)، *نامور نامه؛ درباره فردوسی و شاهنامه*، تهران: انتشارات سخن.
- شاپور شهبازی، علیرضا (۱۳۸۹)، *تاریخ ساسانیان: بخشی از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیخ خطاب، محمود (۱۳۸۵ق)، *قاده فتح بلاد فارس*، بیروت: دارالفتح.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، *تاریخ الامم و الملوک*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۳-۴، بیروت: دارالتراث، ط. الثانية.
- فرای، ریچارد (۱۳۵۸)، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: سروش.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *شاهنامه* (براساس چاپ مسکو)، به کوشش سعید حمیدیان، ج ۴، تهران: قطره.
- کریستن سن، آرتور (۱۳۸۶)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
- کمال، احمد عادل (۱۴۰۹ق)، *القادسیه*، بیروت: دارالنفائس، ط. التاسعة.
- کولسنیکف، آ.ای (۱۳۵۷)، *ایران در آستانه یورش تازیان*، ترجمه محمد رفیق یحیایی، تهران: آگاه.
- محمودآبادی، سید اصغر (پاییز ۱۳۸۰)، «تاریخ نگاران و رویداد قادسیه»، *فصلنامه تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم^(ع)*، قم: ش ۷.
- مجمل التواریخ و القصص (۱۳۱۸)، *ملک الشعرا ی بهار* (مصحح)، تهران: کلاله خاور.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین [بی تا]، *التنسیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، ج ۱، القاهرة:

- دارالصاوی (افست قم: مؤسسه نشر منابع الثقافة الإسلامية).
- (١٤٠٩ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسد وافر، ج ٢، قم: دارالهجره، ط. الثانية.
- مفتخری، حسین و حسین زمانی (١٣٩٢)، تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان، تهران: انتشارات سمت، چ ٧.
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، البدء و التاریخ، ج ٥، بورسعيد: مكتبة الثقافة الدينية.
- واقدی، محمد بن عمر (١٣٠٩ق)، فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان، القاهرة: مطبعة المحروسة.
- (١٤١٠ق)، الرده مع نبذه من فتوح العراق و ذكر مثنی بن حارثه شیبانی، تحقیق یحیی جبوری، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
- یعقوبی، احمد بن واضح [بی تا]، تاریخ یعقوبی، مجلدات ١-٢، بیروت: دار صادر.
- (١٤٢٢ق)، البلدان، تحقیق محمد امین ضناوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- AL-Fughum, Nawaf Bedah(2003), *Factors In the Spiritual Preparation and Motivation of Muslim Armies*, Leeds: University Of Leeds.
- Daryaei, Touraj(2009), *Sasanian Persia :The Rise and Fall of an Empire*, London: I.B.Tauris.
- Pourshariati, Parvaneh(2009), *Decline and fall of Sasanian empire: the Sasanian — Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran*, London: I.B.Tauris.
- "RUSTAM B. FARRUKH HURMUZD"(1995), *In Encyclopaedia Of Islam*, v8, Leiden: E.J.Brill.
- Vaglieri, L.Veccia(1997), "*AL-KADISIYYA*", *In Encyclopaedia Of Islam*, v4, Leiden: E.J.Brill.

بسمه تعالی

خواننده گرامی

در صورت تمایل به مطالعه مداوم فصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات تاریخ اسلام برگه زیر را تکمیل نمایید و به نشانی دفتر مجله، واقع در تهران، خیابان شهید عباسپور، خیابان رستگاران، کوچه شهروز شرقی، شماره ۹، کدپستی ۸۶۶۵۱-۱۴۳۴۸ ارسال فرمایید.

مبلغ اشتراک سالانه: ۸۰۰۰ تومان

تک شماره: ۲۰۰۰ تومان

شماره حساب: ۰۱۰۶۱۰۱۰۴۷۰۰۶، بانک ملی شعبه ولایت، کد بانک: ۵۵۹، به نام پژوهشکده تاریخ اسلام

برگه درخواست اشتراک

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

Content

Typology of Supremacy in Arabian Peninsula in Pre Islamic Era	Hedye Taghavi Shahla Bakhtiari Alimohammad Valavi Gholamreza Zarifyan	7
Termination of the conquests in Imam Ali's time: why and how?.....	Seyed Ahmad-Reza Khezri Seyed Mohsen Seyedi	33
Taj- au -ddin Mo'taz Khorasani: an Iranian statesman in Rome-Saljuq's Era and Mowlana's special devotee	Nadereh Jalali	51
Cultural policy of Czarism in Transoxiana: Educational System (1864- 1917AD)	Hasan Hazrati Seydeh Fahimeh Ebrahimi	69
The Role of Endowment in Water-supply Development and Formation of Urban Spaces of Mashhad in Safavid Period.....	Hamideh Shahidi	95
Domestic Slavery in Allahabad Documents: Late Timurid India.	Mehrdad Ramezannia	121
An analytical study on the performance of Rostam Farokhzad in the Battle of Qadesiah based on the narratives in resources	Mohsen MorsalPour Adel Shabani Moghadam Arman Forouhi	161

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
Ejtehad, 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 Geography, Tehran University
Gharachanloo, H. Professor of Islamic History, Tehran 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
Zargarinezhad, G. H. Professor of Islamic History, Tehran University

Executive Manager: L. Ashrafi

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](http://www.Pte.ac.ir)

Fax: +982188676860