

بسم الله الرحمن الرحيم

تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال ششم / شماره پانزدهم / تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن علمی گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس

مدیر مسئول: کامران حمانی

سر دبیر: علی بابایی سیاب

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 مجتبی خلیفه.....استادیار دانشگاه بیرجند

دکتر مجتبی گراوند.....استادیار دانشگاه لرستان

دکتر محمد حسن بهنام فر.....استادیار مجتمع آموزش عالی اسفراین

دکتر مهدی وزین افضل.....استادیار تاریخ معاصر دانشگاه جیرفت

مدیر اجرایی: وریا میرزایی

مترجم انگلیسی: محبوبه شفایی پور سرمور

طراحی جلد: امید دیور

نشانی: بزرگراه چمران- تقاطع بزرگراه جلال آل احمد- دانشگاه تربیت مدرس-

دانشکده علوم انسانی- گروه تاریخ.

فصلنامه تاریخ نو در پایگاه نشریات تخصصی دانشگاهی به آدرس

www.sciencejournals.ir همچنین پرتال جامع علوم انسانی به آدرس

www.ensani.ir نمایه شده است.

newhistory52@yahoo.com

پست الکترونیک:

شماره مجوز: ۶۰/۲۶۳۶۲

فهرست مطالب

- ۳..... بررسی نهضت توابین از دیدگاه ابراهیم بیضون
حمیده عموری، دکتر فاطمه جان احمدی
- ۲۷..... نگاهی به روابط طریقت مولویه و دولت عثمانی در عصر اصلاحات...
مونا فاطمی نژاد، پریسا سعدآبادی
- ۵۷..... بررسی روانشناسی سیاسی - اجتماعی از دیدگاه ابن خلدون
آرزو شریفی
- ۷۳..... نقد و بررسی دیدگاه سفرنامه نویسان درباره فرهنگ غذایی ایرانیان در دوره قاجار
شهرزاد محمدی آئین
- ۱۰۱..... بررسی نقش اندیشه های سوسیالیستی در ناکامی جنبش جنگل
منیره صادقی
- ۱۲۳..... بررسی سیر تاریخی فتح شام با تکیه بر منابع نخستین اسلامی
زهرا زینی وند
- ۱۳۷..... تأثیر ثبات فرهنگی هرات عصر تیموری بر پیشرفت اهل فرهنگ و هنر...
مصطفی لعل شاطری، رحیم جوان لاجی
- ۱۵۹..... جایگاه تاریخ عصر خلفای راشدین در آثار شرق شناسان
دکتر فاطمه جعفرنیا

بررسی نهضت توابین از دیدگاه ابراهیم بیضون

حمیده عموری^۱

فاطمه جان احمدی^۲

چکیده

جنبش توابین به رهبری سلیمان بن صرد خزاعی و یارانش یکی از مهترین جریانات سیاسی - مذهبی در تاریخ اسلام بعد از نهضت عاشورا است که جهت انتقام از قاتلان امام حسین انجام گرفت. این جنبش شیعی از ابعاد اجتماعی مورد توجه تاریخنگاران مدرن عرب از جمله ابراهیم بیضون قرار گرفته است. ایدئولوژی اصلی جنبش توابین توبه و پشیمانی بدلیل عدم همراهی با امام حسین در واقعه عاشورا است. نهضت توابین علاوه بر مبانی و اصول مذهبی دارای ابعاد سیاسی تشکیل حکومت علوی بود، که نظریه خروج آنها بر ضد حاکم ظالم زمینه ساز قیامهای بعدی شیعه بر ضد نظامهای اموی و عباسی شد. بررسی و واکاوی نهضت توابین از دیدگاه ابراهیم بیضون با روش تحلیلی - تفسیری، مسأله اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می دهد.

کلید واژگان: ابراهیم، امام حسین، توابین، سلیمان، نظریه خروج، نهضت عاشورا.

^۱. دانشجوی دکترای تاریخ اسلام دانشگاه تربیت مدرس.

^۲. عضو هیات علمی دانشگاه تربیت مدرس. janahmad2004@yahoo.com

مقدمه و طرح مسئله

ابراهیم بیضون مورخ و پژوهشگر معروف عرب معاصر، جزء نومعتزلیون جهان عرب می‌باشد. مکتب تاریخ‌نگاری او در ادامه مکتب تاریخ‌نگاران عرب معاصر، همچون رضوان السید و عماره المصری، یک نوع مکتب تاریخ‌نگاری تکمیلی است. روش بیضون در تاریخ‌نگاری، اشکالیات و تحلیلات است. وی دیدی انتقادی و بدیع نسبت به وقایع تاریخی دارد. ابراهیم بیضون، برخلاف تاریخ‌نگاران مکتب سنتی از جمله طبری که وقایع و حوادث تاریخی را تنها به صورت روایات، بدون هیچ گونه تغییر و سلسله‌وار ذکر می‌کند، و نتیجه‌گیری، اظهارنظر و قضاوت را در اختیار خواننده قرار می‌دهد. و مسأله قضا و تقدیر الهی را یکی از مهمترین عوامل مؤثر در حوادث و وقایع تاریخی می‌داند. ابراهیم بیضون برخلاف طبری و دیگر مورخان مکتب تاریخ‌نگاران سنتی عرب، تاریخ را از حالت تقدس بیرون می‌آورد. و سرنوشت تاریخ و پدیده‌های تاریخی را نه تقدیر و مشیت الهی، بلکه اراده بشری و تفکر و تعقل و اراده بشری می‌داند. بیضون یکی از معدود مورخان جهان عرب و تشیع است که واقعه عاشورا و بخصوص نهضت توأین را از دیدگاه انتقادی مورد بررسی علمی قرار داده است. جنبش توأین از دیدگاه اجتماعی بیشتر مورد توجه بیضون قرار گرفته است، نهضت توأین به رهبری سلیمان بن سرد خزاعی، سرحلقه قیام‌های شیعی عراق و از شاخص‌ترین پیامدهای اجتماعی عاشوراست. این جریان از نمونه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برطبق آنچه در انقلاب امام حسین و بعدها در حرکت مختار ثقفی ظهور یافت، نشأت گرفته نشد. یک جریان تکفیری با هدف انتقام از قاتلان حسین بن علی و یارانش در واقعه عاشورا بدلیل ضعف و تردید بیجا در عدم همراهی با امام حسین بود. از لابلای سخنرانی‌های رهبران بزرگ شیعه و توأین این حقیقت آشکار می‌شود، که آنها بزرگترین گناه خود را بدلیل

نامه نوشتن به حسین و دعوت او به کوفه و عدم همراهی با او در واقعه عاشورا می دانستند.

نهضت توابین هرچند خیلی سریع شکست خورد، ولی بدون تردید، تأثیر بسیار مهمی بر جریانات و قیام‌های مخالف برضد نظام اموی و بر جنبش‌های شیعی برجای گذاشت. در قیام مختارثقفی و یارانش در کوفه، از نظریه و شعار توابین که، همان گرفتن انتقام خون امام حسین بود، تقلید شد. نهضت توابین هرچند یک واکنش روحی-روانی برخاسته از احساس عده‌ای از رهبران سرشناس شیعی بدلیل عدم همراهی با امام حسین (ع) بود. ولی یک نهضت صرفاً مذهبی نبود، دارای اندیشه‌های سیاسی هم بود. هنگامی که نبرد میان سپاه شام و توابین در عین‌الوردی اتفاق افتاد. سلیمان یکی از شرایط صلح را تحویل قاتلان امام حسین و واگذاری حکومت کوفه به یکی از علویان قرار داد. بیضون شرایط و بافت اجتماعی - انسانی را که، قیام توابین در آن شکل گرفت. به زیبایی مورد بررسی و ارزیابی علمی قرار می‌دهد. وی در بررسی و تحلیل تاریخی نهضت توابین، ابتدا به بررسی جامعه عرب زمان پیامبر پرداخت. جامعه نبوی را از لحاظ اجتماعی مورد تحلیل قرار داد. بافت قبیله‌ای - عشیره‌ای حاکم بر عرب زمان پیامبر (ص) مانع از تمرکز قدرت دینی و دنیوی در دست یک نفر شد. ولی بعثت پیامبر باعث شد، محمد بر اساس تأسیس قانون نامه مدینه بافت اجتماعی - انسانی عرب را تغییر اساسی بدهد. و در نتیجه بعنوان قانون‌گذار نهایی مورد تأیید همگان قرار گیرد. این مقام قانونگذار به محمد بن عبدالله شخصیت کارismایی داد. در زمان پیامبر شاهد تقسیم مقامات سیاسی، نظامی و اقتصادی هستیم. بیضون به مسأله مهم شوری و تصمیم‌گیری در زمان پیامبر اشاره کرد. مسأله شورا با طبیعت اعراب چندان نا آشنا نبود. و در زمان قبل از اسلام در محلی به نام دارالندوه رؤسا و شیوخ قبایل در مورد امور مهم اجتماعی - سیاسی و نظامی. تصمیم‌گیری می‌کردند. جامعه عرب شمالی برای نخستین بار داشتن حکومت را در سایه مقام دینی پیامبر تجربه کرد. هرچند مخالفت‌هایی با اقتدار دینی و دنیوی پیامبر

از سوی متنفذان و بزرگان مکه شد. بعد از رحلت پیامبر(ص) مسأله چالش برانگیز سقیفه از دیدگاه اجتماعی مورد توجه بیضون قرار گرفت. وی در نقل حوادث رحلت پیامبر(ص) و سقیفه از پیشداوری‌ها، تعلقات حزبی، قومی، مذهبی اجتناب کرده، و علم کلام را دخالت نداده است. وی نظرات و دیدگاههای مورخان اهل سنت و تشیع را با ذکر سند بیان کرده است. نکته بسیار مهم و بدیع در تحلیل حادثه سقیفه بررسی آن از بعد اجتماعی است. بیضون علل و عوامل برآمدن واقعه سقیفه را بافت اجتماعی عرب زمان پیامبر دانست. بعد از تحلیل واقعه سقیفه، موضوع خلافت عثمان و جریان فتنه کبری در اسلام که منجر به قتل عثمان شد، را مورد بررسی قرار داد. از نکات بسیار بدیع و جالب در خلافت عثمان که کمتر مورد توجه مورخان سنتی قرار گرفت، رواج سنت تکفیر خلیفه بود که از سوی اشخاصی به نام قراء کسانی که خود را صاحب اجتهاد می دانستند، بعد جماعی خلافت امام علی مورد توجه بیضون قرار گرفت. بیضون معتقد است که علی بن ابیطالب با رأی همگانی به خلافت رسید. امام علی با پارادوکس اهل جمل و اهل قبله مواجه شد. بیضون ریشه و اصل قبیله ای رهبران نهضت تواین را مورد بررسی قرارداد. وی جامعه کوفه همزمان با قیام امام حسین و تواین را، جامعه نامنسجم و فاقد هماهنگی می دانست. جامعه ای که، تذبذب و دودلی برافکار مردمانش حاکم است. وی بسیار عالمانه بافت انسانی - اجتماعی کوفه را تحلیل می کند. از دیدگاه ابراهیم بیضون ریشه های اجتماعی قیام تواین از دل بافت قبیله ای - عشیره ای عرب بیرون آمد. و شرایط و فضای اجتماعی در شکل گیری این نهضت تأثیر عمده ای داشت. بررسی ریشه و اصل قبیله ای - عشیره ای رهبران تواین و علل و عوامل عدم همراهی تواین با قیام امام حسین، هدف اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می دهد.

بررسی و تحلیل تاریخی وقایع خلافت علی (ع)

بیضون، ابتدا علل و عوامل قتل عثمان را مورد بررسی قرار داد، تعصب قبیله‌گی عثمان، ارزش و بها دادن به خویشاوندان، حاکم شدن بنی امیه بر سایر قبایل عرب، تجدید سنت جاهلی، غلبه سنت بر عقیده و ارزشهای اسلامی، ساختار طبقاتی خلافت اسلامی و تشکیل طبقه اشرافی و ثروتمند که، از زمان عمر تشکیل شده بود. در زمان عثمان این طبقه اشرافی و ثروت اندوز بر جامعه مسلمانان حاکم شد. و همه این علل منجر به انقلاب و شورش بر ضد عثمان و در نهایت قتل خلیفه مسلمانان شد. بیضون، مخالف شورش و انقلاب بر ضد عثمان شد. زیرا معتقد بود، مخالفان عثمان با شورش و انقلاب بر ضد خلیفه مسلمانان باعث نابودی نظام شورایی در اسلام و تأسیس پادشاهی مطلقه در زمان اموی شدند. شورش و تمرد عده ای که خود را صاحب قدرت و نفوذ می دانستند، باعث باب شدن سنت خلیفه کشی و تکفیر در جامعه اسلامی شد. بعد از قتل عثمان، علی بن ابیطالب در پذیرفتن خلافت تردید داشت. ولی بعد از آنکه اصرار جماعت را دید، ناچار به پذیرفتن امر خلافت شد. زیرا خودداری از پذیرش حکومت، در چنان شرایط بحرانی بعد از انقلاب مدینه که، منجر به قتل عثمان شد، خیانت به امت و عقیده است. چرا که، دوره سرنوشت سازی در تاریخ اسلام بوده است. دوره ای که، نیازمند مرد نیرومندی چون علی بود. علی سیاستمداری بود که مورد تأیید اکثریت مردم مدینه بود. علی (ع) بر اساس رأی اکثریت، به خلافت رسید. از دیدگاه بیضون، مهمترین موضوع در خلافت علی (ع) در حکومت، رأی اکثریت در انتخابها و رفتارها بود (بیضون، ۱۳۷۸: ۱۱۸-۱۱۷).

امام علی، در ابتدای خلافت با مشکلات و پیچیدگیهای متعددی مواجه شد. مخصوصاً در زمینه تغییراتی که بایستی برای پاکسازی عناصر و عاملان حکومت سابق اتخاذ می کرد. و همچنین برای حل مشکلاتی که منجر به قتل خلیفه عثمان شده بود. چاره ای می اندیشید و این به معنای برخورد با مواضع بسیاری از بزرگان صحابه و رجال ثروت اندز و دنیاگرایی بود که در زمان خلافت عثمان ثروت زیادی اندوخته بودند.

پارادوکس مهم زمان امام علی (ع)، بازگرداندن وحدت و یکپارچگی به حکومتی است که تعصبات و غرایز قبیله ای آن را به سوی جنگهای داخلی سوق داده بود. امام علی (ع) در ابتدای حکومتش با فتنه اهل جمل مواجه شد. بیضون علل اصلی شکل گیری جنگ جمل را، تضاد سیاست مساوات طلبانه و عدالت خواهانه علی (ع) در تقسیم بیت المال بین عموم مسلمانان با سیاست اشرافیت و مادیگرایی طلحه و زبیر و اصطکاک و تضاد بین دو گفتمان علی و گفتمان طلحه، زبیر و عایشه که اولی گفتمان عدالت و مساوات طلبی و دومی گفتمان اشرافیت و دنیاگرایی بود، می دانست. طلحه و زبیر بدلیل آنکه، علی (ع) در تعیین عاملان و حاکمان، هیچ گونه سهمی برای آنها قائل نشد، منتقد او شدند. طلحه، زبیر و عایشه منتقد سیاست های عدالت طلبانه و سازش ناپذیر علی، در تقسیم مساوی بیت المال بین عموم مسلمان شدند. سیاست مساوات طلبانه علی، در کاهش سهمیه و مستمری همسران پیامبر (ص) از جمله عایشه و برابردانستن همه، باعث اعتراض طلحه، زبیر و ام المؤمنین عایشه شد. مهمتر از همه، طلحه و زبیر خود را در حکومت با علی (ع) برابر می دانستند و اینگونه استدلال کردند که، با زوربیت کردند. بیضون در تحلیل نتایج جنگ جمل بر تاریخ اسلام. می گوید: تأثیر منفی جنگ جمل بر مسیر سیاسی اسلام، حتی از حرکت رده نیز خطرناک تر بود. زیرا جنبش رده با موضع یکپارچه رهبران مسلمان روبرو شد که در برابر آن، اختلافات سابق خود را کنار گذاشتند. در حالی که جنگ جمل، شکاف بزرگی برجای گذاشت (بیضون، ۱۳۷۸: ۲۶۱). جنگ جمل باعث شد، مدینه مرکزیت سیاسی خود را ازدست بدهد. و به پایتختی صرفاً مذهبی تبدیل شود. و کوفه بعنوان پایتخت دولت اسلامی انتخاب شود. و در مدت کوتاهی که علی، در آن حکومت می کرد. مرکز اول برای فعالیت حزب شیعی در طول نسلهای بعدی شد. جنگ جمل اولین جنگی بود که، خلیفه خود آنرا برضد برادران دینی خود فرماندهی می کرد. بیضون نکات مهم و بدیعی را در مورد برخورد علی (ع) با اهل جمل بیان می کند. پارادوکس مهم زمان علی در برخورد با اهل

جمل، مسأله جنگ با اهل قبله است. این پارادوکس نه در زمان پیامبر(ص) بوجود آمد و نه در زمان خلفای پیشین. بنابراین علی بعنوان خلیفه مسلمین، باید برای حل این مسأله مهم تصمیم می گرفت. علی (ع) بعد از تلاش‌های دیپلماسی و ارسال نمایندگان برای رسیدن به نتایج مطلوب و مسالمت آمیز، ناچار به جنگ تن در داد. و در واقع جواز جنگ با اهل قبله برای نخستین بار در تاریخ اسلام بوجود آمد که بعدها به قانون جنگ اهل قبله معروف شد. بعد از جریان اهل جمل، علی (ع) با مسأله حاکم متمرّد شام روبرو شد. بعد از فراغت از جنگ جمل، دعوت نامه ای به حاکم متمرّد شام، معاویه نوشت. در این دعوت نامه امام علی (ع)، او را به اطاعت و بیعت فراخواند. و به او هشدار داد، در صورتی که اطاعت و فرمانبرداری نکند، با او جنگ خواهد کرد. پاسخ معاویه به دعوت نامه علی (ع) مخالفت، عدم بیعت و تسلیم قاتلان عثمان بود. و در نهایت بعد از شکست تلاش‌های دیپلماسی علی (ع) در فراخواندن معاویه به پیوستن به اکثریت جامعه اسلامی در تابستان سال ۳۶ هجری در کوهپایه صفین، بین سپاه شام و سپاه کوفه نبرد رخ داد. از نکات جالب توجه که بیضون در نبرد صفین به آن اشاره کرده. جنگ‌های روانی از سوی دو طرف درگیر جنگ، جهت تقویت روحیه و کسب بیشترین تعداد ممکن از نیروهای لشکری طرف مقابل بود. سیر جنگ صفین به نفع عراقیان بود که ناگاه معاویه به کمک کارگزار و مشاور زیرک خود، جریان جنگی را که سپاه شام در آستانه شکست خوردن بود، به سمت پیروزی کشاند. و قرآن بر سرنیزه‌ها کردند. و جریان حکمیت نمایی به کارگردانی عمرو عاص یکی از شاخص‌ترین افراد در اردوگاه معاویه، بوجود آمد. تحلیل بیضون از پیروزی معاویه در زمینه سیاسی، در واقع پرده برداشتن از این واقعیت است که سیاست معاویه در انتخاب کارگزاران، یک سیاست نخبه گرانه است. در چارچوب سیاسی، معاویه بسیار ماهرانه عمل کرد. وی دارای مجموعه ای از افرادی بود که به زیرکی و کاردانی در تغییر موضع گیری‌ها معروف بودند.

بیضون به ریشه یابی علل پیروزی دیپلماسی معاویه بر سپاه علی (ع) پرداخت. این علل عبارتند از:

- ۱- روحیه منسجم و یکپارچه سپاه شام
 - ۲- شامیان دارای آداب و رسوم و سنت‌های حکومتی پیش از اسلام بودند. و داشتن حکومت در سایه دولت غسانیان که زیر سلطه روم شرقی بود، تجربه کرده بودند.
 - ۳- سپاه عراق، فاقد اتحاد و یکپارچگی بود و تازه تأسیس شده بود.
 - ۴- بافت نامنجم و فاقد یکپارچگی کوفیان
 - ۵- تذبذب و دودلی حاکم براذهان و رفتار کوفیان
- مذاکرات دومه الجندل، باعث تزلزل مقام و موقعیت علی شد. و بدلیل عدم انسجام جبهه عراقی و عدم شایستگی نماینده عراق، نتیجه جنگ به نفع معاویه و اهل شام منتهی شد. بعد از شهادت علی (ع)، حسن بن علی به حکومت رسید. امام حسن (ع) برنامه سیاسی خود را در مسجد کوفه اعلام کرد. بارزترین مشکل امام حسن در ابتدای خلافتش درگیری با معاویه بود. امام حسن، با موضوع جنگ با معاویه با تمام جدیت و استواری برخورد کرد. اولین کاری که بعد از رسیدن به حکومت انجام داد. اهتمام ورزیدن به لشکر خود بود. مستمری سربازانش را پرداخت کرد. و برای تجهیز آنها برای جنگ بطور شایسته عمل کرد. امام حسن در اعتماد به لشکر عراق احتیاط کرد. زیرا حسن (ع) در مجاورت تجربه جنگ صفین و آنچه در پی آن از دودستگی‌ها پیش آمده بود، زیسته بود. و روشهای معاویه در بدست آوردن قلب مردمانی که مصالح و منافع آنها بالاتر از آرمانشان بود، آگاه بود، و از این طریق دریافته بود، این افراد که بعدها به اشراف معروف شدند، و در صف او جنگیدند، همان حزبی بودند که ارکان آنها جزء ارکان حکومت علی و حسن بودند. بنابراین حسن (ع) به این لشکر چندان اعتمادی نداشت، و با چنین لشکر از هم پاشیده و دارای وابستگیهای قبیله ای-عشیره ای وارد جنگ شدن، جز شکست عاید سپاه عراق و امام حسن (ع) نشد. بیضون صلح امام حسن

با معاویه را به خوبی ریشه یابی کرد. و دلیل اصلیش را شرایط سیاسی-اجتماعی زمانش میدانست. شرایطی که از صفین شروع شد، و امام حسن (ع) را وادار به کناره گیری از حکومت کرد. ضعف ایمان و حرکتی لشکریان امام حسن (ع)، پیروزی معاویه در جنگ روانی که ایجاد کرده بود، تمایل و گرایش آنها به معاویه و خیانت بعضی از فرماندهان امام حسن، از جمله عبیدالله بن عباس پسرعموی امام حسن (ع). امام حسن به خوبی دریافته بود که مقایسه میان دو نیروی خود و دشمنانش دور از بینش سیاسی است. و سپاه شام از نظر نیرو و بر سپاه عراق برتری دارد. خصوصاً بعد از ایجاد کناره گیری ها در لشکر. بنابراین جنگیدن با سپاه یکپارچه و منسجم شام یکی از اشتباهات بزرگ سیاسی محسوب می شد، امام حسن بسیار با احتیاط و سنجیده عمل کرد (بیضون، ۱۴۲۷: ۳۷؛ مسعودی، ۱۳۷۴: ۲۴۷/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۷۲: ۲۵۲).

بعد از شهادت امام حسن، و تأسیس حکومت اموی دوره ای از فشار و بن بست بر شیعیان آغاز شد. با تشکیل حکومت اموی، عراقیان از تسلط شامیان بر امور حکومتی و خارج شدن عراق از مرکزیت اظهار تنفر و مخالفت کردند. و با تسلط امویان بر شام موقعیت اقتصادی و اجتماعی پیشین خود را از دست دادند. در زمان معاویه و به دستور حاکم کوفه مغیره بن شعبه سنت لعن علی بر منابر کوفه باب شد، ولی کوفیان توهین به علی را تحمل نکردند، و به مقابله پرداختند. از جمله حجر بن عدی از قبیلہ کنده در برخورد با مغیره بن شعبه و صعصعه بن صوهان از قبیلہ بنی عبدالقیس که توسط مغیره بن شعبه تبعید شد. معاویه از روش حکومتی مغیره که مبتنی بر تساهل و مماشات با مردم کوفه بود، ناراضی بود. زیرا خود مغیره بن شعبه یک عراقی بود، و مردم عراق چندان مخالفتی با حکومت او نداشتند. معاویه همچنین از عملکرد حاکم بصره عبدالله بن عامر ناراضی بود. و دنبال شخصیت قوی تری بود. بنابراین زیاد بن ابیه کارگزار فارس را برای بصره در نظر گرفت. زیاد بن ابیه هر چند از طرفداران علی بود، ولی معاویه توانست حمایت او را بدست آورد. و از طریق سنت استلحاق او را برادر خود خواند. بدعتی که

مورد اعتراض عده ای از صحابه همچون سعد بن ابی وقاص صحابی معروف پیامبر و نقل حدیث منتسب به پیامبر شد. حدیثی که گفته بود: (الولد للفراش وللعاهر الحجر) (فرزند متعلق به بستر است، و مجازت زناکار سنگسار است) (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸: ۲۸). معاویه سیاست نخبه گرانه امیران و حاکمان را در پیش گرفت. زیاد بن ابیه را از طریق استلحاق و تطمیع به دستگاه حکومت خود نزدیک کرد. و او را امیر بصره و بعد از مرگ مغیره بن شعبه امیر کوفه کرد. زیاد بن ابیه زمانی که امیر بصره شد. در خطبه معروف خود به نام البتراء سیاست و روش حکومتی خود را مشخص کرد. دست به تبعید و کشتار شیعیان علی زد. و حجر بن عدی و یارانش از جمله عمرو بن حمق خزاعی را به شهادت رساند. شهادت حجر و یارانش باعث بیزاری شیعیان از زیاد و حکومت امویان شد. بیضون، حکومت معاویه و امویان را حکومتی قبیله ای - عشیره ای و اسلام آنها را اسلام تلفیقی میدانست. این اسلام، مقابل اسلام اصولی و ریشه ای است.

بیضون در تحلیل واقعه مهم عاشورا، همچون یک تاریخنگار مدرن عمل می کند. تقدس ، ارزشها و تراژدیها را کنار می گذارد. و با دیدی تاریخی و عدم تکیه بر علم کلام، به تحلیل واقعه عاشورا می پردازد. بعد از وفات معاویه در سال شصت هجری، یزید جانشین او شد. معاویه قبل از مرگش در پی آن بود، وجهه پسرش را تغییر دهد. ولی گذر زمان عکس آن ثابت شد. بنابراین او را برای حج به مکه فرستاد. و نیز در رأس سپاهی برای فتح قسطنطنیه، به همراه صحابه فرستاد. ولی نه حج و نه حمله به قسطنطنیه، هیچ کدام از آنها به او عزت و احترامی در نزد صحابه نبخشید. و همان تصور قبلی از اخلاق و سلوک یزید در ذهن مردم باقی ماند. بزرگترین مشکل یزید برخورد با مدعیان خلافت بود. این مدعیان از جمله آنها فرزندان خلفای سابق که در مکه همچون عبدالله بن زبیر منتظر فرصت بودند. و در کوفه مرکز حزب شیعی بودند که از زمان معاویه تحرکاتی داشتند. برخی مانند سلیمان بن صرد خزاعی، از حسن بن علی درخواست کرد، با معاویه

بجنگد. ولی امام حسن، شرایط را برای جنگیدن با معاویه مناسب ندید و ترجیح داد که صلح کند.

عاملان و کارگزاران معاویه به زیرکی توانستند، میان شیعیان و رهبرانشان جدایی بوجود آورند و مانع از به ثمر رساندن هرگونه انقلابی برضد نظام اموی شوند. بعد از وفات معاویه، یزید خلیفه شد. ولی مدعیان خلافت حاضر به بیعت نشدند. بعد از اینکه حسین بن علی در حضور والی مدینه (ولید بن عتبّه) و مروان بن حکم از بیعت با یزید امتناع کرد، رهسپار مکه شد. مردم کوفه به رهبری سلیمان بن سرد، به حسین بن علی، نامه نوشتند، و از او دعوت کردند به کوفه بیاید. آنها در نامه های خود ضمن ابراز ناراضی از حاکم شامی کوفه، نعمان بن بشیر خواستار سروسامان دادن به امور خود و تعیین حاکم عراقی شدند. از نامه های کوفیان اینگونه می توان استنباط کرد که رقابت و درگیری دیرینه میان اعراب لخمی و غسانی دیروز و اعراب شامی و عراقی یکی از دلایل شورش آنها برضد حکومت اموی بود. آنها امید داشتند در سایه حکومت عادلانه حسین بن علی به حقوق از دست رفته خود برسند. بعد از اینکه کوفیان و سران و رؤسای متنفذ شیعه به امام حسین نامه نوشتند، و آمادگی خود را با قیام اعلام کردند. حسین مدتی درنگ کرد، تا اوضاع و فضای کوفه را بررسی کند. بنابراین پسرعمویش مسلم بن عقیل را به کوفه فرستاد تا شرایط و فضای کوفه را بررسی، و زمینه را برای قیام فراهم سازد. امام حسین علاوه بر مسلم بن عقیل نماینده دیگری را به بصره فرستاد. و برنامه و اهداف جنبش را مشخص و نامه هایی را برای رهبران بصره فرستاد. رهبرانی همچون احنف بن قیس، المنذر بن الجارود مسعود بن عمرو و قیس بن هيثم فرستاد. تا قلمرو تحت سلطه قیام گسترش یابد. و بیش از یک جبهه علیه امویان آغاز کند. ولی امور در بصره مانند کوفه هدایت نمی شد. مسلم بعد از مطمئن شدن از اوضاع به حسین بن علی نامه نوشت. و به او نامه نوشت تا به کوفه بیاید. والی کوفه نعمان بن بشیر که به عدالت معروف بود، برضد مسلم دست به هیچ اقدامی نزد یزید با مشاهده عملکرد

نعمان بن بشیر و با پیشنهاد مشاوران و نزدیکان خود نعمان بن بشیر را عزل و ابن زیاد را بر بصره و کوفه حاکم کرد. ابن زیاد که، فرزند مکتب پدرش در خونریزی و سختگیری بر شیعیان بود. با زیرکی و از طریق جاسوسانش توانست در بصره از شرکت شیعیان در جنبش جلوگیری کند، وی سپس به کوفه رفت. و برادرش نعمان بن زیاد را جانشین خود در بصره قرار داد، و به اوسفارش کرد که با خشونت و شدت رفتار کند. ابن زیاد با فریفتن مردم کوفه و با پوشیدن عمامه ای شبیه عمامه امام حسین وارد مسجد کوفه شد. و از طریق جاسوسانش توانست مخفی گاه مسلم بن عقیل را پیدا کند. عبیدالله بن زیاد برای بدست گرفتن امور کوفه و تسلط بر آن رؤسای قبایل را به آمدن سپاه شام به کوفه فریفت، و از طریق جاسوسان و عاملان خود، توانست شرایط را به نفع خود تغییر بدهد. بعد از دستگیری مسلم بن عقیل و هانی، هردو را به طرز فجیعی کشت، بقیه شیعیان به زندان افتادند، و بقیه پنهان شدند. و برخی دیگر به نظام حاکم پیوستند. و از امتیازات خاصی برخوردار شدند که بعدها به طبقه اشراف معروف شدند. در چنین اوضاعی حسین حجاز را به قصد کوفه ترک کرد. و از جزئیات اخبار و اوضاع شهر اطلاعی نداشت، جز از ۱۸ هزار نامه ای که با مسلم بیعت کرده بودند. حسین نه حرکتی بدون برنامه داشت، و نه راهی جز آن داشت. زیرا رد کننده بیعت با یزید بود. حرکت حسین برای مبارزه با ظلم و بیداد بود. حرکت حسین یک حرکتی بود که کاملاً با آگاهی و هدف انجام شد. حسین به این حقیقت واقف بود که تنها با دادن جان و خون خود می تواند، در برابر ظلم و ستم بایستد (بیضون، ۱۴۲۷: ۳۹). حسین بعد از بررسی شرایط اجتماعی-سیاسی عراق و آمادگی دعوت کنندگان به قیام، نهضت خود را در جهت مبارزه با ظلم و ستم که همان حکومت یزید بود، شروع کرد. با شهادت حسین و یارانش در دهم محرم سال ۶۱ هجری، وجدان مردم بیدار شد، و تاریخ جدیدی در جنبش‌های شیعی آغاز شد. بعد از شهادت امام حسین و یارانش، قیام‌هایی بر ضد خلافت اموی شکل گرفت. واقعه حره نخستین جنبش در مخالفت مستقیم با شهادت امام حسین و مخالفت با

انحراف و مسخ اصول مسلم اسلام توسط یزید بود (مسعودی، ۱۳۷۵: ۷/۳). واقعه حره هرچند متأثر از زمینه و فضای فکری-سیاسی قیام امام حسین (ع) بود. ولی در تداوم آن نبود. بیضون به صورتی بسیار عالمانه علل شکل گیری واقعه حره را ریشه یابی کرد. این علل شامل موارد ذیل است:

۱- مخالفت صحابه با تغییر شیوه حکومت توسط معاویه، صحابه و فرزندان آنها مخالف شیوه معاویه در تبدیل خلافت به سلطنت بودند، و این مخالف شیوه حکومت شورایی در نزد خلفای راشدین بود.

۲- اعتراض و مخالفت بعضی از صحابه، با اسلام اموی بدلیل آنکه برخی فرزندان صحابه معتقد بودند که اسلام امویان اسلام تلفیقی است، و با اسلام اصولی و اسلام ارزشی مخالف است.

۳- مخالفت مردم مدینه با شام، دلایل سیاسی داشت. مدینه با تشکیل حکومت اموی مرکزیت خود بعنوان مرکز اولیه حکومت اسلامی را ازدست داد، و به مرکزی صرفاً مذهبی تبدیل شد، اشراف از فعالیت‌های سیاسی و حکومتی منزوی شدند.

۴- دلیل اجتماعی: حجاز و مدینه با انتقال پایتخت به شام، موقعیت اجتماعی و اقتصادی خود را بعنوان مرکز خلافت اسلامی از دست دادند، ثروتمندان و اشراف مکه موقعیت اقتصادی و اجتماعی خود را از دست دادند، و از لحاظ اجتماعی و اقتصادی منزوی شدند.

بعد از واقعه حره، بیضون به جریان مهم دیگر بعد از قیام عاشورا پرداخت و آن حمله سپاه شام به فرماندهی حصین بن نمیر در محاصره مکه و به منجیق بستن مکه، برای سرکوب قیام عبدالله بن زبیر یکی از مخالفان درجه اول حکومت اموی و یکی از فرزندان بزرگ صحابه بود. در واقعه حمله سپاه شام شاهد اتحاد احزاب مختلف اسلامی از جمله ابن زبیر، علویان به رهبری مختار بن ابوعبیده ثقفی و خوارج نجدی به رهبری

نجده بن عامر هستیم. با مرگ یزید محاصره مکه به پایان رسید، و سپاه شام به فرماندهی حصین بن نمیر عقب نشینی کرد.

بررسی اصل و منشأ توابین

بیضون به بررسی اصل، ریشه و بافت اجتماعی-انسانی توابین پرداخت. اعضای پنجگانه توابین همگی اصل و ریشه یمانی داشتند. و تعصب شدید نسبت به جریان علوی داشتند (بیضون، ۱۴۲۷: ۳۹). المسیب بن نجبه فزاری، عبدالله بن سعد نفیل الازدی، عبدالله بن وال تمیمی و رفاعه بن شداد البجلی، همگی ریشه یمانی داشتند. آنها فعالیت‌های خود برضد امویان را در طول خلافت امویان و یزید به صورت مخفیانه شروع کردند دعوت انتقامی خود را در میان محافل شیعی از طریق سیاست تبلیغ و تبشیر منتشر کردند. اسم توابین بر حرکت سلیمان و یارانش غالب شد. و از آیه کریمه (فتوبوا الی بارئکم فاقتلوا انفسکم ذلکم خیر لکم عند بارئکم فتاب علیکم انه هو التواب الرحیم سوره بقره ۲/۱۴۴) گرفته شد که بعدها شعار اصلی این گروه از شیعیان شد. انتخاب سلیمان به عنوان فرمانده و رهبر جنبش توابین، دلایل خاص خود را داشت. سلیمان از سابقین در اسلام و از لحاظ سنی بر یارانش تقدم داشت. دارای جایگاه اجتماعی بالا در بین احزاب شیعی بود. جزء اولین کسانی بود که در کوفه سکونت کرد. و ارتباط بسیار نزدیکی با علی (ع) و خاندان او داشت. و مهمتر از همه از رجال طراز اول در بین رجال کوفه بود (طبری، ۱۳۷۳: ۲۳۶/۶).

بررسی علل عدم همراهی سلیمان با امام علی (ع) در جنگ جمل

سلیمان در جنگ جمل از جنگیدن خودداری کرد. انگیزه های قومی-قبیله ای سلیمان باعث شد که در جنگ جمل شرکت نکند. (بلاذری، ۱۳۹۴: ۹؛ ابن قتیبه، ۱۳۸۰: ۵۷/۲). همچنان که اصرار سلیمان بر ادامه جنگ با شامیان درصفین، مخالفت با صلح امام علی درصفین و مخالفت با صلح امام حسن با معاویه، به گرایشات قومی-قبیله ای و کشمکش های عراقی - شامی بازمی گردد. سلیمان دیدگاه انتقادی نسبت به صلح امام حسن (ع) با معاویه داشت. و امام حسن (ع) را با عنوان مذل المؤمنین خطاب کرد. همچنان که بعد از صلح امام حسن با معاویه، از امام حسین (ع) درخواست جنگ با معاویه را داد. این درخواستش را باید نشان از ضعف بینش سیاسی او تحلیل کرد.

تحلیل علل عدم همراهی سلیمان با امام حسین (ع) در عاشورا

بیضون علت عدم همراهی سلیمان با امام حسین (ع) در واقعه عاشورا را جو سیاسی منفعل کوفه و ارباب و تهدیدی که در نتیجه حکومت آهنین عبیدالله بن زیاد در کوفه بوجود آمده بود، دانست. این تحلیل ابراهیم بیضون نمی تواند، تحلیل کافی برای عدم همراهی سلیمان با امام حسین (ع) باشد. چرا که شیعیان دیگری نظیر حبيب بن مظاهر و عبدالله بن حارث، با وجود جو ارباب و تهدید به سپاه امام حسین پیوستند. سلیمان بن سرد از پیشگامان نهضت نامه نگاری و دعوت از امام حسین (ع) برای آمدن به کوفه بود. و خانه او محل تجمع شیعیان کوفه بود که به امام حسین نامه نوشتند و از او دعوت کردند تا به کوفه بیاید. بعضی از منابع نیز تحلیلهای دیگری را بیان کردند. همچون این موارد شیعیان و در رأس آنها، سلیمان و یارانش چنان تصور می کردند که اختلاف میان امام حسین (ع) و یزید از طریق گفتگو و مذاکره حل خواهد شد. همچنان که در زمان امام علی (ع) و امام حسن، کار به مصالحه کشیده شد. ولی این تحلیل نیز نمی تواند سلیمان و یارانش را از عدم همراهی با امام حسین در روز عاشورا تبرئه کند. آنها اقدام

حاکم کوفه، عیدالله بن زیاد در کشتن فرستاده امام حسین (ع)، مسلم بن عقیل و هانی بن عروه را مشاهده کرده بودند. بنابراین انتظار برخوردهای خشن و بیرحمانه حاکم یزید و فرماندهان شامی با امام حسین و یارانش دور از انتظار نبود. سلیمان و یارانش منتظر وقوع چنین جریاناتی بودند. علل عدم همراهی سلیمان و یارانش با امام حسین، نیاز به تحلیل دقیقتر و اصولی تر دارد. شیعه در این دوره بدلیل فقدان رهبری واحد که خط مشی سیاسی آنها را در این دوره حساس تبیین کند. با بحران بزرگی مواجه بودند. شیعیان در این دوره سیاست انتظار، تقدیر و سکوت را اختیار کردند. یکی از دلایل توبه و احساس گناه شیعیان، سکوت بیجای آنها بود. البته تبلیغات امویان و سیاست معاویه در ترویج مذهب مرجئه و اعتقاد به تقدیر و قضا و مشیت الهی، عامل اصلی سکوت، انتظار و عافیت طلبی سیاسی بخش اعظم مسلمانان و از جمله شیعیان شد. در زمام قیام امام حسین (ع)، شیعیان بر اساس سکوت بیجا در برابر ظلم و بیداد حاکمان جور و عافیت طلبی سیاسی، امام حسین (ع) را یاری نکردند. سلیمان بنا به قول ابن سعد، بدلیل روحیه شک و تردید افراطی و سیاست سکوت، نتوانست برای یاری امام حسین بشتابد. عدم بصیرت سیاسی، زمان شناسی، اقتدار و ثبات در تصمیم و عمل باعث شد تا درباره حضور به موقع خود در کربلا دچار تردید و اشتباه شود (ابن سعد، ۱۳۷۲: ۲۲/۴؛ ابن اثیر، ۱۳۷۲: ۲۹۷/۲-۲۹۸).

اهداف کلی نهضت توابین و نظریه آنها

انتخاب سلیمان بعنوان فرمانده و رهبر نهضت توابین، بی شک یک انتخاب موفق و در جهت منافع جنبش بود. وی اعتقاد و باور شدیدی به شعاری داشت که، خود آن را سر داد، و معتقد به گام برداشتن بر اصل و مرام خشونت در حرکت مبارزه طلبانه شیعیان بر ضد دشمنانشان امویان بود (طبری، ۱۳۷۵: ۶۲۴/۶). اهداف کلی نهضت توابین و

سلیمان، انتقام قتل امام حسین (ع)، رها کردن کوفه از زیر سلطه امویان و تبدیل آن به پایه حکومتی شیعی بود. نظریه معروف تواین، نظریه خروج بود که مبتنی بر توبه و پشیمانی از گناه، بدلیل عدم همراهی با امام حسین (ع) در عاشورا بود. تواین قدرت را برای حکومت و تسلط نمی خواستند. بلکه برای اجرای احکام و قوانین اسلامی می خواستند. بنابراین از نظر آنها سکوت در مورد حکومت، خیانت و رها کردن حق شرعی و نقض عهد الهی است. این اعتقاد تواین نشأت گرفته، از نظریه فره ایزدی سلطان و شخصیت کاریسمایی پادشاه در نزد ساسانیان بود. قبیله یمانی که، سلیمان و یارانش منتسب به آن هستند، قبل از اسلام زیر نفوذ ساسانیان حکومت را تجربه کردند، بنابراین نظریه الهی خلافت در نزد تواین متأثر از ارزشها و باورهای فره ایزدی ساسانیان است، زیرا در زمان تواین، نظریه الهی تشیع هنوز تئوریزه نشده بود.

پیش روی تواین به سوی شام

سلیمان، به همراه یارانش ابتدا به زیارت قبر امام حسین (ع) رفتند، و با اظهار گریه و زاری از عملکرد خود در عدم همراهی با امام حسین، پشیمان شدند، و به سوی آرمان خود که شهادت بود، پیش رفتند. تواین از کربلا به سوی انبار و هیت رفتند. سلیمان نامه ای برای امیر کوفه نوشت، بعد از آن به سوی کوفه حرکت کردند. تا شاید نیروی بیشتری کسب کنند. لشکریانی با نیروهایی از جزیره و بلاد شام اضافه شدند. و برخی از عناصر تواین به کوفه بازگشتند. چرا که ترسیدند مبادا میان سلیمان و زفر بن حارث کلابی حاکم قرقیسیا تماسی حاصل شود. قرار بود که حاکم قرقیسیا در را بر روی آنها ببندد. ولی او چنین کاری نکرد. و به سخنان نماینده سلیمان، مسیب بن نجبه گوش فرا داد. و آنها را با اموال و غذا امداد رسانی کرد. ولی چون حرکت آنها را متهورانه و ماجراجویانه پنداشت. به آنها نیروی انسانی عرضه نکرد. شاید بخاطر تجربه مرج راهط

باشد. نبردی که در سال ۶۵ هجری در شام میان قیسی های طرفدار ضحاک بن قیس و یمنی ها و قبیله کلبی که طرفدار مروان بن حکم بودند، اتفاق افتاد، و منجر به شکست قیسی ها و کشته شدن ضحاک بن قیس و فرار زفر بن حارث کلابی به قرقیسیا شد. زفر بن حارث، بدلیل آنکه تجربه جنگ با امویان را داشت، و در نبرد مرج راهط شرکت کرده بود. به سلیمان پیشنهاد کرد، تا در قرقیسیا تحصن جوید. و او و سلیمان در مقابل امویان ایستادگی کنند. سلیمان این پیشنهاد را نپذیرفت. قبل از این به سلیمان پیشنهاد شده بود که در کوفه متحصن شود، وی این پیشنهاد را نیز نپذیرفت. بعد از آن سلیمان آموزش حمله را به یارانش در چگونگی قرار گرفتن در صفوف و حملات چپ لشکری و راست لشکری داد.

نبرد عین الورد

سلیمان هنگام رفتن به جزیره نصایح زفر بن حارث را از یاد نبرد. چرا که زفر با منطقه جزیره آشنا بود. و تجارب جنگی داشته است. سلیمان در جزیره به سازماندهی لشکرش پرداخت، و طرح های لشکری برای مواجه شدن با لشکر اموی ترتیب داد، و آنها را از لحاظ معنوی در جو و فضای جنگ قرار داد، و این در واقع تحلیل نظریه خروج آنهاست که اساس آن توبه و غفران بوده است، وی توضیح داد که اگر ضربه خورد، فرماندهی پس از او به مسیب و سپس عبدالله بن وال تا پنجمین فرمانده پیش رفت که رفاعه بن شداد بود. در مورد قوانین جنگ به تقلید از سیره علی که گفته بود: اسیری را نکشید، و به دنبال فراری نروید. به لشکریان خود آموزشهایی داد. ولی اتفاقاتی در حین جنگ اتفاق افتاد، مروان بن حکم مرد. و پسرش عبدالملک بن مروان، به جای او نشست. ابن زیاد بعد از بیعت با خلیفه جدید، فرمانده سپاه شام برای مقابله با جنبش شیعیان شد. دو نیرو با هم قابل مقایسه نبودند. نیروهای اموی بسیار زیاد و مجهز بودند.

عکس آن، نیروهای توابین که تعداد آنها نسبت به امویان کم و فاقد انسجام بودند. لشکر اموی به فرماندهی عمومی عبیدالله بن زیاد به ۵ گروه مقدمه، پسین، مرکز و دو جناح چپ و راست تقسیم شدند. ولی توابین خط واحدی به فرماندهی سلیمان به همکاری عبدالله بن سعد در سمت راست و المسیب در چپ بودند. جنگ در ابتدا به کندی و آرامش پیش رفت. بدلیل آنکه لشکر اموی از این طریق می خواست، خود را مجهزتر سازد. سلیمان مذاکره با دشمنانش را قبول کرد. و شرطهای خود را در عدم جنگ بیان کرد. ولی مورد قبول امویان واقع نشد. از آنها خواست تا عبیدالله بن زیاد و قاتلان حسین را به او و اگذار کنند. و شرط مهم تر اینکه به صف آل بیت ملحق شوند. ولی این شرط قطعاً مورد قبول واقع نشد. و جنگ اجتناب ناپذیر شد. ابتدا زد و خوردهایی شد که در طی آن توابین پیروزیهایی بدست آوردند. سلیمان، مسیب را بر رأس ۴۰۰ جنگجو به سوی امویان فرستاد که فرمانده آنها شرحبیل بن ذی الکلاع و حصین بودند. مسیب ضربه سختی بر آنها وارد ساخت. با اینکه از لحاظ تعداد قابل مقایسه نبودند. با این حساب طرح جنگی توابین کارگر افتاد. از لحاظ روحی توابین حماسه بیشتری یافتند. خصوصاً که فریادهای سلیمان در تشویق آنها بسیار اهمیت داشت. و شعارهای حماسی شهادت و بهشت را برای یارانش. می سرود. در سه روز بعدی مرحله ای بود که جنگ سرسختانه شد، و جنبش توابین در جنگ پیروزیهایی در اطراف و مرکز لشکر اموی بدست آورد. ابن زیاد، شرحبیل را به سستی در کار خود مورد خطاب قرار داد. با این شکست، عبیدالله بن زیاد، شرحبیل را از فرماندهی معزول کرد. و سپاه اموی را به شکل نیرومندی مجهز کرد. به طوری که دو لشکر از لحاظ توان ظاهری قابل مقایسه باهم نبودند. توابین از خود شجاعت و حماسه فوق العاده ای نشان دادند، و به سوی شهادت طلبی حرکت می کردند. در واقع توابین هیچ گاه از ایمان و اعتقاد خود به آرمانشان که همان انتقام از قاتلان امام حسین بود. لحظه ای خللی وارد نشد. و به صورت قهرمانانه و حماسه ای جنگیدند. به صورتی که حملات انتحاری آنها لشکر امویان را از پیشروی

بازداشت. اسطوره شجاعت تواین رهبرشان، سلیمان بن سرد بود که با جرات و شجاعت صفوف امویان را در هم نوردید، و سرانجام با تیر حصین بن نمیر به شهادت رسید. بعد از او رهبری به مسیب بن نجبه رسید. وی در شجاعت و ایمان نیز چندان با سلیمان تفاوتی نداشت. بعد از شهادت مسیب، رفاعه بن شداد رهبری تواین را برعهده گرفت. وی عقب نشینی کرد. و بدین ترتیب معرکه عین الوردیه با شکست حماسی تواین به پایان رسید (بیضون، ۱۴۲۷: ۳۹-۴۰).

بررسی و تحلیل علل شکست تواین

تواین، محتوای اصلی شعار و برنامه خود را در فدا کردن در راه امام حسین و توبه از گناه قرار دادند. همین عامل باعث شد که نتوانند مخاطبان جوان و کسانی که دارای برنامه سیاسی و معتقد به تغییر و تحول در اصول و خط مشی رهبری شیعه بودند، را جذب کنند. این عامل باعث انصراف و کناره گیری تعدادی از رهبران جوان شیعی در کوفه از این حرکت شد. مانند ابراهیم بن اشتر که برنامه نهضت را دارای محتوا، تحرک و بینش سیاسی ندید (ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۴۴/۴).

نهضت تواین یک واکنش روحی و روانی برخاسته از احساس مقدس بود. یک حرکت منظم و منسجم مداوم و جدی بر جذب حزب شیعی که بعد از جدایی و عدم اتحادش بعد از واقعه عاشورا جهت مبارزه و گرفتن انتقام امام حسین شکل گرفته بود، موفق عمل نکرد. علل عدم موفقیت این جنبش را باید در تردید و دودلی بعضی از اعضا و عناصرش و دوری و کناره گیری بعضی دیگر از همکاری و مشارکت با نهضت تواین و مهمتر از همه انتقاد از شیوه و بینش رهبری جنبش که هیچ گونه نقشه، برنامه و طرحی برای قدرت و تسلط بر نظام اموی نکشیده بود، دانست. (بیضون، ۱۴۲۷: ۳۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸: ۲۴۷/۸). مهمتر از همه حضور مختار در کوفه نقش مهمی در روی گردانی عده

زیادی از شیعیان و سران قبایل برجسته کوفه به سوی دعوتی شد که، در واقع بیشتر از تواین، دعوتش دارای محتوای سیاسی و اجتماعی بود. سخنانی که مختار به انتقاد از رهبر تواین سلیمان، در بین سران کوفه سرداد، در کناره گیری شیعیان از سلیمان و تضعیف جایگاه رهبری سیاسی او بی تأثیر نبود. همچنین این سخن مختار که گفته بود ((لا علم له بالحروب و لا السیاسه)) یعنی نه پیش و بصیرت در جنگ و نه در سیاست داشت (ابن سعد، ۱۳۷۲: ۲۹۳/۴). اشتباه بزرگ سیاسی که تواین مرتکب شدند، عدم پذیرش جنگ با قاتلان امام حسین (ع) در کوفه بدلیل ملاحظات قومی و قبیله ای، برخورد احساساتی و تفکر سطحی و عدم برنامه ریزی صحیح برای قیام، دفاع و تشویق آل زبیر نسبت به خروج سلیمان از کوفه و جنگ با شامیان بود. وی گفت: امام حسین (ع) با آگاهی به مبارزه و جهاد با یزید پرداخت، زیرا یزید ظالم است و نباید در برابر ظلم و ظالم سکوت کرد. حسین الگو و سرمشق تمام جنبشهای آزادی بخش و انقلابی در مبارزه با ظلم و ستم شد. وی به زیبایی جریانات حاکم بر جامعه کوفه زمان تواین را مورد بررسی و واکاوی قرار داد. بیضون نظریه و منطق تواین را یک نظریه خروج دانست که مبنای آن بر توبه و تکفیر از گناه بود. بیضون، پارادوکس تواین را مسأله عدم همراهی ایشان با امام حسین (ع) معرفی کرد. جنبش تواین به عنوان انقلاب سیاسی از خط مبادی جنبش مخالفان شیعی در مراحل جنگ طلبانه بعدی برای دستیابی به حکومت فاصله نداشت. بنابراین کناره گیری از این موضوع به نظر آنان، کناره گیری از حق شرعی و نقض عهد الهی است. طلب حکومت نزد آنها برای حکمرانی نیست، بلکه برای اجرای مبادی و اصول اسلام بود. بی شک وجود چنین اندیشه های والا دلیلی بر نابودی جنبشهای شیعی بود، و دلیلی برای همیاری امویان در پاکسازی آسان آنها بوده است. باید اعتراف کرد که جنبش تواین، یک حرکت تکفیری بود که خود را فقط ملزم به شعار توبه از گناه بدلیل عدم همراهی با امام حسین (ع) کرده بود. و در نهایت منجر به شکست نظامی آنها شد. این عقب نشینی نظامی، به صورت ناگهانی نبود. اعضا

و عناصر نهضت از عاقبت آن مطلع بودند. و افراد زیادی آنها را از عاقبت این جریان آگاه کردند. از جمله امیر قرقیسیا، زفرین حارث کلابی بدلیل تجربه جنگی که در مرج راهط با امویان داشت، لشکر اموی را به خوبی می شناخت. و به سلیمان و یارانش پندهایی در این زمینه داد. بنابراین توابع با علم و آگاهی از نتایج این جنبش و با وجود هشدار دیگران به سوی نبرد با سپاه منسجم و منظم شام رفتند. جنبش توابع هرچند که حرکت سیاسی موفقیتی نبود. و از لحاظ سیاسی - نظامی شکست خورد. ولی مأموریت انتقامی را به بهترین شکل انجام داد. مهمترین نتیجه ای که از نهضت توابع می توان گرفت، تأثیر مثبت بر حرکات و جنبشهای مبارزه طلبانه شیعه بود. مردم کوفه بعد از نهضت توابع شروع به انقلاب و شورش بر ضد نظام اموی کردند. و نفرت و انزجار از نظام اموی به شکل عمیقی در دل‌هایشان شدت گرفت، و کوفه به یک میدان تحرک دائمی برای حزب شیعی و انقلابیهای پی در پی بر ضد نظام اموی تبدیل شد. شکست توابع باعث شد که یک خلأ رهبری قدرتمند در انتخاب رهبر بوجود آید و این شرایط بحرانی، فرصت استثنایی را در اختیار رهبران قدرت طلب شیعی همچون مختار بن ابوعبیده ثقفی گذاشت.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، عزالدین، (۱۳۷۲)، الکامل فی التاریخ، ج ۷، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی.
۲. ابن سعد، محمد، (۱۳۷۲)، طبقات الکبری، ج ۲، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۳. ابن اسحاق، (۱۳۷۱)، سیرت رسول الله، ترجمه قاضی ابرقو، تهران: ارشاد.

۴. ابن اعثم کوفی، محمد بن علی، (۱۳۷۶)، الفتوح، ترجمه احمد مستفوی هروی، تحقیق غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۵. ابن کثیر دمشقی، ابوالفدا اسماعیل، (۱۴۰۸م)، البدایه و النهایه، تحقیق علی شیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن هشام حمیری، (۱۳۷۷)، سیره النبویه، تحقیق اصغر مهدوی، چ سوم، تهران: خوارزمی.
۷. ابی مخنف، لوط بن یحیی، (۱۳۹۸ه.ق)، مقتل الحسین، تحقیق میرزا حسن غفاری، قم.
۸. الذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، ۱۳۹۳، ج ۲، تاریخ اسلام، بیروت: دارالکتب العربی.
۹. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۳۹۴)، انساب الاشراف، تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت: مؤسسه دارالعلمی.
۱۰. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۳۷۷)، فتوح البلدان، ترجمه احمد توکل، تهران: نشر نقره.
۱۱. بیضون، ابراهیم، (۱۹۷۹م)، ملامح التيارات السياسی فی قرن الاول الهجری، بیروت: دار النهضة العربیه.
۱۲. بیضون، ابراهیم، (۱۳۷۹)، امام علی فی رویه النهج و رویه التاريخ، ترجمه علی اصغر محمدی سیجانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. بیضون، ابراهیم، (۱۴۲۷ق)، التوابون، اصفهان: دارالقائمه.
۱۴. دینوری، ابومحمد، (۱۳۸۰)، عبدالله بن مسلم بن قتیبه، الامامه و السياسه، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
۱۵. دینوری، ابن حنیفه احمد بن داود، (۱۳۷۱)، اخبار الاطوال، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چ چهارم، تهران: نشرنی.

۱۶. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، (۱۳۷۵)، التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ پنجم، تهران: اساطیر.
۱۷. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، (۱۳۷۴)، مروج الذهب ج ۳ و ۴، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ پنجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. منقری، نصر بن مزاحم، (۱۳۷۰)، وقعه الصفین، ترجمه پرویز اتابکی، چ دوم، تهران: انتشارات آموزش و انقلاب اسلامی.
۱۹. مقدسی، محمد بن طاهر، (۱۳۷۴)، البدء و التاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چ اول، تهران: آگاه.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۵)، تاریخ الامم و الملوک، ج ۵ و ۶، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چ پنجم، تهران: اساطیر.
۲۱. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن واضح، (۱۳۷۱)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

نگاهی به روابط طریقت مولویه و دولت عثمانی، در عصر اصلاحات

سلیم سوم و محمود دوم

مونا فاطمی نژاد^۱

پریسا سعدآبادی^۲

چکیده

مولویه یکی از مهم‌ترین طریقت‌های صوفی در امپراتوری عثمانی است، که بررسی روابط آن با این دولت، جهت روشن ساختن زاویه‌ای دیگر از پیوند عمیق عثمانی‌ها با فرق صوفیه، از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. از این‌روی مقاله‌ی حاضر بر آن است تا ضمن نگاهی به پیشینه‌ی روابط فرقه‌ی مولویه با سلاطین عثمانی، به بررسی روابط این طریقت با سلیم سوم و محمود دوم پردازد، یعنی عصری که مولویه رسماً به تشکیلات دولتی راه یافته است. مهم‌ترین سؤالات فرعی عبارتند از؛ روابط مولویه و سلیم سوم چگونه بوده است؟ ورود مولویه در تشکیلات رسمی دولت محمود دوم چگونه تحقق یافت؟ چه ارتباطی میان مولویه و نوسازی ارتش عثمانی وجود دارد؟ بر اساس یافته‌های این پژوهش از نخستین سال‌های تأسیس دولت عثمانی میان این دولت و طریقت نام‌برده رابطه‌ی تنگاتنگی وجود داشته است، با توجه به این پیشینه و کارنامه‌ی نسبتاً مثبتی که مولویان از خود به جای نهاده بودند، سلیم و محمود در اجرای برنامه‌ی اصلاحی‌شان مولویه را رسماً جایگزین بکتاشیه در ارتش عثمانی کردند. این پژوهش با استفاده از مهم‌ترین منابع و مآخذ موجود در تاریخ و ادبیات مولویه، و عثمانی، به روش توصیفی، و مقایسه و تحلیل متون صورت گرفته است.

واژه‌های کلیدی: طریقت مولویه، دولت عثمانی، اصلاحات، سلیم سوم، محمود

دوم.

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشگاه اصفهان. fateminejad.m@gmail.com

^۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه اصفهان. parisasaadi@yahoo.com

مقدمه و طرح مسئله

امپراتوری عثمانی (۶۷۹-۱۳۴۱ه.ق/۱۲۸۰-۱۹۲۳م) از مهم‌ترین سلسله‌های اسلامی است که بیش از ۶۰۰ سال دوام یافت، عثمانی‌ها پس از فاصله گرفتن از اوج قدرت و شکوه‌شان (۸۵۷-۹۷۳ه.ق/۱۴۵۳-۱۵۶۶م) با دورانی از ضعف و رکود روبه‌رو شدند، سلاطین و سیاست‌مداران عثمانی از این پس در راستای بهبود بخشیدن به وضعیت نامساعد امپراتوری به برنامه‌های اصلاحی گوناگونی روی آوردند، سلیم سوم (۱۲۰۳-۱۲۲۲ه.ق/۱۷۸۹-۱۸۰۷م) و محمود دوم (۱۲۲۳-۱۲۵۵ه.ق/۱۸۰۸-۱۸۳۹م) از جمله سلاطین اصلاح‌گر بودند که کلید رهایی از بحران را در نوسازی ارتش یافتند، استفاده از طریقت مولویه در مسیر اصلاحات یکی از برنامه‌های مشترک سلیم و محمود بود.^۱

سلیم سوم در ۱۲۰۳ه.ق/۱۷۸۹م جلوس کرد، معاصر با این سلطان فرهنگ اروپایی به ویژه جنبه‌های ظاهری آن، بسیار مورد توجه عثمانی‌ها بود و در حوزه‌های مختلف زندگی روزمره، ابزار و ادوات گوناگون، فرهنگ و الگوی فرانسوی‌ها جذابیت داشت، که شواهد متعددی از این گرایش‌ها را در زندگانی سلیم هم می‌توان یافت (Murphey, 2007: 120-II). دوران این سلطان که با ناپلئون هم‌زمانه بود و بسیار به فرهنگ و تمدن فرانسه علاقه‌مند، نقطه‌ی عطفی در اصلاحات سنتی عثمانیان به شمار می‌آید. اصلاحات جدید سلیم به شدت مورد مخالفت نینی‌چری‌ها قرار گرفت به گونه‌ای که شورش کردند و علیه حامیان نوسازی برخاستند، معدود موفقیت‌های او نیز مدیون تأیید و همراهی مفتی ولی‌زاده بود، اما با مرگ زود هنگام این مفتی اعظم دور جدیدی از مخالفت‌ها با نظام جدید آغاز شد و با روی کار آمدن مفتی جدید، سلیم در ادامه‌ی راه نتوانست به تنهایی مشکلات‌اش را حل کند (Abdon-boisson, 1933: 217). در نهایت عدم اراده و مقاومت سلیم، به عزل وی، و انحلال

نیروهای جدید به دست مخالفان منتهی شد (لرد کین راس، ۱۳۷۳: ۴۴۷). در دوران کوتاه مصطفای چهارم (۱۲۲۲-۱۲۲۳ ه.ق/ ۱۸۰۷-۱۸۰۸ م)، جانشین سلیم سوم، ینی چری‌ها و متحدانشان، یعنی جریان مخالف اصلاحات، همه‌ی کسانی را که جسارت انحلال نظام قدیم را کرده بودند، از میان بردند، اما بقایایی از آنان موفق شدند به رهبری مصطفای بیرق‌دار با حمایت از محمود دوم بار دیگر جریان اصلاحات را زنده کنند؛ به مرور گذشت زمان نشان داد محمود دوم در امر نوسازی مقتدرتر و موفق‌تر از سلیم است (شاو و کورال شاو، ۱۳۷۰: ۲/۲۱). در مسیر نوسازی ابتدا سلیم کوشید مولویه را پشتوانه‌ی معنوی ارتش نو سازد، سپس محمود دوم بر اساس همین نظام جدید، در راستای تحکیم نمودن پایه‌های اقتدار مولویه در دستگاه نظامی بیش از پیش تلاش نمود.

این تحقیق با تکیه بر منابع گونه‌گون و توصیف و تحلیل درصدد بررسی روابط مولویه و عثمانی در عصر اصلاحات سلیم سوم و محمود دوم می‌باشد. تا آن‌جا که میان مقالات فارسی جست‌وجو شد مقاله‌ای با این عنوان یافت نگردید، اما دو کتاب **مولویه بعد از مولوی** از گولپینارلی، و **مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب** به قلم لوئیس، به روابط سلاطین عثمانی و مولویه توجه داشته‌اند؛ اثر حاضر تلاش نموده است تا ضمن توجه به مولویانی که با دولت نام‌برده در ارتباط بودند به جنبه‌های کم‌تر دیده شده از رویدادهای داخلی عثمانی و مسائل و مشکلات پیش‌روی سلیم سوم و محمود دوم در رابطه با فرقه‌ی مذکور، بیش‌تر توجه داشته باشد. بر این اساس پژوهش در سه بخش جهت رسیدن به هدف اصلی خود تلاش می‌نماید. قسمت اول به حیات مولویه پیش از سلیم اختصاص یافته است، در این بخش پس از نگاهی گذرا به مولوی و دو جانشین او که نقش مؤثری در شکل‌گیری طریقت داشتند به پیشینه‌ی روابط مولویه و عثمانی‌ها پرداخته می‌شود، سپس با توجه به پیشینه‌ی اخیر، به ترتیب در دو عنوان جداگانه ارتباط سلیم و محمود با مولویان، و پیوند طریقت مولویه با اصلاحات آن‌دو، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

مولویه پیش از سلیم سوم و محمود دوم

یکی از مهم‌ترین فصل‌های زندگی سر سلسله‌ی^۳ طریقت مولویه؛ مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (رومی)^۴ (۶۰۴-۶۷۲ ه.ق/۱۲۰۷-۱۲۷۳ م) حضور سیاسی و ارتباط با سیاست‌مداران وقت بوده است، مولوی در عصر شکوفایی و رونق تصوف در قلمرو سلاجقه روم (۴۶۹-۷۰۶ ه.ق/۱۰۷۷-۱۳۰۷ م) و مغولان، که به دلیل برخورداری از تسامح دینی نسبی، زمینه‌ساز آزاداندیشی و ژرف‌نگری بودند، رشد و بالندگی یافت (بیانی، ۱۳۸۴: ۱۵۲). او در راستای اصلاح و تربیت اهل قدرت و سیاست تلاش می‌نمود و حکام نیز در تدبیر امور به مشورت با وی می‌پرداختند (بیانی، ۱۳۸۴: ۲۲۷). از جمله‌ی این فرمانروایان معین‌الدین پروانه (د ۶۷۵ ه.ق/۱۲۷۷ م) می‌باشد، که پس از شکست کوسه‌داغ (یا کوسه‌طاغ) (۶۴۱ ه.ق/۱۲۴۳ م) تابعیت ایلخانان مغول (۶۵۴-۷۵۰ ه.ق/۱۲۵۶-۱۳۳۵ م) را پذیرفته بود و توجه ویژه‌ای به متصوفه و مشایخ وقت می‌نمود (هولت و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۳۶). افلاکی بارها در اثر خود به روابط پروانه و مولوی اشاره می‌کند؛ پروانه مجالسی با حضور علما و مشایخ فراهم می‌نمود، چنان‌که مناقب العارفین می‌گوید: «روزی معین‌الدین پروانه اعلی‌الله درجته در سرای خود اجتماع اکابر کرده بود و جمیع علما و شیوخ و ارباب فتوت و گوشه‌نشینان خلوت و مسافرانی که از اقالیم رسیده بودند در آن مجلس حاضر شده و صدور عظام صدرها گرفته بنشستند، مگر پروانه را آرزو شد که اگر حضرت مولانا نیز تشریف حضور پر نور ارزانی فرمودی چه بودی...» (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/۱۱۸). در مقالات نیز ارتباط، و نصایح سیاسی مولوی به پروانه را می‌توان یافت، هم‌چون این سخنان مولوی به معین‌الدین که به یکی از مهم‌ترین مسائل روز جهان اسلام یعنی مغولان پرداخته است: «تو اول سر مسلمانی شدی که خود را فدا کنم و عقل و تدبیر و رای خود را برای بقای اسلام و کثرت اهل اسلام فدا کنم،

تا اسلام بماند و چون اعتماد بر رای خود کردی و حق را ندیدی و همه را از حق ندانستی، پس حق تعالی عین آن سبب را و سعی را سبب نقص اسلام کرد- که تو با تاتار یکی شده‌ای و یاری می‌دهی تا شامیان را و مصریان را فنا کنی و ولایت اسلام خراب کنی.» (مولوی، ۱۳۹۲: ۷۶).

امری که درباره‌ی این روابط مولانا می‌بایست در نظر داشت، عدم سودجویی این شخصیت از سیاسیون است. این آمدو شدها با مقامات به دور از منفعت‌طلبی بوده است و مولوی بیش از هر چیز به وضعیت طبقات فرودست توجه می‌نمود، وی که مریدانی نه تنها از حکام و سیاسیون بلکه از طبقات مختلف از جمله سطوح پایین‌تر جامعه داشته است، تاکید می‌نمود که بزرگان به جای آن که به دیدار او بروند بهتر است به «مصالح خلق و اشتغال خود» پردازند (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/۱۳۵).

با مرگ مولانا، حسام‌الدین چلبی (د ۶۸۳ ه. ق/ ۱۲۸۴ م) یکی از مریدان مشهور وی سرپرستی پیروان او را بر عهده می‌گیرد، اگر چه چلبی^۵ متمایل به جانشینی پسر مولوی؛ سلطان ولد (۶۲۳-۷۱۲ ه. ق/ ۱۲۲۶-۱۳۱۲ م) است (سپهسالار، ۱۳۷۸: ۱۴۷)، اما ولد تأکید می‌کند که چلبی گزینه‌ی پدر برای جانشینی بوده و می‌بایست خواسته‌ی مولوی عملی گردد (سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱۰۴). مثنوی که نزد مولویه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است به اشاره‌ی چلبی سروده شده است (سپهسالار، ۱۳۸۷: ۱۴۲). که مولوی هم در اثر مذکور به تأثیر او در خلق مثنوی اشاره دارد (مولوی، ۱۳۷۸: ۱۸۱ / دفتر دوم). این اثر ارزشمند که به زبان فارسی به قلم آمده و هم‌چنین سایر آثار و اندیشه‌های مولوی که به فارسی می‌باشند در نشر ادبیات و زبان نام‌برده در آناتولی و سایر متصرفات عثمانی (۶۷۹-۱۳۴۱ ه. ق/ ۱۲۸۰-۱۹۲۳ م) نقش مؤثری داشته است، به گونه‌ای که پس از فروپاشی سلاجقه، طریقت مولویه را باید نماینده‌ی ترویج زبان فارسی در قلمرو عثمانی به شمار آورد^۶ (ریاحی، ۱۳۶۹: ۹۵).

پس از درگذشت چلبی سلطان ولد پسر مولوی که از دوران حیات پدر همواره موافق و همراه او بود رهبری و هدایت مریدان پدر را عهده‌دار می‌شود (افلاکی، ۱۳۶۲: ۲/۷۸۵). سلطان ولد به دلیل سازمان‌دهی اندیشه‌های پدر که در نهایت به تشکیل یک طریقت منتهی می‌گردد، از اهمیت بی‌مانندی در سلسله مراتب مولویان برخوردار است در واقع او مؤسس واقعی طریقتی است که به مولویه شهرت یافت، مشابه این انتقال رهبری از پدر به پسر در خاندان مولوی در تاریخ تصوف اندک شمار است (شیمل، ۱۳۸۷: ۲۸-۳۰). سلطان ولد نیز به عنوان شخصیت مؤثر در تأسیس طریقت مانند پدر با مقامات سیاسی در آناتولی، و کارگزاران مغولی در ارتباط بود، معروف است که یکی از فرماندهان مغولی به اسم امیرکبیر ایرنجین نویان به دست او مسلمان گردیده (یوسفی حلوائی، ۱۳۸۱: ۱۴۹-۱۵۰).

هم‌زمان با تکاپوی خاندان عثمانی جهت کسب قدرت در آناتولی و تأسیس حکومت، اهل طریقت مولوی، اخی‌ها و باباها به میزان گسترده‌ای فعالیت و بر امرای منطقه نفوذ قابل توجهی داشتند. به‌ویژه میان اخی‌ها و شیخی‌ها با امیرنشین عثمانی روابط عمیقی وجود داشت (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۸: ۱/۵۹۸). به جز اخی‌ها، آلپرن‌ها^۷ نیز که غازی-های منسوب به طریقت بابایی بودند، در تأسیس امیرنشین عثمانی نقش داشتند و با اورخان (۷۲۴-۷۶۱ ه.ق/۱۳۲۴-۱۳۶۰ م) همکاری می‌کردند، اورخان نیز برای آن‌ها خانقاه‌هایی برپا می‌نمود (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۸: ۱/۵۹۹). مشاهدات ابن‌بطوطه نیز گواه بر حضور گسترده‌ی صوفیان و مولویه در آناتولی است.

ابن بطوطه (د. ۷۷۹ ه.ق/۱۳۷۷ م) که در همین اوان یعنی؛ نیمه‌ی اول قرن ۸ ه.ق/۱۴ م به سیاحت در سرزمین‌های اسلامی می‌پردازد در سفرنامه‌ی خود اشاره می‌کند، اخیان، فتیان و خانقاه‌هایشان در هر «شهر و آبادی و قریه از بلاد روم» وجود دارند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۱/۳۴۸-۳۴۷). از جمله‌ی این گروه‌ها، صوفیان و مریدان هواخواه مولانا بوده‌اند؛ بر اساس گفته‌های او، پیروان مولویه در آناتولی، این زمان به اسم مولانا جلال‌الدین؛ به

جلالیه معروف‌اند، مردم به مثنوی مولوی حرمت بسیاری می‌نهند، به عنوان سخنان مولانا تدریس می‌کنند و آن را شب‌های جمعه در خانقاهات می‌خوانند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۳۵۶-۱/۳۵۷).

البته قونیه که دارالارشاد طریقت مولویه به شمار می‌رفت، از آغاز کار عثمانیان تحت سیطره‌ی آن‌ها نبود، بلکه در این زمان جزیی از قلمرو امیرنشینی دیگر به اسم قرامان بوده است. تا تصرف کامل این شهر به دست عثمانی دوره‌ای از درگیری و زدو خورد میان دو طرف ادامه می‌یابد (ایتسکویتس، ۱۳۷۷: ۳۷)، بعدها در دوران تحکیم امپراتوری عثمانی، سال ۱۳۹۷/ق. ۵۷۹۹ م توسط بایزید اول (۷۹۱-۵۸۰۴/ق. ۱۳۸۹-۱۴۰۲ م) قونیه به طور کامل تصرف می‌شود (ایتسکویتس، ۱۳۷۷: ۴۳). البته این بدان معنا نیست که تا قبل از بایزید، بین عثمانی‌ها و مولویه ارتباطی نبوده است؛ دلیل این مدعا اقدامات دوره‌ی اورخان می‌باشد که ضمن توجه به سایر فرق صوفیه شاهد حضور مولویه نیز هستیم.

در نخستین سال‌های تأسیس حکومت، اورخان در راستای استحکام بخشیدن به قدرت و فرمان‌روایی‌اش توجه ویژه‌ای به تشکیلات نظامی و سازماندهی ارتش داشت که از اصلی‌ترین اقدامات او محسوب می‌شد (لاموش، ۱۳۱۶: ۲۳). منشاء این نیروی نظامی آلپرن‌های منسوب به شیخیه بودند که بعدها به طریقت بکتاشیه^۸ شهرت یافتند، و افراد ینی‌چری؛ بخشی از تشکیلات نظامی ترکان عثمانی، خود را به حاجی بکتاش (دقرن ۵۷/ق. نیمه‌ی دوم قرن سیزدهم م) پیر و مرشد این فرقه منسوب می‌سازند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۸: ۱/۶۰۰)، هم‌زمان با اورخان، سلیمان پسر او در ساماندهی البسه‌ی عثمانیان کوشید، او که به عنوان دوم وزیر عثمانی شناخته می‌شود اسکوف^۹ را میان این طایفه مرسوم کرد. اسکوف کلاه مخصوص دراویش مولوی بود و به دلیل احترام به مولانا، مرشد طریقت مولویه، در آناتولی رواج داشت، کلاه صاحب منصبان بزرگ که به شکل استوانه و مستدیر یا دایره مانند بود همان اسکوف است، (هامرپورگشتال، ۱۳۸۷: ۸۹-۱/۹۰). به نظر می‌رسد توجه عثمانی‌ها به مولویه در تشکیلات رسمی

حکومتی‌شان از همین زمان، با این اقدام سلیمان آغاز می‌شود. ظاهراً آن‌ها با الهام از بخشی از البسه‌ی مولویه در جست‌و‌جوی یافتن هویتی متمایز از سایرین بوده‌اند. بعدها به فرمان مراد اول (۷۶۱-۷۹۱ ه.ق/ ۱۳۶۰-۱۳۸۹ م) اسکوف به عنوان کلاه قراولان خاصه و صاحب‌منصبان دولت طلادوزی شد (هامرپور گشتال، ۱۳۸۷: ۱/۱۶۷).

محمد فاتح (۸۵۵-۸۸۶ ه.ق/ ۱۴۵۱-۱۴۸۱ م) نیز به نوعی دیگر به مولویان توجه داشت و نزد وی افراد منسوب به مولویه مورد احترام بودند، او پس از تصرف قسطنطنیه (۸۵۷ ه.ق/ ۱۴۵۳ م) برای پیشرفت آینده‌ی شهر که ساکنین و هویتی بیزانسی داشت تدابیر ویژه‌ای اندیشید، مانند کوچ اجباری مردم سایر نواحی به شهر جدید استانبول (اینالچق و گوک بیلگین، ۱۳۸۷: ۵ و ۸)، از جمله‌ی این شهرها قونیه بود که نماینده‌ی سلطان افرادی از حرف و صنایع مختلف را از شهر مذکور به استانبول کوچانید، در میان آن‌ها یکی از اولاد مولوی بود که مثنوی هم با خود به همراه داشت، سلطان پس از آگاهی از این موضوع مولوی‌زاده را از تبعید معاف کرد و با احترام و هدایایی او را به قونیه بازگرداند (هامرپور گشتال، ۱۳۸۷: ۱/۵۸۳). فاتح هم‌چنین یکی از کلیساهای قونیه را به زاویه‌ی^{۱۱} درویشان تبدیل کرد که متن وقف‌نامه‌ی آن به این شرح است؛ «در زاویه باید شیخی باشد و ناظری در زاویه حضور داشته باشد که به غذای مجاوران نظارت کند- یک حافظ روزهای جمعه بعد از نماز جمعه در مجلس سماع، مثنوی تدریس کند و در پایان صحبت و مجلس سماع، مجلس با عشری از قرآن پایان رسد، چهار مرد که مولویان اصطلاحاً مطرب گویند، بر سیل عادت مجالس سماع برپا دارند» (تفضلی، ۱۳۷۰: ۷۲).

فاتح هم‌چنین وزیری از طریقت مولویه در دربار داشت، این مولویه با نام قرامانلی محمدپاشا آخرین وزیر سلطان محمد به شمار می‌آید، که از صنف علما بود، ابتدا تدریس می‌کرد، سپس نشانچی^{۱۱} شد و در سال ۸۸۲ ه.ق/ ۱۴۷۷ م با مرگ سنان‌پاشا به مقام وزارت اعظم منصوب گردید (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۹: ۲/۵۵۹). شخصیتی چون

قرامانلی نشان می‌دهد اگر چه مولویه مانند بکتاشیه در تشکیلات عثمانی رسماً به سازمان یا نهادی چون ینی‌چری وابسته نیستند اما در دربار می‌توانند مقاماتی کسب کنند. این وزیر عالم و دانشمند به دلیل وضع قوانین دولت عثمانی در عهد فاتح شهرت دارد (هامرپورگشتال، ۱۳۸۷: ۱/۶۴۴)، قرامانلی مانند سایر مولویان اهل ادب بود و در شعر «نشانی» تخلص می‌کرد (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۹: ۲/۵۵۹).

سلیم اول (۹۱۸-۹۲۶ ه.ق/۱۵۱۲-۱۵۲۰ م) نیز که در میان سلاطین عثمانی از نظر دانش، شعر و عرفان برترین مقام را دارد، به مولویه و تربت مولانا ارادت داشت، او به فارسی شعر می‌سرود، و در اثنای سفرهایش بارها به زیارت تربت مولوی رفته است و یک راه آبی در قونیه تا خانقاه مولوی احداث می‌کند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۹: ۲/۳۲۷-۳۶۶).

سلیمان کبیر (۹۲۶-۹۷۴ ه.ق/۱۵۲۰-۱۵۶۶ م) هم از ارادتمندان این طریقه بود و در جوار مولانا در قونیه مسجدی با دو مناره بنا نمود، هم‌چنین تالاری برای سماع یا چرخیدن در اویش مولوی با چند حجره و یک مطبخ برای فقرا احداث کرد (هامرپورگشتال، ۱۳۸۷: ۲/۱۳۲۵). او صندوقچه‌ی چوبی آرامگاه مولوی را بر مزار سلطان‌العلما (پدر مولوی) نهاد و به جای آن صندوق‌های مرمرین برای روی قبر مولوی و پسرش ساخت، در این دوره با حمایت‌های مالی سلطان عثمانی، مولویان از نظر مالی یکی از بهترین ادوار خود را داشتند، به ویژه خسرو چلبی (د. ۹۶۹ ه.ق/۱۵۶۱ م) خلیفه وقت مولویه از موقعیت ممتازی برخوردار شد (لوئیس، ۱۳۸۵: ۵۵۸) سلیمان هم‌چنین محمدبن خرم از مولویه را به عنوان یکی از چهار عالم اصلی و مدرس مدارس سلیمانیه برگزید (هامرپورگشتال، ۱۳۸۷: ۲/۱۲۳۷). خیرالدین (۸۸۲-۹۵۲ ه.ق/۱۴۷۸-۱۵۴۶ م)؛ دریاییگی مشهور سلطان سلیمان و (هامرپورگشتال، ۱۳۸۷: ۲/۱۰۹۰). شاهزاده مصطفی (د. ۹۶۰ ه.ق/۱۵۵۳ م) فرزند سلیمان که اهل شعر و ادب بود، نیز به مولویه گرایش داشتند (هامرپورگشتال، ۱۳۸۷: ۲/۱۲۱۵).

احمد اول (۱۰۱۲-۱۰۲۶ه.ق/۱۶۰۳-۱۶۱۷م) از معروف‌ترین سلاطین عثمانی پیرو مولویه است، ظاهراً او در مجالس سماع شرکت می‌کرده و سایرین را هم به پیروی از مولوی تشویق می‌نموده، او در شعری ارادت خود را به مولوی و مثنوی نشان داده است^{۱۲} (لوئیس، ۱۳۸۵: ۵۵۹). از نکات مهمی که در حیات سیاسی مولویه و رابطه‌ی این طریقت با دولت دارای اهمیت است مربوط به سده‌ی ۱۰ه.ق/۱۶م یعنی اوج جنگ‌های ایران و عثمانی است، به ویژه در زمان سلیم اول و سلیمان چرا که در این هنگام بسیاری از طریقت‌ها خاصه بکتاشیه که به ینی‌چری منسوب بودند، مورد تعقیب حکومت قرار می‌گیرند اما خطری متوجه‌ی مولویان نیست. بکتاشی‌های ینی‌چری خود را به حضرت علی (ع) (د ۴۰ه.ق/۶۶۰م) متصل می‌نمودند و اندیشه‌های غالی میانشان رواج داشت (شیبی، بی‌تا: ۹۶)، هم‌زمان با ظهور دولت شیعه مذهب صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ه.ق/۱۵۰۱-۱۷۲۲م) این دست اعتقادات بکتاشی‌ها نگرانی خاطر سلاطین عثمانی را به همراه داشت به گونه‌ای که بایزید دوم به دلیل آن که مبادا سپاهیان‌اش از اعتقادات صفویان آگاهی یابند و دست به شورش زنند چندان علاقه‌ای به رویارویی با شاه اسماعیل (د ۹۳۰ه.ق/۱۵۲۴م) نداشت (شاو، ۱۳۷۰: ۱۴۵-۱/۱۴۶)، از سویی تبلیغات صفویه در میان ترکمان‌های آناتولی مخصوصاً در جنوب غرب، که همواره صفویان طرفدارانی داشتند، منجر به مشکلاتی برای عثمانی‌ها شد، از جمله سال ۹۱۷ه.ق/۱۵۱۱م اقدامات شاه‌قلی نامی که وابسته به صفویان بود موجب قیامی بزرگ در آنتالیا شد به طوری که هزاران تن از سربازان فرستاده‌ی سلطان عثمانی که جهت سرکوبی این قیام اعزام شده بودند، به شاه‌قلی پیوستند (شاو، ۱۳۷۰: ۱/۱۴۶)، یا در زمانی که سلیم اول پس از شکست ارتش صفویان در چالدران (۹۱۹ه.ق/۱۵۱۴م) تبریز را تصرف کرد و قصد پیشروی داشت به دلیل شورش ینی‌چری‌های تحت تعلیم طریقت بکتاشی، مجبور شد به استانبول عقب‌نشینی کند (دونمز، ۱۳۸۹: ۲۲).

قیام‌های جلالی نیز اغلب بکتاشی‌ها را جذب می‌کرد حال آن‌که نامی از حضور و گرایش طریقت مولویه به جلالی‌ها نیست. ترکمان‌های مناطق شرقی آناتولی حتا در زمانی که صفویان از حمایت آن‌ها دست کشیدند هم‌چنان برای حکومت مرکزی مشکل‌آفرین بودند، این گروه‌ها به گسترش نفوذ حکومت در منطقه‌ای که از دیرباز در آن آزادانه سکونت و غارت می‌کردند اعتراض داشتند، اعتقادات مذهبی آن‌ها که مخالف عثمانی بود تا حدی بازگو کننده‌ی خواست آنان مبنی بر استقلال سیاسی به حساب می‌آمد، کشتار خونین سلیم در سرکوب طرفدارن صفویان میان ترکمانان خشم این گروه‌ها را دو چندان کرد. در سال ۹۲۶ه.ق/۱۵۲۰م اواخر دوره‌ی سلیم اول، به رهبری جلال نامی از مبلغان صفوی در میان عشایر نزدیک توقات شورشی رخ داد، جلال ادعای مهدویت کرد و کشاورزان و سایر عناصر ناراضی را جذب نمود و خود را شاه اسماعیل نامید او پس از کسب پیروزی‌های بسیار توسط نیروهای عثمانی سرکوب شد، از این زمان تا دو قرن هر شورش ضد اعتقادات اهل تسنن و جنبش‌های مخالف حکومت در آناتولی جلالی خوانده می‌شد(شاو، ۱۳۷۰: ۱/۱۵۹)، با توجه به همین جنبش‌ها شاهد کوچانیدن علویان در زمان سلیم و سلیمان هستیم که منجر به واکنش و مخالفت علویان، بکتاشیان و ملامتیان^{۱۳} نسبت به سیاست‌های دینی عثمانی‌ها گردید(گولپینارلی، بی‌تا: ۱۴۱). از دیگر سوی برخلاف این اقدامات ضد حکومتی بکتاشی‌ها و همراهی ایشان با دشمن عثمانی، یعنی صفویان؛

مولویه با دور نگه داشتن خود از هر نهضت دینی-سیاسی در امپراتوری عثمانی موقعیت‌اش را تحکیم بخشید و جز در موارد معدودی مورد تعقیب حکومت قرار نگرفت، که ذکر آن خواهد آمد(امامی خوئی، ۱۳۹۲: ۱۱۶-۱۱۷)، در واقع مولویه بیش از آن‌که به شیعه و شیعیان، همانند آن‌چه در مورد بکتاشیه گذشت، گرایش داشته باشد با اهل سنت و اعیان امپراتوری در ارتباط بود (لوئیس، ۱۳۸۵: ۵۲۷)، البته مولویه هم مانند سایر اهل تصوف به حضرت علی (ع) ارادت داشت اما فارغ از گرایشات غلات

شیعه بود(همایی، ۱۳۷۶: ۱/۵۲). از دیگر تفاوت‌های قابل ذکر میان مولویه و بکتاشی‌ها رواج بیش‌تر بکتاشی‌گری میان روستائیان بود در برابر مولویه که اغلب پیروانی در نظام شهری و مدنی داشت^{۱۴} (لوئیس، ۱۳۷۲: ۵۶۳).

سؤالی در این‌جا می‌توان طرح کرد که اگر طریقت بکتاشی با گرایش‌های سیاسی-مذهبی به صفویان و شیعیان موجب نگرانی دولت عثمانی بوده‌اند، تمایل مولویه به زبان و فرهنگ ایرانی نمی‌توانست موجب جذب آن‌ها به صفویه شود؟ پیش از این به مثنوی-خوانی و تدریس آن در امپراتوری عثمانی اشاره شد و می‌توان گفت مولویان مروج اصلی زبان فارسی در عثمانی بودند، سلاطین این امپراتوری به ویژه سلیم یاوز اگر چه حتا در اوج نبرد و درگیری با ایرانیان برای مقاصد ادبی خود از زبان فارسی بهره می‌گرفتند(برون، ۱۳۵۱: ۳/۱۵۳). اما براساس تعصبات دولت سنی مذهب عثمانی زبان فارسی مردود بود و عثمانیان مثلی داشتند که؛ «هر کسی که فارسی می‌خواند نیمی از ایمانش بر باد رفته است»(لرد کین‌راس، ۱۳۷۳: ۱۶۴). در کنار زبان فارسی مولوی‌خانه‌ها مروج سایر فرهنگ‌های ایرانی مانند نوروز هم بودند(ریاحی، ۱۳۶۹: ۹۶). اما این امر موجب خشم حکومت نسبت به مولویان نبود، به نظر می‌رسد این گرایش‌ها مولویان در برابر مسئله‌ی بکتاشیان که تمایلات سیاسی-مذهبی نسبت به صفویه داشتند، بسیار کم اهمیت‌تر بوده است و هرگز مشکلات و پیامدهای سیاسی-مذهبی برای عثمانی به همراه نداشته است. البته این بدان معنا نبود که مولویه هرگز خود را رودر روی دولت قرار ندهند، در برابر این دوران که مولوی‌ها کاملاً مطیع و هواخواه سیاست‌های عثمانی هستند، شواهدی نیز مبنی بر کشمکش و اختلاف میان این طریقت با حکومت عثمانی وجود دارد، که در ادامه خواهد آمد.

شورش آبازه محمدپاشا حاکم ارزروم از جمله حرکت‌های ضد دولتی بود که مولویه با آن‌ها همکاری داشت(گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۳۱). این شورش متأثر از فضای قحطی، ناامنی و آشوب‌های پس از قتل سلطان عثمان دوم(۱۰۲۷-۱۰۳۱ه.ق/۱۶۱۸-۱۶۲۲م) و

سؤ تدبیر حسین پاشا صدراعظم سلطان جدید؛ مصطفای اول (۱۰۳۱-۱۰۳۲ ه.ق/۱۶۲۲-۱۶۲۳ م) وقوع یافت (شاو، ۱۳۷۰: ۱/۳۳۴). آبازه با بهره‌گیری از موقعیت موجود لشکری عظیم فراهم آورد و بر بیش‌تر مناطق شرقی آناتولی تسلط یافت، هرچند او موفق شد به تدریج در سراسر آناتولی از مردم عادی تا درباریان هواخواهانی بیابد، اما در نتیجه‌ی عزل صدراعظم توسط ینی‌چری و علما، و انتصاب مراد چهارم (۱۰۳۲-۱۰۳۳ ه.ق/۱۶۲۳-۱۶۴۰ م) به سلطنت شرایط برای آرام ساختن آبازه فراهم آمد (شاو، ۱۳۷۰: ۳۳۴-۳۳۵). مراد با بخشش محمدپاشا و واگذاری والی‌گری بوسنه (۱۰۳۸ ه.ق/۱۶۲۸ م) به این شورشی موفق به متوقف نمودن او شد (چارشی‌لی، ۱۳۷۲: ۲۲۰-۳/۲۲۱). هرچند گزارشی از مجازات و تعقیب مولویه به دلیل همکاری با قیام نام‌برده نیست، اما رئیس تکیه‌ی قونیه توسط مراد عزل می‌شود، علت برکناری او ظلم به مردم و ذخیره‌ی موقوفات و عدم مصرف مبالغ موقوفات در جای خود بوده است، حتا سلطان درصدد قتل او بود که وساطت مفتی و سایر بزرگان صرفاً به تبعید او به شهر استانبول منتهی می‌شود، پس از آن مراد چهارم خود شیخی جدید از مولویان به تکیه‌ی قونیه منصوب کرد (هامریورگشتال، ۱۳۸۷: ۳/۱۰۳۲). به نظر می‌رسد مشارکت مولویه با آبازه در این برخورد سلطان بی‌تأثیر نبوده است.

یکی از دشوارترین برهه‌های تاریخ تصوف خاصه مولویه سده‌ی ۱۱ ه.ق/اواسط ۱۷ م با منازعات جدی میان علما و فرق صوفیه رقم خورد، فقها مخالفت سرسختانه‌ی خود را با صوفی‌گری آغاز و اجرای آزادانه‌ی سنن فرق مختلف را مانند مولویه نکوهش کردند. برخلاف پیران متصوفه، روحانیون حاضر به گفت‌وگویی مسالمت‌آمیز جهت حل اختلافات دو طرف نبودند و تنها از طریق تهدید به قتل و ویرانی تکایا حاضر به رویارویی با فرق صوفیه می‌شدند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۷۲: ۴۶۱-۳/۴۶۲). گمان می‌رود سران صوفیه می‌کوشیدند از طریق مذاکره ادلّه‌ی کافی در دفاع از خود و سنن‌شان ارائه دهند، تا از خشونت علما جلوگیری و رضایت آنان را جهت اجرای آزادانه‌ی رسوم

خود کسب نمایند، اما ظاهراً روحانی‌ها به دلیل نامشروع پنداشتن این گروه به هیچ‌گفت و شنودی حاضر نبوده‌اند. مهم‌ترین مسئله‌ی مورد مناقشه سماع^{۱۵} بود، که با توجه به اهمیت سماع نزد مولویه بیش از هر طریقتی نسبت به مولویه سخت‌گیری شد، فقها رقص را حرام می‌دانستند و سماع را چیزی جز رقص نمی‌پنداشتند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۷۲: ۴۶۱-۳/۴۶۲). مولویه و سایر طریقت‌هایی که مراسم سماع را اجرا می‌کردند و حتی مردمی که به تکایای این گروه از متصوفه می‌رفتند، تکفیر شدند (اوزون چارشی‌لی: ۱۳۷۲، ۳/۴۶۳). دو جناح مخالف و موافق در داخل و خارج از استانبول با خشونت یک‌دیگر را مورد حمله قرار می‌دادند. تعطیلی خانقاه‌ها و زندانی شدن دراویش و صوفیان مردم را به ستوه آورد و منجر به گرایش روز افزون آنان به شورش‌های جلالی و یا هر گروه دیگری که در صدد سودجویی از ناخرسندی مردم بود، گردید، از جمله‌ی آن‌ها شورش آبازه حسن پاشا بود (شاو، ۱۳۷۰: ۳۵۶-۱/۳۵۷).

آبازه از سواره نظام قاپی‌قولی^{۱۶} بود که با جذب حدود ۳۰ هزار نفر هواخواه از گروه‌های مختلف که وجه اشتراکشان مخالفت و نارضایتی از حکومت بود، با انتخاب قونیه دارالارشاد مولویه به عنوان مرکز قیام‌اش، در صدد شورش بر ضد قدرت مرکزی برآمد (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۷۲: ۵۰۳-۳/۵۰۴). ظاهراً دیدار حسین چلبی (د. ۱۰۷۷ه.ق/ ۱۶۶۶م) خلیفه‌ی وقت مولویه و آبازه در انتخاب قونیه توسط این شورش تأثیرگذار بوده است (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۱۵). البته شواهد لازم و کافی دیگری در تأیید این گفته یافت نشد، در هر حال دولت پس از کام‌یابی در قتل سران اصلی شورش (۱۰۶۹ه.ق/ ۱۶۵۹م) بازجویی و تفتیش خود را در بین مظنونان آغاز نمود (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۷۲: ۵۱۳-۳/۵۱۴).

نقل است هنگامی که اسماعیل پاشا نماینده‌ی حکومت جهت پاکسازی قونیه بدان منطقه وارد شد، طی بازجویی از هشت نفر، همگی خود را دراویش مولویه معرفی کردند، اسماعیل پاشا گفت، افراد طریقت مولویه یا مثنوی می‌خوانند یا نی می‌نوازند و یا سماع

می‌کنند و شخصی که یکی از این‌ها را بداند او از مولویان است، پس دستور داد برای امتحان کردن آنان مثنوی و نی در اختیارشان بگذارند، ۴ نفر موفق به سماع و نواختن نی و مثنوی خوانی شدند اما ۴ نفر دیگر نتوانستند، ۴ نفر مولویه آزاد شدند اما دیگران پس از ادامه بازجویی‌ها مشخص شد که از شورشیان آبازه هستند و به قتل رسیدند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۷۲: ۳/۵۱۷). نکته‌ی جالب توجهی که در بازجویی قونیه می‌توان یافت آن است که، گروهی در پوشش مولویان و با منسوب نمودن خود به این طریقت، درصدد برآمدند جان خویشان را حفظ نمایند، گویی از در امان ماندن مولویه آگاهی داشتند، حتی اگر این روایت ساختگی باشد، دلیل این مدعاست که باز هم مولویه نقش جدی در مبارزه ضد حکومت و مخالفت با دولت ایفا نکرده است. در کنار سرکوب آبازه، حکومت با تبعید کردن روحانیون مخالف صوفیه به قبرس، به مناقشات دو جناح پایان داد و در واقع بار دیگر رضایت فرق صوفیه و دوست‌داران آنان را جلب نمود (شاو، ۱۳۷۰: ۱/۳۶۰).

مولویه و سلیم سوم

سلیم سوم، سلطان اصلاح‌طلب عثمانی نیز به مولویان توجه ویژه‌ای داشت، او خود هنرمند، موسیقی‌دان و از مریدان مولویه بود که پیش از جلوس بر تخت سلطنت هم به مولوی‌خانه‌ی غلظه^{۱۷} می‌رفت. سلیم سوم چند آهنگک عرفانی و غیرعرفانی ساخت که قطعه‌ی «سوز دل آرا»، که نام فارسی آن جلب توجه می‌کند، با هدف اجرای آن در مراسم سماع درویشان تنظیم شده بود (تفضلی، ۱۳۷۰: ۷۵-۷۶). سلیم از زیارت‌کنندگان همیشگی مولوی‌خانه به شمار می‌رفت و تقاضای اجرای سماع می‌نمود، ظاهراً همین موضوع در برگزاری هر روزه‌ی سماع مؤثر بوده است (Yazici, 1991: 885).

با وجود این علاقه‌ی سلیم به مولویه و آهنگ‌سازی برای سماع دراویش، مولویان اجرای «سوز دل آرا» را در مولوی‌خانه‌ها ممنوع اعلام کردند، چراکه مخالف تجددگرایی سلیم سوم بودند و اصلاحات او را چیزی جز غرب‌گرایی نمی‌دانستند، به دیگر سخن رهبران مولویه؛ هم‌چون سران دینی و ینی‌چری‌ها، اقدامات سلیم را کفر و او را کافر می‌دانستند، این قطعه موسیقی تنها در قرون بعد اجازه‌ی اجرا در مولوی‌خانه‌ها یافت و مرسوم گردید (تفضلی، ۱۳۷۰: ۷۵-۷۶).

لازم به توضیح است که؛ مولویه ضمن آن‌که ادیبانی ارزشمند بودند، هنرپرور هم به شمار می‌رفتند. علاقه فراوان مولویان به موسیقی یکی از علل پیشرفت این هنر و آهنگ‌سازی در امپراتوری عثمانی به شمار می‌رفت، سایر هنرمندان نیز اغلب از مولویه محسوب می‌گردند، چنان‌که مشهورترین خوش‌نویسان و مینیاتورست‌ها از طریقت مولویه بودند (شیمیل، ۱۳۷۴: ۵۱۹). اسماعیل دده یکی از این هنرمندان موسیقی‌دان بود که تحت حمایت سلیم سوم قرار گرفت (تفضلی، ۱۳۷۰: ۲۰۲).

محمد اسعد افندی (د ۱۲۱۳ ه. ق/ ۱۷۹۸ م) مشهور به غالب دده یا شیخ غالب معروف‌ترین مولویه و آخرین شاعر قابل ذکر حوزه‌ی ادبیات کلاسیک، در دربار سلیم بود. سلیم از مشوقان اصلی غالب در ادبیات و شعر به شمار می‌رفت، به گفته‌ی شاو شاید این برخورد سلیم با غالب کوششی در جهت جلب موافقت روحانیون برای اصلاحات بوده است. به فرمان سلیم اشعار غالب دده در سطح گسترده‌ای انتشار یافت، او همواره در حضور سلطان، مادر و خواهر او اشعار خود را می‌خواند، مجموعه شعرهای تقدیمی او به درباریان از بهترین سروده‌های غالب دده به حساب می‌آید. به همت او در زمان سلیم تکیه‌ی غلطه به یک کانون مهم فرهنگی- مذهبی تبدیل می‌شود (شاو، ۱۳۷۰: ۱/۵۰۷). در واقع با وجود مخالفت جدی مولویان با اصلاحات، سلیم سوم در دربار خود یک مولوی همراه و متمایل به نوسازی داشته است، چنان‌که گولپینارلی شعری را از غالب

دده ذکر می کند که در آن با حمایت از سلیم سوم می کوشد او را احیاء کننده‌ی دین و دنیا معرفی سازد:

«مجدد اولدوغی سلطان سلیمین دین و دنیایه

نمایاندور بو نوپوشیده سیندن قبر ملایه»

یعنی: «از رو پوشی جدیدی که سلطان سلیم برای قبر مولانا فرستاده، معلوم می شود که وی تجدید کننده‌ی دین و دنیاست» (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۲۲).

به نظر می رسد مضامین اشعار غالب دده که مبنی بر حمایت از سلیم و اصلاحات او می باشد، عامل نشر گسترده‌ی آن‌ها توسط این سلطان بوده است، تا شاید از این راه درباریان را موافق اصلاحات خود گرداند یا حتا اذهان مردم را برای تغییرات آماده کند. سلیم با وجود مخالفت مولویان با اصلاحات و حتا اعتقاد به کافر بودن او که ذکرش گذشت، هنگام تدوین نظام جدید، و نوسازی ارتش بکتاشیه را برکنار و سپاهیان را تحت نفوذ معنوی مولویه قرار داد (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۲۰۳).

به نظر می رسد در برخورد سلیم با مولویه به خوبی استفاده‌ی ابزاری سلاطین عثمانی از طریقت‌ها دیده می شود در واقع حمایت و ابراز علاقه‌ی گسترده‌ی سلیم از مولویان را تا حد زیادی می توان جهت کسب رضایت مولویه با اصلاحات پنداشت. شاید غالب دده هم از مخالفان اصلاحات بوده که با امتیازات و توجه سلیم تسلیم نظرات او شده و سلیم با سودجویی از نفوذ یک موافق با نوسازی از خود مولویان، درصدد جذب ایشان به برنامه هایش بوده است.

مولویه و محمود دوم

محمود دوم هم در برنامه‌های اصلاحی خود مانند سلیم با مخالفت مولویان روبه رو شد، اما برخلاف سلیم که یک مولوی موافق خود در باب عالی داشت، در دربار او یک

مولوی مخالف سرسخت با اصلاحات به اسم محمدسعید حالت‌افندی (د ۱۲۳۸ ه.ق/۱۸۲۲ م) نفوذ یافته بود و جناح مخالف با اصلاحات را رهبری می‌کرد (شاو و کورال شاو، ۱۳۷۰: ۲/۳۳).

حالت‌افندی اگر چه در مدارس دینی تحصیل نموده بود اما در دربار عثمانی عهده‌دار مشاغل دیوانی شد. او از مشایخ صوفیه و از مریدان غالب دده که ذکر آن گذشت به شمار می‌رفت (آقشین، ۱۳۸۷: ۴۸۸). همین نزدیکی او به غالب دده منجر به تکمیل تحصیلات او در حوزه‌ی ادبی هم شد (kuran, 1986:90). در سال ۱۲۱۸ ه.ق/۱۸۰۳ م به عنوان سفیر عثمانی در فرانسه برگزیده شد، با وجود این منصب و اقامت او در فرانسه نه تنها جذب تمدن غربی نشد بلکه از آن پس سرسختانه‌تر ناموافقی خویش را با اصلاحات غرب‌گرایانه و فرهنگ غربی ابراز داشت (آقشین، ۱۳۸۷: ۴۴۸). او حتا در ائتلاف محافظه کارانه‌ای که به سقوط سلیم سوم انجامید شرکت نمود، دوران مصطفی بی‌رق‌دار به اتهام گرایش به بریتانیا و هواخواهی از آن به کوتاهیه تبعید شد، بعدها در ۱۲۲۵ ه.ق/۱۸۱۰ م به دلیل پایان بخشیدن به سلطنت دیرپای سلیمان آقا رهبر مملوک بغداد که، منجر به تحکیم قدرت عثمانی در عراق گردید، مورد توجه محمود دوم قرار گرفت، از این رو مقام مباشر سلطان یا کدخدای رکاب همایون شد، سپس منصب نشانچی در دیوان عالی یافت، هر چند محمود دوم همواره در امور سیاسی و نظامی با او مشورت می‌کرد، اما حالت‌افندی با هر اقدام اصلاحی و نوگرایانه به ویژه نوسازی در سپاه‌ینی چری مخالفت می‌ورزید و پیمانی از نیروهای سیاسی محافظه‌کار در دربار به وجود آورد، چنین می‌نماید که تضعیف مقامات ولایتی توسط حالت‌افندی در راستای تقویت دوستان خود یعنی ینی‌چری‌ها و علما و در واقع از میان برداشتن دشمنان آنان در آن نقاط بوده است، محمود دوم تنها با کنار زدن او بود که موفق به ادامه‌ی اصلاحات شد (شاو و کورال شاو، ۱۳۷۰: ۳۳-۳۴/۲).

روابط افندی و یونانی‌ها فرصت مناسبی برای حذف او بود؛ افندی در نتیجه‌ی روابطی که با یونانیان داشت ثروتی فراهم آورد که با بهره‌گیری از این ثروت موفق به مطیع ساختن ینی‌چری‌ها گردیده بود، او با تکیه بر این گروه و کسب وفاداری آنان مخالفان خود را به وحشت می‌انداخت. او در اوایل کار سیاسی خود در مقام منشی‌گری رجال عثمانی با یونانی‌های فناری^{۱۸} که دارالترجمه‌ی باب عالی را اداره می‌کردند و از اشراف-زادگان تحصیل کرده در ممالک دیگر و اغلب مشاور امور خارجه بودند، در ارتباط بود، این دوستی او با یونانیان فناری در موقع اصلاحات محمود دوم موجب بدگمانی-هایی نسبت به وی شد که رقبای سیاسی‌اش به این مسئله دامن می‌زدند. سرانجام سیاست از میان بردن تپه دلنلی علی‌پاشا، والی قدرتمند یانیه، که زمینه‌ی استقلال‌خواهی یونانی‌ها را فراهم نموده بود، به دنبال آن شکست ینی‌چری‌های مورد حمایت افندی از یونان، و روابط دیرینه‌ی حالت‌افندی با یونانی‌ها موجب گردید او به عنوان عامل اصلی فاجعه‌ی یونان شناخته شود و بهترین فرصت برای عزل و مجازات او فراهم آید (آقشین، ۱۳۸۷: ۴۴۸). از این رو در ۱۲۳۸ ه.ق/۱۸۲۲م به قونیه تبعید شد و کمی بعد اعدام گردید، سر او به استانبول آورده شد و در خانقاه مولویه غلظه نزدیک کتابخانه‌ای که خود تأسیس نموده بود، به خاک سپردند (kuran, 1986:91).

در ادامه‌ی مسیر اصلاحات؛ ناکامی‌های ینی‌چری در شورش یونان، در برابر موفقیت ارتش حاکم مصر و دست‌نشانده‌ی محمود دوم؛ محمدعلی پاشا (۱۲۶۵ ه.ق/۱۸۴۹م) در واقعه‌ی اخیر، زمینه‌ای دیگر برای ضربه‌ی نهایی به ینی‌چری و نوسازی آن فراهم آورد، سپاهیان محمدعلی با معیارهای اروپایی منضبط و تعلیم دیده شده بودند، ینی‌چری‌ها دیگر قهرمانان شکست‌ناپذیر امپراتوری نبودند، بلکه منبع اصلی بسیاری مفاسد و مشکلات به حساب می‌آمدند که دنبال نمودن برنامه‌های اصلاحی منوط به حذف این گروه بود، محمود مقاماتی که موافق با سیاست‌های او بودند را به دربار وارد کرد و با این که قصد داشت لشکر را بر اساس نظام جدید سلیم تنظیم کند، اما عنوان آن را

اصلاحات جدید نگذاشت و تنها به اسم احیای نظام قدیم و با کسب حمایت مفتی اعظم و علما موفق به تغییرات و صدور فرمانی جدید در ارتش گردید (لرد کین راس، ۱۳۷۳: ۴۷۲). اما ینی چری‌ها برنامه‌های جدید را نپذیرفته و بار دیگر دست به شورش زدند (۱۲۴۲ ه. ق/ ۱۸۲۶ م)، واکنش حکومت قتل عام وسیع ینی چری‌ها بود. فرقه‌ی دراویش بکتاشیه نیز که قرن‌ها با ینی چری هم‌دستی و مشارکت داشتند به دنبال واقعه‌ی اخیر غیرقانونی اعلام شد و خانقاه‌هایشان منحل گردید (حضرتی، ۱۳۸۹: ۱۲۸-۱۲۹). طرفداران اصلاحات این واقعه را «رویداد خجسته» نامیدند و سپاه جدید «سربازان ظفرمندی محمدی» با تکیه بر نیروهای ترک تأسیس شد (لرد کین راس، ۱۳۷۳: ۴۷۳-۴۷۴).

محمود دوم از این پس وظایف بکتاشیان در ینی چری را به مولویان و نقشبندیان واگذار نمود (لوئیس، ۱۳۸۵: ۵۶۳). از انحلال بکتاشیه محمود دوم توجه خاص خود را معطوف به مولویه نمود و اغلب به خانقاهات ایشان می‌رفت (گولپینارلی، بی تا: ۱۶۴). ضمن آن که انتساب دوباره‌ی ینی چری به طریقت‌ها نشان می‌دهد هم‌چنان پشتوانه‌ی معنوی و ارتباط قدسی نظامیان به عنوان یک ضرورت به حساب می‌آمده (گولپینارلی، ۱۳۷۸: ۲۰۳). پیش از این به خوشنامی مولویه نزد علمای اهل سنت اشاره شد، از نکات جالب توجه آن است که در کنار مولویه طریقت دیگر منتخب محمود دوم، یعنی نقشبندیه نزدیک‌ترین طریقت به تسنن است. اصل طریقت نقشبندیه از آسیای مرکزی بود که اواخر قرن ۹ ه. ق/ ۱۵ م توسط شاعری الهی نام به قلمرو عثمانی راه یافت (لوئیس، بی تا: ۲۲۸-۲۲۹).

نتیجه گیری

مقاله‌ی حاضر در راستای تبیین روابط مولویه با برنامه‌های اصلاحی در عصر سلیم سوم و محمود دوم عثمانی تلاش نمود؛ مولویه طریقتی است که متأثر از شخصیت مولانا شاعر

و صوفی سده‌ی ۷۰۵ ق/۱۳ م شکل گرفته است. کوشش‌های جانشینان او و پیروان‌اش رسماً به تأسیس یک فرقه‌ی صوفیه انجامید. این طریقت از نخستین روزهای شکل‌گیری دولت عثمانی روابط پایداری با سلاطین آن برقرار نمود، که غالباً مسالمت‌آمیز، و به استثنای برخی برهه‌ها به دور از دشمنی و خصومت بوده است. ابتدا در زمان سلیم سوم و سپس محمود دوم مولویه جایگزین دیگر طریقت مهم امپراتوری یعنی؛ بکتاشیه در تشکیلات ینی‌چری می‌گردد، که می‌بایست آن را اوج قدرت و نفوذ این فرقه در دولت مذکور دانست. از نکاتی که در باب اصلاحات دو سلطان اخیر و مولویه جلب توجه می‌کند؛ عدم موافقت پیران و برخی سیاست‌مداران مکتب مولویه با اصلاحات است که آن را غرب‌گرایی و کفر می‌دانستند، با این حال دو سلطان به مولویه روی آوردند و پشتوانه‌ی جدید معنوی ارتش تازه تأسیس را این فرقه ساختند. ظاهراً دو ویژگی مولویه در توجه به این فرقه در برنامه‌های اصلاحی اثرگذار بوده است، یکی گرایش بیش‌تر مولویه به مذهب اهل تسنن در برابر بکتاشیه‌ی متمایل به علوی‌گری، دیگری عدم وجود خصومت سیاسی یا مذهبی جدی بین مولویه و عثمانی در تاریخ این طریقت و دولت.

پی‌نوشت

- ۱- در یک نگاه کلی سلسله‌ی عثمانی را می‌توان به چهار دوره تقسیم کرد؛ ۱. شکل‌گیری و استحکام (۶۷۹-۸۵۷ ه.ق / ۱۲۸۰-۱۴۵۳ م.)، ۲. دوران طلایی (۸۵۷-۹۷۳ ه.ق/ ۱۴۵۳-۱۵۶۶ م.)، ۳. توقف و افول (۹۷۳-۱۱۳۰ ه.ق/ ۱۵۶۶-۱۷۱۸ م.)، ۴. عصر اصلاحات و زوال (۱۱۳۰-۱۳۴۱ ه.ق/ ۱۷۱۸-۱۹۲۳ م.) (حضرتی، ۱۳۸۹: ۹۹).
- ۲- برای شرحی مختصر و کامل در باب اصلاحات در عثمانی از دوران لاله تا پایان کار محمود دوم نک: حضرتی، حسن (پاییز ۱۳۸۴)، **اصلاحات در امپراتوی عثمانی (از عصر لاله تا عهد تنظیمات)**، تاریخ اسلام، صص ۱۲۵-۱۶۰، ش ۲۳.

- ۳- در طریقت‌های صوفی به زنجیره‌ای از بیعت‌ها از شیخی به شیخی دیگر که تا پیر طریقت می‌رسد و در نهایت از طریق انتساب به حضرت علی (ع) یا ابوبکر به حضرت محمد (ص) منتهی می‌گردد، سلسله می‌گویند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۵۱).
- ۴- برای آگاهی کامل و مفصل از تاریخ زندگانی و آراء و اندیشه‌های مولوی نک. به: گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۵)، **مولانا جلال الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها**، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳. و بیانی، شیرین (۱۳۸۴)، **دمساز دو صد کیش**، تهران: جامی. هم‌چنین فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۹۰)، **رساله و تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور به مولوی**، تهران: زوار.
- ۵- چلبی در ترکی منطقه‌ی آناتولی یعنی سرور من که اسم خاص حسام‌الدین شده است (افشاری، ۱۳۸۸، ۲۱۴).
- ۶- مولوی اشعاری هم به زبان ترکی دارد که نمونه‌هایی از ادبیات ترکی آناتولی در قرن ۱۳م محسوب می‌شود، مانند:

«گله سن بو ندا سنه من غریضم یوق ایشیدور سن
قالا سن آندا یا ووزدور یا لونوز قانده قالور سن
چلبی دور قا مو دیر لیک چلبه گل نه گرز سن
چلبی قولارین ایسته ر چلبی یی نه صانور سن
نه اوغور دور نه اوغور دور چلب آغزیندا قیغیر ماق
قولا غون آچ قولاغون آچ بولا کیم آندا دولار سن»

ترجمه: «بیانی اینجا هیچ غرض و نیت بدی ندارم آیا می‌شنوی/ آنجا ماندنت بد است، تنها کجا می‌مانی تمام زندگی شیخ طریقت است به سوی خدا بیا چه می‌گرددی/ شیخ مریدانش را می‌خواهد شیخ را چه تصور می‌کنی چه سعادت‌ی است خدا را در دهان خواستن/ گوش فرادار گوش فرادار بلکه از آن پر بشوی» (هیئت، ۱۳۶۶: ۱۲۱).

گولپینارلی معتقد است ترکی مولانا بلخی بوده است که مردم آناتولی قادر به فهم آن نبودند (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ۱۴۸).

۷- آلپرها یا آلپارنلر یعنی پهلوانان واصل به حق (تاره، ۱۳۸۷: ۴۳۰).

۸- درباره‌ی روابط طریقت بکتاشیه و امپراتوری عثمانی نک: امامی خوئی، محمد تقی (۱۳۹۲)، **ترکان، اسلام و علوی گری-بکتاشی گری در آناتولی**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. و سبحانی، توفیق و قاسم انصاری (زمستان ۱۳۵۵)، **حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه**، پژوهش‌های فلسفی، صص ۵۰۵-۵۴۶، ش ۱۲۰. و شیردل، تقی و محمدحسن رازنهان (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، **بررسی نقش و کارکرد طریقت‌های صوفی در امپراتوری عثمانی با تأکید بر طریقت بکتاشیه**، تاریخ در آینه پژوهش، صص ۱۲۹-۱۵۹، ش ۳.

۹- Uskuf

۱۰- زاویه محل تجمع یا اقامت صوفیان است که به صورت خانقاه یا تکیه (تکه) هم گفته می‌شود، در آناتولی و بالکان این مکان را اغلب تکه یا تکیه می‌گویند (عدلی، ۱۳۹۲: ۷۱۸-۷۱۹).

۱۱- نشانچی یعنی دبیری که فرامین شاهان عثمانی را طغری یا مهر می‌کرد (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۹: ۲/۵۵۹).

۱۲- سروده‌ی احمد اول:

«مثنوی سین ایشدوب حضرت مولانک

گوشوار اولدی قولاً غمده کلامی آنک

دف و نی ناله قیلوب مولوی لرائتدی سماع

ایلدوق یینه صفا سینی بوگون دنیانک

امر مولایله بیر همت ائده مولانا

گله ایاقیما کم کله لری اعدانک

جد اعلالریمه همت اینده گلیمیشدر
بن ده ئو مسام نه عجب همتین اول سلطانک
بختیا بنده سی اول درگه مولانین
تخت معنیده اودور پادشهی دنیانک»

ترجمه: «مثنوی حضرت مولانا را شنیدم، کلام او چون گوهری آویزه گوشم شد. دف و نی به ناله درآمد و مولویان به سماع برخاستند، باز امروز در دنیا صفایی کردیم. مولانا به امر مولا همتی کند که سر اعداء به پیش پای من افتد. به اجداد اعلالی من همت نشان داده است، عجب نیست که من امید همت از آن سلطان داشته باشم. ای بخت بنده‌ی درگاه مولانا باش، که در تخت معنی پادشاه دنیا اوست» (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۰۴).

۱۳- درباره‌ی ملامتی نک: گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۸)، **ملامت و ملامتیان**، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران: روزنه.

۱۴- لازم به توضیح است تنها یک شاخه‌ی مولویان به نام شمس که منشاء آن کسانی چون دیوانه محمد چلبی بودند، به علوی گری گرایش داشتند، آنان مروج این اندیشه در بین روستاییان هواخواه مولویه بودند، و مانند بکتاشیه به صفویه علاقه داشتند (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۳۰-۳۳۱)، مقصود از مولویه‌ی مورد بحث در این تحقیق شاخه‌ی شهرنشین آن است، در واقع همان گونه که اسلام در آناتولی همواره دو جنبه‌ی حکومتی (علما و مدارس رسمی دینی) و مردمی (طریقه‌ها و سلسله‌های تصوف و تکایا) داشت، تصوف هم به نوعی در دو شاخه گسترش می‌یافت یکی در پیوند با شهرنشینی، دیگری با سنت روستائیان و کشاورزان و صحراگردان (تاره، ۱۳۷۸: ۴۲۹)، هم‌چنین برای شرحی مختصر از دیوانه محمد چلبی که از شمسی‌ها محسوب می‌شود، نک: زارع حسینی، سیده فاطمه (۱۳۹۲)، **دیوانه محمد چلبی**، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ج ۱۸، غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی، صص ۶۹۹-۷۰۱.

۱۵- سماع از متداول‌ترین آیین‌ها در بین مولویان بود، و علت شهرت مولویه به درویش چرخ‌زن یا رقصنده نیز همین موضوع می‌باشد، اروپائینی که به خانقاه مولویه در قونیه می‌آمدند و سماع آنان را می‌دیدند این نام را بر ایشان گذاشته بودند (نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۱۹). سماع معمولاً روزهای جمعه برگزار می‌شد، درویش لباس مخصوص به تن می‌کردند، و رقص را با چرخیدن روی پای راست آغاز می‌نمودند و به تدریج بر سرعت آن می‌افزودند (شیمل، ۱۳۷۴: ۵۱۸-۵۱۹)، این رسم نزد صوفیه رمز و استعاره‌ای از گردش افلاک و اجرام کهکشانی به شمار می‌رفت (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۸۳). اجرای این مراسم از زمان مولانا وجود داشته است و مجالس گفت‌وگو و اجرای رباب در جوار مدرسه‌ی مولوی نخستین سنگ بنای شکل‌گیری آن محسوب می‌شود (Yazici, 1991: 883). البته به‌طور کلی سماع حتا در میان مولویه، که بیش از سایرین اهمیت داشت، سهم کمی از آیین‌های فرق صوفیه را شامل می‌شد (چیتیک، ۱۳۸۶: ۱۲۳).

۱۶- نیروهای قاپی‌قولی شامل پیاده نظام ینی‌چری و جبه‌جی و توپچی، و دسته‌های سوار یا آتلی بولوکلر می‌شد که همواره به عنوان قوای مرکزی ویژه‌ی سلطان او را همراهی می‌کردند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۶۸: ۱/۵۷۱).

۱۷- غلظه (یا گالاتا) یکی از محلات بزرگ استانبول واقع در قسمت شمالی شهر بوده است (گولپینارلی، ۱۳۷۴: ۲۱۰).

۱۸- فنار یکی از محلات استانبول بوده است (آقشین، ۱۳۸۷: ۴۴۸).

منابع و مآخذ

۱. آقشین، سلجوق، (۱۳۷۸)، حالت افندی، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ج ۱۲، غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی، صص ۴۴۸-۴۴۹.

۲. افشاری، مهران (۱۳۸۸)، حسام‌الدین چلبی، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ج ۱۳، غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی، صص ۲۱۳-۲۱۵.
۳. ابن بطوطه، (۱۳۷۶)، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، بی‌جا: بی‌نا.
۴. افلاکی العارفی، شمس‌الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، با تصحیحات و حواشی و تعلیقات به کوشش تحسین یازنجی، تهران: دنیای کتاب.
۵. اوزون چارشی‌لی، اسماعیل حقی، (۱۳۶۸)، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، بی‌جا: کیهان.
۶. اوزون چارشی‌لی، اسماعیل حقی، (۱۳۶۹)، تاریخ عثمانی، ترجمه ایرج نوبخت، بی‌جا: کیهان.
۷. اوزون چارشی‌لی، اسماعیل حقی، (۱۳۷۲)، تاریخ عثمانی، ترجمه وهاب ولی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. امامی‌خوئی، محمدتقی، (۱۳۹۲)، ترکان، اسلام و علوی‌گری-بکتاشی‌گری در آناتولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. اینالجتق، خلیل و م. طیب گوک بیلگین، (۱۳۸۷)، استانبول شهر شکوه دیرین (از فتح پایتخت روم شرقی تا زوال دارالخلافه عثمانی)، ترجمه علی کاتبی، تهران: کتاب مرجع.
۱۰. ایتسکوویتس، نورمن، (۱۳۷۷)، امپراتوری عثمانی و سنت اسلامی، ترجمه احمد توکلی، تهران: پیکان.
۱۱. برون، ادوارد، (۱۳۵۱)، از سعدی تا جامی، ترجمه و حواشی علی‌اصغر حکمت، تهران: ابن‌سینا.
۱۲. بیانی، شیرین، (۱۳۸۴)، دمساز دو صد کیش، تهران: جامی.
۱۳. تفضلی، ابوالقاسم، (۱۳۷۰)، سماع درویشان در تربت مولانا، تهران: مؤلف.

۱۴. تاره، مسعود، (۱۳۷۸)، تصوف، ذیل سده های ۶-۷ق/۱۲-۱۳م و آسیای صغیر و بالکان، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۵، کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۳۹۵-۵۴۹.
۱۵. چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۶)، درآمدی بر تصوف، ترجمه محمدرضا رجبی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۶. حضرتی، حسن، (پاییز ۱۳۸۴)، اصلاحات در امپراتوی عثمانی (از عصر لاله تا عهد تنظیمات)، تاریخ اسلام، صص ۱۲۵-۱۶۰، ش ۲۳.
۱۷. حضرتی، حسن، (۱۳۸۹)، مشروطه‌ی عثمانی، تهران: پژوهشکده‌ی تاریخ اسلام.
۱۸. دونمز، نوری، (۱۳۸۹)، علویان ترکیه، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۹. ریاحی، محمدامین، (۱۳۶۹)، زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، بی‌جا: پارژنگ.
۲۰. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۳)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
۲۱. زارع حسینی، سیده فاطمه، (۱۳۹۲)، دیوانه محمد چلبی، دانشنامه‌ی جهان اسلام، ج ۱۸، غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دائره‌المعارف اسلامی، صص ۶۹۹-۷۰۱.
۲۲. سلطان ولد، (۱۳۶۷)، ولدنامه، به تصحیح جلال‌الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران: هما.
۲۳. سپهسالار، فریدون بن احمد، (۱۳۷۸)، زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی (رساله فریدون بن احمد سپهسالار)، محقق احمد بن اخی ناطور افلاکی، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: اقبال.
۲۴. سبحانی، توفیق و قاسم انصاری، (زمستان ۱۳۵۵)، حاجی بکتاش ولی و طریقت بکتاشیه، پژوهش‌های فلسفی، صص ۵۰۵-۵۴۶، ش ۱۲۰.
۲۵. شاو، استنفوردجی، (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه‌ی جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد: آستان قدس رضوی.

۲۶. شاو، استنفوردجی و ازل کورال، (۱۳۷۰)، تاریخ امپراتوری عثمانی و ترکیه‌ی جدید، ترجمه محمود رمضان زاده، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۷. شیعی، مصطفی کمال، (بی تا)، همبستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه، تلخیص و نگارش علی اکبر شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۸. شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۸۷)، مولانا دیروز امروز فردا، ترجمه و گردآورنده محمد طرف، تهران: بصیرت.
۲۹. شیمل، آنه‌ماری، (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیح عبدالرحیم گواهی، بی-جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۰. شیردل، تقی و محمدحسن رازنهان (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، بررسی نقش و کارکرد طریقت‌های صوفی در امپراتوری عثمانی با تأکید بر طریقت بکتاشیه، تاریخ در آینه پژوهش، صص ۱۲۹-۱۵۹، ش ۳.
۳۱. عدلی، محمدرضا، (۱۳۹۲)، خانقاه، دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۷۱۸-۷۳۴.
۳۲. فروزانفر، بدیع‌الزمان، (۱۳۹۰)، رساله و تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی، تهران: زوار.
۳۳. گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۸)، ملامت و ملامتیان، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه.
۳۴. گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۶۶)، مولویه بعد از مولوی، ترجمه توفیق سبحانی، بی‌جا: کیهان.
۳۵. گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۴)، در ادبیات دیوانی، ترجمه و توضیحات توفیق ه. سبحانی، تهران: سروش.
۳۶. گولپینارلی، عبدالباقی، (۱۳۷۵)، مولانا جلال‌الدین، زندگانی، فلسفه، آثار و گزیده‌ای از آنها، ترجمه توفیق هاشم‌پور سبحانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۷. گولپینارلی، عبدالباقی، (بی‌تا)، تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران: دریا.
۳۸. لاموش، (۱۳۱۶)، تاریخ ترکیه، با مقدمه: رنه پینون، ترجمه سعید نفیسی، تهران: کمیسیون معارف.
۳۹. لرد کین‌راس، (۱۳۷۳)، قرون عثمانی (ظهور و سقوط عثمانی)، ترجمه پروانه ستاری، تهران: کیهانشان.
۴۰. لوئیس، برنارد، (۱۳۷۲)، ظهور ترکیه‌ی نوین، ترجمه محسن علی سبحانی، بی‌جا: مترجم.
۴۱. لوئیس، برنارد، (بی‌تا)، استانبول و تمدن امپراتوری عثمانی، ترجمه ماه ملک بهار، بی‌جا: علمی فرهنگی.
۴۲. لوئیس، فرانکلین دین، (۱۳۸۵)، مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب؛ درباره‌ی زندگی، معارف و شعر جلال‌الدین محمد بلخی، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نامک.
۴۳. مولوی، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، ج ۱ (دفتر دوم)، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.
۴۴. مولوی، (۱۳۹۲)، مقالات مولانا (فیه مافیه)، ویرایش متن جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز.
۴۵. نفیسی، سعید، (۱۳۴۳)، سرچشمه تصوف در ایران، بی‌جا: کتابفروشی فروغی.
۴۶. هامرپور گشتال، یوزف فون، (۱۳۸۷)، تاریخ امپراتوری عثمانی، ترجمه میرزا زکی علی - آبادی، به اهتمام جمشید کیان‌فر، تهران: اساطیر.
۴۷. هولت، پی. ام.، لمبتون، ان. ک. س. و برنارد لوئیس، (۱۳۸۳)، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر و شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۴۸. هیئت، جواد، (۱۳۶۶)، سیری در تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی، تهران: نو.
۴۹. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید؟، تهران: هما.

۵۰. یوسفی حلوائی، رقیه، (۱۳۸۱)، روابط سیاسی سلاجقه ی روم با ایلخانان، تهران: امیرکبیر.

منابع انگلیسی

- Abdon-boisson, P. (1933), **La Mosquée des Roses (Gul Djami) Récit de l'Histoire Ottoman**, Paris: J. Peyronnet & Cie .
- Kuran, E. (1986), **Halet Efendi**, the Encyclopaedia of Islam, Vol. III, Liden: E. J. Brill, pp. 90-91.
- Murphey, Rhoads (2007), **Studies on Ottoman Society and Culture, 16th-17th Centuries**, Ashgate varioum.
- Yazici, T. (1991), **Mawlawiyya**, the Encyclopaedia of Islam, Vol. VI, Liden: E. J. Brill, pp. 883-888.

بررسی روانشناسی سیاسی - اجتماعی از دیدگاه ابن خلدون

آرزو شریفی^۱

چکیده

ابوزید عبدالرحمن ابن خلدون (۸۰۸- ۷۳۲هـ / ۱۴۰۶-۱۳۳۲م) یکی از بزرگترین اندیشمندان گرانمایه اسلامی است که کتاب «العبر» در هفت جلد به او تعلق دارد. مقدمه این کتاب یکی از عظیم‌ترین شاهکارهای فلسفی، تاریخی و جامعه‌شناسی در عالم اسلام بشمار می‌رود و نام ابن خلدون نیز به خاطر همین پیشگفتار پرآوازه گشته است. همچنین مرتبه فلسفی ابن خلدون تقریباً بطور کامل تحت الشعاع شهرت وی در مقام جامعه‌شناس و نظریه پرداز تاریخ قرار گرفته است. وی از مورخانی است که جامعه را از منظر «روان‌شناسی» نگاه کرده و تلاش دارد که حوادث اجتماعی را از راه تحلیل روانی در جامعه مطالعه کند. بر این اساس این پژوهش به دنبال بررسی روانشناسی اجتماعی و سیاسی از دیدگاه ابن خلدون می‌باشد.

واژگان کلیدی: ابن خلدون، روانشناسی اجتماعی، روانشناسی سیاسی.

^۱. دبیر آموزش و پرورش شهرستان سروآباد.

مقدمه و طرح مسئله

ابوزید عبدالرحمان بن محمد بن خلدون (۸۰۸-۷۳۲ قمری)، سیاست‌مدار، جامعه‌شناس، انسان‌شناس، تاریخ‌نگار، فقیه و فیلسوف مسلمان در تونس به دنیا آمد. عبدالرحمن آموزش‌های آغازین را نزد پدرش فراگرفت و سپس نزد علمای تونسی قرآن و تفسیر، فقه، حدیث، علم رجال، تاریخ، فن شعر، فلسفه و منطق آموخت (اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۶). او در دربار چند امیر در مراکش و اندلس (اسپانیا) به کار سیاسی پرداخت، اما در ۴۲ سالگی به نگارش کتابی پیرامون تاریخ جهان رو آورد که مقدمه‌ی آن بیش از خود کتاب شناخته شده است. او را از پیشگامان تاریخ‌نویسی به شیوه‌ی علمی و از پیشگامان علم جامعه‌شناسی می‌دانند (اشمیت، ۱۳۸۸: ۵۷-۵۸). وی پس از تکمیل تحصیلات در آفریقه (تونس) به مغرب (مراکش) و سپس الجزایر رفت و دوباره به مغرب بازگشت و پس از آن که اطلاعات مفیدی درباره‌ی کشورهای شمال آفریقا به دست آورد، در سال ۷۶۴ به اندلس (اسپانیای امروز) رفت و در غرناطه (گرانادا) به حضور سلطان، محمد پنجم، رسید (ثقفی، ۱۳۹۲: ۴۹).

او در زندان، به نوشتن کتاب معروف تاریخ خود به نام کتاب «العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» مشغول شد و پس از آزادی از زندان به نوشتن آن ادامه داد تا آن که کتاب را به پایان رساند. مقدمه‌ی این کتاب که اکنون با عنوان مقدمه‌ی ابن خلدون شهرت دارد. این کتاب شاهکاری بزرگ در فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی به شمار می‌آید (ثقفی، ۱۳۹۲: ۵۱).

روانشناسی اجتماعی و ابن خلدون

ابن خلدون خصوصیات روانی هر ملت را ناشی از شرایط و اوضاع و احوال مادی زندگی اعضای این جوامع می‌داند. ضمن آنکه به موروثی بودن این خصوصیات اعتقادی ندارد، تعلیم و تربیت را عامل اکتساب آنها محسوب و وسیله تثبیت خصوصیات مزبور را، عادت معرفی می‌نماید. او بیشترین فتوحات را به مردم کمتر مدنی شده چادر نشین نسبت می‌دهد، زیرا آنها فاقد قلمرو و تعلقگاه اقلیمی هستند، لذا همه مناطق برایشان خوب و مساعد بنظر می‌آید. این دلیلی که ابن خلدون برای فتوحات مختلف، از جمله فتوحات اسلامی و اشاعه اسلام ارائه می‌کند. همچنین برخی تبیین‌های او مبتنی بر ایده نژادی است، اما مفهوم نژادی از نظر ابن خلدون هیچ گونه مشابهتی با این مفهوم در نزد نظریه پردازان جدید ندارد. مفهوم مذکور از دید وی تنها شامل یک ارتباط خویشاوندی شناخته شده و فقط در بین اعضای یک قبیله است. او در این بخش دلایل جدیدی را در دفاع از اصول جزمی اسلامی ارائه می‌دهد که به هیچ وجه ایده آلیستی نیست. همچنین ابن خلدون به جای قبول نظریه برتری مسلمانان یا اصالت عرب، متوجه یک نظریه مساوات طلبانه گشته است که در ارزیابی نجابت افراد، به جای پرداختن به اصالت نژادی، به نوع زندگی اولویت می‌بخشد (آزاد ارمکی، ۱۳۷۶: ۱۵۲-۱۶۸).

در این میان گاستن بوتول^۱ ابن خلدون را با «دوگوبینو»^۲ مقایسه کرده است. از دید دوگوبینو عظیم‌ترین حوادث تاریخی در غرب در خلال قرون وسطی اتفاق افتاده است. حوادثی همچون تهاجم نظامی ژرمن‌ها، اسکاندیناوی‌ها و نورماندها. دوگوبینو موفقیت‌های جهانگیران را همچون نظر ابن خلدون تنها ناشی از حمیت و فضیلت جنگاوری آنها و زندگی ساده و مستقل ایشان نمی‌داند، بلکه او این پیروزیها را تأییدی برای برتری

^۱. گاستون بوتول جامعه‌شناسی مشهور فرانسوی در سال ۱۸۹۶ در زادگاه ابن خلدون (تونس) بدنیا آمد و در سال ۱۹۸۰ در پاریس درگذشت. تبحر یا اصلی وی در زمینه «ستیزه‌شناسی» «polemologie» و جامعه‌شناسی جنگ‌هاست. از وی تاکنون دو کتاب با عناوین «جامعه‌شناسی سیاسی» و «تبعی در ستیزه‌شناسی» به فارسی ترجمه شده است.

^۲. De Gaubineau.

نژادی فاتحین محسوب می‌کرد. بوتول می‌افزاید که در غرب سازمان فنودال باعث استحکام وضعیت ممتاز فاتحین اروپایی و تداوم تقسیماتی گردید که آنها بین کشورهای مفتوحه انجام داده بودند. تمدن شهری آرام آرام بعد از رژیم فنودال در اروپا زاده شد و این تمدن سپس موفق به انهدام این رژیم و رسیدن به مساوات گرای شد (بوتول، ۱۳۶۴: ۵۴-۶۰).

در اینجا بوتول به نکته‌ای مهم اشاره می‌کند، او وجود چادر نشینان بدوی را مانع استقرار وضعیت مشابه اروپا در افریقای شمالی می‌داند و معتقد است در این منطقه قبایل وحشی هرگز نگذاشتند رژیم فنودالی مستقر شود. قبایلی که با نام و عقیده مساوات گرای^۱ اسلامی هر لحظه شورش می‌کردند و این دخالتها و شورش‌ها باعث شد، کشورهای این منطقه در اشکال سیاسی و اقتصادی بدوی باقی بمانند (بوتول، ۱۳۶۴: ۱۲۲-۱۳۳).

همچنین در آراء ابن خلدون می‌توان «قوانین تقلید» گابریل تارد^۲ را بازیابی نمود که بر اساس نظر وی، انسان‌هایی که گرد هم می‌آیند، می‌کوشند از هم تقلید نمایند و این تمایل در این معنا نیز متجلی می‌شود که پست‌ترها از عالی‌ترها تقلید می‌کنند. می‌بینیم که ابن خلدون نیز با چند اصطلاح این قانون را عرضه می‌دارد:

«قوم مغلوب همواره شیفته تقلید از شعائر و آداب و طرز لباس و مذهب و دیگر عادات و رسوم قوم غالب است. زیرا در نهاد انسان همواره اعتقاد به کمال و برتری قوم پیروزی که ملت شکست خورده را مسخر خود می‌سازد، حاصل می‌شود» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۸۱).

ابن خلدون در چند فصل از مقدمه خود، درباره «تقلید» بحث می‌کند و احیاناً با نام‌های مختلف همچون محاکات، تشبیه، اقتداء، تلقین، از آن نام می‌برد و تأثیر و نقش تقلید و محاکات را در حیات اجتماعی به طور عموم بحث می‌کند و نقش تقلید را در انتقال و

^۱ . Egalitarisme.

^۲ . Gabriel Tarde.

گسترش تمدن و مخصوصاً تعلیم و تربیت، یادآوری می‌نماید. او می‌گوید: «قیاس و محاکات برای انسان یک طبیعت معروف است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۹).

و در جای دیگر از کتاب به انواع تقلید اشاره می‌کند و از تقلید افراد از افراد، گروه از گروه، پسران از پدران، دانش آموزان از معلمان، رعیت و ملت از زمامداران، نسل بعدی از نسل قبل، مغلوب از غالب و ملت‌های مختلف از همدیگر نام می‌برد. ابن خلدون فصل خاصی در شرح تقلید مغلوب از غالب توضیح می‌دهد و در عنوان فصل می‌گوید: «مغلوب، همواره می‌خواهد که از غالب پیروی کند؛ در همه آداب و رسوم، در شعار و سبک لباس، اندیشه، اخلاق و دیگر احوال» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۱۴۷).

او در متن فصل مزبور می‌گوید: «می‌بینی که مغلوب، همیشه در لباس و مرکب و سلاح خود، از غالب پیروی می‌کند، نه فقط آداب و رسوم، بلکه در همه احوالات» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۱۴۷). او تصریح می‌کند آدمی جمیع روش‌ها و آداب غالب را می‌پذیرد و به او اقتداء می‌کند. ابن خلدون ریشه این گرایش و اقتداء را به یک عمل روانی باز می‌گرداند و می‌گوید: «روان آدمی، همواره چنین باور دارد که غالب شده، دارای کمال است، از این رو می‌خواهد که از او پیروی کند» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۸۴).

ابن خلدون علت‌های این اعتقاد (گرایش راونی) را در سه عامل خلاصه می‌کند:

۱. به جهت این که او را به چشم کمال می‌بیند و او را همواره بزرگ می‌شمرد.
۲. چنین تصور می‌کند که انقیاد او از پیروز نه به جهت پیروزی است، بلکه به جهت آن است که غالب کامل است.
۳. به این جهت که غالب دارای روش مطلوب است.

بنابراین این علت‌ها همواره سبب می‌شود که مغلوب از غالب اقتداء کند و آداب و رسوم او را بگیرد. او در تأیید این نظریه، تقلید فرزندان از پدران خود را شاهد می‌آورد و می‌گوید: «بنگر چگونه این در پیروی فرزندان از پدران خود وجود دارد. آنان همواره

می‌خواهند پای در جای پای پدر بگذارند، زیرا چنین می‌بینند که آنان کامل‌اند» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۱۴۷).

ابن خلدون در ادامه این سطور به منشاء روانشناسی این تقلید با دقت اشاره می‌کند و از نکات جالب نظرات او، توجه به دو طبقه مسلط و تحت سلطه در زندگی شهری نکوهش شده توسط اوست. همچنین در کنار این تقلید که از ثمرات «هواداری» است وی به جنگ به عنوان یک پدیده طبیعی (فطری) گریز ناپذیر و مطابق خواست الهی می‌نگرد. از دید او جنگ‌ها و مبارزات در هر نوعش از زمانی که خداوند آنها را آفرید، هرگز قطع نشد و هیچ نژاد و ملتی از سروکار داشتن با آن استثناء نشده است. عقیده مهم او این است که این جنگ‌ها هستند که اقتدار سیاسی را زایش و صیانت می‌نمایند و قدرت سیاسی ناشی از قدرت نظامی است (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۷۱). ابن خلدون در نظریه «جنگ‌های» خویش با تمثیلات دقیق به علل جنگ‌ها به طور مشخص اشاره می‌کند و انگیزه‌های چادرنشینان بدوی را در مورد مبارزه جویی کاملاً روان‌کاوی می‌نماید. از نظر وی اصولاً چهار عامل باعث می‌شود جنگ در میان انسان‌ها واقع شود:

۱. حسد و رقابت.

۲. تجاوز و تعدی به حریم دیگران.

۳. ایدئولوژی و جهاد در راه خدا.

۴. دفاع از حکومت در راه گسترش آن (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲۷۱).

قسم اول از جنگ‌ها میان قبایل مجاور، همسایه یا عشایر رقیب، اتفاق می‌افتد. قسم دوم، یعنی جنگ تجاوز طلبی و استثمارگرانه، در میان ملت‌های عقب مانده و ساکنان بیابان‌های فقیر، خشک و خالی همانند اکراد و عرب‌هل، ترک و ترکمان‌ها واقع می‌شود، آن هم به دلیل اینکه این ملت‌ها مردمان کارن نبوده و بیشتر معاش زندگی خود را به وسیله سلاح و نیزه تأمین می‌کنند و به جای کار و کوشش به چپاول می‌پردازند و آنچه در دست دیگران و ملت‌های متمدن است را به زور می‌گیرند و هر کسی که بخواهد از

اموال و ثروت خود دفاع کند، علیه او اعلام جنگ می‌کنند، او را می‌کشند و مالش را غارت می‌کنند. اینان در زندگی اجتماعی قومی عقب مانده‌اند. و هرگز دارای حکومت نشده‌اند. آخرین تلاش این گروه، پیروزی بر دیگران از راه جنگ و چپاول اموال آنها است.

قسم سوم، جهاد است که آن جنگ ایدئولوژی می‌باشد و در شریعت به طور تفصیل درباره جنگ بحث شده است. قسم چهارم، جنگ دفاعی حکومت‌ها است که با مبارزان خود و کسانی که به نوعی بر علیه آنها قیام کنند، می‌جنگند. دو قسم از این جنگ عدوانی و تجاوز طلبانه است، اما دو قسم دیگر، دفاعی و جنگ آزادی بخش است. این امر، موضوعی است که همواره در میان آنها وجود داشته است (تقفی، ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۳۸).

بنابراین با ملاحظه جنگ و ریشه‌های آن در نظر ابن خلدون، معلوم می‌شود که دیدگاه ابن خلدون در مورد پدیده جنگ یک دیدگاه واقع بینانه و الهام گرفته از متن تاریخ و حیات اجتماعی بشری بوده است. انگیزه‌هایی که جنگ را سبب می‌شود و به وقوع نزاع میان گروه‌ها و اقوام منجر می‌گردد، بیشتر به عامل عقیدتی، دفاعی و روانی بر می‌گردد. ابن خلدون در مقوله رفتار و اندیشه انسان بر این باور است که رفتار و اندیشه انسان منبعث از قرآن کریم است و آن را از عطا‌های خداوند می‌داند. «بشر ذاتاً جاهل و از راه اکتساب عالم است و مطلوب خویش را به یاری اندیشه بدست می‌آورد» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۵۶).

که استناد به آیه شریفه: «والله اخرجکم من بطون امهاتکم لا تعلمون شیئا و جعل لکم السمع و الابصار و الافئده لعلکم تشکرون». «خداوند شما را از بطن مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ نمی‌دانستید و به شما چشم و گوش و دلها (روان) اعطاء کرد تا مگر دانا شوید و شکر این نعمتها بجای آورید» (نحل، آیه ۷۷).

فرق انسان و حیوان را ابن خلدون در اندیشیدن می‌داند: «باید دانست که خدای سبحانه و تعالی، بشر را از دیگر جانوران، به اندیشه متمایز ساخته و این اندیشه را مبدأ کمال و نهایت فضیلت و شرف او بر کائنات قرار داده است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۵۶). بنابراین انسان و حیوان هر دو مالک حواس (سامعه باصره، شامه، لامسه و ذائقه) می‌باشند و بدین وسیله می‌توانند بیرون از ذات خود را درک کنند. ولی اندیشه ورای حس است؛ «اندیشه برتر از حس است و آن نیرویی است که در بطون دماغ او قرار داده شده است و بدان، صور محسوس ها را انتزاع می‌کند و ذهن خود را در آنها به جنبش در می‌آورد و سپس از آنها صورت‌هایی دیگر را تجربه و انتزاع می‌کند» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۰).

با این وجود می‌توان گفت این توانایی مختص انسان است. همه جانوران با انسان در خصوصیات حیوانی مانند حس و حرکت و تغذیه و پناهگاه زیستن شرکت دارند و انسان از دیگر جانوران تنها به مزیت اندیشه بازشناخته می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۳: ۵-۶). ابن خلدون رفتار انسان را ماحصل اندیشه او می‌داند و بر این باور است: «افعال در جهان حادثات، تنها به نیروی اندیشه انجام می‌پذیرد» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۱). و بینش خود را با مثالی روشن تر می‌کند:

«کسی که درباره ایجاد سقفی بیندیشد، نخست ذهن او به ساختن دیوار منتقل می‌گردد و سپس پایه و بنیانی در نظر می‌آورد و در عمل از پای بست آغاز می‌کند و سپس به ساختن دیوار می‌پردازد و سرانجام سقف را بنا می‌کند. بنابراین سقف آخرین عمل است. بنابراین آغاز کار پایان اندیشه است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۲).

پس رفتار معقول انسان جز به یاری اندیشیدن به وقوع نمی‌پیوندد. حیوانات چون قدرت اندیشه عالی ندارند، بنابراین رفتار آنها دارای انتظام معقول نیست و متأثر از حواس آنهاست و به نظر ابن خلدون رفتار منسجم و حادث به نیروی اندیشه، از مواهب الهی است (قاسم زاده، ۱۳۵۹: ۵۷).

« افعال بشر می‌تواند بر آنچه در عالم حوادث هست، استیلا یافته و همه آنها در زیر فرمان او قرار گرفته و مسخر اراده او شود و نفس جانشین ساختن بشر، که در گفتار خدای متعال بدان اشاره شده همین است» (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۸۶۳).

ابن خلدون و روانشناسی سیاسی

ابن خلدون پس از ترسیم خصوصیات جوامع با توجه به مقتضیات طبیعی و ظروف مکانی آنها، مسئله دیگری را بررسی می‌کند و آن نحوه تأسیس و تولد امپراطوری‌ها و تشریح دلائلی است که بعضی از ملتها نسبت به سایر ملل برتری و استیلا می‌یابند. این فیلسوف در پی کشف آن است که چگونه وقتی بعضی از انسانها به درجاتی از تمدن رسیدند، موفق به تحصیل یا شناسایی اقتدار خویش به سایر گروه‌های انسانی شدند (فرهانی منفرد/قربان پور دشتکی، ۱۳۸۵: ۱۴۵-۱۵۰).

بوتول که دیدگاه‌های کلی ابن خلدون را در مورد دولت و ملت مورد بحث قرار داده، معتقد است که در آن مقطع زمانی و مکانی، ایده ملی و میهن پرستی به معنای امروزی وجود نداشته و تنها ایده مذهبی تا حدی پرتوان بوده است که البته به دلیل گستردگی نمی‌توانست به عنوان یک ارزش سیاسی مطمح نظر قرار گیرد. از دید بوتول، ابن خلدون اساساً در درون احساس و ایده مذهبی به دنبال قوه محرکه خلق امپراطوری‌ها نگشته است. تاریخ به او آموخته بود که این قوه را در واقعیت «زور» دنبال کند و به نظر او پایه‌های سلسله‌ها و امپراطوری‌ها منوط به خشونت صریح و صرف بوده است (Bouthoul, 1930: 51-53).

بوتول مدعی است که در کشورهای مسلمانان یک نظریه محکم در مورد حاکمیت وجود ندارد و قرآن در این مورد خاموش مانده است و غیبت این تجویز یا احکام آمره از سوی کتاب مقدس، باعث زایش نظریه‌هایی در این باره شده که عموماً یا ماشین‌های

جنگ^۱ و یا نظریات توجیه گر یک وضعیت و حاکمیت مقطعی هستند. بوتول این نظر خود را با نقل قولی، چنین تأکید می کند:

«از جهت نظری در ادبیات و در سنت اسلامی هیچگونه دکترین حاکمیتی که خوب استواری یافته باشد، وجود ندارد. تمام این نظریه‌ها روی سنت‌های بسیار مبهم بنا شده است. نظریه‌های مزبور صورت بخش یک نوع ایدئولوژی اوضاع و احوال و مقتضیات هستند. اساس هر یک از اینها منبعث از میل به توجیه دستیابی به قدرت سلسله‌های مختلف است» (Bouthoul, 1930: 53).

به اعتقاد بوتول بعد از یونانیان، دیگر جامعه به عنوان موضوعیت با شعور^۲ و مطیع خرد و مشورت (در بعضی حالات) لحاظ نمی‌شود و چنین تصویری از جامعه محو گردیده است. عصر یونانیان عصری بود که به قانونگذاران به دیده صاحبان فن و هنر می‌نگریستند. ابن خلدون نیز چنین به جامعه نمی‌نگریست و به زحمت می‌توانست تردید کند که اشکال متعدد سازمان سیاسی ممکن است وجود داشته باشد و اینکه می‌توان به تکمیل و ارتقاء نهادهای سیاسی پرداخت. مفهوم دولت فهیم و عقلایی شده که به شکل مستمری مطمح نظر و مورد کاربرد قانونگذاران قرار می‌گرفت، با روحیه ابن خلدون بیگانه بودند. وی از تمام جهات به غیر از قدرگرایی چیزی نمی‌دید. چارچوب نهادها، یکبار برای همیشه توسط مذهب و بعضی عرفها و رسوم تعیین و ترسیم گشته‌اند. ابن خلدون به جدایی از این چارچوب فکر نکرد، به علاوه نباید از آن جدا شد، زیرا بربرها تهدید کننده‌اند و هر تغییری می‌توانست منجر به تضعیف گروهی شود (Ibid).

در مورد قدرت سیاسی به نظر می‌رسد که ابن خلدون فقط پادشاهی شرقی^۳، یعنی یک استبداد^۴ نظری و یک بهره کشی از عامه مردم توسط حاکم و اعوان و انصارش را

1. Machinec de guerre.

2. Consciente.

3. Monarchie Orientale.

4. Absolutisme.

مدنظر قرار داده است. البته وی تغییراتی را در بین انسانها و جایگزینی سلسله‌ها می‌پذیرد، ولی از نظر او اشکال سیاسی همیشه یکی نیستند (ثقفی، ۱۳۹۲: ۹۴).
 به اعتقاد بوتول، ابن خلدون دارای نظریه‌ی کاملاً مشخصی در مورد حاکمیت نیست و لذا با اصولی مشخص به قضاوت و تمیز حاکمیت پرداخت و یا به ستایش بعضی از انواع حکومت و برتری آن نسبت به حکومت‌های دیگر اقدام نکرد. او این واقعیت را می‌پذیرد که انسانها به یک اقتدار احتیاج دارند، اما به نوع و چگونگی آن اشاره نمی‌کند (Bouthoul, 1930: 56).

همچنین در فصولی از مقدمه که نشانی از اساس و جوهره‌ی قدرت سیاسی دارند، به صراحت بازتاب کینه و بغض ابن خلدون از انسان فریفته و اغوا شده وجود دارد و این بازتاب را نیز شاید بتوان به تفکر تحقیرآمیز این اندیشمند نسبت به خشونت مرتبط ساخت. خشونت‌هایی که تنها منبع قدرت را در آنها مشاهده می‌کرد و آن را همیشه (چه در زمان جنگ و چه در غیر آن) به شکل مکتوم، حی و حاضر می‌دید.
 بنابراین می‌توان گفت ابن خلدون هیچ نظری درباره‌ی «دولت قراردادی»^۱ که مبتنی بر مناظره‌های آزاد و تحقیقات دامنه‌دار جهت بهبود آن می‌باشد، ندارد. برای وی کلمه امپراطوری، قدرت سیاسی و غیره تقریباً معنایی به جز استثمار اکثریت توسط یک گروه مسلط ندارد. زیرا همه‌ی بار دولت بر دوش ساکنین نواحی همجوار بود (چون آنها قدرت دفاع از خود را نداشتند) و فقط کوهستان نشین‌ها و چادر نشین‌ها بواسطه‌ی زندگی مستقرشان از این بارکشی استثناء بودند، به علاوه دیگران هم از اینها در هراس بودند. او از این گروه به خاطر آنکه زیر بار قدرت نمی‌روند، مالیات نمی‌دهند و حتی به تعرض علیه حکومت می‌پردازند، با ستایش یاد می‌کند، در حالی که هنگام صحبت از شهرنشینان و مطیعان قدرت از بیانات تحقیرآمیز و رقت آور نسبت به ایشان استفاده می‌نماید (ثقفی، ۱۳۹۲: ۸۶-۹۰).

¹. Etat Contratuel.

بوتول قدرت سیاسی را از دید ابن خلدون، ابراز استثمار می‌داند و به این نقل قول از مقدمه استناد می‌ورزد:

ابتدا به منافع حاکم^۱ توجه می‌شود و سعی می‌گردد با دادن قدرت سلطه‌گر بر عموم، اقتدار وی استحکام یابد، منافع عمومی^۲ تنها یک منفعت فرعی و ثانوی است. این همان نظام است که توسط سایر حکام جهان، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، پیگیری می‌شود. این حقیقت دارد که حکام مسلمان این نظام را تا جای ممکن، با ملاحظه احکام قانون الهی بکار می‌برند (Bouthoul, 1930: 51-53).

پس از این نقل قول، به گفته بوتول از ابن خلدون انتظار می‌رود که راه حل و فرمول دیگری را پیشنهاد کند، اما او هیچگونه امکانی را برای خروج از این وضعیت تصور نمی‌کند. برای فیلسوف ما، همه چیز در گرو دو انتخاب گریزناپذیر مختوم است، انتخابی بین زندگی «بربر» که همان قبایل چادرنشین هستند و زندگی شهری. بدینی او ناشی از تصویری است که از سازمان سیاسی دارد. تصویری که دارای دو جنبه اصلی است: یکی آنکه او شیوه حاکمیتی به غیر از سلطنت، آن هم آن طور که در شرق مشاهده شد و با بافتی از حیث نظری، تئوکراسی، نمی‌پندارد. پادشاه به نوعی، همچون پاپ‌ها و کاهن‌ها به منصب می‌رسد و این نوع مقام یافتن بیش از پیش باعث سنگینی اقتدار وی می‌شود. در این نوع حاکمیت قانون مدنی با قانون مذهبی، با وجود ناملموسی آن، ادغام می‌شود. در اینجا تمام امید به بهبود و اصلاح نظام سیاسی و امکان ایجاد تغییرات در قوه مقننه از بین می‌رود و بدینی اریستوکراتیک ابن خلدون نیز از این نوع نگرش ثابت می‌گردد، زیرا او به شیوه‌های بسیار آگاهانه روندی را شرح می‌دهد که به توقف همه تلاش‌های معطوف به بهبود سازمان سیاسی منجر می‌شود. وی قانون اسلامی را برای حفظ منافع عمومی و خصوصی و اصلاح آداب و رسوم کافی می‌داند (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۲/۴۰۷-۷۱۳).

^۱. Souverain.

^۲. le bien public.

بوتول آراء او را درباره اشکال سیاسی حکومت و نوع برتر آن، قدرت سیاسی و بحث حاکمیت، به شکل غیرقابل منتظرهای مختصر، مبهم و دارای تناقض می‌داند، زیرا عقیده دارد که در آراء ابن خلدون «قانون اسلامی» در مقابل «حکومت مبتنی بر عقل» ملاحظه شده است. برای حل این تناقض، بوتول این احتمال را هم می‌دهد که این اندیشمند قصد داشت علو درجه و کفایت قانون مذهبی را اثبات نماید به همین خاطر نیز این بحث را با آیات قرآنی به پایان برده است. البته نویسنده بر این باور است که اگر چه اختتام موضوعات به آیات، باعث کشش و ظرافت مباحث می‌گشته است، اما از روح مقدمه استنباط می‌شود که هر گاه ابن خلدون به جنبه مثبت مسائل سیاسی برخورد می‌کرده، از این روش برای طفره رفتن از بحث و شرح بیشتر، استفاده می‌نموده است و این شیوه اجازه نمی‌داده که برخی از مباحث پراهمیت مورد بحث و تحلیل قرار بگیرد. باید افزود که بوتول از نقش ایمان مذهبی در پیشرفت قانون‌گذاری در اعصار مختلف غافل نیست و اعتقاد دارد که دموکراسی‌های مدرن در نقد این ایمان غلو کرده‌اند (کاظمی، ۱۳۷۴: ۱۸۳). ابن خلدون اساس مشترک تأسیس سلسله‌ها و امپراطوری‌ها را تکیه آنها به قبایل بربر و چادر نشین می‌داند و عقیده دارد که در صورت هرگونه ایجاد خلل در این حمایت، سلسله‌های مورد حمایت در معرض آشوب و ویرانی قرار می‌گرفتند. بدین خاطر سلسله‌ها برای رفع خطر حمله بربرها و یا از دست دادن حمایت آنها، دائم دچار دغدغه بودند و به قدرتهای بزرگتر پناه می‌بردند. بوتول این بربرها را دارای خوی فئاتیسم اسلامی و عامل بی‌ثباتی آفریقای شمالی در گذشته و حال می‌داند و تنها راه فرار از این بی‌ثباتی آفریقای شمالی معاصر را پناه به قدرتهای بزرگ و حامی می‌داند، توصیه‌ای که بخوبی انگیزه‌های ملی‌گرایی بوتول را در توجیه حضور فرانسه در این منطقه آشکار می‌سازد و بر جنبه‌های استعماری این حضور صورتی مشروع می‌بخشد، او می‌نویسد:

«در آفریقای شمالی تنها حکومت‌هایی که می‌توانستند از ثبات کافی برخوردار باشند، آنهایی بودند که می‌توانستند بر کمک مؤثر یک کشور قوی خارجی تکیه داشته باشند... اما تمام دفعاتی که آفریقای شمالی به خودش واگذار گردید، فراز و نشیبها و بی‌ثباتی‌هایش از سرگرفته شد. این همان چیزی است که اخیراً در مغرب تکرار شده است» (Bouthoul, 1930: 51).

نتیجه‌گیری

با توجه به اطلاعاتی که در مورد پاره‌ای از ویژگی‌های ابن خلدون از نظر دیدگاه او درباره ارتباط علم تاریخ و روانشناسی بدست آوردیم، می‌توان به این نتیجه رسید که ابن خلدون با توجه به زمان خود، یکی از نوابع و سرآمد علم تاریخ است. او توانست با جنبه علمی بخشیدن به اطلاعات خام تاریخی و ارتباط دادن آن با علوم دیگر از جمله جامعه‌شناسی و روانشناسی، طرحی نو در نگارش تاریخ پی افکند که تاریخ و مورخ را مدیون خود کرد. ابن خلدون خصوصیات روانی هر ملت را ناشی از شرایط و اوضاع و احوال مادی زندگی اعضای این جوامع می‌داند. ضمن آنکه به موروثی بودن این خصوصیات اعتقادی ندارد، تعلیم و تربیت را عامل اکتساب آنها محسوب و وسیله تثبیت خصوصیات مزبور را، عادت معرفی می‌نماید. همچنین با ملاحظه جنگ و ریشه‌های آن در نظر ابن خلدون، معلوم می‌شود که دیدگاه ابن خلدون در مورد پدیده جنگ یک دیدگاه واقع‌بینانه و الهام گرفته از متن تاریخ و حیات اجتماعی بشری بوده است. انگیزه‌هایی که جنگ را سبب می‌شود و به وقوع نزاع میان گروه‌ها و اقوام منجر می‌گردد، بیشتر به عامل عقیدتی، دفاعی و روانی بر می‌گردد. ابن خلدون فرق انسان و حیوان را در اندیشیدن می‌داند. در مورد قدرت سیاسی به نظر می‌رسد که ابن خلدون فقط یک استبداد نظری و یک بهره‌کشی از عامه مردم توسط حاکم و اعوان و انصارش

را مدنظر قرار داده است. البته وی تغییراتی را در بین انسانها و جایگزینی سلسله‌ها می‌پذیرد، ولی از نظر او اشکال سیاسی همیشه یکی نیستند.

منابع و مأخذ

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۶۶)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. اخوان کاظمی، (۱۳۷۴)، فلسفه اجتماعی ابن خلدون از دیدگاه گاستون بوتول، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، سال اول، ش ۱.
۳. اشمیت، ناتانیل، (۱۳۸۸)، ابن خلدون مورخ، جامعه شناس و فیلسوف، ترجمه غلامرضا جمشیدیها، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴. آزاد ارمکی، تقی، (۱۳۷۶)، جامعه شناسی ابن خلدون، تهران: پژمان.
۵. بوتول، گاستن، (۱۳۶۴)، تبیی در ستیزه شناسی، ترجمه حسن پویان، تهران: نشر پژمان.
۶. ثقفی، محمد، (۱۳۹۲)، ابن خلدون نخستین جامعه شناس مسلمان، تهران: نشر جامعه شناسان.
۷. شیرازی، محمدعلی، (۱۳۷۳)، اندیشه و رفتار از دیدگاه ابن خلدون، مجله روانشناسی و روانپزشکی، سال اول.
۸. فرهانی منفرد، مهدی، سیمین قریان پور دشتکی، (۱۳۸۵)، نقش عصبیت در تاریخ از دیدگاه ابن خلدون، قباستان، سال یازدهم.
۹. قاسم زاده، حبیب الله، (۱۳۵۹)، سیری کوتاه در نظریه ابن خلدون در مورد اجتماع، نشریه روانشناسی و روانپزشکی بازتاب، ش ۲.

G. Bouthoul, *Ibn Khaldoun*, (1930), *Sa Philosophie Sociale*, Paris, Gueuthner.

نقد و بررسی دیدگاه‌های سفرنامه نویسان درباره فرهنگ غذایی ایرانیان در دوره قاجار

شهرزاد محمدی آئین^۱

چکیده

آداب غذایی مردم ایران یکی از شاخص‌های فرهنگی آنان به شمار می‌رود. اقوامی که دارای تمدن پیشرفته هستند از فرهنگ غذایی غنی برخوردار هستند. سیاحان خارجی که به ایران سفر کرده‌اند، فرهنگ ایرانی و اجزا و جنبه‌های مادی و معنوی آن را ارزیابی نموده‌اند. یکی از این جنبه‌ها، توجه به فرهنگ حاکم بر سفره ایرانیان، نوع خوراک، طرز تهیه غذاها و کیفیت آنها است. از نظر سفرنامه نویسان، برخی از خوراکی‌ها جنبه ملی داشت و برخی نیز مربوط به طبقات اجتماعی خاصی بود. بابررسی و نقد دیدگاه سیاحان مشخص می‌شود که فرهنگ غذایی ایران ریشه در ارزش‌های سنتی، مذهبی دارد و از قرن نوزدهم به بعد از تعامل با فرهنگ اروپاییان نیز تأثیر گرفته است. در این تحقیق نظرات سیاحان بررسی شده و برخی از دیدگاه‌های آنها مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: فرهنگ غذایی، سفرنامه‌ها، قاجار، سفرنامه نویسان.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان. Shahrzadmohammadiaeen@yahoo.com

مقدمه و بیان مسئله

فرهنگ غذایی مردم ایران بخشی از فرهنگ مادی و معنوی و تاریخ اجتماعی آنان را دربرمی گیرد. ملت‌های دارای فرهنگ کهن از فرهنگ خوراک غنی و پیچیده‌ای برخوردارند. تبیین عوامل موثر بر فرهنگ غذایی مردم ایران و نقد دیدگاه سفرنامه نویسان درباره آداب غذایی آنها در دوره قاجار هدف این تحقیق است؛ لذا به منظور یافتن پاسخ این که چه عواملی بر فرهنگ غذایی مردم ایران تاثیر داشته فرضیه ذیل به آزمون گذاشته شد؛ آموزه‌های دینی (رعایت حلال و حرام، شستن دست قبل و بعد از غذا)، میراث کهن که نسل به نسل انتقال یافته است (چیدمان سفره، نشستن روی زمین و خوردن غذا با دست، رعایت سکوت هنگام خوردن غذا)، اوضاع اقتصادی و جغرافیایی و تاثیر آن بر فرهنگ و نوع غذای هر خانواده و نیز تاثیر فرهنگ غذایی کشورهای اروپایی در اثر تعامل با آنها نقش اساسی داشته اند. در این بررسی از روش توصیفی، تحلیلی استفاده شده و اطلاعات و داده‌ها بر اساس نوشته‌های مستشرقان دوره قاجار جمع آوری شده است. یافته اصلی تحقیق تأیید فرضیه اشاره شده است و نشان می‌دهد عوامل مذکور در فرهنگ غذایی مردم ایران نقش اساسی داشته اند.

پیشینه تحقیق

تاکنون در باب بررسی تاریخچه فرهنگ و آداب غذایی مردم ایران از دیدگاه سفرنامه‌ها در دوره قاجار مقاله مستقلی نوشته نشده است. تنها پژوهش انجام شده با عنوان «مناسبات دین با فرهنگ غذایی مردم ایران در دوران صفوی - قاجاری» (موسی پور، تاریخ و تمدن اسلامی، ۱۳۹۰) است. در این اثر، نویسنده ارتباط دین با فرهنگ غذایی مردم ایران را در دو دوره تاریخی یادشده و بر اساس منابع مختلف بررسی نموده؛ ولی به دیگر عوامل مؤثر بر فرهنگ و آداب غذایی ایرانیان توجه نکرده است.

خوراک‌های ایرانیان قبل از دوره قاجار

پادشاهان ایران مخصوصاً در دوره ساسانیان به تنوع در غذا اهمیت فراوان می دادند. در آشپزخانه خسرو پرویز خوانسالاران به تهیه انواع خوراک مشغول بودند. خورش رومی که آن را با شیر و شکر و گاه با عسل تهیه می کردند. خورش دهقانی عبارت بود از گوشت گوسفند نمک سود و تخم مرغ پخته و خورش خراسانی شامل گوشت کباب شده به سیخ و گوشت پخته همراه کره و عصاره های گوناگون بود (کریستنسن، ۱۳۷۸: ۳۴۲).

پیشینه فرهنگ غذایی مردم ایران از ورود اسلام تا دوره قاجار

توجه به فرهنگ غذایی و نوع تغذیه هم در دین اسلام و هم در آثار ادبی و تاریخی ایرانیان مورد توجه بوده است. این سفارش‌ها عبارت است از:

۱. شستن دست‌ها قبل و بعد از صرف غذا؛
 ۲. پرهیز از خوردن غذای داغ؛
 ۳. خوردن غذا به حد تعادل و پرهیز از پرخوری؛
 ۴. حلال بودن غذا که از نظر پیامبر اکرم^(ع)، باعث صفای قلب و اجابت دعاست؛
 ۵. دوری از اسراف در فرهنگ غذایی (اعراف، ۳۱).
 ۶. اطعام فقرا و مؤمنان (انسان، ۹۸؛ حکیم، ۱۳۷۴: ۱۰).
- در کتاب‌ها و منابع ادبی و اجتماعی ایران راجع به آداب غذا خوردن و طرز پذیرایی از مهمان مطالب بسیاری نوشته اند. عنصرالمعالی در کتاب قابوسنامه باب دوازدهم

توصیه می کند مهمان را در انتخاب غذا باید آزاد گذاشت و در تعارف کردن زیاده روی نباید نمود (عنصرالمعالی، ۱۳۱۳۵۲: ۷۲).

غزالی (اواخر قرن ۵) به خوردن غذای حلال، دوری از پر خوری، تأکید به استفاده از سفره برای صرف غذا و اطعام فقرا به جای توانگران اشاره کرده است (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۸۴). «نان به کارد پاره نکند و گوشت همچین» (غزالی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۸۶). ظاهراً به دلیل توصیه های علما بود که مردم ایران از کارد برای خوردن اغذیه استفاده نمی کردند. خواجه نصیر الدین طوسی نیز در باب آداب غذا خوردن شستن دست ها قبل و بعد از غذا را لازم دانسته و صرف غذا با سه انگشت را توصیه نموده است (طوسی، ۱۳۶۰: ۲۳۳). در مورد تجمل در مهمانی ها بیهقی داستان مهمانی سلطان محمود غزنوی را آورده که وقتی با قدر خان، حاکم ماوراءالنهر پیمان نامه نوشتند، سلطان محمود برای نشان دادن قدرت و امکانات مالی خود به قدرخان مجلس مهمانی بسیار مفصلی ترتیب داد. «خوانی ساز داد، که هیچ پادشاهی را میسر نشد و از آن جمله سماطینی [سفره ای] زده بود که ده هزار سر خوان بر روی آن نهاده بودند و به هر خوانی بره بریان و دویست شتر و دویست گاو بریان کرده...» (بیهقی، ۱۳۵۰: ۱۸۰).

مغولان چون نگران بودند که پزشک ها و آشپزهای مسلمان آنها را مسموم کنند آشپزان «چینی» را به دربار خود آوردند. تهیه انواع و اقسام «آش» و «پلو» مانند «رشته پلو»، «باقلاپلو» و «آش رشته» به دستور آشپزان چینی در دربار ایلخانان صورت می گرفت. آش و پلو هردو کلمه مغولی است. خوردن پلو در دوره قرون وسطی معمول نبود و از عهد مغولان استفاده از آن معمول شده است که طرز تهیه این غذاها در دیوان اطعمه شیخ ابواسحاق آمده است (راوندی، ۱۳۶۳: ۶/۴۰۶).

در دوره صفوی، سیاحانی که مهمان دربار بودند به انواع غذاها اشاره کرده اند که شامل؛ انواع پلو و کباب گوشت گوسفند و مرغ بود (دولیه دلند، ۲۵۳۵: ۲۹). قبل و بعد از غذا خوردن دست ها را می شستند. از قاشق و چنگال استفاده نمی شد و ایرانیان از

دست به عنوان قاشق استفاده می کردند و برای صرف غذا روی زمین می نشستند (دلواله، ۱۳۷۰: ۱۳۳). ایرانیان با کمال خوش رویی و میل قلبی مهمان را به سفره خود می پذیرفتند و با روی گشاده به او غذا می خوراندند (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۶۴۲: فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۱۶۲).

ایرانیان در دوره صفوی، از بزرگ و کوچک و فقیر و غنی، اغلب قانع و کم خوراک بودند، خواه به اجبار و خواه از سر تقوی (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۶۳۷). در دوره صفوی و پس از آن، اطعام فقیران مرسوم بود؛ چنان که «هر روز در آشپزخانه های حضرتی [امام رضا^(ع)] ۱۵۰ باتمن مشهد، یعنی حدود ۷۵۰ کیلو، برنج پخته، میان زائران مستحق توزیع می شود.» (خانیکف، ۱۳۷۵: ۱۱۲).

غذاهای اصلی ایران در دوره قاجار

در دوره قاجار، برنج مهم ترین غذا میان تمام طبقات، به خصوص بین مردم متمکن در شهرها، محسوب می شد. آن را به روش های گوناگون، همراه با روغن گوسفندی، می پختند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۲؛ دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۲۷؛ ماسهارو، ۱۳۷۳: ۱۷۷). در رژیم غذایی مردم گیلان، برنج بیش از نان و به صورت سرد و گرم مصرف می شد؛ زیرا نمی توانستند غله و حبوبات را در آن دیار کشت کنند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۲؛ نیکیتین، ۱۳۵۶: ۱۲۲). برای روستاییان کرمانشاه پلو خوراکی فوق العاده بود که فقط در اعیاد و جشن ها مصرف می کردند (بایندر، ۱۳۷۰: ۴۰۷).

«... سه غذای ملی، یعنی چلو، پلو و آش، را از برنج تهیه می کنند.» (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۲). اگر پلو با انواع مختلف گوشت پخته می شد، به غذایی مستقل تبدیل می گردید؛ اغلب در میان پلو، گوشت مرغ یا کبک پخته قرار می دادند در تهیه پلو مقدار چربی بیشتری به کار می بردند و مواد گوناگونی مانند به، زرشک، سیب، بادام، کشمش، خرما، آلبالو،

قیسی، باقالا، حبوبات و سبزی‌های مختلف یا مواد معطر از قبیل زیره، پوست پرتقال، زعفران و... به آن می‌افزودند. در حالی که چلو برنج ساده و کم‌چربی بود که می‌بایست با خورش‌های دیگر مصرف شود. و غذایی سبک و سهل‌الهضم است. این غذا به‌خصوص برای بیماران و اشخاصی استفاده می‌شد که دوره نقاهت را طی می‌کردند. اروپاییان نیز به خوردن برنج عادت می‌کردند و یک تا دو بار در روز از آن می‌خوردند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۳؛ دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۲۸).

دیگر غذای ملی ایرانیان سوپ بود که با برنج و انواع و اقسام سبزی آن را تهیه می‌کردند و به آن آش می‌گفتند. اغلب آن را با انواع ترشی‌ها مانند آب‌لیمو، آب‌غوره و ماست میل می‌کردند. ایرانی‌ها عقیده داشتند یک آشپز خوب باید طرز پختن چهارصد نوع آش را بداند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۴؛ بروگش، ۱۳۷۴: ۹۸).

کشت برنج در دوره قاجار کم بود و منطقه اصلی کشت آن شمال کشور بود و قیمت آن نیز بالا بود. این که سیاحان برنج را غذای ملی مردم ایران معرفی کرده اند صحیح نیست. برنج غذای اصلی طبقه توانگراجماع بود. در تاریخ کاشان نیز آمده است که توده مردم فقیر، شب‌های عید رمضان، عید نوروز و اول اسفند، پلو می‌پختند. گوشت هم خیلی کم مصرف می‌شد (کلاتر ضرابی، ۱۳۵۶: ۲۴۶-۲۴۸).

خوراک‌های تهیه‌شده با گوشت

در دوره قاجار، ایرانیان بیشتر از گوشت مرغ و گوسفند استفاده می‌کردند. ایرانیان گوشت گاو و شتر را بی‌ارزش می‌دانستند؛ به‌گونه‌ای که تنها فقرا از آن استفاده می‌کردند. و اغلب گاوهای پیر کشتار می‌شدند که گوشتشان غیر قابل خوردن بود (ویلز، ۱۳۸۸: ۳۳۰؛ دروویل، ۱۳۶۴: ۸۴؛ رایس، ۱۳۶۶: ۱۴۰؛ دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۲۷). به نظر می‌رسد این برداشت به دلایلی نادرست باشد: ۱- ایران در زمان قاجار کشور کم

جمعیتی بود و گوشت گوسفند نیاز مردم به گوشت را تأمین می نمود. ۲- پرورش گاو عمدتاً برای تولید لبنیات بود نه مصرف گوشت آن. ۳- چون اکثر جمعیت ایران روستائین و فقیر بودند لذا خوراک مردم بیشتر متوجه غلات و حبوبات و میوه ها بود نه این که گوشت گاو و شتر را بی ارزش می دانستند. ایرانیان از گوشت خرگوش، گراز و خوک به علل شرعی و بهداشتی استفاده نمی کردند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۶).

برخی از غذاهای تهیه شده با گوشت عبارت بود از:

۱. آبگوشت: گوشت را اگر با نخود می پختند، به آن آبگوشت می گفتند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۸، گروته، ۱۳۶۹: ۹۵).

۲. دلمه: انواع دلمه های متنوع و خوشمزه را از مخلوط گوشت خردشده، مغز بادام، کشمش، چاشنی و برنج تهیه می کردند. این مخلوط را در داخل بادمجانی که قبلاً محتویات آن را خارج نموده، یا فلفل های درشت یا وسط برگ های مو جا می دادند که بسیار لذیذ بود. یکی از شاهزاده خانم های قاجار گاهی برای لیدی شیل، همسر وزیر مختار انگلیس، دلمه می فرستاد که به صورت گوشت پیچیده شده در برگ کلم یا پوست پرتقال بود. لیدی شیل تهیه و پخت آن را یکی از هنرهای آشپزی بانوان ایرانی برشمرده است (ویلز، ۱۳۶۶: ۳۲۹؛ شیل، ۱۳۶۲: ۸۹).

۳. شامی: گوشت را همراه با برنج، نخود و سبزی در کره سرخ می کردند که به آن شامی می گفتند (پولاک، ۱۳۸۱: ۸۹).

۴. کباب: کباب کردن گوشت مطبوع ترین و سریع ترین طرز تهیه گوشت در ایران بود. به همین دلیل، یکی از غذاهای اصلی سفره طبقات ثروتمند بود. گوشت جوجه را نیز به همین ترتیب کباب می کردند که بسیار خوشمزه و سهل الهضم بود. غذای محبوب اغلب طبقات ایران، چلو همراه با کباب بود (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۹؛ آنه، ۱۳۷۰: ۱۶۶).

۵. گوشت مرغ و کبک سرخ شده (ویلز، ۱۳۸۸: ۳۲۹).

۶. چون کباب مشتریان زیادی داشت، آشپزهای دوره گرد در گوشه‌ای از بازار تهران، به تهیه کباب می پرداختند و مشتری‌ها هم در کنار آشپزها روی زمین نشسته و غذا می خوردند (بروگش، ۱۳۶۷: ۱۸۹).

۷. ماهی: ماهی در سواحل خزر بیشتر از سایر شهرها مصرف می شد (اورسل، ۱۳۸۲: ۴۲).

به دلیل هم نشینی سفرنامه نویسان با طبقات درباری قاجار تحلیل های آنها عمومیت ندارد و آنچه دیدند و روایت کرده اند غالباً آداب غذایی ثروتمندان بوده است. در حالی که طبقات حاکم و فرمانروا و مالکین از انواع نعمت های مادی برخوردار بودند اکثریت مردم از خوراک و پوشاک کافی برخوردار نبودند. مورخان ایرانی و سیاحان خارجی راجع به اوضاع و احوال توده مردم کم تر سخن گفته اند. در خاطرات کلنل «کاساکوفسکی» می توان به وضع آشفته مردم و نوسانی که به طور مداوم در قیمت نان و گوشت در نتیجه منافع درباریان پدیدار می شد آگاه گردید. طبق گزارش کاساکوفسکی کمبود نان و بالا بودن قیمت گوشت گاو و گوسفند و برنج باعث رنج و گرسنگی مردم بود (کاساکوفسکی، ۱۳۵۵: ۵۳-۵۴). نایب السلطنه «کامران میرزا» در مقابل رشوه ای که از نانواها و قصاب ها می گرفت آنها را آزاد می گذاشت تا هر طور که می خواهند بر مردم اجحاف روا دارند. «چندی است که ملت بینوا از گرانی گوشت شکایت دارد و کسی اعتنا نمی کند...» (کاساکوفسکی، ۱۳۵۵: ۵۷).

خورش ها

برای تهیه خورش ها نیز گوشت استفاده می شد. خورش ها از گوشت گوسفند همراه با سبزی (خورش سبزی) و بادمجان (خورش بادمجان) یا اسفناج (خورش اسفناج) تهیه می شد (آنه، ۱۳۶۸: ۱۸). گاه نیز بامیه را پس از پختن یا سرخ کردن در خورش

می‌ریختند (خورش بامیه) استفاده از بامیه در داخل خورش مزاج را نرم می‌کرد. در آن زمان، بامیه‌های منطقه گرگاب اصفهان شهرت فوق‌العاده‌ای داشت (لوتی، ۱۳۷۲: ۲۰۲). اشراف ایرانی در کنار هر بشقاب پلو، حدود ده کاسه شامل انواع خورش گوشت گوسفند، خورش سبزی یا «کوفته‌ریزه» می‌گذاشتند (ماساها، ۱۳۷۳: ۱۷۸). خورشی که از لپه با پیاز، گوشت خردشده و لیمو عمانی تهیه می‌شد، قیمه می‌نامیدند. فسنجان تلفیقی مناسب از مواد شیرین و تلخ بود. گاهی به جای گوشت گوسفند، آن را با گوشت جوجه یا کبک همراه مغز گردو می‌پختند (مک گر گر، ۱۳۶۶: ۱/ ۳۸).

به عقیده بیشتر سیاحان، با وجود تنوع غذاهای ایرانی، لذیذترین غذای ایرانی چلوکباب و کباب کوبیده گوشت گوسفند بود زیرا غذای ویژه ایرانیان محسوب می‌شد و هیچ ملت دیگری را قادر به تهیه این چنین کباب ترد و لذیذی نمی‌دانستند (ویلز، ۱۳۸۸: ۳۲۹).

انواع نان

در دوره قاجار، نان اساس تغذیه و غذای اصلی طبقات فقیر و کارگران بود. نان از گندم، ذرت و بلوط تهیه می‌شد. ایلات لر، دانه بلوط را خشک کرده و از آن نان تهیه می‌کردند (واتسون، ۱۳۴۰: ۲۶؛ بایندر، ۱۳۷۰: ۴۰۷؛ چریکف، ۱۳۵۸: ۱۰۴). در تهران یک من آن را که مساوی است با $6\frac{3}{4}$ پوند، هشت شاهی می‌فروختند. غذای بیشتر مردم کم درآمد ایران به جای کباب و پلو، نان خشک، پنیر و یک فنجان چای بود (ویشارد، ۱۳۶۳: ۱۹۶). نان معمولاً از آرد گندم درست می‌شد. انواع آن عبارت است از:

۱. نان سنگک: در اصفهان، تنورهایی وجود داشت که در سطح آن، سنگ‌ریزه می‌ریختند و خمیر را بر روی سنگ‌ها پهن می‌کردند تا پخته شود و روی آن خشخاش،

کنجد و سیاه‌دانه می‌پاشیدند؛ ولی مانند نان تنوری، کامل پخته نمی‌شد و نان تنوری بهتر از نان سنگک بود (پولاک، ۱۳۶۱: ۸۵؛ اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۶۶).

۲. نان لواش: خمیر آن مانند خمیر سنگک بود؛ ولی آن را در ورقه‌های ضخیم تهیه می‌کردند. این نان در صورت تازگی، بسیار خوشمزه بود (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۲۵).

۳. نان جو: که در میان ایلات و فقیرترین طبقات استفاده می‌شد. زنان ایلات خمیر جو را به صورت نازک روی صفحه فلزی داغ پهن می‌کردند تا پخته شود.

۴. نان خشک: در سفرها، مردم نان خشک همراه خود می‌بردند (گروته، ۱۳۶۹: ۳۳). نان جو را گروه‌های بسیار فقیر و دراویش مصرف می‌کردند زیرا قیمت آن پایین تر از نان گندم بود.

نان به غیر از مصرف غذایی، برای ایرانیان کاربردهای دیگری هم داشت؛ برای مثال، به جای قاشق استفاده می‌شد. به این صورت که در سوپ، نان خرد می‌کردند تا بتوانند آن را با دست بخورند. یا به جای بشقاب، غذا را روی نان قرار می‌دادند و در پایان، آن را می‌خوردند. همچنین از کارد برای برش نان استفاده نمی‌کردند و نان را به جای بریدن با دست تکه می‌کردند (فلاندن، ۱۳۲۶: ۲۱۱؛ رایس، ۱۳۶۶: ۱۳۷). در اروپای قرن سیزدهم میلادی افراد به جای استفاده از بشقاب از نانی مدور و ضخیم استفاده می‌شد و غذا را روی آن می‌گذاشتند و در پایان غذا یا آن را می‌خوردند یا به حیوانات می‌دادند (دورانت، ۱۳۴۳: ۵۰۴/۴). در دوره قاجار در تمام شهرهای ایران، مغازه نانوايي وجود داشت؛ اما بیشتر اهالی در خانه آسیاب دستی و تنور مخصوص داشتند و گندم را آرد می‌کردند و نان روزانه را خودشان می‌پختند (اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۶۵).

لبنيات و جایگاه آن در فرهنگ غذایی مردم ایران

لبنیات جایگاه مهمی در فرهنگ غذایی ایرانیان داشت. برخی ماست را مانده‌ای بهشتی نامیده‌اند (دیولافوآ، ۱۳۶۱: ۱۵۳). غذای اصلی ایلات، روستاییان، کارگران و دیگر مردم کم‌بضاعت ایران، نان به همراه ماست، پنیر و دوغ بود. وقتی ماست را با آب و مقدار کمی نمک ترکیب می‌کردند آن را دوغ می‌نامیدند. این نوشیدنی معمولاً ترش مزه بود و برای فرونشاندن تشنگی در روزهای گرم تابستان، مناسب بود (واتسون، ۱۳۴۰: ۲۶ دوبد، ۱۳۷۱: ۳۸۳، چریکف، ۱۳۵۸: ۵۱). ایلات کُرد به همراه لبنیات، عسل استفاده می‌کردند (ژوبر، ۱۳۴۷: ۶۹). با توجه به جایگاه و مقدار مصرف نان و لبنیات در فرهنگ غذایی توده مردم می‌توان گفت که غذای ملی مردم ایران نان و لبنیات بود.

مصرف چای و قهوه

سیاحان پس از شربت، چای را دومین نوشیدنی ملی ایرانیان ذکر کرده‌اند. هیچ چیز نمی‌توانست جای آن را بگیرد و می‌بایست کم‌رنگ، داغ و بسیار شیرین باشد. در ماه رمضان نیز هنگام غروب آفتاب، چای فروشان قوری‌های چای را پر از چای می‌کردند و در کنار آتش می‌گذاشتند (رایس، ۱۳۶۶: ۱۴۳؛ ویلز، ۱۳۶۶: ۲۵۹، لوتی، ۱۳۷۲: ۱۶۶). در هر دهکده‌ای، چای‌خانه‌ای بود که آن را معمولاً قهوه‌خانه می‌نامیدند (نیکیتین، ۱۳۶۵: ۱۲۳). قهوه‌خانه‌ها همواره در اوضاع و احوال اجتماعی ایران نقش موثری داشتند و اجتماع کوچکی که در این مراکز به بهانه صرف چای و قهوه تشکیل می‌شد و مخصوصاً گفتگوها و بحث‌هایی که در آن جا جریان داشت اثری تعیین‌کننده در بعضی حوادث سیاسی و گاهی مسیر ادبی ایران به عهده می‌گرفتند (نجمی، ۱۳۷۱: ۴۹۳/۲).

چای هل‌دار را برای رفع خستگی سفر یا پیاده‌روی طولانی، بسیار مفید و باارزش می‌دانستند (رایس، ۱۳۶۶: ۱۴۴).

به نظر می‌رسد قهوه بیشتر در مهمانی‌هایی مصرف می‌شد که برای خارجی‌ان برگزار می‌کردند و جنبه تشریفاتی داشت. برای نمونه، در شیراز چراغعلی‌خان، وزیر حاکم، و دیگر اعیان مهمانی‌هایی برای پذیرایی از سفیر انگلیس، سرجان مالکم و همراهانش برپا کردند. در این مهمانی، قهوه بدون شیر و شکر آوردند. مردم ایران قهوه را بدون شکر صرف می‌کردند و حاکم ساوجبلاغ هم با قهوه ترک از اوژن اوبن پذیرایی نمود (هالینگبری، ۱۳۶۳: ۵۳، اوبن، ۱۳۶۲: ۱۲۲، دروویل، ۱۳۶۴: ۹۳). در مهمانی‌ها ابتدا چای، بعد قهوه و سپس قلیان، به تناوب و به فاصله‌های بسیار کوتاه، مرتب به مهمان‌ها تعارف می‌شد چون نوشیدن چای و قهوه پس از غذا برای هضم بهتر غذا بود (سرنا، ۱۳۶۲: ۷۲؛ بایندر، ۱۳۷۰: ۴۲۰).

فرهنگ غذایی مردم ایران از نگاه سیاحان

ایرانیان با وجود تنوعی که در غذاها داشتند، در سفره پرخوری نمی‌کردند و کم غذا می‌خوردند. حتی صبحانه فتحعلی شاه، مانند بیشتر ایرانی‌ها، خیلی ساده گزارش شده؛ هرچند نوع و کیفیت آن شاید بهتر و ظروف آن زیباتر بوده باشد (کمبل، ۱۳۸۴: ۱/۲). مردم ایران زندگی ساده‌ای داشتند. غله، حبوبات، برنج، سبزی‌ها، لبنیات و انواع میوه غذای اصلی آنها را تشکیل می‌داد. به خصوص در وعده غذایی ظهر، میوه، حاضری و مربا می‌خوردند و خانواده‌ها معمولاً در وعده غذایی بعد از ظهر، گوشت و پلو مصرف می‌کردند و به طور کلی، گوشت کم می‌خوردند. اهالی روستاها و ایلات هم در مهمانی‌ها، گوشت مصرف می‌کردند و غذای روزانه آنها ساده بود (اولیویه، ۱۳۷۷: ۱۶۶؛ پولاک، ۱۳۶۱: ۸۲؛ ویلز، ۱۳۶۶: ۲۳۷).

مالکوم می‌نویسد: «... کمتر ملتی یافت می‌شود که در تهیه غذا مثل مردم ایران زحمت بکشند...» (مالکوم، ۱۳۸۰: ۸۱۶). بیشتر سیاحان غذاهای ایرانی را لذیذ و ایرانی‌ها را در

کار پخت و پز ماهر و با سلیقه ذکر نموده اند (بلوشر، ۱۳۶۹: ۲۰۵؛ لندر، ۱۳۸۸: ۳۱۴/۱). به نظر آنها ایرانیان همان طور که در ادبیات لطافت و ظرافت نشان می دادند، خوراک های آنها اعم از غذاهای ساده روستایی و غذاهای طبقه ثروتمند عالی و بی نظیر بود (ویلز، ۱۳۸۸: ۳۲۹؛ نیکیتین، ۱۳۵۶: ۱۲۲). توجه به کیفیت غذا به این دلیل بود که در ایران غذا خوردن یک فرآیند اجتماعی و گرد همایی محسوب می شد. غذا خوردن افراد با یکدیگر صمیمیت ایجاد می نمود. مردم ایران از دیرباز مهمان نواز بودند و با میل قلبی برای مهمان غذا تهیه می کردند. نوع و مقدار غذا میزان رابطه را تعریف می کرد لذا هر چه صمیمیت بیشتر بود زمان گرد همایی ها طولانی تر بود (بازارخبر، ۱۳۹۱).

یکی از ویژگی های غذاهای ایرانی که اکثر سیاحان به آن اشاره نموده اند، پرچرب بودن غذاهای ایرانی است. ماساهارو رئیس هیئت ژاپنی در سفرنامه اش ذکر نموده که وقتی در شیراز توقف داشت یکی از بزرگان، برایشان سینی بزرگ پر از غذا فرستاد که چندین ظرف از غذاهای پرچرب ایرانی در آن بود (ماساهارو، ۱۳۷۳: ۱۷۷). در سفره مهمانی حاکم شیراز، روغن از خاکینه می چکید و در ضیافت شام حاکم زنجان هم روی گوشت گوسفند و مرغ مقدار زیادی روغن بود (موریه، ۱۳۸۵: ۱۵۶/۱؛ دیولافوآ، ۱۳۶۱: ۱۴۶). طبقات فقیر، به جای روغن، دنبه گوسفند مصرف می کردند (پولاک، ۱۳۶۸: ۸۹). در گذشته که صنایع ماشینی در ایران وجود نداشت و مشاغل پیشه وری و کشاورزی با نیروی فیزیکی انجام می شد مردم برای تأمین کالری مورد نیاز بدن از چربی و شیرینی به مقدار زیاد استفاده می کردند.

نوع نوشیدنی های ایرانیان نیز توجه سیاحان را به خود جلب کرده است. ایرانیان در میان غذا، دوغ یا شربت می آشامیدند این شربت ها را از میوه ها تهیه می کردند؛ از جمله: شربت آلبالو، گیلان، به و... (دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۳۰؛ دروویل، ۱۳۶۴: ۸۵). به نظر رایس ایرانیان به ندرت برای مهمانان خود شراب می آوردند؛ زیرا شراب را حرام می دانستند (رایس، ۱۳۶۶: ۱۳۹). در ایران، پس از ورود اسلام به چند دلیل نوشیدن

مسکرات بسیار محدود شد: ۱- بنا بر قوانین شرع نوشیدن مشروبات الکلی و استفاده از مسکرات جرم شمرده شد، هر چند که تقریباً هیچ گاه به طور کامل ترک نشد. ۲- هم چنین مصرف مسکرات گاه موجب پدید آمدن مزاحمت هایی برای شهروندان می شد و به همین دلیل مجازات هایی برای مصرف کنندگان در نظر گرفته شد. ۳- حرمت مسکرات با توجه به شرایط فرهنگی و اقتصادی جامعه، بیشتر در میان توده مردم رعایت می شد (ناصریخت، ۱۳۹۴: ۹۶). درباریان و اشراف قاجار در مهمانی های خصوصی خود شراب در حد افراط مصرف می کردند (کوتزبونه، ۱۳۶۵: ۱۲۷). برای نمونه کورف با لحن کنایه آمیزی اشاره به مهمانی حسعلی خان عموی محمدشاه قاجار نموده: «افراد مومن علی رغم دستورات اکید پیغمبر، به زیر چتر کفرآمیز ما در می آمدند و غالباً به جای شربت اشتبهاً شراب می خوردند! و تمام گناه را به گردن کفار می انداختند!» (کورف، ۱۳۷۲: ۱۹۶).

ایرانیان مسلمان هرگز از ظرفی استفاده نمی کردند که اروپایی یا غیر مسلمان در آن غذا یا چای می خورد. آنان پس از رفتن مهمان خارجی، همه ظروف استفاده شده را می شکستند؛ زیرا از نظر ایرانیان، اروپاییان ناپاک بودند. به همین دلیل، وقتی با آنان همسفره می شدند، ظروف آنها را جدا می کردند که سایر ظروف آلوده نشود و باقی مانده غذای اروپاییان را هم به خدمه و همسایه نمی دادند زیرا دست های غیر مسلمان غذا را نجس کرده بود. البته برخورد با این مسئله در هر شهر متفاوت بود (پولاک، ۱۳۶۸: ۹۶؛ دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۳۳؛ ویلسون، ۱۳۶۳: ۷۳؛ گروته، ۱۳۶۹: ۴۹).

پیش از غذا، چند پیشخدمت آفتابه و لگن های قلم زنی شده از جنس مس می آوردند و مهمانان دست های خود را می شستند (لندر، ۱۳۸۸: ۱ / ۳۱۴). پس از صرف غذا نیز صاحبخانه به پیشخدمت ها اشاره می کرد که ظروف مخصوص شستن دست را بیاورند (پولاک، ۱۳۶۸: ۹۹؛ هالینگبری، ۱۳۶۳: ۵۳).

یکی از رسوم اجتماعی ایرانی‌ها آن بود که گاهی از غذایی که درست می‌کردند، برای یکدیگر می‌فرستادند. در منزل اشراف، روزی سه مرتبه غذا تهیه می‌شد که قسمتی از آن را بین خدومه و فقرای اطراف خانه تقسیم می‌کردند (ماساهارو، ۱۳۷۳: ۱۷۸، کوتزبوئه، ۱۳۶۵: ۱۲۲). صرف نظر از اینکه اعیان و اشراف ممکن بود این کار را برای کسب شهرت و ایجاد وجهه مردمی انجام دهند، اطعام فقرا از سنت‌های بسیار پسندیده در فرهنگ ایرانی-اسلامی بوده و بر آن بسیار تأکید شده است. پیامبر^(ص) می‌فرماید: «هر کس مؤمنی را اطعام کند، اجر اخروی آن را نمی‌داند و تنها خدا از پاداش آن آگاه است» (حکیم، ۱۳۷۴: ۱۶).

رعایت سکوت در حین تناول غذا

در زمان غذا خوردن، مهمانان به ندرت صحبت می‌کردند و آن را خارج از نزاکت می‌دانستند (براون، ۱۳۴۹: ۱۱۶؛ دیولافوآ، ۱۳۶۱: ۱۴۸؛ دالمانی، ۱۳۳۵: ۲۳۲؛ سولتیکف، ۱۳۶۵: ۶۲). از نظر ایرانیان هنگام غذا خوردن، نباید فکر را پریشان و متشتت کرد، بلکه باید تمرکز خود را به خوراک و کیفیت آن متوجه نمود تا اعضای بدن بهره خود را از خوراک بگیرند (راوندی، ۱۳۶۳: ۳۹۱/۶).

دیدگاه‌های سیاحان درباره فرهنگ غذا خوردن با دست در ایران

ایرانیان اعم از ایلات، توده مردم و اشراف هنگام غذا خوردن کارد و چنگال به کار نمی‌بردند و با انگشت غذا را برمی‌داشتند و لقمه را به دهان می‌گذاشتند که از نظر برخی سیاحان غذا خوردن با دست بی‌تکلف، ساده و درعین حال کاملاً محترمانه بود. تعبیر محترمانه به دلیل مهارت مردم در غذا خوردن با دست بود بدون آن که منظره

ناخوشایند ایجاد شود (اوکانر، ۱۳۷۶: ۸۶؛ اینووه، ۱۳۹۰: ۸۹؛ تانکوانی، ۱۳۸۳: ۲۶۷؛ بارنز، ۱۳۶۶: ۱۴۷).

تعارف غذا با دست از طرف میزبان نشانه توجه ویژه به مهمان بود. میزبان با دست در ظروف مهمان‌های خود غذا می‌گذاشت. این یکی از عادات ایرانیان و علامت ملاحظت و مهمان‌نوازی بود (مک گرگر، ۱۳۶۶: ۱/۲۷۰؛ بنجامین، ۱۳۶۳: ۷۹). «ایرانیان به راحتی غذا را با دست می‌خورند؛ اما این گونه خوردن برای ما مصیبت‌بار می‌نمود. تکه‌های گوشت و برنج از لای انگشتان در پیرامون می‌ریخت.» (موریه، ۱۳۸۵: ۱/۱۱۷). براون اشاره کرده که در مدت اقامتش در ایران هر چه تلاش کرد نتوانست برنج را با انگشت بخورد (براون، ۱۳۴۹: ۶۵).

برخی دیگر از سیاحان، از نبود دستمال سفره، غذا خوردن با دست، نشستن روی زمین، اشتراک در ظروف غذا و شربت انتقاد کرده اند (فوریه، ۱۳۶۲: ۱۲۰). بن تان با دست غذا خوردن و نشستن روی زمین در فرهنگ ایرانی را به غذا خوردن حیوانات تشبیه نموده، که با لباس‌های فاخر مؤدبانه آنها مغایرت داشت (بن تان، ۱۳۵۴: ۷۰). از نظر پاتینجر این که میزبان، دست در ظرف خورش کند عملی وحشیانه بود که در بیننده تولید نفرت می‌نمود. برای غذا خوردن با دست نیاز به دستمال سفره بود که ایرانیان از آن استفاده نمی‌کردند (پاتینجر، ۱۳۴۵: ۲۴۱). هر دو نفر دور یک سینی می‌نشستند و از آن غذا می‌خوردند که منظره این طرز غذا خوردن آزار دهنده بود (فوروکاوا، ۱۳۸۴: ۱۸۳، بارنز، ۱۳۶۶: ۴۷). «... ایرانی تالارها را با فرش‌های گرانبها مفروش می‌کند؛ اما آشپزخانه و اتاق مسکونی و آبدارخانه‌اش را به اسفبارترین وضع رها می‌کند. یا قدح شربتی را دور می‌گرداند که تا به نفر آخر برسد، سیل حنایی ده دوازده مرد در آن فرورفته است.» (وامبری، ۱۳۷۲: ۸۱). اما کلود آنه غذا خوردن با چنگال را در مقایسه با استفاده از دست برای صرف غذا، نشانه فضیلت ندانسته و آن را بخشی از فرهنگ غذایی مردم ایران تلقی کرده است. به نظر مک گرگر، چون دست‌ها قبل از غذا شسته

می شد در غذا خوردن با دست مشکلی وجود نداشت (آنه، ۱۳۶۸: ۱۹؛ مک گرگر، ۱۳۶۶: ۲۷۰/۱).

محمد نبی خان حاکم شیراز هیئت سرجان مالکوم را به مهمانی دعوت نمود. موریه در سفرنامه اش وضعیت سفره را چنین شرح داده است: «سفره ای از جنس پارچه چیت نازک که خرده های خوراک های پیشین چنان بر جای جای آن مانده و کپک زده بود که بوی ناخوش از آن بر می خاست، ایرانیان بر آنند که آلیش کردن سفره بدبختی آور است.» (موریه، ۱۳۸۵: ۱/۱۱۶). تمیز نشدن سفره غذا فقط در سفرنامه موریه گزارش شده است که نمی تواند سندیت داشته باشد. از آن جا که خود نویسنده هم اشاره نموده سفره ها از جنس پارچه بودند و در سفره پارچه ای اگر هم خرده مواد غذایی باقی بماند کپک نمی زند. کپک در محیط مرطوب ایجاد می شود. اروپاییان با دیدی ناشی از خودبرتربینی غربی به توصیف فرهنگ غذایی مردم ایران پرداخته اند. اروپاییان تا قبل از انقلاب صنعتی کما بیش مانند ملل مشرق زندگی می کردند و آداب غذایی آنها با شرقیان تفاوت چندانی نداشت. در قرن سیزدهم میلادی، حضار دو به دو کنار هم می نشستند و معمولاً هر دو نفر از یک بشقاب غذا می خوردند و یک جام را برای خوردن نوشابه به صورت مشترک به کار می بردند. ظروف محتوی غذا را دور می گرداندند، تا هر کس با انگشتان خود مقداری از آنها را بردارد (دورانت، ۱۳۴۳: ۵۰۴/۴). تا نیمه قرن هفدهم، دستمال سفره کاربرد نداشت و از سال ۱۶۶۰ م استفاده از آن رواج یافت. دیگر انتظار نمی رفت مهمانان نجیب زاده، انگشتان خود را با سفره روی میز پاک کنند (دورانت، ۱۳۶۹: ۳۵/۸).

نزاکت در انگلستان اوایل قرن پانزدهم اقتضاء می کرد که غذا را با سر انگشتان تناول کنند. لویی چهاردهم تا پایان عمر به غذا خوردن با انگشتان ادامه داد (دورانت، ۱۳۶۹: ۳۵/۸). استفاده از چنگال برای نخستین بار در سال ۱۶۰۰ م یعنی قرن هفدهم مرسوم گردید و از سال ۱۷۰۰ م به بعد به تدریج سایر طبقات در غرب از غذا خوردن با دست

خودداری نمودند(دورانت، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۳۸). به این ترتیب می توان گفت که بادت غذا خوردن تا قرن هفدهم میلادی در اروپا معمول بود.

گسترده سفره بر روی زمین

نشستن بر روی زمین، برای خوردن غذا، از دیرباز جزو رسوم مردم ایران بوده است. فتحعلی شاه هم مانند سایر مردم در وقت خوردن غذا بر روی زمین می نشست(مالکوم، ۱۳۸۰: ۸۱۶). حتی درباریان آشنا به رسوم غربی، در خانه روی زمین نشسته و بادت غذا می خوردند(سرنا، ۱۳۶۲: ۱۱۱). به نظر فلاندن مردم ایران با میز و صندلی آشنا نبودند تا از آن استفاده کنند. اما بل نشستن و خوابیدن روی زمین در کنار مردم زحمتکش سرزمینی بیگانه را باعث احساس نزدیکی دو تمدن و ایجاد شهود باطنی تعبیر نموده است(فلاندن، ۱۳۲۶: ۲۷۰؛ بل، ۱۳۶۳: ۹۱). تعبیر فلاندن درباره ناآشنایی مردم با میز و صندلی نادرست است. میز و صندلی در ادارات و دربار و برخی اماکن دیگر استفاده می شد. روی زمین نشستن برای صرف غذا به دلیل ایجاد آرامش و تمرکز فکری بود و حتی اشراف هم از این سنت پیروی می نمودند.

سفره آرای ایرانیان از نگاه اروپاییان

به گفته براون، قرارداد غذاها بر روی سفره فن مخصوصی داشت، ایرانیان این فن را به نام چیدن سفره می خواندند. اساس فن چیدن سفره این بود که هریک از مهمانان به انواع غذاهایی که در سفره وجود داشت، دسترسی داشته باشد؛ زیرا در ایران، برخلاف اروپا، خدمتکار غذا را جلوی مهمان نمی گرفت(براون، ۱۳۴۹: ۱۱۷). علاوه بر این، غذا را تزیین می کردند. مثلاً بره شکم پر همراه مخروطی از پلو بود و تعدادی پوسته نارنج را پر

از کره مذاب کرده، بر روی غذا قرار داده، درون هر پوسته، فتیله‌ای گذاشته و مثل شمع روشن بود (لایارد، ۱۳۶۷: ۳۲۲).

در مجموع، شایان ذکر است مسافران اروپایی که به ایران می‌آمدند، پس از مراجعت به کشورشان مبادرت به نوشتن برداشت‌های خود می‌کردند. سفرنامه نویسان، اکثراً از هیئت‌های نمایندگان سیاسی محسوب می‌شدند که فقط با طبقه درباریان مجالست و همنشینی داشتند و برخی هم سیاح آزاد بودند که مدت بسیار کوتاهی در ایران اقامت داشتند و در این مدت نمی‌توانستند به همه ابعاد فرهنگ و اجتماع مردم ایران آشنا شوند و پس از بازگشت به کشورشان مبادرت به نگارش اطلاعات خود می‌نمودند لذا این نوشته‌ها اغلب همراه با اشتباه و داوری‌های نادرست و خود بزرگ بینی اروپاییان است. اغلب آنها افراد ثروتمندی بودند که در شهرهای مدرن غربی زندگی می‌کردند و وقتی به ایران می‌آمدند سطح زندگی مردم ایران و اوضاع اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن را با کشورهای اروپایی مقایسه می‌نمودند و اگر با یک رفتار یا پیشامد روبرو می‌شدند کافی بود تا همه چیز را در نظرشان بد جلوه دهد و آن را به کلیت جامعه ایرانی تعمیم دهند.

تنوع اغذیه و تشریفات آن در مهمانی‌های طبقات بالا

سیاحان خارجی به شرح تشریفات و تنوع غذایی مهمانی‌های اشراف قاجار پرداخته و گاهی از آن انتقاد نموده‌اند. کورف انواع غذاهایی را که بر روی میز مهمانی چیده بودند، نودونه ظرف ذکر کرده است (کورف، ۱۳۷۲: ۱۹۶). در مهمانی ملکه تاج‌الدوله، همسر فتحعلی شاه، خوراک‌های مختلف، همراه با چاشنی‌های ترش و شیرین، به قدری زیاد بود که فریزر خود را در توصیف و برشمردن غذاها و ذکر مزایای هر کدام ناتوان دانسته است (فریزر، ۱۳۶۴: ۲۰۰). به نظر کرزن مقدار غذای سفره خان قوچان برای

سیرکردن یک لشکر کافی بود (کرزن، ۱۳۶۲: ۱/۱۶۴). با بررسی منابع مشخص می شود که در سفره اشراف همیشه چندین نوع غذا وجود داشته و در مراسم مهمانی ها این تجمل چند برابر می شده است. غذایی که حاکم خوی برای دوسرسی فرستاد مجلل بود و بنا بر نوشته دوسرسی او به این غذاهای مجلل و متنوع ایرانی عادت نداشت و از خوردن آن خودداری کرد (دوسرسی، ۱۳۹۰: ۸۰). تانکوانی هشت شب مهمانی عباس میرزا را با ولخرجی و اسراف همراه دانسته است که لازمه همیشگی مهمانی های طبقات بالای قاجارها بود (تانکوانی، ۱۳۸۳: ۱۱۳).

شیرینی و جایگاه آن در فرهنگ غذایی ایران

از نظر ژنرال مالکوم ایرانیان بیش از سایر ملل شیرینی مصرف می کردند (مالکوم، ۱۳۸۰: ۸۲۴). در ایران، شیرینی کاربردهای گوناگونی داشت؛ مثلاً، برای حفظ و ادامه دوستی، برای تبریک گفتن به شخص نامزد شده، مراسم ازدواج، عیادت بیمار، بازگشت افراد از سفر و نیز تولد نوزاد (سرنا، ۱۳۶۲: ۷۳). علاوه بر این، ایرانیان عادت داشتند که مهمان در وقت ورود به خانه میزبان، دهان خود را شیرین کند (بیت، ۱۳۶۵: ۲۷۴؛ بنجامین، ۱۳۶۳: ۷۷). هر شهر شیرینی سنتی مخصوص به خود را داشت. سرهارفورد جونز در دیدار با محمدنبی خان، حاکم بوشهر، به آب نبات سفیدرنگ خشکی اشاره کرده که شبیه صابون بود و منظور او، همان «گز» است که در اصفهان با آن از مهمان پذیرایی می شد. در شیراز هم یک نوع شیرینی به نام «زولیا بامیه» تهیه می شد. به نظر ویلز «سوهان» یکی از شیرینی های بسیار لذیذ در ایران بود (جونز، ۱۳۸۶: ۴۳؛ ویلز، ۱۳۸۸: ۳۲۰-۱۸۸). شیرینی های یزد فوق العاده خوشمزه ذکر شده است (مالکوم، ۱۳۹۳: ۱۹۷). شیرینی های ایران با بهترین شیرینی های اروپا برابری می کرد؛ به خصوص که آنجا این تنوع وجود نداشت (بن تان، ۱۳۶۵: ۷۰). در شوشتر

شیره خرما به عنوان شیرینی برای پذیرایی مصرف می شد (دوبد، ۱۳۷۱: ۳۳۵). آشپزهایی که در منازل اروپاییان کار می کردند، با سرعت هرچه تمام تر، پخت انواع کیک را آموختند (رایس، ۱۳۶۶: ۱۴۳).

نتیجه گیری

با بررسی منابع دوره قاجار به نظر می رسد که فرهنگ غذایی این دوره ادامه میراث سنتی و مذهبی دوره های قبل در ایران بوده است. مواردی که اروپاییان به آنها اشاره کرده اند شامل:، شستن دست ها قبل و بعد از غذا، نشستن روی زمین برای صرف غذا، مهمان نوازی و تعارف به مهمان ها، خوردن غذا با دست، توجه به حلال بودن غذاها، رعایت آرامش و سکوت حین صرف غذا، دوری از پرخوری، سفره آرای و اطعام فقرا است. سفرنامه نویسان به اشتباه برنج را به عنوان غذای ملی ایرانیان دوره قاجار معرفی کرده اند در حالی که به دلیل فقر اکثریت مردم، می توان انواع نان، لبنیات و غلات را به عنوان غذای اصلی توده مردم در دوره قاجار دانست. برخی غذاها مانند انواع کباب و برنج غذای طبقات ثروتمند و درباری محسوب می شد. توده مردم از مصرف مسکرات به دلیل فرهنگ اسلامی خودداری می کردند اما در مهمانی های اشراف قاجاری استفاده می شد. سیاحان مصرف شیرینی را در میان ایرانیان بیش از سایر ملل دانسته اند که با توجه به استمرار این عادت تاکنون برداشت آنها در این خصوص صحیح است. سفرنامه نویسان دوره قاجار به جنبه های مختلف فرهنگ غذایی مردم ایران نگاه متفاوتی داشتند. برخی با پیشداوری های ناشی از خودبزرگ بینی غربی غذا خوردن با دست، غذا خوردن هم زمان دو نفر از یک ظرف و نشستن روی زمین برای صرف غذا را به صورت نقطه ضعف و ویژگی منفی در فرهنگ غذایی ایرانی معرفی نموده اند و بعضاً تعابیری به دور از ادب به کار برده اند. در حالی که خود اروپاییان تا آغاز قرن

هفدهم میلادی و شروع انقلاب صنعتی کما بیش مانند ملل مشرق زندگی می کردند و آداب غذایی آنها با شرقیان تفاوت چندانی نداشت.

با حضور اروپاییان در ایران، تعامل فرهنگی بین ایران و غرب ایجاد می شد. به عنوان نمونه، پولاک در سفرنامه اش اشاره کرده است، اروپاییان چنان به چلو عادت کردند که در شبانه روز، دوبار برنج مصرف می کردند. برخی مانند موریه و براون نیز تلاش می کردند طرز غذا خوردن با دست را از ایرانیان بیاموزند. نمونه های دیگر تاثیر گذاری فرهنگ غذایی غرب در فرهنگ غذایی ایرانی، مصرف قهوه و تهیه انواع کیک، استفاده تدریجی از میز و صندلی برای صرف غذا و کاربرد قاشق و چنگال بود. سیاحان به تجمل در سفره اعیان و اشراف دوره قاجار نیز اشاره کرده اند. اشراف و طبقات توانگر برای نمایش مقام و جایگاه اجتماعی و توان مالی خود می کوشیدند مهمانی ها را هرچه باشکوه تر برگزار کنند که با وجود فقر اکثریت مردم ایران باید به اطعام فقرا می پرداختند و از اسراف و تجمل در سفره خودداری می نمودند.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آنه، کلود، (۱۳۶۸)، اوراق ایرانی؛ خاطرات سفر کلود آنه در آغاز مشروطیت، ترجمه ایرج پروشانی، تهران: سپهر.
۳. ----- (۱۳۷۰)، گلهای سرخ اصفهان، ترجمه فضل الله جلوه، [بی جا]: روایت.
۴. اوین، اوژن (۱۳۶۲)، ایران امروز، ترجمه و حواشی علی اصغر سعیدی، [بی جا]: نقش جهان.
۵. اورسل، ارنست (۱۳۸۲)، سفرنامه اورسل، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۶. اوکانر، فردریک (۱۳۷۶)، از مشروطه تا جنگ جهانی اول، ترجمه حسن زنگنه، تهران: شیرازه.
۷. اولیویه، (۱۳۷۱)، سفرنامه اولیویه، ترجمه محمدطاهر میرزا، تصحیح غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات.
۸. اینووه، ماساجی، (۱۳۹۰):، سفرنامه ایران، ترجمه هاشم رجب‌زاده با همکاری کینجی ئه اورا، تهران: طهوری.
۹. بارنز، آلكس، (۱۳۶۶)، سفر به ایران در عهد فتحعلیشاه، ترجمه حسن سلطانی‌فر، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. بایندر، هانری، (۱۳۷۰)، سفرنامه کردستان، بین النهرین و ایران، ترجمه کرامت الله افسر، تهران: انتشارات یساولی.
۱۱. براون، ادوارد گرانویل، (۱۳۴۹)، یکسال در میان ایرانیان، ترجمه ذبیح‌الله منصوری، تهران: معرفت.
۱۲. بروگش، هینریش، (۱۳۷۴)، در سرزمین آفتاب، ترجمه مجید جلیلود، تهران: مرکز.
۱۳. -----، (۱۳۶۷)، سفری به دربار صاحبقران، ترجمه کردبچه، تهران: اطلاعات.
۱۴. بل، گرتروود، (۱۳۶۳)، تصویرهایی از ایران، ترجمه بزرگمهر ریاحی، تهران: خوارزمی.
۱۵. بلوشر، ویپرت، (۱۳۶۹)، سفرنامه بلوشر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران: خوارزمی.
۱۶. بن‌تان، آگوست، (۱۳۵۴)، سفرنامه بن‌تان، ترجمه منصوره اتحادیه، تهران: سپهر.
۱۷. بنجامین، گرین ویلر، (۱۳۶۳)، ایران و ایرانیان، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران: جاویدان.
۱۸. بیت، چارلز ادوارد، (۱۳۶۵)، شرح سفر کلنل بیت به ایران و افغانستان در روزگار ناصرالدین شاه، ترجمه قدرت‌الله روشنی و مهرداد رهبری، تهران: یزدان.
۱۹. بیهقی، ابوالفضل، (۱۳۵۰)، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد: دانشگاه مشهد.

۲۰. پاتینجر، هنری، (۱۳۴۸)، مسافرت سند و بلوچستان، ترجمه شاهپور گودرزی، [بی‌جا]: دهخدا.
۲۱. پولاک، یاکوب ادوارد، (۱۳۶۱)، سفرنامه پولاک، ترجمه کیکاووس جهان‌داری، تهران: خوارزمی.
۲۲. تانکوانی، ژ.ام، (۱۳۸۳)، نامه‌هایی درباره ایران و ترکیه آسیا، ترجمه علی‌اصغر سعیدی، تهران: چشمه.
۲۳. تاورنیه، ژان باتیست، (۱۳۳۶)، سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری و تصحیح حمید شیرانی، اصفهان: کتابخانه سنائی.
۲۴. جونز، سرهارفورد، (۱۳۸۶)، خاطرات سرهارفورد جونز، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: ثالث.
۲۵. چریکف، مسیو، (۱۳۵۸)، سیاحتنامه مسیو چریکف، ترجمه آبکار مسیحی، به کوشش علی‌اصغر عمران، تهران: کتاب‌های جیبی.
۲۶. حکیم، محمدتقی، (۱۳۷۴)، خوردنیها و آشامیدنیها، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۷. خانیکف، نیکولا ولادیمیروویچ، (۱۳۷۵)، سفرنامه خانیکف، ترجمه اقدس یغمائی و ابوالقاسم بیگناه، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۸. دالمانی، هانری رنه، (۱۳۳۵)، از خراسان تا بختیاری، ترجمه و نگارش فره‌وشی، تهران: امیرکبیر.
۲۹. دروویل، گاسپار، (۱۳۶۴)، سفرنامه گاسپار دروویل، ترجمه منوچهر اعتمادمقدم، تهران: شباویز.
۳۰. دلاواله، پیترو، (۱۳۷۰)، سفرنامه دلاواله، ترجمه و شرح شجاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۱. دوبد، کلمنت آگوستوس، (۱۳۷۱): سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۲. دورانت، ویل، (۱۳۴۳)، تاریخ تمدن (عصر ایمان)، ترجمه ابوالقاسم طاهری، [بی جا]: اقبال.
۳۳. -----، (۱۳۶۸)، تاریخ تمدن (اصلاح دینی)، مترجمان فریدون بدره ای، سهیل آذری و پرویز مرزبان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۴. -----، (۱۳۶۹)، تاریخ تمدن (عصر لویی چهاردهم)، مترجمان پرویز مرزبان، ابوطالب صارمی و عبدالحسین شریفیان، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۳۵. دوسرسی، کنت، (۱۳۶۲)، ایران در سال ۱۸۳۹-۱۸۴۰م، ترجمه احسان اشراقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۶. دوله دلدند، آندره، (۱۳۵۵)، زیباییهای ایران، ترجمه محسن صبا، تهران، انتشارات دوستاناران کتاب.
۳۷. دیولافوآ، ژان پل راشل، (۱۳۶۱)، سفرنامه مادام دیولافوآ، ترجمه فرهوشی، تهران: خیام.
۳۸. رایس، کلارا کولیور، (۱۳۶۶)، زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۹. راوندی، مرتضی، (۱۳۶۳)، تاریخ اجتماعی ایران، تهران: ناشر.
۴۰. ژوبر، پ. آمده، (۱۳۷۴)، مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه علیقلی اعتمادمقدم، [بی جا]: بنیاد فرهنگ ایران.
۴۱. سرنا، کارلا، (۱۳۶۲)، آدمها و آئینها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، [بی جا]: نقش جهان.
۴۲. سولتیکف، آلکسیس، (۱۳۶۵)، مسافرت به ایران، ترجمه محسن صبا، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۳. شیل، مری لئونورا، (۱۳۶۲)، خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسن ابوترابیان، تهران: نو.

۴۴. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۰)، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی، علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۴۵. عنصر المعالی، کیکاووس، (۱۳۵۲)، قابوس نامه، به اهتمام غلامحسین یوسفی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۶. غزالی، محمد، (۱۳۶۴)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
۴۷. فریزر، جیمز بیلی، (۱۳۶۴)، سفرنامه فریزر، ترجمه و حواشی منوچهر امیری، تهران: توس.
۴۸. فلاندن، اوژن، (۱۳۲۴)، سفرنامه اوژن فلاندن به ایران در سالهای ۱۸۴۰-۱۸۴۴م، ترجمه حسین نورصادقی، اصفهان: [بی‌نا].
۴۹. فوروکاوا، نوبویوشی، (۱۳۸۴)، سفرنامه فوروکاوا، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران: آثار و مفاخر فرهنگی ایران.
۵۰. فوریه، (۱۳۶۶)، سه سال در دربار ایران از ۱۳۰۹-۱۳۰۶ق، ترجمه عباس اقبال، تهران: علمی.
۵۱. فیگوئروا، دن گارسیا دیسلوا، (۱۳۶۳)، سفرنامه دن گارسیا فیگوئروا، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: نو.
۵۲. کاساکوفسکی، و.آ، (۱۳۵۵)، خاطرات کلنل کاساکوفسکی، ترجمه عباسقلی جلی، تهران: کاویان.
۵۳. کرزن، جرج ناتانیل، (۱۳۶۲)، ایران و قضیه ایران، ترجمه وحید مازندرانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۵۴. کریستنسن، آرتور، (۱۳۷۸): ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: صدای معاصر.
۵۵. کلاتر ضرابی، عبدالکریم، (۱۳۵۶)، تاریخ کاشان، تهران: فرهنگ ایران نوین.

۵۶. کمبل، سرجان، (۱۳۸۴)، دو سال آخر، ترجمه ابراهیم تیموری، تهران: دانشگاه تهران.
۵۷. کوتزبوئه، موريس، (۱۳۶۵)، مسافرت به ایران دوران فتحعلیشاه قاجار، ترجمه محمود هدایت، تهران: جاویدان.
۵۸. کورف، فئودور فئودوروویچ، (۱۳۷۲)، سفرنامه بارون فئودور کورف، ترجمه اسکندر ذبیحیان، تهران: فکر روز.
۵۹. گروته، هوگو، (۱۳۶۹)، سفرنامه گروته، ترجمه مجید جلیلود، تهران: مرکز.
۶۰. لایارد، اوستین هنری، (۱۳۶۷)، سفرنامه لایارد یا ماجراهای اولیه در ایران، ترجمه مهرباب امیری، تهران: وحید.
۶۱. لندر، آرنولد سویچ، (۱۳۸۸)، در سرزمین آرزوها، ترجمه علی اکبر عبدالرشیدی، تهران: اطلاعات.
۶۲. لوتی، پیر، (۱۳۷۲)، به سوی اصفهان، ترجمه بدرالدین کتابی، تهران: اقبال.
۶۳. ماساهاوو، یوشیدا، (۱۳۷۳)، سفرنامه یوشیدا، ترجمه هاشم رجبزاده، با همکاری نی ئی یا، مشهد: آستان قدس رضوی.
۶۴. مالکوم، سرجان، (۱۳۸۰)، تاریخ کامل ایران، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تصحیح مرتضی سیفی قمی نژاد، تهران: افسون.
۶۵. مالکوم، ناپیر، (۱۳۹۳)، سفرنامه یزد، ترجمه علی محمد طرفداری، یزد: مهر پادین.
۶۶. مک گرگر، چارلز متکالف، (۱۳۶۶)، شرح سفری به ایالت خراسان و شمال غربی افغانستان، ترجمه مجید مهدی زاده، مشهد: آستان قدس رضوی، ج ۱.
۶۷. موریه، جیمز، (۱۳۸۵)، سفرنامه جیمز موریه، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: توس.
۶۸. ناصربخت، محمد حسین، (۱۳۹۴)، سرگرمی های مردم تهران در دوران قاجار و پهلوی، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی.
۶۹. نجمی، ناصر، (۱۳۷۱)، تهران قدیم، [بی جا]: جانزاده.

۷۰. نیکیتین، باسیل (۱۳۵۶): ایرانی که من شناختم، ترجمه و نگارش علیمحمد فره وشی، تهران: کانون معرفت.
۷۱. واتسون، رابرت گرانت، (۱۳۴۰)، تاریخ ایران از ابتدای قرن نوزدهم تا سال ۱۸۵۸م، ترجمه عباسقلی مازندرانی، تهران: مهرآئین.
۷۲. وامبری، آرمیوس، (۱۳۷۲)، زندگی و سفرهای وامبری، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: علمی و فرهنگی.
۷۳. ویشارد، جان، (۱۳۶۳)، بیست سال در ایران، ترجمه علی پیرنیا، [بی جا]: نوین.
۷۴. ویلز، چارلز جیمز، (۱۳۶۶)، ایران در یک قرن پیش، ترجمه غلامحسین قراگزلو، تهران: اقبال.
۷۵. -----، (۱۳۸۸)، تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجار، ترجمه سیدعبدالله، به کوشش جمشید دودانگه و مهرداد نیکنام، تهران: طلوع.
۷۶. ویلسون، آرنولد تالبوت، (۱۳۶۳)، سفرنامه ویلسون، ترجمه حسین سعادت‌نوری، [بی جا]: وحید.
۷۷. هالینگبری، ویلیام، (۱۳۶۳)، سفرنامه هیئت سرجان ملکم، ترجمه امیرهوشنگ امینی، تهران: کتابسرا.

بررسی نقش اندیشه های سوسیالیستی در ناکامی جنبش جنگل

منیره صادقی^۱

چکیده

جنبش جنگل یکی از مهمترین جنبش های شکل گرفته در ایران آشفته بعد از جنگ جهانی اول بود که با وجود اهداف اولیه خود نظیر مبارزه با بیگانگان و همچنین برخوردار بودن از رهبری با ویژگی های اسلامی در نهایت هم از نظر ایدئولوژیک و هم از نظر کادر رهبری از اهداف و عناصر اولیه خود منحرف شد. این انحراف دارای چندین مرحله بود که در ابتدا به صورت همکاری با ارتش سرخ جهت مبارزه با نیروهای انگلیسی و دولتی نمود پیدا کرد، در میانه راه با وجود منع نخستین رهبران جنبش از انجام تبلیغات مسلکی به نفوذ اندیشه های سوسیالیستی و عناصر حامی این اندیشه ها در جنبش انجامید که در نهایت باعث افتادن جنبش در دست این عناصر و کودتا علیه رهبران نخستین شد. جنبش با وجود تلاش های که در جهت اتحاد دوباره بین رهبران پیشین و عناصر جدید صورت گرفت اما نتوانست انسجام لازم برای ادامه راه را پیدا کند و با انعقاد قرارداد مودت ۱۹۲۱ م (۱۳۰ ه-ش) ایران و شوروی ضربه آخر به آن وارد شد و نیروهای دولتی توانایی سرکوب و قلع و قمع جنبش را پیدا کردند. بر همین مبنا بررسی سیر حضور افکار و عناصر سوسیالیستی در ایدئولوژی جنبشی که با تاکید بر مبانی ملی و اسلامی شروع به کار کرد و انتظار میرفت به حرکتی همه گیر و اصلاح طلبانه منجر

^۱. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه اصفهان. moniresadeghi7@gmail.com

شود، ضروری می باشد. روش تحقیق در این پژوهش از نوع نظری و مبتنی بر شیوه توصیفی - تحلیلی است و برای جمع آوری داده ها از روش کتابخانه ای استفاده شده است.

کلمات کلیدی: ایدئولوژی، جنبش جنگل، سوسیالیست، ارتش سرخ.

مقدمه و طرح مسئله

جنبش جنگل یکی از مهمترین و طولانی ترین جنبش هایی است که در اواخر دوره قاجاریه و با توجه به نابسامانی های ناشی از جنگ جهانی اول و حضور مداوم نیروهای روس و انگلیس شکل گرفت. به همین دلیل ایدئولوژی اصلی جنبش نیز در ابتدا بر پایه عدم وابستگی به بیگانه و بهبود اوضاع مردم به وجود آمد اما در نهایت و با توجه به اوضاع و شرایطی که خواسته یا ناخواسته گریبانگیر جنبش شده بود به طور کلی تغییر کرد. از این لحاظ جنبش جنگل را می توان به دو دوره کاملاً متفاوت تقسیم کرد. اندیشه و مرام سوسیالیستی از اواخر دوره اول تا پایان جنبش را شامل می شود. بروز آشکار مرام و مسلک سوسیالیستی در نتیجه چندین عامل داخلی و خارجی بود. مهمترین عامل داخلی مشکلات و آشفتگی های اقتصادی بعد از جنگ در ایران بود. این مسئله باعث شد به ویژه در منطقه شکل گیری جنبش به دلیل وجود اکثریت مردم کشاورز روستایی و پیشه وران شهری و آشنایی نه چندان عمیق این قشر از جامعه با شعارهای سوسیالیستی اندیشه هایی از این دست مجال بروز بیشتری داشته باشند. در زمینه خارجی با توجه به اسناد و مدارک موجود می توان ادعا کرد که رقابت دو کشور شوروی و انگلیس در واقع ادامه همان رقابت سنتی روسیه و انگلیس در ایران بود و از این نظر اهمیت داشت که توجه شوروی به جنبش جنگل و سعی در اشاعه افکار و وروش سوسیالیست ها و

سپس مصادره جنبش به نفع خود در واقع برای فشار و امتیاز گیری از انگلستان و حتی ایران بود. حضور اندیشه سوسیالیستی در ناکامی جنبش جنگل را از این لحاظ می توان برای جنبش مضر در نظر گرفت که نه تنها باعث جدایی رهبر اصلی جنبش یعنی میرزا کوچک خان از آن شد بلکه بسیاری از طرفداران خود را نیز یا در نتیجه جدایی میرزا از جنبش و یا در نتیجه تلاش برای ترویج روش حکومتی جدید بر مبنای سوسیالیست و به دور از آداب و عقاید مذهبی، اجتماعی و اقتصادی مردم از دست داد. از آنجایی که در جنبش جنگل ایدئولوژی دوره اول و بسیاری از عوامل و شرایط موجود در دوره اول تاثیر به سزایی در دوره بعد و در نهایت در کل سرنوشت جنبش بازی کرد، این پژوهش نیز ایدئولوژی جنبش را از ابتدای شکل گیری به طور اجمالی بررسی می کند. با توجه به این که بحث مورد نظر تنها بر روی نکات صرفاً ایدئولوژیک یا عوامل تاثیر گذار بر روی ایدئولوژی جنبش متمرکز شده است به همین دلیل از ذکر عمده وقایع و جریانات روی داده در جنبش با این توجیه که خواننده خود واقف به جریانات می باشد خودداری شده است. هدف از انجام این پژوهش پاسخ دهی به این سوال است که نقش اندیشه های سوسیالیستی در ناکامی جنبش جنگل تا چه اندازه است و چه تاثیری در سیر نهایی جنبش بر جای گذاشت؟

ایدئولوژی جنبش جنگل در دوره اول (اردیبهشت - خرداد ۱۲۹۴ تا فروردین - اردیبهشت ۱۲۹۹ ه.ش / ۱۹۱۵ تا ۱۹۲۰ م)

دوره اول جنبش جنگل با عزیمت میرزا کوچک خان به گیلان آغاز و با توقف مخاصمات جنگی پایان گرفت. در دوره اول ایدئولوژی جنگلی ها متناسب با اوضاع و شرایط اجتماعی،

اقتصادی و سیاسی در سه هدف عمده بیان می شد: ۱- اخراج نیروهای بیگانه ۲- برقراری امنیت و رفع بی عدالتی ۳- مبارزه با خودکامگی و استبداد(فخرایی، ۱۳۶۸: ۵۱). انتخاب این اهداف ناشی از زمینه ها و بسترهای موجود در گیلان بود. از طرفی استعمارگران غربی در پی گسترش نفوذ خود در سرزمین های شرقی و دست اندازی به منابع این کشورها بودند و از سوی دیگر روسیه نیز برای جلوگیری از گسترش نفوذ امپریالیست های غربی سعی در توسعه قدرت خود در این مناطق داشتند(رائین، ۱۳۵۵: ۲۰۷). مسئله مبارزه با بیگانه در این دوره برپایه اصول دینی و مذهبی و حس ملی ایرانی استوار بود. زیرا هم در اسلام هرگونه تسلط بیگانه بر سرزمین های اسلامی طبق قاعده نفی سبیل رد می شد و هم حضور تاریخی روس و انگلیس در دوره ای که ملت گرایی و مسئله حق تعیین سرنوشت بسیار مطرح می شد باعث گرایش گیلانیان به جنبش بود و اصل ملی گرایی در ایدئولوژی دوره اول نهضت جنگل را توجیه می کرد(خلیجی/رادمرد، ۱۳۸۸: ۵۸-۵۹). از جانب دیگر وضع اجتماعی و اقتصادی مردم گیلان در جریان جنگ جهانی سخت متزلزل شده بود. تسلط قدرت های خارجی و خرابی های ناشی از جنگ باعث قطع روابط بازرگانی شده بود که مشکلات اقتصادی مردم را دامن می زد. این اوضاع بخصوص وضعیت را برای توده های مردم مانند دهقانان، کارگران، پیشه وران، خرده بورژوازی و فقرای شهری سخت کرده بود (ایوانف، بی تا: ۲۸). در زمینه اجتماعی ظلم و ستمی که از طرف عمال حکومت مرکزی از طرفی و عمال روسیه تزاری و امپریالیسم انگلیس از طرف دیگر بر مردم تحمیل می شد باعث ایجاد اعتراضاتی از جانب مردم شده بود که این اعتراضات غالباً سازماندهی خاصی نداشت و اکثراً به صورت نپرداختن مال الاجاره به مالکان یا فرار از محل کار و مزرعه دیده می شود(کتابی، ۱۳۶۲: ۱۲۴). در چنین اوضاعی میرزا با سخنرانی های کوتاه و جسته و گریخته خود مردم را نسبت به ظلم عمال تزاری و انگلستان که

دارایی و دین و آبروی مردم را به یغما برده اند، آگاه می کرد. مردم نیز از این جهت حامی جنبش بودند که اهداف و ایده های جنگل را همان آمال و خواسته های خود می دیدند. زیرا همان گونه که گفته شد ایدئولوژی جنبش در دوره اول متناسب با شرایط حاکم بر جامعه گیلان و برآمده از فرهنگ مردم آن ناحیه بود (خلیجی/رادمرد، ۱۳۸۸: ۶۵).

از نظر ترکیب اجتماعی دو گروه حامیان اصلی جنبش بودند. گروهی شامل بازرگانان، روحانیون و زمین دارانی بود که خواهان بعضی اصلاحات بودند و گروه دوم شامل دهقانان و تهی دستان شهری می شد که بعضاً افکار تندروانه داشتند و به همین خاطر مورد توجه کمونیست ها قرار گرفتند (فوران، ۱۳۷۸: ۲۹۸). از گروه اول تحت عنوان گروه اصلاح طلب - سازشکار هم یاد می شود. اصلاحات از هر نوعی را تا آن جا قبول داشتند که منافعیشان به خطر نیفتد. به تعبیر دیگر در زمینه تغییرات سیاسی و اجتماعی مترقی اما در زمینه تغییرات اقتصادی محافظه کار بودند (رواسانی، ۱۳۸۱: ۱۰۷).

البته دگرگونی های اجتماعی را نیز از طریق محدود کردن اختیارات شاه و سلطه فئودال ها دنبال می کردند و تصویری از تغییرات عمده در نظم اجتماعی و سیاسی را نداشتند (پذبیح، بی تا: ۴۹). نیازهای مالی جنبش هم در این مرحله عمدتاً توسط تجار ناسیونالیست وابسته به گروه اول تامین می شد که جدا شدن همین تجار در مرحله دوم جنبش و با به اجرا در آمدن اصول کمونیست باعث مضیقه مالی جنبش شد (ایوانف، ۱۳۵۴: ۸۴). به طور خلاصه در رابطه با ترکیب حامیان جنبش می توان نوعی ترکیب اجتماعی ناموزون که البته به لحاظ سطح زندگی مادی و آگاهی های سیاسی و اجتماعی هم ناهمگون بودند را تشخیص داد (رواسانی، ۱۳۸۱: ۱۱۴). این ترکیب ناموزون در مرحله بعد ضربه ای جدی به جنبش وارد ساخت. به این ترتیب تا پیش از یورش کمونیست ها هسته اصلی نیروهای جنگنده جنبش را دهقانان و کارگران و

کسبه روستایی و شهری تشکیل می دادند اما رهبری اصلی جنبش در این دوره در دست کمیته اتحاد اسلام بود که دارای «ویژگی های بورژوازی ملی و وحدت اسلامی» بود (ذبیح، بی تا: ۴۸).

علل گرایش جنبش جنگل به بلشویک ها

بررسی چند واقعه در روی آوردن جنبش جنگل به بلشویک ها مهم و حیاتی است. وقایع که همزمان با روی کار آمدن دولت وثوق الدوله در ۱۳ مرداد ۱۲۹۷ ه.ش (۵ آگوست ۱۹۱۸ م) رخ دادند به نوعی باعث به هم خوردن تعادل جنبش شد. اولین حادثه درگیری جنگلی ها با نیروهای انگلیسی در مسیر منجیل تا رشت بود که هر چند جنگلی ها موفق شدند ضرباتی بر نیروهای انگلیسی وارد کنند اما در در نهایت قرارداد صلحی میان دو طرف درگیر در ۲۲ مرداد ۱۲۹۷ ه.ش (۱۴ آگوست ۱۹۱۸ م) به امضا رسید ولی همین جنگ ها قوای نظامی و تسلیحاتی جنبش را تضعیف کرد (سلطانیان، ۱۳۹۲: ۱۰۱).

رویداد مهم دیگر تسلیم شدن مخفیانه حاج احمد کسمایی از رهبران جنبش به همراه نیروهایش به دولت بود. تسلیم شدن حاج احمد کسمایی موازنه سیاسی جنگل را بر هم زد و عقب نشینی های پی در پی جنگلی ها به شرق گیلان موجبات فروپاشی سازمان ها و اعدام نیروهای جنگل شد (لنگرودی، ۱۳۶۸: ۲۰). دشواری های پس از عقب نشینی مداوم و بدون استراتژی جنبش باعث رقم خوردن واقعه بعدی یعنی تسلیم شدن دکتر حشمت شد. اعدام دکتر حشمت با وجود سوگند خوردن مقامات دولتی حاوی یک نکته ایدئولوژیک است. اولین اینکه شکستن سوگند مقامات دولتی اعتماد جنبش را نسبت به اصلاح تشکیلات دولتی و پادشاه مشروطه سست

کرد (سلطانیان، ۱۳۹۲: ۱۰۲). این در حالی است که پیش از این جنبش خواهان احیای بی کم و کاست نظام مشروطه بود و به همین دلیل بر حفظ جایگاه پادشاه تاکید داشتند و اطاعت از او را واجب الاطاعه می دانستند (سلطانیان، ۱۳۹۲: ۹۸). بازتاب این تفکرات را در روزنامه جنگل که ارگان رسمی جنبش بود هنگامی که می نویسد «گیلان فدایی شاه است» می توان دید (س ۱، ش ۲۷، ۲۵ جمادی الثانی ۱۳۳۶). یا در شماره ۲۸ همین روزنامه هدف اصلی جنبش را احراز استقلال مملکت می داند و بعد از ذکر این هدف اصلاحات در اساس مملکت به منظور دفع فساد تشکیلات دولتی را مطرح می کند (س ۱، ش ۲۸، ۱۵ جمادی الاخر ۱۳۳۶). اما کشته شدن دکتر حشمت نشان دهنده این بود که از نظر حکومت جنبش جنگل یک جنبش مسلحانه ضد سلطنت است. مجموع این وقایع جنبش را در برابر رخنه کمونیست ها آسیب پذیر کرده بود. به گونه ای که برخی رهبران نهضت همچون احسان الله خان معتقد بود که احیای دوباره جنبش تنها با کمک دولت شوروی امکان پذیر است و بر همین مبنا نیز با روس ها تماس برقرار کرد (ذبیح، بی تا: ۵۰).

ایدئولوژی جنبش جنگل در دوره دوم (۲۸ اردیبهشت ۱۲۹۹ ش تا ۱۱ آذر ۱۳۰۰ هـ. ش / ۱۸ مه ۱۹۲۰ تا ۲ دسامبر ۱۹۲۱ م)

دوره دوم جنبش جنگل دوره ایست که با ورود ارتش سرخ به انزلی آغاز و با شکست نظامی جنبش (پس از عقد قرارداد ۱۹۲۱ م / ۱۳۰۰ هـ. ش) در برابر قوای مرکزی به پایان رسید. در دوره اول میرزا نماینده ای به باکو برای جلب حمایت انقلابیون قفقاز ارسال کرد که البته به نتیجه نرسیده بود. اما در سال ۱۲۹۹ هـ. ش (۱۹۲۰ م) کمیته لنکران حزب کمونیست روسیه نامه

ای به میرزا ارسال کرد و آمادگی خود را برای حمایت از جنبش جنگل ابراز کرد (رواسانی، ۱۳۸۴: ۱۸۹). در ۲۸ اردیبهشت (۱۸مه) همان سال ناوگان ارتش سرخ به فرماندهی راسکولنیکف به بهانه تعقیب ناوگان فراری گارد سفید ضد انقلاب وارد انزلی شد و ارتش سرخ این بندر را تصرف کرد. باید اضافه نمود کل جریان پیاده شدن نیروهای شوروی در انزلی و حوادث پس از آن از وجود وظایف محرمانه دقیق تری گواهی میداد. زیرا چچرین وزیر امور خارجه شوروی پیش از این نسبت به بازگشت مسالمت آمیز ناوگان گارد سفید به شوروی توسط دولت ایران مخالفت کرده بود. چون بازگرداندن این ناوگان تنها هدف روس ها نبود. اخراج انگلیسی ها و فراهم ساختن بنیادهای جبهه شرقی انقلاب جهانی از اهداف دیگر شوروی در تصرف انزلی بود (پرسیتس، ۱۳۷۹: ۲۶). این جمله معروف لنین « مشرق زمین را فراموش نکنید » که در پنجم دسامبر ۱۹۱۷ م (۱۴ آذر ۱۲۹۶ ه.ش) ایراد شد بعدها به عنوان الگویی برای کمونیست و جریان های کمونیسم بین الملل در آمد. لنین بر این عقیده بود که ملل شرق در ایجاد جوامع کمونیستی بر ملل غرب پیشی خواهند گرفت (رائین، ۱۳۵۵: ۳۲۴). به خصوص اینکه در آغاز سال ۱۹۲۰ م (۱۲۹۹ ه.ش) پرولتاریای غرب فعالیت انقلابی خود را از دست داده بود. از این جهت رهبری شوروی به ناچار باید منبع دیگری از نیروهای عظیم انقلابی فراهم می کرد که قادر باشد از دست رفتن جبهه غربی را جبران کند (پرسیتس، ۱۳۷۹: ۱۵). به علاوه شوروی در رقابت با انگلستان ایران را به مثابه دری می دید که باید برای سلطه بر هندوستان از آن عبور کرد. انقلاب ایران کلید فتح تمامی شرق بود. پس برای توفیق انقلاب شرقی نخستین کشوری که باید توسط شوروی ها اشغال می شد ایران بود (لنزوسکی، ۱۳۵۶: ۳۵).

میرزا نیز با وجود تردیدی که در همکاری با ارتش سرخ داشت اما امیدوار بود بتواند از این اوضاع برای مبارزه علیه ارتش انگلیس و نیروهای دولتی استفاده کند. این هدفی بود که بعدها میرزا در ژانویه ۱۹۲۱ م (دی ۱۲۹۸ ه.ش) خطاب به یک مامور بخش اطلاعاتی جبهه قفقاز اعلام کرده بود (پرسیتیس، ۱۳۷۹: ۲۷).

سرانجام ملاقاتی میان راسکولنیکف نماینده شوروی، سران جنگل و نماینده حزب عدالت در کشتی بخار کورسک ترتیب داده شد. موضوع قابل بحث در این دیدار خط مشی و تاکتیکی بود که می بایست برای پیشرفت انقلاب دنبال می شد. میرزا به دلیل تفکرات مذهبی خود با کمونیسم و تبلیغات آن مخالفت کرد و معتقد بود که ناسیونالیسم و مذهب بزرگترین موانع تبلیغ کمونیسم هستند و چه بسا باعث شود مردم به دید نامساعد به انقلاب بنگرند (فخرایی، ۱۳۶۸: ۲۴۳). البته میرزا درست فکر کرده بود چون بعدها یکی از مهمترین دلایل شکست جنبش تلاش برای اشاعه مسلک کمونیسم در بین مردم بود. با این وجود این دلیل مورد قبول واقع نشد چون طرف مقابل اعتقاد داشت که «تبعیت از عقاید مردم که به حد کفایت فقیر و نادان اند مستلزم بقا به وضع موجود و قبول تسلط انگلیس است و تمایلات ملی را به عنوان مردود شناختن اصول جدید کافی نمی دانستند» (فخرایی، ۱۳۶۸: ۲۴۳). نهایتاً چون بلشویک ها برای پیشبرد اهداف آینده باید با میرزا به توافق می رسیدند در روز دوم قراردادی نه ماده ای بین طرفین منعقد شد که مهمترین مواد آن عدم اجرای اصول کمونیسم از حیث مصادره اموال و الغای مالکیت، ممنوع بودن تبلیغات، تاسیس حکومت جمهوری موقت، ورود به تهران و تشکیل مجلس مبعوثان و پذیرفتن هر نوع حکومتی که نمایندگان مردم بخواهند بود (فخرایی، ۱۳۶۸: ۲۴۴). این در حالی بود که کمی پس از عقد قرارداد میرزا با بلشویک ها و دو روز پس از ورود او به رشت بیانیه دیگری صادر شد که بلشویک ها و کمونیست های ایران در تدوین

آن نقش داشتند. لحن این بیانیه تغییرات ایدئولوژیک را نمایان تر می کند. در این بیانیه دو نکته وجود داشت. اول اینکه بجای عنوان جنگل جمعیت انقلاب سرخ ایران به کار رفته بود و دومی اعلام جمهوری همراه با لغو سلطنت و رویگردانی از مشروطه بود (سلطانیان، ۱۳۹۲: ۱۰۶). هر دو این موارد اثرات زیان باری برای جنبش داشت.

چون عده ای از مالکین و تجار و کسبه با اینکه کلیه معاهدات ایران با دولت های بیگانه لغو شود موافق بودند اما اعلام جمهوری و خلع قاجاریه باعث وحشت آنان گردیده بود (متولی، ۱۳۷۳: ۱۱۰). اعلان جمهوری باعث اعتراض این گروه که در ضمن از حامیان مالی جنبش نیز بودند شد. اعتراضات آنان به ویژه زمانی گسترده شد که کمونیست های ایران دست به یک رشته تحریکات در میان مردم زدند. آنان در میداین شهر و بازارها و روستاها سخنرانی بر پا کرده و خواستار حذف فیزیکی بورژوازی، مصادره اموال آنان و پایان دادن به تجارت خصوصی شدند (پرسیس، ۱۳۷۹: ۴۰). در نقطه مقابل شخص میرزا علاقه چندان به مصادره اموال و تقسیم اراضی نداشت زیرا سیاست ارضی وی با تمایلات مذهبی اش در هم آمیخته بود. او هوادار نوعی نظام دموکراتیک اسلامی بود که بر مبنای یک نظام وصول مالیات به صورت زکات قرار داشت (ذبیح، بی تا: ۵۰). هم چنین او می دانست که قادر نیست با هم پیمانان خویش قطع رابطه کند. زیرا جنگل از امکانات بسیاری از مالکان و خانها استفاده می کرد و نمی توانست در همان حال لغو امتیازات مالکان را در دستورکار خود قرار دهد (شعاعیان، ۱۳۴۹: ۲۰۷). کمونیست ها در حالی به شدت به دنبال انجام تغییرات سریع و سیاست های شدید در جهت الغای مالکیت بودند که جنگلی ها با باورهای مذهبی می خواستند با حفظ شعار «الناس علی مسلطون اموالهم» آزادی فردی و اجتماعی را در جامعه مستقر سازند (رائین، ۱۳۵۵: ۲۳۶). در کنار تجار و مالکان روشنفکران نیز قرار داشتند که با خلع

قاجاریه موافق نبودند. این گروه نیز تنها از شعار مبارزه با بیگانگان حمایت می کرد و به هیچ عنوان راضی به مرگ با دولت مرکزی نبود (متولی، ۱۳۷۳: ۱۱۰). علاوه بر اعلام جمهوری و خلع قاجاریه که باعث جدایی دو طبقه ثروتمند و روشنفکر از جنبش شد تبلیغات کمونیست ها علیه مذهب باعث بدبینی افکار عمومی نسبت به جنبش شده بود. با اینکه ممنوعیت تبلیغات مسلکی از مواد نه گانه قرار داده بود اما کمونیست ها به شدت علیه قرآن و روحانیت به تبلیغ می پرداختند و تقاضای برداشتن فوری حجاب زنان را داشتند (ایوانف، بی تا: ۴۰). سخنرانی های آنان علیه اسلام و شریعت و حجاب باعث اعتراضات و خشم توده مذهبی شده بود. نائوکائوف عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست ایران می گوید که تمامی این مسائل در نهایت باعث بی اعتباری بلشویک در میان مردم شد و جنبش را نیز از حمایت نیروی اجتماعی محروم ساخت (پرسیتس، ۱۳۷۹: ۴۱). باید اضافه نمود که میرزا کمی پیش از وقوع کودتای سرخ نامه ای در رابطه با رویه غلط کمونیست ها که موجبات جدایی مردم از جنبش شده بود برای لنین فرستاد. میرزا که تمایلات مذهبی و روابط اجتماعی مردم را به خوبی می شناخت درباره اثرات سوء این گونه تبلیغات چنین می نویسد: «... پروپاگانداى اشتراکى در ایران عملاً اثرات سوء مى بخشد زیرا پروپاگانداچى ها از شناسایی تمایلات ملت ایران عاجزند. من به نمایندگان شما در موقعش گفتم که ملت ایران حاضر نیست برنامه و روش بالشويزم را قبول کند زیرا این کار عملی نیست و ملت را به طرف دشمن سوق مى دهد...» (فخرایی، ۱۳۶۸: ۲۷۹). به این صورت جنبش پیوند خود را با ادبیات سیاسی - اجتماعی پیشین که برآمده از جامعه و تاریخ و باورهای اتحاد اسلام و معرف هویت ایدئولوژیک جنبش بود را با رسوخ ادبیات سیاسی بلشویکی از دست داد و مجموع این عوامل به پایگاه اجتماعی جنبش و مبانی مشروعیت آن ضربه ای جدی وارد ساخت (سلطانیان، ۱۳۹۲: ۱۰۸).

باید اشاره نمود علاوه بر فعالیت ها و تبلیغات شدید کمونیست ها که با تشکیل حزب کمونیست ایران افزایش نیز یافته بود عامل مهم دیگر در چرخش ایدئولوژی نهضت تغییراتی بود که در رهبری جنبش پدید آمده بود. در حالی که در دوره اول هیئت اتحاد اسلام رهبری جنبش را برعهده داشت و اعضای آن نیز بیشتر علما بودند اما مدتی بعد برای اینکه افراد غیر روحانی هم بتوانند وارد آن شوند به عنوان کمیته اتحاد اسلام تغییر یافت که در نتیجه افرادی با افکار و انگیزه های گوناگون وارد کمیته شدند که در نهایت به زیان جنبش تمام شد (سلطانیان، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

در این حین میرزا که مایل بود از روس ها جدا شود سعی کرد با دولتی که برای ایران مضر نباشد قرارداد ببندد در همین زمان مشیرالدوله سردار فاخر رابه نزد میرزا فرستاد و او که با مرام کمونیستی مخالف بود اعتماد خود را به دولت ابراز و قول داد تا از ورود کمونیست های باکو به انزلی جلوگیری کند. این واقعه تیر خلاص به همکاری میرزا با بلشویک ها در این زمان بود این اقدام میرزا با مخالفت احسان الله مواجه شد در نتیجه او روابط خود را با کمونیست ها قطع و اعلام کرد تا زمانی که تبلیغات مسلکی کمونیست ها وجود دارد او باز نخواهد گشت. خروج میرزا زمینه را برای اجرای نقشه اصلی کمونیست ها که از ابتدای همکاری با میرزا به دنبال آن بودند را فراهم آورد و در تاریخ ۹ مرداد ۱۲۹۹ ه.ش (۳۱ جولای ۱۹۲۰ م) کودتای سرخ اجرا شد.

حزب کمونیست ایران

با توجه به اینکه حزب کمونیست ایران نقش اصلی را در کودتای سرخ ایفا کرد لازم است مختصری در رابطه با چگونگی آشنایی ایرانیان با اندیشه های سوسیالیستی و تشکیل حزب کمونیست ایران توضیحاتی داده می شود.

اولین آشنایی ایرانیان با افکار سوسیال دموکراتیک و سوسیالیستی در نیمه دوم قرن نوزدهم صورت گرفت. دو مرکز عمده آشنایی ایرانیان با این افکار وجود داشت. یکی استانبول که به واسطه نزدیکی به اروپا در معرض جریان افکار سیاسی و اجتماعی که در اروپا قرار داشت و دیگری باکو که هنوز بعد از عقد معاهده ترکمن چای و جدایی از ایران روابط اقتصادی و فرهنگی خود را با شمال ایران قطع نکرده بود (رواسانی، ۱۳۸۴: ۵۰). به واسطه رفت و آمد هایی که بین ایران و قفقاز وجود داشت اخبار وجود مراکز صنعتی و کارگری در باکو به ایران منتقل می گردید و عده بسیاری را تحریک می کرد تا برای امرار معاش به آن سوی مرز بروند. حضور انقلابیون روسی در منطقه قفقاز و فعالیت های آنان بر ضد روسیه تزاری در کارگران ایران تاثیر گذاشت. با بازگشت این افراد که اکنون دارای افکار و تشکیلات سوسیالیستی شده بودند افکار افراد بیشتری به مبارزه علیه استبداد معطوف گردید (متولی، ۱۳۷۳: ۵۰). عده ای از همین افراد مقیم خارج بعداً تشکیل فرقه عدالت را دادند. این گروه ضمن راه اندازی روزنامه دو زبانه آذری - فارسی به نام حریت تشکیل اتحادیه های کارگران ایرانی شاغل در تاسیسات نفتی باکو را آغاز کرد. تقریباً تمام رهبران این گروه جدید از روشنفکران آذربایجان ایران بودند. مثلاً غفارزاده اولین دبیر کمیته که با اوج گیری جنبش جنگل به ایران آمده بود از اهالی اردبیل بود (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۰۲).

با این که پیش از این کمونیست ها فعالیت زیادی در جهت تبلیغ و جذب نیروها داشتند و در تهران، تبریز، مشهد، رشت، انزلی، زنجان و اردبیل دارای سازمان بودند اما به اذعان بیشتر منابع

داخلی و خارجی فعالیت واقعی آنان در داخل ایران از زمان ورود ارتش سرخ به انزلی آغاز شد و کمیته عدالت به رشت منتقل گردید (نوذری، ۱۳۸۰: ۲۴). کمی پیش از وقوع کودتای سرخ یعنی در تاریخ اول مرداد ۱۲۹۹ ه.ش (۲۳ جولای ۱۹۲۰ م) کمیته عدالت اولین کنگره خود را به ریاست آقازاده تشکیل داد و رسماً نام کمیته را به حزب کمونیست ایران تغییر دادند. در کنگره انزلی در رابطه با دو تر مخالف در برخورد با جنبش جنگل نیز بحث شد. تر اول متعلق به سلطان زاده بود که اعتقاد داشت ایران انقلاب بورژوازی را پشت سر گذاشته و آماده یک انقلاب کارگری و دهقانی است. این سند با اعتقاد به فراهم بودن انقلاب سوسیالیستی خواستار تقسیم دوباره اراضی بر پایه اتحادیه های کارگری، مبارزه و براندازی مسلحانه بورژوازی و حامیان روحانی آن و همینطور سلطنت، اشراف فئودال و امپریالیست های انگلیس بود. دومین تر توسط حیدر خان ارائه شده بود که تاکید داشت راه ایران نه به سمت انقلاب سوسیالیستی بلکه به جانب یک انقلاب ملی است. در این سند اقتصاد ایران هم چنان ماقبل سرمایه داری ترسیم و دولت را زیر سلطه فئودال ها می داند تر دوم نتیجه می گرفت که وظیفه فوری حزب کمونیست ایران « رهبری همه طبقات ناراضی به ویژه دهقانان خرده بورژوازی و پرولتاریای لمپن برضد امپریالیسم بیگانه و دست نشاندگان داخلی آن است » (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱۰۴). کنگره در نهایت تر سلطانزاده را پذیرفت و برنامه های حزب را تدوین و خط مشی های زیر تصویب نمود: ۱- سرنگون کردن انگلستان ۲- مصادره اموال کلیه شرکت های خارجی ۳- شناسایی حق خودمختاری برای همه ملیت ها در چارچوت وحدت کشور ۴- مصادره تمام زمین های متعلق به مالکان بزرگ و تقسیم آن در بین دهقانان ۵- اتحاد با شوروی و نهضت پرولتاریای جهانی (ذبیح، بی تا: ۶۱).

وقایع بعدی نشان داد که حزب کمونیست ایران که در راستای اجرای سیاست خارجی شوروی تشکیل شده بود چه از نظر سیاسی و چه از نظر ایدئولوژیک بخشی از حزب کمونیست روسیه بلشویکی بود. در واقع تشکیل حزب کمونیست ایران نتیجه مبارزات طبقاتی در ایران و سازمان یافتن کارگران بر اساس یک ایدئولوژی که علیه استعمارگران در ایران باشد، نبود (رواسانی، ۱۳۸۴: ۱۷۳). علاوه بر اینکه سیاست ها و تاکتیک های حزب از سیاست خارجی شوروی در برابر انگلستان تاثیر می گرفت در گیلان نیز زمینه های فکری و مادی تشکیل حزب کمونیست وجود نداشت. زیرا نه درجه رشد وسایل تولید و نه شرایط سیاسی و اجتماعی جامعه برای ایجاد چنین سازمانی مهیا نبود. به این دلیل تشکیل این حزب تنها موجب ضعف جنبش گردید (رواسانی، ۱۳۸۱: ۲۱۶-۲۱۷).

دولت کودتا

پس از کودتاعناصر حزب کمونیست به همراه احسان الله در رشت دولتی به نام کمیته ملی آزادی ایران به ریاست شخص احسان الله خان تشکیل دادند. دولت جدید بیانیه ای درباره آزاد ساختن توده های دربند، مصادره و تقسیم زمین های مالکان بزرگ بین دهقانان منتشر ساخت (ایوانف، بی تا: ۴۱). که نخستین اقدامات رژیم کمونیستی جدید گیلان در زمینه سلب مالکیت و وصول مالیات بود. این دو برنامه ضربه بزرگی را به جنبش وارد ساخت. عده بسیاری از زمین داران که شنیده بودند بلشویک ها عده بسیاری را کشته اند اموال خود را بدون صاحب رها کرده و به تهران رفته بودند (متولی، ۱۳۷۳: ۱۱۱). هم چنین نوعی سیستم مالیات گیری جدید ایجاد شده بود که بر طبق آن مالیات های طاقت فرسا آن هم معمولاً سه ماه پیش از

موعد از روستاییان و پیشه وران دریافت می شد. عایدات دولت نیز علاوه بر مالیات های سنگین که بر مردم بسته بود عبارت بود از ۳۰۰۰ تومان اعانه که در سه قسط اخذ شده بود و این علاوه بر درآمد املاک و مستقلاتی بود که تصرف کرده بودند (منشور گرگانی، ۱۳۶۸: ۱۲۶).

حکومت جدید گیلان در زمینه مذهب نیز با مشکلاتی روبرو بود. مساجد شهر تقریباً به حالت نیمه تعطیل درآمده بود و مردم از ترس نیروهای سرخ جرات شرکت در مراسم های مذهبی را نداشتند (متولی، ۱۳۷۳: ۱۱۱). تبلیغات بلشویکی آن چنان زیاد شده بود که کلیه اهلی رشت مجبور بودند علامت داس و چکش روی سینه خود نصب نمایند. کمونیست ها هر روز میتینگ هایی بر پا و بیانیه هایی با مرکب قرمز بر در و دیوار شهر نصب میکردند. در بیانیه های آنان جملاقی مانند « عثمانی ها از زیر بار استبداد خارج شدند و آزادی خواهان خود را به دروازه های استامبول رساندند. شما هم خود را به دروازه های تهران برسانید، دیده می شد » (گرگانی، ۱۳۶۸: ۱۲۴-۱۲۵). سرانجام اقدامات شدید دولت کودتا باعث شد عموم مردم از انقلابیون متنفر شوند. کار تا به آن جا بر علیه کمونیست ها شده بود که در اردبیل علی اکبر مجتهد اردبیلی با اعلام فتوای جهاد علیه بلشویک ها اسلحه بدست گرفته شاهسون های مغان و اطراف اردبیل را نیز به جنگ تشویق می کرد (فخرایی، ۱۳۶۸: ۲۷۳). می توان گفت دو عامل مهم در شکست دولت ائتلافی برخوردار رهبری حزب با دین اسلام و نحوه اجرای سیاست اصلاحات ارضی آن دولت بود که زمینه را برای تبلیغات ضد جنبش فراهم آورد. در صحنه سیاسی خارج از گیلان جدا شدن میرزا از جنبش جنگل دولت مرکزی را در مقابل حکومت خودمختار گیلان قرار داد و مشاور الممالک به مسکو رفت تا در رابطه با اختلافات دو کشور و از جمله مسئله گیلان و حضور نیروهای سرخ در ایران را حل کند. چند روز پس از کودتای

سوم اسفند ۱۲۹۹ ه.ش (۲۲ فوریه ۱۹۲۱ م) مشاور الممالک مذاکرات خود را با موفقیت به پایان رساند و قرارداد ۱۹۲۱ را با چچرین امضا کرد و فئودور روتشتاین به عنوان وزیر مختار شوروی به ایران آمد.

احمدشاه در نطق خود خطاب به روتشتاین در هنگام تحویل استوار نامه اش اعلام کرده بود که به شدت خواهان حل و فصل ماجرای گیلان به کمک شوروی است. روتشتاین هم مایل بود اولین قدم او در راه تجدید روابط دو دولت پایان دادن به کار میرزا باشد تا بتواند را تجاری تهران - مسکو را نیز بگشاید (تفرشی، ۱۳۷۲: ۲۳). روتشتاین در راستای انجام این کار وظیفه یافت تا انقلاب گیلان را به صورتی خاموش کند که به حیثیت آزادی خواهان شوروی لطمه ای وارد نشود. او نیز در نامه ای به میرزا اعلام کرد به علت مواد قرارداد دو دولت ایران و شوروی مجبور است حمایت خود را از انقلابیون در مقابل قوای مرکزی بر دارد (نوازی، ۱۳۶۹: ۱۶۱).

در همین زمان دو حادثه تاثیر گذار رخ داد. اول اینکه زمینه آشتی صوری میان جناح های مبارز و حکومت سوسیالیستی به وجود آمد و احسان الله خان و خالو قربان به دیدن میرزا رفتند که به اعلامیه رفع اختلاف در ۲۳ مرداد ۱۳۰۰ ه.ش (۱۴ آگوست ۱۹۲۱ م) منجر شد و حیدرخان وارد گیلان شد تا مذاکره آشتی را رهبری کند و دوم اینکه سران رژیم شوروی با داشتن تجربه یک ساله از اوضاع گیلان به این نتیجه رسیده بودند که زمینه در ایران برای برقراری نظام کمونیستی مهیا نیست و هرگونه کوششی از جانب شوروی برای ایجاد یک انقلاب در ایران موجب خواهد شد که ایرانیان به انگلستان پناه ببرند (شورمیچ، ۱۳۸۴: ۱۳۵-۱۳۶). اما حضور حیدر خان که پس از تشکیل کنگره خلق های شرق در باکو (آبان - آذر ۱۲۹۹ ه.ش / نوامبر و دسامبر ۱۹۲۰ م) و فراخواندن نمایندگان حزب کمونیست از دولت

ائتلافی احسان الله خان انجام گرفت نیز نتوانست جبهه مستحکمی به وجود آورد و در نهایت با کشته شدن او و دستگیری خالو قربان، حل اختلافات شوروی و انگلیس و اجرا شدن عهدنامه مودت ۱۹۲۱ ایران و شوروی و تصرف گیلان توسط قوای دولتی جنبش به پایان عمر خود نزدیک شد.

قرارداد ۱۹۲۱

در رابطه با علت حمایت بلشویک ها از جنبش جنگل و سپس رها کردن آن که به سقوط جنبش انجامید دو نظر متضاد وجود دارد. اول اینکه از نظر بلشویک ها اهمیت جنبش جنگل نه به لحاظ مبارزه با انگلستان بلکه به لحاظ امکان استفاده از آن برای تبلیغات انقلابی در سراسر ایران است. نظر دوم که توسط نویسندگان غربی ابراز شده است هدف بلشویک ها از تقویت جنبش جنگل را اعمال فشار بر دولت ایران برای امضای قرارداد مودت ۱۹۲۱ و نیز قدرت چانه زنی بیشتر با انگلستان می دانند (ذبیح، بی تا: ۱۳).

اولین نتیجه عهدنامه مودت ۱۹۲۱ خودداری شوروی از ادامه فعالیت گروه های انقلابی در ایران گیلان بود. چون به موجب فصل چهارم عهدنامه دو دولت متعهد شده بودند که از دخالت در امور داخلی یکدیگر بپرهیزند و بر اساس فصل پنجم از تشکیل و توقف و تجهیز قوای مخالف یکدیگر و عبور مهمات برای آنان از خاک خود جلوگیری به عمل آورند (نوازی، ۱۳۶۹: ۱۶۸-۱۶۹). با توجه به این که دولت انقلابی گیلان فقط از راه باکو می توانست اسلحه مورد نیاز خود را تامین کند با اجرای ماده پنجم این راه بسته می شد و جنبش در محاصره قرار می گرفت و منزوی می گردید (شورمیچ، ۱۳۸۴: ۱۳۸). این گونه شوروی با

بستن راه کمک شهرهای قفقاز و خارج کردن نیروهای خود از ایران در مرداد ماه ۱۳۰۰ ه.ش (آگوست ۱۹۲۱ م) و دولت انگلیس نیز با مسلح کردن نیروهای دولتی زمینه را برای سقوط جنبش به دست رضاخان فراهم آوردند.

نتیجه گیری

با توجه به مطالبی که گفته شد می توان گفت تأثیر اندیشه های سوسیالیستی در سقوط نهایی جنبش جنگل بدون شک بسیار کلیدی و مهم بود. اما قبل از این باید توجه کنیم که جنبش از ابتدا دارای نقاط ضعف مهمی بود که با مرور زمان آن را به سمت سقوط پیش می برد. همان گونه که گفته شد پیروان جنبش از بالاترین تا پایین ترین طبقات جامعه گیلان بودند. هر یک از این گروه ها اهداف متفاوتی داشتند که بنا برآن با جنبش همکاری می کردند. از نقاط ضعف اساسی جنبش این بود که نتوانست اهداف این گروه ها و طبقات مختلف را یکی کند، آن را در ظرف یک ایدئولوژی قوی و منسجم بریزد و در راستای موفقیت جنبش بکار برد. بنابراین هر کدام از این گروه ها ایدئولوژی جنبش را بنابر نفع خودشان تعبیر و تفسیر می کردند و بعد با برآورده نشدن اهدافشان به راحتی از جنبش جدا می شدند. عدم شناخت دقیق و روشن از ایدئولوژی های رایج زمانه که می توانست با توجه به اوضاع نابه سامان منطقه افرادی را به خود جذب کند باعث شد جنبش نتواند برای مقابله با اندیشه هایی ازین دست برنامه ریزی لازم و کافی را برای جلوگیری از انحراف انجام دهد. البته شخص میرزا با افکار سوسیالیستی و مرام و مسلک آنان آشنایی داشت اما به دلیل اینکه نتوانسته بود ایدئولوژی جدید و پویایی برای جنبش به وجود آورد از مقابله با این اندیشه ها نیز باز ماند. عدم باور جنبش به اینکه به

تنهایی می تواند انقلابی را در جهت بهبود اوضاع به راه بیندازد و هم چنین عدم تکیه به منابع و نیروهای داخلی باعث شد تا جنبش هر لحظه به سمت قدرتی کشیده شود که همکای با بلشویک ها بارزترین مثال برای این مورد است که باعث شد جنبش جنگل را در حالی که می توانست از یک حرکت منحصراً منطقه ای به یک حرکت فراگیر تبدیل کند به کج راهه کشانید. همکاری میرزا با بلشویک ها نه تنها عدول از ایدئولوژی اولیه جنبش بود که همین مورد باعث ریزش بسیاری از پیروانش شد بلکه باعث گردید به مانند بازیچه ای برای رسیدن به اهداف یک دولت خارجی قرار گیرد در حالی که اگر میرزا فردی سیاست پیشه بود یا سیاستمدارانی در کنار خود داشت می توانست حتی در صورت همکاری با بلشویک ها برای هر گونه اقدام غیر منتظره از جانب آنان برنامه ریزی لازم را انجام دهد.

می توان نتیجه گرفت که تبلیغات کمونیست ها و حضور آنان در جنبش به مثابه یک عامل خارجی بود که ضربه نهایی را به جنبش وارد ساخت. این در حالی است که حزب کمونیست ایران که جنبش را به نام خودش مصادره کرده بود نیز با توجه به اسناد و شواهد موجود بازیچه دست شوروی برای رسیدن به اهداف بزرگ بین المللی اش بود. وقایعی که بعد از دولت کودتا رخ داد و به خصوص عهدنامه مودت ۱۹۲۱ ایران و شوروی تا حد بسیار زیادی تأییدی بر این مدعاست.

منابع و مآخذ

۱. آبراهامیان، یرواند، (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی، ترجمه کاظم فیروزمند، حسن شمس آبادی، محسن مدیرشانه چی، تهران: نشر مرکز.

۲. ایوانف، میخائیل سرگوییچ، (۱۳۵۴)، انقلاب مشروطیت ایران، ترجمه کاظم انصاری، تهران: امیرکبیر.
۳. _____، (بی تا)، تاریخ نوین ایران، ترجمه احسان طبری.
۴. پاینده لنگرودی، محمد، (۱۳۶۸)، یادى از دکتر حشمت، تهران: نشر شعله اندیشه.
۵. پرسیتس، موسی آرنوویچ، (۱۳۷۹)، بلشویک و نهضت جنگل، ترجمه حمید احمدی، تهران: نشر شیرازه.
۶. تفرشی، مجید، (۱۳۷۲)، دو سال روابط محرمانه احمدشاه و سفارت شوروی، تهران: نشر تاریخ ایران.
۷. ذبیح، سمیر، (بی تا)، تاریخ جنبش های کمونیستی در ایران، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: بی نا.
۸. رائین، اسماعیل، (۱۳۵۵)، حیدر خان عمواغلی، چاپ سوم، بی جا، نشر جاویدان.
۹. روسانی، شاپور، (۱۳۸۱)، نهضت جنگل (زمینه های اجتماعی)، چاپ دوم، تهران: نشر دفتر پژوهش های فرهنگی.
۱۰. _____، (۱۳۸۴)، اولین جمهوری شورایی ایران (نهضت جنگل)، تهران: نشر
۱۱. شعاعیان، مصطفی، (۱۳۴۹)، نگاهی به روابط شوروی و نهضت جنگل، تهران: بی نا.
۱۲. فخرایی، ابراهیم، (۱۳۶۸)، سردار جنگل، چاپ دوازدهم، بی جا: نشر جاویدان.
۱۳. فوران، جان، (۱۳۷۷)، تاریخ تحولات اجتماعی ایران (مقاومت شکننده)، ترجمه احمد تدین، چاپ دوم، تهران: رسا.
۱۴. کتابی، احمد، (۱۳۶۲)، سرزمین میرزا کوچک خان، بی جا: نشر معصومی.

۱۵. لنروسکی، جرج، (۱۳۵۶)، رقابت روسیه و غرب در ایران، ترجمه اسماعیل راین، چاپ دوم، بی جا: نشر جاویدان.
۱۶. متولی، عبدالله، (۱۳۷۳)، بررسی تطبیقی دو نهضت خیابانی و جنگل، تهران: نشر حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. منشور گرگانی، محمدعلی، (۱۳۶۸)، رقابت روسیه و انگلیس در ایران از ۱۲۹۶ تا ۱۳۰۶، به اهتمام محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: نشر موسسه مطبوعاتی عطائی.
۱۸. نوازی، بهرام، (۱۳۶۹)، عهدنامه مودت ایران و شوروی، تهران: نشر همراه.
۱۹. نوذری، عزت الله، (۱۳۸۰)، تاریخ احزاب سیاسی در ایران، شیراز: نوید شیراز.

مقالات

۱. خلیجی، محسن و رادمرد، محمود، «تناقض ایدئولوژیک در جنبش جنگل»، فرهنگ، ۱۳۸۸، ش ۷۱، صص ۵۳-۸۸.
۲. سلطانیان، ابوطالب، «بررسی روند تغییر ایدئولوژی سیاسی جنبش جنگل و پیامدهای آن»، مجله پژوهش های علوم تاریخی، دوره دوم، ۱۳۹۲، ش ۲، صص ۹۳-۱۱۲.
۳. شورمیچ، محمد، «بررسی تطبیقی روابط روسیه تزاری و نهضت جنگل و تاثیر آن بر روابط خارجی ایران»، فصلنامه روابط خارجی، ۱۳۸۴، ش ۳۰، صص ۱۲۷-۱۴۲.

روزنامه ها

۱. روزنامه جنگل، س ۱، ش ۲۷، ۲۵ جمادی الثانی ۱۳۳۶.
۲. روزنامه جنگل، س ۱، ش ۲۸، ۱۵ جمادی الاخر ۱۳۳۶.

بررسی سیر تاریخی فتح شام با تکیه بر منابع نخستین اسلامی

زهرا زینی‌وند^۱

چکیده

یکی از مناطقی که همواره در طول تاریخ از اهمیت بسزایی برای دولت‌ها داشت، منطقه شام بود. این منطقه به دلیل موقعیت سوق الجیشی، قرار گرفتن در مسیرهای تجاری مورد توجه حکومت‌ها قرار داشت. این منطقه شامل شهرهای مختلفی می‌شد که زیر نفوذ امپراتوری روم قرار داشت. شام در دوره فتوحات اسلامی طی چندین مرحله به وسیله فرماندهان مسلمان فتح شد. بنابراین تحقیق پیش رو با توجه به همین مسأله و به منظور بررسی سیر تاریخی فتح منطقه شام در اوایل اسلام به رشته‌ی تحریر درآمده است و سعی دارد پاسخی درخور برای سؤالات زیر بیابد: منطقه شام از دیدگاه مورخان اسلامی طی چند مرحله و چگونه توسط مسلمانان فتح شد؟ دلایل فتح این منطقه توسط مسلمانان چه بود؟ نتایج پژوهش حاکی از آن است که غالب شهرهای مهم و بزرگ شام با عقد صلح به تصرف مسلمانان درآمده‌اند و کمتر شهری مقاومت شدیدی از خود نشان می‌داد، اما توابع این شهرها و مناطق کم اهمیت‌تر در شام مقاومت می‌نمودند و به همین دلیل این مناطق اکثراً با جنگ به تصرف مسلمانان در می‌آمدند.

واژگان کلیدی: شام، ابوبکر، عمر، مسلمانان، مورخان.

مقدمه و بیان مسئله

منطقه شام از نخستین مناطقی بود که رسول اکرم (ص)، برای نشر کلمه توحید و گسترش دعوت به اسلام در کارش اندیشید. این سرزمین مدت هفت سده بود که زیر

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه الزهراء. zahra.zeynivand@gmail.com

سلطه رومیان به سر می‌برد و حاکم سرزمین بیزانس یا روم شرقی، موسوم به هرقل بر آنجا حکومت می‌کرد. اعراب سرزمین حجاز در دوران جاهلیت با ساکنان این سرزمین ارتباط بسیار نزدیکی داشتند. بعد از رحلت پیامبر(ص) و پس از فرو نشستن شورش ارتداد در عهد ابوبکر، سیاست دارالخلافة بر گسترش اسلام به درالکفر تعلق گرفت. بنابراین منطقه شام و قلمرو امپراتوری روم یکی از مناطق مهم برای گسترش اسلام مدنظر مسلمانان بود. مسلمانان از دوره ابوبکر شروع به دست اندازی به مرزهای قلمرو امپراتوری بیزانس کردند و طی چندین نبرد در اواخر دوره ابوبکر و اوایل دوره عمر شهرها و ایالت‌های شام را یکی پس از دیگری به جنگ یا صلح گشودند. بنابراین، این پژوهش درصدد بررسی سیر تاریخی فتح شام با تکیه بر منابع قرون نخستین اسلامی می‌باشد.

وجه تسمیه شام

ابن فقیه واژه شام را برگرفته از ترکیب «شامه الکعبه» (خال کعبه) ذکر کرده و آورده بدین خاطر که شام خال کعبه است بدین نام خوانده می‌شود (ابن فقیه، ۱۳۰۲: ۹۱). همچنین بدین خاطر شام گفته می‌شود که در شمال کعبه قرار گرفته بوده است، به علاوه شام خوانده می‌شد چون مردم رفتن به سوی آن را بدین نام می‌دانسته‌اند و شوم (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲/۴۳؛ مقدسی، ۱۸۸۷: ۱۵۲؛ بکری، ۱۹۹۲: ۱/۴۶۰). برخی نام شام را برگرفته از نام «سام بن نوح» نخستین کسی بود که شام را تقسیم کرد و در آن منزلی پدید آورد پس عرب‌ها بدین خاطر آن را شام گفتند (سمعانی، ۱۳۸۲: ۸/۳۶؛ بکری، ۱۹۹۲: ۴۶۰؛ بکری، ۱۴۰۳: ۳/۷۷۳). وجه تسمیه دیگر شام آن است که به خاطر داشتن رنگ‌های متفاوت در خاک‌ها، زمین‌ها، سنگ‌ها، و گیاهان و درختان مختلف به شامات معروف شده است؛ شامات جمع شامه که نشانه‌ی اختلاف آشکار در رنگ‌ها است، بدین گونه به دلیل اختلاف رنگ بین زمین‌های سرخ، سفید و سیاه شام بدان شامات یا به صورت

خلاصه شام اطلاق گشته است (مسعودی، ۱۴۰۹: ۲/۴۳؛ حموی، ۱۹۹۵: ۳/۳۱۱؛ ابوالفداء، ۱۸۴۰: ۲۲۵).

شروع حرکت فتوح شام

فتح بصری

خلیفه اول ابوبکر پس از وفات پیامبر (ص) و بعد از سرکوبی اهل رده تصمیم گرفت تا سپاهی را برای فتح شام ارسال نماید (واقدی، ۱۴۱۷: ۱/۵). بدین گونه به سال ۱۳ق، ابوبکر سپاهیان اش را به فتح شام فرستاد، بر سر این سپاهیان چهار تن را فرمانده قرار داد که عبارت بودند از؛ یزید بن ابی سفیان، ابوعبیده بن جراح، شرحبیل بن حسنه و عمرو بن عاص. امارت کل این لشکریان با ابوعبیده بود و نیابت وی را یزید داشت (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۱۱-۱۱۲؛ یعقوبی، بی تا: ۲/۱۳۳).

چون ابوبکر خبر دار شد که ابوعبیده از ترس رومیان جرأت پیشروی ندارد و در آن حال شنیده که لشکر هرقل در محل اجنادین گرد آمده‌اند، پس به خالد دستور داد از عراق به شام رود و وی را امیر فتوح شام به جای ابوعبیده قرار داد. (واقدی، ۱۴۱۰: ۱/۲۲؛ ازدی، ۱۸۵۴: ۵۷-۵۸). سپس خالد وارد شام شد و توانست برخی مناطق آن را فتح کند (یعقوبی، بی تا: ۲/۱۳۴). مهمترین این فتح‌ها فتح شهر بصری بود که به قول مورخان نخستین شهر شام بود که در زمان خلافت ابوبکر به دست مسلمین فتح شد؛ شهر در ازای پرداخت مال صلح فتح گشت (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵: ۶۲؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۱۶؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳/۴۱۷).

نبرد اجنادین

بدین صورت خالد به دیگر مسلمین پیوست و سپاهیان مسلمان به سمت محلی به نام «اجنادین» از اراضی فلسطین مابین رمله و بیت جبرین رهسپار شدند (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵: ۶۳). هرقل و رومیان حدود صد هزار تن را برای جنگ با مسلمین در آنجا حاضر کرده بودند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۱۶-۱۱۷؛ قدامه بن جعفر، ۱۹۸۱: ۲۸۸). بالاخره

در ماه جمادی الاول سال ۱۳ق. و در خلافت ابوبکر بین رومیان و مسلمانان به فرماندهی خالد در این محل نبردی واقع گشت (موسی بن عقبه، ۱۹۹۴: ۳۴۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰: ۳/ ۲۱۳-۲۱۴؛ ابن قتیبه، ۱۹۹۲: ۱۷۰). نتیجه‌ی این نبرد مقدار متناهی کشته و اسیر از رومیان بود و پیروزی مسلمانان، فراریان سپاه روم هم به شهرهای اطراف چون دمشق و قیساریه یا ایلیا گریختند (أزدی، ۱۸۵۴: ۷۹-۸۰). پس از پایان نبرد خبر وفات ابوبکر به سپاه مسلمین رسید که در آن هنگام تا نزدیک دمشق، منطقه‌ی واقوصه پیش رفته بودند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۱۸؛ قدامه بن جعفر، ۱۹۸۱: ۲۸۹). سپس ولایت کل شام از طرف خلیفه‌ی دوم از خالد باز پس گرفته شد و به ابو عبیده واگذار شد (موسی بن عقبه، ۱۹۹۴: ۳۴۵؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳/ ۴۱۹؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۲/ ۴۱۷-۴۱۸).

نبرد مرج الصفر و فتح دمشق

مسلمانان پس از نبرد اجنادین قصد فتح دمشق را کردند ولی در راه رسیدن به آن در محل مرج الصفر با سپاهی از رومیان مواجه گشتند، در نتیجه عده زیادی، از رومیان کشته شدند و شکست نصیب آنها شد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۲۱). موسی بن عقبه این نبرد را به سال ۱۳ق، ثبت کرده و به تبع وی طبری اما ابن سعد آن را واقع به سال ۱۴ق، در خلافت عمر نوشته است و به تبع وی ابن عبدالبر (موسی بن عقبه، ۱۹۹۴: ۳۴۱-۳۴۴؛ طبری، ۱۳۸۷: ۳/ ۴۳۵؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق: ۴/ ۷۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۱/ ۶۴). مسلمانان پس از پیروزی در این نبرد دمشق را در محاصره گرفتند (بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۲۳). فتح آنان در این میدان مقدمه‌ای بر محاصره و سپس فتح دمشق شد (یعقوبی، بی تا: ۱۳۹/۲). در روایات مربوط به فتح دمشق یک دوگانگی مشهود به چشم می خورد؛ گونه‌ای از روایات نشان می دهند که به سال ۱۴ق، پس از محاصره‌ی شهر ابو عبیده از سوی صلح می کند ولی خالد بن ولید از سمت دیگر با جنگ وارد شهر می گردد و در نهایت با عقد صلح توسط ابو عبیده شهر گشوده می شود، ابو عبیده در قرارداد صلح ضمانت می کند که به کلیساها منازل و نفوس تعرضی نشود، قول می دهد که از مناسک دینی آنها جلوگیری

نشود و کلیساها تخریب نگردند (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۶۷؛ یعقوبی، بی تا: ۱۰۵؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۲۵). گونه‌ای دیگر از روایات می‌گویند که خالد حاضر شد با بطریق دمشق صلح نماید و ابو عبیده یکی از دروازه‌های شهر را به عنوه فتح نمود، صلحنامه را هم خالد امضا نموده و ضمانت داد (بلاذری، ۱۹۸۸: ۱۲۴). اما در هر صورت این شهر به صلح گشوده شد و اهالی آن مجبور به پرداخت جزیه شدند (قاسم بن سلام، ۱۴۰۸: ۱۳۲).

فتح اردن و پایتخت آن طبریه

پس از فتح دمشق به سال ۱۴ق، (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۶۷). به فاصله‌ی پنج ماه پس از خلافت یافتن عمر بن خطاب، هنگامی که هرقل به سمت انطاکیه عقب نشست اتباع رومی‌اش از وی مساعدت خواستند و وی نیز یکی از خاصان و مردان مورد اعتماد خویش را به فرماندهی سپاه گماشت (قدامه بن جعفر، ۱۹۸۱م: ۲۸۹). رومیان در محلی به نام «فحل» از توابع اردن، اردو زدند و مسلمین به سرکردگی ابو عبیده به مقابل آنها شتافتند، عده‌ای از قبایل عرب شام هم به مسلمین پیوستند. بالاخره جنگ در گرفت و پیروزی نصیب مسلمانان شد، در نتیجه‌ی این نبرد که به «نبرد فحل» معروف است بسیاری از رومیان به سمت قلعه‌ها گریختند و در نهایت اراضی اردن به دست مسلمین افتاد (آزدی، ۱۸۵۴م: ۹۷-۱۱۴-۱۲۱). اگرچه نبرد فحل به فتح اردن انجامید و غالباً مناطق اردن به عنوه فتح شدند اما مرکز آن شهر طبریه به صلح فتح شد (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۷۰؛ قدامه بن جعفر، ۱۹۸۱م: ۲۹۰).

طبریه به دست شرحبیل بن حسنه به صلح فتح شد و شرحبیل از سوی ابو عبیده مأمور به این صلح گشت، به موجب این صلح اهالی آن ملزم شدند تا منازل و کلیساهایشان را با مسلمانان تقسیم به دو کنند (یعقوبی، بی تا، ۲ / ۱۴۰؛ یعقوبی، ۲۵۳۶: ۱۰۷). به علاوه شرحبیل به سوی بیسان حمله برد و عرصه را بر اهالی آنجا تنگ کرد، در نهایت اهل بیسان بر مبنای صلح ابو عبیده با دمشق با شرحبیل صلح نمودند (ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۲ / ۴۳۱-

۴۳۲). ولایات اردن توسط شرحبیل انجام شد و تا حد امکان مسلمانان برای فتح این مناطق از جنگ خودداری نمودند (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۱۹).

فتح بعلبک

پس از فتح دمشق همچنین ابو عبیده، خالد را به تصرف بقاع و شهر بعلبک فرستاد؛ اهالی بعلبک که حامی نداشتند به او پیشنهاد صلح دادند و خالد هم با قبول پیشنهاد آنان شهر را به صلح فتح کرد، در اینکه این فتح سال ۱۴ یا ۱۵ق، واقع شده بین مورخان اختلاف هست. خالد از سوی ابو عبیده قرارداد صلحی را با اهالی شهر منعقد کرد که؛ بر جانها، مالها، کلیساها و آسیاب هایشان ایمن باشند و بر دامداران و بازرگانان آنها نیز محدودیت‌هایی قائل شد (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۶۸-۷۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۳۲).

فتح جند حمص

مردم حمص که از فتح یک به یک شهرهای شام خبر یافته بودند بر علیه مسلمین سپاهی گرد آوردند و هرقل هم بیست هزار تن را به استمداد آنها فرستاد در زمانی که خود در انطاکیه به سر می‌برد (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۱/ ۱۶۹). پس از آنکه بقاع و بعلبک به دست خالد گشوده شد؛ ابو عبیده، خالد را به سوی حمص فرستاد و خالد در معیت یک سوم از سپاه ابو عبیده راه حمص را در پیش گرفت، خالد منتظر ماند که ابو عبیده نیز از راه برسد و در نهایت شهر به سختی محاصره شد (واقدی، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۹۹-۱۰۱؛ یعقوبی، بی تا، ۱۴۱/ ۲). سپاه مسلمانان جنگ سختی پشت دروازه های شهر با لشگر رومیان کردند اما عاقبت رومیان شکست را پذیرا شدند و اهالی شهر به ناچار از مسلمانان درخواست صلح نمودند. (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۷۰؛ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۱۷۰) بطریق شهر مأمور عقد صلح با مسلمانان شد و به قول واقدی با مال صلحی معادل ده هزار دینار و صد لباس از جنس دیباج حمص به دست مسلمین فتح شد (واقدی، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۱۰۱). البته روایت دیگری هم هست که این مال صلح ۱۷۰ هزار دینار بوده

است و گویا به حقیقت نزدیک تر است چرا که یعقوبی این مال را برای صلح مسلمانان با کل مناطق جند حمص ذکر کرده است (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۳۲؛ یعقوبی، بی تا: ۲/ ۱۴۱). یعقوبی سال فتح حمص را ۱۶ ق، آورده ولی خلیفه و طبری آن را سال ۱۵ ق، آورده‌اند؛ به نظر می‌رسد همانطور که یعقوبی اشاره نموده شد حمص دوبار بدست مسلمین فتح شده است و پس از صلح اول با ابوعبیده اهالی آن نافرمانی کرده‌اند، به علاوه خلیفه هم اشاره‌ای ناقص به فتح حمص پیش از فتح نهایی آن کرده است (یعقوبی، ۲۵۳۶: ۱۰۳؛ خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۶۸؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۳/ ۵۹۹-۶۰۰).

فتح ایلیاء و جند فلسطین

در پس پیروزی مسلمانان در محل فحل و فتح اردن و پس از محاصره‌ی ظفرمندانیه حمص، مسلمانان مدتی را در دمشق گذراندند، در این هنگام عده‌ای از بزرگان و اشراف رومی به پناه استحکامات شهر ساحلی قیساریه رفتند و اهالی فلسطین هم در ایلیا (بیت المقدس) سنگر گرفتند. آنها از هرقل برای نبرد با مسلمانان کمک خواستند و آماده‌ی دفاع در مقابل عرب‌ها شدند. از این سو هم ابوعبیده بالاخره تصمیم گرفت به ایلیا حمله برد، پس بدین منظور به سوی ایلیا حرکت کرد و خالد را به عنوان طلایه‌ی سپاه بدانجا فرستاد. (واقدی، ۱۴۱۰ق: ۱/ ۲۱۹-۲۲۰؛ ازدی، ۱۸۵۴م: ۱۳۲-۱۳۴-۲۱۸) ابوعبیده نامه‌ای را به سوی اشراف ایلیا ارسال کرد و از آنها خواست که اسلام بیاورند تا در امان باشند (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق: ۱/ ۲۲۲). البته وی به مردم ایلیا درباره‌ی جان‌ها و اموال شان امان داد تا شاید راضی شوند اما نپذیرفتند و از پذیرفتن شروط او ابا نمودند، ابوعبیده هم به سختی شهر را در محاصره گرفت و اهالی آن را در مضیقه انداخت. (ازدی، ۱۸۵۴م: ۲۱۹-۲۲۱)

سپس مردم ایلیا به ناچار تن به صلح دادند البته به شرط آنکه ضامن این صلح خلیفه عمر باشد و شرایط صلح شبیه آنچه باشد که با دیگر شهرهای شام بوده است. به این گونه عمر به جایبه لشگر گاه مسلمین در شام آمد و در آنجا خلیفه با مردم ایلیا صلح نمود،

عمر برای هر ولایت جند فلسطین یک صلحنامه نگاشت ولی پیمان نامه‌ای اختصاصی برای اهالی ایلیا امضاء کرد (طبری، ۱۳۸۷ق: ۳ / ۶۰۸-۶۰۹؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۲ / ۵۰۰-۵۰۱). بدین صورت بیت المقدس با صلح عمر فتح شد (قاسم بن سلام، ۱۴۰۸ق: ۱۳۱-۱۳۲-۱۳۳؛ ابن زنجویه، ۱۴۲۷: ۱۱۵). در نتیجه کل توابع جند فلسطین هم با صلح عمر در سال ۱۶ق، فتح شدند جز اجنادین و شهر مستحکم قیساریه. (طبری، ۱۳۸۷ق: ۳ / ۶۱۰؛ یعقوبی، ۲۵۳۶: ۱۰۸-۱۰۹) اما قیساریه که از همان ابتدای فتوح شام کاملاً در مقابل حملات مسلمین مقاومت کرده بود و حدوداً هفت سال فتح نشده بود (بکری، ۱۹۹۲م: ۳ / ۱۱۰).

این شهر پیش از فتح به مأمّن اشراف و والیان رومی تبدیل شده بود و مرکزی برای توطئه علیه مسلمین، فتح آن مطمئناً می‌توانست ضربه‌ای بزرگ را بر رومیان باقی مانده در شام وارد آورد و در نهایت امید رومیان را برای بازپس‌گیری شام نابود سازد. پس از مرگ ابو عبیده و معاذ بن جبل در اثر طاعون، خلیفه عمر «یزید بن ابی سفیان» را امیر کل اجناد شام گردانید و به او دستور موکد داد که کار قیساریه را فیصله دهد، عمر به او دستور داد که بالاخره آنجا را فتح کند و مایوس نگردد (آزدی، ۱۸۵۴م: ۲ / ۲۴۸-۲۵۰) در باب فتح قیساریه هم از لحاظ تاریخ‌گذاری و هم از لحاظ فاتح آن تواریخ اقوال مختلفی را ابراز داشته‌اند؛ واقعی فتح آن را در ماه رجب سال ۱۹ق. ذکر کرده و فاتح آن را عمرو بن عاص ذکر کرده است که مال صلحی در حدود صد هزار درهم دریافت نموده، او همچنین تأکید می‌کند که با فتح قیساریه دیگر شهرهای شام نیز تسلیم امر مسلمانان شدند و بدین گونه شام جزء قلمرو اسلام در آمد (واقعی، ۱۴۱۰ق: ۲ / ۳۲). خلیفه بر آن است که این فتح به سال ۱۹ق. واقع گشته به دست معاویه اما بیان کرده که بین دو سال ۱۹ و ۲۰ق. در بین راویان اختلاف هست (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۷۸). دیگر مورخان هم مثل یعقوبی در البلدان یا ابن عبدالحکم همان سال ۲۰ق را پذیرفته‌اند و ابن قتیبه هم فتح آن را بین حوادث سال‌های ۱۹ و ۲۰ هجری ذکر کرده است.

البته در فتح آن به دست معاویه تردید نداشته‌اند (ابن قتیبه، ۱۳۰۲ق: ۱۸۲-۵۷۰؛ یعقوبی، ۲۵۳۶: ۱۰۸؛ ابن عبدالحکم، ۱۴۱۵ق: ۹۹). اساساً مورخان روایت فتح آن به دست معاویه را پذیرفته‌اند؛ پس از نبرد خونینی که بین مسلمانان و رومیان ساکن در این شهر واقع شد، مردم قیساریه به معاویه پیشنهاد صلح دادند براساس آنکه معاویه شهر را به حال خود رها کند و آنها در مقابل بیست هزار دینار پرداخت نمایند به علاوه‌ی جزیه، معاویه شرایط صلح را پذیرفت و با دریافت مال صلح به سوی دمشق بازگشت. فتح قیساریه آن قدر در فتوح شام مهم بود و به سختی فتح شد که عمر از آن بسیار مسرور و شادمان گشت (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق: ۱/۲۴۶-۲۴۷؛ بکری، ۱۹۹۲م: ۳/۱۱۰۶).

فتح جند قنسرین و بلاد ثغور

ابوعبیده پس از فتح حمص، به سال ۱۵ق. عزم کرد تا به سوی قنسرین حرکت کند. بدین منظور خالد بن ولید را به تعقیب فراریان لشکر روم فرستاد و به او گفت تا قنسرین پیش رود، خودش نیز پشت سر او بدان سامان رهسپار شد (یعقوبی، بی تا: ۲/۱۴۱-۱۴۲). هنگامی که خالد به قنسرین رفت اهالی شهر بر وی هجوم آوردند ولی سپس به درون شهر پناه بردند و به محاصره‌ی سپاه مسلمین درآمدند. آنها پس از مدتی از خالد درخواست صلح کردند، صلحی همانند حمص اما خالد تنها به جنگ و قتال نظر داشت و بالاخره ابوعبیده از راه رسید و بر طبق صلح حمص با آنها صلح کرد (بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۴۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق: ۲/۴۹۳).

واقدی روایت می‌کند اگرچه که فرمانروای شهر (بطریق) و مردم قنسرین به صلح راضی شده‌اند اما از درون با صلح موافق نبوده‌اند و در حقیقت از همان ابتدا خواستار نبرد با مسلمین بوده‌اند (واقدی، ۱۴۱۷ق: ۱/۱۰۳-۱۰۴). به جز شهر که با صلح فتح شد دیگر توابع قنسرین غالباً با جنگ گشوده شدند که نشان می‌دهد مردم قنسرین شدیداً مخالف حکومت مسلمین بر خود بوده‌اند (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵: ۷۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۴۶). ابوعبیده هنگامی که از قنسرین و فتح آن مطمئن شد قصد حرکت به سوی حلب و

شهرهای شمالی را کرد، پس دو سردار خود عیاض بن غانم (غنم) فهری و خالد را به عنوان طلایه‌ی سپاه خود بدانجا اعزام نمود (واقدی، ۱۴۱۰ق: ۱/۱۰۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷ق: ۱۴۸). عیاض شهر را به سختی در محاصره گرفت اما عاقبت شهر به صلح فتح شد و او با صلنامه‌ی که ابوعبیده آن را نگاشته بود با اهالی حلب صلح نمود. سپس ابوعبیده به سمت انطاکیه رهسپار گشت که تبدیل شده بود به محل مقاومت کسانی که از قنسرین گریخته بودند و نمی‌خواستند به حکم مسلمانان گردن نهند، عده‌ی آنها هم در روایات بسیار توصیف شده است. عاقبت انطاکیه هم به صلح فتح شد اما دوبار فتح شده است که گویا عامل نافرمانی آن همین اهالی قنسرین بوده باشند (خلیفه بن خیاط، ۱۴۱۵ق: ۷۵؛ ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۲/۲۹۴-۲۹۵).

به طور کلی می‌توان گفت غالب شهرهای مهم و بزرگ شام با عقد صلح به تصرف مسلمانان در آمده‌اند و کمتر شهری همچون قنسرین مقاومت شدیدی از خود نشان می‌دادند، اما توابع این شهرها و مناطق کم اهمیت‌تر در شام مقاومت می‌نمودند و به همین دلیل این مناطق اکثراً با جنگ به تصرف مسلمانان در می‌آمدند.

نتیجه‌گیری

منطقه شامات پیش از آن که تحت سلطه مسلمانان درآید، در تصرف امپراتوری روم شرقی بود. قبل از اسلام قبایل بزرگ عربی از جزیره‌العرب به این دیار کوچیده بودند. آنان به دلیل زندگی طولانی در جوار رومیان، غالباً به کیش نصرانی درآمده و آداب و رسوم آنها را پذیرفته بودند. پس از بعثت پیامبر اسلام (ص)، دو جنگ به نام‌های سریه موته و غزوه تبوک بر ضد رومیان در منطقه شامات در گرفت. پس از رحلت پیامبر اکرم (ص)، شام در سال چهاردهم هجرت در عصر خلافت ابوبکر فتح شد و باقی مناطق نیز به مرور زمان در عصر خلافت عمر تصرف شد. در روایات مربوط به فتح شام یک دوگانگی مشهود به چشم می‌خورد؛ گونه‌ای از روایات نشان می‌دهند که به سال ۱۴ق، پس از محاصره‌ی شهر معروف شام یعنی دمشق ابوعبیده از سوی صلح می‌کند ولی

خالد بن ولید از سمت دیگر با جنگ وارد شهر می‌گردد و در نهایت با عقد صلح توسط ابو عبیده شهر گشوده می‌شود. گونه‌ای دیگر از روایات می‌گویند که خالد حاضر شد با بطریق دمشق صلح نماید و ابو عبیده یکی از دروازه‌های شهر را به عنوه فتح نمود، صلحنامه را هم خالد امضا نموده و ضمانت داد. اما در هر صورت این شهر به صلح گشوده شد و اهالی آن مجبور به پرداخت جزیه شدند. به طور کلی می‌توان گفت غالب شهرهای مهم و بزرگ شام با عقد صلح به تصرف مسلمانان درآمده‌اند و کمتر شهری همچون قسرین مقاومت شدیدی از خود نشان می‌دادند، اما توابع این شهرها و مناطق کم اهمیت‌تر در شام مقاومت می‌نمودند و به همین دلیل این مناطق اکثراً با جنگ به تصرف مسلمانان در می‌آمدند.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن، (۱۳۸۵ق)، الکامل فی التاریخ، ج ۲، بیروت: دار صادر.
۲. _____، (۱۳۷۰)، تاریخ کامل، ترجمه حمید رضا آذیر، ج ۱۰، تهران: انتشارات اساطیر.
۳. ابن اعثم کوفی، احمد، (۱۴۱۱ق)، الفتوح، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
۴. ابن خردادبه، ابوالقاسم عبیدالله، (۱۸۸۹م)، المسالک و الممالک، حقه یان دخویه، بیروت: دارصادر.
۵. ابن رسته، احمد بن عمر، (۱۸۹۲م)، اعلاق النفیسه، طبع بمطبع بریل، فی مدینه لیدن المحروسه.

۶. ابن زنجويه، حميد بن مخلد، (۱۴۲۷ق)، مصحح أبو محمد الأسيوطي، بيروت: دارالكتب العلميه.
۷. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، ج ۳، بيروت: دارالكتب العلميه.
۸. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، (۱۴۱۲ق)، الإستهباب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي محمد الجباوي، بيروت: دارالجيل.
۹. ابن عبدالحكم، عبدالرحمن بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، فتوح مصر و المغرب، بي جا: مكتبة الثقافة الدينيه.
۱۰. ابن فقيه، احمد بن محمد همداني، (۱۳۰۲ق)، كتاب البلدان، طبع مطبع بريل، في مدينه ليدن المحروسه.
۱۱. ابن قتيبه، ابو محمد عبدالله، المعارف، (۱۹۹۲م)، تحقيق ثروت عكاشه، قاهره: الهيئه المصريه العالمه للكتاب.
۱۲. ابوالفداء، اسماعيل بن علي، (۱۸۴۰م)، تقويم البلدان، تصحيح و طبع رينود و ماك كوكين ديسلان، باريس: دارالطباعه السلطانيه.
۱۳. أزدى، محمد بن عبدالله، (۱۸۵۴م)، فتوح الشام، صححه ناسيوليس الايرلاندى، كلكته: بالمطبع بيستت مشن.
۱۴. بكرى، ابو عبيد عبدالله بن عبدالعزيز، (۱۹۹۲م)، المسالك الممالك، تونس: دارالغرب الاسلامي.
۱۵. _____ (۱۴۰۳ق)، معجم ما استعجم، تحقيق و ضبط مصطفى السقا، بيروت: عالم الكتب.

۱۶. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۴۱۷ق)، انساب الأشراف، تحقیق سهیل ذکار و ریاض زرکلی، دارالفکر، بیروت.
۱۷. _____، (۱۸۴۰م)، تقویم البلدان، تصحیح و طبع رینود و ماک کوکین دیسلان، پاریس: دارالطباعه السلطانیه.
۱۸. _____، (۱۹۸۸م)، فتوح البلدان، بیروت: دارومکتبه الهلال.
۱۹. حموی، شهاب الدین یاقوت، (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت: دارصادر.
۲۰. خلیفه بن خیاط، (۱۴۱۵ق)، تاریخ خلیفه، تحقیق مصطفی نجیب فواز و حکمت کشلی فواز، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. سمعانی، ابی سعد عبدالکریم، (۱۳۸۲ق)، الأنساب، اعنی بتصحیحه و التعلیق علیه، عبدالرحمن معلمی، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیه.
۲۲. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم و الملوک، مصحح محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: روائع التراث العربی.
۲۳. قاسم بن سلام، أبوعبید، (۱۴۰۸ق)، الإموال، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دارالفکر.
۲۴. قدامه بن جعفر، (۱۹۸۱م)، الخراج و صنعه الكتابه، شرح و تعلیق محمد حسین الزبیدی، بغداد: دارالرشید للنشر.
۲۵. مسعودی، علی بن حسین، (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، قم: دارالهجره.
۲۶. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۸۸۷م)، احسن التقاسیم، طبع بمطبع بریل، فی مدینه لیدن المحروسه.

۲۷. موسی بن عقبه، المغازی، (۱۹۹۴م)، جمع و دراسته و تخریج محمد باقشیش أبو مالک،
جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير.
۲۸. واقدی، محمد بن عمر، (۱۴۱۰ق)، فتوح شام، ضبط و صححه عبداللطيف عبدالرحمن،
منشورات محمد علی بیضون، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۲۹. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، (۲۵۳۶)، البلدان، مترجم محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه
ترجمه و نشر کتاب.
۳۰. _____، (بی تا)، التاریخ الیعقوبی، بیروت: دارصادر.

تأثیر ثبات فرهنگی هراتِ عصر تیموری بر پیشرفت اهل ادب و هنر (مطالعه موردی نورالدین عبدالرحمن جامی)

مصطفی لعل شاطری^۱ رحیم جوان لاجی^۲

چکیده

نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ق.) از شاعران و محققان و عارفان سرشناس سده نهم هجری در سیزده سالگی به همراه پدرش «احمد بن محمد الدشتی» که از نام آوران منطقه جام قلمداد می شد، رهسپار هرات گردید و از محضر علما و دانشمندان آن منطقه کسب فیض نمود. جامی به واسطه نبوغ ذاتی در اندک زمانی در هرات علوم متداول عصر خود را فرا گرفت. هرات در دوران جامی به مدد حاکمان علم دوستی همچون شاهرخ (۸۵۰-۸۰۷ق) و سلطان حسین بایقرا (۹۱۱-۸۷۵ق.) دوران طلایی رونق علمی خود را تجربه کرد. پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش می باشد که میزان ثبات سیاسی-فرهنگی حاکم بر هرات، مقارن با دوران حیات جامی تا چه حد به عنوان بستری برای رشد و نمو این عالم در عصر تیموری موثر بوده و متعاقبا تا چه میزان بر تعاملات آنان تاثیر داشته است؟ یافته های پژوهش حاکی از آن است که به دلیل سیاست های اعمالی از سوی دربار شاهرخ و سلطان حسین، زمینه ثبات و آرامش نسبی در کلیه شئون زندگی اقشار گوناگون جامعه فراهم آمد که این امر تا حد بسیاری رونق و درخشش علمی هرات را در پی داشت. بر این اساس می توان بیان

^۱ پژوهشگر هنر، دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی. mostafa.shateri@yahoo.com

^۲ کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی. rahimjavan66@gmail.com

داشت، حضور جامی در این بستر، در کنار عواملی چون نبوغ ذاتی یکی از دلایل رشد و تعاملات نسبتاً گسترده او با دربار در زمینه علم و فرهنگ محسوب می‌گردد.

کلید واژه ها: عبدالرحمن جامی، شاهرخ، سلطان حسین بایقرا، دربار هرات، اهل ادب و هنر.

مقدمه و طرح مسئله

دوره حکومت تیموریان بر ایران را می‌توان به اعتبار وجود رجال و مشاهیر و مفاخر از یک سو و رونق خیره‌کننده علمی-فرهنگی و تمدنی آن از دیگر سو، رکنی مهم و اساسی در سیر تاریخ فرهنگی ایران دانست. بر اساس چنین بستری، در عصر شاهرخ و سلطان حسین بایقرا به دلیل آرامش نسبی حاکم بر سرزمین ایران، زمینه رشد و ترقی عالمان، عارفان، مورخین، دانشمندان، فضلا، ادبا، شعرا، فقها، هنرمندان و وزرای بر جسته فراهم گردید. همچنین در دوره مذکور، دیگر مناطق و ایالات خراسان در کانون توجه قرار گرفتند و در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، علمی و فرهنگی تحولات چشمگیری را از سر گذراندند، چنانکه یکی از این مناطق که رونق بسزایی در حوزه علمی، فرهنگی و تمدنی یافت، هرات بود. هرات اگرچه در دوران فرمانروایی تیمور رونق و آبادانی را تجربه نکرد و حتی با شدت و قساوت زیادی رو به رو شد؛ اما در دوره جانشینان او به سرعت روند پیشرفت و ترقی را در زمینه‌های مختلف خاصه زمینه علمی-فرهنگی طی کرد، به گونه‌ای که به «آتن ایران»، «گلستان پرنفش و نگار آسیا» و «نگین خراسان» معروف شد.

در این برهه، آرامش نسبی سیاسی از یک جهت و علاقه وافر شاهرخ و سلطان حسین و وزیر دانشمندش امیرعلیشیر نوایی (۹۰۶-۸۴۴ق) به علم و فرهنگ و هنر از جهت دیگر،

موجب شد تا استعداد بالقوه بسیاری از اصحاب علم و فرهنگ به فعل و عمل تبدیل و توانمندی آنان بیش از پیش شکوفا شود. در این راستا نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر، عارف و هنرمندان چیره دست و نامدار، محصول ارزشمند این دوران در شهر هرات و در نزد حاکمان تیموری ارج و منزلت بی مانندی به دست آورد و از سویی می توان حمایت دربار شاهرخ و بایقرا از او و علاقه آنها به علم و ادب و هنر را تا حد بسیار زیادی، موجبات نشو و نمای این عالم فرهیخته در کلیه علوم و نیز تعاملات پایدار دربار با او دانست.

هر چند تا کنون پژوهشگرانی همچون رنه گروسه در *امپراتوری صحرائوردان*، ذبیح الله صفا در *شرح احوال نورالدین عبدالرحمن جامی*، نجیب مایل هروی در *جامی و مشایخ شیعی مذهب*، حمید فرزام در *اختلاف جامی با شاه ولی*، حسین صدقی در *اندیشه های جامی در مثنوی هفت اورنگ* و حمیده شهیدی در *تیموریان در عهد سلطان حسین بایقرا*، درباره شخصیت جامی و تعاملات او با دربار تحقیقاتی انجام داده اند، اما اکثراً فارغ از توجه به بعد تاریخی و استنادی می باشد و نیز در آن به تاثیر دربار و موقعیت حاکم بر هرات در رشد و تعالی جامی توجه نگردیده و همچنین میزان تعاملات دربار با این قطب نقشبندی مورد بررسی قرار نگرفته است. بر این اساس مقاله حاضر می کوشد تا به بیان شرایط اجتماعی، آرامش و ثبات سیاسی، نظامی و اقتصادی حاکم بر هرات و تاثیر آن بر زندگانی جامی پرداخته و نیز روابط دربار با این چهره برجسته فرهنگی عصر تیموری را مورد بررسی قرار دهد.

هرات در عصر تیموریان

دوره حکمرانی تیمور

با توجه به جایگاه هرات^۱ پس از دوران باستان، در ایران بعد از اسلام و به ویژه در روزگار فرمانروایی تیمور، به جهات مختلف برخلاف فرمانروایان بعد از او، این شهر چندان شاهد درخشش و اعتبار نبود. تیمور به نحوی شایسته به عمران و آبادی هرات نپرداخت و حتی با شدت و قساوت زیادی با آن برخورد کرد و در مقابل سمرقند را مورد توجه خود قرار داد و آن را مبدل به مکان گردآوری اصحاب هنر و ادب نمود (Golden, 2011: 97; Fazlglu, 2008: 6; Parker, 2010: 8). نمونه ای از رفتار بی رحمانه و خشونت آمیز تیمور در شهر هرات را می توان در برخورد او با ملوک آل کرت جست و جو کرد. تیمور که به ضعف سیاسی آن‌ها واقف بود، ابتدا

^۱. پیرامون واژه هرات و وجه تسمیه آن نقل قول هایی بیان شده است، اما منظور از هرات (به کسر یا فتح اول) نام شهری است در خراسان بزرگ که به صورت های «هری» و «هرا» از آن نام برده شده است. در این بین محققین نظرات گوناگونی بیان داشته اند، چنانکه برخی بر این عقیده هستند که بعد از طوفان نوح در محل هرات کنونی قلعه ای به نام قلعه شمیران بوده و پس از آن «هرات» دختر ضحاک، دستور به بنای شهری در آن محل داد و این محل به هرات موسوم گردید. عده ای نیز برآنند که جهان پهلوان «فریمان» هرات را بنا نهاده است. گروهی نیز می گویند که در ابتدا «لهراسب» از پادشاهان کیانی این شهر را احداث و پس از او «گشتاسب» و بعد از او «بهمن» آن را بازسازی کرده اند (مشکور، ۱۳۷۱: ۷۱۵؛ بارتولد، ۱۳۵۸: ۸۶؛ انصاری دمشقی، ۱۳۵۷: ۳۷۹؛ Paul, 2007: 95). و رباعی زیر را نیز بر این اساس سروده شده است:

لهراسب نهادست «هری» را بنیاد	گشتاسب در او بنای دیگر بنهاد
بهمن پس از او عمارت دیگر کرد	اسکندر رومیش همه داد به باد(میرخواند، ۱۳۸۰: ۵۱۵۵/۱۰).

علاوه بر این نویسنده کتاب «هرات نامه» نیز بر این مدعاست که شهر هرات که از هزاران سال قبل به نام های «آرتاکوانا»، «ارتاکین»، «هرویو»، «هریو»، «هرای»، «هری هراه» و «هرات» خوانده می شده، همین شهر باستانی است که اکنون نام شهر هرات معروف است (فکری سلجوقی، ۱۳۹۰: ۱).

رسولی به نزد ملک غیاث الدین پیرعلی (آخرین ملوک آل کرت) فرستاد. ملک غیاث الدین در ظاهر اظهار اطاعت کرد، اما در آمدن به نزد تیمور تعلل ورزید و به ترمیم حصار هرات پرداخت (شامی، ۱۳۶۳: ۸۴-۸۳). تیمور بعد از اطلاع از پیمان شکنی ملک غیاث الدین به محاصره هرات اقدام کرد و دستور داد تا باروی قدیم شهر را «چون دل دشمنان خراب ساخته» و بعد از کشتار بی رحمانه از مردم هرات، سرانجام ملک غیاث الدین و سایر بزرگان شهر تسلیم شده و غرامت سنگینی به مردم هرات تحمیل گردید (اسفزاری، ۱۳۳۸: ۲/ ۳۹-۳۶؛ و نیز ر.ک: دستپاک، ۱۳۷۴: ۱۹-۱۷؛ پناهی، ۱۳۷۲: ۱۳۰-۱۲۹). بنابراین در روزگار تیمور مصایب فراوانی بر مردم و شهر هرات گذشت، چنانکه می توان بیان داشت به احتمال فراوان یکی از مهمترین دلایل عدم رشد اهل هنر و ادب فراهم نبودن بسترهای مناسب بود.

دوره حکمرانی شاهرخ

مرگ تیمور و آغاز حکومت شاهرخ در هرات فصل جدیدی در حیات دیرپای این شهر ایجاد کرد. شاهرخ را یکی از برترین سلاطین عصر تیموری می توان دانست، زیرا او علاوه بر دیانت و تقوا و عدالت و صلح جویی، بخشنده، علم دوست، ادب پژوه، هنر پرور و فعال در امور عام المنفعه بوده و خرابی های زیادی که مسبب آن یورش های تیمور بود، مرمت و بازسازی نمود (میرخواند، ۱۳۸۰: ۵۱۵۴/۱۰؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۵۸۲/۳). شاهرخ از همان آغاز حکمرانی به آبادانی و رونق مجدد هرات همت گماشت و شهر هرات را که از شهرهای آبادان، زیبا و با عظمت خراسان در اوایل قرن نهم هجری بود به پایتختی انتخاب کرد (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱۷/۳-۱۶؛ سمرقندی، ۱۳۸۳:

۱۳۲/۲). با این حال چنین به نظر می‌رسد که او از انتخاب این شهر انگیزه‌های گوناگونی از جمله؛ موقعیت طبیعی و آب و هوای خوش و معتدل، نزدیکی به شهرهای بزرگ و پرجمعیت، مصون ماندن نسبی از حملات احتمالی و از همه مهمتر توجه خاص و ویژه سلسله محلی آل کرت که هرات مرکز حکومت آنان محسوب می‌گردید را در نظر داشت. با این حال با استقرار شاهرخ در هرات، این شهر به کانون درخشان علم و هنر و ادب تبدیل شد که با بهترین مرکز هنری جهان آن روز برابری می‌کرد.

بعد از آنکه شاهرخ بر خلاف تیمور به جای سمرقند، هرات را به عنوان پایتخت خود انتخاب کرد، این شهر را کانون حضور اصحاب علم و فرهنگ ساخت. بنا به نظر اکثر محققین، دوران فرمانروایی شاهرخ در هرات، مقدمه دوران باشکوه و پر عظمتی شد که می‌توان از آن به عنوان «رستاخیز فرهنگ ایرانی» عهد تیموری یاد کرد. بدین طریق مقدمات نهضت عملی، ادبی و هنری بزرگی ایجاد شد که در ادوار بعد به اوج و تعالی منحصر به فردی دست یافت (Soucek, 2000: 123؛ Di cosmo, 2005: 429؛ Vaughn findly, 2005: 102). با این حال چنین به نظر می‌رسد که یکی از مهمترین دلایل پیشرفت و ترقی روزافزون هرات در روزگار شاهرخ در کنار سایر عوامل سیاسی- نظامی تا حد بسیاری نشأت گرفته از علاقه و تعلق بی اندازه او به هرات بود، به گونه‌ای که این حکمران تیموری تا واپسین سال‌های عمر خود در آن استقرا و به فعالیت مشغول بود.

اگرچه هرات در عهد پادشاهان آل کرت بیشتر از یک قرن مراحل ابتدایی مدنیت را (بعد از تخریب چنگیزخان) طی کرده بود، اما آبادانی این شهر در این ایام و حتی دوران فرمانروایان تیموری بعد از شاهرخ، چندین برابر ایام حکومت ملوک آل کرت شد. در

واقع، شهر هرات در روزگار شاهرخ از بهترین مراکز و به عنوان «گلستان پرنقش و نگار آسیا» و مرکز اجتماع اهل علم و دانش و هنر به شمار می رفت (اعتمادی، ۱۳۴۳: ۲۱؛ آتابای، ۱۳۷۷: ۱۲۷). از این رو حافظ ابرو - مورخ شهیر دوره تیموری - درباره رونق و آبادانی خراسان و به ویژه هرات، اشعاری را در سال ۸۱۳ق سروده است که بیانگر عظمت این شهر در روزگار شاهرخ می باشد:

«گر کسی پرسید ز تو کز شهرها خوشتر کدام

گر جواب راست خواهی داد، او را گو، هری

این جهان چون بحر دادن در وی خراسان چون صدف

در میان این صدف شهر هری چون گوهری»

(حافظ ابرو، ۱۳۴۹: ۱۱-۱۲).

با این حال رونق و آبادانی شهر هرات تنها در سایه توجه شاهرخ ظهور و بروز نکرد، بلکه سایر درباریان و به ویژه همسرش گوهرشاد نیز به این ناحیه توجه و عنایت خاص داشتند و بناهای خیر و عام المنفعه بسیاری در راستای عمران و آبادی هرات و ایجاد مراکز علمی، فرهنگی و مذهبی در این شهر احداث شد (خوافی، ۱۳۸۶: ۱۰۸۷؛ خواندمیر، ۱۳۷۲: ۱۶۷). همچنین بایسنقر میرزا، فرزند شاهرخ نیز به دلیل علاقه بسیار به علم و ادب و کلیه فنون هنرهای زیبا، در تعظیم و تکریم اصحاب فضل و هنر کوشا بود تا اصحاب فرهنگ و هنر را از اطراف هرات دعوت و با پرداخت دستمزدهای هنگفت آن‌ها را مورد تشویق و حمایت خود قرار دهد تا آثار ارزنده ای پدید آورند (دولت‌شاه سرقندی، ۱۳۸۲: ۳۵۱-۳۵۰؛ جعفری، ۱۳۹۳: ۷۷-۷۸). بنابراین می توان ادعا کرد که هرات در روزگار شاهرخ و فرزندش بایسنقر از آن جهت به شکوفایی و رونق علمی -

فرهنگ گسترده ای دست یافت که هم شاهرخ و هم بایسنقر، بیش از آنکه در اندیشه امور نظامی باشند، به فرهنگ و هنر توجه داشته و این خود نوعی تدبیر سیاسی برای اثبات آرامش و حکمرانی مقتدرانه به شمار می رفت.

دوره حکمرانی سلطان حسین بایقرا

دوره حکومت نسباً طولانی سلطان حسین بایقرا را نمی توان از لحاظ سیاسی - نظامی چندان نقطه عطفی به شمار آورد، اما در مقابل به لحاظ علمی و ادبی یکی از برجسته ترین و درخشانترین اعصار ایران محسوب می شود، زیرا در زمان او دربار هرات تبدیل به یکی از کانون های ادب و هنر در سرتاسر قلمرو تیموری شد. حکومت سلطان حسین در این زمینه، تاثیر به سزایی داشت، چرا که به جز حمله به ازبکان در اواخر حیاتش و عصیان فرزندان او که از سال های بعد از ۹۰۱ ق آغاز شد، تقریباً دوره او با آرامش همراه بود و حمایت گسترده از اصحاب فرهنگ، بستری مناسب جهت پرورش علوم و فنون ممتاز آنان را فراهم آورده بود. همچنین در این شکوفایی امیر علیشیر نوایی، وزیر دانشمند و علم دوست سلطان حسین نقش ویژه ای بر عهده داشت. در سایه این توجهات، هرات، تبدیل به یکی از مراکز درخشان علمی و بستر ساز رشد شخصیت های برجسته این عصر گردید (واله اصفهانی قزوینی، ۱۳۷۹: ۶۵۵؛ خواندمیر، ۱۳۷۸: ۷۹؛ دوغلات، ۱۳۸۳: ۳۱۸).

سلطان حسین به مدد وزیر خردمند و دانش دوست خود امیر علیشیر نوایی توانست هرات را به کانون بزرگ علم و ادب و فرهنگ در ایران مبدل کند. از این رو در هرات مدارس، خانقاه ها و کتابخانه های متعدد احداث و علما و دانشمندان از سرتاسر جهان

اسلام به آن مرکز روی آوردند و بدین طریق حمایت دربار سلطان حسین و وزیر مدبرش امیرعلیشیر نوایی شامل حال آنان گردید و حلقه های فراوانی اکثرا با حضور درباریان برپا گردید و متعاقبا عالمان و هنرمندان برجسته مورد لطف و عنایت سلطان قرار می گرفتند (لعل شاطری، ۱۳۹۴: ۱۶۲۵-۱۶۱۸؛ لعل شاطری، ۱۳۹۳: ۶۷-۶۶).

در این دوره بخشی از خراسان و به ویژه هرات، از قدرت اقتصادی و فرهنگی مشابه با پیش از مغول برخوردار شد، با این تفاوت که هرات پیش از مغول در شکوفایی علمی جهان اسلام سهمی چشمگیر بر عهده داشت و در این نوبت هرات تجدید حیات نهضت هنری- فرهنگی را عهده دار بود که مبدل به الگویی برای ادوار بعد گردید. به عبارتی دیگر در دوره ۳۶ ساله فرمانروایی سلطان حسین، هرات مرکز بلامنازع نهضت های هنری و فرهنگی تلقی می شد، آنگونه که با پیشرفته ترین پایتخت های اروپایی در قرون وسطی برابری می کرد. آبادانی، عمران و رفاه این عصر به حدی رسیده بود که هیچ یک از وقایع نگاران نتوانستند از ذکر آن خودداری کنند. این همه سبب شده بود تا بهترین مدرسان و هنرمندان و سخنوران، در این محدوده رشد و به تعالی دست یابند (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۱۹-۱۸).

تأثیر دربار هرات بر جامی

نورالدین ابوالبرکات عبدالرحمان بن نظام الدین احمد بن محمد، متخلص به جامی در سال ۸۱۷ق در خرچرد جام به دنیا آمد. اصل خاندان او از محله دشت اصفهان بود. در نوجوانی به همراه پدر به هرات رفت و در آنجا ساکن شد و در زمره شاگردان «میر سید شریف جرجانی» و «مولانا شهاب الدین محمد جاجرمی» درآمد. در همان زمان به

شاعری روی آورد و «دشتی» تخلص کرد. اما ظاهراً بعد به علت ارادت به «شیخ الاسلام احمدجام»، تخلص جامی را برگزید. او در ضمن تحصیل، به فراگیری صرف و نحو، اصول، حدیث، تفسیر، منطق مشایی، حکمت اشراق، طبیعیات، ریاضیات و رموز تصوف پرداخت. سپس در هرات به خدمت «سعدالدین کاشغری»، از مشایخ بزرگ طریقت خواجگان درآمد و بعد از فوت مرشد، از مریدان «خواجه ناصرالدین عیدالله احرار» شد و پس از آن مبدل به یکی از اقطاب نقشبندیه گردید (Keeneth, 2004: 174-75؛ Gross, 1988: 93؛ Elias, 1998: 601).

آشکار است که در تاریخ تفکر خانقاهی، عارفان حقیقی و نه صوفیان ظاهر نما، با اهالی دربار و با صاحبان قدرت، چندان تعاملی نداشته اند. این مسئله نه به معنای آن است که آنان از وجود چنین پیوندی و بهره های گوناگون آن بی اطلاع بوده اند، بلکه دقیقاً علایق فرهنگی را حس می کردند. به همین جهت در مجموعه آدابی که به آن «رخست» می نامیدند، تقرب و نزدیکی با حاکمان را مد نظر داشتند. با این حال در عصر جامی نظریه مذکور در حوزه تفکر عرفانی نقشبندیه دگرگون شده و عموماً صوفیان نقشبندی به جهت دستیابی به ثروت و مکنث یا به جهت فراخواندن حاکمان به عدل، به تعامل با دربار می پرداختند و کلیت سلطنت را به حیث ضرورتی اجتماعی تلقی می کردند. البته مشایخ نقشبندی در زمینه دنیاداری و ثروت بسیار واقع بینانه نظر داشتند. آنان مال و ثروت را برای مشایخ صوفیه از آن جهت مفید می دانستند تا انقیاد و خضوع مریدان نسبت به آنان تحقق یابد و پیوستن با دربار را نیز به این سبب مستحسن و سودمند بیان می کردند تا از ظلم و جور دربار نسبت به مردم بکاهند. از این رو پیروی از این آموزه سیاسی به وسیله جامی مورد استفاده قرار گرفت (مایل هروی، ۱۳۷۷: ۶۶-۶۴).

دوران حیات جامی مقارن با چند تن از پادشاهان تیموری همچون شاهرخ، ابوالقاسم بابر، سلطان ابوسعید و سلطان حسین بایقرا بود که بیش از همه گستره تعاملات جامی با دربار سلطان حسین برقرار گردید. با این حال جامی عارف شهیر و از اقطاب نقشبندیه در قرن نهم، بی‌شک یکی از اصحاب فرهنگ و هنر در این دوره بود که در اکثر علوم از تبحری منحصر به فرد برخوردار بود. با این حال، علل و عواملی چند، رابطه دوسویه بین دربار تیموری و عبدالرحمن جامی را الزامی ساخت. سلطان حسین بایقرا به دلایل متعدد از جمله، ذوق هنری خود به حمایت از جامی برخاست و در مقابل جامی نیز گاه، این الطاف را با ستایش سلطان در اشعارش جبران می‌نمود:

خلق را عدل شاه دین پرور	سایه فضل حق بود بر سر
خاصه این شهریار عالی رای	کش بود بر سر اعالی پای
تاجداران مسند تمکین	جمله ظل الاله ند فی الارضین
لیک ظل مطابق کامل	نیست جز شاه مفضل عادل
گوهر افسر سرافرازی	قبله مقبلان ابوالغازی
شاه سلطان حسین آن که بیست	چرخ را عدلش از تعدی دست
حق تعالی ز فیض لطف و جمال	بهر اظهار کبریا و جلال
ساخت آینه و بداد جلا	منعکس شد در او صفا علا
دید در وی خرد به نور قدم	سلطنت را قرین حسن شمیم

(جامی، ۱۳۶۱: ۱۲).

نیز سلطان حسین را برپا دارنده حکمرانی عدل گستر و سلطانی رئوف دانسته سلطنت او را لازم می داند:

«ای به شاهی بلند آوازه	کردی آیین خسروی تازه
دل تو نقد عدل راست محک	نیست چون دال و لام ازو منفک
شد چو با عین عاطفت دل تو	متصل عدل گشت حاصل تو
حق ز شاهان به غیر عدل نخواست	آسمان و زمین به عدل پیاست
سلطنت خیمه ایست بس موزون	کش بود راستی و عدل ستون
گر نباشد ستون خیمه به جای	چون بود خیمه بی ستون بر پای
شاه باشد شبان و خلق همه	رمه و گرگ آن رمه ظلمه
بهر آنست های و هوی شبان	تا بیابد رمه ز گرگ امان»

(جامی، ۱۳۶۱: ۱۴).

اما صمیمی ترین و نزدیکترین رابطه جامی در دربار تیموری با نوایی بود که به صورت رابطه مریدی و مرادی تجلی یافت. امیرعلیشیر از دوران جوانی، دست ارادت و اخلاص به جامی داده و از محضر او، کسب فیض و در مجالس و مباحث جامی شرکت کرده و از او درخواست تحریر و تصنیف و یا ترجمه اثری را می کرد (نوایی، ۱۳۷۵: ۵۴؛ نوایی، ۱۳۶۳: ۵۶؛ خواندمیر، ۱۳۷۸: ۷۹؛ نوایی، ۱۳۸۱: ۲۹)، چنانکه تنها به عنوان یک نمونه، نوایی با اطلاع از چیره دستی جامی در علم موسیقی^۱ مصمم شد تا او را با دربار، همراه

^۱. به نظر می رسد جز علایق شخصی، فعالیت های موسیقایی جامی در چهارچوب موسیقی اهل تصوف - سماع - که یکی از ده رکن تصوف محسوب می شود، برای او حایز اهمیت بوده است. جامی، سماع را مباح

به نگارش کتابی جامع در این باره تشویق کند. نوایی در «خمسه المتحیرین» چنین بیان می‌کند: «فقیر بر این عزم شد که این فن به طرز علمی مدوّن و در رساله‌ای مرتب شود. به مولانا علیشاه بود، که استاد بی نظیر در این فن بود، سفارش شد که ایشان اگر بتوانند، در این موضوع چیزی بنویسند. اگرچه آن بی‌چاره را کثرت افیون از عقل و کار دور ساخته بود، با این حال کتابی با نام اصل الوصول تصنیف کرد و میر مرتاض و خواجه شهاب الدین مروارید و مولانا نباتی [بنایی] هم در این فن رساله‌ها نوشته‌اند، اما، چون همگی در اظهار استعداد خود کوشیده بودند، بهره‌مندی مبتدی از آن‌ها دشوار بود. از آن جایی که حضرت مولانا به این فقیر همواره عنایت و التفات داشتند، رساله موسیقی و ادوار را نوشتند که در این فن مفیدتر و تکمیل‌تر از این رساله‌ای نیست»^۱ (نوایی، ۱۳۸۱: ۳۶).

همچنین یکی از گستره‌های تحت تأثیر از جامی، ادبیات ایران و به ویژه در قالب شعر بود، چنانکه جامی را آخرین شاعر کلاسیک ایران دانسته‌اند. او در فنون مختلف و علوم دین و ادب و تاریخ استاد بود و در شعر به سعدی و حافظ توجه داشت و از این رو برخی از پژوهشگران او را بزرگترین استاد سخن بعد از حافظ می‌دانند (حقیقت: ۱۳۷۲: ۶۳۴). جامی دارای تالیفات و تصنیفات بسیاری است که از جمله آن‌ها: آثار منظوم: ۱- دیوان اشعار؛ ۲- هفت اورنگ؛ ۳- تجنیس اللغات و آثار منثور: ۱- نفعات الانس من حضرات القدس؛ ۲- نقد الفصوص فی شرح نقش الخصوص؛ ۳- لوائح؛ ۴- شواهد النبوه؛

می‌دانست و توانست تا حدودی آزادانه، مجالس سماع را که در آن زمان در حلال و حرام بودنش، بحث فراوانی بود و اغلب از یک فرد منقبت خوان و نوازندگان نی و دف تشکیل می‌شد، برپا نماید (Netton, 2003: 12-13; Trimmingham, 1971: 195; Lingwood, 2011: 233).

۱. برای اطلاع بیشتر از تبحر جامی در موسیقی رجوع کنید به: (لعل شاطری، ۱۳۹۵: ۱۰۰-۱۰۱).

۵- اشعه اللمعات؛ ۶- بهارستان؛ ۷- لوامع، می باشد (قاضی، ۱۳۸۸: ۲۸). بر اساس آنچه ذکر شده، جامی در بستر هرات به خلق آثاری ممتاز موفق گردید که علاوه بر نبوغ ذاتی، شرایط محیطی بر آن تاثیر گذار بود، چنانکه از خصوصیات بارز سلاطین و شاهزادگان تیموری، علاقه و اقبال آنان به علم و ادب و هنر بود. سرآمد آنان در این زمینه، سلطان حسین بایقرا است، به نحوی که می توان هرات را با «فلورانس دوران رنسانس» مقایسه کرد (گروسه، ۱۳۷۹: ۷۷۱).

حال این سوال در ذهن متبادر می شود که اساساً علت رونق فرهنگی این دوره، با توجه به اینکه تیموریان آخرین سال های حاکمیت خود را در خراسان سپری می کردند و دیگر از آن اقتدار نخستین برخوردار نبودند، چیست و به عبارتی اصولاً میان ضعف اقتدار سیاسی با رونق فرهنگی این عهد، چه رابطه ای می توان برقرار کرد؟ در پاسخ به این پرسش بر اساس مباحث ذکر شده می توان گفت، آرامش و امنیت از علل نخستین ترقی و تعالی فرهنگی محسوب می گردد و با وجود این که حکومت شاهرخ و سلطان حسین نسبت به دوران تیمور از اقتدار سیاسی چشمگیری برخوردار نبودند، توانستند حداقل در بیشتر دوران حکمرانی خود، امنیت نسبی را برقرار سازند. چنانکه به عنوان نمونه عملکرد سلطان حسین در زمینه سیاست خارجی براساس تدابیری هوشیارانه بود. او با همسایگانش به گونه ای رفتار کرد تا همواره با آنان روابط مسالمت آمیزی داشته باشد، چرا که می دانست در چنین شرایطی، سیاست توسعه طلبی به ضرر او خواهد بود. از این رو تنها به حفظ قلمرو خود در خراسان اهتمام ورزید. در این زمان طبقه حاکم توانست به دور از دیکتاتوری با داشتن روحیه تسامح و تساهل، با دادن آزادی های فرهنگی و مذهبی، اجازه بروز افکار را بدهد. مسلماً در چنین جامعه ای، بالندگی فکری

و فرهنگی ایجاد می شود و چه بسا قوت فرهنگی سبب پوشش ضعف های سیاسی می گردد. چنانکه حکومت سلطان حسین با وجود اینکه از لحاظ سیاسی اهمیت چندانی نداشت، اما رونق فعالیت اهل هنر و ادب را سبب گردید.

علاوه بر آن، می توان بیان داشت که جدای از امنیت و آرامش و اعطای آزادی های فرهنگی و مذهبی، سلطان حسین و نزدیکان او به خصوص امیر علیشیر نوایی، در ساخت عمارت های آموزشی و رفاهی توجه ویژه ای داشتند و اهل دانش چه از لحاظ مادی و چه معنوی مورد حمایت آنان بودند. با این اوصاف اگر اهالی فکر و فرهنگ خود را به دربار نزدیک نمی کردند، قادر به نشان دادن استعدادها و قابلیت خویش نبودند. بنابراین تمام این خصوصیات و جاذبه های هرات بود که سبب گردید این شهر کانون توجه اندیشمندان و دانشوران و هنرمندان قرار گیرد و در آن مکتب هرات در دو حوزه هنری و ادبی تجلی یابد.

هرات که به طور پیوسته از شهرها و مناطق بزرگ ایران بود و در اکثر دوره ها پایتخت و دارالملک سلاطین ایران محسوب می گردید، با به قدرت رسیدن سلطان حسین بایقرا پس از ابوسعید، حائز اهمیت و مبدل به کانون فرهنگ شرق ایران شد. به هر روی، دوران حکومت واپسین حکمرانان تیموری در هرات نقطه ای عطف در روزگار فرمانروایی تیمویان بود، چنانکه به عنوان نمونه سلطان حسین با اهتمام و توجه خاص نسبت به این شهر توانست ضمن برجای نهادن نام نیک از خود، منزلت و رونق روزافزون هرات را فراهم نماید که متعاقباً به واسطه چنین بستری، زمینه رشد اصحاب فرهنگ و هنر و به ویژه جامی فراهم آمد (اعتضادالسلطنه، ۱۳۶۵: ۲۶؛ طیبی، ۱۳۶۸: ۴-۵؛ قصابیان، ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۵).

نتیجه گیری

با توجه به موضوعات مطروحه می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا بالواقع میان موقعیت علمی- فرهنگی ممتاز هرات و جایگاه رفیع جامی پیوند وجود داشته و به دیگر سخن آیا سیاست های اعمالی از سوی حکمرانان یک منطقه می تواند زمینه ساز رشد و بالندگی افراد در حوزه های گوناگون گردد؟ با نگاهی همه جانبه و ژرف می توان بیان داشت، بدون تردید عوامل مذکور در حد قابل توجهی شهرت و اعتبار افراد را سرعت بخشیده و حیات هنری و ادبی فعالان در این حوزه را دگرگون می کند. اگرچه نمی توان انکار کرد که استعداد های ذاتی و درونی در کنار علاقه و پشتکار افراد خود عامل مهمی در کسب اعتبار و جایگاه افراد است و لیکن عوامل محیطی و مادی نیز به عنوان یک عامل مهم باید مورد توجه و مذاقه قرار گیرد. شاید بتوان افرادی را برشمرد که استعدادهای ذاتی و درونی آنها در کنار پشتکار و علاقه ایشان، موجب شده تا از محبوبیت و مقبولیت زیادی برخوردار شوند، ولی هرگاه عوامل محیطی و بیرونی در کنار عوامل درونی قرار گیرند، چه بسا که مسیر پیشرفت و ترقی هموار گردد.

بر این اساس باید این عوامل را مکمل یکدیگر دانست، چنانکه نورالدین عبدالرحمن جامی، شاعر و عارف بزرگ مسلمان، از آن دسته افرادی است که بخش قابل توجهی از شهرت و اعتبار اجتماعی او را باید مدیون و مرهون عوامل بیرونی و محیطی از قبیل اوضاع علمی- فرهنگی منحصر به فرد دربار هرات و به عبارتی حمایت مادی و معنوی حاکمان و فرمانروایان دانش دوست و عالم پرور تیموری و ثبات و آرامش سیاسی حاکم بر هرات دانست. با این حال، حمایت و توجه دولتمردان و دربار تیموری به اهل هنر و ادب را نمی توان صرفاً به علایق آنان ارتباط داد و اهداف سیاسی منتج از این

رویکرد را نادیده انگاشت. کسب مشروعیت، به ویژه در عصری که حضور قدرتمند تصوف و صوفیان با نگاه موافق برخی فرق به برخی علوم و جایگاه والای رهبران صوفی در میان مردم وجود داشته است، بی شک از دغدغه‌های اصلی حکومتگران تیموری بود. از طرفی، بقا و جاودانگی نام خود و نیاکان از طریق حمایت و آماده‌سازی زمینه‌های متنوع فرهنگی از سوی برخی دولتمردان تیموری در این رشد و بسترسازی موثر بوده است.

منابع و مآخذ

۱. آتابای، بدری، (۱۳۷۷)، نگاهی به گوشه‌هایی از تاریخ ایران، تهران: دنیای کتاب.
۲. اعتضادالسلطنه، علیقلی میرزا، (۱۳۶۵)، تاریخ وقایع و سوانح افغانستان، به تصحیح میر هاشم محدث. تهران: امیر کبیر.
۳. اعتمادی، سرور گویا، (۱۳۴۳)، آبدات نفیسه هرات، بی جا: انجمن جامی.
۴. انصاری دمشقی، شمس الدین محمد بن ابی طالب، (۱۳۵۷)، نخبه الدهرفی عجائب البر و البحر، ترجمه سید حمید طیبیان، بی جا: بی نا.
۵. بارتولد، و، (۱۳۵۸)، تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سردادور، تهران: توس.
۶. پناهی، محمد احمد، (۱۳۷۲)، تیمورلنگ چهره هراس انگیز تاریخ، بی جا: حافظ نوین.
۷. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۶۱)، مثنوی هفت اورنگ، به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران: سعدی.

۸. جعفری، جعفر بن محمد، (۱۳۹۳)، تواریخ ملوک و انبیا مشهور به تاریخ جعفری و تاریخ کبیر، به اهتمام نادر مطلبی کاشانی، قم: مورخ.
۹. حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، (۱۳۴۹)، جغرافیای حافظ ابرو (قسمت ربع خراسان هرات)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، (۱۳۸۰)، زبده التواریخ، مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جوادی، ج ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. حقیقت، عبدالرفیع، (۱۳۷۲). تاریخ و عرفان ایرانی، تهران: کومش.
۱۲. خوافی، احمد بن جعفر، (۱۳۸۶)، مجمل فصیحی، تصحیح سید محسن ناجی نصرآبادی، ج ۳، تهران: اساطیر.
۱۳. خواندمیر، غیاث‌الدین، (۱۳۷۸)، مکارم الاخلاق، به تصحیح محمد اکبر عشیق، تهران: میراث مکتوب.
۱۴. خواندمیر، غیاث‌الدین، (۱۳۸۰)، تاریخ حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، زیر نظر محمود دبیر سیاقی، ج ۳، تهران: خیام.
۱۵. خواندمیر، غیاث‌الدین، (۱۳۷۲)، مآثرالملوک به ضمیمه خاتمه خلاصه الاخبار و قانون همایونی، به تصحیح میر هاشم محدث، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۱۶. دستپاک، فاطمه، (۱۳۷۴)، «خراسان در عهد شاهرخ تیموری»، پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد، استاد راهنما ابوالفضل نبئی.
۱۷. دوغلات، حیدر میرزا، (۱۳۸۳)، تاریخ رشیدی، تصحیح عباس قلی غفاری فرد، تهران: میراث مکتوب.
۱۸. دولت‌شاه سمرقندی، (۱۳۸۲)، تذکره الشعراء، به اهتمام تصحیح ادوارد براون، تهران: اساطیر.

۱۹. زمچی اسفزاری، معین الدین محمد، (۱۳۳۸)، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. سمرقندی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، *مطلع سعدین و مجمع البحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، ج ۲، تهران: منوچهری.
۲۱. شامی، نظام الدین، (۱۳۶۳). *ظفرنامه*، با مقدمه پناهی سمنانی، بی جا: بامداد.
۲۲. شهیدی، حمیده، (۱۳۷۹)، «تیموریان در عهد سلطان حسین بایقرا»، *پایان نامه کارشناسی ارشد تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد*، استاد راهنما ابوالفضل نبی.
۲۳. صفا، ذبیح الله، (۱۳۲۱)، «شرح احوال نورالدین عبدالرحمن جامی»، مهر، ش ۷۶-۷۵: ۳۰۷-۳۱۱.
۲۴. صدقی، حسین، (۱۳۸۰)، «اندیشه های جامی در مثنوی هفت اورنگ»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*. ش ۱۷۹-۱۷۸: ۱۵۴-۱۱۹.
۲۵. طیبی، عبدالحکیم، (۱۳۶۸)، *تاریخ هرات در عهد تیموریان*، با مقدمه سرور مولایی، تهران: هیرمند.
۲۶. فرزام، حمید (۱۳۴۳). «اختلاف جامی با شاه ولی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*. ش ۱: ۴۸-۵۷.
۲۷. فکری سلجوقی، عبدالروف، (۱۳۹۰)، *هرات نامه*، به کوشش غلام سخی غیرت، افغانستان: مطبعه افغانستان تایمز.
۲۸. قاضی، عبدالرحیم، (۱۳۸۸)، «نورالدین عبدالرحمان جامی و طریقت نقش بندی»، *تاریخ پژوهی*، ش ۴۱-۴۰: ۳۸-۲۷.
۲۹. قصابیان، محمدرضا، (۱۳۷۶)، «خراسان از اسلام تا کنون»، *مشکوه*، ش ۵۷-۵۶: ۲۲۰-۲۰۳.

۳۰. گروسه، رنه، (۱۳۷۹)، *امپراتوری صحرائوردان*. ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۱. لعل شاطری، مصطفی، (۱۳۹۳)، «موسیقی عصر تیموری با تکیه بر نگاره ها و روایات تاریخی»، *پژوهش های علوم تاریخی*، ش ۱۰: ۷۸-۵۹.
۳۲. لعل شاطری، مصطفی، (۱۳۹۴)، «بررسی اوضاع موسیقی در عصر وزارت امیر علیشیر نوایی»، *مجموعه مقالات همایش بین المللی آثار و خدمات امیر علیشیر نوایی*. مشهد: دانشگاه فردوسی: ۱۶۳۲-۱۶۰۳.
۳۳. لعل شاطری، مصطفی، (۱۳۹۵). «هنر خراسان در دوره سلطان حسین بایقرا (۹۱۱-۸۷۵ق.) (با تکیه بر موسیقی و نگارگری)»، *مطالعات فرهنگی و اجتماعی خراسان*، ش ۳۹: ۱۰۲-۹۱.
۳۴. مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۵)، «جامی و مشایخ شیعی مذهب»، *نامه فرهنگستان*، ش ۵: ۷۰-۶۶.
۳۵. مایل هروی، نجیب، (۱۳۷۷)، *شیخ عبدالرحمن جامی*، تهران: طرح نو.
۳۶. مشکور، محمد جواد، (۱۳۷۱)، *جغرافیای تاریخی ایران باستان*، تهران: دنیای کتاب
۳۷. میرخواند، محمد، (۱۳۸۰)، *تاریخ روضه‌الصفاء، تصحیح جمشید کیانفر*، ج ۱۰، تهران: اساطیر.
۳۸. نوایی، امیرعلیشیر، (۱۳۶۳)، *تذکره مجالس النفایس*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: منوچهری.
۳۹. نوایی، امیرعلیشیر، (۱۳۷۵)، *دیوان امیرعلیشیرنوایی*، به اهتمام رکن الدین همایون فرخ، تهران: اساطیر.
۴۰. نوایی، امیرعلیشیر، (۱۳۸۱)، *خمسۀ المتحیرین*، ترجمه محمد نخجوانی، به کوشش مهدی فرهانی منفرد، تهران: فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی.

۴۱. واله اصفهانی قزوینی، محمدیوسف، (۱۳۷۹)، خلد برین (تاریخ تیموریان و ترکمانان)، به کوشش میرهاشم محدث، تهران: میراث مکتوب.

منابع انگلیسی

1. Di cosmo, Nicola, (2005), *Mongols, Turks, and Others*, Leiden: Bostsn.
2. Elias, Jamal, (1998), "Sufism", *Iranian Studies*, Vol 31: 595-613.
3. Fazliglu, Ihsan, (2008), "The Samarqand Mathematical-Astronomical School: A Basis for Ottoman Philosophy and Science", *Journal for the History of Arabic Science*, Vol 14: 3-68.
4. Gross, Jo-Ann, (1988), "The Economic Status of A Timurid Sufi Shaykh", *Iranian Studies*, Vol 21: 84-104.
5. Golden, Peter, (2011), *Central Asia in World History*, Oxford: University Press.
6. Kenneth, Avery, (2004), *A Psychology of Early Sufi Sama*, London: New York.
7. Lingwood, Chad, (2011). "The qebla of Jami is None Other than Tabriz: Abd al Rahman Jami and Naqshbandi Sufism at the Aq Qoyunlu Royal Court", *Persianate Studies*, Vol 4: 233-245.
8. Paul, Jürgen, (2000). "The histories of Heart", *Iranian Studies*, Vol 33: 93-115.

9. Parker, Charles, (2010), *Global Interactions in the Early Modern Age, 1400–1800*. America: Cambridge University Press.
10. Soucek, Svat, (2000), *A History of Inner Asia*, United States: Cambridge University Press.
11. Trimingham, J. Spencer, (1971), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press.
12. Netton, Ian Richard, (2003), *Sufi Ritual: The Parallel Universe*, Richmond: Curzon Press.
13. V
aughn Findley, (2005), *Carter, The Turks in World History*, New York: Oxford University Press.

جایگاه تاریخ عصر خلفای راشدین در آثار شرق‌شناسان

دکتر فاروق عمر فوزی

ترجمه فاطمه جعفرنیا^۱

چکیده

شرق‌شناسی به عنوان پدیده‌ای که در چند سده اخیر کشورهای شرقی با آن مواجه هستند، مطالعات و تحقیقاتی است که کشورهای غربی در مورد مسائل تاریخی، اجتماعی، مردم-شناسی، زبان‌شناختی، فرهنگی و مذهبی کشورهای شرقی انجام می‌دهند. این مطالعات با اهداف، انگیزه‌ها و شیوه‌های پژوهشی متفاوتی صورت گرفته است. مطالعات در حوزه مباحث قرآنی، تاریخ دوره پیامبر(ص)، تاریخ عصر خلفای راشدین و سایر ادوار تاریخ اسلام مورد توجه شرق‌شناسان بوده است. البته شرق‌شناسی حوزه‌ای وسیع‌تر از اسلام و مسلمانان دارد و همه فعالیت‌های مربوط به شرق خواه اسلامی و خواه غیر اسلامی را دربردارد. مقاله حاضر ترجمه بخشی از کتاب "الاستشراق و التاريخ الاسلامی" تألیف دکتر فاروق عمر فوزی است که به بررسی مطالعات شرق‌شناسی در حوزه تاریخ عصر خلفای راشدین پرداخته است.

کلید واژگان: شرق‌شناسی، شرق‌شناسان، اسلام، خلفای راشدین

^۱ استادیار تاریخ دانشگاه پیام نور. dr.jafarniya@gmail.com

مقدمه

مستشرق (خاور شناس) کسی است که درباره آن چه مربوط به مشرق زمین می‌باشد، تحقیق می‌کند. ریشه این واژه هم‌چون واژه استشرق (خاور پژوه) در زبان عربی است که از کلمه شرق به معنای محل طلوع خورشید گرفته شده و بر مطالعات خاصی اطلاق می‌شود؛ از این-رو، آن را در اصطلاح به اسلام‌شناسی توسط غیر مسلمانان تعریف کرده‌اند. استشرق به مطالعات غربی‌ها درباره فرهنگ شرق، به ویژه هر چیزی که متعلق به تاریخ، زبان، رسوم، هنر، علوم، عقاید و عادات باشد، گفته می‌شود. به عبارت دیگر، شرق‌شناسان، آن دسته از دانشمندان اروپایی هستند که خود را وقف مطالعه و بررسی میراث شرق یعنی تاریخ عرب، مسلمانان، آداب، اخلاق و سنت‌های آنان به طور خاص کرده‌اند، ولی باید گفت، این تعریف تسامحی است؛ زیرا معنایی که از شرق‌شناس به ذهن متبادر می‌شود، مطالعه اسلام و مسلمانان است. شاید علت این امر، بیشتر به دلیل رویکرد گسترده محققان یهودی و مسیحی به مطالعه اسلام و مسائل مربوط به آن بوده است. در حالی که برخی از غربیان و نیز محققان مسلمان که از نظر جغرافیایی در غرب هستند، از مستشرقان شمرده شده‌اند. هم‌چنین باید توجه داشت که غالباً فعالیت‌های شرق‌شناسان برای احترام و اهتمام به میراث اسلامی نبوده و نیست، بلکه از یک سو به دلیل نیاز آنان به منابع غنی اسلامی و از سوی دیگر معارضه با اسلام و گسترش آن و استعمار ممالک اسلامی در عرصه‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی و فراهم کردن زمینه فعالیت‌های تبشیری است (زمانی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۴۷). البته انگیزه‌های علمی در تحقیقات شرق‌شناسان را نمی‌توان از نظر دور داشت.

دکتر فاروق عمر فوزی از اساتید تاریخ، در سال ۱۹۳۸م. در موصل به دنیا آمد. بعد از پایان دوره مقدماتی، در سال ۱۹۶۱م. در رشته تاریخ از دانشگاه بغداد فارغ التحصیل شد و دکترای خود را از دانشگاه لندن در سال ۱۹۶۷م. دریافت کرد. سپس در دانشگاه بغداد به تدریس پرداخت و در سال ۱۹۷۹م. به درجه استادی نائل آمد و در سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۸۰م. به عنوان رئیس بخش تاریخ منصوب شد. او در وزارت خارجه و نیز در دانشگاه‌های خارج از عراق به فعالیت پرداخته است. وی کتاب‌ها و مقالات متعددی تالیف کرده است. کتاب الاستشرق والتاریخ الاسلامی (القرون الاسلامیه الاولی) از جمله آثار اوست. این کتاب در ۲۷۵ صفحه مشتمل بر مقدمه، شش فصل، خاتمه و چهار پیوست می‌باشد. مولف پس از اشاره به مفهوم

شرق‌شناسی در فصل اول، به ترتیب از فصل دوم تا فصل ششم به تبیین جایگاه تاریخ عصر نبوی، دوره خلفای راشدین، دوره اموی، دوره عباسی و تمدن اسلامی در آثار شرق‌شناسان پرداخته است.

در این مقاله، نویسنده به بررسی مطالعات شرق‌شناسان در ارتباط با تاریخ دوره خلفای راشدین پرداخته است.

تحقیقات شرق‌شناسان در زمینه تاریخ صدر اسلام، یا در ضمن کتاب‌هایی که درباره تاریخ خلافت اسلامی به صورت عام به مباحث پرداخته‌اند روشن می‌شود یا در خلال بحث‌های مربوط به یک دوره زمانی معین و یا در تحقیقات درباره موضوعی محدود. از بین کتاب‌هایی که شرق‌شناسان درباره تاریخ اسلام به صورت عام تألیف کردند، می‌توان به چند نمونه از این آثار منتشر شده اشاره کرد: کتاب شرق‌شناس آلمانی «ویل» با عنوان «تاریخ خلافت» در پنج جلد در فاصله سال‌های ۱۸۴۶-۱۸۶۲م؛ سپس «مولر» در کتابش با عنوان «اسلام در مشرق زمین» در دو جلد در فاصله سال‌های ۱۸۸۷-۱۸۸۵م؛ شرق‌شناس فرانسوی «کلود کاهین» با کتاب «تاریخ عرب» در دو جلد سال ۱۹۵۲م؛ «برنارد لویس» با کتاب «عرب در تاریخ» در سال ۱۹۵۰م و دایره‌المعارف اسلامی در سال ۱۹۱۳م و پیوست‌های آن در سال ۱۹۳۸م؛ کتاب تاریخ کمبریج مربوط به قرون وسطی، تاریخ کمبریج قسمت مربوط به اسلام و تاریخ کمبریج درباره ایران؛ و نیز حوایات «کایتانی» که چهار دهه اول تاریخ اسلام را شامل می‌شود؛ تحقیقات «جویدی» با عنوان «تاریخ عرب و فرهنگ ایشان» در سال ۱۹۵۱م؛ تحقیقات «ولهاوزن» که شامل دوره پیامبر، فتوحات و سال‌های اولیه خلافت اسلامی می‌شود و در فاصله سال‌های ۱۸۸۴-۱۸۹۹م در شش جلد منتشر شد. مجلد‌های چهار و شش این کتاب حائز اهمیت است. هم‌چنین کتاب دیگر «ولهاوزن» با عنوان «دولت عربی و سقوط آن» در سال ۱۹۰۲م به جاپ رسید؛ کتاب «فان فلوتن» با عنوان «سیادت عرب و شیعه و اسرائیلیات» در سال ۱۸۹۰م منتشر شد؛ تحقیق لامنس پیرامون عصر اموی در سال ۱۹۳۰م و مقاله‌های او درباره معاویه اول و یزید اول که به انضمام مقاله جبریللی درباره هشام بن عبدالملک در سال ۱۹۳۵م و کتابش با عنوان «تاریخ عرب» در سال ۱۹۵۷م؛ و مقاله «وهاملتون جب» درباره عمر بن عبدالعزیز در سال ۱۹۵۵م تعدادی از شرق‌شناسان درباره تطور تاریخی دعوت اسلامی کتاب‌هایی تألیف کرده و در زمینه تاریخ صدر اسلام بحث کرده‌اند. از جمله این آثار می‌-

توان به این موارد اشاره کرد: کریستیان هیروخورنیه جبریلی با کتاب «محمدیون» در سال ۱۹۱۶م؛ جویدی با کتاب «قصه الدین الاسلامی» در سال ۱۹۳۵م؛ جب با کتاب «محمدیون» در سال ۱۹۵۳م و قبل از آن دو ارنولد با کتاب «دعوت به اسلام» در سال ۱۹۳۵م؛ به دلیل اعتماد و اتکاء او به روایات موثق و شناخت عمیق و تمایل به واقع بینی و برخورد منصفانه با اسلام در بسیاری موارد از دیگران متمایز می‌شود و مارگلیوث با کتاب «شروع تطور دعوت محمیه» در سال ۱۹۴۰م.

از مسائلی که توجه شرق‌شناسان را به خود جلب کرد و آن‌ها در تحقیقات خود بر این مسائل متمرکز شدند، مسئله پیدایش فرقه‌ها و مذاهب اسلامی در جهان اسلام بود. بعضی از شرق‌شناسان به بررسی و بحث علمی برای شناخت علل انشقاق در جامعه اسلامی علاقمند شدند. پس به دلیل علاقمندی بسیار به کسب آگاهی به بررسی آن فرقه‌ها و چه بسا به تحقیق درباره یک فرقه خاص از میان آن فرقه‌ها پرداختند. مانند پژوهشی که «ایفانوف» و «لويس» در تحقیقاتشان درباره اسماعیلیه انجام دادند و نیز پژوهش «اربری» درباره صوفیه. تحقیق «ماسینون» درباره حلاج و طریقت او. تحقیق «ديسان» درباره نصیریه. علاوه بر آن گروه دیگری در تحقیقات خود درباره فرقه‌ها به تأثیر عوامل سیاسی در پیدایش فرقه‌ها علاقمند شده و به بررسی ارتباط این مسئله با جهت‌گیری‌های دولت‌های اروپایی در منطقه پرداخته‌اند. مانند پژوهشی که لامنس در سوریه و لبنان و مرحله بعد در مصر و فلسطین انجام داد و پژوهش «سنوک هورخورنیه» در شبه جزیره عربی و اندلس. دولت‌های اروپایی سیاست معروف "تفرقه بینداز و حکومت کن" را در این مناطق پیاده کرده، با اتکاء به عامل اقلیم و تحریک طوائف علیه هم، سیطره خود را بر آن سرزمین‌ها تثبیت کردند. از این‌رو، رهبران دولت‌های اروپایی و آمریکا از متخصصان مطالعات شرقی می‌خواستند تا به ارائه تحقیقات و پژوهش‌های ضروری در دوران جنگ و صلح بپردازند، آن‌چنان که پیتجران (۱۹۷۹: ۵۷-۷۹) به آن اعتراف می‌کند. شرق‌شناس «سیل» نیز نتایج تحقیقات خود را در زمینه ظهور فرق و مذاهب اسلامی در مقدمه ترجمه‌اش از قرآن کریم در سال ۱۷۳۴م آورده است و شرق‌شناسانی متخصص در فرق اسلامی ظهور کردند و در این باره به بحث و بررسی پرداختند.

مقدم بر همه، دو شرق‌شناس، اولی «فان فلوتن» در کتاب «سیادت عربی و شیعه» در سال ۱۸۹۴م؛ و دومی «ولهاوزن» در کتاب «گروه‌های مخالف: شیعه و خوارج» در سال ۱۹۰۱م؛ به

طرح مباحث مرتبط با فرق و مذاهب پرداختند. به دنبال آن بحث‌های متعددی پیرامون فرق اسلامی شکل گرفت: «فنسنک» درباره صوفیه؛ «روفیتس» درباره شیعه، «کراوس» درباره اسماعیلیه و هم‌چنین تصوف؛ «مارگلیو» درباره تصوف و «تریتون» درباره معتزله و شیعه کتاب‌هایی را تألیف کردند. «سیلی» کتاب «الفرق بین الفرق بغدادی» را در سال ۱۹۲۰م ترجمه کرد و شاید فهرست تنظیم شده ذیل بر اساس زمان تألیف، تصویری ساده از دوران توجه شرق‌شناسان به تاریخ فرق و مذاهب ارائه کند: در سال ۱۸۸۴م گلدزیه‌ر تحقیقی درباره ظاهریه منتشر کرد.

- فان فلوتن کتابی درباره شیعه نوشت و به دنبال او، ولهاوزن در سال ۱۹۰۱م کتابی درباره گروه‌های مخالف تألیف کرد.

- در سال ۱۹۱۲م، ستروثمان کتابی درباره زیدیه؛ در سال ۱۹۳۹م درباره نصیریه؛ در سال ۱۹۵۴م درباره باطنیه اسماعیلی نوشت و هم‌چنین مقالاتی در دایره‌المعارف اسلام جلد یک دارد.

- سال ۱۹۲۲ م، ماسینون درباره قرامطه کتابی تألیف کرد و از سال ۱۹۰۹م اقدام به انتشار تحقیقات دیگری درباره فرق کرد.

- سال ۱۹۱۴م، لامنس، درباره فرق و در سال ۱۹۰۰م رینه دیسان درباره نصیریه تحقیقات خود را منتشر کردند.

- سال ۱۹۱۶م، بیکر مقالاتش درباره اسماعیلیه را منتشر کرد و به دنبال او، ابغانوف به انتشار برخی تحقیقات خود درباره اسماعیلیه در سال‌های ۱۹۲۲، ۱۹۴۲ و ۱۹۵۲م پرداخت و در سال ۱۹۴۰م برنارد لويس در کتابش با عنوان «اصول اسماعیلیه» به آن‌ها پرداخته است و هم‌چنین کتابی درباره حشیشیه در سال ۱۹۶۷م منتشر کرد.

- سال ۱۹۲۳م، نولدکه کتابی درباره شیعه نوشت و کازانوف با بررسی عقیده فاطمیان پرداخته و در سال ۱۹۲۱م درباره حشیشیه کتابی منتشر کرده است.

- سال ۱۹۳۳م؛ دونالدسون کتابی با عنوان «دین الشیعه» و نالینو کتابی پیرامون قدریه و معتزله منتشر کردند.

- سال ۱۹۴۳م اربری کتابی پیرامون تصوف نوشت.

با آغاز دهه پنجاه و در خلال دهه شصت و هفتاد، مونتگمری وات، مجموعه مقالات و تحقیقات خود پیرامون فرق اسلامی را به طور مرتب منتشر می‌کرد. تحقیقات مهمی پیرامون قرامطه توسط «ستیرن» ارائه شد. همان‌طور که دانشگاه کمبریج در زمینه تصوف، تحقیقاتی را منتشر کرد که توسط شرق‌شناس «اربری» انجام می‌شد. کسانی چون نیکلسون و براون، تحقیق در این زمینه را آغاز کردند و محقق هم‌چون «کاردیت وزینر» به بررسی پیوند تصوف اسلامی با مسیحیت و هندوئیسم پرداخت.

در جریان تحقیقات شرق‌شناسی، شرق‌شناسان معروف توجه ویژه‌ای به نسخه‌های خطی نشان دادند. پس انتشار این منابع اصلی جدید به محققان کمک کرد تا به شناخت بیشتری از ماهیت فرقه‌ها و آراء آنها دست یابند و به تصحیح و ارزیابی داده‌های پیشین پیرامون آنها پردازند. پس «شتروسمان» به تحقیق در نسخه‌های خطی متعدد زیدیه و «رتز» به تحقیق در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری پرداختند و ماسینون تعدادی از نسخه‌های خطی درباره تصوف، به خصوص نسخه‌های مربوط به حلاج، را منتشر کرد. هم‌چنان که اربری اقدام به انتشار نسخه‌های خطی درباره صوفیه کرد و به همین ترتیب شرق‌شناسان دیگر.

اما بعد از مقدمه‌ای در باب مهم‌ترین تحقیقات شرق‌شناسان در تاریخ صدر اسلام، باید به این حقیقت اشاره کرد که از دیدگاه بسیاری از مؤرخان متخصص در تاریخ اسلام، مرحله‌ای به پیچیدگی و آشفتگی اخبار مانند دوره صدر اسلام بعد از وفات پیامبر (ص) نیست. بعضی از محققان، سال‌های حکومت خلیفه راشد عمر بن خطاب تا زمان واگذاری حکومت از سوی حسن بن علی رضی الله عنه به معاویه بن ابی سفیان را از دوره‌های بسیار پیچیده و سخت این مرحله تاریخی - صدر اسلام - می‌دانند. این پیچیدگی و آشفتگی شرایط منجر به آن شد که گروهی از صحابه پیامبر دچار حیرت و سرگردانی شوند و به دلیل ابهاماتی که برای آنها پیش آمد، گوشه‌نشینی اختیار کردند و خود را از میدان جنگ سیاسی کنار کشیدند (اعتزال سیاسی). مواجهه محقق نکته سنج با کتاب‌های مؤرخان دوره‌های آغازین، او را به این نکته واقف می‌کند که بسیاری از مؤرخان قادر به درک ارتباط میان بعضی حوادث آن زمان نبوده‌اند. از این رو، آنان در نگارش یک رویداد، روایت یا روایت‌هایی را نقل می‌کردند؛ سپس به سرعت با اخبار دیگر و اسنادهای دیگر در آن موضوع، آن روایت‌های پیشین را نقض می‌کردند (فتحی عثمان، ۱۹۵۶: ۱۸۰؛ هم‌چنین ای. پترسون، ۱۹۶۴: ۱۴۲). از این‌جا نقش

محقق اهمیت می‌یابد که باید در انتخاب روایت‌ها با دقت، مقایسه، نقد بیرونی و درونی و با شناخت منطق تاریخی و روح حاکم بر آن عصر و با نگاه دقیق، حقیقت را یا آنچه که به حقیقت نزدیک‌تر است استنباط و تبیین کند. این نوع مواجهه با منابع تاریخی، زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که محقق با اندیشه شعوبی و اسرائیلیات روبرو می‌شود. این اندیشه‌ها برای پنهان کردن واقعیت و ایجاد مانع برای رسیدن به روایت‌های واقع بینانه، به عمد وارد منابع شده‌اند. گروهی از شرق‌شناسان به عمد یا غیر عمد، این نوع از روایت‌ها را در اختیار می‌گیرند و با این کار بدون تشخیص میان روایت‌ها از واقعیت دور می‌شوند. برخی از شرق‌شناسان در بررسی حوادث عصر خلفای راشدین، بدون توجه به روح حاکم بر آن زمان و متأثر از تصورات غرب در قرن نوزدهم و بیستم به ارائه تفسیرها و برداشت‌های خود از حوادث پرداخته‌اند. به طور مثال زمانی که شرق‌شناس فرانسوی، کازانوف (۱۹۲۶م) به عنوان مثال (۱۹۱۱: ۵) در باب عدم انتخاب جانشین از سوی پیامبر بحث می‌کند، بر این باور است که علت اصلی عدم انتخاب فردی از صحابه از سوی پیامبر به عنوان خلیفه امت آن است که پیامبر یقین داشت قبل از وفات او، دنیا به پایان خواهد رسید و روز قیامت به زودی اتفاق خواهد افتاد! و به این ترتیب با رحلت پیامبر "رویدادی ناگهانی برای پیروانش پیش آمد. ابوبکر برای اثبات خود به جانشینی، دو نشانه جدید وضع کرد و آن دو را به قرآن مستند کرد برای توجیه وضع سیاسی جدید. "ملاحظه می‌کنیم این شرق‌شناس که مبشر نبوده و مدت طولانی در مصر زندگی کرده و به این امر در تحقیق خود معترف است، این چنین سخن شگفت‌آور درباره سیره پیامبر مطرح می‌کند. او نیز متأثر از اندیشه‌های قرون وسطای اروپا بر این باور است که "محمد خود کتابش را با همه سوره‌هایش خلق کرده است و صحابه او چیزهایی به آن اضافه و از آن حذف کرده و در جهت خواسته‌های خود، روایات تاریخ اسلام را پیرامون موضوع انکار کرده‌اند!" بدون طرح مباحث تفصیلی در رد این نظر باید گفت که آیات متعددی در قرآن کریم، نظر کازانوف را تکذیب می‌کند، این که روز قیامت ایجاب می‌کند که پیامبر رحلت کرده باشد. آیات دیگری که شرق‌شناسان در صحت آن‌ها تردید کرده‌اند، مانند: - "و نیست محمد به جز رسول، قبل از او رسولانی فرستاده شد، پس اگر بمیرد یا کشته شود شما به دین پدرانتان بر می‌گیرد. - همانا تو می‌میری و همانا ایشان می‌میرند".

در این جا آیات دیگری وجود دارد که بر عدم ارتباط بین وفات پیامبر و پایان جهان تأکید می‌کند؛ به عنوان مثال: "از تو سوال می‌کنند که قیامت کی برپا می‌شود. بگو خدا به آن آگاه است، آشکار نمی‌کند آن را جز به وقتش.." (نازعات / ۷۹ ؛ هم‌چنین محمد / ۴۷). دلایل تاریخی به استناد کارها و سخنان پیامبر، تداوم حیات دنیوی بعد از وفات او را اثبات می‌کند. ابن خلدون (۱۹۸۸: ۹۴) در این باره معتقد است، پیامبر به مسئله تعیین خلیفه توجه نشان داده است، هنگامی که ایشان تأکید می‌کنند تأسیس و بنیاد خلافت رکنی از ارکان دین نیست، بلکه امر حکومت برای برعهده گرفتن مصالح امت است و اگر این امر رکنی از ارکان دین بود، رسول خدا یکی از پیروان خود را قبل از وفات به ولایت و جانشینی برمی‌گزید، همان‌طور که ابوبکر را برای اقامه نماز به جانشینی برگزید. مسلمانان با اجتهاد و به استناد این مسئله، ضرورت وجود جانشین برای پیامبر در امور دنیوی را اثبات کردند و گفتند: رسول خدا این امر را برای دین ما پذیرفت، پس آیا این امر را برای امور دنیوی خود نپذیریم؟ شرق‌شناس دیگری با توجه به وضعیت حجاز بعد از رحلت پیامبر، تصویری غیرواقعی از اوضاع ارائه می‌دهد. بروکلمان بر این باور است (۱۹۴۹: ۸۳) که "به واقع همه کینه‌ها و دشمنی‌های سیاسی که پیامبر با نفوذ خود از بین برده بود، بلافاصله برگشت. از یک طرف منافقین که چندان در مدینه از بین نرفته بودند و از طرف دیگر انصار، صاحبان اصلی مدینه، که اصرار داشتند از سلطه طولانی مهاجرین رها شوند و سروری و رهبری سرزمین‌شان را به تنهایی یک بار دیگر به دست بگیرند؛ از سوی دیگر علی همسر دختر پیامبر و پسر عموی وی، مدعی بود که او به خلافت سزاوارتر است و عنوان کرد که نزدیک‌ترین مردم به پیامبر به لحاظ خویشاوندی است". تصویری که ولهاوزن ارائه می‌دهد، عدم فهم و درک دقیق حوادث و پیش‌آمدها را نشان می‌دهد. او می‌گوید: "گویی با رحلت پیامبر، حکومت دینی از بین رفت و قبایل عرب مرتد شدند و مسئله این بود که برنامه‌ای برای جانشینی پیامبر وجود نداشت. پس تنها راه حل آن بود که یکی از صحابه پیامبر را خیلی سریع برای حکومت انتخاب کنند" (۱۹۰۲: ۳۲). ولهاوزن معتقد است که "ابوبکر و عمر آرزومند حکومت بودند، زیرا آن‌ها اجازه ندادند حکومت از دستشان خارج شود و بر آن مسلط شدند و همه شرایط را مهیا کردند تا حکومت غیر مشروع خود را با تکیه بر اندیشه حکومت دینی مشروع جلوه دهند!" اخبار متواتر در کتاب‌های تاریخی، نظر شرق‌شناسان پیرامون خلافت را رد می‌کند و

بر خلاف نظر آن‌ها، صحابه چشم طمع به حکومت نداشته‌اند. نظرات آن‌ها در این زمینه به سخن یکی از صحابه مستند می‌شود که گفته است: "اگر نبود حدود و دستورات الهی که عمل به آن‌ها بر ما واجب است، باز می‌داشتم از این که مرگ نشانه نجات و فرار از حکومت معصوم باشد و لکن خدا اجابت دعوت و اقرار به زبان را بر ما واجب کرد" (فوزی، ۱۹۸۳: ۱۹). اما لامنس شرق‌شناس مسیحی در مقدمه کتابش با عنوان «مهد اسلام» سؤال می‌کند برای چه قرآن، ناگهان در زمان آغاز تأثیر مسیحیت در بین عرب ظهور کرد؟ او عنوان می‌کند که مسیحیت در بین عرب نفوذ کرده و آن‌ها در حال مسیحی شدن بودند که دین جدید اسلام، این روند مسیحی شدن عرب را متوقف کرد. لامنس در کتاب‌هایش چندان با پطرس راهب که در جریان جنگ‌های صلیبی ظاهر شد فرقی نمی‌کند. او معتقد است که اخبار مربوط به سیره پیامبر عبارت است از سخنان جعلی و ساخته و پرداخته. عجیب آن‌که لامنس (فاخوری، ۱۴۱۹: ۵) در عصر جدید زندگی می‌کرد، اما روش‌های راهبان قرون وسطی را به کار می‌گرفت. روش لامنس مبتنی بود بر معکوس جلوه دادن اخبار نقل شده (اخبار را بر خلاف آن - چه بود معنی می‌کرد). او اقدام به ارائه سخنان جعلی و دروغ به انضمام مقاله‌هایش با حاشیه‌های بسیار برای منابع و مراجع خود به خواننده می‌کرد. به کار بردن آن روش‌ها و الفاظ به دور از واقعیت، او را از عالم تحقیق و به عنوان یک شرق‌شناس محقق دور می‌کند. او به پیامبر اکرم حمله می‌کند و همین‌طور به عمر بن خطاب. درباره عمر می‌گوید "او سرباز فقیری بود که از مرتبه متوسط هم پایین‌تر بود! علی کرم الله وجهه را توصیف می‌کند به این - که فکرش محدود بود!" با این عبارات او همه پیروزی‌ها و موفقیت‌های ایشان را در عرصه‌های مختلف زندگی فراموش و از آن‌ها غفلت می‌کند. شاید لامنس با جانبداری از بعضی خلفای اموی و ذکر دلاوری‌های ایشان، به آغاز اختلاف در میان مسلمانان اشاره می‌کند که چگونه مسلمانان، امویان را یاری می‌کردند ولی امویان، دشمن مسلمانان بودند. کازانوف می‌گوید (همان، ۱۰۴) "عجیب‌تر از این وجود ندارد که لامنس در این مباحث، شناخت تاریخ آن عصر را با آگاهی شایسته‌ای با اعجاب ارائه می‌کند. در آن مباحث، دشمنی میان مسلمانان و امویان را مطرح می‌کند و دفاعیه‌های آن‌ها و سخنان اتهام آمیزی که هر گروه با آن بر دیگری فشار می‌آورد. به این ترتیب برداشت‌های علمی این شرق‌شناس با روح انصاف، هدایت‌گر، دقیق و نقادانه علمی همراه نمی‌شود، ویژگی‌هایی که هر محقق باید داشته باشد.

همان‌طور که شواهد بسیاری در حاشیه‌ها از باب فریب علمی وجود دارد که البته خواننده نکته سنج و دقیق، فریب آن‌ها را نمی‌خورد، آن‌چنان که برنارد لويس به آن اشاره کرده است. سخن درباره‌ی لامنس را با بیان عقیده‌ی او پیرامون فتوحات اسلامی پایان می‌دهیم. لامنس، مسئله‌ی شجاعت و دلیری عرب‌ها را نمی‌پذیرد. عاملی که به همراه عوامل دیگر در موفقیت آن‌ها در فتوحات نقش داشت. به خصوص بعد از آن‌که اسلام این ویژگی - شجاعت عرب - را به گونه‌ی دیگری تصحیح کرد و آن را نیرو بخشید. لامنس می‌گوید "گمان کردند، عرب‌ها شجاع هستند، اما پیروزی عرب‌ها در جریان فتوحات اولیه اسلامی به دلیل ویژگی و مشخصه‌ی عرب‌ها به دست آمد و من در پذیرفتن این نظر افراطی مبالغه آمیز - شجاعت عرب - تردید دارم" (۱۹۱۴: ۱۹۱).

در زمینه‌ی فتوحات، بعضی شرق‌شناسان بر این امر تأکید دارند که تنها عامل اساسی در فتوحات، کسب غنائم و به دست آوردن ثروت بود و علاقه و اشتیاقی برای گسترش اسلام و جهاد نبوده است. شرق‌شناسانی از جمله لوبون و بروکلمان در توجیه جنگ‌های مسلمانان عرب در خارج از شبه جزیره عربی به مسئله‌ی تمایل خلفا به مشغول داشتن اهالی به جنگ اشاره کرده‌اند. با توجه به این‌که از گذشته پرداختن به جنگ و کارزار از عادت‌های قدیمی مردم آن منطقه بود و آن‌ها به منازعات طولانی مدت مشغول می‌شدند؛ خلفا برای این‌که مانع از تکرار این منازعات سنتی در داخل شبه جزیره شوند و برای فراموش کردن گذشته، مسلمانان عرب شبه جزیره را به جنگ در خارج از منطقه تشویق کردند. هم‌چنین بروکلمان به نقش جهاد در جنگ‌ها اشاره می‌کند (۱۹۴۹: ۱۳۹) و لوبون، جایگاه بالاتری برای عرب‌های مسلمان در مقایسه با فاتحان دیگر سرزمین‌ها در نظر می‌گیرد و می‌گوید "تاریخ به وجود فاتحانی مهربان‌تر از عرب شهادت نداده است" (۱۹۴۵: ۹۰). هم‌چنین لیدل هارت در کتابش با عنوان «برای چه از تاریخ درس عبرت نمی‌گیریم؟» می‌گوید: عرب‌های مسلمان، از پایه‌گذاران اصول اخلاقی به شمار می‌آیند که رعایت این اصول را برای طرف‌های نزاع کننده در جریان جنگ، لازم می‌دانند. هارت برای محققان متخصص روشن کرد که سیاست عمر بن خطاب رضی الله عنه به سادگی آن‌چه که ارائه کردند نبوده است. بلکه این سیاست تأکید می‌کرد بر عدم توزیع زمین و تداوم باقی ماندن این زمین‌ها در دست ساکنین سرزمین‌های مفتوحه، در حالی که مراقب محصول اراضی و عملکرد ساکنان بود. اما نتایج

شرق‌شناس می‌خواهد به نتیجه‌ای برسد که نزد اوسابقه دارد. او می‌گوید: "سیلی از عرب به سرزمین‌های فتح شده مهاجرت کردند و بر زمین‌های کشاورزان منطقه مسلط شدند و با این اقدام، آن اصلی که به موجب آن عمر، مسلمانان را به عبودیت و معنویت فرا می‌خواند تغییر یافت" (۱۹۷۴: ۱۸). مطلبی که در مورد این محقق باید گفت این است که تاریخ اسلام را با استناد به میراث قرون وسطای اروپا و آنچه که در ناخودآگاه ذهنش درباره اسلام بود، نوشت. بعضی از شرق‌شناسان به تحقیر عرب و سرزمین ایشان اصرار دارند. بروکلمان، عراق را بخشی از سرزمین عرب در نظر نمی‌گیرد و به حیره اشاره می‌کند و می‌گوید "حدود سرزمین فارس را تشکیل می‌داد". حدود جغرافیایی و اداری عراق را با سرزمین فارس -کوه- های زاگرس - در نظر می‌گیرد و حدودی را برای سرزمین عراق نادیده می‌گیرد که جغرافی- دانان مسلمان در قرون میانه اسلامی بر آن حدود تأکید کرده‌اند و به جز آبه در همه جنگ- های قبل از اسلام با ترفندهای شاهان ساسانی برای تصرف سرزمین‌های عربی، بر مناطقی مانند عراق، بحرین و عمان سیطره یافتند. اما بیشتر از آن در اطلاعاتی که از جنگ قادسیه موجود است ایجاد تردید می‌کند. جایی که حد فاصل در جنگ‌های عراق بر ضد ساسانیان بود و اینکه منابع بسیاری به ارائه تفسیرهای رومانتیسمی از این جنگ پرداخته‌اند (۱۹۴۹: ۹۷، ۹۳). زمانی که بروکلمان می‌خواهد تصویری از سیمای عمر ارائه دهد او را با عنوان جلاد بی‌رحم با شخصیتی نافذ معرفی می‌کند و می‌گوید: "این مرد قد دراز در حالی که تازیانه‌ای با خود حمل می‌کرد بر سر دخترش -حفصه- و سایر همسران پیامبر فریاد می‌زد (آن‌ها را سرزنش می‌کرد) و آن‌ها از او بیشتر از آنچه از خود محمد اطاعت کنند، اطاعت می- کردند" (همان، ۱۰۵). در این برداشت عجیب از اخبار نقل شده درباره عمر رضی الله عنه پای- بندی او به اجرای عدالت معروف است و او از حدود تعالیم اسلام خارج نمی‌شد و به شدت پای‌بند به مطابقت اعمال و رفتار مسلمانان با تعالیم اسلام بود و مسلمانان از او می‌ترسیدند. ابن جوزی در «مناقب عمر» می‌گوید: "مردی از قریش با عمر روبه‌رو شد و گفت: قلب‌های ما مملو از ترس از تو است. عمر گفت: آیا در این امر ظلمی است؟ مرد گفت: نه. عمر گفت: خدا ترس از مرا زیاد کند". زمانی که این شرق‌شناس می‌خواهد درباره حکومت این خلیفه عادل نظر دهد او را متهم به ظلم و شدت عمل در جمع‌آوری مالیات می‌کند و استناد او برای این سخن، روایتی است که بر اساس آن، ابولولو فیروز نزد عمر بن خطاب آمد و از میزان

مالیاتی که بر او مقرر شده بود شکایت کرد. عمر به حرف او اعتنایی نکرد. صبح روز بعد ابولولو به نزد عمر رفته و دو ضربه با خنجر به او زد! این تصویر نادرستی است که قبل از بروکلیمان، بعضی از شرق‌شناسان آن را تکرار کردند و بعد از او سخنان بیهوده دیگری در این موضوع توسط سایرین مطرح شد. عمر قبل از مرگش به انتخاب خلیفه بعد از خود از طریق شورا اقدام کرد. شش نفر از صحابه را برای تشکیل جلسه شورا تعیین کرد. در مطالبی که شرق‌شناسان در این زمینه ارائه می‌دهند، بر وجود اختلاف و تفرقه تأکید می‌کنند و هم-چنین بر ادعای علی بن ابی طالب رضی الله عنه نسبت به خلافت تأکید می‌کنند که صحابه به این حق تجاوز کردند. آن‌ها ضعیف‌ترین فرد از میان آن شش نفر را انتخاب کردند که بر او نفوذ داشتند. ولهاوزن می‌گوید: "پس آن‌ها شیخ مسن عثمان را انتخاب کردند و به واقع آن‌ها خلیفه ضعیفی می‌خواستند!" بروکلیمان بر تصویری که خودش ارائه داده تأکید می‌کند: "پس شورا، عثمان بن عفان اموی را به عنوان خلیفه انتخاب کرد که به لحاظ شأن و منزلت در آن جمع در پایین‌ترین سطح قرار داشت". انتخاب عثمان از نظر این گروه از شرق‌شناسان به دلیل سابقه او در پذیرش اسلام و جایگاه و اقدام معروف او در یاری رساندن به دعوت اسلامی نیست؛ بلکه به دلیل زیرکی شخصیت او و انتقام از علی بن ابی طالب رضی الله عنه است. در نتیجه این انتخاب، بزرگان صحابه در میان امت اسلامی تفرقه انداختند و عهد و پیمان را شکستند! نظر شرق‌شناسان درباره ضعف عثمان رضی الله عنه و دور شدن علی رضی الله عنه از خلافت در مقابل روایت‌های تاریخی مؤثق بی‌اعتبار می‌شود. علی آن‌طور که لامنس گمان کرد "فکرش محدود بود" (فتحی عثمان، ۱۹۵۶: ۱۸۴) نبوده است. علی، تأیید مردم را به دست نیاورد، اما او شخصیتی ممتاز و برجسته داشت. در زمان جنگ و صلح صاحب ایمان راسخ و از بارزترین صحابه پیامبر به جهت قرابت و خویشاوندی، سبقت در اسلام، داشتن علم، فضیلت و تجربه بود. علی با جریان اجماع مخالفت نکرده است و عنوان کرد که ابوبکر برای خلافت شایسته است و با او برای خلافت بیعت کرد. علی، ابوسفیان را که وی را به معارضه و دشمنی با خلافت تحریک و به ایجاد فتنه تشویق می‌کرد، رد کرد. علی مشارکت فعال در حکومت ابوبکر و عمر داشت. اگر مسئله غیر از این بود یا پیامبر در مورد کسی سفارش کرده بود، برای چه امام علی رضی الله عنه یا غیر او در اجرای وصیت پیامبر کوتاهی کرد؟ پس امام علی رضی الله عنه گفت: "اگر رسول خدا به ما وصیتی نمود (عهدی با ما

بست) وصیتی که آن را اجرا کنیم و اگر به ما سخنی گفت که بر اساس آن بحث کنیم تا این که بمیریم". اما امام علی رضی الله عنه علاقمند به خلافت نبوده است حتی بعد از وفات عثمان. زمانی که اکثریت مسلمانان و بزرگان صحابه به نزد او آمدند گفت: "من نیازی به حکومت ندارم، من با شما هستم و هر کس را انتخاب کنید من هم به او رضایت می‌دهم، پس انتخاب کنید. پس گفتند به خدا قسم غیر از تو، کسی را انتخاب نمی‌کنیم (لامنس، ۱۹۱۲: ۴۸، ۲۶، ۲۳). گروهی از شرق‌شناسان در بحث از دوره خلافت عثمان و سیاست‌های او، نوعی آشفتگی و بی‌نظمی را در وضع سیاسی آن دوره به تصویر می‌کشند. در واقع از نظر این گروه از شرق‌شناسان، خلافت عثمان آغاز حکومت امویان بود! ولهاوزن می‌گوید: "فرزندان امیه با عثمان به خلافت رسیدند و در واقع حکومت عثمان حکومت ایشان بود". این نظر را بروکلمان تأیید می‌کند. "پس خلافت عثمان منجر به این شد که امویان در راس قرار بگیرند، برای این که دوره حکومت عثمان در واقع دوره حکومت خانواده و خویشاوندان او بود". "نتنک" می‌گوید: "عثمان، بخشش و عطا را باب کرد. او پیر و ضعیف بود و بیشتر به ثروت و دارائی و رعایت حال خویشاوندان از بنی امیه می‌اندیشید تا آن که به فکر اوضاع مردم باشد". این گروه از شرق‌شناسان، وجود عامل مادی را در فتنه عصر عثمان تصدیق می‌کنند و گویی عثمان بن عفان رضی الله عنه سیاست جدیدی متفاوت با سیاست عمر بن خطاب رضی الله عنه در پیش گرفت. در عصر عمر جنگجویان تنها بهره‌ای از غنایم داشتند (سهمی از غنایم به آن‌ها داده می‌شد) اما جزیه و مالیات زمین به منظور مصارف عمومی در اختیار بیت‌المال قرار می‌گرفت. شرق‌شناسان معتقدند که بعد از آن جنگجویان مسلمان دریافتند که آن‌ها صرفاً به یک مزدبگیر اجیر شده تبدیل شده‌اند. ولهاوزن می‌گوید: "جزیه و به جز آن از عایدات (درآمدهای) حکومت بود که به بیت‌المال سرازیر می‌شد، بدون آن که حکومت به جنگجویان عرب، چیزی به جز مزد آن‌ها عطا کند و عجیب نیست که بعد از آن جنگجویان اعتقاد یافتند که آن حکومت قدرشناس، آن‌ها را فریب داده است. بروکلمان بر سخن خود تأکید می‌کند: جنگجویان چیزهایی را درک کردند. آنان به گونه‌ای عمل کردند که با منافع ایشان مغایرت داشت، هنگامی که حکومت را رها کردند همه غنایم از ملک و زمین را در اختیار خود گرفتند.

هم چنین گروهی از شرق شناسان در مسئله جمع آوری قرآن توسط عثمان بن عفان رضی الله عنه و ارائه یک نسخه یکسان از قرآن توسط وی تردید کرده اند. از آن جا که بروکلیمان می گوید: "نسخه ای که عثمان آن را ارائه کرد، کامل نیست. زید بن ثابت و یارانش متهم هستند که از آیات معینی از قرآن دوری گزیده اند". طرفداران عثمان این اتهام را رد می کنند. شعبیه قبل از شرق شناسان در کتاب هایشان پیرامون تاریخ اسلام بر آن تأکید کردند. عثمان رضی الله عنه می گوید: "گفتند درباره قرآن، کتاب هایی است همه را کنار گذاشتم به جز یکی، مگر غیر از آن است که قرآن واحدی از یک منبع آمده است و من در این مورد تابع همان اصل (بودن یک قرآن واحد) هستم".

اما آن چه که متهم است از بذل و بخشش های بی حساب و بی اندازه به نزدیکانش، پس او این اتهام را از سوی اهل فتنه می داند. گوید: "و گفته اند همانا من اهل بیتم را دوست دارم و به آن ها بذل و بخشش می کنم، اما این دوست داشتن باعث نشده است که با ایشان برای ظلم و ستم همراه شوم، بلکه حقوق ایشان را رعایت می کنم اما چیزهایی که به آن ها اعطا می کنم از اموال خودم می باشد و بخشش از اموال مسلمانان را نه برای خودم و نه برای کسی از مردم حلال ندانستم؛ و بذل و بخشش های بسیار زیادی از اموال خود در زمان پیامبر و ابوبکر و عمر داشته ام؛ در حالی که در آن هنگام من مرد بسیار بخیلی بودم. ثروتی که در طول سال های حیات خانواده ام نزد آن ها بود من هم پس از مرگم برای خانواده ام به امانت می گذارم و ملحدون هر چه می خواستند گفتند". اما گروهی از شرق شناسان معتقدند که بزرگان صحابه مردم را در ایجاد فتنه بر ضد عثمان رضی الله عنه تحریک کردند. ولهاوزن می گوید: "بزرگان صحابه با مردم شهرهای مختلف در مدینه مواجه شدند، انصار ایشان را کمک می کردند. در رأس مخالفان علی، طلحه و زبیر بود که مخالفت و دشمنی با حزب عثمان را تأیید می کردند و با او -عثمان- دشمنی می ورزیدند". بروکلیمان می گوید: "عثمان خودش را در مدینه تنها دید و به جز چند تن از دوستانش کسی در کنار او نبود و به خصوص بعد از آن که عایشه -ام المؤمنین- بیوه جوان مورد علاقه پیامبر در صف مخالفان او ایستاد".

این گروه از شرق شناسان، بحث را آن گونه که می خواهند به پایان می رسانند. آن ها می گویند علی بن ابی طالب تنها کسی است که از این فتنه بهره برد. نظری که وقایع تاریخی آن را تأیید نمی کند. این شرق شناسان دچار لغزش هایی شدند و تفسیرهایی که ارائه دادند بر اساس تطور

حوادث تاریخی قابل قبول نیست. هرچند که ارائه این گونه تفسیرها به دلیل آشنا نبودن آن‌ها با وقایع تاریخی و به خصوص عدم آشنایی آن‌ها با روح تاریخ اسلام باشد. به این دلیل آن‌ها در گزینش (انتخاب) روایت‌ها دچار خطا می‌شوند و این خطا یا از نظرات کینه‌توزانه و خصمانه‌ای که در ناخودآگاه ذهن آن‌ها (میراث موجود در اروپا) می‌باشد ناشی می‌شود یا از تاثیرپذیری آن‌ها از محیط و افکار عصرشان.

دکتر هشام جعیت به رد این نظرات ضعیف کمک کرد. او با تألیف کتاب «فتنه» در سال ۱۹۸۹م به انتقاد از این نظرات پرداخت و این امر به اعتقاد من صحیح‌ترین روش در زمینه نقد است. قطعاً زمانی که بعضی از شرق‌شناسان با نگاه قرن بیستم و تفسیرهای غالب در این قرن به بررسی تاریخ اسلام پرداختند به خطا رفتند. همان‌طور که ایشان به تطور جامعه اسلامی و رشد آن و تغییر و تحول مفاهیم آن توجه نکرده‌اند. پس قضاوت آن‌ها درباره عمر بن خطاب و هم‌چنین دوره عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب با همان مفاهیم و معیارهایی صورت گرفت که نزد ایشان بود. در حالی که این مفاهیم و معیارها از یک دوره به دوره دیگر و از عصری به عصر دیگر تغییر می‌کند و متفاوت می‌شود. پس همان‌طور که نمی‌خواهیم شرق-شناسان درباره تاریخ میانه اسلامی با مفاهیم قرن بیستم قضاوت کنند همان‌طور از ایشان می‌خواهیم که به سنت تطور و تغییر از یک دوره به دوره دیگر توجه و آن را درک کنند. دوره راشدین را با شرایط همان دوره در نظر بگیرند و به همه عوامل و شرایط محرک در آن عصر توجه کنند. مسلمانان، دوره صدر اسلام را دوره‌ای طلائی در تاریخ خود به حساب می‌آورند. از آن‌جا که شرایط و فضای حاکم بر این دوره را در زمینه اجرای عدالت و برقراری آرامش مطابق با اسلام یا نزدیک به اسلام می‌دانند. در این رابطه طه حسین می‌گوید: "...و بشریت نتوانسته است با وجود همه تجربه‌ها و دانش‌ها و با وجود همه آگاهی و شناختی که از فنون حکومت و اشکال حکومت به دست آورده است یک نظام سیاسی را برقرار کند که در آن عدالت سیاسی و اجتماعی را بین مردم به گونه‌ای که ابوبکر و عمر می‌خواستند آن را محقق کنند، محقق سازد" (۱۹۵۳: ۲۱۱). در این زمینه رودنسون شرق‌شناس فرانسوی یهودی مارکسیستی در کتابش با عنوان «اسلام و راسمالیه» می‌گوید: "به هنگام خواندن تاریخ عصر راشدی روشن می‌شود که متولی جامعه، عدالت را به آن شکلی که اسلام آن را تأیید می‌کند محقق کرده است". از دیگر تحقیقات شرق‌شناسی جدید که با این روش نسبتاً واقع بینانه

صورت گرفت می‌توانیم این کتاب‌ها را ذکر کنیم: کتاب L,expansionmuslimane؛ از شرق‌شناس فرانسوی متران که در سال ۱۹۷۹م در پاریس منتشر شد. کتاب «فتوحات اولیه اسلامی» از دانرو هم‌چنین کتاب «عراق بعد از فتح مسلمانان» تألیف مورنی که به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۲م و ۱۹۸۳م در پرینستون منتشر شدند.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، (۱۹۸۸م)، مقدمه، بیروت.
۲. بروکلمان، کارل، (۱۹۴۹م)، تاریخ ملل و دول اسلامی، بیروت.
۳. پیتر جران، (۱۹۷۹م)، حرکه الاستشراق و تطور الرأسمالیه فی آمریکا، مجله ثقافه.
۴. زمانی، محمد حسن، عبدالله غلامی و سید نسیم عباس کاظمی، (۱۳۹۳ش ۳)، مستشرقان هدایت یافته، دو فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان، قم.
۵. طه حسین، (۱۹۵۳م)، الفتنة الكبرى، مصر.
۶. فاختوری، محمد بن عمر، (۱۴۱۹ق)، آراء غریبه فی مسائل شرقیه، ریاض.
۷. فتحی عثمان، (۱۹۵۶م)، أضواء علی التاریخ الاسلامی، قاهره.
۸. فوزی، فاروق عمر، (۱۹۸۳م)، النظم مقدمه تاریخیه، العین.
۹. کازانوف، (۱۹۱۱م)، محمد و انتهاء العالم، پاریس.
۱۰. لامنس، هانری، (۱۹۱۴م)، مهد اسلام، رم.
۱۱. ----- (۱۹۱۲م)، فاطمه و بنات النبی، رم.
۱۲. لوبون، گوستاو، (۱۹۴۵م)، حضاره العرب، قاهره.
۱۳. نتنک، آنتونی، (۱۹۷۴م)، العرب: انتصاراتهم و امجاد الاسلام، قاهره.
۱۴. ولهاوزن، یولیوس، (۱۹۰۲م)، دولت عربی از ظهور اسلام تا پایان دولت اموی و سقوط آن، برلین.

E.Peterson, 1964, Ali and Mu,awiya in Early Arabic Tradition, Copenhagen.

چکیده انگلیسی مقالات

Studying Tavabin revolution from point of Ebrahim Bayzvn

Abstract

After Ashura movement, Tavabin revolution led by Sulayman ibn Saord Khazaei and his followers to take revenge against Imam Hossein's murder, which is one of the most important religious-political events in Islam history. This revolution has been considered by modern Arab historians such as Ebrahim Byzoon because of social aspect of that. The main ideology of this movement is repentance and regret due to lack of companionship with Imam Hossein in Ashura. Tavabin have had political aspects too. They rise up against rulers which leads to next revolutions in future of Shia history. Base on Ebrahim Byzoon's opinion this article is going to analyse Tavabin revolution through interpretive - analytical method.

Keyword: Ebrahim Beyzon, Imam Hossein, Tavabyn, uprising theory, Sulayman, Ashura movement

Take a look at relationship between the Mevlevi Order and the Ottoman Empire during the age of reforms in Selim III and Mahmoud II's period

Abstract

Mevlevi is one of the most important Sufi orders in the Ottoman Empire. Relationship between the Mevlevi Order and the Ottoman Empire is so valuable, which can show their connection were too deep. So, this article is going to study the relationships between the Mevlevi order and Selim III and Mahmoud II base on background of their connections with the Ottoman sultans. In that time, Mevlevi order was officially influenced on governmental agencies. The secondary questions are such as: 1. How was the relationship between the Mevlevi order and Selim III? 2. How the Mevlevi order entered into the governmental agencies? 3. What was the relationship between the Mevlevi and the Ottoman military modernization? According to information that was taken, a close relationship have been between the Ottoman Empire and the Mevlevi Order since the early years of Ottoman's foundation. Mevlevi order, had positive background that Selim and Mahmoud replaced them with Bektashi order in Ottoman army when they reformed. This study has done base on the most important resources of the Mevlevi's history and literature. Descriptive, textural, and comparative methods are used in this articule.

Keywords: Mevlevi Order, Ottoman Empire, Reforms, Selim III, Mahmoud II

Examining the political and social psychology from point of Ibn Khaldun's veiw

Abstract

Abu Zaid Abdul Rahman Ibn Khaldun (808- 732 AH / 1406-1332M) Is one of the Greatest scholars of Islam. Kitab al- ibar is divided into seven books. Introduction of this book is one of the greatest masterpieces of philosophy, history and sociology in the Islamic world and he has become famous due to that. His position as a philosopher was overshadowed by being famous as a historical theorist and sociologist. He is a historian who studied community from the perspective of psychology and tried to understand social events base on psychoanalysis in the society. This study is supposed to analyse the social and political psychology from point of Ibn Khaldun view.

Keywords: Ibn Khaldun, Moghadame, Social Psychology, Political Psychology.

Analysis of Itineraries book about Food cultural in Iran during the Qajar period

Abstract

Iranian food customs is one of their cultural aspect. Nations with advanced civilization have valuable food culture. Our culture and its aspects was assessed by foreign tourists who have traveled to Iran. They put their attention into Iranian's table, theirs food, quality of that and ingredient. In travels opinion, some kinds of food have had national aspect and some of them have belonged to certain social caste. Base on tourist opinion it is obvious that Iranian food culture is rooted in traditional and religious values. After nineteenth century it has been affected by interacting with European. Travelers' opinions have been studied in this research and tried to criticise and evaluate some of them.

Key words: Food culture, Travel literatures, Ghajar, Travel writers.

Studying the role of Socialist ideas in the failure of the Forest Movement

Abstract

The forest movement is one of the most important movements that is formed in the anarchy state after the world war in Iran, which despite of its first goals like fighting with foreigners and also having a leader with Islamic character, eventually deviated from its first goals and elements. This deviation had several steps which firstly showed up in the form of collaboration with Red Army in order to fight with English and governmental forces, in the middle of its way, despite of prohibition from ideological advertisements by first leaders, it led to the penetration of the Socialism ideas and defender agent of these ideas in the movement, which eventually led movement to fall in the hands of these agent and coup against the first leaders. The movement despite of efforts for reunion of former leaders and new agents, could not find the essential coherence to continue its way and by drawing up of the friendship contract in 1921 AD (1300 Hejira) between Iran and the Soviet Union, the last stroke was hit to it and the governmental forces found ability to suppress the movement. Accordingly, it is essential to study role of the presence of Socialist thought and agents in the ideology of a movement which was started by emphasis on national and Islamic was expected to lead to a widespread and reformist movement. The research method in this study is theoretical and based on the description- analytic method, and for collection of data, the library method is used.

Keywords: Ideological, Forest Movement, Socialist, Red Army.

The historical process of Sham conquest base on early Islamic sources

Abstract

Sham was one of the most important area in the history for states. Governments paid attention to this region due to strategic location, being on the trade routes and having military and political Situation. This area included several towns that were under the control of the Roma Empire. This region was conquered during the Islamic victories on several stages by Muslim leaders. Therefore, this research was written base on this subject. It is going to answer to these questions: How were these areas seized? How many steps did it has? Why Muslims took this city? The most important and the biggest cities were taken by Muslims army because they made peace. A few cities just insisted on defense. Countryside and less important area in Sham insisted to defense, so these areas were seized by war.

Key Words: Sham, Abu Bakr, Umar, Muslims, Historians

Impact of cultural permanent in Herat during the Timurid period on development of the literati and the artists of this area (Case study Nur ad-Din Abed al-Rahmān jami)**Abstract**

Nur ad-Din Abed ar-Rahmān Jāmi (817-898Q) was one of well-known poets, scholars and mystics of the ninth century who migrated to Herat at the age of thirteen with his father, "Ahmad Ibn Muhammad Dashti ' who was famous in the Jam and learnt lessons from scholars and scientists of Harat. Jami learnt common sciences of that area in a short time due to inherent genius that he had. Herat was in golden age of scientific progress during Jami period because some rulers such as Shahrokh and Hossein Bayaqara had helped. This study is going to answer to this question by descriptive-analytical method. How much political and cultural stability of Herat has effected on Jami's progress. Some policies were taken by Shahrokh and Hossein's courts that made different in citizens life. Peace and prosperities were provided by rulers. This period was one of relative stability, prosperity, development of economy and cultural activities. So Jami's presence in this period and his inherent genius are two reasons for holding an important position at courts in the field of science and culture.

Keywords: Abd al-Rahmān Jāmi, Shahrokh, Sultan Hussein Bāyqarā, the court of Herat, literati and artists.

The position of history of Rashidun caliphs at the works of Orientalism

Abstract

The Orientalism is a phenomenon that eastern countries faces it in these few centuries, studies and researches that western countries do that and subjects are historical, social, anthropology, linguistics, cultural and religious. These studies have done base on various goals, motivation and methods. Quran and some subjects about that, history of the Prophet, history of Rashidun caliphs and other periods of Islam have been considered by some orientalisms. It is obvious that orientalism includes wider area from Islam and Muslims, and it also contains all activities relevant to east that it can be Islamic or non-Islamic. This article is a translation of some parts of Al Alasteshraq and Tarikh Alislami book which has been written by Farouk Omar Fawzi who has studied east studies in the early Islamic history.

Key Word: Orientalism, Islam, Rashidun caliphs