

باسمه تعالی

مطالعات تاریخ اسلام

فصلنامه علمی - پژوهشی

سال دهم، شماره سی و نهم، زمستان ۱۳۹۷

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

سردبیر: دکتر مهدی محقق مشاور علمی: جمشید کیان‌فر

هیئت تحریریه

شادروان دکتر آئینه‌وند، صادق، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس
دکتر اجتهادی، ابوالقاسم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه الزهراء (س)
دکتر اشراقی، احسان، استاد تاریخ ایران، دانشگاه تهران
دکتر امامی، محمدتقی، دانشیار تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی
دکتر بیضون، ابراهیم، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه بیروت
دکتر حسینی، عطاالله، دانشیار تاریخ ایران، دانشگاه شهید بهشتی
دکتر خضری، احمدرضا، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه تهران
دکتر رهنمایی، محمدتقی، دانشیار جغرافیا، دانشگاه تهران
شادروان 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، استاد تاریخ ایران، دانشگاه خوارزمی

مدیر اجرایی: لیلا اشرفی ویراستار فارسی و انگلیسی: دکتر ابوالفضل توکلی شاندریز

ترتیب انتشار: فصلنامه، شمارگان: ۱۰۰۰

۶۰۰۰ تومان

کلیه حقوق برای پژوهشکده تاریخ اسلام محفوظ است.

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

نمابر: ۸۸۶۷۶۸۶۰

تلفن: ۳-۸۸۶۷۶۸۶۱

کدپستی: ۱۴۳۴۸-۸۶۶۵۱

web: www.pte.ac.ir

E-mail: fasnameh@pte.ac.ir

Samaneh: journal.pte.ac.ir

ضوابط پذیرش مقاله

- مقالات پژوهشی در موضوع تاریخ اسلام (اندیشه سیاسی، فرق و مذاهب، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری و ...) برای بررسی و (احتمالاً) چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد و قبول و نیز حکم و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدیم 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.
- هزینه مقاله جهت قرار گرفتن در فرایند داوری مبلغ ۱۰۰۰۰۰۰۰ ریال (یک میلیون ریال) و هزینه چاپ مقاله پس از تأیید مقاله توسط داوران مبلغ ۳۰۰۰۰۰۰۰ ریال (سه میلیون ریال) 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 بیش تر 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.

شیوه‌استناد به منابع و مآخذ در پانویس

محققان محترم لازم است الگوی زیر را در اولین مرتبه ارجاع و استناد به هر یک از منابع و مآخذ در پانویس 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، شماره نشر، صفحه.
 - مجموعه مقالات: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام مجموعه مقالات، نام گردآورنده یا احیاناً نام مترجم، محل نشر: ناشر، صفحه.
 - دایرةالمعارف: نام و نام خانوادگی نویسنده (تاریخ نشر) «عنوان مقاله»، نام *دایرةالمعارف*، شماره جلد، محل چاپ: ناشر، صفحه.
 - پایان‌نامه: نام و نام خانوادگی نویسنده (سال دفاع) «عنوان پایان‌نامه»، مقطع پایان‌نامه، نام دانشگاه، صفحه.
 - سند: محل نگهداری سند، مشخصات دقیق سند، شماره سند.
- در ارجاع‌های بعدی، تنها ذکر نام خانوادگی نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است.

شیوه‌ارائه 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

- مهدیه پاکروان
زهره سالاریان
* نقد و واکاوی حملهٔ مسلمانان به کاروان‌های تجاری قریش در ماه‌های آغازین هجرت برای کسب درآمد
از دیدگاه مستشرقین ۷
- هوشنگ خسرو بیگی
مژگان صادقی فرد
* بررسی بنیان‌های مشروعیت حکومت آل مظفر (۷۱۳-۷۹۵ق) ۲۷
- ناهید شفیعی
علیمحمد ولوی
مریم معزی
* تأثیر رقابت تجاری فاطمیان و عباسیان بر گرایش عشایر قفص جنوب کرمان به اسماعیلیهٔ فاطمی ۵۱
- محمد قزوینی نظم‌آبادی
امامعلی شعبانی
* بررسی علل سیاسی ضعف و سقوط حکومت ممالیک (۶۴۸-۹۲۳ق) ۷۷
- علی‌اکبر نجفی رودمعجنی
جواد عباسی
محمدتقی ایمان‌پور
* منابع مشروعیت نهاد وزارت در قرون میانهٔ تاریخ ایران (قرون پنجم تا نهم هجری) ۱۰۱
- شفیق نزارعلی ویرانی
زینب فرخی
جیران گاهان
* روز سبّت و حدود دین در اندیشه حکیم ناصر خسرو ۱۲۷

عثمان یوسفی

شهرام یوسفی فر

سید محمدرضا حسینی

حسین علی بیگی

* جایگاه اجتماعی اهل ذمه در عصر خلافت عمر بن خطاب (۱۳-۲۳ق) براساس نظریه طرد اجتماعی

(مطالعه موردی: اهل ذمه حجاز، شام و عراق)..... ۱۴۵

نقد و واکاوی حمله مسلمانان به کاروان‌های تجاری قریش در ماه‌های آغازین هجرت برای کسب درآمد از دیدگاه مستشرقین

مهدیه پاکروان^۱

زهره سالاریان^۲

چکیده: مسلمانان در هجرت مجبور به ترک زندگی و همه سرمایه خود شدند و در اوج سختی و عسرت، زندگی جدید خود را در مدینه آغاز کردند. برخی مستشرقین معتقدند که در این شرایط، مهاجرین مال‌باخته به منظور ایجاد شغل و کسب درآمد کاروان‌های تجاری قریش را هدف حمله و غارت خود قرار دادند. این نوشتار درصددد واکاوی این مسئله است که آیا چنین هدفی می‌تواند علت سرایا و غزوات آغازین بعد از هجرت باشد؟ با در نظر گرفتن شرایط اقتصادی مدینه، روابط تجاری قبایل اطراف مدینه با قریش و پیمان‌های میان اوس و خزرج و قبایل اطراف باید گفت نه تنها این امر نمی‌توانست سبب قوت اقتصادی و کسب درآمد و شغل برای مسلمانان شود، بلکه غارت کاروان‌ها و ایجاد ناامنی در مسیرها اقتصاد مدینه نوپا را با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌کرد. یهودیان نیز که موقعیت اقتصادی و اجتماعی‌شان در خطر قرار می‌گرفت در برابر چنین اقداماتی بی‌اعتنا نمی‌ماندند. اتخاذ چنین هدفی نه تنها سبب کسب درآمد نمی‌شد بلکه با در نظر گرفتن مناسبات پیچیده میان قبایل و سایر مؤلفه‌ها، حتی منافع اقتصادی مسلمانان را نیز در خطر قرار می‌داد.

واژه‌های کلیدی: مستشرقین، کاروان تجاری، اقتصاد مدینه، سرایا، غزوات

Criticism and Analysis of Orientalists Views Regarding Muslims' Attacks on Commercial Convoys of Quraysh during the Early Months of Hijrat for Revenue

Mahdiyeh Pakravan¹

Zahra Salarian²

Abstract: Those Muslims who had migrated to Medina had to leave their lives and all their capitals behind. Those who were known as the rich in Mecca began their new life in Medina at the peak of hardship. Some of the orientalist believe that in this situation, the poor migrants started to plunder the merchants of Quraysh in order to create jobs and make money. Considering the economic conditions of Medina and the Quraysh trades with its allies such as Ows and Khazraj and the tribes around Medina, it should be said that not only such a an action could not lead to economic prosperity and earning money and jobs for Muslims, but it could make conditions for the emerging economies to be worsen due to plundering the caravans and insecurity of the routes. The Jews, whose social and economic situations were in danger, could not be indifferent to such actions. Therefore, such a goal is not only seems to be unreasonable, but also is in conflict with the economic interests of Muslims.

Keywords: Orientalists, commercial caravan, Medina economy, plundering, Ghazva, Saria

1 PhD student of Islamic history, Alzahra University (corresponding author)

2 MSc in Islamic philosophy and theology, Qom University

m.pakravan@alzahra.ac.ir

zahrasalarian.s@gmail.com

مقدمه

در سال سیزدهم بعثت مسلمانان تحت شرایط دشواری که قریش فراهم آورده بود مجبور به ترک مکه شدند.^۱ آنها چنان با دست خالی از شهر خود رانده شدند که حیات اقتصادی‌شان در مدینه باید از نو آغاز می‌شد، حال آنکه برخی از این مال باختگان، متمولین مکه بودند.^۲ تعدادی از مهاجرین، مهمان‌خانه‌های انصار و بسیاری از آنها در صفةٔ مسجد مدینه ساکن شدند و به اصحاب صفة شهرت یافتند.^۳ آنان در مسجد می‌خوابیدند، روزها هم همانجا سایه می‌گرفتند و جای دیگری غیر از آن نداشتند. شب‌ها هنگام غذا خوردن، پیامبر(ص) آنها را میان یاران خود تقسیم می‌کرد و برخی نیز با خود ایشان غذا می‌خوردند.^۴

پیامبر(ص) می‌دانست که اگرچه او مکه را ترک کرده است اما مکیان او را رها نکرده‌اند، پس تدابیر ایشان بر زوایایی همه‌جانبه استوار بود تا علاوه بر حل مشکلات معیشتی، ثبات، انسجام و مدیریت کلان شهر نیز حفظ شود. مدینه‌ای که متشکل از گروه‌های مختلفی چون انصار، قبایل یهود و مهاجران بود،^۵ می‌توانست به راحتی در معرض چالش‌ها و اختلافات درونی قرار گیرد و آستان حوادث شود. اقداماتی چون ساخت مسجد، تدوین منشور مدنی و عقد اخوت^۶ در راستای ایجاد کانونی منسجم و ساختارمند حائز اهمیت است. برای مهاجرانی که ۱۳ سال روز و شبشان همراه با تحقیر و خصومت مکیان بود، روشن بود که ایجاد این فاصله جغرافیایی چیزی از حجم دشمنی مکه نکاسته است و اتفاقاً قوت گرفتن استقلال و اقتدار مسلمانان آنها را عصبانی‌تر می‌کرد. پس چنین منطقه آسیب‌پذیری بی‌تردید باید صلابت و نظم نظامی خود را نیز بازسازی می‌کرد تا بتواند آماده هر نوع مخاصمه‌ای باشد. این بستر منطقی و نیز شرایط دشوار اقتصادی مسلمانان، زمینه‌ای برای طرح چنین اندیشه‌ای شده است که بهترین راه برای تأمین معیشت آنان، حمله به کاروان‌های تجاری قریشی بوده است که مسیرشان به شام از اطراف مدینه می‌گذشت.

- ۱ محمد بن سعد (۱۴۱۸)، *الطبقات الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۲، ص ۱۷۴.
- ۲ به عنوان نمونه صهیب که از جوانان و اشراف بود و مکیان تا شمش و طلاهایش را نگرفتند او را برای خروج رها نکردند: عبدالملک بن هشام [بی تا]، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ابیاری، مصطفی سقا و عبدالحفیظ شلبی، ج ۱، بیروت: دار المعرفة، ص ۴۷۷.
- ۳ دربارهٔ صفة و اهل آن نک: رسول جعفریان (۱۳۸۶)، *آثار اسلامی مکه و مدینه*، تهران: نشر مشعر، ج ۸، صص ۲۳۲-۲۳۴.
- ۴ ابن سعد، همان، ج ۱، ص ۱۹۶.
- ۵ ابن هشام، همان، ج ۱، صص ۵۰۰-۵۰۱.
- ۶ همان، ج ۱، صص ۴۹۶، ۵۰۱-۵۰۲، ۵۰۴-۵۰۷.

مستشرقینی چون مارشال هاجسون،^۱ میرچا الیاده،^۲ موننگمری وات^۳ و دیوید بوکای^۴ غزوات و سرایای آغازین هجرت را متکی بر این هدف دانسته‌اند.

قبل از جنگ بدر ۸ غزوه و سریه در منابع تاریخی ثبت شده که به نقل واقدی از ماه هفتم هجری آغاز شده است.^۵ این گزارش‌ها به لحاظ تاریخی، اسنادی و اهداف مطرح شده در آنها محل بررسی هستند، ولی هدف این مقاله پرداختن بدان‌ها نیست، بلکه گفتار مستشرقین در نگاهی کلان و با تمرکز بر شرایط اقتصادی مدینه نقد و تحلیل خواهد شد. البته اشاره به این مطلب ضروری است که در هیچ‌یک از این غزوات و سرایا کاروان‌های تجاری قریب مورد حمله قرار نگرفته‌اند، بجز سریه نخله که فرمانده آن مورد توبیخ پیامبر(ص) قرار گرفت^۶ و در تقسیم اموال آن نیز اتفاق نظر وجود ندارد.^۷

ضرورت این تحقیق به جهت اتهامی است که ساحت پیامبر(ص) و مسلمانان را نشانه گرفته و آن‌ها را افرادی غارتگر می‌داند که در اولین اقدامات فرامحلی مدینه، تأمین معاش خود را بر چنین مبنایی استوار کرده‌اند. اگرچه عموم کتب تاریخ اسلام به‌طور مختصر به غزوات و سرایای قبل از بدر اشاره کرده‌اند؛ اما خلأ تحقیقی مستقل که دغدغه این پژوهش را در بر داشته باشد وجود دارد. البته ظفر بنگاش در فصل چهارم کتاب^۸ خود به تحلیل برخی از این سرایا پرداخته است. او ضمن اشاره به برخی قبایل در همسایگی مدینه، پیمان آنها با اوس و خزرج، نزدیکی محل سکناي آنها در اطراف راه‌های تجاری بر آن است که برقراری روابطی دوجانبه با این قبایل از نظر رسول خدا(ص) مغفول نمانده است. نویسنده با به چالش

۱ مارشال هاجسون (Marshall G. S. Hodgson) (۱۹۲۲-۱۹۶۸م)، محقق در زمینه اسلام و مورخ، استاد تاریخ دانشگاه شیکاگو و رئیس کمیسیون چندرشته‌ای تفکر اجتماعی.

۲ میرچا الیاده (Mircea Eliade) (۱۹۰۷-۱۹۸۶م)، از اسطوره‌شناسان و دین‌پژوهان معاصر.

۳ موننگمری وات (William Montgomery Watt) (۱۹۰۹-۲۰۰۶م)، استاد رشته زبان عربی و مطالعات اسلامی در دانشگاه ادینبورگ در اسکاتلند و اسلام‌شناس معاصر.

۴ دیوید بوکای (David Bukay)، استاد معاصر مطالعات خاورمیانه در دانشگاه حیفا و نویسنده کتاب‌های بنیادگرایی اسلامی و فرهنگ سیاسی عرب.

۵ محمدبن عمر واقدی (۱۴۰۹)، المغازی، به کوشش مارزدن جونز، ج ۱، بیروت: اعلمی، ج ۳، ص ۲.

۶ همان، ج ۱، صص ۶۰۱-۶۰۴.

۷ برای نمونه نک: همان، ج ۱، صص ۶۰۳-۶۰۴؛ احمدبن محمود سیواسی (۱۴۲۷)، عیون التفاسیر، به کوشش بهاء‌الدین دارتما، ج ۱، بیروت: دار صادر، صص ۱۰۶-۱۰۷.

۸ ظفر بنگاش (۱۳۹۲)، دیپلماسی صلح عادلانه در سیره پیامبر اعظم(ص)، ترجمه اکبر بتوئی به سفارش مجمع جهانی صلح اسلامی، تهران: مجمع جهانی صلح اسلامی، صص ۱۸۹-۲۲۲.

کشیدن هدف غارت و حمله به کاروان‌های تجاری قائل به اهداف استراتژیک با این قبایل در برخی سرایا است. اگرچه اطلاعات کتاب فوق ارزشمند است؛ اما به دغدغه این تحقیق در آن توجهی نشده است، لذا ضرورت این تحقیق همچنان به قوت خود باقی است. در این نوشتار ابتدا شرایط اقتصادی مدینه مورد توجه قرار می‌گیرد. سپس با بیان دیدگاه مستشرقین به این سؤال پاسخ داده می‌شود که آیا کسب درآمد می‌تواند هدف غزوات و سرایای آغازین بعد از هجرت باشد؟ و اساساً آیا حمله به کاروان‌های تجاری می‌توانست سبب قوت اقتصادی مسلمانان شود؟

فعالیت‌های تجاری مدینه

در نگاهی کلی، آب و هوای یثرب نسبت به مکه مناسب‌تر و معتدل‌تر بود. حومه این شهر زمینهٔ فراهم‌تری برای زراعت داشت و خرما یثرب معروف بود.^۱ در برابر مکه که اقتصادی تجاری داشت، اقتصاد یثرب زراعی بود. البته توصیف زراعی برای یثرب در مقابل مکه‌ای است که بی‌آب و علف بود، نه زراعتی که قابل مقایسه با زراعت مکان‌هایی چون شام و ایران باشد. از سوی دیگر، یثرب به دلیل قرار گرفتن در مسیر راه تجاری به شام از پتانسیل اقتصادی نیز برخوردار بود، اگرچه قوت مکه را نداشت. به‌هرحال این منطقه از قبل از میلاد مسیح شناخته شده بود و جاذبهٔ تجاری منطقه و آب و هوای مناسب زرع آن باعث تکوین مدنیت و استقرار قبایل صحراگرد در این واحه شده بود.^۲ احمد ابراهیم شریف مدل اقتصادی مدینه را متکی بر سه فعالیت عمده دانسته است: کشاورزی، دامداری، تجارت.^۳ تجارت مدینه در دو شاخه جریان داشت: تجارت داخلی، میان اهالی یثرب و نیز با اعرابی که در همسایگی آنها بودند؛ و تجارت خارجی میان بازرگانان مدینه و کشورهای چون روم و ایران.

قوم عرب به دلیل زمینهٔ گستردهٔ دادوستد، دارای مدل‌های مختلفی از خرید و فروش بود.^۴ یهودیان ثروتمندی در مدینه ساکن بودند که به نظر می‌رسد نقش قابل توجهی در فعالیت تجاری در حجاز و به‌خصوص در مدینه داشتند، چه در تجارت‌های خارجی و چه در

۱ ابوالفضل بنائی کاشی و دیگران (۱۳۸۹)، *اطلس تاریخ اسلام*، زیر نظر عزیز خوشوقت، ج ۱، تهران: نکا، ص ۳۵۶.

۲ غلامحسین زرگری‌نژاد (۱۳۸۷)، *تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)*، تهران: سمت، ج ۵، صص ۱۱۸-۱۲۱.

۳ احمد ابراهیم شریف (۱۹۸۵)، *مکه و المدینه فی الجاهلیة و عهد الرسول*، قاهره: دار الفکر العربی، صص ۳۷۸-۳۸۴.

۴ نک: سعید افغانی (۱۳۹۴)، *اسواق العرب فی الجاهلیة و الاسلام*، بیروت: دار الفکر، ج ۳، صص ۴۶-۵۹؛ سید کاظم صدر (۱۳۷۴)، *اقتصاد صدر اسلام*، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ج ۱، صص ۱۸-۲۱.

تجارت‌های محلی و موسمی.^۱ اطلاعاتی درباره برخی تاجران‌شان هم در منابع ثبت شده است، مانند ابورافع خیبری که از شام پارچه‌های مختلف می‌آورد^۲ یا آدینه یهودی که چنان در تجارت خبره بود که سبب رشک قریش شد و سرانجام با کشتن او از رقابتش خلاص شدند.^۳ یثربیان با صادرات کالا به شام و نیز با وارد کردن محصولات ضروری (خصوصاً جو و آرد جو) و پارچه‌های گوناگون نقش خود را به عنوان اهرم اقتصادی در این مبادلات دوطرفه حفظ می‌کردند. همچنین مشارکت تجار یثرب در صادرات کندر و مناسبات تجاری یهود با بازرگانان ایران و آشنایی آنها با زبان فارسی از سوی مورخان تأیید شده است.^۴ با این مقدمه، به بررسی دیدگاه برخی از مستشرقین می‌پردازیم که گفته‌اند حمله به کاروان‌های تجاری ضرورتی برای ایجاد شغل و کسب درآمد برای مهاجرین بوده است.

دیدگاه مستشرقین در باب حمله مسلمانان به کاروان‌های تجاری قریش

مارشال هاجسون از لغت «raid» برای اقدام مسلمانان در برابر کاروان‌های تجاری قریش استفاده کرده که به معنی تاخت و تاز، یورش و هجوم آوردن است. او بر آن است که در فرهنگ عرب غارت قبیله بالاتر توسط قبیله پایین‌تر به منظور جبران کاستی‌ها امری متداول بود و مسلمانان نیز بعد از هجرت به آن مبادرت کردند. در ادامه می‌گوید: «این کار وسیله‌ای مهم، اگر نگوئیم مطلقاً ضروری، برای مردان محمد برای یافتن یک موقعیت اقتصادی مستقل در مدینه بود. چون بدون آن زندگی و امور اجتماعی جامعه جدید مسلمانان پیشرفت نمی‌کرد و باید همانطور مصنوعی و بدلی باقی می‌ماند.»^۵ میرچا الیاده می‌نویسد: «محمد [ص] و مهاجران برای امرار معاش خود مجبور بودند به کاروان‌های مکیمان حمله کنند.»^۶ مونتگمری وات حمله به کاروان‌های تجاری را در راستای گذران زندگی مهاجرین و کسب درآمد

۱ جواد علی (۱۴۱۳)، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، ج ۴، بغداد: جامعة بغداد، ج ۲، ص ۱۴۱.

۲ اسرائیل (ابودؤیب) ولفنسون (۲۰۱۳)، *تاریخ اليهود فی بلاد العرب (فی الجاهلیة و صدر الاسلام)*، به کوشش مصطفی جواد، بیروت: المركز الاکادیمی للابحاث، ص ۴۶.

۳ احمدین یحیی بلاذری (۱۴۱۷)، *انساب الاشراف*، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج ۱، بیروت: دار الفکر، صص ۷۲-۷۳.

۴ نک: سید احمد رضا خضری و فاطمه احمدوند (۱۳۸۶)، «یهود مدینه: موقعیت اقتصادی و تحولات آن در عصر نبوی»، *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۸۴، صص ۵۴-۵۵.

5 Marshall G. S. Hodgson (2009), *The Venture of Islam, Vol. 1: The Classical Age of Islam*, revised, University of Chicago Press. p. 175.

۶ میرچا الیاده (۱۳۹۶)، *تاریخ اندیشه‌های دینی (از اسلام تا عصر اصلاحات)*، ترجمه مانی صالحی علامه، ج ۳، تهران: نیلوفر، ص ۱۱۰.

می‌داند. طبق نظر او مسلمانان با این کار می‌توانستند راه‌های تجاری را در انحصار خود قرار دهند و شغلشان را از سر بگیرند.^۱

دیوید بوکای نیز حمله به کاروان‌های تجاری قریش را ضرورتی برای ایجاد شغل و درآمد برای مهاجرین دانسته است. او از واژه «plunder» استفاده می‌کند که به معنی غارت، تاراج و چپاول است و می‌گوید شغل اصلی مهاجرین تجارت بود و با کشاورزی آشنایی نداشتند، در نتیجه به تشویق محمد(ص) حمله به کاروان‌های تجاری در رأس برنامه‌های مسلمانان قرار گرفت. سپس او دو دیدگاه مطرح می‌کند. یکی دیدگاه مولوی چراغ‌علی^۲ است که با اشاره به ضعف روایت این حمله‌ها را رفتاری جاهلانه و به دور از شأن پیامبر(ص) می‌خواند. دیدگاه دیگر بر این یورش‌ها صحه می‌گذارد و این اقدامات مبتنی بر دیپلماسی زور و اجبار را ضرورتی برای کسب پول و حفظ جامعه می‌انگارد.^۳

نقد حمله به کاروان‌ها برای ایجاد شغل

در این شکی نیست که مهاجرین در مدینه با شرایط سختی مواجه شدند و در اولین گام باید تلاش می‌کردند تا نیازهای اولیه خود را تأمین کنند. گاهی مهاجرین نزد پیامبر(ص) شکایت می‌کردند که زیاده‌روی در خوردن خرما درون آنها را می‌سوزاند. پیامبر نیز با آنها همدلی می‌کرد و می‌فرمود اگر برای شما نان یا گوشتی می‌یافتم شما را از آن اطعام می‌کردم.^۴ این تنگدستی علاوه بر پیامبر(ص) و مهاجرین حتی متوجه انصار هم شده بود.^۵ اما تکیه بر فقر و تنگدستی یا از دست دادن کسب و کار آیا می‌تواند دلیل چنان ادعایی باشد؟ دلایل زیر بر این سخن مهر بطلان می‌زند:

افرادی چون هاجسون و الیاده که مدعی‌اند هدف مسلمانان در سریه‌ها کسب شغل و درآمدزایی بوده شاهد و گواهی بر سخن خود ارائه نداده و حرف خود را به هیچ‌گونه گزاره‌

1 Montgomery Watt, W (1961), *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press, pp. 104-105.

۲ مولوی چراغ‌علی (Moulavi Geragh Ali) (۱۸۴۴-۱۸۹۵م)، محقق هندی مسلمان در سده نوزدهم و نویسنده کتاب *اعظم الکلام فی ارتقاء الاسلام به زبان اردو*.

3 Bukay, David. (2011), *From Muhammad to Bin Laden* (Religious and Ideological Sources of the Homicide Bombers Phenomenon), Transaction Publishers, p. 87

۴ احمد بن علی بن حجر عسقلانی (۱۴۱۵)، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۴۳۳.

۵ همان، ج ۴، صص ۶۱۱-۶۱۲.

تاریخی مستند نکرده‌اند. این مطلب صرف یک ادعاست که رد آن نیاز به دلیل ندارد، بلکه مدعی باید بر سخن خود دلیل اقامه کند و بگوید با اتکاء به کدام سخن برای سرایا اینگونه هدف گذاری کرده‌اند؟ همچنین آنها هیچ توضیحی نداده‌اند که مهاجرین مکی تاجر که تا قبل از هجرت در شهری با بایسته‌های مدنی زندگی کرده‌اند چگونه روحیه کشاورزی نداشتند، اما روحیه قتل و غارت داشتند!

در هیچ کدام از سریه‌ها و غزوات قبل از بدر مال‌التجاره‌ای از قریش به دست مسلمانان نرسیده است، به جز سریه نخله که آن هم غنیمت زیادی نداشت و پیامبر(ص) نیز به دلیل رخ دادن جنگ در ماه حرام اصحاب سریه را نکوهش و غنیمت را ضبط کرد. پیامبر این گروه اعزامی را برای رصد قریش روانه کرده بود و حمله به کاروان تجاری در مأموریت آنها نبوده است.^۱ چنان‌که بیان شد در تقسیم نهایی غنائم نیز اختلافاتی وجود دارد. برخی گفته‌اند غنائم تقسیم شد و برخی گفته‌اند غنیمت و اسیر را به قریش برگرداندند. حتی اگر این اختلاف اقوال را هم در نظر بگیریم، سریه نخله در سال دوم هجری رخ داد و کاروانی که مسلمانان در نزدیکی مکه بدان حمله کردند نیز کاروان کوچکی بوده است. حال اگر امرار معاش مسلمانان در سال‌های اول متکی به کاروان‌های تجاری قریش بوده است؛ صدها مهاجر چگونه زندگی‌شان را تا آن موقع سپری کرده و زنده مانده‌اند؟

اگر برخی خاورشناسان چنین شانی را برای پیامبر(ص) قائل شده‌اند که او برای پیشبرد اهداف و تأمین هزینه‌های مسلمانان غارت را در رأس اهداف خود قرار داد، دیگر لزومی نداشت این استراتژی به زمان، مکان و گروه خاصی محدود شود. به عبارتی، اگر کسب درآمد و شغل علت حمله به کاروان‌های تجاری بوده است، پس باید همه کاروان‌های منطقه را تهدید می‌کردند که البته هیچ منبعی از چنین تهدیدهایی یاد نکرده است. باید در نظر داشت که بجز کاروان‌های قریش کاروان‌های دیگر نیز در این راه‌های تجاری رفت و آمد داشتند.

اگر تأمین مالی هدف سریه‌ها بوده است، چرا در سریه نخله که در آن غنائمی به مدینه رسید این غنائم موجب هیچ شادمانی و رضایتی نشد؟ مسلمانان با آن درجه از عسرت باید به‌خاطر این محموله غنیمتی خوشحال می‌شدند و مال آن را به‌سرعت تقسیم می‌کردند. اگر فقر و گرسنگی، انگیزه حمله به کاروان‌ها بوده، این مسئله دیگر متوقف بر ماه حرام و غیرحرام نمی‌شود، درحالی‌که گزارش‌ها حاکی از آن است که از همان بدو ورود، نه تنها

پیامبر(ص) نسبت به این امر ابراز ناخشنودی کرد، حتی مسلمانان نیز اصحاب سربه را نکوهش کردند و هیچ واکنش مثبتی هم به غنائم نشان ندادند.^۱ البته ممکن است گفته شود این واکنش منفی به شکسته شدن حرمت ماه حرام مربوط است. این سخن صحیح است ولی اگر فقر و گرسنگی را دلیل سربه‌ها بدانیم، کسب غنیمت آن هم در سال دوم هجری که تا قبل از آن نیز هیچ آورده‌ای از کاروان‌های قریش نصیبشان نشده بود، باید حداقلی از آثار رضایت را با خود به همراه بیاورد.

هیچ شاهدهی وجود ندارد که پیامبر(ص) تصرف در مال‌التجارت قریش را به عنوان منبع مالی برای مسلمانان لحاظ یا آنها را بدان تشویق کرده باشد. سربهٔ نخله نیز شاهدهی بر این سخن است. اما در مقابل، قرائنی وجود دارد که مهاجرین به مهارت‌های مختلف روی آوردند و برای بهبود شرایط اقتصادی خود بی‌وقفه تلاش کردند.

اقدامات پیامبر (ص) در مشارکت دادن مهاجرین در فعالیت‌های اقتصادی مدینه

مهاجرین با یاری و همراهی انصار و تشویق‌های پیامبر(ص) نسبت به کسب رزق حلال^۲ و معیشت سالم زندگی را از نو آغاز کردند و در طول زمان مکاسب مختلف را در شهر رونق بخشیدند. آنها بعد از هجرت در مزارع و نخلستان‌های انصار به کشاورزی روی آوردند و با انصار در ثلث یا ربع محصولات آنها شریک شدند.^۳ عبدالعزیز بن ادریس دربارهٔ وضعیت اقتصادی مردم مدینه می‌نویسد: از عواملی که در بهبود زراعت و پیشرفت زیاد آن در مدینه نقش داشت، شمار انبوه مهاجرینی بود که به زراعت پرداختند و زمین‌های کشاورزی را به شکل گسترده مورد بهره‌برداری قرار دادند. آنها وادی‌های اطراف را آباد کردند، مانند وادی بطحان و اراضی غابه. همچنین در وادی قنات مزارعی را به کشت گندم اختصاص دادند.^۴ آورده‌اند که طلحة بن عبیدالله تمیمی از مهاجرین، نخستین کسی بود که در وادی قنات در شمال مدینه گندم کاشت.^۵ این امور به تدریج باعث نقطه‌عطفی در زراعت یثرب شد تا جایی

۱ واقدی، همان، ج ۱، ص ۱۶.

۲ دربارهٔ روایات پیامبر(ص) در این موضوع نک: محمد ری شهری (۱۴۲۹)، حکم النبوی الاعظم(ص)، ج ۷، قم: دار الحدیث، صص ۱۵-۱۹.

۳ محمد بن اسماعیل بخاری (۱۴۰۱)، صحیح، ج ۳، استانبول: دار الطباعة العامرة، افست دار الفکر، ص ۶۸.

۴ دربارهٔ شرایط اقتصادی مدینه نک: عبدالله عبدالعزیز بن ادریس (۱۴۰۲)، مجتمع المدینة فی عهد الرسول(ص)، ریاض: جامعة الملك سعود، الباب الثالث، الفصل الثاني: الحالة الاقتصادية فی المدینة المنورة خلال العصر النبوی، صص ۲۰۱-۲۲۵.

۵ ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۱۶۶.

که به نظر محققان، بعد از هجرت مدینه، در محاصره باغ‌ها و درختان قرار گرفت. از سوی دیگر، روند احیای اراضی موات نیز از سوی مسلمانان دنبال شد و هر کس زمینی از این اراضی را آباد می‌کرد، از آن او می‌شد. همچنین پیامبر (ص) اراضی موات و مناطقی را که انصار به آن حضرت می‌بخشیدند، به صورت اقطاع^۱ در اختیار مهاجرین قرار می‌داد.^۲

به هر حال، تشویق و توصیه‌های پیامبر (ص) بی‌شک در رونق اقتصاد و تأمین معیشت مهاجرین تأثیر بسزایی داشته است. ایشان می‌فرمود کسی که از دسترنج خویش معیشت کند، دوست خداست و هر کس خسته از جستجوی مال حلال روز را به شب آورد، روز را آمرزیده به شب رسانده است، و از محبت خدا به بندگانی می‌گفت که در طلب رزق حلال رنج و زحمت می‌کشند.^۳ این آموزه‌ها در تکاپوی مسلمانان سهم عمده‌ای داشت. کثانی از بسیاری از مشاغل و حرفه‌ها از جمله بزازی، عطر فروشی، پوست دوزی، دباغی، هیزم کشی، نساجی، نجاری، تصویرگری، نقاشی، آهنگری و ... در مدینه یاد می‌کند که مسلمانان بدان اشتغال داشتند.^۴ به عبارتی در مدینه همه چیز مثل یک زندگی عادی جریان داشت و پیامبر (ص) با تشویق و توصیه به کسب حلال بر رونق و برکت زندگی آنها می‌افزود.

پیامدهای منفی حمله به کاروان‌ها

در ادامه با در نظر گرفتن شرایط اقتصادی مدینه، به این سؤال پاسخ می‌دهیم که حمله به کاروان‌ها آیا اساساً به نفع مسلمانان بوده و آیا این سیاست توسعه و رونق اقتصادی شهر را در پی داشته است؟

۱. ضرورت امنیت مسیرهای تجاری و تعامل نیکو با قبایل اطراف

به جای گذاشتن همه زندگی و سرمایه در مکه برای اغلب مهاجرین آنها را از کسب و کوشش باز نداشت و آنان در مدینه تلاش معیشتی خود را آغاز کردند. فعالیت‌های بازرگانی مسلمانان نیز بعد از هجرت افزایش یافت، زیرا مهاجران کار تجاری خود را به مدینه منتقل

۱ واگذاری زمین یا منافع حاصل از آن برای زمانی محدود یا نامحدود به کسی از سوی حاکم را اقطاع می‌گویند. (محمد عبدالرحمان عبدالمنعم (۱۴۱۹)، معجم المصطلحات والالفاظ الفقهية، ج ۱، قاهره: دار الفیلة، ص ۲۶۷.)
 ۲ برای نمونه نک: سلیمان بن اشعث ابوداود سجستانی (۱۴۱۰)، سنن، به کوشش سعید محمد لحام، ج ۲، دار الفکر، کتاب الخراج و الامارة و الفی، باب «فی اقطاع الارضین» و «فی احیاء الموات»، صص ۴۷-۵۲؛ خضری و احمدوند، همان، ص ۵۷.
 ۳ ری شهری، همان، ج ۷، صص ۱۷-۱۸.
 ۴ نک: محمد عبدالحی کثانی اَبی‌تأ، الترتیب الاداریة، ج ۲، بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم، ج ۲، صص ۱۰۶-۱۰۸.

کردند. آنها همراه با ممارست در تجارت داخلی و ساماندهی آن، به تجارت خارجی هم رو آوردند و اقدام به سفرهای تجاری بین مدینه، شام و بصری کردند.^۱ مانند سفرهای تجاری طلحة بن عبدالله و زبیر بن عوام و سعید بن زید به شام،^۲ یا سفرهای تجاری ابامعق انصاری که با سرمایهٔ خود و دیگران تجارت می‌کرد.^۳ سعد قرظ (سعد بن عائذ) نیز با توصیه پیامبر (ص) به خرید و فروش پوست درخت «قرظ» (که در دباغی به کار می‌رود) مشغول شد.^۴ دربارهٔ عبدالرحمن بن عوف آمده است که وقتی به مدینه رسید، پیامبر (ص) بین او و سعد بن ربیع انصاری عقد برادری بست. سعد که از ثروتمندان مدینه بود می‌خواست او را در مال خود شریک کند ولی عبدالرحمن قبول نکرد و گفت مرا به بازار راهنمایی کنید و به خرید و فروش مشغول شد. او در کسبش موفق بود، و از وی نقل شده که من چنان خیر و برکتی دیدم که امیدوار بودم هر سنگی را بردارم زیر آن سیم و زر پیدا کنم.^۵ پیامبر (ص) در شهر بازاری برای مسلمانان احداث کرد تا آنان به لحاظ اقتصادی مستقل شوند.^۶ بازارهای مدینه بعد از هجرت تعدادشان افزایش یافت.^۷ با توجه به آشنایی مهاجرین با تجارت، این بازارها در طول زمان از رونق خوبی برخوردار شدند.

غفاری اقدامات پیامبر (ص) برای فراهم کردن امکانات تولید و اشتغال در مدینه را در ده زمینه جمع‌آوری کرده است، از جمله آنکه می‌نویسد: پیامبر (ص) با عقد قرارداد مضاربه و تهیهٔ سرمایه و امکانات حمل و نقل، تجارت را از انحصار عده‌ای خاص درآورد و افراد علاقه‌مند به تجارت را به این کار فراخواند و بدین ترتیب، راه خودکفایی و کسب معاش را

۱ برای نمونه: یوسف بن عبدالله بن عبدالبر (۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، ج ۴، بیروت: دار البیجیل، صص ۱۵۲۶-۱۵۲۷؛ نک: علی بن محمد بن مسعود خزاعی (۱۴۰۵)، *تخریج الدلالات السمعیة*، به کوشش احسان عباس، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ص ۶۸۷ به بعد.

۲ ابن عبدالبر، همان، ج ۲، صص ۵۱۴، ۶۱۴-۶۱۵، ۷۶۴-۷۶۵.

۳ ابن حجر عسقلانی، همان، ج ۷، صص ۳۱۳-۳۱۴.

۴ ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۹۳؛ عبدالله بن محمد بغوی (۱۴۲۱)، *معجم الصحابة*، تحقیق محمد امین بن محمد محمود احمد جکنی، ج ۳، کویت: مکتبه الدار البیان، صص ۳۹-۴۰.

۵ ابن سعد، همان، ج ۳، ص ۹۳.

۶ احمد بن علی مقریزی (۱۴۲۰)، *امتاع الاسماع بما للنبی من الاحوال والاموال والحفدة والمتاع*، به کوشش محمد عبدالحمید نمیسی، ج ۹، بیروت: دار الکتب العلمیة، صص ۳۶۲-۳۶۳.

۷ مثلاً بازارهای بقیع الزبیر، بنی ساعده و مهزور را پیامبر (ص) تأسیس کرد. نک: علی بن احمد سمهودی (۲۰۰۶)، *وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی*، به کوشش خالد عبد الغنی محفوظ، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ص ۲۵۷؛ نک: سید احمد رضا خضری و احمد فلاح‌زاده (۱۳۹۲)، «نظام حاکم بر بازارهای شبه‌جزیره در دو زمانهٔ جاهلی و عصر نبوی»، *فصلنامهٔ مطالعات تاریخ اسلام*، س ۵، ش ۱۹، صص ۲۵-۲۸.

برای مهاجر و انصار هموار ساخت.^۱ از برخی صحابه نقل شده که ما در زمان پیامبر(ص) تاجر بودیم. در ادامه روایت آنها در این حوزه از پیامبر(ص) سؤالاتی کرده و پاسخ آن را دریافت می‌کنند.^۲

از سوی دیگر، اهمیت اقتصاد و نحوه فعالیت‌های اقتصادی مسلمانان نزد نبی(ص) چنان بود که خود به تنظیم و نظارت بر امور دادوستد همت گماشت. ذکر شده که پیامبر(ص) از کنار مردی عبور کرد که غذایی می‌فروخت، مرد فروشنده چیز تقلبی را وارد غذا کرد. پیامبر(ص) فرمود: کسی که در کار خود تقلب کند از ما نیست.^۳

با چنین دقت نظری روشن است که ایشان از سایر مؤلفه‌های ضروری در گسترش این امر غفلت نکرده‌اند. در همین زمینه، یکی از شاخص‌های تجارت موفق وجود مسیرها و شرایط ایمن برای حمل و نقل و تبادل کالاهاست. به همین جهت است که پیمان‌های تجاری قریش با قبایل بین راه اهمیت بسزایی داشت. سابقه این پیمان‌ها دیرین بود و به زمان هاشم جد سوم پیامبر برمی‌گشت^۴ و باعث ایجاد امنیت و در نتیجه رونق تجارت مکیان شد. بازار مدینه هم در صورتی رونق پیدا می‌کرد که بازرگانان می‌توانستند در فضایی ایمن به تجارت مشغول شوند. آنها که هم خریدار کالاهای تجاری کاروان‌ها بودند و هم فروشنده محصولات زراعی. با در نظر گرفتن تکاپوی تجاری بازارها و مراودات دوسویه، روشن است حمله به کاروان‌ها تبعاتی به بار می‌آورد و موجب ناآرامی‌هایی در منطقه می‌شد که نتیجه سوء آن اول به خود مدینه آسیب می‌رساند، زیرا تجارت پیش از هر چیز به نظام و فضایی امن نیاز دارد. تاجر مکی با همان تجربه‌ها و مهارت‌هایی که در تجارت داشتند به مدینه آمده بودند و به‌خوبی به این امر واقف بودند که پیشتر، پیشرفت تجارتشان در گرو فضای امنی بود که در مکه و حاشیه آن ایجاد شده بود. ایجاد ناامنی در مسیرهای تجاری اطراف مدینه یا خلل در کار کاروان‌های تجاری قطعاً کار تجار این شهر را نیز با مشکلاتی مواجه می‌کرد. آن‌هم مهاجرینی که بنیة اقتصادی چندان نداشتند و اگر می‌خواستند به تجارت رو آورند، باید با مال‌التجاره‌ای محدود شروع می‌کردند و مسلماً نسبت به قافله‌های بزرگ مکه بسیار آسیب‌پذیرتر بودند.

۱ هادی غفاری (۱۳۹۰)، *نظام اقتصادی صدر اسلام* (رشته اقتصاد)، تهران: دانشگاه پیام نور، ج ۳، صص ۳۷-۳۹.

۲ احمد عجاج کرمی (۱۴۲۷)، *الادارة فی عصر الرسول(ص)*، قاهره: دار السلام، ص ۱۷۲.

۳ عبدالله بن محمد بن ابی شیبه ابی‌تال، *مسند*، به کوشش عادل بن یوسف غزاوی و احمد فرید مزیدی، ج ۲، ریاض: دار الوطن، ص ۲۳۳.

۴ جواد علی، همان، ج ۷، صص ۳۰۲-۳۰۳؛ زرگری‌نژاد، همان، ص ۱۱۳.

بنابراین، سیاست حمله به کاروان‌ها علاوه بر رونق فرهنگ غارتگری می‌توانست موجب تضعیف تجارت در میان خود مسلمانان نیز باشد؛ در حالی که چنین حوادثی ثبت نشده و بر رونق بازار مدینه در طول زمان افزوده شده است. ابن‌ادریس می‌گوید قبایل مجاور مدینه نقش گسترده‌ای در رشد و رونق اقتصادی بازارهای مدینه داشتند. گروه‌هایی از این قبایل که به بازار مدینه می‌آمدند انواع کالاها را برای خرید و فروش در طول سال به همراه داشتند.^۱ کالاهایی که آنان در بازار عرضه می‌کردند شتر و گوسفند^۲ و از محصولاتی که از مدینه می‌خریدند خرما بود.^۳ لازمهٔ چنین امری تعامل نیکو با این قبایل بوده است و در پی این روابط مسالمت‌آمیز، آنها با مدینه دادوستد داشته‌اند.

۲. فراهم شدن زمینهٔ جنگ‌های منطقه‌ای به دلیل نفوذ قریش در منطقه

اگرچه پیامبر(ص) کوشید تا مناسبات مطلوبی با قبایل اطراف خود برقرار کند، ولی قوت روابطی که این قبایل تحت پیمان‌های خدمات تجاری یا سیاسی با مکه داشتند بسی عمیق و ریشه‌دارتر بود. بنابراین، هر نوع بحرانی در این مسیرها می‌توانست امنیت مدینه را از طریق این قبایل به شدت متزلزل کند. سیطرهٔ قریش در منطقه را نباید دست کم گرفت. القاب «جیران الله»، «آل الله» و «سکان حرم الله»^۴ نشان از اعتباری دارد که آنها نزد بادیه‌نشینان و قبایل مختلف داشتند. این سلطهٔ منطقه‌ای همیشه برای مسلمانان تهدید حساب می‌شد، زیرا یکی از بهترین راه‌ها برای قریشی دور از مدینه تأثیر بر همین قبایل نزدیک بود تا آنها را در برابر مسلمانان تهییج کند.

این در حالی بود که در آغاز هجرت، هنوز شناخت عمیق و کافی نسبت به پیامبر(ص) و دعوتش وجود نداشت. مسلمانان در مکه چنان تحت فشار بودند که مجال کافی برای دعوت در سایر نقاط پیدا نکرده بودند. در مقابل قریش با نفوذ بسیارش، پیامبر(ص) و آئینش برای قبایل همچنان ناشناخته بود. در چنین شرایطی، حمله به کاروان‌های مکه می‌توانست برگ برنده‌ای برای مکه باشد تا بتواند قبایل مختلف را با خود در ضدیت با مدینه همراه کند؛

۱ عبدالعزیزبن‌ادریس، همان، صص ۲۱۲.

۲ سمهودی، همان، ج ۲، ص ۲۶۱.

۳ علی‌بن‌حسن‌بن‌عساکر (۱۴۱۵)، تاریخ مدینه دمشق، به کوشش علی شیری، ج ۷۳، بیروت: دار الفکر، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۴ بلاذری، همان، ج ۱، ص ۵۲؛ محمدبن‌احمدذهبی (۱۴۰۹)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، ج ۱، بیروت: دار الکتاب العربی، ج ۲، ص ۲۵.

زیرا تجارت امری یک‌سویه نیست و به‌خصوص در تجارت‌های کلان به خاطر دادوستدی که میان دو طرف انجام می‌شود، هر دو عوایدی از یکدیگر دارند. کاروان‌های بزرگ تجاری قریش مسیری طولانی را طی می‌کردند. آنها در بازارهای مختلف حجاز و نیز غزه و شام و فلسطین شرکت و با آنان تبادلات کالا داشتند. باید در نظر داشت که بخش عمده‌ای از حیات قبایل در گرو حرکت همین کاروان‌های تجاری قریش بود که سرپرست شاخص‌ترین محموله‌های تجاری منطقه بودند. به عبارتی این کاروان‌ها علاوه بر آنکه برای قریش دارای اهمیت بسیار بودند برای قبایل بین راه نیز مهم بودند. حمله به آنها به‌راحتی می‌توانست اسباب جنگ‌های قبیله‌ای را فراهم کند و حتی موجب ائتلافی ضد مدینه شود.

از سوی دیگر تضادهای اعتقادی بدویان با مسلمانان و علاقه به غارت مدینه از جمله عوامل تمایل بدویان به همکاری با قریش در حرکت‌های ایذایی یا اقدامات نظامی مستقل بر ضد مدینه بود.^۱ مدینه پیش از این طعم تلخ جنگ را چشیده بود، اما جنگ‌های قبایله‌ای و داخلی بود، نه جنگ‌هایی بر سر حمله کاروان‌ها و غارت آنها و نه راهزنی در مسیرهای تجاری چون عملکرد قطاع‌الطریقان. اهل مدینه از همان جنگ‌ها هم خسته بودند. آنها نمی‌خواستند اختلافات میان قبیله‌ای‌شان فروکش کند و به‌جای آن گرفتار درگیری با سایر قبایل شوند. برخی قبایل اطراف مدینه هم پیمانان اوس یا خزرج بودند.^۲ با در نظر گرفتن روابط پیچیده قبایل با یکدیگر و نیز با قریش، حمله به کاروان‌های تجاری می‌توانست به معنی اعلان خطر و جنگ اقتصادی پیامبر(ص) با طرف‌های تجاری مکه یا حتی یثرب نیز تلقی شود، زیرا منافع آنها هم در خطر قرار می‌گرفت. با این حساب آیا مدینه این آمادگی را داشت که چنین هزینه‌ای را به جامعه استوارنشده مسلمانان تحمیل کند؟ پاسخ منفی است و چنین اتفاقی هم نیفتاده است. در اخبار سریه‌ها و غزوه‌ها تا زمان فتح مکه - اگرچه بسیاری از آنها با چالش‌های جدی روبه‌رو هستند - نشانی از جنگ‌های اقتصادی قبایل با مدینه دیده نمی‌شود.

پیامبر(ص) جنگ‌های سخت زمان جاهلیت مانند فجار چهارم،^۳ یوم‌السلان^۴ و

۱ زرگری‌نژاد، همان، ص ۳۶۸.

۲ علی‌بن‌محمد بن‌اثیر(۱۳۸۵)، *الکامل فی‌التاریخ*، ج ۱، بیروت: دار صادر/ دار بیروت، ص ۶۸۰.

۳ ابن‌هشام، همان، ج ۱، صص ۱۸۴-۱۸۷؛ محمدبن‌حبيب هاشمی بغدادی (۱۴۰۵)، *المنطق فی‌اخبار قریش*، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم‌الکتب، صص ۱۶۴-۱۸۱.

۴ محمد احمد عباد مولى بک و علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم (بی‌تا)، *ایم‌العرب فی‌الجاهلیة*، بیروت: المكتبة العصرية، صص ۱۰۷-۱۰۸.

یوم‌الصقفه^۱ که بر سر حمله به کاروان‌ها برپا شده بود را فراموش نکرده بود و نمی‌خواست دوباره این شعله‌ها برافروخته شود. ممکن است گفته شود انصار با پیمان عقبه و دعوت پیامبر(ص) دشمنی قریش را به جان خریده و آمادهٔ هر حادثه‌ای بوده‌اند. البته تردیدی نیست که آنها با درک دشواری شرایط مسلمانان و سرسختی ستیزه‌گران با پیامبر بیعت کردند، اما این بدین معنی نیست که در همان ماه‌های اول، همهٔ اهل شهر پذیرای پیامبری شده باشند که ناامن کردن مسیرهای اطراف مدینه را در رأس برنامه‌های خود قرار داده باشد. آنها برای دفاع از پیامبر(ص) هم‌قسم شدند و دفاع با هجوم به کاروان‌های تجاری تفاوتی بسیار دارد.

۳. یهودیان و عدم تحمل عوامل منفی بر بازارهایشان

یهودیان در یثرب از قدرت مالی بالایی برخوردار بودند و بازار مشهور یثرب، بازار قینقاع از بازارهایی بود که آنها متولی‌اش بودند.^۲ آنان از آغاز روابطشان بر دشمنی با مسلمانان شکل گرفت تا جایی که حتی تحمل بازار مسلمانان را در نزدیکی خود نداشتند، مبادا که از رونق کسب و کارشان کاسته شود. به همین جهت، کعب بن اشرف - از بزرگان یهود- طناب‌های بازار مسلمانان را پاره کرد و پیامبر(ص) آن را به جای دیگری منتقل کرد.^۳ حال این یهودیان که تحمل بازار مسلمانان را نیاوردند چگونه ممکن است به سیاست حمله به کاروان‌ها و ناامن کردن راه‌ها هیچ اعتراضی نکرده باشند؟ درحالی که این مسئله می‌توانست مستقیماً بر تجارت و رونق کسب و کار مدینه اثر بگذارد. به هر حال، متحدین قریش و قبایلی که حافظ منافع قریش بودند با چنین شیخون‌هایی مقابله به مثل می‌کردند و باید در نظر داشت که بخش مهمی از اقتصاد بازار مدینه در دست یهودیان بود. البته ممکن است گفته شود حتی اگر چنین باشد، این تهدید متوجه مسلمانان می‌شد و نه یهود. در پاسخ باید گفت درست است که یهودیان بازار مستقل داشتند، اما به هر حال، زندگی مسلمانان و یهودیان و خرید و فروش و معاملاتشان در مدینه درهم تنیده بود و نمی‌توان گفت کاروان‌ها و تشکیلات تجاری آنها کاملاً مستقل از مسلمانان بوده است.^۴ این تنیدگی روابط اقتصادی تا حدی بود که در سال

۱ همان، صص ۲-۵.

۲ یاقوت حموی (۱۹۹۵)، معجم البلدان، ج ۴، بیروت: دار صادر، ج ۲، ص ۴۲۴؛ دربارهٔ بازارهای مدینه نک: عمر بن شبه نمیری (۱۴۱۰)، تاریخ المدینة المنورة، به کوشش فهیم محمد شلتوت، ج ۱، قم: دار الفکر، صص ۲۰۴-۳۰۶.

۳ مقریزی، همان، ج ۹، صص ۳۶۲-۳۶۳؛ سمهودی، همان، ج ۲، ص ۲۵۷.

۴ برای نمونه نک: واقدی، همان، ج ۱، صص ۴۰۱-۴۰۲؛ بخاری، همان، ج ۳، ص ۸؛ ری شهری، همان، ج ۵، صص ۵۲۴-۵۲۵.

پنجم هجری در جنگ خندق مسلمانان از یهودیان بنی قریظه ابزار و تجهیزات امانت گرفتند.^۱ تهدید اقتصادی مدینه و مقابله به مثل از سوی قریش در برابر حمله به کاروان‌های تجاری می‌توانست موجب خصومت‌های جدیدی در منطقه شود. به نظر می‌رسد موج این تلاطم دامن یهود و موقعیت اقتصادی آنها را هم می‌گرفت و در این صورت، نمی‌توان از آنان انتظار سکوت داشت. همان یهودیانی که همواره در پی همدستی با ستیزه‌گران برای ضربه زدن به مسلمانان بودند.

کوتاه سخن اینکه حمله به کاروان‌های تجاری برای رفع مشکلات اقتصادی مدینه تبعاتی در پی داشت که نمی‌توان از آنها صرف نظر کرد. این هدف عکس‌العمل‌های متقابل را از جانب قریش و متحدین برمی‌انگیخت که پیامدهای بدتری برای اقتصاد نوپای مدینه به همراه داشت. علاوه بر آن، در گزارش‌های تاریخی ردپایی از هیچ یک از این حوادث، یعنی مقابله به مثل کاروانی، از سوی قبایل بر ضد مدینه دیده نمی‌شود.

نتیجه‌گیری

اگر پیامبر(ص) به عنوان امیر مدینه، در همان آغاز که هنوز با جامعه‌ای ناهمگون طرف بود سیاست حمله به کاروان‌ها را در پیش می‌گرفت، تبعات مختلفی به بار می‌آورد. میان قریش با قبایل اطراف مدینه از یک‌سو و میان اوس و خزرج و قبایل از سویی دیگر حلف‌هایی وجود داشت و اصولاً جامعه عرب جامعه‌ای مبتنی بر پیمان‌های مختلف بود. نگرش‌های رقابت‌آمیز بی‌رحمانه‌ای میان قبایل در شبه‌جزیره حاکم بود. با در نظر گرفتن این درهم‌تنیدگی روابط قبیله‌ای، حمله به کاروان‌ها اسباب بروز اختلافات و تنش‌های جدیدی را فراهم می‌کرد. از سوی دیگر یهودیان که موقعیت اقتصادی و اجتماعی‌شان در خطر قرار می‌گرفت نیز در برابر چنین اقدامی بی‌اعتنا نمی‌ماندند.

همراهی این شهر با سیاستی مبتنی بر حمله به قریش، آن هم نه به قصد دفاع بلکه برای یافتن یک موقعیت اقتصادی و آن هم نه در برابر سپاه مکه بلکه در برابر کاروان‌های تجاری، محل تردید جدی است. کسانی که چنین ادعایی کرده‌اند شاهی از شرایط مدینه نیآورده‌اند و این تحلیل خود را بر هیچ گزاره تاریخی مبتنی نکرده‌اند که چگونه با در نظر گرفتن شرایط

پیچیده مدینه چنین استراتژی‌ای تدبیر شد و چه عکس‌العمل‌ها و واکنش‌هایی در پی داشت. تحریر این هدف برای غزوات و سرایای آغاز هجرت یعنی کسب شغل و درآمد برای مسلمانان، از سوی مستشرقینی چون هاجسون، الیاده، مونتگمری وات و بوکای نه تنها متکی به شواهد تاریخی نیست بلکه با شرایط اقتصادی مدینه و تلاش پیامبر(ص) برای استقرار مهاجرین و امرار معاش بهینهٔ آنها نیز در تضاد است؛ غارت کاروان‌ها و ایجاد ناامنی در مسیرها اقتصاد مدینهٔ نوپا را با چالش‌های جدی روبه‌رو می‌کرد.

حمله و غارت مال‌التجاره قریش به عنوان هدف غزوات و سرایای آغازین بعد از هجرت، از جهاتی دیگر نیز به نقد و بررسی نیاز دارد؛ مباحثی چون تحلیل گزارش‌های تاریخی این سرایا، بررسی مناسبات مسلمانان با قریش و نیز با قبایل اطراف، انتقام در سیره نبوی، نقد صفت قاطع نسبت به پیامبر(ص) و بررسی اسنادی این گزارش‌ها. در سایه این نقد همه‌جانبه گزارش‌های حمله به کاروان‌های تجاری باید به دنبال پاسخ دادن به این پرسش بود که پس اهداف غزوات و سرایای قبل از بدر چه بوده است؟ این موضوع محل تحقیق و کاوشی دیگر است.

منابع و مأخذ

- ابن‌ابی‌شیبہ، عبدالله بن محمد [بی‌تا]، مسند، به کوشش عادل بن یوسف غزاوی و احمد فرید مزیدی، ریاض: دار الوطن.
- ابن‌اثیر، علی بن محمد (۱۳۸۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر و دار بیروت.
- ابن حبیب هاشمی بغدادی، محمد (۱۴۰۵)، *المنطق فی اخبار قریش*، به کوشش خورشید احمد فاروق، بیروت: عالم الکتب.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵)، *الاصابة فی تمییز الصحابة*، به کوشش عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌سعد، محمد (۱۴۱۸)، *الطبقات الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن‌شبه نمیری، عمر (۱۴۱۰)، *تاریخ المدینة المنورة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قم: دار الفکر.
- ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲)، *الاستیعاب فی معرفة الاصحاب*، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت: دار الجیل.
- ابن‌عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵)، *تاریخ مدینة دمشق*، به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌هشام، عبدالملک [بی‌تا]، *السیرة النبویة*، به کوشش ابراهیم ایاری، مصطفی سقا و عبدالحفیظ شلبی،

- بیروت: دار المعرفة.
- ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰)، سنن، به کوشش سعید محمد لحم، دار الفکر.
 - افغانی، سعید (۱۳۹۴)، اسواق العرب فی الجاهلیة و الاسلام، بیروت: دار الفکر.
 - الیاده، میرچا (۱۳۹۶)، تاریخ اندیشه‌های دینی ۳ (از اسلام تا عصر اصلاحات)، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: نیلوفر.
 - بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱)، صحیح، استانبول: دار الطباعة العامرة، افست دار الفکر.
 - بغوی، عبدالله بن محمد (۱۴۲۱)، معجم الصحابة، تحقیق محمد امین بن محمد محمود احمد جکنی، کویت: مکتبه الدار البیان.
 - بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷)، انساب الاشراف، به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دار الفکر.
 - بنائی کاشی، ابوالفضل و دیگران (۱۳۸۹)، اطلس تاریخ اسلام، زیر نظر عزیز خوشوقت، تهران: نکا.
 - جعفریان، رسول (۱۳۸۶)، آثار اسلامی مکه و مدینه، تهران: نشر مشعر.
 - جواد علی (۱۴۱۳)، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بغداد: جامعة بغداد.
 - خزاعی، علی بن محمد بن مسعود (۱۴۰۵)، تخریج الدلالات السمعیة، به کوشش احسان عباس، بیروت: دار العرب الاسلامی.
 - خضری، سیداحمد رضا و فاطمه احمدوند (۱۳۸۶)، «یهود مدینه: موقعیت اقتصادی و تحولات آن در عصر نبوی»، مقالات و بررسی‌ها، ش ۸۴، صص ۴۷-۶۶.
 - ---- و فلاح زاده، احمد (۱۳۹۲)، «نظام حاکم بر بازارهای شبه جزیره در دو زمانه جاهلی و عصر نبوی»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، س ۵، ش ۱۹، صص ۹-۴۸.
 - ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹)، تاریخ الاسلام و وقایع المشاهیر و الاعلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربی.
 - ری شهری، محمد (۱۴۲۹)، حکم النبی الاعظم (ص)، قم: دار الحدیث.
 - زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۷)، تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران: سمت.
 - سمهودی، علی بن احمد (۲۰۰۶)، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، به کوشش خالد عبد الغنی محفوظ، بیروت: دار الکتب العلمیة.
 - سیواسی، احمد بن محمود (۱۴۲۷)، عیون التفاسیر، به کوشش بهاء الدین دارتما، بیروت: دار صادر.
 - شریف، احمد ابراهیم (۱۹۸۵)، مکه و المدینة فی الجاهلیة و عهد الرسول، قاهره: دار الفکر العربی.
 - صدر، سید کاظم (۱۳۷۴)، اقتصاد صدر اسلام، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
 - عبدالعزیز بن ادیس، عبدالله (۱۴۰۲)، مجتمع المدینة فی عهد الرسول (ص)، ریاض: جامعة الملك سعود.
 - عبدالمنعم، محمد عبدالرحمان (۱۴۱۹)، معجم المصطلحات و الالفاظ الفقهیة، قاهره: دار الفضیلة.
 - غفاری، هادی (۱۳۹۰)، نظام اقتصادی صدر اسلام (رشته اقتصاد)، تهران: دانشگاه پیام نور.

- کنانی، محمد عبدالحی [بی‌تا]، *التراکب الاداریة*، بیروت: دار الارقم بن ابی الارقم.
- کرمی، احمد عجاج (۱۴۲۷)، *الادارة فی عصر الرسول (ص)*، قاهره: دار السلام.
- مقریزی، احمد بن علی (۱۴۲۰)، *امتاع الاسماع بما للنبي من الاحوال والاموال والحفدة و المتاع*، به کوشش محمد عبدالحمید نمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- مولی بک، محمد احمد عباد و علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم [بی‌تا]، *ایام العرب فی الجاهلیة*، بیروت: المکتبة العصریة.
- واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹)، *المغازی*، به کوشش مارزدن جونز، بیروت: اعلمی.
- ولفنسون، اسرائیل (ابوذؤیب) (۲۰۱۳)، *تاریخ اليهود فی بلاد العرب (فی الجاهلیة و صدر الاسلام)*، به کوشش مصطفی جواد، بیروت: المرکز الاکادیمی للابحاث.
- یاقوت حموی (۱۹۹۵)، *معجم البلدان*، بیروت: دار صادر.
- Bukay, David (2011), *From Muhammad to Bin Laden (Religious and Ideological Sources of the Homicide Bombers Phenomenon)*, Transaction Publishers.
- Hodgson, Marshall G. S. (2009), *The Venture of Islam (vol.1: The Classical Age of Islam)*, revised, University of Chicago Press.
- Montgomery Watt, W (1961), *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford University Press.

بررسی بنیان‌های مشروعیت حکومت آل مظفر (۷۱۳-۷۹۵ ق.)

هوشنگ خسرو بیگی^۱

مژگان صادقی فرد^۲

چکیده: این تحقیق تلاشی در جهت بررسی بنیان‌های مشروعیت حکومت آل مظفر (۷۱۳-۷۹۵ ق.) است. مشروعیت توجیه عقلانی و حقانیت زمامداران برای اعمال حکومت بر مردم و نیز اطاعت و فرمانبرداری مردم از آنان است. بدون مشروعیت، حکومت نه تثبیت می‌شود و نه تداوم پیدا می‌کند. مسئله این تحقیق، شناسایی مبانی مشروعیت‌زا برای این حکومت و چرایی انتخاب این مبانی و چگونگی کارکرد آن برای تثبیت و استمرار و مقبولیت خاندان آل مظفر برای حکمرانی است. این بررسی با رویکرد توصیفی-تحلیلی در حوزه مطالعات تاریخی انجام شده است. نتایج بررسی نشان داد که شاهان مظفری گرچه در خلاء قدرت سیاسی پس از فروپاشی ایلخانان موفق شدند با زور و غلبه، قدرت را به دست گیرند، اما به این امر واقف بودند برای تداوم حکومتشان نیازمند بنیان‌های دیگر مشروعیت خواهند بود. در همین زمینه توانستند به عنوان امرای بازمانده از حکومت ایلخانان و نیز کسب مشروعیت دینی و بیعت با خلفای عباسی مصر حکومتشان را مشروعیت بخشند. حاکمان آل مظفر هر چند به اندیشه حکمروایی ایرانی به عنوان یکی از عناصر مشروعیت‌زای حکومتشان بی‌نظر نبودند اما دین را به عنوان مهم‌ترین بنیان مشروعیت بخش حاکمیشان قرار دادند. همچنین توانستند مشروعیت برآمده از امنیت‌خواهی و عدالت‌محوری و در نهایت مشروعیت برآمده از توجه به کلیه گروه‌های مذهبی را کسب کنند.

واژه‌های کلیدی: آل مظفر، مشروعیت، زور و غلبه، دین، امنیت، عدالت

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول) kh_beagi@pnu.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه پیام نور Mozghan.sadeghifard@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۶/۱۲

Examination of the Legitimacy of Al-e-Muzaffar Dynasty (713-795 AH)

Hooshang Khosrobeagi¹
Mozhgan Sadeghifard²

Abstract: This tries to examine the legitimate foundations of Al-e-Muzaffar Dynasty (713-795 AH). Legitimacy means rational justification and rightness of the rulers to govern and the people's obedience of them. This issue is hold forth both in the continuity and survival of the states and their deterioration and downfall. In the absence of that the rule is neither stabilized nor sustained. This research is aimed at identifying the legitimizing basis of this dynasty, clarifying modality of choosing them and their functions in consolidation, continuation and acceptance of Al-e-Muzaffar rulers. Implementing analytical-descriptive method, this research is carried out in the field of historical studies. Corollaries of the research indicated that though Muzaffarian kings took over the throne by force and prepotency and after the collapse of Ilkhanites and in the absence of political power, but they were aware that their own throne to be continued was in critical need to other foundations of legitimacy. Hence, in order to overpass the challenges derived from power deterioration, they sought to get over the challenges of legitimacy. As the remaining Ilkhanite emirs and by acquiring religious legitimacy and allegiance to the Abbasid caliphs in Egypt, they legitimized their own rule. The rules of Al-e-Muzaffar, though did not, consider Iranian government thought as one of the legitimate elements of their government, but they placed religion as the most important foundation of the legitimacy of their sovereignty. Also, legitimacy derived security and justice and eventually that legitimacy which had its roots in considering all religious clusters.

Keywords: Al-e-Muzaffar, legitimacy, force and prepotency, religion, security, justice

1 Associate professor of the Payam-e-Noor university (Corresponding author) kh_beagi@pnu.ac.ir
2 Ph.D. Student in History of Iran after Islam, Payam-e-Noor University Mozhgan.sadeghifard@yahoo.com

مقدمه

با حمله مغول و سقوط خلافت عباسی، عامل مهم کسب مشروعیت برای حکومت در قلمرو سرزمین‌های بازمانده از خلافت عباسی از میان رفت. ایلخانان در سال‌های اولیه، مشروعیت خود را با انتساب به خاندان چنگیز و کسب مجوز حکمرانی از خان‌بایغ معطوف کرده بودند. دیگر حکومت‌های پس از آن نیز هر یک مشروعیت حکمرانی خود را به یک یا چند مبنا معطوف کرده بودند که یکی از این مبانی، وابستگی به خاندان هولاکو بود. یکی از این حکومت‌ها، حکومت آل مظفر است که در طی سال‌های ۷۱۳-۷۹۵ ق. بر بخشی از قلمرو برجای مانده از ایلخانان حکومت کردند. مسئله این تحقیق، شناسایی مبانی مشروعیت‌زا برای این حکومت و چرایی انتخاب این مبانی و چگونگی کارکرد آن برای تثبیت و استمرار و مقبولیت خاندان آل مظفر برای حکمرانی است. محور این مباحث عمدتاً بر این پایه بوده تا نشان دهد حاکم بر چه مبنایی حق حاکمیت و اعمال قدرت سیاسی را پیدا کرده و مردم با چه مجوزی این حق را مورد پذیرش قرار داده‌اند. این موضوع از این جهت مهم است که اصولاً بقا و استمرار و نیز تحکیم پایه‌ها و بنیان‌های حکومتی بستگی به کیفیت و میزان مشروعیت و مقبولیت آن حکومت داشته است.

هدف پیش‌روی این تحقیق، از یک سو شناخت بنیان‌های مشروعیت حکومت آل مظفر و از سوی دیگر، بررسی اقداماتی است که حاکمان مظفری برای تثبیت قدرت و اثبات سزاواری و مشروعیت خود انجام دادند. صرف‌نظر از برخی پژوهش‌ها که در خصوص این حکومت صورت گرفته است، تحقیق در موضوع حاضر پیشینه مطالعاتی چندانی ندارد. تنها دو مقاله با مضمون «بررسی مشروعیت در حکومت‌های محلی قرن هشتم هجری» از فریدون اللهیاری و دیگران و «مشروعیت ایرانی در حکومت‌های محلی قرن هشتم هجری» از جواد عباسی و زهره راضی نوشته شده است. در این مقالات اشارات اندکی به مسئله مشروعیت حکومت آل مظفر شده است. علاوه بر این موارد، برای فهم بهتر موضوع می‌توان به سراغ مسئله مشروعیت در سایر حکومت‌ها نیز رفت. از جمله می‌توان به مقاله «خاستگاه‌های اقتدار و مقبولیت اجتماعی سلسله آل‌اینجو» از علی بحرانی‌پور و مقاله «بنیان‌های مشروعیت حکومت صفاریان از هوشنگ خسروییگی و عبدالله ساجدی» و رساله دکتری «تداوم و تحول در مبانی مشروعیت حکومت‌های ایران بعد از اسلام (از طاهریان تا حمله مغول)» از عبدالله ساجدی به راهنمایی

هوشنگ خسرویگی اشاره نمود. با این وجود، مقاله حاضر تنها اثری است که به صورت جداگانه به مبانی مختلف مشروعیت حکومت آل مظفر پرداخته است. به دلیل کمبود منابع درباره اندیشه سیاسی عهد آل مظفر به عنوان یک حکومت محلی، به ناچار بیشتر از رفتار سیاسی حاکمان مظفری به اندیشه سیاسی آنان پی برده شده است. روش این تحقیق تاریخی است، به شیوه توصیفی - تحلیلی نوشته شده و گردآوری اطلاعات در آن در حوزه مطالعات کتابخانه‌ای انجام گرفته است.

۱. چارچوب نظری تحقیق

معنای لغوی مشروعیت^۱

مشروعیت واژه‌ای عربی از ماده «شرع» به معنای «راه روشن و درست» است. شریعت به معنی «راه آشکار خدا بر بندگان» و «راه روشن و راست خداوند» است. شرعی یعنی آنچه مطابق احکام و فرامین الهی باشد.^۲ مشروعیت در فارسی مصدر صناعی و از کلمه مشروع است. در ادبیات سیاسی واژه حقانیت نزدیک‌ترین و مناسب‌ترین لغت برای معنای خاص مشروعیت است.^۳ چنانچه دیوید بیتهم نیز مشروعیت را حقانیت قدرت معرفی می‌نماید.^۴

در معنای اصطلاحی مشروعیت یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم و اینکه حاکم برای اعمال قدرت خود چه مجوزی دارد؟ به عبارت دیگر متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند.^۵ پژوهشگران برای مبانی مشروعیت حکومت‌ها عوامل متعددی چون: قهر و غلبه، سنت (وراثت؛ خون و نژاد؛ شیخوخت)، فره (کاریمای شخصیتی)، منشأ الهی، مشروعیت دینی را

۱ واژه مشروعیت (Legitimacy) از ریشه لاتین legitimate و از کلمه یونانی legitimus گرفته شده است و با کلمات legislation (قانونگذاری) و legislator (قانونگذار) هم‌ریشه است. اندرو وینسنت (۱۳۷۶)، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، چ ۶، ص ۶۷؛ مشروعیت در لغت به معنای «قانونی بودن» و «مطابق با قانون» و «حقانیت» آمده است. اندرو هیوود (۱۳۸۷)، مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ترجمه حسن سعیدی و عباس کاروان، تهران: نشر علمی و فرهنگی، ص ۳۶.

۲ احمد سیاح (۱۳۷۵)، فرهنگ جامع عربی - فارسی، تهران: کتابفروشی اسلام، ص ۷۸۸.

۳ Rightfulness، محمدرضا حاتمی (۱۳۸۹)، مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: انتشارات علوم و فنون رای، ص ۳۲.

۴ دیوید بیتهم (۱۳۸۲)، مشروع‌سازی قدرت، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد: دانشگاه یزد، ص ۴۳؛ عبدالحمید ابوالمحمد (۱۳۷۶)، مبانی سیاست، تهران: نشر توس، ص ۲۴۴.

۵ وینسنت، همان، ص ۶۷؛ محمد جواد لاریجانی (۱۳۷۳)، حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، تهران: سروش.

مطرح کرده و مورد بررسی قرار داده‌اند.^۱ در این مقاله تلاش خواهد شد ضمن معرفی کوتاه حکومت آل مظفر، بنیان‌های مشروعیت‌یابی این خاندان برای تحقق و استمرار حکومت مورد بررسی قرار گیرد.

۲. آل مظفر

آل مظفر از نسل امیر غیاث‌الدین حاجی از مردم خواف خراسان هستند.^۲ پسران غیاث‌الدین حاجی در خدمت اتابکان یزد درآمدند. از آل مظفر هفت تن به فرمانروایی رسیدند. سلسله دودمان آل مظفر، امیر مبارزالدین محمد توانست بعد از یک دهه زد و خورد با مدعیان، عاقبت بر کرمان، فارس، اصفهان و نواحی وابسته به آن ولایات مسلط شود و شیراز را مرکز حکومت قرار دهد.^۳ در نهایت پس از مرگ امیر مبارزالدین محمد در سال ۷۶۵ ق، جنگ خونین خانوادگی میان فرزندان و فرزندزادگان امیر مبارزالدین در گرفت. این جنگ‌های ممتد تا پایان عمر آل مظفر ادامه داشت و سرانجام دوران حکومت این سلسله توسط تیمور در ۷۹۵ ق پایان پذیرفت.^۴

۳. بنیان‌های مشروعیت حکومت آل مظفر

به دنبال فروپاشی حکومت ایلخانی، مدعیان حکومتی از خاندان‌های مختلف مغولی و خاندان‌های اشراف منطقه‌ای از یک سو و حکومت‌هایی همچون آل‌اینجو و آل مظفر که حاکمان محلی تابع ایلخانان بودند، برای اثبات شایستگی حاکمیت خویش به بهره‌گیری از منابع مختلف مشروعیت سیاسی روی آوردند.

۱ علی‌رضا شجاعی زند (۱۳۷۶)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، بررسی جامعه‌شناسی مناسبات دین و دولت ایران اسلامی*، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان؛ حاتمی، همان.

۲ معین‌الدین معلم یزدی (۱۳۲۶)، *موهوب‌الهی، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی*، تهران: اقبال، ص ۲۷؛ محمود کتبی (۱۳۶۴)، *تاریخ آل مظفر*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، ص ۳؛ محمدبن سید برهان‌الدین خواندشاه میرخواند (۱۳۸۰)، *روضه الصفا فی سیره الانبیا و الملوک و الخلفا، تصحیح جمشید کیان‌فر*، ج ۴، تهران: اساطیر، ص ۲۴۴۸.

۳ حسن‌بن شهاب‌الدین حسین یزدی (۸۰۲ ق)، *جامع‌التواریخ حسنی*، نسخه خطی، شماره ۴۹۵/ف، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ص ۴۰۵؛ احمدعلی‌خان وزیری کرمانی (۱۳۴۰)، *تاریخ کرمان (سالاریه)*، تصحیح و مقدمه محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: کتابخانه خاندان فرمانفرمایان، ص ۱۷۸؛ معلم یزدی، همان، ص ۱۳۲.

۴ احمدبن جلال‌الدین فصیحی خوافی (۱۳۸۶)، *مجم‌لفصیحی*، مقدمه و تصحیح محسن نصرآبادی، ج ۳، تهران: اساطیر، ص ۹۹۸؛ شرف‌الدین یزدی (۱۳۳۶)، *ظفرنامه*، تصحیح و اهتمام محمد عباسی، تهران: امیرکبیر، ص ۴۳۸.

الف) قهر و غلبه

مشروعیت در سلسله‌های ایرانی قبل و بعد از مغول، یک شرط لازم برای تصاحب حکومت محسوب نمی‌شد، بلکه واقعیت متدرجی بود که باید با نشان دادن توانایی و استحقاق و بالاخره پیروزی بر دیگر مدعیان تاج و تخت به اثبات برسد. همچنین مشروعیتی که از ناحیه شمشیر حاصل می‌شد، در تمام دوران قبل و بعد از مغول احیاکننده و در همان حال زائل‌کننده هر نوع مشروعیت دیگری به شمار می‌رفته است.^۱

در نظریه‌های موجود در اندیشه‌ورزان مسلمانان در خصوص تصدی خلافت سه شیوه مشروع برای استقرار مطرح گردیده است: (۱) انتخاب اصل حل و عقد؛ (۲) استخلاف (نصب توسط خلیفه پیشین)؛ (۳) زور و غلبه. از این منظر هرگاه شخصی بدون بیعت (اهل و عقد) و یا بدون استخلاف، صرفاً با تکیه و زور و شوکت خود منصب خلافت را به دست گیرد حکومت او مشروع خواهد بود. قاضی ابوعلی بن فراء از علمای قرن پنجم از امام احمد بن حنبل چنین نقل می‌کند: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست هر چند آن حاکم فاسد باشد».^۲ سال‌ها بعد فضل‌اله روزبهان خنجی نیز استیلای هر کس که مردم را بتواند به اطاعت از خود وادار کند یکی از اسباب استقرار حکومت مشروع می‌داند.^۳ در قرن هشتم هجری دیگر نهاد خلافت وجود نداشت، بنابراین استیلا به خودی خود ایجادکننده حق حاکمیت به شمار می‌آمد.

امرای مظفری با مقابله با راهزنان فارس و سرکوب طغیان افراسیاب اتابک لر بزرگ، محافظت از راه‌های اطراف یزد و سرکوب طایفه نکودری^۴ کم‌کم ترقی نمودند تا این که توانستند در ۷۱۸ق به حکومت یزد دست یابند.^۵ مرگ ابوسعید ایلخان را باید آغاز استقلال امیر مبارزالدین محمد مؤسس سلسله آل مظفر در یزد دانست. هنگامی که خبر فوت سلطان ابوسعید به امیر مبارزالدین محمد رسید، با دویست نفر از میبد به یزد رفت و خزانه شاهی را

۱ شجاعی زند (۱۳۷۶)، همان، صص ۱۸۵-۱۸۶؛ به عنوان نمونه نگاه شود به: تاریخ سیستان (۱۳۸۱)، مصحح محمد تقی ملک الشعراء بهار، تهران: معین، صص ۲۲۵.

۲ ابویعلی محمدحسین بن فراء (۱۳۶۲)، احکام السلطانیة، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، صص ۲۴.

۳ فضل‌الله خنجی (۱۳۶۲)، سلوک الملوک، ترجمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی، صص ۸۲.

۴ راهزنان نکودری، طایفه‌ای از مغولان بودند که در منطقه میان کرمان و سیستان ساکن بودند. چون سرکرده ایشان در موقع لشکرکشی هلاکوخان به ایران، نکودر نام داشته به این جهت بدین نام معروف شده‌اند. محمد بن سیدبرهان الدین خواندشاه میرخواند (۱۳۳۹)، روضة الصفا فی سیرة الانبیا و الملوک و الخلفاء، ج ۴، تهران: خیام، صص ۴۵۴-۴۵۳.

۵ معلم یزدی، همان، صص ۳۴-۳۶؛ کتبی، همان، صص ۳۶؛ میرخواند (۱۳۳۹)، همان، ج ۴، صص ۴۴۹.

در تصرف گرفت و لشکریان را مرسوم داد و قریب هزار مرد بر وی جمع شدند. لوای سلطنت برافراشت و خطبه و سکه به نام خویش کرد.^۱ در این زمان مردم یزد و کرمان نیز به نیروی شمشیر امیر مبارزالدین محمد مظفری امیدوار شدند. علت تشکیل حکومت آل مظفر کمک یک گروه خاص نبود بلکه مردمان خسته از ستم حاکمان مغول بودند.

امیر مبارزالدین محمد بعد از یک دهه زد و خورد با مدعیان قدرت عاقبت توانست کرمان، فارس، شبانکاره، لرستان، اصفهان و مدتی آذربایجان را تصرف نماید.^۲ پس از وی، پسرانش شاه‌شجاع و شاه محمود همچنان با اتکا به قدرت شمشیر خویش توانستند قدرت حکومت خود را استمرار بخشند.^۳

بسیاری از منابع امیر محمد مظفری را فرمانروایی شجاع، سانس، مدبر و با عزم و اراده قوی و ضمناً صاحب نیروی جسمانی فوق العاده معرفی می‌کنند.^۴ با وجود این صفات بارز، او که هدفی جز تسلط بر تمامی ایران نداشت، طی دوران زمامداریش برای نیل به مقصود تا حد امکان از تلاش برای گسترش قلمرو با تکیه بر قدرت شمشیر خودداری ننمود. به‌واقع وی از زمانی که یزد را پس از مرگ ابوسعید ایلخان، با زور و شمشیر گرفت تا زمانی که زنده بود در جنگ و درگیری به سر می‌برد.

در اشاره ابن‌شهاب یزدی در جامع‌التواریخ به‌خوبی اعمال مبارزالدین در استفاده از قدرت شمشیر خویش برای رسیدن به اهداف مورد نظرش، مشخص است: «بسیاری بودی که در اثناء قرائت قرآن در نظر مصحف مجید جمعی را از اوغانیان حاضر کردند به‌دست خویش ایشان را بکشتی و دست بستی و پای مصحف به تلاوت مشغول شدی. شاه‌شجاع از پدر سؤال کرد که هزار کس در دست تو کشته شده باشد؟ گفت: هفتصد هشتصد آدمی باشد».^۵

این قهر و غلبه به اتکای بهره‌برداری مناسب آل مظفر از توان نظامی خود و نیز بخشی از آن وابسته به روحیه جنگاوری حکمرانان اولیه این خاندان است. این روحیه جنگاوری نیز حاصل توان بدنی و نیروی سپاهیگری آنان بود. بخشی از زمینه‌های ارتقا آنان در دستگاه حکومتی

۱ محمد مفید مستوفی یاقفی (۱۳۸۵)، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: اساطیر، ص ۹۸.

۲ معلم یزدی، همان، ص ۲۵۸.

۳ غیاث‌الدین بن‌همام‌الدین خواندمیر (۱۳۶۲)، حبیب‌السییر اخبار افراد بشر، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، ج ۳، تهران:

کتابفروشی خیام، چ ۳، ص ۲۴۸.

۴ معلم یزدی، همان، صص ۱۴-۱۳؛ کتبی، همان، ص ۳۶.

۵ ابن‌شهاب یزدی، همان، ص ۴۹۵؛ میرخواند، همان، ج ۴، ص ۵۰۳.

مغول‌ها نیز به دلیل این توانایی بدنی بود؛ زیرا مغولان برای نیروی جسمی افراد اهمیت زیادی قائل بودند. این توانمندی و روحیه نظامی، امکان قهر و غلبه را برای این خاندان فراهم آورد. وسایل شخصی غیاث‌الدین حاجی نخستین فرد از آل مظفر همچون زره، شمشیر و کفش او به قدری بزرگ و غیرطبیعی بود که سال‌ها بعد از مرگش در مدرسه مظفریه در معرض دید عموم گذاشته شده بود. به نوشته صاحب کتاب مواهب الهی: «به‌غایت مردی قوی‌هیکل و بلندقامت بود. چنانکه آورده‌اند که در یزد موزه‌ای که به پای او راست آید یافت نمی‌شد. قالبی نو ترتیب کردند و شمشیر او به سنگ یزد سه من و نیم بود»^۱.

امیر مبارزالدین هم دارای بازوانی توانا و قدرتی بدنی فوق‌العاده بود. چنانکه در سن ۱۸ سالگی در حضور سلطان ابوسعید ایلخانی، برتری قدرت و زور بازوی خویش را نسبت به پهلوان پایتخت، نشان داد.^۲ او میدان‌دیده و کارآزموده بود.^۳ به‌علاوه امیرمحمد برای رسیدن به اهداف خویش سماجت و صف‌ناپذیری داشت. در هنگام محاصره شیراز با وجود مرگ فرزندش و بیماری شدیدی که داشت گفته بود: «اگر من بمردم تابوت من پیش ببرید و چندان سعی نمایید که شهر مسخر و مفتوح گردد»^۴.

در مورد شجاعت و قدرت شمشیر سایر حاکمان مظفری خصوصاً شاه منصور آخرین حاکم آل مظفر نیز منابع اطلاعات بسیاری ارائه می‌دهند. از جمله منابع عصر تیموری، شرح رشادت‌ها و قدرت نظامی شاه منصور را در جنگ با امیر تیمور گورکانی به تفصیل بیان نموده‌اند.^۵ صاحب کتاب مطلع سعدین و مجمع بحرین در مورد عکس‌العمل امیر تیمور هنگام شنیدن خبر کشته شدن شاه منصور می‌نویسد: «گفتی که چهل سال مصاف کردم و با دلیران و جنگاوران نبرد آزمودم به مردانگی و شجاعت شاه منصور دیگری ندیده‌ام»^۶.

حاکمان مظفری با استفاده از پیروزی‌های نظامی و تصرف مناطق مختلف و غلبه، نوعی

۱ معلم یزدی، همان، ص ۲۷.

۲ جعفر بن محمد بن حسن جعفری (۱۳۸۴)، تاریخ یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: نشر علمی و فرهنگی، ص ۴۸؛ احمد بن حسین بن علی کاتب (۱۳۴۵)، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر، ص ۸۹.

۳ معلم یزدی، همان، ص ۱۳.

۴ ابن‌شهاب یزدی، همان، ص ۴۲۵؛ میرخواند، همان، ج ۴، ص ۴۷۸.

۵ ابن‌عرب‌شاه (۱۳۵۶)، عجایب المقدور فی اخبار تیمور زندگانی شگفت‌آور تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۴۱؛ یزدی، همان، ج ۱، صص ۴۳۳-۴۳۶.

۶ کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی (۱۳۸۲)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، محقق و مصحح عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۳۳.

مشروعیت برآمده از زور و قدرت را کسب کردند. اما آنان دریافتند که برای تداوم حاکمیت‌شان و اعمال قدرت در سراسر ایران به بنیان‌های مشروعیت بخش دیگری نیاز دارند.

ب) مشروعیت دینی

به نظر می‌رسد در میان حکومت‌های محلی ایران در قرن هشتم هجری قمری حکومت آل مظفر بیش از همه بر مفاهیم دینی برای کسب مشروعیت تأکید داشت. از سلاطین این سلسله، امیر محمد مظفری در اجرای احکام دینی تلاش بسیار می‌نمود. محمود کتبی او را «شهریاری سانس و دیندار» معرفی می‌کند که «در تقویت دین و تنظیم شرع سیدالمرسلین و تربیت علما و رعایت رعایا فکری متین و رأی رزین داشت»^۱.

امیر محمد قبل از توبه معروف‌اش در چهل سالگی، آنقدر عابد و زاهد شد که همه را به ستوه آورد. وی از دارالحکومه یزد تا مسجد جامع برای ادای نماز جمعه پیاده راه را می‌پیمود.^۲ صاحب مواهب الهی در خصوص این جنبه از اعمال او این چنین می‌نویسد: «های و هوی مستانه به تکبیر خداپرستانه مبدل شد و گلبانگ می‌خواران به دعای دینداران عوض یافت... هر که دست در محرمات می‌زد پا به پای در حد منکرات می‌نهاد بی حد ادب می‌یافت»^۳.

مهم‌ترین اقدام دینی امیر محمد و پسرش شاه‌شجاع برای کسب مشروعیت فرمانروایی و استحکام امور سلطنت ارتباط با بازمانده خلافت عباسی در مصر بود. علاوه بر این چون داعیه سلطنت ایران را داشت و می‌خواست عراق و آذربایجان را هم مسخر کند، محمد ایلچی را به عنوان قاصد فرستاد تا از «ابوبکر المعتضد بالله المستعصمی»^۴ خلیفه عباسی مصر به‌عنوان این که از احفاد مستعصم آخرین خلیفه عباسی است اجازه حاصل کند. ابوبکر عباسی و کیلی از طرف خود به ایران فرستاد که در موقع محاصره اصفهان به امیر محمد رسید و در قریه «ماروانان» از او بیعت گرفت و از این تاریخ نیابت خلافت به امیر محمد رسید. امیر محمد نیز نام خلیفه را در خطبه و سکه وارد کرد.^۵

۱ کتبی، همان، ص ۳۴.

۲ همان، ص ۴۱.

۳ معلم یزدی، همان، صص ۱۰۵-۱۰۶.

۴ المعتضد بالله ابوالفتح ابوبکر از ۷۵۳ تا ۷۶۳ ق. عنوان خلافت داشت. پس از فتح بغداد به دست هلاکوخان و قتل آخرین خلیفه عباسی در بغداد، احمدبن‌الظاهر بامرالله که در زندان بود به مصر گریخت و در ۱۳ رجب ۶۵۹، بیبرس از ممالک مصر با او بیعت کرد و از آن پس دوره خلفای عباسی در مصر آغاز شد. حسینقلی ستوده (۱۳۸۵)، تاریخ آل مظفر، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران، چ ۲، ص ۱۰۰.

۵ کتبی، همان، ص ۶۷.

همین بیعت او سبب شد که امیر محمد را «معود بالمائة السابعة» گفته‌اند.^۱ وی حدیثی را مبنای دعوی خود قرار می‌دهد که محمود کتبی صاحب تاریخ آل مظفر آن را از غرائب معجزات نبوی ذکر می‌کند.^۲ صاحب مواهب الهی نیز عنوان «مجدد مراسم الشریعه الغراء» را برای امیر محمد به کار می‌برد.^۳ بهترین تفسیر بیعت امیر با خلیفه عباسی مصر را عبدالرزاق سمرقندی ارائه می‌دهد. وی می‌نویسد: «جناب مبارزی چون می‌خواست قواعد حکومت را استحکام دهد، اندیشه بیعت بنی‌عباس در ضمیر او جایگیر شد».^۴

پس از امیر مبارزالدین محمد، فرزند او شاه‌شجاع نیز با همه آزاداندیشی در قلمرو اندیشه‌های مذهبی، سرانجام همچون پدر با بازمانده خلافت عباسی در مصر بیعت کرد تا حکومت خود را از نظر سیاسی-مذهبی مشروع سازد. شاه‌شجاع در ۷۷۰ ق با «المتوکل علی الله محمد بن ابی بکر العباسی» بیعت کرد.^۵

برخی از رفتارهای امرای مظفری نیز تداعی رفتارها و اقدامات فرمانروایان غزنوی و سلجوقی است که بر اقدامات خود لباس حمایت دینی می‌پوشاندند. از جمله هنگامی که امیر محمد تصمیم به سرکوبی طوایف جرماً و اوغان ساکن کرمان گرفت که اغلب بر ضد او عصیان می‌کردند، عنوان کرد که آن جماعت بر سنت مغول به بت تعظیم می‌نمایند. از علما و فقهای کرمان حکم تکفیر آنان را گرفت و جنگ با ایشان را جهاد و غزا جلوه داد؛ از این رو او را «شاه غازی و امیر مبارزالدین و الدنیا» لقب دادند. خواجه حافظ شیرازی نیز در یکی از اشعارش او را «شاه غازی» خطاب می‌کند.

شاه غازی خسرو گیتی‌ستان آن که از شمشیر او خون می‌چکید^۶ یا هنگامی که امیر محمد پس از تصرف شیراز، رقیبش شاه شیخ ابواسحق آخرین فرمانروای آل اینجو را به اسارت گرفت، او را به فرزندان حاجی سیدضراب سپرد تا آنان او را در ازای قتل پدر خود به قصاص برسانند. وی بهانه قتل او را این عنوان کرد که او کشنده یک سید (حاجی سیدضراب) بوده است.^۷

۱ جعفری، همان، ص ۵۳.

۲ همان.

۳ معلم یزدی، همان، ص ۱۱.

۴ عبدالرزاق سمرقندی، همان، ج ۱، ص ۳۰۳.

۵ کتبی، همان، ص ۹۶.

۶ خواجه شمس‌الدین محمد حافظ (۱۳۶۲)، دیوان حافظ، تصحیح ابوالقاسم انجوی، تهران: شرکت جاویدان، صص ۴۰۲-۴۰۳.

۷ سمرقندی، همان، ج ۱، ص ۳۸۰.

برخی از رفتارهای امرای مظفری برای کسب مقبولیت در میان رعایایش و کسب مشروعیت دینی تمسک به رفتارهای متشرعانه و دین‌مدارانه بود. به نوشته منابع در آن روزها شهرت یافته بود که یک تار موی پیامبر اکرم (ص)، نزد خاندان مرتضی اعظم سیدشمس‌الدین علی بمی است. امیر مبارزالدین در ۷۵۴ ق قبل از رفتن به سمت شیراز و فتح آنجا به بم رفت تا آن را به دست بیاورد. سیدشمس‌الدین علی نیز مدعی شد که حضرت پیامبر (ص) در خواب امر کردند که «موی محمد به محمد مظفر ده». در ادامه گزارش گفته شده که امیر محمد مظفری نیز املاک بسیار بر فرزندان مرتضی علی بمی وقف کرد.^۱

امیر محمد بعد از آن و پس از تسلط بر فارس، به احترام و تشویق زهاد و فقها و متشرعین پرداخت. مردم را وادار به شنیدن حدیث و تفسیر و فقه می‌کرد. خم و سبوی شکست، در میخانه می‌بست و در خانه زهد و ریا می‌گشود. در امر به معروف و نهی از منکر مبالغه می‌کرد.^۲ حتی پسرش شاه‌شجاع به صورت طنز درباره پدر می‌گوید:

در مجلس دهر ساز مستی پست است نه چنگ به قانون و نه دف بر دست است
رندان همه ترک می‌پرستی کردند جز محتسب شهر که بی می مست است^۳

این اقدامات امیر محمد همچون خم شکستن و بیعت با بازماندگان خلافت عباسی و ... در جهت کسب مشروعیت دینی و مقبولیت عامه، طبع ظریف شاعران آن دوره نظیر حافظ و عبید زاکانی را هم آزرده ساخت. چنانچه عبید در منظومه موش و گربه نسبت به اقدامات او اظهار بیزاری می‌نماید.^۴

خواجه حافظ نیز از امیر محمد بنابر آنچه از اشعار او به کنایه و اشاره بر می‌آید کراهت بسیار داشته است. امیر محمد را رواج دهنده بازار ریا و خرافات می‌شمرده است. منظور حافظ از محتسب در غزل‌هایش، به احتمال فراوان امیر محمد است. از جمله در غزلی که در ۷۵۸ یا ۷۵۹ ق سروده شده یعنی اندکی پس از کشته شدن دوست و ولی نعمت خود شاه شیخ ابواسحق توسط امیر محمد، از رویدادهای گوناگون و خونریزی و فتنه و فساد شکایت می‌کند.^۵ از جمله

۱ کتبی، همان، ص ۶۰؛ محمد میرک‌بن مسعود (۱۳۸۵)، *ریاض الفردوس*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار، ص ۳۷۹.

۲ قاسم غنی (۱۳۵۰)، *تاریخ عصر حافظ یا تاریخ فارس و مضافات و ایالات مجاوره در قرن هشتم*، تهران: کتابفروشی زوار، ص ۱۸۰.

۳ یحیی عبداللطیف قزوینی (۱۳۸۶)، *لب التواریخ*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثارمفاخر فرهنگی، ص ۱۹۳.

۴ عبید زاکانی (۱۳۴۳)، *کلیات عبید زاکانی*، مصحح عباس اقبال، تهران: زوار، صص ۳۴-۳۵.

۵ حافظ، همان، ص ۱۱۶.

در غزلی با مطلع زیر:

اگر چه باده فرحبخش و باد گلپیز است
به بانگ چنگ مخور می که محتسب^۱ تیز است.

امیر محمد در باب تظاهر به دینداری تا جایی پیش رفت که درصدد برآمد جنازه سعدی شاعر بزرگ قرن هفتم هجری را از قبر بیرون آورد و آن را آتش بزند؛ زیرا اشعار سعدی را خلاف دین می دانست اما شاه شجاع با خواندن بیتهای از سعدی مانع شد.^۲

این گونه رفتارها در مورد دیگر فرمانروایان مظفری نیز گزارش شده است. از جمله سلطان احمد مظفری برای شکست رقیبش سلطان بایزید نذر کرد و به قرآن کریم تفأل زد.^۳ شاه شجاع نیز دستور داده بود که مرقدش در مکه ساخته شود.^۴ گفته شده در یکی از جنگها قبل از رویارویی با دشمن ناگاه علمی به تحفه از جانب شهر مدینه برای شاه شجاع آورده شد و او نیز «دست اعتصام بر آن زد و آن منازل که تأخیر واقع شده بود به یک منزل طی کرد».^۵

به گزارش یکی از منابع، شاه شجاع در عهدنامه‌ای به امیر تیمور نوشت، ضمن استناد به آیات قرآن و یاد کردن از حضرت رسول (ص)، تمام فرزندانش را به امیر تیمور سپرد.^۶ در واپسین روزهای زندگی اش نیز به ده حافظ قرآن دستور داد به صورت مدام برای وی آیات الهی را قرائت کنند و هر روز یک ختم کلام الله بر سر بالین وی به جا آورده شود.^۷

این گونه رفتارها در فعالیت‌های معماری آنها نیز قابل رؤیت است. امرای مظفری ساخت اماکن دینی مانند مساجد، مدارس، مقبره‌ها، خانقاه‌ها و گنبدها را وجه همت خود قرار داده بودند. مسجد جامع کرمان از یادگارهای این دوره است که امیر مبارزالدین محمد در سال ۷۵۰ ق دستور ساخت آن را صادر کرد.^۸ عمادالدین احمد برادر شاه شجاع هم مسجد پامنار را در ۷۹۳ ق ساخت. علاوه بر کرمان در یزد نیز مساجدی به دستور سلاطین آل مظفر ساخته شد.^۹

۱ حافظ در بعضی از غزلها که در دوران حکومت او سروده در بعضی موارد به رعایت موقع و مقام امیر مبارزالدین محمد را به پیروی از شاه شجاع محتسب خوانده و در بعضی موارد دیگر او را «واعظ شهر» نامیده است (رکن‌الدین همایون فرخ (۱۳۶۹)، *حافظ خراباتی*، تهران: اساطیر، ص ۵۲۹).

۲ معین‌الدین نطنزی (۱۳۸۳)، *منتخب التواریخ معینی*، به اهتمام پروین استخری، تهران: اساطیر، صص ۱۵۲-۱۵۳.

۳ خواندمیر، همان، ج ۳، ص ۳۲۰.

۴ کتبی، همان، ص ۹۶.

۵ همان، صص ۹۳-۹۴.

۶ یزدی، همان، ج ۱، صص ۳۱۰-۳۱۱.

۷ کتبی، همان، ص ۱۱۲؛ میرخواند (۱۳۸۰)، همان، ج ۴، ص ۳۵۴۶.

۸ کتبی، همان، صص ۵۷-۵۸؛ مستوفی بافقی، همان، ج ۱، ص ۱۲۱.

۹ کاتب، همان، ص ۴۸۴.

در این دوره اهتمام بیشتری به ساخت مدارس صورت گرفت و مدارس متعددی احداث گردید. در قرن هشتم هجری حدود یکصد مدرسه، دویست گنبدخانه و خانقاه و دوازده مسجد در شهر یزد بنا شد.^۱ از فراوانی مدارس که در این زمان در شهرهای یزد، میبد، کرمان، شیراز و سایر شهرها بنا شده، می‌توان به میزان توجه و اهتمام مردم به تحصیل علوم مذهبی پی‌برد. از جمله این مدارس می‌توان به مدرسه ترکانیه،^۲ مدرسه میبد،^۳ مدرسه مظفریه^۴ و مدرسه آخوریه^۵ اشاره نمود. دارالسیاده‌ها نیز از مکان‌های مذهبی بودند که در دوره آل مظفر برای آموزش احداث شده است.^۶ بیشتر علمای مذهبی در این مراکز علمی به تدریس اشتغال داشتند. علمای مذهب تسنن در قلمرو امیر محمد و جانشینانش برای رواج قواعد و قوانین به تألیفات پرداخته یا بر کتاب گذشتگان شرح و حاشیه نوشتند تا فهم مطالب را برای پیروان خود آسان‌تر سازند. در سایه چنین سیاستی بود که علوم دینی رشد کرد. مخالفت علما و فقها با علوم عقلی به‌ویژه با فلسفه و حکمت مشکلات بسیاری را به وجود آورد و نابود کردن کتاب‌های فلسفه و حکمت در سرزمین‌های مظفری ضایعه بزرگی شمرده می‌شود. در حالی که علوم عقلی رونقی نداشت اصولاً این‌گونه موضوعات یا علم به حساب نمی‌آمد یا خلاف شرع بود.^۷ در مواهب الهی در این باره آمده است: «کتاب محرمة الانتفاع را اشارت فرمود تا در این ایام در آب بشویند و آنرا چون برگ گل بر باد دهند و مبانی اصول فلسفه و قواعد فروع مبتدعه را مذموم کرد».^۸

ملازمت با علما از دیگر رفتارهای امرای مظفری در این زمینه بود. چنانکه امیرمحمد در میبد ملازمت مجلس علما و فضلا اختیار کرد. مولانا عضدالدین ایجی از جمله علمای بزرگ عصر است که امیر محمد نسبت به وی احترام بسیار به‌جا می‌آورد و مواجی جهت مصارف او و ملازمانش در نظر گرفت. معروف است در مدت مختصری که مولانا عضدالدین مقیم اردوی امیرمحمد بود، شاه شجاع، شرح مختصر الاصول ابن حاجب از تألیفات مهم و معروف قاضی عضد را نزد او آموخت. علاوه بر این موارد تمامی حاکمان آل مظفر مرید محمد شاه

۱ اکرم سرآبادانی تفرشی (۱۳۸۹)، «نظری بر دستاوردهای فرهنگی و تمدنی آل مظفر»، مجله تاریخ پژوهان، ش ۲۲، ص ۹۶.

۲ کتبی، همان، ص ۷۱.

۳ جعفری، همان، ص ۴۷.

۴ کتبی، همان، ص ۶۲.

۵ جعفری، همان، صص ۱۲۵، ۱۲۹.

۶ معلم یزدی، همان، ص ۲۰۹.

۷ محمد حسن میرحسینی (۱۳۸۷)، آل مظفر، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، صص ۶۶-۶۷.

۸ معلم یزدی، همان، ص ۲۰۹.

پسر تقی‌الدین دادا محمد بودند و نیز مجلس وعظ مولانا عزالدین ابراهیم فیروزانی که در ۷۹۸ ق در یزد وفات یافته حاضر می‌شدند. شاه منصور مظفری نیز پس از استقرار بر تخت سلطنت در شیراز، دستور داد تا مواجب روزانه برای سادات و علما را صد تومان قرار دهند. حاکمان مظفری با استفاده از مفاهیم دینی در صدد حفظ، تداوم و مشروع جلوه دادن قدرت خویش بودند.

ج) مشروعیت ایرانی

حکومت‌های محلی قرن هشتم هجری قمری در جستجوی مشروعیت و تحکیم سلطه خویش، از منتسب ساختن خود به حکومت‌های ایران باستان^۱ و یا استفاده از نمادهای این دوره بهره گرفته‌اند. از جمله این حکومت‌ها می‌توان به آل کرت، سرداران و آل اینجو اشاره نمود که به مشروعیت ایران باستان رغبت بسیار داشتند. در این میان حکومت آل مظفر نیز از نمادهای باستانی ایرانی بهره جست هر چند که میزان این بهره‌وری نسبت به سایر حکومت‌ها خصوصاً آل اینجو اندک بود. از معدود نشانه‌های مشروعیت ایرانی که در منابع مربوط به آل مظفر به آنها اشاره شده می‌توان به مطالب ذیل اشاره نمود:^۲

هنگامی که امیر شرف‌الدین مظفر در خدمت اتابکان یزد به مرتبه امارت رسید، در خواب دید «آفتاب از خانه علاءالدوله برآمده و به گریبان او فرورفتی داد و او بر پای خاستی و آفتاب قریب پنجاه قطعه از دامانش فرو ریختی». امیر محمد واقعه مزبور را به یکی از علماء عرض نمود. شیخ وی را به انتقال دولت از دودمان اتابکان به خاندان او بشارت داد و عاقبت چنان شد که او گفته بود. روز به روز بر رونق کار امیر افزوده شد.^۳ احتمال داده می‌شود که خاندان مظفری حکومتشان را صاحب فره ایزدی و مورد عنایت خداوند می‌دانستند. به نحوی که مهم‌ترین مورخ این خاندان یعنی معین‌الدین یزدی صاحب *مواهب‌الاهی سلاطین مظفری را «ظل الله فی الارضین»* معرفی می‌کند و در مورد امیر مبارزالدین محمد نقل می‌کند: «نور خسروی در

۱ این منتسب سازی یا بهره گرفتن از تفکر حکمروایی در دوره باستان، در دهه اخیر تحت مفهوم «اندیشه ایرانی‌شهری» از سوی سید جواد طباطبایی مطرح شده است (نک: سید جواد طباطبایی (۱۳۸۷)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چ ۹). صرف‌نظر از این مفهوم، در اینجا منظور کاربست اندیشه‌های حکمروایی حکومت‌های دوره باستانی ایران و استفاده از انگاره‌ها، کلمات و نمادهای مرتبط با دوره باستان ایران است؛ و منظور از مشروعیت ایرانی، این نوع انتساب و ایجاد وابستگی خود به حکومت یا یکی از خاندان‌های حکمرانی دوره باستان ایران است.

۲ مستوفی بافقی، همان، ج ۱، ص ۹۵.

۳ کتبی، همان، ۳۰؛ حسینی فسایی، همان، ج ۱، ص ۳۰۵.

پیشانی مبارکش دیده می‌شود.^۱

از دوره حکومت خاندان مظفری در فارس ویرانه‌های کاروانسرای در پاسارگاد و کتیبه آن باقی است که از آثار دوره شاه‌شجاع است. این بنا را در جانب شمالی و نزدیک آرامگاه کوروش ساخته‌اند.^۲ در این کاروانسرا کتیبه‌ای با ابعاد ۶۵ در ۴۵ به دست آمده که بر روی آن لقب «سلطان المطاع الفوارس» نوشته شده است. در موزه تخت جمشید کتیبه‌ای دیگر از کاروانسرای مظفری پاسارگاد نگهداری می‌شود که علی سامی متن آن را خوانده است. بر آن عبارت «مالک هفت اقلیم» نگاشته شده بود.^۳ همچنین بر روی سکه‌های مکشوفه شاه‌شجاع^۴ در این جا و در مکان‌های دیگر عبارت «السلطان المطاع شاه‌شجاع» آمده است.^۵

علاوه بر این کتیبه‌ها، چهار کتیبه دیگر از خاندان مظفری در کاخ تچر تخت جمشید (از بناهای داریوش اول هخامنشی) وجود دارد که سه کتیبه از چهار کتیبه به نام سلطان بایزید فرزند امیر محمد است.^۶ کتیبه‌ای نیز در سال ۷۷۳ق به نام بدیع الجمال دختر ظهیرالدین بهرام شاه و همسر سوم امیر محمد بر پنجره اول این کاخ نشانده‌اند که گواهی است بر همزمانی حضور مادر و پسر در کاخ تچر.^۷

وجود کتیبه‌های فوق در دوران آل مظفر نشان دهنده این امر است که حاکمان مظفری هر چند اندک، به حکومت‌های دوره باستان توجه داشتند و در میان ویرانه‌های تخت جمشید و پاسارگاد برای خود پایه مشروعیتی جستجو می‌کردند. همچنین شاه‌شجاع در نامه‌ای به شاه منصور نصیحت می‌کند که به موعظت انوشیروان اقتدا کند^۸ و باز هم شاه‌شجاع در جواب

۱ معلوم یزدی، همان، صص ۱۰، ۴۰.

۲ محمد صادق میرزا ابوالقاسمی (۱۳۸۷)، کتیبه‌های یادمانی فارس (بناهای قرن هشتم تا دهم هجری)، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی، ص ۴۴.

۳ علی سامی (۱۳۵۰)، پارس گد: پاسارگاد پایتخت و آرامگاه کوروش بزرگ، شیراز: انتشارات کل فرهنگ و هنر فارس، ص ۱۶۴.

۴ سکه دیگر شاه شجاع از جنس نقره در سال ۷۶۰ق در شیراز ضرب شده است. در حاشیه آن ابوبکر، عمر، عثمان و علی حک شده و روی سکه المعتضد السلطان المطاع شاه شجاع و پشت سکه لا اله الا الله محمد رسول الله آمده است (سکه‌های ایران زمین از دوره هخامنشی تا پایان دوره پهلوی (۱۳۹۰)، به کوشش علی اصغر شریعت‌زاده، تهران: پازینه، ص ۲۴۰.

۵ همان، ص ۵۰.

۶ غنی، همان، صص ۴۱۳-۴۱۵؛ ستوده، همان، ج ۱، ص ۲۳۰.

۷ میرزا ابوالقاسمی، همان، ص ۸۲؛ علی سامی (۱۳۵۳)، «یادبود دیدار پادشاهان از تچر کاخ داریوش بزرگ و تخت جمشید»، نشریه هنر و مردم، دوره ۱۳، ش ۱۴۸، ص ۸.

۸ جواد عباسی و زهره راضی (۱۳۹۲)، «مشروعیت ایرانی در حکومت‌های ایران در قرن هشتم هجری»، مجله پژوهش نامه تاریخ‌های محلی ایران، ش ۴، ص ۹۴.

نامه‌ای به یکی از امراء حکومتش را ادامه حکومت اردشیر بابکان معرفی می‌کند.^۱

د) مشروعیت امنیت خواهی و عدالت‌طلبی

در اندیشه حکمروایی ایرانی، فرمانروایانی مقبول هستند و می‌توانند مشروعیت کسب کنند که در اجرای وظایف ستی حکمرانان موفق باشند. این وظایف بر سه محور امنیت، برپایی عدالت و عمران و آبادی ملک است. قرن هشتم هجری، یکی از پرآشوب‌ترین دوره‌های تاریخی ایران به‌شمار می‌آید. در چنین وضعیتی بود که برقراری امنیت و عدالت‌خواهی از بنیان‌های مشروعیت‌بخش حکومت‌ها از جمله آل‌مظفر شناخته می‌شد. علت آنکه مردم در مقابل قدرت شمشیر و اعمال زور حاکمان مظفری خصوصاً در زمان سلطنت امیر محمد و پسرش شاه‌شجاع، اظهار اطاعت و بندگی می‌کردند و قدرت آنان را مشروع می‌دانستند، نیازشان به امنیت و عدالت بود. در این دوره ایالت‌های مختلف عرصهٔ تاخت‌وتاز حاکمان و طوایف سرگردان مغولی بود.^۲ اهمیت اساسی حکومت آل‌مظفر استقرار نظم و امنیت در حد فاصل یزد، فارس و کرمان بود. حتی در شرایط جنگ‌های پی‌پی آنها با آل‌اینجو نیز اختلال چندانی برای این نظم و امنیت ایجاد نشد. نکته مهم آنکه همین نظم و امنیت ایجاد شده، اساس قدرت و یکی از پایه‌های مشروعیت مظفریان به‌شمار می‌آید. برقراری نظم و امنیت نقطه آغازین قدرت‌گیری آل‌مظفر بود. حاکمان آل‌مظفر از همان ابتدا شروع به سرکوب مغولان ساکن فارس و کرمان کردند و این مهم تا سال‌ها ادامه یافت. از جمله اینان مغولان نکودری بودند که از سمت شرق ایران به فارس و کرمان حمله می‌کردند. مظفریان پس از جنگ‌های متعدد و در مدت زمان طولانی بالاخره نکودری‌ها را به‌طور کامل شکست دادند. علاوه بر این مغولان اوغان و جرمان نیز در مقابل حملات پی‌پی امیر مبارزالدین محمد تسلیم شدند و به سپاه آل‌مظفر اضافه شدند. در نتیجه در دوران آل‌مظفر شاهد به زیر کشیده شدن مغولان در نیمه جنوبی کشور هستیم و حتی امیرمبارزالدین محمد و شاه‌شجاع به‌صورت جداگانه پایتخت ایلخانان را هر چند برای مدتی بسیار کوتاه تصرف کردند. این اقدامات آنان کمک بسیاری به گسترش تجارت خلیج فارس نمود. در این راه تلاش بسیار کرده و موفق هم شدند، امری که حتی دولت ایلخانان نیز از

۱ عبدالله بن لطف‌الله حافظ ابرو (۱۳۷۵)، *جغرافیای حافظ ابرو*، تصحیح و تحقیق صادق سجادی، ج ۳، تهران: میراث مکتوب، ص ۱۵۸.

۲ معلم یزدی، همان، ص ۵۸؛ قزوینی، همان، ص ۹۲.

دستیابی بدان باز مانده بود. چنانکه تصرف بم توسط آل مظفر برای احیای موقعیت دریایی فارس و کرمان حائز اهمیت بود. مظفریان توانستند راه‌های تجاری در نیمه جنوبی ایران را با سرکوب مغولان نکودری، عرب‌ها، مغولان اوغان و جرمان بهبود بخشند.^۱

برقراری نظم و امنیت که زمینه‌ساز رونق اقتصادی و فرهنگی روزگاران بعد شد، مظفریان را در مقام یک حکومت تا حدی موفق هم نشان داد. این حکومت کم‌وبیش نیمه جنوبی کشور را در اختیار گرفت و با توجه به فتوحات در نیمه شمالی ایران هم، فراتر از یک دولت محلی ظاهر شد. در این دوران آشوب‌زده در کنار امنیت، عدالت نیز مفهومی کلیدی در مشروعیت دولت‌ها محسوب می‌شد که از خلال گزارش‌های مورخان آشکار می‌شود.

رعایت عدالت در اندیشه سیاسی این سرزمین همیشه مورد توجه بوده است. چنانچه خواجه نظام‌الملک اشاره می‌کند: «چاره نیست پادشاه را از آن که هر هفته دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف بدهد...». همچنان که دادگری و عدالت سبب بقای استواری ملک است. ظلم و بیداد نیز مایه زوال دولت است. حاکمان مظفری نیز برای کسب مشروعیت ناگزیر از اجرای عدالت در قلمرو خویش بودند.

سلاطین آل مظفر به این جهت توانستند تا حدی به آبادانی جنوب ایران بپردازند. از جمله زمانی که امیر محمد فارس را تصرف نمود، بلافاصله بنیاد عدالت و رعیت پروری نهاد.^۲ به طوری که صاحب مواهب الهی در مورد عدالت وی چنین می‌سراید:

«لطفت به کرم چاره بیچاره کند عدلت ستم از زمانه آواره کند».

همچنین معین‌الدین یزدی به کرات از عدالت امیر محمد سخن به میان آورده و او را «مظهر آیات العداله» خوانده است.^۳ صاحب کتاب تاریخ آل مظفر نیز شاه‌شجاع را «سلطانی عادل خجسته سیم» معرفی می‌کند.^۴ شاه‌شجاع با اطلاع از نابسامانی‌های اهالی کرمان در بستر مرگ به برادرش سلطان احمد وصیت نمود که «مردم کرمان فقیر و مظلومند با ایشان به نوعی رفتار کن که به کرم و عدالت و مرحمت قرین باشد».^۵ افزون بر آن در منابع حکایات فراوانی دربارهٔ

۱ عبدالرسول خیراندیش (۱۳۹۴)، *فارسیان در برابر مغولان*، تهران: انتشارات آدابوم، ص ۱۸۱.

۲ کتبی، همان، ص ۶۴.

۳ معلم یزدی، همان، ص ۱۲.

۴ همان، صص ۱۱، ۱۳، ۲۶.

۵ کتبی، همان، ص ۸۱.

۶ غنی، همان، ص ۳۱۷.

عدالت امیر محمد، شاه شجاع، شاه یحیی و دیگر حاکمان آل مظفر ذکر شده است.^۱ از جمله اقدامات امیر محمد مظفر و دیگر شاهزادگان و خوانین مظفری در آبادانی سرزمین، ایجاد روستاهایی در اطراف یزد و جاری ساختن قنات‌هایی در این شهر است. مؤلف تاریخ جدید یزد در مورد این شهر در این دوران می‌گوید: «معموری ولایت به مرتبه‌ای رسیده بود که مردم دهاقین را عوامل کار نفرمودی و غله و پنبه و میوه که به شهر آوردند همه بر اسب و استرها بار کردند و جامه‌های زیبا از دیبا و قصب پوشیدند و مرغ‌های فریه را به برنج در میان شیر جوشیدند».^۲

علاوه بر این، سلاطین مظفری در این دوران در فارس، کرمان، یزد و اصفهان ابنیه خیریه و عام‌المنفعه همچون بیمارستان بنا نمودند و به مرمت حصار و برج‌های اطراف شهرها اقدام کردند و برای هر یک موقوفاتی از اراضی زراعتی و باغ و بازار معین کردند که منبع درآمدی برای آن مخارج باشد. غیر از پادشاهان آل مظفر اطرافیان سلطان و بعضی از عمال دولت و صاحبان ثروت نیز برای جلب نظر مردم نسبت به خود و یا امر خیر آخرت به نبای ابنیه خیریه اقدام کردند.^۳

بناهای متعدد باقی مانده از عصر مظفری همه گواه از آن دارد که این دودمان دغدغه آباد کردن، ایجاد امنیت و اجرای عدل را به منظور جلب رضایت مردم داشت. هر چند که در نه سال پایانی حکومت مظفریان با توجه به جنگ‌های مدام میان اعضای خاندان مظفری، قتل و نابینا ساختن همدیگر، مردم گرفتار و جنگ و ستیز و آشوب شدند و حکومت آل مظفر مشروعیت ابتدایی خویش را از دست داد به نحوی که هنگام حمله تیمور نه تنها مقاومتی صورت نگرفت بلکه از مدت‌ها قبل بخشی از مردم آرزوی برهم زدن چنین هرج و مرجی را داشتند.

و) مشروعیت برآمده از توجه به کلیه گروه‌های مذهبی

حاکمان مظفری از اهل سنت و پیرو فقه شافعی بودند، در عین حال به بزرگان مذهب شیعه احترام می‌گذاشتند و مقام سادات را نیز رعایت می‌نمودند. سلطان زین العابدین حاکم آل مظفر،

۱ مستوفی باقی، همان، ج ۱، ص ۱۵۱؛ میرخواند، همان، ج ۴، ص ۲۵۵۶؛ حسینی منشی، همان، ص ۲۸۶.

۲ کاتب، همان، ص ۲۱۳.

۳ کتبی، همان، ص ۶۶؛ جعفری، همان، صص ۵۰-۵۱؛ کاتب، همان، ص ۸۴.

از طرف مادر تشرف سیادت یافته بود.^۱ مؤلف تاریخ شیراز در این باره اشاره می‌کند که صرف‌نظر از معتقدان بسیار اندک سایر ادیان، بقیه ساکنان شیراز - پایتخت حکومت آل مظفر - پیروی یکی از مذاهب تسنن و تشیع و مکاتب مختلف تصوف بوده‌اند.^۲ حاکمان مظفری به خوبی می‌دانستند از لحاظ کمیت پس از تسنن، شیعیان قرار دارند و برای جلب نظر آنان و کسب مقبولیت حداکثر مردم دست به اقداماتی در این زمینه می‌زدند.

بنا به نوشته مؤلف مواهب الهی، امیر محمد در ۷۳۴ق که در سلطانیه به خدمت سلطان ابوسعید بهادرخان رسید با وی عازم بغداد شد و با خلوص اعتقاد به زیارت امام المتقین علی بن ابی طالب رفت و حاجات خود را به خضوع و خشوع طلب نمود.^۳ قبل از امیر محمد نیز پدرش شرف‌الدین مظفر به همراهی سلطان محمد اولجایتو به بغداد رفت و به زیارت قبر حضرت علی (ع) مشرف گشت.^۴ زمانی نیز که در یک جنگ، امیر محمد چندین زخم برداشت و هنگامی که پهلوان علیشاه بمی در صدد نجات وی برآمد، امیر محمد اشاره نمود نیازی به نجات من نیست و بیست سال قبل از این در حرم حضرت امیرالمومنین علی - کرم‌الله - آرزوی شهادت نمودم.^۵

همچنین اهل تصوف گروه دیگری هستند که توجه و اقبال مردم به آنها می‌توانست در جهت کسب مشروعیت و مقبولیت به حاکمان مظفری کمک بسیار نماید. در این دوره نیز حاکمان مظفری حمایت از مشایخ و صوفیان را تدبیری برای کسب مقبولیت حکومت خود می‌دانستند. امیر مبارزالدین محمد به واسطه مرادده با دربار ایلخانان و با توجه به اوضاع زمانه خود، احترام به شیوخ و متولیان مذهبی را همواره سرلوحه خود داشت. همچنانکه امیر محمد به هیچ وجه از حرف‌های شیخ شهاب‌الدین علی باعمران تجاوز نمی‌نمود.^۶

نتیجه‌گیری

دودمان مظفری کار خود را از رهداری ولایت یزد (راه‌های میبید و ندوشن - کرمانشاهان در

۱ مستوفی باقعی، همان، ج ۱، ص ۱۵۱؛ میرخواند، همان، ج ۴، ص ۳۵۵۹.

۲ حسن خوب نظر (۱۳۸۰)، تاریخ شیراز (از آغاز تا ابتدای سلطنت کریم خان)، به کوشش جعفر مؤید شیرازی، تهران: نشر سخن، ص ۵۶۱.

۳ معلم یزدی، همان، ص ۸۸.

۴ کاتب، همان، ص ۷۹.

۵ کتبی، همان، ص ۵۳.

۶ سمرقندی، همان، ج ۱، ص ۱۹۷.

مسیر یزد - کرمان) آغاز کردند و با کاردانی و موقعیت‌شناسی از یک سو و قدرت زور و غلبه از سوی دیگر بر نواحی جنوبی و مرکزی تسلط یافتند. نخستین بنیان مشروعیت‌بخش حکومت آنان استفاده به موقع از قدرت شمشیرشان بود اما رفته رفته برای تداوم حاکمیت‌شان به سایر مبانی مشروعیت نیز متوسل شدند. حاکمان آل مظفر هر چند به اندیشه ایرانی‌شهری به‌عنوان یکی از عناصر مشروعیت‌زای حکومتشان بی‌توجه نبودند، اما دین را به‌عنوان مهم‌ترین بنیان مشروعیت‌بخش حاکمیتشان قرار دادند. اعمال به‌ظاهر زاهدانه امیر مبارزالدین و سایر امرای آل مظفر در راه کسب مشروعیت دینی و جلب نظر عامه مردم بود. یکی از مهم‌ترین مبانی مشروعیت حکومت آل مظفر دست‌بیعت دادن به بازماندگان خاندان خلافت عباسی در مصر بود. امرای مظفری برای استحکام قدرت حکومت‌شان و فتح سراسر ایران به اندیشه بیعت با خلفای عباسی افتادند. در عین حال در قلمرو تحت حاکمیتشان برای کسب اقبال عامه علاوه بر اهل تسنن به سایر گروه‌های مذهبی نیز توجه داشتند. همچنین آل مظفر در دوره‌ای بر بخش‌های مرکزی و جنوبی ایران حکمرانی یافتند که ساختارهای اجتماعی کمابیش دچار گسیختگی شده بود. کرمان در معرض هجوم طوایف صحراگرد قرار داشت و یزد و فارس نیز در مرحله رقابت‌های آل مظفر، آل اینجو و اتابکان یزد دچار آشوب‌های سیاسی شده بود. راه‌های تجاری جنوبی که به خلیج فارس و دریای مکران می‌رسیدند یا از طریق مکران و سیستان به شرق راه می‌یافت در عرصه تاخت و تازهای گوناگون، کارایی قبلی خود را از دست داده بود. در چنین شرایطی آل مظفر تا حدی توانستند نظم و امنیت را برقرار نمایند و از این رهگذر مشروعیتی حاصل کنند.

استفاده آل مظفر از عناصر مختلف مشروعیت‌بخش نشان از آن دارد که هیچ‌یک از این عناصر به تنهایی نمی‌توانسته تداوم حکومت این خاندان و نیز مشروعیت و مقبولیت آنان را تأمین کند، و این خاندان به دلیل فقدان پیشینه حکمروایی خاندانی و کاریزمایی حکمرانی، به‌ناچار به همه عناصر مشروعیت‌زای در دسترس دست‌یازیده‌اند.

منابع و مآخذ

- ابوالمحمد، عبدالحمید (۱۳۷۶)، *مبانی سیاست*، تهران: نشر توس.
- ابن‌شهاب یزدی، حسن بن شهاب‌الدین حسین (۸۰۲ق)، *جامع التواریخ حسنی*، نسخه خطی، ش ۴۹۵/ف، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی.

- ابن عرب‌شاه (۱۳۵۶)، *عجایب المقدور فی اخبار تیمور (زندگانی شگفت‌آور تیمور)*، ترجمه محمد علی نجاتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن‌فراء، ابویعلی محمد حسین (۱۳۶۲)، *احکام السلطانیه*، قم: مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- بحرانی‌پور، علی و زارعی، زهرا (۱۳۸۹)، «خاستگاه‌های اقتدار و مقبولیت اجتماعی سلسله آل‌اینجو ۷۲۵-۷۵۴»، *مجله تاریخ اسلام و ایران*، ش ۸، صص ۲۹-۵۴.
- بیتنام، دیوید (۱۳۸۲)، *مشروع‌سازی قدرت*، ترجمه محمد عابدی اردکانی، یزد: دانشگاه یزد.
- *تاریخ سیستان* (۱۳۸۱)، به تصحیح محمدتقی ملک‌الشعراء، تهران: معین.
- جعفری، جعفر بن محمد بن حسن (۱۳۸۴)، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۹)، *مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران: انتشارات علوم و فنون رازی (پژوهش سرای رازی).
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۶۳)، *دیوان حافظ*، تصحیح ابوالقاسم انجوی، تهران: شرکت جاویدان.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف‌الله (۱۳۷۵)، *جغرافیای حافظ ابرو*، تصحیح و تحقیق سجادی، تهران: میراث مکتوب.
- حسینی فسایی، میرزا حسن (۱۳۸۲)، *فارسانامه ناصری*، تصحیح و تحشیه منصور رستگار فسایی، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
- حسینی منشی، محمد میرک بن مسعود (۱۳۸۵)، *ریاض الفردوس خانی*، به کوشش ایرج افشار، تهران: بنیاد موقوفات محمد افشار.
- خسروبیگی، هوشنگ و ساجدی، عبدالله (۱۳۹۴)، «بنیان‌های مشروعیت حکومت صفاریان سیستان»، *مجله پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران*، س ۳، ش ۲.
- خنجی، فضل‌الله (۱۳۶۲)، *سلوک الملوک*، ترجمه محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۶۲)، *حسیب‌السیر اخبار افراد بشر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابفروشی خیام، چ ۳.
- خوب‌نظر، حسن (۱۳۸۰)، *تاریخ شیراز (از آغاز تا ابتدای سلطنت کریم‌خان)*، به کوشش جعفر مؤید شیرازی، تهران: سخن.
- خیراندیش، عبدالرسول (۱۳۹۴)، *فارسیان در برابر مغولان*، تهران: آبادبوم.
- ساجدی، عبدالله (۱۳۹۴)، «تداوم و تحول در مبانی مشروعیت حکومت‌های بعد از اسلام، مطالعه موردی (از طاهریان تا حمله مغول)»، *رساله دکتری*، تهران: دانشگاه پیام نور.
- سامی، علی (۱۳۵۰)، *پارس‌گده: پاسارگاد پایتخت و آرامگاه کوروش بزرگ*، شیراز: انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر استان فارس.

- (۱۳۵۳)، «یادبود دیدار پادشاهان از تچر کاخ داریوش بزرگ و تحت جمشید»، نشریه هنر و مردم، دوره ۱۳، ش ۱۴۸.
- ستوده، حسینقلی (۱۳۸۵)، *تاریخ آل مظفر*، تهران: دانشگاه تهران، چ ۲.
- سرآبادانی تفرشی، اکرم (۱۳۸۹)، «نظری بر دستاوردهای فرهنگی و تمدنی آل مظفر»، *تاریخ پژوهان*، س ۶، ش ۲۲.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیاح، احمد (۱۳۷۵)، *فرهنگ جامع عربی-فارسی*، تهران: کتابفروشی اسلام.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۶)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین (بررسی جامعه‌شناسی مناسبات دین و دولت ایران اسلامی)*، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- شریعت‌زاده، اصغر (۱۳۹۰)، *سکه‌های ایران زمین از دوره هخامنشی تا پایان دوره پهلوی*، تهران: پازینه.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۷)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چ ۹.
- عباسی، جواد و راضی، زهره (۱۳۹۳)، «مشروعیت ایرانی در حکومت‌های محلی ایران در قرن هشتم هجری»، *مجله پژوهش نامه تاریخ‌های محلی ایران*، س ۲، ش ۴.
- فصیحی خوافی، احمدبن جلال‌الدین (۱۳۸۶)، *مجمل فصیحی*، مقدمه و تصحیح محسن نصرآبادی، ج ۳، تهران: اساطیر.
- قزوینی، یحیی عبدالطیف (۱۳۸۶)، *لب التواریخ*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انجمن آثار مفاخر فرهنگی.
- عبید زاکانی (۱۳۴۳)، *کلیات عبید زاکانی (قصاید، غزلیات، قطعات، رباعیات و مثنویات)*، مقابله با نسخه مصحح عباس اقبال، ترجمه لغات و عبارات پرویز اتابکی، تهران: کتابفروشی زوار.
- غنی، قاسم (۱۳۵۰)، *تاریخ عصر حافظ یا تاریخ فارس و مضافات و ایالات مجاوره در قرن هشتم*، تهران: کتابفروشی زوار.
- کاتب، احمدبن حسین بن علی (۱۳۴۵)، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- کتبی، محمود (۱۳۶۴)، *تاریخ آل مظفر*، به اهتمام و تحشیه عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- لاریجانی، محمدجواد (۱۲۷۳)، *حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی*، تهران: نشر سروش.
- مستوفی بافقی، محمد مفید (۱۳۸۵)، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- معلم یزدی، معین‌الدین بن جلال‌الدین (۱۳۲۶)، *مواهب‌الهی*، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- میرزا ابوالقاسمی، محمدصادق (۱۳۸۷)، *کتابخانه‌های یادمانی فارس (بناهای قرن هشتم تا دهم*

- هجری)، تهران: فرهنگستان هنر جمهوری اسلامی ایران، تهران.
- میرحسینی، محمدحسن (۱۳۸۷)، *آل مظفر*، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
 - میرخواند، محمدبن سیدبرهان‌الدین خواندشاه (۱۳۳۹)، *روضه الصفا فی سیره الانبیا و الملوک و الخلفا*، تهران: خیام.
 - ---- (۱۳۸۰)، *روضه الصفا فی سیره الانبیا و الملوک و الخلفا*، تصحیح جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.
 - نطنزی، معین‌الدین (۱۳۸۳)، *منتخب التواریخ معینی*، به اهتمام پروین استخری، تهران: اساطیر.
 - وینست، اندرو (۱۳۷۶)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
 - همایون‌فرخ، رکن‌الدین (۱۳۶۹)، *حافظ خراباتی*، تهران: اساطیر.
 - هیوود، اندرو (۱۳۸۷)، *مفاهیم کلیدی در علم سیاست*، ترجمه حسن سعید کلامی و عباس کاروان، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
 - یزدی، شرف‌الدین (۱۳۳۶)، *ظفرنامه*، به تصحیح و اهتمام محمد عباسی، تهران: امیرکبیر.

تأثیر رقابت تجاری فاطمیان و عباسیان بر گرایش عشایر قفص جنوب کرمان به اسماعیلیه فاطمی

۱ ناهید شفیعی
۲ علیمحمد ولوی
۳ مریم معزی

چکیده: با استقرار خلافت فاطمیان در سال ۲۹۷ق. در افریقه، رهبران نهضت فاطمی با تشکیل «سازمان دعوت» به گسترش نفوذ خود در سرزمین‌های اسلامی پرداختند. یکی از کانون‌های مورد توجه داعیان فاطمی، مناطق کوهستانی قفص جنوب کرمان، مقر عشایر قفص بود که به اسماعیلیه فاطمی گرایش یافتند. هدف این پژوهش، بررسی تأثیر رقابت تجاری فاطمیان و عباسیان بر گرایش زود هنگام عشایر قفص به اسماعیلیه فاطمی است و با روش تحلیلی تاریخی، به بررسی موضوع می‌پردازد. دستاوردهای این پژوهش نشان می‌دهد که فاطمیان در رقابت تجاری با عباسیان و با هدف تضعیف قدرت آنان، سعی در جابه‌جایی مسیر تجارت از خلیج فارس به دریای سرخ داشتند و برای نیل به این مقصود، اختلالاتی را در شبکه راه‌های تجاری جنوب ایران ایجاد کردند. فاطمیان با دعوت عشایر قفص به اسماعیلیه فاطمی از آنان به‌عنوان تأمین‌کننده سیاست‌های خود سود بردند و با ایجاد ناامنی در مسیر کاروان‌های حوزه سواحل جنوب به مناطق داخلی ایران، موفق به تغییر مسیر تجارت از خلیج فارس به دریای سرخ شدند.

واژه‌های کلیدی: قفص، کرمان، اسماعیلیه، فاطمیان، عباسیان

۱ N.shafiei@alzahra.ac.ir

۲ a.valavi@alzahra.ac.ir

۳ maryammoazzi@yahoo.com

۱ دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه الزهرا (س)، (نویسنده مسئول)

۲ استاد تاریخ اسلام دانشگاه الزهرا (س)

۳ دانشیار سابق گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۱۸

A study of the Effects of Commercial Competition between Fatimids and Abbasids on the Tendency of the South Kerman Nomadic tribes of Qufs toward the Fatimid Ismaili

Nahid Shafiei¹

Ali Mohammad Valavi²

Maryam Moezzi³

Abstract: With the establishment of the Fatimids' Caliphate in 297AH in Africa, the leaders of the Movement started to develop their dominance over different Islamic regions through the "Invitation Organization". One of the focal points of the Fatimid inviters was the mountainous areas of Qufs in southern Kerman, as the headquarters of the Qufs nomadic tribes, who tended to the Fatimid Ismaili. The purpose of this study is to investigate the effects of the commercial rivalries of the Fatimids and Abbasids on the tendency of the Qufs tribes to Fatemi Ismaili, and analyzes the subject through historical analysis. The findings of this study indicate that the Fatimids within the context of their commercial completion with the Abbasids and with the aim of weakening their power, tried to shift the trade route from the Persian Gulf to the Red Sea and, in order to achieve this, caused some disturbances in the network of commercial routes in southern Iran. The Fatimids, by inviting Qufs nomads to the Fatimid Ismaili, benefited from them as a tool in implanting their own strategies, and by creating insecurity along the routes of caravans from southern shores of Iran into the inner regions, succeeded in shifting trade routes from the Persian Gulf to the Red Sea.

Keywords: Qufs, Kerman, Ismaili, Fatimids, Abbasids

1 PhD Candidate of the Islamic History, Alzahra University (corresponding author), N.shafiei@alzahra.ac.ir
2 Professor of History, Alzahra University a.valavi@alzahra.ac.ir
3 Associate Professor of History, Ferdowsi University of Mashhad maryammoazzi@yahoo.com

مقدمه

آغاز تاریخ اسماعیلیه به عنوان یک نهضت مستقل به روزگار امام جعفر صادق (ع) بر می‌گردد. این نهضت بر حقانیت امامت اسماعیل بن جعفر الصادق (ع) و نسل او تأکید داشت و در طی فعالیت رسمی به چند گروه تقسیم شد. با آغاز دوره ستر از سال ۱۴۸ق. تا سال ۲۸۶ق. که عیدالله مهدی (حکومت ۲۹۷-۳۲۲ق.) رهبری تشکیلات اسماعیلیه را در شهر سلمیه بر عهده گرفت و مدعی امامت شد، رهبران نهضت اسماعیلیه به تأسیس سازمان سیاسی و عقیدتی دست زدند. این سازمان با عنوان «سازمان دعوت» فعالیت بسیار گسترده‌ای را به منظور ترویج مذهب اسماعیلیه آغاز کرد و به مرور زمان تکامل یافت و نهضت اسماعیلیه توانست تحت حمایت آن به موفقیت سیاسی دست یابد. این شبکه فکری با تشکیلات نیمه سری و استفاده از سازمان تبلیغی، داعیان و هواداران خود را برای پیدا کردن کانون‌های فکری و تأمین راهبردهای از پیش طراحی شده به شهرهای مختلف روانه کرد. کوشش‌های داعیان سخت‌کوش و فعال با سفر به سرزمین‌های اسلامی صورت پذیرفت و در نتیجه فعالیت آنها، عشایر قفص ساکن در کوه‌های قفص جنوب کرمان که گرایش شیعی داشتند، دعوت داعیان فاطمی را پذیرفتند. از گزارش ابن حوقل (وفات ۳۶۷ق.) می‌توان استنباط کرد که عشایر قفص در سراسر نواحی دعوت خراسان، اولین گروهی بودند که دعوت اهل مغرب (فاطمی) را پذیرفتند،^۱ در حالی که سایر نواحی خراسان، گرایش خود را به جناح مخالف اسماعیلیه فاطمی حفظ کرده بودند. طبق نظریه برنارد لوئیس، فاطمیان در رقابت با عباسیان سعی نمودند مسیرهای تجارت دریایی را از خلیج فارس به دریای سرخ تغییر دهند تا انحصار این نوع تجارت را از دست عباسیان خارج کنند.^۲ به نظر می‌رسد، فاطمیان در تعقیب این هدف در صدد جلب حمایت عشایر قفص جنوب کرمان برآمدند که در سواحل جنوب ایران صاحب نفوذ بودند و با تغییر گرایش آنها به اسماعیلیه فاطمی، از آنان به عنوان تأمین‌کننده اهداف خود استفاده کرده، به موفقیت‌هایی نیز دست یافتند. بررسی این موضوع، از دو جنبه دارای اهمیت است: اول اینکه موقعیت منطقه سکونت قوم قفص از حیث دامنه جغرافیایی، شرایط اقلیمی و طبیعی در گرایش زود هنگام آنها به فاطمیان مؤثر بود؛ و دیگر اینکه تمایل عشایر قفص به شیعه و نیز قدرت جنگاوری آنها همسو با سیاست‌های از پیش طراحی شده

۱ ابن حوقل (۱۹۳۸)، *صورة الارض*، ج ۲، بیروت: دارالصادر، صص ۳۰۹-۳۱۰.

2 Bernard Lewis (1953), *The Fatimids and the Route to India*, vol. XIV, pp.50-54.

فاطمیان بود. واقعیت پنهان این بود که فاطمیان توانستند با تغییر در عقیدهٔ عشایر قفقص، از آنها برای دستیابی به اهداف خود بهره ببرند.

پژوهش حاضر در پی پاسخ دادن به این سؤال است: رقابت تجاری فاطمیان و عباسیان چه تأثیری در گرایش عشایر قفقص ساکن جنوب کرمان به اسماعیلیهٔ فاطمی داشته است؟ با مطالعات مقدماتی، گمانهٔ قابل طرح این است که رقابت تجاری فاطمیان و عباسیان در جهت تغییر مسیر تجاری از خلیج فارس به دریای سرخ، زمینه‌ساز گرایش زود هنگام عشایر قفقص نسبت به سایر نواحی خراسان به فاطمیان شده است.

از جمله محدودیت‌های پژوهش باید به کمبود اطلاعات منابع در زمینه‌های تاریخ سیاسی، قوم‌شناسی، جمعیت‌شناسی و وضعیت زبانی قوم قفقص اشاره کرد. دربارهٔ موضوع مورد مطالعه مقاله حاضر، بجز پژوهش کلیفورد ادموند باسورث، خاورشناس انگلیسی با عنوان *کوفجان یا قفقصها در تاریخ ایران*^۱ و مدخل «قفص»^۲ در *دائرةالمعارف اسلام* که توسط همین مستشرق تألیف شده، پژوهش دیگری یافت نمی‌شود. ظاهراً این دو پژوهش نخستین تحقیقاتی هستند که با روش توصیفی، به معرفی عشایر قفقص پرداخته‌اند، اما درصدد تبیین گرایش مذهبی این قوم برنیامده‌اند. پژوهش حاضر با روش تحلیلی تاریخی به بررسی ویژگی‌های عشایر قفقص و تأثیر رقابت تجاری فاطمیان و عباسیان بر گرایش این عشایر به اسماعیلیهٔ فاطمی قبل از سایر نواحی دعوت خراسان می‌پردازد.

ورود اسلام به سرزمین کرمان

سابقهٔ حضور و مهاجرت اعراب در کرمان به قبل از اسلام می‌رسد.^۳ این روند بعد از فتوحات در دورهٔ اسلامی سرعت بیشتری به خود گرفت. منابع اسلامی، تاریخ‌های عمومی، فتوح و مسالک و ممالک‌ها، حملات مکرر اعراب مسلمان برای فتح کرمان و مقاومت قبایل قفقص ساکن جنوب را در چندین نوبت و در سال‌های مختلف ذکر نموده‌اند،^۴ تصرف

1 C. E. Bosworth (1976), *The Kufichis or Qufs in Persisn history*, British Institute of Persian Studies, pp. 9-14.

2 C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis (1986), "Kufs", *The Encyclopedia of Islam*, Vol. V, Leiden: pp. 352-353.

۳ محمدبن جریر طبری (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران: اساطیر، ص ۶۰۱؛ ابن‌بلخی (۱۳۷۴)، *فارس‌نامه*، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی، ص ۱۹۱؛ محمود همت (۱۳۸۹)، *تاریخ کرمان*، تهران: گلی، ص ۵۷.

۴ احمدبن‌ابی‌یعقوبی (۱۳۷۸)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمهٔ محمد آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۶۱؛ احمدبن‌یحیی‌بلادری (۱۹۸۸)، *فتوح البلدان*، بیروت: دارمکتبه الهلال، ص ۳۷۹؛ محمدبن جریر طبری (۱۳۷۸)، *تاریخ الامم و*

کرمان در سال هفدهم هجری و یا بنا به قولی در سال بیست و سوم هجری قمری به دستور عمرین خطّاب (حکومت ۱۳-۲۳ق.)، خلیفه دوم صورت پذیرفت،^۱ اما حضور اعراب مسلمان در این ناحیه تثبیت نگردید و به محض خروج سرداران عرب، کرمان سر از تابعیت برتافت و درگیر نارضایتی‌های داخلی شد. همین مسئله زمینه اعزام سپاهیان عرب مسلمان، سرکوب شورش‌ها و فتح مجدد کرمان را در دوره عثمان (حکومت ۲۳-۳۵ق.) فراهم آورد.^۲ پس از فتح دوباره کرمان، مهاجرت اعراب مسلمان به این منطقه بیشتر شد و این روند تا قرن چهارم هجری قمری ادامه یافت.

سکونت اعراب مسلمان در کرمان و همچنین دوری از مرکز خلافت اسلامی، این منطقه را به محیطی امن برای اندیشه‌ها و نحله‌های گوناگون مذهبی تبدیل کرد. مشخص نیست که نخستین مسلمانان کرمان پیرو چه مذهبی بودند، اما می‌دانیم گروه‌های مذهبی مخالف با ساختار قدرت، خوارج و شیعیان در دوره بنی‌امیه در مناطق جنوبی استقرار یافتند و این نواحی به علت دوری از دستگاه خلافت در تصرف جماعتی از آنان درآمد و مرکز مخالفان بنی‌امیه شد. شاخه‌های مختلف خوارج از نیمه سده اول هجری تا اواخر سده چهارم هجری قمری در بخش‌هایی از سرزمین کرمان مأمنی برای خود به دست آوردند.^۳ به غیر از خوارج، در مناطق جنوبی کرمان، گروه‌های مخالف دیگری از جمله شیعیان نیز حضور داشتند. به استناد منابع، مردمان نواحی جنوب کرمان، مانند اهالی رودبار، قهستان ابی‌غانم و منوجان از سده‌های نخستین، متمایل به شیعه بودند.^۴ حضور داعیان شیعه و فعالیت‌های تبلیغی آنها در کرمان از قرن دوم هجری بر شمار شیعیان این ناحیه افزود.^۵ به غیر از تبلیغات داعیان شیعی، دوری منطقه از ساختار قدرت بنی‌امیه نیز در حضور شیعیان و رهبران خیزش‌های شیعی بر ضد بنی‌امیه چون جدیع بن علی بن شیب معنی آزدی کرمانی (۱۲۶ق.) و عبدالله بن معاویه بن عبدالله بن

المملوک، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۵، بیروت: روائع التراث العربی، ص ۲۱۵۶.

۱ محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۰۱۴؛ ابن اثیر (۱۳۷۱)، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج ۸، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی، ص ۳۹۷.

۲ احمد بن یحیی بلادری، فتوح البلدان، ص ۳۰۷؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۰۱۴؛ محمد بن عبدالکریم بن احمد شهرستانی (۱۳۷۳)، توضیح الملل (الملل والنحل)، تحقیق سید محمد رضا جلالی نایینی، ج ۱، تهران: اقبال، ص ۱۳.

۳ ابواسحق ابراهیم اصطخری (۲۰۰۴)، المسالک والممالک، بیروت: دارالصادر، ص ۱۶۷.

۴ همان، ص ۱۶۱.

۵ احمد بن علی نجاشی (۱۳۶۵)، رجال النجاشی، محقق موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ص ۴۴۲.

جعفر بن ابی طالب (۱۲۷ق): تأثیر گذار بود.^۱ آنچه که مسلم است، همراهی و حمایت مردم کرمان از این قیام‌ها، نشان‌دهنده تمایلات شیعی آنان در قرون اولیه هجری است. رسیدن امواج قیام عبدالله بن معاویه به کرمان و همچنین حضور یک فرد متمایل به مخمسه در رأس ساختار سیاسی کرمان،^۲ حکایت از وجود پیروان گرایش‌های شیعی جناحیه^۳ و مخمسه (شاخه‌ای از خطاییه)^۴ در این حدود دارد. به غیر از آنها، شیعیان اسماعیلی نیز محدوده‌ای از کرمان را به خود اختصاص داده بودند. این پژوهش به بررسی وضعیت عشایر قفص متمایل به اسماعیلیه در جنوب کرمان می‌پردازد.

قفص، کوفج یا کوچ

در خصوص وجه تسمیه واژه قفص، کوفج یا کوچ، منابع بر این نکته اتفاق نظر دارند که واژه قفص، شکل عربی واژه کوفج است.^۵ باسورث در جست‌وجوی معنای واژه کوفج به ریشه‌یابی واژه از لحاظ زبان‌شناسی پرداخته و کوفج را از ریشه «کوف» و به صورت تحت‌اللفظی، «ساکنان کوه» می‌داند و «کوفج» و «کوفج» را شکل فارسی کوه‌نشینان و «قفص» را شکل عربی آن عنوان کرده است. به این صورت که کوفج/کوفیج، کوفاج/کوفج (kufij/kufich) با یک مصوت i بی‌صدا و ناپایدار و بدون مد قبل از ch/j است. به طوری که «k» فارسی به «q» و «c» به «s» و فرم کوفیج «kufich» به قفص عربی «qufs» تبدیل شده است. در فارسی امروز «Kufch» با جذب f به u به شکل کوچ درآمده و اغلب به صورت جفت

-
- ۱ ابوالفرج علی بن الحسین اصفهانی (۱۳۳۹)، *فرزندان ابوطالب*، ترجمه جواد فاضل، ج ۱، تهران: کتاب‌فروشی علی‌اکبر علمی، ص ۲۵۶؛ ابن‌عنه (۱۳۸۵)، *عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب*، قم: مؤسسه انصاریان، صص ۷۶-۷۷؛ احمدعلی خان وزیری (۱۳۷۵)، *تاریخ کرمان*، تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علمی، ص ۳۰۴.
 - 2 Ivanow, W. (ed.) (1936) *Ummul – Kitab*, Der Islam, pp.1-132.
 - برای اطلاعات بیشتر نک: یاقوت حموی، *معجم البلدان*، تحقیق فرید عبدالعزیز الجندی، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۴۴۷؛ عبدالله مامقانی (۱۳۸۹)، *تنقیح المقال فی علم الرجال*، محقق محمدرضا مامقانی، ج ۵، قم: مؤسسه آل‌البیت، ص ۲۶۸.
 - ۳ ابوالقاسم سعد بن عبدالله بن خلف اشعری (۱۹۶۳)، *المقالات و الفرق*، مصحح محمدجواد مشکور، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ص ۴۳؛ شهرستانی، *ملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۹۸.
 - ۴ مخمسه می‌پنداشتند خداوند بزرگ در پنج صورت مختلف: محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین ظاهر و متجلی گشت. نک: اشعری، *المقالات و الفرق*، ص ۵۶.
 - ۵ ابویعلی بلعمی (۱۲۶۸)، *تاریخ‌نامه طبری*، تصحیح محمد روشن، ج ۳، تهران: نشر نو، ص ۵۴۷.

کوچ و بلوچ آمده است.^۱

این نام امروزه برای بیشتر افراد ناآشنا است، اما سابقه آن به دوران پیش از اسلام می‌رسد. کتیبه خشایارشا، قدیمی‌ترین منبعی است که «کوفج» در آن ثبت شده است. در این کتیبه نام مردمان «آکوفچی‌یا» در کنار مردانی از ماکا «Maka» (مکران، ناحیه ساحلی بلوچستان) ذکر شده است.^۲ بر اساس کتاب *ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی*، این واژه در دوره اشکانی و ساسانی نیز به صورت «قوم کوفج و شاه کوفج در کرمان»، در کنار «شاه مکران و توران» آمده^۳ که حاکی از استقلال سیاسی این قوم است. در دوره اسلامی و در آثار جغرافیدانان مسلمان، فقط در کتاب *حدود العالم* عنوان «کوفج» به کار رفته^۴ و در سایر آثار نویسندگان سده‌های چهارم تا دهم هجری قمری مانند ابن خردادبه، اصطخری، ابن حوقل، مقدسی، یاقوت حموی و غیره برای همین محدوده جغرافیایی، اصطلاح «قفص» در کنار بلوص (بلوچ) و با عبارت قفص (کوچ) و بلوچ آورده شده است.^۵ ابن خردادبه در *المسالک و الممالک* در ذکر پادشاهانی که اردشیر آنها را شاه نامید، از «کرمان‌شاه» و «قفص‌شاه» در کرمان یاد کرده است.^۶ ذکر قفص‌شاه و کرمان‌شاه در گزارش ابن خردادبه، علاوه بر تغییر واژه کوفج به قفص، دلالت بر اداره منطقه قفص به صورت یک ایالت مستقل از کرمان و زیر نظر قفص‌شاه دارد که به‌طور خودمختار اعمال قدرت می‌کرده و حکومت مرکزی دائماً با آنها در حال مقابله بوده است.^۷

نخستین بار در *تاریخ افضل یا بدایع الازمان فی وقایع کرمان* اثر افضل‌الدین ابوحامد کرمانی، قفص و کوفج با واو فصل آورده شده است که دلالت بر تمایز این دو قوم دارد. وی می‌نویسد: «جمیع معارف و رؤسا و زعمای حشم «کوفج و قفص» از سواحل بحر تا اقصای

1 C. E. Bosworth, *The Kufichis or Qufs in Persian history*, p. 10.

۲ رلف نورمن شارپ (۱۳۴۶)، *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، شیراز: آبی‌نا، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۳ یوزف مارکوارت (۱۳۷۳)، *ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی*، ترجمه مریم میراحمدی، تهران: اطلاعات، صص ۷۰-۷۲.

۴ مؤلف ناشناخته (۱۳۷۲)، *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، تعلیقات و مینورسکی، تصحیح مریم میراحمدی و غلام‌رضا وهرام، تهران: دانشگاه الزهراء، ص ۱۳۱.

۵ ابن خردادبه (۱۸۸۹)، *المسالک و الممالک*، بیروت: دارالصادر، ص ۴۹؛ ابن فقیه (۱۳۴۹)، *البلدان*، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۰؛ *الاصطخری، المسالک و الممالک*، ص ۱۶۴؛ ابو عبدالله محمد بن احمد مقدسی (۱۴۱۱)، *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، قاهره: مکتب مدبولی، ص ۴۷۱.

۶ ابن خردادبه، *المسالک و الممالک*، ص ۱۷.

۷ همان؛ *الاصطخری، المسالک و الممالک*، ص ۹۸؛ مؤلف ناشناخته، *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، ص ۱۳۱.

مکرانات در فلان دیه و فلان خانه خواهند بود».^۱ اصل این کتاب از بین رفته و نسخه امروزی آن توسط مهدی بیانی بازسازی شده است. وی قسمت‌هایی از کتاب را از روی آثاری چون جامع‌التواریخ حسنی از ابن‌شهاب و تاریخ سلجوقیان و غز در کرمان از محمدبن‌ابراهیم استخراج کرده و به چاپ رسانده است و مشخص نیست که نسخه بازسازی شده تا چه میزان به اصل کتاب *بدایع الزمان* نزدیک باشد. احتمال دارد که به دلیل بازسازی این کتاب از روی چند نسخه، اصطلاح ققص و کوفج با واو فصل جدا شده باشند. از طرف دیگر، باید به این نکته نیز اشاره نمود که افضل‌الدین در اثر دیگر خود، *عقد‌العلی للموقف الاعلی*، صرفاً به قوم کوفج اشاره کرده^۲ و نامی از ققص به میان نیاورده است. بنابراین، از آنجا که در دو اثر از یک نویسنده تفاوت وجود دارد، می‌توان تقدم را به *عقد‌العلی للموقف الاعلی* داد که به‌طور کامل باقی مانده است و می‌توان چنین نتیجه گرفت که ققص و کوفج یک قوم بوده‌اند. در هر حال، با استناد به کتیبه خشیارشا و کتاب‌های *ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی* و *حدودالعالم*، به نظر می‌رسد که صورت دیگر کوفج و ققص، واژه «کوچ» است که در ادبیات فارسی بازتاب گسترده‌ای داشته و در اشعار شاعرانی مانند فردوسی و در ذکر پادشاهی کیکاووس و انوشیروان، این واژه در کنار بلوچ ذکر شده است. متن اشعار حکایت از قدرت بالای رزمی کوچ‌ها (کوفج‌ها) و استقلال آنها از قدرت مرکزی دارد:

هم از پهلو پارس و کوچ و بلوچ ز گیلان جنگی و دشت سروچ^۳
شاعر دیگر، قطران تبریزی با صراحت تمام از قوم کوچ به‌عنوان جمعیتی در مقابل کرمانی‌ها یاد کرده است:

هستند اهل فارس هراسان ز کار من آن‌سان که اهل کرمان ترسان ز دزد و کوچ^۴

۱ افضل‌الدین ابوحامد کرمانی (۱۳۲۶)، *تاریخ افضل یا بدایع الزمان فی وقایع کرمان*، تصحیح مهدی بیانی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۷.

۲ افضل‌الدین ابوحامد کرمانی (۲۵۳۶)، *عقد‌العلی للموقف الاعلی*، فراهم آورده علی محمد عامری نایینی، تهران: روزبهان، صص ۱۲۲-۱۲۳.

۳ ابوالقاسم فردوسی (۱۳۶۹)، *شاهنامه*، به کوشش جلال خالقی مطلق، ج ۲، کالیفرنیا: انتشارات مزدا، ص ۲۴۲؛ نک: شاهنامه، ج ۷، صص ۱۱۸، ۲۸۰.

که از کوفچی هر که یابد خرد و گر تیغ داران و مردان گرد
ز کوه بلوچ و ز دشت سروچ گرازان برفتند گردان کوچ

۴ عبدالرشید بن عبدالغفور رشیدی (۱۳۲۷)، *فرهنگ رشیدی*، به تحقیق و تصحیح محمد عباسی، تهران: بارانی، صص ۱۲۲۸-۱۲۲۹.

در نتیجه، می‌توان احتمال داد که لفظ کوفج و کوچ استعمالی کهن دارد که به قبل از اسلام می‌رسد و در دوره اسلامی بنا به گفته جغرافیدانان مسلمان با امتزاجی که میان آنها و اعراب مهاجر اتفاق افتاد، این واژه به مرور تبدیل به قفص شد و از قرن چهارم هجری به بعد، واژه قفص در متون جغرافیایی عربی به کار رفت. با استناد به این توضیح، می‌توان گفت کوفج‌ها و قفص‌ها و کوچ‌ها، تفاوتی با هم ندارند.

محدوده جغرافیایی قفص

بیشترین اطلاعات جغرافیدانان مسلمان مربوط به موقعیت جغرافیایی منطقه قفص (کوفج) است و از قفص به‌عنوان یکی از کوه‌های کرمان یاد شده است. *حدود العالم* در بخش مقدماتی کوه‌ها و معادن جهان، کوه کوفج را به‌عنوان یک زنجیره از هفت کوه از خلیج عمان تا مجاورت جیرفت توصیف کرده است.^۱ ابن‌حوقل دامنه جغرافیایی منطقه قفص را از جنوب به دریا (عمان)، از شمال به نواحی جیرفت و رودبار و قهستان ابی‌غانم، از شرق به منطقه اخوش (خاش) و بیابان میان قفص و کرمان و از غرب به نواحی بلوچ، حدود منوجان و هرمز محدود نموده است.^۲ اشاره به خاش به‌عنوان محدوده قفص احتمالاً به آن معنی است که استپ‌های تورفتگی جازموریان و کوه‌های شمال آن مثل کوه بزمان نیز توسط قفص‌ها کنترل می‌شده است. گاهی نواحی سردسیر مانند جبال بارز و دلفارد نیز به‌عنوان محدوده قوم قفص آمده است^۳ که به نظر می‌رسد یا ایل در پی جابجایی‌های فصلی به این نواحی وارد شده و یا اینکه مردم کوه‌نشین بومی بر اثر تهاجم به سمت نواحی سردسیر یا سرود رانده شده باشند.

برخی از محققان منطقه قفص را با ناحیه «بشاگرد امروزی» یکی دانسته^۴ و آن را با کوه‌های بشاگرد که حوضه جازموریان را از دریا جدا نموده‌اند، مطابقت داده‌اند.^۵ نویسنده *سمط العلی للحضرة العلیا* به کوه‌های عمان و شعب «بشکارد»^۶ به‌عنوان مقرر عشایر قفص اشاره کرده و در جغرافیای *حافظ ابرو* از حضور چشم کوفج و لشکر عمان در جبال و بطون

۱ حدود العالم من المشرق الی المغرب، ص ۱۳۱.

۲ ابن‌حوقل، صورة الارض، ج ۲، ص ۳۱۰؛ الاضطحری، المسالک و الممالک، ص ۱۶۴.

۳ محمدبن‌ابراهیم (۱۳۴۳)، تاریخ سلجوقیان و غز، محقق محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: طهوری، ص ۵.

۴ واسیلی ولادیمیروویچ بارتولد (۱۳۵۸)، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور (طالب زاده)، تهران: توس، صص ۱۹۳ - ۲۰۰؛ حدود العالم من المشرق الی المغرب، ص ۱۳۱.

۵ برای اطلاعات بیشتر درباره نظریه مینورسکی نک: حدود العالم من المشرق الی المغرب، ص ۱۳۱.

۶ ناصرالدین منشی کرمانی (۱۳۶۲)، سمط العلی للحضرة العلیا، محقق عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر، ص ۱۳.

و شعاب «به شکار» سخن به میان آمده است.^۱ بنابراین، حوزه جغرافیایی بشاگرد امروزی می‌تواند به عنوان مقر قوم قفص قلمداد گردد.

نژاد

در خصوص نژاد قفص (کوفج) نظرات متفاوتی مطرح شده است. با توجه به ذکر نام «اکوفچی» در کتیبه خشایارشا، می‌توان این قوم را از نژاد ایرانی دانست،^۲ لیکن برخی متون آنها را قوم یا صنفی از اکراد ذکر نموده‌اند^۳ و پژوهش‌های جدید نیز با استناد به این متون، ریشه نژادی کُرد را برای قوم قفص به کار برده‌اند.^۴ عامل شکل‌گیری این نظرات، وجود اختلاف میان منابع قرون اولیه اسلامی با منابع متأخرتر در معنی واژه کُرد بوده است. بین نژاد کُرد با واژه تاریخی اکراد تفاوت است. این واژه در قرون اولیه اسلامی، مفهومی فراتر از اشاره به یک نژاد خاص را داشته و بیشتر به معنی عام به اقوام صحراگرد و چادرنشین اطلاق گردیده است.^۵ در برخی گزارش‌ها، قصص‌ها به اعراب نسبت داده شده‌اند.^۶ یاقوت حموی به نقل از رهنی نویسنده کتاب مفقود شده *الدلائل علی نحل القبائل* ساکنان قفس (قفص) را یمانی و از فرزندان سلیمه بن مالک بن فهم ازدی خوانده است.^۷ پدر سلیمه، مالک بن فهم که در دوره اردشیر ساسانی از سرزمین سبا به عمان مهاجرت کرده بود، به اشتباه توسط فرزندش سلیمه کشته شد. سپس سلیمه از ترس برادران از ساحل عرب به سمت ساحل عجم مجاور مکران فرار کرد.^۸ با تکیه بر این گزارش می‌توان گفت وی در کنار ساکنان بومی این منطقه، قوم ایرانی اکوفچی به زندگی ادامه داد و بدین ترتیب، بین قوم عرب مهاجر ازدی و قوم اکوفچی

۱ شهاب‌الدین عبدالله خوافی حافظ ابرو (۱۳۷۵)، *جغرافیای حافظ ابرو*، به تصحیح صادق سجادی، ج ۳، تهران: میراث مکتوب، ص ۱۹.

۲ رلف نورمن شارپ، *فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی*، صص ۱۱۸-۱۱۹.

۳ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ابوعبدالله ادریسی (۱۴۰۹)، *نزهة المشتاق فی افتراق الافاق*، ج ۱، بیروت: عالم المکتب، ص ۴۴۱؛ شمس‌الدین انصاری دمشقی (۱۳۸۲)، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران: اساطیر، ص ۲۷۷.

۴ جمشید صداقت کیش (۱۳۸۱)، *کردان پارس و کرمان*، ارومیه: صلاح‌الدین ایوبی، ص ۳۵۶.

۵ اصطخری، *المسالك و الممالک*، ص ۲۷۴؛ یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ج ۴، ص ۴۱۷؛ رشید یاسمی (۱۳۶۳)، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران: امیرکبیر، ص ۱۳۷.

۶ اصطخری، *المسالك و الممالک*، ص ۲۷۴؛ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۳۱۰.

۷ یاقوت حموی، *معجم البلدان*، ج ۴، ص ۳۸۱.

۸ همان؛ مقدسی، *آفرینش و تاریخ*، ج ۱، ص ۵۳۷.

بومی ترکیب نژادی صورت گرفت. بنابراین می‌شود احتمال داد که قفص‌ها ترکیبی از نژاد ایرانی و عرب مهاجر از دی بوده‌اند.

اقتصاد قفص

بر اساس گزارش منابع، محل سکونت قفص‌ها کوهستانی آباد و پر نعمت بود.^۱ مقدسی این کوه‌ها را دارای نخل و کشتزارهای حاصلخیز و دور از هر گونه دسترسی توصیف نموده است.^۲ به نظر می‌رسد، این منطقه کوهستانی و صعب‌العبور، باید با محدودیت کشت روبه‌رو بوده باشد، ولی گزارش نخلستان‌ها و کشتزارهای حاصلخیز منطقه نشان می‌دهد که در آنجا نوعی زندگی کشاورزی رواج داشته است. ضمن اینکه گستردگی کوهستان، نبود رودخانه‌های قابل کشتیرانی و آب و هوای گرم موجب پراکندگی گسترده جمعیت و بسط و تقویت زندگی عشایری در بین قفص‌ها و تأمین بخشی از معیشت آنها از طریق دامداری مبتنی بر کوچ گردید و اتحادیه ایلی با ساختار پر قدرت رؤسای قفص آن را اداره می‌نمود.^۳ همچنین منطقه قفص در مسیر دریایی بحرین به سرزمین سند و مسیر تجاری هرمز، بندرگاه و مرکز تجارت کرمان و مرکز بازرگانی خراسان و سیستان قرار داشت^۴ و رؤسای ایل قفص (کوفج) نفوذ خود را در سواحل دریا تا اقصای مکرانات گسترش دادند^۵ و در مسیر تجارت مناطق داخلی ایران اعمال قدرت نمودند. به دلیل این موقعیت جغرافیایی خاص، قفص‌ها از زمان‌های قدیم به راهزنی و دست‌اندازی به مسیرهای تجاری مشغول بودند و این کار یکی از منابع درآمد آنها به شمار می‌رفت.^۶ به دلیل همین دست‌اندازی‌ها، در متون از آنها تحت عنوان دزدان و صلوکان کوچ و بلوچ یاد شده است.^۷ با اینکه مقدسی اخبار هراس‌انگیزی را از راهزنی قفص‌ها روایت کرده اما در گزارشی نادر، دیدگاه متفاوتی را بازتاب داده است. او می‌نویسد، از گروهی از بازرگانان شنیده است که «قفص»ها جز به دارایی‌های زکات نداده، دست‌اندازی نمی‌کنند و چنین می‌اندیشند که آنچه می‌گیرند، حق ایشان است.^۸ این خبر علاوه بر روشن

۱ الاصطخری، المسالك والممالك، ص ۱۶۴؛ حدود العالم من المشرق الى المغرب، صص ۱۳۱ و ۳۶۸.

۲ مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۴۷۱.

۳ همان، ص ۹.

۴ ابن حوقل، صورة الارض، ج ۲، ص ۳۱۱.

۵ میرزا محمدابراهیم خبیسی (۱۳۴۳)، سلجوقیان و غز در کرمان، محقق محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: طهوری، ص ۹.

۶ الاصطخری، همان، ص ۱۶۴.

۷ ابن مسکویه (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی و علی نقی منزوی، ج ۶، تهران: سروش، ص ۳۰۵.

۸ مقدسی (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ج ۲، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان، ص ۷۲۰.

کردن وضعیت معیشت قفقص‌ها، نشان می‌دهد که این قوم همه کاروان‌ها را مورد دست‌اندازی قرار نمی‌دادند، بلکه بیشتر به کاروان‌هایی حمله می‌کردند که خط مشی فکری و مذهبی آنها با قفقص‌ها هم‌خوانی نداشت.

علاوه بر موارد فوق، عامل دیگری که در نوع معیشت آنها تأثیر داشت، توان بالای رزمی‌شان مبتنی بر پیاده‌نظام قوی و جنگجو بود؛ به طوری که حکومت‌ها در جنگ‌ها از آنان به‌عنوان نیروی مزدور استفاده می‌کردند و این مسئله، محدود به دوره خاصی نیز نبوده است. گزارش‌هایی از دوره پیش از اسلام، مبنی بر مطیع کردن قفقص‌ها توسط انوشیروان و به‌کارگیری ایشان در خدمات لشکری آمده است.^۱ در حمله اعراب مسلمان به کرمان نیز کرمانی‌ها از نیروهای قفقص کمک خواستند.^۲ همچنین در گزارشی که ابن‌مسکویه ارائه داده است، عضدالدوله در جریان شورش در سال ۳۶۶ق. به ابوالوفا طاهر بن محمد بن ابراهیم و چند سردار دستور داد تا با سپاهی از قفقص (کوچ) به یاسیان رفته و قایق‌ها را گرد آورده و پلی بسازند که سپاه از روی آن گذر کند.^۳ به این ترتیب، بخشی از معیشت عشایر قفقص، از خدمات آنها به‌عنوان مزدور در سپاه تأمین می‌شده است. در کل باید گفت اقتصاد قفقص‌ها یک نوع اقتصاد ترکیبی و به‌شدت متأثر از موقعیت جغرافیایی خاص منطقه و نیروی رزمی آنان بوده است.

گرایش مذهبی قفقص‌ها

به نظر می‌رسد که شاخص‌هایی چون موقعیت جغرافیایی، ویژگی‌های طبیعی، ارتفاعات و تغییرات اقلیمی منطقه قفقص در ساختار سیاسی، اقتصادی و دینی منطقه تأثیر بسیاری داشته است. از ویژگی‌های طبیعی این منطقه وجود کوهستان صعب‌العبور قفقص (کوفج)، متشکل از هفت کوه به هم پیوسته بوده که از دریای عمان تا حدود جیرفت امتداد داشته است.^۴ به لحاظ اقلیمی این منطقه در گرمسیر یا جروم واقع شده و ساکنان کوه‌نشین آن با تغییر آب و هوا به نواحی سردسیری چون جبال بارز و دلفارد، جابه‌جایی‌های فصلی داشته‌اند. کوه‌نشینان و کوچ سبب شده است که در برخی از متون، نواحی سردسیر به‌عنوان قلمروی عشایر قوم قفقص

۱ میرزا محمد ابراهیم خبیبی، سلجوقیان و غز در کرمان، ص ۳۳۴.

۲ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۰۱۴؛ ابن‌اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج ۷، ص ۳۹۷.

۳ ابن‌مسکویه، تجارب الامم، ج ۶، ص ۴۴۶.

۴ حدود العالم من المشرق الی المغرب، ص ۱۳۱.

معرفی کردند.^۱ این ویژگی‌های طبیعی و اقلیمی از یک طرف بر نوع معیشت دامداری و زندگی ایلی و عشیره‌ای ساکنان و از طرف دیگر، به‌طور مستقیم بر ساختار سیاسی آنها تأثیر گذاشت و موجب شد که قبایل و عشایر قفص در دوره قبل از ورود اسلام و آغاز دوره اسلامی به صورت مستقل از ساختار قدرت مرکزی عمل نمایند. در دوره پیش از اسلام عنوان کوفج‌شاه در کنار کرمان‌شاه، استقلال سیاسی آنها را نشان می‌دهد.^۲ با آغاز فتوحات و تهاجم مسلمانان به فرماندهی سهیل بن عدی (سال ۲۳ق.)، مردم کرمان برای مقابله با اعراب از قبایل جنگجوی قفص یاری طلبیدند. به این ترتیب، مقاومت تا مدت‌ها ادامه داشت و مسلمانان نتوانستند کوه‌نشینان قفص را تحت سلطه خود درآورند.^۳ تا اینکه یک دهه بعد مُجاشع بن مسعود سلمی (۳۲ق.) طی سه نبرد مقاومت این قوم را در هم شکست.^۴ با وجود آنکه این مسئله در متون تاریخی و فتوح به‌صورت بسیار مبهم گزارش شده، ولی حاکی از ایستادگی سرسختانه آنان در برابر سپاه مسلمانان است. همچنین به‌واسطه وجود محیط جغرافیایی مقاوم، شرایط دفاعی نواحی کوهستانی قفص و جابه‌جایی‌های فصلی، دستیابی و سیطره کامل صورت نگرفت^۵ و قوم قفص دین اسلام را به آسانی نپذیرفتند. منابع در خصوص فعالیت‌های سیاسی آنها در دوره اسلامی تا اوایل دوره صفاریان (قرن سوم هجری/نهم میلادی) کاملاً سکوت کرده‌اند، اما احتمال می‌رود که در این زمان منطقه قفص به‌صورت پناهگاه و مرکز ثقل شیعیان مخالف درآمده باشد. از سده‌های نخستین، مناطق همجوار قفص، مانند رودبار، قهستان ابی‌غانم و منوجان متمایل به شیعه بودند.^۶ یاقوت حموی به نقل از رهنی، عالم شیعی کرمانی، مذهب اهل قفص را ارادت به علی بن ابی‌طالب (ع) ذکر کرده است. رهنی (متوفی ۳۴۰ق.) اهل رهنه، قریه‌ای از قراء نرماشیر (از توابع بم) و صاحب اثری با عنوان *الدلائل علی نحل القبائل* بوده که از بین رفته است و گویا یاقوت حموی به جزئی از آن دست یافته و قسمت‌هایی از آن را در *معجم البلدان* آورده است. رهنی در این اثر از نحله‌های مردم

۱ محمد بن ابراهیم خبیسی، *سلجوقیان و غز در کرمان*، ص ۵.

۲ ابن خردادبه، *المسالك والممالك*، ص ۱۷.

۳ تاریخ طبری، همان، ج ۵، ص ۱۴؛ ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳، ص ۴۳.

۴ بلعمی، *تاریخ‌نامه طبری*، ج ۱، ص ۵۴۷؛ ابو حامد کرمانی، *عقد العلی للموقف الاعلی*، ص ۶۵.

۵ ابن مسکویه، *تجارب الامم*، ج ۶، ص ۳۶۰؛ خواجه نظام‌الملک (۱۳۴۷)، *سیاست‌نامه*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۸۷-۸۸؛ ابو حامد کرمانی، *عقد العلی للموقف الاعلی*، ص ۱۲۳؛ احمد علی خان وزیری، *تاریخ کرمان*، ج ۱، ص ۳۴۶.

۶ الاصطخری، *المسالك والممالك*، ص ۱۶۷.

مشرق به ویژه کرمان، سحستان، خراسان و طبرستان یاد کرده^۱ و گزارش داده است که قفص‌ها پیش از ورود اسلام، تابع مذهب غالب منطقه یعنی زرتشتی بودند، ولی با فتح کرمان توسط اعراب، به علی بن ابی طالب گرایش و نسبت به آن حضرت ارادت پیدا کردند.^۲ تمایل قفص‌ها به شیعه می‌تواند معلول مهاجرت برخی از قبایل شیعی یمانی به این منطقه باشد. وجود چند نکته این گمانه را تقویت می‌کند: یکی گزارش رهنی است مبنی بر یمانی دانستن ساکنان قفس (قفص) و از نسل ازد بن غوث و فرزندان سلیمه بن مالک بن فہم بودن ایشان^۳ و دیگری حضور جدیع کرمانی از قبیله آزدیان شیعی یمانی است که در جیرفت کرمان زاده شد^۴ و مردم کرمان با قیام وی همکاری کردند. به نظر می‌رسد در این دوره، شیعیان منطقه مذکور به علت قائل بودن به برتری علی بن ابی طالب (ع) و ارادت به وی از نوع شیعه مفضلیه (تفضیلیه) بوده باشند^۵ و به علت گرایش آنها به خلفای فاطمی در قرون بعد، شاید بتوان این احتمال را داد که داعیان آغازین اسماعیلی از همان سده‌های نخستین اسلامی از ناراضی‌های منطقه‌ای بهره‌برداری کرده و بر مبنای روش طراحی شده، دعوت اسماعیلیه را در میان توده‌های بی‌سواد و چادر نشین قفص با گرایش شیعی گسترش دادند.

نهضت اسماعیلی از نیمه قرن سوم هجری/نهم میلادی وارد مرحله تازه‌ای گردید و در امر دعوت، شبکه وسیعی توسط داعیان اسماعیلی شکل گرفت.^۶ داعیان به سرزمین‌های اسلامی سفر کرده و بذر تفکر اسماعیلی را در مناطق مختلف منتشر کردند؛ چنانکه صاحب تأویل الدعائم، ابوحنیفه محمد بن نعمان معروف به قاضی نعمان از بزرگ‌ترین فقیهان و مورخان اسماعیلی دوره فاطمیان (حکومت ۲۹۷-۵۶۷ ق.م)، مناطق بیرون از قلمروی فاطمی را برای مقاصد دعوت به دوازده جزیره تقسیم کرد^۷ که فلات ایران و نواحی اطراف آن نیز در حوزه

- ۱ یاقوت حموی، معجم الادیاء، ج ۲، ص ۱۰۵۴؛ ابوالقاسم خوبی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، ج ۱۶، قم: مؤسسة الخوئی الاسلامیه، دون ذکر التاريخ، ص ۱۳۲.
- ۲ یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۴، ص ۳۸۱.
- ۳ همان.
- ۴ بلاذری، فتوح البلدان، ج ۳، ص ۱۲۹؛ یاقوت حموی (۱۹۸۷)، المقتضب من کتاب جمهرة النسب، تحقیق ناجی حسن، [بی‌جا]: دارالعربیة، صص ۲۵۰-۲۵۱.
- ۵ حسن بن موسی نوبختی (۱۳۵۳)، ترجمه فرق الشیعه، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۸۰؛ عباس اقبال آشتیانی (۱۳۴۵)، خاندان نوبختی، تهران: زبان و فرهنگ ایران، ص ۲۶۴.
- ۶ محمد بن اسحاق بن ندیم (۱۳۸۱)، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: اساطیر، ص ۳۵۱؛ نظام الملک طوسی، سیر الملوک، سیاست‌نامه خواجه نظام الملک، ص ۲۸۳؛ بغدادی، الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، صص ۲۰۲.
- ۷ قاضی نعمان [بی‌تا]، تأویل الدعائم، ج ۲، قاهره: دارالمعارف، ص ۷۴.

نظام دعوت اسماعیلی قرار گرفت. بعید نیست که منطقه قفص نیز یکی از اولین مناطق دعوت اسماعیلیه بوده باشد، اما به علت ضعف ادبیات اولیه اسماعیلی و سکوت منابع مختلف در دوره ستر و عدم انسجام و یکپارچگی جنبش اسماعیلیه، نمی‌توان تاریخ دقیق و روشنی را برای تبلیغ اسماعیلیه در شرق جهان اسلام معین کرد. سازمان و کارکرد دعوت اسماعیلی در این منطقه تا تأسیس دولت فاطمی (۳۹۷ق.) و اطلاعات مربوط به این پیشرفت، مبهم و رازآلود است.

باید گفت مراحل آغازین دعوت در منطقه قفص زیر نظر دعوت خراسان و پای‌بند به آموزه‌های کهن اسماعیلی پیش از فاطمی بوده است. این گمانه را ارتباط سه تن از داعیان امر دعوت در خراسان و ماوراءالنهر با سیستان تقویت می‌کند. این سه تن عبارت‌اند از: حسین بن علی مروزی، داعی خراسان^۱ و سپهسالار سامانیان در سجستان^۲؛ جانشین وی، محمد بن احمد نسفی (متوفی ۳۳۲ق.) که نصر دوم، امیر سامانی را به اسماعیلیه دعوت نمود^۳ و ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی (متوفی ۳۶۱ق.) از داعیان زبردست نسفی که پس از قتل نسفی، مأمور گسترش دعوت اسماعیلی در سیستان (سجستان) شد.^۴ در نتیجه می‌توان این احتمال را داد که مجاورت حوزه سکونت قبایل قفص جنوب کرمان با سیستان و ارتباط مستمر داعیان خراسان با سیستان، زمینه دعوت اسماعیلیه در جنوب کرمان را فراهم نموده است.

در باور اسماعیلی‌گری کهن پیش از فاطمی، یکی از اساسی‌ترین و قدیمی‌ترین عقیده‌ها اندیشه هفت دوره تاریخی است که هر دوره توسط یک ناطق یا پیامبر افتتاح می‌شود. بر اساس این عقیده، ناطقان هفت تن هستند: آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، پیامبر محمد (ص) و هفتمین ناطق، قائم و صاحب دور هفتم است^۵ و امامان بعد از ناطق می‌آیند و از هفت تن

۱ ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۵۱.

۲ ابن اثیر، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ج ۱۹، ص ۱۱۷.

۳ ابن ندیم، همان، ص ۳۵۱.

۴ ابوالمظفر اسفراینی (۱۹۴۰)، التبصیر فی الدین، تصحیح محمد زاهدین الحسن الکوثری، دون ذکر المکان، الثقافة الاسلامیة، ص ۸۴.

۵ ابی حاتم احمد بن حمدان رازی (۱۳۸۳)، الاصلاح، به اهتمام حسین مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، صص ۲۰۵-۲۱۳؛ ابویعقوب سجستانی (۲۰۰۰)، الاختار، حقه اسماعیل قربان حسین پوناوالا، بیروت: دارالعرب الاسلامی، ص ۱۳۴؛ هنری کوربن (به کوشش)، (۱۳۴۰)، ایران و یمن یعنی: سه رساله اسماعیلی، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، قسمت ایران شناسی، صص ۱۴، ۷۰؛ حمیدالدین کرمانی، الریاض فی الحکم بین (الصادین) صاحبی الاصلاح والنصرة، تحقیق عارف تأمر، بیروت: دارالثقافة، دون ذکر التاريخ، صص ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰-۲۰۳.

بیشتر نیستند. هفتمین امام دور بعدی، ناطق و شارح دور بعد است. بر اساس فهرست امامان در کتاب *الافتخار سجستانی*، در دور محمد (ص) که دور ششم است، هفت امام فهرست شده که اطاعت آنها بر خلق واجب است. امامان به ترتیب: امام اول حسن، امام دوم حسین، امام سوم زین العابدین، امام چهارم محمدباقر، امام پنجم جعفر صادق و امام ششم و هفتم مستور اما هر کدام از نطقاً دارای یک اساس هستند، اساس یا وصی دور ششم، علی بن ابی طالب است. در این عقیده، امامان از تبار اساس هستند و اساس، امام نیست و مرتبه‌ای بالاتر از امام دارد و در محاسبه، امام به شمار نیامده است.^۲ در باورهای داعی نسفی^۳ و ابویعقوب سجستانی^۴ استدلال‌هایی مبنی بر انتظار قائم وجود دارد. از آنجا که احتمالاً دعوت عشایر قفص زیر نظر این دو داعی بوده است، گمان می‌رود که آنها در قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری به مذهب اسماعیلیه کهن گرایش داشته و معتقد به ظهور قائم بوده‌اند. از آنجا که باور اسماعیلیه کهن یعنی وعده بازگشت قائم^۵ می‌توانست برای ناراضیان تسلی‌دهنده و امیدبخش باشد، بعید نیست که اندیشه‌های مهدی باوری آغازین اسلامی داعیان اسماعیلی، مانند نسفی و ابویعقوب سجستانی عامل نفوذ اسماعیلیه در میان توده‌های شیعی در حوزه جغرافیایی قفص گردیده باشد.

ابویعقوب سجستانی بعد از سال‌ها تبلیغ در راه ظهور قائم، پس از به خلافت نشستن المعزالدین الله خلیفه فاطمی (۳۴۱-۳۶۵ ق.) و تحولی که در زمان حکومت وی رخ داد، با تشریک مساعی معز خلیفه فاطمی، امامت خلفای فاطمی را پذیرفت و به جناح اسماعیلی

۱ ابویعقوب سجستانی، *الافتخار*، صص ۱۷۳-۱۷۵.

۲ همان، صص ۱۶۸-۱۷۰.

۳ باورهای داعی نسفی در کتابی تحت عنوان *المحصول* آمده که یکی از کهن‌ترین آثار اسماعیلی آغازین است و اندکی پیش از استقرار فاطمیان یا در طی سال‌های نخستین حکومت عیبالله مهدی به رشته تحریر درآمده است. متأسفانه این اثر باقی نمانده است و اطلاعات درباره آن محدود به نقل قول‌ها و اشاراتی است که در *الاصلاح* ابوحاتم رازی و *الریاض* حمیدالدین کرمانی است. نک: ابی حاتم احمد بن حمدان رازی، *الاصلاح*، ص ۲۰۳؛ حمیدالدین کرمانی، *الریاض فی الحکم بین (الصادین) صاحبی الاصلاح و النصره*، ص ۱۹۱.

۴ باورهای ابویعقوب سجستانی در آثار متعدد وی آمده است. اندیشه‌های وی قبل از پیوستن به فاطمیان در کتاب *النصره* وی آمده که متأسفانه این کتاب از میان رفته است. جهت آگاهی از اندیشه‌های ابویعقوب در *النصره* پیرامون اعتقاد به قائم نک: *الریاض فی الحکم بین (الصادین) صاحبی الاصلاح و النصره* اثر حمیدالدین کرمانی، صص ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۳.

۵ ابی حاتم احمد بن حمدان رازی، *الاصلاح*، صص ۲۰۵-۲۱۳؛ ابویعقوب سجستانی، *الافتخار*، ص ۱۳۴؛ *یران و یمن یعنی: سه رساله اسماعیلی*، صص ۷۰، ۱۰۴؛ حمیدالدین کرمانی، *الریاض فی الحکم بین (الصادین) صاحبی الاصلاح و النصره*، صص ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۳.

پیروی فاطمیان پیوست. بسیاری از نظریات او در دعوت فاطمی پذیرفته شد. وی در کتاب‌های بعدی خود به‌طور کامل از امامت فاطمیان پشتیبانی نمود.^۱ به نظر می‌رسد، با تغییر مواضع فکری داعی ابویعقوب سجستانی، داعیان فاطمی به‌سرعت دعوت منطقه قفص را به خود اختصاص دادند و به دنبال آن، جماعت اسماعیلی سیستان و جنوب کرمان به فاطمیان روی آوردند. اگر قتل ابویعقوب سجستانی توسط امیر خلف بن احمد سجزی، امیر صفاری را در سال ۳۶۱ ق. بدانیم،^۲ در حدود همین سال‌ها ابن حوقل، جغرافیدان مسلمان که برخی پژوهشگران وی را از اسماعیلیان پیروی خلفای فاطمی^۳ و برخی وی را مبلغ سیاسی می‌دانند،^۴ دربارهٔ عشایر قفص جنوب کرمان گزارش جالب توجهی ارائه کرده که کمتر مورد توجه اسماعیلیه‌شناسان قرار گرفته است. این گزارش، قدیمی‌ترین گزارش حضور اسماعیلیه در کرمان است. ابن حوقل که از سال ۳۳۱ ق. تا ۳۵۹ ق. به سیاحت پرداخت و در سال ۳۶۷ ق. اثر خود را به رشتهٔ تحریر درآورد، در گزارش خویش می‌نویسد: «جبال قفص، از جنوب به دریا (عمان) محدود است و از شمال به حدود جیرفت، رودبار و قهستان ابی‌غانم، از شرق به اخواش (خاش) و بیابانی میان قفص و کرمان و از مغرب به بلوچ، حدود منوجان و نواحی هرمز. در این جبال هفت طایفه هستند و هر طایفه را رئیسی است، آنان از نژاد و قبیله اکراد به شمار می‌آیند و بنا به گفتهٔ مردم خود آن نواحی در حدود ده هزار تن و همه نیرومند و دلیر هستند. عاملی از جانب سلطان بر ایشان حکومت می‌کند ولی با این همه راهزنی می‌کنند و موجب ناامنی راه‌های کرمان و راه‌های میانهٔ کرمان و بیابان سیستان و حدود فارس می‌شوند، از این رو سلطان به استیصال و قلع و قمع ایشان همت گماشت و نیروهای آنان را درهم شکست و به تجسس دیار و تخریب نواحی ایشان پرداخت و آنان را پراکنده ساخت تا آنکه به خود او

۱ اندیشه‌های ابویعقوب سجستانی پیرامون قائم در *النصرة* بیانگر آن است که این کتاب قبل از پیوستن به فاطمیان تألیف شده، در حالی که در اثر دیگرش یعنی *الافتخار* تغییر آرای وی در خصوص امام و قائم مشخص است و بعضی قسمت‌های کتاب دلالت بر این دارد که سجستانی منتظر ظهور قائم بوده و خلفای فاطمی را به‌عنوان قائم مطرح کرده است. برای اطلاعات بیشتر نک: ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی، *الافتخار*، ص ۷۰.

۲ رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۸۱)، *جامع التواریخ، اسماعیلیان و فاطمیان*، محقق محمدتقی دانش پزوه، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۷.

۳ ایگناتی پولیانوویچ کراچکوفسکی (۱۳۷۹)، *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۶۰.

۴ س.م اشترن (۱۳۴۵)، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران، خراسان و ماوراءالنهر»، ترجمه فریدون بدره‌ای، *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، مهر، ش ۵۳، ص ۳۵.

پناه گرفتند و سلطان ایشان را در نواحی مختلف مملکت خود متفرق کرد. این قبایل پیاده و بی ستوراند و اندامی لاغر و گندمگون دارند و و خودشان را از عرب می‌دانند و در سراسر جزیره خراسان اینان هستند که دعوت اهل مغرب را پذیرفته‌اند و بنا به گفته گروهی از اخبار آنان آگاهانه در بلاد ایشان مال‌های انبوه و ذخایر گران‌بها فراهم آمده و می‌گویند که این اموال برای امام زمان و صاحبش اندوخته شده است.^۱

گفتار ابن حوقل در این گزارش چند نکته مهم را روشن می‌نماید: اول، سازمان دعوت در نواحی سکونت عشایر قفص زیر نظر جزیره خراسان^۲ اداره می‌شده است. دوم، در بین تمام نواحی واقع در جزیره خراسان، صرفاً عشایر قفص جنوب کرمان به اسماعیلیه نسخه فاطمی گرایش یافتند و آنها جزو اولین گروه‌هایی بودند که این تغییر را پذیرفتند، در صورتی که در حوالی این سال‌ها سایر نواحی جزیره خراسان هنوز به فاطمیان گرایش نیافته و قائل به ظهور قائم بودند؛ و سوم اینکه گرایش قبایل قفص جنوب کرمان به فاطمیان قبل از انتقال مرکز حکومت آنان از مغرب به قاهره بوده است. با تکیه بر این شواهد، به نظر می‌رسد عشایر جنوب کرمان در نیمه قرن چهارم هجری به خلفای فاطمیان متمایل شده باشند و احتمالاً با تلاش‌های ابویعقوب سجستانی که سال‌های پایانی عمر خود را در حدود همین سال‌ها در حوزه جنوب شرق ایران و در نزدیکی کرمان گذرانده است، تغییر گرایش از انتظار ظهور قائم به امامت فاطمیان صورت گرفته باشد. با این تغییر گرایش^۳، در حالی که سایر نواحی خراسان رجعت قریب‌الوقوع قائم را انتظار می‌کشیدند، قفص‌ها به مجریان سیاست‌های فاطمیان تبدیل شدند. برخی از پژوهشگران حضور اسماعیلیان قفص فاطمی را در سواحل بلوچستان رد کرده و معتقدند که بلوچ‌های ساکن در داخل محدوده کرمان و سجستان دعوت فاطمیان را پذیرفتند و بلوچ‌های ناحیه ساحلی بلوچستان (مکران) خراجگزار فاطمیان نشدند،

۱ ابن حوقل، *صورة الارض*، ج ۲، صص ۳۰۹-۳۱۰.

۲ سازمان دعوت فاطمی و به‌ویژه مناطق بیرون از قلمرو فاطمی، برای مقاصد «دعوت» به دوازده جزیره تقسیم می‌شد و هر جزیره نمودار یک منطقه جداگانه دعوت بود. صاحب *تأویل الدعائم* تقسیم‌بندی‌ای به این صورت ارائه می‌کند: عرب، روم، صقالیه، نوبه، خزر، هند، سند، زنج، حبش، چین، دیلم، بربر، دسته‌بندی‌های دیگری نیز مشاهده شده است، به عنوان مثال، ناصر خسرو به خراسان به عنوان جزیره‌ای تحت حکم خود اشاره می‌کند و ابن حوقل نیز آن را تأیید می‌کند. (قاضی نعمان، *تأویل الدعائم*، ج ۲، قاهره: دارالمعارف، دون ذکر التاريخ، ص ۷۴؛ ابن حوقل، *صورة الارض*، ج ۲، ص ۳۱۰؛ ناصر خسرو (۱۳۰۴)، *دیوان قصاید و مقطعات*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: مطبعة مجلس، ص ۱۶۹).

۳ ابن حوقل، *صورة الارض*، ج ۲، ص ۳۱۰.

بلکه تحت حاکمیت سلسله وابسته معدانیان، خراجگزاران آل بویه و غزنویان بودند.^۱ در نقد این نظر ابتدا باید گفت دو گروه قفص و بلوچ کاملاً متمایز بودند و ابن حوقل، عشایر قفص را متمایل به فاطمیان ذکر کرده و به گرایش قوم بلوچ اشاره‌ای نکرده است. دیگر اینکه قلمروی جغرافیایی قوم قفص محدود به مناطق داخلی کرمان نبوده، بلکه از سمت جنوب به ساحل خلیج فارس^۲ و سواحل دریا (عمان) می‌رسید و تا اقصای مکرانات را نیز دربر می‌گرفت.^۳ ضمن اینکه اشاره ابن حوقل در جای دیگری از اثر خود به حکمرانی عیسی بن معدان بر قلمرو مکران^۴ نشان می‌دهد وی از حضور معدانیان در مکران و حوزه نفوذ آنها آگاهی داشته است. با توجه به این توضیحات، در مجموع دلایل قانع‌کننده‌ای از سوی مخالفان حضور و فعالیت قفص‌ها در سواحل جنوب ارائه نشده است.

فاطمیان در رقابت با عباسیان به دنبال برقرار نمودن یک شبکه وسیع تجاری و بازرگانی بودند و به همین منظور تلاش نمودند تا مسیر تجارت خاور نزدیک را از خلیج فارس که برای عباسیان مساعد بود، به دریای سرخ منتقل سازند. این نظریه را برنارد لوئیس مطرح نمود. به نظر وی، فاطمیان درصدد تغییر دادن مسیر تجارت از خلیج فارس به دریای سرخ بودند تا انحصار تجارت دریایی را از دست عباسیان خارج کنند. لوئیس می‌نویسد فاطمیان به منظور دستیابی به این هدف خاص، داعیانی را به سواحل بلوچستان و سند اعزام کردند که با موفقیت‌هایی همراه بود.^۵ در تأیید نظریه لوئیس، باید این احتمال را مطرح کرد نیروهایی که از طرف داعیان فاطمی در سواحل بلوچستان و مسیر تجارت خلیج فارس به مناطق داخلی ایران تأمین‌کننده اهداف فاطمیان گشتند، عشایر قفص جنوب کرمان بودند که بنا به نوشته مورخان رؤسای آنها سراسر سواحل دریا (عمان) تا اقصای مکرانات را در اختیار داشتند^۶ و فاطمیان در رقابت تجاری با عباسیان با جذب حمایت و پشتیبانی رؤسای قفص و استفاده از نفوذ ایشان، امنیت تجارت عباسیان را در این منطقه با مشکل مواجه ساختند.

1 Derryl N. Maclean (1984), *Religion and Society in Arab Sind*, Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy Institute of Islamic Studies, MC Gill University, Montreal: pp.342-344.

۲ الاصطخری، المسالک و الممالک، ص ۱۷۷؛ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۳۲۵.

۳ افضل‌الدین کرمانی، تاریخ افضل یا بدایع الازمان فی وقایع کرمان، ص ۷.

۴ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۳۲۵.

5 Bernard Lewis, *The Fatimids and the Route to India*, vol. XIV, pp.50-54.

۶ میرزا محمدابراهیم خبیسی، سلجوقیان و غز در کرمان، ص ۹.

قراین موجود نشان می‌دهد که فاطمیان با فتح مصر، آشکارا بخت لازم برای کنترل دریای سرخ را به دست آوردند. توجه فاطمیان به یمن و گزارش مکاتبات رسمی فاطمیان با سلاطین صلیحی آنجا^۱ و حرکت ناصر خسرو به شبه جزیره عربستان برای مراسم حج از مسیر دریای سرخ به جدّه^۲، تأکید بر انتقال مسیر تجاری به دریای سرخ و تبدیل آن به فضایی مهم برای فاطمیان دارد. به این ترتیب، توجه به توسعه و تجارت کالا به مسیر دریای سرخ، یمن و عدن معطوف گشت و کشتی‌های بازرگانی از آنجا به بندرهای مختلف در ساحل غربی هند رهسپار شدند.^۳ دیری نگذشت که فاطمیان تمام تجارت بین‌المللی میان اقیانوس هند و دریای مدیترانه را تحت سلطه خویش درآوردند.

گرایش قفقص‌ها به اسماعیلیه فاطمی در محدوده زمانی‌ای که مسیر تجاری به دریای سرخ منتقل شد و نیز گزارش‌های مکرری که در متون قرن چهارم هجری به بعد درباره راهزنی عشایر قفقص و حمله به کاروان‌های تجاری در مسیر سواحل جنوب به مناطق داخلی ایران آمده است^۴ می‌تواند حاکی از آن باشد که توجه فاطمیان به عشایر قفقص به دلیل تأمین منافع آنها صورت گرفته بود. در گزارش ابن حوقل این گونه آمده است: قفقص‌ها موجب ناامنی راه‌های کرمان، سیستان و حدود فارس شدند و اموال و ذخایری در کوهستان قفقص برای امام فاطمی مغرب جمع‌آوری نمودند.^۵ مقدسی نیز به نقل از بازرگانی آورده است که قفقص‌ها فقط به کاروان‌ها و اموالی دست‌اندازی می‌کردند که زکات آنها پرداخت نشده بود.^۶ این نوع گزارش‌ها از راهزنی قفقص‌ها سبب شد که برخی خاستگاه مذهب اسماعیلیه در کرمان را به راهزنان و عیاران نسبت دهند.^۷

قفقص‌ها در جهت تأمین سیاست فاطمیان، از یک طرف امنیت تجاری عباسیان را در مسیر کاروان‌ها از حوزه سواحل جنوب به مناطق داخلی ایران به خطر انداخته، زمینه را برای انتقال مسیر تجاری به دریای سرخ فراهم نمودند و از طرف دیگر، با در دست گرفتن سواحل جنوب ایران تأمین‌کننده اهداف فاطمیان برای کنترل ساحل سند و مولتان شدند.

۱ المستنصر بالله (۱۹۵۴)، *السجلات المستنصریه*، ویراسته عبدالمنعم ماجد، مصر: دارالفکر العربی، ص ۳۸.

۲ ابومعین حمیدالدین ناصر بن خسرو (۱۳۳۵)، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابفروشی زوار، صص ۷۹-۸۶.

۳ فرهاد دفتری، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، صص ۹۲، ۲۴۳.

۴ اصطخری، *المسالك والممالك*، ص ۱۶۴؛ ابن حوقل، همان، ج ۲، ص ۳۱۰.

۵ همان، ص ۳۱۰.

۶ مقدسی، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ج ۲، ص ۷۲۰.

۷ پاتریشیا کورن (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن، ص ۳۳۶.

فاطمیان به سند به عنوان مرکز بازرگانی در تجارت دریایی هند علاقه مند بودند و کوشش‌های خود را روی قسمتی از سند، مجاور دریا و همچنین بر روی موئتان به منظور کنترل راه زمینی تجارت بین هند و آسیای مرکزی متمرکز کردند. تلاش‌های فاطمیان برای داشتن نفوذ در سند از اهتمام معز و مکاتبه وی با داعی‌الدعاة سند^۱ و نامه‌های مستنصر بالله (حکومت ۲۴۷-۴۸۷ق.) به داعیان هند^۲ کاملاً قابل مشاهده است. فاطمیان با ارسال داعیان خود به میان قبایل قفص ساکن در این منطقه، از آنها برای ایجاد ناامنی در مسیرهای ارتباط تجاری عباسیان با مناطق داخلی ایران و تأمین سیاست‌های خود استفاده کردند. به طوری که قدرت‌های بزرگی از قبیل آل بویه، غزنویان و سلجوقه که اداره عمده سرزمین‌های شرقی خلافت عباسیان را بر عهده داشتند، به دلیل تجاوز قفص‌ها و ایجاد ناامنی توسط آنها، اقدامات سختگیرانه‌ای را علیه آنان به کار گرفتند. در متون تاریخی گزارش‌هایی از اعزام سپاهیان آل بویه، غزنوی و سلجوقی به سمت عشایر قفص برای سرکوبی آنها ارائه شده است.^۳ در کل می‌توان نتیجه گرفت که فعالیت‌های عشایر کوچ‌نشین قفص در مسیر سواحل جنوب ایران به مناطق داخلی، اهداف فاطمیان را تأمین کرده و در اعمال قدرت خلفای عباسی در منطقه و تجارت داخلی ایران اختلال ایجاد نمود.

نتیجه‌گیری

عشایر کوچ‌نشین قفص از دوره باستان برای سالیان متمادی در کوه‌های قفص کرمان سکونت داشتند. این قبایل به دلیل ویژگی‌های خاص جغرافیایی منطقه در ادوار مختلف تاریخی ادعای استقلال‌طلبی داشته، به طور کامل تحت سلطه قدرت‌های مرکزی قرار نگرفتند و به عنوان گروه‌های مخالف حکومت مرکزی به حیات خود ادامه دادند. قابلیت خاص جغرافیایی منطقه قفص باعث جلب گروه‌های شیعی ناراضی به این ناحیه شد. به نظر می‌رسد شیعیان قائل به ارادت علی (ع) از نخستین گروه‌های شیعی بودند که در این منطقه نفوذ پیدا کردند. با تشکیل خلافت فاطمیان در افریقیه و سیاست رقابت فاطمیان با خلفای عباسی و اهمیت حفظ سند برای آنها، سواحل جنوب کرمان ارزش ویژه‌ای یافتند. فاطمیان در پی آن بودند که

۱ الداعی ادریس عمادالدین القریشی (۱۹۸۶)، عیون الاخبار و فنون الآثار فی فضائل الائمة الاطهار، ج ۵، به سعی مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس، صص ۱۶۰-۱۶۵.

۲ المستنصر بالله، السجلات المستنصریه، صص ۱۹۶-۲۰۰.

۳ خواجه نظام‌الملک، سیاست‌نامه، ص ۸۹؛ محمدبن ابراهیم، تاریخ سلجوقیان و غز، صص ۵-۷.

مسیر تجارت خاور نزدیک به هند را از خلیج فارس که برای عباسیان سودمند بود، به دریای سرخ منتقل سازند. بر این اساس، سازمان دعوت فاطمی شروع به فعالیت در این ناحیه کرد و سعی داشت در شبکه راه‌های تجاری جنوب ایران به مناطق داخلی اختلال ایجاد نماید تا امنیت راه‌ها را از بین برده، مسیر تجارت عباسیان را در جنوب ایران فلج نماید. به همین منظور، قبایل شیعی ققص جنوب کرمان را که جزو نیروهای مخالف ساختار قدرت عباسی نیز بودند، به عنوان تأمین کننده منافع خود شناخت و با تبلیغات در بین آنها که به احتمال زیاد توسط داعی ابویعقوب سجستانی صورت گرفت، مردمان این منطقه را به عنوان اولین ناحیه در جزیره خراسان به سوی خود جلب نمود. این قبایل با رویکرد مذهبی و دینی به ایجاد ناامنی در مسیر راه‌های تجاری عباسیان و قدرت‌های وابسته به آنها پرداخته، موفق به تأمین اهداف فاطمیان در این منطقه شدند. به طوری که در دوره مستنصر بالله، خلیفه فاطمی، مسیر تجارتی خاور نزدیک به هند تا حدود زیادی تغییر کرده و به دریای سرخ منتقل گردید. گسترش دعوت فاطمی در یمن و گجرات در دوران این خلیفه فاطمی و استفاده از یمن به عنوان پایگاهی امن در مسیر تجاری دریای سرخ به هند نیز مؤید این نکته است.

منابع و مأخذ

- ابن اثیر جزری (۱۳۷۱)، تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
- ----- (۱۳۹۹ق)، الکامل فی التاریخ، بیروت: [بی‌نا].
- ابن بلخی (۱۳۷۴)، فارسنامه، شیراز: بنیاد فارس‌شناسی.
- ابن حوقل، ابی القاسم (۱۹۳۸)، صورة الارض، بیروت: دارالصادر.
- ابن خردادبه (۱۸۸۹)، المسالك و الممالک، بیروت: دارالصادر.
- ابن عنبه، احمد بن علی (۱۳۸۵)، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، قم: مؤسسه انصاریان.
- ابن فقیه (۱۳۴۹)، البلدان، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن مسکویه، احمد بن علی (۱۳۷۶)، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی و علی نقی منزوی، تهران: سروش.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الفهرست، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (۱۳۳۹)، فرزندان ابوطالب، ترجمه جواد فاضل، تهران: کتاب‌فروشی علی اکبر علمی.
- ادریس عمادالدین القریشی (۱۹۸۶م)، الداعی، عیون الاخبار و فنون الآثار فی فضائل الائمة الاطهار، به سعی

- مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.
- ادیسی، ابو عبدالله (۱۴۰۹م)، *نزهة المشتاق فی افتراق الافاق*، بیروت: عالم المکتب.
- اسفراینی، ابوالمظفر (۱۹۴۰م)، *التبصیر فی الدین*، تصحیح محمد زاهدین الحسن الکوثری، دون ذکر المکان، الثقافة الاسلامیة.
- اشترن، س.م. (۱۳۴۵)، «نخستین داعیان اسماعیلی در شمال غربی ایران، خراسان و ماوراءالنهر»، ترجمه فریدون بدره‌ای، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، مهر ش ۵۳، صص ۲۳-۶۹.
- اشعری، ابوالقاسم سعدبن عبدالله بن خلف (۱۹۶۳م)، *المقالات و الفرق*، مصحح محمدجواد مشکور، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- الاضطخری، ابواسحاق ابراهیم (۲۰۰۴)، *المسالك و الممالک*، بیروت: دارالصادر.
- افضل‌الدین کرمانی، ابوحامد (۱۳۲۶)، *تاریخ افضل یا بدایع الازمان فی وقایع کرمان*، تصحیح مهدی بیانی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۲۵۳۶)، *عقد‌العلی للموقف الاعلی*، فراهم آورده علی محمد عامری نایینی، تهران: روزبهان.
- انصاری دمشقی، شمس‌الدین (۱۳۸۲)، *نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر*، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران: اساطیر.
- *ایران و یمن یعنی: سه رساله اسماعیلی* (۱۳۴۰)، تصحیح هنری کورین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، قسمت ایران‌شناسی.
- ایوانف، ولادیمیر (۱۳۹۵)، *پژوهش‌هایی در کیش اسماعیلی کهن ایران*، تهران: اساطیر.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ (۱۳۰۸)، *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور (طالب‌زاده)، تهران: توس.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۷۹)، *الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام*، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: صفار.
- بلاذری، احمدبن یحیی (۱۹۸۸)، *فتوح البلدان*، بیروت: دارالمکتبه الهلال.
- بلعمی، محمدبن محمد (۱۳۶۸)، *تاریخ‌نامه طبری*، تصحیح محمد روشن، تهران: نشر نو.
- حافظ ابرو، شهاب‌الدین عبدالله خوافی (۱۳۷۵)، *جغرافیای حافظ ابرو*، تصحیح صادق سجادی، تهران: میراث مکتوب.
- خبیصی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۳)، *سلاجقیان و غزدر کرمان*، محقق محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: الخویی، السيد ابوالقاسم [بی‌تا]، *معجم رجال‌الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، قم، مؤسسه الخویی الاسلامیه.
- دفتری، فرهاد (۱۳۷۶)، *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- رازی، ابی‌حاتم‌احمدبن حمدان (۱۳۸۳)، *الاصلاح*، به اهتمام حسین مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

- رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۸۱)، جامع التواریخ، اسماعیلیان و فاطمیان، محقق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: علمی و فرهنگی.
- رشیدی، عبدالرشید بن عبدالغفور (۱۳۳۷)، فرهنگ رشیدی، به تحقیق و تصحیح محمد عباسی، تهران: بارانی.
- سبستانی، ابویعقوب (۲۰۰۰م)، الافتخار، حقه اسماعیل قربان حسین پوناوالا، بیروت: دارالعرب الاسلامی.
- شارب، رلف نورمن (۱۳۴۶)، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، شیراز: [بی‌نا].
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۷۳)، توضیح الملل (الملل و النحل)، تحقیق سید محمدرضا جلالی نایینی، تهران: اقبال.
- صداقت کیش، جمشید (۱۳۸۱)، کردان پارس و کرمان، ارومیه: صلاح‌الدین ایوبی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۳۷۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- ————— (۱۳۸۷)، تاریخ الامم و الملوک، محقق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹)، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، کالیفرنیا: انتشارات مزدا.
- قاضی نعمان [بی‌تا]، تأویل الدعائم، قاهره: دارالمعارف.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ (۱۳۷۹)، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کرمانی، حمیدالدین [بی‌تا]، الرياض فی الحكم بین (الصادین) صاحبی الاصلاح و النصره، تحقیق عارف تأمر، بیروت: دارالثقافة.
- کورن، پاتریشیا (۱۳۸۹)، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- مادلونگ (۱۳۸۱)، فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر.
- مارکوارت، یوزف (۱۳۷۳)، ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میراحمدی، تهران: اطلاعات.
- مامقانی، عبدالله (۱۳۸۹)، تنقیح المقال فی علم الرجال، محقق محمدرضا مامقانی، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- المستنصر بالله (۱۹۵۴)، السجلات المستنصریه، ویراسته عبدالمنعم ماجد، مصر: دارالفکر العربی.
- مقدسی، ابو عبدالله محمدبن احمد (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان.
- ————— (۱۴۱۱ق)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، قاهره: مکتب مدبولی.
- منشی کرمانی، ناصرالدین (۱۳۶۲)، سمط العلی للحضرة العلیا، محقق عباس اقبال آشتیانی، تهران: اساطیر.
- حدود العالم من المشرق الی المغرب (۱۳۷۲)، تعلیقات و. مینورسکی، تصحیح مریم میراحمدی و غلامرضا وهرام، تهران: دانشگاه الزهرا.
- ناصر خسرو (۱۳۰۴)، دیوان قصاید و مقطعات، تصحیح مجتبی مینوی، تهران: مطبعة مجلس.

- نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، *رجال النجاشی*، محقق موسی شیرازی زنجانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- نظام الملک طوسی (۱۳۷۸)، *سیر الملوک*، سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام الملک، مصحح هیوبرت دارک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نوبختی، ابو محمد ابو الحسن بن الموسی (۱۹۵۹م)، *فرق الشیعه*، صححه سید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: المکتبه المرتضویه.
- وزیری، احمد علی خان (۱۳۵۴)، *جغرافیای کرمان*، به کوشش محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: نشر علم.
- ----- (۱۳۷۵)، *تاریخ کرمان*، تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علمی.
- همت، محمود (۱۳۸۹)، *تاریخ کرمان*، تهران: گلی.
- یاسمی، رشید (۱۳۶۳)، *کرد و پیوستگی نژادی و تاریخی او*، تهران: امیر کبیر.
- یاقوت حموی (۱۴۰۰ق)، *معجم الادباء*، دار الفکر.
- ----- (۱۴۱۰ق)، *معجم البلدان*، تحقیق فرید عبدالعزیز الجندی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ----- (۱۹۸۷م)، *المقتضب من کتاب جمهرة النسب*، تحقیق ناجی حسن، [بی‌جا]: دار العربیه.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۷۸)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Bernard Lewis (1953), *The Fatimids and the Route to India*, R.F.S.E, vol. XIV, pp. 50-54.
- Boswort, C. E. (1976), *The Kufichis or Qufs in Persisn history*, British Institute of Persian Studies, pp. 9-14.
- Bosworth C.E., Donzel, E. Van & Lewis, B. (1986), "Kufs", *The Encyclopedia of Islam*. Vol. V, Leiden.
- Derryl N. Maclean (1984), *Religion and Society in Arab Sind*, Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy Institute of Islamic Studies, MC Gill University, Montreal.
- Ivanow, W. (ed.) (1936), *Ummul – Kitab*, Der Islam, pp.1-132.

بررسی علل سیاسی ضعف و سقوط حکومت ممالیک (۶۴۸-۹۲۳ق.)

محمد قزوینی نظم آبادی^۱

امامعلی شعبانی^۲

چکیده: فروپاشی حکومت‌های اسلامی به‌عنوان یکی از مباحث حائز اهمیت، ذهن پژوهشگران عرصه تاریخ را به خود مشغول داشته است. در این میان دلایل سیاسی بیشتر از هر نکته‌ای خودنمایی می‌کند، زیرا خود زمینه‌ساز تضعیف حکومت‌ها در ابعاد دیگر شمرده می‌شود. در همین زمینه نوشتار پیش‌رو کوشیده است به روش تحلیلی، عوامل سیاسی فروپاشی حکومت ممالیک را بررسی کند. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که فقدان مشروعیت ملی در کنار ضعف مشروعیت مذهبی در اواخر دوره مملوکی، عامل زیربنایی در اضمحلال این حکومت است. نزاع بین ممالیک برجی و جلبان، علاوه بر تضاد ذاتی بین ساختار سیاسی قدرت نمی‌توانست با انحطاط سیاسی حکومت ممالیک ییگانه باشد. ضمناً وقوع شورش‌ها که خود ارتباط تنگاتنگی با بحران‌های جانشینی می‌یافت، مرحله فروپاشی را تسریع نمود. در نهایت نیز تضعیف موقعیت ممالیک در جهان اسلام و در پی آن تهاجم عثمانی‌ها این حکومت را ساقط ساخت. این مقاله با استناد به روش کتابخانه‌ای و عمدتاً بر اساس منابع دست اول و نیز با رویکرد تحلیلی-انتقادی به تبیین مسئله پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: ممالیک، بحران‌های داخلی، تهاجم خارجی، مشروعیت ملی، مشروعیت

مذهبی

۱ دکترای تاریخ اسلام، مدرس دانشگاه فرهنگیان (اراک) (نویسنده مسئول) ghazvini1377@gmail.com

۲ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اراک shabani.2009@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۰

The Political Reasons of Decline and Fall of Mamlukes Dynasty (1260 -1517 AD)

Mohammad Ghazvini Nazmabadi¹

Imam Ali Shabani²

Abstract: Islamic history researchers are always eager to know the reasons of decline and fall of Islamic dynasties. Surely the political causes are considered as the most important ones in such context, as they are the base for other factors in decline of the governments. This paper is aimed to survey the political reasons of Mamlukes state using an analytical approach. The findings reveal that lack of national and religious legitimacy had played the most important roles for such a decline. Conflicts among Mamlukes tribes like Boorji and Joolban in addition to heuristic conflict of political power structure have been decisive. The uprisings, which were mainly due to succession crises, expedited their collapse. Finally, decline of their position among Islamic world and Osmanids invasion led to their fall. This paper tries to study the reasons of this issue using desk study method and first hand references, by means of an analytical-critical approach.

Keywords: Mamlukes, internal Crisis, external invasion, national legitimacy, religious legitimacy

1 PhD in Islamic History, Arak Farhangian University (Corresponding author)

2 Associate Professor, History Department, Arak University

ghazvini1377@gmail.com

shabani.2009@gmail.com

مقدمه

حکومت ممالیک (۹۲۳-۶۴۸ق) در تاریخ اسلام به‌عنوان حکومتی شاخص در عرصه‌های مختلف شناخته می‌شود. نقش آفرینی سیاسی- نظامی، در کنار اهمیت و جایگاه اقتصادی و اجتماعی این حکومت موجب گردیده است تا صفحات مهمی از تاریخ جهان اسلام بدان اختصاص یابد. حکومتی که نه تنها تاریخ اسلام، بلکه تاریخ جهان نمی‌تواند به سادگی از کنار آن بگذرد. اما با وجود این گذشته افتخارآمیز، ممالیک به مانند ده‌ها حکومت مسلمان دیگر در نهایت دچار ضعف و فروپاشی گردیدند که خود اعجاب توأم با تعمق جامعه علمی جهان اسلام را موجب شده است.

به لحاظ پیشینه پژوهش، متأسفانه در ایران اسلامی ما که داعیه پیشگامی در احیای تمدن اسلامی را دارد، تاریخ تحولات این حکومت کمتر مجالی برای بحث و بررسی علمی یافته است. در این میان علل ضعف و سقوط ممالیک به‌رغم اهمیت موضوع، اساساً مورد توجه پژوهشگران حوزه تاریخ اسلام نبوده است.^۱ مع‌الوصف بعضی از مهم‌ترین تحقیقات و مطالعات خارجی که به این موضوع پرداخته‌اند از این قرارند: (۱) «نهایة دولة ممالیک» نوشته ابراهیم حسنی ربایعه، استاد دانشگاه قدس در سال ۲۰۰۹م که مؤلف بخش مهمی از تحلیل خود را به تحلیل علل اقتصادی ضعف و فروپاشی حکومت ممالیک اختصاص داده است و می‌تواند بیانگر باور نویسنده به نقش عوامل اقتصادی در سقوط حکومت‌ها باشد. (۲) «موقف المصریین من حکم الممالیک فی العصور الوسطی» اثر عبدالمنعم ماجد در مجله حویات کلیة الاداب (جامعة عین شمس) در سال ۱۹۶۹م که نویسنده مقاله همان‌گونه که از عنوان آن برمی‌آید، تنها به موضع مردم مصر در قبال ممالیک پرداخته است و بیشتر جنبه‌های اجتماعی انحطاط و فروپاشی آنان را مورد توجه قرار می‌دهد و زمینه‌های دیگر سقوط این دولت همچون هجوم عثمانی، بحران‌های جانشینی و... را در نظر نداشته است. (۳) مقاله نقد کتاب «نهایات الدولة المملوکیة» تألیف کارل پتری که در واقع رساله دکتری وی بوده است، از رضوان السید مندرج در نشریه *الاجتهاد* در سال ۱۴۱۵. ناقد کتاب در مقاله

۱ نکته ظریف در خصوص پیشینه پژوهش آنکه تنها کتاب علمی ترجمه و انتشار یافته در ایران با عنوان *دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنان در تاریخ اسلام* از عصام محمد شبارو که امروزه به‌عنوان یک متن درسی و در عین حال پژوهشی بدان استناد و استفاده می‌شود، با نهایت تعجب هیچ‌گونه اشاره‌ای به علل ضعف و سقوط این حکومت - ولو به صورت گذرا و کلی - نداشته است.

کوتاه خود به نقد دیدگاه‌های نویسنده در باره علل و عوامل سقوط ممالیک پرداخته است. (۴) مقاله مهم «الممالیک الجلبان و دورهم فی الاوضاع الداخلیة للدولة المملوکیة» اثر فتحی سالم حمیدی منتشر شده در مجله/ابحاث کلیة التریبة الاساسیة (جامعة الموصل/ کلیة العلوم الاسلامیة) صرفاً به نقش شورش‌های متعدد و گاه بی‌گاه ممالیک جلبان در تضعیف این دولت به‌خصوص در دوره‌های پایانی عمر آن اشاره دارد. (۵) در نهایت نیز محمد سهیل طقوش در کتاب *دولة الممالیک* در فصل بیست و یکم، عوامل سقوط این دولت را ضمن تقسیم به عوامل داخلی و خارجی، صرفاً به شکل روایی برشمرده است.

نتیجه آن که پژوهش‌های صورت گرفته علل سیاسی ضعف و سقوط حکومت ممالیک را به‌عنوان یک موضوع مستقل و به‌طور تخصصی تعقیب نکرده و صرفاً داده‌های پراکنده و غیرمنسجمی ارائه داده‌اند. مزید بر این فقدان رویکرد نظری-تحلیلی و روش غالباً مبتنی بر تاریخ نقلی نقد دیگری است که می‌توان بر آثارشان پیرامون مبحث مورد اشاره وارد دانست. لذا پژوهش حاضر ضمن استفاده از تحقیقات فوق درصدد است موضوع را در قالب تحلیلی و در عین حال با ساختاری نو و ابتکاری، با استناد به منابع دست اول مورد بررسی و نقد قرار دهد. حال با توجه به ضرورت‌های پیش‌گفته، این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اساسی بوده است که مهم‌ترین دلایل سیاسی ضعف و سقوط حکومت ممالیک کدام است؟ مقاله حاضر با رویکردی انتقادی و با بهره‌گیری از منابع معتبر متقدم و نیز پژوهش‌های جدید به بحث و بررسی علمی این موضوع نشسته است. بی‌تردید یافته‌های پژوهش می‌تواند امروزه به‌عنوان الگو و مدل نظری برای نظریه‌پردازان سیاسی و نیز دولتمردان جهان اسلام مورد استفاده قرار گرفته و علاوه بر آن به یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های ذهنی متفکران مسلمان در طول تاریخ - یعنی دلایل فروپاشی حکومت‌های اسلامی - و با توجه به خطرات همه‌جانبه پیش روی جهان اسلام پاسخی مناسب و در عین حال علمی ارائه نماید. ابتدای پژوهش بر رویکرد تاریخی و با اعتقاد به این نکته که تاریخ در حقیقت تم‌شناسی یا اصل‌شناسی پدیده‌های سیاسی-اجتماعی روز بوده و در عین حال یافته‌های حاصل از آن قابل اعتنا است، می‌تواند بر اعتبار پژوهش حاضر تأکید داشته باشد.

۱. چالش‌های مشروعیتی

صاحب‌نظران مهم‌ترین آسیب سیاسی هر حکومتی را فقدان و یا از دست رفتن «مشروعیت»

می‌دانند. مشروعیت [در مقابل «غصب»] اساس حاکمیت است که موجب می‌شود حکومت با توسل به آن در درون قلمروی خود بلامنازع و بدون رقیب، توانایی تسلط بر گروه‌های دیگر را داشته باشد؛ یعنی در حقیقت فرمان اطاعت توأم با حقانیت تلقی شود. زیرا قدرت در ذات خود متضمن نابرابری‌های انسانی و در رأس آن نابرابری ناشی از قدرت و حاکمیت است که این امر خود از ضرورت «توجیه»، یعنی مشروعیت‌سازی حکایت دارد. مشروعیت همچنین به حکومت‌ها قدرت جادویی می‌بخشد تا با هنجارسازی و اعمال انضباط متناسب با خواست قدرت، با هرگونه شورش و عصیان مقابله کنند. ضمناً در صورت فقدان مشروعیت و یا تضعیف آن انجام هرگونه اقدام علیه حاکمیت مستقر مجاز و مباح شمرده می‌شود.^۱

مشروعیت خود انواعی دارد که به بیان امروزی و در عین حال ساده می‌توان آن را به مشروعیت ملی، مشروعیت مذهبی و مشروعیت سیاسی تقسیم‌بندی نمود. در مشروعیت ملی سخن آن است که حکومت و شخص حاکم باید از خون، نژاد و یا تبار مردمی باشد که بر آن حکم می‌راند؛ در غیر این صورت حکومت نامشروع خواهد بود. در مشروعیت مذهبی اتصال و تأیید از سوی خاندانی منتسب به رسول خدا(ص)، علمای مذهبی و یا در پرتوی جهاد مقدس مد نظر خواهد بود. در نهایت نیز این مشروعیت سیاسی است که توسط متفکران پیرامونی و با ایده «ظل الله فی الارض» و یا با برخورداری از تفکر ذهن‌ساخته «فره ایزدی» به جامعه این‌گونه القا می‌شود که حکومت و حاکمان مستقر، مورد توجه ویژه خداوند هستند و همواره مورد حمایت او قرار دارند. حکومت‌ها همواره در طول تاریخ سعی داشتند تا قدرت خود را با انواعی از مشروعیت‌ها بیارایند. متقابلاً تضعیف و در پی آن بحران مشروعیت از خطرناک‌ترین بحران‌هایی است که نابودی نظام سیاسی را موجب خواهد شد. بحران مذکور می‌تواند شخص فرمانروا، سیاست‌ها و در نهایت کل نظام سیاسی و اصول بنیادین آن را به چالش بکشد.^۲

۱ نک: حسین بشیریه (۱۳۷۴)، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی، صص ۱۹-۲۰، ۵۸؛ داوود فیرحی (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران: نشر نی، صص ۲۱-۲۲؛ همایون کاتوزیان (۱۳۹۰)، *مشروعیت و بحران جانشینی در جامعه ایرانی*، تهران: نشر نی، صص ۵۴-۵۷.

۲ نک: ماکس وبر (۱۳۸۴)، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمارزاده، تهران: سمت، صص ۶۱، ۲۷۳-۲۷۴؛ علیرضا شجاعی زند (۱۳۷۲)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران: تبیان، صص ۶۲، ۱۸۳؛ جواد طباطبایی (۱۳۸۸)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، ص ۶۱؛ علی عبدالرزاق (۱۹۸۸)، *الاسلام و اصول الحکم، الجزایر*: موقم النشر، ص ۲۲؛ ابوالفضل کرمی (۱۳۹۱)، *مشروعیت و بحران مشروعیت*، بابل: شکوه ساحل، صص ۸۱-۸۲.

ممالیک از جمله حکومت‌هایی شمرده می‌شوند که از همان آغاز با چالش‌های جدی مشروعیتی روبه‌رو بودند. نخست باید معترف بود که این بردگان ترک فاقد مشروعیت ملی بودند که خود پیشتر از هر مشروعیتی در سرنوشت سیاسی حکومت‌ها خودنمایی می‌کرد. ایوبیان (۵۶۷-۶۴۸ق.) به جهت اهداف نظامی، ممالیک را از آسیای مرکزی و دشت قبچاق به حکومت خود وارد ساختند؛ لذا ممالیک برای مردم قلمروی که بعدها از شام تا شمال آفریقا - و به‌ویژه سرزمین مصر - امتداد می‌یافت، در حقیقت بیگانه محسوب می‌شدند.^۱ چنانچه برای نمونه زمانی که در ابتدای حکومت آنان و در زمان دومین سلطان این دولت یعنی المعز آیبک ترکمانی (۶۵۵-۶۴۸ق.)، حصن‌الدین ثعلب یکی از اعیان عرب منطقه الصعيد علیه آنان قیام کرد، خطاب به یاران خود متذکر شد که ما اعراب و ساکنان این سرزمین شایسته‌تر از این بردگان به حکومت هستیم.^۲

مردم مصر به ممالیک به چشم تحقیر نگاه می‌کردند و حکومتشان را بر خود بر نمی‌تافتند؛ به همین جهت سیوطی (وفات ۹۱۱ق.) نوشته است که چون مردم مصر شنیدند آیبک ترکمانی به قدرت رسید، به او گفتند که ما سلطانی حرّ می‌خواهیم و نه برده.^۳ این عبارت خود می‌تواند از چالش‌های مشروعیتی ممالیک از همان آغاز حکومت پرده بردارد. به نظر می‌رسد ممالیک خود از این مسئله آگاه بودند که نزد مردم جایگاهی نداشته، مورد کینه آنها قرار دارند. سرنوشت آخرین سلطان مملوکی یعنی طومان بای بهترین نمونه است. زیرا حسن بن مرعی - در حالی که به او و قبیله‌اش پناه برده بود - وی را به سلطان سلیم تحویل داد و حتی لطف و دوستی پیشین سلطان را نادیده گرفت.^۴

این بیگانگی در کنار سیاست‌های بسته در عدم اختلاط با مردم بومی، از جمله در امر مشارکت سیاسی، اختلاط فرهنگی و نیز ازدواج و پیوند زناشویی با بومیان بیش از پیش بر این چالش‌ها می‌افزود.^۵ ویلیام مویر تصریح دارد که ممالیک به منظور حفظ اعتقادات و

۱ عبدالرحمن بن خلدون (۱۳۶۳)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۵۵۹.

۲ تقی‌الدین احمد مقریزی (آبی تا)، السلوک لمعرفة دول الملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، صص ۳۸۶-۳۸۸.

۳ جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی (۱۹۷۷م)، حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة، تحقیق خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۲۵.

۴ ابراهیم حسنی ربایعه (۲۰۰۹)، نه‌ایه دولة ممالیک، دانشگاه قدس، ص ۹.

۵ قاسم عبده (۲۰۰۱)، عصر سلاطین الممالیک، القاهرة: عین الدراسات، ص ۱۶.

آداب و رسوم و حفظ اتحاد خود و عدم اختلاط با دیگران، با مردم مصر در نیامیختند و جز در موارد اندک با زنان مصری ازدواج نکردند.^۱

در این میان بی‌تردید فقدان مشروعیت ملی می‌توانست هرگونه اقدام علیه این حاکمیت را در منظر حکومت‌شوندگان، امری مباح و حتی در نگاه مخالفان، ضروری شمارد. حوادث سیاسی این دوره و از جمله شورش‌های متعدد علیه حکومت بر این امر صحنه می‌گذارد. حال توجه به این نکته در فهم این بحث ضروری است که اشتراک خونی و هم‌نژادی با مردم بومی، یک اصل در تداوم و بقای هر حکومتی محسوب گردد که البته ممالیک از این پیش‌شرط حکومت و یکی از انواع مهم و اساسی مشروعیت محروم بودند. در نهایت نیز این آسیب سیاسی به‌عنوان یکی از عوامل اصلی ضعف و سقوط حکومت ممالیک خود را به نمایش نهاد.^۲

تضعیف مشروعیت مذهبی را نیز نباید در سقوط این حکومت نادیده گرفت. ممالیک به‌واسطه تداوم خلافت در تبعید عباسی و نیز با پیشگامی در جهاد با جنگجویان صلیبی، مشروعیت مذهبی کسب می‌کردند. لیکن در دهه‌های پایانی عمر این حکومت این نوع از مشروعیت به پایین‌ترین حد خود رسیده بود. در تفسیر این امر می‌توان به تضعیف جایگاه خلافت عباسی به‌عنوان یکی از کانون‌های مهم مشروعیت‌بخشی اشاره کرد. عباسیان حتی در اواخر عمر حکومت خود در بغداد هم به علت رفتارها و عملکردهای نامناسب و نیز سوءاستفاده از چنین جایگاه مقدسی، دچار تزلزل معنوی در بین مسلمین جهان اسلام شده بودند. لذا خلافتی که توسط ممالیک به مصر برده شد، در حقیقت خلافتی تضعیف شده بود

1 William Muir (1896), *The Mameluke or slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D.* London: Smith, Elder, & Co., 15 Watertoo place, pp. 212, 223, 226.

۲ احتمالاً اینجا شبهه‌ای مطرح می‌شود و آن اینکه چگونه حکومتی می‌تواند بدون مشروعیت ملی و در سرزمینی در حقیقت بیگانه حدود سه قرن دوام بیاورد؟ در پاسخ بدان باید بدین نکته اشاره داشت که ممالیک در دو نوع دیگر مشروعیت - یعنی سیاسی و مذهبی - و در بعد تبلیغی نه تنها سرمایه‌گذاری‌های بسیاری نمودند، بلکه در عرصه عمل نیز کارنامه درخشانی از خود در تمام جهان اسلام برجای نهادند که این امر می‌توانست تا حدودی مانع از بهره‌برداری مخالفان از مقوله تبار و نسب آنان گردد. علاوه بر این نباید اختلافات داخلی و پراکندگی سیاسی مردم تحت نفوذ ممالیک را در تداوم قدرتشانی بی‌تأثیر دانست. چنانچه عبدالمنعم ماجد در مقاله خود که به نحوه رویکرد و تعامل مردم مصر با دولت ممالیک پرداخته چنین معتقد است که مردم مصر، ممالیک را تنها به علت مقابله تحسین‌برانگیزشان در برابر صلیبیون و مغولان و همچنین حمایت خلیفه عباسی قاهره از آنها پذیرفتند؛ در غیر این صورت حاضر به پذیرش ایشان نبودند و حکومت آنها وجه شرعی نداشت؛ نک: عبدالمنعم ماجد (۱۹۷۹)، *دولة سلاطین ممالیک و رسومهم فی مصر*، مصر: مکتبة الانجلو المصریة، ص ۵۱۹؛ همچنین

نک: Muir, *Ibid*, p.22.

و نمی‌توانست کارآیی چندان و در عین حال همیشگی برای توجیه قدرت و عملکرد آنان داشته باشد.^۱ ضمناً نیت خوانی ممالیک در حمایت از تداوم خلافت عباسی نیز خود گواه آشکاری بر نگاه ابزاری آنان نسبت به مقوله مذهب و نمادهای مذهبی بود که این امر نمی‌توانست در جامعه تحت نفوذشان بدون واکنش باشد.

نکته ظریف اینجاست که حتی حکومت ۲۷۵ ساله ممالیک (۶۴۸-۹۲۳ ق.) بر مقرر حکومتشان یعنی مصر نیز نتوانست نفاذیت مذهبی را موجب شود. چنانچه به‌رغم قرن‌ها تبلیغ مذهب حنفی که اتفاقاً مذهب خلافت عباسی و در عین حال ممالیک نیز محسوب می‌شد، مذهب شافعی همچنان بر مذاهب دیگر تفوق داشت.^۲ این مسئله بی‌تردید بر مشروعیت مذهبی ممالیک و حتی خلافت دستاویز گونه و ابزاری آنان تأثیر منفی برجای می‌نهاد.

علاوه بر این، فاصله گرفتن ممالیک از اصول و مبانی شرعی در عرصه عمل نیز به‌شدت به مشروعیت مذهبی آنان آسیب وارد ساخت. رفتارهای دوئمردان ممالیک در دهه‌های پایانی عمر این حکومت فاصله بسیاری با اسلام اصیل و سنت و سیره ائمه داشت. آنان دیگر غرق در فسق و فجور، ظلم و ستم، فریب و خدعه، رشوه‌خواری، اختلاس اموال عمومی و ... شده بودند که البته با هیچ اصلی از اسلام قابل جمع نبود.^۳ چنانچه در اواخر قرن نهم و اوائل قرن دهم هجری وضعیت به گونه‌ای رقم خورد که اکثر مردم معتقد بودند که سلاطین و امرا چندان به مبانی شرع پایبند نیستند و مصر دیگر براساس مبانی دینی اداره نمی‌شود. چراکه کارگزاران دولت - از بالاترین تا پایین‌ترین سطح - به سرقت خزانة و دارایی‌های اوقاف مشغول‌اند و در مصرف شراب و حشیش غوطه‌ورند.^۴ از طرف دیگر احکام شرع را به‌طور وقیحانه‌ای زیر پا گذاشته، وقتی به آنها نمی‌گذارند. به‌عنوان نمونه محمد ثانی فرزند قایتبای (۸۷۲-۹۰۳ ق.) وقتی به سن جوانی رسید، به خانه‌های فساد و فحشا می‌رفت و بی‌بندوباری می‌کرد. خواننده‌ها و رقاصان همدم و مونس جشن‌های شبانه او در ساحل نیل بودند. او به اتفاق دوستانش در

۱ نک: ایرا م. لاپیدوس (۱۳۸۱)، *تاریخ جوامع اسلامی*، ترجمه علی بختیاری زاده، تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدنها و مؤسسه اطلاعات، صص ۱۵۶-۱۵۷؛ محمد عصام شبارو (۱۳۸۸)، *دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنان در تاریخ اسلام*، ترجمه شهلا بختیاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۲۱۶.

۲ شبارو، همان، صص ۱۴۷-۱۴۸.

۳ نک: محمدبن‌احمدبن‌ایاس (۱۴۰۴)، *بدایع الزهور فی وقایع الدهور*، القاهرة: مطابع الشعب، ص ۳۴۳.

۴ محمد سهیل طقوش (۱۴۳۰)، *تاریخ ممالیک فی مصر و بلاد الشام*، بیروت: دارالنفاس، ص ۵۵۷.

خیابان‌ها می‌چرخید، به مردمان هجوم می‌برد و گاهی در دل شب وارد خانه‌های آنان می‌شد.^۱ لذا بی‌علت نیست که عموم مردم، دولت ممالیک را به منزله غاصبین، فاسدین و سلاطینی بی‌خیال تصور می‌کردند که البته به جایگاه و اعتبارشان خدشه وارد می‌ساخت. حتی عجیب اینجاست که در اواخر عمر این حکومت ما با نمونه‌های چندی از تعارض ممالیک با فقه‌های مصر بر سر مسائل مختلف روبه‌رو هستیم^۲ که خود البته نمی‌توانست در تضعیف مشروعیت مذهبی آنان و در نهایت فروپاشی حکومتشان بی‌تأثیر باشد.

در رأس این تعارض‌ها ارتقای منزلت و جایگاه اهل ذمه و متقابلاً تضعیف موقعیت علمای مسلمان در اواخر عمر ممالیک بود که خود صدمات جدی به مشروعیت مذهبی آنان وارد ساخت. منابع تاریخی گواهی می‌دهند که در اواخر این عصر، یهودیان و نصارا به دلایلی موفق شدند امتیازات قابل توجهی از حکومت کسب نمایند. آنان مناصب مهمی چون ضرب سکه را در دست گرفتند،^۳ در موکب سلاطین و امرا حضور می‌یافتند، حال آن که علمای مسلمان پیاده بودند،^۴ در جشن‌های خود عمامه‌های بزرگ بر سر می‌نهادند و در هیئت قضات شهر در انظار عمومی ظاهر می‌شدند.^۵ آنها همچنین - به‌رغم ممنوعیت پیشین - در بیت‌المقدس صلیب‌های خود را آشکار می‌کردند^۶ و عملاً این منطقه را به یک منطقه صلیبی‌نشین تبدیل کرده بودند.^۷ این امتیازات و ارتقای جایگاه که غالباً با پرداخت رشوه و هدایا به سلاطین مملوکی صورت می‌گرفت،^۸ در حالی بود که شأن و منزلت علمای مسلمان تضعیف گردید. لذا بی‌علت نیست که مسلمانان این امتیازات را که از سوی حکومت ممالیک به اهل ذمه داده شد به منزله تحقیر دین خود دانسته، آن را محکوم می‌کردند. علاوه بر این بی‌آبرو کردن علما، فروش موقوفات به قیمت کم، مصادره اموال و اخذ مالیات‌های مکرر و در عین حال سنگین از موقوفات و مدارس به‌ویژه در اواخر عمر حکومت ممالیک، بیش از پیش بر نارضایتی علمای مذهبی دامن می‌زد.^۹ شاید به همین علت است که ابن طولون مورخ این عصر

1. Muir, Ibid, p.178.

۲ نک: ابن ابی‌اس، همان، صص ۷۶-۷۷؛ مقریزی [بی‌تا]، همان، ص ۷۰۶.

۳ محمدبن‌علی بن طولون (۱۹۹۸) *مفاکة الخلان فی حوادث الزمان*، بیروت: دارالکتب العلمیة، صص ۸۳-۸۴.

۴ همان؛ همانجا؛ مقریزی [بی‌تا]، همان، ص ۴۱۶.

۵ مقریزی، همانجا.

۶ ابن طولون، همان، ص ۳۶.

۷ مجیرالدین‌العلیمی (۱۹۹۸)، *الانس الجلیل*، عمان: مکتبة دنیس الخلیل، ص ۴۷۸.

۸ ابن طولون، همان، ص ۳۱۸.

۹ جمال‌الدین‌بن‌تغری بردی [بی‌تا]، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ص ۱۵۰.

معتقد است که اسلام و مسلمین گرفتار حکام سوء شده‌اند.^۱ متقابلاً ظهور مشروعیت‌های جدید در عرصه مذهبی - سیاسی جهان اسلام، همچون خلافت عثمانی و تیموری که خود به شدت داعیه مذهب داشته و از آن به عنوان ابزاری بسیار کارآمد و نافذ برای پیشبرد منافع سیاسی‌شان سود می‌جستند،^۲ زنگ خطر جدی دیگری بود که برای ممالیک و جایگاه مذهبی آنان به صدا درآمد. در هر صورت باید موفقیت عثمانی‌ها در جنگ با ممالیک را در حقیقت در نوعی نزاع بر سر مشروعیت جستجو کرد که البته این بار مشروعیت مذهبی - سیاسی عثمانی توانست بر مشروعیت ضعیف شده ممالیک چیرگی بیابد و بدین ترتیب پیروز میدان رقابت شود.^۳

۲. اختلافات درونی ممالیک

سقوط یک حکومت حتی اگر بر اثر یک عامل خارجی - مثلاً با تهاجم نظامی - صورت پذیرد، لیکن باید اعتراف کرد که عوامل داخلی بر عوامل خارجی تقدم دارند و در حقیقت زمینه‌ساز عوامل خارجی به شمار می‌روند. یعنی تا عوامل داخلی یک حکومت را تضعیف و به چنار پوسیده‌ای تبدیل نسازند، عوامل خارجی نمی‌توانند در از پای درآوردن آن چندان مؤثر واقع شوند. این امر بدیهی در خصوص ممالیک نیز صادق است. آنان در تمام طول حکومت طولانی خود، به خصوص در دولت دوم (۷۸۴-۹۲۳ق.) با مجموعه‌ای از اختلافات داخلی روبه‌رو بودند که این مسئله بر سرنوشت سیاسی‌شان تأثیر مخربی بر جای نهاد. نخست باید از رقابت‌ها، منازعات و بحران‌های جانشینی در درون این حاکمیت نام برد. فقدان قوانین مدون و مشخص جانشینی، در کنار سنت‌های ترکی از قدرت (قاعده ارشدیت)^۴ و از همه

۱ ابن طولون، همان، ص ۳۶.

۲ نک: بناتریس فوربز منز (۱۳۹۰)، قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری، تهران: امیرکبیر، ص ۲۸۸.

۳ در همین زمینه لازم به ذکر است که اختلافات و چالش‌های مذهبی بین دو حکومت عثمانی و ممالیک خود یکی از عوامل ستیز و جنگ بین آنان بوده است. هرچند هر دو سنی و چهار مذهب را به رسمیت می‌شناختند، لیکن ممالیک، مذهب شافعی و البته عثمانی‌ها مذهب حنفی را بر دیگر مذاهب ترجیح می‌دادند؛ نک: تقی‌الدین احمد مقریزی (۱۹۱۱)، *الخطط*، قاهره: [بی‌نا]، ص ۲۶۹؛ همو [بی‌نا]، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، ص ۱۷۷؛ حسنی ربایعه، همان، ص ۱۴.

۴ مطابق قاعده ترکی از قدرت و جانشینی، فرد ارشد باید جانشین سلطان متوفی گردد. لیکن این قاعده خود دارای ابهام بود که البته بخش قابل توجهی از جنگ‌های تاج و تخت و بحران‌های جانشینی در بین حکومت‌های ترکی بدان باز می‌گشت. ابهام بر سر آن بود که آیا فرد ارشد خاندان مد نظر است و یا ارشد فرزندان سلطان تازه در گذشته. مزید بر این تضاد قاعده ارشدیت ترکی در سرزمین‌های اسلامی که برخی از آنان و مطابق شریعت اسلام، تقوی و انتخاب عمومی و یا در جغرافیای ایران، نزاده بودن و برخورداری از فره ایزدی را ملاک و معیار انتخاب جانشین قرار می‌دادند، خود داستان دیگری بود که بر

مهم‌تر منافع و مطامع ساختار سیاسی قدرت - به‌ویژه ساخت امارت و وزارت - موجب گردید تا شاهد صدها جنگ و نزاع خونین بر سر تاج و تخت باشیم که خود نتایج و پیامدهای زیانباری را برای این حکومت و در ابعاد و زمینه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بر جای نهاد.^۱ تاریخ تحولات سیاسی این دوره بیانگر این واقعیت است که کمتر انتقال قدرتی را در حکومت ممالیک شاهد هستیم که بدون جنگ و نزاع و به‌طور مسالمت‌آمیز صورت پذیرفته باشد که این امر البته حکومت مذکور را عملاً در سراسیبه سقوط قرار داد.^۲ لذا بی‌علت نیست که این دوره به کثرت عزل و نصب سلاطین شهرت دارد. علاوه بر این و در همین زمینه به قدرت رسیدن سلاطین ضعیف و دست‌نشانده نیز بیش از پیش می‌توانست اوضاع سیاسی حکومت ممالیک را با خطرات جدی مواجه سازد.

در هر صورت رقابت بر سر سلطنت به امری خطرناک تبدیل شده بود. به‌طوری که قتل، دشمنی، مکر و حيله به صفت رایج این دوره تبدیل گردید. لذا بی‌علت نیست که بعضی از شاهزادگان جهت فرار از پذیرش مقام سلطنت می‌گریختند. چنانچه در یک نمونه آشکار قانصوه در حالی که از پذیرش حکومت پرهیز می‌کرد و می‌گریست او را به زور بر تخت سلطنت نشانند (۹۰۱ق.)، گرچه به وی قول داده بودند علیه‌اش توطئه نکنند و یا به قتلش نرسانند.^۳

ضمناً وقوع کودتاهای مکرر علیه سلاطین مستقر بسیار زیاد شده بود،^۴ به‌گونه‌ای که در دهه‌های پایانی عمر این حکومت و صرفاً در طول چند ماه، شاهد جابجایی جسورانه چند سلطان هستیم. بعد از قایتبای فرزندش تنها ۶ ماه سلطنت کرد. آنگاه ملک اشرف قانصوه تنها ۱۱ روز و سپس محمدبن قایتبای فقط یک سال و نیم بر مسند حکومت بودند. بعضی از این

پیچیدگی‌های امر سلطنت و جانشینی بیش از پیش دامن می‌زد. منازعات و جنگ‌هایی که با توجه به نتایج و پیامدهای مخرب نظامی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به‌عنوان یکی از عوامل مهم ضعف و فروپاشی حکومت‌های اسلامی در طول تاریخ ظاهر گردید؛ نک: زاله آموزگار (۱۳۷۴)، «فره، این نیروی جادویی و آسمانی»، *مجله ککک*، ش ۶۸-۷۰، صص ۳۴-۳۵؛ محمدعلی همایون کاتوزیان (۱۳۸۱)، *تضاد دولت و ملت*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی: صص ۸۹ و ۹۵؛ محمدجواد مشکور (۱۳۴۵)، «نظام شاه در ایران باستان»، *مجله بررسی‌های تاریخی*، س ۱، ش ۱، ص ۱.

۱ عبدالمنعم ماجد (۱۹۶۹)، *موقف المصريين من حکم الممالیک فی العصور الوسطی*، مصر: حویلیات کلیة الاداب، جامعة عين الشمس، ص ۲۷.

۲ مقریزی، *السلوک لمعرفة دول الملوک*: صص ۳۵۲-۳۵۳؛ ابن تغری بردی، همان، ص ۳۶.

۳ ابن‌ایاس، همان، ص ۱۶. قاسم عبده از فرار شاهزادگان در پذیرش مقام سلطنت به‌عنوان یکی از «عجایب تاریخ» یاد می‌کند؛ نک: قاسم عبده، همان، ص ۶.

۴ ابن تغری بردی، همان، ص ۲۲۵؛ مقریزی، همان، ص ۱۰۱.

سلاطین حتی بیشتر از یک روز و یا شاید چند ساعت از سلطنت بهره‌مند نگردیدند که به‌طور نمونه می‌توان به سلاطینی چون سعید برکه خان، مظفر احمد بن شیخ و... اشاره کرد.^۱ متعاقباً از مقام و منزلت سلطنت - در کنار هرج و مرج و بی‌ثباتی سیاسی - بسیار کاسته شد؛ زیرا بسیاری از اختیارات آنان به بازیگران واقعی عرصه سیاست از جمله نائبان و یا امرا تفویض شده بود. آنان با میل و هوس خود حکومت می‌کردند و کسی هم جرئت تعرض به جایگاهشان را نداشت که خود بی‌ثباتی سیاسی و در نتیجه فساد در امر حکومت را موجب می‌گردید.^۲

پیشتر از بحث جانشینی و موضوع تاج و تخت باید به اختلافات مهم دیگری در درون حکومت ممالیک اشاره کرد که بی‌تردید خود در ضعف و سقوط آنان نقش اساسی ایفا کرد. ممالیک در درون خود نیز نزاع بین بردگان ترک و چرکسی (ممالیک برجی) و یا با ممالیک جلبان (بردگان مسن تربیت‌ناپذیر و سرکش) را شاهد بودند که خود به هرج و مرج سیاسی می‌انجامید و البته آسیب‌پذیری سیاسی این حاکمیت را دو چندان می‌ساخت.

تضاد بین اهل قلم (نهاد وزارت یا دیوانسالاری) و شمشیر (نهاد امارت) همواره در دوره‌های مختلف این حاکمیت به آن آسیب‌های جدی وارد می‌ساخت. بی‌تردید رشد و ترقی هر حکومتی در گرو همکاری این دو ساخت مهم قدرت بود و البته ستیز و کشمکش بین آنان در تضعیف و سقوطشان بسیار مؤثر بود. به‌طور مثال امرای مملوکی برای رهایی از سیاست تمرکزگرایانه وزرا، تمام سعی خویش را در حذف آنان به کار می‌بستند که این امر البته خود آسیب‌های جدی در ابعاد مختلف در پی داشت.^۳ مزید بر این امر و فرماندهان نظامی فرمان‌های صادره از دیوان‌های دولتی و در حقیقت از سوی اهل قلم را نادیده می‌گرفتند و برای آنها ارزشی قائل نبودند.^۴

در همین زمینه فقدان تجانس و اتحاد و همدلی بین نیروهای سپاه از نظر اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی موضوع دیگری بود که خود به اختلافات داخلی بیشتر دامن می‌زد. در حالی که سواره نظام - از جمله ممالیک جلبان و اولاد الناس - از حقوق مادی و شأن بالایی

۱ ابن‌عماد (۱۹۹۴)، *شذرات الذهب*، بیروت: دارالفکر، ص ۲۳.

۲ حسنی ربایعه، همان، ص ۴؛ عبده قاسم، همان، ص ۸۳.

۳ طقوش، همان، ص ۴۵۵.

۴ ابن‌تغری بردی، همان، ص ۲۲۶. به‌طور نمونه سلطان مملوکی در سال ۹۰۶ ق. جرائم و مجازاتی بر بعضی از امرا وضع کرد، لیکن آنها این فرمان را نادیده گرفتند و ترجیح دادند تا به همان مبالغ گذشته عمل کنند؛ نک: ابن‌طولون، همان، ص ۱۹۰.

اجتماعی برخوردار بود، لیکن پیاده‌نظام شامل کشاورزان، مردم ساده شهرها و عربان بیابانی به لحاظ حقوق مادی و نیز شأن اجتماعی در درجات پایین قرار داشتند. این مسئله خود موجب گردید تا آنها آرزوی شکست همقطاران سواره‌نظام خود را داشته باشند. گزارش ابن زنبل مورخ آخرین روزهای ممالیک مبنی بر وجود اختلاف و ناهماهنگی کامل در لشکرگاه ممالیک بر این نکته صحنه می‌گذارد.^۱

۳. قیام‌ها و شورش‌ها

پایگاه مردمی ممالیک به‌ویژه در دهه‌های پایانی عمر آنان به علت شورش‌های گوناگون به شدت تضعیف شده بود. لذا بی‌علت نیست که یکی از دغدغه‌های اساسی این حکومت نوع مواجهه با شورش‌هایی بوده است که در گوشه و کنار امپراتوری گسترده‌شان و به دلایل انگیزه‌های مختلف صورت می‌پذیرفت. قیام‌های مورد اشاره هزینه‌های بسیاری را بر این حاکمیت تحمیل می‌کرد و در نهایت به‌عنوان یکی از عوامل ضعف و فروپاشی آن ظاهر گردید. بخشی از این قیام‌ها به امرا و البته در راسشان ممالیک جلبان برمی‌گشت که در حقیقت فاقد روح اطاعت‌پذیری نسبت به سلاطین مملوکی بودند و شورش‌های مکرری را علیه دولت به راه انداختند. تهدید نسبت به سلطان و ایجاد هرج و مرج و خطر در دستور کارشان قرار داشت. این امر در سده پایانی عمر این حکومت بیشتر خود را نشان داد. در این میان شام - تختگاه ممالیک - کانون نگرانی و آشوب برای بیشتر سلاطین این حکومت بود. چنانچه امیر اینال در سال ۸۲۵ق. علیه سلطان اشرف (۸۴۱-۸۲۵ق.) شورش کرد. جنگی بین او با سپاه اعزامی سلطان در شام در گرفت که به شکست امیر شورشی و قتل او انجامید.^۲ اندکی بعد و در سال ۸۲۷ق. نیز نایب دمشق، تعبک البجاسی دست به شورش زد که البته همان بلای امیر اینال بر سرش آمد.^۳ شورش‌های مذکور که غالباً به علت عدم پرداخت حقوق نظامیان به‌وقوع می‌پیوست، هرج و مرج و ناامنی سیاسی را در جغرافیای قلمرو ممالیک موجب می‌گردید.^۴

۱ ابن زنبل (بی تا)، آخر الممالیک، ص ۱۰۰.

۲ ابن تغری بردی، همان، صص ۲۴۹-۲۵۰؛ مقریزی، همان، ص ۶۱۴.

۳ مقریزی، همان، صص ۶۵۷-۶۵۸.

۴ همان، ص ۱۸۶.

عهد سلطان قایتبای (۸۷۲-۹۰۱ ق.) شورش‌های بی‌شماری را به خود دید. در رأس این شورشیان باز هم ممالیک جلبان بودند که بدون توجه به وضع نامناسب اقتصادی کشور، دائماً تقاضاهای مادی بیشتری را مطرح می‌ساختند. شدت و حجم این شورش‌ها به حدی سلطان مملوکی را آزار می‌داد که او حتی یک بار چنین تهدید کرد که: «من سلطنت را به شما واگذار می‌کنم و به مکه می‌روم».^۱ این جمع فزون‌خواه شورشی خود دست به راهزنی و غارت اموال مردم و حتی قتل عام آنان می‌زد و ظاهراً دولت مرکزی هیچ‌گونه قدرتی برای کنترلشان نداشت. لذا در مقطع پایانی این حکومت موجی از وحشت و فساد و از هم پاشیدگی اجتماعی را شاهد هستیم. این امر بی‌تردید خود از اقتدار و متعاقباً اعتبار ممالیک در منظر مردم به شدت می‌کاست و ضعف و زوالشان را تسریع می‌نمود.^۲ نکته عجیب اینجاست که حتی به هنگام تهاجم همه‌جانبه عثمانی‌ها به قاهره نیز امرای فزون‌خواه مملوکی، شرط حضور خود در جنگ را پرداخت حقوق بالا اعلام کردند که با واکنش منفی طومان بای (۹۲۲ ق.) آخرین سلطان مملوکی مواجه گردید. البته آنان ساکت نشستند و این بار به هنگام خروج از قاهره برای جنگ، به مردم هجوم بردند و اسبان قضا، علما و تجار را به زور تصاحب کردند.^۳ در همین زمینه خیانت بعضی از فرماندهان در دو نبرد سرنوشت‌ساز مرج دابق و ریدانیه را نیز می‌توان از علل تسریع در شکست ممالیک و سقوط آنان برشمرد. امیر خایر بک در مرج دابق به همراه سپاهش به عثمانی‌ها پیوست. امیر مملوکی جان برد الغزالی نیز در ریدانیه اسرار نظامی را به سلطان سلیم تحویل داد و سپس به او ملحق شد.^۴

واقعیت این بود که بعد از پایان خطر تهاجمات خارجی (صلیبیون و مغولان) حکومت ممالیک به باری سیاسی، اقتصادی، روحی و روانی بر دوش عامه مردم مصر و عملاً به هیولایی وحشی تبدیل شده بود که لیاقت نجات کشور را نداشت. به همین دلیل شاهد کودتا، شورش، جنگ‌های داخلی و خیابانی و در نتیجه نابودی هیبت و عظمت آن هستیم.^۵

۱ ابن‌ایاس، همان، صص ۲۶۹، ۲۷۶.

۲ همان، صص ۲۷۷-۲۷۸.

۳ همان، صص ۱۱۹-۱۲۱، ۴۷۴.

۴ عبدالعزیز عبدالدایم (۱۹۹۶)، *مصر فی عصر الممالیک و العثماني*، قاهره: جامعة القاهرة و مكتبة النهضة الشرق، ص ۲۰۸. البته این اقدام منحصر به امرای نظامی نبود. چنانچه مردم در انعکاس نفرت از ممالیک و رفتارهایشان، به استقبال سپاه عثمانی رفته و شهرهایشان را برای ورودشان تزئین می‌کردند؛ نک: ابن‌طولون، همان، ص ۳۴۰.

۵ قاسم عبده، همان، ص ۶.

در هر صورت ممالیک در سده پایانی عمر خود تماماً در گیر سرکوب قیام‌ها و شورش‌های بی‌شماری بودند که در گوشه و کنار قلمرو آنان، به انگیزه‌های شخصی و یا عمومی - از جمله اوضاع بد اقتصادی و یا احتکار کالا توسط دولتمردان و در یک عبارت در نتیجه نارضایتی عمومی^۱ - به وقوع می‌پیوست و بخشی از توان این حاکمیت را به خود مشغول می‌کرد و در نهایت آن را تحلیل می‌برد. ممالیک در مقابل شورش‌ها و طغیان‌ها چاره‌ای جز مقابله با آنها نداشتند. قاعدتاً بخش قابل توجهی از توان و نیرویشان صرف سرکوب شورش‌ها می‌شد و ضمن تقلیل توان کشور، مشروعیت و مقبولیت حکومتشان را هم تحت الشعاع قرار می‌داد. متعاقباً پیامدها و نتایج آن نیز قابل پیش‌بینی بود: تسریع در زوال و فروپاشی حکومت. فتحی سالم در مقاله مهم «الممالیک الجلبان و دورهم فی الاوضاع الداخلیة للدولة المملوکیة» به نقش شورش‌های متعدد و گاه و بیگاه غلامان جلبان در تضعیف این دولت به خصوص در دوره‌های پایانی این دولت به خوبی اشاره دارد.

اما سؤال اساسی که ممکن است به ذهن هر محقق و خواننده تاریخ عجیب و در عین حال پر رمز و راز این امپراطوری خطور کند این است که چرا مردم مصر برای مدت زیادی حکومت این بیگانگان را در کشور خود تحمل می‌کنند و قیامی فراگیر علیه آنان شکل نمی‌دهند؟ به نظر می‌رسد مردم مصر ایشان را به واسطه احیای خلافت مقدس اسلامی، جهاد گسترده و دلسوزانه‌شان با دشمنان اسلام به‌ویژه شکست مغولان و طرد صلیبیون از سرزمین‌های اسلامی و توجه خاص به حرمین شریفین و... پذیرفته بودند. ویلیام مویر معتقد است علاوه بر دلایل مذکور، علمای بزرگ دینی و قضایی مصر در دربار آنها حضور و اشتغال داشتند.^۲ به تعبیر عبدالمنعم ماجد و در همین خصوص نیز باید گفت هیئت علمای دین برحسب شرایط روز عمل می‌کردند. آنها قصد داشتند نزد مردم و هم نزد سلطان ممالیک محبوب باشند،^۳ که بی‌شک در تداوم قدرت سیاسی آنان بی‌تأثیر نبود.

۱ تزئین و آراستن شهرها به هنگام ورود سلطان، شفای از بیماری و یا جلوس به سلطنت که خود موجب ایجاد هزینه سنگین برای مردم و نیز دور شدن از شغلشان می‌گردید، عرصه دیگر نارضایتی عمومی در این عصر و در نهایت تضعیف حکومت بود؛ ابن طولون، همان، ص ۱۳۵. حکومت در این دوره نه تنها بعضی املاک شخصی مردم را غصب می‌کرد، بلکه قانصوه غوری اقدام به ابطال میراث شرعی کرد؛ بدین صورت که ماترک میت به سلطان می‌رسید و این در حالی بود که ورثه او بسیار فقیر بودند و نان‌آوری نداشتند. لذا بی‌علت نیست که مردم در اقصی نقاط کشور سقوط حکومت را آرزو می‌کردند؛ العصامی [ابی‌نا]، *سمط النجوم*، ص ۵۱.

2 Muir, Ibid, p.220

۳ ماجد (۱۹۶۹)، همان، ص ۵۵.

۴. هرج و مرج و ناامنی

یکی از عوامل محوری و بنیادین سقوط حکومت ممالیک را می‌توان در اوضاع نابسامان و هرج و مرج‌های داخلی آن جستجو کرد که اگرچه در محورهای دیگر مقاله بدان اشاره شده، لیکن اهمیت و حساسیت مسئله موجب گردیده است تا عنوان مستقلی بدان اختصاص یابد.

امنیت روحی و روانی یکی از عوامل اصلی و تأثیرگذار در تأمین ثبات در هر جامعه‌ای محسوب می‌شود. لیکن اجتماع عصر ممالیک با توجه به مشکلات عدیده و شرایط خاصی که در اواخر قرن نهم و اوائل قرن دهم هجری با آن دست و پنجه نرم می‌کرد، فاقد آن بود. البته برخی از این ناامنی‌ها به اقدامات نسنجیده و یا زیاده‌خواهی‌های خود ممالیک باز می‌گشت. چنانچه ابن ایاس مورخ این عصر (وفات ۹۲۰ق.) در ذیل حوادث سال‌های ۸۸۸، ۸۹۱، ۹۰۵، ۹۱۳ و ۹۱۸ هجری به‌طور مکرر از هجوم ممالیک به مردم اینگونه پرده برمی‌دارد که ممالیک در راه‌ها به مردم حمله می‌بردند و آنها را غارت می‌کردند؛ از جمله دستارها (عمامه) و ازارهای ایشان را می‌زدیدند، زنان را می‌کشتند. شب‌ها امنیت نبود و هرج و مرج به سبب هجوم آنها حاکم بود. وی همچنین در اشاره به تحولات سال ۹۱۳ق. از دیگر مظاهر عدم امنیت و هرج و مرج در جامعه خبر می‌دهد؛ آنجا که از یافتن اجساد بدون پیدا کردن عاملان جنایت و نیز فرار زندانیان سخن می‌گوید.^۱

نکته ظریف آنکه سپاه ممالیک به‌جای آنکه عامل نظم و امنیت باشد، در مقاطعی خود موجب هرج و مرج و ناامنی عمومی می‌گردید. چنانچه ابن طولون اشاره دارد آنان به علت فاصله گرفتن از روحیه اسلامی و عدم انضباط نظامی، رفتار بسیار بدی با مردمان مناطق داشتند و همانند دشمن با آنان برخورد می‌کردند. در همین خصوص غارت، سرکوبی و نابودی زراعت جزو اعمالشان بود. لذا بی‌علت نیست که مردم شهرها از آنان استقبال نمی‌کردند.^۲

دولت ممالیک - به‌ویژه ممالیک برجی - غرق در شورش و توطئه، سرکوب قیام‌ها و عزل و نصب گاه و بیگاه سلاطین توسط ساختار سیاسی قدرت بود که خود بی‌تردید بیش از پیش به بی‌ثباتی و هرج و مرج در جامعه دامن می‌زد.^۳ در این میان و چنانچه پیشتر بدان اشاره گردید، شورش و عصیان علیه سلاطین به رویه‌ای عادی تبدیل شده بود. منافع و مطامع

۱ ابن ایاس، همان، صص ۲۷۷-۲۷۸.

۲ ابن طولون، همان، ص ۷۹.

۳ طقوش، همان، ص ۴۸۰.

بازیگران عرصه سیاسی موجب می‌گردید تا با کمترین بهانه‌ای دست به شورش بزنند. نتایج و پیامدهای درازمدت و کوتاه‌مدت این شورش‌ها نیز قابل پیش‌بینی بود.^۱ ابن ایاس بار دیگر به فهم شرایط سیاسی این دوره آمده و تصویر گویایی از آن به ما ارائه می‌دهد: «یک‌بار چون سلطان به تقاضای آنان جواب مثبت نداد، علیه او قیام کردند و فتنه شدید شد. آشوب و هرج و مرج شهر را فراگرفت، بازارها و مغازه‌ها بسته شد و وحشت همه‌جا را فراگرفت».^۲

یکی از آفات عدم اطاعت‌پذیری و روح تمرد در ممالیک، ضعف و سستی سلاطین و در نتیجه بی‌ثباتی حکومت‌ها بود. این شرایط چنان اوضاع داخلی ممالیک را بی‌ثبات کرده بود که چه بسا سلطانی در منصب خود چند روز و بلکه چند ساعت بیشتر دوام نداشت و عزل می‌شد. منابع در این خصوص اشاره دارند که گاهی در خلال یک سال و دو ماه، چهار سلطان به سلطنت رسیدند. گاهی بعضی از آنان صرفاً دو ماه، سه روز و یا حتی یک شب بر مسند قدرت بوده‌اند که این امر یعنی حاکمیت هرج و مرج در جامعه.^۳ مزید بر این بسیاری از این سلاطین نیز از خود هیچ اراده و اختیاری نداشتند و بازیگران واقعی عرصه سیاسی در حقیقت در پشت پرده بودند.^۴ این مسئله خود بدون شک زمینه‌ساز هرج و مرج در کشور بود و البته ضعف و زوال سیاسی حکومت ممالیک را در پی داشت.^۵

علاوه بر این، منازعات و جنگ‌های درونی قدرت نیز بر آشفتگی‌های موجود می‌افزود، چنانکه به‌طور نمونه گفته شده است که در درگیری بین امیر برقوق و برکه که بین سال‌های ۷۸۱-۷۸۳ق. به وقوع پیوست، تجار مغازه‌های خود را از ترس غارت منتج از هرج و

۱ بخشی از توان ممالیک به سرکوب قیام‌ها و تأمین امنیت به‌خصوص در سال‌های پایانی حکومت آنان اختصاص یافت که خود موجب تضعیف نیروی نظامی‌شان در مواجهه با تهاجم عثمانی‌ها گردید؛ حسنی رباعیه، همان، ص ۱۴.

۲ ابن ایاس، همان، ص ۲۳۵.

۳ همانجا.

۴ جرئت و سیطره نائبان ضربه تحقیرآمیزی به سلطان و تبعاً مقام سلطنت شمرده می‌شد که خود بر فضای هرج و مرج - لاقال در بعد روانی و تبلیغی - شدت می‌بخشید. آنان گاهی چنان جرئتی می‌یافتند که مراسمی برپا می‌کردند که مختص سلطان بود. به‌طور نمونه در سال ۹۰۵ ق. نایب سلطان در شام، نماز را در جایگاه خاص سلطان و در مسجد اموی اقامه کرد؛ این در حالی بود که کسی جز سلطان در آن نماز نمی‌خواند؛ ابن طولون، همان، ص ۱۸۱. تحمیل مکرر نظرات بر سلطان و در خصوص سپاه، عرصه دیگر این بی‌ثباتی و هرج و مرج سیاسی بود. البته چون سلطان اساس حکومت خود را به آنها مدیون می‌دانست، سکوت می‌کرد که خود بعدها تبعات مخربی برای حاکمیت در پی می‌داشت. در این میان وجود هاله‌ای از سوءظن‌ها و توطئه و مکر که غالباً با قتل سلطان یا امیری به پایان می‌رسید، بر وخامت اوضاع می‌افزود؛ نک: ابن تغری بردی، صص ۳۸۵، ۳۸۸.

۵ طقوش، همان، ص ۴۵۵.

مرج‌های سیاسی بستند.^۱

در خاتمه نباید نادیده گرفت که اقتصاد قوی و قدرتمند یکی از عوامل مهم ایجاد ثبات و امنیت در هر جامعه‌ای شمرده شده، و متقابلاً اقتصاد ضعیف و بیمار از مهم‌ترین عوامل بی‌ثباتی و هرج و مرج محسوب می‌شود. در همین زمینه کاهش تولید، رکود اقتصادی، فساد نظام اداری - اقتصادی، احتکار و نارضایتی عمومی و مهم‌تر از همه از بین رفتن منبع مهم درآمد‌های تجاری ممالیک به واسطه کشف دماغه امید نیک و تغییر مسیر کشتی‌های تجاری به آسیا و اروپا از این مسیر جدید که بخشی از آن به ضعف ساختار حکومتی و بخشی نیز احتمالاً به شرایط روز باز می‌گردد، در کنار دلایل سیاسی می‌تواند هر حکومتی را با خطر تضعیف و فروپاشی مواجه سازد. زیرا خود بستر و زمینه‌ساز هرج و مرج و در نهایت زوال و انحطاط خواهد بود.^۲

۵. تضعیف اقتدار سیاسی ممالیک

اقتدار سیاسی ممالیک و زعامت آنان در جهان اسلام در دهه‌های پایانی عمر این حکومت به شدت تضعیف شده بود. آنان همواره خود را قلب جهان اسلام، دارالخلافه، خادمین حرمین شریفین و مدافعان اسلام و مسلمین تبلیغ می‌کردند که البته با توجه به نقش‌آفرینی ممتازشان در مقابله با مغولان و نیز کفار مسیحی، می‌توانست مورد پذیرش اذهان عمومی جهان اسلام باشد. این امر خود به حکومت ممالیک اقتدار فوق‌العاده‌ای به لحاظ سیاسی می‌بخشید.

لیکن این اقتدار سیاسی رفته رفته به چالش کشیده شد. نخست در مورد زعامت دینی ممالیک و در رأس آن مقام «خادم الحرمین» و ارسال پرده کعبه تردید جدی ایجاد شد.^۳ در نیمه دوم قرن نهم و سال‌های آغازین قرن دهم هجری این وضعیت به شدت علیه ممالیک رقم خورد و حتی حکومت‌های مقتدری چون عثمانی‌ها و تیموریان برای تصاحب ریاست معنوی جهان اسلام، به جنگ و نزاع با ممالیک برخاستند که البته حاصل و نتایج آن شکست و از

۱ مقریزی، همان، صص ۳۵۲-۳۵۳.

۲ در مقاله مستقل دیگری به تفصیل به نقش عوامل اقتصادی در ضعف و فروپاشی ممالیک اشاره شده است. نک: نورالله کریمیان، امامعلی شعبانی و محمد قزوینی نظم آبادی (۱۳۹۵)، ضعف و سقوط حکومت ممالیک، دلایل و زمینه‌های اقتصادی، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، ش ۲۲.

۳ جواد عباسی و مهناز موسوی مقدم (تابستان ۱۳۹۰)، «بررسی مناسبات شاهرخ تیموری با ممالیک (بر مبنای تلاش برای تعویض پوشش کعبه)»، فصلنامه روابط خارجی، ش ۴۷، ص ۹۷.

دست رفتن اقتدار سیاسی ممالیک و در نهایت فروپاشی آنان بود. ممالیک این بار دیگر نتوانستند در نقش حافظان جان و مال مسلمین ظاهر شوند که خود در ماجرای تعرض پرتغالی‌ها به حجاج و اسارتشان از یک سو و نیز قتل عام آنان به دست اعراب بادیه در سال ۹۰۰ق. به اوج خود رسید. ابن طولون از مورخان مملوکی نقل کرده است که در این سال عربان بادیه الشام به کاروان حجاج خانه خدا حمله بردند و بدترین کشتار را در حق آنان مرتکب شدند، به گونه‌ای که هیچ کدام از حجاج نتوانستند به دمشق برگردند. آنان همچنین گاهی با حمله به کاروان‌های تجاری برای ممالیک مشکلات زیادی ایجاد می‌کردند.^۱

به تعبیر ابن تغری بردی این مسئله ناکامی، ضعف و عدم لیاقت و توانایی دولت ممالیک را در قبال امنیت جان زائران خانه خدا نشان داد، چون آنها مسئول امنیت حجاج و تجار بودند.^۲ علاوه بر این مکه در سال ۹۰۹ق. ویران گشت، مراسم حج در سال ۹۱۲ق. برای اولین بار در عصر ممالیک متوقف گردید که خود جهان اسلام را به شدت تکان داد و البته این پرسش پرمفهوم را در اذهان مسلمانان ایجاد نمود که چه کسی شایسته است جهان اسلام را زعامت کند؟^۳ البته تحولات بعدی نشان داد که افکار عمومی به سمت هم‌نژادان ترک ممالیک - یعنی عثمانی‌ها - سوق پیدا کرد و آنان به مدت هفت قرن و با فراز و نشیب‌هایی این ریاست معنوی را بر جهان اسلام اعمال کردند.

اقتدار سیاسی ممالیک در عرصه داخلی نیز در پنجاه سال پایانی عمر آن به شدت آسیب دیده بود. در این مقطع، بازیگران واقعی نه سلاطین که امرا بودند. آنان بر اساس منافع خود و در چالش با دیگر انواع ساخت‌های قدرت، دست به عزل و نصب سلاطین می‌زدند، خزانه را غارت می‌کردند و اموال مردم از قشرهای مختلف را به زور تصاحب می‌کردند. ضمناً امرا و فرماندهان ارشد فرامین صادره از سوی دولت را نادیده می‌گرفتند و برای آنها ارزشی قائل نبودند.^۴ در حقیقت از آنجا که در عصر پایانی ممالیک، سلاطین قدرت خود را مدیون امرا می‌دیدند، لذا بسیاری از اختیارات خود را به آنها واگذار کرده بودند و این از هیبت و اقتدار مقام سلطنت می‌کاست. نتیجه هم قابل پیش‌بینی بود: امرای نظامی امور مهم حکومتی را در اختیار گرفته بودند و با سلطان در اداره کشور رقابت داشتند. قدرت‌گیری آنان و تضعیف

۱ ابن طولون، همان، ص ۱۳۲.

۲ نک: ابن تغری بردی، همان، ص ۱۶۰.

۳ ابن یاس، همان، صص ۵۷، ۶۲.

۴ نک: العلیمی، همان، صص ۴۰۵، ۴۰۷؛ ابن طولون، همان، ص ۱۹۰.

اقتدار سلاطین در این دوره به حدی بود که حتی یکی از سلاطین به نوشته ابن ایاس، مصحف عثمان را بین آنان آورد و سوگندشان داد تا به او خیانت نکنند. البته این کار فایده‌ای نداشت، زیرا آنها به آن مصحف هم احترام نمی‌گذاشتند.^۱

عدم شایستگی و لیاقت خصوصاً در عرصه سیاسی - نظامی به‌ویژه در اواخر عمر ممالیک نیز در تضعیف موقعیت آنان بی‌تأثیر نبود. بعضی از ایشان در این زمینه بسیار کم‌تجربه بودند.^۲ چنانچه به قول ابن تغری بردی مورخ دربار این دولت، برخی از سلاطین مملوکی حتی سواد خواندن و نوشتن نداشتند.^۳ آنها دائماً سرگرم لُهو و لعب در مراسم و اعیاد بودند.^۴ به روایت مقریزی بعضی از ایشان حتی از سرکوب و قتل مردم لذت می‌بردند و گرفتن اموال مردم و هتک حرمت مردم کارشان شده بود.^۵ بهترین نمونه سلطان محمدبن قایتبای است که سرگرم به امر دنیا، خوشگذرانی و جمع‌آوری اموال بود.^۶

۶. تهاجم عثمانی

پایان حیات سیاسی ممالیک توسط عثمانی‌ها رقم خورد. درگیری و مجادلات بین ممالیک و امپراتوری عثمانی از زمان سلطان قایتبای (۸۷۲ - ۹۰۱ ق.) و ظاهراً بر سر مناطق ترکمان‌نشین تحت نفوذ ممالیک - یعنی دولت بنی ذی‌القادر و بنی رمضان - آغاز شد.^۷ قایتبای همچنین در صدد بود تا با حمایت از دولت‌های کوچک آناتولی مانند ذی‌القادر و آل قرامان در امور داخلی عثمانی دخالت کند. ضمناً علاوه بر اختلافات مرزی و اتحاد بین ممالیک با صفویان علیه عثمانی‌ها، قاهره و استانبول به پناهگاه مخالفان دو حکومت درآمده بود که خود بر تنش‌های بین آنان بیش از پیش دامن می‌زد.^۸ داعیه ریاست بر جهان اسلام و سیطره بر حجاز و حرمین شریفین نیز موجب تشدید اختلافات این دو حکومت شده بود. لذا سلطان بایزید دوم (۸۸۶ - ۹۱۸ ق.) به جنگ با ممالیک پرداخت که این جنگ‌ها از سال ۸۹۰ ق. آغاز شد و تا سال ۹۲۳ ق. که در نهایت به سقوط این حکومت انجامید، تداوم داشت. سرانجام سلطان

۱ ابن ایاس، همان، صص ۳۱۳-۳۱۸.

۲ ابن تغری بردی، همان، ص ۸۳۱.

۳ همان، ص ۱۵۸.

۴ ابن طولون، همان، ص ۲۷۷.

۵ مقریزی، همان، ص ۳۹۴.

۶ ابن طولون، همان، ص ۱۶۷.

۷ عبدالدائم، همان، صص ۱۵۱-۱۵۲.

۸ طقوش، همان، ص ۴۹۷؛ Muir, Ibid, p.196.

سلیم در ۹۲۲ق. در نبرد سرنوشت‌ساز «مرج دابق» بر سلطان اشرف قانصوه غوری (۹۰۶-۹۲۲ق.) پیروز شد و بدین ترتیب عثمانی‌ها توانستند بخش شام قلمرو ممالیک را متصرف شوند. مقاومت شدید ملک اشرف طومان بای در برابر هجوم عثمانی به سرزمین مصر نیز نتوانست چندان مؤثر واقع شود و بدین ترتیب قاهره به سال ۹۲۳ق. در نبرد ریدانیه فتح گردید و آخرین سلطان مملوکی اسیر و به دار آویخته شد.^۱

لازم به ذکر است که شکست ممالیک از عثمانی‌ها - به‌رغم جنگ در سرزمین خود - علاوه بر اختلافات داخلی، عقب‌نشینی و خیانت بعضی از امرا و بادیه‌نشینان، می‌تواند از بعد نظامی نیز تجزیه و تحلیل شود. نخست آنکه عثمانی‌ها از آخرین تسلیحات روز و به‌ویژه از توپخانه پیشرفته بهره می‌جستند^۲ که خود امتیاز بزرگی بدانان در عرصه جنگ می‌بخشید.^۳ دسته‌بندی سپاهیان عثمانی مطابق روش‌های تاکتیکی جدید و نیز نظم و انضباط شدید نظامی، برخورداریشان از دره‌های متحرک برای حفاظت و تحکیم مواضع، استفاده از موانع طبیعی همچون درختان و بوته جهت استتار نظامی، بهره‌برداری از تجهیزات سوارکاری از جمله چنگک و قلاب‌های آهنی برای شکار سربازان ممالیک، نقاط قوت نظامی عثمانی‌ها و در نقطه مقابل ضعف ممالیک محسوب می‌گردید که در نهایت خود را در فرجام تاریخ ممالیک به نمایش نهاد.^۴

در خاتمه این مبحث خالی از لطف نخواهد بود اگر گفته شود که تغییر در سیاست جذب نیروی نظامی ممالیک نیز احتمالاً در این شکست‌ها بی‌تأثیر نبود. در ابتدای حکومت ممالیک، استخدام بردگان جوان به یک رویه تبدیل شده بود. این دسته از بردگان، بعدها به‌عنوان سربازان و فرماندهانی مطیع و فرمانبردار تربیت می‌شدند و برای خدمت سلاطین و حکومت از هیچ تلاش و جانفشانی دریغ نمی‌کردند. اما با تغییر رویه ممالیک و رویکرد استخدام بردگان مسن، بردگانی وارد دستگاه حکومت شدند که به دلیل سن زیاد، قابلیت تربیت و اصلاح را نداشتند؛ یا حداقل مدت تربیت ایشان زمان زیادی را می‌طلبد. لذا در

۱ ابن‌ایاس، همان، ص ۸۹.

۲ ابی‌عباس احمد قلفشندی (۱۹۱۳)، صبح‌الاعشی، قاهره: دارالکتب العربیة، ص ۱۴۳.

۳ همان مزیتی که در نبرد سرنوشت‌ساز عثمانی‌ها با صفویان در دشت چالدران (۹۲۰ق.)، موازنه جنگ را به نفع عثمانی‌ها و شکست سهمگین صفویان تغییر داد. درحالی‌که عثمانی‌ها از سلاح‌های آتشین جدید بهره می‌بردند، ممالیک از روش‌های سنتی و سلاح‌های قدیم و سواره نظام سود می‌جستند و استفاده از تفنگ را مردود می‌دانستند؛ ابن‌زنبیل، همان، ص ۳۳۹.

۴ شمس‌الدین سخاوی (۱۳۱۵)، التبر المسبوک فی ذیل السلوک، مصر: بولاق، ص ۲۶۰.

آینده‌ای نه چندان دور امرا و فرماندهانی تربیت شدند که از اطاعت‌پذیری لازم در مقابل سلاطین برخوردار نبودند. سلاطین هم به دلیل ضعفی که در اواخر حکومت گریبانگیر حکومت ممالیک شده بود، هیچ اشراف و احاطه‌ای بر آنان نداشتند که این امر ضمن فراهم کردن ضعف و سستی حکومت، منشأ هرج و مرج، آشوب و قتل در خیابان‌ها و کوچه‌های قاهره و دیگر شهرها می‌شد.^۱ حتی ابن تغری بردی تصریح دارد که این دسته از نیروهای نظامی در ایجاد ناامنی و آشوب در اواخر عصر ممالیک نقش بسیار داشتند.^۲

نتیجه‌گیری

رهیافتی تحلیلی در خصوص علل ضعف و سقوط حکومت ممالیک نشان می‌دهد که این امر نخست در پرتو مجموعه‌ای از عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تحقق یافت و آنگاه نقش علل داخلی، مقدم بر و در عین حال تأثیرگذارتر از عوامل خارجی بوده است. در این خصوص و در ذیل دلایل سیاسی باید به فقدان مشروعیت ملی و بیگانگی نژادی ترکان ممالیک با مردم تحت سیطره‌شان اشاره کرد. بدین ترتیب مخالفانشان از همان آغاز، آنان و حکومتشان را این‌گونه به چالش می‌کشیدند. تضعیف مشروعیت مذهبی نیز مزید بر علت گردید و بدین ترتیب مقبولیت سیاسی آنان در نزد مردم رو به ضعف نهاد که در نتیجه آن انجام هرگونه اقدام تخریبی علیه آنان مجاز و مباح شمرده می‌شد. شکاف بین دولت و ملت در نتیجه اقدامات ناصواب دولتمردان مملوکی از اعتبار سیاسی‌شان در منظر مردم مصر و شام به‌شدت کاست که در نهایت خود را در حمایتشان از جریانات مخالف دولت ممالیک - حتی جریان خارجی عثمانی - به نمایش گذاشت. اختلافات درونی ممالیک و به‌ویژه وقوع بحران‌های جانشینی که تا واپسین سالهای حیات آنان ادامه داشت، با توجه به نتایج و پیامدهای مخرب سیاسی و اقتصادی، نقش پررنگی در ضعف و زوال این حکومت ایفا کرد. ایجاد هرج و مرج و ناامنی سیاسی حاصل از منازعات و جنگهای داخلی قدرت که خود با بی‌ثباتی سیاسی ارتباط تنگاتنگی می‌یافت، در فروپاشی حکومت حدوداً سیصدساله ممالیک بسیار مؤثر بود. در این میان از دست رفتن زعامت و رهبری ممالیک در جهان اسلام به دلایلی چون عدم حمایت از جان و مال مسلمانان، عدم حمایت از دین، ناتوانی در تضمین سلامت حجاج، بی‌لیاقتی در حفاظت از شهرهای مقدس

۱ این‌ایس، همان، صص ۱۴۷، ۳۶۳.

۲ ابن‌تغری بردی، همان، صص ۹۶-۹۷.

به خصوص مکه و مدینه و ناتوانی در مقابله با اروپاییان در انحطاط و فروپاشی سیاسی شان بی تأثیر نبود. در نهایت نیز تهاجم امپراتوری عثمانی و ضربه نه چندان محکم آن توانست به طور کامل به عمر این حاکمیت در تاریخ جهان اسلام خاتمه دهد.

منابع و مآخذ

- آموزگار، ژاله (۱۳۷۴)، «فره، این نیروی جادویی و آسمانی»، مجله کاک، ش ۶۸-۷۰.
- ابن ایاس، محمد بن احمد (۱۴۰۴ق.)، *بدایع الزهور فی وقایع الدهور*، القاهرة: مطابع الشعب.
- ابن تغری بردی، جمال الدین [بی تا]، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، القاهرة: وزارة الثقافة و الرشاد القومي.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۳)، *العبر (تاریخ ابن خلدون)*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن زنبیل، احمد رمال (۱۹۹۸)، *آخر الممالیک*، تحقیق عبدالمنعم عامر، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن طولون، محمد بن علی (۱۹۹۸)، *مفاکهة الخلان فی حوادث الزمان*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عماد (۱۹۹۴)، *شذرات الذهب*، بیروت: دارالفکر.
- العصامی، عبدالملک [بی تا]، *سمط النجوم*، القاهرة: المكتبة السلفية.
- العلیمی، مجیر الدین (۱۹۹۸)، *الانس الجلیل*، عمان، مكتبة دنيس الخلیل.
- بشیری، حسین (۱۳۷۴)، *جامعه شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی.
- حسنی ربیع، ابراهیم (۲۰۰۹)، *نهایة دولة ممالیک*، دانشگاه قدس.
- سالم حمیدی، فتحی [بی تا]، «الممالیک جلابان و دور هم فی الاوضاع الداخلية للدولة المملوکیة»، *مجله ابخات کلیة التریبة الاساسیة*، جامعة الموصل / کلیة العلوم الاسلامیة.
- سخاوی، شمس الدین (۱۳۱۵)، *التبر المسوک فی ذیل السلوک*، مصر: بولاق.
- السید، رضوان (۱۴۱۵)، «نهایات الدولة المملوکیة»، *نشریة الاجتهاد*.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن (۱۹۷۷م)، *حسن المحاضرة فی اخبار مصر و القاهرة*، تحقیق خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شبارو، عصام محمد (۱۳۸۸)، *دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنان در تاریخ اسلام*، ترجمه شهلا بختیاری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۷۲)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران: تیان.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۸)، *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.
- طقوش، محمد سهیل (۱۴۲۰)، *تاریخ ممالیک فی مصر و بلاد الشام*، بیروت: دار النفاس.

- عباسی، جواد و موسوی مقدم، مهناز (۱۳۹۰)، «بررسی مناسبات شاهرخ تیموری با ممالیک (بر مبنای تلاش برای تعویض پوشش کعبه)»، فصلنامه روابط خارجی، ش ۴۷.
- عبدالرزاق، علی (۱۹۸۸)، *الاسلام و اصول الحكم، الجزایر: موقع النشر.*
- عبده قاسم، قاسم (۲۰۰۱)، *عصر سلاطین الممالیک، القاهرة: عین للدراسات و البحوث الانسانية والاجتماعية.*
- العینی، بدرالدین محمود [بی تا]، *عقد الجمان فی تاریخ اهل الزمان، قاهره.*
- فیرحی، داود (۱۳۷۸)، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)*، تهران: نی.
- قلقشندی، ابی عباس احمد (۱۹۱۳)، *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، قاهره: دارالکتب المصریة.*
- کرمی، ابوالفضل (۱۳۹۱)، *مشروعیت و بحران مشروعیت، بابل: شکوه ساحل.*
- کریمیان، نورالله؛ شعبانی، امامعلی و محمد قزوینی نظم آبادی (۱۳۹۵)، «ضعف و سقوط حکومت ممالیک؛ دلایل و زمینه های اقتصادی»، فصلنامه پژوهشنامه تاریخ اسلام، ش ۲۳.
- لاپیدوس، ایرا م. (۱۳۸۱)، *تاریخ جوامع اسلامی، ترجمه علی بختیاری زاده، تهران: مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها و مؤسسه اطلاعات.*
- ماجد، عبدالمنعم (۱۹۷۹)، *دولة سلاطین الممالیک و رسومهم فی مصر، مصر: مكتبة الانجلو المصریة.*
- ----- (۱۹۶۹)، «موقف المصریین من حکم الممالیک فی العصور الوسطی»، مصر: حولیات کلیة الاداب، جامعة عين الشمس.
- محمود عبدالدائم، عبدالعزیز (۱۹۹۶)، *مصر فی عصر الممالیک و العثمانيين، قاهره: جامعة القاهرة، مطبعة نهضة الشرق.*
- مشکور، محمد جواد (۱۳۴۵)، «نظام شاه در ایران باستان»، *مجله بررسیهای تاریخی*، س ۱.
- مقریزی، تقی الدین احمد (۱۹۱۱)، *الخطط، قاهره: [بی تا].*
- ----- [بی تا]، *السلوک لمعرفة دول الملوك، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.*
- منز، بئاتریس فوربز (۱۳۹۰)، *قدرت، سیاست و مذهب در ایران عهد تیموری*، تهران: امیرکبیر.
- وبر، ماکس (۱۳۸۴)، *اقتصاد و جامعه، ترجمه مهرداد ترابی نژاد و مصطفی عمار زاده، تهران: سمت.*
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۱)، *تضاد دولت و ملت، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نی.*
- ----- (۱۳۹۰)، *مشروعیت و بحران جانشینی در جامعه ایرانی*، تهران: نی.
- هوشنگ مهدوی، عبدالرضا (۱۳۶۸)، *تاریخ روابط خارجی ایران*، تهران: امیرکبیر.
- Muir, William (1896), *The Mameluke or slave Dynasty of Egypt 1260-1517 A.D.*, London: Smith, Elder, & Co.

منابع مشروعیت نهاد وزارت در قرون میانه تاریخ ایران (قرون پنجم تا نهم هجری)

علی اکبر نجفی رودمعجنی^۱
جواد عباسی^۲
محمدتقی ایمان پور^۳

چکیده: نهاد وزارت یکی از ارکان مهم قدرت سیاسی و نظام اداری در تاریخ ایران بعد از اسلام از جمله در دوره میانه آن بوده است. اگرچه این نهاد در پیوند با ارکان دیگر هرم قدرت یعنی مقام سلطنت و امارت در مرتبه دوم و گاه سوم قرار می گرفت، اما از مجموع نظریه پردازی‌ها و گزارش‌های تاریخی موجود چنین برمی آید که توجه موجودیت و یا اثبات مشروعیت آن تنها در وابستگی آن به موجودیت و مشروعیت نهادهای اصلی قدرت یعنی سلطنت یا خلافت خلاصه نمی شده است. بنابراین همچون هر امر دیگری که با مفهوم اعمال قدرت سروکار داشت، برای تضمین بقای خود نیازمند نوعی از اثبات مشروعیت مستقل نیز بود. این نیاز از جمله در تلاش نظریه پردازان سیاسی و تاریخ‌نگاران وزیران جلوه یافته است. بدین ترتیب این پرسش پیش می آید که منابع مشروعیت بخش نهاد وزارت در تاریخ میانه ایران کدام‌ها بودند؟ براساس یافته‌های پژوهش حاضر که به روش کتابخانه‌ای - اسنادی و با رویکرد توصیفی - تحلیلی انجام یافته است سه منبع «شرع»، «کارآمدی» و «سنت حکمرانی ایرانی» مهم‌ترین این منابع را تشکیل می داده‌اند.

واژه‌های کلیدی: وزارت، مشروعیت، شرع، کارآمدی، سنت حکمرانی ایرانی

۱ دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد a.najafi63@gmail.com

۲ دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) jabbasi@um.ac.ir

۳ استاد گروه تاریخ، دانشگاه فردوسی مشهد Timanpour@um.ac.ir

تاریخ تأیید: ۹۷/۰۶/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۲

Sources of Legitimacy for Premiership in Medieval Iran (5-9 AH/11-15 AD Centuries)

Ali Akbar Najafi Rudma'jani¹

Javad Abbasi²

Mohammad T. Imanpour³

Abstract: Premiership (*Vezerat*) was one of important pillars of political authority and bureaucratic system in medieval Iran. Although it was integrated with other parts of political hegemony like kingship and military commandership (*Emarat*), however, according to theoretical and historical sources it seems that its legitimacy was not bounded to the legitimacy of Sultanate or Caliphate. Consequently there was an attempt to provide kind of independent legitimacy for premiership as well. Studying works of political theorists and historiographers of Viziers through a descriptive – analytical approach provides a considerable literature about the sources of this legitimacy including “*sharia*”, “*efficiency*” and “*Iranian tradition of ruling*”.

Keywords: Premiership (*Vezerat*), Legitimacy, Sharia, Efficiency, Iranian ruling tradition

1 Ph.D. Candidate in Islamic History of Iran, Ferdowsi University of Mashhad a.najafi63@gmail.com

2 Associate Professor in History, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad (correspondent author) jabbasi@um.ac.ir

3 Professor in History, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad Timanpour@um.ac.ir

مقدمه

کارکرد مشروعیت برای امری سیاسی که با مفهوم اعمال قدرت سروکار دارد - همچون حکومت - آن است که نشان می‌دهد یک مأمور سیاسی - حاکم - بر چه مبنایی حق اعمال قدرت پیدا کرده و مردم بر اساس چه توجیهی این اعمال قدرت را پذیرفته‌اند یا باید بپذیرند. موضوع مشروعیت از آن روی مهم تلقی می‌شود که اساساً میان دوام و بقای یک فعل سیاسی مرتبط با مفهوم اعمال قدرت و میزان مشروعیت آن ربط وثیقی برقرار است. عموم آثاری که به اندیشه سیاسی و آداب و آداب حکومت‌داری در قرون میانه تاریخ ایران پرداخته‌اند، همچون شریعت‌نامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها و کتب فلسفه سیاسی^۱، دستورالوزراها و حتی برخی کتب تاریخی، در هنگام بحث در مورد مقام وزیر و جایگاه نهاد وزارت، تلاش آشکاری برای اثبات لزوم وجود وزیر در مجموعه دستگاه حاکمیت از خود نشان داده‌اند. تلاش این منابع برای اثبات لزوم وجود وزیر را می‌توان تعبیری از کوشش آنها برای مشروعیت‌بخشی به نهاد وزارت دانست. از دیدگاه عموم متفکران قرون میانه، مشروعیت کل ساختار حکومت وابسته به مشروعیت حاکم بود و با اثبات مشروعیت فرمانروایی حاکم (خلیفه/پادشاه/سلطان) عملاً نهادهای تحت فرمان او هم مشروعیت می‌یافتند^۲، بنابراین اثبات مشروعیت تک‌تک نهادهای تحت فرمان حاکم نمی‌توانست لزومی داشته باشد. اما گویا نهاد وزارت در این میان استثناء بود چرا که نویسندگان بسیاری علاوه بر اثبات مشروعیت حاکم، به صورت جداگانه به اثبات مشروعیت وزیر نیز پرداخته‌اند.

نهاد وزارت به‌عنوان نهادی فاقد هرگونه پیشینه در صدر اسلام - که منبع عمده مشروعیت‌بخشی به حاکمیت بود - حاصل‌گرفته‌برداری کاملی از آئین حکومت‌داری ایرانیان محسوب می‌شد که در اوایل عصر عباسی نظم و قاعده‌ای یافته بود.^۳ لذا این نهاد به‌عنوان

۱ روزنتال اندیشه سیاسی دوره میانه اسلام را به سبب تفاوت‌های شکلی و محتوایی تلویحاً به سه جریان عمده سیاست‌نامه، شریعت‌نامه و فلسفه سیاسی تقسیم می‌کند. نک: آروین ای. جی. روزنتال (۱۳۹۶)، *اندیشه سیاسی اسلام در قرون میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس. طباطبائی این تقسیم‌بندی را به شکل آشکارتری انجام داده است. او عقیده دارد که در نخستین سده‌های دوره اسلامی، به‌ویژه در سرزمین‌هایی که در محدوده ایران بزرگ قرار داشتند سه گروه از منابع تأمل درباره اخلاق و سیاست در دسترس اهل نظر قرار گرفت و برپایه این منابع سه نوع از تأمل در اندیشه سیاسی و اخلاق بسط یافت که می‌توان آنها را شریعت‌نامه، سیاست‌نامه و فلسفه سیاسی خواند. نک: جواد طباطبائی (۱۳۸۸)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چ ۱۰، صص ۴۱-۵۵.

۲ کوشش‌های نظری اکثر شریعت‌نامه‌نویسان و سیاست‌نامه‌نویسان در اثبات مشروعیت حکومت امام و سلطان و نظریه‌های گوناگونی که با توجه به شرایط مختلف در این باب ساخته و پرداخته شد مؤید این مطلب است.

۳ محمدبن‌علی بن طباطبائی (۱۳۶۰)، *تاریخ فخری*، ترجمه وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۲، ص ۲۰۶.

ساختاری انضمامی-وارداتی، برای قرار گرفتن در یک سامان سیاسی که بنای مشروعیتش- دست کم در عالم نظر- بر مبنای شرع اسلام بود و نیز پذیرفته شدن توسط حکومت شونداگانی که اسلام در تمام اجزای زندگی آنها مدخلیت تام و تمام داشت نیاز به اثبات مشروعیت خود در معنای مطابق شرع بودن را ضروری می‌یافت. علاوه بر این، با توجه به رقابت سنگین نهاد وزرات با نهاد امارت در زمینه حیطه اختیارات و وظایف در قرون میانه ایران و تحدید همیشگی اقتدار وزرا به واسطه قدرت امرا، این تلاش‌ها در زمینه مشروعیت بخشی به نهاد وزرات را می‌توان به مثابه پشتوانه نظری دانست که نهاد وزرات از آن برای تثبیت اقتدار خود در این رقابت بهره می‌برد. این نکته وقتی اهمیت بیشتری می‌یابد که بدانیم بخشی قابل ملاحظه از کتب و رسالاتی که به موضوع وزرات پرداخته و درباره مشروعیت این نهاد سخنی گفته‌اند، یا توسط وزیری نوشته شده، یا برای وزیری نوشته شده و به او تقدیم گشته، یا نویسنده از ارادت‌مندان و حواشی وزیر بوده است.^۱ بنابراین پرداختن به مشروعیت نهاد وزرات و اثبات کارآمدی و وجوب وجود آن می‌توانسته به درخواست این وزرا، یا دست کم به جهت خوشایند آنها صورت گرفته باشد. به هر روی نویسندگان متعددی به موضوع مشروعیت نهاد وزرات پرداخته و در این راه از منابع متعددی بهره برده‌اند. این پژوهش قصد دارد به این سؤال پاسخ دهد که صورت‌بندی مشروعیت نهاد وزرات در دوره میانه تاریخ ایران بر پایه چه منابعی بود؟ به عبارت دیگر تأمین مشروعیت نهاد وزرات در این دوره به واسطه چه منابعی صورت گرفت؟

در پژوهش‌های جدید، مبحث مشروعیت نهاد وزرات چندان مورد توجه واقع نشده، چنانکه بررسی مستقل و مفصلی در مورد آن صورت نگرفته است. در برخی از پژوهش‌ها در خلال مباحث دیگر و بیشتر به‌طور ضمنی اشارات مختصری به این موضوع شده است. لمبتون

۱ نظام‌الملک که سیرالملوک را نوشته خود وزیری مقتدر و نظریه‌پردازی صاحب نام در زمینه وزارت و آئین ملک‌داری بود. دستورالوزراء را محمودبن محمدبن حسین اصفهانی برای عمیدالدین ابونصر سعدابزری وزیر اتابک سعدبن زنگی نوشته است. احمدبن محمود جیلی اصفه‌بذاتی خود از حواشی غیاث‌الدین محمد رشیدی وزیر ابوسعید ایلخانی بوده و منهاج‌الوزراء و سراج‌الامراء را به نام او کرده است. نظام‌الدین عقیلی آثارالوزراء را به اشاره قوام‌الدین نظام‌الملک خوفاقی وزیر سلطان حسین بایقرا نوشته است. خواندمیر دستورالوزراء را به نام کمال‌الدین خواجه محمود وزیر سلطان حسین بایقرا کرده است. ناصرالدین کرمانی نسائم‌الاسحار را چنانکه مشهود است تحت حمایت نصره‌الدین صانن، وزیر ابوسعید ایلخانی تألیف نموده. غزالی که از ارادتمندان خاندان نظام‌الملک بوده به گفته لاثوست در نصیحة‌الملوک چنان جانب وزراء را نگه داشته که گویی علاوه بر متذکر شدن مسئولیت سنگین وزیر، قصد حمایت همه‌جانبه از آنها را داشته است؛ نک: هانری لاثوست (۱۳۵۴)، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۰۵.

در کتاب *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*^۱ در هنگام بررسی نهاد وزارت در این دوره اشارات ضمنی به این موضوع دارد. همو در کتاب *دولت و حکومت در اسلام*^۲ گرچه تأکید خود را بر مبحث مشروعیت حکومت نهاده، اما به‌ویژه در قسمت بررسی آرای ماوردی اشاراتی - البته به‌تلویح - به این موضوع دارد. کلونز در *دیوان‌سالاری در عهد سلجوقی*^۳ با توجه به بحث مفصلی که در باب تشکیلات دیوان‌سالاری و به‌ویژه نهاد وزارت در این دوره دارد، در مواضع مختلف و به تناسب بحث، موضوع مشروعیت نهاد وزارت را در لوای مباحث دیگر مطرح کرده است. تقی آزاد ارمکی^۴ نیز در ذیل بحث مشروعیت ساختار قدرت در دوره سلجوقی، اشاراتی ضمنی به مبحث مشروعیت سنتی کارگزاران ایرانی و استفاده حاکمان سلجوقی در جهت ایجاد مشروعیت برای ساختار حکومت خود دارد.

مفهوم مشروعیت و منابع ایجاد‌کننده آن

در تعریف مشروعیت و منابع و عوامل ایجاد‌کننده آن اختلافات یا برداشت‌های زیادی وجود دارد، چنانکه برخی را واداشته تا چنین اظهار کنند که: «شاید ارائه تعریف واحدی از مسئله مشروعیت که همه آن را پذیرفته باشند مقدور نباشد».^۵ ماتیبه دوگان مشروعیت را این‌گونه تعریف می‌کند: «مشروعیت باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض، محق است فرمان صادر کند و شهروندان موظف‌اند به آن گردن نهند». از نظر ماکس وبر چنانچه مردم باور داشته باشند که نهادهای یک جامعه مفروض، مناسب و از نظر اخلاقی موجه است، آنگاه می‌توان نتیجه گرفت که نهادهای یاد شده مشروع هستند. مشروعیت در این دیدگاه متضمن توانایی نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند.^۶ برخی مشروعیت را معادل کلمه *legitimacy* گرفته و

۱ آن لمبتن (۱۳۸۶)، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نی، چ ۳، صص ۳۷-۷۸.

۲ آن لمبتن (۱۳۸۵)، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه محمد مهدی فقیهی، تهران: شفیعی، چ ۳، صص ۲۳۷-۲۷۰.

۳ کارلا کلونز (۱۳۸۱)، *دیوان‌سالاری در عهد سلجوقی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: امیرکبیر، چ ۲، صص ۵۱-۱۱۶.

۴ تقی آزاد ارمیک و مریم کمالی (پاییز و زمستان پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «مشروعیت سیاسی و ساختار قدرت در حکومت سلجوقیان»، *فصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی*، چ ۴، ش ۲، صص ۱۱۷-۱۴۴.

۵ ابراهیم متقی و فرهاد کرامت (تابستان ۱۳۹۳)، «عناصر مشروعیت‌یابی در نظام‌های سیاسی»، *فصل‌نامه سیاست*، چ ۲، ش ۲، صص ۳۳۵-۳۵۰.

۶ ماتیبه دوگان (۱۳۷۴)، «سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد»، ترجمه پرویز پیران، *مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۲(ا)، ص ۳۴.

۷ محمد عابدی اردکانی و دیگران (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی آراء ماکس وبر و دیوید بیتهام درباره مشروعیت».

آن را «قانونی» و «مطابق قانون بودن» معنا می‌کنند.^۱ گاه مفهوم «مقبولیت» را از مشروعیت مراد می‌کنند. در این معنا مشروعیت یعنی پذیرش همگانی و مورد رضایت مردم بودن.^۲ به لحاظ مفهومی هم، واژه مشروعیت دوبر معنایی را به ذهن متبادر می‌سازد. یکی validity (اعتبار) و دیگری Rightfulness (حقانیت)، بنابراین برداشت کردن هر دوی این مفاهیم از آن معتبر است. در فرهنگ اسلامی هم مشروعیت به دو اعتبار به کار می‌رود: یکی به معنای اموری که شارع وضع کرده^۳ و دیگری به همان معنای مصطلح و رایج در متون جامعه‌شناسی که محق و معتبر بودن حاکمیت از آن مستفاد می‌شود.^۴ از این تعاریف می‌توان نتیجه گرفت که مشروعیت مفهومی چندبعدی است که پرداختن به همه ابعاد این مفهوم برای به دست دادن درکی درست از آن امری ناگزیر است و هرگونه تقلیل‌گرایی در این زمینه سبب رسیدن به درکی ناقص از مفهوم مشروعیت خواهد شد.^۵ با توجه به این امر، یادآوری این نکته الزامی است که مغفول نهادن برخی از منابع مشروعیت‌بخش در این پژوهش نه به سبب تقلیل دادن این مفهوم، بلکه بدان علت است که کسانی که در تاریخ میانه ایران درباره مشروعیت نهاد وزارت سخن گفته‌اند، صرفاً به این منابع توجه داشته‌اند. در یک نگاه کلی، می‌توان پنج منبع مشروعیت‌ساز را که در تاریخ میانه ایران و اسلام طرف توجه بوده این‌گونه برشمرد:

- ۱- حقانیت: بدین معنی که حق حکومت با چه کسی است؟ این حق را چه کسی به حاکم تفویض کرده و یا منشأ دریافت این حق کجاست؟ بدیهی است که منشأ حقانیت در جوامع و اعصار مختلف متفاوت است. در فرهنگ اسلامی حقانیت تعبیر دیگری از شرعی بودن حکومت است.
- ۲- مقبولیت: به معنای پذیرش مردمی است. اساساً حکومت‌ها با هر فلسفه سیاسی و با هر درجه‌ای از حقانیت، زمانی قادر به استقرار خواهند بود که از سوی اکثریت حکومت‌شوندگان مورد تأیید قرار گیرند. در تاریخ میانه ایران به سبب تأثیر گسترده اسلام بر تمام جنبه‌های زندگی، مفهوم مقبولیت ارتباط تنگاتنگی با مفهوم شرعی بودن پیدا کرده بود. هرچند تحویل تام و تمام مفهوم مقبولیت به شرعی بودن

دوفصل‌نامه پژوهش سیاست، س ۱۰، ش ۲۴، صص ۱۵۱-۱۷۸.

۱- جرال سی مک کالوم (۱۳۸۳)، فلسفه سیاسی، ترجمه بهروز جندقی، قم: نشر کتاب طه، ص ۲۷۷.

۲- عبدالرحمان عالم (۱۳۷۶)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نی، ص ۱۰۶.

۳- به‌عنوان مثال نک: محمد معین (۱۳۸۲)، فرهنگ فارسی معین، ذیل «مشروع»، ج ۳، تهران: انتشارات بهزاد، ص ۲۹۵۴.

۴- علی‌رضا شجاعی زند (۱۳۷۶)، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، تهران: تبیان، ص ۹۹.

۵- متقی، همان، صص ۳۳۶-۳۳۷.

تطابق کاملی با واقعیت ندارد، اما در تفکر غالب دوره میانه، به ندرت می‌توان امر مقبولی را یافت که مشروع (به مفهوم شرعی بودن) نباشد و یا مشروعیتی برای آن ساخته نشده باشد.

۳- قانونمندی: از آنجا که در تاریخ ایران پیشامدرن - بعد از ورود اسلام - تنها قانون موجود برای نظم‌بخشی به جامعه شرع مقدس بود، بنابراین مفهوم قانون‌مندی هم می‌تواند شکل دیگری از مفهوم حقانیت و از این طریق تعبیر دیگری از «مطابق شرع» بودن قلمداد شود.

۴- کارآمدی: نویسندگان در تاریخ میانه ایران مستقیماً به مفهوم کارآمدی نپرداخته بلکه آن را ذیل مفهوم «ضرورت عقلی» مطرح کرده‌اند و برای اثبات کارایی و سودمندی حکومت و اجزای آن، از دو برهان متضاد سود جسته‌اند. یکی آنکه مزایای وجود حکومت را ذکر کرده و دیگر اینکه معایب عدم وجود آن را بر شمرده‌اند و با این شیوه و گاه با توسل به قاعده شرعی قلیل، ضرورت عقلی وجود آن را اثبات کرده‌اند.

۵- سنت: دو مفهوم از سنت را می‌توان مراد کرد. نخست آنچه در فقه و کلام اسلامی از آن به عنوان سنت یاد شده مفهوم دوم انباشت تجربیات پیشینیان در امری، یا سابقه وجود امری در گذشته است که خود می‌تواند منبع جواز مشروعیت برای آن امر قلمداد شود. در تاریخ اسلام، هر دو مفهوم از سنت برای مشروعیت‌بخشی به حکومت مورد استفاده قرار گرفته است.

منابع مشروعیت نهاد وزارت

نویسندگانی که به مبحث مشروعیت نهاد وزارت در تاریخ میانه ایران پرداخته‌اند تقریباً از همان عواملی که در جهت اثبات مشروعیت حاکمیت بهره برده می‌شد، برای اثبات ضرورت نهاد وزارت نیز بهره برده‌اند. بر این اساس، آنها در مسیر اثبات مشروعیت نهاد وزارت کم‌وبیش از سه منبع سود جستند. این سه منبع عبارت‌اند از: (۱) شرع (دین)، (۲) کارآمدی (عقلانیت) و (۳) سنت حکمرانی ایرانی.

۱- شرع(دین)

نفوذ تام و تمام اسلام در همه ارکان سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ایران دوره میانه و ترتیب

یافتن تمام امور بر مبنای ترتیبیاتی که شرع اسلام مقرر می‌داشت، «مطابق شرع» بودن را برای ایجاد و بقای هر امری، به‌ویژه امور سیاسی که با مفهوم اعمال قدرت سروکار داشتند، ناگزیر می‌نمود. وجود مشروعیت دینی برای حکومت‌ها در چنان درجه‌ای از اهمیت قرار داشت که اساساً هیچ حکومتی بدون داشتن حدی از این نوع مشروعیت قادر به ایجاد یا ادامه حکمرانی طولانی مدت نبود.^۱ گرچه در نگاه فقیهانه شریعت‌نامه‌نویسان، مشروعیت تمام ارکان حکومت اسلامی وابسته به مشروعیت امام بود و تلاش‌ها عموماً در جهت اثبات مشروعیت امام متمرکز می‌شد،^۲ اما به دلایلی که پیش از این ذکر شد، سیاست‌نامه‌نویسان و دسته‌ای از فقهای شریعت‌نامه‌نویس، در جهت اثبات مشروعیت مستقل نهاد وزرات و وجهه شرعی بخشیدن به آن نیز به کوشش برخاستند.

غزالی را می‌توان نخستین فرد در دوره مورد پژوهش ما دانست که تلاشی نظری در جهت برپایی مشروعیتی دینی برای نهاد وزرات کرده است. غزالی مقام ارجمندی برای وزیر قائل است. به اعتقاد او یک سلطنت شایسته بدون وجود وزیری نیک و شایسته اساساً امکان‌پذیر نیست؛ چرا که «هیچ ملکی بی دستور روزگار نتواند گذاشتن و هرکه برای خویش کار کند افتاده آید بی‌شک». او برای جنبه شرعی بخشیدن به نهاد وزرات دو دلیل از درون دین اقامه می‌کند. نخست آن که بر طبق خطاب «وشاورهم فی الامر»، خداوند پیامبر اسلام (ص) را با همه عظمتی که داشت، امر به مشورت با دانایان و خردمندان کرد و دیگر این که بر طبق آیات قرآن،^۳ موسی (ع) از خداوند طلب کرد تا برادرش هارون را به وزراتش برگزیند تا در کار هدایت مردم یاری‌رسان او باشد، بنابراین «چون پیغامبران صلوات الله علیهم از وزیران

۱ همین نیاز به مشروعیت دینی بود که آل سامان و ترکان غزنوی و سلجوقی را وا می‌داشت که علی‌رغم ضعف مفرط خلفا، در گرفتن تأیید خلیفه برای حکمرانی خود اصرار ورزند. خواب دیدن حضرت خضر و حضرت رسول (ص) توسط سبکتگین (نک: ابوالفضل بیهقی (۱۳۸۷)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران: هرمس، صص ۲۳۷-۲۳۸) هم چیزی جز مهیا کردن نوعی مشروعیت دینی برای غلامان ترکی که نسبت چندانی با اسلام نداشتند، نبود. دست کم می‌توان یکی از دلایل مهم اسلام آوردن مغولان را هم این مهم پنداشت. گویی آنان دریافته بودند که حکومت کردن بر مردمانی مسلمان و در جامعه‌ای که شرع اسلام تسلطی همه‌جانبه بر مردم داشت بدون مهیا کردن مشروعیتی که شرع آن را تأیید کند و یا دست کم مبیانت چندانی با شرع نداشته باشد امکان‌پذیر نیست. ادعاهای تیمور مبنی بر مجدد بودن خود و این که هدفش «رواج دین و شریعت محمد(ص)» است (نک: ابوطالب حسینی تربتی (۱۳۴۲)، تزویرات تیموری، تهران: کتابفروشی اسدی، صص ۱۷۶-۱۷۸) را هم بر همین مبنای باید تفسیر کرد.

۲ ابوالحسن ماوردی (۱۳۸۳)، آئین حکمرانی، ترجمه و تحقیق حسین صابری، تهران: علمی و فرهنگی، صص ۲۲-۵۲؛ محمدبن حسین بن فراء حنبلی (۱۴۱۴)، الاحکام السلطانیة، مصحح محمود حسن، بیروت: دارالفکر، صص ۴۰-۵۰.

۳ قرآن کریم، سوره طه، آیات ۲۹ تا ۳۲.

بی‌نیاز نبوده‌اند کسان دیگر اولی‌تر که بی‌وزیر نباشند»^۱ آوردن این دلایل به اضافه نقل حدیثی از پیامبر و سخنی از لقمان^۲ نمی‌توانست کارکردی جز ساختن پیشینه‌ای دینی برای دادن جنبه شرعی به نهاد وزارت داشته باشد. البته این امر به پیش از غزالی باز می‌گردد. ابن فراء حنبلی (۳۸۰-۴۵۸ ق.) به عنوان یک فقیه شریعت‌نامه‌نویس که در پی یافتن مجوزی شرعی برای ارکان حکومت اسلامی بود، به همان آیات سوره طه و درخواست موسی (ع) از خداوند استناد کرده و می‌گوید: «هنگامی که خداوند به نبی‌اش چنین اجازه‌ای [اجازه برگزیدن وزیر] داده بنابراین امام هم واجد چنین اجازه‌ای است»^۳. ابوالحسن ماوردی فقیه هم روزگار ابن فراء که دارای شهرتی به مراتب فزون‌تر از او بود هم سخنی مشابه می‌گوید: «اگر چنین چیزی در نبوت جایز باشد در امامت جایز‌تر است»^۴. ثعالبی (۳۵۰-۴۲۹ ق.) به عنوان یک تاریخ‌نویس وزرا که تقریباً هم‌روزگار ماوردی و ابن فراء است و کتابش را احتمالاً پیش از این دو نوشته، نیز متوسل به همان آیات و احادیث شده است.^۵ به اقتضای فقهای چون غزالی و ماوردی و ابن فراء و به اعتبار سخن آنها، تقریباً تمام نویسندگانی که در تاریخ میانه ایران در باب اندیشه سیاسی و آداب ملک‌داری سخنی گفته و به تناسب سخن‌نگاهی هم به نهاد وزرات داشتند، در زمینه مشروعیت دینی نهاد وزارت سخن همین بزرگان را با زبان‌های مختلف تکرار کرده و چیز چندان تازه‌ای بر آن نیفزودند.

مؤلف دستورالوزاره که کتاب خود را در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم نگاشته، خطاب «وشاوهرم فی الامر» را دلیل مشروعیت نهاد وزارت قلمداد می‌کند. به عقیده او هنگامی که «مثل مصطفی که از کدر رذایل بشریت مصفی بود و عاقله موجودات و زبده کائنات» از طرف خداوند به مشورت کردن با اطرافیان ملزم شد به طریق اولی پادشاهان هم مخاطب این خطاب‌اند و ناگزیر از اختیار وزیری با تدبیر تا در امور با او رأی زنند.^۶ نجم

۱ ابوحامد محمدبن محمدبن احمد غزالی (۱۳۱۵)، نصیحة الملوك، با مقدمه و تصحیح جلال همایی، تهران: چاپخانه مجلس، ص ۹۵.

۲ حدیث پیامبر چنین است: «اذا اراد الله بامیر خیراً فیض له وزیراً نصیحاً صادقاً صبیحاً، ان نسی ذکره و ان استعان به اعانه» ابوحامد غزالی (۱۴۲۹)، التبر المسبوك فی نصیحة الملوك، تصحیح هیثم خلیفه، بیروت: المكتبة العصرية، ص ۸۷. سخن منقول از لقمان این است که: «اکرم وزیرک، لانه اذا راک علی امر لایجوز ان یوافقک علیه». همان ص ۸۴.

۳ ابن فراء حنبلی، همان، ص ۳۵.

۴ ابوالحسن ماوردی (۱۳۸۳)، همان، ص ۵۳.

۵ عبدالملکین محمد ثعالبی (۱۴۲۷)، تحفة الوزراء، مصحح ابتهام مرهون صفار، بیروت: الدار العربیة للموسوعات، صص ۳۸-۴۱.

۶ محمودبن محمدبن حسین اصفهانی (۱۳۶۴)، دستورالوزاره، تصحیح و تعلیق رضا انزایی نژاد، تهران: امیرکبیر، ص ۳۳.

رازی نیز با توسل به درخواست موسی از خداوند و نیز با آوردن حدیثی از پیامبر^۱ نتیجه‌ای مشابه می‌گیرد.^۲ مؤلف تاریخ شاهی قراخانیان کرمان^۳ و عقیلی^۴ و خواندمیر^۵ هم کمابیش همین دلایل را آورده و بر سخنان پیشینیان چیزی نیفزوده‌اند. به اعتقاد ناصرالدین منشی کرمانی با توجه به حدیث «لی وزیران فی السماء»، شیخین در حقیقت مقام وزارت پیامبر(ص) را داشته‌اند و عدم جواز اطلاق لفظ وزیر از جانب پیشینیان به آنها، از جهت بزرگداشت مرتبه حضرت رسول(ص) و تمایز گذاری بین مقام نبوت و سلطنت بوده که وزارت همیشه همراه آن است.^۶

علی بن احمد تستری مؤلف تحفة الملوک که کتاب خود را به احتمال زیاد در دو دهه اول قرن هشتم نگاشته، برای اثبات مشروعیت دینی نهاد وزرات از همان آیات و احادیث معمول بهره برده، لیکن تفاوت او در نوع مشروعیت دینی است که برای نهاد وزارت قائل است. در سنت فکری فقهای شریعت‌نامه‌نویس اسلام، قدرت نهاد وزرات ماهیتی وضعی داشت، بدین معنی که مقام وزارت به ذات صاحب قدرت نبود بلکه قدرت او ناشی از قدرت امام/سلطان و تفویض اختیارات امام به او بود.^۷ تستری تا حدی - البته نه به تصریح - به این بحث ورود کرده و نظری متفاوت دارد. او وزرات را «موهبتی الهی» می‌داند که «تالی خلافت و ثانی سلطنت» است و خداوند تاج آن را بر فرق هر که داند می‌نهد و خلعت آن را بر قامت هر که خواهد می‌پوشاند. هر که این تاج بر فرق او نهاده شود «بر دمت کرم او واجب شد

- ۱ «لی وزیران فی السماء و وزیران فی الارض. فاما وزیران فی السماء جبرائیل و میکائیل واما وزیران فی الارض ابوبکر و عمر»
- ۲ نجم رازی (۱۳۷۳)، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۵، صص ۴۶۵-۴۶۶.
- ۳ تاریخ شاهی قراخانیان کرمان (۱۳۹۰)، تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: علمی، چ ۲، ص ۲۱۷.
- ۴ سیف‌الدین حاجی‌بن‌نظام عقیلی (۱۳۳۷)، آثار الوزراء، به تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، صص ۲-۳.
- ۵ غیاث‌الدین همادالدین خواندمیر (۲۵۳۵)، دستور الوزراء، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال، صص ۳-۴.
- ۶ کرمانی حدیث را به این صورت نقل می‌کند: «ان لی وزیرین من اهل السماء و وزیرین من اهل الارض». ناصرالدین منشی کرمانی (۱۳۳۸)، نسائم الاسحار من لطائف الاخبار، با تصحیح و مقدمه و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳.
- ۷ برای بحثی مفصل در این زمینه نگاه کنید به مبحث وزارت در کتاب ماوردی: (ماوردی، همان، صص ۵۳-۶۷). نظر این فراء در این زمینه هم‌چون ماوردی است. غزالی تصریحی در این مورد ندارد اما به تلویح این نظریه را مورد تأیید قرار داده و می‌گوید: «اما نباید دانست که هرچه دستور و نزدیکان پادشاه کنند بفر پادشاه کنند». غزالی، (۱۳۱۵)، همان، ص ۹۹. سخنان فضل الله روزبهان خنجی در مبحث وزارت نیز گرت‌برداری کاملی از گفته‌های ماوردی است. چنانکه لمبتن می‌گوید این‌جماعه هم در مبحث وزارت نظراتش تفاوت اساسی با ماوردی ندارد. نک: ان کی اس لمبتون (۱۳۸۵)، دولت و حکومت در اسلام، ترجمه و تحقیق محمد مهدی فقیهی، تهران: شفیعی، چ ۳، ص ۳۸۶.

که.....بدین منصب خطیر اقبال نماید».^۱ در این تعریف، تستری وزارت را موهبتی الهی و وزیر را مستقیماً منتخب خداوند دانسته و تلویحاً امام/سلطان را که واسطه مشروعیت یافتن مقام وزارت بود حذف می‌کند. به عبارت دیگر، همان‌گونه که پادشاه برگزیده خداوند است^۲ و سلطنت موهبتی الهی است،^۳ وزارت نیز موهبتی الهی است و وزیر هم برگزیده خداوند. نتیجه منطقی این سخن آن است که قدرت نهاد وزرات بلاواسطه ناشی از قدرت خداوند است و بنابراین مشروعیتش هم مستقیماً از جانب خداوند خواهد بود.

احمدبن محمدبن محمود جیلی اصفه‌بندی مؤلف *منهاج الوزراء و سراج الامراء*^۴ هم همان آیات و احادیث معمول را می‌آورد. سعی اصفه‌بندی در آوردن احادیث، نگاهداشت جانب شیعیان و اهل سنت است. او همانطور که از ابوسعید خدری حدیثی نقل می‌کند در شأن وزیر پیامبر بودن ابوبکر و عمر، بلافاصله از صلعم هم حدیث می‌آورد و در شأن وزیر پیامبر بودن علی (ع)^۵ نیز چنین می‌کند و از آنها نتیجه می‌گیرد که بی‌شک پیامبر (ص) در انتظام امور دنیا محتاج این وزیران - ابوبکر و عمر و علی (ع) - بوده است. پس در جایی که پیامبر اسلام (ص) و موسی (ع) با وجود دارا بودن مقام نبوت و رسالت محتاج وزیر بوده‌اند، سلطان که نه نبی است و نه رسول چگونه می‌تواند بی‌نیاز از وجود وزیر باشد؟ او معتقد است که این فقط خداوند است که به سبب منزّه بودن ذاتش از این‌گونه امور، از وجود وزیر مستغنی است.^۶

۱ علی‌بن‌احمدبن محمد ناسخ تستری (۱۳۸۹)، *تحفة الملوك*، تصحیح اسماعیل حاکمی و محمد فرهمند، تهران: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی، ص ۲۴۲.

۲ غزالی، (۱۳۱۵)، همان، ص ۴۹.

۳ نظام‌الملک طوسی (۱۳۸۹)، *سیرالملوک (سیاست‌نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۹، ص ۱۲.

۴ *منهاج‌الوزراء و سراج‌الامراء* کتابی است به زبان عربی و به سبک اندرزنامه‌های قرون میانه نوشته احمدبن محمدبن محمود جیلی اصفه‌بندی که گویا از حواشی وزیر غیاث‌الدین محمد رشیدی بوده و این کتاب را در سال ۷۲۹ق. نوشته و به نام این وزیر کرده است. برای اطلاعات تفصیلی در مورد این کتاب نک:

B. Gruendler and Marlow, L. (2004), *Writers and Rulers: Perspective on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*, Wiesbaden: Reichert Verlag, pp. 169-189.

۵ در شأن وزیر بودن ابوبکر و عمر همان حدیث «و اما وزیران من اهل الارض فابوبکر و عمر» را می‌آورد و در شأن علی (ع) نیز حدیث «منزلت» را ذکر می‌کند. گرچه مؤلف *منهاج‌الوزراء* تقریباً تنها نویسنده در این دوره است که برای توجیه شرعی بودن نهاد وزرات متوسل به حدیث «منزلت» شده، اما با توجه به قرائن دیگر و آوردن احادیثی از صحابه و عایشه به‌سختی می‌توان او را نویسنده‌ای شیعه مذهب دانست. تمایلات شیعی افرادی چون نویسنده *منهاج‌الوزراء* را بیشتر باید بر مبنای همان مدل «سنی دوازده امامی» و «اسلام مردمی» رواج یافته بعد از حمله مغول تحلیل کرد. نک: رسول جعفریان (۱۳۸۷)، *مقالات تاریخی دفتر اول و دوم*، قم: انتشارات دلیل ما، صص ۱۷۸-۱۷۹؛ و، رویمر (۱۳۸۴)، «برآمدن صفویان» در

تاریخ ایران کمبریج دوره صفویان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: انتشارات جامی، چ ۲، صص ۸-۹.

۶ احمدبن محمود جیلی اصفه‌بندی (بی‌تا)، *منهاج‌الوزراء و سراج‌الامراء*، استانبول: ایاصوفیه. شماره ۲۹۰۷ /نسخه خطی/

فضل‌الله روزبهان خنجی نیز به‌عنوان یکی از معدود فقهای شریعت‌نامه نویس پارسی‌گوی، همان مسیر پیشینیان را می‌رود و البته با صراحت تمام می‌گوید: «اصل مشروعیتِ وزارت آن است که حق تعالی در قرآن می‌فرماید از زبان دعای موسی - صلوات‌الله علیه - (واجعل لی وزیراً من اهلی)»^۱.

کارآمدی (عقلانیت)

مسئله مشروعیت هم در ساحت فلسفه سیاسی و هم در ساحت جامعه‌شناسی سیاسی قابل بحث است. در فلسفه سیاسی، بحث مشروعیت جنبه هنجاری دارد و بر اساس بایدها و نبایدها تبیین می‌گردد، اما در جامعه‌شناسی سیاسی تمرکز بحث نه بر روی بایدها و نبایدها، بلکه عمدتاً بر این بحث استوار است که چگونه یک حکومت می‌تواند در نظر اکثریت شهروندان مشروع تلقی گردد و حکومت‌ها چگونه می‌توانند رضایت اکثریت شهروندان خود را به دست آورند.^۲ بر این مبنا، نهادهای موجود در حاکمیت نیز ناگزیر از اثبات کارآمدی خود هستند. این امر، یعنی اثبات مشروعیت از طریق اثبات کارآمدی، برای نهاد وزارت اهمیت تام و تمامی داشت. تقریباً تمامی حکومت‌های دوره میانه تاریخ ایران که منظور نظر این پژوهش‌اند بنیاد یافته به دست صحراگردانی جنگجو بودند که به زحمت می‌توان آنها را واجد اندک معرفتی درباره امور حکومت‌داری و لوازم و بنیان‌های آن دانست. سپاه و نیروی نظامی به‌عنوان ایجادکننده و تکیه‌گاه این حکومت‌ها اهمیت درجه اولی داشت. در چنین حکومت‌هایی، نهادهایی چون نهاد وزارت که سلاحشان نه تیغ و شمشیر که قلم و تدبیر بود و کارکردشان نه در هنگامه ایجاد حکومت بلکه در مقام تثبیت آن عیان می‌شد، برای وجود و بقا ناگزیر از اثبات کارآمدی و سودمندی خود بودند. در منظومه فکری نویسندگان تاریخ میانه ایران اثبات ضرورت عقلی وجود وزیر، مساوی اثبات کارآمدی و کارایی این نهاد تلقی می‌شد و اثبات ضرورت عقلی نیز از طریق تأکید بر اهمیت جایگاه وزیر در کلیت نظام حکومت صورت می‌گرفت. لذا نویسندگان این دوره کوشیدند با آوردن براهین عقلی در ضرورت وجود نهاد وزارت و اهمیت جایگاه وزیر، کارایی و

تألیف ۷۲۹ق، صص ۸-۱۰.

۱ فضل‌الله روزبهان خنجی (۱۳۸۶/۱۹۶۶)، *سلوک الملوک*، به تصحیح و مقدمه محمد نظام‌الدین و محمد غوث، حیدرآباد: دکن، صص ۵۱-۵۲.

۲ محمدرضا حاتمی (۱۳۸۴)، *مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران: مجد، ص ۱۴.

سودمندی آن را اثبات کنند و از آن به عنوان منبعی جهت مشروعیت بخشیدن به نهاد وزارت سود برند.

اثبات مشروعیت وجود وزیر از طریق براهین عقلی از چنان اهمیتی برخوردار بود که حتی فقیه شریعت نامه نویسی چون ابوالحسن ماوردی که هدفش ایجاد یک اساس شرعی برای ارکان حکومت اسلامی «و ارائه توضیحی فقهی از نظریه حکومت... که از اصول کلامی منبعث شده»^۱ بود هم نمی توانست نسبت به آن بی اعتنا باشد. ماوردی در بیان ضرورت وجود وزیر چنین استدلال می کند که امام به تنهایی توان اداره امور محوله را ندارد لذا انتخاب وزیری که در تدبیر امور با او هم اندیشی کند، بسیار بهتر است چرا که «امام با این انتخاب می تواند تکیه گاه خویش را محکم کند و از لغزش دورتر و از نابسامانی ایمن تر باشد».^۲

با عنایت به مرتبه بلند خواجه نظام الملک طوسی در زمینه وزارت و سیاست نامه نویسی، انتظار وجود یک تلاش نظری جدی در جهت اثبات مشروعیت - دست کم عقلی - نهاد وزارت از سوی او نمی تواند انتظار ناموجهی باشد. هر چند نگاهی گذرا به متن سیاست نامه از وجود چنین تلاشی خبر نمی دهد، اما خوانشی دیگر از آنچه خواجه در مورد وزیر و جایگاهش گفته، نشان دهنده آن است که او با ظرافتی تمام به این کار برخاسته است. در این راه خواجه بر دو امر انگشت نهاده: نخست بیان اهمیت جایگاه وزیر و دیگری هم سنگ و هم شأن ساختن وزیر با پادشاه/سلطان. خواجه در نشان دادن اهمیت جایگاه وزیر و میزان تأثیر گذاری او بر روند امور می گوید: «صلاح و فساد پادشاه و مملکت بدو [وزیر] باز بسته باشد، که چون وزیر نیک روش باشد مملکت آبادان بود... و چون بدروش باشد در مملکت آن خلل تولد کند که در نتوان یافت».^۳ در جای دیگر و در تأکید همین معنی گوید: «ملک به عمال آراسته باشد و بزرگان و سپاه و بر همه عاملان و متصرفان وزیر باشد».^۴ در وهله بعد، تلاش خواجه در راستای هم سنگ سازی مقام وزیر و پادشاه/سلطان است. در منظومه فکری نظام الملک، وزیر مقامی هم شأن سلطان دارد. در جهت اثبات این امر سعی جدی دارد که هنگام سخن گفتن از امور تعیین کننده، حتی الامکان نام وزیر و پادشاه را کنار هم آورده،

۱ لمبتن، همان، ص ۲۳۸.

۲ ماوردی، همان، ص ۵۳.

۳ نظام الملک طوسی، همان، ص ۳۱.

۴ همان، ص ۲۳۰.

سرنوشت این امور را به یک نسبت به هردوی آنها منتسب کند. به عنوان مثال خواجه سبب فتح ایران به دست اسکندر را «غفلت امیر و خیانت وزیر» می‌داند. هنگامی که در خصوص آشفته‌گی در اعطای القاب سخن می‌راند «باز قاعدهٔ خویش» آمدن القاب و ترتیب نیکو یافتن امور را در دو صورت عملی می‌داند. یکی آن که پادشاه عادل و بیدار باشد تا «جستجوی کارها گردن گیرد» و دیگر این که «او را وزیری باشد موفق و رسم‌دان و هنرور». همان‌جا وقتی در معنی «دو عمل یک مرد را نافرمودن و بیکاران را شغل فرمودن» صحبت می‌کند تأکید دارد که این «پادشاهان بیدار» و «وزیران هشیار» بوده‌اند که «بهمه روزگار هرگز دوشغل یک مرد را نفرموده‌اند و یک شغل دو مرد را». ^۱ منش عملی خواجه آنجا که در جواب تهدید سلطان به تنگ آمده از میزان قدرت وزیر پیغام می‌دهد که: «با سلطان بگویند که تو نمی‌دانی که من در ملک شریک توام و تو به این مرتبه به تدبیر من رسیده‌ای... دولت آن تاج بر این دوات بسته است، هرگاه این دوات برداری آن تاج بردارند» ^۲ نیز مؤید این امر است. چه این واقعه اتفاق افتاده باشد و چه بر ساختهٔ نویسندگان حکایت‌ساز سده‌های بعد باشد، نشان از این واقعیت دارد که هم‌شأن دانستن وزیر و سلطان در نظر خواجه برای نویسندگان سده‌های بعد چنان آشکار بوده که بر ساختن چنین حکایت‌هایی را باعث شده است. بنابراین چندان دور از واقعیت نیست اگر این‌گونه نتیجه گرفته شود که در منظومهٔ فکری نظام‌الملک، دلایل عقلی مشروعیت نهاد وزرات همان دلایل عقلی بود که برای مشروعیت نهاد سلطنت اقامه می‌شد. خواجه لزوم وجود پادشاه را بدان سبب می‌داند که با وجود او «مصالح جهان و آرام بندگان» برآورده شده و درهای «فساد و آشوب و فتنه» بسته می‌شود «تا مردم در عدل او روزگار» بگذرانند و «آمن همی باشند» ^۳.

غزالی نیز کم‌وبیش راه نظام‌الملک را می‌پیماید. او تکیه‌اش بر اهمیت مقام وزیر است و تا حدی - نه به قوت نظام‌الملک - در جهت هم‌سنگ‌سازی مقام وزیر با پادشاه هم‌گام

۱ همان، صص ۴۱، ۲۱۲-۲۱۳.

۲ هندوشاه بن‌سنجر بن عبدالله ساجی نخجوانی (۱۳۴۴)، *تجارب السلف*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال (آشتیانی)، تهران: طهوری، ج ۲، صص ۲۷۹-۲۸۰. برای روایتی دیگر از این حادثه نک: ظهیرالدین نیشابوری (۱۳۳۲)، *سلجوق‌نامه*، به کوشش محمد رضانی، تهران: کلالهٔ خاور، ص ۳۳. طبق روایت نیشابوری، خواجه جواب بسیار ملایمی به پیغام سلطان داد و گفت: «دوات من و تاج به هم توامان و متصل‌اند اما فرمان او را [سلطان را] باشد» لیکن «ناقلان نام و خائن» برای جلب رضایت ترکان خاتون بر آن «خوات بسیار مزید کردند و عرض داشتند».

۳ نظام‌الملک طوسی، همان، ص ۱۱.

برمی‌دارد. به اعتقاد غزالی یک سلطنت بدون وجود وزیری شایسته و با کفایت هیچ‌گاه سلطنت شایسته‌ای نخواهد بود؛ چراکه تمام امور مهم مملکت پادشاه چون «ساختگی کار و دخل و آبادانی ولایت و خزینه» در عهدهٔ وزیر است. او «آرایش پادشاهی» و شادکنندهٔ دوستان پادشاه و خوارکنندهٔ دشمنان اوست. ضرورت وجود یک وزیر شایسته از دیدگاه غزالی چنان است که برقراری امنیت و آرامش را منوط به وجود او دانسته و از قول انوشیروان می‌آورد که: «پادشاه را پابندگی [به دستور] است و جهان را پابندگی به پادشاه».^۱ غزالی کوشش مختصری هم می‌کند تا نشان دهد وجود وزیر همچون پادشاه یکی از جلوه‌های ظهور قدرت خداوند است^۲ و بدین‌گونه وزیر را در برخی موارد هم رتبهٔ پادشاه قرار می‌دهد تا شاید همان نتایج خواجه نظام‌الملک را بگیرد.

نجم رازی از دو استدلال برای اثبات ضرورت وجود وزیر بهره می‌برد. نخست می‌گوید: «بدانک پادشاه در جهان بمثابت دل است در تن» و چنان‌که صحت تن بستهٔ سلامت دل است، صلاح و فساد جهان نیز وابستهٔ صلاح و فساد پادشاه است و «وزیر پادشاه را بمثابت عقل است دل را». و نتیجه می‌گیرد که: همچنان‌که دل برای تصرف در ممالک بدن و رعایت مصالح کلی و جزئی ناچار از مشاورت با عقل است، پادشاه نیز برای رتق و فتق امور مملکت ناگزیر از همراهی وزیری کافی و جهان‌دیده است.^۳ رازی استدلال دیگری هم می‌آورد. از نظر او شأن سلطان جهان‌گیری است نه جهان‌داری. پس اگر سلطان فاقد وزیری کاردان باشد و خود به تن خویش به «جهان‌داری و احکام وزارت قیام کند» لاجرم «از جهان‌گیری و شرایط و ناموس سلطنت بازماند و احوال مملکت و رعیت مختل شود»، بنابراین سلطان ناگزیر از داشتن وزیری است تا به امور وزارت و مملکت قیام کند و پادشاه بتواند «بفراغت و رفاهیت به جهان‌گیری و آنچه شرایط و آداب سلطنت است» مشغول شود.^۴

عبدالرزاق سمرقندی هم تفاوتی بین امور سلطنت و امور اجرایی مملکت قائل شده و معتقد است که شأن پادشاه فرماندهی است نه پرداختن به امور اجرایی، چرا که «اگر ملوک به نفس شریف به امور ملک قیام نمایند وزیر باشند نه پادشاه»، لذا پادشاه برای آنکه شأن

۱ غزالی، همان، صص ۹۵-۹۶.

۲ او می‌گوید: «خداوند تعالی به همه روزگاری اندر عالم اظهار قدرت را گروهی برکشیده است از بندگان چون پادشاه و وزراء و عالمان آبادانی جهان را». همان، ص ۱۰۰.

۳ رازی، همان، صص ۴۵۵-۴۵۶.

۴ همان، ص ۴۵۱.

مقامش محفوظ بماند ناگزیر از برگزیدن وزیری است که امور اجرایی مملکت را در عهده گیرد.^۱ مؤلف تاریخ شاهی قراخانیان کرمان در این زمینه کمی متفاوت تر سخن می گوید. او معتقد است که خوی پادشاه از دو حال خارج نیست، یا اهل جد است یا اهل هزل. اگر اهل جد باشد کارش تیغ زدن است و ولایات را به قهر گشادن و دشمنان را مقهور ساختن و اگر اهل هزل باشد شراب و شاهد و شکار را پیشه خویش خواهد ساخت و در هر دو صورت اموری چون حفظ مصالح ولایات و «نظم امور ممالک و استیفای حقوق دیوانی و جمع وجوه سلطانی و ضبط حساب ولایات و ترویج ارزاق عساکر و سد ابواب شطط و گزاف و قمع ارباب اسراف و اتلاف» معطل خواهد ماند. پیداست که برای سامان یافتن این امور پادشاه را از داشتن وزیری کاردان گریزی نیست.^۲

مؤلف منهاج الوزراء و سراج الامراء با تفسیر به رأی آیاتی که موسی از خداوند طلب وزیر کرده، زمینه اثبات کارآمدی نهاد وزرات را فراهم می کند. اصفهذی معتقد است که برای درک بهتر حکمت وجود وزیر باید تدبری عمیق تر در آیاتی که خداوند خطاب به موسی (ع) نازل کرده^۳ انجام داد. به عقیده اصفهذی «اشدد به ازری و اشركه فی امری» دلالت بر آن دارد که وزیر پشتیبان و یاور سلطان است و شریک او در تدبیر امور سلطنت و مملکت، چنان که وجود وزیر سبب استحکام اساس سلطنت و استواری قواعد مملکت می گردد. «کی نسبحک کثیرا و نذکرک کثیرا» اشاره به دو امر دارد. نخست آنکه سلطان با تفویض امور مملکت به وزیر، از امور دنیوی فراغتی یافته و وقت خویش را مصروف تسبیح خداوند و به جای آوردن آداب بندگی می کند که این خود از اهم امور است. دیگر این که این آیه دلالت بر این دارد که معاضدت مخلوقات با یکدیگر در امور دنیوی، سبب نزول خیرات از جانب خداوند و افزایش حسنات آنان خواهد شد و نصب وزیر از جانب سلطان و شراکت او در تدبیر امور سلطنت، جلوه بارزی از این همکاری است.^۴

به اعتقاد عقلی به براهین متعدد عقلی و شرعی ثابت شده که انسان جز با عبادت پروردگار و

۱ کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی (۱۳۸۳)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، ج ۲، دفتر اول، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، صص ۲۵۱-۲۵۲.

۲ همان، ص ۲۱۷.

۳ (وَأَجْعَلْ لِي وِزِيرًا مِّنْ أَهْلِي. هَرُونَ أَخِي. أَشَدُّ بِهِ أَرِي. وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي. كَيْ نَسْبِحَكَ كَثِيرًا. وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا. إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا) قرآن کریم، سوره طه، آیه ۲۹-۳۵.

۴ اصفهذی، همان، صص ۱۰-۱۲.

معرفت به او به کمال خویش نائل نخواهد شد. پرداختن به عبادت محتاج داشتن حدی از فراغت و امنیت است و «فراغ و امن محتاج بانتظام امر معیشت، و این انتظام متعلق به مشارکت و معاونت افراد نوع [است]». از طرفی باید دانست که همکاری انسان‌ها در امر انتظام معاش متوقف بر عدالت است و برقراری عدالت نیز جز با عمل به قوانین شرع امکان‌پذیر نیست و شریعت نیز برای استقرار و اجرا نیاز به یک حامی دارد که «آن حامی و حارس، سلطنت است». تا اینجا عقیلی ضرورت عقلی نهاد سلطنت را اثبات می‌کند. او یک گام دیگر برداشته و می‌نویسد: «و سلطنت را مطلقاً بنیاد به وزرات است» و در پایان نتیجه می‌گیرد که: «بحکم این مقدمات روشن و مبرهن شد که افراد نوع انسان را جمله کمالات و تمامت سعادات چه در دنیا و چه در آخرت متعلق به وزرات است». ^۱ به این ترتیب عقیلی نه تنها ضرورت وجود وزیر را اثبات می‌کند بلکه در مبالغه‌ای آشکار، جایگاه وزیر را به پایه‌ای می‌رساند که کسب همه کمالات و سعادات نوع انسان در دنیا و آخرت را منوط به وجود او می‌کند.

سنت حکمرانی ایرانی

اگر در تأثیرپذیری اعراب مسلمان از ایرانیان در تمام اشکال تمدنی راه مبالغه را در پیش نگیریم، دست کم می‌توانیم مدعی تأثیرپذیری فراوان اعراب مسلمان از شیوه حکومت‌داری ایرانیان باشیم. فقدان تجربه حکومت‌داری در نزد اعراب و فقدان توان نظام بدوی‌شان در ضبط و پخش حجم عظیم غنائم به دست آمده از فتوحات، آنها را در تأسیس تشکیلات دیوانی به سبک سرزمین‌های فتح شده ناگزیر ساخت چنانکه اکثر مورخین اولین اقتباس‌های دیوانی مسلمانان را به عصر خلیفه دوم مرتبط می‌دانند.^۲

۱ عقیلی، همان، صص ۲-۳.

۲ مسکویه، عمر را نخستین عربی می‌داند که اقدام به تدوین دیوان کرد. او می‌گوید: «عمر با جماعتی از پارسیان بسیار خلوت می‌کرد، آن‌ها شیوه‌های حکمرانی پادشاهان، به ویژه پادشاهان بافضیلت ایران و به خصوص انوشیروان را بر او می‌خواندند. عمر آن شیوه‌های حکمرانی را بسیار خوش می‌داشت و به کارشان می‌بست»، ابوعلی مسکویه رازی (۱۳۶۶)، تجارب‌الامم و تعاقب‌الهمم، تصحیح ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش، صص ۴۱۱-۴۱۵. همچنین نک: عزالدین بن اثیر (۱۳۸۲)، تاریخ کامل، برگردان سید حسین روحانی، تهران: اساطیر، ج ۳، ص ۱۴۱۷؛ محمدبن جریر طبری (۱۳۸۳)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۵، تهران: اساطیر، ج ۶، ص ۲۰۴۶؛ ابن طباطبای، همان، ص ۱۱۳. این سخن سلیمان بن عبدالملک را که گفته بود: «من از ایرانیان شگفت دارم. هزاران سال سلطنت کردند و یک ساعت به ما محتاج نشدند، در صورتی که ما صد سال است... حکومت می‌کنیم و یک ساعت از آنان بی نیاز نیستیم» (نک: بنداری اصفهانی (۲۵۳۶)، تاریخ سلسله سلجوقی (زبدة‌النصرة و نخبة‌العصره)، ترجمه محمدحسین خلیلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۶۶) حتی اگر برساخته شعوبی مسلمان سده‌های بعد بدانیم باز هم نشان‌دهنده این واقعیت است که حضور ایرانیان در مناصب دیوانی چندان چشمگیر بوده که عرصه را برای چنین مبالغه‌هایی مهیا ساخته است.

مقارن تغییر ماهیت نظام خلافت به سلطنت^۱ اخذ و اقتباس از سنت‌های دیوانی سرزمین‌های متمدن فتح شده فزونی یافت. با آغاز عصر عباسی گرایش خلفای عباسی به آئین حکومت‌داری ایرانیان از چنان غلظتی برخوردار بود که: «دستگاه خلافت بیشتر به دستگاه سلطنت و پادشاه ایران شباهت یافته بود تا به دستگاه شیوخ صدر اسلام در عربستان».^۲ مقارن همین ایام بود که جاحظ بخش قابل اعتنائی از کتاب تاج خود را که در آئین و آداب پادشاهان بود به آئین دربار شاهان ایران اختصاص داد، چرا که اعتقاد داشت اعراب «آئین و قوانین کشور و کشورداری» و «سیاست‌مداری و مردم‌داری» را از شاهان ایران آموخته‌اند.^۳ حتی تا چند قرن بعد هم این ذهنیت وجود داشت که پادشاهان ایران بزرگ‌ترین پادشاهان روی زمین در ازمنه قدیم بوده که آئین کشورداری و نظم مملکت‌داری‌شان ماندنی نداشته است.^۴ در نظر ابن‌خلدون ایرانیان کهن‌ترین امت‌های عالم بودند که «از همه امت‌ها نیرومندتر» و آثارشان «در روی زمین از همه افزون‌تر» بود.^۵ او دولت ساسانیان را یکی از بزرگ‌ترین دولت‌ها «در میان نوع بشر و و نیرومندترین آنها» می‌دانست.^۶ بدین ترتیب شاهان ایران و آئین و نوع حکمرانی آنها در دوره اسلامی اهمیت ویژه‌ای یافت، چنان‌که حکم‌راندن بر مبنای اصول و قواعد جاری در ایران باستان - به خصوص ایام شاهان ساسانی - می‌توانست جوازی برای کسب مشروعیت تلقی شود. این امر به‌ویژه پس از ضعف شدید نهاد خلافت و انتقال قدرت سیاسی از خلفا به سلاطین نمود بارزتری یافت. یورش مغولان و از بین رفتن خلافت عباسی نیز بر میزان توجه به سنن حکمرانی ایران افزود و عامل مهمی در گرایش بیشتر و عمیق‌تر به این سنت‌ها گشت. چراکه از طرفی فروپاشی خلافت عباسی که به لحاظ

۱ برخی از مورخین معاویه را آغازگر این تغییر می‌دانند. نک: ابن‌اثیر، همان، ج ۵، ص ۲۱۷۵؛ احمد بن اسحاق یعقوبی (۱۳۸۲)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۹، ص ۱۶۶. بعضی از محققین معتقدند که روایت‌ها در این زمینه ابهام دارد و «هنوز روشن نیست که این تحول در چه زمانی و در چه شرایطی روی داده است. آیا تأثیر بیزانس بر آن بوده است یا خیر». وو بارتولد (۱۳۵۸)، خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان، ترجمه سیروس ایبزدی، تهران: امیرکبیر، ص ۱۶.

۲ فلیپ حتی (۱۳۶۶)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: آگاه، ج ۲، ص ۳۷۱.

۳ ابوعثمان عمر بن بحر جاحظ (۱۳۴۳)، تاج، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: ابن‌سینا، ص ۶۷.

۴ اسماعیل بن علی بن محمود ابی‌القداء (۱۹۹۷/۱۴۱۷)، المختصر فی اخبار البشر، مصحح محمود دیوب، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۱۷.

۵ ابوزید عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (۱۳۸۳)، العبر (تاریخ ابن‌خلدون)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳، ص ۱۶۷.

۶ همان، ص ۱۸۶.

نظری تنها نهاد مشروع قدرت در ساختار سیاسی ممالک اسلامی محسوب می‌شد، زمینه را برای ظهور هرچه بیشتر «پاره‌ای از ساختارهای کهن باقی مانده از ایدئولوژی کهن و ملی ایرانیان که از روزگار شاهنشاهی خسروان ایران سرچشمه می‌گرفت»^۱ فراهم ساخت و از طرف دیگر نیاز ایلخانان جداشده از دربار مرکزی مغولان به یک ایدئولوژی که تأمین‌کننده وحدت سرزمینی و بسترساز ایجاد حکومت مرکزی قدرتمند باشد، آنها را به سمت اندیشه‌های ایرانی سوق داد چنان‌که «ایدئولوژی کهن پادشاهی ایران، حتی بیش از اعتقادات موروثی مغولان، به خدمت ایلخانان در آمد»^۲.

چنین بود که بزرگانی چون رشیدالدین فضل‌الله همدانی فضا را برای مطرح کردن اندیشه سیاسی ایران باستان مناسب یافتند و روی به بازپرداخت مفهوم ایران و اندیشه ایرانشهری آورده، با انطباق بستر فرمانروایی ایلخانان با پادشاهان باستانی ایران «رویکردی جدی به مبانی مشروعیت قدرت و حاکمیت در قالب فرهنگ ایرانی» از خود نشان دادند.^۳ به نظر می‌رسد در این دوره، متفکران در حوزه اندیشه سیاسی، تلاش کردند تا برای پر کردن خلاء عدم امکان پیاده‌سازی تئوری‌های دینی در عرصه قدرت سیاسی با تأکید بر آئین حکمرانی ایرانیان و بازسازی برخی چهره‌های آن دوره در قالب فیلسوف - پادشاه (انوشیروان) و حکیم - وزیر (بوذرجمهر)، سنت حکمرانی آن دوره را در تلفیق با برخی مفاهیم اسلامی تبدیل به نمادی برای شیوه درست فرمانروایی کنند. عموم نویسندگان این دوره با آوردن حکایات متعدد از سنت فرمانروایی شاهان ایران، وجود نهاد وزارت و وزیران برجسته (که نماد آنها بوذرجمهر بود) در این سنت حکمرانی را دلیل محکمی برای اثبات ضرورت وجود وزیر قلمداد کرده و از آن به‌عنوان منبعی در جهت ایجاد مشروعیت برای نهاد وزارت سود جستند.

شکست ایرانیان از اعراب و پس از آن ورود ترکان صحراگرد به ایران، این امر را روشن ساخته بود که ایرانیان فاقد نیروی پایدار نظامی در برابر مهاجمان بیگانه‌اند.^۴ بنابراین نظام‌الملک طوسی به‌عنوان دهقان‌زاده‌ای ایرانی هنگام دست‌یابی به قدرت، برقراری نظم و

۱ دوروتیا کراوولسکی (زمستان ۱۳۷۸)، «حیای نام ایران در عهد ایلخانان مغول»، ترجمه علی بهرامیان، مجله تاریخ روابط خارجی، س ۱، ش ۱، ص ۱.

۲ همان، ص ۱۲.

۳ فریدون اللهیاری (۱۳۸۲)، «بازنمایی مفهوم ایران در جامع التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات ملی، س ۴، ش ۱، ص ۶۴.

۴ جواد طباطبائی (۱۳۸۵)، *خواجہ نظام‌الملک (گفتار در تلاوم فرهنگی ایران)*، تبریز: ستوده، چ ۲، ص ۴۷.

امنیت را جز از طریق تثبیت پایه‌های قدرت ترکان سلجوقی ممکن نیافت. اما سنت‌های قبیله‌ای ترکان در تقسیم قدرت،^۱ بی‌آیندی جز کاهش قدرت رئیس قبیله و ظهور پایگاه‌های متعدد قدرت نداشت. این امر عملاً با هدف خواجه - که تقویت مرکزیت حکومت برای برقراری ثبات و امنیت بود - تناقض داشت.^۲ خواجه نظام‌الملک برای مقابله با این تشنگی و در جهت تقویت مرکزیت حکومت رو به اندیشه سیاسی ایرانشهری و مفهوم بنیادین آن یعنی شاه آرمانی دارای فره ایزدی آورد. هدف از نگارش *سیاست‌نامه* با توجه به اشاره تلویحی که خواجه در دیباچه آن - از زبان ملک‌شاه - آورده، آموزش آئین مُلک‌داری به سلطان جوان سلجوقی بود^۳ که خواجه این مهم را در پرتو نگاهی تازه به اندیشه سیاسی ایرانشهری به انجام رساند. لذا تلاش او در متن کتاب بر یادآوری آئین و رسوم ملک‌داری پادشاهان ایران متمرکز شد و تقریباً تمام *سیاست‌نامه* را اشارات و حکایاتی از پادشاهان ایران و آئین ملک‌داری آنان فرا گرفت. در مورد نهاد وزرات ارجاعات خواجه به ایران باستان و کسب مشروعیت از این طریق بسیار فراوان است. خواجه در جهت یادآوری اهمیت مقام وزیر مدعی می‌شود که هر پادشاهی که پراوازه گشته و نامی نیکو از او در جهان برجای مانده به سبب داشتن وزیری نیک کردار بوده است. هنگامی که از این پادشاهان و وزیران آنان نام می‌برد عمده آنها ایرانی‌اند.^۴ خواجه وقتی می‌خواهد وزیرزاده بودن وزیر را مشروعیت بخشد، جز ارجاع به تاریخ ایران هیچ دلیل دیگری نمی‌آورد.^۵ در موضعی که از اهمیت بررسی عملکرد وزیران از

۱ بر اساس سنت قبیله‌ای ترکان در تقسیم قدرت، ماترک رئیس قبیله بین خویشان و بستگان ذکور او تقسیم شده و مسن‌ترین خویشاوند بر بقیه سروری می‌یافت. نک: ک.ا. باسورث (۱۳۹۰)، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران» در *تاریخ ایران* کمبریج، گردآوری جی.آبویل، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران: امیرکبیر، ص ۱۹۶.

۲ مرکزیت دادن به حکومت و مخالفت با ملوک الطوایفی شدن آن دغدغه تمام کسانی بود که از طرفی به مفهوم زوال و انحطاط در تمدن اسلامی اندیشیده و از طرف دیگر برای جلوگیری یا کند کردن این انحطاط متوسل به اندیشه ایرانشهری می‌شدند. به‌عنوان مثال مسعودی راه برون رفت از حکومت ملوک الطوایفی را در اندیشه سیاسی ایرانشهری که مفهوم شاهی آرمانی و عدالت در مرکز آن قرار دارد جستجو می‌کرد. او بین مرکزیت قدرت و عدالت از سویی و بین این دو و آبادانی ملک از سوی دیگر ارتباطی مستقیم برقرار می‌کرد به این معنا که در منظومه فکری او آبادانی جز با عدالت میسر نمی‌شد و عدالت نیز جز با قدرت یافتن مرکزیت حکومت و از بین رفتن حاکمیت ملوک الطوایفی دست یافتنی نبود. نک: محمدتقی ایمان‌پور و دیگران (۱۳۹۰)، «حکمت سیاسی ایرانشهری در تاریخ‌نگاری اسلامی مبتنی بر آثار مسعودی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، س ۳، ش ۱۰، ص ۱۱-۳۶.

۳ نظام الملک طوسی، همان، صص ۳-۴.

۴ «و از پادشاهان بزرگ کیخسرو چون گودرز داشت و منوچهر چون سام و افراسیاب چون پیران و بیسه و گشتاسب چون جاماسب و رستم چون زواره و بهرام گور چون خره روز و نوشیروان عادل چون بزرجمهر». همان، ص ۲۳۳.

۵ «و اگر وزیر وزیرزاده باشد نیکوتر بُود و مبارک‌تر که از روزگار اردشیر بابکان تا نزدگرد شهریار آخر ملوک عجم هم‌چنان که

جانب پادشاه سخن می‌گوید، برای تفهیم این معنی حکایتی طولانی می‌آورد از بهرام گور و وزیرش راست‌روشن.^۱ علاوه بر این‌ها، نظام‌الملک به مناسبت‌های مختلف از بزرگمهر وزیر انوشیروان سخنانی نقل می‌کند. چنانکه پیش از این هم اشاره‌ای رفت، بزرگمهر در سنت سیاست‌نامه‌نویسان، هم نماد خردمندی، کاردانی و حکمت بود و هم نماد نهاد وزارت. بنابراین اهمیت دادن به بزرگمهر اهمیت دادن به جایگاه وزیر بود و همچنان که بنا بر حکایات نقل شده، گره بسیاری از مشکلات انوشیروان جز با خرد بی‌نظیر این وزیر قابل گشودن نبود، گره بسیاری از کارهای مملکت هم نمی‌توانست جز با به کارگیری وزیری خردمند گشوده شود. با توجه به آنچه گفته شد، نظام‌الملک طوسی به سبب نوع نگاهش به مقوله قدرت و هدفی که از تألیف *سیاست‌نامه* پی می‌گرفت، عمده بار مشروعیت نهاد وزرات را بر پایه ارجاعات به تاریخ ایران و بازپرداختی که از اندیشه سیاسی ایرانشهری داشت، بنیان نهاد.

غزالی به‌رغم تمام توصیه‌هایش مبنی بر عدم همکاری با سلاطین^۲ و با وجود تلاش‌هایی که برای عملی کردن این توصیه‌ها به‌خرج داد^۳ نه تنها هرگز نتوانست به‌طور کامل از سیاست کناره بجوید، بلکه همیشه «در عمق سیاست غوطه‌ور» بود.^۴ با توجه به اوضاع زمانه و واقع‌گرایی غزالی، اندیشه او از سمت مشروعیت‌بخشی به خلافت به سمت پرداختن به سلطنت به‌عنوان یک واقعیت موجود، از منظر اندیشه سیاسی ایرانشهری رفت، چنانکه در این زمینه پیرو اندیشه سیاسی نظام‌الملک بود. او از اندیشه سیاسی نظام‌الملک دفاع کرد، آن را به کار بست و در جهت غنی‌تر کردنش گام برداشت.^۵ نزدیکی اندیشه سیاسی غزالی به نظام‌الملک به‌خصوص در آثار متأخر وی چنان است که برخی را به اظهار این نظر واداشته که: «شاید بهتر باشد

پادشاه فرزند پادشاه بایستی وزیر هم فرزند وزیر بایستی و تا اسلام در نیامده بود هم‌چنین بود. چون ملک از خانه ملوک عجم برفت وزارت از خانه وزرا برفت». همان، ص ۲۳۴.

۱ همان، صص ۳۱-۴۱. غزالی در *نصیحة الملوک* همین حکایت را می‌آورد با این تفاوت که در آنجا گشتاسب وزیری به نام راست روشن دارد، مابقی قضایا گرچه مختصرتر، همان است که در حکایت بهرام گور خواجه آمده است. غزالی (۱۳۱۵)، همان، صص ۸۲-۸۴.

۲ غزالی (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، ج ۱، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۳۸۳. برای دیدگاه مبسوط غزالی در مورد رابطه علما با سلاطین نک: غزالی، همان، صص ۳۸۰-۳۸۴.

۳ غزالی خود این تلاش‌ها را به نحو تأثیرگذاری تشریح کرده است. نک: غزالی [بی‌نا، *اعترافات غزالی (المتقذ من الضلال)*، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، [بی‌جا]: [بی‌نا]، صص ۲۹-۲۵.

۴ لاؤست، همان، ص ۱۰۶.

۵ لاؤست، همان، ص ۲۵۸.

بگویم واپسین غزالی تنها می‌توانست سیاست‌نامه‌نویس باشد.^۱ به همین سبب است که در نصیحة‌الملوک در مقام یک سیاست‌نامه‌نویس ظاهر شده و ارجاعات فراوانی به پادشاهان ایران و آئین ملک‌داری آنان دارد که این امر در مورد نهاد وزارت از غلظت بیشتری برخوردار است. در باب دوم کتاب که «در سیاست وزارت و سیرت وزیران» است جز توسل به همان آیات قرآنی و یک حکایت از سلیمان پیغامبر و حکایتی از ارسطاطالیس^۲ هر آنچه آورده از پادشاهان و وزرای ایرانی است. از قول اردشیر بابکان نقل می‌کند که شایسته‌ترین یار برای پادشاه دستور نیک خردمندِ مهربان و امین است.^۳ وقتی بهرام گور می‌خواهد لوازم ضروری برای پادشاهی را نام ببرد در صدر آنها دستور نیک را قرار می‌دهد. همین معنی را به صورتی دیگر از قول اردشیر هم می‌آورد. و باز از قول همین پادشاهان و بزرگان ایران خصوصیات یک وزیر نیک را برمی‌شمرد و از قول بزرگمهر، وزرا و پادشاهان و کدخدایان را نصیحت می‌کند که در گرفتن مال از رعیت مراعات بی‌چیزان و فقیران را بکنند و بی‌وقت مال از رعیت نستانند.^۴ بنا بر آنچه آمد، روشن است که غزالی تمرکزش را در مشروعیت‌بخشیدن به نهاد وزارت، بر آئین و سنن حکمرانی ایرانیان قرار داده است.

مؤلف تحفة‌الملوک علاوه بر اینکه به حکایات و روایات پادشاهان ایران استناد جسته، در بزرگداشت مقام بزرگمهر تعریف را از حد گذرانده و او را از مشاهیر وزرای جهان می‌داند که به رأی رزین و حزم متین و کمال دهاء و فرط ذكاء مشهور است چنان‌که «عقلای زمانه از بحار افضال او اغتراف کردند و فضلالی عالم یک کلمه به شهامت و کیاست و کفایت و درایت او اعتراف نمودندی».^۵ چنان‌که پیش از این گفته آمد، به نظر می‌رسد که بر ساختن چنین تصویر اغراق آمیزی از بزرگمهر می‌توانست برهان محکمی باشد در جهت اثبات ضرورت وجود وزیر با ارجاع به آئین حکمرانی ایرانیان. عقیلی در آثار الوزراء نیز از همین امر بهره جسته و هنگام برشمردن وزرای متقدم چون سخن به «بودر جمهر حکیم» می‌رسد، رشته کلام را به درازا کشانده است.^۶ خواندمیر هم وقتی

۱ طباطبائی (۱۳۸۸)، همان، ص ۱۵۹.

۲ در التبر المسبوك همان را هم به انوشیروان نسبت داده است، نک: غزالی (۱۴۲۹)، همان، ص ۸۷.

۳ غزالی (۱۳۱۵)، همان، ص ۹۵.

۴ همان، صص ۹۶-۱۰۱.

۵ ناسخ تستری، همان، ص ۲۸۵.

۶ عقیلی، همان، صص ۱۵-۲۱.

می‌خواهد از وزرای اسطوره‌ای نامی ببرد فقط از آصف برخیا وزیر حضرت سلیمان(ع) و بزرگمهر وزیر انوشیروان سخن می‌گوید.^۱ این امر نشان‌دهنده جایگاهی است که بزرگمهر، هم به عنوان نماد نهاد وزارت و هم به عنوان نماد حکمت سنت حکمرانی ایرانیان در سنت تاریخ‌نویسی دوره میانه دارد.

نتیجه‌گیری

چنانکه پیداست به فراخور نگاه نویسندگان قرون میانه تاریخ ایران، سه منبع شرع، کارآمدی و سنت حکمرانی ایرانی از حیث مشروعیت‌بخشی به نهاد وزارت واجد اهمیت بیشتری بوده‌اند. به نظر می‌رسد هر کدام از این سه منبع به دلیلی در جهت برساختن مشروعیت نهاد وزارت مورد توجه قرار گرفته‌اند.

در زمانه و زمینه‌ای که تقریباً تمام امور بر مبنای شرع اسلام انجام می‌پذیرفت و جز شرع قانون دیگری وجود نداشت، شرط لازم پذیرفته شدن هر چیزی در جامعه، مطابقت آن و یا دست کم عدم مغایرتش با شرع بود. اهمیت این امر در مورد نهاد وزارت به دلیل عدم سابقه در اسلام و گرت‌برداری آن از سنت حکمرانی ایرانیان به مراتب بیشتر بود. بنابراین نویسندگان روی به متون مذهبی آوردند و با استناد به آیات و احادیث، کوشش‌هایی را در جهت جنبه شرعی بخشیدن به نهاد وزارت سامان دادند.

عموم حکومت‌های دوران پیشامدرن تاریخ ایران به ویژه در دوره میانه، حکومت‌های قبیله‌ای بنیاد یافته بر زور و تغلب بودند که تکیه گاهشان مردان نظامی شمشیرزن بود. در چنین حکومت‌هایی به‌طور طبیعی نظامیان در درجه اول اهمیت قرار داشتند، بنابراین نهادهایی چون نهاد وزارت که قدرتش نه در شمشیر بلکه بر قلم استوار بود، برای بقا ناگزیر از اثبات کارآمدی خود برای حکومت بودند. بدین معنی که باید با براهین عقلی ضرورت وجود این نهادها برای حکومت و سودمندی این ضرورت اثبات می‌شد تا ادامه حیات آنها توجیهی می‌یافت. تکیه نویسندگان بر اثبات اهمیت جایگاه وزیر و لزوم وجود او کوششی است در جهت اثبات کارآمدی و سودمندی نهاد وزارت تا از این طریق مشروعیتی برای نهاد وزارت فراهم آید و بقای آن تضمین گردد.

زوال و فروپاشی قدرت خلافت و تجزیه قلمرو خلفا در بین مدعیان مختلف، سبب ایجاد حالتی شبیه به حکومت ملوک الطوائفی در جهان اسلام شد. نظریه پردازان و نویسندگانی که زیست فکری شان در فضای فرهنگی ایران زمین بود، غلبه بر تشتت به وجود آمده و ایجاد ثبات و امنیت را (که به عقیده آنها پیش شرط ایجاد عدالت بود و ایجاد عدالت نیز خود مقدمه ای بود بر آبادانی مملکت و رفاه خلق) جز در سایه اندیشه سیاسی ایرانشهری که منجر به تقویت مرکزیت حکومت می شد، میسر نمی دانستند. به همین سبب توجه به آئین حکومت داری ایرانیان و شاهان و بزرگان آنان رواجی تمام یافت و سنت های فرمانروایی ایرانیان و گفتار و کردار پادشاهان و بزرگان ایرانی همچون مرجع و معیاری برای سنجش حکومت ها به کار رفت. در چنین شرایطی منشأ ایرانی نهاد وزرات و حضور پررنگ آن در سنت حکمرانی ایران به واسطه وجود حکیم/وزیرانی چون بزرگمهر می توانست منبع درخور توجهی در جهت مشروعیت این نهاد تلقی شود.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۲)، تاریخ کامل، ترجمه سیدحسین روحانی، تهران: اساطیر، چ ۳.
- ابن خلدون، ابوزیدعبدالرحمان بن محمد (۱۳۸۳)، العبر (تاریخ ابن خلدون)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳.
- ابن فراء حنبلی، محمدبن حسین (۱۹۹۴/۱۴۱۴)، الاحکام السلطانیة، مصحح محمود حسن، بیروت: دارالفکر.
- ابن طباطبا، محمدبن علی (۱۳۶۰)، تاریخ فخری (الفخری فی الاداب السلطانیة و الدول الاسلامیة)، ترجمه وحید گلپایگانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ ۲.
- اصفهانی، محمودبن محمدبن حسین (۱۳۶۴)، دستورالوزاره، تصحیح و تعلیق رضا انزلی نژاد، تهران: امیرکبیر
- ابی الفداء، اسماعیل بن علی بن محمود (۱۹۹۷/۱۴۱۷)، المختصر فی اخبار البشر، مصحح محمود دیوب، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ایمان پور، محمد تقی؛ صیامیان، زهیر و رحیم بیگی، ساناز (۱۳۹۰)، «حکمت سیاسی ایرانشهری در تاریخ نگاری اسلامی مبتنی بر آثار مسعودی»، فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، س ۳، ش ۱۰، صص ۱۱-۳۶.
- اللهاری، فریدون (بهار ۱۳۸۲)، «بازنمایی مفهوم ایران در جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی»، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات ملی، س ۴، ش ۱، صص ۴۷-۶۸.
- باسورث، ک.ا. (۱۳۹۰)، «تاریخ سیاسی و دودمانی ایران» در تاریخ ایران کمبریج، گردآورنده جی.آبویل، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

- بارتولد، و.و. (۱۳۵۸)، *خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- بنداری اصفهانی (۲۵۳۶)، *تاریخ سلسله سلجوقی (زبنةالنصرة و نخبةالعصره)*، ترجمه محمدحسین خلیلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بیهقی، ابوالفضل (۱۳۸۷)، *تاریخ بیهقی*، به تصحیح علی اکبر فیاض، تهران: هرمس.
- *تاریخ شاهی قراخانیان کرمان* (۱۳۹۰)، تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی، چ ۲، تهران: علمی.
- ثعالی، عبدالملک بن محمد (۱۴۲۷)، *تحفة الوزراء*، مصحح ابتهام مرهون صفار، بیروت: الدار العربیة للموسوعات.
- جاحظ، ابوعثمان عمر بن بحر (۱۳۴۳)، *تاج*، ترجمه محمدعلی خلیلی، تهران: ابن سینا.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۷)، *مقالات تاریخی*، قم: انتشارات دلیل ما.
- جلی اصفهانی، احمد بن محمود [بی تا]، *منهاج الوزراء و سراج الامراء*، استانبول: ایاصوفیه، نمره مسلسل ۲۹۰۷ [نسخه خطی] تألیف ۷۲۹ ق.
- حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۴)، *مبانی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه*، تهران: مجد.
- حتی، فلیپ (۱۳۶۶)، *تاریخ عرب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ ۲، تهران: آگاه.
- حسینی تربتی، ابوطالب (۱۳۴۲)، *تروکات تیموری*، تهران: کتابفروشی اسدی.
- خنجی، فضل الله روزبهان (۱۳۸۶/۱۹۶۶)، *سلوک الملوک*، به تصحیح و مقدمه محمد نظام الدین و محمد غوث، حیدرآباد دکن.
- خواندمیر، غیاث الدین هماد الدین (۲۵۳۵)، *دستور الوزراء*، تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
- دوگان، ماتیة (۱۳۷۴)، «سنجش مفهوم مشروعیت و اعتماد»، ترجمه پرویز بیران، *مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ش ۲۹.
- رازی، نجم (۱۳۷۳)، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۵.
- روزنتال، آروین ای. جی (۱۳۹۶)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.
- رویمر، هر (۱۳۸۴)، «برآمدن صفویان» در *تاریخ ایران کمبریج دوره صفویان*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی، چ ۲.
- سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳)، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شجاعی زند، علی رضا (۱۳۷۶)، *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*، تهران: نیان.
- طباطبائی، جواد (۱۳۸۵)، *خواجہ نظام الملک (گفتار در تداوم فرهنگی ایران)*، تبریز: ستوده، چ ۲.
- _____ (۱۳۸۸)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر، چ ۱۰.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۳)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر، چ ۶.
- طوسی، نظام الملک (۱۳۸۹)، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۹.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۶)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نی.

- عابدی اردکانی، محمد، نادری بنی، روح الله، شفیعی سیف آبادی، محسن (۱۳۸۷)، «بررسی تطبیقی آراء ماکس وبر و دیوید بیتهم درباره مشروعیت»، *دوفصل نامه پژوهش سیاست*، س ۱۰، ش ۲۴، صص ۱۵۱-۱۷۸.
- عقیلی، سیف‌الدین حاجی‌بن نظام (۱۳۳۷)، *آثارالوزراء*، به تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو حامد محمد بن محمد بن احمد (۱۳۱۵)، *نصیحة الملوک*، بامقدمه و تصحیح جلال همائی، تهران: چاپخانه مجلس.
- _____ [بی‌تا]، *اعترافات غزالی (المقصد من الاضلال)*، ترجمه زین‌الدین کیائی نژاد، [بی‌جا]: [بی‌نا].
- _____ (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت*، به کوشش حسین خدیوچم، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۹.
- _____ (۱۴۲۹)، *النبرالمسوک فی نصیحة الملوک*، محقق هشتم خلیفه، بیروت: المكتبة العصرية.
- کراوولسکی، دوروتیا (۱۳۷۸)، «احیای نام ایران در عهد ایلخانان مغول»، ترجمه علی بهرامیان، *مجله تاریخ روابط خارجی*، س ۱، ش ۱، صص ۱-۱۶.
- کرمانی، ناصرالدین منشی (۱۳۳۸)، *نسائم الاسحار من لطائف الاخبار*، تصحیح و مقدمه و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- لائوست، هانری (۱۳۵۴)، *سیاست و غزالی*، ترجمه مهدی مظفری، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- لمبتون، ان.کی.اس. (۱۳۸۵)، *دولت و حکومت در اسلام*، ترجمه و تحقیق محمد مهدی قهیعی، تهران: شفیعی، چ ۳.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب (۱۳۸۳)، *آئین حکمرانی (الاحکام السلطانية و الولايات الدينية)*، ترجمه و تحقیق حسین صابری، تهران: علمی و فرهنگی.
- متقی، ابراهیم و کرامت، فرهاد (۱۳۹۳)، «عناصر مشروعیت‌یابی در نظام‌های سیاسی»، *فصل‌نامه سیاست*، س ۴۴، ش ۲، صص ۳۳۵-۳۵۰.
- معین، محمد (۱۳۸۲)، *فرهنگ فارسی معین*، تهران: انتشارات بهزاد.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۶)، *تجارب الامم*، تصحیح دکتر ابوالقاسم امامی، تهران: سروش.
- مک کالوم، جرالده سی (۱۳۸۳)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، قم: نشر کتاب طه.
- ناسخ تستری، علی بن احمد بن محمد (۱۳۸۹)، *تحفة الملوک*، تصحیح اسماعیل حاکمی و محمد فرهمند، تهران: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
- نخجوانی، هندوشاه بن سنجر بن عبدالله ساجی (۱۳۴۴)، *تجارب السلف*، به تصحیح و اهتمام عباس اقبال (آشتیانی)، تهران: طهوری.
- نیشابوری، ظهیرالدین (۱۳۳۲)، *ساجوق نامه*، به کوشش محمد رضانی، تهران: کلاله خاور.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲)، *تاریخ یعقوبی*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: علمی و فرهنگی، چ ۹.
- Gruendler, B. and Marlow, L. (2004). *Writers and Rulers: Perspectives on Their Relationship from Abbasid to Safavid Times*, Wiesbaden :Reichert Verlag.

روز سبت و حدود دین در اندیشه حکیم ناصر خسرو

شفیق نزارعلی ویرانی^۱

زینب فرخی^۲

جیران گاهان^۳

چکیده: مفهوم روزهای آفرینش که در روز مقدس هفتم یا سبت، به منتهای اوج خود می‌رسد، در هر سه مذهب ابراهیمی حضور گسترده‌ای دارد. با وجود این که شماری از مؤمنان استنباط موثق و صحیحی از این روزها داشتند، دیگر متورعان ابرام می‌ورزیدند که این آموزه، معنای باطنی ژرفی داشته است. به واقع، در سنت اسلامی، کسانی که از نقش عقل برای مکاشفه ایمان و کتاب مقدس پشتیبانی می‌کنند، از کاربرد تأویل نیز حمایت می‌نمایند. به عبارتی دقیق‌تر، واژه عربی تأویل، دلالت به بازگشت یا رجعت به مبدأ یا منبع چیزی دارد. اسماعیلیان در مقام یکی از دو شعب اصلی شیعیان، از سرآمدان و حامیان شاخص و برجسته تأویل محسوب می‌شوند. این پژوهش به بررسی تأویل چگونگی وقوع آفرینش و رابطه آن با سلسله مراتب دین (حدود دین) در اندیشه حکیم ناصر خسرو، شاعر شهیر فارسی و یکی از بزرگان و رجال اسماعیلی می‌پردازد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که حکیم ناصر بر این باور بود که مفسران ظاهری در تأویل چگونگی وقوع آفرینش راه خطا پیموده‌اند و آن را با برداشت‌های خام خود مبنی بر آفرینش عالم جسمانی در شش روز ۲۴ ساعته خلط کرده‌اند. وی بر این باور است که این روزها به آفرینش عالم جسمانی دلالت ندارند، بلکه اشاره به آفرینش عالم دین می‌کنند. این آفرینش با حضرت آدم که نماینده روز اول هفته یعنی یکشنبه بود آغاز و با نوح، ابراهیم، موسی و عیسی که به ترتیب نماینده روزهای دوشنبه، سه‌شنبه، چهارشنبه و پنج‌شنبه است ادامه یافت و با محمد که جمعه‌نماد اوست، این آفرینش به اتمام رسید. با این حال آخرین روز که خلقت جهان باطنی را به سر حد کمال می‌رساند، هنوز فرا نرسیده است. این روز همان سبت (شنبه) یا قائم‌القیامه است.

واژه‌های کلیدی: اسماعیلی، سبت، تأویل، ناصر خسرو، قرآن، تفسیر، آفرینش، زمان، حدود

دین، قیامت

-
- ۱ دانشیار مطالعات اسلامی و رئیس سابق بخش مطالعات تاریخی دانشگاه تورنتو (نویسنده مسئول)
shafique.virani@utoronto.ca
- ۲ دانشجوی دکتری رشته مطالعات زنان دانشگاه تورنتو
zeinab.farokhi@utoronto.ca
- ۳ فوق دکتری رشته مطالعات خاورمیانه دانشگاه تورنتو
jairan.gahan@mail.utoronto.ca
- تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۲۹ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۱۰

The Sabbath and Religious Hierarchy in the Thought of Nāṣir-i Khusraw

Shafique N. Virani¹
Zeinab Farokhi²
Jairan Gahan³

Abstract: The notion of the days of creation, culminating in the hallowed seventh day, or Sabbath, is found in all three Abrahamic faiths. While some believers held to a literal understanding of these days, others insisted that the doctrine had profound esoteric import. In the Islamic tradition, those who championed the role of intellect in understanding faith and scripture advocated the use of symbolic interpretation (*ta'wīl*). The Arabic word *ta'wīl* means to cause something to return to its origin or source. Among the most ardent advocates of symbolic interpretation were the Ismailis, one of the two major branches of Shī'ī Islam. This article explores how Ḥakīm Nāṣir Khusraw, the famous Persian poet and Ismaili dignitary, understood the days of creation and their relationship to a hierarchy of religion *ḥudūd-i dīn* who led believers to ultimate salvation.

Keywords: Ismaili, Sabbath, *ta'wīl*, Nasir Khusraw, Quran, hermeneutics, creation, time, hierarchy, resurrection

-
- 1 Distinguished Professor of Islamic Studies at the University of Toronto, Director of the Center for South Asian Civilizations, and past chair of the Department of Historical Studies (Corresponding author) shafique.virani@utoronto.ca
 - 2 PhD Student Women and Gender Studies Institute University of Toronto zeinab.farokhi@utoronto.ca
 - 3 Postdoctoral Fellow, Near and Middle Eastern Civilization University of Toronto jairan.gahan@mail.utoronto.ca

مقدمه

با وفات پیامبر(ص) جامعه مسلمانان تفسیرهای گوناگونی از رسالت ایشان اتخاذ کرد. در میان مکاتب مختلفی که به منصب ظهور رسیدند، شیعه امامی جایگاه خاص موروثی امامان را که از اهل بیت پیامبر اسلام بودند، پذیرفت و از راهنمایی آنها از نزدیک بهره گرفت. بعد از مرگ امام جعفر صادق(ع) در سال ۱۴۸ق/۷۶۵م شیعه امامیه به چند گروه تقسیم شد. در میان این گروه‌ها، یک گروه نهایتاً امامت فرزندش موسی کاظم(ع) را پذیرفت،^۱ در حالی که گروه دیگر نص جعفر صادق(ع) را به رسمیت شناخت و از پسر بزرگش، اسماعیل المبارک حمایت کرد. با گذر زمان، پیروان فرزند بزرگتر «الاسماعیلیه» نام گرفتند،^۲ در حالی که پیروان فرزند کوچکتر در نهایت پس از غیبت امام دوازدهم خود به عنوان «اثنی عشری» یا

۱ اکثر پیروان موسی کاظم(ع) در ابتدا ادعای عبدالله الفتاح، پسر جعفر صادق(ع) را قبول کردند. اما مرگ زود هنگام او پس از فوت پدرش باعث شد که طرفدارانش موسی کاظم(ع) را به عنوان امام بپذیرند. رجوع کنید به:

Marshall G.S. Hodgson (2012), "Dja'far al-Sādik," in *Encyclopaedia of Islam*, ed. Peri J. Bearman, et al., Online, 2nd ed., Leiden: E.J. Brill, http://dx.doi.org.myaccess.library.utoronto.ca/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1922; Abū 'Abd Allāh Ja'far ibn Ahmad al-Aswad Ibn al-Haytham, *Kitāb al-Munāzarāt* (2000), ed. and trans. Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness*, London: I.B. Tauris in association with Institute of Ismaili Studies, ed. pp. 35-37, trans. pp. 90-92; Hossein Modarressi (1993), *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shi'ite Thought*, Princeton: The Darwin Press, 53ff; Farhad Daftary (1990), *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, p.94.

۲ اعضای اولیه خود فرقه به ندرت از این نام‌گذاری استفاده می‌کردند و این عنوان توسط نویسندگان ملل و نحل به آنها داده شد. نک:

Daftary, *Ismā'īlīs*, p.93.

در ادبیات اولیه، از اسامی مختلفی برای ارجاع به این گروه استفاده شده است. به عنوان مثال، نظام‌الملک (وفات ۱۰۹۲م/۴۸۵ق) از ده نام که به اسماعیلیان اطلاق می‌شد یاد می‌کند. این نام‌ها با مناطق خاص جغرافیایی مرتبط‌اند. این اسامی عبارت‌اند از: اسماعیلی (حلب و قاهره)، قرمطی (ماوراءالنهر و غزنین)، مبارکی (کوفه)، راوندی و برقعی (بصره)، خالفی (ری)، محمره (جرجان)، مبیضه (شام)، سعیدی (مغرب)، جنابی (لحسا و بحرین) و باطنی (اصفهان). رجوع کنید به نظام‌الملک، *سیر الملوک یا سیاست نامه*، ترجمه:

Darke, 2nd ed., p. 231.

غزالی (وفات ۱۱۱۱م/۵۰۵ق) از آنها با نام باطنیه، قرامطه، خرمیه یا خرم‌دینیه، بابکیه، محمره، سبعیه، اسماعیلیه و تعلیمیّه نام می‌برد. نقل شده است در:

Corbin, "Ismā'īlī Response", pp. 74-75.

همین‌طور رجوع کنید به:

Poonawala (1982), "An Ismā'īlī Refutation of al-Ghazālī," in *Middle East 130th International Congress of Human Sciences in Asia and North Africa 1976*, ed. Lama, Mexico City, pp. 131-134.

این اسم امروزه به‌طور قابل ملاحظه‌ای در میان جماعت اسماعیلی رایج است و اسماعیلیان خود را به عنوان نوادگان امام اسماعیل می‌شناسند و در حال حاضر به شاهزاده کریم آقاخان، امام چهل و نهم وفادارند. به‌رغم آشکالاتی که در بالا به آن اشاره شد و اینکه بعضی گروه‌های دیگر، از جمله جماعت دروزیان و طیبیان (که در آسیای جنوبی معمولاً به نام «بهره» معروف‌اند) نیز اسماعیلی‌اند، با وجود این، چنین نامی صرفاً برای اشاره به اسماعیلیان نزاری استفاده خواهد شد.

«دوازده امامی» شناخته شدند.

در سال ۲۹۷ق/۹۰۹م، امام اسماعیلی عبدالله المهدی (وفات ۳۲۲ق/۹۳۴م)، خلافت فاطمی را بنیان نهاد. خلفای فاطمی در اوج قدرت مدعی تسلط بر سرتاسر شمال آفریقا، مصر، سیسیل، سواحل دریای سرخ آفریقا، یمن، سوریه، فلسطین و حجاز به انضمام شهرهای مقدس مکه و مدینه بودند. «دعوت» یکی از ویژگی‌های برجسته کیش اسماعیلیه به منظور شناخت امام زمان بود. آثار اندیشمندان فاطمی، از جمله ابویعقوب سجستانی (وفات پس از ۳۶۱ق/۹۷۱م)، قاضی نعمان (وفات ۳۶۲ق/۹۷۴م)، حمیدالدین کرمانی (وفات پس از ۴۱۱ق/۱۰۲۰م)، المؤید فی الدین شیرازی (وفات ۴۷۰ق/۱۰۷۸م) و حکیم ناصر خسرو (وفات پس از ۴۶۲ق/۱۰۸۰م)، بر اهمیت درک جهان و ایمان با حفظ تعادل مناسب بین ظاهر (یعنی اشکال ظاهری، لفظی و مادی) و باطن (یعنی جنبه‌های رمزی، روحانی، سمبلیک و عقلی) تأکید کرده‌اند. روند تشخیص این دو از یکدیگر با عنوان تأویل شناخته می‌شود. این پژوهش، کاربرد تأویل در مفهوم سبّ را مورد بررسی قرار می‌دهد.

در سال‌های اخیر تمایلات نسبت به بررسی آثار حکیم ناصر خسرو رو به رشد بوده است. وی به دلیل اشعار زیبا و سفرنامه جالب توجه‌اش شهرت دارد. حکیم ناصر خسرو آثار بسیاری نیز در مورد اندیشه‌های اسماعیلی از خود برجای گذاشته است. مخصوصاً مانند اسلافش در میان فاطمیان، به بحث و گفتگو در مورد نقش عقل در کشف و شهود علاقه‌مند بود. این علاقه، مضمونی مشترک در آثار منتور او است که شش بار به صورت انتقادی، ویرایش شده‌اند: وجه‌الدین، زاد المسافر، گشایش و رهایش، جامع‌الحکمتین، خوان الاخوان و روشنایی نامه (که با عنوان شش فصل هم شناخته می‌شود). در کنار گزارش مفصل منابع دست دوم که باید با کتاب‌شناسی مطالعات اخیرتر تکمیل شوند، پونا والا آثار بی‌شمار دیگری را شناسایی کرده است که به‌صورت نسخه خطی باقی مانده‌اند یا در آثار خود ناصر خسرو به آنان اشاره شده است، اما در گذر زمان گم شده‌اند. به‌رغم اینکه پژوهش‌های بسیاری در مورد ناصر خسرو و آثار او انجام شده است، به رویکرد ناصر خسرو و تأویل وی از روزهای آفرینش توجه نشده است. لذا این مقاله به تأویل حکیم ناصر خسرو از ادوار آفرینش و اتمامشان در روز سبّ (شنبه) می‌پردازد.

روز مقدس سبّ (شنبه) و تأویل آن

ادیان ابراهیمی به‌طور مشترک بر این اعتقادند که آفرینش عالم در شش روز تمام شد و روز هفتم یا سبّ که پس از این شش روز می‌آید آمیخته با تقدّس و حرمتی خاص است. در آیه

۵۴ سوره اعراف قرآن کریم آمده است: «پروردگار شما خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت». همچنین در آیه ۳، باب دوم تورات آمده است: «و پروردگار روز هفتم را مبارک خواند و آن را مقدس گرداند».

حکیم برجسته اسماعیلی، المؤید فی الدین شیرازی بر این باور است که مفسران ظاهری در تفسیر این مقوله راه خطا پیموده‌اند. از دیدگاه او، این مفسران عبارات کتب مقدس را که در حقیقت تنها جنبه رمزی دارند به اشتباه تعبیر کرده‌اند و آن را با برداشت‌های خام خود مبنی بر آفرینش عالم جسمانی در شش روز ۲۴ ساعته خلط کرده‌اند. نظر المؤید این است که زمان خود بر اساس حرکت افلاک آسمانی مشخص می‌شود و طلوع و غروب آفتاب نشانه گذر روزها برای بشر است. حال اگر آفرینش هنوز وجود نمی‌داشت، و پروردگار هنوز خورشید و زمین و سیارات را نیافریده بود چطور ممکن است این آیات به گذر زمان، آن‌گونه که در تصور ما می‌آید، اشاره داشته باشند؟ حکیم حتی با برهان آن کسانی که با ارجاع به آیه قرآن معتقد هستند که خداوند آسمانها و زمین را در شش روز آفریده است و هر کدام از این روزها هزار سال به طول انجامیده، قانع نمی‌شود.^۱ در واقع حکیم معتقد است که بی‌شک خالق که قدرتش بی‌نهایت است، خلقتش به زمان محدود نمی‌گردد، چنانکه در قرآن کریم می‌فرماید: «و امر ما جز یکی بیش نیست، مانند یک چشم به هم زدن».^۲ او نتیجه می‌گیرد که شش روز خلقت باید معنایی عمیق‌تر داشته باشد، و همچنین می‌افزاید که این وظیفه علم تأویل است که از این معنا پرده بردارد.^۳

ناصر خسرو، همکار معاصر المؤید، در شاهکار تأویلی خود وجه الدین به تأویل معنوی این روایت می‌پردازد: «که اندر اخبار آمده است که ایزد تعالی آفرینش عالم را بروز یکشنبه آغاز کرد و بروز آدینه از آن پرداخته شد و روز شنبه بیاسود. و معنی این قول پوشیده است اندر میان خلق از آغاز روزها و هرکسی مر این قول را بر اندازه عقل خویش پذیرفت و

۱ در اینجا اشاره به آیه ۵ سوره ۳۲ قرآن دارد: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾.

۲ در این مورد ناصر خسرو با پیشینیان خویش کاملاً موافق است، و به همان نسبت در قبال چنان تفسیرهایی دیدگاه نقادانه دارد. نک: جامع‌الحکمتین، به کوشش هاتری کربن و محمد معین:

Le Livre Réunissant les Deux Sagesses, pp. 163-164.

۳ ابونصر هبة لله المؤید فی الدین الشیرازی (۱۹۷۵)، المجلس المؤیدیه، به کوشش حاتم حمیدالدین، ج ۱، بمبئی: ابی‌نا، صص ۳۵۸-۳۵۹.

جهودان بدین سبب مر روز شنبه را بزرگ دارند و در آن روز کار نکنند، یعنی که این روز خدا بیاسوده است و خبر ندارند که پیغمبران که مر خلق را این خبر دادند، آن خواستند تا بدانند که شش تن بخواهند آمدن اندر این عالم بفرمان خدای تعالی تا خلق را کار فرمایند و آن هفتمین که بیاید کار نفرماید بلکه او جزا دهد مر خلق را؛ و مر آن روز را شنبه گفتند و بزرگ فرمودند داشتن و آن روز قائم قیامت است علیه السلام»^۱.

بنابراین، طبق این تأویل، این روزها به آفرینش عالم جسمانی دلالت ندارند، بلکه به آفرینش عالم دین اشاره می‌کنند. این آفرینش با حضرت آدم که نماینده روز اول هفته یعنی یکشنبه بود آغاز و با نوح، ابراهیم، موسی و عیسی که به ترتیب نماینده روزهای دوشنبه، سه‌شنبه، چهارشنبه و پنجشنبه است ادامه یافت و با محمد که جمعه نماد اوست، این آفرینش به اتمام رسید.^۲ با این حال آخرین روز که خلقت جهان باطنی را به سر حد کمال می‌رساند، هنوز فرا نرسیده است. این روز نه به منظور آغاز به کار بلکه برای پاداش و ثواب است. این همان سبت (شنبه) یا قائم القیامة است. چنانکه درباره همین روز حکیم ناصر می‌فرماید: «روز شنبه را چشم همی دارند خلق که بیاید و آن روز آسایش باشد مر آن کسان را که این روزها را بشناخته‌اند به حقیقت و به فرمان و علم کار کردند. و هر که اندر سرای جسمانی به کالبد امروز کار کند و به نفس معنی آن بداند، فردا اندر سرای نفسانی ثواب آن بیابد»^۳.

روزهای آفرینش در تفکر اسماعیلی ادوار بزرگ نبوت شمرده می‌شدند. مراد خداوند در این آیات، جهان کثیف مادی (عالم جسمانی) نبوده است، بلکه جهانی است بس پراهمیت‌تر، یعنی عالم دین. زمان در عالم جسمانی بر اساس حرکت افلاک آسمانی مشخص می‌شود، در صورتی که زمان در عالم دین با آمدن پیامبران خدا یا صاحبان ادوار آغاز می‌گردد. دانشمندان اسماعیلی توجه و علاقه زیادی به ساختار ادوار نبوت داشتند.

۱ ناصر خسرو (۱۹۷۷)، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران: آبی‌نا، ص ۶۵.

۲ همان؛ حکیم ابو معین ناصر خسرو (۱۳۶۳)، جامع‌الحکمتین، تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران: آبی‌نا، ص ۱۶۳، ص ۱۶۵؛ نک:

Henry Corbin (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London, p. 97.

درباره نظرات مارکوت پیرامون دیدگاه‌های قاضی نعمان نک:

Yves Marquet (1978), 'Le Qadi Nu'man à propos des heptades d'imams,' *Arabica*, XXV, pp. 225-232.

۳ ناصر خسرو به روشنی بر مرکزیت قائم و با نشاندن آن در مرکز دایره‌ای که سبت نیز در آن قرار دارد تأکید کرده است. نک: ناصر خسرو (۱۹۴۰)، *خوان‌الاخوان*، به کوشش یحیی الخشاب، قاهره: آبی‌نا، ص ۱۵۵.

۴ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۶۵.

مراتب آسمانی و زمینی

در دیدگاه حکیم ناصر خسرو، عالم دین مشتمل بر دو قسمت است، یکی روحانی و دیگری جسمانی. عالم روحانی که ورای زمان و مکان است، مشتمل است بر عقل کلی و نفس کلی. عالم روحانی بر جهان سفلی و ادوار زمانی‌اش تقدم دارد. دو فرشته بزرگ عالم روحانی از نیستی به هستی آمده‌اند و هر دو آنها کاملاً بسیط هستند.^۱ در برابر این دو فرشته، در عالم جسمانی «ناطق» یعنی اعلام‌کننده تنزیلات الهی و «اساس» یعنی بنیاد تأویل الهی محسوب می‌شوند.^۲ ناطقان شش تا هستند و هفتمین آنها قائم است که ایشان را «صاحبان ادوار کبیر» یا «روزهای بزرگ» گویند.^۳ این «روزهای بزرگ» هر کدام خود به هفت روز تقسیم می‌شوند که معروف به ادوار صغیر بوده و ادوار امامان نام دارند. این دور کبیر ناطق گاهی با عبارت «دور» نیز شناخته می‌شود، در حالی که دور صغیر امام با عبارت «روزگار» یا «زمانه» بیان می‌شود.^۴ پیش از حکیم ناصر خسرو، ابویعقوب سجستانی اظهار داشته که بین هر دو ناطق شش امام آمده‌اند، هر چند او بر این عقیده بود که در دور ناطق ششم تا ظهور خداوند سبت، یعنی قائم، امامان بسیاری خواهند آمد.^۵ در این مورد، او حتماً این حدیث معروف نبوی را که حکیم ناصر خسرو هم از آن یاد می‌کند، به خاطر داشته است: «اگر از روزگار یک روز پیش نماند خدای تعالی آن یک روز دراز کند، تا اندرو از فرزندان من مردی بیرون آید که زمین را پر عدل و داد کند، همچنانک ستم و بی‌روی کرده‌اندش».^۶ آن روز آخر که تا زمان

۱ همان، ص ۷۲.

۲ ناصر خسرو، *گشایش و رهایش*، به کوشش و ترجمه انگلیسی فقیر هونزائی. نک:

Hunzai (1998) Nasir Khusraw, *Gushayish wa Rahayish, Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, London, p. 58 (ed.), p. 93 (trans.).

مقایسه شود با:

Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, p. 184.

۳ در دور نبوت، هفتمین امام به مرتبه ناطق می‌رسد و با همین نام نیز شناخته می‌شود. به همین شکل در دور امامت هفتمین امام به مرتبه قائم می‌رسد و با این نام شناخته می‌شود.

۴ ناصر خسرو، وجه دین، صص ۱۳، ۱۲۷؛ *خوان الاخوان*، به کوشش یحیی الخشاب، ص ۸۶. اصطلاحات به کار رفته ثابت نیستند. نک: ناصر خسرو، وجه دین، صص ۴۳، ۳۳۵. در این بخش از کتاب اساس دور خود را دارد، هر چند ممکن است خواننده تصور کند که دور او با دور ناطق یکی است.

۵ ابویعقوب سجستانی (۱۹۶۶)، *اثبات النبوة*، به کوشش عارف تأمر، بیروت: انتشارات المطبعة الکا تولىکية، ص ۱۹۳.

۶ ناصر خسرو (۱۳۷۳)، *روشنائی نامه*، به کوشش تحسین یزجی، تهران:

انتشارات طوس، ص ۸۰ برای ترجمه انگلیسی نک:

Wladimir Ivanow (1949) *Six Chapters or Shish fast also called Rawshana 'i-nama*, Leiden, p. 39 (ed.), p. 81 (trans.).

ظهور قائم به طول می‌انجامد، روز حضرت محمد است.

هر یک از هفت صاحبان ادوار کبیر رابطی میان عالم جسمانی و عالم روحانی هستند. کالبدشان از عالم کثیف اما نفس لطیفشان از عالم روحانی است. اینان از طریق نفس لطیفشان پذیرای نعمات آن عالم (عالم روحانی) می‌شوند و با کالبد جسمانی‌شان این نعمات را به عالم جسمانی منتقل می‌کنند. اما حکیم ناصر خسرو بر این باور است که زبان و کلام آدمی هیچ گاه نمی‌تواند به حقیقت عالم روحانی دست یابد، بلکه تنها می‌تواند به آن اشاره کند.^۱

در دور صغیر، امام و حجّتش، برابر ناطق و اساس در دور کبیر هستند. بنابراین، در تأویل رمزهایی که در دور کبیر برای ناطق و اساس به کار می‌روند، اغلب در دور صغیر برای امام و حجّت استفاده می‌شوند. به عنوان مثال در تأویل اذان، حکیم ناصر خسرو می‌گوید که: چون مؤذن، بانگ نماز کند، روی به سمت راست کند و گوید «حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ» یعنی به شتاب به سوی نماز و سپس رو به سمت چپ کند و گوید «حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ» یعنی به شتاب به سوی رستگاری. و حکیم ناصر بر این باور است که دست راست اشاره به ناطق دارد و دست چپ دلیل است بر اساس. همچنین، دست راست دلیل بر امام و دست چپ دلیل بر حجّت است. و چون گوید «به شتاب به سوی نماز» (حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ) روی سوی دست راست کند مؤذن همی نماید که مر ناطق را و امام را که خداوندان ظاهرند اجابت کنید بنماز ظاهر کردن. و چون گوید «به شتاب به سوی رستگاری» (حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ) و روی سوی دست چپ آرد مؤذن همی نماید که با شنودن علم حقیقت مر اساس را و حجّت را که خداوندان باطن‌اند، اجابت کنید.^۲

حکیم ناصر خسرو توضیح می‌دهد که درست همان طور که بدن انسان از چهار عنصر خاک، آب، هوا و آتش غذا می‌گیرد، روح انسان هم از چهار حدّ تغذیه می‌کند که عقل کلّی، نفس کلّی، ناطق و اساس هستند. دوتا از چهار عنصر، یعنی هوا و آتش لطیف‌اند در حالی که دوتای دیگر، یعنی آب و خاک، کثیف‌اند. به همین ترتیب، از این حدود، عقل کلّی و نفس کلّی روحانی‌اند و دوتای دیگر، یعنی ناطق و اساس، جسمانی‌اند. این دوتای آخر از بُعد

۱ ناصر خسرو، روشنائی نامه، صص ۷۶-۷۷. برای ترجمه انگلیسی نک:

Rawshana'i-nama, pp. 37-38 (ed.), pp. 78-80 (trans.).

۲ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۱۴۹، نک: صص ۱۵۷-۱۵۸، در اینجا شناخت «اساس» در «دور کبیر» و شناخت «حجّت» در «دور صغیر» تأویل به رکوع گردیده است، در حالی که شناخت «ناطق» در «دور کبیر» و شناخت امام در «دور صغیر» تأویل به سجود گردیده است، حتی ممکن است کسی بگوید که امام ناطق دور صغیر است. ناصر خسرو در حقیقت، در ص ۱۸۸ از این کتاب اظهار می‌کند که امام ناطق دور صغیر است، یعنی امام سخنگو است که برابر ناطق در فارسی است.

جسمانی انسان هستند، ولی از لحاظ عقل و نفس فرشتگان مقرب‌اند.^۱ همچنانکه در یک شبانه‌روز نور ماه به دنبال روشنایی آفتاب می‌آید، در دور کبیر خورشید و ماه نماد ناطق و اساس‌اند در حالی که در دور صغیر خورشید نماد امام و ماه نماد حجت است.^۲

عقل کلّی، نفس کلّی، جدّ فتح و خیال که با عنوان قلم، لوح، اسرافیل، میکائیل و جبرئیل شناخته می‌شوند، پنج حدّ روحانی هستند که ابدی و ثابت‌اند.^۳ از لحاظ وجودی اینها ورای عالم ادواراند. برابر با این پنج حدّ روحانی در عالم جسمانی ناطق، اساس، امام، باب^۴ و حجت قرار دارند. این‌ها پنج حدّ جسمانی هستند که مقامشان در هر دور یا روزگار ادامه می‌یابد.^۵

پیامبر در اشاره به این پنج حدود روحانی و جسمانی می‌فرماید: «پذیرفتم از پنج حدود و سپردم به پنج حدود». ^۶ پنج حدّ جسمانی دریافت‌کنندگان تأیید یا وحی از حدود علوی هستند، درحالی‌که حدود سفلی، یعنی داعی، مأذونان اکبر و اصغر، و مستجیبان به‌صورت مستقیم به تأیید دسترسی ندارند و ایشان فقط دریافت‌کنندگان تأویل هستند.^۷ هر حدّ برتر،

۱ همان، صص ۶۰-۶۱.

۲ همان، صص ۱۹۵.

۳ برای مثال نک: ناصر خسرو، *خوان/الاخوان*، صص ۱۷۰-۱۷۱، در اینجا ناصر پیرامون سه مورد اخیر توضیح می‌دهد: ناصر خسرو، وجه دین، صص ۲۳۲، ۲۵۸، *جامع‌الحکمتین*، صص ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۵۵؛ ابویعقوب سجستانی (۲۰۰۰)، *کتاب‌الافتخار*، به کوشش اسماعیل ک. پوناوالا، بیروت: انتشارات دارالغریب الاسلامی، صص ۱۱۶؛

Paul E. Walker (1993), *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, pp. 30, 110, 119; Heinz Halm (1978), *Kosmologie und Heilslehre der frühen isma'iliya: eine Studie über islamischen Gnosis*, Wiesbaden, pp. 67-74, pp. 206-209.

۴ پرسش نقش «باب» خود بااهمیت است و اغلب حجت اصلی دانسته شده است. حکیم ناصر توضیح می‌دهد که هر کدام از شش امام حقیقی (ظاهراً آنهایی که قبل از ظهور ناطق می‌آیند) یک باب دارند «که در دین او را جانشین می‌شود و در بجای آوردن امر خدا در دوران زندگی‌اش منحصر به فرد است»، وجه دین، صص ۱۴۸. سوآلی که اینجا پیش می‌آید این است که آیا «او را در دین جانشین می‌گردد» یعنی «آیا جانشین او در امامت می‌گردد» که در چنین صورتی باب باید از میان فرزندان امام باشد. البته این تفسیر الزاماً صادق نیست، زیرا وصی جانشین یا وارث پیامبر است بدون اینکه جانشین او در مقام پیامبری گردد یا از میان فرزندان او باشد.

۵ ناصر خسرو، *خوان/الاخوان*، صص ۱۷۴؛ *روشنائی نامه*، صص ۷۲-۷۳؛ *شش فصل*، صص ۳۴ (ویرایش)، صص ۷۴ (ترجمه)؛ وجه دین، صص ۱۲۶، ۱۹۸-۱۹۹؛ در صفحه ۱۲۶ ظاهراً به شکلی غیرمعمول، داعی با لفظ لاحق مورد اشاره قرار گرفته، لفظی که ناصر معمولاً برای حجت استفاده می‌کند. واژه جناح معمولاً بیشتر برای داعی به کار رفته است. ممکن است کلمه حجت در این متن خطای کاتب نیز باشد که در اصل باید کلمه باب بجای آن می‌آمده است و به این شکل واژه لاحق معنی معمول خود را حفظ می‌کند. نک:

Paul E. Walker (1994), *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City, pp. 19, 177; Walker, *Early Philosophical Shiism*, p.18.

۶ ناصر خسرو، *روشنائی نامه*، صص ۷۳؛ *شش فصل*، صص ۳۵ (ویرایش)، صص ۷۵ (ترجمه)؛ *خوان/الاخوان*، صص ۱۷۴.

۷ همچنین ممکن است داعی نیز دریافت‌کننده تأیید نیز باشد، اما این نکته ابهام دارد. نک: ناصر خسرو، وجه دین، صص ۱۲۶، ۱۹۸-۱۹۹ که باید با وجه دین، صص ۲۴۷ مقایسه گردد؛ *روشنائی نامه*، صص ۷۳؛ *شش فصل*، صص ۳۵ (ویرایش)، صص ۷۵ (ترجمه).

امام و یا راهنمای حدّ فروتر است. مأذون، امام مستجیب است و داعی، امام مأذون است و حجت، امام داعی است و به همین ترتیب هر حدّ برتر امام حدّ فروتر است. از این روست که حکیم ناصر خسرو آیه ۷۱ از سوره الإسراء را که می‌گوید: «آن روز که بخوانیم هر گروهی را با امام ایشان» این‌گونه تأویل می‌کند.^۱

ابویعقوب سجستانی توضیح می‌دهد که هر چیزی را از آفرینش مغزی هست. مغز حیوان انسان است که حیوان ناطق یا ناطق زنده است. انسان میوه تمام آفرینش است و هر صورتی در انتظار ظهور او پدیدار شده است. از آنجا که سخن گفتن بر اساس عقل مشخصه منحصر به فرد انسان است، اندیشه‌ای که بشر آن را در هر دوری به زبان می‌آورد مانند شیری است که می‌تواند آنقدر زده شود تا کره یا مسکه آن که در شیر پنهان است برآید. گنجینه این اندیشه‌های ظریف، شکل بخصوصی دارد و به فرد بخصوصی عطاء شده که می‌تواند مسکه یا همان جوهر همه تعقل انسان را بیان کند. این فرد کسی است که مأموریت پیامبری برعهده او گذاشته شده است. سخنان پیامبر به این دلیل که منتهای خرد انسان است بر دل مردمانش می‌نشیند و برای آنان گوارا است.^۲ همان‌طور که ناصر خسرو توضیح می‌دهد، پیامبر بهره کامل دانش خود را از عقل کلی گرفته است و به این ترتیب او قادر است که این دانش را به عقل غریزی و ناقص انسان‌هایی که از آن محروم‌اند منتقل کند، و به این ترتیب آنها را به کمال برساند.^۳ پیامبر بر خلاف سایر انسانها تابع عقل ناقص بشر نیست، بلکه جبرئیل یا روح الامین که خود از عقل کلی الهام گرفته، بر او وحی کرده است.^۴

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، صاحبان ادوار به نشان تأیید، یعنی وحی متمایز می‌شوند که

قابل ذکر است که داعی‌ها خود به دو گروه تقسیم می‌شوند، داعی‌های محدود و داعی‌های مطلق و این تفاوت می‌تواند نقش

مهمی در این موضوع داشته باشد. ناصر خسرو، وجه دین، ص ۲۵۵؛ سجستانی، کتاب الافتخار، صص ۲۲۴-۲۲۵.

۱ ناصر خسرو، روشنائی نامه، ص ۷۴؛ شش فصل، ص ۳۶ (ویرایش)، صص ۷۶-۷۷ (ترجمه).

۲ ابویعقوب سجستانی (۱۹۴۹)، کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه، صص ۶۹-۷۰. کربن و لندولت هر دو حروف «م»، «ش»، «ک»، «ل» را تعبیر به کلمه «مُشکَل» می‌کنند، تا بدین وسیله به ترجمه مطلوب خود برسند. درحالی‌که ما تعبیر آنها را بجای خود موجه می‌دانیم؛ اما ترجیح می‌دهیم که آن را «مُشکَل» بخوانیم زیرا این قرأت با مفهوم متن بهتر تطابق دارد. نک:

Abu Ya'qub Sijistani (1988), *Kashf al-mahjub: Le Devoilement des Choses Cachées*, trans. Henry Corbin, Lagrasse, pp. 103-104; Hermann Landolt (2001), "Kashf al-Mahjub: Unveiling of the Hidden," in *An Anthology of Philosophy in Persia*, Oxford, vol.2, p. 108.

۳ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۶۱.

۴ ناصر خسرو (۱۹۲۳/۱۳۴۱)، زاد المسافرین، به کوشش محمد بذل الرحمان، برلین: کلاویانی، ص ۲۷. با ارجاع به قرآن (سوره ۲۶، آیات ۱۹۲ تا ۱۹۵). مقایسه شود با هنگامی که ناصر خسرو بیان می‌کند که نطق پیامبر بعد از معراج روحانی به کمال خود می‌رسد، او مستقیماً به شناخت نفس کلی نائل می‌گردد، بدون هیچ واسطه‌ای؛ نک: وجه دین، ص ۱۳۸.

آن را از نفس کَلّی توسط جد، فتح و خیال دریافت می‌کنند. در تأویل ناصر خسرو «نماز شام» نماد نفس کَلّی است. در این نماز پس از فریضه، شش رکعت سنت است. این دلیل است که عقل کل الهام بخش شش ناطقی است که در زیر او قرار گرفته‌اند و به این ترتیب آنها نور او را به خلق می‌رسانند.^۱ همچنین نماز پیشین که آن را به تازی «ظُهر» گویند، نماد ناطق است؛ زیرا ناطق مسئول آوردن ظاهر یعنی تنزیل برای مردم است (ریشه این کلمه از سه حرف ظ، ه، ر بوده که هم‌ریشه کلمه ظهر است). علاوه بر این، زمان این نماز شش ساعت پس از طلوع آفتاب است، این یعنی که ناطق معاصر، یعنی حضرت محمد(ص)، پس از درگذشت امام ششم از دور عیسی که آفتاب دور^۲ خود بود، ظهور می‌یابد.

رابطه صاحبان ادوار نسبت به یکدیگر مانند روزهای هفته است که از پس یکدیگر می‌آیند. آدم روز اول است و قائم روز سبت (شنبه). بین هر دو ناطق شش امام یا صاحبان تأویل‌اند. نسبت به خداوندان تأویل، ناطقان حکم روزهای آدینه را دارند که در دور هفت روزه می‌آیند، آدر عربی روز آدینه را «یوم الجمعه» یعنی روز گرد آمدن در یک جا می‌خوانند؛ زیرا در این روز همه امت در یک جا گرد هم می‌آیند. همچنین نماز آدینه دلیل است بر ناطق چرا که ناطق امام هفتم است و مقام شش فرد پیش از خود را در خود جمع کرده است.^۳ قبل از رسیدن به این مقام، ناطق ابتدا از مقامات «مستجیب»، «مأذون»، «داعی»، «حجّت» و غیره می‌گذرد تا سرانجام به مقام «نبی» می‌رسد.^۴

ناطقان، خداوندان تنزیل هستند که ایشان نور نفس کَلّی را از طریق امثال و رموز کتب مقدس در صورت جسمانی انتقال می‌دهند. ولی هر ناطق یک وصی دارد که از او سلسله امامان جاری می‌شود. این امامان مسئول‌اند که امثال و رموز کتب سماوی را به تأویل به صورت آغازین خود که نور محض است، رجعت دهند. از این رو، حکیم ناصر خسرو در توضیح سوره فاطر آیه ۲۵ قرآن می‌گوید که: چون خدا در مورد پیامبران صحبت می‌کند آنها را به صورت جمع مورد خطاب قرار می‌دهد، به همین دلیل تنزیل هم می‌تواند صور متعددی

۱ ناصر خسرو، وجه دین، صص ۱۶۹-۱۷۰.

۲ همان، صص ۱۷۱-۱۷۲.

۳ همان، ص ۶۴ توجه نمایید که بر اساس نسخه «A»، در خط ۱۶ کلمه «پیغامبر» را باید «امام» خواند.

۴ همان، صص ۱۸۶، ۱۸۸.

۵ همان، صص ۱۸۶-۱۸۷.

داشته باشد؛ ولی در همان آیه، هنگام اشاره به امامان، یا خداوندان تأویل که با عنوان کتاب روشنی‌بخش (الکتاب المنیر) از آنها یاد کرده است، صورت مفرد کلمه آورده شده است، چون که صرف نظر از تعدد سبک بیان، معنای تمامی تنزلات یکی است.^۱ بر این اساس در کتاب وجه‌الدین ناصر خسرو این گونه قلم‌فرسایی می‌کند: «وصی آدم مولانا شیت بود، - علیهما السلام - و وصی نوح مولانا سام بود، - علیهما السلام - و وصی ابراهیم مولانا اسماعیل بود، - علیهما السلام - و وصی موسی مولانا هارون بود، - علیهما السلام - و وصی عیسی مولانا شمعون بود، - علیهما السلام -، و وصی محمد مصطفی، علی المرتضی بود، - علیهما و علی ذریتهما السلام-».^۲

هر پیامبر، هر وصی و هر امام دوازده حجّت دارد که گاهی ایشان حجّتان روز هم خوانده می‌شوند. یکی از دوازده حجّت پیامبر وصی اوست، و یکی از دوازده حجّت وصی امام است، و یکی از دوازده حجّت امام جانشین اوست.^۳ حکیم ناصر خسرو به این حدیث نبوی «ماه رمضان یکی از اسماء الهی است» از این منظر می‌نگرد. از آنجایی که در حدود دین پیامبران و امامان از نام‌های خدا هستند، یعنی پروردگار به وسیله ایشان شناخته می‌شود، بنابراین، ماه رمضان هم لاجرم به یک «حد» اشاره دارد.^۴ واژه «شهر» در عربی یعنی ماه که به معنای «شهرت» نیز هست، پس این «حد» کسی است که در نزد خداوند شناخته شده است. در قرآن آمده است: «ماه رمضان آن است که فرو فرستادند اندرو قرآن را تا راه است بنماید مردمان را و پیداها را از راه راست او جدا کند».^۵ بر این اساس، این «حد» کسی است که

۱ همان، ص ۶۴. در این متن باید به تعبیر ناصر از کلمه امام که در بالا و در هنگام اشاره به تأویل او از آیه ۷۱ از سوره الإسراء آوردیم، توجه داشته باشیم. نک:

Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 115.

۲ ناصر خسرو، وجه‌دین، ص ۶۴. نک:

Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, p. 184.

۳ ناصر خسرو، وجه‌دین، صص ۲۵۱-۲۵۲. ابن حوشب «منصور الیمن»، در کتاب خود با عنوان: *الرشد و الهدایة*، عموماً با اصطلاح «نقیب» (ج. نقباء) از دوازده نمایندگان ناطق یاد می‌کند، در حالی که قبول دارد که وصی حجّت پیامبر است. دوازده نقیب ناطق بشریت را به پیروی از تعالیم ظاهری پیامبر دعوت کرده و دوازده حجّت امام متمدن بشریت را به تعالیم باطنی‌اش دعوت می‌کنند. نک:

W. Ivanow (1955), "Ibn Hawshab, Kitab al-rushd wa'l-hidaya", *Studies in Early Persian Ismailism*, 2nd revised edition, Bombay, Ibid, pp. 33-46.

این کتاب ابن حوشب همچنین اشاره دارد که «حجّت» به مرتبه «امام» می‌رسد. نک: ناصر خسرو، *خون‌الاخوان*، ص ۲۴۴؛ در اینجا اصطلاح «نقیب» به همین معنا به کار رفته است.

۴ در این خصوص نک: المؤید فی الدین الشیرازی، *المجالس المؤتدیة*، ص ۲۰۲.

۵ قرآن کریم، سوره بقره، آیه ۱۸۵.

خداوند قرآن را از طریق وی آشکار کرد و کسی است که ابهامات تمثیل‌های کتاب مقدس را برطرف می‌کند. پس او کسی نیست جز وصی، یعنی علی که خداوند تأویل است. از این رو مقام اساس یا وصی در میان دوازده حجّت با مقام ماه رمضان در میان دوازده ماه برابر است.^۱

ناطق در دور خود یک حدّ، یعنی اساس را منصوب می‌کند که بنیاد تأویل است، و اساس هفت حدّ یعنی هفت امام را منصوب می‌کند که خداوندان ادوار صغیر خواهند بود.^۲ هر امام یک امام [دیگر را] منصوب می‌کند که جانشین او خواهد شد و امامان مانند روزهای هفته یکی پس از دیگری می‌آیند. همان طور که روزهای هفته بیست و چهار ساعت دارند، امامان نیز بیست و چهار حجّت دارند. دوازده از ایشان حجّتان روزند که نمایندگان ظاهرند و دوازده تا حجّتان شب‌اند که نمایندگان باطن‌اند.^۳ امام این حجّت‌های روز را به دوازده سرزمین که در اندیشه اسماعیلی به آنها «جزیره» می‌گویند، می‌فرستد.^۴ نور توحید از طریق همین حجت‌ها به این عالم می‌رسد.^۵ هر کدام از این دوازده حجّت سی داعی دارد، همچنان که هر ماه سی روز دارد.^۶ حکیم ناصر خسرو یک گروه از حجّتان چهارگانه را که هرگز از امام جدا نمی‌شوند از دیگران ممتاز می‌کند. با وساطت این حجت‌ها، مردم کلام امام را دریافت می‌کنند، همچون زائرانی که قصد کعبه مقدس دارند و باید از یکی از چهار میقات بگذرند و لباس احرام را که نماد تقدیس است، بر تن کنند.^۷

۱ ناصر خسرو، وجه دین، صص ۲۵۳-۲۵۴. ناصر خسرو مثالی جالب توجه اما در عین حال مبهم از این مسئله در تأویل خود از قصه حضرت یوسف در قرآن به دست می‌دهد. نک: ناصر خسرو، وجه دین، صص ۱۸۴-۱۸۵، ۲۵۲؛

James Winston Morris (2001), *Ja'far b. Mansur al-Yaman, al-'Alim wa'l-ghulam, The Master and the Disciple*, London, p. 32 (ed.), p. 99 (trans).

۲ ناصر خسرو، وجه دین، صص ۳۲۶-۳۲۷.

۳ همان، صص ۲۲۵، ۲۵۲، ۲۵۹-۲۶۰.

۴ همان، صص ۲۲۹، ۲۷۵.

۵ همان، ص ۳۳۱.

۶ همان، ص ۱۷۸. نک:

Bayard Dodge (1960), 'The Fatimid Hierarchy and Exegesis,' *The Muslim World*, p. 133.

مؤلف در اینجا اشاره می‌کند که حجّت هر جزیره سی نقیب دارد و هر کدام از ایشان بیست و چهار داعی دارند که دوازده تای آنها داعیان روز و دوازده تای دیگر داعیان شب هستند. متأسفانه منبعی برای این مطلب اشاره نشده است.

۷ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۲۶۴. ابن حوشب نیز در توضیح این آیه از قرآن: (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ) (شمار ماه‌ها در نزد خدا، در کتاب خدا از آن روز که آسمانها و زمین را بیافریده، دوازده است. چهار ماه، ماه‌های حرامند؛ سورة التوبه، آیه ۳۶؛ ترجمه آیتی)، به چهار شخص عالی اشاره می‌کند. نک: ابن حوشب، کتاب الرشد والهدایة، ص ۴۷. اشاره به «چهار» بجای «پنج» میقات قدری نامأنوس است. القاضی النعمان به نقل از امام صادق (ع) از پنج میقات یاد می‌کند؛ نک: القاضی النعمان (۱۹۵۱-۱۹۶۱)، دعائم الاسلام، به کوشش عاصف بن

قائم قیامت

پیش از فرارسیدن دور هفتم که خداوند آن قائم است، لاحق یا حجت قائم ظهور می‌کند.^۱ این مسئله از این رو مهم است که حجت امام عموماً هم عصر اوست. ولی حجت قائم منادی ظهور سبب است. آیه سوم از سوره القدر «شب قدر بهتر است از هزار ماه» به او اشاره دارد. این نشان‌دهنده آن است که اگرچه به‌طور کلی حجت از نظر مرتبت با امام برابر است ولی علم او برتر از هزار امام است.^۲ به نظر می‌آید حکیم ناصر خسرو بر این باور است که جانشینان قائم خلیفه‌های او هستند، از این رو او مقام خاصی را برای خلیفگی در نظر می‌گیرد.^۳ بنابراین از نظر حکیم ناصر خسرو، این دور جاری محمد دارای دو قسم است: یکی قسم اولیاء یا امامان و دیگری قسم خلفاء است.^۴ در همین حال او به‌طور غیرمستقیم و بدون این که نام امام هفتم را بیاورد، اشاره می‌کند که محمد بن اسماعیل مرتبت قیامت را دارد.^۵ حکیم ناصر خسرو با اشاره به آیه معروف ۵۴ از سوره الأعراف: «به درستی که پروردگار شما خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز آفرید، و سپس بر عرش استیلا یافت...» عرش را به مثال قائم یعنی عرش الهی تأویل می‌کند. او می‌گوید که استیلا یافتن بر عرش به معنای اجرای دستور او درباره قائم قیامت است که پس از گذشت آن شش روز پدیدار می‌شود. بر همین اساس است که خداوند می‌گوید: «در آن روز سلطنت عالم با کیست؟ با خدای یکتای بس قاهر منتقم است».^۶

از نظر حکیم ناصر خسرو، این عالم با حرکت نفس کلی و تنها به منظور به دنیا آوردن کودکی کامل، یعنی قائم به وجود آمده است.^۷ در قرآن شش مرحله برای تولد انسان توصیف

علی اصغر فیضی، قاهره: انتشارات دارالمعارف، ص ۲۹۷. القاضی النعمان (۱۹۶۷-۱۹۶۹)، *تأویل الدعائم*، به کوشش محمد حسن الاعظمی، قاهره: انتشارات الأعلمی للمطبوعات، صص ۱۵۷-۱۶۳ که در اینجا کمکی به رفع ابهام موجود نمی‌کند، زیرا تأویل ارائه شده با تأویل ناصر خسرو متفاوت است. نک:

A. J. Wensinck, J. Jomier (1999), 'Ihram', *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. CD-ROM version 1.0, Leiden.

۱ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۲۶۱.

۲ همان، صص ۱۷۶، ۲۶۱.

۳ همان، صص ۱۵۳، ۱۷۶.

۴ همان، ص ۲۴۸، با توجه به متن نسخه "A" کلمه «خَلْقَان» باید «خُلَفَاء» خوانده شود.

۵ همان، صص ۱۰۴-۱۰۵، ابویعقوب سجستانی، در کتاب *المقالبه* خویش که هنوز به چاپ نرسیده است، به عقیده‌ای مشابه اشاره می‌کند، نک:

Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 140.

۶ ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، ص ۱۶۵.

۷ ناصر خسرو، *وجه دین*، ص ۹۷. نیز نک:

شده است: «و هر آینه انسان را از گل خالص آفریدیم؛ آنگاه او را نطفه گردانیده و در جای استوار قرار دادیم؛ آنگاه نطفه را علقه و علقه را گوشت پاره و باز آن گوشت را استخوان ساختیم و سپس بر استخوانها گوشت پوشانیدیم پس از آن خلقتی دیگرش انشا نمودیم؛ آفرین بر خدای که بهترین آفرینندگان است»^۱.

این شش مرتبت آفرینش پیش از ظهور قائم برابر با شش ناطق است. قائم خود «خلقی جدید» است، و ناطقی است به دنبال پیشینیناش ولی با آنان متفاوت است، از این لحاظ که طلیعه قیامت بزرگ است.^۲ وقتی که مؤذن بانگ نماز می گوید رو به قبله دارد، این نماد است که مردم را به سوی خداوند قیامت دعوت می کند.^۳ نماز ظهر نماد اساس است. این نماز وقتی خوانده می شود که سایه اشیا با خود اشیا برابر می شود. این دلیل است بر برابری ظاهر و باطن در زمان اساس. کم شدن نور خورشید در پایان این وقت نشان دهنده ضعیف شدن ظاهر یا ناطق، و به معنای پایان دور اساس، و ظهور قائم حق است.^۴ نماز وتر نماد قائم است که در نیمه شب و پس از نمازهای دیگر خوانده می شود. این یعنی در روز قیامت همه مردم به غیر از خود قائم حق از احترام به همه حدود جسمانی دست می کشند.^۵ حکیم ناصر خسرو در تأویل حدیث مشهور پیامبر: «اسب را نیکی بسته است اندر موی پیشانی تا به قیامت» می گوید که دعوت یا فراخواندن بشر به وسیله حجّان که اسب نماد ایشان است و داعیان که یال نماد ایشان است، تا ظهور قائم ادامه خواهد داشت.^۶ نماز وتر سه رکعت دارد و دلیل آن است که قائم سه مرتبت دارد: نبوت، وصایت، و قیامت. در واقع یکی از رکعت ها جدا از دو رکعت دیگر خوانده می شود که نشان دهنده آن است که قائم مرتبتی دارد که ناطق و اساس از آن بی بهره اند.^۷ حکیم ناصر خسرو در تأویل این تفاوت مرتبتی میان هفت روز یا

Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, pp. 99–100, 113.

۱ قرآن کریم، سوره مؤمنون، آیه ۱۳-۱۴.

۲ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۲۵۶. ابویعقوب سجستانی نیز از این نماد استفاده کرده است. نک:

Walker, *Early Philosophical Shiism*, p. 141.

مقایسه شود با:

Sami Nasib Makarem (1972), *The Political Doctrine of the Ismailis*, Beirut, pp. 31–34.

۳ ناصر خسرو، وجه دین، صص ۱۴۸-۱۴۹.

۴ همان، ص ۱۷۲.

۵ همان، ص ۲۷۶.

۶ همان، ص ۲۷۶.

۷ همان، ص ۱۷۶.

خداوندان ادوار، اشاره به واژه قرآنی هفت آسمان می‌کند. او می‌گوید که شباهت این شش سیاره^۱ یعنی زحل، مشتری، مریخ، ونوس، عطارد و ماه که با چشم ظاهر قابل دیدن‌اند، در نور داشتن آنها است. اما خورشید تنها ستاره‌ای است که هم دارای نور و هم حرارت است. علاوه بر این، در حضور خورشید، شش سیاره دیگر از دیده ناپدید می‌شوند. مرتبت قائم هم میان ناطقان چنین است.^۲

عید قربان^۳ و نماز مربوط به این عید نماد قائم است.^۴ او خداوند هر دو عالم است زیرا معنای باطنی کتاب الهی از طریق او بر مردم روشن می‌شود و اوست که مؤمنین را از عذاب جهالت می‌رهاند، و معناهای پنهان تمثیل‌ها را استخراج و تبیین می‌کند. این که عبارت الله اکبر پنج بار پیش از نماز عید گفته می‌شود به این امر اشاره دارد که در طول دور قائم، مؤمنین به‌طور مستقیم از پنج حدّ روحانی، یعنی عقل کلّی، نفس کلّی، جد، فتح و خیال^۵ بهره می‌برند. تاویل قرائت الله اکبر که پیش از نماز عید خوانده می‌شود، این است که توحید الهی و عظمت پروردگار از طریق قائم بر مردم آشکار خواهد شد.^۶

قائم از سلسله اساس^۷ و نماد اوج و هدف آفرینش است. به خاطر قائم، نفس کلی به تکامل یعنی به مرتبت عقل کلّی می‌رسد که منجر به فنای عالم جسمانی می‌شود.^۸ به همین سبب آن دو رکعت که در نماز وتر نماد دو حدّ روحانی هستند، به صورت یک رکعت خوانده می‌شوند. این نشان می‌دهد که قائم آن دو حدّ روحانی را چنان به هم متصل کرده که میانشان جدایی نیست.

نتیجه‌گیری

اساس مقاله حاضر تبیین و بررسی روزهای آفرینش در منظومه فکری حکیم ناصر خسرو است. با کاربست یک مطالعه تطبیقی در هرسه مذاهب ابراهیمی متوجه این نکته مغفول واقع شده اما قابل تأمل می‌شویم که مفهوم روزهای آفرینش حضور گسترده و درخور توجهی

۱ کلمه سیاره در معنی قدیمی و نه در معنای مدرن آن استفاده شده است.

۲ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۲۴۵؛ جامع‌الحکمتین، صص ۱۱۱-۱۱۲.

۳ ناصر خسرو، وجه دین، ص ۱۹۲.

۴ همان، ص ۱۵۲.

۵ همان، ص ۱۹۳.

۶ همان، صص ۱۹۲-۱۹۳.

۷ همان، ص ۱۷۶.

۸ همان، ص ۱۷۷؛ ناصر خسرو، روشنائی نامه، ص ۸۱؛ شش فصل، ص ۴۰ (ویرایش)، ص ۸۲ (ترجمه).

در سه گانه ادیان - اسلام، مسیحیت و یهودیت - داشته است. در این زمینه اگرچه حلقه‌ای محدود از متقیان و گروندگان ادیان مذکور در تکاپوی ارائه فهمی استوار و تا حدی متصلب از هفت گانه روزهای آفرینش بوده‌اند، دیگر دین‌مداران تأکید می‌ورزیدند که مفهوم اخیر در بطن خود با یک امر باطنی درهم تنیده شده است. به معنای دیگر در سنت دیرپای اسلامی، همپای دستاویز شدن به عقل از تأویل به مثابه یک ابزار بنیادین برای مکاشفه عمیق ایمان حقیقی و تفسیر کتاب مقدس پشتیبانی می‌کنند، در این میان، اسماعیلیان در طول ادوار تاریخی به وجهی بنیادین در کار بست و قبض و بسط آن تلاشی وزین داشته‌اند. چنانکه حکیم ناصر خسرو در مقام یکی از سرآمدان این فرقه منفک شده از شیعیان اثنی عشری، در آثار متعدد خویش تأکید نموده است که مفسران ظاهری در تأویل چگونگی وقوع آفرینش قصور ورزیده‌اند و با تفاسیر سطحی و خام خود مبنی بر آفرینش عالم جسمانی در شش روز ۲۴ ساعته در لغزشی که از نوع چاه ویل است فرو رفته‌اند. از نظر ناصر خسرو، خدا آفرینش عالم دین را در شش روز یعنی در ادوار حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت عیسی و حضرت محمد به پایان رسانید. اما روز هفتم، یعنی روز سبت، روزی است که عقلا به سعادت خواهند رسید و حقیقت تا ابد برقرار خواهد شد و ظلمت جهل با نور علم از میان خواهد رفت «و زمین به نور پروردگار خود روشن گردد»^۱ او آگاهانه اذعان می‌کند که این آیه قرآن به این نکته اشاره دارد که در حال حاضر زمین در ظلمت فرو رفته، چه اگر چنین نبود چرا باید در آینده به نور روشن شود؟ او بر آن است که البته منظور قرآن نور جسمانی نیست که فراوان است، بلکه نور روحانی است که عالم دین را در زمان ظهور قائم فرا می‌گیرد. اما چنانکه ناصر خسرو در جامع الحکمتین نتیجه می‌گیرد: «واین اشارتی لطیف است عقلا را».

منابع و مأخذ

- ابویعقوب سجستانی (۱۹۴۹)، کشف المحجوب، تصحیح هنری کرین، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- المؤید فی الدین الشیرازی، ابونصر هبة لله (۱۹۵۰)، المجالس المؤیدیه، ترجمه جواد مسقطی و خان بهادر ا. م. مولوی، کراچی.
- ----- (۱۹۷۵)، المجالس المؤیدیه، به کوشش حاتم حمید الدین، بمبئی: [بی‌نا].

- خواجه نظام الملک طوسی (۱۳۴۰)، سیات نامه (سیرالملوک)، تصحیح هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- سجستانی، ابویعقوب (۱۹۶۶)، اثبات النبوة، به کوشش عارف تأمر، بیروت: المطبعة الکا ثولیکية.
- القاضی النعمان (۱۹۵۱-۱۹۶۱)، دعائم الاسلام، به کوشش آصف ع. ا. فیضی، قاهره: دارالمعارف.
- ----- (۱۹۶۷-۱۹۶۹)، تأویل الدعائم، به کوشش محمد حسن الاعظمی، قاهره: الأعلمی للمطبوعات.
- ناصر خسرو (۱۳۴۱/۱۹۲۳)، زاد المسافرین، به کوشش محمد بذل الرحمان، برلین: کاویانی.
- ----- (۱۹۴۰)، خوان الاخوان، به کوشش یحیی الخشاب، قاهره: مؤسسة الفرنسی للآثار الشرقیة.
- ----- (۱۹۷۷)، وجه دین، به کوشش غلامرضا اعوانی، تهران: [بی‌نا].
- ----- (۱۳۷۳)، روشنائی نامه، به کوشش تحسین یزجی، تهران: انتشارات طوس.
- Abu Ya'qub Sijistani (1988), *Kashf al-mahjub: Le Devoilement des Choses Cachées*, trans. Henry Corbin, Lagrasse.
- ----- (2001), "Kashf al-Mahjub: Unveiling of the Hidden," trans. Hermann Landolt in *An Anthology of Philosophy in Persia*, Oxford, 2001.
- Corbin, Henry (1983), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, London.
- Corbin, Henry & Mo'in, Muhammad (1953), *Le Livre Réunionissant les Deux Sagesses*, Tehran.
- Dodge, Bayard (1960), "The Fatimid Hierarchy and Exegesis," *The Muslim World*, 50.
- Halm, Heinz (1978), *Kosmologie und Heilslehre der frühen isma'iliya: eine Studie über islamischen Gnosis*, Wiesbaden.
- Ibn Hawshab (1955), *Kitab al-rushd wa'l-hidaya*, trans. W. Ivanow, 2nd revised edition, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay.
- Ja'far b. Mansur al-Yaman (2001), *al-'Alim wa'l-ghulam*, ed. and trans. James Winston Morris, *The Master and the Disciple*, London.
- Makarem, Sami Nasib (1972), *The Political Doctrine of the Ismailis*, Beirut.
- Marquet, Yves (1978), 'Le Qadi Nu'man à propos des heptades d'imams,' *Arabica*, vol. XXV.
- Nasir Khusraw (1998), *Gushayish wa Rahayish*, ed. and trans. Hunzai, *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*, London.
- Walker, Paul E. (1993), *Early Philosophical Shīsm*, Cambridge.
- ----- (1994), *The Wellsprings of Wisdom*, Salt Lake City.

جایگاه اجتماعی اهل ذمه در عصر خلافت عمر بن خطاب (۱۳-۲۳ق) بر اساس نظریه طرد اجتماعی

مطالعه موردی: اهل ذمه حجاز، شام و عراق

عثمان یوسفی^۱

شهرام یوسفی فر^۲

سید محمد رضا حسینی^۳

حسین علی بیگی^۴

چکیده: با گسترش دامنه فتوحات اعراب مسلمان در سرزمین‌هایی که ساکنانش در زمره اهل کتاب بودند، طیف عظیمی از آنان، (اعم از یهودی، مسیحی و زرتشتی) وارد دستگاه و قلمرو خلافت اسلامی شدند و این مسأله جدید و جدلی بود که حکومت اسلامی با آن مواجه بود. حال دستگاه خلافت در مواجهه و تعامل با آنان باید تدابیر جدیدی اتخاذ می‌کرد؛ چراکه آنان به‌عنوان شهروندان جدید به جامعه مسلمانان پیوسته و از طرفی شرایط ذمه را پذیرفته بودند. این پژوهش بر آن است تا بدین پرسش که ذمیان در جامعه عصر خلافت عمر بن خطاب از چه جایگاه اجتماعی برخوردار بودند و اینکه پذیرش و یا طرد اجتماعی آنها در جامعه به چه میزان و بر اساس چه ملاک‌هایی بوده است پاسخ دهد. نتایج این نوشتار حاکی از آن است که رفتار عمر بن خطاب با ذمیان در نواحی مختلف قلمروی اسلامی متفاوت بوده و شرایط زمانی و مکانی در تعامل و برخورد با آنان کاملاً مؤثر بوده است؛ به دیگر سخن، خلیفه با دو نسخه متفاوت از هم با اهل ذمه رفتار نمود. به‌طوری که در برخی از نواحی سعی می‌کرد بر اساس ملاک‌های قرآنی و بهره‌مندی از سیره رسول خدا(ص)، و در مناطقی همچون شام بر اساس طرد اجتماعی ذمیان و منع آنان از دسترسی به مشاغل اداری و برقراری محدودیت‌های اجتماعی و مذهبی در صدد کنترل و نظارت بر رفتارهای اجتماعی ذمیان برآید. البته این شیوه برخورد در برخی مناطق متأثر از شرایط جغرافیایی نواحی تحت سلطه‌ای بود که ذمیان در آن ساکن بودند و می‌توانستند تعاملاتی با پیروان خود در آن سوی مرزهای دولت اسلامی داشته، کیان جامعه اسلامی را با مخاطره مواجه سازند.

واژه‌های کلیدی: عمر بن خطاب، اهل ذمه، طرد اجتماعی، جایگاه اجتماعی

۱ استادیار گروه تاریخ اسلام دانشگاه مذاهب اسلامی maedeh856@gmail.com

۲ استاد تاریخ دانشگاه تهران shyousefifar@gmail.com

۳ دانشیار دانشگاه پیام نور mreza-hoseini@yahoo.com

۴ دکتری تاریخ اسلام، مدرس مرکز علمی کاربردی جهاد دانشگاهی استان کرمانشاه (نویسنده مسئول)
hosainalibeigi@gmail.com

Social Status of *Dhimma* in the Era of Caliphate of 'Omar- ibn- Khattab(13-23AH) Based on the Theory of Social Exclusion (Case study: *Hijaz, Sham and Iraq*)

Osman Yousefi¹

Shahram Yousefifar²

Seyed Mohammadreza Hosseini³

Hossein AliBeigi⁴

Abstract: With the expansion of the conquests of Arab Muslims within the lands inhabited by its inhabitants who belong to other religions, the caliphate system faced a new issue. It was the treatment with a huge number of Jewish, Jewish, Christian, and Zoroastrian inhabitants residing in these lands. What measures should the caliphate system take in confrontation and interaction with them? Since, they had joined the Muslim community as new citizens and, on the other hand, they had accepted the conditions of *Dhimma*. This research tries to answer the question of the social status of such people in the age of Caliphate of Omar ibn Khattab, and based on what criteria was their social acceptance or rejection in the society. The results of this study indicate that the Omar ibn Khattab's treatment with them is completely different in different areas of the Islamic realm, and the temporal and spatial conditions have been completely influential in such encounters. He also took two completely different ways to interact with them. In some areas, he sought to control and monitor social behaviors based on the Qur'anic criteria and the Sira of Prophet (PBUH) and in areas such as Sham, based on social exclusion, limited their access to administrative jobs and imposed some social and religious restrictions based on the theory of social exclusion. Of course, in some areas such encounter was influenced by the geographic conditions of the dominated areas where they lived, and could interact with their followers beyond the boundaries of the Islamic State, and could somehow put the Islamic society at risk.

Keywords: Omar ibn Khattab, people of *Dhimma*, social exclusion, social status

1 Assistant Professor of Islamic History Department, The University Of Islamic Denominations
maedeh856@gmail.com

2 Professor of History Tehran University shyousefifar@gmail.com

3 Associate Professor, Payam-e-Noor University shyousefifar@gmail.com

4 Ph.D. Student of Islamic History, The Professor at Applied Science Center of Kermanshah University
(Corresponding author) hosainalibeigi@gmail.com

مقدمه

جامعه نوپای اسلامی که روزبه‌روز رشد و توسعه همه‌جانبه می‌یافت افزون بر مسلمانان، افراد بسیاری را تحت عناوین مختلف اهل کتاب، غیرمسلمان و اهل ذمه در خود جای داده بود. تعامل و رفتار با غیرمسلمانان حجم قابل توجهی از آیات قرآن را به خود اختصاص داده و از طرفی پیامبر(ص) هم در سیره خود الگوی مشخص و معینی را در برخورد با غیرمسلمانان، به‌ویژه در دوره مدنی فراوی مدیریت جامعه اسلامی مطرح کرده است.

در دوران خلافت ابوبکر به دلیل آشفتگی‌های سیاسی و ظهور پدیده‌هایی چون جریان رده و پیامبران دروغین در کنار مانعان زکات و آشفتگی جامعه اسلامی پس از رحلت پیامبر(ص) اطلاعات چندان دقیق و مشخصی در خصوص تعامل با اهل ذمه در منابع تاریخی بازگو نشده است. اما با به خلافت رسیدن عمر بن خطاب، (۱۳-۲۳ق)، بار دیگر فتوحات مسلمانان در نواحی بین‌النهرین، جزیره و شامات از سر گرفته شد که پیامد آن علاوه بر کسب غنائم و گسترش قلمرو، الحاق پیروان ادیان الهی به قلمروی خلافت اسلامی بود. حال دستگاه خلافت باید جایگاه اجتماعی آنان را به‌عنوان شهروندانی که به تازگی به بدنه اجتماع مسلمانان منضم شده بودند مشخص می‌کرد. از طرفی دیگر گسترش این قلمرو نیازمند بهره‌گیری از نظام اداری یکپارچه و کارآمدی بود که اعراب از آن هیچ‌گونه اطلاع و تجربه‌ای نداشتند. با توجه به اینکه اداره قلمرو یک موضوع تخصصی و نیازمند نظام اداری گسترده‌ای بود، همین امر زمینه ورود ذمیان که در این زمینه متخصص بودند را در دستگاه خلافت و نواحی مختلف تابعه فراهم می‌آورد. با وجود این عمر بن خطاب به تاسی از پیامبر(ص) سعی می‌نمود در این زمینه استقلال عمل داشته باشد؛ ولی با توجه به قلمروی بسیار بزرگ و گسترده اسلامی در مقایسه با عصر پیامبر(ص) و تخصصی شدن امور اداری کشور، عمر بن خطاب در برخی از نواحی که جمعیت قالب از ذمیان مسیحی بودند به‌ناچار از آنان بهره‌می‌گرفت. از سویی با توجه به جمعیت گسترده‌ای که ذمیان در جامعه اسلامی داشتند، دستگاه خلافت ملزم بود مواضع خود را در برخورد با این طیف عظیم اجتماعی مشخص نماید. از این رو پژوهش پیش رو با توجه به اهمیت و ضرورتی که بازشناسی حیات اجتماعی ذمیان در جامعه اسلامی دارد، در پی پاسخ دادن به این پرسش اساسی است که ذمیان در جامعه عصر خلافت عمر بن خطاب از چه جایگاه اجتماعی برخوردار بودند و اینکه میزان پذیرش و یا طرد اجتماعی آنها در جامعه به چه میزان و بر اساس چه ملاک‌هایی بوده است.

این نوشتار با رویکردی توصیفی و تحلیلی با بهره‌گیری از منابع تاریخی دسته اول و همچنین یاری گرفتن از نظریه طرد اجتماعی در صدد بررسی جایگاه اجتماعی ذمیان در جامعه عصر عمر بن خطاب است.

طرد اجتماعی اصطلاح جدیدی نیست و در جوامع قدیم هم وجود داشت، مانند تبعید به سبک آتن باستان، اخراج از موطن در رم. اما کاربرد جدید و متأخر مفهوم طرد اجتماعی و عمومیت یافتن آن به دهه‌های ۱۹۷۰-۱۹۸۰ م. فرانسه برمی‌گردد. در اندیشه لئیر، مطرودین افرادی هستند که توانایی سازگاری یا انطباق با جریان اصلی جامعه را ندارند. به‌طور کلی مفهوم طرد اجتماعی برای توصیف شرایط گروه‌های حاشیه‌ای جامعه به کار می‌رود؛ گروه‌هایی که هم از منابع منظم اشتغال محروم و هم از چتر حمایتی دولت بی‌بهره بودند. فرآیندی که در نتیجه آن افراد و گروه‌های اجتماعی معینی از اجتماع طرد و به حاشیه رانده می‌شود. مطرودین فاقد حقوق اساسی شهروندی و قربانی تبعیض بودند و هیچ‌گونه دسترسی و ارتباطی با نهادهای قدرتمند نداشتند. بدین ترتیب طرد اجتماعی محرومیتی طولانی‌مدت است که به جدایی از جریان اصلی جامعه می‌انجامد. بر این اساس نداشتن منزلت شهروندی فی‌نفسه نوعی از طرد است که در نتیجه آن مطرودین از کل یا بخشی از حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی محروم می‌شوند. طرد نتیجه بداقبالی و بی‌کفایتی شخص نیست؛ بلکه ناشی از توزیع نابرابر قدرت در جامعه است. دسترسی به فرصت‌ها از دیگر زمینه‌های طرد اجتماعی است که فرد یا گروهی توسط بقیه از اجتماع رانده شده، لذا به‌سختی می‌تواند فرصت‌های برای بهبود شرایط خود پیدا کند. بدین ترتیب مفهوم طرد اجتماعی توجه ما را به طیف وسیعی از عوامل جلب می‌کند که افراد و گروه‌ها را از داشتن فرصت‌هایی که پیش روی اکثریت جامعه است باز می‌دارد.^۱ بر این اساس در این پژوهش سعی بر آن شده است که بر اساس ملاک‌های یاد شده در زمینه طرد اجتماعی چگونگی برخورد عمر بن خطاب با ذمیان مورد بررسی و مذاقه قرار گیرد.

پیشینه موضوع پژوهش

در باب موضوع مورد پژوهش تاکنون کتاب یا مقاله‌ای مستقل تألیف یا چاپ نشده است و

۱ احمد فیروزآبادی و علیرضا صادقی (۱۳۹۲)، *طرد اجتماعی رویکردی جامعه‌شناختی به محرومیت*، تهران: جامعه‌شناسان، صص ۱۹-۲۵.

آثاری هم که به دوران خلافت عمر بن خطاب پرداخته‌اند بیشتر مسائل سیاسی را مورد بررسی و کنکاش قرار داده‌اند و کمتر به امور اجتماعی پرداخته‌اند. با وجود این، در میان برخی آثار اشارات جسته و گریخته‌ای به ذمیان در این دوران شده است. به‌عنوان نمونه ابوالقاسم اجتهادی (۱۳۶۳)، در کتاب *بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین*^۱؛ ضیاء‌الدین ال‌ریس (۱۳۷۳) در کتاب *خراج و نظامهای مالی دولت‌های اسلامی*^۲؛ غیداء خزنه کاتبی (۱۳۹۳)، در اثرش *خراج از آغاز فتوحات اسلامی تا میانه قرن سوم هجری*^۳ به این موضوع پرداخته‌اند. علی‌محمد ولوی، مریم و معصومه یدالله‌پور (۱۳۸۹). هم طی مقاله‌ای با عنوان «بررسی حیات سیاسی، اجتماعی و دینی مسیحیان ذمی، در عصر خلفای نخستین و امام علی(ع)»^۴، به جایگاه سیاسی و اجتماعی و دینی ذمیان پرداخته‌اند و به واقع این پژوهش نسبت به سایر کارهای تألیفی تلاش بیشتری در بازشناسی حیات مسیحیان ذمی در این دوره داشته است. در پایان‌نامه^۵ کارشناسی ارشد معصومه کشاورز با عنوان «روابط فرهنگی مسلمانان و اهل ذمه در دوره امویان»^۵ به راهنمایی شکرالله خاکرند نیز اشاره مختصری به تعامل عمر بن خطاب با ذمیان شده است.

از این رو برای فهم موضوع جایگاه اجتماعی ذمیان در دوران خلافت عمر بن خطاب که بعدها شیوه برخورد وی با ذمیان ملاک عملی برای سایر خلفا گردید، انجام این پژوهش ضروری به نظر می‌رسد.

شکل‌گیری الگوهای طرد اجتماعی در دوره عمر بن خطاب

در عصر عمر بن خطاب به فراخور زمان و مکان با ذمیانی که در قلمروی جامعه اسلامی زندگی می‌کردند، برخوردهای متفاوتی می‌شد. نوع برخورد و محدودیت‌های اجتماعی که در مدینه، مرکز خلافت صورت می‌گرفت با سایر نواحی از جمله عراق و شام کاملاً متفاوت به

۱ ابوالقاسم اجتهادی (۱۳۶۳)، *بررسی وضع مالی و مالیه مسلمین*، تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران (سروش).

۲ ضیاء‌الدین ال‌ریس (۱۳۷۳)، *خراج و نظامهای مالی دولت‌های اسلامی*، ترجمه فتحعلی اکبری، اصفهان: دانشگاه اصفهان.

۳ غیداء خزنه کاتبی (۱۳۹۳)، *خراج از آغاز فتوحات اسلامی تا میانه قرن سوم هجری*، ترجمه حسین منصوری، تهران: انتشارات سمت.

۴ علی‌محمد ولوی، مریم و معصومه یدالله‌پور (۱۳۸۹)، «بررسی حیات سیاسی، اجتماعی و دینی مسیحیان ذمی، در عصر خلفای نخستین و امام علی(ع)»، *تاریخ در آینه پژوهش*، س ۷، ش ۴، پیاپی ۲۸.

۵ معصومه کشاورز (۱۳۹۳)، *روابط فرهنگی مسلمانان و اهل ذمه در دوره امویان*، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، به راهنمایی شکرالله خاکرند. دانشگاه شیراز، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه تاریخ.

نظر می‌رسد. در عصر خلافت عمر بن خطاب چون مدینه پایگاه سیاسی و مذهبی مسلمانان بود و همچنین شخصیت‌های بزرگی از جمله صحابه پیامبر (ص) در آنجا حضور داشتند، بنابراین دستگاه خلافت «محدودیت‌های اجتماعی» برای ذمیان وضع کرده بود تا بدین شیوه نظارت اجتماعی^۱ مؤثرتری بر رفتار آنان داشته باشد. چنانکه ابن‌الحدید طی گزارشی به این محدودیت اجتماعی پرداخته است و می‌نویسد: «عبدالله بن عمر می‌گوید، پدرم به فرماندهان لشکر خود نوشت که هیچ یک از زرتشتیانی که به سن بلوغ رسیده‌اند را به نزد ما نیاورید. به دنبال سوء قصد ابولولو و زخمی شدن عمر، وی گفت چه کسی با من چنین کرد، گفتند: غلام مغیره بن شعبه. گفت: نگفته بودم هیچ یک از زرتشتیان را پیش ما نیاورید. ولی شما در این مورد به سخن من گوش نداده و بر من غلبه کردید»^۲.

در کتب فقهی به محدودیت‌های اجتماعی سکونت ذمیان در حجاز اشاره شده است. چنانکه مالک بن انس و شافعی هم به این محدودیت‌ها اشاره دارند و ریشه آن را منتسب به زمان عمر بن خطاب می‌دانند.^۳ به نظر می‌رسد آنچه باعث شده بعد از یک سده فقها به محدودیت‌های اجتماعی در زمان عمر بن خطاب اشاره کنند این است که وی اقدام به تبعید و اخراج یهود از سرزمین حجاز به شام کرده بود.^۴ اتخاذ این شیوه در برخورد با ذمیان شبه جزیره باعث شده بود الگوی این محدودیت‌ها را به سایر نواحی قلمرو خلافت تعمیم دهند؛ در صورتی که این محدودیت بیشتر در مرکز خلافت و شبه جزیره اعمال می‌شد و هدف عمر بن خطاب از یک طرف، دور کردن مرکز مخالفان دولت اسلامی که در رأس آن یهودیان قرار داشتند، و از طرفی هم تأمین امنیت دولت نوپای مدینه و جلوگیری از قدرت یافتن مسیحیان بود. شاید هم دلیل اینکه یهود و مسیحیان را از حجاز اخراج کرد به واسطه این بود که باید اسلام می‌آوردند.^۵ یا اینکه عمر با استناد به این حدیث از رسول خدا «لَا يَبْقَيْنَ

۱ نظارت اجتماعی به ابزارها و روش‌هایی اطلاق می‌شود که برای وادار کردن فرد به انطباق او با انتظارات گروه معین یا کل جامعه به کار می‌رود؛ نک: بروس کوئن (۱۳۸۸)، *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه و اقتباس: غلامعباس توسلی - رضا فاضل، تهران: سمت، ص ۲۵۳.

۲ عبدالحمید ابی‌الحدید [بی‌تا]، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۵، دار احیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبی و شرکاه، ص ۲۳۶.

۳ نک: مالک بن انس بن مالک بن عامر الأصبیحی المدنی (۱۴۱۲ق)، *موطأ للإمام مالک*، تحقیق بشار عواد معروف محمود خلیل، ج ۲، مؤسسة الرسالة، ص ۶۳؛ أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعی (۱۴۱۰ق)، *الأمم*، ج ۴، بیروت: دار المعرفة، ص ۱۸۷.

۴ الأصبیحی المدنی، همان، ج ۲، ص ۶۳.

۵ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشیری النیسابوری [بی‌تا]، *المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلی*

دینان بأرض العرب» اقدام خود را عملی کرد.^۱ البته ولفنسون بر آن است که این حدیث ساختگی بوده و بعد از وفات پیامبر با اغراض خاصی درست شده است،^۲ چراکه؛ اگر چنین حدیثی از پیامبر روایت شده چرا ابوبکر آن را عملی نکرد و بعد از توطئه‌هایی که ذمیان در جریان جنگ‌های رده داشتند آنان را اخراج نمود.

به نظر می‌رسد کارشکنی و توطئه‌های ذمیان علیه مسلمانان در برخورد، «طرد اجتماعی» و اخراج بخشی از آنها مؤثر بوده است. چنانکه واقدی می‌نویسد: مظهر بن رافع حارثی از شام ده کارگر نیرومند آورده بود که در زمین‌های او کار کنند. به همین دلیل مظهر آنها را به خیر برد و سه روز آنجا ماند؛ اما مردی از یهودیان نزد آنها آمد و گفت شما مسیحی هستید و ما یهودی و این مالکان زمین عرب‌هایی هستند که به زور شمشیر بر ما غلبه کرده‌اند. شما ده نفرید، یک نفر عرب شما را از سرزمین خودتان که سرزمین شراب و برکت است به اینجا که سراپا بدبختی و بردگی است آورده، شما چون از دهکده ما بیرون رفتید او را بکشید. یهودیان دو یا سه کارد به آنها دادند. آنها هم موفق شدند مظهر بن رافع را به قتل برسانند و چون آنها برخلاف قراردادی که با پیامبر داشتند رفتار کرده بودند به همین دلیل عمر آنها را از حجاز اخراج کرد.^۳ البته، اخراج آنها به معنی جلای همه آنها به خارج از شبه جزیره نبود؛ چراکه وی بخشی از یهود را به تیما یا اریحا تبعید کرد و در اینجا حجاز به سرزمین میان نجد و تهامه اطلاق می‌شود در صورتی که یهودیان ساکن در یمن را اخراج نکرد.^۴

هرچند اتخاذ این شیوه با سیره عملی پیامبر (ص) که مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز بود کمی فاصله داشت؛ ولی عهدشکنی ایشان را راه برای برخورد با آنها هموار کرد. عمر همچنین کوشش می‌کرد حجاز را از نظر دینی یکدست کند و این امر در چارچوب سیاست مذهبی‌ای بود که وی دنبال می‌کرد. به طوری که یهودیان را از حجاز بیرون و به شام تبعید کرد و بخشی از

۱ الله علیه وسلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، ج ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ص ۱۳۸۸.

۲ احمد بن حنبل، بلاذری (۱۳۳۷)، فتوح البلدان، ترجمه محمد توکل، تهران: نقره، ص ۹۹؛ الشافعی، همان، ج ۴، ص ۱۸۸؛ الأصبیحی المدنی، همان، ج ۲، ص ۶۲؛ احمد بن الحسین ابوبکر بیهقی (۱۴۱۲)، معرفة السنین والائثار، المحقق عبدالمعطی امین قلجی، ج ۱۳، بیروت: دار الوعی، ص ۲۸۵.

۳ اسرائیل ولفنسون (۱۹۲۷م)، تاریخ اليهود فی بلاد العرب فی الجاهلیة و صدر الاسلام، مصر: مطبعة الاعتماد، ص ۱۸۴.

۴ محمد بن عمر واقدی (۱۳۶۹)، مغازی (تاریخ جنگ‌های پیامبر)، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۵۴۶-۵۴۷.

۴ صالح مونس دراد که (۱۹۹۲م)، العلاقات العربیة اليهودیة حتی نهاية عهد الخلفاء الراشدين، عمان: الالهیة للنشر و التوزیع، ص ۳۹۸.

مسیحیان نجران را هم اخراج نمود و آنان را در کوفه جای داد.^۱ اخراج مسیحیان نجران به دلیل نقض عهدهی بود که مرتکب شده بودند. آنان در قراردادی که با پیامبر (ص) داشتند متعهد شده بودند رباخواری نکنند و معاملات ربوی نداشته باشند؛^۲ اما در عصر خلافت عمر بن خطاب اقدام به معاملات ربوی نمودند همین موضوع باعث اخراج بخشی از آنان شد. همچنین قدرت گیری آنان به دلیل در اختیار گرفتن اسلحه باعث شد عمر بن خطاب نسبت با این موضوع بیمناک گردد و آنان را به کوفه تبعید کند.^۳ در روایتی دیگر آمده است که با افزایش جمعیت و بروز رقابت، زمینه‌ی اختلافات داخلی و تضادهای درون گروهی آنان فراهم گردید زیرا نجران از نظر اقتصادی و تولید حله دارای جایگاه ویژه‌ای بود. به همین دلیل نزد عمر بن خطاب رفتند و خواستار کوچ خود به سرزمین دیگری شدند. عمر هم فرصت را غنیمت شمرد و از ترس قدرت گیری و غلبه آنان بر مسلمانان زمینه کوچ ایشان را فراهم ساخت.^۴

هرچند عمر کوچ یهود و مسیحیان را عملی کرد؛ اما این امر بدان معنا نبود که همه آنان کوچ و اخراج شده باشند، چرا که در عصر خلافت علی (ع) زمانی که بسرقرین ابی‌ارطاة عازم نجران شد وی به اهالی گفت: «ای گروه نصاری و ای بوزینگان به خداوند سوگند اگر اطلاع پیدا کنم کاری ناپسند انجام داده‌اید بار دیگر برمی‌گردم و شما را قطع نسل می‌کنم، و باغ‌ها و زراعت‌های شما را از بین می‌برم، و خانه‌ها را خراب می‌سازم».^۵ حتی در عصر خلافت عمر بن عبدالعزیز مسیحیان ذمی نجران به مانند گذشته جزیه خود را پرداخت می‌کردند^۶ که حکایت از حضور مسیحیان در نجران دارد. همچنین ذمیان اعم از یهود، مسیحیان و زرتشتیان حق سکونت در حجاز را نداشتند و عمر بن خطاب مقرر کرده بود که ذمیان به هنگام ورود به مدینه حق ندارند بیش از ۳ روز در شهر اقامت داشته باشند و ظرف این سه روز باید به رفع مایحتاج خود بپردازند.^۷ به‌واقع ذمیان حق ورود به حرم را نداشتند، و در این باره منع شده

۱ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۹۸؛ محمد بن سعد (۱۳۷۴)، *طبقات الکبری*، ترجمه محمد مهدی دامغانی، ج ۳، [بی‌جا]: انتشارات فرهنگ و اندیشه، ص ۲۴۴.

۲ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۹۴.

۳ ابویوسف [بی‌تا]، *الخراج*، به کوشش محمد حسن محمد عبدالروف سعد، قاهره: المكتبة الازهریة للتراث، ص ۸۷.

۴ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۹۹.

۵ ابواسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی کوفی (۱۳۷۳)، *الفارقات و شرح حال اعلام آن*، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد، ص ۳۲۳.

۶ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۸۹.

۷ الشافعی، همان، ج ۴، صص ۱۸۷-۱۸۸؛ الأصبیحی المدنی، همان، ج ۲، ص ۶۳؛ ابوبکر بن همام عبدالرزاق (۱۴۰۳ق)، *المصنف*،

بودند.^۱ عبدالرزاق همچنین از قول ابن عباس روایت می‌کند: «نگذارید یهود و مسیحیان در شهرهایتان با شما مشترک زندگی کنند مگر اینکه اسلام بیاورند».^۲ همه این گزارش‌ها بیانگر حساسیت‌هایی است که پیرامون سکونت زمین و محدود کردن آنها وجود داشته است. به‌رغم محدودیتی که در امر سکونت زمین در حجاز وضع شده بود، افرادی از زمین و غیرعرب‌ها در قالب خادم وارد مدینه می‌شدند. آنان همچنین در امر تجارت از آزادی‌های برخوردار بودند^۳ و در معاملات تجاری به ازای هر ۲۰ دینار یک دینار پرداخت می‌کردند. از طرفی برای زمینی که برای تجارت به مدینه می‌آمدند عشر در نظر گرفته شده بود.^۴ البته صولی و ابویوسف برآن هستند که اهل ذمه در تجارت باید نصف عشر را پردازند.^۵ در مناسبات اقتصادی هرچند محدود فی‌مابین، عمر بن خطاب مسلمانان را از خرید آرد اهل ذمه نهی کرده بود.^۶ با این حال زمین در عرصه اقتصادی خارج از شبه‌جزیره ظاهراً محدودیتی نداشتند و می‌توانستند هر نوع کالایی از جمله شراب و خوک را تجارت و مبادله کنند؛ اما باید نصف عشر را می‌پرداختند.^۷ آنچه مبرهن است اینکه در برخی از شهرهای حجاز محدودیت اقامتی برای زمین وجود داشت، اما گزارشی در خصوص محدودیت زمین در برگزاری مراسم مذهبی، حفظ کلیسا، لباس و پوشش آنان در دست نیست. در مناطق مفتوحه، (شام و عراق) نیز رفتار دوگانه‌ای با زمین می‌شد به گونه‌ای که در برخی از نواحی محدودیتی اعمال نمی‌شد و در قراردادهای منعقد، آزادی عقیده، برگزاری آزادانه اعیاد و مراسم‌های مذهبی، حفظ کلیسا و معابد مذهبی کاملاً حفظ شده و رفتاری توأم با مهربانی با آنان صورت گرفته است.^۸

ج ۶، ص ۵۱؛ القلقشندی ابی‌نا، صبح‌الاعشی، ج ۴، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۲۴۹.

- ۱ محمد بن ابی‌بکر ابن قیم الجوزیه (۱۴۱۸ق)، *احکام اهل الذمه*، تحقیق یوسف بن احمد البکری، شاکر بن توفیق العاروری، ج ۱، رمادی للنشر: الدمام، ص ۳۷۷.
- ۲ عبدالرزاق، همان، ج ۶، ص ۵۸.
- ۳ محمد سهیل طقوش (۲۰۱۱م)، *تاریخ الخلفاء الراشدين والانجازات السياسية*، بیروت: دار الفنايس، طبعه الثانية، ص ۳۲۶.
- ۴ الأصبیحی المدنی، همان، ج ۱، صص ۲۵۵، ۲۷۹.
- ۵ ابویوسف، همان، ص ۱۴۹.
- ۶ یحیی بن آدم بن سلیمان القرشی بالولاء، أبو زکریاء الکوفی (۱۳۸۴ق)، *الخراج*، الناشر: المطبعة السلفية و مکتبته، الطبعه الثانية، ص ۵۲.
- ۷ ابویوسف، همان، صص ۱۴۶، ۱۵۰.
- ۸ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، صص ۹۸، ۱۸۷؛ محمد بن علی بن اعثم کوفی (۱۳۷۴)، *الفتوح*، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی، ص ۱۶۵؛ محمد بن جریر طبری (۱۳۷۵)، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۵، تهران:

اخذ جزیه از ذمیان به مثابه طرد اجتماعی

همان‌طور که اشاره شد بخشی از جامعه اسلامی را اهل کتاب تشکیل می‌داد و حقوق متقابلی در روابط آنان با حکومت اسلامی برقرار بود. اخذ جزیه از آنان بر اساس مبانی قرآنی و در قبال تأمین امنیت جان، مال ذمیان از سوی دولت اسلامی صورت می‌گرفت. اما از دیدگاه جامعه‌شناسی و نظریه طرد اجتماعی، ملزم نمودن گروهی یا طبقه‌ای از شهروندان به پرداخت هزینه‌ای معین و مشخص برای حفظ دین به معنای محروم شدن از عدالت اجتماعی و طرد از اجتماع تلقی می‌شود.^۱ اخذ جزیه از ذمیان بر اساس آیه شریفه ۲۹ سوره توبه بود.^۲ بر این اساس و به هنگام فتح شام، عمر به ابوعبیده توصیه کرده بود که بر آنها جزیه مقرر کند، اما از اسارت آنها پرهیزد و مسلمانان را از ظلم و خوردن اموال آنان برحذر دارد و به شرطی که با آنان منعقد کرده‌اند وفادار باشند.^۳ از طرفی جزیه‌ای که از ذمیان اخذ می‌شد از منظر اقتصادی منبع مناسبی برای مسلمانان به شمار می‌رفت و تأمین‌کننده درآمد موقتی آنان بود، چنانکه عمر بن خطاب وصیت کرده بود رعایت حال ذمیان را کرده و بیشتر از طاقتشان بر آنها تحمیل نکنند.^۴ زیرا آنان محل درآمد خانواده شما هستند: *أوصیکم بأهل الذمة فإنهم ذمة نیکم و أرزاق عیالکم*.^۵

علاوه بر این جزیه اخذ شده از ذمیان برای مسلمانان تعهد جدیدی ایجاد می‌کرد و آن حفظ جان، مال و اموال آنان بودند؛ چنانکه به هنگام فتح شام برخی از والیان ابوعبیده اطلاع دادند شهری که با مسلمانان مصالحه نموده بود با رومیان ارتباط ایجاد کرده و تحولات و وضعیت مسلمانان را به آنان گزارش می‌کنند و رومیان هم اجتماع بزرگی تدارک دیده‌اند،

اساطیر، ج ۵، ص ۱۷۸۷؛ خلیفه بن خیاط (۱۴۱۵)، تاریخ خلیفه، بیروت: دارالقلم، ۶۷.

۱ مطالعه و بررسی موضوع جایگاه اهل ذمه در خلافت عمر بن خطاب بر اساس الگوی طرد اجتماعی انجام پذیرفته، بنابراین دریافت جزیه از آنان به‌عنوان یکی از نموده‌های «طرد اجتماعی» است ولی نباید آن را به معنای پذیرش این نوع تلقی از جانب نویسندگان مقاله دانست.

۲ (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ).

۳ ابویوسف، همان، ص ۱۵۵.

۴ همان، ص ۴۸.

۵ محمد بن اسماعیل أبو عبدالله البخاری الجعفی (۴۲۲ق)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاری)، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، ج ۴، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقیم محمد فؤاد عبدالباقی، ص ۹۸؛ أحمد بن یحیی بلاذری (۱۴۱۷ق)، جمل من أنساب الأشراف، تحقیق: سهیل زکار وریاض الزرکلی، ج ۱۰، بیروت: دار الفکر، ص ۴۱۳.

در نتیجه ابوعبیده به والیان خود دستور داد تا جزیه و خراج جمع‌آوری را به مردم پس بدهند؛ چرا که نتوانسته بود دشمن را دفع کند.^۱ در نواحی زرتشتی‌نشین همچون نهاوند نیز اعراب شرط کردند در صورت پرداخت مالیات زمین و جزیه، امنیت اموال و خانه‌های اهالی تضمین گردد و هیچ‌کس کشته یا برده نخواهد شد.^۲ با توجه به افزایش شمار جزیه‌دهندگان، (به استثنای زرتشتیان) در این دوره که حدوداً شامل ۵۰۰ هزار نفر از مسیحیان و یهودیان می‌شدند،^۳ عمر بن خطاب به جهت تسهیل در امر پرداخت جزیه و بر اساس استطاعت مالی و جلوگیری از اجحاف به ذمیان و تخفیف به آنها، جامعه را به سه طبقه تقسیم کرده بود. بر این اساس طبقه فقیر که شامل خیاط، رنگرز و خراز بود ۱۲ درهم، طبقه متوسط ۲۴ و طبقه ثروتمند که شامل صراف، بزاز، زمی‌نادر، طبیب معالج، صنعتگران و تجار می‌شد باید ۴۸ درهم پرداخت می‌کردند. اما کودکان، سالخوردگان، زنان، مسکینان، نایبانیان بی‌کسب و کار، صدقه‌بگیران، اشخاص از پا مانده، بردگان، دیوانگان، و راهبان از پرداخت جزیه معاف بودند.^۴

به‌واقع این شیوه اخذ مالیات جزیه که عمر اتخاذ نمود همان شیوه‌ای بود که خسرو انوشیروان برای اصلاح امور مالیاتی کشور وضع کرده بود که میزان سالانه آن چهار یا شش یا هشت یا دوازده درهم نقره بود و تنها از مردان بین بیست تا پنجاه سال اخذ می‌شد، و در این دوره (خلافت عمر)، فقیران ذمی نیز از پرداخت جزیه معاف بودند.^۵ بر این اساس عمر بن خطاب پیرمردان ذمی را از پرداخت جزیه معاف و سهمی از بیت‌المال به آنها اختصاص داد.^۶ از طرفی در جزیره تا مدتی روغن، سرکه و گندم به نفع مسلمانان گرفته می‌شد. عمر به خاطر نظر ارفاق به مردم آن دیار، تخفیفی در این باب قائل شد و به گرفتن چهل و هشت و بیست و چهار و دوازده درهم اکتفا نمود.^۷ البته اخذ گندم، روغن و یا عسل در راستای

۱ ابویوسف، همان، ص ۱۵۳.

۲ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، صص ۴۳۱-۴۳۲.

۳ آدام منز (۱۳۶۴)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراقرلو، ج ۱، تهران: امیرکبیر، ص ۵۳.

۴ ابویوسف، همان، صص ۱۳۵-۱۳۷؛ علی‌بن محمد ماوردی (ابی‌تا)، احکام السلطانیة، قاهرة: دارالحدیث، ص ۲۲۴؛ أبو محمد بن قدامة المقدسی (۱۳۸۸ق)، المغنی لابن قدامة، ج ۹، قاهرة: مکتبة القاهرة، صص ۳۴۰-۳۴۱.

۵ عزالدین علی بن اثیر (۱۳۷۱)، الکامل (کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، ج ۵، تهران: موسسه مطبوعاتی علمی، ص ۱۰۸؛ جمشید گرشاسب چوکسی (۱۳۸۲)، ستیز و سازش، ترجمه نادر میر سعیدی، تهران: ققنوس، ص ۱۴۰.

۶ بلاذری (۱۴۱۷)، همان، ج ۱۰، ص ۳۶۵.

۷ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۴۶۵؛ ابن عساکر (۱۴۱۵)، تاریخ دمشق، المحقق عمرو بن غرافه العمروی، ج ۲، ناشر: دارالفکر

برآورده کردن نیازهای مالی و ارتزاق مسلمانان بود. با توجه به شرایطی که عمر فراهم کرده بود زمین حتی می‌توانستند به‌جای پول نقد از فرآورده‌های حرفه و پیشه خود به‌جای جزیه پرداخت کنند^۱ و حتی گاهی اوقات زمین مصالح ساختمانی را هم می‌توانستند به‌عنوان جزیه پرداخت کنند. چنانکه مسجد جامع کوفه را با قسمتی از مصالح حاصل از تخریب قصرهای آل منذر ساخته‌اند و بهای آن را به‌جای جزیه اهل حیره حساب کرده‌اند.^۲

توانایی‌های مالی زمین در تعیین مقدار جزیه مؤثر بود. چنانکه عمر بن خطاب جزیه مناطقی همچون شام و مصر را که پول رایج آنان طلا بود، (اهل ذهب) چهار دینار و مناطقی مانند عراق و خراسان را که پول رایج آنان نقره بود، (جاهل ورق)، چهل درهم تعیین کرد. همچنین وی مردم را به طبقات مختلف تقسیم و جزیه ثروتمندان را بیشتر از تهیدستان تعیین کرد و بر طبقه متوسط جزیه‌ای که متناسب با امکانات مالی آنان بود مقرر نمود.^۳ عمر بن خطاب همچنین مقرر کرده بود چنانچه مسلمانی بر اهل ذمه‌ای، (در شام و سواد عراق) وارد شود باید به مدت ۳ شبانه روز از آن مسلمان پذیرایی کند.^۴ اما همان‌طور که گزارش شده این شرط به معنای تحمیل بار مضاعف بر اهل ذمه نبود. چنانکه عمر در مصالحه با اهل شام با آنان توافق کرد که به مدت ۳ روز مسافر و رهگذر مسلمانی که از مناطق اهل ذمه عبور می‌کند را در آنچه می‌خورند مهمان کنند. با وجود این شرایطی برای فرد مسلمان مهمان هم مقرر داشت که حکایت از حفظ حقوق زمین و عدم اجحاف به آنها است. وی مقرر داشت، مسافران مسلمان حق ندارند زمین را مکلف و مجبور به سربریدن گوسفند یا مرغ نمایند و یا حتی برای چهارپایانشان آذوقه‌ای غیر از جو درخواست نمایند. همچنین این شرایط فقط برای اهل ذمه ساکن در روستا است و شهرنشین‌ها از این قاعده مستثنی بودند و به واقع آنان حق درخواست مضاعف نداشتند. در روایتی دیگر آمده که عمر بن خطاب یک شبانه روز مهمانداری از مسلمانان را مقرر کرد و در صورتی مسافر مسلمان گرفتار بارندگی یا مبتلا به بیماری شود تا دو شبانه روز می‌تواند در خانه ذمی اقامت کند و اگر چنانچه بیش از موعد

للطباعة والنشر والتوزيع، ص ۱۸۲.

۱ احمد بن محمد یعقوبی (۱۳۸۹)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۰.

۲ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۴۰۵.

۳ همان، صص ۱۷۹-۱۸۰؛ ابراهیم بن علی بن محمد برهان‌الدین الیعمری (۱۴۰۶ق)، تبصرة الحکام فی اصول الأفضیة و مناهج الأحکام، ج ۲، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية، ص ۲۲۹؛ محمد حمیدالله (۱۴۰۷ق)، مجموعه الوثائق السياسية للعهد النبوی و الخلافة الراشدة، بیروت: دار النفائس، ص ۵۰۸.

۴ ابویوسف، همان، ص ۴۹.

مقرر ماندگار شد باید از اموال و دارایی خود هزینه کند و تنها بر حسب توانمندی مالی اهل ذمه بر آنان تکلیف نماید^۱ و بر آنان ظلم نکرده و بیش از توان آنان بر آنها تکلیف مقرر نکند.^۲ این شرایط مخصوص ذمیانی بود که در شام و عراق ساکن بودند از طرفی پذیرایی از مهمان غریب برای ذمیان شرط سنگینی نبوده است. در ضمن کمک مؤثری هم به مسلمانان غریب می‌شد.^۳

گسترش محدودیت‌های اجتماعی اهل ذمه در خارج از مرکز خلافت

در برخی از منابع به محدودیت‌های اجتماعی اهل ذمه اشاره شده است. چنانکه ابویوسف می‌نویسد آنان ملزم به تعهداتی بودند که در صلح‌نامه منعقد آمده بود. چنانکه به هنگام فتح شام، ابوعبیدبن جراح وقتی با آنان مصالحه نمود شرط کرد کلیساهای آنان را تخریب نکند، ولی آنان حق نداشتند معبد جدیدی احداث کنند و بر روی نهرهای خود پل احداث نمایند. از طرفی باید در راه ماندگان را هدایت کنند و تا ۳ روز از مسلمانان پذیرایی کرده و به آنان توهین نکنند. ابویوسف در ادامه به محدودیت‌هایی اشاره نموده و ریشه آنها را منتسب به عصر خلافت عمر بن خطاب می‌داند. اینکه ذمیان ملزم به ارائه خدماتی به مسلمانان بودند از جمله اینکه باید برای جنگجویان مسلمان آتش روشن نمایند تا مسیر را گم نکنند. محدودیت بعدی که وضع شده بود مربوط به مسئله برگزاری نماز بود که به هنگام اذان یا در حین اذان، ناقوس کلیساها را بلند نکنند، چرا که باعث ایجاد اختلال و بی‌نظمی در امر اجتماع مسلمانان، به هنگام برگزاری نماز می‌گردید. آنان باید در میان اجتماع مسلمانان، صلیب آشکار نمی‌کردند و خوک‌های خود را بیرون نمی‌آوردند. همچنین باید در ایام عید خود بیرق بیرون نیاورده و خود را مسلح ن سازند،^۴ چراکه مسلح شدن اجتماع ذمیان، خطر و تهدیدی برای امنیت جامعه و زمینه‌ساز تشنج و نامنی برای سرزمینی می‌شد که تا قبل از فتح از نظر مذهبی و سیاسی وابستگی تنگاتنگی با رومیان داشت. البته به نظر می‌رسد این محدودیت‌های اجتماعی مورد اشاره ابویوسف منطقه‌ای و مربوط به مسیحیان شام باشد؛ چراکه در صلح‌نامه

۱ ماوردی، همان، ۲۲۵؛ محمد بن الحسین بن الفراء القاضی أبویعلی (۴۲۱ق) *الأحكام السلطانية للفراء*، صححه و علق علیه: محمد حامد الفقی، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانية، صص ۱۵۶-۱۵۷.

۲ البخاری، همان، ج ۲، ص ۱۰۳؛ أبوزکریاء الکوفی، همان، ص ۷۱.

۳ جرجی زیدان (۱۳۹۲)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، ج ۴، تهران: امیر کبیر، ص ۷۴۱.

۴ ابویوسف، همان، ص ۱۵۳؛ ابن الفراء، همان، ص ۱۵۹.

میان خالد بن ولید و مسیحیان حیره که با فاصله اندکی در عهد خلافت ابوبکر منعقد شد آمده بود که کلیسای آنها تخریب نشود و مانعی برای نواختن ناقوس نداشته و از ظاهر کردن صلیب در روز عید ممانعت به عمل نیاید.^۱ محدودیت‌های مورد اشاره ابویوسف در نوشته‌های تاریخی بلاذری، طبری و ابن‌اثیر نیامده است. اما در منابع فقهی همچون الام به محدودیت‌های بیشماری اشاره شده است.^۲

بلاذری در انساب الاشراف طی گزارشی آورده که در کوفه اختلافی میان زن و مردی نصرانی رخ داد که یکی اسلام آورده بود و سپس همسر وی را ملزم به بازگشت به نصرانیت نموده بود و با بالا گرفتن اختلاف به ضرب و شتم انجامیده بود. به همین دلیل عمر دستور داده بود برای شناخت نصرانی‌ها باید لباسی غیر از آنچه مسلمانان می‌پوشند بر تن کنند تا شناخته شوند.^۳ در برخی از منابع قرن پنجم همچون، سراج الملوک اشارات عدیده‌ای مبنی بر اعمال محدودیت‌های بی‌شماری که ریشه در عهد خلافت عمر بن خطاب دارد آمده است. چنانکه طرطوشی به نامه‌ای که مسیحیان شام برای عمر بن خطاب ارسال کرده‌اند اشاره نموده است در این نامه آمده است:

مسیحیان اعتراف کرده‌اند که زمانی که سرزمین آنها فتح شده است، ما از شما درخواست امان در مورد جان، مال و همکیشان خود نمودیم و با شما متعهد شدیم که هرگز در شهرهای خود و حومه آنها صومعه و کلیسا نسازیم و بناهای فرسوده را مرمت و تعمیر نکنیم و بناهایی که در مناطق مسلمان‌نشین در شهرها هست را تجدید بنا نکنیم و از ورود مسلمانان چه در شب و چه روز ممانعت به عمل نیاوریم؛ و تعهد کردیم که همواره دروازه‌های خود را بر روی مسلمانان باز کنیم و از مسافران مسلمان در منازل خود پذیرایی کنیم و از آنان به مدت سه شب پذیرایی کنیم و هرگز جاسوسی را در کلیسا و منازل خود جای ندهیم و دشمنان مسلمانان را مخفی نکنیم. هرگز قرآن را به کودکان خود آموزش ندهیم و به شرک تظاهر ننموده و کسی را برای پذیرش آن تبلیغ نکنیم و از پذیرش اسلام توسط اقوام خود ممانعت به عمل نیاوریم. به مسلمانان احترام گذارده و در موقعی که آنان در مجامع و مجالس با ما شرکت می‌کنند نسبت به آنان مؤدب باشیم و از مسلمانان در لباس، کلاه، عمامه و پاپوش و اصلاح موی سر و

۱ همان، ص ۱۵۷.

۲ شافعی، همان، ج ۴، ص ۲۱۸.

۳ بلاذری (۱۴۱۷)، همان، ج ۱۰، ص ۱۳.

فرق گذاشتن و از طرز سخن و تکیه کلام‌های آنان تقلید نکنیم و القاب مسلمانان را برای خود به کار نبریم و بر اسب سوار نشویم و شمشیر حمایل نکنیم و از استعمال و حمل اسلحه خودداری کنیم. از حک عبارات عربی بر انگشترهای خود خودداری کنیم و مشروبات نفروسیم و جلوی سر خود را بتراشیم و از زی خود در هر جا خارج نشویم و بر کمرهای خود کمر بند ببندیم و از نصب صلیب بر فراز کلیساهای خود و نمایش کتب خود در معابر و بازار مسلمانان خودداری کنیم و زنگ کلیساهای خود را به آرامی به صدا در آوریم و از قرائت ادعیه و انجام مراسم دینی با صدای بلند در صورت حضور مسلمانان خودداری کنیم و از حمل شاخه‌های خرما و علائم و یا علامت‌های دیگر در مراسم دینی خود در معابر خودداری کنیم و در مراسم تدفین سرودهای مذهبی را با صدای بلند نخوانیم و شمع روشن در معابر و بازار مسلمانان حمل نکنیم. مردگان خود را در مجاورت مسلمانان دفن نکنیم و هرگز افرادی را که در خدمت مسلمانان بوده‌اند را به بندگی نگیریم و در منازل مسلمانان به جاسوسی نرویم و هرگز مسلمانی را نزنیم. ما از طرف خود و همکیشانمان متعهد می‌شویم که تمام موارد این قرار داد را رعایت نماییم و در مقابل در محافظت و امان باشیم و هر گاه یکی از موارد این قرارداد را نقض کردیم از امان و محافظت شما محروم باشیم و شما آزاد خواهید بود که با ما به‌عنوان دشمن و شورشی رفتار کنید.^۱

ابن‌الفراء هم به محدودیت‌های مشابه‌ای اشاره دارد از جمله اینکه از احداث یا تجدید بنای دیر و کلیسا در دارالاسلام خودداری کنند. البته وی در ادامه آورده است که در این باره اختلاف وجود دارد و سه نظر مطرح شده است؛ ج ۱. نداشتن حق بازسازی، ج ۲. برخورداری از حق بازسازی، ج ۳. عدم جواز تجدید بنای معابد در صورت تخریب کامل آنها. وی سپس به محدودیت‌های دیگری اشاره می‌کند از جمله از بلند کردن ساختمان خود نسبت به ساختمان مسلمانان خودداری نمایند و یا اینکه زنا با زن مسلمان یا هرگونه مقاربت یا ازدواج بپرهیزند و یا اینکه فتنه در دین مسلمانان نکنند و همچنین موارد دیگر.^۲ ابن‌عساکر هم به محدودیت‌هایی اشاره و آنها را منتسب به دوران خلافت عمر بن خطاب می‌داند از جمله اینکه بعد از ورود اسلام به شام، مسیحیان حق ساختن کلیسای جدید را ندارند و اگر چنانکه

۱ ابوبکر الطرطوشی المالکی (۱۲۸۹ق)، *سراج الملوک*، مصر: من أوائل المطبوعات العربية، صص ۱۳۵-۱۳۶.

۲ ابن‌الفراء، همان، صص ۱۵۸-۱۶۱.

صلیبی از کلیسا خارج شود آن را بر سر صاحب صلیب شکسته و خرد کنند.^۱ اما نویسندگانی همچون دی جوجه، کایتانی، زیدان^۲ و لوی-روبین^۳ نشان داده‌اند این محدودیت‌ها ساخته نسل بعد هستند و نسل بعد تعدادی از مقررات که آزادی مذهبی مسیحیان را تا اندازه‌ای محدود می‌نمود به عمر بن خطاب نسبت داده‌اند تا بدین شیوه رفتارهای خود با ذمیان را مشروع و آن را بر اساس سنت خلفا بدانند. از طرفی عمر بن خطاب شخصاً کسی نبوده که این همه به ذمیان توهین کند.^۴ از سوی دیگر در عمل برخی از این مقررات اصلاً رعایت نمی‌شد، اما با وجود این در قرون بعد کسانی همچون ابن‌الازرق و شیزری طبری همین محدودیت‌های اجتماعی را در کتاب خویش آورده‌اند،^۵ در صورتی که در هیچ کدام از منابع متقدم وضع چنین محدودیت‌های اجتماعی که بیانگر «طرد اجتماعی» ذمیان از جامعه و اعمال روش‌های سختگیرانه از سوی عمر بن خطاب باشد گزارش نشده است. حتی بر خلاف نوشته طرطوشی و ابن‌الازرق و شیزری طبری، چنانکه ابویوسف آورده در زمانی که اهالی عانات با خالد مصالحه کردند شرط شد که معابد و کلیساهایشان را تخریب نکند و در هر وقت روز یا شب که بخواهند بجز اوقات نماز ناقوس معابد خود را بنوازند و در ایام عید صلیب‌های خود را بیرون بیاورند. چنانکه با اهل قرسیسا هم رفتار مشابه‌ای شد و عهدنامه منعقد شده در زمان ابوبکر، عمر، عثمان و علی(ع) به قوت خود باقی ماند و هیچ تغییری نکرد.^۶ در تحقیقات جدید هم کسانی چون توماس آرنولد تأکید دارند که شواهد متعددی در دست است که نشان می‌دهد مسیحیان صدر اسلام و دوران فتوحات اولیه محدودیت دینی خیلی کمی داشتند و کمتر موردی برای ناراحتی آنان وجود دارد^۷ و رفتار عمر با آنان عادلانه و در اجرای مراسم دینی کاملاً آزاد بودند.^۸

۱ ابن‌عساکر، همان، ج ۲، ص ۱۸۲.

۲ زیدان(۱۳۹۲)، همان، ص ۷۳۷.

3 Milka Levey Rubin(2016), "Umar II's ghiyār Edict: Between Ideology and Practice", in A. Borrut and F. M. Donner(eds.), *Christians and Others in the Umayyad State*, Chicago, Illinois, pp.158-159.

۴ سرتوماس آرنولد(۱۳۸۵)، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، صص ۴۳-۴۴.

۵ محمد بن علی بن محمد بن الأزرق [بی تا]، بدائع السلك فی طبائع الملک، تحقیق د. علی سامی، ج ۲، العراق: وزارة الإعلام، صص ۱۷۹-۱۸۰؛ عبدالرحمن بن نصر الشیزری الطبری(۱۹۴۶م)، نهایة الرتبة الظرفیة فی طلب الحسبة الشریفیة، مصدر الكتاب: موقع الإسلام، ص ۱۰۳.

۶ ابویوسف، همان، ص ۱۶۰.

۷ آرنولد، همان، ص ۴۸.

۸ زیدان(۱۳۹۲)، همان، ص ۷۴۱.

بنابراین نوشته طرطوشی و ابن‌الازرق، قول ابن‌الفراء نمی‌تواند چندان قابل اعتماد باشد و احتمالاً با توجه به شرایط حاکم بر زمان آنان به نگارش درآمده تا بدین شیوه به رفتار حکام عصر خویش در برخورد با ذمیان مشروعیت ببخشد. از طرفی اعمال برخی محدودیت‌های اجتماعی و مذهبی ذمیان مربوط به بعضی از شهرهایی شام و عراق است که ساکنانش در برابر اعراب مهاجم مقاومت کرده و در نهایت تسلیم شده‌اند. به همین دلیل اعراب هم محدودیت‌های اجتماعی برای آنان وضع کرده‌اند، اما نه به شدتی که طرطوشی و دیگران آورده‌اند. آنچه باعث تشدید اعمال برخی محدودیت‌های اجتماعی در شام از سوی عمر بن خطاب شده بود این بود که کشیشان و راهبان رومی، مسیحیان را از عرب‌های تازه وارد متنفر می‌کردند و آنان را به طرف قیصر روم سوق می‌دادند. قیصر هم می‌کوشید از این نارضایتی استفاده کند و دوباره شامات را از مسلمانان پس بگیرد. از طرفی بعضی از مسیحیان شام با اجرای این نقشه موافق بودند و اطلاعات و تحرکات مسلمانان را به رومیان گزارش می‌دادند و اگر از روم جاسوسی به شام می‌آمد او را در خانه‌های خود پنهان می‌کردند و در امر جاسوسی آنان را یاری می‌نمودند. چه بسا یک مسیحی با تبدیل لباس نصرانی به لباس اسلامی و کندن مهر عربی و تبدیل نام خویش به کنیه عربی و آموختن مختصری قرآن برای جاسوسی در اجتماع مسلمانان وارد می‌شد و کار خود را به انجام می‌رساند. این در موقعی بود که تمام شام فتح نشده بود و عمر بیم آن داشت دسیسه‌های رومیان امور شام را مختل کند. به همین دلیل عمر با مسیحیان شام شرط کرد مثل مسلمانان لباس نپوشند و مانند آنان سوار نشوند و در منازل خود جاسوسان رومی را جا ندهند.^۱ به‌واقع یکی از معضلات شام در آغاز فتوحات همین مسئله جاسوسی رومیان مسیحی بود که به لباس مسلمانان درآمده و مشکلاتی ایجاد کرده بود. به همین دلیل منابع از این پدیده به‌عنوان یکی از چالش‌های خلافت عمر یاد کرده‌اند^۲ و بعدها فقهای مسلمان در مباحث فقهی فصولی را به امر جاسوسی ذمیان و چگونگی برخورد با این پدیده اختصاص دادند.^۳ بنابراین محدودیت‌های اجتماعی که در آغاز فتوحات از سوی عمر بن خطاب برای مسیحیان شام به لحاظ پوششی وضع شده بود می‌تواند درست باشد.

۱ زیدان (۱۳۹۲)، همان، ص ۷۴۳.

۲ الطرطوشی المالکی، همان، ص ۱۳۶.

۳ عبدالکریم زیدان (۱۴۰۲)، احکام الذمیین و المستامنین فی دار الاسلام، بیروت: مکتبه القدس، صص ۲۰۵-۲۱۰.

دوری از مرکز خلافت، کنترل و نظارت بر رفتارهای اجتماعی ذمیان نیز می‌تواند دلیل دیگری بر اعمال برخی محدودیت‌های اجتماعی باشد. از طرفی هم مرز بودن با قلمرو رومیان و نفوذ دینی آنها، ترویج و تبلیغ آیین مسیحیت از سوی آنان در نواحی شام، سختگیری‌های مذهبی از سوی دستگاه خلافت را قوت بخشید. به همین دلیل عمر بن خطاب با اعمال برخی از محدودیت‌هایی اجتماعی سعی کرد رفتارهای مذهبی آنان را تا حدودی کنترل کند، چنانکه آشکار نکردن صلیب در میان مسلمانان، نواختن ناقوس با صدای بلند و احداث نکردن کلیسای یا معبد جدید^۱ و عدم حمل سلاح و عدم نامه‌نگاری با رومیان می‌تواند از مصادیق آن باشد.^۲

طرده یا پذیرش زرتشتیان

در باب چگونگی برخورد با زرتشتیان در این دوره، ظاهراً عمر در بدایت امر مردد بود که آیا مجوس می‌تواند در زمره اهل کتاب باشند یا نه که عبدالرحمان بن عوف ضمن نقل قولی از پیامبر (ص) مبنی بر اهل کتاب بودن آنها، شک وی را به یقین تبدیل کرد.^۳ بر این مبنا نوشته‌های مجوسان مورد احترام واقع گشت، همچنین به ندرت از ویرانی آتشکده‌ها به فرمان دولت و یا اقدامات دیگری بر ضد مقدسات زرتشتی و یا کتب دینی آنها گزارش می‌شود و عقاید زرتشتی جزو ادیانی درآمد که باید با آنها مدارا شود.^۴ آنها در ادای مراسم دینی آزاد بودند، معابد و آتشکده‌ها محفوظ ماند، ایرانیان در قبول اسلام یا پرداختن جزیه و خراج مختار بودند و در گرفتن جزیه و خراج چندان احجاف نمی‌شد؛ هر کس به قدر توان خود مبلغی می‌پرداخت و جان و مال و دین او در امان بود.^۵ این تسامح و آزادی مذهبی که بر طبق موازین اصیل اسلامی به زرتشتیان اعطا شد خود عاملی برای جلب نظر آنها به دین اسلام گردید.^۶ از طرفی هر جا آتشکده‌ای بود روحانیونی هم برای اعمال و مراسم مذهبی در آن

۱ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، صص ۲۵۰-۲۵۱.

۲ محمد بن عمر الواقدی (۱۴۱۷ق) فتوح الشام، ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ص ۱۲۹.

۳ ابویوسف، همان، ص ۱۴۲؛ ابوالحسن بن زنجویه (۱۴۰۶ق)، الأموال لابن زنجویه، شاکر ذنب فیاض مرکز الملك فیصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، ص ۱۳۶؛ ابوالحسن علی البغدادی الدارقطنی (۱۴۰۶)، المؤتلف والمختلف، تحقیق موفق بن عبدالله بن عبد القادر، ج ۱، بیروت: دارالغرب الإسلامي، ص ۱۵۷؛ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (۱۴۱۳)، تاریخ الاسلام ذهبی، وفتیات المشاهیر و الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، ج ۶، بیروت: دارالکتب العربی، طبعه الثانية، ص ۲۶۷.

۴ برتولد اشیولر (۱۳۷۹)، جهان اسلام، ترجمه قمر آریان، ج ۱، تهران: امیر کبیر، صص ۳۳۷-۳۳۸.

۵ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، صص ۲۸۸، ۴۶۷.

۶ آرنولد، همان، ص ۲۳۹.

مکان بوده‌اند که همه این‌ها نشان از آزادی مذهبی زرتشتیان دارد.^۱ با وجود این ظاهراً برخوردهای متفاوتی با زرتشتیان صورت گرفته است و برخی بر این هستند که شواهد متعددی درباره صیغه کردن زنان و به بردگی کشیدن کودکان زرتشتی طی ستیزهای طولانی برای سلطه بر مناطقی همچون استخر فارس وجود دارد. مردانی که در استخر اسیر شدند، مجبور بودند چندین سال در کارهای مختلف به اعراب خدمت کنند.^۲ البته این نظر چوکسی را نمی‌توان در باب شهرهایی که تن به صلح داده و شرایط ذمه را قبول کرده بودند، پذیرفت. این شیوه برخورد مربوط به شهرهایی است که بعد از تسلیم شدن و رفتن نیروهای اصلی نظامی اعراب، سر به شورش برمی‌داشتند، بنابراین چون هیچ‌کدام از روش‌های پیشنهادی اعراب، (اسلام آوردن یا قبول پرداخت جزیه) را قبول نمی‌کردند، با آنان وارد جنگ شده و با آنها چنین رفتارهایی می‌کردند. از طرفی شهرهای زرتشتی‌نشین که خواستار تسلیم شدن بودند در صلحنامه منعقد فی‌مابین شرط می‌کردند که مسلمانان کسی را نکشند، کسی را به اسارت نگیرند و آتشکده‌ها را ویران نکنند^۳ و این امر بیانگر این است که زرتشتیان نگران آتشکده‌ها بودند. چنانکه در جریان صلح آذربایجان و شیز مقرر شد که هشتصد هزار درهم به‌عنوان جزیه پرداخت کنند و همچنین کسی کشته یا به بردگی برده نشود و آتشکده‌ای ویران نگردد. به‌ویژه مردم شیز از رقصیدن در عیدهای خود و انجام مراسمی که به‌جا می‌آورند ممنوع نگردند.^۴ در این دوره همچون دوران پیامبر(ص) تأکید بر عدم ازدواج و استفاده نکردن از ذبایح زرتشتیان^۵ ادامه پیدا کرد و محدودیت‌های اجتماعی و طرد اجتماعی زرتشتیان در این خصوص همچنان به قوت خود باقی ماند. اما آنها در اجرای مراسم دینی، مذهبی و پوشش لباس مشخص در جامعه محدودیتی نداشتند. با وجود این گاهی به برخی از آتشکده‌ها تعرض می‌شد، چنانکه برخی از سرداران سپاه عرب به آتشکده‌های زرتشتیان در کاریان و فیشجان یورش بردند و آنها را غارت کردند.^۶ این رفتار بدان معناست که هنوز دیدگاه فرمانروایان و فرماندهان نسبت به این طیف عظیم اجتماعی توأم با تعصب

۱ شهرپانو دلبری (۱۳۸۹)، «برانیان آزاده در یمن (ابناء الاحرار)»، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن، س ۶، ش ۲۴، ص ۴۲.

۲ چوکسی، همان، ص ۳۵.

۳ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۴۴۷.

۴ همان، صص ۴۵۷-۴۵۸.

۵ ماوردی، همان، ۲۲۳؛ ابن‌الفراء، همان، ص ۱۵۴.

۶ خیاط، همان، ص ۱۶۴.

است. در صورتی که یهودیان و مسیحیان چنین محدودیت‌هایی اجتماعی را نداشتند. برای نمونه برخی از یهودیان همچون «پول آگینایی» و «مغنوس» در عرصه پزشکی فعالیت و شهرت فراوانی داشتند و بدون محدودیت در جامعه به امور پزشکی اشتغال پیدا کرده بودند.^۱

طرد اجتماعی ذمیان از عرصه اداری

به‌رغم آزادی‌هایی ع دیده‌ای که در عرصه دینی در بیشتر قلمروی اسلامی به ذمیان داده شده بود، عمر سعی می‌کرد در عرصه اداری به شیوه دیگری با آنان رفتار نماید. با توسعه روزافزون قلمروی دولت اسلامی، ورود ذمیان به این عرصه جدید با توجه به تجربه، آگاهی و تسلطی که به امور اداری مناطق مفتوحه داشتند خواه ناخواه امری کاملاً واضح و مهار نشدنی بود. با وجود این، عمر سعی می‌کرد از نفوذ و قدرت‌گیری ذمیان در ساختار اداری دستگاه خلافت جلوگیری کند و مانع ورود و تسلط آنان شود و بدین شکل از تحرک اجتماعی ذمیان جلوگیری می‌کرد. البته اتخاذ این شیوه، جعدم به کارگیری ذمیان. می‌تواند از مظاهر طرد اجتماعی باشد. به‌رغم تمامی تلاش‌های صورت گرفته باز هم این ذمیان بودند که سعی داشتند در عرصه اداری توانمندی خود را نمایان سازند.

به نظر می‌رسد عمر بن خطاب این آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾^۲ را مبنای رفتار خود قرار داده بود. به همین دلیل و بنا به گزارش ابن قتیبه، زمانی که به عمر بن خطاب پیشنهاد شد تا کاتبی از حیره استخدام کند، عمر به دلیل مسیحی بودن او این پیشنهاد را نپذیرفت و این امر را دون شأن مؤمنین می‌دانست.^۳ یا زمانی که ابوموسی اشعری عامل عمر بن خطاب در بصره اقدام به به کارگیری یک کاتب مسیحی نموده بود مورد مؤاخذه قرار گرفت و عمر به وی این آیه قرآن ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ را گوشزد نمود و اینکه فقط یک مسلمان متدین استخدام کند.^۴ حتی عمر بن خطاب به غلام مسیحی خود پیشنهاد کرد که در صورت اسلام آوردن می‌تواند بر امور اداری مسلمانان منصوب گردد، چرا که به کارگیری غیرمسلمانان در امور اداری ممکن نیست.^۵

۱ ابن‌العبری (۱۳۷۷)، مختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۲ قرآن کریم، سوره مائده، آیه ۵۱.

۳ ابومحمد عبدالدین مسلم بن قتیبه‌الدینوری (۱۹۹۲)، المعارف، تحقیق ثروت عکانه، ج ۱، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة الثانية، ص ۱۰۳.

۴ همان، ج ۱، ص ۱۰۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۱۲، ص ۷؛ الطرطوشی المالکی، همان، ص ۱۳۶.

۵ ابن‌قیم جوزیه، همان، ج ۱، ص ۴۵۵؛ جمال‌الدین ابوالفرج بن جوزی (۱۴۲۱ق)، المنتظم فی التاریخ الامم والملوک، المحقق

همچنین زمانی که معاویه در نواحی شام درخواست به کارگیری و استخدام کاتب از مسیحیان برای امور خراج آن نواحی را مطرح کرد با پاسخ منفی خلیفه مواجه شد.^۱ البته این گزارش این‌قیم جای تأمل دارد چرا که دیوان شام به زبان یونانی بود و بعید به نظر می‌رسد اعراب از ذمیان مسیحی بی‌نیاز بوده باشند. به نظر می‌رسد این سختگیری‌ها در شام به نسبت سایر نواحی بیشتر بود، زیرا مسیحیان شام به قیصر روم توجه داشتند و همچنین رابطه دینی نیرومندی میان آنان برقرار بود و بیم آن می‌رفت به جاسوسی بپردازند و کار شام را مختل کنند. به‌واقع آنان بیشتر متمایل به رومیان بودند تا مسلمانان و از طرفی اهل اخذ رشوه نیز بودند.^۲ مسیحیان شام اگرچه ظاهراً تحت اطاعت مسلمانان درآمدند و نظام پرداخت جزیه را پذیرفتند ولی زبان آنان رومی ماند و کشیش بزرگ آنها از قسطنطنیه یا انطاکیه می‌آمد و مراسم دینی آنان مطابق عادات و رسوم مذهبی رومیان اجرا می‌شد. همین امر سبب سختگیری‌های عمر در این زمینه شده بود.

سختگیری‌های عمر بن خطاب در خصوص به کارگیری ذمیان تنها فقط مربوط به مسیحیان ذمی نبود بلکه وی مخالف به کارگیری زرتشتیان هم بود. چنانکه در جریان فتوحات، برخی از عمال عمر به وی نامه‌ای نوشته و در آن اطلاع دادند که چون شمارش و برآورد مقدار جزیه زیاد شده و برای رسیدگی به آن با مشکل مواجه شده‌اند، لذا از عجم‌ها، (ایرانیان زرتشتی) کمک گرفته‌ایم. عمر در جواب نوشت این‌ها دشمن خدا هستند، (جایگاه اجتماعی) آنها را پایین بیاورید همچنان که خدا آنها را پایین آورد و چیزی از آنها درخواست نکنید.^۳ با روند گسترش فتوحات و پیوستن طیف عظیمی از ذمیان به جامعه اسلامی، مسئله جدیدی برای دستگاه خلافت پیش آمد و آن چگونگی برخورد و جایگاه اجتماعی ذمیان در جامعه جدید و همچنین به کارگیری آنان برای اداره نواحی تازه فتح شده بود. با تمام محدودیت‌هایی که در مرکز خلافت برای ذمیان پیش آمده بود. عمر بن خطاب نمی‌توانست در سایر مناطق آنگونه رفتار کند و به‌واقع شرایط جدید پیش آمده اجازه نمی‌داد محدودیت‌هایی از نظر اداری ایجاد کند، چراکه اعراب هیچ‌گونه شناختی از ساختار اداری و

مهدی عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ص ۱۴۱؛ سمیر عالی (۲۰۱۵م)، «المعاملة الرقاییة لغير المسلمين فی دولة الاسلام»، صوت/الجامعة، مجله آکادیمیة علمیة نصف نسویة محكمة، جامعة الاسلامیة فی لبنان، ص ۹۲.

۱ ابن‌قیم جوزیه، همان، ج ۱، ص ۴۵۵.

۲ الطرطوشی المالکی، همان، ص ۱۳۶؛ زیدان (۱۳۹۲)، همان، صص ۷۴۲-۷۴۳.

۳ الطرطوشی المالکی، همان، صص ۱۳۶-۱۳۷.

نحوه اداره مناطق فتح شده نداشتند. به همین دلیل در برخی از نواحی مسیحیان را در امور اداری به کار می‌گرفتند. بنا به گزارش بلاذری به هنگام فتح قیساریه بیش از چهار هزار نفر به اسارت درآمدند و نزد عمر بن خطاب فرستادند که برخی از آنان به دستور عمر در امر کتابت و سایر حرفه‌ها و مشاغل مسلمانان به کار گرفته شدند.^۱

عمر بن خطاب و حفظ جایگاه اجتماعی ذمیان

به‌رغم گزارش‌هایی پراکنده‌ای که به محدودیت‌های اجتماعی ذمیان و طرد اجتماعی آنان اشاره دارد. در مقابل شواهد بی‌شماری در دست داریم که بیانگر توجه به حفظ جایگاه اجتماعی و حقوق شهروندی آنان در جامعه است. چنانکه عمر پیرمردی که قادر به پرداخت جزیه نبود را معاف کرد و سهمی از بیت‌المال را به او اختصاص داد.^۲ بلاذری هم آورده که «عمر بن خطاب چون از ارض دمشق به جایبه آمد، بر گروهی از جذامیان نصاری گذشت و فرمان داد تا از صدقات به ایشان دهند و قوت در حقشان جاری شود».^۳ و یا اینکه به هنگام فتح شام و استقرار مسلمانان، یک فرد یهودی توسط یکی از مسلمانان مورد ضرب و شتم قرار گرفت. چون عمر از این موضوع مطلع گردید بسیار عصبانی شد و فرد مسلمان را مورد مؤاخذه قرار داد و اعلام کرد که اهل کتاب در ذمه خدا و رسول خدا هستند. این رفتار عمر باعث گردید فرد یهودی اسلام بیاورد.^۴ زمانی هم که زید بن حدیر مأمور جمع‌آوری خراج سواد شد، عمر بن خطاب به وی توصیه کرد و وی را بر حذر داشت از اینکه از ذمیانی که خراج پرداخت می‌کنند عشر بگیرد.^۵ یا عمر بن خطاب مقرر پیولی و خوراکی خود را از بیت‌المال برای استفاده از جذامیان مسیحی اختصاص داد و حتی در وصیتی که به جانشین خود در مورد وظایف خلافت می‌نماید، ذمیان را به یاد می‌آورد: «شما را توصیه می‌کنم بر مراعات حال ذمی‌ها که در امان خدا و پیامبرند. بر ایشان ظلم و ستم روا ندارید و بگذارید آنان متوجه این حقیقت شوند که این امان و تأمین رعایت و حفظ می‌شود و تحمیلی فوق طاقت

۱ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۲۰۵؛ الواقدی، همان، ج ۲، ص ۱۵.

۲ قاسم بن سلام ابو عبیده اَبی‌تال، الاموال، التحقيق خليل محمد هراس، بيروت: دارالفکر، ص ۵۶؛ بلاذری (۱۴۱۷)، همان، ج ۱، ص ۳۶۵.

۳ بلاذری (۱۳۳۷)، همان، ص ۱۸۷.

۴ ابو عبیده، همان، ص ۲۳۵.

۵ ابوبکر بن ابی‌شیبه (۱۴۰۹)، المصنف فی الاحادیث الاثر، ج ۶، المحقق کمال یوسف الحوت، ریاض: مکتبه الرشد، ص ۴۱۶.

آنان بر آنان روا نمی‌رود و به عهدی که با ایشان افتاده است وفا کنید.^۱ یا اگر فرد ذمی توانایی پرداخت جزیه را نداشت می‌توانست به فرد مسلمان مهمانی دهد یا امور دیگری را از جانب خلیفه بر عهده بگیرد. چنانچه عمر به راهبی در شام نوشت که در قبال حق جزیه زمین بایری را آباد کند و یا اینکه مسلمانان را مهمانی بدهد.^۲ زمانی هم که در نواحی سکونت اهل کتاب در شام بیماری وبا شایع شد، عمر بن خطاب دستور پیگیری و رفع آن را صادر نمود.^۳

وی همچنین برای اینکه برخی از قبایل از جمله قبیله عرب مسیحی بنی تغلب اسلام بیاورند به جای جزیه از آنان صدقه مضاعف اخذ نمود، اما شرط کرد که فرزندان خود را مسیحی نکنند.^۴ از نظر حقوقی هم در این دوره سعی بر آن بود که حقوق قضایی آنان پایمال نگردد. چنانکه در زمان خلافت عمر بن خطاب، مردی از قبیله بکر بن وائل مردی از اهل ذمه ساکن حیره را به قتل رساند چون عمر مطلع شد دستور داد فرد قاتل را به خانواده مقتول تسلیم کنند. سپس وی را به قتل رساندند.^۵ یا اینکه مردی قبطی نزد عمر از عمرو عاص و پسرش شکایت کرد عمر در صدد برخورد برآمده و به عمرو عاص گفت: «از چه موقع مردم را بنده خود دانسته‌اید؟ مگر خبر ندارید بشر آزاد به دنیا آمده است».^۶

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه بیان شد می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که رفتار عمر بن خطاب در مواجهه با ذمیان ساکن در مناطق مختلف قلمروی اسلامی، با توجه به شرایط زمانی و مکانی کاملاً متفاوت بوده است. به‌واقع تبیین رفتار اجتماعی وی با ذمیان در دو مقوله قابل طرح است. یکی عبارت از رفتاری است که برآمده از ملاک‌های قرآنی بود، یعنی اینکه براساس برخی آیات به مسلمانان توصیه شده است که مراقب باشند که اهل کتاب بر آنان مسلط نشوند که این خود می‌تواند در «طرد اجتماعی» ذمیان مؤثر واقع شود. دوم اینکه برقراری برخی از

۱ ابویوسف، همان، ص ۱۳۸؛ ابن‌عثم کوفی، همان، ص ۲۷۳؛ ابن‌ابی‌الحدید، همان، ج ۱۲، ص ۳۲۹۶.

۲ أبو محمد بن قدامة المقدسی (۱۳۸۸ق) المغنی لابن قدامة، ج ۹، الناشر: مكتبة القاهرة، ص ۳۳۸.

۳ الأصبیحی المدنی، همان، ج ۲، ص ۶۵.

۴ ابویوسف، همان، ص ۱۳۳.

۵ ابوالاعلی‌المودودی ابي تا، حقوق اهل‌الذمه، [بی‌جا]: کتاب‌المختار، ص ۲۱۶.

۶ زبدان (۱۴۹۲)، همان، ص ۷۸۳.

محدودیت‌ها و طرد اجتماعی ذمیان از برخی فرصت‌ها به جهت نظارت و کنترل بر رفتارهای سیاسی، اجتماعی و مذهبی آنان می‌توانست مانع اصلی تحرک اجتماعی ذمیان در جامعه تلقی گردد.

بدین ترتیب می‌توان در بخشی از رفتارهای اجتماعی عمر بن خطاب نمونه‌هایی از یک جامعه بسته که تحرک اجتماعی در آن سرکوب شده است را مشاهده کرد. بر این اساس وی در حجاز و به‌ویژه مدینه به جهت برقراری و تسلط بر اوضاع سیاسی حجاز و جلوگیری از قدرت‌یابی دوباره ذمیان، جیهودی و مسیحی. مقرر نمود که ذمیان حق ورود به حرم را ندارند. وی با اتخاذ این شیوه زمینه طرد اجتماعی آنان در جامعه حجاز را فراهم ساخت. از طرفی پیمان‌شکنی و رباخواری یهودیان و مسیحیان طرد آنان از اجتماع مسلمانان را تسریع می‌بخشید. در سایر نواحی به‌ویژه شام برقراری محدودیت‌های اجتماعی برخلاف حجاز که ممنوعیت منحصر به ورود و اقامت در مدینه بود، حکمفرما نبود. بلکه محدودیت‌های اجتماعی و آنچه طرد اجتماعی خوانده می‌شود در دو حیطه اجتماعی و مذهبی اجرایی شد و این امر ارتباط تنگاتنگی با نفوذ و ارتباط مذهبی مسیحیان و مسئله جاسوسی برای رومیان دارد. به همین دلیل پوشیدن لباس متفاوت، نواختن ناقوس کلیسا، عدم به‌کارگیری در امور اداری و نداشتن فرصت‌های برابر در جامعه می‌تواند از مصادیق طرد اجتماعی ذمیان باشد. اما در مقابل شواهد بسیاری در دست داریم که حکایت از حفظ حقوق اجتماعی و تأمین رفاه اجتماعی ذمیان دارد. به‌عنوان نمونه می‌توان به برقراری مواجب برای سالخوردگان، از کارافتادگان، نابینایان، ناتوانان و معافیت افراد خردسال و زنان از پرداخت جزیه اشاره کرد.

منابع و مآخذ

- ابن آدم الکوفی، أبوزکریاء، یحیی بن سلیمان (۱۳۸۴ق)، الخراج، الناشر: المطبعة السلفية و مکتبتها.
- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۷۱)، الکامل، جکامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران، ترجمه ابوالقاسم حالت، عباس خلیلی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن الأزرق، محمد بن علی بن محمد [بی‌تا]، بلایع السلک فی طبایع الملک، المحقق د. علی سامی النشار، العراق: وزارة الإعلام.
- ابن اعثم کوفی، محمد بن علی (۱۳۷۴)، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج (۱۴۲۱ق)، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، المحقق مهدی عبدالقادر عطا،

- مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن زنجویه، أبو أحمد (۱۴۰۶ق)، *الأموال لابن زنجویه*، تحقیق شاکر ذئب فیاض، مرکز الملک فیصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
 - ابن سعد، محمد (۱۳۷۴)، *طبقات الكبرى*، ترجمة محمد مهدي دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
 - ابن عبدالحکم المصري، عبدالله بن أعین بن لیث بن رافع أبو محمد (۱۴۰۴ق)، *سيرة عمر بن عبدالعزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه*، تحقیق أحمد عیبد، بیروت: عالم الکتب، الطبعة السادسة.
 - ابن العبری، غریغوریوس أبو الفرح (۱۳۷۷)، *مختصر الدول*، ترجمة عبدالمحمد آیتی، تهران: علمی فرهنگی.
 - ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن بن هبة الله (۱۴۱۵)، *تاریخ دمشق*، المحقق: عمرو بن غرافه العمروی، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
 - ابن الفراء، القاضي أبو یعلی محمد بن الحسین (۱۴۲۱ق)، *الأحكام السلطانية*، صححه وعلق علیه محمد حامد الفقی، الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتب العلمیة.
 - ابن قتیبه الدینوری، ابو محمد عبدالدين مسلم (۱۹۹۲م)، *المعارف*، تحقیق ثروت عکائنه، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة الثانية.
 - ابن قدامة المقدسی، أبو محمد (۱۳۸۸ق)، *المغنی لابن قدامة*، القاهرة: مكتبة القاهرة.
 - ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبی بکر (۱۴۱۸ق)، *أحكام أهل الذمة*، تحقیق یوسف بن أحمد البکری، شاکر بن توفیق العاروری، رمادی للنشر: الدمام.
 - ابو عیبه، قاسم بن سلام [بی تا]، *الاموال*، التحقیق: خلیل محمد هراس، بیروت: دارالفکر.
 - ابو یوسف [بی تا]، *الخراج*، تحقیق: عبدالروف سعد، محمد حسن محمد، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
 - أبی الحدید، عبدالحمید [بی تا]، *شرح نهج البلاغة*، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، القاهرة: دار احیاء الکتب العربیة عیسی البابی الحلبي و شرکاه.
 - ابی شیبہ، ابو بکر بن عبدالله بن محمد (۱۴۰۹ق)، *المصنف فی الاحادیث الآتار*، المحقق کمال یوسف الحوت، ریاض: مكتبة الرشد.
 - اجتهادی، ابو القاسم (۱۳۶۳)، *وضع مالی و مالیة مسلمین*، تهران: سروش.
 - اشپولر، برتولد (۱۳۷۹)، *جهان اسلام*، ترجمة قمر آریان، تهران: امیر کبیر.
 - آرنولد، سر توماس (۱۳۸۵)، *تاریخ گسترش اسلام*، ترجمة ابو الفضل عزتی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 - البخاری الجعفی، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله (۱۴۲۲ق)، *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*، (صحيح البخاری)، تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي.

- البغدادی الدارقطنی، أبو الحسن علی (١٤٠٦)، *المؤتلف والمختلف*، تحقیق موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت: دارالغرب الإسلامي.
- بلاذری، احمد بن یحیی (١٣٣٧)، *فتوح البلدان*، ترجمة محمد توكل، تهران: نقره.
- ----- (١٤١٧ق)، *جمل من أنساب الأشراف*، تحقیق: سهیل زكار و رياض الزركلي، بیروت: دار الفکر.
- البوصیری الکنانی الشافعی، أبو العباس (١٤٢٠ق)، *إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة*، تقديم أحمد معبد عبد الكريم، تحقیق دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف: أبو تمیم یاسر بن إبراهيم، الرياض: دار الوطن للنشر، تحقیق الدكتور شاکر ذئب فیاض، السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن الحسین (١٤١٢)، *معرفة السنین والآثار*، المحقق عبد المعطی امین قلجی، بیروت: دار الوعي.
- ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد (١٣٧٣)، *الغارات و شرح حال اعلام آن*، ترجمة عزیز الله عطاردی، تهران: انتشارات عطارد.
- چوکسی، جمشید گرشاسب (١٣٨٢)، *ستیز و سازش*، ترجمة نادر میرسعیدی، تهران: ققنوس.
- حمیدالله، محمد (١٤٠٧ق)، *مجموعه الوثائق السياسية للعهد النبوی و الخلافة الراشدة*، بیروت: دار النفائس.
- خزنه کاتبی، غیدا (١٣٩٣)، *خراج از آغاز فتوحات اسلامی تا میانه قرن سوم هجری*، ترجمة حسین منصور، تهران: سمت.
- دلبری، شهربانو (١٣٨٩)، «ایرانیان آزاده در یمین (بناء الاحرار)»، *فصلنامه تخصصی ققه و تاریخ تمدن*، س ٤، ش ٢٤.
- الذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز (١٤١٣ق)، *تاریخ الاسلام الذهبی*، وفيات المشاهیر و الاسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتاب العربی، الطبعة الثانية.
- ----- (١٤٢٧ق)، *سیر اعلام النبلاء*، القاهرة: دار الحديث.
- الریس، ضیاء الدین (١٣٧٣)، *خراج و نظامهای مالی دولت‌های اسلامی از آغاز تا نیمه دوم قرن سوم هجری*، ترجمة فتحعلی اکبری، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- زیدان، جرجی (١٣٩٢)، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمة علی جواهر کلام، تهران: امیر کبیر.
- زیدان، عبدالکریم (١٤٠٢ق)، *احکام الذمیین و المستامنین فی دار الاسلام*، بیروت: مکتبة القدس.
- الشافعی أبو عبدالله محمد بن إدیس (١٤٠٠)، *المسند*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ----- (١٤١٠ق)، *الأم*، بیروت: دار المعرفة.
- الشیزری الطبری الشافعی، عبد الرحمن بن نصر بن عبدالله أبو النجیب (١٩٤٤م)، *نهاية الرتبة الظرفية فی طلب الحسبة الشريفة*، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
- الشیبانی العصفری البصری، أبو عمرو خلیفة بن خیاط بن خلیفة (١٣٩٧)، *تاریخ خلیفة بن خیاط*، تحقیق د. اکرم

- ضیاء العمری، بیروت - دمشق: مؤسسة الرسالة - دارالقلم، الطبعة الثانية.
- طبری، محمد بن جریر (١٣٧٥)، تاریخ طبری، ترجمة ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- الطرطوشی المالکی، أبوبکر (١٢٨٩ق)، سراج الملوك، مصر: من أوائل المطبوعات العربية.
- طقوش، محمدسهیل (٢٠١١)، تاریخ الخلفاء الراشدين و الانجازات السياسية، بیروت: دارالفنانش، الطبعة الثانية.
- عالیه، سمیر (٢٠١٥م)، «المعاملة الراقية لغير المسلمين في دولة الاسلام»، صوت الجامعة، مجلة أكاديمية علمية نصف نسوية محكمة، جامعة الاسلامية في لبنان، صص ٨٧-١٠٠.
- فیروزآبادی - صادقی، احمد - علیرضا (١٣٩٢)، طرد اجتماعی رویکردی جامعه‌شناختی به محرومیت، تهران: جامعه‌شناسان.
- القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج أبو الحسن [بی تا]، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، تحقیق محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- القلقشندی، أحمد بن علی بن أحمد الفزاري [بی تا]، صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء، بیروت: دارالکتاب العلمية.
- کشاورز، معصومه (١٣٩٣)، روابط فرهنگي مسلمانان و اهل ذمه در دوره امویان، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شیراز.
- کوئن، بروس (١٣٨٨)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه و اقتباس غلامعباس توسلی - رضا فاضل، تهران: سمت.
- مالک بن انس، بن مالک بن عامر الأصبحی المدني (١٤١٢ق)، موطأ الإمام مالک، تحقیق بشار عواد معروف - محمود خلیل، بیروت: مؤسسة الرسالة.
- ماوردی، علی بن محمد [بی تا]، احکام السلطانية، قاهره: دارالحديث.
- متر، آدام (١٣٤٤)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمة علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- المودودی، ابوالاعلی [بی تا]، حقوق اهل الذمه، [بی جا]: کتاب المختار.
- مونس درادکه، صالح (١٩٩٢م)، العلاقات العربية اليهودية حتى نهاية عهد الخلفاء الراشدين، عمان: الاهلية للنشر و التوزيع.
- واقدی، محمد بن عمر (١٣٦٩)، مغازی (تاریخ جنگهای پیامبر)، ترجمة محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ----- (١٤١٧ق)، فتوح الشام، بیروت: دار الکتب العلمية.
- ولفنسون، اسرائیل (١٩٢٧م)، تاریخ اليهود فی بلاد العرب فی الجاهلية و صدر الاسلام، مصر: مطبعة الاعتماد.
- ولوی، علی محمد و دیگران (١٣٨٩)، «بررسی حیات سیاسی، اجتماعی و دینی مسیحیان ذمی در عصر

- خلفای نخستین و امام علی»، تاریخ در آینه پژوهش، ش ۴، صص ۱۳۹-۱۷۲.
- یعقوبی، احمد بن محمد (۱۳۸۹)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
 - الیعمری، برهان الدین ابراهیم بن علی بن محمد (۱۴۰۶ق)، تبصرة الحکام فی أصول الأفضیة و مناهج الأحکام، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.
 - Milka Levey Rubin (2016), "Umar II's ghyiār Edict: Between Ideology and Practice", in A. Borrut and F. M. Donner (eds), *Christians and Others in the Umayyad State*, Chicago: Illinois.

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: ۲۴۰۰۰ تومان

تک شماره: ۶۰۰۰ 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:	

Contents

Criticism and Analysis of Orientalists Views Regarding Muslims' Attacks on Commercial Convoys of Quraysh during the Early Months of Hijrat for Revenue	Mahdiyeh Pakravan Zahra Salarian	v
Examination of the Legitimacy of Al-e-Muzaffar Dynasty (713-795AH)	Hooshang Khosrobeagi Mozhgan Sadeghifard	27
A study of the Effects of Commercial Competition between Fatimids and Abbasids on the Tendency of the South Kerman Nomadic tribes of Qufs toward the Fatimid Ismaili	Nahid Shafiei Ali Mohammad Valavi Maryam Moezzi	51
The Political Reasons of Decline and Fall of Mamlukes Dynasty (1260 -1517 AD)	Mohammad Ghazvini Nazmabadi Imam Ali Shabani	77
Sources of Legitimacy for Premiership in Medieval Iran (5-9 AH/11-15 AD Centuries)	Ali Akbar Najafi Rudma'jani Javad Abbasi Mohammad T. Imanpour	101
The Sabbath and Religious Hierarchy in the Thought of Nāṣir-i Khusraw	Shafique N. Virani Zeinab Farokhi Jairan Gahan	127
Social Status of Dhimma in the Era of Caliphate of 'Omar- ibn- Khattab(13-23AH) Based on the Theory of Social Exclusion (Case study: Hijaz, Sham and Iraq)	Osman Yousefi Shahram Yousefifar Seyed Mohammadreza Hosseini Hossein AliBeigi	145

Journal of Historical Studies of Islam

Published by: Research Center of Islamic History

Executive Director: H. Khamenei

Editor-in-Chief: M. Mohaghegh

Scientific Adviser: J. Kianfar

THE EDITORIAL BOARD

Late Professor Ayinehvand, S. Professor of Islamic History, Tarbiat Modarres University

Bazoon, E. Professor of Islamic History, Beirut University

Ejtehadi, A. Professor of Islamic History, Al-Zahra University

Emami khoei, M. Associate Professor of History, Azad University

Eshraghi, E. Professor of Iran History, Tehran University

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

Late Professor Gharachanloo, H., Professor of Islamic History, Tehran University

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

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

Moftakhari, H. Professor of Iran History, Kharazmi University

Mohaghegh, M. Professor of Sciences History, Tehran University

Mujtabaei, F. Professor of Religion History, Tehran University

Rahnamaei, M. T., Associate Professor Geographi, Tehran University

Executive Manager: L. Ashrafi

English Editor: A. Tavakoli Shandiz

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

Samaneh: Journal.pte.ac.ir

Fax: +982188676860