

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال هشتم / شماره بیست و دوم / بهار ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ دانشگاه تربیت مدرس (معاونت فرهنگی و اجتماعی)

مدیر مسئول: مهدی احمدی

سر دبیر: کامران حماني

هیأت تحریریه:

دکتر سید هاشم آقاجری استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر فاطمه جان احمدی دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر مقصود علی صادقی دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر حسین مفتخری دانشیار دانشگاه خوارزمی
دکتر ابوالفضل رضوی دانشیار دانشگاه خوارزمی
دکتر مجتبی خلیفه استادیار دانشگاه بیرجند
دکتر مجتبی گراوند استادیار دانشگاه لرستان
دکتر جواد مرشدلو استادیار دانشگاه تربیت مدرس

مدیر اجرایی: رضا الوندی

مترجم انگلیسی: محبوبه شفایی پور سرمور

نشانی: بزرگراه چمران - تقاطع بزرگراه جلال آل احمد - دانشگاه تربیت مدرس - دانشکده علوم انسانی - گروه تاریخ.

فصلنامه تاریخ نو در پایگاه مجلات تخصصی نور به آدرس www.noormags.ir نمایه شده است.

پست الکترونیک: NewHistory52@yahoo.com

این نشریه دارای مجوز شماره ۶۰/۲۶۳۶۲ در تاریخ ۱۳۸۸/۰۱/۳۰ از معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس می باشد.

فهرست مطالب

- ۳..... رویکرد دینی ابوریحان بیرونی و روش‌های پژوهش در علوم
دکتر فاطمه جعفرنیا
- ۱۹..... نگاهی نو به عملکرد سیاسی - اجتماعی دو قبیله اوس و خزرج در حکومت نبوی (ص).
دکتر مجتبی گراوند، داریوش نظری، سمیه بخشی زاده
- ۳۷..... نمود ارزش‌های قبیله‌ای در انتخاب ابوبکر
فؤاد پورآرین، مهدیه شهیکی
- ۵۳..... هویت قومی در ایران
مهدی سجادی
- ۶۱..... نقد و بررسی اخبار مربوط به مطلق بودن امام حسن مجتبی (ع)
اصغر منتظرالقائم، شبنم السادات هاشمی فشارکی
- ۷۷..... ابوبکر بن سعد و علوم عقلی (فلسفه).
سیده سارا حسینی نژاد، محمد درویشی
- ۸۹..... آیین و مذهب در کردستان در آینه آثار سفرنامه نویسان غربی در ایران.
رضا عبدالهی، رسول عبدالهی
- ۱۰۵..... تأثیر فرهنگ ایرانی بر خاندان بابر
سید غلامعلی رخشان، فیض‌الله بوشاسب گوشه
- ۱۲۵..... نقش علمای فارس و جنوب در مبارزه با انگلیس در جنگ جهانی اول.
علی زارع

رویکرد دینی ابوریحان بیرونی و روش‌های پژوهش در علوم

فاطمه جعفرنیا^۱

چکیده

برداشت انسان از هستی به تناسب برخورداری او از قوای متعدد، متفاوت است. در این میان برخی حواس پنج‌گانه و برخی عقل را برای دستیابی و رسیدن به حقیقت معتبر دانسته‌اند. در دوره قرون وسطی، مباحث علمی میان حکمای اروپایی مقید به نظرات کلیسا بود. ورود اروپائیان به دوره تجدید دانش از نیمه دوم قرن شانزدهم میلادی و توسط بیکن و دکارت با اتکاء به روش تجربی و ریاضی بود. در بین متفکران مسلمان نیز مسأله چگونگی ادراکات و کسب علم مورد توجه بود. از جمله این اندیشمندان مسلمان، ابوریحان بیرونی است که با روش‌های متعدد تجربی و عقلی به پژوهش می‌پرداخت. به باور نگارنده، بیرونی در به کارگیری روش‌های مختلف پژوهش متأثر از آموزه‌های دینی بوده است. نتیجه مبین آن است که بیرونی دانشمندی بود متشّرع که هدف اصلی او از پرداختن به پژوهش و تحقیق در هر رشته‌ای از علوم، آشکار ساختن حقایق دینی و انطباق بین دین و علم بود.

کلید واژه‌ها: ابوریحان بیرونی، روش‌شناسی، علوم اسلامی، جهان‌شناسی.

^۱. استادیار تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. Dr.jafarniya@gmail.com

Approach Religious of Abu-Rayhan Biruni and science research methods

Abstract

Human understanding of the universe according his enjoyment of several forces is different. In the meantime, some five senses and some the intellect for reach truth have valid. In the medieval period scientific topics among the European scholars bound was to thoughts church. The arrival of Europeans to period of renewal of second half the sixteen by Bacon and Decart was relying on mathematical and experimental methods. Among thinkers Muslims also the problem of how perceptions and knowledge also noted. Including these scholars Muslim was Biruni. that various experimental methods and rational research. I believe, Biruni using the method of investigation was influenced by religious teachings. The result suggests that Biruni was scientist versed in law her main goal is to engage in research in any field of science, revealing the truths of faith and conformity between science and religion.

Keyword: Abu- Rayhan Biruni, methodology, Islamic Sciences, cosmology.

مقدمه

انسان موجودی است که از قوای متعددی چون قوه تفهّم، تعقل و غیره برخوردار است. به تناسب برخورداری از این قوه‌ها، برداشت انسان از هستی متفاوت می‌باشد. یکی از مسائل غامضی که از دیر زمان مورد توجه بوده، مسأله چگونگی علم انسانی است. یعنی این که انسان چگونه علم پیدا می‌کند؟ ادراکات به چه وسیله‌ای برای او حاصل می‌شود، چه اندازه حقیقت دارد و تا کجا با واقع مطابق است؟ از زمان باستان، این مسأله را این‌گونه حل کرده بودند که بعضی از مدرکات به واسطه حواس پنجگانه دست می‌دهد و بعضی امور را هم انسان به وسیله عقل که امری مجرد است، در می‌یابد. بعضی از حکما از جمله افلاطون، مدرکات حسی را معتبر ندانسته، تنها برای معقولات حقیقت قائل شده‌اند و بعضی دیگر از حکما از جمله ارسطو، ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمرده‌اند. برای چندین قرن (از قرن نهم تا پانزدهم میلادی) بحث علمی میان حکمای اروپایی منحصر بود به آن‌چه که در مدارس کلیسا تدریس می‌شد و تعلیمات مقید به دستور اولیاء دین مسیح بود. در این دوره استقلال فکر و آزادی رأی در کار نبود و اهل تحقیق متوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند و تلاش نمودند تا آراء ایشان را با احکام اولیاء دین موافق سازند. در نتیجه، تحقیق علمی به جای آن که مبتنی بر مشاهدات، تجربیات، تعقل و مطالعه در امور و حقایق باشد، همه مبتنی بر گفته‌های پیشینیان بود (فروغی، ۱۳۷۹: ۸۵). از اواخر قرن پانزدهم میلادی، نهضت علمی رو به رشد گذاشت. البته نه تنها در این قرن، بلکه در قرن هفدهم نیز هنوز آزادی قلم و عقیده حاصل نشده بود. علی‌رغم تمام موانع در این دوره کسانی پیدا شدند که تا حدودی فکر مستقل داشتند و به اکتشافات علمی دست یافتند (همان، ۱۳۹۹: ۱۲۲). اما ورود حقیقی اروپائیان به دوره تجدید دانش و فلسفه به همّت دو تن واقع شد: یکی دانشمند انگلیسی به نام فرانسیس بیکن و دیگری حکیم فرانسوی به نام رنه دکارت. بیکن نخستین کسی بود که بر پیکر جهل نمای اسکولاستیک زخم کاری زد. روش بیکن عبارت بود از مشاهده و تجربه. اما دکارت بیشتر به روش علوم ریاضی و تعقلی (قیاس و استنتاج) توجه داشت (همان، ۱۲۵).

در بین متفکران مسلمان نیز مسأله چگونگی ادراکات و کسب علم مورد توجه بود. در قرن اول هـ علاوه بر محدّثین، مفسّرین و مؤرّخین، مکاتب جدیدی که مبتنی بر معارف تمدن‌های قبل از اسلام بود، به وجود آمد. این گروه جدید شامل منطقیون و پیروان روش استدلالی مانند معتزله، ریاضیون و طبیعیون بود. در قرن سوم هنگامی که مذاهب فقهی و طریقت‌های تصوف به صورت مشخصی درآمد، علوم عقلی نیز رواج یافت و در قرن چهارم و پنجم هـ. به اوج کمال خود رسید. در قرن چهارم هـ به کلیه علوم خصوصاً علوم طبیعی و جهان‌شناسی توجه خاصی معطوف شد و این علوم

به صورت کاملی درآمد و در افکار دانشمندان اعصار بعد بسیار مؤثر واقع شد. اما اندیشمندان مسلمان بسیار جلوتر از اندیشمندان اروپایی با روش‌های مختلف برای مطالعه و پژوهش آشنا بودند. در این بین، بیرونی چندین قرن قبل از بیکن که در غرب او را پایه‌گذار روش جدید برای پژوهش در علوم می‌دانند، مقارن با همان دوره سیطره حکمت اسکولاستیک، با روش‌های متعدد تجربی و عقلی به پژوهش می‌پرداخت. در عصری که می‌توان آن را عصر روش‌یابی / روش‌شناسی مسلمانان نامید (الشابی، ۱۳۵۲: ۸۰)، بیرونی به عنوان دانشمندی متشرع، روش‌های مختلفی را برای مطالعه علوم طبیعی و انسانی ابداع کرد. این سؤال مطرح است که تعالیم و آموزه‌های دینی در به کارگیری روش‌های مختلف پژوهش از سوی بیرونی چه تأثیری داشته است؟ به نظر می‌رسد هدف اصلی بیرونی از پرداختن به پژوهش در هر رشته‌ای از علوم، آشکار ساختن حقایق دینی و انطباق بین دین و علم بود.

شرح حال و آثار بیرونی

ابوریحان محمد بن احمد بیرونی خوارزمی به سال ۳۶۲هـ در خوارزم چشم به جهان گشود. در آغاز جوانی به دربار ملوک آل عراق (خوارزم‌شاهیان قدیم) پیوست و در این دوره از زندگی علوم مختلف را آموخت. بیرونی زادگاه خود را به قصد بخارا - پایتخت سامانیان - ترک گفت و در آنجا حمایت معنوی امیر سامانی را کسب کرد. سپس به دربار امیر زیاری طبرستان و گرگان رفت و در آنجا نخستین اثر مهم خود درباره گاهشماری تاریخی و علمی را نوشت. در ادامه بیرونی به خدمت محمود غزنوی درآمد. وی باقی عمر خود یعنی در حدود سه دهه از عمرش را در خدمت محمود، مسعود و جانشینان آنان گذراند و سرانجام در سال ۴۴۰هـ در غزنه درگذشت (صفا، ۱۳۵۲: ۲۲). آثار گرانبها و پرشمار بیرونی محدود به مرزهای تخصصی رشته‌های دانش بشری در آن روزگار نگردیده، بلکه با اندیشه گسترده خود همه ابعاد معرفت را در بر گرفته است. اگر دانش‌های نقلی (حدیث، فقه و کلام) را کنار بگذاریم، وی در معارف عقلی خصوصاً در همه شعب علوم اثباتی و انسانی صاحب نظر و اثر است. بر اساس طبقه‌بندی موضوعی آثار بیرونی، حوزه فعالیت وی عبارت بود از: ۱- ریاضیات (حساب، هندسه، مثلثات، رسم فنی) ۲- نجوم (هیئت و احکام نجوم) ۳- جغرافیا (زمین‌سنجی و اقلیم‌شناسی) ۴- فیزیک (علوم طبیعی، چگالی‌سنجی، کان‌شناسی، گیاه‌شناسی پزشکی) ۵- تاریخ سنوالتی/تاریخ مبدأ، اخبار نویسی ۶- ادبیات و فلسفه ۷- باورها، آئین‌ها، اعتقادات و ادیان. (آزاد ارمکی، ۱۳۶۴: ۲۸).

مآخذ افکار بیرونی

بیرونی قبل از آن‌که به عنوان یک دانشمند برجسته مطرح باشد، مسلمانی است مقید به آموزه‌های دینی. وی بر خلاف بسیاری از اندیشمندان امروزی که دین را مانع توسعه علم می‌دانند، معتقد بود که اسلام و آموزه‌های آن باعث توسعه علوم است، زیرا که آموزه‌های اسلامی، مسلمانان را به

فراگیری علم تشویق می‌کند. به همین دلیل بیرونی هرگز محدودیتی برای مطالعه و استفاده از دستاوردهای ملل غیر مسلمان برای خود قائل نبود. علاوه بر تماس شخصی با علمای مسلمان، هندو و مسیحی زمان خود، ابوریحان به کتب بسیاری درباره علوم یونان، بابل، افکار مانویین و زردشتیان نیز دسترسی داشت. برای مثال مآخذی که در کتاب الجواهر فی معرفه الجواهر - جامع - ترین کتاب اسلامی در علم جواهر - نام برده است؛ شامل دانشمندان مسلمان از نحوین، مؤرخین، جغرافی دانان و علمای یونانی می‌باشد. بیرونی در این کتاب و تألیفات دیگر خود، در موارد بیشمار از کتب آسمانی نیز نقل قول کرده و ابیات فراوانی از اشعار عربی دوره جاهلی و عصر اسلامی ذکر کرده است. وی در بعضی از رسائل خود به احادیث نبوی استشهد کرده و آشنایی خود را با علوم نقلی اسلامی علاوه بر علوم عقلی و اوائل کاملاً روشن ساخته است (نصر، ۱۳۷۷: ۱۵۱؛ نفیسی، ۱۳۶۸: ۱۲۰-۱۲۳).

دیانت بیرونی

یک نظر سطحی به نوشته‌های بیرونی کافی است که دیانت واقعی و ایمان راسخ او را به دین اسلام روشن سازد. او در مطالعه ادیان دیگر به حقیقت واحدی که در پرده‌ی صور و لسان مختلف در مذاهب گوناگون تجلی کرده است، معترف بود و اعتقاد به این حقیقت را نیز از اصول تعلیمات اسلام که مبتنی بر عمومیت وحی بین تمام ملل و اقوام بشر است می‌شمارد (بیرونی، ۱۳۷۷ق: ۱۴۷).

تحقیقات بیرونی در ادیان مختلف او را به خوشه چینی و اجتماع بین شرایع وادار نکرد، بلکه عقاید اصیل دینی او را تأکید و مستحکم ساخت. او از کلیت نظر اسلامی و سهم اسلام در تقریب اقوام و ملل گوناگون کاملاً آگاه بود (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۹۶). در واقع، تحقیق در علوم مختلف مانند جغرافیا و علوم طبیعی به نظر ابوریحان از آن جا جایز است که برای حیات دینی و معنوی جامعه اسلامی در خور اهمیت می‌باشد و باید با نظر بدین غایت دنبال شود (همان، ۱۷۷). علوم و صنایع و فنون باید به منظور ایجاد زندگانی اسلامی و نیل به هدفی که اسلام تجویز کرده است، ترویج یابد. البته فایده علمی و مادی ملاک ارزش علم نیست و فضیلت اشیاء را تعیین نمی‌کند (همان، ۱۶۹-۱۷۰) بلکه اعتبار تحقیق در علوم مبنی بر گفتار خداوند است که در قرآن انسان را امر فرموده بر این که در خلقت آسمان‌ها و زمین تفکر کند، از آن جا که خداوند جهان را به حق خلق کرده است. ابوریحان را نمی‌توان به سهولت در زمره طبقه خاصی از طالبان علم و معرفت درآورد. بدون شک او از پیروان اسماعیلیه و یا تصوّف نبود و با فلسفه مشائی نیز مخالفت می‌ورزید. بیرونی دانشمندی بود که طریق استدلال و تجربه را با ایمان دینی آمیخت و در رشته‌های تاریخ، طبیعیات و ریاضیات به مقامی رسید که نظیر آن در ادوار تاریخ اسلام نادر می‌باشد. در نوشته‌های ابوریحان، تحقیقات طبیعی و ریاضی همیشه منجر به معرفت به حکمت و صنعت باری شده و آگاهی به هر علتی او را

متوجه علت اولی ساخته است. نیروی استدلال در نظر او مرتبه نازل‌ایست از عقل و نردبانی است که از طریق آن انسان از عالم محسوسات به جهان معقولات صعود می‌کند. ابوریحان توجه کاملی به معنی و مفهوم عقل از نظر اسلامی داشته و بیش از اکثر محققین و دانشمندان دیگر در تلفیق علوم اوائل با روح اسلام و امتزاج علوم قدیمه با علوم اسلامی کوشش کرده است (نصر، ۱۳۷۷: ۱۵۴؛ اذکائی، ۱۳۷۴: ۱۹۴).

اهمیت علم و دین در نظر بیرونی

ابوریحان به اصول دینی کاملاً مقید و از تجلیات روح از هر جهت برخوردار بود و در هر رشته‌ای از علوم که به پژوهش می‌پرداخت، هدف اصلی او آشکار ساختن حقایق دینی و انطباق بین علم و دین بود. هرگاه به مطلبی برمی‌خورد که به نظر او مخالف تعالیم قرآنی بود، مانند عقیده قدیم بودن عالم، علیه آن برمی‌خاست. در عین حال فراگرفتن هرگونه دانش و تحقیق در کلیه شعب علوم را وظیفه هر مسلمان می‌دانست. با کسانی که تعالیم دینی را عذری از برای جهل خود می‌دانستند، سخت مخالفت می‌ورزید. مثلاً اشخاصی را که نادانی خود را با توسل به حکمت خداوند و علم او پنهان می‌ساختند و سعی می‌کردند علوم طبیعی را فراگیرند مورد نکوهش قرار می‌داد و درباره این اشخاص می‌گفت: بسیاری از مردم، چون علت امری طبیعی را ندانند به همین اندازه کفایت می‌کنند که بگویند: الله اعلم (بیرونی، ۱۳۷۷: ۳۰۸). در نظر بیرونی مطالعه درباره جهان خلقت برای انسان امریست طبیعی و از ارزشمندترین اعمالی است که انسان می‌تواند، انجام دهد. عقل انسانی از آن جا که انعکاس ذهنی عقل جهانی است، طبیعتاً کثرت را به وحدت و محدود را به بی‌نهایت می‌پیوندد و تا زمانی که نیروی عقل انسانی به اصل کلی خود مرتبط و در ظلّ پرتو آن قرار می‌گیرد، تمام فعالیت‌های فکری و ذهنی انسان یک جنبه مقدس دارد و هرگونه علمی به نوبه خود یک قلمرو از دار وجود را با مبدأ هستی متحد می‌سازد، از این جهت در نمودار ساختن اساس توحید شریک است. برای ابوریحان فرقی بین علوم دینی و غیر دینی نیست و در آن چه او مورد مطالعه قرار می‌دهد اعم از مطالب تاریخی و طبیعی جنبه دینی به خود می‌گیرد، مخصوصاً مشاهده پدیده‌های جهان طبیعت به عنوان آیات عالم غیب و قوای طبیعت به منزله نیروی مدبری که خداوند برای حرکت عالم قرار داده، به نظر ابوریحان جزوی از وظیفه دینی هر مسلمان است. اگر چه بیرونی از عرفا و حکمای الهی نیست، لکن مانند آنان هر علمی را با نظریه ایجاد ارتباط بین جزئی و کلی و جمع کثرت در وحدت می‌نگریست و خارج از منظر اسلام که شامل کلی‌ترین نظریات است، زمینه و قلمرو مشروعی نمی‌شناخت و پژوهش در هر شعبه از علوم را یک عمل شرعی و دینی محسوب می‌داشت (نصر، ۱۳۷۷: ۲۲۳).

خلقت عالم و تاریخ آن از دیدگاه بیرونی

ابوریحان به پیروی از تعلیمات کتب آسمانی، خلقت جهان را از عدم می‌دانست و این جهان را حادث می‌شمرد. وی با عقیده بعضی از قدما خصوصاً حکمای یونان که عالم را قدیم می‌دانستند، مخالفت می‌ورزید و در بسیاری از کتب و رسائل خود علیه آن به مبارزه و مناظره پرداخت. خلقت عالم از عدم به نظر بیرونی مظهر قدرت و اراده خداوند است و نمی‌توان با دلایل فلسفی آن را انکار کرد. حق تعالی، خالق است که عالم را از نیستی به وجود آورده و بر جمیع مراتب آن حکمفرماست و از جزئی‌ترین دقایق آن آگاه است. بیرونی به کمک روش علی و با استدلال، تجزیه و تحلیل پدیده‌ها اثبات می‌کند که جهان حادث است نه قدیم (بیرونی، ۱۳۵۲: ۱۶-۱۸). ابوریحان کتب آسمانی را ماخذی از برای علم بر خلقت عالم محسوب داشته و کاملاً از جنبه تمثیلی شرح کتاب تکوین درباره چگونگی خلقت جهان آگاه بوده است. لکن بدون این‌که از روش تأویل که بین صوفیان و بعضی فرق شیعه متداول است، پیروی کرده باشد از نص کتاب آسمانی به خلقت عالم در زمان پی برده است، گرچه با کمک این ماخذ نتوانسته است از تاریخ بعدی عالم، علمی به دست آورد و بدین جهت در این مورد به آثار جسمانی ادوار گذشته که هنوز در دامن زمین و یا در کتب تاریخی و بقایای تمدن‌های پیشین از زوال و فنا نجات یافته، متوسل شده و این آثار را تنها طریق کسب اطلاع درباره تاریخ ادوار گذشته دانسته است. لکن بیرونی بقایای دوره‌های گذشته را با نظریه یکنواخت و یک شکل بودن شرایط عوامل طبیعی تعبیر نکرده است. بلکه هر دوره‌ای از ادوار تاریخ جهان را دارای شرایط معین و مخصوص به آن دوره می‌دانسته و زمان را یک کمیت بدون تغییر و تبدیل و یکنواخت محسوب نمی‌داشته است (نصر، ۱۳۷۷: ۱۵۹). بیرونی با کمک روش مشاهده عنوان می‌کند که در هر دوره‌ای از تاریخ، شرایط خاص آن دوره حاکم بوده است. با مشاهده بقایا و آثار به جای مانده از هر دوره معتقد است که هر دوره، ویژگی‌هایی داشته که با دوره‌های دیگر متفاوت بوده است. ابوریحان جنبه کیفی زمان و انقسام آن را به ادوار مشخص با دقت و بسطی بیش از آن‌که بین نویسندگان و دانشمندان اسلامی معمول بود، بیان کرده است. در اکثر تحقیقات خود هنگامی که با شواهد قدما درباره موجود عجیب و غریب و یا واقعه خارق‌العاده‌ای مواجه می‌شود، همیشه با توسل و اشاره بدین اصل که زمان دارای ادوار مختلف است، سعی می‌کند با به‌کارگیری روش نقد و ارزیابی، به بررسی مطالب پرداخته و صحت و سقم آن‌ها را با بی‌نظری مشخص کند و آنچه را که با وضع عالم طبیعت در عصر خود مطابق نیست، فوراً مردود و باطل نشمارد (همان، ۱۶۱).

بیرونی مانند اکثر دانشمندان قرون وسطی، پیدایش زمان را معلول حرکت خورشید دور برج افلاک می‌دانست. حرکت خورشید که از بی‌نظمی، نظم را به وجود آورده و تمام ادواری را که به وسیله آن، زمان را می‌توان سنجید به وجود آورد. ادوار زمانی که از حرکت افلاک به وجود می‌آید نه تنها شامل شب و روز و ماه و سال است، بلکه دوره‌های طولی‌تری را نیز در بردارد که تغییرات

کلی تاریخی و طبیعی عالم را تعیین و اداره می‌کند (همان). ابوریحان با عقاید کسانی که عالم را ازلی و زمان را بدون آغاز می‌دانستند، مخالفت می‌ورزید (بیرونی، ۱۳۷۷: ۱۴۴) بر عکس به نظر او زمان دارای ابتدا و انتهای است که خالق عالم معین کرده است (بیرونی، ۱۳۷۴: ۲۰۹). بیرونی به عنوان یک اندیشمند مسلمان، تحت تأثیر تعالیم اسلامی، جهان را دارای آغاز و پایان می‌داند و به هدفمندی جهان معتقد است. بیرونی با بهره‌گیری از روش مشاهده، تغییر شرایط و قوانین جهان طبیعت را در ادوار زمان با وضوح بیان کرده است (بیرونی، ۱۳۷۷: ۱۱۶). بیرونی برای بیان آراء خود در زمینه خلقت عالم، زمان پیدایش آن، پیدایش ادوار مختلف و شرایط خاص حاکم بر هر دوره، خود را محدود به یک روش نمی‌کند، بلکه از هر روشی که بتواند با آن حقیقت را آشکار کند، استفاده می‌کرد.

مفهوم طبیعت

در هیچ یک از آثار بیرونی که اکنون در دست است تعریف کاملی از طبیعت چه به معنی فنی و فلسفی چنان که در کتب فلاسفه مشائی نمایان است و چه به معنی یک عامل کلی در آفرینش، چنان که در رسائل اخوان الصفا آمده، داده نشده است. با این وجود، به اعتقاد بیرونی، شکی نیست که قوه طبیعت که ملهم است، اگر ماده‌ای را بیابد معطل نمی‌گذارد و چون این ماده افراط کرد و زیاد شد این قوه، فعل را دو مرتبه می‌کند (همان، ۱۱۱). در نتیجه، طبیعت نه تنها دارای قدرت خلّاقی است که صور را به وجود می‌آورد، بلکه صاحب نظم و برنامه‌ای نیز می‌باشد. طبیعت نه یک ماده فاقد حیات است که از خارج کسب حرکت کند و نه هیولای فلاسفه، بلکه به عکس هیولی در نظر ابوریحان رابطه‌ایست که توسط آن قوای طبیعت بر روی ماده اثر می‌گذارد (بیرونی، ۱۳۷۷ق: ۲۰). تصور تدبیر در طبیعت اگر از نظر نظام الهی و صرف نظر از معیار و سنجش بشری مورد بررسی قرار گیرد، به نظریه هدف بینی طبیعت بسیار نزدیک است، زیرا اگر در عالم غایتی نمی‌بود، فایده و عدم فایده موجودات، مفهوم خود را از دست می‌داد. بیرونی کاملاً به این رابطه واقف بود و اعتقاد به تدبیر در عالم طبیعت را با نظریه هدف بینی توأم کرد. بدین طریق به نظر او نیرو و اعضای هر موجودی را خداوند مناسب با غایت مخصوص آن موجود و هم‌آهنگی او با بقیه موجودات خلق کرده است (بیرونی، ۱۳۷۴: ۱۰۱). در تفکر بیرونی تدبیر و نظم طبیعت فقط مبتنی بر قضاوت انسانی نیست و مقصود او از تدبیر با عقیده فلاسفه اروپای قرن هفدهم و هجدهم درباره سادگی طبیعت فرق اساسی دارد، زیرا او برعکس این فلاسفه به هیچ وجه مایل نیست که فکر بشری را جانشین حکمت الهی سازد و آن را ملاک حقیقت قرار دهد، به همین جهت به عقیده بیرونی، تصویری که فکر بشری از تکامل و نظم دارد، نمی‌تواند هم‌آهنگی و غایت نظم عالمی را که امری است الهی، تعیین کند. چنان که بیرونی درباره غلط طبیعت نگاشته است: "در افعال طبیعت گاهی به طور نادر غلط و اشتباه روی می‌دهد تا دانسته شود که طبیعت خدا نیست و خدا غیر از آن است" (بیرونی، ۱۳۷۷: ۳۶۰). پس طبیعت نیرویی است که مخلوقات را بنا به تدبیر الهی و بدون

افراط و تفریط نظم می‌بخشد. نظمی که درک آن با معیار فکر بشری میسر نیست، بلکه حکمت الهی است که عالم را نظم بخشیده است. انسان فقط با درک عجز و ناتوانی خود و تسلیم شدن به اراده الهی می‌تواند به هم‌آهنگی و زیبایی طبیعت پی برد نه با اکتفای به تصورات محدود بشری. بیرونی در بیان مفهوم طبیعت کاملاً متأثر از تعالیم اسلام که جهان را دارای هدف و غایت می‌داند، بوده است.

روش‌های پژوهش در بررسی طبیعت

نظریه علوم جدید که روش خاصی برای بررسی طبیعت انتخاب کرده و سپس این روش را تنها طریق صحیح و قابل قبول می‌داند در دوره جدید به وجود آمده است. در علوم اسلامی چنان‌که در مورد بیرونی می‌توان به خوبی مشاهده کرد، یک روش منحصر به فرد برای ادراک و بررسی طبیعت وجود نداشته است، بلکه مشاهده و تجربه، استدلال و تفکر، ماخذ پیشینیان و کتب آسمانی هر کدام به نوبه خود طریقی بوده است برای کسب علم درباره بنیان و چگونگی پیدایش جهان (نصر، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

روش مشاهده در بررسی طبیعت

بیرونی در نجوم، معرفه‌الارض (زمین‌شناسی)، جغرافیا و علم الحیاه با نهایت مهارت مشاهده را به کار برده است. تشریح نباتات، گیاه‌شناسی، حیوانات، احجار مناطق مختلفه (کانی‌شناسی) و مخصوصاً شرح حیرت‌انگیزی که درباره وادی هند نگاشته و با استدلال علمی مبتنی بر مشاهده شخصی، رسوبی بودن سنگ‌های آن وادی را ثابت کرده است، همگی حاکی از مهارت و دقت او در مشاهده صور اشکال طبیعت است (بیرونی، ۱۳۷۷: ۹۸). بیرونی هم‌چنین با توسل به مشاهده در بعضی از اصول طبیعیات ارسطو تردید کرده است (نصر، ۱۳۷۷: ۱۷۱). او در تألیف کتاب‌های الصیدنه (گیاه‌شناسی)، کتاب الجماهر (کانی‌شناسی)، از روش مشاهده با رویکرد طبیعی و در تألیف کتاب تحقیق ماللهند در حوزه علوم انسانی، از روش مشاهده با رویکرد مردم‌شناسی بهره برده است.

روش ریاضی و اندازه‌گیری در بررسی طبیعت

بیرونی علاوه بر استفاده از مشاهده و تجربه در بسیاری از موارد متوسل به اندازه‌گیری نیز شده و به اهمیت اعداد و هندسه کاملاً آگاه بوده است (بیرونی، ۱۳۷۷: ق: ۷۶). بیرونی ارزش خاصی برای علم هندسه در شناختن طبیعت قائل بوده است (بیرونی، ۱۳۷۷: ۳۵۹-۳۶۰). او علم ریاضی و اندازه‌گیری را در بسیاری از موارد به کار برده است. مثلاً در زمینه جغرافیا که تلاش وی در این حوزه هم جهت ریاضی و هم نجومی داشته و بی‌گمان باید او را یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان جغرافیا به شمار آورد. خدمت وی به جغرافیا در زمینه‌های گوناگون بود، چنان‌که جنبه ریاضی این دانش را توسعه داد. اندازه‌گیری‌های زمین‌پیمایی کرد و با صحت و دقت قابل ملاحظه‌ای مختصات جغرافیایی شماری از مناطق را به دست آورد. عمده آثار بیرونی در جغرافیا در زمینه جغرافیای

ریاضی یا نجومی بوده است که روش‌های مختلف تعیین طول و عرض جغرافیایی مناطق را آورده است. هم‌چنین درباره تعیین سمت قبله، روش‌های گوناگونی را شرح داده است. مهم‌ترین روش‌های او در این زمینه بر اساس مثلثات کروی است. بیرونی به کمک روش ریاضی در زمینه ترسیم نقشه‌های جغرافیایی نیز ابتکاراتی داشته است. مشهورترین روشی که بیرونی در ترسیم نقشه‌های جغرافیایی به سبب ابداع آن شهرت یافته، روش "استوانی" است (بیرونی، ۱۳۷۷: ۳۵۷؛ نیز نک: دهخدا، ۱۳۲۴: ۵۵). هم‌چنین بیرونی یکی از نخستین دانشمندانی است که اهمیت علوم ریاضی و تجربه عینی را با هم در مطالعه قوانین فیزیکی شناخته، چندان که می‌توان او را در اصطلاح معاصر "عالم فیزیک ریاضی" نامید. نمونه دیگری از به کار بردن روش ریاضی و اندازه‌گیری در علوم طبیعی، روش مشهور بیرونی برای به دست آوردن وزن مخصوص سنگ‌هاست که نتیجه مطالعات خود را در کتاب الجماهر آورده است. بیرونی با تأکید بر اهمیت دانش هندسه، بر محمد بن زکریای رازی به سبب اظهار نظرش درباره این علم انتقاد کرده است. به نظر بیرونی، پرداختن جدی به دانش هندسه و ورزیده شدن در آن، روش مناسب برای گذار از سطح علوم طبیعی به سطح علوم الهی (فلسفی) و قدرت یافتن بر تعقل صور مجرد است (نصر، ۱۳۷۷: ۲۰۲). بنابراین ابوریحان روش مشاهده را تنها راه کسب علم ندانسته و اندازه‌گیری را در آن قسمت از علوم طبیعی به کار برده است که متعلق به عالم کثرت و کمیت است، بدون این‌که این روش را در همه مراحل و مراتب جهان مؤثر و مجاز دانسته باشد. او علمی را که با آزمایش و مشاهده طبیعت به دست آورده بود و در مرتبه خود کاملاً صحیح و مورد قبول است با علمی که مربوط به عالم ماوراء حواس و اجسام است جمع می‌کرد و امور و دقایق طبیعت را در قرائن علم بر کلیات می‌نگریست و معنی جزئیات را در کلیات می‌جست. او مشاهده و آزمایش را در عالم اجسام و به کار بردن منطق را در بررسی طبیعت محترم می‌شمرد، لکن این آلات را برده تفکر منحصر به استدلال نمی‌دانست و این روش‌ها را در زمینه نظریه کلی تفکر اسلامی که اصول آن ماوراء حدود فکر بشریست پرورش داده و علوم و فنونی را که با این مهارت آموخته و توسعه داده بود فروعی از اصول اجتناب ناپذیر عالم عقلانی محسوب می‌داشت (همان: ۱۷۹). با توجه به آن‌چه که گفته شد، در موضوع بررسی طبیعت، بیرونی به تناسب موضوع از روش‌های تجربی (مشاهده، آزمایش، اندازه‌گیری) و روش عقلی (استدلال) استفاده می‌کرد و محدودیتی برای خود قائل نبود. هر چند بیشتر از روش‌های تجربی استفاده کرده است.

جهان‌شناسی و دیدگاه بیرونی

ابوریحان در هیچ یک از علوم به اندازه هیات و نجوم متبحر نبوده و بدین دلیل بعد از وفات در سراسر ممالک اسلامی به منزله بزرگ‌ترین استاد این فنون شهرت یافت. در این قسمت، آن بخشی از احکام نجومی او مورد بررسی قرار می‌گیرد که جنبه جهان‌شناسی داشته و نظر وی را درباره ساختمان و بنیاد عالم روشن می‌سازد. بیرونی از عقیده قدما درباره مبدأ آسمانی علم نجوم کاملاً

آگاهی داشت و می‌دانست که بنا به سنت قدیمی اساتید این فن، پایه‌گذار و مدوّن آن ادريس نبی(ع) یا هرمس بوده است. او نه تنها درباره چگونگی پیدایش علم نجوم از منجمین پیشین اسلامی و یونانی پیروی می‌کرد، بلکه در تعیین ترتیب کواکب و سیارات و عناصر نیز تعالیم صاحب‌نظران سلف را دنبال می‌کرد. به نظر بیرونی مانند منجمین قبل از وی، عالم دارای شکل مستدیر است و فلک کواکب ثابت‌ه سرحد آن را تشکیل می‌دهد. دون این فلک، افلاک زحل، مشتری، مریخ، شمس و زهره قرار گرفته و در مرکز این عالم زمین به نحو ثابتی مستقر شده است. افلاک که از اثر به وجود آمده‌اند، عالم اعلی و قلمرو عناصر که عالم کون و فساد باشد، عالم اسفل نامیده شده است. لکن افلاک را نمی‌توان از عالم تحت‌القمر کاملاً ممتاز دانست، زیرا هر دو در چهار طبع سردی، گرمی، خشکی و تری شریک‌اند، وانگهی افلاک در فعل و انفعال عالم مرکبات دخیل- اند و به منزله یکی از علل تغییر و تبدیل عالم محسوب می‌شوند (بیرونی، ۱۴۲۲: ۲۱). بیرونی بعکس اکثر یونانیان که افلاک نجومی را فقط ساخته‌های ریاضی دانسته و به واقعیت خارجی آن توجه نداشتند، هر فلک را یک کره‌ی بلوری و جسمانی محسوب می‌داشت و برای افلاک واقعیت خارجی قائل بود. به علاوه او به محاسبات ریاضی در علم نجوم اکتفا نکرده و همیشه به جنبه فیزیکی این مسائل علاقه‌مند بود و آن را حائز اهمیت می‌شمارد (بیرونی، ۱۳۵۱: ۵۷). بیرونی با پیروی از نظر واقع‌بینی و غیر افسانه‌ای اسلام، جهان‌شناسی افسانه‌ای هندوان را که حقایق جهان را به صورت تمثیلات و حکایات مجسم ساخته است ردّ کرده، گرچه از آن واقف بوده است. او بیشتر به تفکر هندسی و انتزاعی علمای اسلامی که از تمدن‌های قدیم اطراف دریای مدیترانه و مخصوصاً یونانیان به دست مسلمانان رسید، علاقه‌مند بود و بیشتر از طریق هم‌آهنگی و تمثیلات انتزاعی ریاضیات به حقایق پی می‌برد تا از طریق تمثیلات افسانه‌ای و تشبیهاتی که در لغات و حکایات مسطور است (نصر، ۱۳۷۷: ۱۸۳). ابوریحان با وجود این که مانند اکثر منجمان معتقد به مرکزیت زمین در منظومه شمسی بود از نظریه مقابل که خورشید را مرکز و زمین را سیاره‌ای می‌شمارد که دور آن در حرکت است، آگاه بود و می‌دانست که بعضی ریاضی‌دانان قدیم یونانی و نیز برخی از اساتید هندی قائل به حرکت زمین دور خورشید بودند (بیرونی، ۱۳۷۷: ق: ۱۳۸). ابوریحان تا پایان عمر خود درباره این مطلب و صحت و سقم این دو فرضیه در تردید بود و بدین حقیقت برخورد کرده بود که انتخاب بین آن دو یک مسأله نجومی نیست، بلکه به نظریات کلی درباره جهان‌شناسی که به امور دینی و مسائل فلسفی و روحیه ملل وابستگی دارد. ابوریحان ابتدا نظریه مرکزیت خورشید و حرکت زمین را ترجیح داد. شکی نیست که پذیرفتن این نظریه نه تنها منجر به واژگون شدن طبیعیت ارسطویی می‌شد، بلکه زمینه کلی فکری و دینی و فلسفی را نیز دگرگون می‌ساخت، چنان که چند قرن بعد در مغرب زمین انجام گرفت و با پذیرفتن عقاید کوپرنیک تحولاتی عمیق در بسیاری از شعب مختلف علوم و نیز در مکاتب و مشارب فلسفی و دینی پدید آمد. ابوریحان که گویا

از نتایج و عواقب غیر نجومی این امر خبردار بود، بالاخره امکان حرکت زمین را رد کرد و به عقیده بقیه معاصران خود پیوست (نصر، ۱۳۷۷: ۱۸۷). بیرونی به تحولات تدریجی سطح زمین که از فرضیه‌های اساسی زمین‌شناسی جدید است، معتقد بود. اگر نظریاتی را مانند نظریه تطور داروین که منحصر به عصر جدید است کنار بگذاریم، بسیاری از مطالبی را که امروزه در زمین‌شناسی مورد قبول و از اساس این علم محسوب می‌شود مانند تبدیل دریا به خشکی، پیدایش سنگ‌های رسوبی از رسوبات رودخانه‌ها و بالا آمدن تدریجی کوه‌ها، توسط بیرونی و علمای دیگر اسلامی مطرح شده و حقیقت آن کشف شده بود (همان، ۱۹۸). با وجود اعتقاد به تغییرات تدریجی در سطح زمین و تحولات بطیء طبیعی، ابوریحان مانند اکثر دانشمندان معاصر خود معتقد به انقلابات و تحولات سریع و ناگهانی وضع زمین نیز بوده و در بسیاری از نوشته‌های خود به این جنبه اشاره کرده است. البته در اکثر موارد، منظور او بیشتر متوجه ساختن بشر به قوای فوق تصور طبیعت که مظهر قدرت خالق عالم است و مشیت الهی که در عالم حکمفرماست، بوده است (همان، ۲۰۱). بیرونی با استفاده از روش مشاهده به بررسی تحولات سطح زمین پرداخته و معتقد است که تغییرات زمین تدریجی بوده، هر چند تحولات سریع و ناگهانی نیز در زمین رخ داده است. بیرونی رابطه بین تحولات عظیم طبیعی و ادوار تاریخ بشری و صعود و نزول سرنوشت ملل مختلف را در نظر گرفته است (بیرونی، ۱۳۷۷ق: ۱۸۹-۱۹۰). ابوریحان معتقد بود از آن‌جا که انسان و محیط او با یکدیگر ارتباط کامل دارند، ادوار و حالات و تحولات جامعه انسانی با محیط جهانی و طبیعی او کاملاً منطبق و به آن پیوسته است. بیرونی با تحلیل حوادث جامعه انسانی عنوان می‌کند که محیط جغرافیایی پیرامون انسان بر تحولات جامعه انسانی تأثیر می‌گذارد. این مطلب، یعنی تأثیر عوامل طبیعی و جغرافیایی بر زندگی انسان، امروزه نیز مورد توجه محققان است (جغرافیای تاریخی). در واقع بیرونی در این قسمت از مباحث جهان‌شناسی از روش علمی استفاده کرده و به بررسی روابط بین حوادث- رابطه علت و معلول- پرداخته است. بحث در زمین‌شناسی و ادوار تاریخ زمین به مسأله تقسیم‌بندی جغرافیایی به مناطق و اقالیم گوناگون مربوط می‌شود. تقسیم‌بندی هفتگانه زمین که در قرآن کریم نیز بدان اشاره شده و بین اقوام قدیم مانند بابلیان مرسوم و مشهود بوده است. درواقع تصویر زمینی هفت ملک است و در نظر قدما جنبه مهمی از جهان‌شناسی محسوب می‌شد. ابوریحان مانند بیشتر حکمای این فن، زمین را به هفت اقلیم تقسیم کرده و بیشتر از روش ایرانیان قدیم که عالم را به هفت کشور بخش کرده بودند، پیروی کرده است (بیرونی، ۱۳۵۱: ۱۸۸). تقسیم‌بندی هفتگانه زمین مطابق با هفت فلک تمثیل و نشانه پیروی و سر فرود آوردن زمین در مقابل آسمان است و نشان می‌دهد که اصل همه حقایقی که در این جهان مشاهده می‌شود در عالم اعلی موجود است (نصر، ۱۳۷۷: ۲۰۵).

آراء فلسفی بیرونی

با وجود غفلت از نام‌آوری بیرونی در فلسفه، اما شواهد موجود از آثار وی آشکار می‌سازد که بیرونی در این شاخه از معرفت نیز جایگاه درخور توجهی دارد. از آثار به جا مانده او می‌توان دریافت که مانند ابن سینا دارای نظام فکری و فلسفی نبود، اما صاحب اندیشه مستقلی بوده و از مکتب فلسفی خاصی پیروی نکرده است. او به نحله‌های مختلف فکری از یونان تا هند توجه و در آرای آنان تأمل کرده است و حتی گاهی به مقایسه آن‌ها با یکدیگر پرداخته است، بی‌آن‌که مدافع جانب خاصی باشد. از این جهت او را در زمینه تاریخ فلسفه و فلسفه تطبیقی، استادی ماهر دانسته‌اند (صفا، ۱۳۵۲: ۱۶۳-۱۶۴). در تحقیق ماللهند (۲۴،۲۶،۳۰،۳۲،۴۳،۶۴،۹۵،۳۱۸) شواهد بسیاری حاکی از آگاهی وی از فلسفه یونانی به ویژه افلاطون و نیز آمونیوس، فیلسوف اسکندرانی وجود دارد. بیرونی هم‌چنین از طریق آثار مانی، محمد بن زکریای رازی و ابوالعباس ایرانشهری، از حکمت ایرانی توشه گرفته است (صفا، ۱۳۵۲: ۱۶۶). فلسفه یونانی که ابوریحان به آن رجوع می‌کند، آمیزه‌ای از حکمت رواقی و فلسفه نوافلاطونی است. از نوشته‌های بیرونی در زمینه حکمت و فلسفه برمی‌آید که در عین پایبندی کامل به اصول دین، کوشش می‌کرده است، آن‌چه را که از دانش پیشینیان مطابق با روح اسلامی باشد، فراگیرد (نصر، ۱۳۵۳: ۲۱۳). چنان‌که نظریه قدم عالم را از سخیف‌ترین عقاید ارسطو بیان داشته و آن را از هر حیث با نظر اسلام در این باب مغایر شمرده و کوشیده است که برای حدوث و مخلوق بودن جهان، دلایل عقلی و نقلی فراهم آورد. به همین دلیل از انتقاد یحیی نحوی به ارسطو در این باب پیروی کرده است. یکی از ویژگی‌های بیرونی ایرادهای او به طبیعت‌ات ارسطویی است. نقد وی بر فلسفه طبیعی ارسطو را در سوال‌هایی که از ابن سینا در این باب کرده است می‌توان ملاحظه کرد. روش او در این انتقادات، دقت نظر او را در مسائل مربوط به عالم طبیعت آشکار می‌سازد. در بسیاری موارد، بیرونی بر روش استدلالی و جنبه قیاسی فلسفه مشائی و نه آرای مربوط به طبیعت‌ات و جهان‌شناسی اشکال کرده است. او آرای ارسطوییان را درباره علوم طبیعی، با توسل به مشاهده پدیدارهای طبیعی و نیز شواهد عقلی و حقایق دینی و کتب آسمانی می‌سنجیده و درباره آن‌ها داوری می‌کرده است. با این‌که او در بسیاری از موارد اصول فلسفه طبیعی مشائی را پذیرفته اما در عین حال با روش آن در برخی از مسائل مخالفت کرده است (صفا، ۱۳۵۲: ۱۶۸-۱۷۳). بیرونی در آثار الباقیه، نتیجه مطالعات خود را درباره ماهیت زمان و ادوار تاریخ و منشاء نظمی که در طبیعت مشاهده می‌شود بیان کرده است. به نظر کوربن، بیرونی به فلسفه تاریخ توجه داشته است و این توجه از فحوای برخی آثار بیرونی آشکار می‌شود. چون در مطالعات خود پی برده بود که بشریت، در هر دوره‌ای به فساد و مادیتی فزاینده کشانده می‌شود تا زمانی که فاجعه‌ای عظیم تمدن را نابود سازد و آن‌گاه، خدا پیامبر دیگری را مأمور می‌کند تا دوره جدیدی در تاریخ ایجاد کند (کوربن، ۱۳۷۳: ۲۱۱). بیرونی به حدوث عالم و هم‌چنین به امکان وجود جهانی با طبیعت و خصوصیات غیر از جهان موجود قائل بود (نصر، ۱۳۵۲: ۱۹-۲۰). به نظر بیرونی چون

انسان خلیفه خداوند است تا زمین را آباد و اداره کند، عالم با نظر به نیازهای او تنظیم و مسخر او شده است. به علاوه، خداوند انسان را شایسته "تکلیف" کرده و کلام خویش را که متضمن اوامر و نواهی الهی است، به گوش او رسانده است. بیرونی هم‌چنین از اندیشه و تأمل در مباحث حکمت فروگذار نکرده است. گرچه اثر مستقلی در این باب از او در دست نیست، اما در بعضی از آثار خود مانند الجواهر فی معرفه الجواهر بخش نسبتاً مفصلی از مقدمه را به مباحث حکمت عملی اختصاص داده است. در مجموع در بحث از آراء فلسفی بیرونی درمی‌یابیم که او در موضوعات مختلف مرتبط با این حوزه از روش قیاسی یا تطبیقی در بحث از نحله‌ها، روش‌های عقلی، تجربی (مشاهده، آزمایش)، روش نقلی و روش ریاضی بهره برده است.

نتیجه‌گیری

بیرونی تنها ریاضی‌دان نبود، بلکه ادیب، مورخ، جغرافی‌دان، منجم، متکلم، طبیعی‌دان، گیاه‌شناس، داروشناس و کانی‌شناس نیز بود. اصولاً نگاه بیرونی به علوم مختلف این‌گونه بود که معتقد بود تحقیق در علوم مختلف از آن جهت جایز است که برای حیات دینی و معنوی جامعه اسلامی درخور اهمیت می‌باشد. علوم و فنون باید به منظور ایجاد زندگی اسلامی و رسیدن به هدفی که اسلام مطرح کرده است، ترویج یابد. اعتبار تحقیق در علوم را مبتنی بر گفتار خداوند می‌دانست که در قرآن، انسان را امر فرموده بر این‌که در خلقت آسمان‌ها و زمین تفکر کند. بیرونی دانشمندی بود متشخص که طریق استدلال و تجربه را با ایمان دینی آمیخت و در رشته‌های تاریخ، طبیعیات و ریاضیات به مقامی رسید که نظیر آن در ادوار تاریخ اسلام نادر می‌باشد. بیرونی به اصول دینی کاملاً مقید و از تجلیات روح اسلام از هر جهت برخوردار بود و در هر رشته‌ای از علوم که به پژوهش می‌پرداخت، هدف اصلی آشکار ساختن حقایق دینی و انطباق بین دین و علم بود. هرگاه به مطلبی برمی‌خورد که به نظر او مخالف تعالیم قرآنی بود، علیه آن برمی‌خاست. بدین ترتیب می‌توان گفت، بیرونی در به کارگیری روش‌های مختلف برای پژوهش در زمینه‌های گوناگون تحت تأثیر آموزه‌های اسلام بوده است.

منابع و ماخذ

- آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۶۴) بررسی آراء بیرونی، تهران: مدرسه تربیت مدرس.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، (۱۳۷۷)، آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ترجمه اکبردانا سرشت، تهران: امیرکبیر.
- ، (۱۳۷۷ق)، تحقیق ماللهند، حیدرآباد: طبع مجلس دائره المعارف العثمانیه.
- ، (۱۳۷۴)، الجواهر فی معرفه الجواهر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- (۱۳۵۲)، تحدید نهایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.

- (۱۳۵۱)، *التفهیم لاوائل صناعه التنجیم*، مقدمه جلال همائی، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار علمی.
- ، (۱۴۲۲)، *القانون مسعودی*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اذکائی، پرویز، (۱۳۷۴)، *ابوریحان بیرونی (افکار و آراء)*، تهران: طرح نو.
- الشابی، علی، (۱۳۵۲)، *زندگینامه بیرونی*، ترجمه پرویز اذکائی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر.
- صفا، ذبیح الله، (۱۳۵۲)، *احوال و آثار بیرونی*، تهران: [ابی نا].
- کربن، هانری، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد افلاطوری، تهران: [ابی نا].
- فروغی، محمد علی، (۱۳۷۹)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: نشر البرز.
- نصر، حسین، (۱۳۷۷)، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: [ابی نا].
- ، (۱۳۵۲)، *ابوریحان بیرونی و ابن سینا، الاسئله والاجوبه*، تهران: [ابی نا].
- نصر، حسین، (۱۳۵۳)، *گفت و شنود قرن بین بیرونی و ابن سینا، پیام یونسکو، سال پنجم، ش ۵۹*، ۶۱-۸۰.
- نفیسی، محمود، (۱۳۶۸)، *سیری در اندیشه‌های اجتماعی مسلمین*، قم: انتشارات امیری.
- مقالات
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۲۴)، "شرح حال نابغه شهیر ایران، ابوریحان بیرونی"، *مجله آموزش و پرورش، تهران، چاپخانه مجلس*، ۷۳-۵۵.

نگاهی نو به عملکرد سیاسی - اجتماعی دو قبیله اوس و خزرج در حکومت نبوی (ص)

مجتبی گراوند^۱، داریوش نظری^۲، سمیه بخشی زاده^۳

چکیده

اوس و خزرج دو قبیله ساکن یثرب بودند که بنا به اذعان منابع تاریخی قبل از حضور پیامبر(ص) در این شهر روابط خصمانه‌ای با یکدیگر داشتند. پس از هجرت پیامبر(ص) این دو قبیله تحت یک اصطلاح به نام انصار شناخته شدند؛ و از آن پس اقدامات این دو قبیله، بدون در نظر گرفتن سابقه تاریخی روابط آنها، در زمینه های مختلف در کنار یکدیگر و با نام انصار ثبت شد که همین مسئله به خودی خود باعث به وجود آمدن خلاء های بسیاری در بررسی و تحلیل وقایع تاریخی مرتبط با تاریخ صدر اسلام می‌شود. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و تبیین داده ها و اطلاعات تاریخی سعی دارد عملکرد سیاسی - اجتماعی این دو قبیله را در مقابل حکومت اسلامی از ابتدا تا رحلت پیامبر (ص)، جدا از هم و بدون در نظر گرفتن اصطلاح انصار مورد بررسی قرار دهد. نتیجه و حاصل پژوهش حاضر، نشان دهنده همراهی بیشتر قبیله خزرج با پیامبر(ص) و حکومت اسلامی نسبت به قبیله اوس است.

واژگان کلیدی: پیامبر (ص)، انصار، مدینه، اوس، خزرج.

^۱ . استادیار تاریخ اسلام دانشگاه لرستان. garavand.m@lu.ac.ir

^۲ . استادیار تاریخ اسلام دانشگاه لرستان.

^۳ . دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه لرستان.

A new look at the political function of the two tribes of Ows and Khazraj in the Prophetic Government (pbuh)

Abstract:

Ows and Khazraj were two tribes living in the city of Yathrib who, according to historical sources, had a hostile relationship with the Prophet before the presence of the Prophet (PBUH). After the emigration of the Prophet (pbuh), these two tribes were known under the term Ansar; from then on, the actions of these two tribes, regardless of the historical background of their relations, were recorded in various fields alongside Ansar Which in itself causes many gaps in the study and analysis of historical events associated with the early history of Islam. This research, using descriptive-analytical method and explanation of historical data and information, attempts to investigate the social political performance of these two tribes in the face of Islamic government from the beginning to the death of the Prophet, regardless of the terms of the Ansar To give The results of this study indicate that Khazraj tribe is more closely associated with the Prophet (PBUH) and the Islamic state towards the Ows tribe.

Key words: Prophet (PBUH), Ansar, Medina, Ows, Khazraj.

مقدمه و مسئله پژوهش

مقارن حضور پیامبر (ص) در شهر یثرب، عرصه سیاسی - اجتماعی این شهر شاهد حضور سه گروه اوس، خزرج و یهودیان بود. اوسیان و خزرجیان ساکن در مدینه به شاخه‌ها و طوایف مختلفی تقسیم می‌شدند (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۲، ۳۴۴) و هر کدام از آنها به اشکال مختلف (صلح یا جنگ) با دیگر گروهها در ارتباط بودند. چگونگی ارتباط این شاخه‌ها و طوایف با یکدیگر را می‌توان در خلال منابع تاریخی دریافت اما جامع‌ترین گزارش در این مورد در کتاب الکامل ابن اثیر آمده است. ایشان سیزده درگیری میان دو قبیله اوس و خزرج با نامهای حرب سمیر، حرب کعب بن عمرو المازنی، یوم السّراه، حرب الحصین بن الأسلت، حرب ربیع الظّفری، حرب فارع، حرب حاطب، یوم الربیع، یوم البقیع، یوم الفجار الأوّل للأنصار، یوم معبّس و مضرّس، یوم الفجار الثانی للأنصار، یوم بعثت را گزارش کرده و به شرح آنها می‌پردازد (ابن اثیر، ۱۹۶۵، ج ۱، ۶۵۸-۶۸۴).

یعقوبی نیز سیزده درگیری را به این دو قبیله نسبت داده و آن‌ها را این چنین بر می‌شمرد: «روز صفینه، روز سراره، روز وفاق بنی خطمه، روز حاطب بن قیس، روز حضیر الکتاب، روز اطم بنی سالم، روز ابتروه، روز بقیع، روز بعثت، روز مضرّس، معبّس، یوم الدار، روز بعثت آخر، روز فجار الانصار.» (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ۳۷). آخرین جنگ، از این سلسله جنگ‌های جاهلی، که در میان آنها به وقوع پیوست جنگ «بعثت» بود؛ که در آن اوسی‌ها بر خزرجی‌ها پیروز شدند (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۵۵۵-۵۵۶). این جنگ‌ها موجب کشته شدن بسیاری از اشراف و بزرگان اوس و خزرج شده، آنها را به شدت از پا درآورده بود. پس از حضور پیامبر (ص) در شهر یثرب تغییراتی در ساختار سیاسی - اجتماعی این شهر صورت گرفت. نخست آنکه قبایل قحطانی اوس و خزرج رهبری پیامبر (ص) را پذیرفتند؛ و در قالب یک گروه به نام انصار شناخته شدند. یهودیان نیز بر اثر سه غزوه بنی‌قینقاع، بنی‌نضیر و بنی‌قریظه قدرت خود را از دست داده؛ از صحنه رقابت‌های سیاسی کنار زده شدند. دو گروه جدید به نام‌های مهاجرین و منافقین نیز در عرصه سیاسی - اجتماعی شهر پدیدار گشتند.

آنچه در این پژوهش مد نظر است؛ اصطلاح انصار، جمع کلمه ناصر و نصیر، برگرفته از ریشه (ن.ص.ر) است؛ که به مفهوم کمک کردن، یاری رساندن و دستگیری کردن است (فراهیدی، ۱۳۷۲، ۸۰۸). این واژه از اصطلاحات مشهور تاریخ صدر اسلام است و در قرآن و بسیاری از متون روایی، تاریخی و تفسیری به کار رفته است. بعد از شکل‌گیری و کاربرد این اصطلاح با وجود اختلافات بسیار میان دو قبیله اوس و خزرج، در همه منابع تاریخی آنها به این نام خوانده شده و اقدامات و عملکردشان در زمینه‌های مختلف در ذیل این اصطلاح به ثبت رسید.

مسئله اصلی پژوهش حاضر، این نکته است که دو قبیله اوس و خزرج که در دوران قبل از هجرت پیامبر (ص) همواره در نزاع و دشمنی به سر می‌بردند آیا با ورود پیامبر (ص) و پذیرفتن اسلام

اختلافات را به صورت کامل کنار گذاشته در کنار یکدیگر قرار گرفته و یک گروه واحد را تشکیل دادند؟ و به یک اندازه در تحولات سیاسی - اجتماعی دوره های مختلف تاریخ اسلام نقش داشتند؟ پژوهش ذیل به دنبال یافتن پاسخ این سوال نقش انصار در تحولات سیاسی - اجتماعی دنیای اسلام را از آشنایی آنان با پیامبر(ص) تا وقایع پس از رحلت ایشان مورد بررسی قرار می‌دهد تا از این طریق پاسخگوی سوال فوق در این بازه زمانی باشد.

پیشینه پژوهش

انصار به دلیل اقدامات و نقش آفرینی پر رنگ خود در تحولات تاریخ اسلام همواره مورد توجه مورخان و پژوهشگران قرار گرفته؛ و آثار پژوهشی چندی در مورد آنان به رشته تحریر درآمده است. از جمله این آثار عبارتند: انصار و گرایش آنان به تشیع (محرمی، ۱۳۸۵)، نقش انصار در جنگ های دوران امیر مؤمنان(طالقانی، ۱۳۸۷)، انصار و امیرمؤمنان (ع) (طالقانی، ۱۳۸۷)، نقش انصار در جنگ های رده (ابراهیم خراسانی پاریزی؛ احمد بادکوبه، ۱۳۸۹) اما آنچه که پژوهش حاضر را از پژوهش های از این دست مجزا می‌کند علاوه بر عنوان و دوره زمانی مورد مطالعه رویکرد این پژوهش نسبت به بررسی عملکرد انصار در قالب دو قبیله اوس و خزرج است و با در نظر گرفتن سابقه نزاع و درگیری میان آنها، در پی یافتن عملکرد سیاسی هر یک از این قبایل به صورت مجزا، از آشنایی با پیامبر(ص) تا تحولات مقارن با رحلت آن حضرت می‌باشد.

عملکرد سیاسی - اجتماعی دو قبیله اوس و خزرج در مقابل پیامبر(ص) قبل از هجرت

حضور پیامبر (ص) در شهر یثرب در پی دعوت اهالی این شهر از ایشان بود. اهالی یثرب طی سه مرحله ملاقات با پیامبر (ص) از ایشان خواستند مکه را به مقصد شهر آنان ترک کنند. نخستین بار شش تن از اهالی این شهر با پیامبر (ص) ملاقات کردند؛ که این ملاقات زمینه ساز بسته شدن دو پیمان عقبه اول و عقبه دوم و سپس هجرت مسلمانان به یثرب شد. بنا بر اذعان منابع تاریخی، اسعد بن زراره، رافع بن مالک، عقبه بن عامر، عوف بن حارث، جابر بن عبدالله و قطبه بن عامر نخستین کسان از شهر یثرب بودند که به سخنان پیامبر (ص) گوش فرا داده آنها را مورد تأیید قرار دادند(ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۴۲۸). تمام افراد این گروه شش نفره متعلق به قبیله خزرج بودند؛ و کسی از اوسیان در میان آنها حضور نداشت.

پیمان عقبه اول نیز میان پیامبر (ص) و دوازده تن از مردم شهر یثرب بسته شد. در این بیعت شرط جنگ وجود نداشت؛ زیرا تا به آن روز رسول خدا صلی الله علیه و آله مأمور بجنگ با کفار و مشرکین نشده بود. تنها شروط بیعت این افراد با پیامبر (ص) از این قرار بود که: برای خدا شریکی قائل نشوند، دزدی نکنند، مرتکب زنا نشوند، فرزندان خود را نکشند، بهتان و افترا نزنند و در کارهای نیک نافرمانی آن حضرت را نکنند. چون شروط این بیعت، نظیر بیعتی بود که پیغمبر خدا با زنان می‌کرد؛ به همین دلیل به بیعت النساء نیز مشهور شد (طبری، ۱۹۶۷، ج ۲، ۳۵۶). پیامبر

(ص) همراه با این گروه مصعب بن عمیر بن هاشم بن عبد مناف را به مدینه فرستاد تا قرآن و دستورات اسلام را به آنها بیاموزد. اما این افراد چه کسانی بودند. ابن هشام در کتاب السیره النبویه آنها را اینگونه معرفی می‌کند (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۴۲۹).

از قبیله خزرج و وابستگان آنها: اسعد بن زراره، عوف بن حارث بن رافعه، معاذ بن حارث بن رفاعه، رافع بن مالک، ذکوان بن عبد قیس، عقبه بن عامر، قطبه بن عامر، عباد بن صامت، ابو عبدالرحمن یزید بن ثعلبه و عباس بن عباد.

از قبیله اوس و وابستگان آنها: ابوالهیثم بن تیهان^۱ و عویم بن ساعده مصعب، که بعد از رفتن به یثرب موفقیت زیادی در دعوت مردم این شهر به اسلام نصیبش شده بود؛ پس از چندی به مکه باز گشت. چون موسم حج آن سال رسید، گروهی از مسلمانان نیز به همراه کاروانهای شهر یثرب به مکه آمدند (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۴۳۸). بدین شکل زمینه ایجاد پیمان عقبه دوم نیز مهیا شد. پیمان عقبه دوم از بعضی جهات با پیمان عقبه اول متفاوت بود. این پیمان با حضور افراد بیشتری از گروه انصار بسته شد. آنها رسماً از رسول خدا خواستند مکه را ترک کرده به شهر یثرب نقل مکان کنند. عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر (ص)، نیز در ضمن شروطی دعوت کنندگان را مقید به دفاع از آن حضرت کردند (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ۳۸؛ ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۴۴۱-۴۴۲؛ ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۱، ۱۷۲). به این ترتیب میان مسلمانان مکه و نومسلمانان شهر یثرب اتحاد نظامی برقرار شد. اسامی اصحاب عقبه دوم در کتاب السیره النبویه ابن هشام به شرح زیر آمده است (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۴۴۳-۴۴۴).

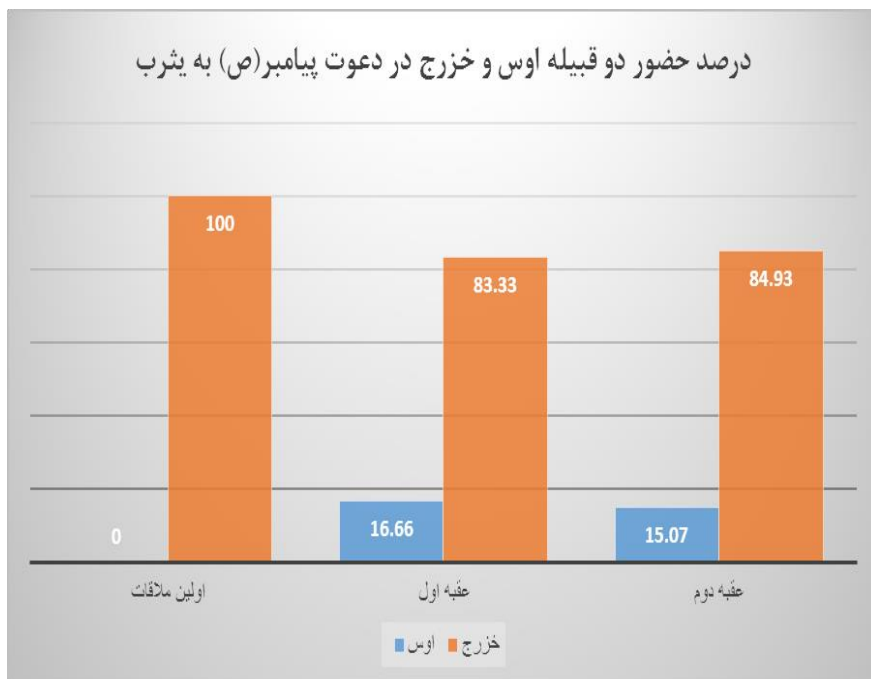
قبیله خزرج و وابستگان آنها: ابو ایوب بن زید، معاذ بن حارث، عوف بن حارث، معوذ بن حارث، عماره بن حزم، اسعد بن زراره، سهیل بن عتیک، اوس بن ثلبت، ابوطلحه بن سهل، قیس بن اُبی صعصعه، عمرو بن غزیه، سعد بن ربیع، خارجه بن زید، عبدالله بن رواحه، بشیر بن سعد، عبدالله بن زید، خلاد بن سوید، عقبه بن عمرو بن ثعلبه، زیاد بن لبید، فروه بن عمرو، خالد بن قیس بن مالک، رافع بن مالک، ذکوان بن عبدالقیس، عباد بن قیس، حارث بن قیس، براه بن معرور، بشر بن براء بن معرور، سنان بن صیفی، طفیل بن نعمان، معقل بن منذر، یزید بن منذر، مسعود بن یزید، ضحاک بن حارثه، یزید بن حرام، جبار بن صخر بن امیه، طفیل بن مالک، کعب بن مالک، سلیم بن عمرو بن حدیده، قطبه بن عامر، یزید بن عامر، ابوالیسر (کعب بن عمرو)، صیفی بن سواد، ثعلبه بن غنمه، عمرو بن غنمه، عبس بن عامر، عبدالله بن انیس، عبدالله بن عمرو، جابر بن عبدالله، معاذ بن عمرو

^۱ - نام او مالک پسر بلی پسر عمرو پسر الحاف پسر قضاة است و همپیمان قبیله عبد الاشهل است. موسی بن عقبه و محمد بن اسحاق و ابو معشر و واقدی همین نسب را برای او نقل کرده‌اند و عبد الله بن محمد بن عماره انصاری با آنان مخالف است و می‌گوید ابو الهیثم از اصل قبیله اوس است و نیاکان او به این شرح‌اند: تیهان پسر مالک پسر عمرو پسر زید پسر عمرو پسر حارث پسر خزرج پسر عمرو که معروف به نبیت است پسر مالک پسر اوس (ابن سعد، الطبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج: ۴، ص: ۳۷۴).

بن جموح، ثابت بن حذع، عمیر بن حارث، خدیج بن سلامه، معاذ بن جبل، خالد بن عمرو، عبادہ بن صامت، عباس بن عبادہ، یزید بن ثعلبه، عمرو بن حارث بن لبدہ، رفاعہ بن عمرو، عقبہ بن وهب، سعد بن عبادہ و منذر بن عمرو.

قبیله اوس و وابستگان آنها: اسید بن حضیر، ابوالهیثم بن تیہان، سلمہ بن سلامہ، ظہیر بن رافعہ، ابو بردہ، نہیر بن ہیثم، سعد بن خیشمہ، رفاعہ بن منذر، عبداللہ بن جبیر، معن بن عدی، عویم بن سادہ.

همچنان که مشاهده می‌شود، از میان ۱۲ نفری که در پیمان عقبه اول حضور داشتند؛ ۱۰ تن از قبیله خزرج (۸۳.۳۳ درصد) و ۲ تن از قبیله اوس (۱۶.۶۶ درصد) بودند؛ و از ۷۳ نفر حاضر در پیمان عقبه دوم ۶۲ تن از قبیله خزرج (۸۴.۹۳ درصد) و ۱۱ تن از قبیله اوس (۱۵.۰۷ درصد) بودند. با توجه به مطالب فوق میتوان اذعان داشت که قبیله خزرج بیشترین نقش را در دعوت پیامبر (ص) به مدینه ایفا کردند. تمام کسانی که برای اولین بار پیامبر (ص) را ملاقات کرده، ایشان را تصدیق نمودند از قبیله خزرج بودند؛ و در دو پیمان عقبه اول و دوم نیز بیش از ۸۰ درصد بیعت کنندگان به این قبیله تعلق داشتند.



عملکرد سیاسی - اجتماعی دو قبیله اوس و خزرج در مقابل پیامبر(ص) بعد از هجرت

بعد از دعوت مردم شهر یثرب، به ویژه قبیله خزرج، از پیامبر (ص) مهاجران دسته دسته راهی این شهر شدند. شهری که از این پس مدینه‌النبی نامیده شد. انصار از همان ابتدا رسم مهمان نوازی را به جا آورده مهاجران را در خانه‌های خود جای دادند؛ و آنها را در مال و مایملک خویش شریک کردند. همچنان که با پیامبر (ص) پیمان بسته بودند؛ ایشان را در جنگ مقابل مشرکان و کفار یاری نمودند. اما در این زمان نیز میزان همراهی این دو قبیله با پیامبر (ص) متفاوت بود؛ که در ذیل این مطالب به چند مورد از آنها اشاره می‌شود.

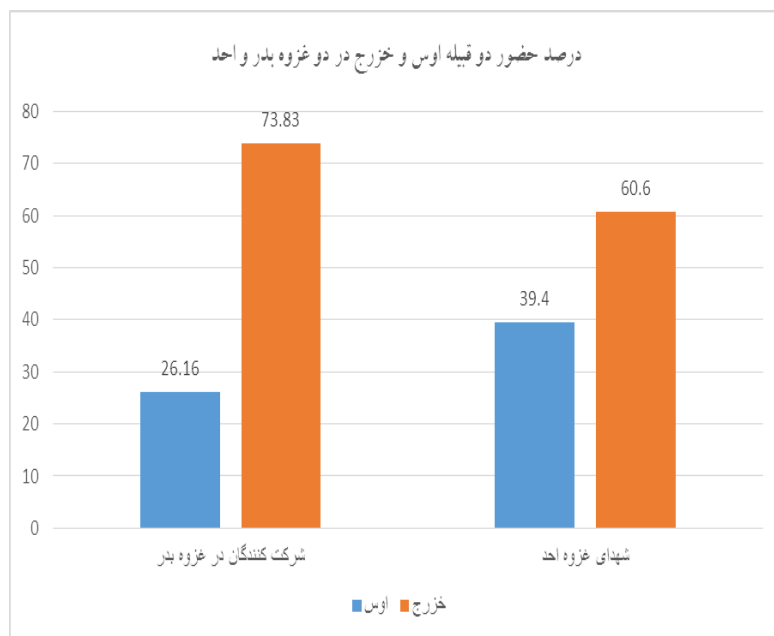
میزان همراهی در غزوات

بنا بر گزارش ابن سعد از غزوه بدر، که در سال دوم هجری رخ داد و نخستین رویاروی میان مسلمانان و مشرکان مکه بود، ۲۳۷ تن از انصار حضور داشتند (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۳، ۱-۳۵۹). که از این تعداد ۱۷۵ تن (حدود ۷۳/۸۳ درصد) متعلق به قبیله خزرج و وابستگان این قبیله^۱ و ۶۲ تن

^۱ - أبو ایوب، ثابت بن خالد، عماره بن حزم، سراقه بن کعب، حارثه بن النعمان، سلیم بن قیس، سهیل بن رافع، مسعود بن اوس، أبو خزیمه بن اوس، رافع بن الحارث، معاذ بن الحارث، معوذ بن الحارث، عوف بن الحارث، النعمان بن عمرو، عامر بن مخلد، عبد الله بن قیس، عمرو بن قیس، قیس بن عمرو، ثابت بن عمرو، ابی بن کعب، انس بن معاذ، اوس بن ثابت، أبو شیخ، أبو طلحه، ثعلبه بن عمرو، الحارث بن الصمه، سهل بن عتیق، حارثه بن سراقه، عمرو بن ثعلبه، محرز بن عامر، سلیط بن قیس، أبو سلیط، عامر بن أمیه، ثابت بن خنساء، قیس بن السکن، أبو الأعور، حرام بن ملحان، سلیم بن ملحان، قیس بن ابی صعصعه، عبد الله بن کعب، أبو داود، سراقه بن عمرو، قیس بن مخلد، النعمان بن عبد عمرو، الضحاک بن عبد عمرو، جابر بن خالد، کعب بن زید، سلیم بن الحارث، سعید بن سهیل، سعد بن الربیع، خارجة بن زید، عبد الله بن رواحه، خلاد بن سوید، بشیر بن سعد، سماک بن سعد، سبیع بن قیس، عباد بن قیس، یزید بن الحارث، خبیب بن یساف، سفیان بن نسر، عبد الله بن زید، حرث بن زید بن عبد ربه، تمیم بن یعار، یزید بن المزین، عبد الله بن عمیر، عبد الله بن الربیع، عبد الله بن عبد الله، اوس بن خولی، زید بن ودیعه، رفاعه بن عمرو، معبد بن عباد، عباد بن الصامت، اوس بن الصامت، النعمان بن مالک، مالک بن الدخشم، نوفل بن عبد الله، عتبان بن مالک، ملیل بن وبره، عصمه بن الحصین، ثابت بن هزال، الربیع بن ایاس، وذقه بن ایاس، المنذر بن عمرو، أبو دجانة، أبو أسید الساعدی، مالک بن مسعود، عبد رب بن حق، عبد الله بن عمرو، خراش بن الصمه، عمیر بن حرام، عمیر بن الحمام، معاذ بن عمرو، معوذ بن عمرو، خلاد بن عمرو، الحباب بن المنذر، عقبه بن عامر، ثابت بن ثعلبه، عمیر بن الحارث، بشر بن البراء بن معرور بن صخر بن خنساء بن سنان بن عبید، عبد الله بن الجد، سنان بن صیفی، عتبه بن عبد الله، الطفیل بن مالک، الطفیل بن النعمان، عبد الله بن عبد مناف، جابر بن عبد الله بن رثاب بن النعمان بن سنان بن عبید، خلیل بن قیس، یزید بن المنذر، معقل بن المنذر، عبد الله بن النعمان، جبار بن صخر، الضحاک بن حارثه، سواد بن رزن، قطبه بن عامر، یزید بن عامر، سلیم بن عمرو، ثعلبه بن غنمه، عبس بن عامر، أبو الیسر، سهل بن قیس، معبد بن قیس، عبد الله بن قیس، عمرو بن طلق، معاذ بن جبل، قیس بن محسن، الحارث بن قیس، جبیر بن ایاس، أبو عباد، عقبه بن عثمان، ذکوان بن عبد قیس، مسعود بن خلد، عباد بن قیس، أسعد بن یزید، الفاکه بن نسر، معاذ بن ماعص، عائد بن ماعص، مسعود بن سعد، رفاعه بن رافع، خلاد بن رافع بن مالک، عبید بن زید، زیاد بن لبید، خلیفه بن عدی، فروه بن عمرو، خالد بن قیس، رخیله بن ثعلبه، رافع بن المعلی، هلال بن المعلی، عدی بن ابی الزغباء، ودیعه بن عمرو، عصیمه، أبو الحمراء، سواد بن غزیه، عصیمه، جبیر بن ابی بجیر، عبد الله بن عبس، عبد الله بن عرفطه، عقبه بن وهب، عامر بن سلمه، عاصم بن العکیر، المجذر بن ذیاد، عبده بن الحسحاس، بحاث بن ثعلبه، عبد الله بن ثعلبه، عتبه بن ربیع، عمرو

(حدود ۲۶/۱۶ درصد) متعلق به قبیله اوس و وابستگان آن بودند^۱. در غزوه احد نیز در میان انصار بیشترین یاری را خزرجیان به پیامبر (ص) رساندند. این امر به خوبی در لیست شهدای این جنگ که توسط ابن هشام ضبط شده قابل مشاهده است (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ۱۳۱-۱۳۲). او تعداد شهدای انصار در این غزوه را ۶۶ تن ذکر می‌کند. که از این تعداد ۴۰ تن (حدود ۶۰/۶۰ درصد) از قبیله خزرج و وابستگان آنها^۲ و ۲۶ تن (حدود ۳۹/۴۰ درصد) از قبیله اوس و وابستگان آنها بودند^۳.

بن ایاس، زیاد بن کعب، ضمیره بن عمرو، بسبس بن عمرو، کعب بن جماز، تمیم مولی خراش، حبیب بن الأسود، حمزه بن الحمیر، عبد الله بن الحمیر، النعمان بن سنان، عنتره مولی سلیم بن عمرو بن حدیده بن عمرو بن سواد،^۱ - سعد بن معاذ، عمرو بن معاذ، الحارث بن اوس، الحارث بن انس، سعد بن زید، سلمه بن سلامه، عباد بن بشر، سلمه بن ثابت، رافع بن یزید، ابو عبس بن جبر، مسعود بن عبد سعد، قتاده بن النعمان، عبید بن اوس، نصر بن الحارث، میسر بن عبد المنذر، رفاعه بن عبد المنذر، ابو لبابه بن عبد المنذر، سعد بن عبید، عویم بن ساعده، ثعلبه بن حاطب، الحارث بن حاطب، رافع ابن عنجده، عبید بن ابی عبید، عاصم بن ثابت، معتب بن قشیر، ابو ملیل بن الأزعر، عمیر بن معبد، انیس بن قتاده، معن بن عدی، عاصم بن عدی، ثابت بن اقرم، زید بن أسلم، عبد الله بن سلمه، ربیع بن رافع، جبر بن عتیک، الحارث بن قیس، سهل بن حنیف، المنذر بن محمد، عبد الله بن جبیر، خوات بن جبیر، الحارث بن النعمان بن امیه بن البرک، ابو ضیاح، النعمان بن ابی خدمه بن النعمان بن ابی حذیفه بن البرک، ابو حنه، سالم بن عمیر، عاصم بن قیس، سعد بن خیمه، المنذر بن قدامه، مالک بن قدامه، الحارث بن عرفجه، تمیم مولی بنی غنم، محمد بن مسلمه، سلمه بن أسلم، عبد الله بن سهل، الحارث بن خزیمه، ابو الهیثم بن التیهان، عبید بن التیهان، ابو برده بن نیار، عبد الله بن طارق، معتب بن عبید، مالک ابن نمیله، نعمان بن عصر، ابو عقیل^۲ - عمرو بن قیس، قیس بن عمرو، ثابت بن عمرو، عامر بن مخلد، ابو هبیره بن حارث، عمرو بن مطرف، اوس بن ثابت، ایاس بن عدی، انس بن نصر، قیس بن مخلد، کیسان، سلیم بن حارث، نعمان بن عبد عمرو، خارجه بن زید، سعد بن ربیع، اوس بن ارقم، مالک بن سنان، سعید بن سوید، عتب بن ربیع، ثعلبه بن سعد، ثقف بن فروه، عبد الله بن عمرو، ضمیره، نوفل بن عبد الله، عباس بن عباد، نعمان بن مالک، مجذر بن زیاد، عباد بن حسحاس، رفاعه بن عمرو، عبد الله بن عمرو، عمرو بن جموح، خلاد، ابو ایمن، سلیم بن عمرو، عنتره، سهل بن قیس، ذکوان بن عبد قیس، عبید بن معلی، مالک بن ایاس، عمرو بن ایاس، عبد الله بن سلمه .^۳ - عمرو بن معاذ، حارث بن انس، عماره بن زیاد، سلمه بن ثابت، عمرو بن ثابت، - و برخی گفته‌اند پدرشان ثابت نیز کشته شد-، رفاعه بن وقش، حسیل بن جابر، یمان پدر حذیفه، صیفی بن قیظی، حباب بن قیظی، عباد بن سهل، حارث بن اوس، یزید بن حاطب، ابو سفیان بن حارث، حنظله بن ابی عامر، انیس بن قتاده، ابو حیه، عبد الله بن جبیر، حارث بن عدی، خیمه، سبیب بن حاطب، مالک بن نمیله، ایاس بن اوس، عبید بن تیهان (و برخی عتیک بجای عبید گفته‌اند)، حبیب بن یزید.



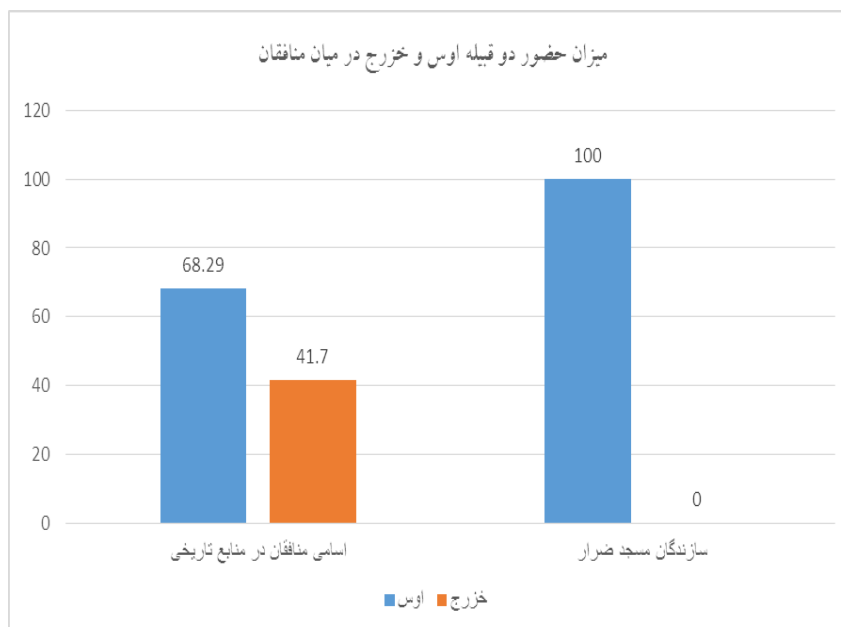
میزان مخالفت با پیامبر(ص)

با توجه به مطالب فوق می‌توان گفت که در دوران اقامت پیامبر (ص) در مدینه، نقش خزرجیان در یاری رساندن به آن حضرت و همچنین در برپای حکومت اسلامی بیش از اوسیان بوده است. این در حالی است که در برخی منابع تاریخی مانند: السیره النبویه (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ۵۱۹-۵۲۷)، المحبر (بغدادی، بی تا، ۴۶۷-۴۷۰)، امتاع الاسماع (مقریزی، ۱۹۹۹، ج ۱۴، ۳۴۳-۳۴۸) و انساب الاشراف (بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۱، ۲۷۴) لیست‌هایی از اسامی منافقان اوس و خزرج به چشم می‌خورد. این افراد را با توجه به پایگاه قبیله آنها می‌توان به شکل زیر معرفی نمود.

اسامی منافقان قبیله خزرج و وابستگان آنها: رافع بن ودیعه، زید بن عمرو، عمرو بن قیس، قیس بن عمرو بن سهل، سعد بن زراره، عقبه بن کدیم، جد بن قیس، عدی بن ربیعه، عبدالله بن ابی سلول، ودیعه، مالک بن ابی قوقل، سوید، داعس.

اسامی منافقان قبیله اوس و وابستگان آنها: جلاس بن سوید، حارث بن سوید، جاریه بن عامر، زید بن جاریه، مجمع بن جاریه، یزید بن جاریه، بجاد بن عثمان، ابو حبیبه بن الازعر، ثعلبه بن حاطب، معتب بن قشیر، حارث بن حاطب، عباد بن حنیف، عمرو بن خدام، عبدالله بن نبتل، قیس بن زید، نبتل بن الحارث، زوی (دری) بن الحارث، ودیعه بن ثابت، خدام بن خالد، بشر بن زید، رافع بن زید، ضحاک بن ثابت، ضحاک بن خلیفه، حاطب بن امیه، بشیر بن ابرق، طعمه بن ابیرق، مربع قیضی، اوس بن قیضی. همچنان که مشاهده می‌شود از این لیست ۴۱ نفره ۲۸ نفر (۶۸.۲۹۲ درصد) از قبیله اوس و ۱۳ نفر (۳۱.۷۰۷٪) از قبیله خزرج می‌باشند.

اوج اقدامات منافقان علیه حکومت اسلامی ساخت مسجد ضرار بود؛ که به دستور پیامبر (ص) منهدم شد (مقریزی، ۱۹۹۹، ج ۲، ۷۶-۷۸؛ بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۱، ۲۸۲-۲۸۳). بنا بر اذعان اکثر منابع مسجد ضرار در محل زندگی شاخه بنی عمرو بن عوف از قبیله اوس ایجاد شد. ابن هشام در کتاب سیره النبویه (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ۳۳۴) و طبری در کتاب تاریخ خویش (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ۱۲۴۲) بنیان‌گذاران این مسجد را دوازده تن دانسته؛ آنها را این‌گونه نام می‌برند: خدام بن خالد، ثعلبه بن حاطب، ابو حبیبه بن ازعر، عباد بن حنیف، جاریه بن عامر، مجمع بن جاریه، زید بن جاریه، نبتل بن حارث، بحزج، بجاد بن عثمان، ودیعه بن ثابت و معتب بن قشیر. تمامی این افراد از قبیله اوس و یا وابستگان به این قبیله بودند.



میزان نگرانی در ارتباط با آینده حکومت اسلامی

فتح مکه نقطه عطفی در تاریخ اسلام به حساب می‌آید؛ چرا که با این فتح زمینه‌های شکل‌گیری یک حکومت متمرکز ایجاد شد. امری که اعراب ساکن منطقه جزیره‌العرب تا آن لحظه آن را تجربه نکرده بودند؛ و تنها وجود آن را در امپراطوری‌های بزرگ آن زمان، روم و ایران، به نظاره نشسته بودند. از این پس مبارزه بر سر قدرت محدود به شهری خاص نمی‌شد. این بار کانون‌های قدرت در شبه جزیره، باید سعی می‌کردند جایگاه خود را در این نظام سیاسی جدید به دست آورده؛ تثبیت کنند. انصار نیز از این امر مستثنی نبودند. روایت‌های تاریخی مربوط به غزوه حنین، نمونه‌ای از نگرانی این گروه از عاقبت خویش در نظام سیاسی جدید ارائه می‌دهند.

غزوه حنین بلافاصله بعد از فتح مکه روی داد. این غزوه میدان رویاروی مردم هوازن و ثقیف با سپاه اسلام بود (مقریزی، ۱۹۹۹، ج ۲، ۸؛ مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۷۱۱). در این نبرد پیروزی از آن مسلمانان شد و آنها به غنایم بسیار دست یافتند. انصار هنگام تقسیم غنایم غزوه حنین، زمانی که با عملکرد پیامبر (ص) در بخشش این اموال به مؤلفه القلوبهم مواجه شدند؛ به روشنی راجع به جایگاه خود در نظام سیاسی جدید سؤال کردند. واقدی در کتاب المغازی خویش این واقعه را این چنین شرح می‌دهد: «گویند، چون پیامبر (ص) به قریش و برخی از قبائل عرب غنایم را تقسیم فرمود و برای انصار چیزی از غنایم منظور نشده بود، انصار رنجیده خاطر شدند و بگو مگو زیاد شد تا آنجا که یکی از ایشان گفت: حالا پیامبر (ص) با قوم خود دیدار کرده است، به هنگام جنگ ما و

یارانش تحمل سختی‌ها را می‌کنیم و به هنگام تقسیم غنایم قوم و خویش‌هایش بهره می‌برند، دوست داریم بفهمیم این دستور از کیست. اگر فرمان الهی است صبر خواهیم کرد، و اگر پیامبر خود چنین کاری کرده باشد سخت خواهیم گرفت. چون این خبر به پیامبر (ص) رسید سخت خشمگین شد، و هنگامی که سعد بن عباده آمد به او فرمود: قوم تو درباره من چه می‌گویند؟ گفت: ای رسول خدا، شما بگویید، چه می‌گویند؟ فرمود: گفته‌اند هنگام جنگ ما و یارانش همه کاره‌ایم و به هنگام تقسیم غنایم قوم و خویش‌هایش، و دوست می‌داریم بدانیم این دستور کیست. اگر فرمان الهی باشد صبر می‌کنیم و اگر خود پیامبر انجام داده باشد، سخت خواهیم گرفت. حالا عقیده تو در این مورد چیست؟ سعد گفت: ای رسول خدا من هم یکی از قوم خود هستم و دوست می‌داریم بدانیم این دستور از ناحیه کیست؟ پیامبر (ص) فرمودند: هر کس از انصار را که اینجا هستند در این چادر جمع کن! سعد بن عباده انصار را در آن چادر جمع کرد. «(واقعی، ۱۳۶۹، ۷۲۷-۷۲۸).

در این روایت چند نکته حائز اهمیت دیده می‌شود، و آن اینکه نماینده انصار معترض به پیامبر (ص) سعد بن عباده بزرگ قبیله خزرج بود، که در نتیجه می‌توان گفت این افراد عمدتاً از قبیله خزرج بودند. دیگر اینکه نگرانی آنها بیش‌تر از این ناحیه بود که می‌ترسیدند پیامبر (ص) قوم و قبیله خویش را بر آنها برتری دهد. آنان به هیچ عنوان برتری قریش بر خویش را بر نمی‌تابیدند؛ تا آنجا که اعلام می‌کنند اگر دستور از ناحیه خدا بوده؛ می‌پذیرند. اما اگر پیامبر (ص) قریش را بر آنان برتری داده در مقابلشان می‌ایستند. این موضع‌گیری پس از رحلت پیامبر (ص) نیز در میان انصار به ویژه قبیله خزرج مشاهده می‌شود.

مهم‌ترین رویداد سیاسی که پس از رحلت پیامبر (ص) در جامعه اسلامی رخ داد؛ واقعه‌ای است که در تاریخ با نام «ماجرای سقیفه» نام بردار گشته است. تمامی روایت‌های برجامانده از سقیفه حاوی این پیام هستند که انصار به محض شنیدن خبر رحلت پیامبر (ص) به سوی سقیفه بنی ساعده، که متعلق به بنو ساعده بن کعب بن خزرج بن حارثه بن ثعلبه بن عمرو بود (یاقوت حموی، ۱۹۹۵، ج ۳، ۲۲۹). شتافتند تا در مورد جانشینی پیامبر (ص) تدبیری بی‌اندیشند. این خبر به گوش مهاجران رسید و آنها نیز خود را به سقیفه رساندند تا در این مورد با انصار صحبت کنند. در این زمان بنی‌هاشم و یاران علی بن ابی‌طالب، در کنار ایشان مشغول مراسم خاک‌سپاری پیامبر (ص) بودند. این روایت ساده از سقیفه که در اکثر منابع شیعی و سنی آمده است وجود سه جریان سیاسی انصار، مهاجر و بنی‌هاشم را در این برهه از زمان به تصویر می‌کشد.

اما منظور از انصار چه کسانی هستند؟ آیا موضع دو قبیله اوس و خزرج در مورد جانشینی پیامبر (ص) به یک شکل بود؟ آنچه که از روایت‌های برجای مانده از سقیفه به دست می‌آید، اینست که در این بازه زمانی خزرجیان به دنبال تعیین جانشین برای پیامبر (ص) بودند و نه اوسیان. محل تجمع انصار متعلق به قبیله خزرج بود؛ و شخصی که به عنوان کاندیدای جانشینی پیامبر (ص) انتخاب شد سعد بن عباده بزرگ قبیله خزرج بود. او در این مراسم به ایراد سخنرانی پرداخت (ابن اثیر،

۱۳۷۱، ج ۸، ۱۰؛ دینوری، ۱۳۸۰، ۲۰-۲۱؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۶۷، ج ۳، ۱۴۱-۱۴۲). که متن آن بدین شرح می‌باشد.

«ای گروه انصار، شما در اسلام دارای سابقه‌ای هستید که برای هیچ یک از قبایل عرب چنین سابقه‌ای نیست. رسول خدا (ص) بیش از ده سال در میان قوم خویش بود، ولی از قوم او مگر عده‌ای اندک کسی به وی ایمان نیاورد. سوگند به خدا، قوم او بر این که مانع کار او شوند قادر نبودند. دین وی را شناختند و پیامبر را نیز نتوانستند از خود دور کنند. تا این که خداوند برتری را برای شما خواست و فضیلت را به سوی شما راند و به این نعمت «مخصوص» تان کرد و ایمان به خدا و به رسول او را روزی شما کرد. بلند مرتبگی را برای اصحاب رسول خدا (ص) و دینش قرار داد و جهاد را علیه دشمنانش بر شما واجب گردانید. شما بر کسی که از رسول خدا (ص) تخلف می‌کرد شدیدترین مردم بودید. تا این که مردم از روی رضا و رغبت و یا از روی ناچاری و کراهت به دین اسلام وارد شدند. به واسطه سعی و تلاش شما آنان ریسمان خواری و مذلت بر گردن آویختند و در حالی که در کار خود شکست خورده بودند تسلیم شدند و به فرمان خدا، این سرزمین برای شما و رسول خدا (ص) ثابت و برقرار ماند. عرب به واسطه شمشیرهای شما در برابر پیغمبر خوار و کوچک شد. پیامبر (ص) به هنگام رحلت از شما راضی بود و شما روشنی چشم او بودید. دست‌هایتان را محکم به کار خلافت بگیرید زیرا شما سزاوارترین مردم به کار خلافت هستید.» (دینوری، ۱۳۸۰، ۲۰-۲۱)

سعد بن عباد در این سخنرانی خدماتی را که انصار برای گسترش اسلام انجام داده بودند برمی‌شمارد. او مقام انصار را بالاتر از مهاجر و سایر قبایل عرب دانسته خلافت را شایسته آنها می‌داند؛ و از انصار می‌خواهد این موقعیت را برای دست‌یابی به خلافت از دست ندهند. این گفته‌ها از یک سو نشان دهنده برتری طلبی انصار بر قریش و تفکر استحقاق آنها برای امر خلافت است؛ و از سوی دیگر ویژگی مانند داشتن سابقه خوب در راه گسترش اسلام را برای فرد جانشین پیامبر (ص) ضروری نشان می‌دهد. از این رو انصار خود را برای جانشینی پیامبر (ص) محق می‌دانستند. امری که ابن خلدون از آن این‌گونه تعبیر می‌کند: «آنان بدان سبب که پیامبر (ص) را مأوی داده و یاری کرده بودند، معتقد بودند که جانشینی پیامبر (ص) به آنان خواهد رسید.» (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ۴۷۱).

یکی دیگر از سخنرانان این جمع حباب بن منذر خزرجی بود. او نیز به فضیلت و سبقت انصار در اسلام اشاره کرد؛ و اسلام آوردن اعراب به ویژه قریش را مرهون زحمات و فداکاری‌های آنان دانست. آن‌گاه گفته‌های سعد بن عباد مبنی بر تسلیم و انقیاد عرب در زیر سایه‌های شمشیر انصار را تأیید کرد؛ و حتی انصار را تحریک کرد که اگر قریش حاضر به تحمل سیادت انصار نشدند، آنان را از مدینه و سرزمین‌هایشان اخراج کنند. او همچنین اعلام کرد که اگر قریش به خلافت انصار رضایت

ندهند باید یک امیر از قریش و یک امیر از انصار انتخاب شود (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ۱۳۴۵-۱۳۴۶؛ دینوری، ۱۳۸۰، ۲۳؛ ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸، ۱۹). بدین ترتیب راهکاری جدید برای چگونگی اداره حکومت اسلامی در پیش روی مسلمانان گذاشت. اما این راه کار به سرعت از سوی عمر بن خطاب با ذکر این جمله که «هرگز دو امیر با هم جمع نمی‌شوند» (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸، ۱۹) یا «هرگز دو شمشیر در یک غلاف ننگند» (دینوری، ۱۳۸۰، ۲۳) رد شد.

بشیر بن سعد خزرجی نیز یکی دیگر از شخصیت‌های مؤثر در این مجلس بود. او از انصار خواست به خاطر یاری دادن پیامبر (ص) چشم داشتی به پادشاه‌های دنیوی و مقام خلافت نداشته باشند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ۱۳۴۷؛ ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ۴۷۱)؛ و این مقام را مختص خویشاوندان پیامبر (ص) دانست (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸، ۲۰). بشیر در بیعت با ابوبکر از دیگران پیشی گرفت؛ و اولین کسی بود که با خلیفه نخست بیعت کرد (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ۴۷۱؛ طبری، ۱۳۷۵، ج ۴، ۱۳۴۷-۱۳۴۸). همچنان که مشاهده می‌شود حضور خزرج در این اجتماع بسیار پررنگ‌تر از حضور قبیله اوس است. این امر در روایات مربوط به سقیفه به گونه‌ی مشهود است که بلعمی بیعت با ابوبکر را شکست خزرج می‌داند و این چنین می‌نویسد «و انصار یک یک ابو بکر را بیعت همی کردند؛ و قبیله خزرج خاص شکسته شدند از برای آنکه عزم کرده بودند از برای صاحب خود سعد بن عباد». (بلعمی، ۱۳۷۳، ج ۳، ۳۴۲). ابن اثیر نیز شکست انصار در سقیفه را شکست خزرج دانسته، خاطر نشان می‌کند «سعد و خزرج شکست خورده آنچه بر آن تصمیم گرفته بودند تباہ شد» (ابن اثیر، ۱۳۷۱، ج ۸، ۲۱).

این در حالی است که قبیله اوس نیز در سقیفه حضور داشتند. مهم‌ترین روایتی که از حضور آنها در این مجلس خبر می‌دهد نشان دهنده ترس آنها از کنار گذاشته شدن از عرصه قدرت توسط خزرجیان؛ و بیعتشان با ابوبکر است (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج ۱، ۴۷۲؛ دینوری، ۱۳۸۰، ۲۵؛ یعقوبی، بی تا، ج ۲، ۱۲۴). ابن قتیبه دینوری این روایت را بدین شکل نقل می‌کند: «قبیله اوس وقتی کار بشیر بن سعد را که از بزرگان قوم بود و همچنین تلاش خزرجیان را برای امیر کردن سعد بن عباد دیدند، بعضی از آنان به بعضی دیگر که اسید بن حضیر از آن جمله بود، گفتند: اگر فقط یک بار سعد بر شما امیر شود، هیچ فضیلتی و هیچ نصیبی از کار خلافت برای شما باقی نخواهد ماند. بنابراین برخیزید و با ابو بکر بیعت کنید. همگی برخاستند و با ابو بکر بیعت کردند» (دینوری، ۱۳۸۰، ۲۵).

بدین ترتیب می‌توان گفت که پس از رحلت پیامبر (ص) خزرجیان که خود را یاری دهندگان اصلی مسلمین می‌دانستند؛ به صورت فعال وارد عرصه رقابت سیاسی جامعه شدند. آنان جانشینی پیامبر (ص) را حق خود می‌دانستند؛ و بزرگ خود سعد بن عباد را برای این مهم برگزیده بودند. اما به دلیل بروز اختلاف در میان خود نتوانستند به هدف خویش برسند. این در حالی است که اوسیان در آن زمان رفتاری منفعلانه را در پیش گرفته بودند و تنها خواستار به خلافت رسیدن کسی بودند

که آنان را نیز در امر اداره حکومت شریک گرداند. آنان زمانی که با اختلاف میان خود خزرجیان و همچنین پیشنهاد ابوبکر مبنی بر اینکه امیران از قریش باشند و وزیران از انصار، رو به رو شدند. ترجیح دادند به ابوبکر بپیوندند.

نتیجه گیری

در مقام بررسی بررسی عملکرد سیاسی - اجتماعی انصار در حکومت اسلامی از ابتدا تا رحلت پیامبر(ص) و با در نظر گرفتن مطالب فوق می توان اینگونه نتیجه گرفت که عملکرد دو قبیله اوس و خزرج در این زمینه متفاوت بوده است؛ به شکلی در دوران مکی قبیله خزرج بیشترین نقش را در یاری رساندن به پیامبر(ص) و حکومت اسلامی ایفا کردند. تمام کسانی که برای اولین بار پیامبر (ص) را ملاقات کرده، ایشان را تصدیق نمودند از قبیله خزرج بودند؛ و در دو پیمان عقبه اول و دوم نیز بیش از ۸۰ درصد بیعت کنندگان به این قبیله تعلق داشتند و در این میان نقش قبیله اوس بسیار کم رنگ به نظر می رسد. پس از هجرت پیامبر(ص) نیز میزان حضور خزرجیان در میادین نبرد با مشرکان بیشتر از اوسیان است به شکلی که ۷۳/۸۳ درصد شهدای غزوه بدر و ۶۰/۶۰ درصد از حاضران در غزوه احد وابسته به این قبیله هستند اما در میان مخالفان پیامبر(ص) که با نام منافقان شناخته می شوند حضور اوسیان بیش از خزرجیان قابل مشاهده است؛ ۶۸.۲۹۲ درصد از لیست اسامی افرادی که در کتب تاریخی به عنوان اشخاص منافق شناخته می شوند متعلق به قبیله اوس می باشد. پس از رحلت پیامبر(ص) نیز خزرجیان، به صورت فعال وارد عرصه رقابت سیاسی جامعه شدند و نقش پررنگی در واقعه سقیفه ایفا کردند در حالی که اوسیان در آن زمان رفتاری نسبتاً منفعلانه را در پیش گرفتند.

منابع و مآخذ

- ابن ابی الحدید، ۱۳۶۷، **جلوه تاریخ در شرح نهج البلاغه**، ترجمه: دکتر محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
- ابن اثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکرّم، ۱۳۷۱، **کامل تاریخ بزرگ اسلام و ایران**، ترجمه ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی علمی.
- ابن اثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن ابی الکرّم، ۱۹۶۵، **الکامل فی التاریخ**، بیروت، دار صادر - دار بیروت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ۱۳۶۳، **العبر تاریخ ابن خلدون**، ترجمه عبد المحمد آیتی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ اول.
- ابن سعد، محمد، ۱۹۹۰، **الطبقات الکبری**، تحقیق محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة، ط الأولى.
- ابن هشام، بی تا، **السیرة النبویة**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت، دار المعرفة.
- بغدادی، ابو جعفر محمد بن حبیب بن امیة الهاشمی، بی تا، **المحبر**، تحقیق ایلزۀ لیختن شتیتز، بیروت، دار الآفاق الجدیة.
- بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر، ۱۹۹۶، **جمل من انساب الأشراف**، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر، ط الأولى.
- بلعمی، ۱۳۷۳، **تاریخنامه طبری**، تحقیق محمد روشن، تهران، البرز.
- خراسانی پاریزی، ابراهیم؛ بادکوبه، احمد، ۱۳۸۹، **نقش انصار در جنگ های رده**، مجله: فقه و تاریخ تمدن ملل اسلامی، شماره ۲۵، ص ۴۰ تا ۶۶.
- دینوری، ابن قتیبة، ۱۳۸۰، **امامت و سیاست**، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس.
- طالقانی، سعید، ۱۳۸۷، **انصار و امیرمؤمنان (ع)**، مجله: تاریخ اسلام در آینه پژوهش «، شماره ۱۷، ص ۸۱ تا ۱۱۰.
- طالقانی، سعید، ۱۳۸۷، **نقش انصار در جنگ های دوران امیر مؤمنان**، مجله: تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۲۰، ص ۸۹ تا ۱۲۲.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۳۷۵، **تاریخ طبری**، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، اساطیر، چ پنجم.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۹۶۷، **تاریخ الأمم و الملوک**، تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ط الثانية.

- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۳۷۲، ترتیب العین، ، تهران، اسوه، چاپ اول.
- محرمی، غلامحسین، ۱۳۸۵، انصار و گرایش آنان به تشیع، مجله: تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۱۲، ص ۱۹۱ تا ۲۱۲.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، ۱۳۷۴، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه، چ اول.
- مقریزی، تقی الدین أحمد بن علی، ۱۹۹۹، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال و الأموال و الحفدة و المتاع، تحقیق محمد عبد الحمید النمیسی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- واقدی، محمد بن عمر، ۱۳۶۹، مغازی تاریخ جنگهای پیامبر(ص)، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ دوم.
- یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبد الله، ۱۹۹۵، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ط الثانية.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، بی تا، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دار صادر.

نمود ارزش های قبیله‌ای در انتخاب ابوبکر

فؤاد پورآرین^۱

مهدیه شهیکی^۲

چکیده

در دوره عرب پیش از اسلام اهمیت به قبیله و ارزش های قبیله‌ای در صدر امور قرار داشت و با این که در دوره پیامبر(ص) تا به اندازه‌ای این قبیله‌گرایی به خاموشی گراییده بود، اما باید توجه داشت که بعد از وفات پیامبر(ص) قبیله‌گرایی و ارزش‌های قبیله‌ای در اموری چون انتخاب جانشینی آن حضرت(ص) نقش خود را آشکار نمودند و این بار رجعت این مؤلفه‌ها در لفافه‌ای از عقاید اسلام و سنن جاهلی بود. هدف از این پژوهش بررسی نقش ارزش‌های قبیله‌ای مانند، نسبیت و عصبیت دینی و قبیله‌ای در انتخاب ابوبکر می‌باشد، این جستار با رویکرد توصیفی و تحلیلی و روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است و یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در انتخاب ابوبکر به عنوان جانشین پس از رسول خدا(ص) از منطق قبیله‌ای و معیارهای ارزشی قبیله در زمان عرب پیش از اسلام بهره بردند.

واژگان کلیدی: ارزش های قبیله‌ای، عصبیت، نسب، ابوبکر، عصبیت دینی.

^۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی. pour721@gmail.com

^۲. کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه خوارزمی. Eslam.history1371@gmail.com

Appearance of Tribal Values in Choosing Abu Bakr

Abstract

In the pre-Islamic Arab period, the importance of the clan and tribal values was at the top of the agenda, and although in the time of the Prophet (pbuh) the extent of this tribalism was silent, it should be noted that After the death of the Prophet (pbuh), tribalism and tribal values have become apparent in matters such as the choice of succession of the Prophet (pbuh), and this time the return of these components in the wider context of the ideas of Islam and traditions of Ja'heli Was. The purpose of this study was to investigate the role of tribal values such as kindship and religious and tribal neurosis in selecting Abu Bakr. This research has been gathered by a descriptive and analytical approach and library method, and findings Research shows that Abu Bakr's choice as a successor to the Prophet (pbuh) was based on tribal logic and tribal values in pre-Islamic Arab times.

Key words: tribal values, nervousness, kindship, Abu Bakr, religious neurosis.

مقدمه

بحث جانشینی پیامبر(ص) از جمله وقایع مهم تاریخ اسلام به شمار می‌رود در رابطه با این موضوع مؤلفه های بسیاری نقش داشتند، از جمله این مؤلفه‌ها می‌توان به نقش ارزش های قبیله‌ای در تعیین زعامت مسلمانان اشاره نمود؛ قبیله به عنوان اولین ساختار اجتماعی عرب پیش از اسلام از اهمیت وافری در میان اعراب برخوردار بود چرا که اساس جامعه عرب بر پایه‌ی ساختار قبیله‌ای بود و به وسیله آن هویت و ارزش کسب می‌نمود، همچنین به همین دلیل بود که در پایبندی به سنت ها و آداب و عادات قبیله نهایت تلاش خویش را به کار می‌برد تا آنجا که حاضر بود برای قبیله خویش از جان خود درگذرد. در منطق قبیله‌ای عرب، چند عامل باعث استحکام این ساختار می‌شد از جمله این ارزش‌های قبیله‌ای که باعث استحکام قبیله می‌گشت و به حفظ موجودیت این ساختار کمک می‌نمود می‌توان به: نسب، عصب و حسب اشاره نمود. تلاش پژوهش بر این است که به این سوال پاسخ دهد که نقش ارزش‌های قبیله‌ای در انتخاب ابوبکر چگونه بود؟ و در پاسخ به سوال مطرح شده می‌توان چنین بیان داشت که برای انتخاب خلیفه مسلمانان بعد از وفات پیامبر(ص) از ضوابط قبیله‌ای استفاده نمودند و از ارزش‌های قبیله‌ای مانند: نسبیت، عصبیت قبیله‌ای و دینی در انتخاب ابوبکر بهره بردند.

در باب پیشینه‌ی تحقیق می‌توان چنین بیان داشت در خصوص جانشینی پیامبر (ص) آثار متعددی با جهت گیری‌های متنوعی به رشته تحریر درآمده است، کتاب جانشینی حضرت محمد (ص) نوشته ویلفرد مادلونگ، مورخ مسیحی، در این باب اطلاعات و تحلیل های تازه ای دارد، از جمله مقالاتی که به بحث در این باب پرداخته پرداخته است، مقاله تعصب و قبیله‌گرایی در دوران جاهلیت از عثمان یوسفی، در این جستار نگارنده به نظام قبیله‌ی و همچنین به مفهوم عصبیت، مظاهر و نمود-های تعصبات قبیله‌ی در دوران پیامبر(ص) بحث نموده و شیوه‌ی اسلام در زدودن این سنن به بررسی پرداخته است. مقاله دیگر تحت عنوان منابع سازنده فرهنگ منطقه حجاز پیش از بعثت «قبیله و دین» از غلام رضا پرهیزکار است که بیشتر در پی شناخت وضعیت فرهنگی منطقه حجاز پیش از بعثت با تکیه بر قبیله و دین بوده است، که اشاره گذرایی به مسأله قبیله در رابطه با موضوع خلافت پس از رحلت حضرت محمد (ص) و نقشی که یک قبیله بر فرهنگ یک قوم دارد بررسی نموده است.

مقاله‌ی دیگر تحت عنوان: تحلیل تاریخی تاثیر ساختار اجتماعی قبایل جزیره العرب در پیدایی سقیفه از محمد علی چلونگر و زهرا سادات کشاورز است که وضعیت سیاسی اجتماعی و فرهنگی جزیره العرب را بر پایه نظام قبیله و آنچه که باعث ایجاد نظام می‌گردد را بیان نموده است و به رجعت سنن جاهلی از قبیل حسب، نسب و عصب اشاره کرده است. مقاله دیگر تحت عنوان بررسی

مسأله جانشینی حضرت محمد(ص)، از محمود ذکاوت می‌باشد که به بررسی مسأله جانشینی پیامبر(ص) پرداخته است.

تعریف قبیله

در تعریف قبیله می‌توان چنین بیان داشت که: اولین هسته اجتماعی را با احتیاط می‌توان قبیله نامید، گروهی که تمام افراد که نسب مشترکی با هم دارد را در بر می‌گیرد و تعداد افراد آن‌ها نا مشخص می‌باشد و از نظر اجتماعی، هسته اولیه قبیله را خانواده به معنای وسیع کلمه تشکیل می‌دهد و شامل تمام اولاد ذکور یک فرد و خانواده‌های آن‌ها می‌باشد(میکل، ۱۳۸۱: ۴۰).

البته در کنار این تعریف می‌توان به نقش محیط در تشکیل قبیله اشاره نمود، چراکه شرایط محیطی و طبیعی و نوع معیشت عرب و اقتصاد آنان که بر پایه‌ی شبنانی بود، باعث شد که با تشکیل گروه‌های خانوادگی در کنار هم این اوضاع را برای خود سهل‌تر نمایند، همان گونه که آلبرت حبیب حورانی در تعریف قبیله می‌گوید: «در محیط‌های مرتع داری و جامعه‌ی روستایی، واحد اصلی و خشت اولیه ساختار جامعه، خانواده‌ای بوده است متشکل از سه نسل پدر بزرگ و مادر بزرگ، والدین و فرزندان.»(حورانی، ۱۳۸۷: ۱۵۹) و در کنار آن اشتراک در "نسب" و "خون" در شکل‌گیری قبیله از اهمیت وافری برخوردار بود.

ویژگی‌های جامعه‌ی قبیله‌ای

وقتی که ما از قبیله به عنوان ساختار سیاسی عرب در دوره جاهلی سخن به میان می‌آوریم باید به این نکته توجه داشته باشیم که قبیله و تمامی آنچه که قبیله را تشکیل می‌دهد، اعم از عرف و آداب و رسوم حاکم بر آن با تمام زندگی عرب جاهلی پیوند خورده بود و جز جدایی ناپذیر زندگی او به شمار می‌رفت.

قبیله در جامعه عرب جاهلی نه تنها شالوده حیات و بقای تمام پیوستگی‌های فردی و اجتماعی عرب به شمار می‌رفت، بلکه تمام رکن‌های شخصیتی، فکری و عقلی او را تشکیل می‌داد و اصالت همواره با قبیله بود نه فرد وابسته به آن، به معنای دیگر در ساختار قبیله‌ای در نظام جاهلی فردیت فرد در کلیت قبیله مستحیل می‌گشت، و این ساختار مبتنی بر قبیله تنها بر حیات اقتصادی و معیشت فرد حاکم نبود، بلکه تمام وجوه زندگی وی را از جمله مسائل جزئی مانند: انتخاب همسر، مکان زندگی، چگونگی رفتار و سلوک، امیال و آرزوها و همچنین جنگ و صلح و بسیاری از این موارد در زیر سایه اقتدار قبیله نقش می‌بست؛ به گونه‌ای که تمام کنش‌ها و واکنش‌های فردی، اجتماعی، اقتصادی و عاطفی محکوم به حکم ارزشهای قبیله‌ای می‌باشد (زرگری نژاد، ۱۳۹۳: ۱۶۱-۱۶۰). در زندگی قبیله‌ای همان اصول کلی که تمام جهان از آن پیروی می‌نمایند مانند عشق به بقا و حفظ جان و دفاع از خویشتن وجود دارد، ولی همه‌ی این موارد باید موافق اصول شرف باشد، به همین دلیل بود که اعراب به تجاوز دیگران صبر نمی‌نمودند و نیروی خود را برای

دفع آن به کار می‌بردند و اگر عاجز می‌گشت جای خویش را ترک می‌نمود و در موارد لزومی از تمام شبه جزیره چشم می‌پوشید همچنین اگر اختلافی رخ می‌داد که مطابقتی با اصول کرامت، مروت و شرف نداشت، کار را به جنگ و خون ریزی می‌کشاند (هیکل، بی تا: ۱۲۱/۱-۱۲۰).

با توجه به مقدمه‌ای که داشتیم، ویژگی‌هایی چند از جامعه‌ی قبیله‌ای را برمی‌شماریم. یکی از این ویژگی‌ها این است که اجتماع قبیله مطابق با یک سنت ریشه دار، با همراهی اکثریت و تاکید بر اصل اجتماع به یاری هم دیگر می‌شتافتند و اتحاد خویشاوندان تنها پناهگاه فرد در قبیله است، که بدون حضور آن هیچ فردی قادر به ادامه حیات نمی‌باشد و این که به طور خلاصه این اجتماع برای وحدت، اتحاد جمعی و همبستگی عمومی اهمیت ویژه‌ای قائل بود (کرون، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

کلیه افراد قبیله دارای حقوق و وظایف مساوی می‌باشند که ناشی از هم‌خونی است و هر شخص موظف است با افراد قبیله خود مانند برادر رفتار نماید، و بدون توجه به این که حق با اوست یا نه به کمک وی بشتابد. در این دستگیری اول افراد و بستگان نزدیک و عشیره او اقدام به کمک می‌نمایند و چنان که خطر رفع نشد بقیه طایفه‌ها و افراد قبیله به کمک می‌شتابند (بروکلمان، ۱۳۴۶: ۶-۷). این مسئولیت مشترک از مهمترین صفات و خصال زندگی قبیله‌ای است که تمامی جنبه‌های زندگی او را در بر می‌گرفت، با توجه به این مسئولیت مشترک تمامی افراد قبیله می‌بایست در دفاع شرکت نمایند، که همین باعث دلیری و چالاکی آنان می‌گشت (زرریاب خویی، ۱۳۸۸: ۲۰).

در این جوامع به دلیل نبود فکر، اندیشه، استدلال و منطق، رفتارهایی که از آنان سر میزد چیزی جز تقلید از بزرگان و سران قوم نبود، و اگر ابتکاری رخ می‌داد معمولاً از طرف همان بزرگان قوم بود؛ در واقع رؤسا و سادات قبایل منبع تشریح و قانون گذاری آنان بودند و به عنوان معیار هر حق و عملی در میان قبیله خود شناخته می‌شدند (جعفریان، ۱۳۷۱: ۱۱۵).

پایه های استحکام دهنده ی ساختار قبیله ای اعراب

به طور معقول هر جامعه بر پایه‌هایی استوار است که باعث ثبات و تداوم و بقاء آن جامعه می‌گردد. جامعه جاهلی نیز از این قانون مستثنی نیست ما در اینجا از سه عامل: نسب، عصب، حسب، به عنوان پایه‌های ارزشی استحکام دهنده‌ی قبیله نام برده و به توضیح آن‌ها خواهیم پرداخت.

نسب

در میان اعراب رسم بر این است که هر قبیله را به یک نیای مشترک منسوب می‌دارند که بنا بر عقیده افراد، خون آن نیا در رگ‌هایشان جاری است و مایه افتخار قوم عرب است و همچنین نمود و نشان جدا کننده‌ی ایشان از سایر قبایل است (علی، ۱۹۷۶: ۳۸۲/۴)، نسب نیز به معنای داشتن جد واحد و منتهی شدن اجداد یک خانواده یا یک گروه یا قوم به شخصی واحد است بدون آنکه خون آن‌ها با خون دیگری مخلوط شده باشد (رادمنش، ۱۳۵۷: ۴۰).

یکی از مهم ترین دلایل شکل گیری نسب اهمیتی بود که افراد برای قبیله خویش قائل بودند، چرا که در آن روزگار اگر از حمایت قبیله خویش برخوردار نباشند در سرگردانی کامل به سر می‌برند و همچنین به این دلیل که ارزش در میان عرب جاهلی در دارا بودن فرد از یک قبیله قدرتمند تعریف می‌گشت، بنابراین متوجه این امر شدیم که محور شکل گیری قبیله بر بنیان نسب استوار است، به همین دلیل نسبیت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. از جمله دلایل اهمیت نسب در نزد اعراب این بود که حقوق و زندگی شخص بر آن استوار است و برای عرب بیابان گرد حکم ملیت را دارد که او را از سایر قبایل مصون می‌دارد، و اگر کسی بخواهد بر او ستمی روا دارد می‌داند که پشت سر او قومی هستند که او را پشتیبانی می‌کنند، از این رو او باید زنجیره‌ی نسب خود را به صورت دقیق نگهداری کند (علی، ۱۹۷۶: ۳۸۱/۴). می‌توان چنین بیان داشت که عرب با حفظ نسب قبیله‌ی خویش دایره‌ی امنیتی خود را در مقابل قبایل دیگر حفظ می‌نمود.

نسب به عنوان یک معیار ارزشی در نزد اعراب شمرده می‌شد که با استفاده از همین معیار قبایل از یکدیگر متمایز می‌شدند و به گروه‌هایی چند تقسیم می‌گشتند و نسب مانند یک عامل مستحکم کننده‌ی درون قبیله‌ای عمل می‌کرد. نگاه عرب به نسب مانند همان نگاهی است که ما به وطن داریم، هر قبیله نسب خویش را باور داشت و نسب وسیله‌ای بود برای مباحثات با قبایل دیگر، در قبیله افراد خود را از یک تن و یک خون می‌شناختند و به همین مناسبت خویشاوندی را لحمه تعبير می‌کردند که به معنای هم گوشتی می‌شد و عشیره و فرع آن را بطن و فخذ یعنی شکم و ران می‌نامیدند (ضیف، ۱۳۹۳: ۵۷).

در یک نگاه کلی به این قضیه، شاید ظاهر امر ساده به نظر برسد، اما همین نسب باعث شکل گیری دو پدیده "عصب" و "حسب" گشت و این دو برخاسته از نسبیتی است که شکل گیری قبیله بر بنیان آن استوار می‌باشد.

عصب

تعصب و عصبیت در اصل از ماده‌ی عصب به معنای پی‌هایی است که مفاصل را به هم مرتبط می‌سازد؛ سپس هرگونه پیوستگی و ارتباط را تعصب و عصبیت نامیده‌اند (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۸۲/۱؛ ابن منظور، ۱۳۶۳: ۶۰۲/۱). اما معمولاً این لفظ در معنای افراطی و مذموم آن به کار می‌رود؛ بزرگان لغت تعصب را به معنای محامات (حمایت کردن) و مدافعه (دفاع کردن) می‌دانند (همان: ۶۰۶)؛ عصبه در لغت به معنای پسران و خویشاوندان پدری است به این معنا که پدر، عمو و برادر را شامل می‌شود (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۸۲/۱؛ ابن منظور، ۱۳۶۳: ۶۰۵/۱)؛ این مفهوم به افراد ذکوری که از یک مرد ارث می‌برند نیز اطلاق می‌شود و تعداد افرادی که واژه عصبه به آن‌ها باز می‌گردد حدود ۲۰ تا ۴۰ نفر می‌باشند (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۸۲/۱).

در فرهنگ لغت دهخدا آمده است که: تعصب و اصل آن خصلتی منسوب به عصبه است که خویشاوندان شخص از جانب پدر باشند که در واقع آنان کسانی هستند که از حریم جد اعلای خود

دفاع کنند(دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۴۰۲/۱۰)، همچنین معنای لغوی کلمه به معنای: حمیت، طرفداری و سختی، میل و رغبت، تعصب و اشتیاق، حب وطن و حب خویشاوندی، قرابت، نسبت، و دستگیری و معاونت، حب مذهب، غیرت و عقاید مذهبی نیز آمده است (نفیسی، ۱۳۴۳: ۲۳۶۴/۴).

عصبیت در اصطلاح

العصبیه یعنی این که فرد کسان و خویشان خود را به یاری بخواند و در مقابل مخالفت و دشمنی دیگران به آن‌ها ملحق شود (علی، ۱۹۷۶: ۳۹۲/۴). برخی نیز بر این عقیده‌اند که عصبیت یک نوع رابطه و پیوند خود آگاهانه یا ناخودآگاهانه‌ی درونی می‌باشد که در جامعه بروز داده می‌شود و به تبع آن، افراد جامعه بر اساس پیوند خویشی و نزدیکی به همدیگر مرتبط خواهند شد و این پیوند به هنگام بروز هر گونه خطری که مجموعه افراد آن حلقه را تهدید کند محکم‌تر می‌شود(جابری، ۱۹۹۴: ۱۶۸)، و این احساس همبستگی عرب به قبیله‌ای که او را حمایت می‌کند و او از آن حمایت می‌کند عصبیت خوانده می‌شود (فاخوری، ۱۳۶۱: ۲۱).

به تعبیری دیگر عصبیت عبارت است از آگاهی نسبت به پیوند مسئولیت مشترک و اتحاد میان کسانی که رابطه خونی آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد(ابن خلدون، ۱۳۵۹: ۲۴۷/۱) و همچنین تعصب برگرفته از عصبیت است، و آن خصلتی است که فرد را به حمایت از خویشان وادار نماید، خواه آن‌ها ظالم باشند یا مظلوم (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۶۰۶/۱).

این حس مسئولیت مشترک در دفاع از منافع حیاتی قبیله باعث به وجود آمدن عصبیت می‌گردد؛ پس می‌توان تعصب را چنین معنی کرد که حس شدید هم بستگی میان افراد قبیله که سبب دفاع از منافع حیاتی قبیله می‌شود و این احساس هم بستگی شدید که اصل آن برای معیشت و اقتصاد است، به امری معنوی و روحی تبدیل می‌شود که احساسی است برای قبیله به صورت واحد کلی و انتزاعی و احساس افتخار و شرافت که بدون این گونه از احساسات، هیجان روحی لازم برای دفاع از قبیله به وقوع نمی‌پیوندد (زریاب خویی، ۱۳۸۸: ۲۱).

پس به طور کلی می‌توان چنین بیان داشت که آنچه باعث ایجاد عصبیت می‌گردد: اجتماع افراد دارای نسب مشترک، زندگی قبیله‌ای، حس همپاری، زندگی سخت و طاقت فرسای اعراب و... است.

از طرفی نقش نسب در شکل‌گیری عصبیت قبیله‌ای بسیار آشکار است، به صورتی که عصب یا همان عصبیت آگاهی نسبت به پیوند مسئولیت مشترک و اتحاد میان کسانی که از طریق رابطه خونی به یکدیگر پیوند خوردند، بدین ترتیب عصبیت منشاء قدرت سیاسی و دفاعی است که افراد را به هم مرتبط می‌سازد و معادل شعور و آگاهی ملی در روزگار ماست. و این عصبیت است که فرد را به یاری و حمایت افراد قبیله بر می‌خواند، چه آنان ستمگر باشند و چه ستم‌دیده و این عصبیتی است که مبتنی بر نسب است. و از دید عرب دو نوع عصبیت وجود دارد ۱ عصبیتی که مبتنی بر

خون باشد که عامل اصلی خویشاوندی در یک خانواده است و ۲ عصبیت مبتنی بر یک نیای مشترک و یا یک جد مشترک که علت تکوین یک یا چند قبیله منتسب به او شده است (سال، ۱۳۸۰: ۳۰۹).

تعصب به منزله روح قبیله نشانه وابستگی فرد به افراد قبیله بود، او برای حفظ خویش دست به هر کاری می زد و جان خویش را فدای آنان می نمود. در این میان رفتار اعراب با برادر و عمو زاده با تعصب بیشتری همراه بود و در نظرشان عدم مساعدت این گروه از خانواده لکه ننگی برای شرافت شان محسوب می گشت، حال چه آن فرد مظلوم باشد چه ظالم و چه خطا کار باشد چه درستکار (روحانی، ۱۳۸۲: ۲۷) و به طور کلی افراد قبیله به هر بیگانه ای که قصد تعرض به افراد قبیله را داشته باشد، از جان و مال مایه می گذاشتند، چرا که قبیله زندگی و موجودیت او محسوب می شد و لذا تحت تاثیر عصبیت شدیدی قرار داشت، تعصبی که بالاتر از مقدسات دینی بود، چرا که از لحاظ شعائر دینی با دیگر قبایل شریک بودند، اما عصبیت خاص افراد قبیله بود که هم خون و خویشاوند یکدیگر بودند (ضیف، ۱۳۹۳: ۶۱).

حسب

نظام قبیله بر اساس نسب نامه بر یک "نیای مشترک" قرار داشت که از آن وضع اجتماعی و اخلاقی هر قبیله تبیین می گشت. آن دسته از افرادی که نمی توانستند به نیاکانشان به عنوان مظهر بزرگی افتخار کنند، از نظر اجتماعی تحقیر شده و در اکثر مواقع مورد اهانت قرار می گرفتند. بنا براین، علم و آگاهی از نیای مشترک نقطه اصلی وجدان اجتماعی عرب بود و عزت و افتخار افراد قبیله در مقایسه با قبیله دیگر به طور منحصر به نیاکان آن‌ها بستگی داشت. از این افتخارات قبیله و فرد به "حسب" تعبیر می شود که نسب شناسان عرب آن را به مفهوم شمارش کارهای معروف اجداد توصیف نمودند (حسن زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۶-۱۲۵).

حسب در لغت به معنای گوناگونی آمده است، بزرگی انسان در نسب و نژاد و بزرگی و بزرگواری مرد در دین و مال (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۱/۳۱۰) بنا به تعبیری دیگر، حسب یعنی مکارم اخلاقی؛ همچنین برخی گفته اند مرد با حسب کسی است که او را جاه و حشمت باشد و نسب باشد، با این تعبیر حسب را می توان غرور خانوادگی، قومی، و ملی و یا به میراث هایی مادی و معنوی تعبیر نمود که به تمامی افراد یک قوم شخصیت و حیثیت می بخشد و یا این که به ارزش های یک قوم تلقی می گردد و می توان چنین بیان داشت که به طور یقین حسب منبع قوی دیگر عصبیت می باشد؛ و هر ملت تا آنجا که از حسب و نسب خود با خبر باشد و نسبت به آن شناختی آگاهانه داشته باشد دارای ارزش و اعتبار است (رادمنش، ۱۳۵۷: ۴۱) و لیکن باید توجه داشت که حسب با نسب فرق می کند، به گونه ای که نسب به اعداد ابا و اجداد می پردازد ولی حسب به اعمال آن ها، مانند: شجاعت، بخشش و حسن خلق اشاره دارد (ابن منظور، ۱۳۶۳: ۱/۳۱۱).

نمود ارزش های قبیله‌ای در انتخاب ابوبکر

با وارد شدن اعراب به دوره اسلامی، اهمیت قبیله و ضوابط قبیله‌ای در صدر باقی ماند، ولی در دوره‌ی اسلامی این ضوابط و سنت‌های قبیله ای در لفافه ای از مقررات اسلامی رخ پنهان نمودند که با رحلت پیامبر(ص) دوباره این مظاهر قبیله ای آشکار شدند.

این امر چنان بود که مرجع تمام تحولات مبتنی بر بیعت با ابوبکر به عنوان جانشین پیامبر (ص) نه عقیده اسلامی نقش داشت و نه بحثی از غنیمت بود، بلکه سخن اول و آخر آن را منطق قبیله می زد و در چنین شرایطی که وراثت در جوامع قبیله ای نقشی نداشت، بیشتر مهاجران و انصار با ابوبکر بیعت کردند؛ و بیعت آن ها نه صرفاً به لحاظ مرکزیت او در اسلام، بلکه بیشتر به دلیل اعتبارات و ملاحظات قبیله‌ای صورت گرفت (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۴۴).

این ارزش های قبیله ای با حدیثی که ابوبکر به آن استناد نموده بود پر رنگ تر گشت و سر آغازی برای شروع دوباره نزاع های ارزش های قبیله ای گشت، به صورتی که درگیری هایی که بر سر ارزش های قبیله ای و ارزش های اسلام که در دوره پیامبر با پیروزی موقت ارزش های اسلامی به خاموشی گراییده بود، با رحلت پیامبر (ص) وارد مرحله جدیدی می گردد و آن استناد ابوبکر به حدیث «الائمة من القریش» است که انصار را کنار می زند و خلافت را از آن قریش می نماید، روایتی که به شدت در اصالت آن تردید است و با اصول اساسی دعوت پیامبر و ارزش های قرآنی در تعارض است و این گونه بود که منطق قبیله‌ای بر منطق وحی پیروز می شود و عصبیت قبیله‌ای در پوششی از تمسک به قول پیامبر (ص) به راه خود ادامه می دهد (برزگر، ۱۳۹۳: ۱۲۴-۱۲۳).

نمود دیگر قبیله گرایی در سنت تقسیم مناصب بود؛ ساختار سیاسی جاهلی قریش از دیر باز بر پایه‌ی تقسیم مناصب بود و بر این اساس مناصبی همچون، رهبری، پرچم داری، سقایت و ریاست دارالندوه و... بر مبنای سهم سیاسی و تقسیم مناصب بین قبایل بود و در این مورد حتی غالب و مغلوبی وجود نداشت، گویا رهبری مانند یک شرکت سهامی است که هر قبیله در آن سهمی دارد، و این گونه بود که هیچ یک از قبیله های قریش به تغییر این سنت راضی نبودند چرا که این ساختار تقسیم مناصب به صورت سنت و میراث گذشتگان در آمده بود. (همان، ۱۲۷)، به صورتی که ابن عباس گفت که آن ها از روی حسادت حاکمیت بنی هاشم را قبول نمی کنند چرا که تحمل نخواهند کرد نبوت و رهبری در اختیار یک تیره باشد (مادلونگ، ۱۳۸۶: ۹۳).

همچنین حضرت علی (ع) در بیان های خویش بر این نکته صحنه می گذارد و می فرماید «به خدا قریش از ما کینه نکشید، جز برای آنکه خدا ما را بر آنان برگزید. آنان را پروردیم و در زمره خود در آوردیم، پس چنان بودند که شاعر گفته است: به جانم سوگند بامدادان پیوسته شیر بی آمیغ نوشیدی، و سر شیر و خرمای بی هسته خوردی، ما این رتبت را به تو دادیم و تو بلند مرتبه نبودی ما گرداگرد تو اسبان کوتاه مو و نیزه ها را فراهم آوردیم» (نهج البلاغه: خطبه ۳۳).

در واقع نگرانی کارگزاران ماجرای سقیفه، بیشتر برای این دلیل بود که اگر خلافت و پیغمبری هر دو در یک خاندان باشد باعث می‌شود که هاشمیان بر سایر قریش چیره گردند (زرین کوب، ۱۳۹۳: ۶۸)، و این از گفتارهای عمر بن خطاب هویدا است که دلیل انتخاب نکردن علی (ع) را « حَيْطَةُ عَلِيٍّ الْإِسْلَام » می‌داند به معنی این که برای اسلام احتیاط کردیم (مطهری، ۱۳۷۰: ۱۲۳) و همچنین در روزگار خلافت خلیفه دوم در یکی از سفرهایی که ابن عباس همراه عمر بن خطاب بود؛ خلیفه از وی سوال نمود که با این که پدر تو عمومی پیامبر بود و تو پسر عمومی پیامبر بودی پس چه چیز شما را از خلافت باز داشت؟ و عباس گفت: که نمی‌داند، ولی خلیفه در جواب گفت من می‌دانم، چرا که خلافت شما را خوش نداشتند و نمی‌خواستند که خلافت و پیغمبری را با هم داشته باشید و بدان ببالید و اگر ابوبکر آن را به شما داده بود با وجود خویشاوندی تان سودی برای شما نداشت (طبری، ۱۳۹۰: ۲۰۶۰/۵-۲۰۵۹).

نمود قبیله‌گرایی تنها مختص به ابوبکر و انصار نمی‌باشد بلکه جبهه دیگر، یعنی طرفداران علی بن ابی طالب (ع) را نیز در بر می‌گیرد، بیشتر علت مخالفت طایفه‌ی بنی هاشم بر پایه‌ی منطق قبیله‌ای استوار بود چرا که امام علی (ع) از آن قبیله بود و بنا بر منطق قبیله‌ای طرفداری از ایشان ضروری می‌نمود.

چنانکه ابن عباس در طرفداری از حضرت علی (ع) به آن حضرت می‌گوید: اگر من و ابوسفیان با تو بیعت می‌کردیم، فرزندان عبد المناف با ما مخالفت نمی‌کردند و اگر آن‌ها مخالفت نمی‌کردند هیچ یک از قریش با ما مخالفت نمی‌کرد و اگر قریش با تو بیعت می‌کرد هیچ کس از عرب با تو مخالفت نمی‌نمود (ابی الحدید ۱۴۰۴: ۴۸/۲) و این گفتار نشان دهنده‌ی آن است که با مطرح شدن امام علی (ع) به عنوان خلیفه مسلمین خاندان عبد الشمس که یکی از دو طایفه قدرتمند قریش بودند مطابق با قوانین اخلاقی قبیله‌ای قریش حمایت از علی را افتخار خود می‌دانستند و همان گونه که ابوسفیان به حمایت از امام علی پرداخت ولی امام بعد از این حمایت در نامه‌ای که به پسرش معاویه نوشت، نپذیرفتن این اقدام را به دلیل نزدیک بودن مردم به دوره جاهلیت خواند (مادلونگ، ۱۳۸۶: ۷۸).

بنابراین می‌توان چنین بیان داشت که اعراب با استفاده از منطق قبیله‌ای کار خود را سامان دادند و امر جانشینی را بر عهده گرفتند و این منطق قبیله‌ای تنها مختص به مردم مکه و طرفداران ابوبکر نبود، بلکه طایفه بنی هاشم نیز بر پایه و اساس این منطق پیش می‌رفتند؛ ولیکن امام علی (ع) بر پایه سنت‌های اسلامی و نص پیامبر حق جانشینی پیامبر (ص) را از آن خود می‌دانست، ولی عرب بر پایه سنت‌های جاهلی این امر را به ابوبکر واگذاشت و در این دوره زمانی سنت‌های جاهلی بر سنت‌های اسلامی پیروز شدند و همچنان اقتدار خود را در جامعه حفظ نمودند و در بعضی از مواقع به آن رنگ و بوی دینی می‌بخشیدند؛ به گونه‌ای که آن عصبیت قبیله‌ای که در میان اعراب ریشه دوانیده بود با همان قدرت و پایایی جای خویش را به عصبیت دینی واگذار کرد.

در سقیفه بنی ساعده علاوه بر تمایل به عصبیت قبیله‌ای، عصبیت دینی نیز نمودار بود، در سقیفه ابوبکر به «المومنون الاوائل» و همچنین مهاجرین قدیم اشاره می‌نماید و می‌گوید «ما گروه مهاجران اولی مردمی بودیم که به دین اسلام وارد شدیم و مردم در این کار پیرو ما بودند، ما از اقوام و عشیره رسول خدا(ص) هستیم» (دینوری، ۱۳۸۰: ۲۱) و این خود نشان دهنده‌ی عصبیتی است که با لعاب دینی تزئین گشته است و با توجه به این عصبیت کسانی حق خلافت را دارا هستند که از اولین مسلمانان باشند.

از جمله عوامل دیگر که به عصبیت دینی اشاره می‌کند تاکید ابوبکر به مهاجرین اولین است، مهاجرین «غیر از طایفه ی بنی هاشم» به اعتبار سبقت در ایمان به دو دسته تقسیم می‌شدند، نخست اولین مومنان را شامل می‌گشت، که قبل از هجرت و در نخستین روزهای بعثت به پیامبر (ص) گرویده بودند و دارای فضیلت بسیار بین انصار و قریش و دیگر مسلمانان بودند، و اینان همان جماعت هستند که ابوبکر به آن‌ها از «المهاجرین الاولین» تعبیر می‌کند که تعداد اندکی از مسلمانان را شامل می‌شود و اما دسته‌ی دوم شامل «مهاجرین عامه» بودند که بعدها مسلمان شدند، که هر چند از قریش بودند اما دارای ارج و منزلت گروه نخست نمی‌شدند و اما ابوبکر بدین گونه سخنان خود را در راستای اهداف دوگانه‌ای مطرح کرد که در شرایط آن روز سقیفه از حساسیت خاصی برخوردار بودند، وی با آوردن قید اولین، ابتدا مسئله‌ی خلافت را از رقابت‌ها و منازعات انصار و عامه مهاجرین، که حتی در دوره پیامبر اختلاف و درگیری داشتند فراتر برد، و بعد از آن با ترسیم نظامی از سلسله مراتب منزلتی که ناظر بر ملاک‌های ایمانی و قبیله‌ای بود، خلافت را در حلقه نخستین مسلمانان قریش نشانده، که انصار در بهترین وجه ممکن می‌توانستند تنها وزیران آنان باشند (فیرحی: ۱۵۵-۱۵۴).

گفتار ابوبکر منجر به دسته بندی‌های گشت که بر مبنای عصبیت دینی انجام شده بود؛ در این دسته بندی، یک دسته که اولین مومنان بودند و اولین مهاجران محسوب می‌گشتند در صدر امر جانشینی قرار گرفتند و دسته‌ای دیگر گروه انصار بودند که در کشمکش قدرت کنار نهاده شدند و بعد از آن مهاجرین عامه‌ای بودند که با وجود مهاجرین اوائل، قدرتی نداشتند و برتری با سابقون در ایمان، اسلام و هجرت گشت.

تفاخر به نسب و عشیره در سقیفه بنی ساعده

چنان که بیان کردیم یکی از پایه‌های استحکام دهنده قبیله اهمیت به نسب افراد قبیله بود و این اهمیت به نسب به عنوان یکی از معیارهای ارزشی که از دوره قبل از اسلام نقش بی‌بدیلی داشت، در امر جانشینی پیامبر(ص) از آن استفاده شد؛ نمود نسب‌گرایی اعراب در امر جانشینی پیامبر(ص) بود؛ در زمان پیامبر این تفاخرات به نسب و عشیره به خاموشی گراییده بود و جای آن ملاک‌های اسلامی نهادینه شده بود اما دیری نگذشت که با وفات پیامبر(ص) این امر هم‌بسان

قبیله گرابی اعراب، رخ پنهان خویش را آشکار نمود و در امر جانشینی پیامبر(ص) نقش بارزی را ایفا کرد و ابوبکر به عنوان فرد سخنور سقیفه با شناختی که از جامعه و اعراب زمان خویش داشت، با مطرح کردن قریش به عنوان برترین قبیله در نزد اعراب و این که امر فرمانروایی مختص به این قوم می باشد توانست، حق خلافت را در میان قریش انحصاری نماید.

عرف عرب جایگاه مهمی برای نسب و عشیره قائل بود و ابوبکر در سخنان سقیفه با استدلال به « الامومنون الاوائل » این نکته را افزود که آنان نزدیکان و خویشان پیامبر هستند و سزاوارترین مردم به خلافت هستند و همچنین در گفتارهای عمر بن خطاب در سقیفه که گفت: به خدا عرب رضایت ندهد امارت را به شما انصار بسپارد در حالی که پیغمبر غیر از شماست، اما عرب دریغ ندارد که قوم پیامبر عهده دار امور آنان شود و همچنین گفتار بشیر بن سعد که محمد(ص) از قریش است و قوم او نسبت به ما اولی تر می باشد و شایسته تر می باشد (طبری، ۱۳۹۰: ۱۲۴۸/۴-۱۲۴۴).

ابوبکر پیش از هر چیز بر قریشی بودن تاکید داشت، زیرا موقعیت مالی، سیاسی و فرهنگی قریش نسبت به سایر قبایل از اقتدار، انسجام اجتماعی و عصیت و پیوندهای درونی قوی تری برخوردار بود، اگر چه دو قبیله تیم و عدی در میان قریش نفوذ کمتری داشتند و خاندان پیامبر برای خلافت سزاوارتر بودند ولی این دو قبیله تیم و عدی قدرت بنی محزوم و بنی امیه را نداشتند، و لیکن ابوبکر به سبب خویشاوندی که با پیامبر(ص) و موقعیتی که در اسلام داشت، نسبت به دیگر شاخه های قریش (به غیر از بنی هاشم) اولویت داشت (منتظر القائم، ۱۳۸۶: ۲۶).

و از این پس مبنای حکومت اسلامی حاکمیت قریش بر تمامی اعراب بود و حق فرمانروایی کردن به نام اسلام از این ادعا حاصل شده بود که عرب فرمانبردار دیگران نخواهد شد و ابوبکر نیز حق فطری آن ها را با بی نتیجه گذاشتن جاه طلبی های انصار محافظت کرد و انصار که زمانی با حمایت خود از پیامبر(ص) قریش را وادار به تسلیم کرده بودند، اکنون بر جای خود خواهند نشست و به مانند سایر اعراب تابع قریش خواهد شد، بدون آنکه قریش از طریق قبیله یا طایفه ای طالب حکومت موروثی شوند، کار خود را سامان دادند و ابوبکر در حقیقت نماینده آن ها، یعنی خلیفه قریش بود(مادلونگ، ۱۳۸۶: ۸۳).

این موارد بیان گر استفاده از سنت نسب گرابی اعراب در امر خلافت است که کارگردانان سقیفه بر این امر تاکید بسیاری داشتند و نقطه تاکید آن ها به عشیره پیامبر(ص) بر می گشت و آن ها را سزاوار خلافت می دانستند و بعد از آن به لحاظ موقعیتی که قریش، چه در محدوده زمانی قبل از اسلام و چه در بعد از اسلام به واسطه ی برخاستن خاتم پیامبران(ص) از آن قبیله داشت، اهمیت خود را دو چندان جلوه داد و این امر تنها برهانی بود که می توانست جلوی ادعای انصار را در مقابل درخواست خلافت بگیرد.

در اینجا نیز سوالی دیگر قابل طرح است که چرا حضرت علی بن ابی طالب(ع) که از لحاظ نسبی نزدیک تر پیامبر بود به این مقام خلافت در ابتدای امر دست نیافت؟ ریشه ی این امر را نیز باید در

سنت‌های عرب قبل از اسلام جستجو کرد و به چند مورد می‌توان اشاره کرد، اولاً هر چند که امام از لحاظ نسبی نزدیکترین بود اما بر اساس قوانین قبیله ای به دلیل سن کم آن حضرت را کنار زدند چنان که ابوعبیده به حضرت علی (ع) گفت: «تو کم سن و سال هستی و آنان بزرگان قوم تواند، تو تجربه آنان را نداری، به اندازه آنها نیز کارها را نمی‌شناسی، ابوبکر در کار خلافت از تو نیرومندتر است و کارها را همه جانبه در نظر می‌گیرد، بنابراین این کار خلافت را به او بسپار» (دینوری، ۱۳۸۰: ۲۸)، ثانیاً مسئله تقسیم مناصبی بود که به آن اشاره نمودیم که از دید عرب بهتر آن است که طایفه بنی هاشم تنها عهده دار امر نبوت باشند و خلافت را به سایر قبیله های قریش واگذارند، ثالثاً منطق قبیله ای که در آن زمان در لفافه وجود داشت و جبهه ی رقیب را قوی تر می‌نمود، از جمله این که ابوبکر از دید عرب جاهلی و مطابق با این سنت ها و ملاک های جاهلی هم خوانی کامل را داشت .

نتیجه گیری

قبیله به عنوان یک ساختار سیاسی در دوره عرب جاهلی شالوده حیات و بقای تمام پیوستگی‌های فردی و اجتماعی عرب به شمار می‌رفت و تمامی ارکانی که قبیله را تشکیل می‌دادند جز جدایی ناپذیر زندگی عرب جاهلی محسوب می‌گشت. در این پژوهش دریافتیم که پایه‌های ارزشی استحکام دهنده قبیله که شامل نسب، عصب و حسب می‌شوند، در برپایی ساختار قبیله بسیار حائز اهمیت بودند و از سوی دیگر نمود همین ارزش‌های قبیله‌ای چون نسبیت و عصبیت قبیله‌ای مرجع تحولات انتخاب ابوبکر گشت؛ به صورتی که این ارزش‌های قبیله‌ای در انتخاب ابوبکر با تاکید بر قریشی بودن و تفاخر به نسب و عشیره آشکار گشت و در کنار آن نمود تقسیم مناصب به عنوان یک ساختار که عرب جاهلی از آن تابعیت می‌کرد در تصمیم‌گیری اعراب تاثیرگذار بود، چرا که بر پایه‌ی این سنت نمی‌توانستند تحمل کنند که امر نبوت و رهبری در یک تیره جمع گردد. در این پژوهش دریافتیم که ارزش‌های قبیله‌ای همچنان اقتدار خود را حفظ نموده بودند و در بعضی مواقع با رنگ و لعاب دینی ظاهر می‌شدند، مانند عصبیت قبیله‌ای که با همان اقتدار و پایایی عصر پیش از اسلام در دوره‌ی اسلامی در لفافه‌ای از دین جلوه نمود که این امر با تاکید ابوبکر بر پیش قدم بودن در ایمان و هجرت نمود یافت. و در کلام آخر با مطالعاتی که صورت گرفت می‌توان چنین اظهار داشت که ارزش‌های قبیله‌ای در انتخاب ابوبکر نقش انکار ناپذیری را بر عهده داشتند.

منابع و ماخذ

۱. ابن ابی الحدید، (۱۴۰۴)، شرح نهج البلاغه، ج ۲، قم: مکتبه المرعشی نجفی.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۵۹) مقدمه ابن خلدون، ج ۱، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳. ابن منظور (۱۳۶۳) لسان العرب، ج ۱، قم: نشر ادب و الحوزه.
۴. برزگر، ابراهیم (۱۳۹۳) تاریخ تحول دولت در اسلام و ایران، تهران: سمت.
۵. بروکلمان، کارل (۱۳۴۶) تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه هادی جزایری، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶. جابری، محمد عابد (۱۹۹۴) فکر ابن خلدون عصبیة والدولة، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
۷. جعفریان، رسول (۱۳۷۱) درآمدی بر تاریخ سیاسی اسلام، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۸. الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴) الصحاح تاج الغة و صحاح العربیة، ج ۱، تحقیق، احمد عبد الغفور عطّار، بیروت، دار العلم الملايين.

۹. حورانی ، آلبرت حبیب (۱۳۸۷) تاریخ مردمان عرب ، ترجمه ، وحید جواهر کلام ، تهران: امیر کبیر .
۱۰. دهخدا، علی اکبر(۱۳۷۳) لغت نامه ، ج ۱۰، تهران : دانشگاه تهران ، ۱۳۷۳.
۱۱. دینوری، ابن قتیبه، امامت و سیاست(تاریخ خلفا) ترجمه ناصر طباطبایی، تهران ،انتشارات ققنوس، ۱۳۸۰.
۱۲. راد منش، عزت الله (۱۳۵۷) کلیات عقاید ابن خلدون، تهران : قلم .
۱۳. روحانی، سعید(۱۳۸۲) تاریخ اسلام ، ج ۱، قم: نجم الهدی.
۱۴. زرگری نژاد، غلام حسین (۱۳۹۳) تاریخ صدر اسلام (عصر نبوت)، تهران: سمت.
۱۵. زرین کوب، عبد الحسین(۱۳۹۴) بامداد اسلام ، تهران: امیر کبیر.
۱۶. زریاب خوبی، عباس(۱۳۸۸) سیره رسول الله (ص) از آغاز تا هجرت ، تهران : سروش.
۱۷. سالم ، عبد العزیز(۱۳۸۰) تاریخ عرب قبل از اسلام، ترجمه باقر صدری نیا، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۸. ضیف ، شوقی (۱۳۹۳) تاریخ ادبی عرب (العصر الجاهلی) ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیر کبیر .
۱۹. طبری، محمد بن جریر (۱۳۹۰) تاریخ الرسل و الملوک ، ج ۴-۵، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
۲۰. علی، جواد(۱۹۷۶) المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج ۴، بیروت: دار العلم المیامین.
۲۱. فاخوری، حنا (۱۳۶۱). تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: توس.
۲۲. فیرحی ، داود(۱۳۷۸) قدرت ، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، تهران: نشرنی.
۲۳. کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹) تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام ، ترجمه مسعود جعفری ، تهران: سخن.
۲۴. مادلونگ ، ویلفرد(۱۳۸۶) جانشینی حضرت محمد(ص) ترجمه احمد نمایی ، جواد قاسمی و دیگران، مشهد: ناشر بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۵. منتظر القائم، اصغر(۱۳۸۶). تاریخ اسلام از آغاز تا سال چهلم هجری، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۲۶. مطهری، مرتضی(۱۳۷۰) امامت و رهبری، قم: صدرا .
۲۷. میکل ،آندره، هانری لوران(۱۳۸۱) تاریخ تمدن اسلامی، ج ۱، تهران: سمت.
۲۸. نفیسی ، علی اکبر (۱۳۴۳) فرهنگ نفیسی، ج ۴، تهران: خیام .
۲۹. نهج البلاغه

۳۰. هیکل، محمد حسین (بی تا) زندگانی محمد (ص)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بی جا : انتشارات علمی اکبر علمی.
پایان نامه:

۱. حسن زاده، حسن علی (۱۳۸۸). ساختار قدرت در سرزمین حجاز (عصر جاهلیت) ، راهنما هاشم آقاجری، کارشناسی ارشد، تهران، دانشگاه تربیت مدرس، خرداد، ص ۱۲۶-۱۲۵.

هویت قومی در ایران

ریچارد ان. فرای^۱

ترجمه از انگلیسی: مهدی سجادی^۲

۱- ملاحظات کلی

در آغاز از انگاره‌ای ساده و کلی هویت‌شناسی در رابطه با همه افراد از زمان‌های قدیم تاکنون پیروی می‌کنیم. ابتدایی‌ترین و اساسی‌ترین تعریف از بچگی، تعریف از طریق خانواده است. در دوران‌های پیش از تاریخ این هویت به زودی به خانواده گسترده^۳ یا طایفه^۴ گسترش یافت. سرانجام طایفه، همراه با دیگر طوایف، بخشی از واحد بزرگتری- قبیله- شد. قرن‌ها، اگر نگوییم هزاره‌ها، قبیله نماد اصلی هویت باقی ماند.

به دنبال ساکن شدن قبیله در سرزمینی خاص، اسم خود را به آن سرزمین می‌داد یا اسم آن سرزمین را می‌گرفت. حالت دوم معمولاً هنگامی اتفاق می‌افتاد که آن قبیله به سرزمینی می‌رفت که دارای نامی بود که ساکنان پیشین‌اش به آن داده بودند. مهاجمان ساکنان اولیه را همگون می‌کردند، می‌کشتند یا می‌رانندند یا خود مهاجمان با آنها همگون می‌شدند. به نظر می‌رسد این وضعیت مربوط به دوره نوسنگی^۵ باشد هنگامی که کشاورزی در میان قبایل مختلف و در زمان‌های متفاوت گسترش یافت. سپس هر گروه یک منطقه را اشغال می‌کرد یا در آن ساکن می‌شد. بعد از آن هویت افراد بر اساس اسم قبیله‌ای آنها و/یا مکانی که در آن ساکن شده بودند، تعیین می‌شد. نام‌های قبیله‌ای اغلب نگه داشته می‌شد یا گاهگاهی به نام رهبری سرشناس تغییر می‌یافت. این حتی در دوره تاریخی دیده می‌شود. برای نمونه، فدراسیونی از قبایل ترک در استپ‌های روسیه جنوبی و قزاقستان فعلی، مدت زمانی پس از هجوم مغول‌ها، اسم رئیس خود را، از یک خان، گرفتند

¹ Richard N. Frye

^۲ . دکترای زبان‌شناسی از دانشگاه تهران.

³ extended family

⁴ clan

⁵ Neolithic

و به عنوان ازبک شناخته شدند. این نام که پس از آن برای همه کسانی که در آن سرزمین زندگی می‌کردند به کار می‌رفت، توسط مهاجمان گرفته شد.

نکته کلیدی در مرحله بعدی شکل‌گیری هویت، تشکیل ساختار دولت بود چه با کنفدراسیون مانند چادرنشینان آسیای مرکزی و چه با کشورگشایی‌ها و گسترش قلمرو توسط جمعیت یکجانشین. این جریان دوم به ایجاد دولت‌های ماندگار و شناسایی افراد از طریق قبیله (یا طایفه) یا مکانی منجر شد که به آن عبارت "فرمانگزاران فلان شاه" اضافه می‌شد. این مرحله سوم در شکل‌گیری انگاره هویت، همان مرحله پادشاهی‌های باستانی خاور نزدیک هلال بارور^۱ و مصر و نیز دولت‌های متعدد چین باستان بود. شخصیت رهبری بزرگ معمولاً فرایند تشکیل دولت را شروع می‌کرد که پس از وی توسط جانشینانش تداوم می‌یافت. در رابطه با تشکیل دولت ازبک، مؤسس واقعی دولتشان در واحه‌های آسیای مرکزی در ابتدای قرن شانزدهم، شیبانی خان بود. در جستجوی ریشه‌های باستانی و نیا و جدی سرشناس، اسم ازبک با دولتی که توسط شیبانی ایجاد شد، گسترش یافت و شناخته شد.

این فرایند در سرزمین‌های مختلف متفاوت بود و گاهی جای‌نام^۲ها نماینده دولت بودند به ویژه هنگامی که آن دولت گسترش می‌یافت و به امپراتوری تبدیل می‌شد. با این حال، این گام آخر بیشتر ساخته دست بیگانگان یا حتی عالمان و دانشمندان مدرن بود. برای نمونه، مردم امپراتوری آسور^۳ خود را فرمانگزار و رعیت آسور نمی‌خواندند بلکه فرمانگزار پادشاه حاکم، سناریب^۴، اسارهادون^۵ و مانند اینها می‌دانستند. در شرق نزدیک، این هویت مردم تا دوران امپراتوری هخامنشی^۶ کاملاً ادامه یافت. در آن زمان تغییرات شروع شد و در زمان جانشینان یونانی‌مآب^۷ الکساندر به اوج خود رسید. با این وجود، برخی سنت‌ها حتی بعد از تغییری بنیادی در حکومت ادامه یافت. برای نمونه، در ایران تاریخ‌گذاری رویدادها بر طبق سال‌های سلطنت پادشاهان، تا ورود اسلام تداوم یافت.

¹ Fertile Crescent

² toponym

³ Assyrian

⁴ Sennacherib

⁵ Essarhadon

^۶ عامل اصلی تغییر در آسیای غربی باستان آخرین امپراتوری آسوری بود زیرا زمینه بیشترین پیشرفت‌ها در امپراتوری هخامنشی ریشه در امپراتوری قبلی داشت. تغییرات در مهم‌ترین عامل هویت در شرق نزدیک و نیز ایران را می‌توان به شکل زیر خلاصه کرد: تا قرن هشتم پیش از دوران مسیحیت - هویت قبیله‌ای، تا قرن سوم پس از دوران مسیحیت - هویت دینی و پس از قرن شانزدهم - هویت "ملی" که دولت، دین و زبان را در بر می‌گرفت. با این حال، برای بیشتر روستائینان در طول این دوران‌ها، هویت محدود به مرزهای روستایشان بود.

⁷ Achaemenid

⁸ Hellenistic

ممکن است استدلال شود که این توصیف دو عامل را نادیده می‌گیرد: دین و زبان. من می‌گویم که این دو، هر چند همواره وجود داشتند اما تا بعدها از جایگاه مهمی در تعیین هویت برخوردار نبودند. ایزدان پرستی^۱ قبل از هزاره اول پیش از میلاد آیین عمومی بود اما تا زمان هخامنشیان، در اواسط این هزاره، تک‌ایزدی^۲ یا یکتا پرستی^۳ معمول و رایج شده بود. این بدان معنی است که وقتی کورش وارد بابل شد و "مردوک"^۴ را دستگیر کرد، مطابق با اعتقادات آن مکان و زمان به ایزد محلی ادای احترام کرد. اگرچه ایزد یا ایزدان یک قوم یا ملت ممکن بود ایزد یا ایزدان قوم یا ملت دیگری را شکست دهد هنگامی که پادشاهی بر پادشاهی دیگر پیروز می‌شد اما این ایزدان باز هم خاص و ویژه قبایل، مکان‌ها و مناطق خاصی تلقی می‌شدند زیرا "کیش‌گردانی"^۵ به معنی امروزی اعمال نمی‌شد. در نتیجه، همانند داستان کورش، به نظر می‌رسد رواداری^۶ نسبت به دین‌های مردمان دیگر هنجار بوده است. مردم معمولاً خود را مشخصاً پرستندگان مردوک، بل^۷ یا خدایان دیگر به عنوان عاملی تعیین‌کننده در هویتشان نمی‌دانستند. همچنین، آنها تا زمانی که گویش‌های محلی رشد کردند خود را از طریق زبان نمی‌شناساندند اما این باید با گسترش نوشتار و نیز تحمیل زبان‌های "رسمی"، هم‌گفتاری هم‌نوشتاری، از طریق دولت تغییر می‌یافت.

دولت و به طور مشخص امپراتوری باید یک زبان نوشتاری و نیز گفتاری رسمی برای اتحاد قبایل و مردمان مختلف و اداره کردن امورات حکومت ایجاد می‌کرد. در امپراتوری‌های آسوری و هخامنشی اهمیت زبان برجسته شد و زبان عامل تمایز بین مردمان گردید. از نظر یونانی‌های قرن هفتم پیش از دوران مسیحیت، همه مردمان در هلال بارور آسوری بودند اگر چه بنا بر عادت و رسمشان، "آ-آ" آغازین را حذف می‌کردند و آنها را "سوری" می‌نامیدند. مشخص نیست آیا آرامی زبان گفتاری مشترکشان بود یا به دلیل اینکه همه تحت فرمانروایی پادشاه آسور بودند، این عنوان مشترک را داشتند. در هر حال، زبان به عنوان نشانگر هویت هرگز جایگاه دین را که پس از قرن دوم دوران ما به وجود آمد، پیدا نکرد. چرا اینگونه بود؟

دین‌ها با گسترش یکتا پرستی یا ظهور و پیدایش ادیان جهانی که به تغییر در وفاداری‌های ملت‌ها در آسیای غربی منجر شد، تغییر کردند که اکنون به شناساندن خود اصولاً به عنوان هواداران یک دین در برابر ادیان دیگر مبادرت می‌کردند. از آن جایی که دینی جهانی مانند مسیحیت، مانویت و حتی یهودیت و در حد کمتری دین زردشتی که ادعای حقیقت جهانی را داشتند، نمی‌توانستند

¹ polytheism

² henotheism

³ monolatry

⁴ Marduk

⁵ conversion

⁶ tolerance

⁷ Bel

رقیب را تحمل کنند و بپذیرند، نارواداری جایگزین رواداری شد. کیش‌گردانی درست بود اگر آن کیش و دین قرار بود جهانی باشد. پیش از گسترش ادیان جهانی، مفاهیمی همچون راست‌کیشی^۱ یا الحاد^۲ به ندرت یافت می‌شدند. اکنون هر کسی عمدتاً بر اساس جامعه دینی خود، نه سرسپردگی‌های قومی یا حتی سیاسی، تعریف می‌شد. در امپراتوری روم، افتخار به شهروند بودن جای خود را به افتخار به مسیحی بودن داد. با این حال، در ایران باورهای کهن و باستانی مدت زمان بیشتری دوام یافت اگرچه چند مفهوم جدید پیدا شد که باید بررسی شوند.

هویت ایرانی

آیا هنگامی که کورش دوم امپراتوری هخامنشی را تشکیل داد، قبایل ایرانی در برابر دیدگاه‌هایشان راجع به بابلی‌ها، یونانی‌ها و دیگران احساس هویت مشترکی داشتند؟ کورش به خانواده گسترده هخامنشی از طایفه پاسارگاد و قبیله یا مردمان ایرانی تعلق داشت. این طایفه اولین طایفه‌ای بود که در ساختار سیاسی جدید اهمیت خود را از دست داد و در کتیبه‌های زمان داریوش، ذکری از آن به میان نیامده است. در این کتیبه‌ها، وی اعلام می‌کند که "هخامنشی، ایرانی و آریایی"^۳ است. اهمیت این اصطلاح آخر [آریایی] چه بود؟

به نظر می‌رسد مفهوم "آریایی" تاریخی خیلی کهن داشته باشد چرا که مردمان ودایی^۴ و اوستایی^۵ هر دو خود را به این نام می‌خواندند. ما ممکن است یک احساس همبستگی خاصی در میان قبایل هند و اروپایی که به این نیم‌قاره و فلات حمله کردند تصور کنیم، آنچه که ابن خلدون "عصبیه"^۶ می‌نامید. ظاهراً این همبستگی در ایران هنگامی که مادها برای نخستین بار قبایل ماد را متحد کردند و سپس برتری خود را بر دیگر قبایل ایرانی از جمله فارس‌ها گسترانیدند، به حیات خود تداوم بخشید. این در زمان هخامنشی‌ها و تحت حکومت آنها همچنان ادامه یافت هنگامی که قبایل ایرانی واحدهایی از مردمان، ملت‌ها و سرانجام به لحاظ سیاسی به عنوان فرمانداری‌های امپراتوری تلقی می‌شدند. طبق نسخه عیلامی^۷ کتیبه بیستون، سغدی^۸ها، خوارزمی^۹ها،

¹ orthodoxy

² heresy

³ Aryan

⁴ Vedic

⁵ Avestan

⁶ asabiyya

⁷ Elamite

⁸ Sogdian

⁹ Choresmian

¹⁰ Bactrian

ها و پارت^۱ها و دیگران آن ایرانیانی بودند که در ایران شرقی و آسیای مرکزی سکنی گزیده بودند و اهورامزدا، "خدای آریایی‌ها"، نه فقط خدای فارس‌ها، را پرستش می‌کردند. خدایان دیگر پرستش می‌شدند اما حاکمان هخامنشی ظاهراً دینی "رسمی" را برای همه ایرانی‌ها مقرر کرده بودند و این گواه و شاهد دیگری برای مفهوم هویت یگانه و واحد در میان ایرانی‌ها بود. به نظر می‌رسد بیگانگانی مانند یونانی‌ها، فارس‌ها، مادها و دیگران را مرتبط به هم تلقی می‌کردند درست همانگونه که درسی^۲ها، ایونیا^۳ها و گروه‌های دیگر همه یونانی تلقی می‌شدند. حتی اگر چه دولت اسپارتی^۴ با دولت آتنی خیلی متفاوت بود، مردمان هر دو همانند ساکنان شهرهای ساحل آناتولی یونانی بودند. دست کم این قضیه بیگانگانی بود که به دنیای یونانی می‌نگریستند.

آیا داریوش و جانشینان وی ایرانی‌ها را در درون امپراتوری، متعلق به ملتی واحد می‌پنداشتند؟ فرض بر این است که در طول دو قرن حکومت، گویش فارسی حاکمان در سراسر بخش ایرانی امپراتوری به عنوان زبان گفتاری "رسمی" گسترش یافت. بنابراین اتحاد خاص زبان و دین در میان ایرانیان پدید آمد و این برای یاد و خاطره بعدی امپراتوری بزرگ ایرانی مهم بود. با این حال، همه ایرانیان به لحاظ سیاسی به همان شیوه غالب و مرسوم سیاسی در آسیای غربی، تابع و فرمانگزار حاکمشان بودند. با آمدن اسکندر این پرسش پیش می‌آید که آیا چنین اتحاد و یکپارچگی ایرانی به دلیل تغییر سیاسی از بین رفت؟

در یک بخش از سرزمین پهناور ایران، آنچه ممکن است "ایران بزرگ‌تر" نامیده شود، وحدت و یگانگی زبان، دین و فرهنگ دست‌نخورده باقی ماند و آن در منطقه فارس، میهن و زادگاه هخامنشیان، بود. اسناد و مدارک گذشته از بین رفت، همانگونه که سرانجام یاد و خاطره حاکمان فردی امپراتوری گذشته از بین رفت. دین و فرهنگ در جاهای دیگر با تغییراتی تداوم یافت اما زمینه برای رشد و توسعه بیشتر زبان‌های محلی فراهم شد و دانش و شناخت فارسی در میان نخبگان کم‌رنگ گشت. سنت‌های کهن نخست با یونانی‌ها و سپس توسط مهاجمان چادرنشین از شرق و شمال شرق، تغییر یافتند اما رد پاهایی از آنها بر جای ماند. یاد و خاطره امپراتوری‌ای بزرگ، با عنوان "شاه شاهان" هنوز زنده بود چرا که این خاطره بر روی سکه‌های زده‌شده توسط برخی حاکمان متظاهر در ایران شرقی و آسیای مرکزی دیده می‌شد. با این حال، در قرن دوم عصر ما، با پیدایش "ادیان جهانی"، حتی تغییرات بزرگ‌تری در هویت پدید آمد، همانگونه که در بالا اشاره شد.

¹ Parthian

² Dorian

³ Ionian

⁴ Spartan

در قرن سوم، ساسانیان امپراتوری جدیدی بنیان نهادند که بیشتر سرزمین‌های ایران باستان غیر از سرزمین‌های واقع در آسیای مرکزی را در بر می‌گرفت. از آن جایی که دین در هویت فردی افراد از اهمیت زیادی برخوردار بود، اتحاد دولت و دین ضروری بود. بنابراین دین زردشتی دین ایران دوران ساسانی شد، همانگونه که مسیحیت دین امپراتوری روم بود. نارواداری به ویژگی دین دولتی تبدیل شد و شک و بدبینی اقلیت‌ها در پی آزار و سرکوب آنها گسترش یافت. از طریق نوشته‌های مسیحیان در امپراتوری ساسانی، بیشتر به زبان سریانی^۱ و نیز یونانی، می‌توان به آزار و سرکوب مسیحیان در ایران دوران ساسانی پی برد. سرنوشت زردشتی‌ها در امپراتور روم نامعلوم است اما می‌توان تصور کرد که حتی به صورت شدیدتری نسبت به اقلیت‌ها در دولت همسایه سرکوب و ریشه‌کن می‌شدند. سنت سیاسی کهن هویت به مثابه فرمانگزاری و تبعیت از پادشاه حاکم در هر دو امپراتوری تداوم یافت اما دین و فرهنگ همچنان به عنوان نشانگرهای مهم هویت در ایران و حتی آسیای مرکزی به حیات خود ادامه دادند.

گسترش زبان فارسی به عنوان زبان گفتاری و نوشتاری "رسمی" امپراتوری ساسانی به آن سوی مرزهای این دولت راه یافت زیرا بازرگانان و جهانگردان امپراتوری ساسانی دانش این زبان را گسترش دادند. باکتریا^۲ که گاهگاهی تحت حکومت ساسانیان بود، فارسی را به عنوان زبانی رسمی و دوم در کنار زبان‌های محلی تجربه کرد. به این دلیل است که باکتریا تنها منطقه در آسیای مرکزی است که به جای زبان باکتریایی خود زبان فارسی را پذیرفت. این فرایند پیش از فتوحات اعراب آغاز شد و این نشان می‌دهد که چرا بیرونی در قرن یازدهم در کتابش با عنوان "الاثر الباقیه عن القرون الخالیه" (گاه‌شناسی ملل باستان^۳)، می‌تواند تقویم‌ها و رسوم سغدی‌ها و خوارزمی‌ها، اما نه باکتریایی‌ها، را توصیف کند. خاطرات باکتریایی‌ها پیشتر با خاطرات فارس‌ها جایگزین شده بود که به نوبه خود بسیاری از عناصر بیرونی و بیگانه را جذب کرده بود.

در طول نیم‌هزاره حکومت سلوکی^۴ها و پارت‌ها، فرهنگ عامه و فرهنگ پارت‌ها، کوشان^۴ها، هفتالیان^۵ و دیگران با سنت‌های فارس‌ها آمیخته شد و آمیزه و ملقمه‌ای به وجود آورد که در شاهنامه فردوسی به ثمر رسید.

بنابراین هویت قومی ایرانیان را در دوران باستان می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد: همواره خانواده گسترده مهم‌ترین و اساسی‌ترین عامل هویت در طول تاریخ بوده است. وفاداری قبیله‌ای پس از تشکیل امپراتوری هخامنشی رو به زوال گذارد هر چند که این روند زودتر شروع شده بود. با آمدن

^۱ Syriac

^۲. ناحیه‌ای که امروزه در شمال شرقی افغانستان قرار دارد (مترجم).

^۳ Seleucid

^۴ Kushan

^۵ Hephtalite

هخامنشیان، هویت سیاسی در ایران زودتر از هر جای دیگری، همراه با دین و زبان به عنوان بخش‌های این هویت فردی، اضافه شد. اما دین و زبان با وفاداری سیاسی به مثابه تبعیت از پادشاه حاکم همراه بود و اصالتاً اهمیت نداشت. کشورگشایی‌های اسکندر و پارت‌ها اتحاد سیاسی، نه اتحاد فرهنگی، ایرانیان را از هم پاشید. با این حال، سرانجام حتی این نیز از هم گسیخت و تنها بخش‌هایی از آن باقی ماند. تشکیل امپراتوری ساسانی زمینه نمود بیشتر جنبه‌های دینی و زبانی هویت و نیز تقویت هویت فرهنگی را فراهم نمود. برخی صاحب‌نظران ادعا کرده‌اند که هویت ایرانی تنها در زمان ساسانیان و تحت حکومت آنها با ایجاد و خلق امپراتوری ایران‌شهر هستی یافت. با این حال، درک آگاهانه ایرانی بودن با فرهنگ ایرانی یا فرهنگ‌های ایرانی وابسته به هم با درجات مختلفی، هرگز در میان ایرانیان از بین نرفت. به باور من، در ایران دوران ساسانیان تأکید روی هویت دولت-کلیسایی^۱ مهم بود اما نه به اندازه فرهنگ. از طرف دیگر، ایده دولت دین‌سالار مانند خلافت عرب در ایران وجود نداشت چرا که دین و دولت به لحاظ همکاری همانند بودند اما از سازمان مشابهی برخوردار نبودند. شاید متناقض باشد اگر گفته شود فتوحات اعراب برای نخستین بار از زمان هخامنشیان، ایرانیان را به دور هم جمع کرد و در پرتو اسلام زبان و ادبیات، هنر و تاریخ ایرانی جدید و یکپارچه‌ای امکان‌پذیر ساخت که فراتر از مرزهای ایران گسترش یافت. نمی‌توان گفت آیا این همیشه در طول تاریخ با درجات مختلفی اینگونه نبوده است زیرا شکوه و جلال ایران بزرگ‌تر همواره فرهنگ آن به ویژه شعر بوده است.

همانگونه که بارها اشاره کرده‌ام، در حد وسع و توانایی‌ام به عنوان رئیس نهادی حکومتی در ایران برای سال‌های زیادی، درباره داریوش و خشایار بیشتر از مطالعه کتاب‌ها یاد گرفته‌ام. به علاوه، همانگونه که گفته‌ام تاجیک‌ها، که در ترس زندگی می‌کنند ترس از اینکه توسط همسایگان ازبکشان جذب شوند و زبانشان را از دست دهند، نترسند زیرا زبان رودکی، فردوسی، رومی حافظ، سعدی و بسیاری دیگر همانند زبان شکسپیر و امثال وی از صفحه روزگار محو نخواهد شد. برخی بر این باورند که رسوم و فرهنگ به عنوان بخشی از کل نژاد بشر شناخته می‌شوند و آینده وحدت و یگانگی را با تنوع و گوناگونی متوازن خواهد کرد پس از آنکه رهبران تشنه قدرت در همه جا سرانجام در خواهند یافت که نمی‌توانند عقربه ساعت را به عقب بکشند. آنها ممکن است از طریق ترویج خشونت قومی و ملی‌گرایی زیانبار چند صباحی نفس راحتی بکشند اما نهایتاً پیروز و غالب نخواهند شد. آینده به جوانان آرمانخواه در سراسر جهان تعلق دارد که تمدن جدید آن را ایجاد خواهند کرد.

¹ church-state

فصلنامه تاریخ نو (سال هشتم، شماره بیست و یکم، بهار ۱۳۹۷)

نقد و بررسی اخبار مربوط به مطلق بودن امام حسن مجتبی (ع)

اصغر منتظرالقائم^۱

شبیم السادات هاشمی فشارکی^۲

چکیده

یکی از ابعاد قابل توجه در زندگی شخصیت های بزرگ اسلام به شمار می‌روند، بررسی حیات خانوادگی آنهاست. حسن بن علی (ع) امام دوم شیعیان یکی از قهرمانان بزرگ تاریخ اسلام هستند که در دوران امامت ده ساله خود، نقش مهمی در دگرگونی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی داشتند. درباره شرایط پیمان با معاویه و مبارزه با تحریفات و انحرافات فرهنگی و زندگی خانوادگی و همسران آن حضرت، روایات و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است، از جمله نسبت به تعداد همسران، فرزندان و نسبت ناروای مطلق از سوی مورخان و محدثان به آن حضرت داده شده است. ولی باید دید آیا براستی امام حسن مجتبی (ع) دارای همسران متعدد بوده اند یا این موضوع مثل بسیاری از موضوعات تاریخی به مرور ایام به وسیله دوستان ناآگاه و دشمنان مغرض شاخ و برگ پیدا کرده است و به صورت مبالغه آمیزی در آمده است؟ در این پژوهش با مطالعه تاریخی با روش توصیفی و تحلیلی و با استفاده از منابع تاریخ اسلام و کتب رجالی سعی شده است به این سؤال پاسخ داده شود که: چگونه امام حسن مجتبی (ع) دارای همسران بسیاری بوده و اخبار مربوط به دهها یا صدها همسر به چه صورت است؟ چگونه می توان نسبت مطلق بودن به آن حضرت را پذیرفت؟ چه کسی یا کسانی برای نخستین بار این نسبت را به امام حسن (ع) داده‌اند؟

کلید واژگان: امام حسن (ع)، همسران، فرزندان، مطلق.

^۱ . استاد دانشگاه اصفهان. montazer5337@yahoo.com

^۲ . پژوهشگر شیعه شناسی دانشگاه اصفهان. sh.hashemifesharaki@yahoo.com

Criticizing The news About Imam Hassan (Peace be upon him) Wive

Abstract

One of the considerable aspects in the lives of great characters who are in away role model in Islam society is studding their familial lives . Hassan ebn Ali (Peace be upon him) the second Imam of Shiite is a great hero of Islam history who had an important with Moavieh and combating cultural garbles and corruptions and familial lives and wives of that sainthood different tradition and views are discussed. Also in relation to the number of wives progeny and divorces he is defamed by historian and relaters but it should be investigated did Imam Hassan really had many wives or this subject like many other historical subjects gradually and by unaware friends and despiteful anomies has developed in a superlative way. In this study by a historical inquiry in a descriptive and analytical way and by using sources Islam history and Regal book (books personages) attempt is put to answer these questions that: Did Imam Hassan has many wives and how is the news about tens or hundreds of wives? Can we accept attributing many divorces to him? Who was the first one (or first people) who accused Imam Hassan to many divorces?

Key words: Imam Hassan , wives , progeny , divorces.

مقدمه

دشمنان اهل بیت و کسانی که ادعای دوستی اهل بیت (ع) را دارند، هرکدام در برخورد با زندگی امام حسن (ع) به بازگویی مطالبی پرداخته‌اند که بازگویی آن از سوی دشمنان اسلام باعث مخدوش شدن سیمای نورانی امام حسن مجتبی(ع) در میان جوامع اسلامی شده است. دوست نماهایی هم هستند که هرگز پی به حقیقت شخصیت والای آن حضرت نبرده‌اند و نتوانسته‌اند در مورد شأن و موقعیت امام حسن (ع) اخبار صحیحی را به جامعه عرضه کنند و با این وجود به قضاوت در مورد شخصیت امام حسن (ع) پرداخته‌اند. از جمله اخبار نادرست در مورد ایشان درباره پیمان آن حضرت با معاویه و تعداد همسران و فرزندان و طلاق‌های آن حضرت است و از سوی دیگر تعداد شگرف ازدواج‌های آن حضرت را دست آویزی برای خود قرار داده‌اند، چرا که دشمنان با قلمداد کردن شخصیت امام حسن (ع) به عنوان فردی خوشگذران و کسی که برای رسیدن به بزم، رزم را رها کرد و تن به صلح داد سعی در مخدوش کردن شخصیت نورانی ایشان داشته‌اند، در این میان عده‌ای دوست نما نیز با اذعان به اینکه این امر باعث کسر شأن امام نیست با دلایل نادرست خود دشمن را یاری رسانده‌اند. دشمنان اهل بیت (ع) در طول تاریخ برای رسیدن به آمال خود از هیچ کوششی دریغ نکرده است.

پژوهش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته عبارتند از :

۱- طبسی (۱۳۸۲) در مقاله تحت عنوان امام حسن مجتبی (ع) و افسانه طلاق به تحقیق پیرامون طلاق هایی که به حضرت نسبت داده‌اند پرداخته شده و از مباحث روایی نیز استفاده شده است.

۲- ایمانی (۱۳۸۲) در مقاله‌ای با عنوان تعداد همسران و فرزندان امام حسن (ع) به تحقیق پیرامون زندگی آن حضرت و ازدواج و طلاق‌های منسوب به امام حسن (ع) پرداخته است. ولی این پژوهش با تأکید بر بحث روایی و به صورت مفصل‌تر صورت گرفته است.

نقد و بررسی نظریات مختلف در مورد تعدد همسران امام حسن (ع)

بعضی از دانشمندان این خبرها را درست می‌دانند و از جنبه اسلامی اشکالی برای آن نمی‌بینند و برخی دیگر این اخبار را دروغ و مجعول دانسته‌اند (قرشی، ۱۳۵۳: ۵۵) و بهتر است که ما دلایل هر دو گروه را بررسی کنیم، تا صحت و سقم هر کدام معلوم گردد.

نظریه اول: موافقان تعداد زیاد همسران امام

موافقان این نظریه به دلایلی استناد کرده‌اند که در ادامه مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرند:

۱- از لحاظ شریعت اسلام مانعی برای تعدد زوجات وجود ندارد و اسلام چنین کاری را جایز دانسته است، همچنین در تأیید این امر، این سخن حضرت رسول اکرم (ص) که مردم را به ازدیاد فرزند تحریص می‌فرمود مشهور است که می‌فرمودند: «تناکحوا تکثروا انی اباهی بکم الامم یوم القیامه ولو بالسقط». ازدواج کنید تا فرزندانتان زیاد گردد. من روز قیامت بر زیادی امتم افتخار می‌کنم گرچه کسانی باشند که در رحم مادرانشان مرده باشند» (مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۱۰۰: ۲۲۰).

۲- امام از آن جهت زنان فراوانی گرفت تا وابستگان زیادی پیدا کند و قدرت و حشمت یابد و در برابر بنی امیه که برای نابودی بنی هاشم و در هم شکستن قدرت آنها تلاش می‌کرد نیروئی بیابد (قرشی، ۱۳۵۳: ۵۵۲).

۳- در آن زمان پدران، دختران خود را به امام عرضه می‌داشتند و اصرار می‌کردند که امام آنها را بگیرد تا بدین وسیله شرافتی پیدا کنند و به فرزند پیامبر که سبط اکبر و پیشوای جوانان اهل بهشت است تقرب جویند. آنها می‌دیدند وقتی ابوبکر که از مردم عادی عرب بود دخترش عایشه را به رسول خدا (ص) داد به مقام و شرفی بزرگ رسید و مقام والایی در میان مسلمانان پیدا کرد، آنها هم دخترانشان را به امام پیشنهاد می‌کردند تا به افتخار خویشاوندی با رسول خدا (ص) نائل شوند (قرشی، ۱۳۵۳: ۵۵۲).

تحلیل مطلب: دو دلیل اول موافقان ازدواج‌های امام حسن (ع) در این نظریه زیاد شدن تعداد مسلمانان و قدرت و حشمت ایشان است در صورتی که این دلایل دارای اشکال است و مثل این است که ما خود داریم این اتهامات را به امام حسن (ع) می‌زنیم و بعد با این دلایل آنها را توجیه می‌کنیم. در حالی که اول باید صحت و سقم کثرت ازدواج‌ها مشخص شود بعد دلایل آن بررسی گردد. همچنین این دلایل اگر چه با ظاهر اسلامی پوشیده است ولی می‌تواند در جهت خواسته‌های

نفسانی افرادی باشد که به این شکل و با نسبت دادن این گونه افعال به امام، می‌خواهند اعمال نفسانی خود را شرعی و الهی جلوه دهند. اما دلیل سوم را اینگونه رد می‌کنیم که بر فرض بعضی پدران دختران خود را برای چنین مقاصدی به امام پیشنهاد می‌کردند ولی نمی‌توان پذیرفت که امام نیز هر نوع درخواستی را پذیرفته باشند.

نظریه دوم: مخالفان تعداد زیاد همسران امام حسن (ع)

کسانی که این مسئله را نفی کرده‌اند، چند دلیل می‌آورند که در ادامه ذیل چند قسمت بررسی می‌گردد:

۱- کراهت شرعی طلاق

طرفداران کثرت زنان امام حسن (ع) می‌گفتند که امام زنا نشان را پس از مدت کوتاهی طلاق می‌دادند در صورتی که اسلام، طلاق را نمی‌پسندد و مبعوض می‌دارد و روایات فراوان درباره ناپسندی طلاق آمده است که به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

« ما من شیء احب الی الله من بیت یعمر بالنکاح و ما من شیء ابغض الی الله من یخرب فی الاسلام بالفُرقة: هیچ چیز در پیشگاه خدا محبوب تر از خانه ای که به ازدواج، آباد شده باشد نیست و هیچ چیز در پیشگاه خدا منفورتر از خانه ای که در اسلام، به جدایی و طلاق ویران شود نیست» (حرعاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۶: ۲۶۶-۲۶۷).

« ما احل الله شیئاً ابغض الیه من الطلاق: مبعوض ترین حلال نزد خداوند طلاق است» (حرعاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۶: ۲۶۷).

« تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق یهتز منه العرش: ازدواج کنید و طلاق ندهید که طلاق عرش را می‌لرزاند» (حرعاملی، ۱۴۱۰، ج ۱۶: ۲۶۸).

تحلیل مطلب: با وجود چنین سفارشات در مورد کراهت طلاق چگونه ممکن است که امام زنا نشان را رها کرده و حتی در این باره زیاده‌روی نمایند. خدای تعالی موقع ازدواج از مرد پیمان می‌گیرد که «فامساک بمعروف او تسریح باحسان: یعنی من عهد و پیمان می‌بندم که از همسرم خوب نگهداری کنم و وقتی به دلایل شرعی بنا بر طلاق او شد، به نیکی و احسان او را طلاق دهم» (بقره ۲۲۹). با وجود چنین فرمایشاتی چگونه ممکن است نوه پیامبر و دست پرورده آن حضرت به چنین عملی، آن هم به کرات و بدون دلایل شرعی بپردازد؟ در حالی که می‌دانیم حضرات معصومین (ع) مرتکب مکروهات نمی‌شدند.

۲- منافات با روش امام

بدیهی است که امام، بردبارترین مسلمانان و نمونه برتر اخلاق نیکو هستند و روشن است که طلاق با چنین اخلاقی مخالف است زیرا دل زن را می‌شکند و شخصیتش را خوار و ناچیز می‌کند و این

کار با روش امام مغایر است. زیرا امام، اشتیاق فراوان دارد که مردم را شادمان سازد و از هر گونه بدی و اذیت و آزاری نسبت به انسان‌ها برکنار و مبری است (قرشی، ۱۳۵۳: ۵۵۷).

۳- بی رغبتی امام به دنیا و تعلقات آن

امام حسن (ع) بیشتر اوقات خود را به پرستش پروردگار و تعبد و تهجد می‌گذراند و همیشه به خدمت مردم و اصلاح کار آنها مشغول بود تا به مردم خیر و سعادت برساند و آنها را از بدبختی و گمراهی برهاند در این صورت برای او وقتی باقی نمی‌ماند که بخواهند با تعداد زیادی زن معاشرت نمایند (قرشی، ۱۳۵۳: ۵۵۸).

دلایل نقلی رد ازدواج های امام حسن (ع)

در این قسمت روایات مربوطه بیان شده و سند آنها مورد بررسی قرار می‌گیرد زیرا قبول هر روایتی به چنین بررسی‌هایی نیازمند است، راویان در مورد تعداد زنان امام، اختلاف فراوانی دارند بعضی تعداد آنها را هفتاد، بعضی نود، عده ای دویست و پنجاه و بالاخره گروهی سیصد نفر می‌دانند.

۱- روایت علی بن عبدالله بصری:

اولین راوی علی بن عبدالله بصری مشهور به مدائنی است که در سال ۲۲۵ هجری وفات کرده است. او نقل می‌کند: «كان الحسن كثيرا التزويج... وقال احصى زوجات الحسن فكن سبعين امراه: حسن بن علي بسیار ازدواج می‌کرد وقتی همسرانش را شمردند به هفتاد تن رسید» (مجلسی، ۱۳۹۲، ج ۴، ق ۴۴: ۱۷۳).

مدائنی چنین روایت کرده است: گفته اند {بلغنا} هرگاه حسن (ع) می‌خواست یکی از زنان خود را طلاق دهد، کنارش می‌نشست و می‌فرمود: آیا اگر چنین و چنان چیزی به تو بدهم خوشنود می‌شوی، آن زن یا می‌گفت هر گونه که میل توست و یا می‌گفت بلی؛ و حسن (ع) می‌گفت آن برای تو فراهم است و چون از کنار او برمی‌خاست و می‌رفت آنچه را نام برده بود، همراه طلاق نامه اش برای او می‌فرستاد (بلاذری، ۱۳۰۰، ج ۳: ۲۰) قابل ذکر است که وقتی مدائنی روایتی را بدون سند می‌آورد از واژه ((بلغنی)) یا ((بلغنا)) استفاده می‌کرد.

وقتی به بررسی شخصیت مدائنی در تاریخ می‌پردازیم به نتایجی می‌رسیم که در زیر بیان می‌گردد:

۱- این شخص در نقل روایات ضعیف بوده چنانکه مسلم در صحیحش از او خبری نیاورده است (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۳۸۳).

۲- ابن عدی هم در کتاب کامل، او را ضعیف دانسته و درباره اش گفته است، او در نقل حدیث، قوی نبوده و روایاتی که آورده سند درستی نداشته است (عسقلانی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۵۲).

۳- اصمعی به او گفته است: «تو اسلام را به پشت سر انداختی» (ذهبی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۳۹).

تحلیل مطلب: با توجه به این سخنان می‌توان به این نتیجه رسید که مدائنی در نقل حدیث قوی نبوده و احادیثی را که او آورده قابل اعتماد نیست دیگر اینکه او موالی سمره بن حبیب اموی بوده و

بدین لحاظ در جهت نشر افکار ارباب خود حرکت کرده و مانند سمره از دشمنان اهل بیت (ع) بوده است. مسلماً او احادیث را در ذم اهل بیت (ع) به کار برده است.

۲- روایت ابوطالب مکی:

روایت دوم از علامه مجلسی (مجلسی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۰: ۱۷۳) و ابن شهرآشوب (أشوب، بی تا، ج ۲: ۲۴۶) است.

آنها نقل کرده‌اند که این روایت را از کتاب قوت القلوب ابوطالب مکی که در سال ۳۸۶ هجری در گذشته گرفته‌اند. ابوطالب مکی روایت کرده است: «انه تزوج مأتین و خمسین امرأه و قیل ثلثماتة و کان علی یضجر من ذلک حسن بن علی (ع) دو بیست و پنجاه زن گرفت و گفته می‌شود که سیصد زن اختیار کرد، علی (ع) از این کارهای پسرش دلتنگ بود از پدرهای این زنان که حسن آنها را طلاق می‌داد شرم می‌کرد».

ابوطالب مکی کسی است که هرگز نمی‌توان به گفتارش اطمینان کرد زیرا او مردی بود که عرقهای گیاهی را می‌خورد و به حدی در این باره افراط می‌کرد که رنگ پوستش سبزه شده و به بیماری هیستری مبتلا شده بود (قرشی، ۱۳۵۳: ۵۵۶). از رفتار استثنایی او چنین نقل می‌کنند که در بستر مرگ به یکی از دوستانش گفت «اگر می‌خواهید عاقبت به خیر باشم بر جنازه ام خرما و مغز بادام بریزید». دوستش گفت: علامت آمرزش تو چیست؟ گفت: اینکه در دامان تو جان بدهم و به هنگام مرگ در دامان دوستش به سختی فراوان جان سپرد و رفیقش هم بنا به وصیتش بر جنازه او خرما و بادام پاشید (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۳۸۵). همچنین ابوطالب مکی در کتاب خود آورده است: حسن به رسول خدا (ص) شباهت داشت و در اخلاق و خلقت، نظیر آن حضرت بود و پیامبر به او می‌فرمود تو در اخلاق و آفرینش مانند منی و می‌گفت حسن از من است و حسین از علی، و گاهی بود که حسن چهار زن می‌گرفت و چهار زن را طلاق می‌داد (مکی، ۱۳۱۰، ج ۲: ۲۴۶).

تحلیل مطلب: ابوطالب مکی در کتاب خود به تخریب شخصیت رسول خدا (ص) و امام حسن (ع) پرداخته است و با شبیه دانستن امام حسن (ع) به رسول خدا (ص)، در ابتدا شخصیت رسول خدا (ص) را به عنوان فردی نفسانی نشان داده و در ادامه نیز امام حسن (ع) را پیرو ایشان داشته و به این شکل چهره پیامبر و خاندان او را مخدوش کرده و حتی این اعمال را به صورت یکی از ویژگی‌های این خاندان جلوه داده است.

۳- روایت عبدالله بن سنان:

عبدالله بن سنان از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده است: «ان علیا قال وهو علی المنبر: لا تزوجوا الحسن فانه رجل مطلق. فقام رجل من همدان. فقال: بلی والله لتزوجنه وهو ابن رسول (ص) و ابن امیرالمؤمنین فاین شاء امسک و ان شاء طلق: علی بن ابیطالب در حالی که روی منبر بود فرمود: حسن زنهایش را طلاق می‌دهد به او زن ندهید. یکی از مردان قبیله همدان برخاست و گفت: ای امیرالمؤمنین! به خدا قسم هر کس را بخواهد به او می‌دهیم تا هر کدام را می‌خواهد نگه دارد و هر

یک را که نمی‌خواهد رها کند» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۶: ۵۶). اما در بررسی سلسله سند این حدیث که از عبدالله بن سنان نقل شده، به دو نفر از راویان حدیث به نام های حمید بن زیاد و حسن بن محمد بن سماعه می‌رسیم که هر دو از واقفیه هستند، بنابراین این حدیث محل اعتماد نیست. به هر صورت هیچ دلیلی در مورد فراوانی زنان امام جز روایات مدائنی و ابوطالب وجود ندارد و هیچ اعتمادی هم به این اخبار ساختگی نیست.

دلایل عقلی جعلی بودن این روایات عبارتند از: ۱- امام علی (ع) هیچگاه بر منبرکه نوعی مجمع عمومی است شخصیت پسرش را که از اهل بیت است تخریب نمی‌کند. ۲- حسن بن علی (ع) به عنوان شخصیتی گرانقدر و معصوم چگونه ممکن است خطایی کند چه رسد به اینکه پدرش بر منبر بخواهد او را از آن برحذر دارد.

دلایل عقلی رد ازدواج های امام حسن (ع)

۱- اگر کثرت زنان امام درست باشد بایستی آن حضرت فرزندان بسیاری داشته باشد. ابن شهر آشوب در کتاب مناقب (آشوب، بی تا، ج ۲: ۱۶۲) تعداد فرزندان امام را سیزده پسر و تنها یک دختر می‌داند. یعقوبی می‌گوید ایشان هشت پسر داشتند. تاریخ یعقوبی (یعقوبی، ۱۳۵۸، ج ۲: ۲۱۶) شیخ مفید در ارشاد فرمود: اولاد حسن بن علی (ع) از ذکور وانات پانزده تن بودند (مفید، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۷۶). مادلونگ در کتابش بیان می‌دارد: طبق روایات معتبر، حسن (ع) دارای ۷ یا ۸ پسر و ۶ دختر بوده است. این رقم، طبق معمول خانواده های اشراف قریش، قبل و بعد از اسلام رقمی عادی بود و بیش از فرزندان عثمان یا مروان نبود (مادلونگ، ۱۳۸۵: ۴۶۸).

با توجه به اعدادی که برای تعداد فرزندان امام حسن (ع) بیان شده است، برخی تعداد همسران امام حسن (ع) را ۸ تا ۱۰ نفر آورده‌اند. با توجه به این که ام ولدهایش داخل در همین عدد است (راضی، ۱۳۵۱: ۲۵). مادلونگ نیز معتقد است تعداد زنان امام حسن (ع) از تعداد زنان عثمان اموی هم کمتر است (مادلونگ، ۱۳۸۵: ۴۶۸).

مبحث ذیل در عنوان فرزندان امام حسن (ع) و زنان منتسب به ایشان بررسی می‌گردد.

فرزندان امام حسن (ع)

فرزندان اول و دوم و سوم ایشان زید بن حسن و دو خواهر او ام‌الحسن و ام‌الحسین و مادر این سه تن ام بشیر، دختر ابی مسعود عقبه خزرجی است. ابوالحسن زید بن الحسن که فرزند اول امام حسن (ع) است. شیخ مفید درباره او فرموده، که او متولی صدقات رسول خدا و فردی جلیل‌القدر، کریم‌الطبع، طیب‌النفس و کثیر‌الاحسان بود و شعرا او را مدح نموده و در فضایل او بسیار سخن گفته‌اند و مردم به جهت طلب احسان او، از آفاق قصد خدمتش می‌نمودند، چون سلیمان بن عبد الملک بر مسند خلافت نشست. زید را از تولیت صدقات عزل کرد و دیگری را متولی ساخت. آنگاه که خلافت به عمر بن عبدالعزیز رسید. باردیگر تولیت صدقات را به زید تفویض کرد، او نود

سال عمر کرد. زید بن حسن در منطقه بطحاء ابن‌ازهر در چند میلی مدینه درگذشته بود و جنازه-اش را به مدینه آوردند و پیکر را به خانه اش در محله بنی حدیله بردند و غسل دادند و سپس بر سریر نهادند و به سوی بقیع بردند. خواهرش ام‌الحسن به عبدالله بن زبیر شوهر کرد و چون عبدالله را کشتند خواهر خود را برداشته از مکه به مدینه آورد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۵: ۲۴۴).

چهارمین فرزند امام حسن (ع) حسن بن حسن بود که او را حسن مثنی می‌گفتند. مادر او خوله، دختر منظور فزاریه است. حسن مثنی در کربلا در ملازمت رکاب عموی خود حضرت امام حسین (ع) حاضر بود و چون آن حضرت شهید شد و اهل بیت آن حضرت را اسیر کردند، حسن نیز دستگیر شد. اسماء بن خارجه فزاری که خویش مادری حسن بود او را از میان اسیران اهل بیت بیرون آورد و گفت به خدا قسم نمی‌گذارم که به فرزند خوله بدی و سختی برسد. عمر سعد نیز امر کرد که حسن را به فرزند خواهر ابی حسان واگذارید و این سخن را از آن جهت گفت که مادر حسن مثنی خوله از قبیله فزاره بود. چنانچه ابوحسان که اسماء بن خارجه است نیز فزاری و از قبیله خوله بود. بر طبق بعضی اقوال، حسن در آن زمان جراحت زیادی در بدن داشت. اسماء بن خارجه، او را به کوفه برد و زخمهای او را مداوا کرد تا صحت یافت و از آنجا روانه مدینه شد و حسن، داماد حضرت سید الشهداء (ع) بود و با فاطمه دختر عموی خود ازدواج کرده بود. حسن در سن سی و پنج سالگی در مدینه وفات کرد و او را در بقیع به خاک سپردند. فاطمه همسرش بر قبر او خیمه بر افراخت و یک سال به سوگواری او نشست (مفید، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۵).

فرزندان پنجم و ششم و هفتم امام حسن (ع) عبارتند از: عمر بن الحسن و دو برادر او قاسم و عبدالله، مادر ایشان ام ولد است. عمر و قاسم و عبدالله در کربلا ملازم رکاب عموی خود امام حسین (ع) بودند. شیخ مفید فرموده که ایشان در خدمت عموی خود شهید گشتند. ولی بعضی از مقاتل بیان می‌دارند که عمر بن الحسن کشته نشد بلکه همراه اهلبیت اسیر شد. قاسم بن حسن بن علی، نوجوان شهیدی است که صاحب سخن مشهور «احلی من العسل» در شب عاشورا است او کسی است که مرگ در راه خدا را از عسل گواراتر می‌داند. حمید بن مسلم گزارشگر سپاه پسر زیاد درباره قاسم چنین می‌گوید: او نوجوانی بود که گویا صورتش پاره ماه بود، به سوی ما آمد. شمشیر در دستش بود و پیراهن و بالاپوشی بر تنش و نعلینی در پاهایش بود که بند یکی از نعلها -نعل پای چپ- باز بود ایستاد تا آن را ببندد. عمر سعد به نفیل از دی گفت: به خدا قسم براو بسیار سخت می‌گیرم. گفتم: سبحان الله! با این کار چه می‌خواهی؟ آنانی که اطرافش را گرفته‌اند او را کافی است. دوباره گفت: والله بر او سخت می‌گیرم! هنوز عمر رویش را بر نگردانده بود که نوجوان بر زمین افتاد و فریاد زد: ای عموا! (اصفهانی، ۱۴۰۵: ۸۹).

عبدالله بن حسن بن علی، همان کودک یازده ساله‌ای است که در عصر عاشورا وقتی دید عمویش سیدالشهداء بر زمین افتاده است. از خیمه زن‌ها بیرون آمد و خود را نزد عمویش رساند. زینب (ع) تلاش کرد که او را برگرداند ولی نتوانست. گفت: به خدا قسم عمویم را رها نخواهم کرد! بحر بن

کعب، شمشیری به سوی امام حواله کرد. نوجوان گفت وای بر تو ای زاده زن ناپاک! عمویم را می‌کشی؟ کعب شمشیرش را براو فرود آورد، نوجوان دستش را سپر کرد، دستش بر پوستش آویزان ماند. نوجوان شیون برآورد: ای مادرم! امام او را گرفت و به سینه چسباند و فرمود: برادر زاده‌ام! بر آنچه پیش آمد صبر کن و بر آن گمان خیر ببر؛ زیرا خداوند تورا به پدران صالحت ملحق می‌کند. (ابن طاووس، ۱۴۱۷: ۶۸)

فرزندان نهم و دهم و یازدهم امام حسن (ع)، حسین اثرم و طلحه و فاطمه بودند: مادر این هر سه، ام اسحق دختر طلحه بن عبیدالله تیمی است؛ حسین بن الحسن (ع) اگر چه صاحب فضل و شرف بود. ولیکن از وی ذکری و حدیثی نشده است. حسین ملقب به اثرم است و اثرم به کسی گویند که دندان ثنایای او ساقط شده باشد یا آنکه یکی از چهار دندان پیش او شکسته باشد. طلحه بن حسن (ع): بزرگ مردی بوده که به جود و بخشش معروف و مشهور بود و او را طلحه الجود می‌گفتند، او یک تن از آن شش نفر طلحه است که به جود و بخشش معروف بودند (قمی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۵۶).

بقیه فرزندان امام چهاردهم بودند به اسامی ام عبدالله، فاطمه، ام سلمه و رقیه. با نگاهی به زندگانی فرزندان امام حسن مجتبی (ع) که تعدادی از آنها در واقعه عاشورا شهید شدند و تعداد دیگری از آنها نیز عمر خود را با سلامت نفس به پایان رساندند می‌توان به این نتیجه رسید که فرزندان ایشان از خاندانی پاک و مقدس متولد شدند و در همین خاندان نیز تربیت و رشد پیدا کردند.

۲- از موارد دیگری که نادرستی این اخبار را تأیید می‌کند، نوشته اباجعفر محمد بن حبيب متوفی سال ۲۴۵ هجری است که در کتابش به نام الْمُحْتَبَر برای امام، فقط سه داماد ذکر کرده است، یکی از آنان امام علی بن الحسین (ع) است که ام عبدالله، دختر آن حضرت را به زنی گرفت. ام عبدالله، در میان دختران امام حسن (ع) به جلالت و عظمت شأن و بزرگواری ممتاز بود و امام محمد باقر (ع) پسر ایشان و امام سجاد (ع) همسرشان می‌باشند داماد دیگر امام حسن (ع)، عبدالله بن زبیر همسر ام الحسن و سومی عمرو بن منذر شوهر ام سلمه است (ابی جعفر، ۱۳۱۵: ۵۷). از این سخن، این نتیجه حاصل می‌شود که اگر امام حسن (ع) زنان زیادی داشتند لازم بود که دامادهای فراوانی نیز داشته باشند.

۳- یک خبر مجعول دیگر حاکی است که پس از شهادت امام حسن (ع) گروه زیادی از زنان در تشیع جنازه ایشان با سوگواری و ناله شرکت کردند و می‌گفتند ما همگی زنان آن حضرت بوده‌ایم. نادرستی این خبر هم روشن است زیرا اگر آنها به واقع، زنان امام بودند و از شهادتشان سوگوار و دردمند بوده‌اند چگونه در میان گروه فراوان مردانی که جنازه امام را مشایعت می‌کرده‌اند

به فریاد و گریه می‌پرداختند در صورتی که آنها وظیفه داشته‌اند در پرده عفاف بمانند و از خانه هایشان بیرون نیایند؟

زنان منتسب امام حسن (ع)

۱ - خوله فزاری: خوله دختر منظور بن زبّان بن سیار بن عمرو بن جابر بن عقیل بن هلال بن سمی بن مازن بن فزاره بوده است او از زنان نامور و خردمند و کامل بود که با امام حسن (ع) ازدواج کرد و گفته اند خوله تا سنین پیری با امام بود (ابن عساکر، ۱۴۰۰، ج ۴: ۲۱۶).

۲ - جَعْدَه دخت اشعث بن قیس کندی که لقب او اسماء بود. معاویه او را فریب داد و گفت، اگر بتوانی حسن را مسموم کنی هزار درهم به تو می‌دهم و تو را به همسری یزید در می‌آورم همین وعده‌ها بود که او را برای اجرای این دسیسه تحریک کرد وقتی جَعْدَه این کار را انجام داد معاویه مال را به او داد اما پیغام داد که من یزید را دوست دارم و اگر این نبود، به وعده‌ام وفا می‌کردم و تو را به ازدواج او در می‌آوردم. طبق گواهی گروهی از مورخان پس از شهادت امام حسن (ع) مردی از خاندان طلحه با جَعْدَه ازدواج کرد و از او دارای فرزندان شد. هنگامی که میان فرزندان وی و قریشیان مشاجره رخ می‌داد مردم قریش، اولاد او را فرزندان زن شوهرکش خطاب می‌کردند. (مفید، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۴)

۳ - عایشه خثعمی: روایت شده است که وقتی حضرت علی (ع) به شهادت رسیدند عایشه خثعمی ابراز شادمانی کرد و به امام گفت خلافت را به تو تبریک می‌گویم. حضرت امام حسن (ع) فرمود: بر مرگ علی (ع) ابراز شادمانی می‌کنی برو که ترا طلاق دادم و تاریخ از این طلاق یاد کرده است. بنا بر دلایلی که در ادامه ذکر می‌شود نقل این طلاق، ساختگی به نظر می‌رسد. اولاً اینکه از امام حسن (ع) بعید است که بدون هیچگونه مقدمه‌ای و بدون توجه به قصد وهدف زن، همسر خویش را به خاطر تهنیت، طلاق دهد. ثانیاً: از نظر فقه اهل بیت، طلاق باید در حضور دو شاهد عادل صورت گیرد در حالی که هیچ یک از این موارد در این طلاق رعایت نشده است (ابن عساکر، ۱۴۰۰، ج ۴: ۲۱۶).

۴ - ام کلثوم دختر فضل بن عباس که امام او را به زنی گرفت و بعد رهایش کرد و ابو موسی اشعری با او ازدواج کرد (عبدالبر، ۱۴۱۵، ج ۳: ۲۰۴).

۵ - زنی از قبیله بنی شیبان از خاندان همام بن مره: مدائنی به نقل از عبدالله بن ابی بکر بن محمد بن عمرو انصاری روایت کرده که امام حسن (ع) زنی از بنی شیبان را خواستگاری کرد اما به او گفتند که او بر عقیده خوارج است. امام حسن (ع) فرمود: دوست ندارم اخگری از آتش سوزان جهنم را بر سینه خود بگذارم (بلاذری، ۱۳۰۰، ج ۳: ۱۴).

۶ - ام بشیر دختر ابو مسعود که پسری به نام زید از او به دنیا آمد. این ابو مسعود همان عقبه بن عمرو بن ثعلبه بن اسیره بن عسیره بن عطیه بن جداره بن عوف بن حارث بن خزرج است (ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۴: ۸۰).

۷- ام قاسم که یک کنیز بود و نام او را نفیله یا رمله نوشته اند (ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۴: ۸۰).
 ۸- ام اسحاق دختر طلحه بن عبیدالله تیمی که فرزندی به نام طلحه به دنیا آورد. فرزند او یکی از طلحاتی است که به جود معروف بودند و طلحه بن عبیدالله تیمی را طلحه الفیاض می نامیدند (ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۴: ۸۰).

۹- ام عبدالله دختر شلیل بن عبدالله از برادران جریر بجللی (ابی‌الحدید، ۱۳۸۵، ج ۴: ۸۰).
 ۱۰- هند دختر سهیل بن عمرو عامر قرشی: امام حسن (ع) در مدینه با او ازدواج کرد. او پیشتر زن عبد الرحمان بن عتاب بن اسید اموی بود که در جنگ جمل کشته شده بود و پس از او همسر عبدالله بن عامر بن گریز شد (بلاذری، ج ۳: ۲۰).

۱۱- حفصه دختر عبدالرحمن بن ابوبکر: امام حسن (ع) در مدینه با او ازدواج کرد. منذر بن زبیر بن غوام دلباخته او بود و تهمت‌هایی بر این زن زد که سبب شد حسن (ع) او را طلاق دهد (بلاذری، ۱۳۰۰، ج ۳: ۲۲).

دلیل تاریخی در رد ازدواج های امام حسن (ع)

پوشیده نیست که کینه و عداوتی که پیوسته از ناحیه بنی امیه و به خصوص ابوسفیان بن حرب، رئیس ایشان، نسبت به پیغمبر رسول خدا (ص) و خاندان وی وجود داشت تا زگی نداشت بلکه این کینه و دشمنی امری قدیمی و ریشه دار بود. ابن عبدالبر در کتاب «الاستیعاب» به تاریخ زندگی ابوسفیان پرداخته و در حقیقت او را رسوا کرده و می‌گوید: وی از روزی که اسلام اختیار کرد همچنان پشت و پناه منافقین بود و در جاهلیت به زندقه شهرت داشت، زندگی او توأم با نابکاری‌ها و اسلامش به هیچ وجه صحیح نبود. ابوسفیان و پسرش معاویه از جمله کسانی هستند که پیغمبر (ص) در روز فتح مکه بدانها گفت: «بروید که شما آزادشدگانید» (ابوریه، ۱۳۴۳: ۱۳۸).

زمانی که عثمان اموی، عهده‌دار خلافت شد فرصت خوبی برای بنی امیه به وجود آمد چرا که سیاست عثمان اینگونه بود که خویشان خود از طائفه بنی امیه را در کار حکومت دخالت می‌داد و لذا بیشتر عمال خود را از بنی امیه انتخاب می‌کرد. عثمان دایره نفوذ معاویه در امور حکومت را توسعه داده و او را والی کلیه بلاد شام کرد زمانی که عثمان کشته شد، معاویه کینه اموی قدیمی خود را آشکار ساخت و همان طور که ابوسفیان با پیغمبر (ص) معامله نمود، وی نیز با علی رفتار کرد، بدین معنی که پیوسته مردم را علیه علی (ع) تحریک کرده و می‌شوراند، با وی جنگ و ستیز نمود تا آنکه علی (ع) به ناگهانی کشته شد و پس از وی، کار حسن (ع) را نیز به وسیله سم ساخت. چون معاویه بر حکومت تسلط یافت اولین کاری که کرد این بود که به عمال خود در سراسر کشور اسلامی نوشت که علی (ع) را در نماز خود و بالای منابر لعن کنند و شهادت هیچ یک از اهل بیت و پیروان او را نپذیرند و نام کسانی را که اظهار دوستی با علی و فرزندانش می‌کردند از دیوان محو کنند و عطایا و ارزاقشان را ندهد. بعضی افراد از معاویه پیروی نموده و آنچه را می‌خواست انجام

داده و او را برضد علی (ع) یاری می کردند، بعضی از آنها با روایت احادیثی که مستقیماً از پیغمبر نقل می کردند، مقام او و خاندانش را بالا می بردند و از قدر علی (ع) می کاستند مانند ابوهریره و برخی دیگر با کمک های فکری و از راه مکر و فریب دادن مردم به معاویه یاری می رساندند از جمله عمرو بن عاص و فرزندش عبدالله بن عمرو. عمرو بن عاص از هیچ گونه کمک به معاویه حتی جعل حدیث در مذمت علی (ع) و آل ابوطالب دریغ نمی نمود (ابوریه، ۱۳۴۳: ۱۴۰).

معاویه تا قبل از مسلمان شدن، راهزنی کاردان و زیرک بود و چون پس از مدتی به ناچار پای در دایره مسلمانان نهاد همان راهزنی را زیر پوششی از عنوان « مؤلفه قلوبهم » دنبال نموده، همچنان در پی مقاصد و هدف های خویش گام بر می داشت. پر واضح است مکتبی چنین تبهکارانه و ننگین تنها گمراهانی مانند عمرو عاص و زیاد بن ابیه و مغیره بن شعبه و بسر بن اوطاه را می پذیرفت که هر یک به تنهایی کوهی از گناه بر دوش می کشیدند. آنها برای ارضای شهوات و دست یافتن به مقاصد پلید خود، هر نوع عملی را از قتل و غارت و اسارت و هتک ناموس روا و جایز می شمردند. (وحید گلپایگانی، بی تا: ۲۴۶) معاویه چنان شخصیت علی (ع) را تخریب کرده بود که جوانی غسانی در جنگ صفین گفت: به ما گفته شده شما و پیشوایتان نماز نمی خوانید و شما او را در کشتن عثمان همراهی کردید (منتظرالقائم، ۱۳۹۱: ۸۲). زمخشری گفته است در ربیع الابرار و سیوطی نیز گفته: بدرستی که در روزگار بنی امیه متجاوز از هفتاد هزار منبر بود که بر فراز آن منابر بنی امیه علی علیه السلام را لعن می کردند، معاویه این سنت را برای بنی امیه قرار داده بود (الاصفهانی، ۱۳۵۳ ش، ج ۱: ۶۸). به درستی که معاویه و سایر بنی امیه علی کرم الله و فرزندانش حسن و حسین علیهما السلام را دشنام می دادند تا زمان عمر بن عبدالعزیز و او دشنام را منسوخ کرد (جلالی، بی تا، ج ۲: ۱۶۲).

معاویه بعد از شهادت امیر المؤمنین علیه السلام و صلح با امام حسن علیه السلام ادامه داد غلو کشتار را، سخت گیری بر ابرار و جد و جهد زیاد می کرد در ریشه کن کردن دوستان اهل بیت اطهار بدون گناه و سب امیر المؤمنین، امام حسن و امام حسین علیهم السلام بر فراز منابر، گفته شد به معاویه، اینک تو رسیدی به آرزوی خود باز آئی و دست بردار از دشنام دادن به آل محمد (ع)، در پاسخ گفت: هرگز..... باید اطفال آشنا شوند با این دشنام تا برسند به سن رشد و پیران با این دشنام چشم پوشیده بمیرند (مغنیه، ۱۹۹۲: ۷۰).

معاویه چون از تصمیم امام حسن (ع) مبنی بر گوشه گیری در مدینه آگاه شد و دریافت که ایشان برای جلوگیری از ریختن خون مسلمانان کناره گیری کرده نه اینکه معاویه را برای خلافت برتر از خود می دانسته، دیگر علاقه ای به چاپلوسی از امام حسن (ع) نداشت. دستگاه های تبلیغاتی معاویه در شام، با بیان تلویحی این قضیه که امام حسن (ع) برای سرنگونی حکومت توطئه می کند حمله تبلیغاتی علیه او را آغاز کردند و معاویه هم به خوبی می دانست سبب پیامبر (ص) از نظام اموی پشتیبانی اخلاقی نخواهد کرد. در آن زمان تنها فرد هاشمی که از عطایای معاویه نصیبی داشت

عبدالله بن جعفر بن ابی طالب بود که بعد از شهادت علی(ع) و کناره‌گیری امام حسن(ع)، تمام هدف‌های سیاسی را رها کرده بود. او معمولاً به دیدن معاویه می‌رفت و او سالانه مبلغ ۱۰۰۰۰۰۰ درهم به عبدالله بن جعفر می‌پرداخت. او این مبلغ را در ضیافت و دادن صله به شاعران و خوانندگان و مغنیان مدینه صرف می‌کرد. عبدالله بن جعفر نه پیروانی سیاسی داشت و نه مانند ابن عباس، مجالس درس دینی ضد حکومت داشت که تهدیدی برای نظام اموی باشد، بلکه او تصویری بود از یک خویشاوند پیامبر(ص) که معاویه در صدد بود برای مردم ترسیم کند. او می‌خواست به مردم بفهماند که خاندان پیامبر(ص) مردمی بی بند و بار، خوشگذران و زن باره هستند و شایستگی امر جدی حکومت را ندارند، بلکه این امر نیازمند تدبیر و کاردانی خاندانی با شکوه چون امویان دارد(مادلونگ، ۱۳۸۵: ۴۶۶). مدائنی می‌گوید: حصین بن منذر رقاشی می‌گفته است، به خدا سوگند که معاویه به هیچ یک از عهود خود نسبت به حسن وفا نکرد. حجر بن عدی و یارانش را کشت و برای پسرش یزید بیعت گرفت و امام حسن(ع) را مسموم ساخت(ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵: ق: ۱۱).

پس به گمان قوی با توجه به دشمنی‌های معاویه با حضرت علی(ع) و امام حسن(ع) اولین کسی که مبادرت به ساختن احادیث جعلی و اتهامات ناروا در مورد امام حسن(ع) کرد، خود معاویه سردسته تبهکاران است و بعدها نیز این اتهامات توسط افراد دیگر از جمله منصور بیان شده است. منصور، خلیفه عباسی بود که در سال ۱۳۶ هجری به حکومت رسید. او خاندان بنی‌الحسن را رقیبی در مقابل خود می‌دید و منصور از قیام‌ها و انقلاب‌های آنان دردی فراوان به دل داشت و حکومتش را از انقلاب آنها در خطر می‌دید، بدین جهت تعداد زیادی از آنان را کشت و به زندان انداخت. وقتی که منصور عبدالله بن حسن را دستگیر کرد در برابر مردم خراسان خطبه‌ای خواند و بنی‌هاشم را ناسزا گفت و نسبت به امیرالمؤمنین و فرزندانش جسارت ورزید و این تهمت را هم به امام حسن(ع) زد(قرشی، ۱۳۵۳: ۵۵۶). او گفت: ما پسران ابی طالب را به خلافت واگذاشتیم و به خدائی که جز او خدائی نیست در کار خلافت با آنها نه کم و نه زیاد معارضه نکردیم، علی بن ابی طالب به خلافت رسید ولی پیروزی نیافت و حکمین را تعیین کرد و آنها به زیانش رای دادند و در میان مردم اختلاف افتاد و پراکندگی به وجود آمد تا اینکه یاران و شیعیان مورد اعتمادش بر او تاختند و او را کشتند، پس از او حسن به خلافت رسید، به خدا قسم او کسی نبود که مالی به او عرضه شود و نپذیرد و معاویه با او دسیسه کرد و گفت خلافت را پس از خود به تو واگذار خواهم کرد و او را از خلافت کنار زد و حسن هم به زنان روی آورد و یک روز زنی می‌گرفت و روز دیگر زنی را طلاق می‌داد تا آنکه در بستری بیماری جان سپرد(مسعودی، ۱۴۰۹، ج: ۳، ۲۶۶).

نتیجه

دشمنان اهل بیت (ع) برای ضربه زدن به خاندان پیامبر(ص) از هر وسیله‌ای استفاده می‌کردند. اموی‌ها و عباسی‌ها که به ویژه نسبت به حسنی‌ها کینه خاصی در دل داشتند در مخدوش کردن چهره امام حسن مجتبی (ع) از هیچ نوع فعالیتی دریغ نمی‌ورزیدند. آنان با استفاده از اخباریانی که با اهل بیت (ع) دشمنی داشتند و جیره خوار عباسیان بودند به نشر اکاذیب پرداختند و آمارهای غیر واقع در مورد همسران امام وارد تاریخ کردند، ولی با شناخت حقیقی شخصیت امام و وظایف سنگین ایشان در قبال جامعه مسلم می‌شود که چنین افتراهای از ساحت مقدس ایشان به دور است از سوی دیگر بررسی تعداد فرزندان امام حسن(ع) و موارد دیگر چنین اتهاماتی را خنثی خواهد کرد. اختلاف آمار در تعداد فرزندان و همسران امام حسن(ع)، از سوی مورخان مختلف و اینکه هر کدام آمار و اعدادی را مطرح کرده‌اند که با دیگری بسیار متفاوت است نشأت گرفته از دروغ پردازی آنهاست به عنوان مثال در مورد همسران امام حسن(ع) از رقم هفتاد، نود، دویست و پنجاه و حتی سیصد اختلاف وجود دارد. موضوع دیگر اینکه این مطالب از سوی معاویه و منصور و مؤرخینی که به دستگاه حکومتی وابسته بودند منتشر شده است در حالی که با بررسی تاریخ به ارقام نجومی از همسران امام یا فرزندان ایشان مواجه نمی‌شویم و آنچه از فرزندان امام توانستیم در این پژوهش بدست آوریم این است که آنها انسان‌های شریفی بودند که یادر واقعه کربلا شهید شدند و یا عمری با سلامت نفس زندگی کردند، این امر گواه اصالت و شرافت خاندان پاک است که در آن متولد شده و تربیت یافته‌اند بنابراین نام و نشانی از این کثرت اولاد و همسران در لابلای صفحات تاریخ وجود ندارد و از نام‌های همسران و فرزندان امام، تنها تعداد اندکی وجود دارد که این خود دلیلی بر ساختگی بودن ارقام و آماری است که از سوی دشمنان برای مخدوش کردن چهره آسمانی امام مطرح شده است.

منابع

- ۱- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۳۸۵ق) شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- ۲- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۳۰۰ق) المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، حیدرآباد، مطبعه دایره المعارف العثمانیه .
- ۳- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی (۱۴۰۶) لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلى.
- ۴- ابن سعد، محمد بن سعد هاشمی بصری (۱۴۱۰) الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۵- ابن شهر آشوب مازندرانی، ابو جعفر محمد بن علی (بی تا) مناقب آل ابی طالب (ع)، به کوشش محمد حسین دانش آشیانی و سید هاشم رسولی محلاتی، قم، علامه.
- ۶- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۷) الملهوف علی قتلی الطفوف، تهران، دارالاسوه.
- ۷- ابن عبد البر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۵) الاستیعاب فی معرفه الأصحاب، بیروت، دارالکتب العلمیه .
- ۸- ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۰۰) تاریخ عساکر، بیروت، مؤسسه المحمودی.
- ۹- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۳۵۱ق) البدايه و النهايه، قاهره، مطبعه السعاده.
- ۱۰- ابوریه، محمود (۱۳۴۳) بازرگان حدیث، محمد وحید گلپایگانی، تهران، محمدی.
- ۱۱- ابی جعفر، محمد بن حبیب بن امیر بن عمر (۱۳۱۵ق) المحبر، بیروت، المکتبه التجاری الطباعه والنشر.
- ۱۲- ابو طالب مکی، محمد بن علی (۱۳۱۰ق) قوت القلوب فی معالم المحبوب ووصف طریق المزید الی مقام التوحید، بیروت، احمد البابی الحلبي.
- ۱۳- اصفهانی، ابو الفرج (۱۴۰۵) مقاتل الطالبیین، به کوشش کاظم المظفر، قم، منشورات الرضی.
- ۱۴- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۰۰ق) انساب الاشراف، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- ۱۵- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۰) وسائل الشیعه، تحقیق عبدالرحیم ربانی، شیرازی، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- ۱۶- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۶) میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق علی محمد البجاوی بیروت، دارالمعرفه.
- ۱۷- راضی، آل یاسین (۱۳۵۱) صلح الحسن، سید علی خامنه ای، تهران، آسیا.
- ۱۸- قرشی، باقر شریف (۱۳۵۳) زندگانی حسن بن علی، فخرالدین رازی، تهران، بعثت.
- ۱۹- قمی، عباس (۱۳۵۷ق) الکنی و الالقاب، صیدا، مطبعه العرفان.

- ۲۰- قمی، شیخ عباس (۱۳۷۴) منتهی الآمال، قم، مؤسسه انتشارات هجرت.
- ۲۱- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸) فروع الکافی، گروه مترجمان، قم، قدس.
- ۲۲- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۵) جانشینی حضرت محمد(ص) ، احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی .
- ۲۳- مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۲) بحارالانوار الجامعه لدر أخبار الأئمه الأطهار (ع)، تهران، اسلامیه.
- ۲۴- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین(۱۴۰۹) مروج الذهب ومعادن الجوهر، بیروت، مؤسسه دار الهجره.
- ۲۵- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۸) الإرشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، ترجمه وشرح سید هاشم محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۲۶- منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۱) تاریخ امامت، قم، نشر معارف.
- ۲۷- وحید گلیپایگانی، محمد (بی تا) معاویه سر دسته تبهکاران، تهران، علمی.
- ۲۸- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (۱۳۵۸) تاریخ یعقوبی، نجف، مطبعه العربی.

ابوبکر بن سعد و علوم عقلی (فلسفه)

سیده ساراحسینی نژاد^۱

محمد درویشی^۲

علوم عقلی و فلسفه از اواخر قرن پنجم با ضعف مواجه شد. علت آن را می توان در تعصب شدید علما، گسترش عرفان و تصوف و گرایشات دینی حاکم دانست. قرن هفتم به سبب کم شدن تعصبات دینی مجال برای رشد علوم عقلی فراهم شد. اما ابوبکر بن سعد حاکم فارس در این دوره به مخالفت با این علوم پرداخت. فرضیه مطرح شده این است که آن چه باعث شد ابوبکر بن سعد با علوم عقلی مخالفت کند حفظ جایگاه سیاسی وی بوده است. یافته های تحقیق نشان می دهد او به دلایلی از جمله صلاحیتهای سیاسی، گرایش به عرفان و نفوذ علما در جامعه با علوم عقلی مخالفت کرده است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و جمع آوری اطلاعات به شیوه کتابخانه ای صورت گرفته است.

کلمات کلیدی: ابوبکر بن سعد، علوم عقلی، فقها، فلسفه.

۱. دانشجوی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). sarahosseininejad95@gamil.com

۲. کارشناسی ارشد فلسفه غرب دانشگاه فارابی تهران. Darvishi2626@gmail.com

Aboubakr ibn saad and rational sciences (Philosophy)

Abstract

The rational sciences and philosophy faced with weakness from the late of fifth century, which its reasons can be explained by the ruling of the extreme prejudice of the scholars, spread of mysticism, Sufism and the religious tendencies. In the seventh century, lowering in the religious prejudices made an opportunity for the growth of rational sciences. But Abu Bakr bin Sa'd, the governor of Fars, opposed the rational sciences in this period. The presented hypothesis is that Abu Bakr bin Sa'd disagreed with rational science to maintain his political position. The research findings suggest that he opposed these sciences for some reason, including political discretion, the tendency to mysticism and the influence of scholars in the society. The present study is descriptive-analytic and information gathering is library-based.

Keywords: Aboubakr ibn saad, Rational sciences, Clergymen, Philosophy

مقدمه

نخستین قدم های مسلمانان در راه آشنایی با فلسفه به وسیله متکلمان اسلامی برداشته شد. زیرا آنها برای اثبات مبانی اعتقادات دینی خود نیاز به منطق و استدلال فلسفی داشتند. بزرگ ترین فیلسوفان قرن سوم و چهارم الکندی، زکریای رازی، فارابی و ابن سینا بودند. در قرن چهارم دسته ای معروف به اخوان الصفا بودند که در نزدیک کردن حکمت یونانی و دین اسلام قدم های محکمی برداشتند.

قرن ششم دوره شکوفایی و رونق علوم مختلف از جمله ریاضیات، نجوم و علوم دینی بوده است. اما فلسفه با مخالفت های زیادی روبرو شد. با توجه به وضع سیاسی و اجتماعی در دوره سلجوقی، قدرت یافتن علمای دینی و همچنین تاکید بر کلام اشعری مکاتب فکری و فلسفی رو به زوال رفتند.

در مورد مخالفت علوم عقلی در دوره سلجوقیان دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

۱- ذبیح الله صفا در کتاب علوم عقلی در تمدن اسلامی (صفا، ۱۳۲۹: ۱۳۴) و کسایی در کتاب مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی (کسایی، ۱۳۵۸: ۱۹) به رکود علوم عقلی در دوره

سلجوقیان اشاره می‌کنند. آنها بر این باور هستند که به علت تعصبات دینی و از بین رفتن مراکز متعدد سیاسی و مذهبی، فلسفه و علوم عقلی رشد نکرد و صاحبان فلسفه مجبور شدند که عقاید خود را با اهل مذهب در آمیزند.

۲- دکتر حسین نصر در کتاب علم و تمدن در اسلام (نصر، ۱۳۵۰: ۳۶۰) و دکتر دینانی در کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام (دینانی، ۱۳۷۹: ۵۱) بر این باور هستند علوم عقلی در دوره سلجوقیان رونق داشته است. آنها بر این موضوع تاکید دارند که با ظهور مکتب اشراق در اواخر قرن ششم، فلسفه اسلامی به مرحله جدیدی قدم گذاشت. همچنین غزالی علی رغم مخالفت با فلسفه نتوانست آن را نابود کند.

به نظر می‌رسد وضعیت علوم نقلی و علوم دینی در قرن ششم خوب بوده است. ولی فلسفه رونق چندانی نداشته و یکی از مهم‌ترین علل این بود که متکلمان بزرگی همچون غزالی از مخالفان سر سخت فلسفه بودند. وی با این که با ذات فلسفه مشکل نداشت ولی وجود آن را موجب از هم گسیختگی و ناامیدی جامعه می‌دانست.

جایگاه فلسفه و علوم عقلی در دوره ایلخانیان بهتر می‌شود و یکی از علت‌های آن کمتر شدن تعصبات مذهبی بوده است. مساله اصلی این مقاله تامل درباره‌ی نسبت علوم عقلی و سیاست است و این که چرا اتابک ابوبکر بن سعد حاکم محلی فارس در قرن هفتم از علمای علوم عقلی رویگردان بوده است؟ پرسش‌های فرعی که در این جا مطرح می‌شود این است که مهم‌ترین سخنگوهای علوم عقلی در این دوره چه کسانی بودند که با آنها برخورد شده است؟ ابوبکر بن سعد چه جهان بینی داشت؟ و همچنین چه ویژگی‌هایی در علوم عقلی بود که ابوبکر بن سعد با آنها مخالفت نمود؟ اهمیت تحقیق در این است با وجودی که ابوبکر بن سعد تلاش کرد فارس را در برابر هجوم مغولان نجات دهد و آن را کانون امنی برای ادیبان سازد، به مخالفت با علوم عقلی پرداخت. در تحقیقات جدید به دفاع او از علم و ادب اشاره شده است اما کمتر تحقیقی به علل رویگردانی او از علوم عقلی پرداخته است.

دکتر فروزانی در کتاب (شیراز دلنواز) به بررسی عملکرد سیاسی، اجتماعی و مذهبی اتابک ابوبکر بن سعد پرداخته است و در مورد مخالفت وی اشاره ای کرده است اما دلیل مخالفت را توضیح نداده است. همچنین دکتر خیر اندیش در کتاب (فارسیان در برابر مغول) برخی از علل مخالفت اتابک با علوم عقلی را بررسی کرده است. در این تحقیق برخی از نظرات ایشان در مورد این موضوع استفاده شده است.

شبهه ای درباره‌ی اتابکان سلغری تا پایان فرمانروایی ابوبکر بن سعد (۶۵۳-۵۴۳ق):

پس از زوال دیلمیان در اواسط قرن پنجم هجری در ایالت فارس دو نیرو جدید اول شبانکارگان و دوم ترکمانان (سلجوقیان و ترکمانان) پا به میدان گذاشتند. به نوشته حافظ ابرو ترکمان سلغری در دوره سلجوقیان از دشت قبچاق به ایران آمدند و تعدادی از آنها در کهگیلویه اقامت گزیدند (حافظ ابرو، ۱۳۷۸: ۱۶۸). در سال ۵۴۳ق یکی از سران ترکمانان سلغری به نام سنقر بن مودود بر حکمران فارس که ملکشاه بن مسعود نام داشت شورش کرد. او پس از پیروزی بر ملکشاه با لقب اتابک مظفرالدین بر فارس مسلط شد. حکومتی که او در فارس ایجاد کرد، با عنوان اتابکان فارس یا سلغریان شهرت یافت و پس از او برادرش اتابک مظفرالدین زنگی به قدرت رسید و چهارده سال حکومت کرد و پس از او پسرش تکه به جای او نشست (فروزانی، ۱۳۹۰: ۲۰۹).

بعد از تکه حکومت به دست طغرل افتاد تا اینکه در سال ۵۹۹ق قدرت به دست سعد بن زنگی رسید (مستوفی، ۱۳۶۴: ۵۰۴). در زمان فرمانروایی او قلمرو فارس گسترش یافت و حکومت کرمان به تصرف اتابک سعد در آمد. حسینی منشی اشاره دارد که سعد بن زنگی کهگیلویه، لرستان و خوزستان را به تصرف خود در آورده بود (حسینی منشی، ۱۳۸۵: ۲۵۱). در سال ۶۲۳ق او فوت کرد و پسرش ابوبکر بن سعد به قدرت رسید.

ابوبکر بن سعد از فرمانروایان بزرگ و با تدبیر سلغریان بود. او با دور اندیشی خود فارس را از هجوم مغولان نجات داد. همچنین با ایجاد امنیت و آسایش توانست فارس را به کانون ادیبان تبدیل کند (فروزانی، ۱۳۹۰: ۲۰۷). وی سی و پنج سال حکومت کرد و در سال ۶۵۸ق از دنیا رفت. زمانی که ابوبکر فوت کرد، پسرش سعد برای تبریک فتح بغداد نزد هولاکو خان مغول رفته بود (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۴: ۳۸۹). البته او در میانه راه از مرگ پدر با خبر شد ولی قبل از اینکه به شیراز برسد فوت کرد.

زمینه مخالفت با علوم عقلی و فلسفه در دوره حکومت غزنوی و سلجوقی:

علوم عقلی به علومی اطلاق می شود که معرفت شناسی آن بر پایه استدلال و برهان است از جمله: ریاضیات، نجوم و فلسفه تنها راه به دست آوردن علوم عقلی شناخت و تصدیق است. به بیان دیگر کسی نمی تواند حقیقت موضوع عقلی را بدون کشف آن برای خود به دست آورد. علوم نقلی هم علومی هست که معرفت شناسی آن بر پایه احادیث و سنت است مانند: حدیث، تفسیر و فقه یکی از مثال های علوم نقلی در آموزه های دینی علم شریعت است که سازنده اسلوب عمل دینی است.

مخالفت با علوم عقلی در زمان غزنویان آغاز شد (فروزانی، ۱۳۸۴: ۴۰۹) و محمود غزنوی علاقه داشت که غزنین را جانشینی برای بخارا قرار دهد، اما این شهر هیچ گاه نتوانست جایگاهی برای علوم عقلی و حکمی داشته باشد. دکتر زرین کوب در کتاب (از گذشته ادبی ایران) اشاره کرده است که محمود غزنوی نه تسامح مذهبی عصر سامانیان را داشت و نه به حمایت حکما و فلاسفه می پرداخت، به همین دلیل علوم عقلی در غزنه و خراسان سخت بی رونق شد (زرین کوب، ۱۳۷۵:

۲۳۶). در دوره غزنویان به جای تساهل و آزادی مذهبی، قشری‌گری و تعصب دینی برقرار بود. در این دوران، نه تنها دین‌داری با جهت‌گیری سیاسی همراه گردید، بلکه علم و دانش هم در مسیر بهره‌برداری حکومتی قرار گرفت و علما، فقها و شاعران در خدمت سلاطین درآمدند و به مدیحه‌سرایی روی آوردند و علوم ظاهری تقویت شد (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۷۷). برخی از دانشمندان مانند ابوریحان بیرونی علی‌رقم میل باطنی به دربار غزنوی رفتند و گروهی دیگر هم مانند ابن سینا ناگزیر به ترک غزنه شدند آن‌چه برای سلاطین غزنوی اهمیت داشت حفظ حکومت، اطاعت همگان از آنها و کسب مشروعیت از خلیفه عباسی بود. بدین جهت هست که حکومت غزنوی سرآغاز واپس‌گرایی در ایران بوده است.

سلجوقیان از ترکان اوغوز بودند و برخلاف غزنویان که از سنت ایرانی-اسلامی میراث بردند، پرورده صحرا بودند. آنها زمانی که بر غزنویان غلبه یافتند تحت راهنمایی دیوانسالاران و وزیران قدرتمند و با نفوذ همچون عمیدالملک کندری و خواجه نظام‌الملک بهره‌بردند و در عهد ملک‌شاه سلجوقی نوعی شکوفایی فرهنگی، ادبی در ایران به وجود آمد. مدارس بزرگی در این دوران ساخته شد که در آنها علما به تدریس و مجالس وعظ می‌پرداختند و در رأس آنها مدارس نظامیه بغداد، نیشابور و هرات بود. البته با وجود پیشرفت علوم در دوره سلجوقیان و تأسیس مراکز علمی و مدارس بسیار، این علوم و دانش‌ها بیشتر نقلی و دینی بودند. به هر حال در این دوره علوم دینی و نقلی بر سایر علوم ترجیح داده می‌شد و به علوم عقلی توجه کمتری می‌کردند. دکتر ذبیح‌الله صفا در کتاب (علوم عقلی در تمدن اسلامی) آورده است که در دوره سلجوقی به علت تعصب دینی و اعتقاد به آراء اهل سنت و حدیث فرار از عقاید حکما آغاز شد (صفا، ۱۳۲۹: ۱۳۶).

ابوحامد محمد غزالی (۵۵۲-۵۰۵ق) متکلم دوره سلجوقی یکی از آوازه‌های شهرت‌ش مخالفت با فلسفه بود. چند وجهی بودن افکار غزالی، از وی شخصیتی پیچیده ساخته است. غزالی در کتاب نصیحة الملوک اشاره می‌کند "خدای تعالی خرد را بر نیکوترین صورت بیافرید... آنگاه او گفت در همه عالم نیافریدم چیزی نیکوتر و بزرگوار تر از تو" (غزالی، ۱۳۵۱: ۲۴۷) او با فلسفه یونان مخالفت نداشته است چرا که در کتاب (نصیحة الملوک) از آنها یاد می‌کند و داستان‌های حکیمانه نقل می‌کند. اما او در کتاب (تهافت الفلاسفه)، دلیل نوشتن کتابش را بحران در افکار فیلسوفان مسلمان می‌داند که بدون تفکر شیفته اندیشه فلاسفه یونانی شدند (غزالی، ۱۳۸۲: ۶۱-۶۰). آنچه باعث شد او با فلسفه و علوم عقلی مخالفت کند باور به این مساله است که این علوم موجب گمراهی و ناامیدی مردم می‌شد و نمی‌توانست جامعه را به حقیقت برساند و رونق آن شاید باعث شود مردم در حقایق دین شک کنند. کتاب تهافت الفلاسفه غزالی می‌خواهد این را ثابت کند که

فیلسوفان با سعی در جهت هم خوانی دین و فلسفه، هم به فلسفه و هم به دین خیانت کردند (بیومی مدکوره، بی تا: ۱۷۱).

وضعیت علوم عقلی در قرن هفتم

قرن هفتم هجری از جمله ادوار تاریخی است که به سبب هجوم مغولان اهمیت دارد. حمله مغولان در سال ۶۱۶ به سرکردگی چنگیزخان تأثیرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در ایران به جا گذاشت. یکی از اثرات منفی این حمله، تزلزل در دگرگونی اجتماعی و تخریب مراکز علمی و فرهنگی است. حمله مغول انحطاط علوم و رکود فرهنگی را در برداشت اما آنچه باید مورد توجه قرار گیرد این است که ایران قبل از آن هم در مسیر انحطاط علوم عقلی و فلسفه قرار گرفته بود (محمود آبادی، ۱۳۹۱: ۹۸). پس از فرو کش کردن حمله مغول با درایت دانشمندان و وزیران خردمند، علم در مسیر پیشرفت قرار گرفت. البته باید توجه داشت که فرمانروایان ایلخانی بیشتر به علمی توجه می کردند که از آن در زندگی دنیوی بهره می بردند و به همین دلیل آن ها به نجوم و پزشکی اهمیت می دادند (اشپولر، ۱۳۸۶: ۴۳۷). به نظر می رسد علت توجه مغولان به نجوم علاقه آنها به خرافات و جادوگری بوده است (محمود آبادی، ۱۳۹۱: ۱۰۰). همانگونه که ذکر شد علم پزشکی هم مورد توجه مغولان بود و افرادی که در عالم سیاست حضور داشتند همچون سعدالدوله یهودی، رشیدالدین فضل الله در آغاز به عنوان طبیب وارد دربار ایلخانان شدند (اشپولر، ۱۳۸۶: ۴۲۹). در دوره مغولان روحانیون برای پیش برد اسلام به فقه و حدیث بیش از فلسفه توجه می کردند در حالی که اندیشمندان سعی در ترویج فلسفه و حکمت داشتند و با همت آنها این علوم نیز رونق گرفت (بیانی، ۱۳۷۱: ۵۲۴).

ابوبکر بن سعد به عنوان بزرگ ترین فرمانروای سلغریان اقدامات زیادی برای پیشرفت فارس انجام داد. یکی از اقدامات او گسترش فارس بود. ابوبکر با تصرف جزیره کیش تجارت هند را در دست گرفت و سلطان گجرات مطیع وی شد و ضمن پذیرش اسلام به نام اتابک خطبه خواند (شبانکاره ای، ۱۳۸۹: ۸۵). هجوم ویران گر مغول نظم و آرامش را در ایران به هم زد ولی ابوبکر توانست فارس را از حمله مغولان در امان نگه دارد و این ایالت مرکز امنی برای تجمع ادیبان و علما شد که از نظر علمی و ادبی رونق خاصی گرفت. به حدی که شمس الدین قیس رازی برای نجات خود به فارس آمد و ابوبکر بن سعد را مورد ستایش قرار داد و از خداوند خواست که او را "امیر المومنین ابدالدهر" قرار دهد (قیس رازی، بی تا: ۹).

برخورد ابوبکر بن سعد با علوم عقلی:

با وجود اینکه ابوبکر بن سعد فردی با تدبیر بود و رابطه خوبی با علوم نقلی و ادبیات داشته است به مخالفت با علوم عقلی می پردازد. خواند میر در مورد مخالفت ابوبکر بن سعد با فلاسفه اشاره می کند که "در تقویت ملت محمدی و اظهار شعار شریعت احمدی سعی و کوشش او (ابوبکر بن سعد) تا

بدان حد بود که حکیمان و فنون منطقیات و فلاسفه در ایام دولت او هیچ چیزی نیافریدند." (خواند میر، ۱۳۷۸: ۵۶۳). ابوبکر بن سعد در تقویت دین اسلام نهایت تلاش خود را داشت ولی در زمان او کسی نمی توانست به مباحث حکمت و منطق بپردازد. "در خیال ابوبکر طوری جلوه داده بودند که علمای حکمت بر خلاف سنت و جماعت هستند و باعث گمراهی مردم شیراز می شوند" (حسینی فسایی، ۱۳۷۸: ۱/۲۵۶). ابوبکر بن سعد گروهی از دانشمندان علوم عقلی که به حکمت مشغول بودند مورد آزار قرار داد و برخی از آنها را تبعید کرد که به چند نمونه آن اشاره می کنیم. امام صدرالدین الاشهنی از دانشمندان بزرگ آن روزگار بود که خود را در شیوه وعظ ابن القری می خواند. "روزی جماعت فضلا در مجلس او شرکت کرده بودند و می گفتند که امام صدرالدین علوم اصلی و فرعی را تا جایی می دانست که اگر کسی از او سوال بپرسد، مسئله را به گونه ای می گفت که موجب وحشت اولی الالباب می شد" (جنید شیرازی، ۱۳۲۸: ۳۰۸-۳۰۷). امام صدرالدین الاشهنی در الهیات و طبیعیات نظیر نداشت. او یکی از سخن گوهای علوم عقلی در زمان ابوبکر بن سعد بود. ابوبکر از امام صدرالدین وحشت بسیار داشت و او را مجبور کرد شیراز را ترک کند. علاوه بر صدرالدین الاشهنی، شهاب الدین توره پستی و مولانا عزالدین ابراهیم از جمله علمایی بودند که مجبور به ترک شیراز شدند (وصاف، ۱۳۳۸: ۱۵۸) حسین فسایی بر این باور است که مولانا عزالدین و امام شهاب الدین در زمینه طبیعیات، هندسه و حساب بی نظیر بودند که به دست اتابک از فارس اخراج شدند (حسینی فسایی، ۱۳۷۸: ۲۵۶).

علل مخالفت ابوبکر بن سعد با علوم عقلی و فلسفه

یکی از علت های مخالفت ابوبکر با علوم عقلی، تحریک علمای متعصب بوده است. دلایل فقها برای تکفیر فلاسفه این سه مورد بود: اول این که فلاسفه به علم خداوند بر کلیات اعتقاد داشتند در صورتی که فقها این را مخالف نص قرآن می دانستند، فلاسفه به معاد جسمانی اعتقاد نداشتند و همچنین آن ها به قدم عالم معتقد بودند و این نیز خلاف شرع و نظر فقها بود (صفا، ۱۳۵۲: ۲۷۸). از نظر فقها ایمان مردم باید قلبی و بدون پرسش گری باشد. آنها توصیه فلاسفه به پرسش گری را موجب گمراهی و جدایی مردم از دین و شریعت می دانستند. به این نمونه اشاره می کنیم که خواجه امام سجادی المکنی به (ابی النصر) استاد و امام ابوبکر بن سعد بود که در علوم شرعی نظیری نداشته است. رابطه او با مشایخ و گوشه نشینان بسیار خوب بود و امام سجادی به آن ها اعتقاد داشت "چون که غالب فن او علم شرعی بوده است، اتابک ابوبکر بن سعد را تحریک کرد که گروهی از علما و طلبه که در علوم حکمت و اصول مهارتی داند، درس آن ها خلاف سنت است" (زرکوب شیرازی، ۱۳۵۰: ۸۱-۸۲). همانگونه که ذکر شد فقها در این دوران علم و دانش را به علوم نقلی محدود می کردند و خط قرمزی میان خودشان و فیلسوفان می کشیدند. علاوه بر مخالفت اعتقادی

فقها با فلسفه، به خطر افتادن موقعیت اجتماعی و شغلی آن‌ها دلیل دیگری برای مخالفتشان بوده است. فقهای قشری نگر و درباری بیشتر به فکر منافع مادی و طبقاتی خود بودند (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

دومین دلیل مخالفت، گرایش ابوبکر بن سعد به عرفان و تصوف بوده است. او اهل زهد و صوفی‌گری بود و افراد پرهیزکار را مورد توجه خود قرار می‌داد و موقوفات بسیاری برای آن‌ها تعیین کرده بود. ادیبان، اهل عرفان و تصوف در شیراز عصر سلغریان جایگاه خوبی داشتند. از جمله عرفای بزرگ که مورد توجه ابوبکر بن سعد قرار گرفت شیخ روزبهان بود که از عرفای شاخص فارس در قرن هفتم بوده است (خیر اندیش، ۱۳۹۴: ۸۷). سعدی هم از جمله اهل عرفان هست که مورد توجه ابوبکر بن سعد قرار گرفت و کتاب بوستان خود را به او تقدیم کرد. از عارفان دیگر جمال الدین ابوبکر مصری بود. وی به علت زهد و تقوی که داشت به عنوان قاضی شیراز منسوب گشت (همان: ۸۸).

جهان بینی فلسفی که در این دوران ابوبکر بن سعد با آن به مخالفت پرداخت جهان بینی فیلسوفانی بود که در آن تمام مفاهیم دینی حتی ذات باری تعالی به عنوان یک مفهوم بدیهی نیاز به برهان داشت. در صورتی که عرفا معتقد بودند مفاهیم بدیهی مانند وجود خداوند نیاز به اثبات و برهان ندارد و در واقع وجود خداوند را از هر چیزی بدیهی تر می‌دانستند که نیازی به برهان عقلی نداشت. آنها بر این باور بودند که ذات خداوند را باید از راه تصوف و ریاضت شناخت که در این صورت هر برهان و استدلالی رنگ می‌بازد و این زمانی است که فرد با خالق خود یگانه می‌شود. ابوبکر بن سعد موافق با جهان بینی عرفا بود و برهان و استدلال در امور دینی را برخلاف اسلام می‌دانست زیرا اعتقاد داشت آن چه نیاز است مردم بدانند در نص قرآن آمده است و آوردن برهان و دلیل موجب گمراهی مردم می‌شود.

دلیل سوم این بود که اتابک اهل علوم عقلی را مزاحم سیاست خود در حکومت فارس و همچنین نزدیکی به مغولان و دوری از عباسیان می‌دید (خیر اندیش، ۱۳۹۴: ۸۶). احتمالاً این مسئله ارتباطی با مخالفت فلاسفه و یا دخالت ایشان در حکومت اتابک فارس داشته است که موجب واکنش اتابک شده است. به نظر می‌رسد ابوبکر بن سعد برای دستیابی به اغراض دنیوی، قدرت اقتصادی و منافع سیاسی خود از دین و مذهب استفاده ابزاری می‌کرده است و تحقق چنین موضوعی میسر نیست مگر این که مذهبی بر می‌گزید که نقل را بر عقل ترجیح می‌داد و از چون و چرایی که موقعیتش را تضعیف می‌کرد، دور می‌بود (یوسفی، ۱۳۸۸: ۱۸۲). مشکل می‌توان پذیرفت که اقدامات ابوبکر بن سعد (مخالفت او با علوم عقلی و فلسفه)، نتیجه اعتقاد راسخ او به مذهب اهل سنت بوده است بلکه بیشتر به دلیل حوادث سیاسی و کسب اقتدار مدافع این مذهب بود. در واقع اتابک ابوبکر بن سعد برای حفظ موقعیت خود از خلیفه عباسی که فرمانروای معنوی مسلمانان بود، فاصله گرفت و برای مصالحه با دولت مغول برادر زاده خود، تهمتن را به مغولستان

اعزام کرد و اوکتای خان مغول نماینده فارس را گرامی داشت. ابوبکر بن سعد همواره تلاش کرد که رابطه خود را با مغولان حفظ کند چنان که در فتح بغداد (۶۵۶ق) لشکری به فرماندهی برادر زاده خود محمد بن سلغر به یاری هلاکو خان فرستاد (فضل الله همدانی، ۱۳۳۸: ۵۰۸).

نتیجه گیری

مخالفت با علوم عقلی و فلسفه در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم آغاز شد. با حمله مغولان در قرن هفتم ایران در مسیر انحطاط علمی و فرهنگی قرار گرفت اما بعد از این دوران فترت و تاسیس حکومت ایلخانی مغولان به تدریج جذب فرهنگ ایران شدند و نقش افرادی همچون خواجه نصیرالدین طوسی باعث گسترش نجوم، ریاضیات و... در این دوران شد.

هم زمان با حکومت ایلخانی در فارس ابوبکر بن سعد زمام امور را به دست گرفت و فارس در زمان او به کانون تجمع عرفا و ادیبان تبدیل گردید. اما با وجود توجه ابوبکر به علم و ادب نسبت به دانشمندان علوم عقلی بی توجه بود. اولین هدف ابوبکر بن سعد برای دور کردن جامعه از فلسفه و علوم عقلی این بود که مردم در مسائل دینی به چون و چرای فلسفی نپردازند و هر چه فقها می گویند آن ها بدون هیچ پرسش گری بپذیرند. پس او اهل فلسفه را از شیراز بیرون کرد که هم جایگاه فقها را ارتقا ببخشد و هم خودش به فقها نزدیک شود. از طرف دیگر گرایش او به عرفان سبب شد که از علوم عقلی و فلسفه فاصله بگیرد و علت آن هم تفاوت جهان بینی عرفانی با جهان بینی فلسفی بوده است. همچنین نزدیک شدن رابطه ابوبکر با مغولان و دوری از عباسیان یکی دیگر از علت های مخالفت او بود. به نظر می رسد مهم ترین علت هم همین بوده است زیرا ابوبکر دانشمندان علوم عقلی را مزاحم سیاست خود در نزدیکی به مغولان می دید.

منابع و مأخذ

- ۱- اشپولر، برتولد، ۱۳۸۶، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میر آفتاب، تهران، نشر علمی و فرهنگی.
- ۲- اقبال اشتیانی، عباس، ۱۳۶۴، تاریخ مغول، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر.
- ۳- بیانی، شیرین، ۱۳۷۱، دین و دولت در ایران عهد مغول، جلد دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۴- بیومی مدکوره، ابراهیم، بی تا، "فیلسوفان مسلمان و همخوانی میان فلسفه و دین"، ترجمه عبدالله امینی پور، فصلنامه نقد و نظر، شماره یک و دو.
- ۵- جنید شیرازی، معین الدین ابوالقاسم، ۱۳۲۸، شدالازار فی حط الاوزار عن وزار المزار، به تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال، بی جا، چاپخانه مجلس.
- ۶- حافظ ابرو، شهاب الدین عبدالله خوافی، ۱۳۷۸، جغرافیای حافظ ابرو، جلد دوم، به تصحیح صادق سجادی، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
- ۷- حسینی فسایی، حسن، فارسنامه ناصری، جلد دوم، به تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران، امیر کبیر.
- ۸- حسینی منشی، محمد میرک بن مسعود، ۱۳۵۸، ریاض الفردوس خانی، به کوشش ایرج افشار و فرشته صرافان، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار یزدی.
- ۹- خیراندیش، عبدالرسول، ۱۳۹۴، فارسیان در برابر مغولان، تهران، اباد بوم.
- ۱۰- دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۹، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد سوم، تهران، طرح نو.
- ۱۱- زرکوب شیرازی، ابن ابی الخیر، ۱۳۵۰، شیرازنامه، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، بی جا، بنیاد فرهنگ ایران.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۵، از گذشته ادبی ایران، تهران، بین المللی الهدی.
- ۱۳- شبانکاره ای، صاحب، ۱۳۸۹، دفتر دلگشاد، تصحیح غلامحسین مهرابی و پروانه کیانی، شیراز، بنیاد فارس شناسی.
- ۱۴- صفا، ذبیح الله، ۱۳۵۲، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، چاپ ۶، تهران، ابن سینا.

- ۱۵- -----، ۱۳۲۹، علوم عقلی در تمدن اسلامی، جلد اول و دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- غزالی، محمد، ۱۳۸۲، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، جامی.
- ۱۷- -----، ۱۳۵۱، نصیحه الملوک، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، انجمن آثار ملی.
- ۱۸- فروزانی، ابوالقاسم، ۱۳۹۰، شیراز دلتناز، شیراز، بنیاد فارس شناسی.
- ۱۹- -----، ۱۳۸۴، غزویان از پیدایش تا فرو پاشی، تهران، سمت.
- ۲۰- فضل الله همدانی، خواجه رشیدالدین، ۱۳۳۸، جامع التواریخ، به کوشش بهمن کریمی، تهران، اقبال.
- ۲۱- قیس رازی، شمس الدین، بی تا، المعجم فی معاییر اشعار العجم، تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۲- کسایی، نور الله، ۱۳۵۸، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۳- محمودآبادی، مهدیه، ۱۳۹۱، "تاریخ علم در ایران عصر مغول"، تاریخ پژوهی، شماره پنجاه و دوم، ص ۹۷-۱۲۴.
- ۲۴- مستوفی، حمدالله، ۱۳۶۴، تاریخ گزیده، به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
- ۲۵- نصر، حسین، ۱۳۵۰، علم و تمدن در اسلام، تهران.
- ۲۶- وصاف، عبدالله بن فضل الله، ۱۳۳۸، تجزیه الامصار و تزجیه الاعصار، جلد ۲، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران، رشديه.
- ۲۷- یوسفی، صفر، ۱۳۳۸، "علل رکود علوم عقلی در عصر سلجوقیان"، فقه و تاریخ تمدن اسلامی، شماره بیستم.

آیین و مذهب در کردستان در آئینه آثار سفرنامه نویسان غربی در ایران (با تأکید بر عصر ناصری)

رضا عبدالهی^۱

رسول عبدالهی^۲

چکیده

با آغاز دوره حکمرانی قاجارها، روابط ایران با کشورها غربی بیش از پیش گسترش یافت و سفرا و مسافران بسیاری از این کشورها نوشته‌های در مورد ایران و ایرانیان از خویش به جا گذاشتند که علی‌رغم نگاه گاهاً متکبرانه و حقارت آمیز به زندگی ایرانیان و کج فهمی‌های ناشی از عدم آشنایی به این فرهنگ، اما گزارش‌های آنها حاوی نکات مهم با جزئیات فراوانی از امور روزمره و وضعیت معیشتی، اجتماعی و فرهنگی ایرانیان است که کمتر مورد توجه نوشتارهای ایرانیان بوده است. کردستان به عنوان بخشی از خاک ایران، به دلیل جذبه‌های باستان شناختی آن و قرار گرفتن در مسیر عثمانی مورد توجه این سیاحان بوده و آنها گزارش‌های جالبی از وضعیت آیین و مذهب مردمان این سرزمین ارائه می‌دهند. مقاله حاضر در تلاش بود به روش تحلیلی و توصیفی با استفاده از داده‌های سفرنامه‌های غربیان به بررسی وضعیت آیین و مذهب در میان کردها و سرزمین کردستان با تأکید بر دوران سلطنت ناصرالدین شاه بپردازد.

کلمات کلیدی: آیین، مذهب، کردها، کردستان، سیاحان غربی، عصر ناصری

مقدمه

کردستان به عنوان سرزمین مورد سکونت کردها، همیشه عرصه رقابت قدرت‌های سیاسی بوده و اهمیت سیاسی بسیاری داشت. بعد از ظهور صفوی این سرزمین در نتیجه قرارداد آماسیه و قراردادی دیگری که به نحوی مرزبندی‌های سیاسی ترسیم شده در آماسیه را تجدید می‌کردند، به دو بخش تقسیم گشت که بخش بزرگتر ضمیمه قلمرو عثمانی شد و ناحیه کوچکتر نواحی مرزی ایران در بخش غربی را تشکیل می‌داد. دوری از پایتخت و مرکزحکومت، جنگ‌های مداوم دو قدرت در این نواحی، بافت اجتماعی قبایلی و جغرافیای سخت و کوهستانی آن و شورش‌های مداوم قبایل در آنجا باعث گردیده است اخباری کمتری در مورد زندگانی فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مردم در آن نواحی در متون تاریخنگاری کمتر وجود داشته باشد و اخبار سیاسی نیز آمیخته با نگرش-های دولت مرکزی به کردها، به عنوان افرادی شرور، دزد و قطاع الطریق باشد که در مقابل استیلای دولت مقاومت می‌کردند.

^۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، ایمیل: reza.abdollahi@gmail.com

^۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی

با ورود سیاحان و جهانگردان غربی و گزارش‌های آنها از زندگی روزمره مردم کردستان، و چگونگی معیشت، فرهنگ، اجتماعات، باورها و اعتقادات و آداب و رفتاریشان، که همیشه در متون تاریخ نگاری ما جای خالی داشته‌اند و کمتر مورد توجه بوده‌اند، جنبه‌های دیگری از ویژگی‌های سرزمین کردستان و مردم کرد، ترسیم و به تصویر کشیده شد. گزارش‌های این سیاحان، فارغ از نگاه گاهاً متکبرانه و حقارت آمیز به وضعیت مردم سایر سرزمین‌ها، حاوی اطلاعات و جزئیات بیشتری از زندگی مردم در نواحی مختلف است. بخصوص آنکه کردستان با آثار باستانی بسیار و قرار گرفتن بر سر راه امپراتوری عثمانی و حضور اقلیت‌های مسیحی در این منطقه، همیشه مورد توجه سیاحان خارجی بوده است و داده‌های بسیاری در مورد کردستان و مردم کرد در نوشته‌های آنها وجود دارد. یکی از وجوه زندگانی مردم در سرزمین کردستان، وضعیت مذهب و دین این سرزمین بود. علاوه بر وجود چندین آیین منحصر به فرد همچون اهل حق و یزیدیها، وجود جمعیت کثیری از یهودیان و مسیحان از فرق مختلف آن همچون نسطوری، کلدانی، کاتولیک، ارمنی و ... عرصه را برای جلب توجه بیشتر از سوی سیاحان غربی و قلم فرسائی آنها فراهم نموده بود. از همین رو در مقاله حاضر با توجه به این خصلت ویژه در کردستان، به بررسی وضعیت مذهب و دین در کردستان در نوشته‌های این سیاحان پرداخته می‌شود. پیشاپیش خاطر نشان می‌کنم که تأکید اصلی بر سرزمین کردستان بخش ایران در دوره ناصری است.

جغرافیای سرزمین کردستان و ترکیب جمعیتی آن

سرزمین کردستان به صورت کلی مسکن کردها خوانده می‌شود که جغرافیایی سخت و کوهستانی دارد. این سرزمین به دلیل کوهستانی بودن و زندگی قبایلی استقلال نسبی خویش را داشتند. همانگونه که پیشتر اشاره شد، جنگ دولتهای ایران و عثمانی موجب تقسیم کردستان گردید از همین رو این تقسیم بندی سیاسی همیشه مورد اشاره سفرنامه نویسان بوده است. با این وجود پیوستگی جغرافیایی کردستان از امور مورد توجه آنها نیز بوده است. بینجامین در سفرنامه‌اش در این باره می‌نویسد: «طرف مغرب و شمال غربی ایران، که محالات آذربایجان و کردستان و کرمانشاه با بعضی نواحی و مضافات میباشد، حادث است از اراضی پست و بلند کوهستانی و به ممالک آسیای صغیر که همجوار است، مشابهت دارد»^۱ ویشار با جزئیات بیشتری علاوه بر تأکید بر جغرافیای سخت منطقه، به خلق و خوی مردم کرد نیز اشاره و آن را در نتیجه جغرافیای سخت منطقه می‌داند که کردها آگاهانه همچون یک انتخاب سیاسی آگاهانه، برای دور بودن از کنترل سیاسی دولتهای تهران و استانبول برگزیده‌اند. او در این باره می‌نویسد: «دوجانب مرز ایران و ترکیه از تسلط قدرتهایی که در استانبول و ایران حاکمند جدا افتاده. آنجا سرزمین وسیعی است که حدود سیرد

^۱ ساموئل گری ویلجر بنجامین، ایران و ایرانیان، به اهتمام و یادداشت رحیم رضا زاده ملک، تهران، نشر گلبانگ، ۱۳۶۳.

میل طول و دویست میل عرضی دارد و کردستان نامیده می شود. شاید طبیعتاً یکی از ناهموارترین و خشن ترین جاهای دنیا باشد و چنین می نماید که محل مناسبی برای قبیله های وحشی، بی قانون و بد خلق است، که ترجیح میدهند در کوهستانهای صعب العبور ولم یزرع زندگیا آزاد و خودمختار داشته باشند، تا اینکه در زمینهای آماده و حاصلخیز سکنی گزینند و خیلی راحت مالیات بگیران ترکیه و ایران همیشه به آنها دسترسی پیدا کنند. حدود این بخشی عظیم دقیقاً مشخص نشده، مگر در قسمت غربی، که رود دجله آنجا را از عراق جدا می کند. در مشرق و جنوب شرقی، دامنه کوههای مرتفع به تدریج به تپه های کم ارتفاع بدل می شود، که شخص به سختی میتواند حدس بزند این کوهها و دامنه هاشان در کجا به پایان میرسند و در چه فاصله ای فلات شروع خواهد شد. از همان زمینهای گسترده حاصلخیز است که خاک ایران آغاز می شود.^۱ با این وجود کردها در هر دو قسمت ایران و عثمانی، علی رغم داشتن فرهنگ خاص خود، اما تأثیراتی از فرهنگ کشورهای مزبور نیز گرفته بودند. بنجامین در این مورد تأکید می کند که «یک قسمت وسیع شمال مغربی ایران که آذربایجان نامیده می شود مسکون از اکراد است. این طایفه چون مدت مدیدی در زیر ربقه ایران بوده اند، از هر حیث با ایرانیها مخلوط و هم مذهب شده اند؛ ولی، زبان و اخلاق مخصوصه جنس خود را هنوز نگاه داشته اند».^۲

این نگاه غربیان به کردستان پیش تر و پس از دوره ناصری نیز وجود داشت. ژوبر سیاح فرانسوی می نویسد: «باید دانست که تمام خاک کردستان مطیع سلطنت واحدی نیست بلکه از حیث حکومت نیز به دو منطقه تقسیم شده است که قسمت اعظم آن جزء خاک آسیای صغیر و قسمت دیگرش یکی از ایالات مملکت ایران را تشکیل می دهد».^۳ کرزن نیز که در اواخر دوره قاجار در ایران مأمور وزارت امور خارجه دولت انگلستان بود نیز پیوستگی جغرافیایی کردستان و تقسیم بندی سیاسی آن را تأیید و بیان می کند که این «کردستان که ذکرش در سفرنامه سیاحان همیشه آمده است فقط اصطلاح مناسب جغرافیایی سراسر آن خطه ایست که می گویند پنجاه هزار میل مربع مساحت دارد و خانه و مسکن کردهاست. این منطقه سرحدات طبیعی یا سیاسی ندارد هم در خاک عثمانی است هم در سرزمین ایران».^۴

مرزها دقیقی برای جغرافیای کردستان در سفرنامه ها اشاره نشده است و چنانچه که بعداً گفته خواهد شد اختلاط قومی در بسیاری از نواحی کردستان، ترسیم مرزی دقیق برای آن را با مشکلی

^۱ جان ویشارد، بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا، تهران، نوین، ۱۳۶۳، صص ۸-۷

^۲ بنجامین، همان، صص ۱۸۷-۱۸۸

^۳ پیر آمده ژوبر، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود هدایت، تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۲۲، ص ۴۵

^۴ کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۶۹۸

جدی روبه‌رو می‌کند. چنانکه کرزن تأکید می‌کند که « این منطقه سرحدات طبیعی یا سیاسی ندارد هم در خاک عثمانی است هم در سرزمین ایران. . . . و می‌توان گفت که از ارمنستان ترکیه در شمال تا جلگه میانه دجله و جبال لرستان در جنوب امتداد و در بیشتر این پهنا و حدود وضع مشترکی با ایران دارد».^۱ مرزهای کردستان نیز به صورت مشخص تعیین نگردیده است. تنها اشاره در این باره مربوط به مسیو چریکف است که در نوشته‌هایش در باره اسد آباد، به آغاز مرزهای کردستان در این ناحیه اشاره می‌کند. او آورده است که « از اسدآباد الی کنکور در شش ساعت و پانزده دقیقه مسافت کردیم. . . . از اینجا حد و سد کردستان معین گردیده است. اسفند آباد الی سنه [سنندج] سه منزل است، و هوای ایجا گرمتر می‌باشد. . . . در سمت راست کردستان، کوههای واقع است و دره اسد آباد کوههای مزبو را محیط است. . . . در بین راه پل قشنگی (بر روی گاماس) که چهار چشمه دارد ساخته شده است. از نزدیکی پل، علاوه بر ایت که از روی پل عبور می‌شود در خود رود گذرگاهی است که پیاده و سوار ممکن است به سهولت از آنجا عبور نماید و به نظر چنان آید که رودخانه عمقی ندارد. لکن مکان به مکان چاله یافت می‌شود که عبور از آن محل خوف و خطر است. از این پل راهی است که به کردستان می‌رود و راه مزبور سه فرسخ می‌باشد».^۲

علی‌رغم به یدک کشیدن نام کردستان، اما کردها تنها ساکنین این سرزمین نبودند. در نواحی نزدیک اورمیه جمعیت بزرگی از مسیحیان نسطوری زندگی می‌کردند. ویشارد می‌نویسد « بسیاری از دهکده های بین سلماس و اورمیه مسیحی نشین است. میسیون امریکائی در سال ۱۸۳۵ در اورمیه تأسیساتی دایر کرد و اکنون چند مدرسه ابتدائی در دهات و چند مدرسه متوسطه، پل کالج و مریض - خانه ای مجهز و چاپخانه ای در اورمیه دارد. هم چنین ساسک میسیون انگلیسی در اورمیه فعالیت دارد، که بیست سال قبل کارش را آغاز کرده، و نیز میسیون کاتولیکهای رومی که کشیشان فرانسوی آنجا را اداره میکنند. اغلب دهکده های مسیحی نشین، کلیسایی دارند و در مسائل اجتماعی آنان پیشرفتهای محسوسی حاصل شده است».^۳ در کرمانشاه نیز به حضور مسیحان اشاره شده است^۴ و در بسیاری از شهرهای کردستان بخصوص در بخش تحت سلطه عثمانی کردها و ارامنه در کنار هم زندگی می‌کردند.^۵ در بخش‌های از ایالت حکاری که جز کردستان و اکثریت ساکنین آن را مردم کرد تشکیل می‌دادند نیز سریانی‌ها و کلدانی‌ها و قبایلی از ترکمن‌ها ساکن

^۱ کرزن، همان

^۲ مسیو چریکف، سیاحت نامه مسیو چریکف، ترجمه آنگار مسیحی، به کوشش علی اصغر عمران، تهران، امیرکبیر،

۱۳۷۹، ص ۹۰-۸۹

^۳ ویشارد، همان، ص ۱۲۹

^۴ هنری بایندر، هنری بایندر، سفرنامه هنری بایندر، کردستان بین النهرین و ایران، ترجمه کرامت الله افسر، تهران،

انتشارات فرهنگسرا (یساوی)، ۱۳۷۰، ص ۴۰۳

^۵ هما ناطق، تاریخ پی آمد تنظیمات عثمانی، بخارا، شماره ۶، خرداد ۱۳۷۸، صص ۲۴۴-۲۳۰.

بودند.^۱ از همین رو هم بود کسی چون کرزن می‌نویسد: «و در میان آن‌ها عناصر ایرانی، کلدانی، ترک و آرامنه هستند.»^۲ همچنین گزارش ویشارد در مورد شهر نصیبین در نزدیکی دیاربکر، شهری کردنشین بود نشان از حضور اعراب در ای شهر دارد. او در مورد این شهر می‌نویسد: «چند سال پیش که از این شهر دیدن کردم، هیچ اثری از باغها و آبادانی گذشته آنوجودنداشت. چندباغی رونق و خانه‌های درهم ریخته و بازاری کثیف که کسبه عرب در آن به کاراشتغال داشتند وجه مشخصه شهر بود.»^۳

علاوه بر این موارد، باید به پراکندگی کردها نیز اشاره نمود. برخی از کردان به صورت قبیله‌ای یا به صورت شخصی در نواحی غیر از کردستان اسکان یافته بودند. در شهر موصل که شهری عرب نشین بود، بخشی از جمعیت آن را کردها تشکیل می‌دادند.^۴ همچنین باید به وجود کردها در شهر تهران اشاره کرد که زندگی قبیله‌ای داشته و با گرم شدن هوا در تهران، برای بیلاق به کوهها پناه می‌بردند.^۵

وضعیت دینی در کردستان

اطلاعات در مورد مذهب کردها در سفرنامه‌ها را، به دلیل تنوع مذهب و آیین در کردستان و محدود بودن اطلاعات سفرنامه نویسان و تعمیم یک منطقه به کل کردستان، باید با احتیاط و دقت بسیار مورد بررسی قرار داد. به عنوان مثال درویل سفرنامه نویسنده فرانسوی درباره مذهب کردها می‌گوید: «کردها جملگی سنی‌اند آن‌ها بسیار خرافاتی‌اند و چهار یا پنج مرتبه در روز نماز می‌خوانند و غیر از آن مشغله جالب توجهی ندارند و از این لحاظ شبیه ترک‌ها هستند. کردها هرگز لب به شراب نمی‌زنند و کیفی کسی که مرتکب این خلاف بشود فوق‌العاده وحشتناک است ... کردها مانند دیگر مسلمانان زن‌های متعددی اختیار نمی‌کنند و با اینکه آیینی را که پیروی می‌نمایند به آن‌ها اجازه می‌دهد تا چهر زن بگیرند به ندرت اشخاصی دیده می‌شود که بیش از یک زن داشته باشند. زن‌های کرد از این بابت بسیار خوشبخت‌تر از زن‌های ایرانی‌اند.»^۶ یا چنانکه ژوبر مدعی بود که اکثریت کردهای ایران در دوره قاجار پیرو مذهب شافعی بوده‌اند.^۷

^۱ بایندر، همان، ص ۱۸۰

^۲ کرزن، همان، ج ۱، ص ۶۹۸

^۳ ویشارد، همان، ص ۱۲

^۴ ویشارد، همان، ص ۳۷

^۵ هنریش بروگش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه محمد حسین کرد بچه، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲

^۶ گاسپار دروویل، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتمادی مقدم، تهران: شبابویز، ۱۳۶۷، ص ۳۲۱

^۷ ژوبر همان، ص ۴۶

اما باید توجه داشت که عده‌ای از کردها حتی در بخش مربوط به ایران پیرو مذهب شیعه دوازده امامی بوده‌اند. و در پاره‌ای از مناطق مذهب اهل حق نیز رواج داشته است. در بخشی از ایالت موصل در خاک عثمانی نیز جماعتی از کردان ایزدی زندگی می‌کردند که به گفته جان ویشارد، در زمان دیدارش از موصل، آنها تحت نظارت شدید بودند تا از مذهب خویش دست کشیده و به اسلام بگردند.^۱

با این وجود گزارش‌های سفرنامه نویسان از وضعیت مذهبی در کردستانرا می‌توان به دو بخش بزرگ تقسیم کرد. بخش اول مربوط به روابط کردها و مسیحیان همجواریان در مناطق مختلف کردستان و بخصوص در منطقه ارومیه است. بخش دوم نیز بیشتر مربوط به گزارش‌های آنها از فرقه «علی الهی» است که مرکز و هسته اصلی آن در کرمانشاه وجود داشت. از همین رو در ادامه به بررسی این دو بخش می‌پردازیم.

در سالهای دوران سلطنت ناصر الدین شاه، سفرنامه نویسان غربی گزارشهای در دشمنی کردها با مسیحیان نگاشته‌اند که عمدتاً این گزارشها با عراق و در همراهی و همدردی با مسیحیان نوشته شده است و حساسیت تاریخی بین مسلمانان (در اینجا کردها) و مسیحیان از هر دو سو بود و در مواردی چنان که ویشارد اذعان می‌کند مسیحیان نسطوری نیز در دشمنی با کردها و به بیغما بردن جان و مال و کسان آنها دریغ نمی‌ورزیدند.^۲ از سوی دیگر می‌توان گفت، بخشی از آنچه که این گزارشها تایید می‌کنند، یعنی دشمنی مسیحیان و کردها، بایستی ناشی از تحولات منطقه‌ای بوده باشد. تلاش ارمنیان مسیحی تحت حاکمیت عثمانی برای استقلال سیاسی از عثمانی، که عمدتاً با حمایت قدرتهای خارجی از جمله روسیه همراه بود، علاوه بر تحریک دولت عثمانی برای مقابله با ارامنه، نگاه کردها را بیش از پیش متوجه ارامنه به صورت خاص به صورت کلی مسیحیان نمود. دلیل آن نیز آمیختگی جمعیتی مسیحیان و کردها در بیاری از مناطق کردستان بود. سرزمین‌ها و شهرهایی که دارای ترکیب جمعیتی متنوعی از کردها و ارامنه و سایر اقلیت‌ها بود، جز مناطقی بودند که ارامنه سعی در ایجاد کشوری ارمنی در آن را داشتند و این مسئله هم از نظر مذهبی و هم از نظر قومیتی، هویت کردها را نشانه گرفته بود و از همین رو روابط کردها با مسیحیان که در گذشته نیز فراز و نشیب‌های بسیاری داشت، به تقابل و دشمنی در برخی نواحی انجامید.^۳

ویشارد همچون یک مبلغ مسیحی که در ارومیه ساکن شده بود به بخشی از درگیری کردها و نسطوری‌ها اشاره دارد که با پیروزی کردها و قتل عام نسطوری‌ها به پایان رسیده بود. او که بیشتر

^۱ ویشارد، همان، ص ۴۳

^۲ ویشارد، همان، ۵۴

^۳ ودیع جویده، جولانه وه ی نه ته وه یی کورد بنه ما و په ره سه ندنی، ترجمه از انگلیسی د. یاسین سه رده شتی، سلیمانی: چاپخانه ی سیمما، ۲۰۰۸، ص ۱۸۳.

نگران مرکز تبلیغاتی فرقه خویش بود در این باره می‌نویسد «مسیون مسیحی در سال ۱۸۵۳»^۱ کار خود را در میان این نژاد دور افتاده غربایران شروع کرد، که البته زمینه‌های این کار قبلاً در مردم فراهم شده بود. از آن تاریخ به بعد فعالیت‌های مداوم در مورد کردهایی که در کوهستان بسر میبردند، و قبایلی که در دره‌ها و جلگه‌ها سکونت داشتند، و یا در بخش‌های حاصلخیز اطراف دریاچه اورمیه پراکنده بودند انجام گرفته است. شک نیست که اگر جنگ و درگیری بین کردها و نسطوریها به وقوع پیوست، آن پایگاه مسیحیت به قوت خود باقی میماند و به خدمت ادامه می‌داد. نیز دکتر گرنر ناچار نمی‌شد کناره‌گیری کند و به موصل کشانده شود و در آنجا در اثر ابتلا به تب و بیماری بمیرد. او با جدیت به تمامی نسطوریها اعلام کرده بود که جنگ با گروه کثیر کردهای مهاجم فقط یک نتیجه‌های تواند داشته باشد، آنهم شکست کامل مسیحیان است. او با همراهی بعضی از کردها و ترکها تلاش بسیار کرد تا به هر طریق ممکن، زنان و کودکان نسطوری را از قتل عام نجات بخشد، اما توفیقی در این راه به دست نیاورد. وقتی کردها به دهکده‌های نسطوری نشین تاختند به کسی رحم نکردند. چون جنگ جنبه مذهبی پیدا کرده بود، صدها تن از مردان به قتل رسیدند و زن‌ها را به عنوان برده به حرمسراها بردند. جایی را به ما نشان دادند، که شاهد حادثه‌ای بوده و خود نشان بیپناهی و بدبختی آن مردم مغلوب می‌توانستند باشد. بنابه روایت تعداد زیادی از مردان و زنان سالخورده و کودکان به غاری در ارتفاعات کوهستان که مشرف به دره‌های و ۶ میق بود، پناه برده بودند. بالاخره کردها از محلی اختفای آنان مطلع شدند. از صخره‌ها بالا رفتند و همگی آنان را به قعر دره انداختند. هیچکدام از آن درماندگان نتوانستند فرار کنند. وقتی پنجاه سال پس از این واقعه من از محل بازدید می‌کردم، استخوان‌هایی که با آن طرز وحشتناک به قتل رسیده بودند در آن دره مرگپراکنده بود. دلتنگی و ناامید و آواره، در اثر اشتباهی که خودشان مرتکب شده بودند، در عین حال درمانده از اینکه خانه‌ها و مزارعشان غارت و منهدم شده، وعده‌آنها نیز به میزان قابل ملاحظه‌های کاهش یافته بود. پس از آنکه کردها محل را ترک کردند، اینان مجدداً به بعضی مناطق برگشتند تا زندگی تازه‌ای را آغاز کنند»^۱.

آنچه که در گزارش ویشارد جلب توجه می‌کند، جنگ طلبی نسطوریان نیز می‌باشد. به نحوی ویشارد آنها را نیز در این جنگ مقصر می‌داند. ویشارد همچنین در جایی از سفرنامه‌اش مسیحان منطقه توخما را مورد مذمت قرار داده و آنها را دزد معرفی می‌کند. او می‌نویسد «دره توخما» بیشتر شبیه گذرگاه یا گردنه است، کوهها چون دیوارهایی مرتفع هزاران فوت از اطراف سر به آسمان کشیده‌اند. اگر چه ظاهراً مردم مسیحی هستند، ولی در تمام نواحی به راهزنی شهرت یافته‌اند. دو

^۱ جان ویشارد، همان، صص ۲۰-۲۲

سال قبل سرهنگ بل از هندوستان را لخت کردند. او بی خبر از همه جا میخواست از این منطقه عبور کند. مدتی بعد یک راهب فرانسوی در پنجه‌های بیرحم آنان شکنجه بسیار کشید. نیز شنیده بودیم که بیشتر کاروانها کیلومترها از راه معمولی خارج می روند تا به چنگ این دزدان ستمگر نیفتند»^۱.

علاوه بر این موارد، نباید سیاست دولت عثمانی در این زمینه را نیز نادیده انگاشت. آنها در تحریک کردها نقش داشتند و با توجه به اینکه، مرزها در دوران پیشا مدرن، به صورت امروزی نگه‌داری نمی‌شد، بسیاری از امور و مسائل از کشور عثمانی به مناطق کردنشین و مسیحی نشین ارومیه سرایت می‌کرد. بایندر تاکید می‌کند که «در سال ۱۸۴۳ نسطوریها در میان کوهپایشان در ناحیه زاب بزرگ خود را در امان تصر می‌کردند. وقتیکه ترکان بین النهرین را به تصرف خود درآوردند. تاخت و تاز کردان را مورد تشویق قرار داده حتی آنها را به ویران ساختن دهات نسطوری واداشتند. نسطوریها به مدافعه پرداختند، ترکان دست به عملیات وحشیانه زدند؛ مردان نسطوری کشت شدند، اطفال جوان را در مذهب اسلام تربیت کردند و به آنان آموختند که از مذهب پدرشان متنفر باشند»^۲. شاید به همین دلیل بود که دولت مرکزی ایران در نزاع بین کردها و نسطوریان ارومیه دخالت می‌کرد و با نیروی نظامی از مسیحیان حمایت کرده و کردها را از آبادی‌های اشغال شده مسیحی توسط آنها اخراج می‌نمود.^۳

یکی از فرقه‌های مذهبی در ایران که نگاه سفرنامه نویسان را به خود جلب نموده است، فرقه علی-الهی است که گستردگی پیروان آن بسیار زیاد بود و علاوه بر حضور افرادی منتسب به این فرقه در ساختار قدرت سیاسی قاجارها^۴، قبایلی از دیگر قومیت‌ها پیرو این فرقه بودند که از آنجمله می‌توان به لرها اشاره نمود.^۵ جان ریشارد از وجود پیروان بیشتر این فرقه در دهکده‌های ترک زبان سخن می‌گوید و لیدی شل، معتقد بود که بیشترین مریدان این فرقه از طایف لک هستند.^۶ با این وجود به مکان‌های مقدس این فرقه در سفرنامه‌ها به جز در سفرنامه راولینسون اشاره‌ای وجود ندارد و با توجه به وجود مکان‌های مقدس این فرقه در کرمانشاه و بخشی از لرستان، می‌بایست هسته اصلی و

^۱ جان ویشارد، همان، ص ۲۹

^۲ هنری بایندر، همان، ص ۱۱۶

^۳ همان، ص ۱۰۲

^۴ هنریش بروگش، همان، ص ۲۹۸

^۵ سر هنری راولینسون، سفرنامه راولینسون (گذر از ذهاب به خوزستان)، ترجمه اسکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران،

آگاه، ۱۳۶۲، صص ۱۵۵-۱۵۷

^۶ ویشارد، همان، ص ۱۷۳

^۷ لیدی شیل، خاطرات لیدی شیل (همسر وزیر مختار انگلیس در زمان ناصرالدین شاه). ترجمه حسین ابوترابیان،

تهران، نو، ۱۳۶۲، صص ۱۵۶-۱۵۵

مرکزی این فرقه را غرب کشور و طوایف کرد و لکی دانست که هم ریشه‌اند. راولینسون در مورد مکان‌های مقدس آنها در کرمانشاه از منطقه «بان زرده» در کرد غرب یاد می‌کند که «حرم خانه شهربانو» بود و به اقامتگاه زهاد شباهت داشت. دیگر مکان زیارتی آنها در منطقه مقبره ی بابا یادگار بود که مورد اشاره راولینسون هم بود.^۱ اما شرح تقریباً مفصل راولینسون درباره ی مکان زیارتی به نام «دکان داود» است. به گفته او علی‌اللهی‌ها اعتقاد داشته‌اند که داود آهنگر بوده و آن پیکره‌ها و اشیایی که در دخمه حجاری شده به نظر آنها لوازم و اسباب آهنگری است. گویا در آن مکان به واسطه قداستی که داشته قربانی‌هایی نیز صورت می‌گرفته، زیرا راولینسون نقل کرده که «هرگاه که از آنجا گذشته‌ام آثار خون حیواناتی را که قربانی کرده‌اند دیده‌ام». چرایی مقدس و معزز بودن آن مکان برای علی‌اللهی‌ها از سوی راولینسون بیان شده: علی‌اللهی‌ها اعتقاد داشته‌اند که داود در آنجا به صورت نامرئی زندگی می‌کند. آنچنان که راولینسون مدعی شده «علی‌اللهی‌ها از نقاط مختلف کردستان برای زیارت به دکان داود» می‌آمده‌اند.^۲ از مکان‌های زیارتی علی‌اللهی‌ها در لرستان نیز راولینسون به مقبره حضرت عباس بن علی (ع) اشاره می‌کند که به گفته او علی‌اللهی‌ها عقیده خاصی نسبت به حضرت عباس بن علی داشتند و معتقد بودند خداوند در قالب وی تجلی کرده است و هر ساله از نقاط مختلف لرستان به زیارت آن می‌رفتند.^۳ سه مکان زیارتی دیگری که علی‌اللهی‌ها لرستان به زیارت آنها می‌رفته‌اند عبارت بوده از: مقبره شاه احمد واقع در دامنه کوه «بی‌آب» مقبره ی سلطان محمود، از امام زاده‌های منطقه کوه‌دشت، و مقبره سلطان ابراهیم، یا همان بابابزرگ. بنا بر اظهارات راولینسون، در نزد علی‌اللهی‌ها سلطان محمود و شاهزاده احمد به عنوان هفت تن به شمار می‌آمده‌اند.^۴ درباره ی مقبره سلطان ابراهیم و یا همان بابابزرگ، که در منطقه باوالین Bawalin در جنوب غربی جلگه خاوه، بین منطقه هرسین و غرب لرستان واقع است، مطالب جالبی از سوی راولینسون نقل شده: به گفته وی محل دفن بابابزرگ «مقدس‌ترین نقطه لرستان» بوده و «لرها جز پرستش این قدیس هیچ اعتقاد مذهبی دیگری» نداشته‌اند.^۵ علاوه بر راولینسون، مسیو چریکف نیز که به منطقه سفر کرده است به مقابر زیارتی علی‌اللهی‌ها اشاره می‌کند و از آن جمله توصیفات در مورد یادگار، شمس علمدار و دکان داود آورده است.^۶

^۱. راولینسون، همان، ص ۱۷

^۲. همان، ص ۲۹

^۳. همان، ص ۶۰-۵۹

^۴. همان، ص ۱۳۳

^۵. همان، ص ۱۴۳

^۶. مسیو چریکف، همان، ص ۱۶۲ و ۱۶۹-۱۷۱ و ۱۷۵

پیش از آنکه به بحث در مورد عقاید و باورها و آیین‌های علی‌الهی‌ها بپردازیم، لازم است گفته شود این فرقه مذهبی، دارای شاخه‌های مختلفی بود در نزد سفرنامه‌نویسان به اسامی مختلفی خوانده می‌شوند که شایع‌ترین آن همان اسم «علی‌الهی» است. مسیو چریکف در زمان ورودش به روستای صحنه کرمانشاه، از مردم آنجا به نام «داودی» یاد می‌کند.^۱ کارلا سرنا از آنها به نام «نصیری» یاد می‌کند.^۲ بنجامین هم گزارش داده است که آنها را «علی‌الهی» و «نصیری» می‌خوانند.^۳ کنت دوگو بینو، نام فرقه مزبور را «اهل حق» نقل کرده و تصریح نموده که اعراب و ترکان به این فرقه «نصیری» گفته و ایرانی‌ها آن را «علی‌اللہی» می‌دانند، و اظهار نظر می‌کند که «نام گذاری‌های فوق هر دو حکایت از درک غلط از کیش مورد بحث دارد»؛ زیرا به نظر می‌رسد که نام نصیری می‌خواهد کیش مزبور را با نصارا یکی می‌داند؛ و دومی، علی‌اللہی، نیز به واسطه غلوی که پیروان فرقه مزبور درباره حضرت علی (ع) می‌کنند، آنها را در زمره علی‌اللہی قرار می‌دهد، حال آنکه به نظر دوگو بینو «عقاید اهل حق از علی‌اللہی‌ها پیچیده‌تر» است.^۴ یاکوب ادوارد پولاک اتریشی نیز اظهار می‌دارد که «ایرانی‌ها مقصودشان از علی‌اللہی تمامی فرق مختلفی» بوده که به تجسم خدا در ذات علی (ع) اعتقاد داشته‌اند؛ «هم‌آهایی که وی را تجسم بلاواسطه ذات باری می‌شمارند و هم آنان که او را با واسطه از طریق حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت داود و مسیح می‌پندارند».^۵

در مورد اعتقادات و آیین‌های فرقه علی‌الهی گزارشات متعددی از سوی سفرنامه‌نویسان نقل شده است که در اینجا به مهمترین آنها اشاره می‌کنیم. بنجامین این فرقه را ناشی از مذهب شیعه می‌داند که حالت خاص عرفان شرقی بخصوص ایران را دارد. او می‌نویسد «اعتقاد آنها این است که بعد از فوت پیغمبر، شاگردهای او می‌بایست از خدا قوت‌الهی اخذ نمایند تا بتوانند مذهب اسلام را حفظ کنند؛ بنا بر این قوه‌الهی به بدن علی داخلی شد، و علی، بدین واسطه، الوهیت به هم رسانیده، شأن و مقامی که حاصل کرد بالاتر از خود پیغمبر، و بیشتر از او شایسته سجده می‌باشد. این اعتقاد فوق‌العاده را باید از مذهب عیسوی اخذ نموده باشند: چنان که عیسویان، عیسی را هم‌انسان قایلند و هم مقام الوهیت او را معتقد می‌باشند اگر این اعتقاد را از عیسویان اخذ نکرده باشند، خیلی غریب به نظر می‌آید که خود پیروان مذهب اسلام به فکر این افتاده باشند که کسی را

^۱ همان، ص ۶۶ و ۱۱۶ و ۱۵۰ و...

^۲ کارلا سرنا، سفرنامه کارلا سرنا (مردم و دیدنی‌های ایران) ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نو، ۱۳۶۳، ص ۲۷۰

^۳ بنجامین، همان، ص ۴۱۱-۴۱۲

^۴ کنت دوگو بینو، سه سال در آسیا (سفرنامه کنت دوگو بینو) ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، کتاب سرا،

۱۳۶۷، ص ۳۱۴

^۵ یاکوب ادوارد پولاک، سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)، ترجمه کیکاوس جهان‌داری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸، ص

بالتر از و بقیه بر قرار دهند»^۱. روالینسون نیز با بیا اینکه احتمالاً اعتقادات علی‌الهی‌ها ریشه در آیین یهود داشته باشد معتقد است که بازمانده سنت یهودیان در این منطقه (کرمانشاه) فراوان است و وجود اعتقاد به حضرت داود به عنوان بزرگترین پیامبر و حامی در میان مردم منطقه را نشانه چنین امری می‌داند. او در جایی دیگری از سفرنامه‌اش آیین علی‌الهی را ترکیبی است از اسلام، مسیحیت و صابئین معرفی می‌کند.^۲ از مهمترین اعتقادات علی‌الهی‌ها که مورد توجه روالینسون بوده است اعتقاد به تناسخ و حلول خداوند در هزار و یک تن می باشد که وی مهمترین این افراد بنیامین، موسی، الیاس، داود، عیسی، علی [ع]، سلمان، امام حسین [ع] و هفت تن بودند. او سپس ادامه داده که این هفت تن، هفت پیر بودند که در اوایل اسلام می زیسته و از پیشوایان مهم علی‌الهی بوده و در گوشه و کنار کردستان مورد پرستش و تقدیس هستند و یکی از این پیران بابا یادگار می باشد. وی همچنین بیان می‌دارد که «به عقیده علی‌الهی‌ها حلول منحصر به ذات خداوند است که در قالب‌های گوناگونی تجلی می کند و کامل ترین آنها به صورت بنیامین داود و علی [ع] بوده است»^۳ روالینسون در مورد باور لرها علی‌الهی نیز آورده است که از «نظر لرها قرآن و حضرت محمد [ع] زیاد اهمیت ندارند»، و کسان قدیسی چون بابابزرگ و سایر قدیسان در میان آنها پرستیده می‌شوند. از آیین‌ها و مراسمات فرقه‌علی‌الهی‌ها نیز انجام مراسم قربانی و برپایی «اجتماعات سری» مورد توجه روالینسون بود و او آنها را نشانه‌ای از وجود رگه‌های آیین پیشا اسلامی میدانست. است.^۴

دیگر سیاحی که درباره اعتقادات فرقه علی‌الهی سخن گفته است مسیو چریکف روسی بوده است. او آورده است یکی از مراسمات پیروان این فرقه چنین است که «این طایفه بچه خودشان را از کوه پرت کرده و می گویند یا علی بچه من را دریاب».^۵ از دیگر آیین‌های این فرقه که مورد توجه چریکف بوده عیدی شبانه که احتمالاً اجازه به افراد سایر مذاهب نمیداده‌اند در آن حضور داشته باشند بوده است. او می‌نویسد «سیزده روز قبل از عید نوروز در کرد طایفه علی‌الهی عید شبانه داشتند، لکن باعث و تفصیل آن عید چیست نمی دانم. و از اشخاصی تفصیل این عید را شنیده ام که خود آنها هم به رای العین این تفصیل را به واقع ندیده بودند».^۶

۱. بنجامین، همان، ص ۴۱۲

۲. روالینسون، همان، ص ۲۲ و ۲۴

۳. همان، ص ۲۴

۴. همان، ص ص ۱۵۵-۱۵۶

۵. مسیو چریکف، همان، ص ۱۱۶

۶. همان، ص ۱۵۲

لیدی شیل، همسر وزیر مختار انگلیس در زمان ناصرالدین شاه قاجار نیز، که وجود این فرقه در ایران را نشانه‌ای بارز از وجود آزادی در این جامعه می‌داند، معتقد است گوه کثیری پیرو این آیین می‌باشند. او می‌نویسد پیروان فرقه «علی الهی» معتقدند: «علی خداست» و هر فرد ایرانی با شنیدن این عقیده کفر آمیز، معمولاً عبارت «پناه بر خدا» یا «استغفرالله» را به زبان می‌آورد. البته اعتقادات این فرقه تفاوت زیادی با سایر مسلمانان ندارد، جز آنکه آنها علی را - که پسر عم و داماد (محمد) بوده - مظهر مجسم الوهیت میدانند و این طرز فکر نیز به نوبه خود یک نوع مبالغه در اصول اعتقادی «شیعه» بشمار می‌رود، که پیروانش علاقه و توجه زائد الوصفی به «علی» و خاندان او از خود نشان می‌دهند.^۱ او همچنین به نقل از رؤسای طوایف لک می‌نویسد «عده ی کثیری از افراد ایل او مسیح و علی [ع] را یکی می‌دانند».^۲

یاکوب ادوارد پولاک اتریشی، از مدعوین زمان صدارت امیر کبیر پولاک همانگونه که پیشتر گفته شد معتقد بود که تمام فرق مختلف علی الهی به تجسم خدا در ذات علی (ع) اعتقاد دارند؛ «هم آنهایی که وی را تجسم بلاواسطه ذات باری می‌شمارند و هم آنان که او را با واسطه از طریق حضرت ابراهیم، حضرت موسی، حضرت داود و مسیح می‌پندارند». او ادامه می‌دهد که علی الهی ها به قطعیت و اعتبار قرآن اعتقاد داشته و خود را مسلمان می‌دانند، اما نماز نمی‌گذارند و به احکام طهارت و تغذیه از منظر اسلامی مقید نیستند. پولاک همچنین بسیاری از باورهای عموم مردم در مورد این فرقه همچون پرت کردن بچه‌ها از بلندی به زیر و گذشتن از میان آتش را جز داستانها و قصه‌های نادرست در مورد پیروان این فرقه می‌داند.^۳ با این وجود از زمره دیگر کارهای خارق العاده ای که از پیروان فرقه اهل حق برای دوگوبینو جالب توجه بوده، اعمالی نظیر با سر و ریش بلند در میان شعله‌های آتش نشستن، در تنور آتش فرو رفتن و پرت کردن زنان و بچه‌ها از بلندی‌ها - بدون آنکه آسیبی به آنها برسد - بوده است.^۴

دوگوبینو همچنین معتقد است که اهل حق‌ها به ظاهر مسلمان هستند، ولی در واقع به اندازه دیگر فرقه‌های انشعابی و همچنین به اندازه یهودی‌ها و مسیحی‌ها با اسلام سر دشمنی داشته و به آن کینه می‌ورزند و پیامبر را قبول ندارند، قدم به مسجد نمی‌گذارند و جز وقتی ضرورت ایجاد کند نماز نمی‌خوانند.^۵ از دیگر اصول اعتقادی اهل حق از منظر دوگوبینو، نجس نپنداشتن سگ و خوک، مجاز ندانستن تعدد زوجات و پایبند بودن به زندگی مشترک - تحت هر شرایطی - و به تبع آن پرهیز از طلاق همسر، حرام نپنداشتن شراب، بدرفتاری نکردن با انسانها، حیوانات و اشیا، انجام

^۱ لیدی شیل، همان ص ۱۵۵

^۲ همان، ص ۱۵۶

^۳ پولاک، همان، ص ۲۳۹ - ۲۴۰

^۴ کنت دوگوبینو، همان، ص ۳۳۸

^۵ همان، ص ۳۱۵

ندادن زنا، نگفتن دروغ و پرهیز از زنا بود.^۱ یکی دیگر از اصول اعتقادی اهل حق که نزد تمامی شاخه‌های آن مراعات نمی شده، به جای آوردن سه روز روزه در سال بود است.^۲ دوگوبینو اهل حق را دارای هشت شاخه دانسته: ابراهیمی، داودی، میری، سلطان ببری، خاموشی، یادگاری، شاه ایازی و خانه تاشی؛ و در وجه تسمیه خاموشی آورده که این نام عنوانی توهین آمیز است که به یزیدیه‌ها داده شده و -علی رغم عدم اشتراک میان اهل حق و یزیدی- به نصیریها انتقال یافته، تا جایی که «ملایان متعصب شهرت داده اند که نصیریها در مجامع شبانه خود که زن و مرد گرد هم جمع می شوند عادت دارند چراغها را خاموش و در تاریکی با هم نزدیکی کنند، پدر با دختر، مادر با پسر و قس علیهدا...». دوگوبینو این را تهمت دانسته و وجود آن را انکار کرده و مترتب این امر نام شاخه خاموش، را، از شاخه های اهل حق حذف می کند.^۳ شاید همین باور عمومی در مورد اشتراک زن باشد که باعث شده بنجامین آن را منتسب به مزدکی‌ها بکند و بنویسد «در میان قراء حوالی کرمانشاهان نیز فرقه یی هست موسوم به مزدکی، اعتقادات آنها معلوم نیست ولی عمده خیالات آنها از این قرار است: بعد از فوت از برای افراد ناس، زندگی ابدی قایل هستند، و گویند که روحانسان، داخل در وجود کلیه میشود. نیز در این دنیا، اشتراک در نسوان را قایلند».^۴

بنابر گفته های دوگوبینو نصیریها اعتقاد داشته اند که «خداوند پیش از خلقت عالم در حال سکون به سر برده که نه مرگ بوده و نه تحرک داشته است» و این حالت در نزد آنها به «سر» معروف بوده. دوگوبینو اظهار داشته که خداوند اسامی دیگری نظیر «دره»، «پادشام»، «خداوندگار»، «سلطان اسحاق» و «شاه خویشان»، دارد. وی به پنج شخصیت که در جوار خداوند بوده و دارای اولوهیت نیز می باشند، اشاره کرده که عبارت بودند از: پیر پادشام یا پیر بنیامین، که مظهر قانون بوده، الوهیت ناب که «سر» بوده، پیر داود مظهر ایمان، پیر رزق بار مظهر آداب قربانی و پیر موسی، مسئول دفتر اعمال. از سوی دیگر نصیریها به تعداد بی شماری موجودات صالح در دوره ها و سرزمین های مختلف -از قبیل زرتشت، موسی، ابراهیم، عیسی، حضرت علی (ع) و...- اعتقاد داشته و بعضی از آنها نظیر پیر داود مرشد داودیه‌ها و پیر ابراهیم مرشد ابراهیمی ها، همزمان، در اوایل خلافت عباسی می زیسته اند.^۵

^۱. همان، صص ۳۱۸-۳۱۶ و ۳۲۵

^۲. همان، ص ۳۲۲

^۳. همان، ص ۲۰-۳۱۹

^۴. بنجامین، همان، ص ۴۱۲

^۵. دوگوبینو، ص ۳۲۲-۳۲۱ و ۳۲۶

هر کدام از پیروان فرقه اهل حق موظف بودند که که از بدو تولد - و یا از وقتی که به این فرقه می‌گروند - یک پیر را برگزیده و سر سپرده او باشد. هر فرد باید بر طبق تعالیمی که از آن «پیر» بر جای مانده عمل کند. از سوی دیگر، بر هر فردی از افراد پیر و این فرقه واجب بوده که به یک نفر «دلیل»، نیز - که برخلاف پیر در قید حیات بوده و پس از مرگش جانشین خواهد داشت - سر بسپارد و از تعالیم او پیروی کند.^۱ آنها همچنین برای خود خواهر و یا برادری دینی انتخاب میکردند تا به اتفاق او محسنات و عیوب هر عملی را بسنجند.^۲

کارلا سرنای ایتالیایی، نیز که این فرقه را نصیرییه می‌خواند معتقد بود که پیروان این فرقه «پیر خود را تجسدی از خداوند می‌دانند». وی اعلام داشته که از پیرها فرزندان به جای مانده که «از اولاد پیامبر اسلام به شمار» می‌آیند؛ و در بین آن پیرها کسانی وجود دارند که آتش مسخر آنها بوده و بدون آنکه آسیبی به آنها برسد آتش افروخته را در دهان می‌گذارند و شعله آن را از بینی خارج می‌کنند.^۳ کرزن نیز در باره این فرقه نوشته است که «حضرت علی را خدا می‌شمارند و مراسم عجیب و عقاید سری در این فرقه هست که اطلاع چندانی از آن در دست نیست»^۴

^۱. همان، ص ۳۲۸

^۲. همان، ص ۳۳۲

^۳. کارلا سرنای، همان، ص ۲۷۰

^۴. کرزن، همان، ج ۱، ص ۶۹۸

نتیجه گیری

سرزمین کردستان با توجه به موقعیت سیاسی، بافت جمعیتی آن که ترکیبی از گروههای قومی و زبانی بود، و جغرافیای سخت و کوهستانی‌اش، زمینه شکل‌گیری، حضور و تداوم فرق و مذاهب گوناگونی را فراهم نموده بود که برخی از مذاهب و فرق، با داشتن رگه‌های از باورهای پیشا اسلامی و یا مرتبط به سایر آیین‌های یکتاپرست همچون مسیحیت و یهودیت، در تقابلی آشکار با اسلام قرار داشتند که از آن جمله آیین یزیدیها و اهل حق را می‌توان مثال زد. برای قرون متمادی، زندگی دینی و مذهبی کردها با توجه به ایدئولوژی دول‌های شیعی و سنی مستقر در منطقه، نادیده انگاشته می‌شد و تنها اشارات موجود در متون تاریخی، مربوط به ظلم و ستم‌ها و جنگ‌های بود که سلاطین مسلمان بر علیه این گروهها به راه می‌انداختند. این متون با عدم ارائه جزئیات و با کلی‌گویی و گاه انتساب باورها و آیین‌های دروغین به سایر گروهها، مانع از شناخت دقیق این فرق و مذاهب بودند. با ورود غربیان و نوشته‌های که آنها از خویش به جای گذاشتند، این خلاء جبران گشت و از همین رو با افزایش حضور غربیان در نواحی کردستان، اطلاعات ما مربوط به آیین‌ها، باورها، مذاهب، و مراسمات گروههای مختلف مذهبی در کردستان نیز بیشتر گشت.

منابع و مأخذ

۱. پیر آمده ژوبر، مسافرت به ارمنستان و ایران، ترجمه محمود هدایت، تهران: چاپخانه تابان، ۱۳۲۲
۲. جان ویشارد، بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا، تهران، نوین، ۱۳۶۳
۳. ساموئل گری ویلجر بنجامین، ایران و ایرانیان، به اهتمام و یادداشت رحیم رضا زاده ملک، تهران، نشر گلبانگ، ۱۳۶۳
۴. سر هنری راولینسون، سفرنامه راولینسون (گذر از ذهاب به خوزستان)، ترجمه اسکندر امان‌اللهی بهاروند، تهران، آگاه، ۱۳۶۲
۵. کارلا سرنا، سفرنامه کارلاسرنا (مردم و دیدنی های ایران) ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، نو، ۱۳۶۳
۶. کرزن، جرج، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۶۲
۷. کنت دوگوبینو، سه سال در آسیا (سفرنامه کنت دوگوبینو) ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، کتاب سرا، ۱۳۶۷
۸. گاسپار دروویل، سفر در ایران، ترجمه منوچهر اعتمادی مقدم، تهران: شبابویز، ۱۳۶۷

۹. لیدی شیل، خاطرات لیدی شیل (همسر وزیر مختار انگلیس در زمان ناصرالدین شاه). ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نو، ۱۳۶۲
۱۰. مسیو چریکف، سیاحت نامه مسیو چریکف، ترجمه آنگار مسیحی، به کوشش علی اصغر عمران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹
۱۱. هما ناطق، تاریخ پی آمد تنظیمات عثمانی، بخارا، شماره ۶، خرداد ۱۳۷۸، صص ۲۴۴-۲۳۰.
۱۲. هنری بایندر، سفرنامه هانری بایندر، کردستان بین النهرین و ایران، ترجمه کرامت الله افسر، تهران، انتشارات فرهنگسرا (پساوولی)، ۱۳۷۰.
۱۳. هنریش بروگش، سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه محمد حسین کرد بچه، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۹، ص ۱۸۲
۱۴. یاکوب ادوارد پولاک، سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)، ترجمه کیکاوس جهاننداری، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۸
۱۵. ودیع جویده، جولانه وه ی نه ته وه یی کورد بنه ما و په ره سه ندنی، ترجمه از انگلیسی د. یاسین سه رده شتی، سلیمانی: چاپخانه ی سیما، ۲۰۰۸

تأثیر فرهنگ ایرانی بر خاندان بابر

سید غلامعلی رخشان^۱
فیض الله بوشاسب گوشه^۲

چکیده

حکام مغولی هند از نوادگان تیموریان ایران هستند. آنها با فرهنگ ایرانی آشنا و به این شیوه تربیت شده بودند. بابر شاه مؤسس حکومت مغولان کبیر و فرزندش همایون به یاری و مساعدت های شاه اسماعیل و شاه تهماسب به قدرت رسیدند. حمایت پادشاهان صفوی از گورکانیان، آشنایی و علاقه ی وافر پادشاهان بابر به فرهنگ ایرانی و سوابق دیرینه ی فرهنگی دو ملت ایران و هند زمینه ی مهاجرت نخبگان و دانشمندان ایرانی به هند را فراهم نموده و موجب توسعه بیش از پیش فرهنگ ایرانی در هند گردید. زبان اداری و درباری گورکانیان فارسی بود و پادشاهان مغولی خودبه فارسی سخن می گفتند. آنها با تأثیر از تمدن و فرهنگ غنی و اصیل ایرانی در حوزه های مختلف فرهنگ و ادب و هنر نهضتی عظیم بپا کردند که حتی در پاره ای موارد از ایران جلوتر بودند. اینها موضوعاتی هستند که در این مقاله به آنها پرداخته شد. هدف از این نوشتار، بررسی میزان تأثیر فرهنگ ایرانی بر خاندان بابر در هند بوده که در این مقاله با بهره گیری از روش تحقیق تاریخی، به گردآوری اطلاعات و مواد خام از منابع و کتب تحقیقاتی به سبک کتابخانه ای پرداخته و به طریق توصیفی - تحلیلی تدوین گردید.

واژگان کلیدی: هند، ایران، مغولان کبیر، فرهنگ و زبان فارسی

^۱. کارشناسی ارشد رشته تاریخ دانشگاه آزاد واحد نجف آباد اصفهان، mosayebaryayi@yahoo.com

^۲. عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه آزاد واحد نجف آباد اصفهان.

The Influence of Iranian Culture on the Babar Family

Abstract

Moghul kings are from Timooreyan generation. They were familiar with Iranian culture and were trained with it. Baber, the founder of Moghul government and his son Homayon gained the government by the help of Shah Emaseel and Shah Tahmasb. Supporting Safavi kings, familiarity and interest of Baber kings to Iranian culture and old cultural background of two nations (Iran- India) prepared the situation for Iranian elites and scientist's migration and it caused Iranian cultural progress in India. The formal language in Goorkanian era was Persian and the Moghul kings spoke Persian. Indians made a big movement in different fields of culture, literature and art by the influence of Iranian rich civilization and culture and even in some fields Indians were better than Iranians. This article aimed to investigate the amount of influence of Iranian culture on Baber dynasty in India. In this article, the attempt was made to gather information and raw materials from resources and book by using the history research method and library method of data collection. Then it was written in a descriptive- analytical way.

Keywords: India, Iran, Great Moguls, Persian Language, Culture

مقدمه

امپراتوری گورکانی یکی از بزرگترین امپراتوری های مسلمان و حتی جهان شمرده می شود. بابر شاه مؤسس این سلسله با غلبه بر حکومت لودی بر هندوستان مسلط گردید و حکومتی را به وجود آورد که در برهه ای از تاریخ سراسر شبه قاره ی هند را پوشش داد. آنها بیش از سه قرن فرمانروایی کردند. اوج عظمت این امپراتوری مربوط به شش سلطان نخستین آن، یعنی بابر شاه، همایون شاه، اکبر شاه، جهانگیر شاه، شاه جهان و اورنگ زیب است که روی هم ۱۸۶ سال سلطنت کردند. رابطه ی گورکانیان با پادشاهان صفوی خصوصا شاه تهماسب و شاه عباس بسیار مطلوب، دوستانه و برادرانه بود و این امر زمینه ی تبادل سیاسی - فرهنگی ، خصوصا توسعه و رونق فرهنگ ایرانی را در هند فراهم آورد. پادشاهان مغولی هند به فارسی سخن می گفتند و زبان فارسی نیز زبان رسمی دربار آنان بود و مکاتبات و مراسلات به این زبان انجام می شد. در این دوره زمینه ی مهاجرت دانشمندان و نخبگان ایرانی به دربار گورکانی فراهم گردید و آنها به کمک این سلاطین فرهنگ دوست که نوادگان تیموریان ایران هستند زمینه ی ترقی و توسعه ی فرهنگ ایرانی را فراهم آوردند. ایرانیان با حضور گسترده ی خود در دستگاه امپراتوری گورکانی، نقشهای گوناگون و

متنوعی در امور حکومتی پیدا کردند و امور حساس مملکت را به دست گرفتند، که باعث تقویت و تثبیت حکومت گورکانی و نیز پیاده کردن فرهنگ ایرانی - اسلامی در شبه قاره گردید. با توجه به این مطالب، در مقاله حاضر سعی شده است به تأثیر فرهنگ ایرانی بر خاندان بابر پرداخته شود.

خاندان تیموری متأثر از فرهنگ ایرانی

امیر تیمور گورکانی (۸۰۷-۷۷۲ ه.ق. / ۱۴۰۵-۱۳۷۰ م.) که یک جنگجوی مشهور بود و از سمرقند برخاسته بود بقایای حکومت ایلخانان را از میان برداشت. تیمور با وجود تمام خشونت‌ها و ویرانی‌ها مشوق هنرها بود. سرزمینهایی که او تسخیر نمود بعد از مرگش متلاشی شد، فقط قسمتی از آنها که شامل ماوراءالنهر و ایران بود برای جانشینانش باقی ماند. این بازماندگان او که "تیموریان" نامیده می‌شوند، بیش از یکصد سال بر قسمتهایی از ایران و بویژه هرات و بخارا حکومت کردند. آنها بخاطر انسانیت و هنرپروریشان مشهور شدند. با اینکه ایران قبلاً تحت سلطه مغولها قرار گرفته بود اما فرهنگ خود را بر فاتحان تحمیل نمود. این دوره از حکومت تیموریان از نظر نهضت‌های ادبی و هنری به اندازه‌ای ارزشمند است که بنام دوران "رنسانس تیموریان" مشهور شده است. در این عصر ادبیات و هنر نقاشی تکامل و توسعه پیدا کرد. (لعل نهر، بی تا: ۴۳-۴۱) تیمور دلبستگی فراوانی به علما و مجالس و مباحث علمی داشت و خود در این مجالس شرکت می‌کرد. او هر جا را که فتح می‌کرد اهل فضل و ادب و هنر آن سرزمین را احترام می‌کرد و آنها را به گرمی می‌پذیرفت و به سمرقند دعوت می‌کرد. (یزدی، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۸۹)

تربیت خانوادگی بابر بر اساس فرهنگ ایرانی

ظهیرالدین محمد بابر در ششم محرم سال هشتصد و هشتاد و هشت قمری در فرغانه (ازبکستان کنونی) متولد شد. مادر او قتلغ نگار بیگم دختر یونس خان مغولستان است که به سیزده واسطه به چنگیزخان می‌رسد. (کنبو، ۱۹۶۷: ۱ / ۵۱) پدر او عمرشیرخ میرزا بن سلطان ابوسعید میرزا بن سلطان محمد میرزا بن میرانشاه بن امیر تیمور گورکانی است. (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۲ / ۲) علم دوستی و هنر پروری در خانواده تیموری به نوادگان او نیز منتقل گردید و علاوه بر شاهرخ و الغ بیگ و بایسنقر و سایر شاهزادگان تیموری، عمرشیرخ میرزا پدر بابر نیز دارای ذوق علمی بود. (حبیبی، ۱۳۵۱: ۵) بابر درباره‌ی پدرش می‌گوید: «اخلاق و اطوارش حنفی مذهب پاکیزه اعتقاد مردی بود هیچ وقت نماز ترک نمی‌کرد..... سواد روانی داشت، خمستین (خمسه نظامی و ضمیمه خسرو) و کتب مثنوی و تاریخها خوانده بود و اکثراً شاهنامه می‌خواند اگر چه طبع نظمی داشت اما به شعر پروا نمی‌کرد». (بابر، ۱۳۰۸: ۶)

مادر بابر از فرهنگ نیکوی پدرش یونس خان بهره مند شده بود، چنانکه میرزا حیدر دوغلات درباره‌ی یونس خان می‌گوید: «ذات خجسته صفات او [یونس خان] به انواع فضایل آراسته بود، چنانکه قرائت قرآن و سواد روان و طبع موزون خوش و محاوره دلکش و دریافت معما و خط و

تصویر و بعضی دیگر از حرفه‌ها که طبع سلیم را در افتد، از ساز و آغانی بغایت مضبوط داشته و مدت دوازده سال در صحبت مولانا شرف‌الدین علی یزدی [کسب فضایل] و شاگردی ایشان می‌کرد. (دوغلان، ۱۳۸۳: ۲۴۲) بابر در خانه با پدر و مادرش به زبان فارسی سخن می‌گفت. او در هشت سالگی بخشی از اشعار حافظ و فردوسی را از حفظ می‌دانست و از یازده سالگی شعر می‌گفت. (ارسکین، ۱۳۶۶: ۱۴) در چنین محیط فرهنگی و ادبی بود که بابر شاعری زبردست و نویسنده‌ای هنرمند گردید. وی صاحب کمالات معنوی و صوری زمان خویش بود. (اصغر، ۱۳۶۴: ۴۹) مؤلف تاریخ فرشته در این باب چنین می‌گوید: «در موسیقی و شعر و انشا و املا نظیر نداشت.» (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۲/۵۸)

روابط بابر با پادشاهان صفوی

بابر شاه در دوازده سالگی پادشاه فرغانه شد، چنانکه بابر خود می‌گوید: «رمضان سنه [ی] هشتصد و نود و نه در ولایت فرغانه بسن دوازده سالگی پادشاه شدم». (بابر، ۱۳۰۸: ۲) وی در سال ۹۰۳ ق. / ۱۴۹۸ م. عازم سمرقند شد و بایسنقر میرزا چون توان پایداری نداشت فرار کرد و بابر بر تخت پادشاهی سمرقند جلوس نمود. (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۷/۲) بابر در سال ۹۰۶ ه. ق. / ۱۹۵۱ م. در سمرقند با شیبیک خان شیبانی مصاف جنگ داده اما از شیبیک خان شکست خورد. (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۱۶-۱۷/۲) در محاصره‌ی سمرقند، خانزاده بیگم خواهر بابر به دست شیبانی خان افتاده و او را به عقد خود درآورد. بابر، خان میرزا را با هدایایی به هرات نزد شاه اسماعیل (۹۳۰-۹۰۷ ه. ق. / ۱۵۲۴-۱۵۰۱ م) فرستاد و برای مقابله با ازبکان طلب کمک نمود. پادشاه صفوی سپاهی به یاری وی فرستاد، بابر به کمک آنها قندوز و بقلان و بخارا را تصرف کرده و به سمرقند رفت و برای بار سوم به نام خود خطبه خواند و لشکر شاه اسماعیل را در غایت عزت و احترام و پاداش فراوان رخصت نمود. (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۷)

شیبیک خان دشمن مشترک بابر و شاه اسماعیل بود، جنگی که میان او و شاه اسماعیل در سال ۹۱۶ ق. / ۱۵۱۰ م. در نزدیکی مرو درگرفت، به شکست شیبیک خان شیبانی منتهی گردید. در این جنگ خانزاده خانم خواهر ظهیرالدین محمد بابر آزاد شد، شاه اسماعیل او را با تجلیل و احترام نزد برادرش فرستاد و این امر زمینه دوستی و صمیمیت بین خاندانهای صفوی و گورکانی را بیش از پیش فراهم و تقویت نمود. (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۹۳) به پاس این خدمت بزرگ و احترامی که شاه اسماعیل در حق خانزاده بیگم روا داشته، خان میرزا به حضور شاه صفوی رسید و مراتب سپاسگزاری بابر را معروض داشت. (سرور، ۱۳۷۴: ۷۹) بابر رابطه خود را با دربار صفوی صمیمانه

حفظ نمود. (حبیبی، ۱۳۵۱: ۹۶) چنانکه در بابرنامه آمده: «بمراد قورچی ایلچی شاه قزلباش کمر خنجر و خلعت مناسب پوشانیده دو لک تنگه عنایت کرده رخصت داده». (بابر، ۱۳۰۸: ۲۴۵). بابر به کمک شاه اسماعیل قدرت یافت. او در سال ۹۳۱ه.ق/ ۱۵۲۵م. دهلی را گرفت. (یکتایی، ۱۳۵۳: ۶۲) شاه اسماعیل در سال ۹۳۰ه.ق/ ۱۵۲۴م. درگذشت و بابر تا زمان مرگ وی با او هم دوره بود، روابط آنها دوسویه و همراه با احترام بود. پس از شاه اسماعیل پسرش شاه تهماسب جانشین وی گردید و این ارتباط دوستانه استمرار یافت. (غفاری فرد، ۱۳۸۶: ۷۷) بنابراین بر «واقفان حقایق احوال و متتبعان اخبار و آثار پوشیده نیست که رهائی و خلاص بابر میرزا ابن میرزا عمر شیخ از خمول و سرگردانی وحیرت و پریشانی و عروجش به رتبه فرمانروائی نبود. (لاهیجی، ۱۳۶۲: ۹۵-۹۴) مجموعه ی این اقدامات باعث افزایش علاقه ی بابر به فرهنگ ایرانی گردید و زمینه ساز روابط دوستی و فرهنگی دو امپراتوری صفویان و گورکانیان را فراهم نمود و این امر به انتشار زبان و ادب و هنر در شبه قاره ی هند منجر گردید. (مشکاتی و چهترمل، ۱۳۸۷، ۱/ ۷۴۹). اما یکی از مهمترین عوامل مهاجرت فشارهای سیاسی و اقتصادی در زمان صفویان، به صورت نیرویی دافع بود. در این زمان برای ناراضیان از حکومت صفوی دو سرزمین پیش رو بود: یکی امپراتور عثمانی و دیگری هند. در امپراتوری عثمانی کشاکش بین شیعه و سنی، شرایط نامناسبی را فراهم آورده بود، بنابراین بیشتر ناراضیان راهی هند شدند. (فرهنگ ارشاد، ۱۳۶۵: ۲۰۹).

بابر مروج فرهنگ ایرانی در هند

سلسله گورکانیان هند به دست بابر تأسیس گردید، او و جانشینانش بزرگترین حامیان ادبیات و فرهنگ ایرانی بودند. (فلاح، ۱۳۸۹: ۸۶) گورکانیان خاندانی مسلمان بودند که بیش از دو قرن با اقتدار بر هند حکومت کردند آنان به فرهنگ و هنر ایرانی علاقه داشتند. فارسی زبان رسمی دربار بود و بسیاری از گزارشهای رسمی و کتابهای ادبی و تاریخی را به فارسی می نوشتند. (سلطانزاده، ۱۳۸۷، مقدمه ی مؤلف: ۱) بابر که از سرچشمه ی جوشان فرهنگ ایرانی سیرآب شده بود با شکست دادن پادشاهان هند یک امپراتوری بزرگ ایجاد نمود که با هنر و هنرمندان ایرانی جوش خورده و عجین گردید. (پرایس، ۱۳۹۱: ۱۷۰) «بابر علاوه بر تمایل شخصی به سرانیدن و اشتغال به تصنیف و تألیف از شعرا و نویسندگان ادبا و فضلا، مصوران و منجمان و موسیقی دانان معاصر خود نیز تشویق بعمل می آورد.» (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹، مقدمه مصحح: ۳۰) با آمدن بابر به هندوستان بر جریان ادبی و علمی و هنری هند هم اثر گذاشت و بسیاری از علما و شعرا و مورخان و هنرمندان خراسانی به هند آمدند و در محیط علمی آنجا، از نظر فکر و سبک، آثار جاوید و ماندگاری بوجود آوردند. (حبیبی، ۱۳۵۱: ۱۲۲) بر اساس بابرنامه از جمله ادبا و بزرگانی که در زمان بابر از خراسان به هند آمدند: «خواندمیر مورخ و مولانا شهاب الدین معمائی و میرابراهیم قانونی..... ملازمت کردند». (بابر، ۱۳۰۸: ۲۲۲) بابر در مجموع سی و هفت سال سلطنت کرد و در

چهل و نه سالگی در دارالخلافه آگره دنیا را وداع گفت. (کنبو، ۱۹۶۷: ۱۸ / ۱) وی بیشتر اوقات زندگی خود را صرف جنگ و مبارزه نمود و با این حال در همان مدت کمی که پادشاه بود در حمایت از اهل فضل و هنر دریغ نورزید. (امیری، ۱۳۷۴: ۳۰).

علاقه ی همایون به علم و هنر

بعد از بابر پسرش همایون به سلطنت رسید. او در علم ریاضی بی نهایت ماهر بود و مسائل علمی همواره در مجلس او می گذشت. (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۱۴۷ / ۲) و بقول بداؤنی: «پادشاهی بود ملکی ملکات و به جمیع کمالات و فضایل صوری و معنوی آراسته و در علوم و نجوم و هیئت و سایر علوم غریبه بینظیر... و به شعر شعرا مایل و خود شعر نیکو گفتی». (بداؤنی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۱۹) مؤلف تاریخ فرشته می گوید: «فردوس مکانی [همایون شاه] به حصار درون قلعه [هنگام تسخیر قلعه ی ملوت در لاهور] رفت و از اموال و جواهر و تحف نفیسه آن قدر خوشوقت نشد که از کتابخانه غازی خان». (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۳۶ / ۲) همایون یک کتابخانه ی بزرگ داشت یک رصد خانه برپا کرده بود. (احمد، ۱۳۶۶: ۷۹) او به زبان فارسی علاقمند بود و دربار او محل تجمع شاعران برجسته ی فارسی زبان بود، قریحه شعری داشت و اشعار روان به فارسی سروده است. (مشکاتی و چهترمل، ۱۳۸۷: ۲ / ۷۵۲)

همایون شاه در ایران

همایون در سال ۹۵۱ق. / ۱۵۴۴م. از شیرشاه سوری حاکم افغانی بیهار شکست خورد و از هندوستان فرار کرد و به دربار صفوی پناه برد. (شهابی، ۱۳۱۶: ۷۰) او بعد از دیدن مصائب بسیار باتفاق چند نفر از همراهان وفادار خود از جمله بیرم خان، هندوستان را ترک و به ایران عزیمت نمود و به فرمان شاه تهماسب همه جا مورد استقبال قرار گرفت. (اصغر، ۱۳۶۴: ۷۲) شاه تهماسب در نامه ای به حاکم هرات دستور داد استقبال و پذیرایی مفصلی از همایون شاه بعمل آورد و با تجلیل و احترام وی را تا اصفهان همراهی نماید و حاکم هرات چنین کرد. (عطاردی، ۱۳۷۶: ۲۵۱) همایون هنگام ورود به قزوین مورد توجه شاه تهماسب قرار گرفت و در جشن های ملوکانه شرکت کرد، سپس به تبریز رفت. بعد از آن به اردبیل رفته و مرقد شیخ صفی الدین را زیارت نموده است. (ترکمان، ۱۳۸۲: ۹۸-۱۰۰) همایون که تخت و تاج خود را از دست داده بود برای استمرار و مساعدت و جلب کمکهای شاه تهماسب به ایران آمده بود اما در همین راستا سعی داشت تا از فرهنگ و هنر ایرانی استفاده و بهره ی کافی ببرد. او مدتی که در ایران زندگی می کرد از شهرها و مجموعه ها و مقابر بزرگان و باغات و عمارات و ابنیه بازدید کرد و با فرهنگ و هنر ایران آشنا شد. (سلطانزاده، ۱۳۷۸: ۶۲) پس از خاتمه ی مراسم استقبال، شاه تهماسب به همایون گفت اگر مذهب

شیعه را بپذیرد برای کمک به وی از هیچ کوششی دریغ نخواهد کرد. او که سنی بود، مذهب ائمه را پذیرفت. (رای، ۱۳۸۳: ۶۹-۶۷) «بعد از جشن متعدد و صحبت و سیر و شکار و اسباب سلطنت و تجمل برای پادشاه ترتیب داده تکلیف قبول مذهب شیعه و آنچه متأخرین ایشان بر صحابه کرام-رضی الله عنهم- می گویند کرد و پادشاه بعد اللتیا والتی ابعده از مشقت فراوان. (دهخدا، ۱۳۷۷: ۱/۲ [۳۱۸۱] گفتند که بر ورقی نوشته بیارید. ایشان جمیع معتقدات خود را نوشتند و آن را پادشاه به طریق نقل خواندند ذکر ائمه اثنی عشری را به روش عراق در خطبه نقل نمودند». (بداؤنی، ۱۳۸۰: ۳۰۵/۱)

شاه تهماسب مقرر کرد که فرزند کوچک خود شاهزاده مراد را به اتابکی بداق خان قاجار، با ده هزار سوار همراه همایون شاه نماید تا دست برادران کوتاه نموده، کابل و قندهار و بدخشان را مسخرسازد. شاه در همان چند روز جمیع اسباب سلطنت را فراهم کرد و همایون را رخصت نمود. (هندوشاه استرآبادی، ۱۳۸۸: ۱۲/۲) همایون با سپاهی که شاه صفوی در اختیار وی گذاشت عازم افغانستان شد و «در اندک فرصتی ابراراداران..... تسلط یافته سرکشان مالک کابل و غزنین و بدخشان در ربه اطاعت درآورده لوای ملک ستانی بجانب هندوستان افراخته کامیاب صورت و معنی گردید». (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۰۰) همایون و شاه تهماسب زمان حکومتشان با هم رابطه ای صمیمانه داشتند و از هرگونه تنش در مرزهای یکدیگر اجتناب و دوری می کردند. (سرخیل، ۱۳۸۶: ۱۳۸)

توسعه فرهنگ ایرانی پس از استقرار مجدد همایون

همایون پس از تسخیر افغانستان در سال ۹۶۱ ه.ق. / ۱۵۵۴ م. برای فتح مجدد هند عزیمت نمود، و در سال ۹۶۲ ق. / ۱۵۵۵ م. سکندر سوری پادشاه پنجاب را شکست داد و وارد دهلی شد و بار دیگر سلسله ی تیموریان هند را بنا نهاد. (اصغر، ۱۳۶۴: ۷۲) همایون اهل فضل و ادب و دوستدار هنرمندان و دانشمندان بود. دربار او محل تجمع شاعران برجسته ی فارسی زبان بود، حتی امیران او از جمله بیرم خان مشوق شعرا و هنرمندان بودند. (مشکاتی و چهترمل، ۱۳۸۷: ۷۵۲/۲) چنانکه با یزید بیات می گوید: «جمعی از بی بدلان و هنرمندان دوران که در عراق و خراسان بخدمت رسیده بودند با الطاف بیکران سرافرازی یافته... و با انواع نوازشها سرافراز شدند». (بیات، ۱۳۸۲: ۶۸).

باز پس گیری سلطنت هند به لطف ایرانیان موجب تأثیر مستقیم ایرانیان بر شبه قاره گردید و در تمام دوران حکومت مغولان این تأثیر در آثار هنری دیده می شود و چنان عمیق و اساسی بود که زبان فارسی به عنوان زبان رسمی در دربار بکار رفت. (کوثری، ۱۳۸۹: ۶۸) در این دوره شعر فارسی تجدید حیات یافت و شاعران به زیبایی شعر می سرودند و به بهبود سبک شعری توجه بیشتری می کردند. (سلیمی، ۱۳۷۲: ۱۳۶) «[همایون] توجه عالی به شعر و شعرا نیز داشتند و از آنجا که طبع موزون از خصائص فطرت سلیم است در خلال اوقات و ارادات قدسی را چه از حقیقت و چه از

مجاز در سلک نظم می‌کشیدند دیوان شعر آنحضرت در کتابخانه عالی موجود است». (مبارک، ۱۳۷۲: ۵۴۱) شالوده‌ی تاریخ نویسی فارسی تیموریان هند از دوره‌ی همایون ریخته شد و اولین آثار مستقل این دوره، تاریخ رشیدی اثر میرزا حیدر و تاریخ همایونی است که ابراهیم ابن جریر به زبان فارسی تألیف نمودند. (اصغر، ۱۳۶۴: ۸۴) در ادامه، آثار و تصانیف سخنوران ایرانی در هند رواج پیدا کرد و بسیاری از شعرا و فضلا‌ی ایرانی به هند آمدند و مورد احترام بودند و با آزادی به سخن سرایی پرداخته و کتب متعددی به زبان فارسی نوشتند. (مسائل زبان فارسی در هند و پاکستان، ۱۳۶۶: ۱۲۰) پایه‌گذاری مکتب نقاشی معروف هند و ایرانی یا مغولی، همایون شاه است. او در سفرش به ایران با مشاهده‌ی دربار هنردوست و فعال شاه‌تھماسب این انگیزه را با خود به ارمغان آورد. (غروی، ۱۳۸۵: ۱۰) همایون، میرسید علی شاگرد بهزاد و خواجه عبدالصمد را با خود به هند برد و سبک نقاشی ایرانی در عصر اخلاف بابر در هند به سرعت پرورش یافت تا به دوره‌ی اوج هنر نقاشی در دوره‌ی اکبر منجر گردید. (حبیبی، ۱۳۵۱: ۶۳)

همایون در طول دوره‌ی تبعید از باغهای ایرانی دیدن کرد و تأثیر ایرانیان بر باغهای مغولی مانند مزار همایون در دهلی و باغ شالیمار در لاهور دیده می‌شود. (کوثری، ۱۳۸۹: ۶۸) همایون و همسرش مدتی که در ایران بودند حرم امام رضا(ع)، مزار شیخ جام و گنبد سلطانیه را دیده بودند. به همین دلیل بسیاری از خصوصیات و سنگهای معماری ایرانی مثل باغ و مزار به معماری گورکانیان راه یافت. ساختن آرامگاه همایون را به همسرش نسبت داده‌اند که متأثر از معماری ایرانی است و طرح آن را به یک ایرانی به نام میرغیاث‌الدین نسبت داده‌اند. (سلطان‌زاده، ۱۳۷۸: ۶۳) پناهنده شدن همایون به ایران فرصت مناسبی برای مهاجرت موسیقی دانان به هند ایجاد کرد بوده چنانکه شاه‌تھماسب در نامه‌ای به حاکم هرات دستور پذیرایی از همایون را صادر کرد و در این نامه تعدادی خواننده و نوازنده ذکر شده است. (میثمی، ۱۳۸۹: ۱۱۸) در این نامه آمده: «حافظ صابر قاق و مولانا قاسم قانونی و استاد شاه‌محمد و دیگر گوینده و سازنده‌ی مشهور که در دارالسلطنه‌ی مذکور باشد همه وقت حاضر باشند- که هرگاه آن پادشاه عالیجاه خواهند فی‌الحال به نغمه و ترنم آنحضرت را مسرور و خوشحال سازند». (بیات، ۱۳۸۲: ۲۵).

علاقمندی اکبرشاه (۱۰۱۴-۰۹۶۳.ق. / ۱۶۰۵-۱۵۵۶.م.) به فرهنگ ایرانی و

اقدامات او در این زمینه

در خصوص تولد و جلوس اکبرشاه محمدصالح کنبو مورخ شاه جهان نامه می‌گوید: «شب یک شنبه رجب المرجب سال نهصد و چهل و نه هجری قدم بعالم ناسوت گذاشت». (کنبو، ۱۹۶۷: ۱/ ۱۲) «جلال‌الدین محمداکبر پادشاه به تاریخ روز جمعه دوم ماه ربیع‌الاول سنهٔ ثلث وستین

تسعمائه (۹۶۳) به طالع سعد سریر سلطنت را رفعت و زینت داده فرامین استمالت نوازش بر امرای سرحد فرستادند تا خطبه در دهلی خوانده شد. (بداؤنی، ۱۳۸۰: ۷/۲) اکبرشاه مهمترین حاکم گورکانیان شد و با تکیه بر شایستگی و استعداد بالای خود و با همکاری دوستش ابوالفضل علامی که نویسنده‌ای آزاد اندیش و توانمند بود سلطنت خود را بر بخش بزرگی از هند گسترش داد. (کخ، ۱۳۷۳: ۱۱) در این عصر به دلیل علاقه ی اکبر به فرهنگ و تمدن ایرانی، دربارش رنگ و بوی ایرانی به خود گرفت. او جشن نوروز را در دربار خود معمول ساخت و در جشنهای باشکوه سلطنتی سلیقه ی پادشاهان ایرانی را سرمشق و نمونه قرار می‌داد. امرا و درباریان وی در آداب و رسوم از ایرانیها پیروی می‌کردند. در سایه ی این عنایات و ذوق ادب پروری اکبر و نجای دربارش ایرانیان برای احیای سنن درخشان خود تلاش کردند و بازار فرهنگ و ادب ایرانی در هندوستان رونق و شکوهی بی سابقه پیدا کرد. (اصغر، ۱۳۶۴: ۱۱۴-۱۱۳).

اکبر اولین پادشاهی است که به تقلید از سلاطین ایرانی منصب ملک‌الشعرا و مورخ درباری برقرار ساخت و اکثر شعرای دربار او ایرانی بودند. اکبرشاه بیشتر از سایر پادشاهان گورکانی هند حامی فضل و ادب بود، وی کتابخانه ی بزرگی داشت و نوشته‌اند بیست و چهار هزار نسخه خطی در آن وجود داشت. ابوالفضل تخیلات شعری اکبر را ستایش نموده است. در دربار او بزرگترین مجمع شعرا و نویسندگان و فضلا و دانشمندان فراهم آمده بود، بذل و بخشش زیادی در حق آنها داشته و مورد تشویق و تجلیل قرار می‌گرفتند. (جهانگیرگورکانی، ۱۳۵۹، مقدمه‌مصحح: ۳۵-۳۴) در زمان اکبر با وجود وزیر اندیشمند خود ابوالفضل علامی شعرا و هنرمندان و دانشمندان ایرانی به گرمی مورد استقبال قرار می‌گرفتند. (ارنست و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۳) به جرأت می‌توان گفت در هیچ دوره‌ای فرهنگ ایرانی شاهد چنین سرمایه‌گذاری نبوده است. این سرمایه‌گذاری فرهنگی و ادبی که بابر و همایون آغاز کرده بودند توسط اکبر به اوج خود رسید. (امیری، ۱۳۷۴: ۳۵) اکبرشاه زبان فارسی را زبان رسمی هند اعلام کرد و در عصر فرمانروایی وی، زبان فارسی از هر نظر توسعه پیدا کرد. (فلاح، ۱۳۸۹: ۸۵) در زمان او تحصیلات در مدارس ابتدایی و متوسطه به زبان فارسی و در همه ی سطوح تدریس می‌شد. خط مشی آموزشی اکبر براساس بهگزینی استوار بود و امکان تعلیم را برای همه فراهم می‌نمود. این خط مشی آموزش توسط وزیر او فتح‌اله شیرازی سروسامان یافت. (احمد، ۱۳۶۶: ۷۹).

بنابر آثار مورخین نامدار دوره‌ی اکبرشاه، جشن نوروز در دربار سلاطین مغول باری اهمیت فراوانی داشت و با نهایت علاقه و شکوه زایدالوصفی برگزار می‌شد. (مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و هند، ۱۳۸۵: ۱۷۴) بنابر نوشته ابوالفضل علامی در آئین اکبری جشن نوروز ده روز طول می‌کشید در این ایام معابر شهر آیین‌بندی و تزئین می‌شدند که مردم از فرط شادی فریاد می‌زدند و نقاره‌ها به صدا درمی‌آمدند و آوازخوان‌ها و خنیاگران هنر خود را به نمایش می‌گذاشتند. شب‌ها

چراغانی بود و روزها مردم صدقه و هدیه می دادند. (علامی، ۱۸۹۳: ۱/ ۱۴۲) تقویم الهی از ابتکارات اکبرشاه می باشد که نشانه ی بارز نفوذ گسترده فرهنگ ایران در هندوستان است. این تقویم طی زمانی در سراسر هندوستان به عنوان تقویم رسمی کشور اعلام گردید. (روابط ایران و هند، ۱۳۸۰: ۶۷) بزرگترین پادشاه گورکانی هند به معماری نیز دلبستگی فراوانی داشت. او در آگره و فتحپور سیکری گنبدها و قبه ها و کاخ ها برآورد. مسجد بزرگ فتحپور و ورودی جنوبی زیبای آن که " بلند دروازه " خوانده می شد آمیخته ای از معماری ایرانی و هندی بود. (ولایتی، ۱۳۸۳: ۱۹۶) معماری مغول ها را می توان در مرحله ی اول به عنوان یک معماری صددرصد ایرانی به شمار آورد. بعد از آن معماری ایرانی و هندی در عصر اکبر با هم تلفیق شدند. (نیرنوری، ۱۳۸۵: ۱/ ۶۳۷) مکتب نقاشی مغول که بسیار مدیون ایرانیان بود با تشویق آزاد مناشانه اکبر شکوفا شد. و به اوج کمال رسید. (ریاض الاسلام، ۱۳۷۳: ۲۵۱).

اوج روابط ایران با هند در عصر جهانگیرشاه (۱۰۳۷-۱۰۱۴ه.ق. / ۱۶۲۸-۱۶۰۵م.)

جهانگیرشاه چهارمین پادشاه قدرتمند بابری است که در خصوص تاریخ تولد خود در جهانگیرنامه چنین می گوید: «در سنه نهصد و هفتاد و هفت روز چهارشنبه هفدهم ماه ربیع الاول هفت گهری (ساعت) از روز مذکور گذشته به طالع بیست و چهارم درجه میزان الله تعالی مرا از کتم عدم به وجود آورد». و در مورد جلوس خود می گوید: «از روز پنجشنبه بیستم جمادی الثانی هزار و چهارده هجری گذشته در دارالخلافه آگره در سن سی و هشت سال بر تخت سلطنت جلوس نمودم». (جهانگیرگورکانی، ۱۳۵۹: ۱) جهانگیر مردی شاعر، انشاء پرداز، دانشمند، ادیب، مورخ و خوشنویس بوده است. همچنین در فن نقاشی به درجه ی استادی رسیده بود. دوره ی تحصیلاتش را نزد اساتیدی چون ملک الشعرا فیضی و عبدالرحیم خان خانان سپری نمود (اصغر، ۱۳۶۴: ۲۰۶).

یکی از خصوصیات عصر جهانگیری روابط با ایران است که مصادف با عهد شاه عباس اول (۱۰۳۸-۹۸۹ه.ق. / ۱۶۲۹-۱۵۸۱م.) بود که خود از مشوقان ادب و هنر شمرده می شود. میان این دو پادشاه مکاتبات و مراودات بسیار صورت می گرفت. (غروی، ۱۳۸۵: ۱۱۴) این مکاتبات و ارتباطات بسیار محبت آمیز بود و روابط بین دو کشور را نیز بیش از پیش نزدیکتر و دوستانه تر نمود. هر گاه یکی از دو پادشاه در جنگی پیروز می شد از غنایم برای دیگری می فرستاد. (هوشنگ مهدوی، ۱۳۸۵: ۹۸)

در باب مراودات و روابط دوستانه میان دو پادشاه، جهانگیرشاه می گوید: «در بیست و یکم [فروردین ماه سال ۱۰۲۶ه.ق. / ۱۶۱۷م.] محمدرضا ایلچی دارای ایران را رخصت نمودم و شصت هزار درب که سی هزار روپیه بوده است خلعت به او مرحمت شد. در برابر یادبودی که برادرم شاه عباس به جهت

من فرستاده بودند تحفه چند از قسم مرصع‌آلات که دنیا داران دکن فرستاده بودند با دیگر پارچه‌ها و نفایس از هر قسم و هر جنس که تحفگی را شایان بود موازی یک لک روپیه همراه ایلچی مذکور روانه ساختم. از این جمله پیاله بلوری بود که چلبی از عراق فرستاده بود و آن پیاله را شاه دیده بود به ایلچی گفته باشند که اگر در این پیاله برادرم شراب نوشیدن به جهت من فرستد شفقت تمام خواهد بود، چون ایلچی این معنا را اظهار نمود در حضور او چند مرتبه از این پیاله شراب خورده فرمودم که سرپوش و رکابی به جهت آن تبارک ساختند و داخل سوغات‌ها نموده فرستادم.» (جهانگیرگورکانی، ۱۳۵۹: ۲۱۳) پیوستگی و اتحاد ایران و هند در زمان جهانگیر تداوم داشت و نفوذ عناصر ایران در دربار به وضوح دیده می‌شود، بطوریکه در سال‌های آخر حکومت جهانگیر قدرت واقعی دست نورجهان همسر ایرانی او و بستگان وی بود. پدر نورجهان، عنایت بیگ تهرانی و برادر او ابوالحسن آصف‌خان مقام وزیر و وکیل را در دستگاه امپراتوری داشتند. (کخ، ۱۳۷۳: ۱۱) دربار جهانگیر از ایرانیان لایق استقبال می‌نمود، بسیاری از شعرا و علمای ایرانی تحت حمایت ایشان مشهور شدند، نقاشان قابل توجهی به دربار جهانگیر پیوستند. (ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳: ۲۵۴) غیر از جهانگیر، همسر ایرانی او نورجهان و فرزندانش خصوصاً شاه جهان و امیرانش از جمله عبدالرحیم خان خانان، و امثال آنها به ترغیب اهل فضل و کمال علاقه ی زیادی داشتند و صدها نفر شاعر و ادیب و هنرمند در حمایت آنان تربیت شده‌اند. (اصغر، ۱۳۶۴: ۲۰۷)

تیموریان هند دربار خود را مثل دربارهای باشکوه پادشاهان ایرانی می‌آراستند چنانکه جهانگیرشاه به تقلید از انوشیروان پادشاه ساسانی زنجیر عدلی از نشستگان تا قصر تعبیه کرده بود. (مسائل زبان فارسی در هند، پاکستان و بنگلادش، ۱۳۶۶: ۱۸) جهانگیر سنوات جلوس خود را بر مبنای نوروز می‌گذاشت و روز اول فروردین را جشن می‌گرفت. دربار او در ایام نوروز شکوه خاصی داشت و سراپا آذین بندی بود و آوازخوانان و خنیاگران همه جا در ترنم و پایکوبی می‌شدند و این جشن‌ها تا نوزده فروردین ادامه می‌یافت. (جهانگیرگورکانی، ۱۳۵۹، مقدمه مصحح: ۲۷) نورجهان بیگم ملکه ایرانی جهانگیرشاه جشن نوروز را در قصر خود به گونه‌ای وصف ناپذیر برگزار می‌کرد. (مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و هند، ۱۳۸۵: ۱۷۸) جهانگیر به علم و ادب توجه خاص داشت، صاحب ذوق بود و شعر می‌سرود و به آسانی و نرمی می‌نوشت و از سادگی و روانی نثر فارسی بهره می‌جست و در اثر خود، جهانگیرنامه، از این روش استفاده نمود. (مشکاتی و جهترمل، ۱۳۸۷/۱۱۶۰-۱۱۵۹) جهانگیرنامه مهمترین و اولین اثری است که از یک پادشاه قدرتمند و ادب دوست بصورت شرح وقایع روزانه به زبان فارسی نوشته شد. (جهانگیرگورکانی، ۱۳۵۹، مقدمه مصحح: ۴۵) در دوره‌ی جهانگیر تزئین‌نمای بناها مورد توجه قرار گرفت و از معرق‌کاری با سنگ‌های فراوانی استفاده گردید. تبادلات فرهنگی در بین ایران و هند چنان بود که آثار متعددی در ایران و

هند دیده می‌شود. (سلطان زاده، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۳) همچنین در زمان او هنر فرشبافی که همایون آن را به همراه چند فرشباغ ماهر از ایران برده بود رونق یافت. (ولایتی، ۱۳۸۳: ۱۹۶).

عصر شاه جهان؛ شکوفایی مکتب هندوایرانی

جهانگیرشاه در سال ۱۰۳۷ ق. / ۱۶۲۸ م. وفات یافت و پس از او فرزندش شاهزاده خرم (شاه جهان) به کمک آصف‌خان نخست‌وزیر جهانگیر پدر زن خود ام‌نوراتور شد. (اصغر، ۱۳۶۴: ۲۸۴) حضور گسترده و با نفوذ ایرانیان در دربار هند و ایفای نقش‌های گوناگون سیاسی و اجتماعی و فرهنگی از عوامل مهم در توسعه فرهنگ ایرانی در کشور هند محسوب می‌شود. میرزا غیاث‌الدین از مردم تهران در زمان اکبرشاه از ایران به هند رفت و در دربار اکبر صاحب مقام شد سپس دخترش نورجهان بیگم به عقد جهانگیرشاه در آمد و بیش از پیش در دستگاه حکومتی صاحب نفوذ شد و تمام خانواده و اقوامش امور مهم کشور را عهده‌دار شدند. میرزا غیاث‌الدین مردی خوش‌محاوره، نیک اندیش، سلیم‌النفس، حساب‌دان، ادیب، نویسنده و منشی برجسته‌ای بود. او فرزندان خود را ادیب و هنرمند بار آورده بود چنانکه آصف‌خان در زمره‌ی علما و امراء و رجال مشهور زمان خود به شمار می‌رفت. ممتاز محل دختر آصف‌خان به عقد شاهزاده خرم در آمده بود، او در میان بانوان زمان خود از تمامی جهات ممتاز بود. وی مادر محمد داراشکوه بود که خود مردی ادیب، نویسنده، مترجم، خطاط، نقاش و از علما و دانشمندان بزرگ در دوره‌ی گورکانیان هند به شمار می‌رود. (اوپانیساد، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۲۹-۱۲۶) محمد صالح کنبو مورخ شاه جهان نامه در مورد ابوالحسن آصف خان می‌گوید: «خان آصف مکان که فی الحقیقت در همه باب ارسطوی وقت و افلاطون این آوان است و از روی آداب دانی و قاعده شناسی قانون کار و دستورالعمل روزگار است». (کنبو، ۱۹۶۷: ۸/۲).

بنا به گفته‌ی شیخ محمد صالح کنبو مورخ عهد شاه‌جهان؛ شاهزاده خرم تحت نظارت جدش اکبر و در محضر اساتید معروفی چون شیخ ابوالخیر، قاسم‌بیک تبریزی، وجیه‌الدین گجراتی، تاتارخان و بخصوص حکیم‌دوائی گیلانی کسب فیض نمود و در اکثر علوم زمان خود مهارت پیدا کرد. شاه جهان خود در مورد استادش حکیم گیلانی می‌گوید: «فی الحقیقت حکیم دوائی گیلانی آموزگار ماست و حق تعلیم او بر ما از اوستادان دیگر بیشتر است». (کنبو، ۱۹۶۷: ۱ / ۲۶-۲۷). دوره‌ی شاهجهانی از لحاظ پیشرفت فرهنگ و ادبیات هزارساله‌ی فرهنگ و علوم و ادبیات فارسی در شبه‌قاره‌ی هند درخشان‌ترین ادوار تاریخی محسوب می‌شود. در همین عصر درخشان بود که در سایر شعب ادبی و فرهنگی، مکتبی ممتاز موسوم به "مکتب هندوایرانی" در عصر اکبرشاه بوجود آمد. تحت حمایت این پادشاه پیشرفت همه‌جانبه‌ای در زمینه‌ی ادب و هنر و سایر علوم بخصوص

فن معماری و شاهکارهای شعری و نثری و تاریخ نویسی فارسی بحد اعلای عظمت و ترقی و رواج رسید و به اندازه‌ای پیشرفت نمود، که در هیچ دوره‌ای بعد از آن میسر نگردید. (اصغر، ۱۳۶۴: ۳۰۳-۳۰۵).

در دوره‌ی شاه جهان به خاطر امنیت و آرامش و اخذ خراج و مالیات هنگفت از سلاطین تحت حمایت وی، دولت ترقی یافته و آثار باشکوهی مانند "تاج محل" از خود به یادگار گذاشت که موجب شکوه امپراتوری تیموری هند گردید. (اصغر، ۱۳۶۴: ۲۸۳) تاج محل مقبره‌ی همسر ایرانی شاه جهان ممتاز محل است که پس از وفات در شهر آگره، این بنا بر گرد مزارش ساخته شد و اکنون از بناهای معروف جهان به شمار می‌رود. شاه جهان بعد از وفات در همین مقبره و در کنار همسرش مدفون گردید. (نیرنوری، ۱۳۷۷: ۲ / ۷۰۰) این بنا توسط استاد عیسی شیرازی طراحی گردید. برخی از عناصر هنر و معماری ایران را می‌توان در تاج محل و قلعه سرخ و مسجد جامع دهلی که مربوط به دوره‌ی شاه جهان هستند مشاهده کرد. چنانکه کتیبه‌ای به زبان فارسی به نام شاه جهان در پیشانی ایوان مسجد دهلی نصب شده است. (ارشاد، ۱۳۶۵: ۱۲۳) تاج محل متأثر از معماری ایرانی بوده و در باغی به سبک ایرانی ساخته شد. (پرایس، ۱۳۹۱: ۱۹۷-۱۹۶)

فرهنگ ایرانی در عصر اورنگ زیب (۱۱۱۸-۱۰۶۸ ق. / ۱۷۰۷-۱۶۵۸ م.)

آخرین پادشاه مقتدر تیموریان هند "عالمگیر" بود. او با جسارت و کفایت تمام موفق شد سرتاسر شبه قاره را به تصرف در آورد و حدود نیم قرن سلطنت کرد. (امیری، ۱۳۷۴: ۵۰) بنا به گفته‌ی کنبو تاریخ ولادت اورنگ زیب «شب یکشنبه پانزدهم ذیقعد سنه هزار و بیست و هفت هجری [بود]». (کنبو، ۱۹۶۷: ۱ / ۱۰۲) تاریخ پنجاه ساله‌ی عهد عالمگیر در حقیقت تاریخ پنجاه ساله‌ی تمام شبه قاره هند بوده، زیرا در این دوره‌ی طولانی تمام سرزمین هند برای اولین بار در تاریخ چند هزار ساله‌ی خود مستقل و زیر یک پرچم واحد درآمد. عالمگیر با ایجاد وسیع‌ترین امپراتوری مسلمان دامنه‌ی ادب و فرهنگ مشترک شبه‌قاره هند و ایران را که در دوره‌ی شاه جهان به اوج خود رسیده بود به تمامی نقاط این سرزمین پهناور توسعه داد. (اصغر، ۱۳۶۴: ۳۹۶) اورنگ زیب همچون اجداد خود به ادب و فرهنگ و هنر علاقمند بود و به شهادت مورخانی مثل محمدکاظم، مستعدخان، شبلی نعمانی و سید نجیب اشرف ندوی و امثال آنها شایسته‌ترین وارث میراث ادبی و فرهنگی امپراتوران تیموری هندوستان بود. او در محضر اساتیدی چون علامی سعدالله خان، مولانا عبداللطیف سهارنیوری، مولانا هاشم گیلانی و امثال آنها کسب فیض نموده و عالمی متبحر و ادیبی چیره‌دست گردید. (اصغر، ۱۳۶۴: ۳۹۷).

روابط ایران و هند در زمان عالمگیر به سردی گرائید و از رفت و آمد ایرانیان به هند کاسته شد. دلایل این موضوع؛ یکی تعصب مذهبی اورنگ زیب و ایجاد محیط خفقان برای شیعیان ایرانی و دیگری ضعف و نابخردی پادشاهان صفوی بوده است. (امیری، ۱۳۷۴: ۱۶۳-۱۶۲) جادونث سرکر

اظهار می‌نماید علت انحطاط نفوذ ایران در هند در عصر اورنگ زیب، جاه طلبی و ماجراجویی شیعیان ایرانی بوده که دربار هند استقبال از آنها را متوقف ساخته است و دلیل آن تبعیض عمدی از سوی اورنگ‌زیب بر ضد ایرانیان نبوده است. چند وزیر برجسته ی اورنگ زیب ایرانی بودند و او نسبت به ایرانیان که تازه وارد هند می‌شدند و نیز قبلاً در هند استقرار یافته بودند اظهار مرحمت می‌نمود. اما اهمیت زیادی که اورنگ‌زیب به آئین سنت می‌داد و غفلت او از هنرهای زیبا و ادبیات، ایرانیانی را که قصد مهاجرت به هند داشتند را ناامید ساخت. (ریاض‌الاسلام، ۱۳۷۳: ۲۵۵) «تعصب و سختگیری‌های اورنگ زیب پادشاه گورکانی، این سلسله را به ضعف و فترت سوق داد». (کاردوش، ۱۳۷۴: ۴۰)

اورنگ زیب هم عصر شاه‌سلطان حسین صفوی (۱۱۳۵-۱۱۰۵ ق. ۱۷۲۳-۱۶۹۴ م.) بود و چند بار به وی نامه نوشت و هدایایی برای او فرستاد متقابلاً پادشاه صفوی برای عالمگیر هدایایی فرستاد. اورنگ زیب در نامه‌ای به شاه صفوی نوشت که به مناسبت روابط دوستانه که بین اجداد او و اجداد پادشاه ایران بوده علاقمند است تا سفری به ایران و اصفهان زیباترین شهر جهان داشته باشد. شاه سلطان حسین در پاسخ نوشت هر موقع به ایران بیاید با نهایت اخلاص از ایشان پذیرایی خواهد شد. (ارسکین، ۱۳۶۶: ۶۷۳-۶۷۲).

عالمگیر به چهار زبان عربی، فارسی، ترکی و هندی آشنا بود و خصوصاً در نثر فارسی مهارت کامل داشت. هر چند کتابی ننوشته اما صدها نامه از او برجای مانده و همین کافی است که او را از بزرگترین نویسندگان زبان فارسی بدانیم. او انشاء پردازی ماهر بود و سبک مخصوصی در نثر فارسی در شبه‌قاره ی هند بوجود آورد. اورنگ زیب اولین کسی بود که در مکتوب‌نویسی فارس بجای سبک مصنوعی و غیرطبیعی، سبک ساده و طبیعی بکار برد. اکثر نامه‌های او به صورت چندین مجموعه گردآوری شده است. او به فن خوشنویسی بی‌نهایت علاقمند بود و در نوشتن اقسام خطوط مهارت داشت و قرآن را به خط زیبا می‌نوشت. (اصغر، ۱۳۶۴: ۳۹۹) در دوره‌ی اورنگ زیب تشویق شعرا و مدیحه‌سرایان سلب گردید اما جذابیت شعر فارسی همچنان باقی ماند و کم نشد. حتی برخی از شعرا مانند عبدالقادر بیدل و غنی کشمیری و ناصر علی سرهندی در این دوره زندگی می‌کردند و شعر فارسی را رونق بخشیدند. (جهانگیر گورکانی، ۱۳۵۹: مقدمه مصحح: ۳۴).

نتیجه‌گیری

پادشاهان گورکانی، با فرهنگ غنی و کهن ایرانی تربیت یافته بودند و این آشنایی موجب علاقمندی آنها با آن فرهنگ شد و در توسعه ی آن جدیت و اهتمام بخرج دادند. گورکانیان وارثان تیمور و چنگیز بودند که نه تنها با تأثیر از فرهنگ ایرانی، خشونت را کنار گذاشته و ویرانیهای خود را

جبران کردند، بلکه نوادگان آنها از آن هم فراتر رفته و نهضت و رنسانس فرهنگی و علمی ایجاد کردند. علاقمندی پادشاهان گورکانی هند به فرهنگ ایرانی زمانی بیشتر شد که با حمایت و پشتیبانی پادشاهان صفوی توأم شد و توانستند امپراتوری خود را تأسیس نموده و استحکام بخشند. آشنایی و علاقه ی وافر پادشاهان بابری به فرهنگ ایرانی و همچنین سوابق دیرینه ی فرهنگی دو ملت ایران و هند زمینه ساز مهاجرت نخبگان و دانشمندان ایرانی به هند را بوده و این امر ورود و توسعه ی فرهنگ ایرانی به آن کشور را بیش از پیش فراهم نمود. زبان اداری و درباری گورکانیان فارسی بود و پادشاهان مغولی خودبه فارسی سخن می گفتند. آنها با تأثیر از تمدن و فرهنگ و اصیل ایرانی در زمینه های زبان، شعر، نقاشی، خوشنویسی و معماری تأثیری عمیق و میراثی بزرگ به جا گذاشت و حتی در پاره ای موارد از جمله شعر و معماری از ایران جلوتر بودند.

منابع و مأخذ

۱. **اوپانشیاد**، (۱۳۶۸)، ترجمه محمد داراشکوه، با مقدمه و حواشی و تعلیقات و لغتنامه و اعلام بسعی و اهتمام دکتر تاراچند و سیدمحمدرضا جلالی نائینی، چاپ سوم، تهران، انتشارات محمدعلی علمی.
۲. **بیات**، پایزید، (۱۳۸۲)، **تذکره همایون و اکبر**، به تصحیح محمد هدایت حسین، چاپ اول، انتشارات اساطیر.
۳. **پرایس**، کریستین، (۱۳۹۱)، **تاریخ هنر اسلامی**، ترجمه مسعود رجب‌نیا، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۴. **پیرنیا**، حسن، (۱۳۸۷)، **تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه**، چاپ دوم، تهران، انتشارات مجید.
۵. **تفضلی**، محمود، (۱۳۳۸)، **جواهرلعل نهر در ایران**.
۶. **ترکمان**، اسکندریبگ، (۱۳۸۲)، **تاریخ عالم آرای عباسی**، با مقدمه ی ایرج افشار، شامل جلد اول و نیمی از جلد دوم، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۷. **جهانگیرگورکانی**، نورالدین محمد، (۱۳۵۹)، **جهانگیرنامه موسوم به توزک جهانگیری**، به کوشش محمدهاشم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۸. **حیدر دوغلات**، میرزامحمد، (۱۳۸۳)، **تاریخ رشیدی**، به تصحیح عباسقلی غفاری فرد، چاپ اول، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.
۹. **حبیبی**، پوهانه عبدالحی، (۱۳۵۱)، **ظهیرالدین محمد بابرشاه**، کابل.
۱۰. **خواندمیر**، غیاث‌الدین، (بی تا)، **حبیب‌السیر**، به تصحیح دکتر محمد دبیر، ج ۴، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام.

۱۱. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه ی دهخدا، مجلد ۲ و ۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۲. احمد، عزیز، (۱۳۶۶)، تاریخ تفکر اسلامی در هند، ترجمه نقی لطفی و جعفر یاحقی، چاپ اول، تهران، انتشارات کیهان.
۱۳. رای، سوکار، (۱۳۸۳)، همایون در ایران، ترجمه کیوان فروزنده شهرکی، چاپ اول، تهران، انتشارات آرون.
۱۴. ریاض الاسلام، (۱۳۷۳)، تاریخ روابط ایران و هند، مترجمان محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۵. سرور، غلام، (۱۳۷۴)، تاریخ شاه اسماعیل صفوی، ترجمه ی محمدباقر آرام و عباسقلی غفاری فرد، چاپ اول، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. سلطان زاده، حسین، (۱۳۷۸)، تداوم طراحی باغ ایرانی در تاج محل، چاپ اول، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی.
۱۷. سلیمی، مینو، (۱۳۷۲)، روابط فرهنگی ایران و هند، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
۱۸. سرخیل، فاطمه، (۱۳۸۶)، روابط صفویان و گورکانیان هند، شماره ۳۰، سال هشتم، صص ۱۱-۱.
۱۹. سمرقندی، دولت‌شاه، (بی تا)، تذکره الشعراء، به تصحیح محمد عباسی، طهران، انتشارات کتابفروشی بارانی.
۲۰. شهبابی خراسانی، علی اکبر، (۱۳۱۶)، روابط ادبی ایران و هند یا تأثیر روابط ایران و هند در ادبیات دوره صفویه، چاپخانه کتابفروشی مرکزی- طهران.
۲۱. طیبی، عبدالحکیم، (۱۳۶۸)، تاریخ مختصر هرات در عصر تیموریان، چاپ اول، تهران، انتشارات هیرمند.
۲۲. عطاردی، عزیزالله، (۱۳۷۶)، سیری در کتابخانه‌های هند و پاکستان، چاپ اول، تهران، انتشارات عطار.
- ۲۳.
- رسکین، ویلیام، (۱۳۶۶)، ایران و بابر، ترجمه ی ذبیح‌الله منصوری، تهران، انتشارات زرین.
۲۴. علامی، ابوالفضل، (۱۸۹۳ م)، آئین اکبری، جلد ۱ لکنهو، ناشر: نولکشور.
۲۵. غروی، مهدی، (۱۳۸۵)، جادوی رنگ، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۶. غفاری فرد، عباسقلی، (۱۳۸۶)، **نگاهی به روابط دیپلماتیک صفویان و گورکانیان**، شماره پنجم، سال دوم، صص ۷۵-۸۴.
۲۷. فلاح، مرتضی، (۱۳۸۹)، **فصلنامه مطالعات شبه قاره**، دانشگاه سیستان و بلوچستان، شماره دوم، سال دوم، صص ۶۷-۹۸.
۲۸. کوثری، سجاد، (۱۳۸۹)، **مفهوم منظر سازی در دوره ی گورکانیان**، ترجمه ی آزاده پشوتنی زاده، (کتاب ماه هنر) شماره ۱۴۰، صص ۶۶-۷۰.
۲۹. کاردوش، هاشم، (۱۳۸۴)، **خاطرات هند**، چاپ اول، تهران، انتشارات کتاب سرا.
۳۰. کنخ، ابا، (۱۳۷۳)، **معماری هند در دوره ی گورکانیان**، ترجمه حسین سلطان زاده، چاپ اول، تهران، انتشارات دفتر پژوهشهای فرهنگی.
۳۱. کنبو، محمد صالح، (۱۹۶۷م)، **عمل صالح موسوم به شاه جهان نامه**، ترمیم و تصحیح دکتر وحید قریشی، ترتیب و تحشیه دکتر غلام یزدانی، مجلد ۱ و ۲، لاهور، ناشر: سید امتیاز علی تاج، ستاره امتیاز ناظم مجلس ترقی ادب.
۳۲. لاهیجی، حزین، (۱۳۶۲)، **دیوان حزین لاهیجی به ضمیمه ی تاریخ و سفرنامه حزین**، با مقدمه و تصحیح بیژن ترقی، چاپ دوم، تهران، انتشارات کتابفروشی خیام.
۳۳. لعل نهر، جواهر، (بی تا)، **روابط هند و ایران و چند اثر دیگر از جواهر لعل نهر**، ترجمه محمود تفضلی.
- ۳۴.
۳۵. رشاد، فرهنگ، (۱۳۶۵)، **مهاجرت تاریخی ایران به هند**، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. مشکاتی، باباداوود، چهرتمل، (۱۳۸۷)، **دانشنامه ی زبان و ادب فارسی در شبه قاره**، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات کتابخانه ملی جمهوری اسلامی.
۳۷. مؤلف نامعلوم، **روابط ایران و هند**، (۱۳۸۰)، تهران، انتشارات خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران.
۳۸. مؤلف نامعلوم، **مجموعه مقالات روابط فرهنگی ایران و هند**، (۱۳۸۵)، چاپ اول، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
۳۹. مؤلف نامعلوم، **مسائل زبان فارسی در هند و پاکستان و بنگلادش**، (۱۳۶۶)، چاپ اول، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
۴۰. میثمی، سیدحسین، (۱۳۸۹)، **موسیقی عصر صفوی**، چاپ اول، تهران، انتشارات ترجمه و نشر آثار هنری «متن».

۴۰. مبارک، شیخ‌ابوالفضل، (۱۳۷۲)، اکبرنامه، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، ج ۱، چاپ دوم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۱. نوایی، عبدالحسین، (۱۳۶۶)، ایران و جهان از مغول تا قاجاریه، چاپ دوم، تهران، مؤسسه نشر هما.
۴۲. نیرنوری، عبدالحمید، (۱۳۸۵)، سهم ارزشمند ایران در فرهنگ جهان، ج ۱، چاپ دوم، تهران، انتشارات و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۳. نیرنوری، عبدالحمید، (۱۳۷۷)، سهم ارزشمند ایران در فرهنگ جهان، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۴. ولایتی، علی‌اکبر، (۱۳۸۳)، پویایی فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، ج ۲، چاپ سوم، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.
- ۴۵.
- رنست، کارل و دیگران، (۱۳۹۱)، اندیشه ایران و فرهنگ هندی، چاپ اول، تهران، نشر علم.
۴۶. هندوشاه استرآبادی، محمدقاسم، (۱۳۸۸)، تاریخ فرشته، به تصحیح و تعلیق و توضیح و اضافات دکتر محمدرضا نصیری، ج ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۷. یزدی، شرف‌الدین، (۱۳۸۷)، ظفرنامه، ج ۱، ترجمه سید عبدالقادی هاشمی، تهران: نشر مجلس شورای اسلامی.
۴۸. یکتایی، مجید، (۱۳۵۳)، نفوذ فرهنگ و تمدن ایران و اسلام در سرزمین هند و پاکستان، چاپ اول، تهران، انتشارات اقبال.
۴۹. مجموع نویسندگان، (۱۳۶۵)، مهاجرت تاریخی ایرانیان به هند، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
۵۰. اصغر، آفتاب، (۱۳۶۴)، تاریخ‌نویسی فارسی در هند و پاکستان، لاهور، انتشارات و چاپخانه سیدسند.
۵۱. امیری، کیومرث، (۱۳۷۴)، زبان و ادب فارسی در هند، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۲. بابر، ظهیرالدین محمد، (۱۳۰۸ قمری) بابرنامه موسوم به توزک بابری، ترجمه بیرام خان خانانان، بمبئی، ناشر: میرزا محمد ملک‌الکتاب.
۵۳. بداؤنی، عبدالقادر، (۱۳۸۰)، منتخب‌التواریخ، به تصحیح مولوی احمد صاحب، مجلدات ۱ و ۲ چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

نقش علمای فارس و جنوب در مبارزه با انگلیس در جنگ جهانی اول

علی زارع^۱

چکیده

فارس، جز مناطق پر تکاپوی ایران در تحولات معاصر ایران محسوب می شود. علمای فارس در مبارزه با استعمار گران نقش وافری ایفا کرده اند. فعالیت های فال اسیری و فتوای تحریم تنباکو از سوی میرزای شیرازی بزرگ واز سوی دیگر حمایت آیت الله لاری از جنبش مشروطیت، جلوه هایی از این تکاپوست. هم زمان با شروع جنگ جهانی اول نیز علمای فارس در تهییج مردم در برابر بیگانگان نقش داشتند. در این مقاله تلاش می شود نقش افرادی چون سید عبدالحسین لاری، سید عبدالله بلادی و شیخ جعفر محلاتی در مبارزه ی مردم با متجاوزان بررسی شود. روش در این پژوهش توصیفی تحلیلی بوده که با استفاده از منابع کتابخانه ای انجام شده است.

واژگان کلیدی: فارس، جنگ جهانی اول، علما، انگلیس.

۱. دانش آموخته ی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه بیرجند. Alizareparslion@yahoo.com

Fars province and south of Iran theologian's contribution to battling with England during the first world war

abstract

Fars has been one of the most bustling zones of Iran within contemporary Iran's events. Fars theologian have done a great endeavor to battling with colonization. Fal Asiri activities and tobacco prohibition judgment by Mirza Shirazi and on the other hand, Ayatollah Lari supporting from constitution movement, are some of displays of these musses. Simultaneous to starting first world war, Fars theologians had a great position to exciting people against foreigners. In this article will be tried to to be examined position of persons alike Seyyed Abdolhosein Lari, seyed Abdollah Beladi and Sheikh Jafar Mahallati in people battles against aggressors.

Keywords: Fars; First world war; Theologians; England.

مقدمه

علماء، در طول تاریخ معاصر ایران، نقش وافر در مبارزه با استعمار خارجی، ایفا کرده اند. در دوره ی قاجار و هم زمان با نفوذ همه جانبه ی استعمار گران در ایران، نقش علما به عنوان مدافعان حقوق وطن و ملت در برابر استعمار و امتیاز های گوناگون اقتصادی و سیاسی، افزایش یافت. با آغاز جنگ جهانی اول و تصرف نواحی جنوبی کشور توسط انگلیسی ها، برخی از روحانیون این نواحی، به طور مستقیم و غیر مستقیم، خیزش ضد بیگانه ی مردم جنوب را تسریع کردند. در اواخر رمضان ۱۳۳۲ (ه.ق)، قوای انگلیس بوشهر را اشغال، بیرق دولت را پایین کشیدند و بیرق دولت انگلیس را بالا بردند. این واقعه، ولوله ی عظیمی را در سر تا سر فارس، مخصوصا در نواحی تنگستان و دشتستان و برازجان و کازرون تا شیراز ایجاد نمود. هیئت علمیه به رهبری آیت الله میرزا ابراهیم محلاتی قیام نمودند... حضرت آیت الله آقا شیخ جعفر محلاتی داوطلب پیش قدمی جهاد شدند. باغ جهان نما را مرکز قرار دادند و روز به روز هیجان شدید تر و بر عده ی سربازان و داوطلبان میدان مجاهدت افزوده تر گردید (استخر، ۱۳۸۸: ۱۶۱-۱۶۰). با وجود مبارزه ی تمام عیار قشقایی ها و دلاوران تنگستان در برابر انگلیس، سرانجام مقاومت آنان در هم شکسته شد و راه برای تصرف شیراز باز شد. شکست قشقایی ها و تصرف فیروزآباد، موجب شد که انگلیسی ها برای زهر چشم گرفتن از مردم شهر، چند نفر از زندانیان را به جوخه ی آتش بسپارند (امداد، ۱۳۸۷: ۶۵). هجوم انگلیس، خسارت های جانی و مالی سنگینی نیز بر جای گذاشت. ایران در آن موقع با قحطی دست به گریبان بود. قسمت اعظم محصولات کشور نابود شد و ثمره ی زحمات کشاورزان به وسیله ی نیرو های مهاجم، به تاراج رفت. به طوری که کشاورزان اجبارا برای نجات از گرسنگی حتی بذر خود را به جای کاشتن، به مصرف خوراک رساندند (فوربز لیث، ۱۳۶۶: ۱۶). در شیراز، عده ی کثیری از مرد و زن و اطفال را می گویند از گرسنگی تلف شده اند. دارایی نقدینه برای هیچ کس باقی نمانده، اثاث البیت هر کس به غارت رفته، تجارت و کسب به کلی تعطیل است (یاحسینی، ۱۳۸۲: ۳۰۸). در شیراز کار به جایی رسید که زن ها هر صبح می رفتند از داخل سرگین اسب بیگانگان جو بیرون آورده، می خوردند (نیر شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۹۸). برآورد خسارت های جانی و مالی هجوم بیگانگان، آن قدر مفصل است که خود مجالی دیگر می طلبد.

از میان روحانیون جنوب، نقش آیت الله سید عبدالحسین لاری و سید عبدالله بلادی در مبارزه با انگلیس در جنگ جهانی اول پر رنگ تر است که در ادامه تلاش می شود تا به فعالیت های ضد استعماری آنان پرداخته شود.

علمای استعمار ستیز جنوب

آیت الله سید عبدالحسین لاری

آیت الله سید عبدالحسین لاری در ۱۲۶۴ ه.ق متولد شد. سید در محیط علمی نجف و در محضر استادانی همچون آیت الله العظمی حاج سید محمد حسن شیرازی، شیخ محمد حسن کاظمی، مولا محمد معروف به فاضل ایروانی و ... حاضر شد و اجازه ی اجتهاد دریافت نمود. او در سال ۱۳۰۹ هجری به دعوت تجار لارستانی به سرپرستی حاج علی وکیل، به لارستان وارد و در مرکز منطقه، شهر لار، ساکن شد (وثوقی، ۱۳۷۰: ۱۴۸). ستیز با سلطه ی خارجی، در کنار بی اعتنائی به تفرعن و استبداد داخلی از ویژگی های شخصیتی او بود (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۶: ۱۱۱). دعوت آیت الله لاری جهت رفع تضاد های تجار و حکام محلی و هم زمان در آستانه ی مشروطیت صورت گرفت. او با تاسیس یک مدرسه ی علمیه و با جذب شاگردان وافر از اقصی نقاط فارس و هم چنین با ایراد خطبه های سیاسی، به مقابله با حکومت قاجار پرداخت و حتی طی یک رساله و با استناد به قرآن، قاجار را فاقد مشروعیت دانست. با آغاز مشروطیت، لاری با یاری نیرو های قشقایی به حمایت از مشروطه و انجمن ملی فارس پرداخت. در این میان حملات نیرو های لاری در قسمت جنوبی لارستان به نیرو های انگلیسی جالب توجه است. فرمانده ی نیرو های آیت الله لاری در این منطقه بر عهده ی حسین حاج آبادی معروف به حسین کله کن بود. مطابق سند شماره ی یک، تحرکات حسین کله کن در این نواحی سبب تشویش حکومت مرکزی شده بود و موقر الدوله نامی که نایب حکومت در بوشهر بوده، از حکومت مرکزی طلب می کند که گمرکات بندر عباس و بوشهر ضمیمه شود. در دوران جهاد علیه تجاوز نظامی انگلیس در جنوب ایران دو جبهه وجود داشت. جبهه ی اول به رهبری آیت الله لاری و به سپهسالاری سردار عشایر صولت الدوله قشقایی که با حمایت مادی و معنوی مردم شیراز علیه متجاوزان انگلیسی به جهاد مشغول بودند. جبهه ی دوم به سرکردگی حبیب الله خان قوام در همدستی با رجال وابسته به استعمار بریتانیا در تهران، در جهت منافع انگلیس عمل می کردند (آیت الهی، ۱۳۶۷: ۸۸). اعلامیه ی جهاد او علیه انگلیس، بیشترین تاثیر را در مشروع کردن حرکت های مسلحانه ی صولت الدوله ی قشقایی، رهبر قدرتمند ایل قشقایی در فارس و تنگستانی ها در بوشهر داشته است. او در یکی از اعلامیه های خویش اهالی بوشهر و بنادر و قشقایی و اعراب را مخاطب قرار داده و کسانی را که با انگلیس همکاری می کنند، خارج از اسلام و محارب امام زمان نامیده است. سید، جهاد با انگلیس را حتی برای زنان و کودکان، واجب و فوری می دانست (وثوقی، ۱۳۸۵: ۷۶). ایشان در سندی که به سند جهادیه معروف است آورده اند: ...اعلام می شود به هر جا که بر هر کس از فرق ششصد کرور مسلمین داخل و خارجه حتی بر صبیان و نسوان واجب و فوری است جهاد و دفاع روس و انگلیس و اعوان این کفار... (لاری، ج ۱/ ۱۳۷۷: ۲۷۲). او، جهاد با کفار را از مناصب ولی فقیه می دانست و همان حوزه ی اقتداری را که در زمان امام معصوم بر حضرتش در امر جهاد متصور است، در دوران غیبت برای فقیه جامع شرایط معتبر می شمرد (آیت الهی، ۱۳۶۷: ۸۲). با این حال، از یک سو نهضت مشروطه خواهی

نقش علمای فارس و جنوب در مبارزه با انگلیس در جنگ جهانی اول

فارس ناکام ماند و هم چنین ایستادگی نیروهای تنگستانی و جنوب نیز در برابر انگلیس به شکست انجامید و آیت الله لاری پس از این تبعید شدند. تبعید ایشان نیز در سند شماره ۵ دو بازتاب یافته است.

آیت الله سید عبدالله بلادی

آیت الله بلادی، در سال ۱۲۹۱ ه. ق دیده به جهان گشود. وی در نجف مقدمات ادبیات و سطوح را فرا گرفت. ایشان پس از کسب اجازات متعدد روایی و اجتهادی از اساتیدش، در سال ۱۳۲۶ ه. ق در اوج نهضت مشروطیت به زادگاهش مراجعت کرد. او در بوشهر به طرفداری از مشروطیت و پیروی از مشی استادش آقای آخوند پرداخت و مردم را برای استقرار نظام مشروطه و ایجاد پارلمان تشویق و ترغیب نمود (انصاری قمی، ۱۳۸۷: ۱۸۷-۱۸۲). در فاصله ۵ ساله پس از پیروزی انقلاب مشروطیت در ایران، تا قبل از آغاز جنگ جهانی اول، بین آیت الله بلادی و رییس علی دلواری، نخستین دیدارها و آشناییها صورت می‌گیرد. دیدارهایی که سرانجام به دوستی صمیمانه و مستحکمی مبدل شد و پایه‌های اولیه همکاری سیاسی این دو را پی‌ریخت. در این میان رییس علی دلواری به فرمان آیت الله بلادی حرکت‌های ضد انگلیسی‌چندی با موفقیت انجام داد. منزل آیت الله بلادی واقع در محله‌ی بهبهانی بوشهر، محل مبارزه با انگلیسی‌ها و اهداف شوم و تولید آن شد. وی در سخنرانی‌های عمومی خود در مساجد و منابر، شدیداً به انگلیس حمله کرد و مردم را به مبارزه با نیروهای انگلیسی و هواداران آنان تشویق نمود (بلادی بوشهری، ۱۳۸۲: ۲۵-۲۴). بلادی افزون بر ارتباط با رییس علی دلواری، با دیگر خوانین جنوب مانند زایر خضر خان و شیخ حسین چاهکوتاهی نیز ارتباط داشت. او حتی تلاش می‌نمود که با برخی از خوانین خائن و بیگانه پرست بندر ریگ و شبانکاره نیز تماس حاصل نماید و آنان را به ملت و آزادی خواهان پیوند دهد که البته موفق نشد... وی برای ضربه زدن به اقتصاد انگلیس و مبارزه با توسعه طلبی اقتصادی و سیاسی این کشور در جنوب ایران و حوزه‌ی خلیج فارس، طی یک فتوای تاریخی، خرید و فروش کالا‌های ساخت انگلیس را تحریم کرد و مبادله با بازرگانان انگلیسی را حرام دانست (مجموعه مقالات، ۱۳۸۸: ۷۱۹). ایشان طی نامه‌ای خطاب به تمام ملت درباره‌ی هجوم انگلیس اعلام کردند: آیا می‌توان ساکت نشست آن که دولت انگلیس تمام جزایر خلیج ایران را که بعضی از آنها در حقیقت فوق‌العاده اهمیت سیاسی موقعی دارد، تصرف نموده و استحکامات سازند؟ آیا می‌توان به اهمال گذرانید آن که دولت انگلیس مستقیماً حریت خواهان و استقلال طلبان صفحه‌ی جنوب را بعضی به قتل و بعضی به حبس و بعضی به نفی و بعضی به اسارت و برخی از خانه و لانه تار و مار و آواره و اعدام نمایند؟ آیا نه سزاوار است در این موقع در مقابل این تعدیات فوق‌التحمل

انگلیس، دولت و ملت ایران عقد اتحادی بسته بیش از این حفظ نزاکت نمایند و در مقابل دولت انگلیس نهضت سیاسی نمایند (بلادی بوشهری، ۱۳۸۲: ۳۲۵-۲۵۲).

دیگر عالمان مبارز

از عالمان مبارز دیگری که در طول جنگ جهانی در مبارزه با انگلیس نقش اساسی داشتند می توان از شیخ جعفر محلاتی نام برد. حاج شیخ جعفر محلاتی از فقها و مجتهدین بزرگ ایران در دوران معاصر به شمار می آید. وی در سال ۱۲۴۳ خورشیدی در شهر شیراز تولد یافت و پس از تحصیل مقدمات علوم فارسی و عربی در نزد پدر نام دارش برای تکمیل تحصیلات به سامره رفت. سپس در نجف در نزد ملا محمد کاظم مجتهد خراسانی و حاج شیخ میرزا خلیل شاگردی کرد و از محضر هر دو بزرگوار اجازه ی اجتهاد کسب کرد. زمانی که خبر اشغال بندر بوشهر و قیام مردم دشتستان و تنگستان را شنید، مردم شیراز را دعوت به جهاد علیه بیگانگان کردند. ایشان پس از استقرار در سنگر مجاهدین یا برازجان، به عموم علما و خوانین و سرکردگان جنوب نامه نوشت و آنها را به برازجان فرا خواند (مالکی، ۱۳۸۹: ۲۶-۲۵). مجمع مرکب از علمای اعلام و جمیع اسلام و تجار و اعیان و سایر طبقات برای تدارک لوازم جهاد منعقد، هر روز عده ی کثیری چه از داخل شیراز و چه از جارج شیراز برای جلوگیری و دفاع از انگلیسی ها که خاک مقدس ما را به لوٹ وجود خود نا پاک نموده اند، حرکت می کنند. حضرت آقای شیخ جعفر محلاتی دو روز است در خارج شهر چادر زده و بیرق اسلامی را نصب فرموده با جمیع کثیری دو سه روز دیگر برای جلوگیری دشمنان تشریف می برند (استخر، ۱۳۸۸: ۱۶۲-۱۶۱).

جنبش جهادی در ایران و به خصوص در فارس فعال بود. وقتی که نیرو های انگلیسی بوشهر را اشغال کردند، خوانین محلی جنبش مقاومت تشکیل دادند که از حمایت علما برخوردار بود و رهبری جنبش را محمد حسین برازجانی بر عهده داشت. وی چند بار با کنسولگری انگلیس در بوشهر درگیر شد و در همین اثنا فتوای جهاد علیه انگلستان را نیز صادر کرد (الگار، ۱۳۸۱: ۱۱۴-۱۱۳). روحانی مبارز دیگری که با رییس علی دلواری ارتباط ویژه ای داشت و با منافع انگلیس در بوشهر مخالفت می کرد و در سخنرانی ها و منابرش، جنایات انگلیسیان را افشا نمود، شیخ علی آل عبدالجبار بود. وی مردم را به شورش و نبرد با انگلیسی ها و اخراج آنان از جنوب ایران تشویق کرد و علیه آنان اعلام جهاد نمود (یا حسینی، ۱۳۷۶: ۱۰۶-۱۰۵).

نتیجه گیری

با آغاز جنگ جهانی اول و با هجوم انگلیسی ها به ایران، در نواحی تنگستان، دشتستان، کازرون و شیراز، متجاوزان با مبارزه و ایستادگی مردم پر حماسه ی جنوب مواجه شدند. یکی از عوامل مهم تهییج و ایستادگی مردم در برابر بیگانگان، علما بودند. آیت الله لاری علاوه بر سابقه ی مشروطه خواهی و تالیف کتاب در ارتباط با مشروطه و تایید مبارزان مشروطه خواه فارس، در قیام مردم

نقش علمای فارس و جنوب در مبارزه با انگلیس در جنگ جهانی اول

جنوب و پشتیبانی از رییس علی دلواری نیز فعال بودند. آیت الله بلادی نیز علاوه بر حمایت از رییس علی دلواری و دیگر مبارزان جنوب، در منابع خود به سخنرانی علیه انگلیس پرداخت و حتی طی فتوایی خرید کالا های انگلیسی را نیز حرام دانست. از دیگر علمایی که در طول جنگ جهانی در صف مجاهدان قرار گرفت، شیخ جعفر محلاتی بود. ایشان با بسیج مردم در شیراز، به صف مبارزان در جنوب پیوست و شور مبارزه را در میان مجاهدان تشدید نمود.

فهرست منابع

الف) کتاب

- ۱- استخر، محمدحسین، (۱۳۸۸)، خاطرات پیر روشن ضمیر از مشروطه تا پهلوی، به کوشش مسعود شفیعی سروستانی، شیراز: انتشارات آوند اندیشه.
- ۲- امداد، حسن، (۱۳۸۷)، فارس در عصر قاجار، شیراز: انتشارات نوید شیراز و انتشارات موسسه ی فرهنگی و پژوهشی دانشنامه ی فارس.
- ۳- انصاری قمی، ناصرالدین، (۱۳۸۷)، اختران فقاقت (بررسی زندگی علمی و سیاسی گروهی از علمای سده ی اخیر)، ج ۲، قم: دلیل ما.
- ۴- بلادی بوشهری، عبدالله، (۱۳۸۲)، چند رساله ی سیاسی، با مقدمه و کوشش سید قاسم یاحسینی، بوشهر: انتشارات بوشهر.
- ۵- فوربز لیث، فرانسیس، (۱۳۶۶)، خاطرات مباشر انگلیسی سردار اکرم، ترجمه ی دکتر حسین ابوترابیان، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۶- لاری، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، مجموعه رسائل لاری، ج ۱، قم: کنگره ی بزرگداشت آیت الله سید عبدالحسین لاری.
- ۷- مالکی، هیبت الله، (۱۳۸۹)، علما و مشاهیر فارس در جنگ جهانی اول، شیراز: بنیاد فارس شناسی.
- ۸- مجموعه مقالات و سخنرانی ها، (۱۳۸۸)، ایران و استعمار انگلیس، تهران: موسسه ی مطالعات و پژوهش های سیاسی.
- ۹- نیر شیرازی، شیخ عبدالرسول، (۱۳۸۳)، تحفه ی نیر یادداشت های عارف آزادی خواه شیخ عبدالرسول نیر شیرازی، ج ۱، تصحیح و توضیح دکتر محمد یوسف نیری، شیراز: بنیاد فارس شناسی.
- ۱۰- وثوقی، محمدباقر، (۱۳۸۵)، اسناد و مکاتبات آیت الله سید عبدالحسین لاری، تهران: انتشارات موسسه ی تحقیقات و توسعه ی علوم انسانی.

۱۱- یاحسینی، سید قاسم، (۱۳۸۲)، اسناد مطبوعاتی جنبش مقاومت جنوب ایران، جمع آوری و تدوین سید قاسم یاحسینی، بوشهر: انتشارات بوشهر.
۱۲- _____، (۱۳۷۶)، رییس علی دلواری و تجاوز نظامی بریتانیا و مقاومت جنوب، تهران: شیرازه.

(ب) مقاله

- ۱- آیت اللهی، سید محمد تقی، (۱۳۶۷)، «اندیشه ی جهاد اسلامی در آثار سید عبدالحسین لاری»، کیهان اندیشه، مرداد و شهریور ۱۳۶۷، شماره ۱۹، صص ۸۰ تا ۹۲.
- ۲- الگار، حامد، (۱۳۸۱)، «نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم»، ترجمه دفتر فصلنامه، مطالعات راهبردی، بهار ۱۳۸۱، شماره ۱۱۵ از ۱۰۹ تا ۱۲۲.
- ۳- چراغی کوتیانی، اسماعیل، (۱۳۸۶)، «علمای عصر مشروطه و سلطنت قاجار؛ تعامل ها و تقابل ها»، معرفت، خرداد ۱۳۸۶، شماره ۱۱۴، صص ۱۰۵ تا ۱۲۶.
- ۴- وثوقی، محمد باقر، (۱۳۷۰)، «قیام آیت الله سید عبدالحسین لاری»، گنجینه ی اسناد، شماره ۳ و ۴ از ۱۴۸ تا ۱۵۴.

نقش علمای فارس و جنوب در مبارزه با انگلیس در جنگ جهانی اول

متن سند شماره ۱

تلگراف رمز ۲۵۱ مورخه ۲۸ دیشب با سیم کمپانی راپورت نایب الحکومه بندر عباس را عرض کردم حسین کله کن از اشراری است که بستگی به سید لاری دارد مصباح دیوان او را دعوت کرد که اسباب زحمت را فراهم کند الحمداله موفق نشد با قونسولگری انگلیس مشغول مذاکره هستم که مصباح را از راه دریا روانه کند در قونسول خانه بندر عباس مشخص شده و اتصال اقا شخصی فاسد است و در آن تلگراف نمره ۸۴ و پست سیم ربیع الثانی عرض کردم کلیه ادارات بندر عباس یک اصلاح اساسی لازم دارد نایب کار گذار اینجا که مدتها نوکر خودم بود مصباح او را اغوا کرد با تلگرافچی همدست شده بود رئیس گمرک هم آدم متلون المزاجی است در حقیقت زحمات اینمدت از بندر عباس بسبب عدم استقامت خلق اوست لازم است اقدامی برای تغییر او بفرمائید و گمرک بندر عباس را ضمیمه گمرک بوشهر کنند که کارها ... تسویه خواهد شد

علی محمد

متن سند شماره ۲

آقای خزانه دار کل

شرحی در خصوص تبعید حاجی سید عبدالحسین از صفحه لار فارس اظهار نموده بودید ملاحظه و مخصوصا با شاهزاده وزیر داخله در این خصوص مذاکرات لازمه شد و از طرف حضرت معظم الیه بایالت فارس تلگراف شده در تسویه امور مالیه آن صفحات دقت لازم نموده نظریات خودشان را اطلاع دهند

محمدعلی