





مجله ایران‌اسلام مطالعات

فصلنامه علمی - تحقیقاتی ایران شناسی و اسلام شناسی
سال دوم (جدید) | شماره سوم | پائیز ۱۳۹۹ | بها: ۱۰۰۰۰۰۰ ریال

صاحب امتیاز: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مدیر مسئول: دکتر غلامرضا امیرخانی

سردبیر: دکتر فاطمه جان احمدی

مدیر داخلی نشریه: دکتر محبوبه قربانی

هیئت تحریریه

دکتر محمد علی آذر شب، دکتر غلامرضا امیرخانی، دکتر خلیل پروینی، محمود جعفری دهقی، دکتر نجفقلی حبیبی، دکتر فریبرز خسروی، دکتر حسن ذوالفقاری، دکتر غلامحسین زرگری نژاد، دکتر زهره زرشناس، دکتر رضا زاده لنگرودی، دکتر نرگس نشاط، دکتر کورش صالحی، دکتر فاطمه جان احمدی، دکتر نجمه شبیری.

اعضای هیئت تحریریه بین‌المللی

دکتر ولید العریض (اردن هاشمی)، دکتر ساره البربوشی (فرانسه)، دکتر سامی جوده الزیدی (عراق)، دکتر رفعت حسین (مصر).

اعضای مشورتی هیئت تحریریه

دکتر نادر کریمیان سردشتی، دکتر حبیب الله عظیمی، دکتر علی محمد طرفداری، دکتر فرزانه اعظم لطفی، دکتر محبوبه قربانی.

ویراستاران: دکتر کوروش صالحی - دکتر مهدی فردوسی مشهدی

مترجم: رضا مهاجر

ویراستار انگلیسی: رضا مهاجر

ناشر: انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران

طراحی نشانه: علیرضا خورسندی

طراح گرافیک: علیرضا خورسندی

ناظر چاپ: زهرا عالمی

چاپ و صحافی:

نشانی: تهران، بزرگراه شهید حقانی، بلوار کتابخانه ملی، سازمان

اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

تلفن فروشگاه: ۸۱۶۲۳۲۷۷

تلفن: ۸۱۶۳۳۲۶۹

صندوق پستی: ۱۵۸۷۵-۳۶۹۳

پست الکترونیک: j-iranislam@nlai.ir



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

مقالات

۷	اسلام چاپ لیدن هلند داود رنجبران
۳۳	اقتصاد جوامع مسلمان در عصر ایلخانان: مطالعه موردی آران ابوالفضل سلمانی‌گواری و جمال پیرمرد شتربان
۵۷	کاربرد نسب و تأثیر آن در چالش‌های دو قرن نخست جهان اسلام کورش صالحی و رحیمه خاشی
۷۷	خاطره‌نویسی و جایگاه آن در تاریخ‌نگاری ایرانی دوره قاجاریه سیمین فصیحی و سمیه عباسی
۹۹	بازکاوی تأثیر حمدالله مستوفی در حفظ و تعمیق فرهنگ و هویت ایرانی حسین محمدی
۱۲۱	منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی در خلافت فاطمیان مصر حیات مرادی

Contents

An Analysis of the Influence of the Jewish Discourse on the Scientific References of Islamology Davoud Ranjbaran	5
The Economics of Muslim Communities in the Ilkhanate: A Case Study of Aran Salmani Gwari, Abolfazl and Pirmard Shotorban, Jamal	31
The use of lineage and its impact on creating challenges in the Islamic world (The first two centuries AH) Kourosch Salehi and Rahime Khashi	55
Memoir writing and its place in Iranian historiography of the Qajar period Simin Fassihi and Somayeh Abbasi	75
Review of the role and influence of Hamdollah Mostowfi in preserving and deepening Iranian culture and identity Hossein Mohammadi	97
Religious and scientific status of the Iranian elites in the Fatimid caliphate of Egypt Hayat Moradi	119

شرایط پذیرش مقاله

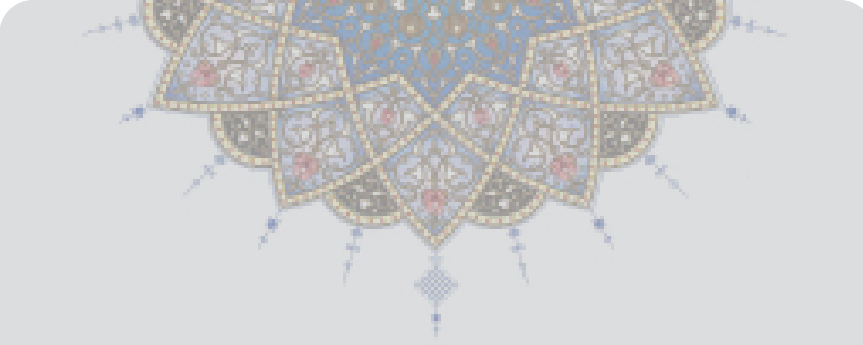
۱. مقالات مرتبط با موضوع ایران شناسی و اسلام شناسی و روش‌های تحقیق، مکاتب، اهداف و کارنامه آنها؛
۲. معرفی و نقد تازه‌ترین کتاب‌ها و مقاله‌های منتشر شده پیرامون اسلام، ایران، انقلاب اسلامی، مسلمانان و تشیع؛
۳. اسناد، نامه‌ها، تصاویر و دست‌نوشته‌های اسلام شناسان و ایران شناسان که تا کنون منتشر نشده باشد.
۴. مقاله و گزارش نباید پیش‌تر در نشریات فارسی زبان داخل و خارج از کشور چاپ شده باشد.

ضوابط تدوین و نگارش مقاله

۱. مقاله در محیط Microsoft Word با قلم ۱۴ Blotus تهیه و به دفتر نشریه ارسال شود.
۲. توضیحات و اصطلاحات علمی به ترتیب استفاده در متن در همان صفحه آورده شود.
۳. معادل‌های خارجی در هر صفحه در انتهای همان صفحه درج شود.
۴. حجم مقاله از ۱۵ صفحه فراتر نرود. نام و مشخصات نویسنده/ نویسندگان، همراه با نشانی پیام نگار و مرتبه علمی در پانویست ذکر شود.
۵. ارجاعات اسنادی در داخل متن آورده شود و ارجاع به منابع به ترتیب سال نشر و شماره صفحه خواهد بود و اطلاعات کامل کتابشناختی منابع در پایان مقاله ارائه شود.

۱. هیأت تحریریه نشریه، در رد یا قبول مقاله‌ها آزاد است.
۲. نشریه، در ویرایش، اصلاح و هماهنگ‌سازی اصطلاحات آزاد است.
۳. تنظیم و ترتیب مقالات تأیید شده برای چاپ، بنا به نظر هیأت تحریریه نشریه خواهد بود.
۴. نقل مطالب نشریه با ذکر منبع بلامانع است.
۵. مسئولیت مطالب نوشته به عهده نویسنده خواهد بود.
۶. لطفاً مقالات را به نشانی دفتر فصلنامه و یا به پست الکترونیکی j-iranislam@nlai.ir ارسال فرمائید.

ملاحظات



An Analysis of the Influence of the Jewish Discourse on the Scientific References of Islamology Case Study: Encyclopedia of Islam published by Leiden, The Netherlands

By: Davoud Ranjbaran¹

Abstract

Muslims and the Jews have had tense relations at various historical times, in which Jews experienced failure in direct confrontation; It forced the Jews to change their approach to Islam. The newly converts from Jews to Islam with a seemingly scientific approach to the interpretation of the Qur'an and the influence among the Muslims introduced nonsensical issues to Islam. In response, the conscious Muslims blocked their way of influence with Enlightenment. But the controversy was still there, with the widespread presence and investment of Jews in Islamic studies in contemporary times. It raised the question of whether methods of influencing authoritative scientific sources and references, including publishing the Leiden EI2 Encyclopedia of Islam, were aimed by Jews at peculiar purposes? This research uses the sources and library studies and the method of discourse analysis to study the text of the articles of the Encyclopedia of Islam and is bound to answer the above question. The findings of the study indicated that the articles in the Encyclopedia of Islam, in favor of the Jews, present distorted, opportunistic, and falsified figures of the Prophet of Islam. This form of describing and introducing Islam pursues a major goal, which is to maintain the dominance of Jewish teachings over Islamic studies. As a result, the encyclopedia reader is convinced that the teachings of the Torah and the Bible are superior to the teachings of Islamic sources. In other words, other Islamic sources have nothing to say without adapting to other religions. The Jewish discourse has produced numerous works and texts in this field, and in recent centuries, using new methodologies and theories that have been proposed in the field of modern sciences, it has launched new attacks on Islam. Through the study of this new literature, an attempt was made to briefly review the strategic, methodological and

1. Associate Professor,
Department of Comparative
and Analytical History of
Islamic Art, University of Art



content developments in this field. The main elements and axes of this biased discourse are as follows:

Islam has adapted its teachings from other religions, especially Judaism. A Jewish Orientalist has used its efforts to prove that Islam is not authentic and that what exists in Islam is borrowed from the religions and cultures of other societies. This group of orientalists, by researching the main and basic texts of Islam such as the Qur'an and the hadiths of the Prophet [PBUH], try to dispel the suspicion that the Qur'an is taken from the Bible and especially the Torah and the hadiths of the Prophet [PBUH] inspired by the teachings of Greek and Roman sages and are forged, and the books of the Muslims report these forged hadiths or narrations.

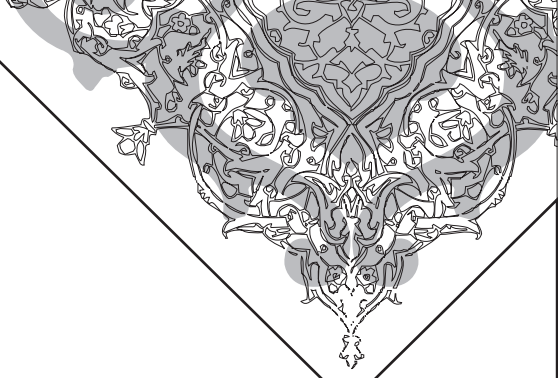
The basis of the Orientalist argument, after denying the validity of the sources, is to prove the suspicion of adaptation; Because after the suspicion of adaptation, all other doubts open their way. The purpose of the dubious adaptation by those who intend to strike at Islam is to prove the Jewish origin of Islam, and this is something that Jewish orientalists, along with some Western orientalists, claim. This group of Orientalists seeks to tarnish the image of Islam by considering the Jewish origin of Islam and claiming the general influence of Judaism on Muslim beliefs and worships, and ultimately to introduce Islam as a sect of Judaism or a religion independent of Judaism but of Jewish origin.

Jewish discourse focuses more on the Shari'a issues and rules of Islam than on ethics and mysticism. The approach of the Jewish discourse is selective and does not address all aspects of Islam. In other words, the tendency of this discourse is to deal only with dimensions on which it can impose its own method of interpretation. Since Judaism is also a Shari'a-based religion, the Jewish discourse examines Islam with the focus on Shari'a and its rulings, and is oblivious to other aspects such as morality and mysticism.

The Jewish discourse seeks to discredit Islamic sources. The Jewish discourse does not consider Islam to be an original religion and the basis for its formation is the adaptation of the teachings of other religions, especially Judaism. Therefore, he believes that the study of history shows that Islamic sources are not valid in themselves and by referring to them alone, the truth about them cannot be obtained and one should refer to the main texts, i.e. the texts related to Jewish law.

Keywords: Encyclopedia of Islam, Jewish discourse, Prophet of Islam (PBUH), Adaptation, Scientific references





واکاوی نفوذ گفتمان یهودی درمراجع علمی اسلام‌شناسی؛ مطالعه موردی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن هلند

■ داود رنجبران^۱

چکیده

مسلمانان و یهودیان در بازه‌های تاریخی گوناگون، روابط پُرتنش با یکدیگر داشته‌اند. تجربه شکست در رویارویی مستقیم، یهودیان را به تغییر روش در تقابل با اسلام واداشت. یهودیان تازه‌مسلمان با رویکرد به ظاهر علمی، به تفسیر قرآن پرداختند و از طریق طرح اسرائیلیات، در مسلمانان نفوذ کردند. مسلمانان آگاه نیز در برابر آنان به روشن‌گری می‌پرداختند و راه نفوذشان را می‌بستند، اما این منازعه همواره پایدار بود. سرمایه‌گذاری‌های گسترده یهودیان در مطالعات اسلامی در دوره‌های معاصر، این پرسش را پدید آورده است که آیا یهودیان اکنون نیز از طریق منابع و مراجع معتبر علمی همچون *دایرةالمعارف اسلام* (EI2) چاپ لیدن هلند، به نفوذ در اسلام و مسلمانی می‌پردازند؟

این تحقیق با استفاده از ابزارهای کتابخانه‌ای و منابع تاریخی و روش تحلیل گفتمان، به بررسی متن مقالات *دایرةالمعارف اسلام* پرداخته و به این پرسش پاسخ گفته است. بر پایه یافته‌های تحقیق، اندیشه یهودی در ساختار و محتوای مقالات این اثر درباره «سیره نبوی»، «قرآن»، «خانواده پیامبر»، «اصحاب رسول خدا» (ص)، «معراج» و «احکام اسلامی (مانند حج، نماز، اذان، روزه، دیات و جهاد)» مؤثر بوده است؛ یعنی نویسندگان *دایرةالمعارف* بر بسیاری از واقعیت‌های تاریخی چشم بسته و بر عناصر گفتمان یهودی همچون انکار نزول وحی بر پیامبر اسلام، بی‌اعتبار دانستن منابع تاریخ اسلام، اقتباس اسلام از یهودیت، اسطوره‌پردازی مسلمانان در شناساندن شخصیت پیامبر (ص) تأکید کرده و به برجسته کردن تأثیر یهودیان در گسترش اسلام پرداخته‌اند.

کلیدواژگان

دائرة المعارف اسلام، گفتمان یهودی، پیامبر اسلام، اقتباس، مراجع علمی، اسرائیلیات

۱. دانشیار گروه تاریخ تطبیقی و
تحلیلی هنر اسلامی دانشگاه هنر
ranjbaran@art.ac.ir





مقدمه

مرجع علمی معتبر *دایرةالمعارف/اسلام* (EI2) چاپ لیدن هلند^۱ در شناساندن اسلام به پیروان دیگر ادیان و مذاهب و حتی خود مسلمانان تأثیرگذار است و بستری برای آشنایی و گفت‌وگوی دوستانه مذاهب اسلامی سرزمین‌های گوناگون فراهم می‌آورد؛ چنان‌که هر یک از این فرقه اسلامی می‌توانند از عقاید دیگر گروه‌های مسلمان کمابیش اطلاعات ناسوگیرانه‌ای به دست بیاورند. از این‌رو، برخی از کشورهای مسلمان‌نشین در نخستین مواجهه با این اثر به ترجمه‌اش همت گماشتند، اما پس از آگاهی از کمبودها و آسیب‌های آن، تصمیم گرفتند به ترجمه مقاله‌هایش و استفاده از عنوان مدخل‌ها و تألیف مقالاتی بر پایه الگوهای آن بپردازند.

پیش‌گامان این سیاست نخست مصریان؛ سپس ترکان، پاکستانیان و سرانجام ایرانیان بودند، اما آرام آرام برخی از مسلمانان بدبین به مطالعات شرق‌شناسی، بر انگیزه‌های استعماری پدیدآورندگان این کتاب و طراحی ناقدانه‌اش ناظر به آموزه‌های اسلامی تأکید کردند؛ چنان‌که ادبیات روی‌کردهای منفی؛ سپس انتقادی در این باره، بسی فربه شد. پیروان روی‌کرد منفی به وضع جوامع مسلمان در آغاز سده چهاردهم هجری (بیستم میلادی) و نیاز دولت‌های استعمارگری چون فرانسه، هلند و بریتانیا به شناخت نظام‌مند و دانشنامه‌ای درباره فرهنگ و تمدن مسلمانان (ساکنان مستعمرات خود)، استناد می‌کنند؛ زیرا اثری که در پاسخ به نیازهای این دولت‌ها تولید شده است، نزد مسلمانان موجه نمی‌نماید (دانشنامه ایران و اسلام، ۱۳۵۴: ۱: ۲۱).

دلیل دیگر مواجهه منفی مسلمانان با *دایرةالمعارف/اسلام* از روش اصحاب این اثر در مطالعه اسلام سرچشمه می‌گیرد. از دید مسلمانان، روش نامسلمانان در مطالعه اسلام از دید نظری، باورهای رایج مؤمنان درباره دینشان سازگار نیست. مطالعات اسلامی تا سده نوزدهم میلادی (سیزدهم هجری)، کم‌تر دانش‌گاهی بود؛ یعنی بیش‌تر کشیشان مسیحی که اسلام را بزرگ‌ترین رقیب دین خود می‌شمردند، آن را پی‌گیری می‌کردند و می‌خواستند با تعیین جایگاه روی‌دادهای تاریخ اسلام در تاریخ تمدن بشری و نقد متون و با تحلیل‌های تاریخی، وام‌گیری‌های فرهنگ و تمدن اسلامی را از دیگر ادیان و تمدن‌های هم‌سایه‌شان اثبات و آموزه‌های اسلامی را تخفیف کنند. بنابراین، نظریه‌های آنان از دید مسلمانان گاهی ناپذیرفتنی، گاهی غرض‌ورزانه و گاهی دست‌مایه نویسندگان یهودی به شمار می‌رفت (اسعدی، ۱۵۶: ۱۵۹-۱۶۰؛ ابراهیم عوض، ۱۹۹۸: ۸-۹؛ جان احمدی، ۱۳۸۸: ۱۷۴: ۱۸۱: ۲۴۴). به تعبیر دیگر، یهودیانی که در آغاز پیدایی اسلام و پس از بعثت پیامبر اسلام با روی‌کردی خصمانه به آن می‌نگریستند، اکنون به تدوین و تنظیم مقالات متناسب با روی‌کردهای سیاسی و نظامی اسلام‌ستیزانه می‌پرداختند.

باری، اندیشه‌های یهودی در تدوین مقالات *دایرةالمعارف/اسلام* چه میزان تأثیر گذارده و چگونه این گفتمان میان نویسندگان و ویراستاران *دایرةالمعارف/اسلام* نفوذ یافته است و چه شاخص‌هایی دارد؟ این مقاله با روش تحلیل گفتمان یهودی، به پاسخ‌گویی به این پرسش می‌پردازد و پس

1. The Encyclopedia of Islam EI2.





از شناسایی شاخص‌های یاد شده، نفوذ گفتمانی را در این مرجع علمی وامی‌کاود. پژوهش‌گران و اندیشه‌ورزانی بسیاری درباره یهودیان و مطالعات شرق‌شناختی آنان آثاری سامان داده‌اند. برای نمونه آبراهام گایگر^۱ در کتابی (۱۸۳۳/م/۱۲۴۹ق) به شبهه وام‌گیری محمد از یهودیت پرداخت. این اثر در مطالعات اسلامی بسی تأثیر گذارد (Kramer, 1999: 1-48)، اما این تنها یکی از چند شاخص گفتمان یهودی است. هم‌چنین مقاله «شرق‌شناسی یهودی و سیطره آن بر مطالعات اسلامی در غرب» (جان احمدی، ۱۳۸۸: ۸۵-۱۰۲)، از اندک پژوهش‌های فارسی‌زبان در این باره به شمار می‌رود که از نوآوری‌هایی نیز برخوردار است، اما باز مباحث گفتمانی یهودیت را بر نمی‌رسد، بلکه تنها به مباحث شرق‌شناسی یهودیت می‌پردازد.

مقاله «کشف یهودی اسلام» نوشتهٔ مارتین کرام^۲ که به مطالعه تاریخی پیدایی شرق‌شناسی ناظر است نیز با این سخن برنارد لوئیس^۳ آغاز می‌شود: دانش‌مندان یهودی نخستین کسانی بودند که تلاش کردند اسلام را سازگار با برداشت و باور مسلمانان به خوانندگان اروپایی بشناسانند. از این رو، کرامر معتقد است: بسیاری از دانش‌مندان و متفکران یهودی به وام‌داری اسلام به یهودیت باور دارند و می‌گویند: اسلام آموزه‌های خود را از یهودیت برگرفته است.

مقاله «از اروپای شرقی تا خاورمیانه: واژگونی در سیاست صهیونیستی در برابر یهودیان کشورهای اسلامی» نوشته استر میرگلیتزنتس^۴ نیز با روی‌کردی تاریخی به تأثیر یهودیان در این زمینه اشاره کرده است. از دید نویسنده، جنبش صهیونیستی فلسطین در درازنای جنگ جهانی دوم برای یهودیان کشورهای اسلامی تهدیدی بزرگ به شمار می‌رفت. فعالیت صهیونیستی تا آن زمان در اروپا متمرکز بود؛ زیرا بیش‌تر یهودیان در اروپای شرقی ساکن بودند، اما از آغاز جنگ جهانی دوم، موج مهاجرت یهودیان به فلسطین هم آغاز شد (Meir-Glitzenstein, 2001: 24-48).

هیچ‌یک از این پژوهش‌ها از منظر گفتمانی سهم نفوذ و تأثیر یهودیان را در این زمینه برنرسیده‌اند و از بر مقالات *دایرةالمعارف/اسلام* نیز متمرکز نیستند، اما این مقاله با توجه به این دو محور، در پی اثبات فرضیه نفوذ اندیشه‌های یهودی در مقالات *دایرةالمعارف/اسلام* در قالب گفتمانی است. بنابراین، پس از شناسایی شاخص‌های این گفتمان، پیوندهای آنها را با یک‌دیگر برمی‌رسد.

تأثیر گذاری دایرةالمعارف/اسلام

دایرةالمعارف/اسلام به همت متخصصان و نخبگان رشته‌های گوناگونی گرد آمد؛ سپس بر پایه نظامی خاص (بیش‌تر الفبایی یا موضوعی) سامان یافت. *دایرةالمعارف/اسلام*، جُنْگی از مقالات نظام‌مند الفبایی در قلمرو مطالعات اسلامی، فرهنگ و تمدن مسلمانان است که آموزه‌های اسلامی را به خواننده می‌شناساند (حداد عادل، ۱۳۹۲، ۱۵) و از مراجعی است که خواننده‌اش می‌تواند به آسانی پاسخ پرسش‌های خودش را در آن بیابد (انصاری، ۱۳۶۸: ۳۲-۳۳). و نقطه اوج مطالعات اسلامی غربیان به شمار می‌رود (السعدی، ۱۳۸۱: ۱۲۵). چاپ نخست این کتاب (۱۹۱۳-۱۹۳۸ م) در قالب چهار جلد

1. Abraham Geige.
2. Martin Kramer.
3. Bernard Lewis.
4. Esther Meir-Glitzenstein.





اصلی و یک جلد «تکمله» هم‌زمان به انگلیسی، فرانسوی و آلمانی در بردارنده بیش از نه هزار مقاله به همت نشرهای بریل لیدن^۱ هلند و اتوهاراسویتس^۲ لایپزیگ آلمان چاپ و منتشر شد (خوش‌دل، ۱۳۸۲: ۵۶).

طرح تدوین دومین تحریر این اثر (گسترده‌تر از تحریر نخست) به انگیزه رفع کمبودها و مشکلات آن، در کنگره ۲۱ شرق‌شناسان در پاریس (ژوئیه ۱۹۴۸) تصویب شد و پس از تمهید مقدمات، انتشار آن به انگلیسی و فرانسوی در قالب جزوه از ۱۹۵۴ میلادی آغاز شد و سال‌های ۱۹۶۰ تا ۲۰۰۴ میلادی در یازده مجلد اصلی (همه فرانسوی و انگلیسی و کمابیش یازده هزار صفحه) پایان یافت (حدادعادل، ۱۳۹۲: ۱۱).

همیلتون گیب^۳، لوی پروونسال^۴، جی اچ کرمرز^۵، جوزف شاخت^۶، برنارد لوئیس^۷، شارل پلا^۸، وی آل میناگ^۹، فون دانتزل^{۱۰}، آرهاوتینگ^{۱۱}، باسورت^{۱۲} و پی جی بیرمن^{۱۳}، سروراستاران ویرایش دوم کتاب بودند که برخی از آنان یهودی و شماری از آنان با یهودیان هم‌سویند.

با توجه به گستردگی قلمرو محتوایی *دائرةالمعارف/اسلام*، این پرسش مطرح می‌شود که گفتمان حاکم بر این اثر تا چه اندازه در بازنمایی واقعیات تاریخی و الیهاتی کام‌یاب بوده است؟ *دائرةالمعارف‌های مغرب‌زمین درباره گذشته و اکنون جهان اسلام*، ناخودآگاه از چگونگی برداشت غربیان از اسلام و فرهنگ و تمدن اسلامی متأثرند و این ویژگی، در انتخاب و حذف و ابقای مدخل‌ها و چگونگی سامان‌دهی مقالات نمایان می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ۱۶۸). همین طرز تلقی، زمینه را برای پیدایی و تأثیرگذاری گفتمان یهودی در *دائرةالمعارف/اسلام* فراهم آورد. نویسندگان ویراست دوم کتاب کار خود را چنین توصیف کرده‌اند: «چاپ اخیر *دائرةالمعارف اسلام* بازگوکننده اطلاعات جدید ما درباره جهان اسلام است. این کتاب مرجعی یگانه و بسیار ارزش‌مند و منبعی معتبر نه تنها درباره اسلام که درباره همه مسلمانان و سرزمین‌های اسلامی است» (عباسی، ۱۳۸۲، ۵۳).

این مقاله بر پایه پیش‌فرض یهودی بودن سرچشمه گفتمان حاکم بر *دائرةالمعارف*، به بررسی و نقد مدخل‌هایی از آن می‌پردازد که به رابطه اسلام، پیامبر اسلام و مسلمانان با یهودیان ناظرند. مهم‌ترین بخش‌های نشان‌دهنده این گرایش، مدخل‌هایی‌اند که رویارویی مستقیم یهودیت و اسلام را با یک‌دیگر بازمی‌نمایند. بررسی مدخل‌ها و مقالات از منظر گفتمان یهودی، کاری است که برخی از نویسندگان در قالب شرق‌شناسی یهودی به آن پرداخته و برخی از آنان شرق‌شناسی یهود را با هدف پیدا کردن ریشه‌های شرقی یهود دنبال کرده‌اند. یهودیان فرانسوی سده نوزدهم میلادی کوشیدند خود را از سرچشمه‌های کهن شرقی جدا کنند تا فرآیند ادغامشان در جامعه فرانسه تسهیل شود، اما یهودیان اوایل سده بیستم به سرچشمه‌های شرقی خود بازگشتند و آن را مایه افتخار شمردند. بازگشت به شرق، حاصل احساس بیگانگی و فقدان بود که بسیاری از یهودیان آن دوره در رمان‌ها و اشعارشان به آن اشاره کرده‌اند. یهودیان از این طریق به گروهی فرهنگی - قومی بدل گشتند که هویتی یهودی داشتند و همین ویژگی به پیدایی شرق‌شناسی یهودی انجامید (Malinovich, 1999: 1-25).

1. Leiden, Brill.
2. Leipzig, Otto Harrassowitz.
3. Hamilton A. R. Gibb 1895-1971
4. Provençal, Louis.
5. J. H. Kramers (d. 1951).
6. Joseph Franz Schacht.
7. B. Lewis.
8. Ch. Pellat.
9. V.L. Ménage.
10. L. Daniel.
11. G. R. Hawting.
12. C.E. Bosworth.
13. P.J. Bearman.





باری، شماری از پژوهش‌گران به دنبال اثبات سوء استفاده شرق‌شناسان غربی از تاریخ به سود یهودیانند. برای نمونه، محمدجلاء ادريس پس از تبیین برخی از شاخص‌های شرق‌شناسی یهودی، شبهات مستشرقان مسیحی و یهودی را درباره اسلام مطرح می‌کند و می‌گوید: شرق‌شناسان یهودی و اسرائیلی نیز راه دیگر شرق‌شناسان را پیش گرفته‌اند و به انگیزه تضعیف جایگاه اسلام، از همان روشی بهره می‌برند که دیگران از آن سود برده‌اند. او از دیگر شبهات آنان هم سخن می‌گوید و با استناد به آیات قرآن و روایات، آنها را پاسخ می‌گوید (ادريس، ۱۹۹۵: ۸۹).

این مقاله برای بررسی و شناسایی شرق‌شناسی یهودی، آن را از منظر تحلیل گفتمان برمی‌رسد. شاخص‌های اجتماعی و ایدئولوژیک در گفتمان بسیار مهمند و برای نشان دادن اهمیت آنها می‌توان از تشبیه «دو روی یک سکه» سود برد؛ یعنی گفتار^۱ یک روی سکه و شاخص اجتماعی و کار^۲ روی دیگر آن است. به تعبیر دیگر، معنای گفتار، کاری (نقشی) ملازم با آن گفتار است و گفتار و کار را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد و افزون بر اینها، هر کاری در اوضاع اجتماعی ویژه‌ای صورت می‌گیرد و تفسیر گفتار نیز تابع اوضاع خاص اجتماعی است (یارمحمدی، ۱۳۹۱: ۶).

بنابراین، شاید پشت گزاره‌ها، عبارات و جملاتی به ظاهر نامرتبط *دایرةالمعارف/اسلام*، هدفی کلان نهفته باشد و محقق برای درک درست و دقیق متن باید افزون بر خود متن، هدف کلی و کلان نویسنده یا ویراستار را نیز در نظر داشته باشد؛ عبارات و اهداف با یکدیگر ملازمند و خواننده باید با رصد کردن پیوسته شاخص‌هایی مانند شیوه بیان، نوع نگاه، تعداد تکرار عبارت، نوع خطاب، مبهم‌گویی و چگونگی استفاده از منابع، به کشف گفتمان حاکم بر متن بپردازد. بنابراین، تحلیل گر گفتمان با بررسی عبارات و گزاره‌های متن، در پی کشف گفتمان حاکم بر کتاب، مقاله و... (متن) است. به گفته میشل فوکو، گفتمان توده بی‌شکل عبارت‌ها و گزاره‌هایی است که دیرینه‌شناس نظم و قاعده حاکم را بر آنها کشف می‌کند (Dant, 1991: 129). گفته‌اند: متن (شفاهی یا کتبی)، مرادوای زبان‌شناختی و فقط پیامی است که آن را در رسانه شنیداری یا دیداری رمزپردازی می‌کنند (میلز، ۱۳۸۸: ۱۰). کسانی آن را اسمی شمارش‌پذیر می‌دانند و می‌گویند: یک گفتمان، آن گفتمان و آن گفتمان‌ها درباره روش سخن گفتن به کار می‌رود که به تجربه‌های برآمده از منظری خاص، معنا می‌بخشند.

واژه گفتمان در این معنا به هر گفتمانی ناظر است که تفکیک آن از دیگر گفتمان امکان می‌پذیرد؛ مانند گفتمان فمینیستی، گفتمان نئولیبرال، گفتمان مارکسیستی، گفتمان مصرف‌کننده یا گفتمان محافظت از محیط زیست (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۱۱۹). هر یک از این گفتمان‌ها، بر پایه شاخص‌های ویژه خودشان، از دیگر گفتمان‌ها جدا می‌شوند، اما خود این گزاره‌ها و شاخص‌ها، مقوم خود آن گفتمانند. بنابراین، به جُنگی از گزاره‌های به‌ظاهر پراکنده و متفرق و در باطن پیوسته و منسجم دارای هدف و پیامی واحد، گفتمان می‌گویند.

شاید این گزاره‌های پراکنده را فردی خاص در زمانی خاص در متن نگنجانده باشد، بلکه افرادی در زمان‌های گوناگون گزاره‌ای را در بخشی از بخش‌های پراکنده یک متن گنجانده باشند، اما هنگامی

1. Speech.
2. Act.



که محقق همه آنها را شناسایی می‌کند و کنار یک‌دیگر می‌گذارد، آن مجموعه را دارای پیامی واحد و منسجم می‌یابد و آن را گفتمان حاکم بر متن می‌خواند. از این‌رو، برای شناخت هر گفتمانی نخست باید گزاره‌ها و شاخص‌های پراکنده آن را شناخت؛ سپس نظم و قانون حاکم را بر آن متن بازشناخت؛ چنان‌که برخی از مستشرقان همچون گلدتسیهر یهودی، فقط به بررسی ظاهر مدارک و اسناد تاریخی نمی‌پرداخت، بلکه می‌کوشید انگیزه‌های پنهان پشت پرده واژه‌ها را کشف کند (سحاب، ۱۳۷۲: ۳۳۰). پس با کاربری روش و سازگار مناسب، به کشف ارتباط میان متن یا گفته با ایدئولوژی حاکم بر متن دست یافت و این هدف با تحلیل گفتمان تحقق می‌پذیرد.

شاخص‌های شرق‌شناسی یهودی

برای شناخت گفتمان نخست باید شاخص‌ها و گزاره‌های آن را شناخت؛ سپس پیام همه آنها را دریافت. بنابراین، به برخی از شاخص‌های شرق‌شناسی یهودی در قالب گفتمان یهودی بدین شرح اشاره می‌شود:

۱. بی‌اعتباری منابع اسلامی

بی‌اعتباری منابع اسلامی، از بنیادی‌ترین شاخص‌های گفتمان یهودی است. این گفتمان، آن منابع را روایت‌گر روی داده‌های صدر تاریخ اسلام نمی‌داند، بلکه بر این است که آن منابع را در دوره‌های بعدی نوشته‌اند؛ یعنی منابع موجود حاصل تصورات و خیال‌پردازی‌ها و حتی دروغ‌پردازی‌های مسلمانان قلمروهای گوناگون جهان اسلامند (خلیفه حسن، ۲۰۰۳: ۱۸).

۲. شبیه اقتباس

گفتمان یهودی پس از تردیدافکنی درباره منابع اسلامی و جداسازی اسلام از منابع اصیل خود، این پرسش را مطرح می‌کند که اسلام امروز از چه منبعی گرفته شده است؟ و در پاسخ به این پرسش می‌گوید: این اسلام از ادیان معاصرش اقتباس شده است و نظام اعتقادی، عبادی، اجتماعی و... ندارد، بلکه وام‌دار نظامات معاصر خودش است؛ چنان‌که مسلمانان نماز و روزه ماه رمضان و دیگر عبادات را به تقلید از نماز و روزه یهودیان و مسیحیان ادا می‌کنند. (Lazarus, 1981: 75)

۳. اسطوره‌انگاری مسلمانان

گفتمان یهودی پس از بی‌اعتبار نمودن منابع اسلامی و مقتبس بودن اسلام از یهودیت و مسیحیت، برخی از باورهای مسلمانان را ساخته و پرداخته اوهام و خیال‌پردازی مردمان سده‌های بعدی می‌خواند؛ مانند باور به معراج پیامبر (ص) که به انگیزه‌های فراوانی همچون انگیزه‌های سیاسی مرتبط با قدس پیدا شد (Lazarus, 1981: 211).





۴. تأثیر یهودیان در گسترش اسلام

بر پایه دیگر ادعای این گفتمان، خاخام‌های یهودی در شناساندن و گستراندن اسلام بسیار مؤثر بودند؛ زیرا در زمینه رفع خلأ فکری مسلمانان کوشیدند. یهودیان در روزگار جاهلیت نیز نزد مشرکان از مرجعیت علمی برخوردار بودند و در دوره‌های بعدی با تحلیل و تفسیر منابع اسلامی، به گسترش اسلام پرداختند. (Wansbrough, 2004: 268) از این‌رو، توجه به جایگاه ویژه یهودیان و درک اهمیت و جایگاه مؤثر آنان، در رشد سنت درازآهنگ اسلامی و منابع ادبی، از دیگر گزاره‌ها و شاخص‌های گفتمان یهودی است.

این شاخص‌ها در مقالات *دایرةالمعارف/اسلام* پراکنده‌اند و البته با یک‌دیگر مرتبطند و انسجامی درونی دارند؛ چنان‌که اگر شاخص نخست اثبات شود، طرح شبهه اقتباس امکان می‌پذیرد؛ سپس تأثیر یهودیان در گسترش اسلام توجیه می‌شود. با توجه به این شاخص‌ها، *دایرةالمعارف* در چارچوب گفتمان یهودی سامان یافته است. بر شمار این شاخص‌ها می‌توان افزود؛ شاخص‌هایی که پیام اصلی‌شان تعظیم یهودیت و یهودیان و تخفیف اسلام و مسلمانان است. چنین گزاره‌هایی در مقالات متعدد *دایرةالمعارف* با نقل مطالب سوگیرانه تاریخی و بر کنار از اصالت اسلام و باورهای مسلمانان، از یهودیت پشتیبانی می‌کنند.

گفتمان یهودی در مواجهه فرهنگی با پیامبر اسلام (ص)

دایرةالمعارف هنگام روایت‌گری روی داده‌های صدر تاریخ اسلام همچون مواجهه پیامبر (ص) با یهودیان، در اصالت اسلام، منابع اسلامی، قرآن، پیامبر اسلام و... تشکیک می‌کند. این بخش درباره محورهای حاکمیت گفتمان یهود بر تفسیر و تحلیل مواجهه یهودیان با پیامبر اسلام (ص) گزارش می‌دهد:

انکار نزول قرآن

نفوذ یهودیان، زمینه تأثیرگذاری فرهنگی آنان را در مردم فراهم می‌آورد؛ چنان‌که گاهی برخی از قبایل عرب، برای پذیرش یا واژنش اسلام با یهودیان مشورت می‌کردند. به گزارش برخی از منابع، هنگامی که قبایل عرب مدینه در موسم حج دعوت رسول خدا را به اسلام شنیدند، یکی از آنان پیش‌نهاد کرد هنگام بازگشت به مدینه با یهودیان فدک مشورت کنند؛ سپس آن را بپذیرند و چنین کردند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴: ۵۹۸). پیامبر اسلام (ص) بر پایه رسالت خودش، مردم مدینه (مشرکان و یهودیان) را به اسلام فراخواند، اما یهودیان به شگردهای گوناگون کوشیدند منزلت رسول خدا (ص) را فروبکاهند. مستشرقان نزول وحی را بر پیامبر خدا (ص) نمی‌پذیرند و می‌گویند او به بیماری دچار بوده و می‌پنداشته است که بر وی وحی نازل می‌شود. گلدتسیهر، در این زمینه می‌گوید:

معمولاً ابرمردان دچار یک بیماری روحی می‌شوند که توهمات را به عنوان واقعیت تصور می‌کنند (Eliash, 1969: 15-24) ... اگر مراحل پاتولوژیک پیدایش گمان وحی و اعتقاد به آن و پا بر جا





شدن این باور را در نفس او، گام به گام دنبال کنیم، کافی است و در این جا جمله‌ای پر مغز هارناک را درباره بیماری‌ای که تنها عارض ابرمردان می‌شود یاد کنیم که به وسیله آن به زندگی نوینی می‌رسند که پیش از آن ناشناخته بوده است و از آن نیرویی به دست آورند که بر همه مشکلات پیروز آیند. شور نبوت و ولایت از این قبیل است (گلدتسیهر، ۱۳۵۷: ۷).

بازتاب این دیدگاه در *دایرةالمعارف/اسلام*، زمینه‌ساز حاکمیت گفتمان یهودی بر آن است. بنابراین، نویسندگان بخش‌های گوناگون این اثر، در مقاله «محمد» همین دعوی را بازگو کرده‌اند: مشکل می‌توان تعیین کرد که تا چه میزان محمد تحت تأثیر نهضت‌ها و ایده‌های توحیدی گوناگون در عربستان اوایل قرن هفتم پس از میلاد بوده است (Buhl and et al, 1993:378)... آنچه مسلم است این است که واقعه‌ای روی داد که کل باطن او را متحول ساخت و او را از نیرویی معنوی سرشار کرد که در تمام دوران زندگی‌اش به‌طور سرنوشت‌ساز منتقل می‌شد. «(Buhl and et al, 1993:362) ... دنیایی جدید از ایده‌ها به گونه‌ای روزافزون ذهن او را فراگرفت تا اینکه سرانجام او را با نیرویی شدید و مقاومت‌ناپذیر وادار ساخت که گام پیش نهاده، آن ایده‌ها را اعلان کند (Buhl and et al, 1993:364). این نیروی مقاومت‌ناپذیر، در درون پیامبر تأثیر گذارد؛ چنان‌که ایده‌پردازی کرد و خطورات ذهنی‌اش را به زبان آورد:

بخش‌هایی از قرآن که بیان‌گر مراحل نخستین تلاوت عمومی آن از زبان محمد است، از نوعی الهام بسیار هیجان‌آمیز نشان دارد که به ندرت در بخش‌های بعدی زندگی وی نظیری برای آن دیده می‌شود. (Buhl and et al, 1993:362) خودآگاهی از این امر که او وسیله برگزیده خداوند است، آنچنان در درون او نیرومند شده بود که دیگر نمی‌توانست به موجودی بی‌ارزش با هدفی دست‌نیافته تنزل کند ((Buhl and et al, 1993:382). اعتقاد راسخ او به منشأ الهی رسالتش و موقعیت وی در میان مؤمنان، به او اجازه نمی‌داد که باور کند در یک‌سان انگاشتن نسخه‌های کتاب خدا که بر موسی، عیسی و اکنون خود او نازل شده بود، مرتکب اشتباه گردیده است (Buhl and et al, 1993:367).

گفتمان یهودی این همه را توهمی بر اثر بیماری عارض بر او می‌شمرد و وحی الهی و آموزهای اسلامی را حاصل توهمات و خیال‌پردازی‌ها و مکاشفات می‌داند. شرق‌شناسان یهودی معتقدند رشد تدریجی اسلام در نخستین سده‌های تاریخ اسلام و دریافت وحی، پی‌آمد مکاشفه پیامبر است. قرآن می‌گوید: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده، ۱۵)؛ نور و کتاب آشکاری از سوی خدا به سوی شما آمد یا پیامبر می‌گوید: «وَ أَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (انعام، ۱۹)؛ این قرآن بر من وحی شده است تا شما و همه دریافت‌کنندگان قرآن را بیم دهم [و از سرپیچی از فرمان خدا بترسانم]، اما مستشرقان یهودی همچون لئون کاتنان^۱ بدون در نظر آوردن چنین گزاره‌هایی، می‌گویند: «ظهور محمد در مقام یک مصلح دینی به تدریج صورت گرفت و در بردارنده دوره‌ای طولانی از مکاشفه و تفکر بود که در متون سیره آن را تحت می‌نامند» (Watt, and et al, 1991:144) هر چند او نزول

1. Leone Caetani





وحی را به واسطه جبرائیل، به اخبار مسلمانان نسبت می‌دهد، مقصودش از این ارجاع، خیال‌پردازی مسلمانان است (Watt, and et al, 1991:145).

گفتمان حاکم یهودی بر *دائرة/معارف*، شکافی درون‌گفتمانی میان نص و اجتهاد مسلمانان می‌افکند؛ چنان‌که وحی را منکر می‌شود و با تأکید بر تأثیر متکلمان و فیلسوفان در تصویرسازی وحی و خیال‌پردازی، اختلاف نصوص را با سخن فیلسوفان توجیه می‌کند:

به گفته فلاسفه این شخصیت کاریزمای خاص پیامبران است که آنها از طریق وحی فرشته‌ها را در شکل جسمانی‌شان می‌بینند و صدایشان را می‌شنوند. نباید این مطلب رد شود که وقتی آنها بیدار هستند، چیزی را می‌بینند که مردم عادی در خواب می‌بینند؛ یعنی آنها افرادی هستند که شاعرانه سخن می‌گویند و به ایده‌هایی اشاره می‌کنند که با آنچه در واقع رخ می‌دهد هم‌بستگی دارد؛ چرا که روح آنها از دغدغه‌های بدنی آزاد است و می‌تواند به سادگی با جهان الهی ارتباط برقرار کند (عالم القدس). اغلب این ویژگی خاص و عجیب در آنها تبدیل به قوه‌ای نهادینه می‌شود که به سادگی کار می‌کند و به بیان *دائرة/المعارف* این نظریه وحی به گفته لاهیجی، گمراه‌کننده است و در هم‌آهنگی با دیدگاه‌های خود فلاسفه نیست که به اعتقاد آنها [فلاسفه] فرشته‌ها نمی‌توانند دیده شوند؛ آنها موجوداتی صرفاً روانی هستند که گفتاری قابل شنیدن تولید نمی‌کنند؛ ویژگی‌ای که صرفاً به موجودات مادی تعلق دارد. بنابراین، نظریه فلاسفه وحی را به عنوان تصور آنچه که در واقعیت مبنایی ندارد، توضیح می‌دهد؛ به همان اندازه جزئی و ناچیز که از دهان مردم دیوانه و بیمار بیرون می‌آید. اگر هر یک از ما باید بر اساس اقتدار و مرجعیت خودمان آنچه مفید و معنادار است را فرمان دهیم و منع کنیم، ما پیامبر نمی‌شدیم. تا چه حد یک گفته پیامبرانه که هیچ مبنایی در خرد ندارد و اغلب در تضاد با خرد است مبتنی بر تصورات و تخیلات است؟ (Wensinck and Rippin, 2002:53).

بنابراین، تأثیر فیلسوفان و متکلمان در تصویرسازی بر پایه منطق و فلسفه ارسطویی، به خلق پیامبری انجامید که قادر بود ذهن مسلمانان سراسر دنیا تسخیر کند؛ شخصیتی که نزد انسان‌ها اسطوره و الگویی محترم است.

عدم اصالت منابع اسلامی

دیگر اتهام فرهنگی مستشرقان درباره اسلام، این است که منابع اسلامی اصالتی ندارند، بلکه مسلمانان به تقلید از متون کهنی همچون تورات و انجیل آنها را نوشته‌اند. اوری روبین^۱ از مستشرقان یهودی معاصر و از مترجمان عبری قرآن و استاد گروه مطالعات عربی و اسلامی دانش‌گاه تل آویو اسرائیل، چنین دیدگاهی عرضه کرده است. او در زمینه صدر تاریخ اسلام (با تأکید ویژه بر قرآن)، تفسیر قرآن و سنت نخستین اسلامی (سیره و حدیث) تحقیق می‌کند. او هم‌چنین عضو شورای *دائرة/المعارف قرآن* بوده و کتاب‌هایی درباره حضرت محمد (ص) نوشته است؛ مانند *زندگی محمد آن گونه که مسلمانان اولیه آن را مشاهده کرده‌اند (تحلیلی متنی)*. (Rubin, 1998:87).

1. Uri Rubin.





وی درباره تأثیرپذیری محمد از یهودیان و مسیحیان معتقد است نوشتن تاریخ مقدس در سنت اسلامی مسلمانان از اسطوره‌پردازی‌های معاصران متأثر بود. گفتمان یهودی، پیامبر (ص) را از آموزه‌های فرهنگ دوران جاهلیت (فرهنگ مسیحیان و یهودیان و...) متأثر می‌داند و بنابراین، از داستان‌های آنان نیز به سود خود بهره می‌برد و تصریح می‌کند داستان‌های تورات در خیال‌پردازی‌های مسلمانان مؤثر بود و مسلمانان همواره به اقتباس از این داستان‌ها پرداخته و این کار را دنبال کرده‌اند:

افسانه‌های کتاب مقدس، تفاسیر آن و ویژگی‌های داستانی در افسانه اسلامی موسی با تصویری کامل مخلوط می‌شوند و در اثر الثعلبی تشکیل یک داستان عاشقانه منظم می‌دهند. خیال‌پردازی‌های تزیینی زیادی وجود دارد؛ مثلاً معجزه مارها، طاعون و صحنه‌هایی از دریای سرخ؛ خصوصاً عصای موسی نقش مهمی بازی می‌کند. عصا از بهشت آمد. آدم، هابیل، شیث، ادریس، نوح، صالح، اسماعیل، اسحاق و یعقوب قبلاً از این عصا استفاده می‌کردند. یک فرشته عصا را آورد. موسی آن را از همسرش به دست آورد؛ پدرخوانده‌اش بر سر اینکه عصا متعلق به کیست با موسی مشاجره می‌کند و فرشته به نفع موسی رأی می‌دهد. این یک عصای معجزه‌آساست و ثعلبی (۱۱۱-۱۶) به طور خاص حیرت و تعجبی که این عصا ایجاد می‌کند را بازگو می‌کند. عصا در تاریکی می‌درخشد؛ در خشک‌سالی آب می‌دهد و وقتی بر زمین گذاشته شود به درخت تبدیل می‌شود و میوه می‌آورد؛ عصا شیر و عسل رایحه خوش‌بو تولید می‌کند؛ در برابر دشمن بدل به یک اژدها می‌شود. عصا کوه‌ها و سنگ و رودخانه و دریا را می‌شکافت؛ این عصا همچنین عصای دست چوپان است و حیوانات را از شکار شدن حفظ می‌کند. یک بار وقتی موسی خواب بود، عصا یک اژدها و یک باردیگر هفت نفر از آدم‌کش‌های فرعون را کشت (Wensinck and Rippin, 2002:53).

روبین برای تفسیر و تحلیل متون دینی، به افسانه‌پردازی‌ها روی می‌کند و این شیوه افسانه‌پردازی را همچنین در تحلیل قرآن به کار می‌بندد. دیدگاه صریح اوری روبین یهودی درباره یهودی‌سازی تاریخ اسلام، بر حاکمیت گفتمان یهودی بر آثار این مستشرقان دلالت می‌کند که در پی اثبات تأثیرپذیری اسلام از ادیان و محیط فرهنگی مکه‌اند. او می‌گوید:

در این مطالعات بود که تأثیر ادبیات یهودی و مسیحی در نگارش تاریخ مقدس در سنت اسلامی در سیره‌نویسی مورد بررسی و کاوش قرار گرفت (Rubin, 1998:147). مسلمانان متأثر از ادبیات دینی، باورهای اعتقادی، مناسک مذهبی و سنت‌های عمومی به گسترش اسلام می‌پرداختند.

روبین و کسانی همچون او، از هیچ تلاشی برای یهودی‌سازی اسلام غافل نمی‌مانند و می‌کوشند دخالت یهودیان را در پیدایی و گسترش اسلام اثبات کنند. این باور اوری روبین در آثار دیگر مستشرقان؛ مانند گلدتسیهر، شاخ و جان ونزبرو نیز دیده می‌شود (جان احمدی و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۵۳) و شاید بتوان گفت که گفتمان یهودی بر بخش فراوانی از آثار مستشرقان حاکم است؛ چنان‌که *دایرةالمعارف/اسلام* نیز در مدخل تورات همین سخن اوری روبین را درباره یهودی‌سازی اسلام به صراحت تکرار می‌کند: مردم به ایده‌های مذهبی یهودی، مفاهیم اخلاقی و افسانه‌های پندآموز آشنا بودند، بلکه حتی



برخی از کلمات آرامی و عبری توسط آن اعرابی که ارتباط نزدیکی با یهودیان پیدا کردند جذب شد؛ همان طور که ایده‌های مسیحی و عناصری از مجموعه لغات آن به شکلی نیمه‌آگاهانه جذب شدند (Welch, Paret and Pearson, 1986: 421). لذا باید گفت که این ایده‌ها در داستان‌های بعدی تأثیرگذار بوده است. مسلمانان پس از دریافت مطالب از کتب مقدس یهودیان و مسیحیان خود نیز مطالبی را می‌افزوند؛ مثلاً وجود داستان انبیا در کتاب مقدس باعث شد داستان‌های قرآن که با ادبیات عامیانه همراه شده است، تکمیل و بخش زیادی از تفاسیر مسلمانان به وسیله داستان‌های انبیا اقتباس شده از کتاب مقدس همراه با خیال‌پردازی مسلمانان گسترش یافته است؛ مثلاً دختران بیمار فرعون به محض اینکه گهواره موسی را لمس می‌کنند، شفا می‌یابند یا طبق نقل برخی از منابع، دختر فرعون از جذام نجات می‌یابد. موسی که کودک خردسالی بود، چانه فرعون را می‌خراشد و فرعون می‌خواهد او را بکشد، [اما] با پادرمیانی آسیه فرعون موسی را با گذاشتن طلا و جواهر در یک سو و زغال گذاشته در سوی دیگر امتحان می‌کند. موسی به طلا می‌رسد، اما جبرئیل دست او را به سمت زغال گذاشته راه‌نمایی می‌کند. موسی دست سوخته‌اش را بر زبانش می‌گذارد و در نتیجه الکن می‌شود.

بی‌اعتنایی به منابع اسلامی

بی‌اعتنایی به برخی از منابع اسلامی، از دیگر شگردهای گفتمان یهودی است؛ یعنی هنگامی که منابع، یهودیان را به خیانت متصف می‌کنند، یهودیان از آن منابع گله‌مند می‌شود که چرا به توصیف یهود نپرداخته‌اند. برخی از منابع اسلامی از کارشکنی‌ها و هجمه‌های فرهنگی یهودیان در برابر مسلمانان بسیار یاد کرده و برای نمونه گفته‌اند:

یهودیان می‌گویند: قرآن همان مطالب تورات به شکل محرف است. هم‌چنین تناقض‌هایی در قرآن هست. آنان با این شبهات می‌خواهند مؤمنان را گمراه و باورهایشان را سست کنند و بنابراین، وقتی که به این کار سرگرم شدند، دیگر نتوانستند در حق و حقیقت به جست‌وجو بپردازند. عده‌ای از بزرگان انصار مانند معاذ بن جبل و سعد بن معاذ که قبل از بعثت با یهودیان رابطه دوستی داشتند، به آنها گفتند: شما قبل از بعثت نشانه‌های پیامبر و ظهورش را به ما می‌گفتید؛ پس از مخالفت با پیامبر دست بردارید و از عذاب خدا بترسید، اما یهودیان گفتند: هرگز بعد از موسی پیامبری مبعوث نشده و کتابی نازل نشده است. وقتی عده‌ای از مشرکان از یهودیان درباره دین جدید؛ یعنی اسلام راه‌نمایی خواستند، آنها به علت کینه و دشمنی با پیامبر گفتند: دین شما بهتر و قدیمی‌تر است و شما هدایت‌یافته‌ترید.

دائرةالمعارف/اسلام بدون تقبیح دیدگاه یهودیان، با توجه به چنین اخباری، در منابع روایی آنها تشکیک می‌کند:

در قرآن، هر دو عبارت بنو اسرائیل و یهود در ادبیات سنتی به کار می‌روند، اما بنی اسرائیل معنای وسیع‌تری دارد که شامل اسرائیلی‌های باستان و یهودیان معاصر می‌شود. با این حال، کلمه یهود بسیار رایج شده است و اغلب کلمه یهود در زمینه‌هایی ظاهر می‌شود که اغلب منفی هستند؛ مانند مواجهه



محمد با قبایل یهود در مدینه (بنی قینقاع، النضیر و قریظه) و ساکنان واحه خیبر که تمام آنها با تمام جزئیات در سیره و مغازی بازگو شده است. به عنوان مثال، خاخام‌های یهودیان در مدینه کسانی معرفی می‌شوند که کینه‌توزی و دشمنی‌شان معطوف به رسول خدا بود.

«جاء فيه أن الأخبار من يهود و الرهبان من النصارى و الكهان من العرب، قد تحدثوا بأمر رسول الله (صلى الله عليه و سلم) قبل مبعثه لما تقارب من زمانه. أما الأخبار من يهود و الرهبان من النصارى، فلما وجدوا في كتبهم من صفته و صفه زمانه و ما كان من عهد أنبيائهم إليه فيه» (ابن هشام، ۱۹۵۵: ۵۱۶). یهودیان در این حدیث نه تنها بداندیش، بلکه فریب‌کار (واقدی، ۱۹۸۹: ۳۶۳) ترسو (ابن هشام، ۱۹۸۵: ۵۷) و به طور کلی فاقد تصمیم و رأی (ابن هشام، ۱۹۵۵: ۵۲۰) به نظر می‌رسند.

دایرة‌المعارف این کار را تقیح می‌کند و بی‌اعتنا به داده‌های منفی منابع تاریخی درباره یهودیان، در دفاع از آنان می‌گوید:

اما آنها (یهودیان) هیچ یک از صفات و خصایل خبیث و شیطانی که در ادبیات مسیحی قرون وسطا نیز به آنها نسبت داده می‌شد را ندارند و هیچ چیزی قابل مقایسه با این میزان از درگیری با یهودیان و یهودیت (شاید به جز در روایت‌هایی در مورد مواجهه محمد با یهودیت مدینه) در ادبیات حدیث اسلامی وجود ندارد.

کتاب در بخش دیگری از اطلاق سخن می‌کاهد و نمی‌گوید آنان صفات شیطانی نداشته‌اند، بلکه شماری را از یهودیان استثنا و به این شیوه بار منفی گزارش‌های تاریخی را مهار می‌کند و آن صفات را ویژگی‌های همین افراد «معلوم الحال» می‌شمرد و دامن یهودیت را ننگ چنین سخنانی می‌شوید: به غیر از تعداد کمی استثنای قابل توجه، مانند حی بن اخطب، یکی از رهبران بنی‌نضیر و کعب الاسد رهبر بنی‌قریظه، یهودیان در سیره و مغازی، افراد پست و بدذاتی هستند. بدنامی آنها در تضاد با شجاعت و قهرمانی اسلامی است و به طور کلی در تطابق و هم‌راهی با تصویر قرآنی بدبختی و بی‌چاری و فرومایگی است که به آنها نسبت داده می‌شود (Watt, 1997:1138).

باری، نگرش منفی درباره یهودیان، به خطاها و اشتباهات افراد کم‌شماری از آنان ناظر نیست، بلکه این آثار در بردارنده نگرش منفی درباره گستره یهودیتند و در این زمینه به مسلمانان نیز هشدار می‌دهند. این هشدارها به آداب معاشرت و معاملات با آنان ناظر است و بر یهودیان بیش از پیروان دیگر ادیان، متمرکزند.^۱ هنگامی که حدیثی ویژگی مثبت یا دست‌کم خنثایی به یهودیان (یا شاید هم‌زمان یهودیان و مسیحیان)، نسبت می‌دهد، بیش‌تر تعبیر «بنی‌اسرائیل» را به کار می‌برد؛ مانند حدیث معروف «تحدثوا عن بنی اسرائیل و لا حرج فإنکم لاتحدثون بشيء الا و قد کان فیهم اعجب»؛ درباره بنی‌اسرائیل سخن بگویید و مشکلی نیست؛ زیرا شما هیچ مطلبی درباره آنان نقل نمی‌کنید؛ مگر اینکه شگفت‌انگیزتر از آن میان آنان وجود دارد» (احمد بن حنبل؛ ۱۴۱۶: ۳۸۶).

با توجه به دلیل دلالت ضمنی، کلمه یهود با بنی‌اسرائیل متضاد است؛ یعنی بنی‌اسرائیل به کاربرد

۱. برای نمونه، رک: بخاری، الصحيح، باب الاستئذان، باب ۲۲.



مؤدبانه عربی برای ارجاع به یهودیان بدل گشت. «الاسرائیلی» نسبت رایجی بود که آن را درباره یهودیان متمایزی به کار می‌بردند؛ مانند موسی بن میمون الاسرائیلی الاندلسی قرطبی (۵۳۰-۶۰۱ ق/۱۱۳۵-۱۲۰۴ م)، عالم و فیلسوف و طیب یهودی که در فقه و شرایع یهود چیره‌دست بود. همچنین این عنوان به‌ویژه در ادبیات مذهبی درباره یهودیانی که کار می‌رفت که به اسلام می‌گراییدند و هیچ کاربرد منسجمی نداشت.

همه مورخان و جغرافی‌دانان عرب سده‌های میانه میلادی، به همین شکل به یهودیان اشاره می‌کردند و این اشارت، متضمن دلالت ضمنی منفی یا مثبتی نبود. برای نمونه، ابن خردادبه، تاجران یهودی دوران سده‌های میانه را «تجار الیهود الرجانیه» خوانده و مسعودی از یهودیان عراق با عنوان «بنی اسرائیل» و «یهود» یاد کرده است. کلمه یهود به شکل بی‌تغییر و یک‌نواخت زمانی به کار می‌رفت که نویسندگان می‌خواستند یهودیان را از مسیحیان جدا کنند؛ چنان‌که المقدسی هنگام توصیف جمعیت اورشلیم چنین کرده است (Stillman, 2002: 239).

این گفتمان با تشکیک در منابع اسلامی و بی‌اعتنایی به آنها، درباره قدمت آنها نیز شبهه‌ای مطرح می‌کند: «به سختی می‌توان منبعی از منابع سیره را یافت که قدمتش به قرن اول اسلام باز گردد» (Stillman, 2002: 239). مستشرقان غربی که به دلیل قدمت نداشتن منابع به آنها اعتماد نمی‌کنند، درباره قرآن نیز می‌گویند:

قرآن در زمان پیامبر جمع‌آوری نشد، زیرا هیچ‌گونه دست خطی از ناحیه پیامبر (ص) و همچنین کاتبان وحی دیده نمی‌شود. طبیعی است که در وهله اول به سنت دست‌نویس قرآن توجه کنیم، اما تا این‌جا سودمند بودن آن چندان به اثبات نرسیده است. و هیچ‌گونه دست‌خطی از محمد و کاتبان وی وجود ندارد. کهن‌ترین نسخ خطی کامل قرآن احتمالاً به قرن سوم / نهم بازمی‌گردد. به ندرت، نسخ خطی قدیم‌تری از بخش‌هایی از قرآن وجود دارد (Kohlberg and Amir-Moezzi, 2009: 506-510). با فرض اینکه نسخه خطی معتمدی از دوره نخست تاریخ اسلام در دست نیست، محتمل است که قرآن همانند دیگر کتب به تحریف دچار شده باشد؛ خطری که خود قرآن بارها به آن اشاره کرده است. اتان کلبگ در این باره می‌گوید:

قرآن از مفهوم تحریف متون مقدس پیشین خبر می‌دهد (برای نمونه، بقره: ۵۹، ۷۵، ۱۵۹، ۱۷۴؛ نساء: ۴۶؛ انعام: ۹۱ و آیات دیگری که اغلب به این معنا تفسیر می‌شوند). مسئله تحریف وحی که محمد پیامبر دریافت می‌کرده به طور قطع ارتباط نزدیکی با تاریخ قرآن و روزگاری که در آن به نگارش درآمده دارد. روشن است که هر چه قدر ویرایش نهایی متن به زمان وحی نزدیک‌تر باشد، خطر تغییر در آن کمتر است. به این دلیل اصلی است که رایج‌ترین سنن «راست‌کیش» اعتقاد دارند تصمیم برای جمع‌آوری قرآن در زمان ابوبکر؛ یعنی درست بعد از رحلت پیامبر (۱۱ ق/۶۳۲ م) اتخاذ شد و اینکه نسخه رسمی که کاملاً با وحی‌ای که محمد دریافت کرده بود مطابقت داشت. در زمان خلیفه عثمان، تنها سی سال بعد از رحلت پیامبر (ص) تهیه شد. بر خلاف این اطلاعات موجود، مسئله حائز اهمیت این



است که بررسی کنیم در چه زمان و تحت چه شرایطی قرآن به شکلی که به طور سنتی به مصحف عثمانی مشهور شده به نگارش درآمد است. پس نباید احتمال تحریف منابع را که یکی از آنها قرآن است، از نظر دور داشت؛ منبعی که [به گفته نویسنده مقاله محمد در *دایرةالمعارف/اسلام*] از معتبرترین منابع است (Buhl and et al, 1993:362)

اعتماد به دیگر منابع از دید نویسندگان مقالات *دایرةالمعارف* بسیار مشکل است؛ «زیرا نسخه‌های مختلف منابع و یک متن اغلب در گزارشات و محتوی با هم اختلاف دارند» (Raven, 1997: 660). دخل و تصرف در منابع به اندازه‌ای است که «هر مقدار به نسخه‌های جدیدتر منابع مراجعه می‌شود، منابع بیش‌تر ادعا می‌کنند که درباره زمان پیامبر می‌دانند (Raven, 1997: 661). با توجه به اینکه منابع اسلامی معتمد نیستند، ناگزیر باید از منابع دیگر موجود در آن روزگار کمک گرفت؛ منابعی که می‌توانند مدعیات منابع اسلامی را تصدیق یا تکذیب کنند و از این طریق می‌توان آنها ارزیابی کرد. باری، منابع اسلامی با منابع غیر اسلامی چه نسبتی دارند؟ آیا یک‌دیگر را تأیید یا تکذیب می‌کنند؟ یکی از محوری‌ترین مقالات *دایرةالمعارف* به صراحت می‌گوید که منابع سیره معتمد نیستند. بنابراین، چگونه ممکن است *دایرةالمعارف* بتواند پیامبر (ص) واقعی را بشناساند؟ منابع غیراسلامی مانند منابع یهودیان اغلب با منابع اسلامی اختلاف دارند و مطالب و گزارش‌های اسلامی را تأیید نمی‌کنند. اکثر بخش‌های گزارش‌های منابع سیره براساس یکی از ژانرهای که در بالا ذکر شده طبقه‌بندی می‌شوند (Raven, 1997: 660).

اتهام به پیامبر گرامی اسلام

از دید *دایرةالمعارف/اسلام* پیامبر اکرم (ص) با تغییر قبیله، پیمانش را با یهودیان شکست؛ پیمانی که بر پایه آن یهودیان از امنیت و آرامش لازم برای زندگی در مدینه برخوردار بودند. این کار مقدمه تأسیس دین تازه‌ای بود که در اقتباس از ادیان و فرهنگ معاصر توان فراوانی داشت و آموزه‌های بسیاری را از یهودیت دریافت؛ چنان که معارف عهد عتیق در تدوین قرآن و آموزه‌های سنت مؤثر بودند و دینی را متناسب با فرهنگ ملی مبتنی بر قداست مکه و اجرای اعمال و آداب و رسوم مطرح در این زمینه، ساخت. این دین، دین محمد (ص) بود و نخستین کار او روی برگرداندن از قبیله یهودیان بود. جداسازی قبیله از دید *دایرةالمعارف/اسلام* اعلام استقلال دین اسلام و نوابستگی به دیگر ادیان است: معلوم نیست که آیا اقتباس آیین یهود در خواندن نمازهای روزانه به سمت اورشلیم (آیینی که پس از اولین سال اقامت پیامبر در مدینه رها گردید)، بخشی از اقدام پیامبر برای جذب یهودیان مدینه به اسلام بوده یا خیر؟ زیرا گزارش‌های مربوط به قبیله مسلمین در مکه پیش از هجرت گوناگون است.» (Buhl and et al, 1993:369).

یهودیان این اتهام را هم درباره پیامبر اسلام مطرح می‌کنند که او با استناد به تأثیر یهودیان در





تحریف تورات، از آنان پشتیبانی نکرد. البته از دید مستشرقان، اسلام دین اصیلی نبود و خود پیامبر نیز اندیشه تأسیس دین جدیدی در سر نداشت. حافا لازروس یافا معتقد است تهمت تحریف درباره یهودیان هنگامی نمایان‌تر شد که یهودیان پیامبری محمد را تأیید نکردند، بلکه او را ریشخند کردند. از این‌رو، یهودیان به تحریف متهم شدند و از سوی دیگر، محمد دین جدیدی را همانند یهودیت بنیاد گذارد. این دین از دید مستشرقان شعبه‌ای از یهودیت بود و پس از پاسخ نگفتن یهودیان به دعوت پیامبر، مطرح شد.

به گفته نویسنده مقاله «محمد»، پیامبر هیچ‌گاه در اندیشه بنا نهادن دین جدیدی نبود، بلکه تنها به فکر احیای دین حقیقی‌ای بود که پیامبران از همان ابتدا اعلام کردند» (Buhl and et al, 1993:369). این دین پس از پیدایش آرام آرام شکل گرفت و متکلمان و مورخان دوره‌های بعدی و فیلسوفان و قصه‌سرایان و بسیاری از گروه‌های دیگر، هر روز چیزی به تصویر آن افزودند:

اکنون لازم است بین عقاید دینی و صورت‌بندی‌های کلامی دوره‌های بعد از یک سوی و نتایج حاصل از تحقیقات نوین جامعه‌شناختی و تاریخی از سوی دیگر، تمایزی قائل شویم. برای مثال، در باور سنتی مسلمانان، محمد «آخرین و بزرگ‌ترین پیامبر» (Buhl and et al, 1993:362) است. این ایده، به احتمال زیاد بر تفسیرهای دوره‌های بعد، از اصطلاح «خاتم النبیین» مبتنی است، که در آیه ۴۰ سوره احزاب (۳۳) به محمد اطلاق می‌شود (Buhl and et al, 1993:366).

دائرةالمعارف بر این نکته تأکید می‌کند که اسلام دین جدیدی نیست، بلکه آن را دنباله ادیان گذشته می‌خواند و با اصطلاح اسلام، یهودیت جدید عربی از آن یاد می‌کند:

وی نه یک بنیان‌گذار، بلکه مؤید و احیاگر دین کهن توحیدی به شمار می‌آید که ابراهیم آن را بنا نهاد. نباید تعجب کرد که مورخان، ظهور یک جامعه و سنت نوین دینی را که به دست پیامبر مردی با بینش و مهارت‌های فوق‌العاده بنا نهاده شده، در همان زمانی می‌دانند که قرآن این مفاهیم را اعلام می‌کرد؛ یعنی طی سال‌های نخست پس از هجرت؛ به خصوص به نظر می‌رسد که مخالفت یهودیان مدینه با محمد تأثیر مهمی بر شکل‌گیری اسلام داشته است؛ زیرا دقیقاً در همین زمان و ظاهراً در واکنش مستقیم به مخالفت یهودیان با وی بود که جامعه نوپای مسلمین از طریق اقتباس عناصر گوناگون آیین عبادی کهن اعراب، هویت ملی آشکاری یافت. این تغییر مهم در مسیر اسلام، در سال دوم هجری (ژوئیه ۶۲۳ تا ژوئن ۶۲۴) رخ داد و نشانه آن تغییر قبله از بیت المقدس به حرم کهن کعبه بود که بسیار مورد بحث قرار گرفته و قرآن تقریباً به طور مفصل به آن پرداخته است (Buhl and et al, 1993:381).

تأثیر گفتمان یهودی در روایت واکنش پیامبر به توطئه یهودیان

دائرةالمعارف اسلام بر این نکته تأکید می‌کند که پیامبر اسلام پس از مواجهه با مقاومت یهودیان و این دریافت که آنان هرگز رسالت وی را تأیید نمی‌کنند، آنان را به مبارزه خواند و از آنان خواست تا کتاب





نامحرّف خود را به او نشان دهند تا اثبات شود وی در دعوت به رسالتش صادق است: محمد آنان را به مبارزه می‌طلبید و از ایشان می‌خواست تا کتاب مقدسشان را ارائه دهند. در مدینه متهم شدند که بخش‌هایی از کتاب مقدسشان را از وی مخفی نموده و حتی آیاتی را جعل و ادعا کرده‌اند که در کتابشان بوده است. او هم‌چنین معتقد شد که کتب مسیحیان پیام و تعلیم واقعی عیسی پیامبر را حفظ نکرده‌اند» (Buhl and et al, 1993:385).

حافا لازروس یافا در مدخل «تحریف» به این نکته می‌پردازد که پیامبر پس از مواجهه با انکار یهودیان، آنان را به تحریف کتاب متهم کرد و این اتهام را در قرآن نیز منعکس کرد: از نگاه قرآن، تورات و انجیل وحی‌های اصیل الاهی‌اند که همانند قرآن از لوح محفوظ گرفته شده‌اند و رسولان راستین، آنها را به ترتیب برای یهودیان و مسیحیان آورده‌اند، اما آنها به شریعت خود وفادار نبودند و کتب مقدس خود را دستکاری و تحریف کردند (Lazarus-Yafeh, 2000: 112) قرآن صریحاً درباره زمان و نحوه این تحریف سخن نمی‌گوید (Lazarus-Yafeh, 2000:112).

منابع اسلامی هم از تحریف سخن گفته‌اند، اما با توجه به اینکه حافا لازروس یافا داده‌های منابع اسلامی به‌ویژه تفاسیر آنها را مخدوش و مجعول می‌داند، در دنباله بحث می‌نویسد:

اما تفاسیر بعدی شرح‌های مختلفی ارائه کرده‌اند؛ برخی آنها را مربوط به عصر موسی می‌دانند. نویسندگان بعدی، پادشاهان یا کاهنان بنی‌اسرائیل؛ به‌ویژه عزیر، رونویس‌کننده و تورات یا حاکمان بیرانس و دیگران را متهم می‌کنند. این اتهام که یهودیان معاصر [حضرت] محمد مطالب کتاب مقدس نظیر مجازات (رجم) برای زنا، محصنه، پیش‌گویی نبوت [حضرت] محمد در کتاب مقدس را پنهان (کتمان) کرده‌اند. اتهام جعل و تحریف، یک درون‌مایه جدلی شایع بوده است که در دوره پیش از اسلام، نویسندگان مشرک، سامری و مسیحی برای رد مخالفان خود و کتب مقدس از آن استفاده می‌کردند [و این کار تازه‌ای نبود] این امر در سوره‌های مدنی، یک موضوع محوری است که هدف کاربرد آن، ظاهراً توجیه اختلافات میان کتاب مقدس و قرآن و اثبات این نکته است که فی‌الواقع در کتاب مقدس «اصلی» آمدن پیامبر اسلام و ظهور اسلام پیش‌بینی شده است (Lazarus-Yafeh, 2000:112).

تحریف در سده‌های نخستین تاریخ اسلام معروف بود، اما موضوع محوری نبود. احادیث و تفاسیر نخستین، شکاف‌های آیات قرآن را پر کردند. حافا لازروس یافا معتقد است اتهام تحریف به یهودیان هنگامی فزونی گرفت که محمد وازنش یهودیان را دید. از این رو، یهودیان به تحریف متهم شدند و از سوی دیگر، دینی جدید همانند یهودیت پا گرفت.

تلاش برای حمایت از یهودیان

با توجه به محتوای مداخل محمد، یهود، بنی‌نضیر، بنی‌قریظه، بنی‌المصطلق، خبیر، فدک و مدینه، *دائرةالمعارف* عمل کرد یهودیان را در برابر اسلام نادرست نمی‌شمرد، بلکه با نقل روی‌دادها می‌کوشد پیمان‌شکنی‌های آنان را بپوشاند و حتی پیامبر اسلام را فردی فرصت‌طلب و خشونت‌طلب بخواند. برای





نمونه، نویسنده مدخل «خبیر» به‌رغم اینکه تحرکات یهودیان را تأیید می‌کند، انگیزه اصلی پیامبر را در این حمله، فرصت‌طلبی سیاسی می‌خواند:

محمد با انگیزه فرصت‌طلبی سیاسی به یهودیان حمله کرد. از سوی، پیمان منعقد شده با قریش در حدیبیه به او اطمینان می‌داد که در طول لشکرکشی آنان مورد هجوم واقع نخواهد شد [و] از سوی دیگر، اگر بر خبیر پیروز می‌شد با غنایم کافی می‌توانست هم‌راهانش را که به فتح مکه امید بسته بودند و ناامید و ناخرسند بودند را راضی و خشنود کند (Watt, 1997: 1138).

دائرةالمعارف برای فروکشاندن جایگاه پیامبر (ص) در بخش دیگری از مقاله محمد گفته است: وی برای ایجاد «امت واحده» می‌بایست یهودیان را از مدینه بیرون می‌کرد. بنابراین، نشانه‌هایی درباره تصمیم خود او درباره قتل عام بنی‌قریظه در دست است (Buhl and et al, 1993:362). البته دائرةالمعارف این ماجرا را «نقطه عطف» تحولات سیاسی و اجتماعی جزیره العرب می‌خواند:

شکست مکیان در محاصره مدینه و نابودی این آخرین قبیله بزرگ یهودی، به یکی از نقاط عطف مهم در زندگی پیامبر و ظهور جامعه مسلمین تبدیل شد. از حدود شش ماه پس از ورود به مدینه که او اولین گروه مهاجم را به فرمان‌دهی عمویش حمزه اعزام کرد تا هنگام شکست مکیان در محاصره مدینه، پیامبر همواره گروه‌های مهاجمی را برای حمله به کاروان‌های مکی گسیل می‌داشت این روش، پس از جنگ خندق و نابودی بنی‌قریظه، متوقف شد (حدوداً یک سال پیش از آنکه پیامبر درباره یک آتش‌بس ده ساله، با مکیان به توافق برسد) و توجه اصلی پیامبر به سمت شمال معطوف گردید (Buhl and et al, 1993:362).

یکی از چند دلیل حمله پیامبر به یهودیان، نقض عهد و خیانت آنان بود، اما دائرةالمعارف دلیل و مدرک قاطع را درباره این پیمان انکار می‌کند و منابعی گزارش‌گر این عهد را ضعیف و نامعتمد می‌خواند:

گزارش شده که در زمان هجرت، کعب بن‌اسد که به نفع قریظه فعالیت می‌کرد، با محمد عهدی می‌بندد و پس از آن در زمان محاصره مدینه (خندق) از سوی حی بن‌اخطب تحریک شد تا این عهد را بشکند و عهدنامه نیز از سوی اخطب پاره شد (ابن‌هشام، ۱۹۵۵: ۳۵۲: ۶۷۲). این گزارش می‌تواند تردیدآمیز باشد. ابن‌اسحاق منابعش را ذکر نمی‌کند. واقدی هم برای نقل این واقعه دو منبع دارد: یکی نوه کعب بن‌ملک از سلیمه که قبیله‌ای دشمن با یهودیان هستند و دیگری محمد بن‌کعب است؛ نوه پسری قریظه که وقتی آنان به اسلام تسلیم شدند به عنوان یک برده فروخته شد و بعدها مسلمان شد. هر دوی این منابع از جهت تعصبی که ممکن است در قبال قریظه داشته باشند، مشکوکند و به همین خاطر محتمل است که اصلاً هیچ عهد و پیمانی بین محمد و قریظه در کار نبوده باشد. البته تقریباً قطعی است که محمد یک توافق کلی و عمومی با یهودیان کرده بود که آنها از دشمن او حمایت نکنند (الواقدی، ۱۹۸۹: ۱۷۶) و احتمالاً چیزی شبیه به این و به طور ضمنی در اتحادش با اعراب مدینه نیز وجود داشت؛ چرا که قبایل یهودی با یکی یا سایر قبایل عرب متحد شده بودند. قانون مدینه آن



گونه که ابن هشام روایت می‌کند (ابن هشام، ۱۹۵۵: ۳۴۱)، قریظه یا النضیر یا قینقاع را به اسم ذکر نمی‌کند. تاریخ شکل کنونی این قانون نیز به زمان اعدام مردان قریظه برمی‌گردد و از این گروه‌های یهودی احتمالاً در یک نسخه قدیمی‌تر از این قانون اسم برده شده است (Watt, 1997: 1138). پرسش درباره عهد بین محمد و یهودیان، قضاوت اخلاقی درباره رفتار محمد با قریظه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در طول محاصره مدینه (۵ ذی‌قعدة/آوریل ۶۲۷) محمد از بابت رفتار آنها نگران شد و گروهی از مسلمانان را فرستاد تا با آنها صحبت کنند. نتیجه نگران‌کننده بود. با اینکه به نظر نمی‌رسد قریظه هیچ رفتار خصمانه آشکاری از خود بروز داده باشد، اما احتمالاً وارد مذاکره با دشمن شده بوده است. بر این اساس، به محض اینکه محاصره مدینه تمام شد، محمد به قریظه حمله کرد و آنها را در قلعه‌هایشان به مدت ۲۵ شب محاصره کرد. پس از مذاکره آنها قبول کردند که بدون پیش‌شرط تسلیم شوند. سعد بن موده، رئیس قبیله عبدالاشال که با قریظه متحد بود، برای قضاوت بین آنها آمد. او حکم داد که تمام مردان که بین ششصد تا نهصد نفر بودند، کشته شوند و زنان و کودکان به عنوان برده فروخته شوند. این حکم انجام شد. سه مرد جوان از قبیله هدل که با قریظه در دژ بودند، گریختند و پیش از تسلیم شدن اسلام آوردند. یک یا دو نفر دیگر هم فرار کردند. به عنوان بخشی از غنایم، محمد زنی به نام ریحانه را دریافت کرد و با او ازدواج موقت (صیغه) کرد؛ هر چند گفته می‌شود که او مسلمان شده است. محمد بن کعب قریظه (که در بالا ذکر شد) دانش‌مند و محقق شد (Watt, 1997: 1138).

دایرةالمعارف در ماجرای بنی‌قریظه بدون رعایت امانت و با سوگیری و بدون توجه به خیانت یهودیان، به گزارش جنگ با بنی‌قریظه می‌پردازد. این شیوه در سراسر مدخل «قریظه» دیده می‌شود. کتاب هم‌چنین در گزارش درباره غزوات پیامبر در برابر یهودیان هرگز رفتار آنان را تخطئه نمی‌کند، بلکه به شگردهای گوناگون می‌کوشد آنان را مظلوم بنماید؛ یعنی کسانی که بر اثر سوء فهم‌های پیش آمده قربانی توطئه‌های دشمنان شدند. *دایرةالمعارف* با نادیده انگاشتن سندهای متواتر در منابع اسلامی، آنها را تصورات و خیال‌پردازی‌های مسلمانان می‌خواند و نمی‌پذیرد، اما در فروکشاندن جایگاه پیامبر از کوچک‌ترین شاهد نمی‌گذرد و این رفتار دوگانه، نشان‌دهنده تأثیرپذیری گفتمانی این اثر است.

نتیجه

مقالات *دایرةالمعارف/اسلام* با حمایت از یهودیت، چهره‌ای مخدوش، فرصت‌طلب و محرّف از پیامبر اسلام ارائه می‌کند. این شکل از توصیف و تعریف اسلام، به حفظ سیطره آموزه‌های یهودی بر مطالعات اسلامی معطوف است. بنابراین، خواننده *دایرةالمعارف* متقاعد می‌شود که آموزه‌های تورات و انجیل از آموزه‌های منابع اسلامی برترند؛ یعنی منابع اسلامی بدون اقتباس از ادیان دیگر، حرفی برای گفتن ندارند. گفتمان یهودی در این زمینه آثار و متون فراوانی تولید کرده و در چند سده اخیر با استفاده از روش‌شناسی و طرح دیدگاه‌هایی در حوزه علوم جدید، به اسلام تاخته است. این مقاله از طریق مطالعه این ادبیات جدید، تحولات راهبردی، روشی و محتوایی را در این باره بررسیید. عناصر و محورهای اصلی



این گفتمان سوگیرانه، چنینند:

۱. اسلام آموزه‌هایش را از دیگر ادیان به‌ویژه یهودیت اقتباس کرده است. شرق‌شناسی یهودی در اثبات این دعوی می‌کوشد که اسلام اصالتی ندارد و محتوای اسلام وام‌دار مذاهب و فرهنگ‌های جوامع دیگر است. پیروان این نوع شرق‌شناسی با پژوهش در متون اصلی و بنیادین اسلام (قرآن و احادیث پیامبر) شبهه اخذ قرآن را از انجیل و به‌ویژه تورات و مله‌م بودن احادیث پیامبر را از آموزه‌های حکیمان یونان و روم باستان مطرح می‌کنند. احادیث نبوی بر پایه این دیدگاه، مجعولاتی برگرفته از آموزه‌های یونانی و رومی‌اند که کتاب‌های مسلمانان آنها را گزارش می‌کنند؛
۲. پایه استدلال مستشرقان، پس از نفی اعتبار منابع، اثبات شبهه اقتباس است؛ زیرا پس از شبهه اقتباس، دیگر شبهات پذیرفتنی می‌نمایند. هدف از طرح شبهه اقتباس، اثبات اصل یهودی اسلام است. خاورشناسان یهودی و برخی از خاورشناسان غربی، مدعی اصالت یهودی اسلام و تأثیرگذاری کلی یهودیت در معارف و مناسک مسلمانانند تا از شأن اسلام و مسلمانان بکاهدند و اسلام را فرقه‌ای منشعب از یهودیت یا دینی مستقل از یهودیت، اما برگرفته از آن بشناسانند؛
۳. گفتمان یهودی بیش‌تر به مباحث و احکام شریعتی اسلام می‌پردازد نه اخلاقیات و عرفان اسلامی. روی کرد گفتمان یهودی گزینشی است؛ یعنی به همه بخش‌های اسلام اعتنا نمی‌کند و به تعبیر دیگر، این گفتمان به بخش‌هایی می‌گراید که با شیوه تفسیر خاص آن سازگارند. یهودیت نیز دینی شریعت‌محور است و بنابراین، گفتمان یهودی اسلام را با محوریت شریعت و احکام عملی آن برمی‌رسد و اخلاق و عرفانش را فرومی‌گذارد؛
۴. گفتمان یهودی در پی اعتبارزدایی از منابع اسلامی است و اسلام را دین اصیلی نمی‌شمرد، بلکه بنیاد آن را اقتباس از آموزه‌های دیگر ادیان به‌ویژه یهودیت می‌داند و در این باره به مطالعات تاریخی ناظر به بی‌اعتباری منابع اسلامی استناد می‌کند؛ یعنی تنها با مراجعه به این منابع نمی‌توان حقیقت را درباره آنها کشف کرد، بلکه باید متون اصلی (شریعت یهود) را کاوید تا سرچشمه محتوای آنها را یافت.

References

مآخذ

Abbasi, M.; Aqaei, A. (2003). Shiite Imams in the Encyclopedia of Islam, *ketab e mah e Din [Book of the Month of Religion]*, 74&75, 46-71 [In Persian]

عباسی، مهرداد؛ آقایی، علی (۱۳۸۲). امامان شیعه در *دائرةالمعارف اسلام*، کتاب ماه دین، ۷۴ و ۷۵،

۴۶-۷۱

Ansari, n. (1989). *Encyclopedia Britannica: A take on the Warren Preece experience*, Keyhan e farhangi, 6, 32-33 [In Persian]





انصاری، نوش آفرین (۱۳۶۸). *دایرةالمعارف بریتانیکا: برداشتی از تجربه وارنپریس، کیهان فرهنگی*، ۶۷، ۳۳-۳۲.

Asaadi, M (2002). *Islamic studies in English language countries in west*, Tehran: SAMT [In Persian]

اسعدی، مرتضی (۱۳۸۱). *مطالعات اسلامی در غرب انگلیسی‌زبان از آغاز تا شورای دوم واتیکان (۱۹۶۵ م.)*، تهران: سمت

Bosworth, C.E., (1997). *Khaybar*, in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed, Consulted online on 08 July 2021 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4253

Buhl, F. and et al (1993). *Muhammad* in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed, Consulted online on 02 July 2021 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0780

Daneshmeh-ye Iran and Islam [Encyclopedia of Iran and Islam] (1975). Editor Ehsan Yar shatter, Tehran: Book translation and publishing company [In Persian]

دانشنامه ایران و اسلام (۱۳۵۴). زیر نظر احسان یارشاطر، ج. ۱. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب

Daneshname-ye jahan-e Eslam [Encyclopedia of the world of Islam] (2013). Under Supervision of Gholam Ali Haddad-Adel, V.18, Tehran: Bunyad-i Da'irat al-Ma'arif-i Islami [Islamic Encyclopedia Foundation] [In Persian]

دانشنامه جهان اسلام (۱۳۹۲). زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج. ۱۸، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلام

Dant, T (1991). *Knowledge, Ideology and Discourse: A Sociological Perspective*, London: Routledge

حسین زاده، سیداحمد (۱۳۹۳). *مطالعه تطبیقی مراحل دانشنامه نگاری در دانشنامه جهان اسلام و دایرةالمعارف اسلام (چاپ لیدن)*، کتاب ماه کلیات، ۷۹، ۷۵۱-۷۷۰

Edris, m.J. (1995). *Al Istishraq al Israeili fi al Masadir al arabyah*, Cairo: [Nashr va tozi al arabi [Arabic publishing and distribution]

ادریس، محمد جلاء (۱۹۹۵ م.). *الاستشراق الاسرائیلی فیالمصادرالعبریة*، قاهره: نشر و توزیع العربی
Eliash, J. (1969). *The Si'ite Qur'an: a reconsideration of Goldziher's interpretation*, *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies*, 16(1), 15-24. DOI: <https://doi.org/10.1163/157005869X00162>





Encyclopaedia of the Qurān (2001-2006), Leiden:brill

Evaz,I.(1998).*Daerat al maarif al Islamyah ah istishraqyah: Adhalil va Abatil*[*The Islamic orientalist Encyclopedia: Falsehoods and Falsehoods*], Cairo: Maktabat al balad al amin

عوض، ابراهیم(۱۹۹۸م).*دائرةالمعارف الاسلامیة الاستشراقیة : اذالیل و اباطیل*، قاهره:مکتبه البلد الامین

Goldziher, I.(1978). *Lessons about Islam*, translated by Ali Naqi Monzzavi, Tehran: Kamangir[In Persian]

گلدتسیهر، ایگناتس(۱۳۵۷).*درس‌هایی درباره اسلام*، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: کمانگیر

Jorgensen, M.; Phillips,L.(2010). *Discourse analysis as theory and method*, Translated by Hadi Jalili,Tehran: nashre Ney[InPersian]

یورگسن، ماریانه ؛ فیلیپس، لوئیز(۱۳۸۹). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی

Ibn Hanbal, AHmad ibn Muhammad(1995) *Al Musnad*, V.3, Beirut: Muassasat Al Risalat

ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ ق.). *مسند*، ج.۳. بیروت: موسسه الرساله

Ibn Hisham , Abd al-Malik bin Hisham.(1955). *Al-Sirah Al-Nabawiyah*[*The Life of the Prophet*], Cairo: Maktabat Muhammad Ali sabih va awladehu

ابن هشام، عبدالملک بن هشام(۱۹۵۵ م.). *السيره النبویه*، تحقیق محمد محیبالدین عبدالحمید، القاهره: مکتبه محمد علی صبیح و اولاده

Janahmadi, F.(2009). *The image of the Prophet and Hazrat Zahra in the Encyclopedia of Islam (translation and critique)*, Qom: Shi'ite Studies Institute[In Persian]

جان احمدی، فاطمه(۱۳۸۸).*تصویر پیامبر(ص) و حضرت زهرا علیهاالسلام در دائرةالمعارف اسلام* (ترجمه و نقل)، قم: شیعه شناسی

Janahmadi,F.and et al (2013). Analyzing the Judaization in Islamic History(Emphasis on Islam Encyclopedia).*The knowledge studies in the slamic*





University , 17(55), 353-390.[In Persian]

جان احمدی، فاطمه و دیگران (۱۳۹۲). توصیف و تبیین یهودی‌سازی تاریخ اسلام، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۱۷(۲)، ۳۵۳-۳۹۰

Khalifa Hassan, M.(2003). Jewish school in Orientalism, Al-Risala Al-Mashriq, 12(1-4),1-4

خلیفه حسن، محمد(۲۰۰۳م). المدرسه اليهودیه فی الاستشراق، مجله الرساله المشرق، ۱۲ (۱-۴) ۴-

Khoshdel, M.(2003). Encyclopedia of Islam, *ketab e mah e Kolyat*[Monthly Book of Months Generalities],73 & 74,126-130 [In Persian]

خوشدل، میترا(۱۳۸۲).دائرةالمعارف اسلام، کتاب ماه کلیات، ۷۳، ۷۴، ۱۲۶-۱۳۰

Kohlberg, E. and Amir-Moezzi M. A.(2009). *The Kitāb al-qira'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī.*, Leiden: Brill

Kramer, M. (1999).*The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*, edited. Martin Kramer, Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies.

Lazarus Yafeh,H.(1981). *Judaism and Islam: Some Aspects of Mutual Cultural Influences* in Some Religious Aspects of Islam, Leiden:Brill, 72-89. DOI:

https://doi.org/10.1163/9789004378605_007

Lazarus-Yafeh, H.(2000) *Tarīf in Encyclopaedia of Islam, 2nd ed*, Consulted online on 04 July 2021 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7317

Malinovich, N.(1999). Orientalism and the Construction of Jewish Identity in France, 1900-1932, *Jewish Culture and History*, 2(1), 1-25

Al-Mas'udi , *Ali ibn al-husayn(n.d.)At-Tanbih wa-l-'Ishraf* [Book of Admonition and Revision],researcher savi Abdullah ismaeil, v.2, Cairo :Dar al savi

مسعودی، علی بن حسین:(بی تا) التنبيه و الاشراف؛ محقق صاوی عبدالله اسماعیل، ج.۲، قاهره: دار الصاوی

Meir-Glitzstein, E. (2001). From Eastern Europe to the Middle East: The reversal in Zionist policy vis-à-vis the Jews of Islamic countries, *Journal of Israeli History: Politics, Society, Culture*, 20(1), 24-48





Welch, A.T., Paret, R. and Pearson, J.D.(1986). al-kurān in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed, Consulted online on 02 July 2021 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0543>.J

Mills,S.(2009).*Discourse*, Zanjan: Hezare ye Sevom[third millennium] [In Persian]

میلز، سارا (۱۳۸۸). *گفت‌و‌مان*، ترجمه فتاح محمدی، چاپ ۲. زنجان: هزاره سوم

Qarashi,m.H.(1996). History of encyclopedia writing in the world, *Keyhan e Farhangi*, 127, 22-33[In Persian]

Quran

قرآن کریم

Raven, W.(1997). *Sīra* in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. Consulted online on 05 July 2021 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1089

Rubin,U.(1998). *The Life Of Muhammad*, New York:London: Routledge

Sahab,a.(1993). *Orientalists' culture (biographies and works of Iranologists and Islamic scholars*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research[In Persian]

سحاب، ابوالقاسم(۱۳۷۲). *خاورشناسان: در شرح حال و خدمات دانشمندان ایران شناس و مستشرقین* تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی

Stillman, N.A.(2002). Yahūd in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., Consulted online on 04 July 2021 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1354>

Tabatabai,M.H.(1968).*Tafsir al-Mizan fi tafsir al Quran*, Translated by Muhammad bqir Musavi hamedani, v.4, Qom: Dar al Ilm[In Persian]

طباطبایی، محمد حسین(۱۳۸۲ق.). *المیزان فی تفسیرالقرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، ج. ۴، قم: دارالعلم

Wansbrough, J. (2004).*Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, trans. by Andrew Rippin, New York: Prometheus Books

Al-Waqidi, M.(1989). *Al Muqazi*, Beirut: muassasat Al Aalami Lil Matbouat

واقدی، محمد بن عمر (۱۹۸۹م.) *المغازی*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات





Watt, W. and et al (1991). *Makkain Encyclopaedia of Islam, 2ndEd*, Consulted online on 02 July 2021:http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0638

Watt, W. M.(1997). Kurayza in*Encyclopaedia of Islam, 2nd ed*. Consulted online on 02 July 2021 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_4535>

Welch, A.T., Paret, R. and Pearson, J.D.(1986). al-Ḳur'ān in *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed*, Consulted online on 02 July 2021 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0543>.J

Wensinck, A.J. and Rippin, A. (2002). *Wahy*, in *Encyclopaedia of Islam, 2nd ed.*, Consulted online on 02 July 2021 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1331>

Yar Mohammadi, L. (2012). *An Introduction to Discourse*, Tehran: hermes[In Persian]

یارمحمدی، لطف‌الله (۱۳۹۱). *درآمدی به گفت‌مان‌شناسی*، تهران: هرمس



The Economics of Muslim Communities in the Ilkhanate: A Case Study of Aran

By: Salmani Gwari, Abolfazl ¹ and Pirmard Shotorban, Jamal ²

Abstract

The Mongol invasion led to the fall of the Abbasid Caliphate and the formation of the Ilkhanid dynasty in Iran; in the continuation of this transformation and extensive political changes, the social and economic situation throughout the neighboring regions was also affected. These changes include the effects of the Mongol's nomads way of life on the peasant and Sedentist peoples, the administration of government and taxation, the disappearance of the agricultural economy and the spread of land-owning or secession, and changes in trade routes and centers; Meanwhile, the Aran region was also one of the states of Iran that was not outside this rule; The present study also seeks to answer the question that what were the main consequences of the rise of the Mongols and the rule of the Ilkhans on the economic situation of Islamic societies, especially the Iranian region? Due to its special geographical location and strategic status, this region was always awarded to the high-ranking Mongol commanders in the form of secession, and due to the tax methods adopted by these military commanders and also the special social tendencies that existed at that time, witnessed extensive changes in the economic and social conditions of Aran and its people in this period. This study will analyze and explain the impact of Ilkhanid rule on the economic situation of the region. What distinguishes the present study from other researches is its reliance on the economic situation of Iran during the Mongol and Ilkhanid eras, so that basically a separate study has not been written on this subject so far. In this research, historical method and analytical-descriptive approach have been used to examine historical reports. Finally, from the historical data, it can be concluded that despite the special political position of the Aran in the Mongol period, which was undoubtedly due to the Ilkhanid relations with Alus Jochi and the centralization of Azerbaijan as a new

1. PhD student in Islamic History, University of Tehran, af.soleymani@ut.ac.i Responsible author

2. Master student in History, University of Tehran, jamal.pirehmard@ut.ac.ir



political center. Agriculture, trade and Sedentist life of the region due to attacks and frequent raids by nomadic tribes were damaged and declined compared to the pre-Mongol period. By examining and assessing the sources, the findings of the research indicate that with the Mongol invasion of Iran, killing, looting and turning agricultural lands into pastures caused the decline of socio-economic life of the states. Aran was also one of the states conquered by the Mongols and was chosen as the winter resort of the Ilkhanate due to its strategic location and climate. Aran, based on its specific geopolitical and geographical location, the location between the Kura and Aras rivers, as well as the location between the two Mongol governments (Ilkhans and the Golden Army), was politically, socially and economically influenced by the events of this period. On the other hand, the passage of trade routes through it caused the rulers of the Ilkhans not to be indifferent to it. On the other side of the borders, Alus Jochi claimed ownership of Aran based on the division of Genghiz and violation of Hulagu Khan of it, under the pretext of attacking cities and regions. The continuation of these conflicts until the end of the Ilkhanate rule had a major impact on the economic and social life of the region. On the other hand, the Ilkhans and the nomadic groups that came to Iran with them had to some extent maintained their way of life, and this way was influential to varying degrees in the economic and social life of the Aran region. As mentioned, the issue of Aran is not explicitly addressed in historical sources, and therefore, since Aran was one of the states ruled by the Ilkhans, it can be inferred that, like other regions, its urban and agricultural population was massacred or enslaved. With the influence of the Mongol military leaders in Iran, their exploitation of villagers and craftsmen, handing over agricultural lands to military commanders in the form of secession and also their lack of knowledge about agriculture, and lands, these swathes of lands became pastures and Iran's agriculture and sedentist life declined. The method of taxation of the Mongols was also a cause of concern and dissatisfaction of the people with the Ilkhans government. This weakened agriculture and depopulated villages. On the other hand, heavy taxes on occupations and trade may have been an obstacle to the revival of social life in the cities of Aran. In general, Aran has played an important role in the political and economic developments of this period due to its mountainous location and its location in the East-West trade route, its proximity to the Black Sea, the conflicts between Alus Jochi and the Ilkhans and the establishment of military barracks; Therefore, the economic situation, agriculture, trade and commerce of the region along with its population, has been affected by the political conditions and developments of the Ilkhanate era.

Keywords: Aran, Ilkhans, Sovereignty, Eco



اقتصاد جوامع مسلمان در عصر ایلخانان: مطالعه موردی اَران

■ ابوالفضل سلمانی‌گواری^۱ جمال پیرمرد شتربان^۲

چکیده

یورش مغولان به سقوط خلافت عباسی و پیدایی سلسله ایلخانان در ایران انجامید؛ سپس دگرگونی سیاسی گسترده‌ای در ایران پدید آمد و در اوضاع اجتماعی و اقتصادی سراسر سرزمین‌های همسایه نیز تأثیر گذارد. تأثیر شیوه زندگی ایلپاتی مغولان در سبک زندگی مردمان کشاورز و یک‌جانشین و سبک اداره حکومت و مالیات‌گیری آنان و از میان رفتن اقتصاد کشاورزی و رواج زمین‌داری به سبک واگذاری اقطاع و تغییر مسیرها و کانون‌های تجاری، از این دست دگرگونیها بود. منطقه اَران از ایالت‌های ایران نیز در این میان مُستثنا نبود. این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است: حاکمیت ایلخانان چه اندازه در تحولات اقتصادی منطقه اَران تأثیر گذارد؟ مقاله به روشی تاریخی، به تحلیل و تبیین تأثیر حاکمیت ایلخانان در اوضاع اقتصادی این منطقه پرداخته است. بر پایه بررسی و ارزیابی منابع و یافته‌های پژوهش، اَران بر اثر جایگاه کوهستانی‌اش و جای‌گیری آن در راه تجارت شرق و غرب، نزدیکی‌اش به دریای سیاه، منازعات الوس جوجی با ایلخانان و برخورداری‌اش از پادگان‌های نظامی، در تحولات سیاسی - اقتصادی این دوره مؤثر بود. بنابراین، افزون بر جمعیت اران، اوضاع اقتصادی، کشاورزی و تجاری - بازرگانی این منطقه از اوضاع و احوال سیاسی عصر ایلخانان تأثیر پذیرفت.

کلیدواژگان

اَران، ایلخانان، حاکمیت، اقتصاد، تحول اقتصادی

۱. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام
دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)
af.soleymani@ut.ac.i
۲. دانشجوی کارشناسی
ارشد تاریخ دانشگاه تهران
jamal.pirehward@ut.ac.ir



مقدمه

سرزمین آلبانیای قفقاز یا اژان، در درازنای سالیان به تغییرات جغرافیایی - سیاسی بسیاری دچار شد؛ چنان که تعیین قلمرو مشخص این منطقه دشوار می‌نماید. برخی از منابع تاریخی نوشته‌اند: اژان تاریخی کنار ارمنستان و گرجستان، سومین حوزه از قفقاز جنوبی به شمار می‌رفت. این تعریف، به تمایز اژان از شروان و گشتاسفی اشاره نکرده و شروان و گشتاسفی را نیز بخشی از اژان شمرده است. اژان میان رودهای «کور» و «ارس» بود و بر اثر جای‌گیری آن در منطقه قفقاز، نقطه‌ای راه‌بردی (استراتژیک) و دفاعی به شمار می‌رفت و همواره در درازنای تاریخ از روی داده‌های گوناگون تأثیر می‌پذیرفت.

وضع اجتماعی و اقتصادی مردمان یک‌جانشین هنگام چیرگی مغولان بر ایران آرام آرام دگرگون شد. علت اصلی این دگرگونی، ویرانی‌های یادگار فتوحات مغولان، روش‌های ناکارآمد اداری به‌ویژه سیاست مالیات‌گیری نخستین فاتحان، کاهش جمعیت، تقلیل مساحت زمین‌های زیر کشت و تبدیل زمین‌های زراعی به چراگاه بود. آمدن گروه‌های تازه مغول و ترک صحرائشین به ایران، گریز مردمان یک‌جانشین و متمدن شهرها به سرزمین‌های دوردست و زوال زندگی شهری، از نمونه‌های زوال اقتصادی و اجتماعی ایران در این دوره به شمار می‌روند. این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به این پرسش است که برآمدن مغولان و فرمان‌روایی ایلخانان به چه پی‌آمدهای اقتصادی در جوامع اسلامی به‌ویژه منطقه اژان انجامید؟ این منطقه بر اثر جایگاه جغرافیایی خاص و راه‌بردی‌اش همواره در قالب اقطاع به فرماندهان نظامی بلندپایه مغولی اعطا می‌شد و بر اثر شیوه‌های مالیات‌گیری آنان و گرایش‌های اجتماعی ویژه‌ای که در این بازه زمانی رخ نمود، دگرگونی‌های گسترده‌ای در اوضاع اقتصادی و اجتماعی اژان و مردمانش پدید آمد.

بنابر پیشینه‌شناسی موضوع پژوهش، منابع و گزارش‌های اندکی با محوریت اژان دوره مغولان سامان یافته و به همین سبب، این پژوهش نخست بر متون جغرافیایی متمرکز شده و با مطالعه و مقایسه متون دوره پیش از یورش مغولان و پس از آن، به اندازه‌گیری تأثیر مغولان در اقتصاد منطقه پرداخته است. کتاب‌هایی همچون *معجم البلدان* یا قوت حموی و *احسن التقاسیم* مقدسی در این میان، از منابع کلیدی آگاهی از جغرافیای اقتصادی اژان در دوران پیش از حمله مغولان به شمار می‌آیند. هم‌چنین *نزهت القلوب* حمدالله مستوفی و برخی از گزارش‌های رشیدالدین همدانی در *جامع التواریخ*، اطلاعات بکری درباره اوضاع اقتصادی اژان در دوران ایلخانان و پس از آنان عرضه می‌کنند. متون تاریخی این دوره نیز درباره فتوحات مغولان و نزاع‌های الوس جوجی و ایلخانان که بیش‌تر در منطقه قفقاز جنوبی پدید می‌آمدند، اطلاعات سودمندی درباره اقتصاد منطقه، جغرافیای شهری آن سرزمین و ورود اقوام کوچ‌رو در بردارند. استاد عنایت‌الله رضا از میان پژوهش‌گران معاصر، در زمینه تاریخ و جغرافیای اژان کتاب‌های برجسته‌ای سامان داده است که *اژان از دوران باستان تا آغاز عهد مغول و آذربایجان و اژان (آلبانیای قفقاز)* از این دست آثارند و این پژوهش از گزارش‌های وی بسیار سود برده است.



ویژگی متمایز این پژوهش با دیگر تحقیقات در این باره، تکیه آن بر اوضاع اقتصادی اَران در دوران مغولان و ایلخانان است؛ زیرا محققان تا کنون پژوهش مستقلی ناظر به این موضوع سامان نداده‌اند. پژوهش از روش تاریخی و با روی‌کردی تحلیلی - توصیفی گزارش‌های تاریخی را برمی‌رسد و با استفاده از داده‌های تاریخی به این نتیجه می‌رسد که به‌رغم جایگاه سیاسی خاص اَران در دوره مغولان، کشاورزی، تجارت و سبک زندگی یک‌جانشینی آن منطقه بر اثر یورش‌های مکرر اقوام کوچ‌رو، آسیب دید و در سنجش با دوره پیش از حمله مغولان، به تنزل دچار شد. بی‌گمان جایگاه سیاسی اَران از روابط ایلخانان با الوس جوجی و بدل شدن آذربایجان به مرکز سیاسی جدید، متأثر بود.

گسترش اسلام در منطقه اَران از آغاز فتوحات عرب تا یورش مغولان

گزارش‌های دقیقی درباره فتح اَران و حضور عربان در این منطقه، در دست نیست، اما می‌توان حدس زد که عربان پس از نبرد نهاوند (۲۱ ق) توانسته باشند در زمان کوتاهی به قفقاز جنوبی بروند؛ چنان‌که طبری در گزارش روی‌دادهای ۲۲ قمری، از فتح مناطق قفقاز سخن گفته است (طبری، ۱۳۶۲، ۵، ۱۹۸۱). بُکیر بن عبدالله پس از فتح آذربایجان، به سوی قفقاز رفت و تا دربند پیش رفت (همدانی، ۱۳۴۹: ۱۲۶). بر پایه شواهد، عربان پس از نخستین فتح منطقه، چند بار به اَران و قفقاز حمله کردند. دلیل یورش‌های مکرر عربان به این نواحی، پیمان‌شکنی بومیان و پیشروی‌های خزران از سمت شمال بود. ولید بن عُقبه، برادر رضاعی خلیفه (عثمان)، فرمانده خودش را به نام سلمان بن ربیع به اَران فرستاد (۲۴ و ۲۵ ق) (طبری، ۱۳۶۲: ۵، ۲۰۹۱) و او در این لشکرکشی راهی شارستان بردعه شد؛ سپس بر دیگر مناطق اَران (مسطقا، شابران، شمکور و قبله) دست یافت. عربان در پیش‌روی‌های خود با خزران مواجه شدند و حتی سلمان بن ربیع را خزران کشتند (خزران به قتل رساندند). روایات موجود از نزاع‌های مکرر مسلمانان با گرجیان، ارمنه و خزران گزارش داده‌اند، اما منطقه اَران همواره پایگاه امنی برای مسلمانان بود. اسلام‌آوری در قفقاز جنوبی در سنجش با اسلام‌آوری در آذربایجان و دیگر سرزمین‌های ایران، به کندی صورت می‌پذیرفت (Geiushev, 1981: 55).

مسیحیت در این منطقه بسیار نفوذ داشت و حتی ارمنه و گرجیان، کلیساهای ویژه‌ای در آن‌جا داشتند. البته مردمان اَران نسبت به ارمنه و گرجیان، تمایل بیشتری نسبت به پذیرش اسلام داشتند. یکی از دلایل این امر، تلاش‌های خلفای اموی و عباسی در اسکان عرب‌ها در مناطق دربند و اَران بود. بلاذری از اسکان عرب‌ها در دربند و نواحی پیرامون بردعه و کسال در روزگار اموریان سخن گفته است (بلاذری، ۱۳۶۷: ۲۹۸-۲۹۹). به گفته بارتولد، یکی از چند پی‌آمدهای حضور عرب‌ها در این مناطق، گسترش زبان عربی و توسعه فرهنگ و مناسک اسلامی بود (Bartold, 1966: 233). مینورسکی بردعه و دوین را دو پایگاه کشورداری عرب‌ها در قفقاز خوانده است (مینورسکی، ۱۳۷۵: ۱۶۸). حضور عرب‌ها در قفقاز جنوبی به مقاومت مردمان بومی و نزاع اعراب قحطانی و عدنانی انجامید، اما درازمدت موجب رشد اسلام میان بومیان شد. سلسله‌های مختلفی از میان همین قبایل عرب مهاجر به



اَران و شروان پدید آمدند که شروانشاهان و هاشمیان دربند، نام‌دارترین آنها‌یند.

هم‌چنین دودمان‌های مسلمان دیگری در اواخر سده سوم و آغاز سده چهارم هجری در این منطقه قدرت یافتند. برخی از این دودمان‌ها مانند ساجیان، به مخالفت با خلیفه عباسی پرداختند و برخی از آنها همچون مسافریان، گویی به مذهب اسماعیلی گرایش داشتند (زرین‌کوب، ۱۳۹۴: ۲، ۳۰۹). بر پایه قراین، اسلام در سده چهارم هجری میان طبقات شهری جامعه اَران، نفوذ کرده بود؛ چنان‌که ابن‌مسکویه رازی هنگام توصیف یورش روس‌ها به بردعه (۳۳۲ ق)، بیش‌تر مردمان آن شهر را مسلمان دانسته است (مسکویه، ۱۳۷۶: ۶، ۹۸). حکم‌رانان شدادی پس از انحطاط مسافریان بر منطقه اَران چیره و به جهاد با نامسلمانان هم‌سایه خود معروف شدند. تخت‌گاه آنان؛ یعنی گنجه و دوین، کانون جهاد با ارامنه، گرجیان و بیزانسی‌ها بود؛ چنان‌که نویسنده *قابوس‌نامه* که به گفته خودش بارها «غزای هندوستان کرده بود»، آنک برای غزای روم به اَران رفت و چند سال نزد ابوالاسوار شدادی به اعزاز و اکرام زیست (عنصرالمعالی، ۱۳۷۳: ۴۱-۴۲). اطلاعات مانده درباره دوره حکومت شدادیان بسیار اندک‌ند، اما گمان می‌رود این خاندان در گسترش اسلام میان بومیان اَران و قفقاز جنوبی بسیار مؤثر بوده باشند.

ورود سلجوقیان به ایران و چیرگی آنان بر بخش گسترده‌ای از قلمرو جهان اسلام، به تغییراتی فرهنگی و دینی انجامید. سلاجقه به مذهب اهل تسنن می‌گراییدند و تسنن در دوره ایشان بار دیگر در غرب ایران گسترش یافت. بسیاری از ساکنان ایران غربی و مردمان اَران، پیرو مذهب فقهی شافعی بودند و این مذهب تا سده‌های بعد نزد اَرانیان نافذ و راسخ ماند (عبدی‌بیگ شیرازی، ۱۳۶۹: ۵۶). ورود سلاجقه به اَران، با ضعف و سرانجام سقوط شدادیان همراه شد. آب ارسلان سرزمین‌های دربند و اَران را در قالب اقطاع به کسی از فرماندهان خودش به نام ساوتگین سپرد و همین کار افزون بر ایستادگی فضلون، واپسین امیر شدادی گنجه در برابر او، به سقوط سلسله شدادیان گنجه انجامید (مینورسکی، ۱۳۷۵: ۲۰).

دوره حکومت سلاجقه با گسترش سریع اسلام در اَران و شروان همراه بود. اوضاع مذهبی منطقه، بر این دعوی گواهی می‌دهد. شاه‌زادگان ارمنی و گرجی تا هنگامی که دودمان سلجوقیان مقتدر بود، از ساکنان منطقه تابعه آنان به شمار می‌رفتند، اما پس از درگذشت ملک‌شاه (۴۸۵ ق) و ضعیف شدن سلسله سلاجقه، گرجیان در آن منطقه قدرت گرفتند (زرینی، ۱۳۹۵: ۷۹). یورش‌های همیشگی گرجیان به سرزمین‌های مسلمان‌نشین منطقه موجب تقویت هم‌بستگی مسلمانان قفقاز و افزایش انگیزه‌های جهادی آنان شد. گرجیان در دوران حکومت ملکه تامار (۱۱۸۴-۱۲۱۳ م) توانستند به آذربایجان و اردبیل هم نفوذ کنند (لانگ، ۱۳۷۳: ۵۶). سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه در دوران حضور خود در آن‌جا (۶۲۲-۶۲۸ ق)، از طریق جنگیدن با مسیحیان تلاش کرد کارهای نظامی‌اش را رنگی دینی بزند و بدین شگرد، مسلمانان منطقه را با خودش همراه کند. او در جنگ با گرجیان نه تنها توانست ایشان را شکست دهد، بلکه در فتح تفلیس و کشتار مردمانش نیز کام‌یاب بود (نسوی، ۱۳۶۵:



۱۵۱). البته این سلطان خوارزمشاهی سرانجام در برابر رقیبانش مغلوب شد. باری، این روی داده‌ها بر نفوذ عمیق اسلام در ارژان و شروان و تأثیر بنیادینش در هویت بخشی به مردمان منطقه، دلالت می‌کند؛ چنان که مردمان گنجه حتی مقارن با یورش مغولان، انگیزه جهادی خود را حفظ کرده بودند (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۳۰۰).

جغرافیای ارژان

حوزه راه‌بردی (استراتژیک) منطقه قفقاز همواره از روی داده‌های گوناگون تأثیر پذیرفته و قلمرو آلبانیای قفقاز یا ارژان (بخش جنوبی آن)، در دوره‌های گوناگون، شرایط متغیری را تجربه کرده است. این سرزمین میان رودهای «کر» و «ارس» بود و گاهی زمین‌های شروان، قبله و شکی را نیز فرامی‌گرفت. به گفته عنایت‌الله رضا، آلبانیا سرزمینی است میان جنوب رشته‌کوه‌های قفقاز تا رود ارس و دریای خزر و رود آلازان تا سرزمین جنوبی ماد آتروپاتن (رضا، ۱۳۷۲: ۴۴).

نام آلبانیای قفقاز را در نوشته‌های جغرافیایی به شکل‌های گوناگونی ضبط کرده و گمان‌ها و دشواری‌های بسیاری در این باره برانگیخته‌اند (لسترنج، ۱۳۷۷: ۱۹۰-۱۹۲). مورخان و جغرافی‌نگاران یونانی و بیزانسی این سرزمین را «آلبانیا» می‌خواندند. این عنوان، صورت کلاسیک نام منطقه است که بعدها در نوشته‌های یونانی میانه و لاتینی منعکس شد. نویسندگان ارمنی آلبانیا را به صورت‌های «آغوان»، «آغوانک»، «آلران» و «آلونک» ضبط کرده‌اند، اما صورت «الران» یا «ارژان» در نوشته‌های مورخان و جغرافی‌نگاران مسلمان رایج‌تر است. نویسندگان نخستین سده‌های تاریخ اسلام اطلاعات درخوری درباره شهرها، راه‌ها، مواصلات بازرگانی و زبان اهالی این دیار عرضه کرده‌اند (رضا، ۱۳۸۰: ۴۴). برخی از نوشته‌ها، نام‌های آلران و آلان را با هم گزارش کرده و پندار یک‌سان بودن هر دو نام را در ذهن شماری از نویسندگان فراهم آورده‌اند (ورجاوند، ۱۳۷۸: ۵۵-۵۶). شاید ارژان و آلبانیا دو تلفظ متفاوت با یک‌دیگر درباره نام دیگری باشند یا شاید ارژان صورت پارسی نام آلبانیا باشد (عزت‌پور، ۱۳۸۹-۱۳۹۰: ۱۵۷). افزون بر واژه ارژان و ریشه‌شناسی نام این منطقه، قلمرو جغرافیایی‌اش نیز معرکه آراست. قزوینی درباره قلمرو جغرافیایی ارژان نوشته است:

ناحیه‌ای است میان آذربایجان و ارمینیه با بلاد گرمسیر. شهر بسیار به آن سرزمین آباد است. معمولی‌های آن جنره و شروان و بیلقان است (قزوینی، ۱۳۹۵: ۳۰۷).

یعقوبی ارمستان را به سه بخش تقسیم کرده و نوشته است:

بخش اول مشتمل است بر قالیقل و خلط و شمشاط و آنچه در میان اینهاست. بخش دوم بر خزران یا جرزان و تفلیس و شهر باب‌اللان و آنچه میان اینهاست. بخش سوم مشتمل است بر بردعه که شهر ولایت ارژان است و بیلقان و دربند (یعقوبی، ۱۳۴۷: ۱۴۹).

کتاب *حدود العالم من المشرق الی المغرب* که کهن‌ترین متن جغرافیایی مانده به فارسی دری است، ولایات ارمینیه و ارژان را کنار یک‌دیگر ذیل یک عنوان آورده و بردعه را «مستقر پادشاه این



ناحیت» خوانده است (حدود العالم، ۱۳۶۲: ۱۶۱-۱۶۴). ابن حوقل بردعه را «امّ الران» می‌خواند و از کثرت آبادانی آن سخن‌ها می‌راند (ابن حوقل، ۱۸۷۲: ۲۴۰) و ارمنیه، ارّان و آذربایجان را با هم توصیف می‌کند و چنین می‌نویسد:

من اینها را یک اقلیم برشمردم؛ زیرا تا آنجا که من دیده‌ام در تحت حکومت یک تن بوده است ... این اقلیم محدود است از طرف مشرق به خیال و دیلم و غرب دریای خزر و از طرف مغرب به حدود ارمن و اللان و اندکی از حدود جزیره و از طرف شمال به اللان و جبال قبق و از طرف جنوب به حدود عراق و اندکی از حدود جزیره (ابن حوقل، ۱۸۷۲: ۲۳۶).

مقدسی که کتاب خود را نیمه سده چهارم هجری پس از ابن حوقل سامان داد، همچون او ارمنیه، ارّان و آذربایجان را در یک گفتار وصف کرده است:

ارّان نزدیک یک‌سوم سرزمین (رحاب) است که همچون جزیره‌ای در میان دریاچه و رود ارس و رود نهر الملک (گر) آن را از درازا می‌شکافد. قصبه آن برده (بردعه) است، از شهرهایش تفلیس، قلعه، خان، شمکور، جنره، بردیج، شمار خیوه، شروان، باکو، شابران، باب الأبواب، آنجاز، شکی، ملاز گرد و تپلا است (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۵۴-۵۵۵).

مستوفی که در سده هشتم هجری می‌زیست، ساحل رود ارس را تا رود کر (بین النهرین) ولایت ارّان می‌نامد (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۲). یاقوت حموی در این باره می‌نویسد:

ارّان نامی است ایرانی، دارای سرزمینی فراخ و شهرهای بسیار که یکی از آنها جنره است و این همان است که مردم آن را گنجه گویند و بردعه و شکمور و بیلقان. میان آذربایجان و ارّان رودی است که آن را ارس گویند. آنچه در شمال و مغرب این رود نهاده است از ارّان و آنچه از سوی جنوب قرار گرفته است از آذربایجان است (حموی، ۱۳۹۶: ۱، ۱۷۱-۱۷۲).

با مقایسه هر دو دسته از منابع می‌توان به دگرگونی قلمرو ارّان در دوره‌های مختلف پی برد. بر پایه نوشته‌های مؤلفان یونانی و رومی، سرزمین آلبانیا در روزگار باستان از جنوب تا کرانه‌های رود ارس و گاهی رود کورا، از غرب تا رود آلازنی، از شمال تا کوه‌های قفقاز (از منطقه مسیر علیای رود آلازنی تا قله گوتون) و از شرق تا دریای خزر و دربند گسترده بود. بر پایه نوشته‌های مؤلفان مسلمان، کسانی آن را بخشی از ارمنیه و گروهی آن را جدا از ارمنیه دانسته‌اند. متون جدید نیز قلمرو ارّان کهن (میان دو رود ارس و کر) را جمهوری آذربایجان می‌دانند و شهرهای بردعه، باکو، شروان، گنجه و شکی را از ولایات این سرزمین می‌شمرند، اما سرزمین ارّان هرگز بخشی از ایالت آذربایجان ایران نبوده است، بلکه شماری از نویسندگان مسلمان از دید قرابت جغرافیایی، سرزمین‌های ارّان و آذربایجان را کنار هم و ذیل یک عنوان توصیف کرده‌اند.

تأثیر جایگاه جغرافیایی اران در اوضاع اقتصادی آن

برخی از مناطق و سرزمین‌ها در همه دوره‌های تاریخی از دید نظامی و اقتصادی جایگاه راه‌بردی (سوق





الجیشی) ویژه‌ای داشته‌اند که این ویژگی خود در اوضاع سیاسی و اقتصادی نواحی تأثیر می‌گذارد است. ازان در راه ارتباطی امپراطوری‌های گذشته از همین دست سرزمین‌ها و از دید استحکامات دفاعی - نظامی و راه‌های بازرگانی و اقتصادی بسیار محوری بود. نخستین ویژگی ازان از جایگاه خاص جغرافیایی و اهمیت مسیرهای تجاری‌اش سرچشمه می‌گرفت. این سرزمین هم‌سایه گرجستان و ارمنستان بود و از شمال به دشت قپچاق و اراضی روس و خزر می‌رسید و از سوی غرب نیز به دریای سیاه و شبه جزیره آناتولی راه داشت. بنابراین، تجارت کالاهای گوناگون (همچون برده که بیش‌تر از سمت دشت‌های شمالی قفقاز وارد می‌شد)، به شکوفایی منطقه در دوره خلفا انجامید. هم‌چنین تولید و صادرات ابریشم نیز در ازان رونق گرفت.

پس از یورش مغولان، یکی از مسیرهای مهم تجاری و بازرگانی ایران ایلخانی به سوی «اردوی زرین»، همین منطقه بود. به گفته رشیدالدین فضل‌الله همدانی در جامع‌التواریخ مهم‌ترین و مناسب‌ترین مسیر در این زمینه، ناحیه شمال غربی ایران و جنوب غربی اردوی زرین به شمار می‌رفت؛ یعنی مسیری که از آذربایجان، ازان و قفقاز می‌گذشت و به اردوی زرین می‌رسید (همدانی، ۱۳۷۳: ۲، ۱۳۰۲). و صاف در این‌باره به صادرات برده از ایران و واردات برده به ایران از مسیر شمال غربی و ازان اشاره کرده است (وصاف، ۱۳۳۸، ۳۷-۳۹). کرسی ولایت ازان در عصر خلفا، در بردعه بود. ابن‌حوقل طول این شهر را یک فرسنگ و عرض آن را کم‌تر دانسته و آن را بزرگ‌ترین شهر ناحیه خوانده است. بازار این شهر یک فرسنگ طول و مسجد جامع نیکو و حمام‌های خوبی داشت (ابن‌حوقل، ۱۸۷۲: ۲۴۰-۲۴۱). هم‌چنین برخی از مورخان از جمله استخری. منظور همان «استخری» مورخ و جغرافیدان است. از ابریشم مرغوب تولید شده در این شهر و صادرات آن به فارس و خوزستان و فراوانی درختان توت در آن‌جا اشاره کرده‌اند؛ درختانی که مالک معینی نداشتند و هر کسی می‌توانست از آنها منتفع شود (اصطخری، بی‌تا: ۲۳۴). ماهی شور از دیگر صادرات مهم بردعه بود که پس از صید و نمک‌سود کردنش، آن را به سراسر سرزمین‌های هم‌سایه صادر می‌کردند (لسترنج، ۱۳۷۷: ۱۹۰). بر پایه این گزارش‌ها، بازرگانی ازان رونق فراوانی داشت و نه تنها کالاهای داخلی این منطقه به سراسر شهرهای مسلمان‌نشین صادر می‌شدند، بلکه شهرهای مهمی چون ازان و گنجه و بردعه، مراکز و انبارهای اصلی کالاهای دیگر سرزمین‌ها پیش از صادرات آنها به شمار می‌آمدند. به هر روی، پیوند جغرافیا و قدرت اقتصادی - سیاسی، موجب اهمیت این منطقه شد.

نزاع سختی در عصر مغولان میان دو شاخه از حکومت‌های چنگیزی برای تسلط بر منطقه ازان و قفقاز جنوبی پدید آمد. هلاکوخان مقر حکومتی خود را شتابان به آذربایجان برد. این کار تا اندازه‌ای از تحرکات خان‌های اردوی زرین تأثیر پذیرفت که هم قدرت‌گیری خاندان تولوی را حاصل اقدامات خود می‌دانستند، هم مدعی سیادت بر قفقاز جنوبی بودند. میرخواند درباره منازعه الوس‌های چنگیزی نوشته است:

تلاش‌های زیادی از سوی آنان (خان‌های اردوی زرین) جهت دستیابی بر مناطق آذربایجان





و از آن صورت گرفت. این تلاش‌ها منجر به جنگ‌هایی شد که طی آن خان‌های اردوی زرین سعی می‌نمودند تا مناطق مذکور را به سرزمین‌های خود ضمیمه کنند (میرخواند، ۱۳۷۳: ۵، ۲۸۳).

توجه اردوی زرین به مناطق جنوبی همچون ازان و تلاش آن برای دستیابی بر این سرزمین، از سیاست خارجی الوس سرچشمه می‌گرفت که بر فتح مراتع غنی این ناحیه و تسلط بر راه‌های بازرگانی آن متمرکز بود؛ چنان‌که مورگان نوشته است:

الحاق مناطقی نظیر نواحی جنوبی قفقاز (ازان)، آذربایجان و آناتولی می‌توانست در بهبود و پیش‌رفت اقتصادی و سیاسی اردوی زرین مؤثر باشد (مورگان، ۱۳۷۱: ۱۸۹).

بنابراین، دومین ویژگی ازان، جغرافیای سیاسی (ژئوپلیتیک) آن بود که حتی حکومت‌های هم‌سایه را به نزاع در این‌باره برانگیخت.

سومین ویژگی ازان، از کشت‌پذیری این منطقه سرچشمه می‌گرفت. مقدسی در *احسن التقاسیم* درباره جایگاه ویژه اقتصادی و نظامی ازان، ارمنیه و آذربایجان نوشته است:

از سرزمین‌های زیبا در کشور اسلام است و دژ مسلمانان در برابر روم به شمار می‌آید. فخرآور اسلام و خانه جنگ‌آوران است، بازرگانی سودآور و خوره‌های شهرهای کهن، رودهای پر آب و دیه‌های آبادان و میوه بسیار و ویژگی‌های فراوان دارد (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۵۵).

حمدالله مستوفی نیز گنجه را به سبب خوشی آب و هوا و وفور نعمتش، همچون اصفهان، مرو، طوس و اقسرا ستوده (مستوفی‌قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۲) و به آب‌های روان، علف‌زارهای فراوان و شکارگاه‌های بسیار «هیرک» (بیلاق بردعه) اشاره و از خود بردعه به سبب کثرت میوه به‌ویژه کیفیت عالی فندق و شاه‌بلوط آن، یاد کرده است (مستوفی‌قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۲).

بنابراین، سرگذشت ازان در تاریخ از دید سیاسی، اجتماعی و اقتصادی از جغرافیای سرزمینی‌اش تأثیر پذیرفت. به تعبیر دیگر، تجارت و زراعت و سیاست عنصرهای پایدار و مؤثر در تاریخ ازان بوده‌اند و حتی فرهنگ، زبان و مذهب مردمان منطقه نیز برآمدی از همین عوامل بوده‌اند.

یورش مغولان و چیرگی آنان بر ازان

چنگیزخان مغول از راه کاشغر و بلاساغون که مغولان آنها را گرفته بودند، به قلمرو خوارزمشاهیان یورش برد (پاییز ۶۱۶ ق). این یورش‌ها که همواره با قتل و غارت همراه بود، پی‌آمدهای ناگواری برای همه سرزمین‌های ایران داشت و از آن نیز که در آن برهه بخشی از قلمرو اتابک ازبک به شمار می‌رفت، در این میان مستثنا نبود (جویی، ۱۹۱۶: ۲، ۱۵۶؛ مورگان، ۱۳۷۱: ۱۰۳-۱۰۴). این‌اثر در تاریخ خود، یورش مغولان را به ازان و آذربایجان توصیف کرده و گفته است: آنان پس از قتل بسیار، بیش‌تر بلاد آذربایجان و ازان را به صلح و جنگ گشودند؛ سپس راهی گرجستان شدند (ابن‌اثیر، ۲۰۰۳: ۱۰، ۴۱۵؛

Lane, 2006: VIII). اشپولر نیز یورش مغولان را به این سرزمین چنین گزارش کرده است:

در زمستان ۶۱۸ قمری مغولان به آذربایجان و قفقاز لشکر کشیدند و پس از آن که بر گنجه دست





یافتند، دیگر مانعی بر سر راهشان نبود (اشپولر، ۱۳۷۲: ۴۵-۴۸).

زرین کوب در این باره نوشته است:

در گنجه حتی مقارن هجوم مغول به نواحی ارژان (۶۱۸ ق) آوازه دلآوری‌هایی که غازیان شهر مکرر در دفع هجوم گرجیان نشان داده بودند، لشکر مغول را یک‌چند از هجوم به شهر مانع آمد. یک‌بار در حالی که شهر بیلقان را در آن نواحی بارها به باد قتل و غارت دادند در هجوم به گنجه دچار تردید شدند و سرانجام با دریافت فدیهای اندک از نقد و جنس، از کنار آن گذشتند. حتی در تاخت و تاز سلطان جلال‌الدین خوارزمی در آذربایجان و ارژان هم که شهر یک‌بار به دست خوارزمیان افتاد (۶۲۸ ق)، عوام اهل غوغا که نسوی مورخ و منشی خوارزمشاه آن را به نام اوباشان گنجه خوانده است، در فرصت مناسب نه فقط خوارزمیان را با هر چه غربا در آن‌جا بود قتل‌عام کردند، بلکه کسانی را که هم در این ماجرا با آنها هم‌دست شده بودند، معروض ایذا و تعقیب ساختند (زرین کوب، ۱۳۷۲: ۳۰۰).

مغولان پس از اینکه از شر حریف آسیب‌زایی چون جلال‌الدین آسوده شدند، بدون مانع به سوی آذربایجان، ارژان، ارمستان، گرجستان، الجزیره و عراق تاختند و تا نزدیک بغداد و داخل آناتولی راندند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۱۴۲).

گمان می‌رود بردعه (تخت‌گاه ارژان) اوایل سده هفتم هجری از جایگاه برتر خودش تنزل کرده باشد. یاقوت حموی پس از تکرار مطالب دیگر جغرافی‌نویسان درباره بردعه، چنین نوشته است: این صفت قدیم بردعه است و الان از آن اوصاف مذکور چیزی باقی نیست؛ الا قلیل آبادانی شبیه به دهی و من در آذربایجان با مردم بردعه ملاقات کردم. احوال این شهر را از ایشان پرسیدم. گفتند: آثار خرابه زیاد در آن است و قلیل جمعیتی دارد و در کمال پریشانی و فلاکت، خانه‌ها خراب‌شده و اوضاع دگرگون گشته است (حموی، ۱۳۹۶: ۱: ۳۷۹).

اطلاعات فراوانی درباره این شهر از متون دوره ایلخانی به دست نمی‌آید، اما با توجه به توصیف حمدالله مستوفی درباره بردعه سده هشتم هجری، به این نتیجه می‌توان دست یافت که آن شهر دست‌کم در این سده تا اندازه‌ای آباد بوده است (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱)؛ چنان‌که مستوفی از منطقه‌ای به نام هیرک در ارتفاعات پیرامون بردعه نام برده که بیلاق مردم شهر بوده است: هیرک بیلاق بردعه است و مکانی عظیم، آب‌های روان و علف‌زارهای فراوان، شکارگاه‌های بسیار و مردم بردعه تابستان بدان‌جا روند و زمستان به شهرند (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۲).

بیلقان از دیگر شهرهای مهم ارژان بود که پس از تنزل بردعه، اواخر سده ششم هجری، کرسی ارژان شد. یاقوت حموی بیلقان را شهر معتبری خوانده است:

در سال ۶۱۹ قمری لشکر مغول بر سر بیلقان آمده و شهر را تصرف کردند و مردم را قتل کرده، پس از غارت، شهر را آتش زدند و بسیاری از اهالی این شهر به اطراف متفرق شدند و لیکن بعد از رفتن مغولان دوباره جمع شده و فی الحال آن شهر به حال اولیه است؛ آباد و پرجمعیت (حموی، ۱۳۹۶: ۱: ۵۳۳).





ابن‌اثیر تاریخ نخستین یورش مغولان را به بیلقان، رمضان ۶۱۷ دانسته است. به گفته او، مغولان در این تاریخ بیلقان را محاصره کردند. مردم شهر نماینده مغولان (نماینده پیش‌نهاد تسلیم) را کشتند و یک سال در برابر آنان ایستادند، اما مغولان سرانجام شهر را گشودند (رمضان ۶۱۸) و آن را ویران کردند و مردمش را کشتند. باری، مردمانی که هنگام یورش مغولان گریخته بودند، پس از رفتن مهاجمان به شهر بازگشتند و آن را تا اندازه‌ای آباد کردند (ابن‌اثیر، ۲۰۰۳: ۱۰، ۴۱۵). درست یک سال پس از ویرانی شهر، گرجیان به بیلقان یورش بردند. به گفته ابن‌اثیر، گرجیان رمضان ۶۱۹ به آن‌جا تاختند و دوباره شهر را ویران کردند و مردمش را کشتند، اما اتابک ازبک در تبریز هیچ حمیتی نشان نمی‌داد و تنها به عیش و عشرت سرگرم بود (ابن‌اثیر، ۲۰۰۳: ۱۰: ۴۳۲-۴۳۳).

لسترنج چنین اشاره کرده است که مغولان برای تصرف بیلقان منجنیق بر پا داشتند (۶۱۷ ق) و پس از پایان یافتن سنگ‌ها، چوب درختان را کنند و پرتاب کردند (لسترنج، ۱۳۷۷: ۱۹۱-۱۹۲). اطلاعاتی از سرگذشت این شهر در دوره ایلخانی در دست نیست، اما گویی شهر همچنان ویران ماند (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱).

گنجه نیز از شهرهای مهم ازان بود. حمدالله مستوفی نوشته است: این شهر را ۳۹ قمری ساختند (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱). جغرافی‌دانان مسلمان آن را «جنزه» نیز نامیده‌اند. ابن‌اثیر (نیمه نخست هفتم هجری) گنجه را «ام بلاد ازان» خوانده و گفته است: مغولان پس از فتح بیلقان، به سوی گنجه تاختند (ابن‌اثیر، ۲۰۰۳: ۱۰: ۴۱۵)، اما پس از رسیدن به این شهر، از بسیاری از مردم شهر شنیدند که مردمانش به سبب آمار و استواری حصار به خود می‌نازند و در مواجهه با گرجیان نیز دل‌آوری‌ها کرده‌اند. بنابراین، با گنجویان مصالحه کردند. حاکم شهر نیز که نماینده اتابک ازبک بود، با دادن مال و خواسته، با مغولان صلح کرد (ابن‌اثیر، ۲۰۰۳: ۱۰: ۴۱۵). پس از رفتن مغولان، ترکان قبیچاق که از بیم مغولان متواری شده بودند، پیرامون گنجه پیدا شدند (۶۱۹ ق). حاکم شهر به انگیزه استفاده از قبیچاق‌ها در جنگ با گرجیان، با آنان مصالحه کرد و آنان را در کوه «کیلکون» نزدیک گنجه جای داد. گرچه گنجویان به یاری قبیچاق‌ها چند بار حملات گرجیان را دفع کردند، قبیچاق‌ها پس از زمانی، به سرکشی و دست‌درازی به اموال و ناموس مردم پرداختند. سرانجام حاکم و مردم گنجه با یک‌دیگر متحد شدند و آنان را بیرون راندند (ابن‌اثیر، ۲۰۰۳: ۱۰: ۴۳۲). پس از رفتن جلال‌الدین به آذربایجان، اتابک ازبک ناگزیر تبریز را به وی واگذار و خودش به گنجه گریخت.

جلال‌الدین از ۶۲۲ تا ۶۲۶ قمری چند بار گنجه را گشود و حکومتش را به اورخان سپرد (نسوی، ۱۳۶۵: ۱۶۴). گویی گنجویان نخست حضور جلال‌الدین را خرسندانه پذیرفتند و او را ناجی خود از چنگ گرجیان و متحد با اتابک پنداشتند، اما رفتار خشن جلال‌الدین و امیران او با مردم شهر موجب شد که گنجویان پذیرش مغولان را از پذیرش خوارزمشاهیان راجح‌تر بدانند. فداییان اسماعیلی، اورخان حاکم جلال‌الدین را پس از زمانی در گنجه کشتند (نسوی، ۱۳۶۵: ۱۶۴). سرانجام مغولان پس از شکست قطعی جلال‌الدین بر گنجه چیره شدند. این شهر شاید





نزدیک ۶۳۰ قمری به چنگ مغولان افتاده باشد. چگونگی رفتار این مهاجمان در گنجه روشن نیست. اشیپولر از خدمات آبادگرانه مغولان در گنجه در دوره اوگتای قآن خبر داده است، اما اندازه و چگونگی کارهای عمرانی آنان در گنجه، دانسته نیست.

همچنین اطلاعاتی درباره وضع گنجه دوره ایلخانان نرسیده، اما گویی این شهر بر اثر نزدیکی اش به «باب الابواب» از اهمیت نظامی خاصی نزد مغولان برخوردار بوده است و شاید استحکامات نظامی آن را بازسازی کرده باشند. توصیف مختصر حمدالله مستوفی درباره گنجه، پرتوی بر وضع آن شهر در این دوره نمی‌افکند: «گنجه شهری خوش و مرتفع بود» (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹: ۹۱).

منابع این دوره از شهری به نام «قتلغ بالیخ» نیز یاد کرده‌اند که به فرمان گیخاتو ساخته شد. این شهر در منطقه قراچالی کنار رودخانه کر بود (همدانی، ۱۳۷۳: ۲، ۱۱۹۳-۱۱۹۶)، اما شاید پس از مرگ گیخاتو، بازار این شهر نیز کاسد شده باشد؛ چنان که حمدالله مستوفی در پایان دوره ایلخانی از آن نامی نبرده است. باری، یورش مغولان پی‌آمدهای ناگواری برای مردمان اران و آذربایجان به بار آورد و صدها هزار کشته و اسیر، یادگار این یورش بود.

گزارش‌های پیش‌گفته درباره یورش مغولان به اران، بیش‌تر به شهرهای مهم این ناحیه معطوفند. بسیاری از نویسندگان روزگار مغولان، فتوحات مهاجمان را بر محور شهرها گزارش کرده و گزارش وضع عمومی قصبات و روستاها را فروگذارده‌اند. به هر روی، هجوم مغولان به اقتصاد و جمعیت منطقه بسی زیان رساند به افول کشاورزی منطقه انجامید. این حقیقت در گزارش حمدالله مستوفی درباره حقوق دیوانی منطقه اران و موغان نمایان است: «حقوق دیوانی در عهد اتابکان زیاده از سیصد تومان این زمان بوده است و اکنون سی تومان و سه هزار دینار است» (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۹: ۸۹).

جایگاه سیاسی اران در دوره ایلخانان

تبریز و مراغه در عصر ایلخانان، مرکز سیاسی بودند، اما اران نیز در این دوره از دید جغرافیای سیاسی اهمیت داشت. نام قره‌باغ در این دوران آرام آرام جای‌گزين نام اران شد. فرمان‌روایان ایلخانی اران را قشلاق خود برگزیده بودند (Lane, 2006: 55) و بنابراین، جایگاه بیش‌تر روی‌دادهای این روزگار، همین سرزمین بود؛ چنان که غازان‌خان در اران بر تخت شاهی نشست، الجایتو در همان‌جا مذهب تشیع را پذیرفت و ارغون و ابوسعید بهادرخان در آن دیار جان سپردند (سرداری‌نیا، ۱۳۸۴: ۱۳۱). گروسه می‌گوید:

ایران پس از اینکه از سوی مغولان تصرف شد و نیز پس از انهدام و انحلال سلطنت خوارزمشاهی و قتل جلال‌الدین (۱۲۳۱ م) تحت یک نظام موقت و غیر متجانس قرار گرفت. لشکریان مغولی که در مغرب و در کنار شط «کر» سفلی و «ارس» سفلی و مرغزاران اران و مغان اردو زده بودند، تحت فرمان‌دهی سردارانی قرار داشتند که واجد تمام اختیارات بودند (گروسه، ۱۳۷۷: ۵۷۵).





مغولان چند سال پس از تصرف ایران، در این اندیشه بودند که ساختار موجود را تغییر دهند. گماشتن حکومتی لشکری و نظامی در اژان و مغان و برقراری حکومت کشوری و مالیاتی در خراسان و عراق عجم، دو ضلع این ساختار بودند. مغولان می‌خواستند واحد سیاسی منظم و جداگانه‌ای فراتر از نظام کوتاه‌مدت پیشین پدید بیاورند. بنابراین، منگوقاآن در قوریلتهای تصمیم گرفت «هلاکو» برادر کهنتر خود را «نائب السلطنه ایران زمین» بخواند (۶۵۰ ق). این انتصاب صورت پذیرفت و منگوقاآن به برادرش فرمان داد تا دو قوه معنوی و روحانی موجود آن زمان را در ایران نابود کند (همدانی، ۱۳۷۳: ۳، ۹۱-۹۳)؛ یعنی دولت اسماعیلیان نزاری در الموت و خلافت عباسیان در بغداد.

هلاکو پس از ختم کار اسماعیلیه، به سوی خلفای عباسی بغداد رفت و پس از فتح این شهر و براندازی بنیاد خلافت، از همدان راهی آذربایجان شد (Lane, 2003: 61) و همچون جورماغون و بایجو که پیش از وی نمایندگان قاآن در ایران بودند، شمال آذربایجان را جایگاه سلسله خود کرد و مراغه را پایتخت خویش برگزید. دشت‌های مغان و اژان به زیست‌گاه زمستانی هلاکو و جانشینان وی بدل گشت و ایشان احشام خود را برای چراخور به آن‌جا می‌بردند (بیانی، ۱۳۹۷: ۱۶۵). شاهزادگان خاندان ایلخانی نیز تابستان به سوی کوه‌های «آلداغ» از سلسله جبال «آرارات» می‌رفتند (همدانی، ۱۳۷۳: ۳، ۹۱). پس از اینکه هلاکو از فتح دیگر بخش‌های ایران و شام دست شست، در اندیشه کشورداری و دفع دشمنان شخصی‌اش فرورفت که یکی از آنان برکای، پسر جوجی، سلطان دشت قبیچاق بود. برکای به فرمان برادرش باتو در رساندن منگوقاآن به مقام قاآنی بسیار کوشید و بنابراین، خودش را از هولاکو برتر می‌دانست (Lane, 2003: 68). مناقشه دو طرف سرانجام به جنگ انجامید و برکای سی‌هزار سپاهی را برای جنگ با ایلخان از دشت قبیچاق به سوی ایران گسیل کرد و این عده پس از گذر از دربند قفقاز، به سوی شروان سرازیر شدند.

هلاکو پس از سرکوب لشکریان مهاجم، به سوی دربند حرکت کرد و پسرش اباقا را به سوی ممالک برکای فرستاد. لشکریان اباقا منازل و اموال ایشان را چپاول کردند، اما برکای باز هم نفراتی به لشکرش افزود و نزدیک نهر ترک بر لشکریان ایلخان یورش برد و ایشان را در هم شکست (جمادی الاول ۶۶۱). اباقا پس از این به جنوب بازگشت و هلاکو نیز به تبریز رفت تا به جبران این شکست دوباره بر خیزد و سال آینده جنگ دیگری بیانگیزد. خبر جلوس قویلای قاآن بر تخت خانی در همین روزها به هلاکو رسید و قاآن او را به حکمرانی بر سرزمین‌های غرب جیحون تا نهر فرات و شامات گماشت (وصاف، ۱۳۳۸: ۳۹۸). او نیز این سرزمین‌ها را میان پسران و امیران مطیعش تقسیم کرد؛ چنان‌که عراق، خراسان و مازندران را به اباقا پسر بزرگ‌ترش سپرد و اژان و آذربایجان را به یشموت و ممالک روم را به معین الدوله پروانه واگذارد. معین الدوله وزیر سلاجقه آسیای صغیر و مطیع مغولان بود (همدانی، ۱۳۷۳: ۳، ۹۱).

دوره حکومت ایلخانان پس از جای‌گیری اباقاخان رسمیت یافت. ایلخانان از آغاز ناگزیر شدند برای حفظ مرزهای قلمرو خود، با الوس جوجی در شمال و ممالیک در غرب، بجنگند. ملل آسیای





مرکزی و ترکستان از دیرباز به شرق ایران یورش می‌بردند و حتی در این روزگار که خان‌های مغول بر دو سوی جیحون فرمان می‌راندند، فشار همیشگی آسیای مرکزی بر شرق ایران زمین کاستی نگرفت. هم‌زمان با دفاع از مرزهای شرقی، حفظ و صیانت از قفقاز نزد مغولان مهم بود؛ زیرا آذربایجان و ارزن را مرکز قلمرو خود کرده بودند. بر پایه شواهد، سرزمین ارزن در دوره ایلخانی از آن خاندان سلطنتی بود (Wing, 2016: 66-67). حضور هر یک از امیران مغولی در این منطقه نیز سبب می‌شد تا شخص ایلخانان برای وی آسان‌یاب‌تر باشند (ibid, 68-67)؛ چنان‌که امیرحسین گورکان، از امیران خاندان جلایری و پدر شیخ حسن بزرگ، با حضورش در ارزن فرصت یافته بود دو بار / دو مرتبه میزبان ایلخان و ایلچی الوس جوجی باشد. البته مواجهه این ایلچی با وی شایسته نبود (قاشانی، ۱۳۴۸: ۸۳، ۱۷۵-۱۸۶). باری، قفقاز جنوبی به‌ویژه ارزن در عهد ایلخانی بار دیگر به حصار برای دفاع از مرزهای جنوبی بدل گشت و با توجه به اینکه اردوی متحرک مغولان سالانه میان آذربایجان، ارزن و شرق آناتولی جابه‌جا می‌شد، اهمیت سیاسی این منطقه بیش از پیش نمایان شد.

تأثیر منازعات سیاسی در اقتصاد منطقه ارزن

با توجه به تجارت پررونق ارزن و علاقه خاندان‌های مغول به بازرگانی، اهمیت این منطقه در ساختار اقتصادی دولت ایلخانان فزون‌تر شد، اما درگیری آنان با فرمان‌روایان الوس جوجی و ممالیک از آغاز برپایی حکومت ایلخانان و ادعای خاندان جوجی درباره «ارزن» و «آذربایجان»، تا پایان روزگار ایلخانی از میان نرفت (همدانی، ۱۳۷۳: ۲، ۱۰۷۵-۱۰۷۸). این کشمکش‌ها در اقتصاد منطقه تأثیر گذارد. بنابراین، حاکمان ایلخانی با بهره‌گیری از زمینه‌های موجود در سرزمین‌های قفقاز و آذربایجان، به بهره‌برداری اقتصادی و تجاری از این مناطق پرداختند (همدانی، ۱۳۷۳: ۲، ۹۷۵-۹۷۸) و در وضع نزاع میان قدرت‌های موجود، از منطقه ارزن و قفقاز جنوبی همچون پلی ارتباطی برای تجارت با حکومت‌های هم‌سایه بهره می‌بردند و حتی می‌خواستند از ظرفیت‌های قفقاز جنوبی استفاده کنند؛ زیرا قفقاز جنوبی از غرب به دریای مدیترانه راه داشت و آنان در پی بسط تجارت دریایی خود بودند (Amitai-Preiss, 2005: 13-17). وضع اقتصادی و اجتماعی ارزن از جایگاه جغرافیای سیاسی (ژئوپلیتیک) و جغرافیای اقتصادی (ژئواکونومیک) آش تأثیر پذیرفت (Howorth, 1830: 2, 353).

چنین جایگاه ویژه‌ای، به ابهام اوضاع سیاسی ارزن انجامید؛ چنان‌که فرمان‌روایان الوس جوجی با طرح این دعوی که ارزن پاره‌ای از قلمرو آنان است، به دخالت در امور منطقه و پیش‌برد اهداف خود پرداختند. به گزارش متون تاریخی، مناطق دربند، تفریس، ارزن و شروان در بجویحه لشکرکشی‌های الوس جوجی، از مهم‌ترین کانون‌های نزاع دو طرف به شمار می‌رفتند (Howorth, 1830: 2, 350). ارزن از آغاز برپایی حکومت ایلخانان، مطیع آنان بود و مالیات این ایالت به خزانه ایلخانی می‌ریخت. به‌رغم اینکه ارزن پیش از استقرار ایلخانان، آشکارا بخشی از مناطق فرمان‌پذیر حاکمیت الوس جوجی نبود و با نظارت کارگزاران خان بزرگ اداره



می‌شد، خان‌های الوس جوجی می‌کوشیدند با دست گذاشتن بر این ایالت، به اهداف سیاسی و اقتصادی خود دست یابند. همین جایگاه اقتصادی و راه‌بردی ازان موجب شد که اباقاخان پس از جنگ با خان اردوی زرین، به انگیزه حفظ امنیت مرزهای شمال غربی سرزمینش، دیواری در این ناحیه بسازد و از «دالان ناوور» تا «کردمان» مرز بکشد و خندق ژرفی میان آن بکند. گویی شماری از سپاهیان ایلخانی به فرماندهی منگو تیمور و سماغور نوپان پس از ساخت این دیوار، مأمور نگهبانی از آن بوده‌اند (همدانی، ۱۳۷۳: ۲؛ ۱۰۶۳-۱۰۶۲).

با استناد به این کار اباقاخان، گمان می‌رود بر اثر بروز تحولات سیاسی و نظامی در منطقه و پس از دیوارکشی میان قلمروهای دو حکومت، عبور و مرور بازرگانان و تاجران نیز محدود شده و رونق بازار مبادلات اقتصادی منطقه نیز از میان رفته بوده باشد. علاوه بر این، همین عوامل سبب می‌شد تا تاجران به سبب ناپایداری اوضاع ازان، از تجارت و فعالیت بازرگانی در این منطقه خودداری کنند. ستم فراوان عمال مغولان به مردمان و شورش‌های مکرر آنان را نیز به این عوامل باید افزود (Howorth, 1830: 2, 198-201). مغولان شورش‌ها را سرکوب می‌کردند و روستاییان را به کوه‌ها می‌تاراندند. بنابراین، میزان کشاورزی منطقه ازان نیز کاستی گرفت. مغولان و فرزندانشان (ایلخانان) بیابان‌نشین بودند و نظام اقتصادی آنان بر دام‌پروری و چادرنشینی مبتنی بود. این سبک فرهنگی در حکومت دودمان هلاکو گسترده‌تر شد. با توجه به اینکه ایران سرزمینی کوهستانی دارای مراتع فراوان بود و ازان نیز به پهته گسترده‌ای خاندان سلطنتی بدل گشت، این فرهنگ ازان را به قشلاقی برای مغولان بدل کرد (Wing, 2016: 66). رشیدالدین همدانی به پی‌آمدهای این فرهنگ اشاره کرده و گفته است: کوچ فصلی مغولان میان بیلاق و قشلاق، سبب تباهی اراضی زراعی و محصولات کشاورزی می‌شد (همدانی، ۱۳۷۳: ۲؛ ۱۰۳۴-۱۰۲۸).

یکی از چند منبع اصلی درآمد مغولان، غنائم جنگی و دست‌آورد چپاول بود که پس از برپایی الوس‌های گوناگون در امپراطوری مغول، زمینه را برای درگیری میان آنان فراهم آورد؛ زیرا بزرگان صحرائشین غنائم جنگی را منبع دائم درآمد خویش برمی‌شمردند و چنانچه جنگ، تعرض و دست‌برد به سرزمین دشمن ممکن نمی‌شد، به غارت روستاییان قلمرو خود می‌پرداختند. جنگ الوس جوجی با ایلخانان، مصداق برجسته کنش‌های نظامی آنان معطوف به کسب غنائم است (پطروشفسکی، ۱۳۶۶: ۱۴۳-۱۴۶).

بنابراین، خصلت ایلیاتی مغولان پس از پیدایی حکومت ایلخانان و الوس‌های گوناگون، بر جای ماند و به برپایی جنگ‌های بسیار میان ایشان انجامید. ازان در مرز دو قلمرو مغولی جای داشت و می‌توان استنباط کرد که این منطقه از غارت، دست‌برد و ویرانی بر کنار نمانده باشد (همدانی، ۱۳۷۳: ۲؛ ۱۱۹۳). گسترش نامنی و کاهش جمعیت در منطقه ازان به سبب مهاجرت و کشتارها، از دیگر تأثیرات نزاع داخلی دو حکومت مغولی بود.



نتیجه

قتل، غارت و تبدیل زمین‌های زراعی به مراتع پس از یورش مغولان به ایران، زمینه زوال زندگی اجتماعی - اقتصادی ایالت‌های این کشور را فراهم آورد. از آن نیز از ایالت‌هایی بود که مغولان بر آن دست گذاردند و به سبب جایگاه جغرافیایی سیاسی و آب و هوای مطبوع‌ش، آن را به قشلاق حاکمان ایلخانی بدل کردند. از آن بر اثر همین جایگاه و بر اثر جای‌گیری آن میان رودهای کر و ارس و قلمروهای دو حکومت مغولی (ایلخانان و اردوی زرین)، از دید سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، از روی داده‌های این دوره تأثیر پذیرفت. از سوی دیگر، وجود راه‌های تجاری در آن موجب شد که ایلخانان به آن نظر داشته باشند. هم‌چنین الوس جوجی نیز در آن سوی مرزها با طرح دعوی مالکیت از آن با استناد به تقسیم‌بندی چنگیز و تخطی هلاکو از این تقسیم‌بندی، بهانه‌ای برای یورش به شهرها و مناطق این ایالت تراشید. دوام این نزاع‌ها تا پایان حکومت ایلخانان، در حیات اقتصادی و اجتماعی مردمان این منطقه بسی تأثیر گذارد.

ایلخانان و گروه‌های عشایری که همراه آنان به ایران آمدند، تا اندازه‌ای سبک زندگی ایلیاتی خود را حفظ کردند و این سبک به درجات مختلف در حیات اقتصادی و اجتماعی مردم منطقه از آن تأثیر گذار بود.

منابع تاریخی با صراحت به موضوع از آن نپرداخته‌اند و به همین سبب با توجه به اینکه از آن ایالت‌های حاکمیت ایلخانان بود، چنین می‌توان استنباط کرد که جمعیت شهری و کشاورزی آن مانند دیگر مناطق، از میان رفته باشد و مردمانش به بردگان بدل گشته باشند. بهره‌کشی سران نظامی مغول از روستاییان و پیشه‌وران پس از نفوذ مغولان در ایران، سپردن زمین‌های کشاورزی به امیران نظامی در قالب اقطاع و ناآشنایی آنان به کار و بار زراعت، موجب بدل گشتن زمین‌ها به مراتع شد و کشاورزی و سبک زندگی یک‌جانشینی ایران آرام آرام از میان رفت.

شیوه مالیات‌گیری مغولان نیز از اسباب نگرانی و ناخشنودی مردمان از حکومت ایلخانی بود و همین شیوه، در تضعیف کشاورزی و مهاجرت ساکنان روستاها تأثیر گذارد. هم‌چنین گرفتن مالیات‌های گزاف از پیشه‌وران و تاجران، شاید مانعی برای احیای حیات اجتماعی شهرهای از آن بوده باشد.

References

Amitai-Preiss, R. (2005), *Mongols and Mamluks*, Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Baladhuri, Ahmad Ibn Yahya(1988). *Futuh al-Buldan*[Conquest of the country], Translated by Muhammad Tavakol, Tehran: Noqreh[In Persian]

بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نشر نقره.

Bartold, V.V. (1966) *Musulmanskii, Sochineniia*, Tom V.I, Moscow.

Bayani, S. (2018). *The Mongols and Ilkhanid Rule in Iran*, Tehran: Organization for the study and compilation of books on humanities and universities (SAMT) [In Persian]

بیانی، شیرین، (۱۳۹۷). *مغولان و حکومت ایلیخانیه در ایران*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

Geiushev, R.B. (1981) *Khristianstvo v Kavkazskoi Albanii*, Baku.

Grousset, R. (1998). *Lempire des steppes*[*Empire of Steppes*], Translated by Abdul Hosein Meykadeh, Tehran: Scientific and cultural Publication [In Persian]

گروسه، رنه، (۱۳۷۷). *امپراتوری صحرائنوردان*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Hamadani, Rashid al-Din Fadlullah (1994). *Jami al tawarikh*[*Compendium of Chronicles*], Edited by Muhammad Roushan and Muftafa Mousavi tabari, Tehran: Alborz Publication [In Persian]

رشیدالدین فضل‌الله، (۱۳۷۳) *جامع‌التواریخ*، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی طبری، تهران: نشر البرز.

Al-Hamawi, Yaqut Ibn Abdullah (2017). *Mujam Al-Buldan*[glossary of countries], Translated Ali Naqi Mounzavi and Muhammad Mortezaei, Tehran: Research Institute of Cultural Heritage & Tourism [In Persian]



حموی، یاقوت بن عبدالله، (۱۳۹۶) معجم البلدان، ترجمه علینقی منزوی و محمد مرتضایی، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی و گردشگری.

Hamdullah Mustawfi, Hamdullah bin Abi bakr(2010). *Nuzhat al-qulub[Hearts' Bliss]*, Edited by Guy le Strange, Teharn: Asatir Publication [In Persian]
حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۸۹). *نزهة القلوب*، به تصحیح و تحشیه گای لسترانج، تهران: انتشارات اساطیر.

Hoyle Howorth, S. H. (1830), *History of the Mongols: From the 9th to the 19th Century*, Longmans, Green, and Company.

Hudud Al-'alam Min Al-mashriq Ila Al-Maghrif(1983). By Manuchehr Sotoudeh, Tehran: Tahouri Library [In Persian]

حدود العالم من المشرق الى المغرب (۱۳۶۲). به کوشش منوچهر ستوده، تهران: کتابخانه طهوری.

Ibn Al-Athir, Ali Ibn Muhammad(2003). *Al-Kamil Fi Al-Tarikh* [The Complete History], By Muhammad Yousef daqaq. V.1, Beirut: Dar al kotob al Ilmiyah

ابن اثیر، علی بن محمد (۲۰۰۳ م). *الکامل فی التاریخ*، به کوشش محمد یوسف دقاق، ج. ۱۰، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Ibn al-Faqih al-Hamadani, Ahmad Ibn Muhammad(1970). *Mukhtasar al Buldan* [Country book summary], translated by H. masoud, Tehran: Iranian Culture Foundation [In Persian]

ابن فقیه همدانی، احمد بن محمد (۱۳۴۹)، *مختصر البلدان*، ترجمه ح-مسعود، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

Ibn Hawqal, Muhammad Ibn Ali (1872). *Al Masalik wa Mamalik* [Tracks and kingdoms], Leiden: Brill

ابن حوقل، محمد بن علی، (۱۸۷۲ م). *المسالك و الممالک*، لیدن: بریل.

Ibn Jarir al-Tabari, Muhammad(1983). *Tarikh-i Tabari*, or, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk* [The history of Tabari, oh, the history of the messengers and kings], traslated by Abulqasim payandeh, tehran: Asatir [in Persian]

طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). *تاریخ طبری، یا: تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران:





Ibn Miskawayh, Ahmad Ibn Muhammad(1997). *Tajārib al-Umam*[Experiences of Nations], Translated by Alinaqi monzavi, Tehran: Tous[In Persian]

ابن مسکویه رازی، احمد بن محمد (۱۳۷۶). *تجارب الامم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: توس.

Iqbal Ashtiani, A. (2005). *History of the Mongols from Genghis Khan to the formation of the Timurid state*, Tehran: AmirKabir[In Persian]

اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴). *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران: امیرکبیر.

Al-Istakhri, Ibrahim Ibn muhammad(n.d.). *Al Masalik wa Mamalik* [Tracks and kingdoms], Beirut: Dar Sader

اصطخری، ابراهیم بن محمد، (بی تا). *المسالك والممالك*، بیروت: دار صادر

Juvayni, Atâ-Malek Ibn Muhammad(1916). *Tarikh-i Jahangushay Juvaini* [Universal History of Juvayni] , By Muhammad Qazvini, lieden: Brill[In Persian]

جوینی، عطاملک بن محمد (۱۹۱۶). *تاریخ جهانگشای جوینی*، به کوشش محمد قزوینی، لیدن: بریل

lane, G. (2003), *Early Mongol Rule in Thirteenth-Century Iran: A Persian Renaissance*, Routledge.

Lane, G. (2006), *Daily Life in the Mongol Empire*, Greenwood Publishing Group.

Lang, D. M.(1994). *The Georgians*, Translated by Rouqyia Behzadi, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications[In Persian]

لانگ، دیوید مارشال، (۱۳۷۳). *گرجی‌ها*، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه

Minorskii, V. F.(1996). *Studies in Caucasian history*, translated by Mohsen Khadem, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation[In Perasian]

مینورسکی، ولادیمیر فتودوروویچ (۱۳۷۵). *پژوهش‌هایی در تاریخ قفقاز*، ترجمه محسن خادم، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.

Mirkhond, Mohammad ibn Khwāndshāh ibn Mahmud(1994). *Rawzat as Safa*[Al Safa Kindergarten], edited by Abbas Zaryab Khoei, Teharn: scholarly publication[In Persian]





میرخواند، محمدبن خاوندشاه (۱۳۷۳). *روضه‌الصفاء*، به تصحیح عباس زریاب خویی، تهران: نشر علمی.

Morgan, D.(1992). *The Mongols*, Translated by abbas Mokhber, tehran: Publication Center[In Persian]

مورگان، دیوید (۱۳۷۱). *مغول‌ها*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.

Al-Muqaddasi, muhammad Ibn Ahmad(1982). *Ahsanu -t- Taqasim fi Marifati-l- Aqalim*[*The best division is in the knowledge of the grave*], Translated by Ali Naqi Monzavi, Tehran: Iranian Authors and Translators Company[In Persian]

مقدسی، محمدبن احمد (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران.

Nasawi, Muhammad Ibn Ahmad(1986). *Sirat-e Jalaloddin Mankabirti*[*The character of Jalaloddin Mankabirti*], by Mojtaba Minovi, Teharn: Scientific and cultural publications[In Persian]

نسوی، محمدبن احمد (۱۳۶۵). *سیرت جلال‌الدین مینکبرنی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Petrushevskii, I.P., John, K.; Smith, J.M.(1987). *Socio-economic history of Iran in the Mongol period*, Translated by Yaqub Azhand, Tehran: Ettelaat[In Persian]

پطروشفسکی، ایلیا پولوویچ؛ یان، کارل و اسمیت، جان ماسون (۱۳۶۶). *تاریخ اجتماعی-اقتصادی ایران در دوره مغول*، مترجم یعقوب آژند، تهران: اطلاعات.

Qazvini, Zakaria Ibn Muhammad(2016). *Translation of Athar al-Bilad wa- Akhbar al-Ibad*, translated by Muhammad Morad Ibn Abd al rahman, Edited by Muhammad shahmoradi, Tehran: University of Tehran Publishing Institute[In Persian]

قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۹۵). *ترجمه آثارالبلاد و اخبارالعباد*، مترجم محمد مراد بن عبدالرحمان، تصحیح محمد شاهمردی، تهران: موسسه انتشارات دانشگاه تهران.

Reza, E.(1993). *Azerbaijan and Aran*, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Foundation[In Persian]

رضا، عنایت‌الله (۱۳۷۲). *آذربایجان و آران (آلبانیای قفقاز)*، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار





Reza, E. (2001). *Iran from ancient times to the beginning of the Mongol era*, Tehran: Document center and diplomatic history [In Persian]

رضا، عنایت‌الله. (۱۳۸۰). *ایران از دوران باستان تا آغاز عهد مغول*، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.

Sardarinia, S. (2005). *Garebagh throughout history*, Tabriz: Nedayeh Shams [In Persian]

سرداری‌نیا، صمد (۱۳۸۴). *قره‌باغ در گذرگاه تاریخ*، تبریز: ندای شمس.

Spuler, B. (1993). *Die Mogholen in Iran: Politik verwaltung and Kulture der Ilchanzeit 1220 – 1350* [The Mongols in Iran: Political Administration and Culture of the Ilkhan Age 1220-1350], translated by Mahmoud Mir Aftab, Tehran: Scientific and cultural publications [In Persian]

اشپولر، برتولد، (۱۳۷۲). *تاریخ مغول در ایران: سیاست، حکومت و فرهنگ دوره ایلخانان*، ترجمه محمود میرآفتاب، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Le Strange, G. (1998). *The lands of the eastern caliphate*, Translated by Mahmoud Irfan, Tehran: Scientific and cultural Publication [In Persian]

لسترینج، گای (۱۳۷۷). *جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی*، ترجمه محمود عرفان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Varjavand, P. (1986). *Iran and the Caucasus (Aran and Shervan)*, Tehran: Qatreh Publication [In Persian]

ورجاوند، پرویز، (۱۳۷۸). *ایران و قفقاز (آران و سروان)*، تهران: نشر قطره.

Vassaf, Abd Allah ibn Fazl Allah (1959). *Tarikh-i Vassaf al-Hazrat dar ahval-i salatin-i Mughul* [History and description of Hazrat in the situation of the Mongol sultans], by Muhammad Mahdi Isfihani, Tehran: Ibn e Sina Library and Jafari tabrizi Library [In Persian]

وصاف، عبدالله بن فضل‌الله، (۱۳۳۸). *تاریخ وصاف الحضرة در احوال سلاطین مغول*، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران: کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری تبریزی.





Wing, P. (2016), *The Jalayirids: Dynastic State Formation in the Mongol Middle East*, Edinburgh University Press.

Yaqubi, Ahmad Ibn Ishaq(1968). *Al-Buldan[The countries]*, Translated by muhammad Ibrahim Ayati, Under the supervision of Ehsan Yar Shater, Tehran: Book translation and publishing company[In Persian]

یعقوبی، احمد بن اسحاق، (۱۳۴۷). *البلدان*، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، زیر نظر احسان یار شاطر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Zarrini, H. (2016). *Historical roots of the separation of the Caucasus from Iran*, Tehran: research Center for Islamic History [In Persian]

زرینی، حسین، (۱۳۹۵). *ریشه‌های تاریخی جدایی قفقاز از ایران*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

Zarrinkoob, A. (1993). *Pir Ganjeh in Search of Nowhere: About Life, Works and Military Thought*, Tehran: Sokhan[In Persian]

زرینکوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). *پیر گنجه در جستجوی ناکجاآباد: درباره زندگی، آثار و اندیشه نظامی*، تهران: نشر سخن.

Zarrinkoob, A. (2015). *History of the Iranian people: From the end of the Sassanids to the end of the Buyids: Conflict with the powers*, Tehran: Amirkabir Publication[In Persian]

زرینکوب، عبدالحسین (۱۳۹۴). *تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه*، تهران: انتشارات امیرکبیر.

The use of lineage and its impact on creating challenges in the Islamic world (The first two centuries AH)

By: Kouros Salehi ¹ and Rahime Khashi ²

Abstract

The use of lineage and its emphasis on the clash of the views of the two Iranian and Arab societies in the first two centuries AH caused the emergence of challenges in the Islamic world and the emergence of problems in Islamic unity. This led to the production of ethnic hatred in some areas of the caliphate and in some areas to two separate mental ideas. The question of this research is based on the question that what effect did the use of lineage have on creating a crisis in the desired unity of the Islamic society? In this descriptive-analytical method of research, the importance and influence of genealogy in the thinking of Arabs, ancient Iranians and the impact of these thoughts on the early governments of Islamic Iran, which somehow followed both ideas, is discussed. The result of this study showed that one of the most important factors of dispersion and division in the Islamic world was the attention and application of lineage in the political and social structure of the fledgling Islamic society in the first two centuries AH. If the Umayyad caliphate tried with all its might to suppress and control various crises, but their tribal performance prevented the stabilization of the situation on the eve of the division and disintegration of the relatively large territory of their caliphate. Numerous military uprisings were severely suppressed during this period, but the ideological foundations of secession continued to grow at every stage. The rejection of the superiority of the Arabs by the Iranians and the non-Arabs and the insistence of the Arabs on racial prejudices, gradually promoted a spirit of pride to ancient and past ancestors. The settlement-seeking people, Tasviyya Khah, Shu'ubiyya, and the anti-Umayyad currents each engaged in a kind of theoretical confrontation with the Umayyad prejudice, which was also considered a precondition for a practical defiance of the Umayyad caliphate. Genealogy, or lineage, was considered the legitimizing factor of the government, and if there was a disturbance in it, the obedience of the people in the whole territory of the Islamic world would be in crisis. The pride and bigotry of the Arabs in boasting about their lineage, which they considered to be the highest lineage in the world, caused some settlement-

1. Associate Professor and Faculty member of Sistan and Baluchestan University, History Department - salehi@lihu.usb.ac.ir , Responsible Author
2. Master of History of Islamic Iran rahimekhashi@yahoo.com

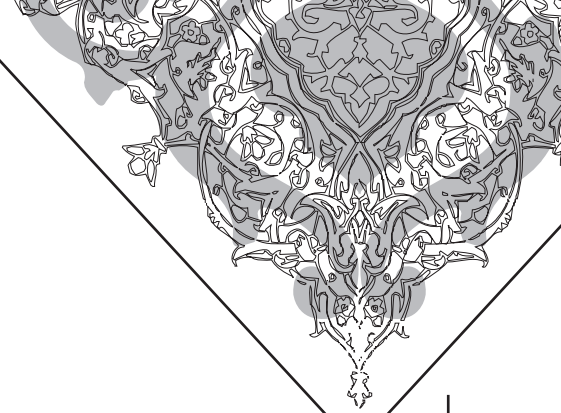




seeking Muslims, to protest and because of this bigotry and stubbornness led to racial oppression in the Umayyad period, Shu'ubiyya mocked the Arab lineage and boasted of the ancient Iranian ancestors. And they did their best to show the adverse attitudes of the Arab race. The result emerged two important trends that were based on past lineages. Arabs who boasted of their racial superiority and ignorant epics and days of conquest in order to dominate non-Arabs, and so on; Non-Arabs or Arabs who, outside of this thinking, cared about a settlement point of view, increased their activities after observing the racial prejudices of the Umayyads and denied any superiority of the Arab race. This ideological schism, which was the result of distancing oneself from religious and Islamic teachings, gradually grew into a number of branches, ranging from a simple settlement to radical anti-Arab views. In the first two centuries AH, in the custom of society, the purity of blood and lineage took on a high value. Of course, the influence of the prevalence of Umayyad tribal prejudices in the entire structure of government and society, as well as the Shu'ubiyya intellectual movement, cannot be ignored in highlighting these ideas. At first, it was assumed that the Arabs had no doubt about their superior race, which in their view was full of honor, freedom and greatness, and boasted that in their ignorant period's epics they had traits such as eloquence, poetry, love, heroism and chivalry, as well as this quality that they had many struggles in the spread of Islam. Thus, they considered themselves more valuable than other Muslims and as God's chosen ones to guide other people. They saw themselves as divine agents and insisted on enduring much suffering and martyrdom in the spread of Islam, and from this perspective they considered themselves worthy of superiority, assuming it was their right to rule over others. On the other hand, exactly the opposite of this view was the discourse of "Settlement People" or Ahl al-Taswiyah, who took this kind of pride of the Arabs opposite to the original beliefs of Islam, based on the Book of God. This view had many supporters, the most important of whom, Shu'ubiyya, were after proving the superiority of the Persian race over the Arabs, making great efforts to glorify the kings of pre-Islamic Iran and narrating many accounts of justice and greatness of these kings. This cultural movement ended up rising poets and writers to power with an extreme sense of nationalism. Books they wrote began with "Kiomars" and ended with the time of its author. The poems written during this period highlighted the sense of patriotism and prejudice towards the ancient race in the minds of the people. The function of these two relatively contradictory discourses in the fate of the Islamic world caused division and distance from the unity that was the cause of power among Muslims.

Keywords: Lineage, ignorance, Arabs, Iranians, Islamic unity, Kharijites, Mawlawi, Shu'ubiyya.





کاربرد نسب و تأثیر آن در چالش‌های دو قرن نخست جهان اسلام

کورش صالحی^۱ رحیمه خاشی^۲

چکیده

کاربرد نسب و تأکید بر آن در جامعه ایرانی و عرب دو سده نخست هجری، زمینه‌هایی برای چالش ساکنان جهان اسلام با یکدیگر و کاهش وحدت اسلامی فراهم آورد. این کار در برخی از بخش‌های قلمرو خلافت به انزجار قومی و در شماری از مناطق آن، به دو انگاره ذهنی جدا از هم انجامید. این پژوهش با روش تاریخی، در پی پاسخ به این مسئله است که کاربرد نسب تا چه اندازه در ایجاد بحران درباره وحدت مطلوب جامعه اسلامی تأثیر گذارد؟ فرض پژوهش این است که کاربرد نسب به پیدایی چنددستگی و دیدگاه‌های گوناگون در آن جامعه انجامید؛ چنان‌که برخی از آنها به نحله‌ها و مکاتب فکری ستبری بدل شدند. دست‌آورد پژوهش این است که با تغییر نظام حکومتی ایران و ورود عنصر عرب به تاریخ ایران‌زمین، انتساب به قبیله‌ای نام‌دار و توانمند، بخشی از قدرت به شمار می‌رفت و میراثی از باور ایرانیان به نژادگی و اصالت‌مندی بود. این تعاطی آرا در تولید مناقشات بنیادین قومی بسی تأثیر گذارد؛ چنان‌که در برخی از بخش‌های قلمرو خلافت اسلامی انزجار قومی پدید آورد و به عامل تفرق در قلمرو کمابیش گسترده جهان اسلام به‌ویژه ایران‌زمین بدل گردید.

کلیدواژگان

نسب، جاهلیت، اعراب، ایرانیان، وحدت اسلامی، خوارج، موالی، شعوبیه

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)
salehi@lihu.usb.ac.ir
۲. کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی
rahimehkaashi@yahoo.com



مقدمه

موضوع «نسب» را در قلمرو زمانی و مکانی ایران نخستین سده‌های تاریخ اسلام، در دو معنا می‌توان بررسیید: یکی معنای نسب در جامعه باستانی ایران و یکی معنای آن پس از ورود آیین‌های قبایلی عرب فاتح و مهاجرت‌های پی‌درپی آنان به جغرافیای اجتماعی و سیاسی شرق قلمرو اسلامی. بنابر معنای نخست، نژادگی از شروط لازمه دست‌یابی به جایگاه شاهی ایران‌زمین، اما معنای دوم به علم انساب ناظر بود. این علم زنجیره‌نامه‌هایی در برداشت که بر اثر نیاز اجتماعی و قبیله‌ای عربان به شناخت افراد و تمایز آنان از یک‌دیگر پدید آمد و از منابع اصلی پژوهش‌های تاریخی و از مستندهای مورخان عرب مسلمان بود. نسب و نسب‌شناسی از آیین‌های عرب جاهلی سرچشمه گرفت و در عصر اسلامی بر اثر تأسیس دیوان، گسترش فتوح، مهاجرت قبایل عرب به مناطق مفتوحه، تعصب عرب درباره عجم و... از دید کمی و کیفی رشد و پیش‌رفت کرد.

نسب در این دو جهان‌بینی مادی، بخشی از ساختار هرم قدرت در دو جامعه به شمار می‌رفت که هر یک از پذیرش دیگری سرمی‌پیچید و حتی چالش‌های بزرگی در جهان اسلام برانگیخت؛ چنان‌که موضوع «وحدت اسلامی» در سایه کشمکش‌های موروث از عهد باستان ایران‌زمین و عهد جاهلیت عرب، به محاق رفت. کسب اعتبار و مشروعیت از طریق رساندن نسب خود به اشخاص و اقوام خاص، تنها در فرهنگ یا قوم خاصی رخ نمی‌نمود، بلکه همه اقوام و ملل آشکارا آن را ارزش‌مند برمی‌شمردند. سرآغاز تاریخی اهمیت پدیده نسب را نمی‌توان تعیین کرد؛ زیرا نسب‌شناسی از ژرفای تاریخ سرچشمه می‌گیرد و با پیدایی انسان هم‌زاد است؛ یعنی تبارشناسی و شناخت نیاکان، قوم و قبیله، از نیاز همه انسان‌ها در همه روزگاران سرچشمه می‌گیرد.

هم‌چنین همه حکومت‌ها در همه عصرها به دنبال ایجاد «سلسله انسابی» برای خود بوده‌اند. حکومت‌های سده‌های نخستین تاریخ ایران اسلامی به علت نزدیکی‌شان با تاریخ و فرهنگ باستان و ریشه‌داری این باورها میان مردم و ارتباط با عربان فاتحی که بر سرزمینشان حکم می‌راندند و علم انساب نزد آنان از پیشینه‌ای کهن برخوردار بود، در نسب‌سازی برای خود بیش از دیگر حکومت‌ها می‌کوشیدند؛ چنان‌که برای کام‌یابی در این کار، کسانی را در دربار گرد می‌آوردند و به خود مشروعیت می‌بخشیدند. نیز کسانی را که بیرون از دربار به انگیزه خرسندی حاکمان، آنان را با شاهان اساطیری و باستانی هم‌عرض و هم‌ارز می‌خواندند، بسی ارج می‌نهادند که خود این کار، مشوق متملقان بعدی بود. بنابراین، دربار حاکمان از شاعران و نویسندگان چاپلوس پر بود؛ کسانی که شاهان را به بزرگی یاد می‌کردند و کارهای آنان را می‌ستودند. هم‌چنین دانش‌مندان درباری، به آنان عزت و اعتبار می‌بخشیدند.

بنابراین، شاهان و درباریان می‌بایست در این باره به کارهایی می‌پرداختند؛ زیرا بخشی از شکوه دربارها وام‌دار تجمع شاعرانی بود که در برابر مداحی، درآمدی فراچنگ می‌آوردند. برای نمونه، بخش بسیاری از «صله» و «انعام» دربار غزنوی در ردیف شاعران صرف می‌شد و هنگامی که شاهی فتحی



می‌کرد، شاعران شعر فتح می‌سرودند و کاتبان «فتح‌نامه» می‌نوشتند و حتی دشمن را بزرگ می‌نمودند تا پیروزی شاه بزرگ‌تر بنماید. این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی بر اهمیت تأثیر علم نسب در تفکر اعراب، ایرانیان باستان و تأثیر این باور در رفتار حکومت‌های نخستین سده‌های تاریخ ایران اسلامی می‌پردازد.

سرچشمه‌های نسبی و جایگاه آن در جامعه اسلامی دو سده نخست هجری

«انساب» دانشی بود که به شناسایی تبار مردمان می‌پرداخت و هدفش احتراز از خطا در نسبت اشخاص بود و پی‌آمدهای سیاسی، دینی و اجتماعی فراوانی داشت. زنجیره نام‌هایی که به علت نیاز اجتماعی و قبیله‌ای برای شناخت افراد و تمایز آنها از یک‌دیگر پدید می‌آید، از منابع اصلی پژوهش‌های تاریخی و همچون علوم پایه نزد مورخ و تاریخ‌دان به شمار می‌رود. دانش نسب‌شناسی از دوره «جاهلیت» سرچشمه گرفت و در عصر اسلامی به سبب تأسیس دیوان، گسترش فتوح، مهاجرت قبایل عرب به مناطق مفتوحه، تعصب عرب درباره عجم و...، از دید کمی و کیفی رشد یافت و پیشرفت کرد و کارکردهای ویژه‌ای داشت (سامانی، ۱۳۹۰: ۳۸).

سرچشمه عربی نسب

به گفته ابن طقطقی علم نسب از دانش‌های ویژه اعراب بود و آنان به حفظ، ثبت و ضبط اصل و فرع خویش بسی همت می‌کردند (مرعشی‌نجفی، ۱۳۸۴: ۲۸). هر سرزمینی علم خاصی دارد؛ چنان‌که علم طب نزد رومیان، علم حکمت، اصول طب و علم میزان (منطق) نزد یونانیان، علم تنجیم و حساب نزد هندیان، علوم آداب نفس و فرهنگ (اخلاق) نزد پارسیان، علم سواری و آداب سلاح نزد ترکان، علم صنایع نزد چینیان و ماچینیان و علم نسب نزد عربان شکفته و بالیده است (ابن فندق، بی‌تا: ۱: ۴). عربان به‌ویژه اعراب (بادیه‌نشینان / عرب‌های صحراگرد)، نسب را بسیار مهم و محترم می‌شمردند؛ چنان‌که حقوق انسانی و حتی ارزش زندگی هر انسانی نزد آنان، به نسب او منتسب بود؛ یعنی نسب هر فرد میزان حمایت اجتماعی و دفاع طبقه یا قشر را از او تعیین می‌کرد. به همین سبب نسابه‌ها (نسب‌شناس‌ها) پایگاه اجتماعی ویژه‌ای در جامعه عرب داشتند (نجفی، ۱۳۸۲: ۸). درباره اهمیت نسب از پیامبر (ص) چنین نقل کرده‌اند:

النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ؛ خَيْرُهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ خَيْرُهُمْ فِي الْإِسْلَامِ إِذَا فَهَّمُوا؛ مردم همچون معدن‌هایند که برگزیده‌ترین آنان در روزگار جاهلیت برگزیده‌ترین آنان در دوران اسلامند، اما [مشروط به اینکه] پدر دین هم دانشی بیابند (ابن حجاج، ۱۴۲۸: ۱۰۱۷).

از دید ابن خلدون، نتیجه و پی‌آمد اهمیت خاندان و نسب، «عصبیت» است؛ زیرا غیرت قومی و یاری‌گری یک‌دیگر به واسطه نسب صورت می‌گیرد (ابن خلدون، ۱۳۵۲: ۱، ۲۵۴-۲۵۳). او در تحلیل



تحولات جهان اسلام به‌ویژه حیات قبایل عرب می‌گوید: رواج اسلام وام‌دار قبیله قریش است؛ زیرا این قبیله بر اثر برتری‌اش بر دیگر قبایل، آنان را به پذیرش اسلام برانگیخت، اما این تفوق را نباید موهبتی آسمانی برشمرد، بلکه آن را امری اجتماعی باید دانست؛ یعنی این قبیله در آغاز بیش از قبایل دیگر از عصبیت و انسجام بهره‌مند بود و از این‌رو، قبایل حجاز آن را محترم می‌شمردند و پیروی می‌کردند. قریش آرام آرام در روند اجتماعی‌اش به آسایش و تجمل گرایید و به‌زودی عصبیت آن کاهش یافت، اما حرمت و امتیازات پیشین قریش بر اثر کهنه‌پرستی جامعه به سرعت از میان نرفت.

ابن‌خلدون جایگاه پیامبر اسلام را در جزیره‌العرب به پیوند او با قبیله قریش منسوب می‌کند و از مخالفت شدید همین قبیله با پیامبر و تأثیر شخصیت قوی خود ایشان غفلت می‌ورزد (بارنز و بکر، ۱۳۸۴، ۲: ۳۲۱). هم شخصیت خود پیامبر و هم عصبیت رایج میان قبیله قریش و تسلط این قبیله بر شهر تجاری مکه و اهمیت سیاسی آن، عوامل موفقیت پیامبر (ص) می‌توانند بود.

برخی از محققان حتی ارزش نسب را در ماجرای سقیفه کاویده و گفته‌اند: انصار در سقیفه بنی‌ساعده که برای تعیین جانشین پیامبر (ص) پدید آمد، می‌خواستند با سعد بن عباده (یکی از اصحاب پیامبر اسلام) بیعت کنند و به قریش گفتند: امیری از ما و امیری از شما! قریش به گفتار پیغمبر (ص)، استدلال کرد که فرموده است: ائمه از قریشند است. پیامبر ما (قریش) را وصیت فرموده است که به نیکوکاران نیکویی کنیم و از بدکاران درگذریم و اگر امارت میان شما می‌بود، درباره شما به ما وصیت نمی‌فرمود. انصار در برابر این حجت مغلوب شدند و از ادعای خود و تصمیم درباره بیعت با سعد درگذشتند.

باری، ضعف و زبونی به قبیله قریش راه یافت و عصبیت ایشان از میان رفت؛ زیرا به توان‌گری و تجمل‌خواهی و ناز و نعمت رسیدند و دولت آنان تا سرزمین‌های دور گسترده شد و نتوانستند بار سنگین خلافت را بر دوش گیرند و از اداره آن ناتوان ماندند و ملت‌های غیر عرب بر آنان چیره شدند. ابن‌خلدون سبب برتری قریش را تنها قریشی بودن پیامبر نمی‌داند، بلکه می‌گوید: حتی اگر خلافت به نسب دیگری می‌رسید، آن عصبیت از میان می‌رفت و قدرتش کاستی می‌گرفت (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ۱: ۳۷۴-۳۷۲).

این ویژگی در گزینش پیامبران مؤثر است؛ زیرا آنان برای اجرای مأموریت خود به تبار و پشتیبانی خاندانی نیاز دارند؛ چنان‌که ابن‌خلدون می‌گوید: پیامبران باید عصبیت و قدرت داشته باشند تا به واسطه آن نگذارند کفار به ایشان آزار برسانند و بتوانند رسالت پروردگار خود را بهتر تبلیغ و اراده خداوند را در اکمال دین و مذهب محقق کنند. بنابراین، پیامبر باید نسبی خاص و ممتاز داشته باشد تا هم دیگران او را به سیادت بپذیرند، هم خود مردم صاحب آن نسب، خود را ارزش‌مند بشمرند تا از عضوی از اعضای طایفه خود در برابر دیگر طوایف دفاع و حمایت کنند. نمونه روشن این نسب، نسب پیامبر اسلام حضرت محمد مصطفی (ص) در قبیله قریش است که او را در برابر دیگر طوایف حمایت می‌کرد. پیامبر دعوت خود را میان قبیله خودش آغاز کرد؛ زیرا بستگی خونی و پاکی خون نزد جامعه قبیله‌ای



بسیار مهم شمرده می‌شود و اعضای قبیله بر اثر هم‌بستگی و هم‌کاری پیوسته با یک‌دیگر، از عصبیت و انسجام شدیدی برخوردارند (بارنز و بکر، ۱۳۸۴: ۲: ۳۲۰).

ماهیت نسب در جامعه عرب و پی‌آمد مستقیم آن

عرب‌ها در برتری نژادی خویش تردیدی نداشتند؛ زیرا گذشته خود را از فخر و شرف و آزادی و بزرگواری سرشار می‌دیدند و به دلاوری و جوان‌مردی و مهمان‌نوازی و سخن‌وری خود می‌بالیدند و با استناد به کوشش‌های خود در نشر اسلام، خویشتن را در سنجش با دیگر مسلمانان، صاحب حق می‌شمردند و به همین سبب، خود را از ایرانیان برتر می‌دانستند و صریح به ایرانیان می‌گفتند: ما شما را با شمشیر آزاد کردیم و با زنجیر به سوی بهشت کشانیدیم و این مأموریتی بود که خداوند به ما داد و ما برای اجرای آن خود را کشتیم و از این‌رو، به برتری از شما، مستحقیم. منکران این برتری نژادی را «اهل تسویه» می‌خواندند. خودستایان عرب گفتار اهل تسویه را نمی‌پذیرفتند، اما شعوبیه سخنان اهل تسویه را دست‌آویز می‌کردند و به تحقیر عرب و اوصاف منتسب به آنان می‌پرداختند. بنابراین، چالش‌هایی میان عربان و ایرانیان در این‌باره رخ نمود و هر یک از آنان برای نشان دادن برتری خود بر دیگری، به کارهایی دست می‌زد (یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۲۲).

کسب مشروعیت از پیوند خونی در جامعه عرب

بسیاری از سران قبایل و طوایف پس از آگاهی به تاریخ گذشته و فضیلت دلاوری یا بخشندگی و دیگر اسباب حُسن شهرت برخی از خاندان‌ها، شیفته آن می‌شدند و خود را به آنان نسبت می‌دادند و بنابر ادعا، خود را به آن دودمان می‌بستند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ۱: ۲۵۰). بنابراین، تبارسازی از سیاست‌های محوری حکومت‌ها در درازنای تاریخ بوده و این کار به انگیزه مشروعیت‌سازی، پیش‌برد هدف‌های سیاسی، تحقیرگریزی، موازنه تباری و بر اثر رسوخ روحیه باستان‌گرایی نزد حاکمان ایرانی نیز صورت می‌پذیرفته است. برخی از اندیشه‌ورزان سیاسی بر ارزش «نسب» در این دوره با عنوان «معیار فضیلت» تأکید و این فرضیه را تأیید می‌کنند که نسب‌های حکومت‌ها در منابع تاریخی، تظاهر و جعلی تاریخی است؛ یعنی با حقیقت تاریخی سازگار نیست، بلکه تنها به انگیزه پیش‌برد منافع سیاسی صورت گرفته است (شعبانی، ۱۳۹۳: ۴۷).

پاسخ به چرایی حمایت مردم از شورشیان یا براندازان حکومت به انگیزه دست‌یابی به مناصب در این گفته ابن‌خلدون آمده است:

گاهی دولتی برای برخی از افراد طبقه ویژه پادشاهی (نیروی فرمانروایی) پدید می‌آید که در بنیادگذاری آن به عصمت نیاز ندارند؛ زیرا اگر پیروزی نصیب خداوندان عصبیت باشد و آنان بر ملت‌ها و اقوام چیره شوند و سرزمین‌های بزرگی را بگیرند و [از سوی دیگر] روح فرمان‌برداری و اذعان در نهاد فرمان‌روایان و کارگزاران آنان در نواحی دور و مرزهای کشور راسخ شده باشد، با فرض اینکه کسی





از میان چنین خاندانی بیرون رود و به سرزمین‌های دوردست پناه ببرد و از مقر فرمان‌روایی و پایگاه ارج‌مندی خاندانش کناره بگیرد، کارگزاران آن سرزمین‌ها گرد او حلقه می‌زنند و دعوتش را می‌پذیرند و او را در تحقق مقاصدش یاری می‌دهند و به بنیادگذاری دولتی به نام وی همت می‌گمارند؛ به این امید که وی دستگاه فرمان‌روایی را به دست گیرد و آن را از چنبر وابستگی بیرون آورد و آن مردم را به پاداش مساعدت، به پایگاه‌ها و مقامات کشوری مانند وزارت یا فرمان‌دهی سپاه یا مرزبانی برگزیند (ابن‌خلدون، ۱۳۵۲، ۱: ۳۰۰).

بنابراین، حتی شورشیان و کسانی که در برابر حکومت‌های وقت قیام می‌کردند، برای خود نسبی می‌ساختند و خود را موجه می‌نمودند تا از حمایت مردم برخوردار شوند. شاهد این دعوی، در قیام‌های نخستین سده‌های تاریخ اسلام در برابر خلافت عباسی است که رهبران آنها نسب خود را به بزرگی می‌رساندند یا معجزه‌های (نیروی فرازمینی) نشان می‌دادند.

سرچشمه ایرانی نسب

عربانی که به ایران تاختند، از آیین کشورداری و آداب دیوان و دفتر یک‌سره ناآگاه بودند و هنگامی که با آیین حکومت در ایران آشنا شدند، در برابر نظم و قانون گسترده و پیش‌رفته آن کرنش کردند و تا زمان درازی، کار حکومت را به همان شیوه معهود ایرانیان می‌گرداندند. برای نمونه، کارهای دفتری و دیوانی را دگرگون نکردند و دیوان‌ها را به زبان پهلوی می‌نوشتند. این انفعال بر چیرگی تمدن و فرهنگ ایران بر اعراب دلالت می‌کند؛ زیرا نظام و قانون‌مندی آن بسی ستبر بود و اعراب نمی‌توانستند آن را نابود کنند. بنابراین، تنها گزینه آنان، پذیرش آن سامان‌ها بود. بیش‌تر عربان مهاجم با خصلت‌های جاهلی و تعصب‌های قبیله‌ای خو کرده بودند و از روح دینی و احساس اسلامی برخوردار نبودند و به همین سبب، به‌زودی در برابر عظمت تمدن، فرهنگ و آیین ملت مغلوب (ایران)، مغلوب شدند و برای جبران ضعف خود، بیش‌تر به استبداد، ظلم و خون‌ریزی دست گشادند و به جای ایجاد حکومت اسلامی، حکومتی عربی (اموی) پدید آوردند (معصومی و عبدالملکی، ۱۳۹۳: ۱۴۳-۱۴۲).

به همین سبب شعوبیه‌کارش را آغاز کرد که یکی از چند راه مقابله‌اش با برتری‌جویی اعراب، احیای گذشته و افتخار به سوابق تاریخی، دینی و فرهنگی ایران بود. ستایش خاندان ساسانی در این عصر به چند دلیل فزونی گرفت:

۱. ساسانیان بزرگ‌ترین حامی و گستراننده کیش زرتشت بودند و گزیده‌های اوستا و تفسیرهای آن به پهلوی^۱ نوشته می‌شد که از دید معتقدان زرتشتی، کلام خدا و گفته‌های پیشینیان به شمار می‌رفت؛
۲. ساسانیان آخرین سلسله ایرانی پیش از اسلام بودند و مجد و عظمت ایران عصر ساسانی هنوز در خاطر مردم زنده بود؛

۳. حکومت‌هایی چون سامانیان در نسب‌سازی‌های رایج آن روزگار نسب خویش را به ساسانیان می‌رساندند؛ چنان‌که رودکی نصر بن‌احمد سامانی را از گوهر ساسان می‌خواند و به تلویح می‌گفت

۱. زبان رسمی ساسانیان.





که چیزی همچون وحی بر خسروان عجم نازل می‌شد است و پندنامه انوشیروان را دارای سرچشمه‌ای الهی می‌دانست (یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۳۱-۱۳۰).

مورخان ایرانی - اسلامی، متأثر از فضای شعوبی و میهن‌دوستی سده‌های سوم تا پنجم هجری، بر اهمیت تاریخ ایران پیش از اسلام در آثار خویش تأکید می‌کردند و بر ویژگی‌های گوناگون فرهنگی - تمدنی آن انگشت می‌نهادند. آنان نگارش تاریخ جهان را از کیومرث (نخستین انسان)، آغاز می‌کردند و آن را با تاریخ سلسله‌ها و پادشاهان ایرانی پی می‌گرفتند. افزون بر تأثیرپذیری آنان از تاریخ باستانی ایران، حتی محور تاریخ‌نویسی آنان در نگارش تاریخ دوره اسلامی، سرزمین‌های خلافت شرقی و ایران بود (معصومی و عبدالملکی، ۱۳۹۳: ۲۵۱-۲۵۰). شهرت قهرمانان ملی نزد مردم به اندازه‌ای فراگیر شد که اشارتی به نام آنان برای همراه کردن مردم کافی بود. رودکی به پهلوانانی همچون رستم، سام و اسفندیار اشاره کرده و با یادآوری قهرمانی‌های آنان و بزرگ‌داشت اسطوره‌های ملی، گاهی آنان را با ممدوحان خود سنجیده و ممدوح را از آنان برتر نهاده است. این برتری دادن از القای باور احیای مجد و عظمت پیشین ایران سرچشمه می‌گرفت؛ یعنی القای این نکته در ذهن مخاطبان که هنوز هم ظهور دلاورانی همچون رستم و سام و قدیسانی شاه‌نژاد مانند اسفندیار امکان‌پذیر است (یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۳۴).

تفاخر به نسب باستانی در ایران زمین

مورخان ایرانی عرب سده‌های سوم تا پنجم هجری در فضایی شعوبی بالیده بودند و از فخرفروشی عرب‌ها در برابر دیگر ملت‌ها به‌ویژه ایرانیان، نیک آگاه بودند و از این‌رو، کوشیدند شکوه ایرانیان و خلافت‌گویی اعراب را به آنان نشان دهند؛ چنان‌که ایران و فرهنگ گذشته آن را بر موجی از تفاخر و ایران‌گرایی نوشتند و پادشاهان ایرانی را که کارهای شایسته کرده بودند، بسیار ستودند و از زبان پادشاهان بیگانه، از جاه و جلال و دانایی شاهان ایران سخن گفتند. دعوی‌های ملی‌گرایانه نیز در این منابع دیده می‌شوند. برای نمونه، ابن مسکویه سبب عزل بهرام گور را از پادشاهی این می‌داند که از دید بزرگان ایران، او نه با فرهنگ پارسی، بلکه با فرهنگ تازی پرورده و خویی عربی گرفته بود و مردم نیز با آنان همراه شدند تا پادشاهی را از بهرام بگیرند و به مردی از تبار اردشیر بابکان و خسرو بسپارند (معصومی و عبدالملکی، ۱۳۹۳: ۲۵۸).

سرچشمه دانش نسب‌شناسی را سرزمین اعراب می‌دانند، اما دیگر اقوام و ملت‌ها نیز به دانش نسب و حفظ انساب خود اهتمام می‌کردند (مرعشی‌نجفی، ۱۳۸۴: ۲۹). برخی از اشخاص خودشان عامل «مشروعیت» اند، اما با توجه به تغییر معیارهای مشروعیت در دیگر فرهنگ‌ها، نسب تازه‌ای برای آنان ساخته و آنان را به نژادی والا و معتبر منسوب کرده‌اند؛ چنان‌که بهمن پسر اسفندیار که خود از اساطیر ایران به شمار می‌رود، در فرهنگ ایران اسلامی به پیامبران نسب می‌رساند و به گفته برخی از مورخان، مادر وی از طایفه بنی‌اسراییل بود. نسب او در تاریخ ابن‌اثیر و تاریخ ابن‌خلدون چنین است: «بهمن





بن‌اسفندیار بن کیستاسب بن لهراسب بن کی کاوش بن کینوش بن کینوش بن کینیه بن کیقباد بن راع بن میسره بن نوذر بن منوچهر». طبری نیز در این باره می‌نویسد: نام مادر بهمن استوریا و او دختر یائیر بن شمعی بن قیس بن میشا بن طلوت بن قیس ... بود (ابن فندق، بی‌تا: ۲۹۸). اهمیت تبار را نزد مردم در دیدگاه آنان درباره حاکمان و حتی اشخاص عادی می‌توان یافت. این باور در شعر شاعران و نوشته‌های نویسندگان نمایان شده؛ چنان‌که فردوسی در هجوناامه سلطان محمود سروده است:

درختی که تلخ است وی را سرشت * گرش برنشانی به باغ بهشت
سرانجام گوهر به کار آورد * همان میوه تلخ بار آورد (عنصرالمعالی، ۱۳۱۲: ۲۱۷).

تأثیر فره ایزدی در مشروعیت‌بخشی به شاهان

مردم کسان دارای نسب بالاتر را بیش‌تر ارج می‌نهادند و حق بیش‌تری به آنان می‌دادند. اعضای اجتماعات ساده و اقوام سنت‌گرا رهبران خود با حرمت و اعجاب می‌نگریستند و نیروهای رمزآمیز و فراطبیعی به آنان نسبت می‌دادند؛ زیرا «رهبری اجتماعی»^۱ از دیدگاه آنان کار ساده و عادی نبود، افراد شایسته رهبری می‌بایست از تفضل الاهی یا «فرّه ایزدی»^۲ برخوردار می‌بودند. آنان در رهبر فرهمند یا فرهومند^۳، موجودی مقدس یا قهرمان می‌دیدند و با خلوص تمام در برابر قانون‌های مستقیم یا نامستقیم منسوب به او و ضوابط موضوعه به میل او، کرنش می‌کردند. رهبر فرهومند مقامی روحانی یا لاهوتی داشت، اما همواره شخصیتی دینی نبود، بلکه گاهی پهلوانان یا جنگ‌جویانی ساده صاحبان فره می‌شدند و وجودشان از فره یا نیرویی رمزآمیز سرشار می‌شد (بارنز و بکر، ۱۳۸۴: ۱: ۳۹-۳۸). این مردمان، خودکامگی (حکومت مطلق) را از خصال طبیعی کشورداری می‌شمردند (ابن‌خلدون، ۱: ۳۱۷). بنابراین، حتی اگر پادشاهی مستبد و ظالم می‌بود، باز حق شاهی را از آن او می‌دانستند و گمان می‌کردند باید یک‌سره مطیع او باشند.

چند وضع پس از مرگ رهبر فرهمند، پیش می‌آمد: اقوامی که فره را بخشی از ذات شخص رهبر می‌دانستند، به وراثت فره از او به فرزند او باور داشتند، اما کسانی که فره را وابسته به مقام او می‌دانستند، به فرهمندی جانشین او معتقد می‌شدند؛ یعنی کسی که پس از مرگ رهبر بر مسند او می‌نشست، از دید آنان فرهومند بود. کسانی هم به انتقال‌پذیری فره از رهبر به شخصی دیگر به خواست و گزینش خود او، باور داشتند (بارنز و بکر، ۱: ۴۱).

نمونه‌هایی از اتصال به نسب‌های والا در تاریخ ایران باستان

نمونه‌های تاریخی بسیاری از توسل بنیادگذاران دودمان‌های سلطنتی به تبار، گزارش شده است. پیوستگی کوروش سوم (کوروش بزرگ)، سرسلسله هخامنشی، به آژیدهاک (آستیاگ یا ایخ توویگو) پادشاه سلسله ماد، کهن‌ترین نمونه انتساب پایه‌گذار خانواده پادشاهی نو به دودمان فرمان‌روای پیشین در تاریخ ایران به شمار می‌رود که هرودوت داستان آن را به تفصیل گزارش کرده است. هم‌چنین وجه

1. Social Leadership.
2. Charisma.
3. Charismatic Leader.





تسمیه اشکانیان را انتساب آنان به اردشیر دوم هخامنشی (ارشک) دانسته‌اند.^۱ این نسب‌نامه مجعول سال‌ها پس از آغاز سلطنت این قوم نوشته شد. درباره ظهور اردشیر، بنیادگذار پادشاهی ساسانی نیز داستان‌هایی همانند داستان‌های پادشاهی کوروش هخامنشی ساخته و کوشیده‌اند نسب اردشیر را به آخرین پادشاه ایرانی پیش از اسکندر؛ یعنی داریوش هخامنشی برسانند. بر پایه برخی از روایات پارسی، نسب ساسان، نیای اردشیر به اردشیر درازدست هخامنشی می‌رسد. ساسانیان از آغاز سلطنت خود، در پی جعل داستان دیگری بودند تا با منسوب کردن شاپور (پسر اردشیر ساسانی) از سوی مادرش به اردوان اشکانی، سلاله جدید را دنباله سلسله گذشته بنمایند (رحیم‌لو، ۱۳۶۹: ۵۹۵-۵۹۴).

دغدغه نسب به اندازه‌ای در ایران باستان فراگیر بود که ایرانیان حتی برای دشمنان خود نسبی ایرانی می‌ساختند تا ثابت کنند کسی جز ایرانیان و دارندگان نژاد ایرانی، نمی‌تواند بر آنان چیره شود و به حاکمیت آنان نفوذ کند. نمونه برجسته این دعوی، ماجرای نسب اسکندر مقدونی است که برای او نسبی آریایی از نسل داراب ساخته و گفته‌اند:

همای دختر بهمن از پدر خود باردار می‌شود و پس از درگذشت بهمن، از ترس رسوایی، نوزاد را در صندوقی به آب می‌اندازد. گازی (رخت‌شور) به نام ربیع او را می‌یابد [و] نام داراب را برایش انتخاب می‌کند و به تربیتش اهتمام می‌ورزد. حال فیلقوس، پادشاه روم، به ایران حمله می‌کند. داراب نوجوان با دلآوری در جنگ، به پادشاهی ایران می‌رسد و دختر فیلقوس را به زنی می‌گیرد، اما پس از اندک زمانی، دختر را به علت بوی بد دهانش در حالی به نزد پدر می‌فرستد که از او باردار است. فیلقوس این حقیقت را فاش نمی‌کند و کودک وی را اسکندر نام می‌نهد و وانمود می‌کند که اسکندر پسر خود اوست. پس از مرگ داراب نیز پسری از یکی از کنیزان او به دنیا می‌آید که نامش را دارای داراب می‌گذارند. اسکندر جوان که به ایران حمله می‌کند، مادرش به او خبر می‌دهد که داراب برادر اوست (ذوالفقاری، باقری و حیدرپور، ۱۳۹۲: ۳۹-۴۰).

کنیز بودن مادر «دارای داراب»، نشان‌دهنده برتر نمودن اسکندر غالب بر داراب مغلوب است. دغدغه تبار به اندازه‌ای در ذهن مردمان و حاکمان ایران باستان رخنه کرده بود که حتی پس از مرگ گراز، سردار معروف خسرو پرویز که به پراکندگی سپاه ایران و آشفتگی اوضاع آنان انجامید، کسی را شایسته مقام شاهی نمی‌دانستند. کسانی در آن اوضاع از دید نظامی و سیاسی قدرت رهبری داشتند، اما رخصت رهبری نداشتند؛ زیرا شرط اصلی رهبری در آن زمان، نسب بردن به «تخمه ساسان» بود و همین شرط موجب شد که ایران در حساس‌ترین اوضاع؛ یعنی هنگامی که به کارآمدترین رهبر سیاسی و نظامی محتاج بود، از داشتن آن محروم بماند. حتی اگر کسی هم از تخمه ساسان در گوشه و کنار ایران مانده بود، از شایستگی و توان‌مندی شاهی بهره‌ای نداشت.

باری، عرب مسلمان که بعدتر ساسانیان را ساقط کرد، به چنین مشکلی دچار نبود، بلکه هر کس بخت رهبری داشت، رخت رهبری می‌پوشید؛ زیرا شرط اصلی رهبری لیاقت و ایمان بود نه حتی برده یا دزد نبودن؛ چنان‌که نخستین تازنده به ایران، مثنای سارق بود، اما ایرانیان در آن اوضاع آسیب‌ناک،

۱. بعدها ارشکان به اشکان بدل گشت.



به دنبال تخمه ساسان می‌گشتند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۳-۱۲) و سرانجام آخرین پادشاه ساسانی پسر شهریار بن خسرو (یزدگرد) را یافتند و او را شاه خواندند. او از دست شیرویه به استخر گریخته بود و در همان شهر در معبدی به نام «آتش کده اردشیر» تاج شاهی بر سر نهاد. پیش‌تر (چهارصد سال پیش) نیز بنیادگذار خاندان ساسانیان در آن‌جا تاج‌گذاری کرده بود. به هر روی، چنین تعلیقی، خود از عوامل شکست آنان در برابر اعراب بود. پیش از این نیز خاندان ساسانی بارها کودکان را بر تخت نشانده بودند. البته تاج‌گذاری پسر شهریار در معبد اردشیر، متضمن تعلق عامیانه درباره دوام سلطنت بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۲۲)؛ زیرا مشروعیت قدرت سیاسی از تأییدات روحانی جامعه باستانی و جوامع بعدی، سرچشمه می‌گرفت؛ یعنی فرمان‌روا از دید توده مردم، کسی دارای پیوندهای ویژه با نیروهای آسمانی یا خدا و فرستاده‌ای از سوی او بود.

باری، گونه‌ای از انتقال ویژگی‌های روحانی به صاحب قدرت سیاسی، مطلوب بود و این مطلوبیت در جوامع باستان دیگر ملتها هم دیده می‌شود. برای نمونه، امیر شهر سومر باستانی، نماینده خداوند و واسطه میان او و مردم به شمار می‌رفت و پادشاهان سومر گاهی خود را فرزند و زمانی شوهر یکی از رب النوع‌ها می‌خواندند. حمورابی، پادشاه معروف سلسله آموری بابل، برترین مقام روحانی و پادشاه رب النوع بود و او را «خورشید بابل» می‌خواندند و هیچ قدرتی را هم‌آورد رقابت با او نمی‌دیدند. حاکمان آشوری در جایگاه قائم مقام رب النوع آشور بر آن سرزمین حکم می‌راندند. پادشاهان امپراطوری بابل جدید نیز از تقدسی روحانی برخوردار بودند و اراده خدایان از راه وحی یا رؤیا به آنان ابلاغ می‌شد. تفکیک حکومت و مذهب در مصر باستان نیز ممکن نبود، بلکه پادشاهان مصر خود را پسر «رع»، خدای بزرگ می‌دانستند؛ خدایی که آفریننده دیگر خدایان بود و از این‌رو، پادشاهان در عرض خدایان ثانوی جای می‌گرفتند. پادشاه در امپراطوری جدید مصر، افزون بر شرط داشتن پدر شاه و مادر شاهزاده یا ازدواج با شاهزاده خانم، پس از تأیید کاهن بزرگ «رب النوع آمون»، از مشروعیت برخوردار می‌شد. کیانیان، فرمان‌روایان ایران شرقی را در دوره‌های دور و اساطیری ایران، «کاهن - فرمان‌روا» دانسته‌اند؛ یعنی کسانی که حق سلطنت آنان را تأییدی الهی (فره کیانی) توجیه می‌کرد. پادشاهان هخامنشی در نخستین دوره‌های تاریخی ایران نیز خود را مؤید به یاری اهورامزدا و دیگر خدایان می‌دانستند. داستان هروودوت درباره قدرت‌یابی دیوکس مادی، بر انتقال از دوره پیش از دولت به دوره دارای سازمان حکومتی و اوصاف رهبر برگزیده و فرمند و رواج آیین‌هایی برای فرانسائی و نامودن پادشاهان، دلالت می‌کند (رحیم‌لو، ۱۳۶۹: ۶۰۵-۶۰۳).

نسب یزدگرد آخرین شاه ساسانی

به گزارش منابع تاریخی، یزدگرد از تخمه ساسان، اما از کنیزی متولد شد و همین ویژگی، مشکلاتی برای او در پی داشت؛ چنان‌که مردمان ولایت خراسان در آغاز، فرمان‌روایی او را نپذیرفتند. گستره این ولایت ربع قلمرو کشور بود و سیستان و غرچستان و جرجان و نواحی شرقی طبرستان و بلخ و مرو را تا





طوس و نیشابور فرامی‌گرفت و نواحی غربی‌اش به ولایت قومس می‌رسید. قومس (از بسطام و دامغان تا سمنان و خوارری)، از عهد یزدگرد اول منطقه دفاعی به شمار می‌رفت و برای جلوگیری از توسعه و نفوذ هیاطله و خیونان از میانه عهد ساسانی، برج و بارویی در آن‌جا ساخته بودند. اسپهبد ماد (جبال) در این روزگار از خاندان مهران و اسپهبد خراسان از خاندان قارن در این منطقه مرزی، قدرتی داشتند و تا اندازه‌ای بر یک‌دیگر نظارت می‌کردند (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۱۹).

همین واژنش مردم ولایت خراسان، عامل تسریع شکست یزدگرد از اعراب شد. البته بسی محتمل است که مادر یزدگرد کنیز نبوده باشد، اما روحانیان زرتشتی بر اثر شکست خوردن او از اعراب، می‌خواسته باشند با کنیز خواندن مادرش، از قدرت فره ایزدی دفاع کنند؛ چنان‌که بسیاری از شورشیان در برابر خلافت عباسی در ایران اسلامی، دچار به نقص عضو^۱ یا شخصیتی فروپایه و بیش‌تر بددین وانمود می‌شدند و کمابیش همه آنان را به عیبی دچار می‌نمودند؛ زیرا نویسندگان تاریخ نیز خود از سران صاحب قدرت یا از حامیان قدرت بودند نه از بدنه مردمان. این تعلق هویتی، در بد‌نمایاندن مخالفان حکومت یا خلافت، تأثیر می‌گذارد و موجب می‌شد که آنان تصویری مقبول از خلافت و حکومت در اذهان مردم پدید آورند.

برداشت مردمان دو سده نخست هجری درباره نسب

تاریخ ایران در دو سده نخست دوره‌ای است که در خبری جز خبر جنگ در آن گزارش نکرده‌اند؛ یعنی تاریخ این دوره فقط جنگ‌ها و چگونگی فتح شهرها و ایستادگی‌ها و یورش‌ها و... را ضبط کرده است و نوعی تاریخ اجتماعی برای نشان دادن چیستی و چگونگی باورهای مردم کوچه و بازار و فرودست و طرز فکری آنان در این دوره در دست نیست (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۵). اما تلاش حاکمان محلی و سلسله‌ای درباره نسب‌سازی برای خودشان، بر زنده بودن مشروعیت‌سازی از راه خون و نسب، دلالت می‌کند.

دو منبع کلان دو سده نخست هجری ناظر به توجه به نسب در ایران بررسی‌پذیرند: یکی کانون طبقه دهقان و یکی کانون نهضت فرهنگی اهل تسویه و بعدها جنبش شعوبیه. کانون اول (دهقانان) تنها گروه و طبقه بازمانده از جامعه ساسانی و بیش‌تر در املاک دور از مراکز قدرت مستقیم والیان عرب بودند که در پناه مصالحه و از طریق پرداخت جزیه یا مسلمان شدن، ماندند و داستان‌های ملی و روایات آن را حفظ کردند. جایگاه دهقانان به‌ویژه هنگام چیرگی عربان بر ایران نمودار شد؛ زیرا آنان معتمدان و آشنایان محلی و از گرداندگان واقعی این حکومت‌ها بودند و فاتحان عرب نظم و ترتیب تازه سرزمین‌ها را به آنان واگذارند (یوسفی، ۱۳۹۰: ۱۳۲). شاید بخشی از انساب دارای سرچشمه ایرانی، در این روایات و بعدها در شاهنامه فردوسی بازتابیده و به یادگار رسیده باشد. دهقانان به‌رغم رفتار محافظه‌کارانه‌شان در جامعه پس از فتوح، جایگاه خود را در ساختار اداری - مالی جامعه نگاه داشتند، اما در دوره اموی با تحقیر و آزار برکنار شدند و از این‌رو، به جنبش سیاسی - فرهنگی ضد عرب پیوستند و از روایات شاهان و بزرگان ایران‌زمین که آنها را در املاک خود نگه‌داری کرده بودند، هم در تفاخر

۱. یکی از چند ویژگی سلب مشروعیت شاهی، نقص عضو بود.



به نژاد ایرانی، هم در نسب‌سازی بهره بردند. بخش گسترده‌ای از نَجَبای ایران در دیگر سرزمین‌ها، در دوره اسلامی از میان رفتند، اما دهقانان ماوراء النهر توانستند اعتبار خود را حفظ کنند (کریستنسن، ۱۳۸۵: ۳۶۸)؛ چنان‌که سیادت اشراف زمین‌دار (به اصطلاح دهقانان) در زندگی مردم ماوراء النهر پس از اسلام نیز نمایان بود (بارتولد، ۱۳۸۷: ۱: ۴۰۱).

کانون دوم (شعوبیه) در آغاز از جنبش‌های تسویه‌خواه جهان اسلام منشعب شد و برای تفاخر به روزگار باستان، از استفاده از ابزار نسب و حواشی آن ناگزیر بود (Spuler, 2007, V.1:423). این مصاف را مساوات‌طلبان برای ضربه به مشروعیت قبیله‌ای عرب‌ها طراحی کردند (انصاف‌پور، ۱۳۵۹: ۷۵-۷۷) که ابزارش از متن دین اسلام استخراج می‌شد و با استدلال در برابر عربان، در جایگاه فاتحانه آنان سخت تأثیر می‌گذارد (نجلاء، ۲۰۱۵: ۵۳۳۳). پس از روزگاران فتوح نخستین و سرازیر شدن ثروت بی‌کران به جامعه «در حال گذار» عرب از دوره جهالت به دوره خلافت و تغییر زود هنگام اهداف اسلامی به اهداف مادی و حکومتی، خلافت به‌زودی به کسانی رسیده بود که به بخش‌های دنیایی بسیار علاقه‌مند و متوجه بودند. پس از قدرت‌یابی امویان، چهره صدر اسلامی حکومت دگرگون گشت و راه‌کارهای تازه‌ای جای‌گزین راه‌کارهای پیشین شد.

نوع نگاه خلافت اموی به موالی (غیر عرب‌ها)، تعصبات شدید قبیله‌ای در روح تصفیه‌ناشده اعراب فاتح و احیای سنن جاهلی گفتمان جدیدی در برابر این دیدگاه پدید آورد. هر ملتی از دیدگاه شعوبیه برای نشان دادن برتری خویش نمادهایی داشت. برای نمونه، یونانیان به علم و دانش و فرهنگ، رومیان به تمدن و شهرسازی و پیکرتراشی، ایرانیان به سلطنت و حکومت بر اقوام گوناگون و خردمندان، هندیان به جمعیت بسیار، طب و فلسفه، عجایب و غرایب فراوان، چینیان به هنر و صنایع مستظرفه و اعجاز پزشکی می‌نازیدند، اما اعراب به «ایام العرب» دوره جاهلیت مفتخر بودند و جز قتل و غارت و دفن دختران زنده، چیزی برای تفاخر نداشت (علی، ۱۴۲۲: ۳۹۹: ۷). شعوبیه می‌گفتند: بعثت پیامبر (ص) از میان قوم عرب، دلیل برتری عربان بر دیگران نیست، بلکه این خود معجزه اسلام است که چنین پیامبر و چنین مکتبی از میان قومی جاهلی پیدا شده است. آنان اسلام را ویژه قوم عرب نمی‌دانستند و از قدرت استدلال خویش با استناد به متن قرآن و روایات، در این زمینه بسی بهره می‌بردند (صدیقی، ۱۳۷۵: ۷۱-۷۲). این موضوعات در سطوح بالای جامعه نوپای اسلامی طرح و مختومه نمی‌شد، بلکه به همه ارکان جامعه آن روزگار سرایت می‌کرد و گروه‌های موافق و مخالف درباره‌شان پدید می‌آمد. تبدیل جدال‌های نسبی به چالش بزرگ در زمینه وحدت جهان اسلام، صورت‌بندی درستی در سرنوشت جامعه اسلامی به یادگار نگذاشت. هر یک از این دو گفتمان، به سهم خود در تغییر مسیر جامعه اسلامی تأثیر گذارد (بهار، ۱۳۷۶: ۴۳۱).

خوارچ نیز در بسیاری از مواضع ضد عربی‌شان به سبب ضدیت با باور برتری فریش و اختصاص مقام رهبری جهان اسلام و خلافت به این قبیله، با برخی از دیدگاه‌های شعوبیه هم‌نوایی می‌کردند (ابن حجاج نیشابوری، بی تا: ۲: ۹۴۴، ح ۳۱۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۰: ۵: ۲۴۵). اسلام بر محور یکتاپرستی



(توحید) و آرمان «امت واحده» اسلامی مرزهای بسیاری را درنوردید و نژادها و ملل گوناگون را با زبان‌های مختلف و فرهنگ‌های متنوع در قلمرو جهان اسلام متحد کرد، اما عواملی به تفرقه و تجزیه جغرافیایی و فرهنگی این قلمروها انجامید که مؤثرترین آنها ترویج نسب و کاربرد فراوان آن در جامعه نوپای اسلامی بود (Spuler, 2007, V.1:109). وحدت و اتحاد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مسلمانان در آن اوضاع، ضرورتی برای تعالی و عظمت جهان اسلام و وضعی اجتناب‌ناپذیر به شمار می‌رفت، اما ساکنان سرزمین‌های اسلامی به‌رغم اذعان به این ضرورت، به دلایل گوناگون گاهی سیاست‌های تفرقه‌افکنانه را دنبال می‌کردند.

نتیجه

توجه به نسب و کاربرد آن در ساختار سیاسی، اجتماعی جامعه نوپای اسلامی در دو سده نخست هجری، از مؤثرترین عوامل پراکندگی و تفرقه قلمروهای جهان اسلام بود. این پدیده در برابر آموزه‌های وحدت‌بخش اسلام، از دو منبع کهن سرچشمه گرفت: یکی میراث دوره جاهلی عربان و یکی میراث باستانی ایران‌زمین. بنابراین، پی‌آمدهای منفی آن زودتر از زمانی که طراحان و کاربران نسب گمان می‌کردند، قلمرو جهان اسلام را به بحران دچار کرد. خلافت اموی با همه توانش در سرکوب و مهار بحران‌های گوناگون می‌کوشید، اما عمل کرد قبیله‌گرایانه‌اش مانع تثبیت اوضاع در آستانه تفرق و تجزیه قلمرو کمابیش گسترده خلافتش بود. شورش‌های متعدد نظامی در این دوره سخت سرکوب می‌شدند، اما عوامل فکری و نظری انفکاک و جدایی هر روز فربه‌تر می‌شدند. برتری نداشتن اعراب نزد ایرانیان و غیر عرب‌ها و پافشاری عربان بر تعصبات نژادی، آرام آرام روح تفاخر را دربارہ نیاکان باستانی، به کالبد آن جامعه نوپا می‌دمید.

اهل تسویه و شعوبیه و هر یک از جنبش‌های ضد اموی از دید نظری این تعصبات را برنمی‌تاییدند که این خود مقدمه سرپیچی عملی از خلافت اموی بود. نسب عامل مشروعیت‌ساز حکومت به شمار می‌رفت و اگر در آن رخنه‌ای پدید می‌آمد، فرمان‌پذیری مردمان سراسر قلمرو جهان اسلام به بحران دچار می‌شد. تکبر و تعصب عربان و تفاخر آنان به نسب خود که آن را والاترین نسب‌های جهان می‌پنداشتند، به اعتراض برخی از مسلمانان تسویه‌خواه انجامید و با توجه به اینکه تعصب و لجاجت امویان، آنان را به ستم‌گری نژادی وامی‌داشت، شعوبیه در برابر، به تمسخر نسب عربان و تفاخر به نسب نیاکان باستانی ایرانی می‌پرداختند و همه توانشان را برای نشان دادن مطاعن و زشتی‌های نژاد عرب به کار می‌بستند. بنابراین، نتیجه این تقابل مبتنی بر نسب‌های گذشته، پدیدار شد؛ گروهی (عربان) برای تسلط و حکومت بر دیگران به برتری نژادی و حماسه‌های جاهلی و ایام فتوح خود مباحثات می‌کردند و گروهی (ایرانیان و برخی از دیگر غیر عرب‌ها)، بر دیدگاهی تسویه‌جویانه متمرکز بودند و پس از مشاهده تعصبات نژادی امویان بر کار و بار خود افزودند و یک‌سره برتری نژادی عرب را انکار کردند. این شقاق فکری حاصل فاصله گرفتن از آموزه‌های اسلامی بود و آرام آرام در شاخه‌های





متنوعی نمایان شد. یک سوی این پیوستار دیدگاه ساده تسویه‌جویانه و سوی دیگرش، دیدگاه‌های تند ضد عرب بود.

اصالت خون و نسب، در عرف جامعه دو سده نخست هجری، ارزش والایی داشت. البته از تأثیر رواج تعصبات قبیله‌ای امویان در همه ساختارهای سیاسی و اجتماعی و از نهضت فکری شعوبیه در تشدید این تعصبات نمی‌توان چشم پوشید. عربان در نژادگی و برتری تبارشان که از دید خودشان از شرف و آزادی و بزرگی سرشار بود، هرگز شکی نداشتند و به خود می‌بالیدند که صفاتی چون سخن‌وری، شاعری، عاشقی، قهرمانی و جوان‌مردی در حماسه‌های جاهلی نمایان است. هم‌چنین با توجه به تأثیر مجاهدت‌های فراوانشان در گسترش اسلام، خود را از دیگر مسلمانان ارزنده‌تر می‌دانستند، بلکه خود را برگزیده خداوند برای هدایت دیگر مردمان می‌شمردند و مأمورانی الهی فرض می‌کردند و بر تحمل رنج‌های بسیار و شهادت در راه گسترش اسلام پای می‌فشردند و از این منظر خود را مستحق برتری و خلافت بر دیگران می‌پنداشتند.

از سوی دیگر، گفتمان «اهل التسویه» در برابر این نظر جای می‌گرفت که چنین مباحثات عربی را با نص کتاب الله و روایات ناسازگار و مخالف باورهای اصیل اسلامی می‌دانست. این دیدگاه پیروان بسیاری داشت که برجسته‌ترین آنان؛ یعنی شعوبیه برای اثبات برتری نژاد پارسی در سنجش با نژاد عربی و بزرگ نمودن پادشاهان ایران پیش از اسلام و نقل روایت‌های بسیار از دادگری و بزرگی آن شاهان، بسی می‌کوشیدند. این نهضت فرهنگی سبب پیدایی شاعران و نویسندگانی دارای حس ملی‌گرایی افراطی شد. این نویسندگان کتاب‌های خود را از روایات کیومرث آغاز می‌کردند و به عصر زندگی خود نویسنده پایان می‌دادند. شعرهایی این دوره نیز از حس میهن‌پرستی و تعصب درباره نژاد باستانی سرشار بود و این باورها را به ذهن مردم القا می‌کرد. این دو گفتمان کمابیش متضاد جهان اسلام را به تفرقه و دوری از وحدت (عامل قدرت مسلمانان) دچار کرد.

References

مآخذ

Ali, J. (2001). *The detailed in the history of the Arabs before Islam*, v.7, Beirut: Dar al Saqi

علی، جواد (۱۴۲۲ق.). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، ج. ۷، بیروت: دارالساقی.

Bahar, M. (1998). *Stylistics of Persian language and poetry*, By Kioumars Keyvan, Tehran: Majid Publication [In Persian]

بهار، محمدتقی (۱۳۷۷). *سبک‌شناسی زبان و شعر فارسی*، به اهتمام کیومرث کیوان؛ تهران: انتشارات

مجید



Barnes, H. E. & Becker, H. (2005). *Social thought from lore to science*, translated by Javad Yousefian and Ali asqar Majidi, V.1, Tehran: Amirkabir [In Persian]

بارنز و بکر، (۱۳۸۴). *تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید*، ترجمه جواد یوسفیان، علی اصغر مجیدی، ج. ۱، تهران: امیرکبیر.

Bartol'd, V. V. (2008) *Turkestan: down to the Mongol invasion*, Translated by Karim Keshavarz, V.1, Tehran: Agah [In Persian]

بارتولد، واسیلی ولادیمیروویچ، (۱۳۸۷). *ترکستان نامه: ترکستان در عهد هجوم مغول*، ترجمه کریم کشاورز، ج. ۱، تهران: آگاه.

Ensafpour, G. (1980). *The process of national movements and class struggle in iran*, Tehran: Islamic Revolution Publications and Education. [In Persian]

انصافپور، غلامرضا (۱۳۵۹). *روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران از اسلام تا یورش مغول*، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

Ibn E Hajaj E Neishabouri, M. (2011). *Sahih Moslim (The Authentic Hadiths of Muslim)*, Beirut: Dar al kotob al Ilmiyah

ابن حجاج نیشابوری، مسلم (۱۴۲۸ ق). *صحیح مسلم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Ibn E Hajaj E Neishabouri, M. *Resaerch by Mohammad Foad abd al baqi*, Beirut: Dar al kotob

ابن حجاج نیشابوری، مسلم (بی تا). *صحیح مسلم*، ج. ۲، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت: داراحیاء التراث العربی

Ibn E Khaldun, A. (1973). *Introduction by Ibn Khaldun*, Translated by parvin Gonabadi, v.1, Tehran: Translation and publication of books agency [In Persian]

ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۵۲)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج. ۱، تهران: ترجمه و نشر کتاب.

Marsashi, M. (2005). *The science of genealogy*, Endowment of Eternal Heritage, 52, 27-46.

مرعشی نجفی، سید محمود (۱۳۸۴). *علم نسب‌شناسی (با یادی از سرآمد تبارشناسان معاصر آیت‌الله*





العظمیٰ مرعشی نجفی، وقف میراث جاویدان، ۵۲، ۲۷ - ۴۶.

Massumi, M., Abdolmaleki, M. (2015). Iranianism in the Works of the Iranian-Islamic Historian – from the Third to the Fifth Centuries (Hegira). *Iranian Journal for the History of Islamic Civilization*, 47(2), 247-266. doi: 10.22059/jhic.2017.235833.653783[In Persian]

معصومی، محسن؛ عبدالملکی، محمد. (۱۳۹۳). ایران‌گرایی در آثار مورخان ایرانی - اسلامی در سده‌های سوم تا پنجم هجری. *پژوهشنامه تاریخ تمدن اسلامی* ۴۷، (۲)، ۲۴۷-۲۶۶.

Naglaa A. M.(2015). *Populist stabs on the Arabs and responding to them through prose in the Abbasid era, The Yearbook of the Faculty of Arabic Language in Gerga*, 19(4), 3543-3690

نجالا، عبدالمطلب عبدالرحیم (۲۰۱۵). مطاعن الشعوبیة علی العرب و الرد علیها من خلال النثر فی العصر العباسی، *حولیة کلیة اللغة العربیة بجرجا*، ۱۹ (۴)، ۳۵۴۳-۳۶۹۰.

Najafi, M.(2003). Genealogy in the Islamic period, *History of Islam*, 13,5-44[In Persian].

نجفی، محمدجواد، (۱۳۸۲). نسب‌شناسی در دوره اسلامی، *تاریخ اسلام*، ۱۳، ۵ - ۴۴.

Onsor al MaaliAL, K.(1933). *Qabus nameh*, Introduction and margins of Saeed Nafisi, Tehran, Parliament Printing House[In Persian]

عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر(۱۳۱۲). *نصیحتنامه (قابوس‌نامه)*، مقدمه و حواشی سعید نفیسی، تهران: چاپخانه مجلس.

Rahimlou, Y.(1990). A look at the issue of descent in the dynasties of the Kingdom of Iran, *New literary essays*, 90, 91, 594-611.[In Persian]

رحیم‌لو، یوسف (۱۳۶۹). نگاهی به مسئله تبار در خاندان‌های پادشاهی ایران، *جستارهای نوین ادبی*، ۹۰ و ۹۱، ۵۹۴ - ۶۱۱.

Samani M, Montazerolqaem A. (2011). A study on genealogy relying on the role of Imamyyeh, *The History of Islamic Culture and Civilization*, 3(2), 37-66 [In Persian]

سامانی، سید محمود؛ منتظرالقائم، اصغر، (۱۳۹۰). دانش نسب‌شناسی با تکیه بر نقش شیعیان امامی،





Sedighi, Q. (1996). *Iranian religious movements in the second and third centuries AH*, Tehran: Pazhang [In Persian]

صدیقی، غلامحسین (۱۳۷۵). جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری، تهران: پاژنگ

Sha'bani, E. (2014). Lineage Manipulating during Iran Medieval History Uncertainties and Doubts. *Cultural History Studies*. 5 (19): 47-68

شعبانی، امامعلی (۱۳۹۳). تبارسازی در سده‌های میانه تاریخ ایران؛ تردیدها و تشکیک‌ها، مطالعات تاریخ فرهنگی، ۵ (۱۹)، ۴۷ - ۶۸

Shariati, A. (1982). *Recognition of Iranian-Islamic identity*, Tehran: Elham [In Persian]

شریعتی، علی، (۱۳۶۱). بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، تهران: الهام.

Spuler, B. (2007). *Iran in early Islamic times ...*, Translated by Javad Flatouri, v.1, Tehran: Scientific and cultural publications. [In Persian]

اشپولر، برتولد (۱۳۸۶). *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، ج. ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی

Taftazani, Masoud Ibn Umar (1991). *Sharh al Maqasid*, introduction to the science of theology Abd al-Rahman Amira; Forwarded by Fadhil Saleh Musa Sharaf, Qom: Manshurat al Sharif al Razi

تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۳۷۰). شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق مع مقدمه فی علم الکلام عبدالرحمن عمیره؛ تصدیق فضیله صالح موسی شرف، قم: منشورات الشریف الرضی

Yousefi, M. (2011). *Shu'ubl thoughts in poetry Rudaki*. *Rhetoric and Grammar Studies*, 4(6), 127-152. doi: 10.22091/jls.2011.441

یوسفی، محمدرضا. (۱۳۹۰). اندیشه‌های شعوبی در شعر رودکی. *پژوهش‌های دستوری و بلاغی*، ۴ (۶)، ۱۲۷-۱۵۲.

ZarrinKoob, A. (2009). *History of the Iranian people from the end of the Sassanids to the end of Albuyeh: Conflict with the powers*. v.2, Tehran: Amirkabir [In Persian]





زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸). تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه : کشمکش با قدرت‌ها، ج. ۲، تهران: امیرکبیر.

Zolfaghāri, H., Bagheri, B., Heydarpoor, N. (2013). The Anthropological Aspects of Eskandar nāme-ye Naqqāli. *Journal of Adab Pazhuhi*, 7(23), 35-65. [In Persian]
ذوالفقاری، حسن؛ باقری، بهادر؛ حیدرپور، ندا، (۱۳۹۲). جنبه‌های مردم شناسی داستان اسکندرنامه
نقالی، مجله ادب پژوهی، ۲۳: ۳۵ - ۶۵



Memoir writing and its place in Iranian historiography of the Qajar period

By: Simin Fassihi ¹ and Somayeh Abbasi ²

Abstract

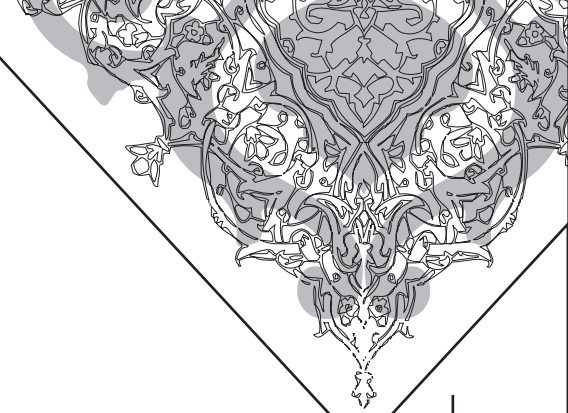
Familiarity with modern methods of historiography and the transformation of Iranian historiographical methods has been one of the most important achievements in dealing with the manifestations of modernity in Iran's Qajar Era. The most important concerns of this research are the study of the formation and development of memoir writing and determining its place in the process of historiography of the Qajar period. The framework and general spirit of the present study seeks to answer the question that what effect and place did the flow of memoirs have in the process of historiography of the Qajar period? Findings of the study indicate that the sources of memoirs can be considered as a type of historiography related to the Qajar dynasty, which was formed in the middle of the Nasserite era under the influence of modern European ideas and manifestations, but it took different route from its western examples. In the West, memoir-writing, by emphasizing on the originality of human existence, were more at the disposal of the personal feelings and moods of their authors and placed under category of literature. While Iranian memoir-writers, aware of this "I" and "crystallizing" it in "social We", put it not at the service of expressing their own feelings and existential originality, but in describing the political and social events around them. Due to the critical atmosphere that prevailed in many political, cultural, social and economic fields at that time, these memoirists also turned their memoirs into a field for expressing these criticisms. This private sphere, which was created in the personal privacy of these soliloquies, became a means of criticizing various issues from a historical and critical point of view, with their awareness of the disorder of their society. Their works became secret historiography due to their secrecy and informality and the presentation of pristine information

1. Assistant Professor and Faculty Member, Department of History, Al-Zahra University, s.fasihi@alzahra.ac.ir
2. PhD student in Iranian History, Tarbiat Modares University, somayehabbasi179@yahoo.com, (Responsible author)



from the political, social, cultural and economic situation and works with high credibility in the historiography of this period. Considering the importance of the Constitutional Revolution, we divided the memoirs related to the Qajar period into two periods: Before and after the Constitution from a historical perspective, and according to the class base of the memoir-authors, which fall into two groups of the dominant and middle classes. Existence of 14 memoir-writers, with 15 works in the first period and notably their heeding to recording issues of political history and 27 memoir-writers in the post-constitutional period with 27 works and their attention to recording the events of social history and the life of the masses clearly demonstrates the effects of the Constitutional Revolution on this historical-literary campaign. The existence of 15 memoir-authors of the second period in the middle class and the fact that there are only 2 memoir-writers of this class in the first period, in comparison with the 12 memoir-writers of the dominant class of this period, also well proves the hypothesis that the Constitution Revolution led to a shift in the class base of the memoir-authors from the ruling class in the first period to the middle class in the second period. In valuing memoirs from a historiographical point of view, according to the class base of memoirists, which has directly influenced their thoughts and reasons, as well as the way they write memoirs, and according to characteristics such as having insights and views of historians and critics, and the extent to which these memoirists used documents, correspondence, and orders, as well as the extent to which they provided pristine historical and political data, given that most memoirists were from the ruling class and were involved and aware of many important events, and according to the special class base that has dominated many currents, the value of the memories of this class can be preferred to the second class. However, due to the wide expression of social issues by middle-class memoirists, special value should be given to the group and not diminished their importance. In general, it should be noted that modern memoirism, which itself was formed under the influence of modern European ideas and had a special evolution with the Constitutionalist movement, like other Iranian historiographical methods of this era, while being influenced by the cultural and social conditions of their society also caused a change in the presentation of historiographical materials in terms of style and prose, subject and history technic, as well as the language of reporting events.

Keywords: Memoir, Memoir-writing, Historiography, Constitution, Qajar Era



خاطره‌نویسی و جایگاه آن در تاریخ‌نگاری ایرانی دوره قاجاریه

■ سیمین فصیحی^۱ سمیه عباسی^۲

چکیده

آشنایی با شیوه‌های نوپدید تاریخ‌نویسی و دگرگونی روش‌های تاریخ‌نگاری ایرانی، از مهمترین دست‌آوردهای مواجهه با مظاهر مدرنیته در ایران عصر قاجار بوده است. خاطره‌نگاری جدید، بر پایه آگاهی از «من فردی» و «هویت جمعی»، از گونه‌های مطرح در این حوزه به شمار می‌رود که از میانه عصر ناصری متأثر از اندیشه‌ها و نمودهای اروپایی رخ نمود و موازی با عمر این سلسله، به‌ویژه پس از انقلاب مشروطه، بسی توسعه و تحول یافت. بررسی چگونگی پیدایی و گسترش خاطره‌نویسی و تشخیص جایگاه آن در روند تاریخ‌نگاری دوره قاجار، اصلی‌ترین دغدغه این پژوهش است؛ دغدغه‌ای که از پروای شناختن و شناساندن بخشی از منابع تاریخی این سرزمین سرچشمه می‌گیرد و تا کنون کم‌تر به معرفی آنها پرداخته‌اند. پیدایی بحران در بینش تاریخ‌نگاری سنتی (رسمی) بر اثر رواج باورهای نوپدید اروپایی و انتقال تاریخ‌نگاری از حوزه عمومی به حوزه خصوصی و ثبت آن با رویکرد منتقدانه به شیوه خاطره‌نگاری و جابه‌جایی پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران از طبقه مسلط به طبقه متوسط بر اثر انقلاب مشروطه، از یافته‌های این پژوهش درباره پرسش پیش‌گفته است. پذیرش این دیدگاه که خاطرات دوره قاجار از منابع مهم تاریخ‌نگاری آن زمان به شمار می‌روند، با توجه به پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران و تعیین ملاک و شاخص‌هایی چون عرضه داده‌های بکر تاریخی مستند به اسناد و مکاتبات و دارا بودن منظر مورخانه و انتقادی، سنجه‌هایی در زمینه ارزش‌گذاری جایگاه خاطرات در تاریخ‌نگاری فراهم می‌آورند. این پژوهش در این فرآیند خاطره‌های خاطرنویسان طبقه مسلط را از دیگر خاطره‌ها ارزش‌مندتر می‌شمرد.

کلیدواژگان

خاطره، خاطره‌نگاری، تاریخ‌نگاری، مشروطه، عصر قاجار، طبقات اجتماعی

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء
s.fasichi@alzahra.ac.ir
۲. دانش‌آموخته مقطع دکتری تاریخ ایران دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)
somayehabbasi179@yahoo.com



مقدمه

جنگ‌های ایران و روس به گشودگی چشم و گوش برخی از ایرانیان ترقی‌خواه به روی دنیای جدید انجامید و نخستین زمینه‌های اقتباس از دست‌آوردهای فکری و مادی تمدن جدید اروپایی را در ایران فراهم آورد. آشنایی با تاریخ‌نگاری جدید و انواع آن از همین دست دست‌آوردها بود که هم از میانه همین دست دست‌آوردها بود که ایرانیان از میانه عصر ناصری مقبول افتاد و در نظر آمد با آن آشنا شدند. این آشنایی با شیوه‌های جدید و انتقاد درباره سنت تاریخ‌نویسی کهن ایرانی، حاصل تحول ذهنی و دگرگونی جهان‌بینی و افق فکر ایرانی و تغییر درباره باورهای سنتی و ریشه‌دار حاکم بر نظام فکری ایرانیان بود. خاطره‌نویسی و وقایع‌نگاری روزانه بر پایه من فردی و هویت جمعی، در قالب گونه تازه‌ای از تاریخ‌نگاری پنهانی و غیر رسمی، ناظر به نقد شیوه رایج ثبت روی داده‌ها (تاریخ‌نویسی آشکار و فرمایشی) پدید آمد.

این پژوهش پس از شناسایی و شناساندن این منابع، به بررسی چگونگی شکل‌گیری این نوع از تاریخ‌نگاری و عوامل مؤثر در تحول و تکامل آن و ارزش‌گذاری و تعیین جایگاهش در زمینه تاریخ‌نگاری دوره قاجار می‌پردازد. این کار تا کنون به این شیوه صورت نپذیرفته است، بلکه بیش‌تر پژوهش‌ها در این زمینه، مطالعات موردی درباره شماری از خاطرات این دوره به شمار می‌روند.

مرز دقیقی میان انواع خاطرات و دیگر گونه‌های مشابه آن همچون سفرنامه و وقایع‌نگاری نمی‌توان یافت، بلکه بر پایه انواع خاطرات و زندگی‌نامه‌ها که خود گونه‌های بسیاری دارند، میدان این حوزه از وسعت خاصی برخوردار است، اما این پژوهش بر کتاب‌های منتشر شده با عنوان دقیق خاطرات یا کتاب‌هایی متمرکز است که متخصصان به تواتر آنها را در جرگه «خاطره‌نگاری» جای داده‌اند. با توجه به اینکه هدف پژوهش بررسی متن خاطرات دوره قاجار است، پس از شناسایی خاطرات این دوره (۴۲ اثر)، بنابر تقسیم‌بندی تاریخی، شماری از آنها در دوره پیش از مشروطه و برخی از آنها در دوره پس از مشروطه گنجده‌اند. مقاله مبتنی بر ویژگی‌های کلی این آثار، نمودار کمی آنها را ترسیم کرده و با استفاده از شاخصه‌هایی چون میزان استفاده آنها از اسناد و مکاتبات و فرمان‌ها، ناقدانه یا مورخانه بودن آنها و عرضه داده‌های بکر تاریخی، به تحلیل جایگاه و تأثیر آنها در روند تاریخ‌نگاری دوره قاجار با توجه به پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران پرداخته است. این آثار مکتوب، از منابع تاریخ‌نگاری عصر قاجار به شمار می‌آیند و این مقاله با توجه به روش‌ها و اطلاعات پیش‌گفته، در پی پاسخ‌گویی به چستی نسبت خاطره‌نویسی با تاریخ‌نگاری دوره قاجار و چگونگی تأثیر آن در تاریخ‌نگاری این دوره است.

پیدایی خاطره‌نویسی در دوره قاجار

خاطره‌نویسی و خاطره‌گویی، به معنای امروزی آن، هنگامی در جامعه یا دوره‌ای خاص رواج می‌یابد که «من فردی» و «هویت جمعی» در آن جامعه پدید آید؛ یعنی انسان‌ها به استقلال شخصیتی و نقش فردی خود پی ببرند (کمری، ۱۳۸۳: ۷۶). چنین خاطره‌نویسی با این ویژگی‌ها در تاریخ ایران، از





میانه عصر ناصری آغاز شد و واکاوی علل پیدایی‌اش با بررسی چگونگی ورود مدرنیته و مظاهر آن به جامعه ایرانی امکان می‌پذیرد.

مدرنیته به آسیب‌ناک‌ترین و بیدارگرترین شکل خود؛ یعنی امپریالیسم نظامی‌گرا، به ایران و بسیاری از دیگر کشورها آمد. دودمان قاجار در آغاز سده نوزدهم میلادی، با حمله بی‌پروای مدرنیته در قالب فشار و دست‌درازی نظامی مواجه شد؛ چنان‌که روسیه تزاری از شمال و بریتانیا از جنوب به ایران یورش آوردند و حاکمان خود را در این زمینه ناتوان یافتند. نخستین کار چشم‌گیر حکومت ایران برای مقابله با سلطه اروپای مدرن، اعزام دانش‌جویان ایرانی به اروپا و استخدام کارشناسان اروپایی به‌ویژه مشاوران نظامی، بود. حاکمیت وقت در نخستین رویارویی ایران با مدرنیته، بیش‌تر به عرصه‌های نظامی و فن‌آوری معطوف بود، اما در زمینه‌های اجتماعی - سیاسی نیز کنج‌کاوی می‌کرد (وحدت، ۱۳۸۲: ۵۷-۵۸). چنان‌که در زمینه‌های فرهنگی مستقیم از این پدیده نوآمد، تأثیر پذیرفت. تأسیس دارالفنون، رواج صنعت چاپ، روایح روزنامه‌نگاری در ایران، ترجمه تواریخ، رمان‌ها، داستان‌ها و نمایش‌نامه‌های اروپایی در چارچوب نهضت ترجمه، مصادیقی از این تأثیرپذیری‌اند. ایرانیان دوره ناصری نخستین بار از طریق ترجمه با آثار فلسفی، عقلی و علمی دانش‌مندان و فیلسوفان اروپایی آشنا شدند و اندیشه‌های جدید فلسفی و عقلی غرب، به ذهن و فکر ایرانی راه یافت؛ چنان‌که کتاب معروف *گفتار در روش به کار بردن عقل* نوشته دکارت با عنوان *حکمت ناصریه* یا *کتاب دیاکرت* به فارسی ترجمه شد (۱۲۸۷ ق). مشوق و بانی ترجمه این کتاب کنت دو گوبینو کاردار سفارت فرانسه در ایران بود. یک سال پیش از ترجمه این کتاب، علی‌قلی میرزا اعتضاد السلطنه وزیر علوم *فلک السعاده* را بر پایه تحقیقات نیوتن و آرای ابوریحان بیرونی و ابونصر فارابی نوشت. میرزا تقی انصاری کاشانی هم در این سال‌ها کتاب *اصل/انواع بنا بر انتخاب طبیعی* داروین را با عنوان *جانورنامه* به فارسی ترجمه کرد (آدمیت، ۱۳۵۱: ۱۸-۲۶). *حکمت ناصریه* یا *کتاب دیاکرت*، شکی در اندیشه‌های پیشینیان افکند و ذهن ایرانی را با تعقل و تفکر علمی آشنا کرد؛ چنان‌که باور «می‌اندیشم؛ پس هستم» به منظومه فکری اندیشه‌گران ایرانی درآمد و *فلک السعاده* اعتضاد السلطنه نیز در نفی خرافه‌پرستی و چیرگی باورهای نجومی بی‌پایه و پوسیده بر زندگی و حیات فردی و جمعی ایرانی سامان یافت و در القای اندیشه آزادی و اختیار و اراده انسانی تأثیر گذارد.

این کتاب‌ها خوانندگان فراوانی داشتند و کمابیش در تحول ذهنی و عقلی ایرانیان مؤثر افتادند. دیدگاه‌های متفکران اروپایی همچون آگوست کنت، دیوید هیوم، جان لاک، جان استوارت میل و ژان ژاک روسو نیز اندیشه انتقادی را نزد اندیشه‌گران ایرانی موجه می‌نمود (قدیمی قیداری، ۱۳۸۸: ۱۷۷-۱۷۸). بنابراین، تحول فکری، ذهنی و عقلی نخبگان ایرانی، زمینه روی کرد انتقادی را به باورهای سنتی (کهن) به‌ویژه در زمینه انسان‌گرایی و تاریخ و تاریخ‌نگاری فراهم آورد. ملکم خان ناظم الدوله، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا فضل‌الله‌خان خاوری، میرزا فتحعلی آخوندزاده، حاج زین‌العابدین مراغه‌ای، عبدالرحیم طالبوف تبریزی، میرزا محمدجعفر خورموجی و اعتماد السلطنه را از مورخان و اندیشه‌گرانی





می‌توان برشمرد که در آثارشان به نقد شیوه‌های سنتی تفکر و تعقل پرداختند و با پیروی از اندیشه‌های غربی، مسیر تحول اندیشه و تاریخ‌نگاری ایرانی را باز و به پیدایی شیوه‌های تازه تاریخ‌نگاری کمک کردند. خاطره‌نویسی نیز بخشی از همین شیوه‌های تازه بود.

تاریخ‌نگاری ایرانی که ریشه‌ای استوار و دیرپا داشت، خودش را از تحولات و تغییرات تدریجی جدید در منظومه فکری و مادی زندگی انسان ایرانی دوره ناصری، نتوانست بر کنار نگاه دارد، بلکه خواسته یا ناخواسته با این تحولات و این پدیده فرهنگی و اجتماعی همراه شد؛ چنان که زبان گزارش روی‌داده‌ها و موضوع و فن تاریخ و تاریخ‌نویسی در سبک و نثر، متحول گردید (قدیمی قیداری، ۱۳۸۸: ۲۰۳). پیدایی خاطره‌نگاری جدید را از مظاهر این تحول می‌توان برشمرد که روشی غیر رسمی و پنهانی در ثبت وقایع روزانه و منظری انتقادی و صراحت و شجاعت بیانی دارد و اطلاعات بکر تاریخی عرضه می‌کند. تحول یاد شده از نقد شیوه سنتی تاریخ‌نگاری سرچشمه گرفت و از اندیشه اروپایی تأثیر پذیرفت و خاطره‌نگاری در جایگاه روشی برای تکمیل روند مبارزه و انتقاد به کار گرفته شد. بیش‌تر خاطره‌نگاران با آگاهی از من فردی و هویت جمعی، آن را ابزاری برای عرضه اطلاعاتی فراتر از زندگی خصوصی خویش می‌دانستند و آثاری را پدید آوردند که به‌رغم خاستگاه غربی‌شان، مسیری جدا از مسیر خاطره‌نویسی غربی می‌پیمودند؛ یعنی بیش‌تر در جرگه منابع تاریخی جای می‌گرفتند نه آثار ادبی و زندگی‌نامه‌های غربی.

خاطره‌نویسی غربی بر اصالت وجودی انسان و بیش‌تر در خدمت شرح حال درونی نویسنده متمرکز بود و از همین روی، در مقوله ادبیات می‌گنجید، اما خاطره‌نگاران ایرانی با آگاهی از این «من» و «تبلور» آن در «مای اجتماعی»، آن را نه در خدمت بیان احوال و اصالت وجودی خویش، بلکه در شرح وقایع سیاسی و اجتماعی پیرامون خود به کار بستند. با توجه به سیطره فضای انتقادی آن زمان بر بسیاری از حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، این خاطره‌نگاران نیز خاطره‌نویسی خویش را به ابزاری برای عرضه نقد بدل کردند. این حوزه خصوصی در حریم خلوت شخصی «حدیث نفس» نویسان پدید آمد و مبتنی بر آگاهی آنان از بی‌سامانی وضع جامعه‌شان، به وسیله انتقاد تاریخی درباره اوضاع زمانه بدل گشت. آثار آنان را بر اثر پنهانی و غیر رسمی بودنشان و برخورداری آنها از اطلاعات بکر درباره وضع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، تاریخ‌نگاری مخفی می‌توان خواند و آنها را آثاری معتبر در این زمینه می‌توان برشمرد.

این آثار به‌رغم منظر نقادانه‌شان و به‌رغم اینکه نمایان‌گر من فردی نویسندگان بودند، با توجه به تحلیل‌های آنها، علمی‌تر از دیگر منابع تاریخ‌نگاری آن زمان به شمار می‌روند. البته این آثار به آسیب‌ها و کمبودهایی نیز دچار بودند که شاید برجسته‌ترین آنها «خودسانسوری» و تبرئه خویش‌تر از بیش‌تر گروه‌ها و خطاهای سیاسی و اجتماعی زمان باشد. انقلاب مشروطه نیز در دوام و تحول این پدیده بسی تأثیر گذارد؛ زیرا عظمت وقوع این انقلاب و ضرورت ثبت روی‌دادهای آن، گروه‌های خاصی را به سوی این نوع تاریخ‌نویسی کشاند و از منظر کمی و کیفی به تغییراتی در آن انجامید.



منابع خاطره‌نگاری عصر قاجار

شمار کتاب‌های خاطرات دوره قاجار کمابیش ۴۲ است که آنها را می‌توان در دو دوره پیش از مشروطه (چهارده خاطره‌نگار و پانزده اثر) و پس از مشروطه (۲۷ خاطره‌نگار و ۲۷ اثر) گنجانند. دوره اول از سلطنت ناصرالدین شاه تا مرگ مظفرالدین شاه (۱۳۲۴ - ۱۲۶۴ ق) شاید مهم‌ترین و پرحادثه‌ترین سال‌های حکومت قاجارها به شمار آید؛ زیرا تغییرات و تحولات مهم، در این دوره آغاز شد و ایرانیان با بیش‌تر پدیده‌های جدید در این دوره آشنا شدند. خاطره‌نویسی نیز از گونه‌هایی بود که میانه عصر ناصری در ایران پدید آمد و به‌زودی گسترش یافت.

کمابیش پانزده خاطره در دوره نخست پدید آمد و تثبیت شد. بیش‌تر نویسندگان این خاطرات از طبقات بالای جامعه و اشراف بودند و به همین سبب خاطراتشان نیز بیش‌تر کار و بار سیاسی آنان و دغدغه‌های بالادستان را گزارش می‌کند. هفت خاطره از پانزده کتاب مذکور، روزانه ثبت شده‌اند و نام «روزنامه خاطرات» را می‌توان بر آنها نهاد. دو خاطره تک‌موضوعی و شش خاطره کلی‌اند. موضوع بیش‌تر این خاطرات سیاسی و اجتماعی است. همه خاطره‌نویسان این دسته، مردانی از طبقات بالای اجتماعند (نمودار شماره ۱):

سرهنگ اسماعیل میرپنجه (۱)، میرزا محمود تقی آشتیانی ملقب به عمادالدتر فرزند میرزاعلی آشتیانی (۲)، ناصرالدین شاه (۳ و ۴)، میرزا طاهر بصیرالملک شیبانی (۵)، میرزا قهرمان امین لشکر (۶)، محمدعلی غفاری (۷)، محمدحسن‌خان اعتماد السلطنه (۸)، عباس میرزا ملکآرا (۹)، دوست‌علی معیر-الممالک (۱۰)، حسین‌قلی‌خان نظام‌السلطنه مافی (۱۱)، میرزا علی‌خان امین‌الدوله (۱۲)، میرزا حسین دیوان‌بیگی (۱۳)، مسعود میرزا ظل‌السلطان (۱۴)، میرزا محمدعلی‌خان ملقب به فرید الملک (۱۵).

انقلاب مشروطه از تحولات سیاسی ایران بود که بسیاری از تاریخ‌نگاران، آن را برآمده از پیدایی بحران در ساختارهای سیاسی و اجتماعی آن دوره می‌دانند. انقلاب مشروطه به‌رغم همه ضعف‌هایش، به سلسله جنبش‌ها و قیام‌هایی انجامید و مردم را به صحنه سیاسی و مبارزه با استبداد داخلی و استعمار خارجی برانگیخت و مقولاتی همچون آزادی، قانون و مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خویش را در اذهان افراد جامعه پدید آورد. تأثیر این خیزش و تحول عظیم در تحولات تاریخ ایران، بسیار برجسته و مهم می‌نماید؛ چنان‌که آن را سبب آغاز یا کمال اندیشه‌ها و نمودهای جدید در عرصه‌های گوناگون می‌توان برشمرد. روند خاطره‌نویسی جدید که میانه عصر ناصری با تأثیرپذیری از اندیشه‌های جدید اروپایی در ایران پدید آمد، همچون بسیاری از دیگر پدیده‌های جدید، متأثر از انقلاب مشروطه مرحله‌ای جدید و روندی خاص در تاریخ ایران به دنبال آورد. عظمت وقوع این انقلاب نیز هم‌زمان با پیدایی‌اش آشکارا محسوس بود و افراد بسیاری را بر این داشت که آن واقعه بزرگ را ثبت کنند.

دوره دوم از مشروطه آغاز می‌شود و با فرجام دوره قاجاریان پایان می‌پذیرد. خاطرات این دوره از تحول کمی و کیفی برخوردار شدند و هدف‌گایی بیش‌تر آنها، ثبت روی‌دا‌های مشروطه بود. کمابیش ۲۷ خاطره در این دوره ثبت شد که بیش از دو سوم آنها از مهم‌ترین خاطرات دوره قاجار به



شمار می‌روند. یازده خاطره از این ۲۷ عنوان، روزانه و چهار خاطره، سالانه ثبت شده‌اند و کمابیش ده خاطره فضایی تک‌موضوعی دارند که البته محور اصلی آنها مشروطه است. گزارش درباره مشروطه و روی داده‌های مرتبط با آن در کمابیش بیست خاطره این عصر، از مهم‌ترین بخش‌های خاطره‌نگاری دوره قاجار به شمار می‌رود و همین ویژگی نیز به تأثیر انقلاب را موضوعات مضبوط در خاطرات بازمی‌نماید. دو خاطره نیز در این میان کلی و به روی داده‌های سال‌های پایان دوره قاجار ناظرند (نمودار شماره ۴). سیزده تن از خاطره‌نگاران این دوره، نوشته‌های خود را در دوره میان‌سال، نه نفر در دوران جوانی و پنج نفر در دوران کهن‌سالی ثبت کرده‌اند.

بیش‌تر خاطره‌نگاران دوره دوم از طبقات بالایی جامعه نیستند، بلکه افرادی از دیگر طبقات هم به این عرصه آمده‌اند. یازده نفر از آنان، از طبقه مسلط و ده نفر نیز از طبقه متوسط قدیم و پنج نفر از طبقه متوسط جدید جامعه، به ثبت خاطره پرداخته‌اند. پانزده تن از خاطره‌نگاران در تقسیم‌بندی کلی، در طبقات متوسط جامعه جای می‌گیرند و یازده نفر از آنان در طبقات بالایی جامعه. انقلاب مشروطه و عظمت وقوع آن، گروه‌هایی را از طبقات متوسط جامعه به فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی کشاند و حتی دست آنان را به خاطره‌نگاری گشود و از این دید به تحولی فرهنگی انجامید. به تعبیر دیگر، انقلاب مشروطه و ضرورت ثبت روی داده‌های آن، موجب چرخش پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران از طبقات بالایی جامعه به لایه‌های میانی و طبقات متوسط جامعه شد (نمودار شماره ۲ و ۳).

حضور طبقه روحانیان و تاجران و کسانی از دیگر طبقات متوسط جامعه میان خاطره‌نگاران این دوره با توجه به غیبت این طبقه در دوره پیشین، بر همین تحولی دلالت می‌کند. از دید جنسیتی نیز حضور دو خاطره‌نگار زن در این دوره، از اهمیت برخوردار است: سردار مریم بختیاری، زنی از طبقه اعیان بختیاری، نخستین خاطره‌نویس زن در این دوره بود که آثارش ویژگی‌های دل‌نوشته‌ای زنانه را دارد، اما به هر روی، پدیده‌ای جدید در خاطره‌نگاری عصر مشروطه به شمار می‌رود. صراحت بیان، تحلیل‌های عمیق درباره اوضاع زنان و جامعه و لطافت و سادگی خاص زبان وی، ویژگی‌هایی‌اند که آسان نمی‌توان از کنارشان گذشت. خاطرات سردار مریم و بردارزاده اش سردار اسعد سوم را هم‌چنین در بخش دیگری از آن تقسیم می‌توان جای داد؛ یعنی بنابر تقسیم خاطره‌نگاران از دید زبانی و قومیتی، دو خاطره‌نویس لرزبان از ایل بختیاری و سه خاطره‌نویس ترک‌زبان آذربایجانی (شرف الدوله، حاج محمد تقی جورابچی و بجویه) در دسته سومی در این زمینه جای می‌گیرند. تاج‌السلطنه دختر ناصرالدین‌شاه نیز دیگر زن خاطره‌نگار دوره دوم است که خاطراتش به شناخت روحیات و تفکرات زنان طبقات بالایی جامعه بسیار کمک می‌کند و با خوانش آنها درون آن طبقه را می‌توان کاوید و به عمق بسیاری از مسائل پنهان زنان آن گروه پی برد.

با توجه به تنوع خاطره‌نگاران این عصر از دید طبقه و اندیشه، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی در این زمینه محتمل است. برای نمونه، بیش‌تر خاطره‌نگاران طبقه متوسط و حتی چند تن از اشراف از روشن‌فکران، تحصیل‌کردگان و مبارزان انقلاب مشروطه بودند که هم‌زمان با مبارزه عملی، به ضرورت



ثبت حوادث هم پی بردند. برای نمونه، حیدرخان عمو اوغلی، از فعالان عصر مشروطه، هم‌زمان با مبارزاتش، خاطرات کوتاهی را نیز از خود به یادگار گذاشته است.

فهرست نام‌های ۲۷ خاطره‌نگار دوره دوم که آثارشان از روی داده‌های پیش‌گفته متأثر بود، بدین شرح است:

غلامعلی عزیزالسلطان ملیجک (۱۶)، علی‌خان قاجار ظهیرالدوله (۱۷)، میرزا ابراهیم‌خان کلانتری با غمیشه‌ای (شرفالدوله تبریزی) (۱۸)، تفرشی حسینی (۱۹)، حاج محمدتقی جواربچی (۲۰)، محمدعلی بن آقا محمدرضا محلاتی معروف به حاج سیاح (۲۱)، ناظم الاسلام کرمانی (۲۲)، علی‌محمد دولت‌آبادی (۲۳)، حاج شیخ محمدمهدی شریف کاشانی (۲۴)، قهرمان میرزا عین السلطنه (۲۵)، دوست‌علی معیر الممالک (۲۶)، میرزا مهدی‌خان ممتحن الدوله (۲۷)، سید محمد کمره‌ای (۲۸)، بی‌بی مریم بختیاری (۲۹)، عبدالحسین شیبانی و حیدالملک (۳۰)، محمد ولی‌خان خلعت‌بری تنکابنی (سپهسالار اعظم) (۳۱)، محمودخان غلامیر (احتشام السلطنه) (۳۲)، یحیی دولت‌آبادی (۳۳)، میرزا عبدالجواد اخوت (۳۴)، محمدحسین‌خان قزوینی ملقب به عماد‌الکتاب (۳۵)، میرزا سید محمد رضوی معروف به نواب وکیل (۳۶)، جعفرقلی‌خان سردار بهادر (۳۷)، حاجی محمدباقر ویجویه (۳۸)، حیدرخان عمو اوغلی (۳۹)، تاج السلطنه (۴۰)، علی دشتی (۴۱)، محمد ولی میرزا فرمانفرمایان (۴۲).

جایگاه خاطرات در تاریخ‌نگاری دوره قاجار

خاطره از دید تاریخ‌پژوهی و تاریخ‌نگاری با فرض اینکه بدون دست‌کاری عمدی یا کاستی و پریشانی بر اثر فراموشی و با دقت نوشته شود و به‌ویژه به تقریرات تقویم ایام مستند باشد و به کمک یادداشت‌ها، نامه‌ها و مدارک صاحب خاطره یا دیگران فراهم آید، از منابع اصلی و مهم تاریخی به شمار می‌رود (کمری، ۱۳۸۳: ۷۶-۷۷). بنابراین، ناظر به ارزش‌گذاری خاطرات از دیدگاه تاریخ‌نگاری و با توجه به اینکه این آثار در جرگه منابع تاریخی - ادبی جای می‌گیرند، آنها را از منظر علمی و ادبی نیز می‌توان در سه دسته گنجانند:

۱. خاطره و زندگی‌نامه، نوعی ادبی است یا در جرگه مقوله‌های ادبی می‌گنجد؛
۲. خاطره و زندگی‌نامه نوعی ادبی نیست، بلکه آن را در مجموعه اطلاعات تاریخی باید جای داد؛
۳. خاطره تلفیقی از ادب و تاریخ است و از این‌رو، بیش‌تر خاطره‌ها از مقوله ادبیات تاریخی به شمار می‌روند.

بنابراین، ویژگی اصلی (ذاتی) خاطره‌ها، تاریخی - اسنادی و اسنادی بودن آنها و ویژگی عرضی ادبی آنها تنها به خصلت زبانی (کلامی) و ساختاری آنها وابسته است (کمری، ۱۳۸۳: ۷۷). بنابراین مطالعات صورت گرفته، خاطرات عصر قاجار از نوع سوم و در جرگه ادبیات تاریخی جای دارند و وزن داده‌های تاریخی آنها بر وزن ادبی آنها می‌چربد. البته این آثار از دید ادبی نیز ویژگی‌هایی دارند که پیش از ارزش‌گذاری آنها از دید تاریخ‌نگاری، شماری از این ویژگی‌ها بدین شرح عرضه می‌شوند:



۱. سادگی نثر و روانی متن

این ویژگی بی‌گمان ناگهان پدید نیامده، بلکه از عوامل و اوضاع و احوال زمان متأثر بوده است. شاید یکی از چند عامل مؤثر در پیدایی این ویژگی، نهضت بازگشت ادبی بوده باشد. آشنایی ایرانیان با نوشته‌های فرنگی، نهضت ترجمه و تأسیس دارالفنون را نیز از عوامل مؤثر در روانی و سادگی نثر انواع متون دوره قاجاری می‌توان برشمرد. خاطره‌نگاری جدید نیز بنابر اقتضای زمان، از آغاز پیدایی‌اش آشکارا از الگوی ساده‌نویسی نثر متأثر و خود در تکمیل آن مؤثر بود. مهم‌ترین ویژگی‌های ادبی این خاطرات، صلابت نثر و سادگی متن آنهاست. توجه خاطره‌نگاران به زیبایی نثرشان، بیش‌تر در مقدمات خاطرات رخ می‌نماید که کلمات آهنگین و مسجع را در بردارند (۴۲). بیش‌تر این «حدیث‌نفس»‌نویسان به سادگی و روانی متن خاطراتشان توجه کرده‌اند. البته شماری از مؤلفان آنها افزون بر مهم شمردن صحت مطالب، در زیبانویسی نثرشان می‌کوشیدند که خاطرات اعتماد السلطنه، امین الدوله، نظام السلطنه مافی از این دست نمونه‌هایند و متن آنان، بر این دعوی گواهی می‌دهد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۵: ۳۷۱؛ امین‌الدوله، ۱۳۷۰: ۲۱۷).

۲. الگوپذیری از ادبیات غربی

وام گرفتن از ویژگی‌هایی ادبیات غربی از دیگر ویژگی‌های این آثار است. ادبیات غربی مشوق پرداختن به خاطره‌نویسی بود و افزون بر این، نویسندگان خاطرات در کار بست واژگان فرنگی و بهره‌گیری از شیوه ساده‌نگاری از این ادبیات وام گرفتند. استفاده از واژگان غربی به‌ویژه فرانسوی و گاهی روسی و انگلیسی، در این آثار به‌ویژه آثار تاج السلطنه، ملیجک، مسعود میرزا ظل‌السلطان، فرید الملک همدانی و شرف الدوله تبریزی، نمایان است. (تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱: ۹۹-۱۰۰؛ ظل‌السلطنه، ۱۳۶۸: ۲؛ ۵۶۲؛ کلانتری باغمیشه‌یی، ۱۳۷۷: ۷۷-۷۸). هم‌چنین اعتماد السلطنه و معیر الممالک، از خاطره‌نگاری غربی مستقیم تأثیر پذیرفتند (الهی، ۱۳۷۵: ۱۰). گروهی از این خاطره‌نگاران نیز متأثر از رمان و داستان‌های غربی به خاطره‌نویسی روی آوردند. برای نمونه، تاج‌السلطنه در آغاز خاطراتش به این تأثیرپذیری تصریح کرده است. (تاج‌السلطنه، ۱۳۶۱: ۲۰).

نثر زندگی‌نامه‌های خودنوشت عصر قاجار بیش‌تر «همه‌فهم» بود و متأثر از سادگی آثار ادبی دوره بازگشت در عهد قاجاری، به قلم آمده است. ارتباط نویسندگان این آثار با فرنگ و فرنگی‌ها و تأثیرپذیری از مظاهر و افکار آنان نیز از عوامل سادگی نثر این خاطرات بود. از این‌رو، برخی از این یادداشت‌ها در نوع خود آثاری والا به شمار می‌روند که بر سلطه ادبی مؤلف بر سرگذشت‌نامه خودش دلالت می‌کنند. شماری از آنها نیز رتبه میانه‌ای دارند. با توجه به شیوه آموزش ادبی به محصلان و دانش‌آموختگان این عصر، کم‌تر شرحی را درباره این گونه مکتوبات می‌توان ضعیف شمرد. بیش‌تر خاطره‌نویسان، نتوانستند آثارشان را در دوره زندگی‌شان منتشر کنند و از این‌رو، نمی‌توان تأثیر آنان را در ساده‌نویسی آن روزگار ارزیابی کرد، اما همه این آثار را امروز می‌توان از دید انعکاسی آنها بررسی کرد.



آثاری برآمده از جامعه آن دوران، آرزوهای مردم و طرز فکر دیگراندیشان را بازمی‌تابند و از منظر سبک، آیینی آخرین تحولات اسلوب نگارش زمان خودشانند.

به‌رغم اختلاف سلیقه‌ها و مشرب‌های خاطره‌نویسان با یک‌دیگر، خود خاطرات در دقت تشریح و سنجیدگی قضاوت‌ها مشابه یک‌دیگرند. شور قومیت‌خواهی، ایران‌دوستی، برخورداری از دانش سیاسی در پرتو نثری مختصر و بی‌آرایه، اما شورانگیز و فاخر، در آثار این افراد آشکار است. بیش‌تر مؤلفان و نگارندگان خاطرات دوره قاجار در متن روی‌داده‌ها بوده‌اند و به این سبب، اطلاعات سیاسی و تاریخی، روح حاکم بر متن آثار آنهاست و از منابع تاریخ‌نگاری به شمار می‌روند. دلیل دیگر این توجیه، دیدگاه مورخانه بیش‌تر این افراد و توجه آنان به جمهور آرای اهل تشخیص (اجماع نظر اهل تحقیق) است و بنابراین، خاطرات دوران قاجار از منابع مهم تاریخ‌نگاری این سلسله به شمار می‌روند (اشرف، ۱۳۷۵: ۱۲؛ کمری، ۱۳۸۳: ۸۶-۸۸؛ فراگنر، ۱۳۷۷: ۸-۱۳) و آنها را در رتبه منابع اصلی تاریخ‌نگاری آن روزگار باید نشانند.

ارزش‌گذاری خاطرات بر پایه میزان استفاده دیگر منابع و مطالعات تاریخی از آنها و بر پایه روش‌ها و شاخص‌های مقبول در حوزه سنجش و پالایش منابع تاریخ‌نگاری، از روش‌هایی است که به تعیین جایگاه این آثار در روند تاریخ‌نگاری دوره قاجار کمک می‌کند.

با توجه به اینکه نویسندگان بیش از نود درصد این خاطرات، آنها را دست‌کم نیم قرن پس از ثبتشان چاپ کرده‌اند، کمابیش نمونه‌ای متواتر از استفاده از آنها در زمان حکومت قاجاریان در دست نیست.

مخفی بودن این دل‌نوشته‌ها و ناآگاهی گروه وسیعی از مردم از وجود آنها، نخستین عامل کمبود استفاده از آنهاست. البته نویسندگان خاطرات از اثرهای مشابه آثار خودشان بهره برده‌اند. برای نمونه، سردار مریم بختیاری و ناظم السلطان کرمانی در خاطرات خود از خاطرات چاپ شده ظل‌السلطان استفاده و بر این استفاده تأکید کرده‌اند (ناظم السلطان کرمانی، ۱۳۶۲: ۱؛ ۱۴۵-۱۵۰؛ بختیاری، ۱۳۸۲: ۳۳-۳۵). مؤلف تاریخ‌بیداری حتی در خاطرات خویش از حیات یحیی نیز بهره برده و مطالبی را نیز از آن نقل کرده است (ناظم السلطان کرمانی، ۱۳۶۲: ۱؛ ۲۴۱). دست‌یابی وی به این اثر در آغاز تدوین این حدیث‌نفس، از نکته‌های درخور توجه به شمار می‌رود. خود اثر ناظم الاسلام نیز بر اثر چاپ شدن تدریجی‌اش و آگاهی دیگران به وجود آن، دست‌مایه بسیاری از کسان بوده؛ چنان‌که میرزا عبدالجواد اخوت تاجر اصفهانی در ذکر حالات ناصرالدین شاه در متن خاطراتش، از توصیف و کلمات متن ناظم الاسلام بهره برده و به‌رغم استفاده‌اش از تاریخ‌بیداری، به آن ارجاع نکرده است (نفیسی، ۱۳۸۶: ۱۲۶-۱۲۷). استفاده از خاطرات ناظم السلطان در اثر کسی چون ادوارد براون در تاریخ مشروطه، اهمیت دارد و بر مهم بودن این آثار در زمانه خودشان، دلالت می‌کند.

بنابراین، خاطرات چاپ شده به‌زودی به دست دیگران می‌رسید و مخاطبان از همان آغاز از آنها بهره می‌بردند. هم‌چنین استفاده از خاطرات در دیگر منابع و مطالعات تاریخی دوران قاجار، از آغازین دهه‌های پیدایی این روش تازه تاریخ‌نگاری، فراگیر شد و اهمیت استفاده از این منابع مستند



نزد محققان، هر روز فزونی می‌گرفت. استفاده تاریخ‌نگاران برجسته‌ای همچون کسروی و آدمیت از خاطرات، نمونه‌ای از این دست به شمار می‌رود. این بهره‌گیری و اهمیت در پژوهش‌های امروزی نمایان‌تر شده است و مطالعات تاریخی بارها به آنها استناد می‌کنند. البته حوزه نقد خاطرات در زمینه تاریخ‌نگاری، با شاخص‌ها و گزینه‌های بیش‌تری به بررسی آنها می‌پردازد و با روی‌کردهای افزون‌تری به آنها توجه می‌کند. شاخص‌های عمومی ناقدان خاطره‌نگاری و خاطره‌نویس‌های طبقات خاطره‌نگاران، بدین شرح عرضه می‌شود:

۱. میزان استفاده خاطره‌نگاران از اسناد، فرمان‌ها و مکاتبات در متن خاطراتشان؛
۲. دارا بودن نگاه و بینش مورخانه (ثبت جریان‌ات و وقایع با دید تاریخی و هدف تاریخ‌نگاری)؛
۳. میزان عرضه داده‌های تاریخی بکر؛
۴. دارا بودن بینش و نگاه نقادانه در تحلیل مسائل.

مهم‌ترین روی‌کردی که شاید بر پایه آن به تحلیل خاطرات در زمینه تاریخ‌نگاری و ارزش‌گذاری آنها بتوان پرداخت، توجه به پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران است؛ زیرا برداشت‌ها و بینش‌ها و تحلیل‌های خالقان این آثار، بیش‌تر از پایگاه طبقاتی آنان سرچشمه می‌گیرد. از همین روی، با توجه به پژوهش‌های مرتبط با پایگاه طبقاتی جامعه قاجار، چند طبقه را در زمینه خاطره‌نگاری می‌توان شناسایی کرد:

۱. طبقه مسلط جامعه

طبقه مسلط و «صاحب امتیاز» دوره قاجار، شاهزادگان، رؤسای ایلات، حکام ایالات و فرمان‌دهان نظامی، رده‌های بالای دیوان‌سالاری و علما بودند (اشرف، ۱۳۷۸: ۴۴) که بنابر تقسیم‌بندی پیش‌گفته، ۲۳ خاطره‌نویس در این گروه جای می‌گیرند؛ دوازده تن پیش از مشروطه و یازده تن پس از مشروطه. اسماعیل میر پنجه، ناصرالدین‌شاه، بصیر الملک شیبانی، میرزا قهرمان امین لشکر، محمدعلی غفاری، محمدحسن خان اعتماد السلطنه، عباس میرزا ملک‌آرا، دوست‌علی معیر الممالک، حسین‌قلی‌خان نظام مافی، امین الدوله، مسعود میرزا ظل السلطان و فریدالملک همدانی در دوره اول و عزیز السلطان، ظهیر الدوله، شرف الدوله تبریزی، عین السلطنه قهرمان میرزا، معیر الممالک، سردار مریم بختیاری، محمدولی‌خان تنکابنی سپهسالار، احتشام السلطنه، جعفرقلی‌خان بختیاری، تاج السلطنه و محمدولی میرزا فرمان‌فرمایان در دوره دوم آثارشان را سامان دادند.

همه خاطره‌نگاران این طبقه از بالاترین گروه‌های اجتماعی بودند و در بیش‌تر فعالیت‌های مهم سیاسی و اجتماعی مشارکت می‌کردند و از این‌رو، حدیث نفسشان از اهمیت فراوانی برخوردار است و بنابر شاخص عرضه داده‌های بکر تاریخی، جایگاه ویژه دارد. اطلاعات ارزنده بیش‌تر خاطره‌نگاران این طبقه خود سنجه درستی بیش‌تر آثار موجود در این زمینه در دیگر منابع به شمار می‌روند، اما استفاده آنان از اسناد، مکاتبات و فرمان‌ها رتبه پایینی در آثارشان دارد؛ چنان‌که شمار آوردگان این نوع مستندات، بیش از انگشتان یک دست نیست. خاطرات چاپ شده با عنوان خاطرات و اسناد هر



یک از آنان، بیش‌تر وام‌دار تلاش مصححان آنها است که مطالبی تکمیلی بر آنها افزوده‌اند. بیش‌تر خاطره‌نگاران طبقه مسلط، بینش و نگاه نقادانه‌ای داشتند و بر اثر حضورشان در بطن روی‌داده‌ها، به خوبی کُنه و گوشه و کنار امور را می‌شناختند و می‌توانستند نقدهای جذاب و جالبی درباره حوادث و واقعات عرضه کنند. روزنامه‌خاطرات اعتماد السلطنه، عین السلطنه، امین الدوله، عزیز السلطان، ظهیر الدوله، احتشام السلطنه، نمونه‌هایی دارای روی‌کرد نقادانه فراگیرند و نویسندگان آنها در متن خاطراتشان، به تحلیل ژرف روی‌داده‌ها پرداخته‌اند. بر کنار از این دید نقادانه، بیش‌تر آثار خاطره‌نگاران این گروه را مکمل بینش مورخانه آنان می‌توان خواند. خاطره‌نگاران بسیاری از این طبقه با صراحت از هدف خویش در ثبت روی‌داده‌ها از منظر تاریخی و تاریخ‌نگاری اذعان کرده و در مسیر تحقق این هدف گام زده‌اند. بینش بیش‌تر این «حدیث نفس» نویسان تاریخ‌ساز در بیان مطالب تاریخی، کلان‌نگر است و حتی مطالب گروه دارای بینش خردنگر هم اهمیت ویژه‌ای دارد. بیش‌تر خاطره‌نگاران طبقه مسلط بر اثر جایگاه والای خانوادگی‌شان، از آموزشی ویژه بهره برده بودند و حتی در نثر نیز چیره‌دست بودند. نمونه‌های زیبای نثر و استواری متن آنان در خاطراتشان نمایان است. صراحت و شجاعت، پرداختن به زوایای مخفی امور، روی‌کرد نقادانه گسترده درباره روی‌داده‌ها نیز تا اندازه‌ای از همین پایگاه طبقاتی آنان سرچشمه می‌گیرد. خود بزرگ‌بینی مفرط و تبرئه خویش از بیش‌تر خطاها را نیز از دیگر ویژگی‌های خاطرات خاطره‌نویسان این طبقه می‌توان برشمرد.

۲. طبقه متوسط

طبقه متوسط جامعه، تجار، علمای میانه‌حال، زمین‌داران کوچک، اعیان محلی و در سطحی پایین‌تر از آنان، صنعت‌گران و پیشه‌وران بودند (اشرف، ۱۳۷۸: ۵۹). دو خاطره‌نگار دوره اول (میرزا حسین‌خان دیوان بیگی، میرزا محمودتقی آشتیانی) و دوازده خاطره‌نگار دوره دوم (محمدتقی جوراب‌چی، تفرشی حسینی، محمدعلی محلاتی، ناظم الاسلام کرمانی، سید علی‌محمد دولت‌آبادی، محمد مهدی شریف کاشانی، سید محمد کمره‌ای، یحیی دولت‌آبادی، حاج میرزا عبدالجواد اخوت، سید محمد رضوی / نواب وکیل، حاجی محمدباقر ویجویه) در این طبقه جای می‌گیرند. اعضای این طبقه هم اطلاعات شایسته‌ای درباره امور سیاسی داشتند، هم در امور سیاسی فعال بودند. میزان استفاده این طبقه از اسناد و مکاتبات در سنجش با طبقه پیشین، بسی افزایش یافته است؛ یعنی نویسندگان این دسته، به طرز شگفتی‌آوری از مستندات در خاطرات خویش بهره برده‌اند. اولویت مؤکد برجسته‌ترین خاطره‌نگاران این گروه، ثبت روی‌داده‌های تاریخی است؛ یعنی ثبت روی‌داده‌های سیاسی کشور را بر ذکر احوال شخصی خویش راجح دانسته و با دیدی مورخانه به نقادی روی‌داده‌های روزانه پرداخته‌اند. البته این دید نقادانه در آثار بیش‌تر خاطره‌نگاران گروه دوم این طبقه دیده می‌شود. عرضه اطلاعات بکر تاریخ سیاسی نیز در آثار خاطره‌نگاران این طبقه در سنجش با خاطره‌نگاران دسته پیشین، رتبه پایین‌تری دارد و بر اثر کلان‌نگری و کلی‌نویسی گسترده این طبقه، جزئیات مسائل تاریخی کم‌تر موضوع نوشتار بوده است.



البته آثار این دسته از خاطره‌نگاران در سنجش با آثار گروه نخست، از منظر تاریخ اجتماعی و شرح زندگی توده مردم، راجح‌تر و ممتازتر است. برای نمونه، تغییرات و تحولات متأثر از ارتباط ایرانیان با جامعه جهانی، پیدایی طبقه‌ای جدید میان طبقات جامعه به نام «طبقه متوسط» در این آثار بازتابیده‌اند. طبقه متوسط جدید سه گروه را در برمی‌گرفت: تحصیل‌کردگان جدید (روشن‌فکران نوپا)؛ بوروکرات‌ها و تکنوکرات‌ها؛ گروه نوپای کارگر صنعتی (شرف، ۱۳۷۸: ۶۳-۶۵).

پیدایی این طبقه جدید، حاصل تحولات پس از انقلاب مشروطه در ایران بود. نشانی از این طبقه نوپدید در دوره اول نیست، بلکه همه پنج خاطره‌نویس عضو این طبقه، در دوره دوم می‌زیستند: میرزا مهدی‌خان ممتحن‌الدوله، عبدالحسین شیبانی و حیدالملک، حیدرخان عمو اوغلی، عماد‌الکتاب و علی دشتی. این پنج تن، از تحصیل‌کردگان جدید و افراد وابسته به نظام دیوان‌سالاری قاجار بودند و بر اثر دوری‌شان از بطن بسیاری از روی‌داده‌ها، عرضه داده‌های بکر تاریخی در آثارشان، رتبه پایینی دارد و استاد به هر نوع سند و فرمانی در آثار آنها یافت نمی‌شود. هیچ یک از این خاطره‌نگاران در دل نوشته‌های خویش هدفش را تاریخ‌نگاری ندانسته، اما به تلویح در مسیر تحقق همین هدف قلم زده و با عرضه نقدهای ویژه درباره موضوعات گوناگون، نظر نقادانه‌اش را عرضه کرده است. اگرچه آثار این طبقه از منظر شاخص‌های یاد شده جایگاه بالایی ندارند، بر اثر تبلور من فردی در نقدهای آنان و امکان شناسایی افراد گوناگون از طریق این خاطرات، این دل‌نوشته‌ها از اهمیت خاصی برخوردارند. با توجه به آمار خاطره‌نگاران طبقه مسلط در دو دوره پیش‌گفته (۲۳ نفر) و برتری پایگاه طبقاتی آنان که به آگاهی آنان از روی‌داده‌های بسیاری می‌انجامید و با توجه به فعال بودن این افراد در آن روی‌داده‌ها، این گروه در سنجش با خاطره‌نگاران طبقه متوسط بهتر توانسته‌اند از دیدی مورخانه و نقادانه به بیان و نقد مسائل تاریخی بپردازند؛ چنان‌که آثارشان حتی با نقص استناد به مستندات متقن، خود به سند و شاخص ارزش‌گذاری دیگر منابع تاریخی بدل گشته‌اند. خاطرات اعتماد السلطنه، امین‌الدوله، حسین‌قلی‌خان مافی و عین‌السلطنه نمونه‌های برجسته‌ای در این میان به شمار می‌روند که بنابر داده‌های تازه خاطراتشان، درستی مطالب دیگر آثار را در زمینه‌های مشترک، با استناد به آثار آنان می‌توان تأیید کرد.

نتیجه

منابع خاطره‌نگاری را از گونه‌های تاریخ‌نگاری درباره سلسله قاجار می‌توان برشمرد که متأثر از افکار و مظاهر جدید اروپایی از میانه عصر ناصری پدید آمدند، اما راهی را متفاوت با نمونه‌های غربی‌شان پیمودند. خاطره‌نویسی در غرب معطوف به اصالت وجودی انسان و بیش‌تر در خدمت شرح حال درونی نویسندگانشان بود و از این‌رو، در مقوله ادبیات می‌گنجید، اما خاطره‌نگاران ایرانی با آگاهی از این «من» و «متبلور کردن» آن در «مای اجتماعی»، آن را نه در خدمت بیان احوال و اصالت وجودی خود، بلکه در شرح روی‌داده‌های سیاسی و اجتماعی پیرامون خود، به کار بستند. این نویسندگان، متأثر از فضای



انتقادی حاکم بر بسیاری از حوزه‌های سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی آن زمان، خاطره‌نویسی را به گونه‌ای (ژانری) در بیان انتقادات بدل کردند. این حوزه خصوصی که در حریم خلوت شخصی نویسندگان «حدیث نفس» پدید آمد، بنابر آگاهی آنان از بی‌سامانی وضع جامعه، ابزاری برای نقد گوشه و کنار اجتماع آن زمان با روی کردی تاریخی و انتقادی به شمار می‌رفت و آثار آنان بر اثر پنهانی و غیر رسمی بودن و در برداشتن داده‌های بکر درباره اوضاع سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، به تاریخ‌نگاری مخفی بدل گشت و از اعتبار فراوان در تاریخ‌نگاری این دوره برخوردار شد.

انقلاب مشروطه نیز در دوام و تحول این گونه بسی تأثیر گذارد. وقوع این انقلاب گسترده و ضرورت ثبت روی داده‌های آن، گروه‌های خاصی را به این نوع تاریخ‌نویسی برانگیخت و از منظر کمی و کیفی آن را متحول کرد. با توجه به مهم بودن انقلاب مشروطه، از منظر تاریخی خاطرات مرتبط با دوره قاجار، در دو دوره پیش و پس از مشروطه جای می‌گیرند و با توجه به پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران، آنها را به خاطرات طبقه مسلط و خاطرات طبقه متوسط می‌توان تقسیم کرد. چهارده خاطره‌نگار (دارای پانزده اثر) در دوره اول می‌زیستند که بیش‌تر به ثبت روی داده‌های تاریخ سیاسی می‌پرداختند و ۲۷ خاطره‌نویس (دارای ۲۷ اثر) در دوره دوم حاضر بودند و بیش‌تر در ثبت روی داده‌های تاریخ اجتماعی و زندگی توده مردم و بازتابی تأثیر انقلاب مشروطه در زندگی عوام، می‌کوشیدند. آثار این گروه، تأثیر انقلاب مشروطه را در روی داده‌های تاریخی - ادبی نمایان می‌کند.

پانزده خاطره‌نگار دوره دوم در طبقه متوسط و دو خاطره‌نگار از این طبقه در دوره اول جای می‌گیرند و با توجه به جای‌گیری دوازده خاطره‌نگار این دوره در طبقه مسلط، این فرضیه را می‌توان اثبات کرد که انقلاب مشروطه به چرخش پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران طبقه مسلط دوره اول به طبقه متوسط دوره دوم انجامید. با توجه به پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران که مستقیم در اندیشه‌ها و دلایل و شیوه خاطره‌نویسی آنان مؤثر بود و با توجه به شاخص‌های داشتن بینش و نگاه مورخانه و انتقادی، میزان استفاده آنان از اسناد و مکاتبات و فرمان‌ها و میزان عرضه داده‌های بکر تاریخی و سیاسی و با توجه به اینکه بیش‌ترین خاطره‌نویسان از طبقه مسلط و در روی داده‌ها فعال بودند و بر اثر پایگاه طبقاتی ویژه‌شان، از بسیاری از روی داده‌ها آگاهی داشتند، از منظر ارزش‌گذاری خاطرات از دید تاریخ‌نگاری نیز خاطرات طبقه اول را از خاطرات طبقه دوم ارزنده‌تر می‌توان برشمرد. البته آثار خاطره‌نگاران طبقه متوسط نیز به دلیل عرضه گزارش گسترده دغدغه‌ها و مسائل اجتماعی، امتیاز و ارزش ویژه‌ای دارند.

باری، خاطره‌نگاری جدید که بر اثر نمودهای اندیشه تازه اروپایی پدید آمد و با جنبش مشروطه‌خواهی متحول و متطور شد، همچون دیگر شیوه‌های تاریخ‌نگاری ایرانی این عصر، از اوضاع فرهنگی - اجتماعی جامعه تأثیر پذیرفت و خودش از منظر سبک و نثر، موضوع و فن تاریخ و زبان گزارش روی داده‌ها، تحولی در عرضه محتوای تاریخ‌نگارانه پدید آورد.



یادداشت‌ها

۱. میرپنجه، اسماعیل (۱۳۷۰). *خاطرات اسارت (روزنامه سفر خوارزم و خیوه)*، به کوشش صفاء الدین تبرائیان، تهران: موسسه پژوهش و مطالعات فرهنگی.
۲. عماد الدفتر آشتیانی، محمود تقی بن علی (۱۳۸۲). *عبرت نامه (خاطراتی از دوران پس از جنگ‌های هرات و مرو)*، مقدمه حسین عمادی آشتیانی، تهران: نشر مرکز.
۳. ناصرالدین قاجار (۱۳۷۸). *یادداشت‌های روزانه ناصرالدین شاه (۱۳۰۰-۱۳۰۳ ق)*، به کوشش پرویز بدیعی، تهران: انتشارات سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران.
۴. ناصرالدین قاجار. (۱۳۸۴). *روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه (از محرم تا شعبان ۱۳۰۶ ق)*، به تصحیح عبدالحسین نوایی، الهام ملکزاده، تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی.
۵. شبیانی، بصیرالملک (۱۳۷۴). *روزنامه خاطرات بصیرالملک شبیانی (۱۳۰۱-۱۳۰۶ ق: روزگار پادشاهی ناصرالدین شاه)*، به کوشش ایرج افشار، محمد رسول دریا گشت، تهران: انتشارات دنیای کتاب.
۶. لشکر قهرمان، امین (۱۳۷۸). *روزنامه‌ی خاطرات امین لشکر (وقایع سال‌های ۱۳۰۷-۱۳۰۶ ق)*، به کوشش ایرج افشار و محمد رسول دریا گشت، تهران: اساطیر.
۷. غفاری، محمد علی (۱۳۶۱). *خاطرات و اسناد محمد علی غفاری (نایب اول پیشخدمت باشی)*، به کوشش منصوره اتحادیه، سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
۸. اعتماد السلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳۸۵). *روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه*، تهران: امیر کبیر.
۹. نوایی، عبدالحسین (۱۳۵۵). *شرح حال عباس میرزا ملک آرا*، تهران: بابک.
۱۰. معیرالممالک، دوستمحمد (۱۳۶۱). *یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصر الدین شاه*، تهران: نشر تاریخ ایران.
۱۱. نظام السلطنه مافی، حسین قلی خان (۱۳۶۲). *خاطرات و اسناد حسین قلی خان نظام السلطنه مافی*، به کوشش معصومه مافی، منصوره اتحادیه، سیروس سعدوندیان و حمید رام پیشه، تهران: نشر تاریخ ایران.
۱۲. امین الدوله، علی بن محمد (۱۳۷۰). *خاطرات سیاسی میرزا علی خان امین الدوله*، تهران: امیر کبیر.
۱۳. دیوانبگی، حسین بن رضا علی (۱۳۸۲). *خاطرات دیوان بیگی از سال‌های ۱۲۷۵ تا ۱۳۱۷ قمری (کردستان و طهران)*، به کوشش ایرج افشار و محمد رسول دریا گشت، تهران: اساطیر.
۱۴. ظل السلطان، مسعود میرزا (۱۳۶۸). *خاطرات ظل السلطان (سرگذشت مسعودی)*، تهران: اساطیر.
۱۵. فریدالملک همدانی، محمد علی (۱۳۵۴). *خاطرات فرید (از ۱۲۹۱ تا ۱۳۳۴ ه.ق)*، گرد آورنده مسعود فرید قراگزلو، تهران: زوار.
۱۶. میرزایی، محسن (۱۳۷۶). *روزنامه‌ی خاطرات عزیزالسلطان ملیجک ثانی*، تهران: زریاب.
۱۷. ظهیرالدوله، علی بن محمد ناصر (۱۳۶۷). *خاطرات و اسناد ظهیرالدوله*، به کوشش ایرج افشار،



- تهران: زرین
۱۸. کلاتری باغمیشه یی، ابراهیم (۱۳۷۷). *روزنامه خاطرات شرف الدوله*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران: فکرروز: کلبه
۱۹. تفرشی حسینی، احمد (۱۳۶۸). *روزنامه اخبار مشروطیت و انقلاب ایران*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیر کبیر.
۲۰. جوراچی، محمد تقی (۱۳۸۶). *حرفی از هزاران که اندر حکایت آمد (وقایع تبریز و رشت ۱۳۳۴-۱۳۳۰ ق)*، به کوشش علی قیصری، تهران: نشر تاریخ ایران.
۲۱. سیاح، محمدعلی (۱۳۵۶). *خاطرات حاج سیاح یا دوره خوف و وحشت*، به کوشش حمید سیاح، به تصحیح سیف الله گلکار، زیر نظر ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
۲۲. ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد بن علی (۱۳۶۲). *تاریخ بیداری ایرانیان*، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: آگاه: نوین.
۲۳. دولت آبادی، سید علی محمد (۱۳۶۲). *خاطرات سید علی محمد دولت آبادی*، تهران: فردوسی
۲۴. شریف کاشانی، محمد مهدی (۱۳۶۲). *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه، سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
۲۵. سالور، قهرمان میرزا (۱۳۷۶). *روزنامه خاطرات عین السلطنه*، به کوشش مسعود سالور، ایرج افشار، تهران: اساطیر.
۲۶. معیر الممالک، دوست محمد (۱۳۶۱). *وقایع الزمان (خاطرات شکاریه)*، به کوشش خدیجه نظام مافی، تهران: نشر تاریخ ایران.
۲۷. ممتحن الدوله، مهدی (۱۳۶۲). *خاطرات ممتحن الدوله*، به کوشش حسینقلی خان شقاقی، تهران: فردوسی.
۲۸. کمره‌ای، سید محمد (۱۳۸۲). *روزنامه خاطرات سید محمد کمره‌ای*، به کوشش محمد جواد مرادی نیا، تهران: نشر پژوهش شیرازه
۲۹. بختیاری، مریم (۱۳۸۲). *خاطرات سردار مریم بختیاری*، ویراسته غلام عباس نوروزی بختیاری، تهران: آزان..
۳۰. شیبانی، عبدالحسین (۱۳۷۸). *خاطرات مهاجرت (از دولت موقت کرمانشاه تا کمیته ملیون برلن)*، به کوشش ایرج افشار و کاوه بیات، تهران: شیرازه.
۳۱. تنکابنی، محمدولیخان (۱۳۷۸). *یادداشت‌های محمد ولی خان تنکابنی (سپهسالار اعظم)*، به تصحیح دکتر الهیار خلعتبری، فضل الله ایرجی کجوری، تهران: انتشارات دانشگاه بهشتی.
۳۲. علامیر محمود (۱۳۹۲). *خاطرات احتشام السلطنه*، به کوشش سید محمد مهدی موسوی، تهران: زوار
۳۳. دولت آبادی، یحیی (۱۳۷۱). *حیات یحیی*، تهران: عطار: فردوسی



۳۴. نفیسی، مهدی (۱۳۸۶). از طبابت تا تجارت (خاطرات یک تاجر اصفهانی حاج میرزا عبدالجواد /خوت)، تهران: نشر تاریخ ایران.
۳۵. عماد الکتاب، محمد حسین (۱۳۸۴). کمیته‌ی مجازات و خاطرات عماد الکتاب، به اهتمام محمد جواد مرادی نیا، تهران: اساطیر
۳۶. رضوی، سید محمد (۱۳۷۸). خاطرات نواب وکیل نماینده سومین دوره مجلس شورای ملی، به کوشش اکبر قلم سیاه، تهران: موسسه انتشارات گیتا.
۳۷. سردار اسعد بختیاری، جعفر قلی (۱۳۷۸). خاطرات سردار اسعد بختیاری، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر
۳۸. ویجویه، محمد باقر (۱۳۴۸). تاریخ انقلاب آذربایجان و بلوای تبریز، به کوشش علی کاتبی، تبریز: ابن سینا.
۳۹. رائین، اسماعیل (۱۳۵۸). خاطرات و اسناد حیدر خان عمو اوغلی، تهران: انتشارات موسسه تحقیق رائین.
۴۰. تاج السلطنه (۱۳۶۱). خاطرات تاج السلطنه، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
۴۱. دشتی، علی (۱۳۸۰). ایام محبس، به کوشش مهدی ماحوزی، تهران: اساطیر.
۴۲. فرمانفرمایان، محمد ولی (۱۳۸۲). از روزگار رفته حکایت، به کوشش منصوره اتحادیه، تهران: کتاب سیامک
۴۳. برای نمونه‌هایی در تأیید این مدعا می‌توان مقدمه‌ی خاطرات کسانی چون اسماعیل میر پنجه، میرزا علی خان امین الدوله و نظام السلطنه مافی را ذکر کرد.

References

مأخذ

Adamiyat, F.(1972). *The idea of progress and the rule of law in the Sepahsalar era*, Tehran: Kharazmi [In Persian]

آدمیت، فریدون (۱۳۵۱). *اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار*، تهران: خوارزمی.

Ashraf, A.(1996). History of memoirs in Iran, *IranNameh*, 15(4), 5-26 [In Persian]

اشرف، احمد (۱۳۷۵). سابقه خاطره‌نگاری در ایران، *ایران نامه*، ۱۵ (۴)، ۵-۲۶

Ashraf, A.; Banou Azizi, A.(1999). *Social classes, state and revolution in Iran (a collection of essays)*, Translated by Soheila Torabi Farsani, Tehran: NilooFar [In Persian]





اشرف، احمد؛ بنو عزیزی، علی (۱۳۷۸). *طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران*، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران: نیلوفر.

Bakhtiari, M. (2003). *Khaterate Sardar Maryam Bakhtiari [Sardar Maryam's reminiscences]*, edited qolam Abbas Norouzi Bakhtiari, Tehran: Anzan [In Persian]
بختیاری، مریم (۱۳۸۲). *خاطرات سردار مریم بختیاری*، ویراسته غلام عباس نوروزی بختیاری، تهران: آنزان.

Dowlatabadi, A.M. (1983). *Memoirs of Seyed Ali Mohammad Dowlatabadi*, Tehran: ferdowsi [In Persian]

دولت آبادی، سید علی محمد (۱۳۶۲). *خاطرات سید علی محمد دولت آبادی*، تهران: فردوسی

Elahi, S. (1996). A century in the mirror of two books, *Iran Nameh*, 14(4), 559-586 [In Persian]

الهی، صدرالدین (۱۳۷۵). یک قرن در آئینه دو کتاب، *ایران نامه*، ۱۴ (۴)، ۵۵۹-۵۸۶

Etemad al Saltaneh, Muhammad Hasan Ibn Ali (2006). *Etemad Al-Saltanah Memoirs Newspaper*, Tehran: Amir Kabir [In Persian]

اعتماد السلطنه، محمدحسن بن علی (۱۳۸۵). *روزنامه اعتماد السلطنه*، تهران: امیر کبیر.

Fragner, B.G. (1998). *Persische memoiren literatur als Quelle Zur Neueren Geschichte Irans [Persian memoir literature as Quelle Zur Neueren Geschichte]*, translated by Majid Jalilvand, Tehran: Scientific and cultural publications [In Persian]

فراگنر، برت گ. (۱۳۷۷). *خاطرات نویسی ایرانیان*، ترجمه مجید جلیوند رضایی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

Kalantari Baqmishe ei, I. (1998). *Sharaf al-Dawlah Memoirs Newspaper*, by Yahya Zoka, Tehran: fekre rooz: Kolbeh [In Persian]

کلانتری باغمیشه یی، ابراهیم (۱۳۷۷). *روزنامه خاطرات شرف الدوله*، به کوشش یحیی ذکاء، تهران: فکرروز: کلبه

Kamari, AliReza (2004). *Remembering the memory: v.1: An introduction to Persian memoirs and memoirs in the history of Iran*, Tehran: Soure Ye Mehr [In Persian]





کمری، علی رضا، (۱۳۸۳). با یاد خاطره: ج. ۱: درآمدی بر خاطره‌نویسی و خاطره نگاشته‌های پارسی در تاریخ ایران، تهران: انتشارات سوره مهر.

Nafisi, M. (2007). *From medicine to business (Memoirs of an Isfahani businessman Haj Mirza Abdul Javad ukhovat*, Tehran: Nashre Tarikh e Iran [In Persian]

نفیس، مهدی (۱۳۸۶). از طبابت تا تجارت (خاطرات یک تاجر اصفهانی حاج میرزا عبدالجواد اخوت)، تهران: نشر تاریخ ایران.

Nazim al Islam Kirmani, Muhammad Ibn Ali (1983). *History of the Iranian Awakening*, by Ali Akbar Sirjani, Teharn: Agah: Novin [In Persian]

ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد بن علی (۱۳۶۲). تاریخ بیداری ایرانیان، به اهتمام علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: آگاه: نوین.

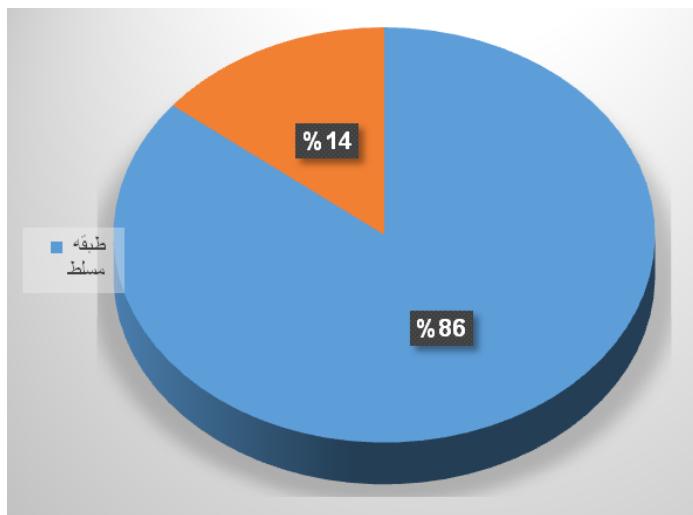
Qadimi Qeidari, A. (2009). Evolution of the Critique of Traditional Historiography in Qajar Iran, *Cultural history Staudies*, 1(2), 173-206 [In Persian]

قدیمی قیداری، عباس (۱۳۸۸). تکوین جریان انتقاد بر تاریخ‌نویسی سنتی در ایران عصر قاجار، مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱(۲)، ۱۷۳-۲۰۶

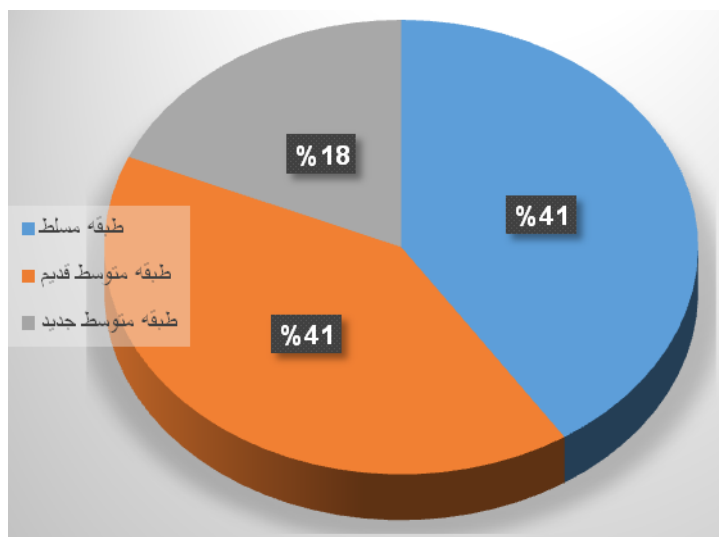
Vahadt, F. (2003). *Iran's intellectual encounter with modernity*, translated by Mahdi Haqiqat Khah, Tehran: Qoqnus

وحدت، فرزین (۱۳۸۲). رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس

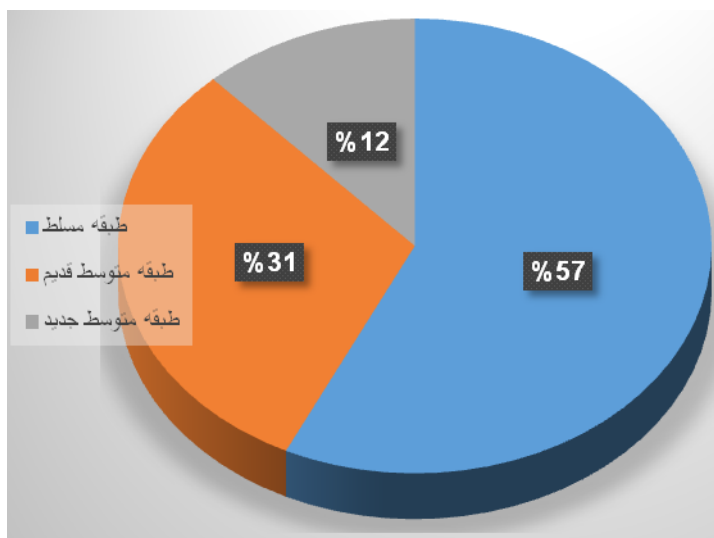




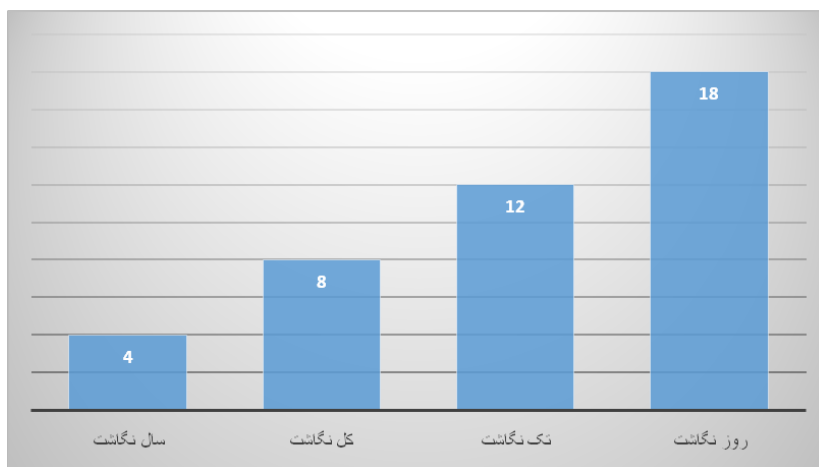
نمودار یکم: پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران پیش از دوره مشروطه



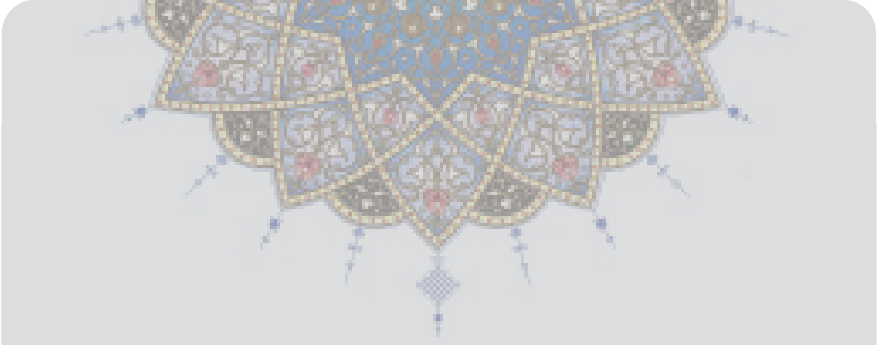
نمودار دوم: پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران دوره مشروطه



نمودار سوم: پایگاه طبقاتی خاطره‌نگاران عصر قاجار



نمودار چهارم: انواع نگارش خاطرات عصر قاجار



Review of the role and influence of Hamdollah Mostowfi in preserving and deepening Iranian culture and identity

By: Hossein Mohammadi ¹

Abstract

The rule of the Mongols and Ilkhans in the seventh and eighth centuries AH were able to form a vast state by relying on the power of the sword, and the Iranian identity was endangered by their invasion. The efforts of the elites, the Iranian courtiers to restore this national identity were immortalized in the history of this land. The role of Hamdollah Mostowfi in preserving and spreading Iranian culture and identity during the turbulent period of the seventh and eighth centuries AH is very important. The difference between Mostowfi's work and other elites of his time is the use of the art and language of poetry. He has tried to make connections with the historical and mythical past of Iran by using cultural and political symbols such as the Shahnameh, Book of Kings. This study seeks to answer the main question: What was the role of Hamdollah Mostowfi's in preserving and expanding Iranian culture and identity in this turbulent period? Considering the research in the life and valuable works of Hamdollah Mostowfi as one of the historical and civilizational manifestations of Iranian society, it can be concluded that generally Iranian historians, writers and personalities throughout history and Hamdollah Mostowfi especially in the Ilkhanate era were very effective in preservation and revival of Iranian culture and identity. It also shows that the concept of Iran and Iranian identity is not a new subject and can be found in historical and ancient texts, especially in the works of Hamdollah Mostowfi per se. The research method is analytical and descriptive using library resources. Based on the results of this research, it can be said that during the ups and downs of Iran's history, political borders were repeatedly invaded by the enemies. But it

1. Assistant
Professor of History,
Kharazmi University,
h.mohammadi@khu.ac.ir



was the elites and writers who were able to defeat the stubborn enemy on the cultural front and impose Iranian culture and civilization on them. After a while, the invaders became attracted to Iranian culture. The national identity of the Iranians was repeatedly threatened by the invaders and they were able to cross the barrier of soldiers and military officers, but were preserved and guarded by soldiers and cultural officers. What has been said in the previous articles is not a modern Iranian name and identity. Rather, it is related to the depth of the history of this land and can be seen in the study of the works of writers and historians of ancient history up to the Islamic period. Hamdollah Mostowfi is one of these cultural officers of Iran who in the difficult political, cultural and social conditions of the Ilkhanate era was able to preserve and revive the name of Iran, the land of Iran and the national identity of Iranians in his works that has been unique since Ferdowsi's Shahnameh. In his three valuable works, "Zafarnameh"; "Selected history" and "Nuzhat al-Gholoub", he tries to revive the Iranian identity. Mostowfi has time and again in his works cited Iran, land of Iran and Iran-shahr. Mostowfi tries to repair and revive this deprivation and silence of the sources in a completely intelligent way, so that it became a suitable model for historians and writers after him.

Keywords: Hamdollah Mostowfi, Iran, Identity, Culture, Ilkhans



بازکاوی تأثیر حمدالله مستوفی در حفظ و تعمیق فرهنگ و هویت ایرانی

■ حسین محمدی^۱

چکیده

حکومت مغولان و ایلخانان (سده هفتم و هشتم قمری) به پشتوانه قدرت شمشیر، دولت پهناوری پدید آورد و هویت ایرانی از هجوم آنان آسیب پذیرفت، اما تلاش نخبگان و دیوان سالاران ایرانی برای بازیابی هویت ملی ایرانیان، در تاریخ این سرزمین ماندگار شد. تأثیر حمدالله مستوفی در نگاه‌بانی و گسترش فرهنگ و هویت ایرانی در دوران آشوب‌ناک سده‌های هفتم و هشتم قمری، از اهمیت بسیاری برخوردار است. تفاوت کار مستوفی با کار دیگر نخبگان معاصرش، از استفاده او از هنر و زبان شعر سرچشمه می‌گیرد. او با بهره‌گیری از نمادهای فرهنگی و سیاسی همچون *سأهنامه*، در ایجاد ارتباط با گذشته تاریخی و افسانه‌ای ایران کوشید.

این پژوهش به روش تحلیلی و توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که سهم تأثیر حمدالله مستوفی در حفظ و گسترش فرهنگ و هویت ایرانی در این دوران پرآشوب چه اندازه است؟ بیش‌تر مورخان، ادیبان و شخصیت‌های نخبه ایرانی در دارانای تاریخ به‌ویژه حمدالله مستوفی در عصر ایلخانان، در حفظ و احیای فرهنگ و هویت ایرانی مؤثر بوده‌اند. زندگی و آثار ارزشمند مستوفی که از شخصیت‌های تاریخی و تمدنی جامعه ایرانی بود، بر این دعوی گواهی می‌دهد. بر پایه این تحقیق، مفهوم ایران و هویت ایرانی موضوعی نوپدید نیست، بلکه آن را در متون کهن تاریخی به‌ویژه در آثار حمدالله مستوفی می‌توان یافت.

کلیدواژگان

حمدالله مستوفی، ایران، هویت ملی، فرهنگ ایرانی، ایلخانان، هویت ایرانی

۱. استادیار و عضو هیات علمی
گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی
h.mohammadi@khu.ac.ir



مقدمه

هویت ایرانی از دوره تاریخ باستان به‌ویژه عصر امپراتوری ساسانی، بر نام ایران بنیاد یافت. متون مقدس دینی ایرانیان پیش از اسلام به‌ویژه اوستا نیز بر همین نام ایران تأکید کرده‌اند. عصر سامانیان و تأثیر وزیران برجسته‌ای چون خاندان بلعمی و جیهانی، در احیای زبان و ادب فارسی که بعدها زمینه‌ساز تدوین *شاهنامه* فردوسی شد، بسیار ارزشمند است. همچنین کتاب‌های تاریخی اوایل دوره اسلامی و *شاهنامه* فردوسی بارها به نام ایران و ایران‌زمین اشاره کرده‌اند. هویت ایرانی پس از برپایی دولت سلجوقی به دگرگونی‌هایی دچار شد؛ زیرا چیرگی عناصر فرهنگی ترک بر این سرزمین، خصلت ملی‌گرایی ایرانی را تضعیف کرد و تعصب مذهبی متأثر از حاکمیت ترکان سلجوقی، به بی‌رونقی بازار بخشی از آیین‌های کهن ایرانی انجامید. از سوی دیگر، نفوذ عناصر ایرانی در ساختار این دولت، زمینه تازه‌ای برای گسترش زبان و ادبیات فارسی بیرون از مرزهای تاریخی ایران فراهم آورد (پرگاری و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۲).

اگر پذیرفته شود *سیاست‌نامه* متعلق به خواجه نظام‌الملک طوسی (۴۰۸-۴۸۵ ق) است می‌توان تلاش وی را در احیای اندیشه ایران‌شهری ارج نهاد. شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۵ ق) دیگر شخصیت نام‌دار و ماندگاری ایرانی، با احیای حکمت کهن ایران و پیوند زدن آن با عرفان اسلامی به حفظ و احیای هویت ایرانی کمک کرد (ر.ک: آقاجری و فضلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۴). آثار بسیاری از شاعران ایرانی همچون انوری (سده پنجم قمری) و نظامی گنجوی (سده ششم قمری) بارها نام ایران را به کار بسته‌اند.

گروه بی‌شماری از نخبگان ایرانی بر اثر فشار حکومت‌ها و دولت‌هایی چون غزنویان، سلجوقیان، مغولان و حتی صفویه به‌رغم تلاش‌های فراوان ایرانیان اهل قلم و اندیشه، به شبه قاره هند هجرت کردند و آن سرزمین به جایگاه بال‌ش و گسترش زبان و فرهنگ ایرانی بدل گشت و سبک ادبی تازه‌ای به نام «سبک هندی» در آن سامان پدید آمد.

باری، یورش مغولان به ایران (اوایل سده هفتم قمری) به پیدایی دوره مغول و ایلخانان در تاریخ ایران انجامید که از مهم‌ترین بازهای زمانی تاریخ ایران پس از اسلام به شمار می‌رود. این یورش از دید مادی و معنوی به ایرانیان بسیار زیان رساند. مغولان به‌زودی دریافتند که اداره امپراطوری نوپدید آنان نه به پشتوانه شمشیر، بلکه از طریق دیوان‌سالاری ایرانی امکان می‌پذیرد. بنابراین، دولت ایلخانان بر پایه شمشیر مغولان بنیاد گرفت و به کمک نخبگان و دیوان‌سالاران ایرانی دوام یافت. هویت ایرانی از یورش مغولان آسیب پذیرفت و تلاش نخبگان، دیوان‌سالاران و اهل قلم برای بازیابی این هویت ملی، در تاریخ این مرز و بوم ثبت شد. تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی، خاندان جوینی و رشیدالدین فضل‌الله در احیای هویت ایرانی در دوران پرآشوب ایلخانان و کشمکش نیروهای ایرانی و مغولی با یک‌دیگر، ماندگار و فراموش‌ناشدنی است (طوسی، ۱۳۶۴). فتح بغداد و انقراض خلافت عباسی و خلأ قدرت در ایران و دیگر سرزمین‌های اسلامی، از دید سیاسی، اجتماعی و اقتصادی پی‌آمدهای ناگواری به دنبال آورد.





چند کتاب و مقاله از منظر پیشینه‌نگاری موضوع پژوهش، تا اندازه‌ای به این تحقیق نزدیکند:

نزهة القلوب تصحیح گای لسترنج؛

تاریخ گزیده به اهتمام عبدالحسین نوایی؛

تاریخ ادبیات ایران نوشته ادوارد براون؛

مسائل عصر ایلخانان نوشته منوچهر مرتضوی؛

مقالاتی با عنوان «بازیابی مفهوم ایران‌زمین در آثار و آرای حمدالله مستوفی» نوشته آقاجری و فضلی‌زاده که بیش‌تر به موضوع بازیابی هویت ایرانی در آثار مستوفی می‌پردازند؛

مقاله‌ای با عنوان «ظفرنامه حمدالله مستوفی و تاریخ‌نگاری دوره ایلخانی»^۱ نوشته چارلز ملویل که به جنبه‌های شعر فارسی در ظفرنامه توجه کرده است؛

بیش و روش در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری نوشته ذکر الله محمدی و آدینه‌وند که به ترسیم وضع فکری و اجتماعی عصر ایلخانان و اندیشه تاریخ‌نگاری می‌پردازد؛

از فردوسی تا مستوفی؛ نگرشی تطبیقی به ابوالقاسم فردوسی و حمدالله مستوفی نوشته کمالی‌بانیانی؛

جای‌شناسی مذهبی ایران عصر ایلخانی با تکیه بر نزهة القلوب، نوشته قصابی گزگوه و دیگران.

این پژوهش تأثیر حمدالله مستوفی را در احیا و حفظ هویت ایرانی برمی‌رسد.

هویت ملی ایرانیان و مفهوم ایران و ایران‌زمین

هویت فرآیند پاسخ‌گویی آگاهانه هر فرد به دسته‌ای از پرسش‌ها درباره خودش است؛ او چه کسی است؟ کجا بوده است؟ چه بوده است؟ چه است؟ به چه قبیله، نژاد یا ملتی متعلق است؟ خاستگاهش کجاست؟ در تمدن جهان چه تأثیری گذارده است؟ (هرمیداس باوند، ۱۳۷۷: ۵۶). هویت ملی به معنای احساس تعلق و وفاداری به عناصر و نمادهای مشترک در اجتماع ملی (جامعه کل) و میان مرزهای شناخته‌شده سیاسی است. «سرزمین، دین و آیین، آداب و مناسک، تاریخ، زبان و ادبیات، مردم و دولت»، مهم‌ترین عناصر و نمادهای ملی‌اند که به شناسایی و تمایز می‌انجامد. میزان تعلق و وفاداری اعضای اجتماع ملی به هر یک از این عناصر و نمادها، شدت احساس هویت ملی آنان را تعیین می‌کند (یوسفی، ۱۳۸۰: ۱۷). از دید احمد اشرف، مفهوم تاریخی «هویت ایرانی» هنگام برپایی نهضت‌های قومی، سیاسی و دینی دوران ساسانیان پیدا شد و در دوران اسلامی در فراز و نشیب‌های تاریخی پایدار ماند و در عصر صفوی باززایید و در عصر جدید در قالب هویت ملی ایرانی متجلی شد (اشرف، ۱۳۷۹: ۵۴۳). هویت ایرانی به علت جایگاه خاص جغرافیایی ایران، از سه حوزه تمدنی ایرانی، اسلامی و غربی تأثیر پذیرفته است (زاهد، ۱۳۸۲: ۳۴).

تحولات اخیر داخلی و خارجی درباره هویت و ملیت ایرانی و روی‌کردهای سیاسی - ایدئولوژیک قوم‌گرا و پان‌های گوناگون و ناسیونالیسم مدرن، چالش‌هایی در زمینه هویت ملی ایرانی و اصالت آن و ماهیت قدرت برانگیخته‌اند. بر پایه روی‌کردهای یاد شده، پدیده منسجم تاریخی و فرهنگی و

1. Hama-Allah Mustaufis Zafarnamah and the Historiography of the late Ilkhanid period





تمدنی و برخوردار از دوام تاریخی به نام «ایران»، فرآورده گفتمان‌های سیاسی اواخر سده نوزده و سده بیستم است؛ چنان‌که دولت‌های مدرن ایران پس از مشروطه و روشن‌گران ایرانی متأثر از گفتمان‌های نژادگرایانه مدرن اروپایی و اکتشافات باستان‌شناختی، به جعل هویت ملی و طرح دوام فرهنگی و تاریخی - تمدنی و سیاسی و سرزمینی پدیده‌ای به نام ایران پرداختند.

مفهوم ایران و ایران‌زمین و حکومت‌های ایرانی و آریایی در آثار نویسندگان و مورخان پیش از اسلام بارها آمده و مطالب آنها دست‌مایه نویسندگان دوره اسلامی شده است. هرودت در کتابش اطلاعات ارزنده‌ای درباره مادها و پارس‌ها عرضه می‌کند. به گفته ایران‌شناسان، وی اطلاعاتش را از منابع رسمی ایرانی گرفته است؛ یعنی گزارش‌های رسمی و یادداشت‌های کسانی که در جنگ‌های ایران و یونان حاضر بودند. گزنفون در *اناباسیس* شرح دقیقی درباره سرزمین‌های دولت هخامنشیان و ویژگی‌های جغرافیایی و مردمان این سرزمین‌ها گنجانده است. استرابون، جغرافی‌دان برجسته یونانی، درباره جغرافیای فلات ایران، مردمان و فرهنگ و جامعه آن و ایزودور خاراکسی، جغرافی‌دان دوران باستان و معاصر اشکانیان، از جغرافیا و فرهنگ ایرانی گزارش می‌کنند. هم‌چنین بطلمیوس کتزیاس، پزشک پروشات همسر داریوش دوم اطلاعاتی درباره جغرافیا و فرهنگ آن زمان ایران عرضه کرده است.

خدای‌نامک منبعی بود که مورخان ایرانی و عرب از آن بهره می‌بردند. منبع اصلی *شاهنامه* فردوسی و *شاهنامه‌های ناقص* پیش از فردوسی همچون *شاهنامه ابوالمؤید بلخی* و *شاهنامه ابومنصوری*، از همین خدای‌نامک گرفته شده است. ابن مقفع دانش‌مند ایرانی پهلوی‌دان سده دوم هجری، بیش‌ترین متون ایران باستان را تعریف کرد و بعدها بیش‌تر نویسندگان عرب و ایرانی از ترجمه او بهره بردند. بلاذری مورخ ایرانی سده سوم هجری، تاریخ دوران ساسانیان به‌ویژه اردشیر را از پهلوی به عربی ترجمه کرد و آن را به نظم کشید. ابن مسکویه نویسنده ایرانی هم *تجارب‌الامم* را به نثر سامان داد (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۰).

«ایران‌زمین» اصطلاحی است که در دوره ایلخانان بارها در متون تاریخی به‌ویژه آثار رشیدالدین فضل‌الله همدانی محمد بن علی شبانکاره‌ای، حمدالله مستوفی و... آمده است و نوعی بازآفرینی واژه ایران‌شهر دوره ساسانی به شمار می‌رود (آقاجری و فضلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۳). سقوط خلافت عباسی در سده سیزدهم با تغییر روی کرد سخت‌گیرانه مذهبی به تحمل نسبی مذهبی و یک‌پارچگی فلات ایران در دوران حکومت ایلخانان همراه شد و این وضع نشان‌گر آغاز دوره تازه‌ای در تاریخ هویت ایرانی بود. این تحولات فرصت‌های جدیدی برای ادیبان فارسی پدید آورد تا پیشینه قومی - ملی ایران را بازنویسند. بنابراین، نخستین زمینه برای استفاده از اصطلاح ایران و ایران‌زمین (از زمان سقوط امپراطوری ساسانیان تا آن زمان)، درباره قلمرو حکومتی ایرانیان فراهم آمد. بیش‌تر محققان جامع‌التواریخ را نخستین تاریخ جهانی می‌دانند که خود پژواک مفهوم حکومت و تسلط جهانی مغول است. کشورگشایی‌های مغول از شرق تا غرب (اروپا و دیگر سرزمین‌ها)، نگرش تاریخی تازه‌ای را پدید



آورد که با کنج کاوی درباره مذاهب مختلف در این اثر ترکیب شد. رشیدالدین فضل‌الله در آثار تاریخی جاودان خود (جامع‌التواریخ؛ تاریخ مبارکه غزنویان؛ سوانح‌الافکار)، واژه ایران را به کار برده و به کشور ایران بارها اشاره کرده است.

آثار تاریخی دیگری همچون روضه‌اولی‌الالباب فی معرفه‌التواریخ و الانساب، معروف به تاریخ بناکتی نوشته ابوسلیمان بناکتی؛ تاریخ عمومی جهان از آفرینش آدم تا اوایل روزگار ایلخان مغول نوشته ابوسعید بهادرخان؛ مجمع‌الانساب؛ دستورالکتاب نخجوانی؛ تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی و مطلع‌سعیدین و مجمع‌بحرین سمرقندی از واژه «ایران» و اصطلاحات مرتبط با آن یاد کرده‌اند. اشارات فراوانی به ایران در دیگر آثار تاریخی یافت می‌شود که جامع‌التواریخ حسنی نوشته حسن یزدانی و روضه‌الصفاه نوشته میرمحمد بن صیاد برهان‌الدین نمونه‌هایی از این آثارند. میانگین بسامد اصطلاح ایران و مفاهیم میدان معنایی آن در هر یک از آثار تاریخی پیش‌گفته، ۴۲ است. این آثار به دوره‌های تاریخی ایران پیش و پس از اسلام اشاره کرده‌اند (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۳).

ایرانیان پیش از دوران اسلامی با عرضه تاریخی یک‌پارچه و جامع از آغاز خلقت تا زمان خودشان، نوعی هویت زمانی و مکانی پدید آوردند. این تاریخ از سرگذشت کیومرث نخستین انسان (زمان) روی زمین / ایران‌ویج / سرزمین‌های ایرانیان (مکان)، آغاز می‌شود. این نگرش کلان به هویت تاریخی ایران، نزد نویسندگان عرب و ایرانی دوره اسلامی مقبول افتاد و سده‌های پیوسته به آن توجه می‌شد (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۵). بعدها نخبگان و نویسندگان و مورخان ایرانی آثاری را بر پایه همین نگرش پدید آوردند و گسترده‌اند و بدین شیوه هویت ملی ایرانی را در فراز و نشیب‌های تاریخی حفظ کردند.

این سرمایه فرهنگی تا عصر یورش مغولان ماند ایرانیان اهل قلم همچون حمدالله مستوفی در دوره ایلخانان از آن بهره بردند. بیش‌تر آثار کلاسیک پس از اسلام (عربی و ایرانی)، روایت‌های آشکاری درباره تاریخ ایرانیان و ایران در بردارند. همین تصویر از ایران نخستین سده‌های تاریخ اسلام، در آثار تاریخی و ادبی ایرانیان و نایرانیان بازتابید. بسیاری از شرق‌شناسان اروپایی و نویسندگان ایرانی با استفاده از همین متون کلاسیک سده‌های نخستین پس از اسلام، به شرح و بسط و تجزیه و تحلیل تحولات تاریخ ایران از عصر باستان به بعد پرداختند. برای نمونه، نولدکه مستشرق برجسته اروپایی که معتبرترین آثار را درباره ساسانیان سامان داد، به گفته خودش، محتوای بسیاری را از تاریخ‌الرسول و الملوک معروف به تاریخ طبری برگرفت و در آثارش گنجانید. طبری (سده سوم هجری) نیز کتاب خودش را با استفاده از آثار نویسندگان دیگری چون ابن‌کلبی، ترجمه‌های ابن‌مقفع (سده دوم) ابوعبید معمر بن‌المثنی و هشام بن‌عدی ابو‌الرحمن و نویسنده کتاب‌های اخبار‌الفرس، تاریخ‌العجم و تاریخ بنی‌امیه و روایات سیف بن‌التمیمی درباره تاریخ ایران پیش از اسلام و شرح جنگ‌های ایران و عرب و دیگر نویسندگان عربی‌زبان سامان داد. بخش‌های مرتبط به تاریخ ایرانیان از کتاب گسترده طبری، بعدها در زمان سامانیان به همت ابوعلی بلعمی به فارسی ترجمه و به تاریخ بلعمی معروف شد (احمدی، ۱۳۸۲: ۱۸).

آثار زیر از قرن پنجم تا قرن سیزدهم و اواخر دوره قاجار، تاریخ باستانی ایران را کنار تاریخ اسلام





و پیامبران گنجانده‌اند:

مجمع التواریخ و القصص (سده ششم)

فارس نامه (سده ششم) نوشته ابن بلخی

المعجم فی آثار الملوک العجم (سده هفتم) نوشته شرف‌الدین قزوینی

روضه الصفا نوشته میرخواند

تاریخ گزیده نوشته حمدالله مستوفی (سده هشتم)

تاریخ غازانی (سده هشتم) نوشته خواجه رشیدالدین فضل‌الله

جامع التواریخ (سده هشتم) نوشته خواجه رشیدالدین فضل‌الله

زبدۀ التواریخ اثر معروف حافظ ابرو (سده نهم)

نزهة القلوب مستوفی درباره جغرافیای گسترده ایران،

حبیب السیر (سده دهم) نوشته خواجه غیاث‌الدین خواندمیر

روضه الصفاى ناصری (سده سیزدهم) نوشته رضا قلی‌خان هدایت

ناسخ التواریخ (سده سیزدهم) نوشته مورخ الدوله سپهر عصر قاجار

این دست از آثار منثور و منظوم که به شیوه‌های گوناگون به اسطوره‌های ایران و شخصیت‌های تاریخ ایران ارجاع کرده‌اند، تصویر مشخصی از هویت ایرانی مبتنی بر تاریخ ایران و اسطوره‌های آن، در ذهن بیش‌تر نخبگان ایرانی دارای سواد خواندن فارسی و عربی پدید آوردند؛ تصویری که ایرانیان را از دیگران به‌ویژه عربان متمایز می‌کرد (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۳).

اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران عصر مغولان و ایلخانان

بسیاری از شهرنشینان هنگام یورش مغولان به ایران و چین، کشته و شهرهای فراوانی ویران شدند. ایستادگی و نافرمانی ایرانیان در شهرهای مناطق شرقی، بر شدت عمل مغولان افزود و این خود به ویرانی شهرهای بسیاری از ایران و حاکمیت بی‌سامانی مضاعف بر این مناطق شد. هم‌چنین مشکلات برآمده از دوره پس از یورش مغولان این بی‌سامانی‌ها را تشدید کرد؛ چنان‌که بسیاری از مردم شهرهای شرقی، به نواحی مرکزی و غربی ایران روی آوردند و بنابراین، مرکز ثقل حیات اقتصادی و فرهنگی ایران از خراسان به نواحی غربی‌تر آن منتقل شد. بی‌سامانی‌های برآمده از حمله مغول و دیگر عوامل تحولات این روزگار، به اعزام هولاکو به ایران (نیمه سده هفتم هجری) و کارهای او به پیدایی حکومت ایلخانی انجامید.

پس از پیدایی این حکومت، وضع سیاسی مبهم ایران در تقسیم متصرفات چنگیزخان از میان رفت؛ یعنی بر اثر تمرکز و انسجام سیاسی که پس از برپایی این حکومت تحقق یافت، صلح و امنیت نسبی بر قلمرو ایلخانان حاکم شد. حکومت ایلخانی تجربه جدیدی برای مغولان به شمار می‌رفت که از تحولات پس از جهان‌گشایی آنان سرچشمه می‌گرفت. بنابراین، آنان اجرای کار و بار سیاسی





و اقتصادی را به دیوانسالاران ایرانی سپردند و به واسطه ایرانیان با مردم مرتبط شدند. مشکلات برون‌مرزی نیز در این روی‌کرد جدید ایلخانان به اقتصاد و سیاست مؤثر افتاد؛ چنان‌که برای برآوردن نیازها و پاسخ‌گویی به ضرورت‌های سیاسی و اقتصادی، بیش‌تر بر نیروهای ایرانی تکیه کردند.

گسترده‌گی امپراطوری مغول که زمینه‌های رونق بازار تجارت و کارهای بازرگانی را تقویت می‌کرد و تلاش بزرگان ایرانی در مهار رفتار مغولان و کوشش آنان در بومی‌تر کردن آنان نیز به رشد نسبی اقتصاد شهری انجامید (رضوی، ۱۳۹۰). هلاکوخان پس از کشتن (۶۵۶ ق) مستعصم آخرین خلیفه عباسی، پس از ۵۲۵ سال حکمرانی عباسیان را در بغداد پایان داد. پس از هلاکو، پسر بزرگش اباقا به سلطنت رسید (۶۶۳ تا ۶۸۰ ق) و از این زمان که نفوذ مغول و «خوانین» اصلی مغولستان در ایران از میان رفت و جانشینان هلاکو راه و رسم شاهان ایرانی پیش گرفتند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۹۴). ارغون‌خان، پس از جای‌گیری‌اش بر تخت سلطنت، فرمان داد شمس‌الدین محمد جوینی و همه پسران و نوادگان و برادرزاده‌های وی را بکشند. بنابراین، همه خاندان جوینی یک‌سره از میان رفتند. روابط ایلخانان با هم‌سایگان در روزگار فرمان‌روایی ارغون‌خان کمابیش عادی بود.

پس از نشستن غازان‌خان بر تخت فرمان‌روایی (۶۹۴ ق)، از دید سیاست داخلی و خارجی دوران اوج ترقی حکومت مغولان آغاز شد (اشپولر، ۱۳۸۸: ۱۱۰). اولجایتو (برادر غازان‌خان) پس از او بر تخت شاهی نشست (۷۰۳ ق) و مسلمان شد و فرزند خودش را «محمد» نامید. او نخستین خان مغولی بود که به مذهب شیعه گرایید و گنبد سلطانیه را در زنجان ساخت و آن‌جا را پایتخت خود برگزید (میرخواند، ۱۳۳۹: ۵، ۱۲۷؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳، ۶۶). پس از مرگ ابوسعیدخان آخرین امپراطور ایلخانان، سلسله آنان به انحطاط روی کرد و ممالک ایلخانی تجزیه شدند و مقام فرمان‌روایی میان شماری از شاهزادگان خاندان چنگیزی و امیران متخاصم دست به دست می‌گشت؛ چنان‌که هر یک از آنان گاهی در بخشی از سرزمین‌های ایلخانی به اسمی حکومت می‌کرد (۷۳۶ تا ۷۵۶ ق).

تأثیر حمدالله مستوفی در حفظ و گسترش فرهنگ و هویت ایرانی

خواجه حمدالله بن تاج‌الدین ابی‌بکر مستوفی قزوینی معروف به حمدالله مستوفی، از مورخان و شاعران نام‌دار ایران در عهد ایلخانان مغول بود. این حکیم فرزانه در قزوین متولد شد (۶۸۰ ق). خاندان او از مستوفیان (خزانه‌داران) قدیم قزوین بودند که از سده پنجم مقام ریاست خزانه‌داری ولایت قزوین را به شکلی موروثی در دست داشتند. امین‌الدین نصر بن عزالدین ابی‌نصر، پدر پدربزرگ او، به حکم محمود غزنوی، به «مستوفی» ملقب شد (مستوفی، ۱۳۶۴: ۸۱۱-۸۱۲) و مغولان پدربزرگ او را کشتند (کمالی بانیانی، ۱۳۸۶: ۱۰). مستوفی در تاریخ‌گزیده نسب خاندانش را به حرّ بن یزید ریاحی رسانده (مستوفی، ۱۳۶۴: ۷۹۴) و در *ظفرنامه* در این‌باره گفته است:

قدیمی‌ترین قبایل قزوینند. اصلشان از نسل حرّ بن یزید ریاحی بود. در اوایل والی قزوین بودند. از زمان معتمد خلیفه تا عهد قادر خلیفه، اکثر اوقات بدان مهم نامزد بودند و بعد از آن به شغل «استیفاء»





منصوب شدند و به مستوفی معروف گشتند (مستوفی، ۱۳۸۰: ۶).

خاندان او سده‌ها پیش از تولدش در قزوین ساکن شده و به پیشه‌های دیوانی پرداخته بودند. به گفته رایسنون بیش‌تر مورخان و دانش‌مندان از خاندان‌های سرآمد و دیوانیان بودند (رایسنون، ۱۳۸۹: ۲۲۶). گزارش‌های روشنی درباره دوران کودکی و نوجوانی حمدالله در دست نیست، اما گویی وی در زادگاهش به علم‌آموزی و از نوجوانی به سرایش شعر پرداخت و در جوانی به‌رغم گرایش فراوانش به تاریخ و جغرافیا و شعر و ادب، همانند اسلافش به پیشه‌های دیوانی گرایید و به خدمت خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی و جرگه خواص و کتاب او درآمد. مستوفی همچون بسیاری از مورخان، نخبگان و دانش‌مندان ایرانی که از جایگاه خود برای احیای فرهنگ ایرانی استفاده می‌کردند، در تلفیق و مرتبط کردن تاریخ ملی و تاریخ اسلامی بسی کوشید (محمدی و آدینه‌وند، ۱۳۹۳: ۱۵۸). او مقارن با حاکمیت سه حاکم ایلخانی؛ یعنی غازان خان (۷۰۳-۶۹۴ ق)، اولجایتو (۷۰۳-۷۱۶ ق) و ابوسعید (۷۳۶-۷۱۶ ق)، مسلمان شدن حاکمان ایلخانی و استقلال آنان از حکومت مغولان چین، در تاریخ ایران بسیار تأثیر گذارد و این تأثیر در آثار و زندگی حمدالله مستوفی و دیگر نخبگان و مورخان ایرانی چون خواجه نصیرالدین طوسی بازتابید؛ چنان‌که موجب شد خواجه مرکز فرهنگی و علمی مراغه را بسازد. هم‌چنین خدمات فرهنگی رشیدالدین فضل‌الله و خواجه شمس‌الدین محمد صاحب دیوان و علاءالدین عطاملک صاحب کتاب جهان‌گشا، در این فرصت فزونی گرفت.

علاءالدین عطاملک جوینی (م ۶۸۱ ق) پس از فتح بغداد و سرنگونی خلافت به فرمان‌دهی هلاکو، به حاکمیت بغداد منصوب شد و سیاست ایرانی کردن بغداد را پیش گرفت. شمس‌الدین محمد صاحب دیوان در منازعات نیروهای ایرانی و مغولی در دوره حاکمیت ارغون (۶۹۰-۶۸۳ ق) و چهار پسرش، کشته شدند. حمدالله مستوفی در چنین اوضاع و احوالی زاد و بالید. البته پس از چیرگی عنصرهای فرهنگ ایرانی بر حاکمیت مغولان و بر اثر حضور رشیدالدین فضل‌الله همدانی در ساختار سیاسی آنان، اوضاع مناسب‌تری برای مستوفی ناظر به احیای هویت ایرانی پدید آمد (آقاجری، ۱۳۸۸: ۸). خواجه رشیدالدین حکومت و استیفای ابهر و قزوین و زنجان و طارم را به حمدالله مستوفی واگذارد (۷۱۱ ق). وی پس از کشته شدن خواجه رشیدالدین، چندی نیز در سلک ملازمان خواجه غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین درآمد.

مستوفی وارث تلاش‌های نخبگان ایرانی پیش از خودش بود و اصلاحات غازان خان و گرایش اولجایتو (سلطان محمد خدابنده) به شیعه و آرامش و صلح‌جویی ابوسعید، زمینه مساعدی برای خلق سه اثر ارزشمند وی و پی‌گیری او درباره احیای هویت ایرانی فراهم آورد. این مورخ بزرگ، از شاعران و مُنشیان مطلع زبان فارسی و از علاقه‌مندان به وطن (ایران) بود و از جوانی گردآوری اطلاعات تاریخی و مباحثه را با فضل و علما بسیار دوست می‌داشت و بیش‌تر در مجالس و محافل علمی و ادبی شرکت می‌کرد. وی در دوران خدمتش نزد خواجه رشیدالدین با بسیاری از دانش‌مندان زمانش آشنا شد و این آشنایی در شکل‌گرایی نهفته وی، تأثیر گذارد. خواجه رشید الله فضل‌الله مؤثرترین شخصیت در حیات



علمی و فکری مستوفی بود. او در بازه زندگی‌اش افزون بر کارها و خدمت‌هاتی اداری و دیوانی، به سامان‌دهی سه اثر بزرگ پرداخت و آنها را در تاریخ و ادب ایران زمین یادگار گذارد. آثار او بر پایه دو روی کرد روایی و انتقادی و مشیت‌باوری استوار بودند. او از حکومت و عمل کرد ایلخانان دفاع می‌کرد. اطلاعات فراوانی درباره اوضاع بی‌سامان سیاسی، مذهبی و اقتصادی ایران دوران مغولان و ایلخانان در این آثار می‌توان یافت (محمدی و آدینه‌وند، ۱۳۹۳: ۱۵۱-۱۵۵).

مستوفی به‌رغم بسیاری از مورخان دوره ایرانی - اسلامی که از منابع خود یاد نمی‌کردند، فهرست مأخذ آثارش را در آنها گزارش کرده است و از این‌رو، او را مورخی وفادار می‌توان برشمرد. او در ذکر روی داده‌های گذشته ترتیب زمانی را پاس می‌داشت و در ساده‌نویسی به انگیزه فهم مخاطب عام، بسیار می‌کوشید (ریپکا، ۱۳۸۹: ۵۸۵). استفاده از هنر و زبان شعر، از شیوه‌های اثربخش مستوفی در تاریخ‌نگاری بود. او با بهره‌گیری از نمادهای فرهنگی و سیاسی همچون *شاهنامه*، در ایجاد ارتباط با گذشته تاریخی و افسانه‌ای ایران می‌کوشید و حاکمان مغولی هم از این روش پیروی می‌کردند (Wing: 2008, 1-32). مستوفی به‌ویژه با خلق *ظفرنامه*، روش منظوم‌نویسی تاریخ ایران و نهضت شاهنامه‌نویسی فردوسی را زنده و دنبال کرد؛ چنان‌که از دید اشپولر، روش تاریخ‌نگاری منظوم در عصر مغولان پدید آمد (اشپولر، ۱۳۸۸: ۹۹). به گفته خودش، پس از آشنایی با *شاهنامه* تصمیم گرفت *ظفرنامه* را بسراید و انگیزه‌اش در این کار، زنده کردن تاریخ و جاودان کردن نام خود همچون فردوسی بود (مستوفی، ۱۳۸۱: ۲: ۱۵). *ظفرنامه* مستوفی منبع برخی از مورخان دوره‌های بعدی همچون حافظ ابرو و شبانکاره‌ای نیز بوده است (Melville, 1980: 3-4).

نخستین کتاب مهم حمدالله مستوفی تاریخ‌گزیده است که آن را به نام خواجه غیاث‌الدین محمد پسر خواجه رشیدالدین فضل‌الله تألیف و به او تقدیم کرد (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴: ۵۲۴). این تاریخ عمومی عالم، از آفرینش آدم آغاز می‌شود و پس از ذکر سلسله‌های ایران باستان به زمان صدارت خواجه غیاث‌الدین محمد پایان می‌یابد. هم‌چنین دو فصل دیگر دارد: یکی در تاریخ علما و شعرای عرب و عجم و یکی در تاریخ قزوین و بیان احوال اهل علم و ادب آن شهر. این کتاب یک مقدمه و شش باب دارد و نوشتن آن ۷۳۰ قمری به پایان رسیده است. مؤلف افزون بر تلخیص *جامع التواریخ* خواجه رشیدالدین و گردآوری اطلاعاتی از مورخان معاصرش در این اثر، اطلاعات نیکویی درباره تاریخ دانش‌مندان و ادیبان عرب و ایرانی و تاریخ و جغرافیا و بزرگان وطنش قزوین در بردارد.

نویسنده به‌ویژه در همین فصل اخیر، نکات مهمی را گنجانده و زین‌الدین پسر حمدالله مستوفی ذیلی بر این کتاب نوشته است که روی داده‌های ۷۴۲ را تا ۷۹۴ قمری در برمی‌گیرد (Melville, ۱۹۹۸: ۱-۲). این کتاب از *جامع التواریخ* خواجه رشیدالدین فضل‌الله بزرگ‌ترین دانش‌مند ایلخانان تأثیر پذیرفت (ریپکا، ۱۳۸۹: ۵۸۷). مستوفی در آغاز تاریخ‌گزیده خود نیز همچون فردوسی معتقد است که بیان مطلب به شیوه‌ای زیباتر و مجمل‌تر رغبت خوانندگان بیش‌تری را به مطالعه اثر برمی‌انگیزد (کمالی بانیانی، ۱۳۸۶: ۳).





دومین شاه‌کار ادبی مستوفی *ظفرنامه* است؛ منظومه‌ای دارای ۷۵۰۰۰ بیت بر وزن *شاهنامه* فردوسی که تاریخ منظوم تاریخ ایران را از زمان حیات پیامبر تا هنگام تنظیم این اثر (۷۳۲ ق) در بردارد (براون، ۱۳۳۹: ۳، ۱۳۸). او در *ظفرنامه* با توجه به سنت ایرانی اندرزنامه‌نویسی، ذیل عنوان «پندنامه رشیدی»، دوازده مجلس را از مجالس اندرزهای رشیدالدین به غازان در قالب منظوم گزارش کرده است که دوازده قسم و ۹۴۴ بیت دارد. این اندرزها به «توقیت شهریاری و نظم امور و حفظ ملک و دین» ناظرند.

مجلس اول درباره عدل و داد از طریق الگو کردن کی‌خسرو برای غازان از شیوه‌های دادگری او سخن می‌گوید و این ویژگی شهریاری باستانی ایرانی را گوشزد می‌کند (آقاجری، ۱۳۸۸: ۱۶). او در *ظفرنامه* می‌کوشد حاکمان ایلخانی را با آیین شهریاری ایران باستان منطبق و اشاره کند فره ایزدی معیار است و چنانچه حاکمان ایلخانی از دادگری و خردمندی کناره بگیرند، این دو خصلت از آنان گرفته خواهد شد؛ چنان که فره ایزدی را از جمشید پادشاه اسطوره‌ای پیشنهادی به سبب تکبرش، گرفتند. مستوفی در *ظفرنامه*، چنگیز و هولاکوخان را دارای فره ایزدی و حکومت را حق آنان دانسته و گفته خداوند مقام پادشاهی را به آنان اعطا کرده است. (مستوفی، ۱۳۷۷: ۲: ۱۱۹۸). او هم‌چنین درباره سلسله‌هایی توضیح می‌دهد که در چهار دوره بر ایران حکم می‌رانند:

۱. سلسله‌های پیش از اسلام (پیشدادیان، کیانیان، ملوک الطوائف و ساسانیان)؛

۲. حکومت بنی‌امیه؛

۳. چحکومت عباسیان؛

۴. سلسله‌هایی که تا اوایل ظهور اسلام در ایران حکم‌رانی می‌کردند:

۴-۱. صفاریان؛ ۴-۲. سامانیان در بخش‌هایی از ایران؛ ۴-۳. غزنویان که در سی سال نخست حاکمیت خود بر بخش گسترده‌ای از ایران فرمان می‌رانند؛ ۴-۴. غوریان؛ ۴-۵. دیلمیان؛ ۴-۶. آل‌بویه؛ ۴-۷. سلجوقیان؛ ۴-۸. خوارزمشاهیان؛ ۴-۹. اتابکیان؛ ۴-۱۰. اسماعیلیان ایران و مصر؛ ۴-۱۱. قراختاییان کرمان؛ ۴-۱۲. اتابکیان لرستان؛ ۴-۱۳. سلسله مغول که برخی از آنان بر همه ایران و شماری از آنان تنها بر بخشی از ایران حاکم بودند.

مستوفی در آثارش بارها از ایران و ملک ایران‌زمین و مرزهایش نام برده است:

اما طول‌ها و عرض‌های ملک ایران‌زمین به‌موجب شرح ما قبل درواقع بر میان ربع مسکون است (مستوفی، ۱۳۸۱: ۵۷) ... در ذکر ولایات و بلاد ایران‌زمین و چگونگی آب و هوا و بنیاد عمارت و وصف ساکنان هر ولایت و آن بیست باب است هریک در وصف مملکتی از ممالک ایران (مستوفی، ۱۳۸۱: ۶۵) [در ذکر بلاد عراق عرب] در مسالک ممالک آمده که عراق عرب را دل ایران‌شهر خوانده‌اند (مستوفی، ۱۳۸۱: ۶۵).

او در این کتاب بزرگ حماسی، به گزارش روی‌دادهای ۷۵۰ سال از تاریخ ایران پس از اسلام به صورت مستقل و در قالب شعر می‌پردازد که روی‌داد یورش مغولان به ایران و چیرگی آنان بر شهرهای



ایران در این میان، از دید تاریخی مهم است. گویی سرایش این کتاب حماسی در عرض شانزده سال از عمر مستوفی به سامان رسیده است. *ظفرنامه* سه بخش دارد: تاریخ عرب (قسم اسلام)؛ تاریخ عجم (قسم احکام)؛ تاریخ مغول (قسم سلطانی). پیروی مستوفی از سبک فردوسی موجب شد که همه نسخه‌های ارزشمند و فراموش شده *شاهنامه* و حماسه‌های تاریخی ایرانی مکتوب در حاشیه *ظفرنامه* بازخوانی و یادآوری شوند (آقاجری و فضل‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۱). آثار مستوفی از دید چگونگی فراهم آوردن اثر تا شیوه نظم به انگیزه یادسپاری در اذهان، به شاهنامه فردوسی بسیار شبیه‌اند. منظر مستوفی به آفرینش جهان و خرد همانند منظر فردوسی به آنهاست:

به نام خداوند جان و خرد
 کزین برتر اندیشه برنگذرد
 خداوند نام و خداوند جای
 خداوند روزی ده رهنمای
 خداوند کیوان و گردان سپهر
 فروزنده ماه و ناهید و مهر
 ز نام و نشان و گمان برترست
 نگارنده بر شده پیکرست

(فردوسی، ۱۳۶۱، ج. ۱: ۹-۱۳)

مستوفی در تاریخ گزیده همین مضمون‌ها را چنین بازآورده است:
 سپاس و ستایش پادشاهی را که ملک او بی‌زوال است و مملکت او بی‌انتقال؛ اولی پیش از ابتدا و
 آخری بعد از انتها (مستوفی، ۱۳۶۴: ۱)
 فردوسی درباره عقل سروده است:

خرد بهتر از هر چه ایزد بداد
 ستایش خرد را به از راه داد
 به نامه خداوند جان و خرد
 کز این برتر اندیشه برنگذرد

مستوفی گفته است:

مختاری که به سبب قابلیت انس، انسان را از مخلوقات برگزیده، به زیور عقل و مشرف و مکرم گردانید (مستوفی، ۱۳۶۴: ۱-۱۵).
 فردوسی اثرش را به سلطان محمود غزنوی تقدیم و مستوفی *ظفرنامه* را به وزیر خواجه غیاث‌الدین محمد فرزند خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر پیشکش کرد (کمالی‌بانایی، ۱۳۸۶: ۱۳).





این ادیب نام‌ور اواخر عمرش (۷۴۰ ق) آخرین کتاب بزرگش *نزهة القلوب* را در علم هیئت و جغرافیای مفصل ایران و کشورهای هم‌سایه‌اش سامان داد (پیگو لو ساکایا، ۱۳۵۴: ۳۱۱). او *نزهة القلوب* را پنج سال پس از ظفرنامه و ده سال پس از *تاریخ‌گزیده* نوشت؛ یعنی مقارن با اختلال و هرج و مرج پس از مرگ سلطان ابوسعید که در این اثر منعکس شده‌اند. به گفته او، برخی از یارانش درخواست کردند با توجه به نبود کتاب فارسی^۱ در علم به احوال بقاع و اماکن، او کتابی فارسی در این‌باره بنویسد (کمالی‌بانیانی، ۱۳۸۶: ۱۱). *نزهة القلوب* از مهم‌ترین آثار جغرافیایی فارسی سده هشتم قمری به شمار می‌رود. نویسنده در این کتاب به تشریح جغرافیای ایران پرداخته و در توصیف جغرافیای اقتصادی این سرزمین، بیش‌تر از دفاتر مالیاتی دولت ایلخانان بهره برده؛ زیرا خودش در جایگاه مأمور عالی‌مقام مالیاتی در این‌باره مطلع بوده و اوضاع طبیعی و وضع کشاورزی هر شهر و روستا را آشکار کرده و جداگانه به توصیف رودخانه‌ها و مجاری و نه‌های آبیاری و معادن و راه‌های کاروان رو پرداخته است. این کتاب را از نخستین دانش‌نامه‌های فارسی شمرده‌اند (رفیعی، ۱۳۷۴: ۶۵۸). او از ۲۹ منبع در این کتاب یاد کرده (قصابی‌گزکوه و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۶۵-۱۴۷) و عراق عرب را «دل ایران‌شهر» دانسته است. مستوفی با این سه کتاب نام درخشانی از خود در تاریخ و فرهنگ ایران ماندگار کرد و در قزوین درگذشت (۷۵۰ ق). مزار او در محله ملک‌آباد قزوین به شماره ثبت ۳۳۲ (۱۳۱۸ ق) از آثار ملی ایران و از مکان‌های محترم نزد مردم این شهر است.

دو اثر دیگر نیز به مستوفی منتسبند: یکی *مفاخر التواریخ (مواخر التواریخ)* دارای ۲۵ باب (۷۲۴ ق) که در دست نیست (گزکوه و دیگران، ۱۳۹۶: ۳۰) و یکی ترجمه فارسی *نهایة الادب فی اخبار الفرس و العرب (تجارب الامم فی اخبار الملوک العرب و العجم)* (اشراقی، ۱۳۸۶: ۳۶۴).

بنابراین، سهم تأثیر مستوفی در بازیابی و احیای هویت ایرانی بسیار است؛ زیرا پس از فتوحات اعراب، حملات مغولان حیات مادی و معنوی ایرانیان را بسی متحول و هویت ملی ایرانی سخت تهدید کرد. پی‌آمد این روی‌داد، از میان رفتن شماری از عناصر سازنده هویت همچون سرزمین و دولت و دین بود. فرهیختگان ایرانی در مواجهه با چنین وضعی، به روش‌های گوناگون در نگاه‌داری و ماندگاری هویت ایرانی کنار اندیشه‌های اسلامی کوشیدند. دامنه اهمیت تاریخ‌نگاری و جغرافیای تاریخی این دوره به استفاده مکررش از واژه ایران و اصطلاحات مرتبط با آن یا حتی تثبیت مجدد واژه ایران‌زمین منحصر نیست، بلکه آن را تا بازسازی مفهوم تاریخ قومی - ملی پیش از تجددگرایی ایران در دوران معاصر هم می‌توان گسترده. *شاهنامه‌سنیزی* در دوره خلافت عباسی در محافل رسمی، رایج بود و *شاهنامه‌ستایی* در متون مهم سده‌های پنجم و ششم و اوایل هفتم هجری نیز تنها در آثار بیرون از حوزه‌های قدرت خلافت بغداد دیده می‌شد (آقاجری و فضل‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۱). *تاریخ‌گزیده* بیش از هشتاد بار نام «ایران» را در مباحث گوناگون تاریخی همچون شرح تاریخ پادشاه و بزرگان ایران؛ ذکر انبیا و اولیا و پادشاهان و وزرای ایران (ص ۶)، افراسیاب و نوذر بن منوچهر (ص ۴۰)؛ فریدون و

۱. بیش‌تر کتاب‌ها در این‌باره عربی بود.



پیروزی اش بر کاوه آهنگر بر ضحاک (ص ۵۴) آورده است (مستوفی، بی تا، ۶-۴۶۷). او با توجه به شناخت میراث فرهنگی و هویت ایرانی و به سبب پیوندش با این هویت، برای زنده کردن نام و نشان فردوسی تلاش کرد؛ چنان که سبب تنظیم در *ظفرنامه* را جلوگیری از تباه شدن نام و اثر فردوسی پس از فراموشی او در درازنای زمان نوشته است (مستوفی، ۱۳۷۷: ۷۱۱).

متون دوره مغولان پس از *شاهنامه* فردوسی بیش تر به هویت سرزمینی ایران و مفاهیم سیاسی و فرهنگی آن معطوف بودند که *ظفرنامه* و *نزهة القلوب* مستوفی از این دست آثارند. آثار مستوفی به ویژه *ظفرنامه* او به بازخوانی مفهوم ایران زمین در حوزه اندیشه سیاسی یا اندیشه ایران شهری انجامید؛ یعنی محوریت ایران و بدل گشتن آن به واحدی مستقل و تغییرناپذیر و تجزیه‌ناپذیر که حتی با فرض حاکمیت مغولان بر آن، همچنان ایران و پادشاهش ایرانی خوانده می‌شد. عامل اصلی پیوند مستوفی با فردوسی همین ایران است. مستوفی همواره ناظر به ایران و فرهنگ سیاسی این سرزمین از فردوسی یاد می‌کند و در *ظفرنامه* با آمیختن عناصر فرهنگی و سیاسی مفهوم ایران زمین به یکدیگر، به اندیشه ایران شهری ایران باستان روی می‌آورد. وجود ویژگی‌هایی همچون فره ایزدی، نژاد و ارث، هنر و گوهر و خردورزی در حاکم سیاسی ایران ناگزیر بود و مستوفی در *ظفرنامه* می‌کوشید حاکمان ایلخان را پادشاهان ایرانی بشمرد که می‌بایست از این ویژگی‌ها برخوردار می‌بودند. از دید او شاید پادشاه بیگانه از تورانیان؛ یعنی عموزاده‌های ایرانیان باشد، اما هدفش از چیرگی بر ایران، حاکمیت بر بهترین سرزمین خواهد بود (آقاجری و فضلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۸).

فردون جهان را میان سه پسرش تقسیم کرد و مستوفی که ایلخانان را از نسل تورانیان می‌دانست، یورش آنان را به موضوع تقسیم جهان مرتبط می‌کرد. این پیش فرض بر سراسر *ظفرنامه* سایه افکنده است. این تدبیر هوش‌مندانه نخبگان ایرانی (از خاندان برمکان در دربار عباسیان تا خاندان جوینی در دربار مغول) در درازنای تاریخ ایران از سقوط ساسانیان به بعد، به انگیزه تلطیف خسارت‌های قوم‌های مهاجم صورت می‌گرفت. البته هر یک از این نخبگان هزینه‌های گزافی در این باره پرداختند. مستوفی آگاهانه و مدبرانه بارها نام ایران را در آثارش گنجانده تا هویت ملی ایرانیان را حفظ کند و این کار شناخت وی را درباره جایگاه سرزمین ایران در فضای سیاسی و اجتماعی سده هشتم هجری نشام می‌دهد (Strang, 1903: 11-27). عنوان‌هایی همچون ایران، ایرانیان، شهر ایران (ایران شهری) ۸۲۷ بار در در ۷۵۰۰ بیت *ظفرنامه* دیده می‌شود و این عدد، نزدیک‌ترین عدد به کاربرد نام ایران در آثار ادبی تاریخی به *شاهنامه* فردوسی (۱۷۰۰ بار) است (آقاجری، فضلی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۲۰). مستوفی تلاش می‌کرد با اندرزاها و یادآوری خصال پادشاهان ایران باستان، حاکمان مغولی را به فرهنگ و تمدن ایرانی نزدیک کند و به‌ویژه دادگری و سیاست‌ورزی اخلاق‌مدار و درایت شاهان ایرانی را به آنان منتقل می‌کرد (مستوفی، ۱۳۷۷: ۲؛ ۱۳۷۰). او هجوم مغولان را به ایران تراژدی ناگواری می‌دانست و بر اثر رسیدن این خسارت عظیم به ملک ایران، شیون می‌کرد (مستوفی، ۱۳۷۷: ۲؛ ۸۱۹). چنین بیان آندوه‌باری در دیگر آثار همچون *جهان‌گشای جوینی* و *سیرت جلال‌الدین منکبرنی* نیست.





او در *نزهة القلوب* زمین را به هفت دایره یکی در میان و شش پیرامون تقسیم می‌کند. ایران زمین در میان است و سرزمین‌های هندویان، تازیان و شامیان و مصریان و مغربیان و رومیان و ترکان و چینیان پیرامون آن جای دارند (مستوفی، ۱۳۸۱: ۵۵). این تقسیم‌بندی جهان بر پایه این اسطوره ایران باستان استوار است که فریدون جهان را میان ایرج و تور و سلم تقسیم کرد و بدین شگرد ایران و دشمنان اساطیری‌اش؛ یعنی تورانیان و رومیان شناخته شدند. دو برادر ایرج (تور و سلم) به این تقسیم‌بندی معترض بودند و از همان روز تقسیم‌بندی به دشمنی با ایرج پرداختند. محور بحث مستوفی در *نزهة القلوب* جغرافیای ایران است.

او به همه ویژگی‌های شاهان باستانی ایران مندرج در *شاهنامه* فردوسی، معتقد بود. گزارش مزدکیان نیز در *نزهة القلوب* آمده است که در قزوین، رودبار و آذربایجان و بیش‌تر در رودبار ساکن بودندو شاید از اخلاف مهاجران پیرو بابک خرم‌دین و مهاجران از مراغه به رودبار بوده باشند (کزگوه و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۶۵): «مردم رودبار مذهب بواطنه داشتند، وجهی را که مراغیان خوانند به مزدکی نسبت کنند» (مستوفی، ۱۳۶۳: ۶۱). بر پایه گزارش *نزهة القلوب*، منطقه (ولایت، شهر و روستا)ها از دید مذهبی به هشتاد بخش تقسیم می‌شود که ساکنان ۷۱ منطقه مسلمانان (شیعه و سنی) و پیروان دیگر ادیان و مذاهب (مسیحی، یهودی، صائبی، زردشتی، معتزله و مزدکی) در نه منطقه دیگر ساکنند (کزگوه و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۶۶). او در مقدمه کتاب با اشاره به اثر عربی *صور الاقالیم بلخی* نوشته است: اما چون به عربی ساخته‌اند، اهل عجم [را] از آن زیادت حظی نبود و وصف تکوین کائنات و ایجاد موجودات و خلقت موالید ثلاثه و کمال وجود انسان و وصف صورت و معنی ایشان و ذکر چگونگی ایران و شرح تاریخ عمارت بلاد و ولایات آن و محصول ارتفاعات و طبایع و اشکال و ادیان، مکان هر دیار و مخارج آنهار و عیون و آثار و حیثیت بحار و قضار و جبال و منهال و کیفیت معادن و کمیت مسافتات و فراسخ طرق و تقریر عجایب و تحقق غرایب آن به تمام از هیچ یک معلوم نمی‌شد، بلکه هر وضعی از این اوصاف درجایی می‌آمد که از آن نیز بعضی قاصر بود و دوستان درخواست نمودند که چون بر احوال اکثر ایران واقفی، اگر این اوصاف به زبان پارسی در مجموعه‌ای رَوَد، مجلس انس اصحاب را شمع شود و چون به تمام در قید کتابت آید، همگنان را از آن فرح زاید (مستوفی، ۱۳۸۱: ۳۰-۳۱).

اگرچه مستوفی در بخش گسترده‌ای از تاریخش به خلفای بنی‌امیه و عباسی می‌پردازد، آگاهانه با اصطلاحاتی همچون حکومت در ایران نه «جهان اسلام» گزارش می‌کند. برای نمونه، «مدت ملکشان بر ایران». ویژگی اثر مستوفی، تمرکز آن بر تاریخ ایران از خلقت آدم تا دوره مغول است که همین ویژگی آن را از آثاری چون *تاریخ جهان‌گشای جوینی* یا *جامع التواریخ* رشیدالدین فضل‌الله متمایز کرده است؛ زیرا این دو اثر تنها به تاریخ مغول می‌پردازند. از دید مستوفی، مرزهای ایران‌زمین از رودخانه سند (در هند) تا خوارزم و فرارود (در شرق) و بیزانس و سوریه (در غرب) کشیده شده‌اند. او با آگاهی از گستره جغرافیایی ایران، دوباره تأکید می‌کند که تنها به زمین‌های خارج از قلمرو ایران می‌پردازد. مردمان این مناطق زمانی فرمان‌پذیر حاکمان ایرانی بودند و حتی به گفته کسانی این سرزمین‌ها را



حاکمان ایران تأسیس کرده‌اند. او درباره استان‌های ایران در بیست فصل توضیح داده است (مستوفی، ۱۳۸۱: ۶۵). این فصل‌ها ناظر به عراق (قلب ایران شهر) آغاز می‌شوند و گزارش‌هایی درباره آران، دشت مغان، شروان، گرجستان، ارمنستان، کردستان، خوزستان، فارس و خلیج فارس، کرمان، هرمز و استان بین کرمان و قوستان (بلوچستان امروزی)، نیمروز، خراسان، مازندران، قومن، طبرستان و سرانجام گیلان در بردارند. این روش مفهوم‌سازی تاریخی و جغرافیایی را درباره ایران، دیگر تاریخ‌نگاران نیز دنبال کردند (آقاجری و فضل‌نژاد، ۱۳۸۸).

نتیجه

مرزهای سیاسی ایران در درازنای تاریخ پر فراز و نشیب آن، بارها از تاخت و تاز دشمنان ایران آسیب پذیرفت، اما نخبگان و صاحبان قلم ایرانی توانستند دشمن سرسخت و خشن را در جبهه فرهنگی شکست دهند و فرهنگ و تمدن ایرانی را در دل آنان بنشانند و مهاجمان را به شیفتگان فرهنگ ایرانی بدل کنند. مهاجمان بارها هویت ملی ایرانیان را تهدید کردند و توانستند از سد سربازان و افسران نظامی بگذرند، اما سربازان و افسران فرهنگی، در برابرشان ایستادند و از هویت ملی خود نگاه‌بانی کردند. نام و هویت ایرانی، پدیده‌ای تازه و «مدرن» نیست، بلکه از عمق تاریخ این مرز و بوم سرچشمه می‌گیرد و نشانه‌هایش را در آثار نویسندگان و مورخان تاریخ باستان تا دوره اسلامی می‌توان یافت. حمدالله مستوفی از افسران فرهنگی ایران بود که در اوضاع سخت سیاسی و فرهنگی و اجتماعی عصر ایلخانان، به اقتضای فردوسی در *شاهنامه*، توانست نام ایران، سرزمین ایران و هویت ملی ایرانیان را در آثارش زنده نگاه دارد. او در سه اثر ارزشمند خود؛ یعنی *ظفرنامه*، *تاریخ‌گزیده و نزهة القلوب*، در احیای هویت ایرانی کوشید و بارها از ایران و ملک ایران و ایران‌شهر نام برد و سکوت منابع را در این باره شکست و کمبود آنها را هوش‌مندانه رفو کرد؛ چنان‌که آثارش به الگوی شایسته‌ای برای مورخان و نویسندگان پسین، بدل گشتند.

References

مآخذ

Ahmadi, H. (2003). National Identity in the Course of History. *National Studies*, 4(15), 9-45. [In Persian]

احمدی، حمید (۱۳۸۲). هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۴(۱۵)، ۱-۳۸

Aqajari, S., Fazlinejad, A. (2009). The Revival of the Concept of "Iran" in Hamdollah Mostowfi Qazvini's Works. *Historical Perspective & Historiography*, 19(1), 1-27. Doi: 10.22051/hph.2014.869 [In Persian]





آقاجری، هاشم، فضلی نژاد احمد، (۱۳۸۸). بازیابی مفهوم ایران زمین در آثار و آراء حمدالله، تاریخنگاری و تاریخنگاری، ۱۹(۱)، ۲۵-۱.

Ashraf, A. (1994). The crisis of national and ethnic identity in Iranian Iran, *Iran Nameh*, 12(3), 531-550 [In Persian]

اشرف، احمد (۱۳۷۳). بحران هویت ملی و قومی در ایران ایرانی، *ایران نامه*، ۱۲(۳)، ۵۳۱-۵۵۰

Ashraf, A. (1994). Iranian Identity, *Cultural and Social Quarterly*, 3, 7-27 [In Persian]

اشرف، احمد، (۱۳۷۳) هویت ایرانی : گفتگو، فصلنامه فرهنگی و اجتماعی، ۳، ۷-۲۷

Brown, E.G. (1960). *Literary history of Iran from Saadi to Jami*, v.3, translated by Ali Asqar Hikmat, Tehran: Ibn e Sina [In Persian]

براون، ادوارد گرانویل (۱۳۳۹). *تاریخ ادبی ایران از سعدی تا جامی*، ج ۳، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: ابن سینا

Ferdowsi Tusi, Abul-Qasem (1982). *Shahnameh*, by Muhammad Dabir Syaqi, v.1. Tehran: Ilm [Science] Publication [In Persian]

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۱). *شاهنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، ج ۱، تهران : علم

Hermidas Bavand, D. (1998). Overseas Challenges and Iranian Identity throughout History, *Ettealat e Syasi Eqtesadi [Political-economic information]*, 129-130, 29-31

هرمیداس باوند، داوود (۱۳۷۷). چالش‌های برون‌مرزی و هویت ایرانی در طول تاریخ، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ۱۲۹-۱۳۰، ۲۹-۳۱

Iqbal Ashtiani, A. (2005). *History of the Mongols from Genghis Khan to the formation of the Timurid state*, Tehran: AmirKabir [In Persian]

اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴). *تاریخ مغول از چنگیز تا تیموری*، تهران: امیرکبیر

Ishraqi, E. (2007). *Mustawfi's life and works* in the Collection of articles in the first conference honoring the famous historian, geographer and writer Hamdollah





Mustawfi Qazvini, Taqistan: Research Deputy of Islamic Azad University of Takestan [In Persian]

اشرافی، احسان (۱۳۸۶). *احوال و آثار مستوفی در مجموعه مقالات اولین همایش بزرگداشت مقام علمی مورخ، جغرافیدان و ادیب شهیر حمدالله مستوفی قزوینی، تاکستان: معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تاکستان، ۳۶۴-۳۶۹.*

Kamali, M. (2007). A comparative view of Abul-Qasem Ferdowsi and Hamdollah Mustawfi, *Hafiz*, 46, 10-14 [In Persian]

کمالی بانیانی، محمدرضا (۱۳۸۶). *نگرشی تطبیقی به ابوالقاسم فردوسی و حمدالله مستوفی، حافظ، ۴۶، ۱۰-۱۴.*

Khwandamir, Ghiyas ad-Din Moḥammad (2001). *Habib al siyar*, Introduction Jalal al din Homaei, tehar: Khayyam [In Persian]

خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین الحسینی، (۱۳۸۰). *تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر*، مقدمه جلال‌الدین همایی، چاپ ۴، تهران: خیام

Melville, C. (1998). *Hamd Allah Mustawfi's Zafarnamah and the historiography of the late Ilkhanid period*. in K. Eslami (ed.), *Iran and Iranian Studies: Essays in honor of Iraj Afshar*, Princeton : Zagros, 1-12.

Mirkhond, Muhammad ibn Khawand Shah ibn Sayyid Burhan al-Din(1960). *Tarikh e Rawzat as-safa*[*The Garden of Purity*], Tehran: Central Bookstore, Khayyam[In Persian]

میرخواند، محمد بن سیدبرهان‌الدین (۱۳۳۹). *تاریخ روضه‌الصفاء*، تهران: انتشارات کتاب‌فروشی مرکزی: خیام

Mohammadi, Z., Adinehvand, M. (2014). Insights and methods in the history and historicizing of Hamdollah Mustawfi Qhazvini. *Historical Perspective & Historiography*, 24(14), 149-179. Doi: 10.22051/hph.2016.2372[In Persian]

محمدی، ذکرالله؛ آدینه‌وند، مسعود (۱۳۹۳). *بینش و روش در تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری حمدالله مستوفی قزوینی، تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری، ۲۴(۱۴)۱۴۹-۱۷۷.*





Mustawi Qazvini, Ḥamdallāh Ibn Abi Bakr (1985). *Tarikh-i guzida* [Excerpt History], edited by Abdolhossein Navaei, Tehran: AmirKabir [in Persian]

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

Mustawi Qazvini, Ḥamdallāh Ibn Abi Bakr (1998). *Zafarnamah* [Book of Victory], under the supervision of Nasrullah Pourjavadi and Nusratullah Rastegar, Tehran: University Publication Center [In Persian]

حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۷۷). *ظفرنامه*، زیر نظر نصرالله پورجوادی و نصرتالله رستگار، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

Mustawi Qazvini, Ḥamdallāh Ibn Abi Bakr (2001). *Zafarnamah* [Book of Victory], with introduction and edited by Parvin Bagheri Ahranjai, V.2, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies [In Persian]

حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۸۰). *ظفرنامه*، با مقدمه و تصحیح پروین باقری اهرنجای، ج. ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Mustawi Qazvini, Ḥamdallāh Ibn Abi Bakr (2002). *Nuzhat al-qulub* [Hearts' Bliss], 3rd Article, Edited by Muhammad Qazvini, Qazvin: Hadis e Emrooz

حمدالله مستوفی، حمدالله بن ابی بکر (۱۳۸۱). *نزهت القلوب*: مقاله سوم، تصحیح محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز

Nasir al-Din al-Tusi, Muhammad ibn Muhammad (1985). *Akhlaq-i Nasiri* [Nasirean Ethics], Edited and Explanenation by Mojtaba Minovi, AliReza Heidari, and Tehran: Kharazmi [In Persian]

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴). *اخلاق ناصری*، تصحیح و توضیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی

Pargari, S., Mohammadi, H., Jafari, M. (2018). Iranian Identity in the poptic Works of the Seljuk Era. *National Studies*, 19(76), 21-36. [In Persian]

پرگاری، صالح؛ محمدی، حسین و جعفری، محسن. (۱۳۹۷). هویت ایرانی در آثار منظوم عصر سلجوقی، *فصلنامه مطالعات ملی*، ۱۹(۷۶)، ۲۱-۳۶.





Pigulevskaya, N. and et al (1975). *History of Iran from ancient times to the end of the eighteenth century*, Translated by Karim keshavarz, Tehran: Payam [In Persian]

پیگولوسکایا ، نینا و دیگران (۱۳۵۴). *تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هجدهم میلادی* ، ترجمه کریم کشاورز ، تهران : پیام

Qasabi Gazkouh J., Abbassi J., Delrish B. (2017). Religious Topography of Iran in Ilkhanid Era Based on Nozhat al-Qolub. *Historical, Studies of Islam*, 9(33), 145-170 [In Persian]

قصابی گزکوه، جلیل؛ عباسی، جواد و دلریش، بشری (۱۳۹۶). *جایشناسی مذهبی ایران عصر ایلخانی با تکیه بر نزه القلوب، مطالعات تاریخ اسلام*. ۹ (۳۳)، ۱۴۵-۱۷۰

Rafiei, A. (1995). *History of Encyclopedia in the World in Shahidi Letter: Celebration of Dr. Seyed Jafar Shahidi*, compiled by Ali Asqar Muhammadkhani, Tehran: Tarhe No [In Persian]

رفیعی، علی (۱۳۷۴). *تاریخچه دائرةالمعارف نویسی در جهان در نامه شهیدی: جشننامه استاد دکتر سید جعفر شهیدی*، گردآورنده علی اصغر محمدخانی، تهران: طرح نو

Razavi, A. (2011). *City, politics and economy in the Ilkhanate era*, Tehran: Amirkabir [In Persian]

رضوی، سیدابوالفضل (۱۳۹۰). *شهر، سیاست و اقتصاد در عهد ایلخانان*، تهران: امیرکبیر

Robinson, C. F. (۲۰۱۰). *Islamic historiography*, translated by Mustafa sobhani, Tehran: Research Institute of Islamic History [In Persian]

رابینسون، چیس، اف (۱۳۸۹) *تاریخ نگاری اسلامی*، ترجمه مصطفی سبحانی، تهران: پژوهشگاه تاریخ اسلام

Rypka, J. (2010). *Exact Sciences in Seljuk and Mongol Iran*, Translated by Hasan Anousheh, in *The Cambridge history of Iran*, V.5: The Saljuq and Mongol Peridos, Tehran: AmirKabir [In Persian]

ریپکا، یان (۱۳۸۹). *علوم دقیقه در ایران عهد سلجوقی و مغول*، ترجمه حسن انوشه، در تاریخ ایران، ج. ۵: از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلخانان، تهران: امیرکبیر





Le Strange, G. (1903). *Mesopotamia and Persia under the Mongols, in the fourteenth century A.D.* From the *Nuzhat-al-Ḳulūb* of Ḥamd-Allah Mustawfī. London: Royal Asiatic Society.

Wing, p. (2008). The Jalayirids and dynastic formation in the Mongol Ilkhanate, V.1, Ph.D. Dissertation. Department of near eastern, Language and civilization. The University of Chicago. Illinois

Yosufi, A. (2000). Inter-ethnic relations and its impact on the national identity of ethnic groups in Iran, *National Studies*, 8(4), 2 [In Persian]

یوسفی، علی (۱۳۷۹). روابط بین قومی و تأثیر آن بر هویت ملی اقوام در ایران، *مطالعات ملی*، ۸(۴)، ۲

Zahed, S. (2003). National identity of Iranians, *National identity of Iranians, Rahbord e toseh*, 1(4), 130-138 Development strategy In Persian]

زاهد، سعید (۱۳۸۲). هویت ملی ایرانیان، *راهبرد توسعه*، ۱(۴)، ۱۳۰-۱۳۸



Religious and scientific status of the Iranian elites in the Fatimid caliphate of Egypt

By: Hayat Moradi ¹

Abstract:

With the transfer of the Fatimid caliphate to Egypt, in order to spread and propagate the religious-political power of the caliphs, the religious and political activities of the Da'wah organization expanded. In this regard, the Iranians played a significant role in the structure of the Fatimid power. The Iranians, the ruling elites of the Fatimid court, had an active presence against the opposition through their scientific and religious participation in spreading Fatimid ideology. Iranian thinkers rationally shaped the Fatimid political structure on a cultural basis, because with the spread of rationality in the Middle Islamic era, Islamic sectarian thinkers used this tool to justify their authority. In this era, the Fatimid elites also wanted to explain the religious and political authority of the Fatimid caliphate against rivals and opponents by using cultural tools and by philosophical and rational reasoning in their works and scientific debates. The main question of the present study is what effect did the religious and scientific status of the Iranian elites have on the authority of the Fatimid Caliphate? It seems that the elites with the religious characteristics of Hojjat and Da'i al-Da'at of the Da'wah organization and as thinkers of the Fatimid government were effective in spreading Fatimid thought and ideology. The scientific participation of the elites through writing, teaching, and scientific debates attracted local rulers and expanded the political power of the Fatimid state. This research intends to identify and study the religious and scientific status of the Iranian elites in the court of the Fatimid Caliphate with a descriptive-analytical approach. Their scientific status with the index of writing, teaching and scientific debates along with the chairmanship and management of Da'wah organization stabilized the Fatimid beliefs in the country and abroad. The statistical population of the Iranian elites in the Fatimid court includes the elites who worked for the ideology and promotion of the Fatimid culture in the islands of Da'wah, including

1. PhD student in Islamic History, Al-Zahra University, hayat1977m@yahoo.com



the da'i Abu Ya'qub Sajestani, Ahmad ibn Ibrahim Neyshabouri, Hamid al-Din Kermani, al-Mu'ayyid fi al-Din Shirazi and Nasser Khosrow. As members of the ruling elite, they were active in the religious structure as bureaucrats and agents of the Fatimid caliphs, in order to develop the religious and political legitimacy of the Imam-Caliph. The results of the study indicated that due to the opposition of the Abbasids and other Islamic sects to the views and ideas of the Fatimids, it is difficult to identify their claimants in the Islamic land. Therefore, little information is available on understanding the religious and scientific status of the Iranian elites of the Fatimid Caliphate. It seems that the Iranians had a significant presence in the Ismaili community from the very beginning of the formation of the Ismaili movement. However, with the establishment of the Fatimid Caliphate in Egypt, the Iranian elites in the Da'wah organization, as the ruling elites, gained religious status as Da'is al-da'at and Hojjat, and were responsible for managing other Da'is of the Ismaili community. In addition to their religious status, the scientific status of Iranians with characteristics such as writing, teaching, scientific debate and training of students were important factors in strengthening the Fatimid religious-political authority in the Islamic East and West. According to sources of the researcher, the role of the Iranian claimant became a factor in attracting local rulers and elders of the Islamic community to the Fatimid caliphate. If, with the help of Abu Ya'qub Sajestani, the Da'i of Khorasan and Sistan, most of the Qaramata of Iran were absorbed by the Fatimids. The Fatimid ruling elites played an active and prominent role in the critical stages of the Ismaili community. Like Kermani's scientific performance in resolving the crisis of Da'wah and explaining the Imamate of the ruler to Bamra. It is important that she reconsidered the theory of the Imamate by writing theological-philosophical works. In this regard, we can mention the prominent religious, political and scientific role of Al-Muwayyad Fi Al-Din in proving the Fatimid Imamate and the conquest of Baghdad in the era of Al-Mustansarba. As the cultural elite of the Fatimid court, he took over the executive management in the Divan section. Also, he was one of the important factors in the conquest of Baghdad by carrying out a political mission. On the other hand, with the efforts of Al-Muayyid, the valuable works of the Fatimids were sent to Yemen by Lamak bin Malik to protect the destruction of the Fatimid works by the opposition.

By training his students, he became a factor in spreading Fatimid beliefs in the Muslim community. Among the influential students, we can mention Nasser Khosrow, Hojjat of Khorasan. He was one of the important factors in expanding the invitation in Khorasan and eastern Iran.

Keywords: Religious status, scientific status, Elites, Hojjat, Da'i al-da'at.



منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی در خلافت فاطمیان مصر

■ حیات مرادی^۱

چکیده

ایرانیان از آغاز پیدایی نهضت اسماعیلی، در گستراندن آموزه‌های آنان بسیار مؤثر بودند و پس از انتقال خلافت فاطمی به مصر، نخبگان ایرانی در سلسله مراتب دعوت، به مقام «داعی الدعات» و «حجت» بار یافتند. این نخبگان افزون بر نشستن بر مقام مذهبی، از منزلت اندیشه‌ورزان و متکلمان دربار خلافت برخوردار شدند و در ترویج و تحکیم اقتدار خلافت کوشیدند. این پژوهش با روی‌کردی توصیفی - تحلیلی به شناخت و بررسی منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی دربار خلافت فاطمی می‌پردازد. سؤال اصلی این است که آیا منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی در تثبیت اقتدار خلافت فاطمی مؤثر بود؟ این پرسش، از طریق بررسی شاخص‌های تألیف، تدریس و مناظرات علمی، ریاست و مدیریت سازمان دعوت، پاسخ یافته است. نخبگان یاد شده به این شیوه‌ها، عقاید فاطمیان را در داخل و خارج بلاد تثبیت کردند و فاطمیان نیز با جذب امیران و وزیران قدرتمند شرق جهان اسلام، در تغییرات سیاسی و اجتماعی عصر خویش تأثیر گذارند.

کلیدواژگان

منزلت مذهبی، منزلت علمی، نخبگان، حجت، داعی الدعات، فاطمیان، اسماعیلیان

۱. دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام،
دانشگاه الزهراء
hayat1977m@yahoo.com



مقدمه

پس از انتقال خلافت فاطمی به مصر، فعالیت مذهبی و سیاسی سازمان دعوت، به انگیزه نشر و تبلیغ قدرت مذهبی - سیاسی خلفا، گسترده‌تر شد و ایرانیان در ساختار قدرت فاطمیان جای گرفتند. ایرانیان نخبه حکومتی^۱ دربار فاطمی با مشارکت علمی و مذهبی خود، به نشر ایدئولوژی فاطمی در برابر مخالفان می‌پرداختند. اندیشه‌ورزان ایرانی با توجهات عقلی، ساخت سیاسی فاطمیان را بر پایه فرهنگی رقم زدند؛ چنان‌که اندیشه‌ورزان فرقه‌های اسلامی عصر میانه اسلامی برای توجیه اقتدار خویش، از ابزار گسترش عقلانیت بهره بردند. نخبگان فاطمی نیز با ابزار فرهنگی^۲؛ یعنی استدلال فلسفی و عقلی در آثار و مناظرات علمی خویش، به توجیه اقتدار مذهبی و سیاسی خلافت فاطمی در برابر رقیبان و مخالفان آنان پرداختند.

سؤال اصلی پژوهش این است که آیا منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی در اقتدار خلافت فاطمی مؤثر بود؟ گمان می‌رود نخبگان از طریق حجت و داعی الدعوات شدن سازمان دعوت و در جایگاه متفکران دولت فاطمی، در نشر تفکر و ایدئولوژی فاطمی مؤثر بوده باشند. مشارکت علمی نخبگان از طریق تألیف، تدریس و مناظرات علمی هم موجب جذب امیران محلی و گسترش قدرت سیاسی دولت فاطمی شد.

برخی از کتاب‌ها و مقالات به شناسایی و بررسی این نام‌داران عرصه علم و مذهب پرداخته‌اند که آثار پل واکر درباره حمیدالدین کرمانی و ابویعقوب سجستانی ناظر به سیره و اندیشه و کارهای آن دو، از این دست آثار به شمار می‌روند. هم‌چنین مقالات «وجوه سیاسی امام‌شناسی ناصر خسرو» نوشته حاتم قادری و «حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه»، «اندیش‌مند ایرانی حمیدالدین کرمانی»، «مدیریت بحران دربار فاطمیان» نوشته فاطمه جان‌احمدی در شناسایی منزلت مذهبی و علمی این نخبگان مؤثرند، اما تا کنون اثری مستقل ناظر به شناسایی تأثیر نخبگان ایرانی در تقویت ساختار قدرت فاطمی سامان نیافته است.

این پژوهش به روش تحلیلی به شناسایی این تأثیرگذاری می‌پردازد.

جامعه آماري نخبگان ایرانی دربار فاطمی، گروهی است که معطوف به ترویج ایدئولوژی و فرهنگ فاطمی در جزیره‌های دعوت تلاش می‌کردند که داعی ابویعقوب سجستانی، احمد بن ابراهیم نیشابوری، حمیدالدین کرمانی، المؤید فی الدین شیرازی و ناصر خسرو از این جرگه‌اند. آنان در رتبه نخبگان حکومتی، در ساختار^۳ مذهبی دیوان‌سالاران و کارگزاران خلفای فاطمی، به انگیزه تطور مشروعیت مذهبی و سیاسی امام - خلیفه فعال بودند.

نخبگان ایرانی دربار خلافت فاطمی

جهان اسلام پس از ورود به سده‌های سوم و چهارم هجری با روی‌کردی عقلانی مواجه شد؛

۱. نخبه به معنای بزرگ و صاحبان فکر و توانایی‌های وسیع فکری و سازمان‌دهی است. نخبگان ایرانی به دو گروه نخبگان فکری و ابزاری تقسیم می‌شوند. نخبه ابزاری صاحب قدرت سیاسی و اقتصادی، اما نخبه فکری فردی دارای اندیشه و روش‌های بهینه و تئوری تولید است. نخبه فکری با روش عقلی تحقق اهداف خویش را دنبال می‌کند (سریع القلم، ۱۳۸۴: ۶۱؛ بشیریه، ۱۳۷۴: ۶۷؛ مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۳۶۴؛ باتومور، ۱۳۷۲: ۱۲؛ روشه، ۱۳۶۸: ۱۵۴). نخبگان ایرانی دربار فاطمی با فعالیت در سازمان دعوت در تبلیغ اقتدار امامت فاطمی در جایگاه نخبه حکومتی ایستادند و با ایجاد مبانی علمی و نظریه‌پردازی به انگیزه توجیه و تبلیغ امامت، در ترویج ایدئولوژی فاطمی کوشیدند.

۲. هر نظام سیاسی افزون بر استفاده از روابط قدرت، از ابزارهایی برای ایجاد فرآیند اقتدار بهره می‌برد. رهبران سیاسی خود را دارای حق حکومت کردن می‌دانند و از سه ابزار برای کاربست قدرت خود استفاده می‌کنند: ۱. کیفردهنده؛ ۲. پاداش‌دهنده؛ ۳. شرطی. تألیف و تدریس و مناظره علمی به انگیزه نفوذ در عقاید افراد، از ابزارهای فرهنگی در این زمینه‌اند (عالم، ۱۳۷۳: ۱۴۶؛ کالبرایت، ۱۳۹۰: ۱۲).

۳. پس از انتقال خلافت فاطمی به مصر، نظام اداری آنان به دو بخش ساختار اداری - سیاسی (وزارت و دیوان) و ساختار مذهبی (نظام قضایی - سازمان دعوت) تقسیم شد (ابن‌طویر، ۱۹۹۲: ۳۳-۴۵؛ ابن‌الصیرفی، ۱۹۲۴: ۳۴). نخبگان ایرانی در ساختار مذهبی خلافت در بخش سازمان دعوت فعال بودند.





زیرا با فراوانی ترجمه^۱ کتاب‌های علمی و فلسفی یونان و دیگر اقوام، تحولی عظیم در جهان اسلام پدید آمد و این تحول موجب شد که برخی از فرقه‌های اسلامی برای تبیین و تثبیت باورهای خود، به عقل‌گرایی و استدلال عقلی روی بیاوردند. شیعیان اسماعیلی از سده سوم هجری فعالیت سری خود را در برابر حاکمیت عباسی آغاز کردند و با ایجاد امپراطوری در شمال آفریقا، خواستار رنسانس فکری و احیای علوم اسماعیلی بودند. بنابراین، قاهره را به مرکز و پایگاه قدرت مذهبی و سیاسی بدل کردند؛ چنان‌که این دوره برجسته‌ترین عصر غلبه و اقتدار شیعیان اسماعیلی بود و نخبگان ایرانی سازمان دعوت در این دوره، با روی کرد عقلی در تبیین اقتدار نهاد امامت کوشیدند و در بسط و رواج اندیشه و اقتدار فاطمی بسی تأثیر گذارند.

شاخص‌های منزلت^۲ مذهبی نخبگان

داعیان ایرانی فعال در سازمان دعوت فاطمی با طرح نظام‌های فکری و فلسفی درباره آفرینش جهان و انسان، آن را با الاهیات اسماعیلی آمیختند و بدین شیوه مشروعیت مذهبی امامان فاطمی را توجیه کردند. نخبگان با پیوند دین و فلسفه به یک‌دیگر، با عنوان نماینده امام فاطمی به تبلیغ دعوت پرداختند؛ چنان‌که برخی از فرمان‌روایان محلی آسیای مرکزی، خراسان و شمال ایران بر اثر دعوت برخی از داعیان، به کیش اسماعیلی گراییدند (مقریزی، ۱۹۹۸: ۲، ۵۹؛ شیال، ۲۰۰۲: ۷۷-۷۵؛ جان‌احمدی، ۱۳۹۰: ۸۱: ۹۷). به تعبیر دیگر، نخبگان در جایگاه «داعی الدعوات^۳» و «حجت^۴» در نشر دعوت فاطمی بسیار فعال بودند.

تعلیم حکمت اسماعیلی و عبادات ظاهری به پیروان، از وظایف اصلی آنان بود. آنان بر همه علوم دینی و غیر دینی مسلط بودند و با هدایت مؤمنان، به تعلیم شیوه پیروی از امام می‌پرداختند و جلسات علمی را هر روز در سطح‌های گوناگون برگزار می‌کردند (کرمانی، ۱۹۸۳: ۳۴۲؛ دفتری، ۱۳۷۵: ۱۲۸). داعی الدعوات^۵ به انگیزه نشر حاکمیت جهانی تفکر فاطمی، با دوازده نقیب یا حجت جزایر، مستقیم مرتبط بود. آنان مدیریت سازمان دعوت فاطمی را در دست داشتند و در جزایر دعوت با ارسال داعیان خود و نفوذ در جامعه علمی و مناظرات با پیروان دیگر فرق اسلامی، تطور اندیشه و ادبیات فاطمی را رقم می‌زدند؛ چنان‌که بر اثر تبلیغات ابو یعقوب سجستانی رهبر قرامطه سیستان و خراسان درباره پیروی از امام فاطمی، بیش‌تر قرامطیان آن سامان تابع خلافت شدند و این روی داد موجب گسترش اقتدار امام فاطمی در مشرق اسلامی شد. او زمانی به نمایندگی امام اسماعیلی، داعی ری بود و توانست امیران موصل و بغداد را پیرو آموزه‌هایش کند؛ چنان‌که بنو حماد موصلی را مأمور دعوت در جزیره (شمال عراق) کرد (فضل الله، ۱۳۶۲: ۷).

حمیدالدین کرمانی از دیگر ایرانیان نام‌دار روزگار الحاکم بامر الله، لقب افتخاری «حجت العراقین» (داعی عراق عرب و عجم) را از امام فاطمی دریافت و روزگارش با اقتدار آل بویه در بغداد مقارن بود (بدوی، ۱۳۷۴: ۲، ۲۹۸؛ دفتری، ۱۳۷۵: ۲۵۱). گفته‌اند مُقلد بن یوسف کارگزار حکومت عباسی در موصل

۱. عصر نهضت ترجمه در دولت عباسی با ترجمه متون پرشمار حکمت یونانی به عربی آغاز شد. آثار حکمایی همچون افلاطون، ارسطو، جالینوس و بطلمیوس که پیش‌تر اندیشه‌ورزان مسیحی بین النهرین و شام آنها را به سرپانی و آرامی ترجمه کرده بودند، با تلاش دانش‌مندان دربار عباسی در این عصر به عربی ترجمه شدند و علوم بسیاری به همت خلیفه عباسی به جامعه مسلمانان راه یافت که خود عامل کمال تمدن اسلامی و رشد عقلی مسلمانان بودند (واکر، ۱۳۷۲: ۳).

۲. واژه «منزلت» به معنای درجه و حرمت و احترام و در اصطلاح جامعه‌شناسی به معنای وضع، شأن و مقام فرد نزد دیگران است. نخبگان از دید جامعه‌شناسان افرادی دارای اقتدار یا قدرت و از بیش‌ترین امتیاز در رشته فعالیت خودشان برخوردارند (ملوین، ۱۳۷۳: ۴۵؛ روش، بی‌تا: ۱۲۰-۱۲۱). داعیان ایرانی درباره فاطمی نسخه‌های حکومتی و از کارگزاران ایدئولوژیک خلفا بودند که هدف گسترش اندیشه فاطمی را در جامعه اسلامی دنبال می‌کردند.

۳. «داعی الدعوات» نماینده تام الاختیار امام و معلم - متکلم اسماعیلی و مدیر سازمان دعوت بود. وی به شیئات و پرسش‌های نوکیشان پاسخ می‌داد و مسئول نصب داعیان ایالات دور و نزدیک (عسقلان، رمله، عکا، سلمیه، صور و دمشق) بود (مقریزی، ۱۹۹۸: ۲، ۲۵۹؛ الشیال، ۲۰۰۲: ۷۵-۷۷).

۴. واژه «حجت» در قرآن به معنای دلیل و برهان و احتجاج است. نزاریان مقام باب را با حجت یکسان و حجت را واسطه امام و مردم می‌دانستند، اما کرمانی در جدول مراتب دعوت، حجت را در رتبه‌های دارای حق فرمان شرعی و صدور حکم حق و باطل تعریف کرده است. حجت‌ها در عصر اقتدار فاطمی، کارگزاران مذهبی جزایر بودند؛ چنان‌که دوازده جزیره دوازده حجت یا نقیب داشتند. حجت عصر غیبت، اهمیت فراوانی داشت؛ چنان‌که حجت محمد بن اسماعیل، در عصر غیبت او میان مردم بود، اما معنای دیگر حجت، ناطق و جان‌شمن زنده است. از دید آنان علی (ع) حجت رسول خدا (ص) بود. چهار نفر از دوازده حجت ملازم امام و هفت نفر برترین نمایندگان و مأمور جزایر سبعة بودند و بر سی حکم می‌راندند (ناصرخسرو، ۱۳۴۸: ۱۷۸؛ نویختی، ۱۳۶۱: ۶۳).

۵. با توجه به اهمیت رتبه داعی الدعوات در جامعه اسماعیلی، مهم‌ترین وظایف وی چنین بود: فراهم آوردن زمینه تعلیم پیروان؛ هدایت و دعوت مردم؛ معرفی کیفیت ابراز حب ولایت؛ نشان دادن طریق رستگاری؛ برپایی حدود دین و... (جان‌احمدی، ۱۳۹۰: ۴۰۴).





در دوره فعالیت او، اسماعیلی شد. گرایش حاکمان موصل به فاطمیان، از دیگر نشانه‌های نفوذ وی در حاکمان محلی است؛ چنان‌که به نام العزیز بالله خلیفه فاطمی، بر منبر موصل خطبه خواندند (۳۸۲ ق) (بدوی، ۱۳۷۴: ۲: ۳۰۰). حضور فعال وی در دربار موجب وحدت جامعه اسماعیلی شد. کرمانی نخستین بار هنگام خلافت العزیز بالله به مصر رفت و بار دیگر به دعوت ختکین الضیف داعی الدعات قاهره در روزگار خلافت الحاکم بامر الله برای حل بحران دعوت و سامان‌دهی به آشفتگی اوضاع اجتماعی و مذهبی جامعه اسماعیلی بر اثر نفوذ آموزه‌های غلات دروزی، به قاهره سفر کرد و پس از پایان کارش به عراق بازگشت (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۲۸). حضور چشم‌گیر او در قاهره با عنوان متفکر و مبلغ ایدئولوژی فاطمی برای بازسازی اندیشه امامت، در تثبیت امامت الحاکم بسیار مؤثر افتاد. وی با بازنگری موضوع امامت به رد باورهای غلات دروزی پرداخت (همان).

فرآیند عمل‌کرد مذهبی نخبگان ایرانی در تبلیغ مذهب و گسترش اقتدار سیاسی امامت فاطمی عصر داعی‌الدعات المؤید فی‌الدین شیرازی^۱، گسترده‌تر شد. وی افزون بر منصب داعی الدعات، زمانی ریاست دیوان انشاء^۲ را بر عهده داشت (ادریس، ۱۹۹۱: ۵۴). فعالیت اجرایی او افزون بر مشارکت سیاسی‌اش، بر نفوذ وی در جامعه اسماعیلی آن روزگار دلالت می‌کند. نویسنده زهر/المعانی المؤید را فرزند روحانی حمیدالدین کرمانی خوانده و گفته است: المؤید همانند کرمانی در ترویج و بسط اقتدار و ایدئولوژی فاطمی مؤثر بود. المستنصر بالله وی را «سلمان فارسی اهل‌بیت» خواند و به این سبب، پایگاه مذهبی و نفوذش در جامعه فاطمی، نمایان‌تر شد (ادریس، ۱۹۹۱: ۵۴؛ همدانی، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

المؤید فعالیت مذهبی و علمی‌اش را در زادگاهش فارس آغاز کرد. سرزمین فارس در آن روزگار قلمرو حکومت ابوکالیجار امیرنشین خود مختار آل‌بویه و قلمرو مخالفان فاطمی (خلافت عباسی بغداد) بود (کلم، ۱۳۸۳: ۱۳). المؤید در جایگاه رهبر شیعیان اسماعیلی از طریق دعوت انفرادی و ارتباط مستقیم و راه‌اندازی حلقه مباحثه علمی با امیر بویی، در جذب او به پیروی از خلیفه فاطمی می‌کوشید (کلم، ۱۳۸۳: ۲۳). وی زمانی معلم ابوکالیجار بود و این جایگاه خود موجب نشر اقتدار فاطمیان شد، اما بر اثر هم‌دستی مخالفان و عالمان اهل سنت، سرزمینش را ترک کرد (همان) و پس از سپری کردن دوران سرگردانی در خوزستان^۳، بین‌النهرین شمالی و شام، سرانجام به قاهره مرکز خلافت فاطمی رفت (۴۳۷ یا ۴۳۸ ق / ۱۰۴۶ یا ۱۰۴۵ م) و پس از سکونت در آن‌جا، نخست به ریاست دیوان انشاء؛ سپس به مقام داعی الدعات منصوب شد (کلم، ۱۳۸۳: ۵).

هم‌چنین خلیفه فاطمی او را مأمور ارسال هیئت نظامی^۴ برای کمک به ارسالن بساسیری در بغداد کرد (شیرازی، ۱۹۴۹: ۱۵). این گزینش به انگیزه فتح بغداد با توجه به رفتار سیاسی او در ایجاد ائتلاف سیاسی میان امیران فرات میانه و خلافت عباسی صورت گرفت که خود نشان‌گر میزان نفوذ و اقتدار وی در عصر فاطمیان است (همان، ۴). شاید تلاش علمی^۵، مذهبی و سیاسی وی موجب ارتقای اقتدار خلافت فاطمی در داخل و خارج بلاد شده باشد. او با ایجاد ائتلاف منطقه‌ای با امیران محلی در برابر مخالفان به‌ویژه ترکان سلجوقی، موجب گسترش قدرت دولت فاطمی شد. تلاش‌های مستمر به سقوط دشمنان: ۲. شرح اقامت وی در قاهره و

۱. خاندان وی از آغاز به باورهای فاطمی معتقد بودند. پدرش موسی بن داوود از داعیان برجسته خلیفه الحاکم بامرالله (۳۸۶-۴۱۱ ق) در جزایر دعوت بود. بنابراین، المؤید از کودکی با اصول عقاید اسماعیلیان آشنا شد (ادریس، ۱۹۹۱: ۵۴).
 ۲. به گزارش مورخان، دیوان انشاء نزد فاطمیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. متولی این دیوان را «صاحب دیوان انشاء» و «کاتب الدست الشریف» می‌نامیدند و او را «الشیخ الاجل» می‌خواندند. نوشتن کتاب البلاغه (مجالس) از مهم‌ترین وظایف او بود. آگاهی از نامه‌های رسیده از ولایات مختلف، از دیگر کارهایی متولی دیوان انشاء به شمار می‌رفت. او نامه‌ها را دریافت و بررسی می‌کرد؛ سپس آنها را برای خلیفه می‌فرستاد تا او به آنها پاسخ دهد. کسی جز خواص خلیفه، نمی‌توانست به این دیوان برود. کاتبان و نویسندگان چیره‌دست و توانا را در روزگار فاطمیان، به تولی دیوان انشاء برمی‌گزیدند. برمی‌گزیدند. رئیس این دیوان جایگاه بلندی نزد خلیفه داشت و می‌بایست خوش‌رو، خوش‌سخن، بردبار، بسیار عالم، حافظ اسرار و از بالاترین طبقات مردم می‌بود. رئیس این دیوان بیش‌تر منصب وساطت را نیز بر عهده داشت (عطیه مصطفی، ۱۹۴۸: ۱۵۴).
 ۳. به استناد منابع، بر اثر فراگیری فعالیت وی در ایران هنگام تبعید او از موطنش، به اهواز رفت و نزد وزیر ماند. لشکریان از سوی برای استقبال از ملک ابوکالیجار از روزهای پیش از ورود او آماده شده بودند و مردم بسیاری برای دیدن المؤید آمدند. خبر ورود المؤید به ابن‌مشرقی قاضی القضاة اهواز رسید که با خلیفه عباسی بسیار نامندگاری می‌کرد. المؤید نزد قاضی رفت و قاضی او را به گرمی پذیرفت و به او خوش‌آمد گفت و تأسف خود را از رنج‌های هموار شده بر او، اظهار کرد (شیرازی، ۱۹۴۹: ۲؛ ابن‌بلخی، ۱۳۶۳: ۱۹).
 ۴. وی رهبری هیئت نظامی شمال شام را بر عهده داشت (۴۴۸ تا ۴۵۰ ق) و مدیریت و مأموریت سیاسی‌اش نشان‌دهنده میزان توانایی او در ترویج دعوت بود.
 ۵. وی آثار ادبی منثور و منظوم درباره اندیشه اسماعیلی نوشت که مجالس المؤیدیه شامل هشتصد مجلس (هشت مجلد دارای صد مجلس) یکی از آنهاست. مجالس مضامین فلسفی، فرجام‌شناختی، تفسیر باطنی قرآن، حدیثی و اخلاقی با تاویل اسماعیلی دارد. المسائل السبعون فی التأویل، از دیگر آثار وی است که بر پایه هفتاد پرسش و پاسخ در بردارنده تفسیر تمثیلی قرآن سامان یافت. سیره المؤید فی الدین یا خاطرات و تجارب وی اثر دیگر او در خدمت به خلیفه فاطمی است. این کتاب دو بخش دارد: ۱. شرح فعالیت داعی در شیراز و موقوفیت وی در جذب امیر بویی؛ سپس ترک موطن بر اثر هم‌دستی دشمنان: ۲. شرح اقامت وی در قاهره و



بغداد (۴۵۰ ق) به فرمان‌دهی ارسلان بساسیری انجامید و یک سال بنام خلیفه فاطمی در آن‌جا خطبه می‌خواندند؛ سپس المؤید در جایگاه داعی الدعات ریاست مجالس الحکمه را بر عهده گرفت (۴۵۴ ق) (کلم، ۱۳۸۳: ۱۵؛ دفتری، ۱۳۷۵: ۱۵۴). به سخن دیگر، وی در کنش و تغییرات سیاسی و اجتماعی جامعه اسماعیلی بسیار تأثیرگذار بود.

روش و عمل کرد او را شاگردش ناصر خسرو ناصر خسرو داعی برجسته خراسان پی گرفت. او پس از بازگشت به خراسان، با عنوان حجت خلیفه فاطمی، مأمور تبلیغ دعوت شد و از ۴۴۴ قمری در بلخ به تبلیغ اندیشه امامت فاطمی پرداخت (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۹۷). ناصر خسرو با بر اثر چیرگی‌اش بر حکمت و دیگر علوم و مهارتش در بحث و جدل، عام و خاص را به دعوت کشاند و به همین سبب علمای اهل سنت او را به بددینی و الحاد متهم کردند و بنابراین، او ناگزیر از بلخ گریخت (ناصر خسرو، بی‌تا: ۴۰۳) و پانزده سال پایانی عمرش را در روستای یمگان^۱ ماند.

دیدگاه‌های مورخان درباره فرقه ناصریه، به شناخت سهم وی در گسترش دعوت کمک می‌کند. کسانی فرقه ناصریه را پیروان ناصر خسرو دانسته‌اند. اسماعیلیان بدخشان ناصر خسرو را «شاه ناصر» می‌خواندند و او را بسی محترم می‌شمردند (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۵۱). به گفته مؤلف بیان‌الادیان، ناصریه پیرو حجت خراسان بودند:

ناصریه اصحاب ناصر خسرو بودند و او صاحب مذهب و مؤلف کتاب وجه دین و دلیل المتحیرین است و بسیار کس را از اهل طخارستان از راه به در شدند و آن مذهب گرفته‌اند (بلخی، ۱۳۱۲: ۷۲).
بیان‌الادیان به صراحت ناصریه را از پیروان حجت خراسان می‌شمرد. هم‌چنین شیخ محمود شبستری عارف برجسته (م ۷۲۵ ق) در برخی از ابیاتش ناظاً به موضوع «تمسک به عقل بی‌نقل» عقاید ناصر خسرو را نقد می‌کند:

هست از این قوم ناصر خسرو * که کند کهنه بدعتی را نو

فلسفی اصل و رافضی طین است * زین دو بگذر که دشمن دین است (شبستری، ۱۳۷۱: ۱۵۲).
او در این ابیات به تجدید بدعت و گسترش آموزه‌های اسماعیلی پس از فروکش کردن آنها اشاره می‌کند و در برخی از ابیاتش به صراحت گسترش عقاید اسماعیلی را به تلاش‌های ناصر خسرو گره می‌زند:

از همه نوع علم و فضل و هنر * به جز از شاعری چه داشت دگر

و علی‌الجملة فتنه ناصر * هست در جمله جهان ظاهر (شبستری، ۱۳۷۱: ۱۵۲).

بر کنار از داوری منابع موافق و مخالف ناصر خسرو، می‌توان اذعان کرد که او در جایگاه حجت فاطمی در بسط عقاید و اصول فاطمیان در مشرق تأثیرگذار بود؛ چنان‌که سال‌ها مردمان جیحون علیاً به آموزه‌های این داعی ایرانی باور داشتند و پس از افتادن انشقاق در دعوت فاطمی، نزاریان آثار و عقاید ناصر خسرو را بسیار ارزشمند می‌شمردند و حتی او را نزاری می‌دانستند و این خود نشان‌دهنده میزان سهم وی در گسترش عقاید اسماعیلی در آن منطقه است.

فعالیتش در دارالعلوم و مأموریت سیاسی او در بغداد. دیوان اشعار المؤید نیز از آثار عربی منظوم ارزشمند او در حمایت از باورهای اسماعیل و توجیه آنها و شرح مشکلات مؤلف است که ۶۲ قصیده مطول در قالب مدیحه و مرثیه و مناجات دارد. الادعیه المؤیدیه نیز دعا‌های متعدد او را خطاب به باری (تعالی) در اعیاد مذهبی در بردارد (کلم، ۱۳۸۳: ۱۴۳-۱۴۵).
۱. کسانی معتقدند وی پیش از ۴۵۳ قمری به یمگان رفت؛ زیرا زاد المسافرین (کتاب فلسفی‌اش) را در دوران تبعید در آن‌جا نوشت (ناصر خسرو، بی‌تا: ۲۸۰).



شاخص‌های منزلت علمی نخبگان

جامعه اسماعیلی پس از چیرگی مذهبی و سیاسی فاطمیان بر شمال آفریقا، از دید عقلی و علمی رشد کرد. نخبگان ایرانی در جایگاه کارگزاران ایدئولوژی و دیوان‌سالاران مذهبی خلافت، به آمیختن اندیشه و علوم بیگانه با اندیشه‌های اسلامی پرداختند تا با ترکیب علوم، حقیقتی معتبر و جهانی و معادل با واقعیت دینی و الهی بسازند (واکر، ۱۳۸۳: ۱۳۹). بیش‌تر مسلمانان عقل‌گرایی و علوم فلسفی را تهدیدی برای اسلام و مسلمانان می‌داشتمردند، اما نخبگان ایرانی کنار دیگر اندیشه‌ورزان دربار فاطمی خواستار تلفیق دین و فلسفه به انگیزه احیای مشروعیت و مرجعیت امام شیعی و استرداد حقوق خاندان علی (ع)؛ یعنی یگانه منبع هدایت الهی بودند و افزون بر تطور اندیشه علمی، می‌خواستند نظمی اجتماعی به رهبری امام در اندازند. امام از دید نخبگان، حلقه وصل سلسله مراتب روحانی و جسمانی بود که جامعه با هدایت و راهنمایی او به رستگاری می‌رسید (همان). عمل کرد علمی ایرانیان^۱ به انگیزه تأثیر و نفوذ در افراد، موجب گسترش فرهنگ فاطمی در دوره میانه اسلامی شد. آنان با تألیف آثار کلامی و فلسفی و اجرای مناظرات و مباحثات علمی و تدریس در دار الحکمه و دار العلم^۲، جایگاه برجسته‌ای در جامعه اسماعیلی یافتند.

فعالیت‌های علمی ابویعقوب سجستانی بخشی از همین عمل کرد است؛ چنان‌که رنسانس شیعی به‌ویژه اسماعیلی جامعه اسلامی در عصر او محقق شد؛ یعنی روزگار این داعی برجسته، دوره موفقیت‌های بزرگ شیعه بود (واکر، ۱۳۸۳: ۳). رشد عقل‌گرایی در جامعه اسلامی در این عصر، به کشمکش موافقان و مخالفان انجامید. سازمان دعوت به مدیریت نخبگان ایرانی دربار فاطمی با تأکید بر علم امام فاطمی به انگیزه نشر مشروعیت امام در برابر مخالفان، افزون بر نص، از استدلال عقلی و عقل‌گرایی بهره می‌بردند.

آثار و رساله‌های سجستانی^۳ (سخن‌گوی جامع فکری و عقلی دعوت) در ادبیات محققانه اسماعیلیان، برداشت‌های عقلی و خردگرایانه‌ای برمی‌تابد (فضل الله، ۱۳۶۲: ۷؛ کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳). او معرف اندیشه و فلسفه اسماعیلی بود که در «نصره» به حمایت از اندیشه نسفی و مخالفت با/اصلاح ابوحاتم رازی پرداخت (بدوی، ۱۳۷۴: ۲، ۲۹۲؛ غالب، ۱۹۶۴: ۲، ۲۹۵) و موجب گسترش جهان‌شناسی نوافلاطونی نسفی در جامعه اسماعیلی شد.

اندیشه فلسفی وی هنگام اقتدار المعز فاطمی از قبول عام برخوردار بود (همان). او در «افتخار» به شرح و تبیین و تأویل عقلی مبانی اهل حق در توحید، نبوت، امامت، بعثت، قیامت پرداخته و از معرفت دو اصل «جهان» (ظاهر) و «خرد» (باطن) و حروف سبعة علویه سخن گفته (سجستانی، بی‌تا: ۲۰) و تلاش عقلی و علمی وی در اثبات امامت فاطمی، در آثارش نمایان شده است؛ چنان‌که در «اثبات‌النبو» با استدلال عقلی و با توجه به آیات و احادیث به اثبات نبوت انبیا می‌پردازد (سجستانی، بی‌تا: ۴۳). ادبیات اسماعیلی در آثار سجستانی، نیمه‌فلسفی می‌نماید و موضوع دین و علم و تلفیق آن دو و پرسش درباره خلقت و معرفت‌شناسی، در این آثار مطرح می‌شود. او مبنای اصلی رستگاری را پیروی از

۱. نخبگان ایرانی سازمان دعوت اثر تصمیماتشان و تأثیرشان در افراد، عاملی انسانی رشد علمی و جذب افراد به مقام کاریزمایی امام بودند؛ چنان‌که طبقه رسمی جامعه روحانیان در درازنای تاریخ، به حاکم و رهبر را در جایگاهی الهی نشانده و دارنده فره ایزدی دانسته است. این تقدس‌بخشی دینی به حکومت دنیایی، سرچشمه الهی دارد و بر مشیت الهی مبتنی است و موجب خوشاوندی دین و دنیا می‌شود.

۲. تأسیس مرکز دار العلم و پس از آن بیت الحکمه (۳۹۵ ق) و عصر اقتدار الحاکم فاطمی در چارچوب سیاست مذهبی فاطمیان، بر مبارزات فرقه‌گرایانه دولت فاطمی دلالت می‌کند. هدف خلیفه در آغاز، ایجاد مجالی برای آزادی عقیده اهل‌سنت بود و این مؤسسه برای تدریس علوم و اندیشه همه فرقه‌ها پدید آمد تا از تعصب اسماعیلی پرهیز شود. علمی همچون فقه، نجوم، ریاضی و طب در آن‌جا تدریس می‌کردند، اما آرام آرام با تغییر رفتار الحاکم، این مرکز به مکانی برای ترویج عقاید اسماعیلی بدل گشت و به دست داعی الدعوات افتاد. مجالس الحکمه نیز ویژه تدریس عقاید خاص اسماعیلیه برای پیروان این مذهب بود (مقریزی، بی‌تا: ۱، ۴۰۸؛ ابن‌تغربری، بی‌تا: ۴، ۲۲۲).

۳. او را ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی خوانده‌اند. او هم‌چنین به «دندان» ملقب بود. تاریخ ولادت وی را ۲۷۱ قمری نوشته‌اند. برخی از مورخان معتقدند او در روزگار محنت بزرگ اسماعیلیان (۳۳۱ یا ۳۲۲ ق) هم‌زمان با حکومت نوح سامانی، هم‌راه استادش نسفی کشته شد، اما کسانی زمان مرگش را عصر اقتدار فاطمیان در مصر و او را از داعیان برجسته فاطمی در مشرق دانسته‌اند. به استناد آثار برخی از نویسندگان، او ۳۶۱ قمری درگذشت؛ زیرا خودش در باب نهم «افتخار» گفته است: از وفات رسول خدا (ص) ۳۵۰ سال و اندی گذشته است. پس گمان می‌رود ۳۶۱ یا ۳۶۲ قمری درگذشته باشد. کشف المحجوب، الینابیع، تحفه المستجبین، اثبات النبوة، الافتخار، الموازین، النصره، اسس الدعوة و تأویل الشراعی، از آثار وی است (همدانی، ۱۳۸۴: ۱۳۶۲؛ همان، بی‌تا: ۷؛ کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳).





امام می‌داند و در ترکیب اندیشه نوافلاطونی با اصول عقاید اسماعیلی موفق می‌شود (واکر، ۱۳۸۳: ۵). هدف سجستانی از تلفیق علم و دین، مجهز کردن نهضت اسماعیلی به شالوده نظری درست و تأویل بود تا در برابر مخالفان، مشروعیت فاعلی امام - خلیفه را با ادله علمی توجیه کند.

احمد بن ابراهیم نیشابوری^۱ از دیگر نخبگان ایرانی دربار فاطمی همچون دیگر داعیان دار الحکمه، با علوم باطنی و تفکر فلسفی آشنا شد و در مجالس تأویلی داعیان بزرگ شرکت می‌کرد و با ممارست مذهبی و علمی به مقام داعی الدعوات عصر خلافت الحاکم بامر الله دست یافت (همدانی، ۱۳۸۴: ۹۹). روی کرد علمی نیشابوری توجیه عقلی امامت فاطمی بود. وی در «اثبات الامامه» در چارچوب روشی کلام فلسفی، به توجیه امامت اسماعیلی پرداخت (نیشابوری، ۱۹۹۶: ۲۸) و پس از شرح نبوت و تأکید بر الزام سیاسی انبیا، مقام امامت را مقام رهبری راستین و امتداد رسالت نبی برشمرد.

به گفته او سیاست در آرای فلاسفه بر سه قاعده استوار است: سیاست خاصه، عامه و عامه. کسی از سیاست عامه یا مدن برخوردار است که در سیاست عامه و خاصه توانا و معتدل باشد و امام معتدلترین فرد روزگار و جامع هر سه نوع سیاست است (همان). او افزون بر استدلال نقلی، از اصطلاحات و برهان فلسفی در توجیه امامت فاطمی بهره برد.

توجیه عقلانی امامت در عصر کرمانی، شکوفاتر شد. او آثاری در توجیه اقتدار فاطمیان و نظریه امامت نوشت و به رد و طرد عقاید دیگر مذاهب پرداخت. رساله‌ای با عنوان «الرساله الواعظه فی الرد علی الاخرم الفرغانی» رهبر دعوت دروزیان در مجموعه رسائل وی هست که در آن عقاید غلات دروزی را باطل می‌خواند. او همچنین در رساله دیگری به نام «الرساله الکافیه فی الرد علی الیهارونی الحسنی الزیدی» امام زیدیه به مجادله قلمی با امام زیدی پرداخته و امامت وی را نقض کرده است؛ زیرا الیهارونی در این زمان امامت اسماعیلی و باورهای آنان را در آثارش نقض کرده بود (فؤاد ایمن، ۲۰۰۷: ۵۷۷). این حجت فاطمی در «المصاییح با عرضه دلایل عقلی و نقلی، نص امامت فاطمی را توجیه می‌کند (کرمانی، ۱۴۱۶: ۱۰۹-۱۴۸).

با توجه به فعالیت علمی کرمانی در اثبات امامت و اقتدار فاطمیان و تدوین آثار مرتبط با نظریه امامت در جامعه بحران‌زده اسماعیلی آن روز، او، از منزلت علمی بسیاری برخوردار شد. اندیشه‌ورزان ایرانی پس از وی نیز در دربار فاطمی فعال بودند و کنار دیگر داعیان در وحدت جامعه کوشیدند. المؤید داعی و نخبه برجسته عصر المستنصر بالله با برپایی «مجالس الحکمه» به انگیزه تعلیم عقائد و حکمت اسماعیلیه به ترویج باورهای فاطمی و تحلیل و توجیه ویژگی‌های باطنی آنها پرداخت (فؤاد ایمن، ۲۰۰۷: ۵۷۹).

المؤید هنگام سکونتش در قاهره، مقیم دار العلم و در آن جا به کار تعلیم و تربیت سرگرم بود و ریاست مرکزی نهاد دعوت را بر عهده داشت و عمرش را برای اداره سازمان دعوت، تعلیم و تربیت طلاب و داعیان داخل و خارج قلمرو خلافت، تألیف آثار منظوم و منثور کلامی، فلسفی در توجیه نهاد امامت، وقف کرد (کلم، ۱۳۸۳: ۳؛ همدانی، ۱۳۸۴: ۵).

۱. احمد بن ابراهیم یا محمد نیشابوری سده چهارم قمری در خانواده اسماعیلی در نیشابور متولد شد و در سال‌های جوانی‌اش در گروه تنظیمات دعوت سری فعالیت کرد و هنگام خلافت العزیز بالله (۳۶۴-۳۸۶ ق) به قاهره رفت (نیشابوری، ۱۹۹۶: ۲۲).



تربیت طلاب بود از برجسته‌ترین فعالیت‌های علمی المؤید بود؛ چنان‌که لمک بن مالک داعی طیبی یمن و ناصر خسرو حجت خراسان از شاگردان با کفایت او بودند. المؤید را پدر روحانی دعوت یمن نامیده‌اند (همان). او در آثار منثور و منظومش با روی‌کردی علمی مشروعیت امامت فاطمی را توجیه کرد و به طرح مباحث فلسفی در مجالس پرداخت و به انگیزه تعالی‌بخشی به شأن و مقام امام فاطمی، از استدلال عقلی و تأویل مذهبی بهره برد (المؤید فی الدین، ۱۹۹۴: ۱۴). از دید او، خداوند باطن پدیده‌ها را مخفی کرد و راهی برای معرفت آنها فرایبش انسان نهاد و بدین طریق انسان را آزمود (همان). این شاعر و داعی ایرانی هم‌چنین با توجه به اهمیت ولایت، با استناد به احادیث و آیات قرآن و به روش افغانی، امامت خلفای فاطمی را اثبات می‌کرد؛ چنان‌که این حدیث را از امام جعفر صادق آورده است: دو جاهلیت است جاهلیت کفر و جاهلیت گم‌راهی؛ پس جاهلیت گم‌راهی قبل از بعثت رسول (ص) بود، اما جاهلیت گم‌راهی پس از بعثت است [یعنی] کسی که از امام زمان خود گم‌راه شود (المؤید فی الدین، ۱۹۹۴: ۱۵۱).

او در اشعارش هم همین مفاهیم را پی گرفت؛ چنان‌که در قصیده پنجم بر پیروی از ائمه و اهلبیت به‌ویژه امام فاطمی عصرش تأکید کرده است:

اهل بیت علیهم نزل الذکر * و فیه التحریم و التحلیل
هم امان من العمی و صراط * مستقیم لنا و ظل ظلیل

هاکم منهم بمصر اماما هو * بالنفی لشکوک کفیل (المؤید فی الدین، ۱۹۹۶: ۲۱۷)؛ خاندان پیامبر (ص) که در مورد آنان نص وارد شده و آنها را باید تحلیل نمود. آنها امان این دنیایند و برای ما راه درست و مستقیم می‌باشند، آنان سایه الهی و سایه‌بان در این دنیا هستند. در مصر از نسل آنان امامی است که برای کسانی که به امامت شک دارند کافی است که نظر آنان را نفی کند.

کاربست تأویل در شرح مبانی و عقاید اسماعیلی، از مهم‌ترین ویژگی‌های شعری المؤید است؛ چنان‌که شرح و تفسیر باطنی آیات و احادیث ناظر به برتری ائمه، از ویژگی‌های تأویل در ادبیات عرب به شمار می‌رود. المؤید نیز با استفاده از روش تأویل صفات و شاخص و ضرورت وجود امامت در اشعارش بهره برده و صفاتی را همچون علم، عصمت، عدل، مهدویت، رجعت و دور، در قالب نظم تأویل کرده تا از کیان امامت حفاظت کند. برای نمونه، در قصیده هجدهم (بیت ۳ و ۴) به بیعت خویش با ولایت امام فاطمی و ضرورت وجود ائمه اشاره کرده است:

عقدت ولائی لامام الذی به * یصح لتوحیدی بتحقیقه عقدی

بنو مصطفی من جوهر الخلق عقده * و هاک معدا منه واسطه العقد (المؤید فی الدین، ۱۹۴۹ م)؛ با نفس خویش ولایت امام را پذیرفتم و تصدیق کردم؛ امامی که یکتاپرستی و توحید من با بیعت با وی تحقق یافت. اولاد مصطفی از جنس انسانند که این گونه او واسطه و عامل تصدیق بشر است. او امام را عامل رستگاری بشر و راه پذیرش توحید می‌داند. از دید وی، بدون امام هدایت و علوم باطنی تحقق نمی‌یابند. منش سیاسی و انقلابی ادبیات فاطمی در آثار و فعالیت علمی ناصر خسرو حجت



خراسان پی‌گیری شد. ناصر خسرو عضو برجسته مکتب فلسفی اسماعیلی، در عهد جوانی‌اش به عیش و عشرت سرگرم بود و در قصایدش در خطاب به خودش به دوران می‌گساری و لعب و لهو خویش اشاره کرده است:

آن کردی از فساد که دگر یادت آید * آن رویت سیاه گردد و تیره شود ضمیر
دین را طلب نکردی و دنیا ز دست شد * همچون سبوس تر نه خمیری و نه فطیر (ناصر خسرو،
۱۳۶۵: قصیده ۴۶، ۱۰۱).

او پس از تحول روحی‌اش برای کشف حقیقت، سفر هفت‌ساله‌اش را آغاز کرد (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۷۴)؛ چنان‌که سه سال در قاهره ماند و در مدارس اسماعیلی برای آشنایی با علوم باطنی و تأویل شرکت کرد. کسانی او را از شاگردان المؤید فی الدین دانسته‌اند. وی پس از گذراندن مراحل و مراتب دعوت، به رتبه حجت امام فاطمی بار یافت و به انگیزه تبلیغ به خراسان بازگشت (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۴). پس از اقامت در خراسان رابطه وی با دربار خلافت در قاهره قطع نشد، بلکه بر پایه منابع تاریخی، همچنان مکاتباتش را با المؤید داعی الدعوات قاهره دنبال کرد (دفتری، ۱۳۷۵: ۲۵۱).

حجت خراسان برای نشر ادبیات و تفکر فاطمی آثاری به نثر و نظم فارسی پدید آورد. وجه دین برجسته‌ترین اثر دینی اوست. او در این اثر اسرار عبادت و احکام را به روش تأویل باطنی، بیان کرده و احادیث فراوانی از رسول خدا (ص) و ائمه و پیش‌تر از امام جعفر صادق (ع) گنجانده است. این اثر از شاه‌کارهای تأویل باطنی به شمار می‌رود (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۷) و اثری ارزنده در شرح و تأویل احکام اسماعیلی است. وی در آثارش به روش عقلی و دینی، به دنبال توجیه امامت فاطمی بود؛ چنان‌که در *زاد المسافرین* (اثری مبتنی بر مباحث حکمت و فلسفه) نیز به شرح ظاهر و باطن و عالم روحانی و جسمانی پرداخت. او هدف تألیف این کتاب را چنین گزارش کرده است:

مقصود ما از تألیف این کتاب آن است که مر خردمندان را معلوم کنیم که آمدن اندرین عالم از کجاست و کجا همی شود و این علمی است دشوار هم بگذراندن و هم به اندر یافتن (ناصر خسرو، بی‌تا: ۵).
او از سویی در جامع/حکمتین به اثبات خالق و رد آرای توحیدی معتزله، کرامیه و فلاسفه می‌پردازد و هدفش را گشایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی می‌خواند. او در این اثر با حکمت‌های دینی (آیات کتاب قرآن و اخبار و احادیث رسول) و با حکمت و برهان فلسفی و منطقی، به توجیه امامت می‌پردازد (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۱۸). آثار منظوم وی افزون بر آثار مثنوی کلامی و فلسفی‌اش نیز با روش فلسفی و کلامی به توجیه امامت فاطمی ناظرند. او در *روشنایی‌نامه* که ۵۹۲ بیت اندرزی دارد، مباحث عقل کلی، نفس، فطرت، معاد، جوهر و... را مطرح می‌کند و با دلایل فلسفی و عقلی، اصول عقاید فاطمی به‌ویژه موضوع امامت را توجیه می‌کند (رجبی، ۱۳۸۱: ۴۲۰). هم‌چنین در دیوان اشعارش، بر پایه هنر شاعری، قصایدی با مضمون‌های قرآنی و حدیثی و استدلال فلسفی به اثبات و توجیه مقام امامت و تنها به مدح خلیفه فاطمی پرداخته است. اشعار وی بنابر ماهیت تعلیمی آنها، از سویی جهان‌بینی اسماعیلی را باز می‌تابند و از سوی دیگر، بر اثر ساختار هنرمندانه آنها، عواطف و احساسات روحی شاعر



را بازگو می‌کنند. او علت غایی شعر را تعلیم‌گری آن می‌دانست و بنابراین، به فلسفه اخلاقی شعر توجه می‌کرد. شعر ناصر خسرو هنرمندانه و در خدمت معناآفرینی و تأویل امور محسوس و نامحسوس بود. او بیش‌تر به حقایق عقلی و مبانی اعتقادی و دینی توجه می‌کرد و بنابراین، توصیفات طبیعی وی نیز به تشبیهی برای ورود به مباحث عقلی و مذهبی می‌مانند (قاسمزاده، ۱۳۹۱: ۳۱۶).

حجت خراسان همانند المؤید در اشعارش کوشید نوعی تقابل میان ظاهر و باطن پدید بیاورد و در قالب تشبیه و کنایه‌گویی در پی عرضه باورهای مذهبی‌اش بود. هجو و ردیه‌نویسی بر مخالفان، از دیگر ویژگی شعری وی بود که انتقادی درباره ناهنجاری دینی روزگارش را در برداشت:

مرا گویند بددین است و فاضل بهتر آن بودی

که دینش پاک بودی و نبودی فضل چندانش (ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۳۴).

او افزون بر استدلال به سود عقاید اسماعیلی، در برخی از ابیاتش به هجو دینی و ردیه‌نویسی بر دیگر مذاهب و عقاید پرداخت و پیروان آنها را بر اثر تعصب دینی‌شان هجو کرد و به دفاع از ائمه فاطمی در برابر دشمنانشان پرداخت. او در برخی از ابیاتش به جهل و کوته‌فکری آنان اشاره کرده است:

ناصبی‌ای خر سوی نار سقر چند روی بر اثر سامری؟

بر آن برگزیده خدا و پیامبر گزیدی فلان و فلان و فلان را

چو هاروت و ماروت لب خشک از آن است ابر شط دجله مران بدگمان را (ناصر خسرو، ۱۳۶۵: ۱۱).

قصاید وی به انگیزه تعلیم و ترویج اندیشه فاطمی نظم یافته‌اند؛ زیرا دیدگاه مذهبی وی را در تصویرسازی‌هایش به شکل واضحی نمایان می‌کنند. او اشعارش را با عنصر تشبیه و صور خیال با صبغه کلامی - فلسفی به هدف نشر عقاید فاطمیان سامان داد؛ چنان‌که در برخی از ابیاتش خلافت فاطمی را به اوج گرفتن خورشید در بهار و اهل نفاق را به شب تیره و اهل تولی را به روز روشن تشبیه کرده است. او در این اشعار از طریق استدلال و با اصطلاحات کلامی - فلسفی، به تأویل ظاهر و باطن می‌پردازد و تنها مسیر سعادت و هدایت افراد را تمسک به امام فاطمی می‌شمرد. او در نظام کیهان‌شناختی خود، خواستار مشروعیت سیاسی امام فاطمی بود. هم‌چنین آموزه‌ها و باورهایش از تأکید بر ریاست هم‌زمان مادی و معنوی امام سرشارند. ناصر خسرو سرشت سیاسی ائمه فاطمی را تفسیر و توجیه می‌کرد و با تأکید بر خردگرایی و استدلال عقلی و البته بهره‌گیری از آیات و روایات مذهبی، به انگیزه توجیه عقلی مرجعیت دینی و دنیایی امام فاطمی و با اشاره به حکمت ائمه، آنان را عامل اتصال عالم محسوس و معقول به یک‌دیگر می‌دانست. از دید او امامان صاحبان تأویل باطنی‌اند که برخی از افراد و برگزیدگان آنها را کسب می‌کنند (ناصر خسرو، ۱۳۴۸: ۷۸؛ ۱۳۶۳: ۶۱).

او برای تحلیل مقام امامت فاطمی، مباحث فلسفی - کلامی خودش را با الاهیات عام و خاص آغاز کرد (ناصر خسرو، بی‌تا: ۴۲۶). به تعبیر دیگر، دو سنت جهان‌شناختی (نظام آفرینش) در عقاید داعیان اسماعیلی مطرح می‌شد: یکی نظام عقول ده‌گانه فارابی (خدا و عقول عشره) و یکی سنت اسماعیلیان قدیم (خدا، عقل، نفس و طبیعت). فلاسفه راه ارتباط انسان و خدا را عقول می‌دانستند، اما نظام فکری





ناصر خسرو به‌رغم دیدگاه پیشینیان، به نیروی خلاقه نفس ناظر است. نفس جهان جسمانی را خلق و آن را اداره می‌کند. او نفس (نفس انسانی) را همان چیزی می‌داند که به رستگاری (نجات) دست می‌یابد و بارها از رهایی و نجات این نفس سخن گفته است (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۸۹). با توجه به شرح سیره علمی و مذهبی ایرانیان در جامعه اسماعیلی، شاخص‌های علمی و مذهبی در نوشتار و رفتار آن مشهود است که دست‌یابی به مقام داعی الدعات و حجت در سازمان دعوت، تدریس، تألیف، مناظره علمی و تربیت شاگردان برای وحدت‌بخشی به جامعه اسماعیلی و نشر اقتدار مذهبی - سیاسی جامعه به هدایت و رهبری امام - خلیفه فاطمی، از این دست شاخص‌هایند.

نتیجه

با توجه به مخالفت عباسیان و دیگر فرقه‌های اسلامی با اندیشه‌های فاطمیان، شناخت داعیان آنها در سرزمین اسلامی دشوار است. بنابراین، اطلاعات فراوانی درباره شناخت سیره و منزلت مذهبی و علمی نخبگان ایرانی خلافت فاطمی در دست نیست. گمان می‌رود نخبگان ایرانی در آغاز پیدایی نهضت اسماعیلی، بیش از دیگران در جامعه اسماعیلی فعال بوده و پس از پایه‌گذاری خلافت فاطمی در مصر، در سازمان دعوت به جایگاه نخبگان حکومتی و منزلت مذهبی و مقام داعی الدعات و حجت دست یافته و عهده‌دار مدیریت دیگر داعیان جامعه اسماعیلی شده باشند.

منزلت علمی ایرانیان افزون بر مقام مذهبی آنان، از طریق شاخص‌هایی همانند تألیف، تدریس، مناظره علمی و تربیت شاگردان شناسایی می‌شود؛ زیرا این شاخص‌ها خود از عوامل افزایش اقتدار مذهبی - سیاسی فاطمیان در شرق و غرب اسلامی به شمار می‌رفتند. با استناد به منابع پیش‌گفته، داعیان ایرانی در جذب امیران محلی و بزرگان جامعه اسلامی به خلافت فاطمی مؤثر بودند؛ چنان‌که با گرایش ابویعقوب سجستانی داعی خراسان و سیستان، بیش‌تر قرامطه ایران به فاطمیان گراییدند. نخبگان حکومتی فاطمی در مراحل بحرانی تاریخ جامعه اسماعیلی، فعال و مؤثر بودند؛ چنان‌که عمل کرد علمی کرمانی در حل بحران دعوت و توجیه امامت الحاکم بامرالله بر این دعوی گواهی می‌دهد. او با تألیف آثار کلامی - فلسفی به بازاندیشی نظریه امامت پرداخت و با توجیه نص امامت الحاکم و رد الوهیت وی، موجب تحکیم وحدت جامعه اسماعیلی شد. هم‌چنین تأثیر المؤید فی الدین در اثبات امامت فاطمی از دید مذهبی، سیاسی و علمی و تصرف بغداد در عصر اقتدار المستنصر بالله، مؤید همین دعوی است. او نخبه فرهنگی دربار فاطمی بود و مدیریت اجرایی بخش دیوان انشاء را بر عهده داشت و با اجرای مأموریت سیاسی، از عوامل مهم فتح بغداد بود. لمک بن مالک آثار ارزش‌مند فاطمیان را با تلاش المؤید به یمن فرستاد تا از نابودی و دست‌درازی مخالفان مصون و محفوظ بمانند. او شاگردانی را برای نشر عقاید فاطمی در جامعه مسلمانان پرورد که ناصر خسرو حجت خراسان از برجسته‌ترین آنان بود. ناصر خسرو نیز با سامان‌دهی آثار علمی منظوم و منثور، به تبلیغ دعوت و توجیه امامت فاطمی در برابر مخالفان پرداخت و زمینه را برای بسط دعوت در خراسان و شرق ایران فراهم آورد.

References

Badkoubehazaveh, A.; fazli, Z. (2009). Causes of Fatimid Educational-Promotional Centers' Failure in the Development of Ismaili Sect in Egypt. The Journal of Islamic History and Civilisation, 4(8), 19-44.

بادکوبه هزاوه، احمد؛ فضل، زینب (۱۳۸۷). عوامل ناکامی مراکز رسمی آموزشی-تبلیغی فاطمیان در گسترش مذهب اسماعیلی در مصر، تاریخ و تمدن اسلامی، ۴(۲)، ۱۹-۴۴.

Badawi, A.R. (1995). *The history of India, this is my word for Islam*, translated by hosein saberi, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi [In Persian]

بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). *تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام*، ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

Bashiriah, H. (1995). *A political society*, Tehran: nashr e ney [In Persian]

بشیری، حسین (۱۳۷۴). *جامعه شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی.

Bottomore, T.B (1993). *Elites and society*, Translated by Ali Hashemi Gilani, Tehran: marandiz [In Persian]

باتومور، تی، بی (۱۳۷۲). *نخبگان و جامعه*، مترجم علی هاشمی گیلانی، تهران: نشر مردنیز.

Daftari, F. (1996). *The Ismai'lis: their history and doctrines*, Translated by Fereidoun Badreh ei, Tehran: farzan e Rouz [In Persian]

دفتری، فرهاد (۱۳۷۵). *تاریخ و عقاید اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدرهای، تهران: فرزانه روز.

Diwan (1996). Research by Muhammad kamil hosein, Beirut: Dal al montazer

دیوان (۱۹۹۶). تحقیق محمد کامل حسین، بیروت: دارالمنتظر.

Elshayyal, J (2002). *Majmuat al Vathaeq al Fatemiah [Fatimid documents collection]*, Cairo: Makataba Al-Thaqafa Al-Diniyah Library

الشیال، جمال الدین (۲۰۰۲ م.). *مجموعه الوثائق الفاطمیه*، القاهرة: مکتبه الثقافه الدینییه.



Fouad, I. (2007). *Al Dawlat al fatimiyah fi Misr* [Fatimid state in Egypt], Cairo: Maktabat al osrah

فؤاد، ایمن (۲۰۰۷ م.). *الدوله الفاطمیه فی مصر*، قاهره: مکتبه الاسره.

Hamedani, H. (2005). The history of the Ismaili call and its literature in the last days of the Fatimid Empire, Translated by fereidoun Badrehei, *Nameyeh Parsi*, 38, 99-108 [In Persian]

همدانی، حسین (۱۳۸۴). تاریخ دعوت اسماعیلی و ادبیات آن در آخرین روزهای امپراتوری فاطمی، مترجم فریدون بدره‌ای، *نامه پارسی*، ۳۸، ۹۹-۱۰۸

Ibn al Balkhi (1984). *Fārsnāma* [The Book of Fars], edited by Guy Le Strange and ابن بلخی (۱۳۶۳). *فارسنامه*، تصحیح گای لیسترنج، رینولد الن نیکلسون، تهران: نشر دنیای کتاب.

Ibn Taghribirdi, Abul mahasin Jamal al din Yusuf (n.d.). *Al-Nujum al-zahira fi muluk Misr wa'l-Qahira* , Cairo: Dar al Kotob

ابن تغریب‌دی، ابوالمحاسن جمال‌الدین یوسف، (بی تا). *النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره*، قاهره: دارالکتب.

Idris, Imad al-Din (1991). *Zahr al maani* [The book of poison of meanings], Beirut: Al muassasat al jameiat lil Dirast

ادریس، عمادالدین (۱۹۹۱ م.). *زهر المعانی*، بیروت: المؤسسة الجامعیه للدراسات.

Janahmadi, F. (2011). Hamid ad-Din Kirmani and his Role in Management of Fatimid Crisis. *Historical Studies*, 2(1), 77-98. [In Persian]

جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۰). اندیشمند ایرانی حمیدالدین کرمانی و مدیریت بحران دربار فاطمیان، *جستارهای تاریخی*، ۲(۱)، ۷۷-۹۸

Janahmadi F. (2011). Hamid al-Din Kermani rethinking Isma'ilian theory of imamate . *Andishe-Novin-E-Dini*, 7 (26) :41-64 [In Persian]

جان احمدی، فاطمه (۱۳۹۰). حمیدالدین کرمانی و بازاندیشی تئوری امامت اسماعیلیه، قم: *اندیشه نوین دینی*، ۷(۲۶)، ۴۱-۶۴





Kashani, Abdoullah ibn Ali (1987). *Zobdat al Tavarikh* [The best of histories] Edited by Muhammad Taqi Danesh Padhouh, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research [In Persian]

کاشانی، عبدالله بن علی (۱۳۶۶). *زبدۀ التواریخ*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

Kirmani, Hamid al-Din Abu'l-Hasan (1983). *Rahat al-aql* [Peace of Mind], research by Mustafa Qalib, Beirut: Dar al andoulos

کرمانی، حمیدالدین ابوالحسن (۱۹۸۳). *راحة العقل*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.

Kirmani, Hamid al-Din (1995) *Kitab al-Masabih fi ithbat al-imama*, Beirut: Dar al montzer

کرمانی، حمیدالدین ابوالحسن (۱۴۱۶)، *المصابیح فی اثبات الامامه*، بیروت: دارالمنتظر.

Klemm, V. (2004), *Die Mission des fatimidischen Agenten al -Mu'ayyad fi d-din in Siraz* [The mission of the Fatimid agent al -Mu'ayyad fi d-din in Siraz], Tehran: Nashr va Pajouheshe Farzane Rouz [In Persian]

کلم، ورنه (۱۳۸۳). *خاطرات یک مأموریت: سیره‌ی دانشمند، سیاستمدار و شاعر اسماعیلی مویدی‌الدین شیرازی*، ترجمه فریدون بدرهای، تهران: نشر و پژوهش فرزانه روز.

Al-Maqrizi, Ahmad ibn 'Alī (1998). *Al-Mawa'iz wa-al-I'tibar bi-Dhikr al-Khifa' wa-al-athar* [Sermons and considerations by mentioning plans and effects, achieved by Khalil Al-Mansour], Beirut: Dar al Kotob al ilmiah

المقریزی، احمد بن علی (۱۹۹۸ م.). *المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار*، تحقیق خلیل المنصور، بیروت: دارالکتب العلمیه.

Marsh, D; Stoker, G. (1999). *Theory and methods in political science*, translated by Amir Muhammad Haji, Tehran: Research Institute of strategic Studies [In Persian]

مارش، دیوید؛ استوکر، گری (۱۳۷۸). *روش و نظریه در علوم سیاسی*، مترجم امیر محمد حاجی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

Al-Mu'ayyad fi al din Shirazi, Hibat Allah (1949). *Sirat al-Muayyad fid-*



Din[Biography of Al-Mawyed in the Religion], edited by Muhammad Kamil hosein, Cairo: dar al katib al Misri

مؤید فیالدين شیرازی، هبةالله بن موسی (۱۹۴۹م). سیره المویذ فی الدین داعی الدعاه، تصحیح محمد کامل حسین، قاهره: دارالکاتب المصری.

Musharrafah, A. M.(1994). *Nazam alhakm bimisr fi easr alfatimiyn*[Ruling systems in Egypt during the Fatimid era], Cairo: Dar al Fikr Al Arabiyah

مشرفه، عطیه مصطفی (۱۳۷۳). نظم الحکم بمصر فی عصر الفاطمیین، قاهره: دارالفکر العربی

Naser Khosrow(n.d.). *Khan al Ikhwan*, Tehran: Barani Book Store

ناصر خسرو (بی تا). *خوان الاخوان*، تهران: کتابفروشی بارانی.

Naser Khosrow (n.d.) *Zaad al-Musafirin*[Travelling Provisions of Pilgrims], Tehran: nashre Mahmoudi[In Persain]

ناصر خسرو (بی تا). *زاد المسافرین*، تهران: نشر محمودی.

Naser Khosrow(1969). *Wajh i Din* [the face of religion], Tehran: Tahouri[In Persian]

ناصر خسرو (۱۳۴۸). *وجه دین*، تهران: طهوری.

Nawbakhti, Hasan ibn Musa (1982). *Firaq al shia*[Shiite sects], translated by Muhammad Javad mashkour, Tehran:Elmi farhangi[Scientific and cultural] [In Persian]

نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۶۱). *فرق الشیعه*، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران: علمی و فرهنگی.

Nisaburi, Ahmad ibn Ibrahim (1996). *Ithbat al-imama*[Demonstration/Proof of the Imamate], introduction Mustafa Qalib, Beirut: Dar al andoulos

نیشابوری، احمد بن ابراهیم (۱۹۹۶). *اثبات الامامه*، تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.

Nizam al Mulk, Hasan Ibn al Ali(1978). *Siyasatnama*[Book of Government], edited by Murteza modarresi, Tehran:zavar[in Persian]

نظام الملک، حسن بن علی (۱۳۵۷). *سیاستنامه*، تصحیح مرتضی مدرس، تهران: نشر زوار.

Pour javadi,N.(1985). *Plotinus: An Introduction to His life and Pholosophy* ,





Tehran: University Publication Center [In Persian]

Qaderi, H., Younesie, M., Moqimi, S. (2010). Political Aspects of Naser Khosraw's Imamology. Research Letter of Political Science, 5(4), 105-135 [In Persian]

قادری، حاتم؛ مصطفی یونسی و شروین مقیمی زنجانی (۱۳۸۹). وجوه سیاسی امام شناسی ناصر خسرو، پژوهشنامه علوم سیاسی، ۵(۴)، ۱۰۵-۱۳۵

Qalib, M.(1964). *Al aalam al Ismaeiliah*, Beirut: Dar al Yaqzah

غالب، مصطفی (۱۹۶۴) اعلام الاسماعیلیه، بیروت: دارالیقظه.

Rajabi, M.(2001). Life and thoughts of Naser Khosrow in Collection Articles of Ismaili, Qom: Center for studies and research studies and religions, 401-448. [In Persian]

رجبی، محمد (۱۳۸۰). زندگی و اندیشه‌های ناصر خسرو در مجموعه مقالات اسماعیلیه. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب. ۴۰۱-۴۴۸.

RashId al-Din, Faḍlullah Hamadani (1983). *Jami' al-Tawarikh [Compendium of Chronicles]*, Research by Ahmad Atash, Tehran: Donya ye Ketab [In Persian]

رشیدالدین، فضل‌الله (۱۳۶۲). جامع‌التواریخ، تحقیق احمد آتش، تهران: دنیای کتاب.

Rocher, G.(1989). *Le changement social [Social change]*, Translated by Mansour Vosouqi, Tehran: Nashr e Ney [In Persian]

روشه، گی (۱۳۶۸). تغییرات اجتماعی، مترجم منصور وثوقی، تهران: نشر نی.

Al-Sijistani, Abu Yaqub (n.d.), *Al Iftikhar [Pride]*, research by Mustafa Qalib, Beirut: Dar al andoulos

سجستانی، ابو یعقوب (بی تا) الافتخار، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس.

Tumin, M.M.(1994). *Social stratification; the forms and functions of inequality* , Translated by Abdul Hosein Nik gouhar, Tehran: Tonia [In Persian]

تامین، ملوین (۱۳۷۳). جامعه‌شناسی قشر بندی و نابرابریهای اجتماعی، مترجم عبدالحسین نیک گهر، تهران: تونیا.

Walker, P.E.(1998). *AbuYaqub al -Sijistani: intellectual missionary*, Translated by





Fereidoun Badrehei, Tehran: Nashre Farzan[In Persian]

واکر، پل ارنست (۱۳۷۷). *ابویعقوب سجستانی متفکر و داعی اسماعیلی*، مترجم فریدون بدرهای، تهران: نشر فرزان.



