

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تاریخ نو

فصلنامه علمی - تخصصی

سال چهارم / شماره نهم / زمستان ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی تاریخ / دانشگاه تربیت مدرس

مدیر مسئول و سردبیر: هادی بیاتی

هیأت تحریریه:

دکتر صادق آئینه‌وند..... استاد دانشگاه تربیت مدرس
دکتر سید هاشم آقاجری..... استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر مهدی گلجان دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر محمدحسین منظورالاجداد..... استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر حسین مفتخری..... دانشیار دانشگاه خوارزمی
دکتر ابوالفضل رضوی..... دانشیار دانشگاه خوارزمی
دکتر محمدحسن رازنهان..... استادیار دانشگاه خوارزمی
دکتر کامران اسکات آقایی..... استاد دانشگاه آستین ویرجینیا

مدیران اجرایی:

آرمان فروهی، کامران حمانی.

مترجم انگلیسی:

توحید شریفی

حروفنگار و صفحه‌آرا:

صادق عزیزخانی

همکاران نشریه:

دکتر مجتبی گراوند، دکتر یونس قربانی فر. دکتر جمال رزمجو.

نشانی:

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

پست الکترونیک: h_bayati52@yahoo.com newhistory52@yahoo.com

قیمت: ۳۰۰۰۰ ریال

شماره مجوز: ۶۰/۲۶۳۶۲

فهرست مطالب

-
- نقش عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مذهب شیعه در ساختار شهری ایران
در دوره صفوی ۳
محمد حسن رازنهان، اصغر رجبی
- عملکرد و سرانجام مسییان واقعه عاشورا ۱۹
سید حسین اظهري لمراسکی
- مراسم ازدواج در عصر قاجار از نگاه سیاحان اروپایی ۳۷
زهرا طلائی حاتم
- بررسی تحلیلی نهاد خلافت و سلطنت در آراء سیاسی غزالی ۷۵
زهرة قدیری، زینب احمدوند
- ظهور و سقوط اسلام سیاسی در آسیای مرکزی ۹۳
میشل گاردز، سید علی حسینی قمصری، مسعود بهرامیان
- سیره اخلاقی پیامبر اکرم (ص) ۱۰۷
محمد تقی متانتپور
- جستاری در تاریخ قبیله خُزاعه (پیش از ظهور اسلام) ۱۲۱
اصغر منتظر القائم، زهرا حسین هاشمی، فرشته بوسعیدی

نقش عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و مذهب شیعه در ساختار شهری ایران در دوره صفوی

محمد حسن رازنهان^۱

اصغر رجبی^۲

چکیده

قرن دهم و یازدهم هجری قمری تاریخ ایران همزمان است با شکل‌گیری نظام جهانی، عصری که بنیان اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اروپای کنونی شکل گرفت. سلسله صفویه به عنوان یکی از مهم‌ترین حکومت‌های ایران بعد از اسلام به جهت نوع ایدئولوژی که از آن برخاست و مدت زمان طولانی دوام آن، هم زمانی با سه حکومت مقتدر همسایه چون ازبکان، گورکانیان و عثمانیان و کشاکش و درگیری‌های آنان و همچنین شروع عصر استثمار در عرصه بین‌المللی از اهمیت بسزای در تاریخ ایران برخوردار است. این پژوهش ضمن بازگو کردن تاریخ سلسله صفوی و فرایندهای تاریخی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی این دوره به شرح تأثیر این فرایند بخصوص مذهب شیعه در شهرهای ایران دوره صفوی و اداره شهرها می‌پردازد و به دنبال این سؤال است که این فرایندها چه نکات بارزی را در شهرهای ایران دوره صفوی به جای گذارده‌اند.

واژگان کلیدی: دولت صفوی، شهر صفوی، اداره شهرها، ساختار اقتصادی و اجتماعی.

^۱. استادیار گروه تاریخ دانشگاه خوارزمی تهران.

^۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه خوارزمی تهران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۷/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۹

مقدمه

پیدایش نهضت و ظهور سلسله‌ی صفویه یکی از بزرگترین وقایع تاریخ کشور ایران به شمار می‌رود. پس از غلبه‌ی اعراب بر ایران بیش از هشت قرن (با آن که سلسله‌های مستقل و نیمه مستقل ایرانی الاصل مانند سامانیان و صفاریان و آل بویه و غیره در ایران حکومت داشتند) سلاطین و امرایی از نژاد ترک و مغول و تاتار مثل غزنویان و سلاجقه و خاندان مغول و تیمور بر این کشور سلطنت و حکومت کردند و پس از قرون و اعصار متمادی، این تنها سلسله‌ی صفویه بود که حکومت ملی توانا و نیرومندی در ایران تشکیل داد که برپایه‌ی استواری استقرار یافت. این دولت متقدر توانست مخالفان و دشمنان متجاوز آن زمان را که هر از چندگاه یک بار کشور ایران را مورد تاخت و تاز قرار داده و به صورت ملوک الطوائفی در آورده بودند مه‌طور سازد و سازمان کشوری مناسبی ترتیب دهد تا حکومت‌های اطراف و دولت‌های بیگانه به این کشور به نظر احترام بنگرند و خیالات خام و هوس‌های واهی را که بر اثر اغتشاشات و فتنه‌ها و تحریکات گوناگون قوت می‌گرفت را از سر بیرون کنند. حضور دائم و مداخله مستقیم دولت صفوی در همه امور تا بدانجا پیش رفت که این دولت در بسیاری موارد در تعارض با مفاهیم شرعی مذهبی قرار می‌گیرد.

به هر حال بروز یک انقلاب عظیم اجتماعی در ایران که در این دوره با اشاعه و ترویج مذهب شیعه و تحکیم اصول و مبانی آن آغاز گردید، موجب شد که ایرانیان مجد و عظمت گذشته را با استقلال مورد نظر به دست آورند و در تاریخ خود صفحات نوینی با حوادث و سرگذشت‌های دیگر و سیر تحولات اجتماعی و سیاسی که مبتنی بر وحدت و اتحاد ملی و احساس به تجدید حیات با آداب و رسوم و اخلاق و سنن و فرهنگ اصیل ایرانی است بگشایند. مقاله حاضر با بررسی مضامین تاریخی دولت صفوی با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به صورت کمی و کیفی سعی در باز شکافتن رویدادهایی دارد که به مدد این خاندان و بخصوص مذهب شیعه ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، معماری و شهرسازی پیش از خود را دگرگون کرده و بدین ترتیب متمرکزترین دولت ایرانی دوره اسلامی بعد از دولت قاهر ساسانی را پی می‌نهد که نکات بارز این عوامل پیدایش توازن، وحدت، ایجاز و ... در شهرهای ایران دوره صفوی می‌باشد.

ماهیت دولت صفوی

به هنگام تشکیل دولت صفوی، حکومت منسجم و واحدی در ایران وجود نداشت. در عین حال، این ادعا که صفویان پس از نزدیک به نه قرن از برپایی دولت ساسانی در جغرافیای فلات ایران، موفق به تشکیل حکومتی واحد و منسجم با خاستگاه درون فلاتی و مردمی شدند و در پی آن اولین دولت-ملت را بر پهنه این سرزمین، به مفهوم امروزی آن، شکل دادند، بیش از حد اغراق آمیز است.

به رغم این که هنوز در مورد نسب صفویان اطلاع دقیقی در دست نیست، اما آنچه بیش از همه خود نمایی می کند، نسبت ترکی آنها است. (جعفریان، ۱۳۸۳: ۲۲) طبق نظر فاروق سومر، عناصر تشکیل دهنده دولت صفوی به هیچ وجه مناسبتی با ترکان آق قویونلو نداشتند بلکه جمعیتی تازه از ترکان مرکز و جنوب آناتولی بودند که به اسم قزلباش و با معتقدات شیعی، از عناصر اولیه دولت صفوی به شمار می رفتند (فاروق سومر، ۷) به عقیده او: اگر ترکان قزلباش آناتولی نبودند، نه تنها تشکیل دولت صفوی که روی آوری شیوخ اردبیل به مقاصد سیاسی نمی توانست محلی از اعراب داشته باشد. (مطرق چی، ۱۳۷۹: ۱۹) بنابراین، به دلیل عدم نقش ملموس عنصر ایرانی تا زمان شکل گیری و تسلط حکومت نمی توانیم دولت صفوی را ملی بدانیم (صلاح و شاهرخی، ۱۳۸۳: ۵۰۸) بدین ترتیب، تنها تفاوت دولت صفوی با دولت های قبل از خود، در این است که دولت های قبل همچون خوارزمشاهیان، سلجوقیان و حتی تیموریان، از طریق تاخت و تاز بر فلات ایران، در این سرزمین حکم می راندند، اما خاندان صفوی، به رغم خاستگاه بیرونی اش، ابتدا در این سرزمین سکنی گزیدند سپس از راه تصوف موفق به کسب پایگاه مردمی در داخل فلات ایران شدند، تصوف را در سیاست آمیخته و در پی آن، با سخت کوشی شاه اسماعیل و همراهانش، دولتی منسجم در پهنه فلات ایران به وجود آوردند. امروزه، ملت را مجموع افرادی می دانند که از پیوندهای مادی و معنوی ویژه برخوردار بوده و با مکان جغرافیایی ویژه ای، سرزمین سیاسی یکپارچه و جداگانه همخوانی داشته باشند و حاکمیت حکومتی مستقل را واقعیت بخشند (مجتهد زاده، ۱۳۸۱: ۶۱) دولت صفویان، به لحاظ جغرافیایی تقریباً با محدوده فضایی فلات ایران همخوانی داشته است. ایران آن روز، اقوام مختلف این سرزمین ترک ها، کردها، ارامنه، گرجی ها و دیگر اقوام و قبایل را در خود جای داده بود. در آستانه تشکیل دولت صفویان، اکثر این قبایل حکومت های مستقلی در گوشه و کنار کشور تشکیل داده بودند. بر این اساس، بعد از دولت ساسانی، در هیچ دوره ای از تاریخ ایران تا قبل از تشکیل دولت صفوی، حکومتی یکپارچه و فراگیر و در عین حال درون فلاتی، در این

سرزمین تشکیل نیافته است. بر این اساس، فاروق سومر در رد نظریه ملی بودن دولت صفوی چنین می گوید: از دیگر دلایلی که معتقدان نظریه «ملی بودن دولت صفوی» ذکر می کنند، همسان بودن حدود و ثغور دولت صفوی با دولت ملی ساسانیان است، در حالی که می دانیم مرزهای دول دائماً در حال تغییر است و حدود جغرافیایی یک دولت، دلیلی بر ملی بودن آن دولت نیست. از طرفی، حدود و مرزهای دولت‌های سلجوقی و ایلخانی نیز زیاد فرقی با دولت صفوی نداشت. (همان، ۷) همچنین، مردمان این سرزمین در آستانه تشکیل دولت صفوی، از چنان پیوندهای مادی و معنوی که در تعریف ملت به آن اشاره می شود، برخوردار نبودند. غیر از این، تشیع به عنوان آرمان سیاسی مردمان ایران زمین، هنوز در مرحله جنینی خود به سر می برد. بی تردید این عامل، در آن دوره مهم ترین نقش را در وحدت و انسجام ملی ایران زمین بازی می کرد اما تکیه بر این عامل، به عنوان شاخص ترین مشخصه ملیت ایرانی، تا حدی با اغراق درآمیخته است. همچنان که اشاره شد، تشیع هنوز در مرحله جنینی خود به سر می برد و فرآیند تاریخی خود را طی نکرده بود تا در حکم فرهنگ بومی شده ملت ایران زمین درآمده باشد.

از سوی دیگر، به رغم خود مختاری نسبی و گاه کامل ایالت های پیرامونی یا داخلی دولت صفوی، وجود شورش ها و گاه استقلال طلبی برخی از اقوام نشان گر آن است که دولت صفوی از ملتی یکپارچه و مشخص برخوردار نشد تا دلیل بر دولت-ملت بودن صفویان باشد. در آن زمان، بزرگترین اقلیتی که همواره امنیت ملی ایران را به چالش می کشید، گرجیان بودند. در واقع، تمایلات استقلال خواهی حکام گرجی در برابر دولت صفویه، از عواملی بود که در فرصت های مناسب، گرجیان را تحریک می کرد تا برای رسیدن به هدف خود دست به شورش بزنند (ثواقب، ۱۳۸۳: ۱۸۰) از دیگر مناطق چالش بر انگیز برای صفویان، گیلان بود. حاکمان آن دیار، چندان اعتنایی به دولت صفوی نداشتند و به صورت سستی از استقلال بیشتری برخوردار بودند (جعفریان، ۱۳۸۳: ۷۴)

در نهایت، مشروعیت دولت صفوی نیز صرفاً به خاطر عوامل معنوی و اعتقادی مردم بود. بنابراین، دودمان صفوی به راحتی در پی نفوذ خانقاه اردبیل و طریقت تصوف در بین مردم ایران زمین، به ویژه خطه آذربایجان، جایگاه و منزلت اجتماعی بالایی به دست آورد و در پی آن، با ادعای سیادت و تنظیم شجره نامه یی در اثبات نسبت خود به امام موسی کاظم(ع) و از آن طریق به امام علی(ع) اولین امام شیعیان و نیابت حضرت مهدی(عج) در واقع، مشروعیتی هر چند ظاهری در بین مردم کسب نمود. راجر سیوری در کتاب (در باب

صفویان) در این مورد می نویسد: «نبوغ سیاسی کسانی که جنبش انقلابی صفویان را به پایان پیروزمندانه اش رساندند، در این است که آنان بر اساس طرح مذهبی- سیاسی، و چنان آشکار که ورای همگان بود، پیش رفتند این طرح در حقیقت مجموعه یی از چند طرح بود، «طرح انتساب به امام هفتم» «طرح مرشد کامل» «طرح سایه خدا بر زمین» (سیوری ۱۳۸۰: ۱۶۵) سیوری در رد سیادت صفویان چنین می گوید: «از دلایل مجاب کننده، تردید آشکار خانواده خود شیخ صفی الدین نسبت به اعتبار سیادت صفویان است، حتی همسر شیخ صفی الدین، بنا به حکایتی در صفوة الصفا، نمی دانست که شوهرش سید است و ادعای سیادت فرزندش خواجه محیی الدین برای او غریب بود» (سیوری ۱۳۸۰: ۱۳۷) با توجه به موارد ذکر شده، نمی توان انکار کرد که نوعی دولت مدرن در دوره صفویان شکل گرفت، اما این دولت به معنای دولت- ملت های امروزی و مبتنی بر ناسیونالیسم ملی نبود. شاید مهمترین وجه دولت صفوی، همان آرمان تشیع بود که آن را از دولت های پیشین متمایز می کرد. با این حال، آن قدر کم و کاستی داشت که نشود آن را دولت- ملت به معنای واقعی آن دانست.

ساختار اقتصادی و اجتماعی ایران دوره صفوی

بررسی نهادهای اجتماعی و اقتصادی اصلی در دوره سلطنت شاه عباس یکم، تنها در صورتی می تواند قابل درک باشد که آنها را هر چند به کوتاهی در بستر برخی تنش های مزمن تاریخ ایران (که البته تنها خاص ایران نیست و) با کل دوران صفویان ارتباط داد قرار دهیم. (Minor sky, 1943, 16)

نخستین تنش، تنش میان قدرت مرکزی و محلی است که در سطوح مختلف به صورت خودکامگی در برابر خودگردانی، سازمان اداری امپراتوری در برابر قانون قبیله‌یی، اختلاف در شیوه حکومت میان ایالات مرکزی و سرحدات و غیره جلوه کرد و بر نظریه و عمل حکومت در ایران تأثیری عمیق گذاشته است. دوم، تنش میان عناصر ساکن و غیرساکن جمعیت است: کشاورزان در برابر رمة داران، یا ده نشینان در برابر صحرا نشینان، که نتیجه اش تقابل سازمان اجتماعی و اهداف غیرنظامی بود. تنش مهم دیگری که با این شباهت دارد تنش میان شهر و روستا است. سوم، تنش میان عناصر ایرانی و غیر ایرانی جمعیت "تاجیکان در برابر ترکان" است. این اساساً نشانگر درگیری بر سر قدرت و امتیازات است که به طور سنتی، میان نخبگان دیوانی غیرنظامی و نخبگان نظامی، و میان ارزشهای فرهنگی شهری دربار و ارزشها و رسوم قبیله یی جریان داشت. در این جا دیگر مفهوم "ملت گرایی" قومی یا حتی ملت مذهبی جایی ندارند. چهارم، تنش میان نیروهای حافظ قشربندی

اجتماعی و نیروهای حامی پویش اجتماعی است. پی آمد این تنش، بهم خوردن ساختار طبقاتی سنتی نیست بلکه صرفاً راه تحرک صعودی باز می شود. (A.K.S. Lambton, 1995, 65)

عدم تمرکز سیاسی

تمرکز یا عدم تمرکز سیاسی در دولت صفوی به موضوع حدود اختیارات حاکمان ایالات وابستگی دارد. در مورد حدود اختیارات حاکمان در ایالت دیدگاه یکسانی وجود ندارد: به عبارت دیگر، برخی وقایع نگاران چنین نظر دارند که حاکمان، اختیارات تام و تمامی در ایالات خود داشته و به اصطلاح پادشاه ایالت خود بوده اند. به عنوان نمونه از اظهارات شاردن چنین بر می آید که خان ها عموماً مانند پادشاهی کوچک بر سرزمین و قوم خود حکومت می کردند و مانند سلاطین، کاخ، دربار، دیوان محاسبات داشته و هم چنین در قصر خود برای ساختن و پرداختن و نمایش دادن آثار هنری و صنعتی دارای کارگاه ها و گالری های مخصوص بودند. تنها فرق خان ها با پادشاهان در سازماندهی این بود که عده افراد قبایل و درآمد آنان از جمعیت کشور پادشاه و عایدات او به غایت کمتر بود و اگر کسی می توانست پیش از بار یافتن به دربار شاه در دربار حکام ایالات راه یابد و سازمان و آداب فرماندهی وی را به نظر تحقیق و تأمل بنگرد برای وی به راستی جالب و دل پذیر و خاطره انگیز بود. در جای دیگر با تفکیک موقعیت اداری خان ها و سلاطین از یکدیگر بر استقلال خان ها تأکید می کند و سلاطین را تاحدودی وابسته معرفی می کند و می گوید علاوه بر خان ها که در محل مأموریت خود نماینده پادشاه بودند و هر یک به تناسب مقام، درباری جداگانه داشتند، حاکمان کوچک تری نیز وجود داشت که آنان را سلطان می نامیدند و معمولاً به سازمان اداری حکام ایالات وابسته بودند، اما گاه پادشاه به آنان استقلال می بخشید یا به سببی عزلشان می کرد. (شاردن، ج ۳: ۱۱۶۸) این در حالی است که سایر وقایع نگاران، از جمله سانسون به وجود نظارت دقیق بر کار حکام ایالات معتقد بوده و حدود اختیارات حکام را بسیار محدود می داند. از اظهارات سانسون می توان چنین برداشت کرد که اگر خان هایی که در نواحی دور دست حکومت داشتند اختیار مطلق پیدا می کردند یا آن ها را در فرماندهی بر قوایی که در آن ناحیه بودند مطلق العنان می ساختند، ممکن بود مملکت را به آشوب بکشند و موجبات زحمت را فراهم کنند. وی در جای دیگر نیز با اشاره به نقش خان ها در محاکم قضایی، حاکم را به عنوان رئیس محاکم معرفی می کند، اما چنین ابراز می کند که دیوان بیگی حق تجدید نظر در احکام صادره را داشته است. (سانسون، ۱۳۳)

اداره‌ی شهرها

نظام نوین اداری در دوره صفوی نه تنها شامل کلیه اعمال اجرایی در سلسله مراتب از سلطنت تا امیرالامرای و کارگزاران جزو سلسله مراتب نظامیان بود بلکه در مورد نظام صدر که عهده دار افتا و اجرای موازین اسلامی بود و نیز در مورد سلسله مراتب قضات صادق بود. (مینورسکی، ۹۲)

داروغه

مسئول پاسداری شهر و جلوگیری از دزدی و غارت و نزاع و ستمکاری و مردم کشی بود. داروغه برای حفظ امنیت شهر در طول شب کسانی را بنام میر شب یا عسس باشی به خدمت می گماشت که امنیت اموال مردم را بعهده داشت تعیین می کرد و اگر دزد پیدا نمی شد به مالباخته غرامت می - پرداخت. (حسن امین، ۱۳۸۱: ۶۸) تاورنیه می گوید که داروغه دارای قدرت بستن خانه های فسق و فجور و فلک کردن فاجرین و یا جریمه کردن آنها البته در صورت دستگیری می باشد و می گوید که داروغه تحت نظارت دیوان بیگی بوده و وظیفه ی او را نگهداری از شهر در درون و بیرون است تا آنجا که کسی مرتکب ناامنی و اعمال خلاف شریعت نشود. (آژند، ۱۳۸۱: ۱۵۴)

کلانتر

اصطلاح کلانتر معمولاً برای یک نفر مأمور شهری که متعلق به سلسله مراتب کشوری بود بکار می - رفت اولین بار در عهد ایلخانیان رخ نمود و در عصر صفویه یک منصب عمومی گردید در واقع رئیس و کلانتر رابط بین اهالی مملکت و حکومت بوده اند و با آن چیزهایی که تقریباً علایق مردم را تحت تأثیر قرار می داد، نظیر مالیات و نظم عمومی سرو کار داشت. آنها محافظین مردم بودند و از دعاوی آنها در دیوان عدالت دفاع می کردند (آژند، ۱۳۸۱: ۱۴۷). کلانترکارهای شهرداری را بر عهده دارد و به مشکلات کار مردم رسیدگی می کند و دفاع از حقوق آنان در محاکم را در برابر حاکم به عهده دارد یا هنگامی که تحمیل زیاد به اهالی شود، او اقدام می کند. کلانتر به عنوان رئیس یک شهر یا بخش مانند واژه ی رئیس در عهد سلجوقی بارها توسط مردم محل انتخاب می شد و متضمن معانی احترام آمیزی بود هر چند که نباید تصور کرد این واژه همه جا ضرورتاً همان کارکردهای رئیس را داشته یا آن که مقام و مرتبه ی او

همیشه به اندازه‌ی رییس بوده زیرا که رییس عهد سلجوقی در اوج قدرتش بیش از کلانتر اعمال نفوذ می‌کرد و از اینها گذشته در زمان صفویان تا حد زیادی مرکز گرایبی به اوج خود رسیده بود.

تقسیم آب زاینده رود نقش مهمی در حیات اصفهان داشته و چنین می‌نماید که کلانتران به عنوان ناظر محله‌های شهر در این کار نیز دست داشته‌اند. بنا به نوشته‌ی تذکره‌الملوک پایان دادن به مجادلات بر سر آب توسط میراب، تأییدیه وزیر، کلانتر و مستوفی را لازم داشته است. تا آنجا که کلانتر در خصوص محلات شهر مسئول بوده نه تنها با نظم عمومی آنها سر و کار داشته بلکه تخصیص مالیاتهای فوق العاده مطالبات کارهای اجباری و جا دادن دسته جات هنرمند را نیز بر عهده داشته است. هانوی (هنوی)^۱ می‌گوید: شاه عباس ارمینان را در جلفای جدید شهرکی در خارج از شهر اصفهان اسکان داده بود و مورد تفقد مخصوص قرار داشتند و به خاطر حفظ آنها از حسادت و دسیسه‌ی مأمورین دولتی، کلانتری از میان خود آنان انتخاب می‌کرد و برای او جایگاه ویژه‌ای در مواقع اعیاد رسمی تعبیه می‌نمود وی مقام مهم و متنفذی در دوران صفویه به شمار می‌رفت وظایف این کلانتر با وظایف کلانتران دیگر شهرها و بلوکات همانند بود. (آژند، ۱۳۸۱: ۱۴۷)

معماری و شهرسازی عهد صفوی

توسعه در اصفهان بی‌هیچ مداخله سنگینی در بافت کالبدی و سازمان فضایی کهن، راستای توسعه و گسترش تازه شهر به گونه‌ای منطقی و بی‌خردانه تعریف می‌گردد. بارزترین ترکیب کلامی مکتب اصفهان در مجموعه‌های کالبدی - فضایی به کار گرفته می‌شود. بر این مبنا هر مجموعه زیستی از این پس واجد یک میدان و یا مرکز ثقل خواهد بود. (حبیبی، ۱۳۷۸: ۹۶).

هنگامی که شاه عباس اول (۱۶۲۹ - ۱۵۸۷ میلادی) به قدرت رسید با احداث میدان شاه به عنوان نمایش خارق العاده‌ای از قدرت خود، شهرسازی در مقیاس عظیم را رواج داد. میدان شاه سالها قبل، احتمالاً از زمان حکومت شاه اسماعیل (۱۵۵۴ - ۱۵۰۲م) از مکان سابقش واقع در نزدیکی مسجد جامع به مکان فعلی‌اش انتقال یافته بود. میدان جدید مماس با مسیر بازرگانی قدیمی استقرار یافته بود که از

^۱. henway.

دروازه شمالی شهر به سمت رودخانه امتداد داشت. (هردگ، ۱۳۷۶: ۱۳) هانری استیر لن در کتاب "اصفهان تصویر بهشت" با پرداختن به دستاوردهای تمدن اسلامی ایران، معماری را در کالبد آن نمی‌بیند، بلکه آن را نمودی از معانی پر رمز و راز می‌داند. در اینجا شیئی یا اثر هنری ابزاری است برای رساندن پیام‌های معنوی و معنایی. محققین این حوزه از دنیای فلسفه و دین‌شناسی و تاریخ هنر به راه می‌گیرند. (معماریان، ۱۳۸۴: ۴۷۲).

بر این اساس می‌توان حیاط مسجد را به باغی حقیقی و دائمی تشبیه کرد. بدین ترتیب در مسجد امام اصفهان بیننده ملاحظه می‌کند که حیاط در تمام سطوح خود واجد پوشش کاشی عالی از نظر رنگ است. به این اعتبار هر چه فضا وسیع‌تر باشد (مثل میدان)، اهمیت تزئینات کمتر است. (استیر لن، ۱۳۷۷: ۱۶۰).

دولت صفوی بنا به سنت‌های کهن، سازماندهی، راه‌اندازی و ایجاد تأسیسات و تجهیزات زیر ساختی را بر عهده گرفت و رشد این تأسیسات، رونق شهرگرایی و شهرنشینی را نیز به دنبال داشت. در این دوره مفهوم شهر مجدداً ابداع شد و شهر ترکیبی بود از فعالیتهای کشاورزی، صنعتی و بازرگانی، در عین حال مقر دیوانی و حضور دولت نیز به شمار می‌آمد. در این دوره، جمع‌بندی ماهرانه از هنر، معماری و شهرسازی روزگاران کهن به گونه‌ای بود که خود سبک جدیدی را در این عرصه‌ها سبب گردید. (حبیبی، ۱۳۷۴: ۶۵).

سبک اصفهان، تحقق آرمانشهر دولت صفوی، شهر - قدرت، شهر - نمایش، شهر - بازار، شهر - سرمایه و شهر - ایوان بود. علاوه بر اینها، شهر در مکتب اصفهان با منطقه تحت نفوذ ارتباط مستقیم و دو سویه داشت، لذا شهر - منطقه نیز بود. ویژگی‌های کالبدی شهرهای مکتب اصفهان را می‌توان به اختصار به صورت زیر بیان کرد: یک محور جدید و وسیع شهری (چهار باغ) که تا این زمان در شهرسازی و شهر ایرانی سابقه نداشت طراحی شد. میدانی وسیع و گسترده با تعریفی روشن و صریح در شهرها ایجاد شد که در اطراف آن گرمابه، مسجد و مدرسه، خانقاه و مسجد، آب‌انبار و بازارچه و امثال آن، وجود داشت. برای اولین بار منطقه بندی شهری معنا پیدا کرد. مجموعه‌های شهری جدید در کنار شهرهای کهن به عنوان یک دستورالعمل در همه جا به کار گرفته شد و بدین طریق مهر و نشان مکتب اصفهان را بر شهرهای موجود وارد کرد. هر مجموعه زیستی (شهر و یا روستا) از این پس دارای یک

میدان و یا مرکز ثقل شد و عناصر اصلی حکومتی و دیوانی، دینی و اقتصادی در کنار آن قرار گرفتند. طراحی مجموعه شهری و نه بنای منفرد معماری بنیان نهاده شد. شهرسازی مکتب اصفهان ویژگی های دیگری را نیز همچون سلسله مراتب فضایی، تعادل و توازن، فضای انسانی و مردم‌وار، فقدان نقطه گریز، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و ویژگیهایی از این قبیل را دارا بود. (حبیبی، ۱۳۷۴: ۱۱۳).

مطالعه موردی، بازار اصفهان

با انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت در زمان حکومت صفوی، بازار اصفهان که در پیرامون میدان کهنه و در محدوده یی معین قرار داشت، توسعه یافت. انتقال میدان حکومتی دولت صفوی به میدان نقش جهان، سمت و سوی توسعه بازار را در جهت اتصال به میدان جدید و گسترش پیرامون آن هدایت کرد. امتداد بازار بزرگ اصفهان به مسجد جامع و سپس به بازار عریان منتهی می شود. این بازار را به مناسبت مجاورت با گنبد نظام الملک و مسجد جامع، بازار نظامیه یا نظام الملکی نیز گفته‌اند و تا نیم قرن پیش رشته های طولانی و متعددی، این بازار را به بازارهای دروازه طوقچی و بازار غاز و میدان وصل می کرده است. از انشعابات دیگر آن، بازار ریسمان و مدرسه کاسه گران است. مجموعه آثار تاریخی دیگری مانند مدرسه ملا عبدالله، مسجد جارچی باشی، مدرسه صدر، مدرسه نیماورد و کاروان سراهایی از عهد صفویه و قاجاریه مانند کاروان سرای مخلص، گلشن و تیمچه ملک، بسیاری کاروان سراها و تیمچه های دیگر و حمام هایی از عصر صفویه بر اهمیت تاریخی مجموعه معماری بازار بزرگ اصفهان که از سر در قیصریه تا سر در مسجد اصفهان امتداد دارد افزوده است. بازار هنر که از چهارباغ شروع شده و فی ما بین مدرسه چهار باغ و مجموعه هشت بهشت قرار دارد راسته طلا فروشان است که همیشه مورد استقبال شهروندان و جهانگردان قرار دارد. علیرغم این که بازار در بافت کهن رشدی ارگانیک داشت، در این زمان (دوران صفویه) به یک باره مورد طراحی و ساخت قرار گرفت و بدین ترتیب بازار رشدی منظم و با هندسه معین یافت. (اهری، ۱۳۸۰: ۴۵) بازار اصفهان در این مرحله، نه در مقیاسی محلی و منطقه یی بلکه در مقیاسی ملی، به مرکز مبادله کالا تبدیل می شود. مجموعه بازار اصفهان همانند ستون فقراتی، در دل بافت ارگانیک شهر ریشه می دواند و انشعابات فرعی بازار در امتداد راسته های اصلی گسترده شده و تا دروازه های شهر می رسد و بدین ترتیب نظام حیات شهری را تغذیه کرده و تداوم می بخشد. بدیهی

است که محور بازار، همانند ستون فقرات، شکل خطی داشته باشد و در محدوده‌ای که مرکز تصمیم‌گیری و اداره نظام حیات شهر است، به صورت نقطه‌ای در می‌آید و دوباره به مسیر خطی خود ادامه می‌دهد. این ستون فقرات در اصلی‌ترین بخش که نگهداری کل نظام حیات شهری را عهده دار است، به صورت خطی پهن و ضخیم است که گهگاهی به صورت نوار وسیعی در می‌آید. اما در راسته‌های اصلی و در قسمت‌های نزدیک به انتهای کالبد شهر (نزدیک دروازه‌ها) به صورت خط باریکی در می‌آید، چرا که تنها نگهدارنده بخش کوچکی از نظام حیات شهر است. این ستون فقرات به مانند اسکلت آدمی از بندها یا مهره‌هایی تشکیل یافته است که بر حسب چگونگی شکل‌گیری و حرکت بافت، پیچ و تاب یافته‌اند و هر یک از بندها را می‌توان به منزله‌ی یکی از راسته‌های بازار دانست که با مؤلفه‌های کالبدی و ذهنی، از راسته دیگر متمایز می‌شود. بازار به مثابه ستون فقرات شهر و نگهدارنده نظام حیات شهری، نه تنها فعالیت‌های زندگی شهری را در پیرامون خود و در راستای منتهی به مرکز که تا منتهی‌الیه کالبدی شهر به جریان می‌اندازد و امتداد می‌یابد، بلکه با کمک شاخه‌های منشعب یافته و بر اساس اصل تمرکز فعالیت‌های عمومی شهر، در امتداد محورهای منتهی به بازار، جهت توسعه شهر، خصوصیت این توسعه را تعیین و تجدید می‌کند. نظام حیات شهری از طریق بازار و شاخه‌های انشعابی آن (بازارچه‌ها) در بدنه بافت شهری جاری می‌گردد و بدین ترتیب کالبد به هم پیوسته بازار و بازارچه‌ها، نقشی شالوده‌یی در نظام حیات شهری می‌یابند. (همانجا) با توجه به نقش بازار و مجموعه‌های فرعی آن در تضمین حیات شهر، مجموعه بازار به مثابه استخوان‌های اصلی و فرعی آن در درون بافت مسکونی گسترش یافته‌اند در هم تنیدگی استخوان بندی بازار با بافت مسکونی مجاور را در فواصل بین بازارچه‌ها (ماهیچه‌ها و عضلات) می‌توان شناسایی کرد که زندگی عمومی شهر، به واسطه وجود ساکنان این بافت‌ها است و در عین حال این استخوان‌ها (فعالیت‌های عمومی شهر) هستند که ماهیچه‌های (بافت مسکونی) مجاور را نگه می‌دارند و هر گاه استخوان از میان می‌رود بافت مسکونی مجاور نیز از هم می‌پاشد. از نظر خصوصیات بافت کالبدی و اتصال به بافت مجاور، بازار و فضاهای پیرامونش نگاه به درون دارند، اما در بدنه بیرونی با بافت پیرامون به ترتیبی اتصال می‌یابند که امکان تفکیک و شناسایی حجم بازار جز از بالا مقدور نیست. بدین ترتیب کالبد بازار کیفیتی ممزوج یافته با بافت پیرامون خود پیدا می‌کند. نقش شالوده‌یی بازار و محورهای منتهی به آن در نظام حیات شهری، کیفیت جای‌گیری آن را در

شهر معین می کند. بازار به مرکز شهر (میدان) متصل می شود و تمامی راه های اصلی نیز به این محور ختم می شوند. بازار اصفهان و تمامی شاخه های آن از گذشته تا به امروز از نظر خدمات تجاری و اقتصادی مورد استقبال شهروندان و جهانگردان بوده است. بر اساس مصاحبه و مشاهدات میدانی نگارنده در بازار اصفهان وضعیت سر قفلی واحدهای تجاری بین ۵۰ تا ۲ میلیارد تومان می باشد که بیانگر رونق و پایداری اقتصادی و یا به زبانی نقش موثر سرمایه های اجتماعی در وضعیت اقتصادی در بازارها است. (ضمناً بر اساس اطلاعیه یی که بر سر در یک واحد دو طبقه در بازار حاشیه میدان امام (نقش جهان) ملاحظه گردید قیمت اعلام شده برای فروش ۳ میلیارد تومان بود) حتی در راسته سبزی فروش ها مشاهده گردید که حدود ۱۵ نفر در یک لحظه در مقابل یک دهنه مغازه به ابعاد $۲ \times ۱/۵$ متری برای خرید سبزی به صف ایستاده بودند و صاحب مغازه اظهار می نمود که در ایام عید نوروز تعداد مشتری های او دو برابر روزهای عادی می باشد. در حالی که وضعیت واحد تجاری مشابهی در یک خیابان عادی به هیچ وجه قابل مقایسه با بازار نبود. ساختار طبقاتی در ایران عصر صفوی، به طور قابل ملاحظه- ای تداوم سنن قشر بندی اجتماعی ایران را نشان می دهد که به دوره اوستا، باز می گردد. نظریه اساسی وجود چهار لایه اجتماعی شامل:

الف) پادشاه

ب) اریستوکراسی نظامی

ج) اشرافیت مذهبی

د) رعایا

همچنان در دوره صفوی نیز یک هنجار بود. تغییرات مهم نه در ساختار جامعه بلکه نخست، در ترکیب طبقات اجتماعی، و دوم در موقعیت نسبی طبقات دوم و سوم ایجاد شد. در اینجا هم حکومت شاه عباس یکم از حیث تحقق واقعی و هدفمند مورد نخست، و پی ریزی- هر چند ناخواسته- شالوده هایی برای مورد دوم دوره تعیین کننده ای بود. در خلال همین دوره، خود پادشاه هم دستخوش برخی دگرگونی ها شد که ابته در جهتی نبود که انتظارش نرود. نحوه استقرار پادشاهی های هخامنشی و صفوی با هم شباهت هایی دارد: دودمانی با بهره مندی از پشتیبانی دیگر خاندان های (طوایف) خویشاوند در گوشه ای سر برآورد، همسایگان خود را تحت فرمان در آورد، یک امپراتوری تشکیل داد و در حکومت

بر آن امپراتوری با دیگر خاندان های (طوایف) پشتیبان، سهیم شد، نظریه های ایدئولوژیک «خورنه/ ظل الله» دستمایه ای برای بالا بردن مقام حاکم تا سطح یک قدرت مطلق موروثی بود.

در امپراتوری صفوی، شاه عباس یکم مسئول فرو نشانی نهایی و کامل قدرت قزلباش، و استقرار حکومت مطلقه موروثی بود. تحلیل پیچیده نهادها نباید ما را از نفوذ قاطع شخصیت او غافل کند. ابزار اصلی وی برای رسیدن به این هدف همان ابزار آشنا در تاریخ خاور نزدیک است، به کارگیری خیل وسیع غلامان شاه که او را از وابستگی به توان نظامی قزلباش متمرّد خلاص کرد و هم بر تهدیدات آتی ناشی از هرج و مرج، هم بر معارضه جویی های قزلباش با اقتدار شاه غالب آمد. در این چارچوب نقش برتر ملاحظات نظامی آشکار است. از نظر کارکردی برای یک مشکل اساساً نظامی راه حلی نظامی پیدا شد. از نظر ساختار اجتماعی هم، بدین وسیله ترکیب اریستو کراسی نظامی دگرگون شد. هنگام بررسی سرشت و گستره این دگرگونی ها باید در نظر داشته باشیم که از منظر پنج قرن تاریخ ایران، شکل گیری امپراتوری صفوی استمرار سنت قدرت سیاست متکی بر نیروی نظامی قبیله ای بود. مقتضیات این پایگاه قدرت، ساختار اقتصادی- اجتماعی کشور را مشخص می کرد. هویت، ترکیب، و نقش تاریخی و سنتی اریستو کراسی نظامی صفوی را پیشتر یادآور شدیم. همچنین، از گرایش به تضعیف قدرت قزلباش، و آغاز به کارگیری نو مسلمان گرجی و ارمنی پیش از حکومت عباس یکم، سخن گفتیم. اما آنچه تلاش های شاه عباس یکم را از پیشینیانش متمایز کرد، برنامه ریزی برای تغییر ترکیب سازمان نظامی بود. برای نمونه، یورش تخریب به کاخ (۱۶۱۶/ ۱۰۲۵) عمدتاً برای وارد کردن انبوه اسیران بود. طی این یورش ۱۳۰۰۰۰ مرد، زن و کودک گرجی به دام افتادند. شاه عباس یکم مایل بود با زاد و ولد این اسیران در کشور از تداوم افزایش جمعیت گرجی مطمئن شود. تغییر کیش همگانی این ها با اعطای پاداش ها و امتیازات آزادمنشانه ای به آنها همراه بود.

نتیجه گیری

از این بحث کلی پیرامون ساختار اجتماعی و اقتصادی امپراتوری صفوی در دوره شکوفایی آن می-توان نتایج زیر را گرفت:

عنصر تداوم در ساختار واقعی، نیرومندتر از روند تحول بود. پیامدهای پیچیده و گوناگون گرویدن مردم به تشیع سبب بیشتر تحولات مهم بود. انگاره حکومت مطلقه با محدودیت های ذاتیش پا گرفت. دولت عشیره یی - نظامی سنتی ترکمن متحول شد، اما زیر بنای اجتماعی- اقتصادی آن اساساً دست نخورده باقی ماند.

این تحول منجر به دوره کوتاه «اصلاحات» و جذب نهایی ابزارهای جدید نظارت در ساختار سنتی شد و سرانجام به متلاشی شدن قدرت نظامی و زوال تدریجی دیگر نهادهای حکومتی انجامید و پس از بررسی های انجام شده در تاریخ اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و مذهبی دوران صفویه به این نتیجه دست می-یابیم که دولت صفوی و شکل گیری آن متمرکز شدن همه فرم های گذشته ای است که جامعه معاصر خود را با اشکال کهن وفق داده است. این دولت با تکیه بر مذهب که تأثیرگذار بر فرایندهای متغیر شکل گیری شهر دوره صفوی است، عواملی را پدید آورد که شهر این دوره را به نوعی امتزاج و آمیختگی سیاسی- عقیدتی منجر شد. و باعث بوجود آمدن "شهر- قدرت"، "شهر- سرمایه"، "شهر- دیوان" و ... شد. همه عوامل شهر این دوره را به نوعی توازن که شهر را در موزونی از روابط فضایی، اشکال و فعالیت ها تعریف می کرد، جای داد باعث نوعی به وحدت رسیدن شهر زیر سایه اندام ور مفاهیم عرفانی برگرفته از مذهب شیعه که روی به همگونی و ترکیب داشت راهنمایی کند و کثرتی داشت که تنوع را باعث شود.

منابع و مآخذ

- سیری در تاریخ ایران بعد از اسلام، (۱۳۸۱)، آن.ک.س لمبتون، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر.
- استیرلن، هانری، (۱۳۷۷)، اصفهان تصویر بهشت، ترجمه جمشید ارجمند، نشر و پژوهش فرزانه روز، چاپ اول.
- امین، سید حسن، (۱۳۸۱)، دادرسی و نظام قضایی در ایران، چاپ اول، دفتر پژوهشهای فرهنگی.
- اهری، ز. (۱۳۷۸) مکتب اصفهان در شهرسازی. زبان شناسی عناصر و فضاها، شهری، تهران، دانشگاه هنر.
- حبیبی، سید محسن، (۱۳۷۸)، از شار تا شهر، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- معماریان، غلامحسین، (۱۳۸۴)، سیری در مبانی نظری معماری، انتشارات سروش دانش، چاپ اول.
- هردک، کلاوس، (۱۳۷۶)، ساختار شکل در معماری اسلامی ایران و ترکستان، ترجمه محمدتقی زاده مطلق، انتشارات بوم، چاپ اول.
- سانسون، (۱۳۴۶)، سفرنامه سانسون، ترجمه دکتر تقی تفضلی، انتشارات چاپخانه زیبا، تهران.
- شاردن، ژان، (۱۳۷۴)، سفرنامه شاردن، ترجمه اقبال یغمایی، نشر توس، تهران، چاپ اول.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳)، صفویه از ظهور تا زوال (۹۰۵-۱۱۳۵)، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- صلاح، مهدی و شاهرخی، سید علاءالدین (۱۳۸۳)، تاملی در برخی از زمینه های تشکیل دولت ملی (صفوی) در ایران، مجموعه مقالات همایش صفویه در گستره تاریخ ایران زمین، تبریز، ستوده.
- مجتهدزاده، پیروز (۱۳۸۱)، جغرافیای سیاسی و سیاست اجتماعی، تهران، انتشارات سمت.
- ثواقب، جهانبخش (۱۳۸۳)، تحولات گرجستان در عصر صفویه (از آغاز تا شاه عباس دوم)، مجموعه مقالات همایش صفویه در گستره تاریخ ایران زمین، تبریز، ستوده.
- سومر، فاروق (۱۳۷۱)، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ترجمه دکتر اشراقی، دکتر امامی، مجموعه پژوهش های تاریخ، نشر گستره.

راجر، سیوری (۱۳۸۲)، تحقیقات در تاریخ ایران عصر صفوی، ترجمه غفاری فرد و آرام انتشارات امیر کبیر، تهران.

مینورسکی، تذکره الملوک، (۱۳۷۸)، سازمان اداره حکومت صفوی، ترجمه مسعود رجب نیا، انتشارات امیرکبیر.

Minor sky, Tad hkirat al- Mukluk ,London, 1943.

Lambton, Landlord and Peasant in Persia(London: Oxford University Press, 1955.

عملکرد و سرانجام مسیبان واقعه عاشورا

سید حسین اظهري لمراسکی^۱

چکیده

سرانجام عبرت آموز مسیبان و قاتلان شهدای کربلا در این دنیا و حوادثی که برای آنان افتاد، حاوی نکات عبرت آموز و قابل توجه برای انسان‌ها پس از واقعه عاشورا است. از یزید بن معاویه گرفته تا ابن زیاد، شمر، عمر بن سعد و فرماندهان و سپاهیان که با امام حسین (ع) و یارانش برخورد کردند، همه در مدت کوتاهی پس از حادثه کربلا گرفتار عواقب کار خود شدند. یزید، بیش از چند سال، زنده نبود و پس از آن به هلاکت رسید. ابن زیاد، شمر، سنان بن انس، حرمله و سایر افراد مؤثر در سپاه کوفه نیز چند سالی به زندگی خود ادامه دادند و سرانجام همه آنها به دست مختار ثقفی، هلاک شدند. این مقاله به شیوه توصیفی-تبیینی و براساس منابع کتابخانه‌ای نوشته شده است.

واژه‌های کلیدی: امام حسین (ع)، عاشورا، شهادت، مختار، عمر بن سعد، یزید، ابن زیاد

مقدمه

ماه رجب سال ۶۰ هجری، حسین بن علی (ع) دریافت که زمان اصلاح دین جدش، پیامبر اسلام و بازگرداندن آن به مسیر درست است؛ چرا که عملکرد امویان، اسلام را از اصل آن تهی و از دین جز نام و ظاهر چیزی نمانده بود. از این رو امام حسین (ع) به دعوت مردم عراق به ویژه کوفه، مدینه را به سوی مکه و سپس به مقصد کوفه ترک کرد که به دلیل حوادثی که در این مسیر روی داد سرانجام مقصدشان به کربلا منتهی گردید.

دهم مُحَرَّم الحرام که فرا رسید، همه پی بردند که با قربانی شدن حسین (ع)، خداوند، رسالت پیامبر را در صحرای کربلا، خاتمه خواهد بخشید تا این امر حجتی باشد برای امت اسلام که از اصل دین فاصله گرفته بودند. به رغم اهمیت سرانجام مسیبان واقعه عاشورا، پژوهشی به صورت منسجم در این ارتباط نوشته نشده است. به سبب این در این نوشتار تلاش شده که بیشتر از منابع معتبر در بیان حوادث تاریخی استفاده گردد و درباره برخی حوادث که روایات مختلفی ذکر شده، روایات معتبرتر آورده شده است.

قیام مختار

پس از واقعه عاشورا و شهادت امام حسین (ع) و یارانش، فضایی حاکی از پشیمانی در میان مردم کوفه به جهت همراهی نکردن امام (ع) در رویارویی با سپاه یزید، به وجود آمد. اولین گروه از این مردم، نهضتی به نام توأبیین را به رهبری سلیمان بن صُرد خزاعی ایجاد کردند که افراد آن به دلیل همراهی نکردن امام حسین (ع) و حمایت نکردن او در برابر یزید احساس پشیمانی کردند و به درگاه خداوند توبه نمودند و در نبرد "عین الورد" بیشتر آنها به شهادت رسیدند. کوفه در جریان نهضت توأبیین، تحت سلطه حکومت عبدالله بن زُبیر بود. بدین جهت و به دلیل دشمنی وی با اهل بیت (ع)، افرادی که به دستور ابن زیاد، حادثه کربلا را پدید آوردند، مشکلی نداشتند.

زبیریان، همچنین از نهضت توأبیین به رهبری سلیمان بن صُرد احساس خطر جدی نمی کردند؛ زیرا هدف اولیه آنها، براندازی حکومت شام بوده و می دانستند که به این هدف نخواهند رسید؛ اما از حضور مختار در کوفه، جداً احساس خطر می کردند به همین دلیل پس از خروج سلیمان بن صُرد و یارانش از کوفه، سران سپاه ابن زیاد (عمر بن سعد و شَبَث بن ربیع) که از قدرت رهبری و فرماندهی مختار، آگاه بودند و هدف او را از قیام می دانستند، نزد عبدالله بن یزید، کارگزار ابن زبیر در کوفه آمدند و خواستند که او را دستگیر و زندانی کنند. با

این توطئه، مختار بازداشت شد. (ابن اعثم، ۱۴۰۶، ۶/۲۱۷) اما وی در زندان نیز به فعالیت خود، ادامه داد و هنگامی که اطلاع یافت که سپاه سلیمان بن صرد شکست خورده و باقی مانده سپاه وی به کوفه بازگشته‌اند، در نامه ای محرمانه، سران آنها را به همکاری دعوت کرد. (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ۲/۶۶۱) چیزی نگذشت که مختار با میانجیگری عبدالله بن عمر - که شوهر خواهرش بود - از زندان آزاد شد. (طبری، ۱۳۸۷، ۶/۸) و هوادارانش را سازماندهی و آماده نبرد نمود.

شب دوازدهم ربیع الاول سال ۶۶ ق، قیام مختار با حرکت گروهی مسلح به فرماندهی ابراهیم بن مالک اشتر به سوی خانه حاکم کوفه، آغاز گردید. کوفه، در حکومت نظامی به سر می‌برد و نظامیان، راه را بر ابراهیم و همراهان وی بستند؛ اما آنها فرمانده نظامیان را کشتند و نیروهای تحت فرماندهی وی را فراری دادند. (طبری، ۱۳۸۷، ۶/۱۹) مختار، در همان شب، رسماً فرمان قیام عمومی را صادر کرد و نیروهای وی با شعار «یا لثارات الحسین» با نیروهای دشمن، درگیر شدند. تا این که در ربیع الثانی سال ۶۶ ق، آخرین سنگرهای دشمن سقوط کرد و شهر کوفه به طور کامل به تصرف هواداران مختار آمد. (طبری، ۱۳۸۷، ۶/۳۲-۲۰)

مختار، پس از مسلط شدن بر اوضاع، در صدد جستجوی مسببان واقعه کربلا بر آمد و بسیاری از آنها را دستگیر کرده و به هلاکت رساند. (یعقوبی، بی تا، ۲/۲۵۹) اما فرمانده مستقیم عملیات کربلا، یعنی ابن زیاد، هنوز زنده بود. او با سپاهی که شمار آنها به هشتاد هزار می‌رسید، از سوی عبدالملک بن مروان، مأموریت داشت که قیام مختار را سرکوب کند.

سپاه مختار به فرماندهی ابراهیم بن مالک اشتر، در ذی الحجه سال ۶۶ ق، به سوی لشکر ابن زیاد حرکت کرد. در عاشورای سال ۶۷ ق در منطقه "خازر" نبرد سنگینی میان دو لشکر در گرفت و سپاه شام شکست خورده و ابن زیاد به هلاکت رسید. (طوسی، ۱۴۱۴، ۲۴۱) مختار، سر ابن زیاد را برای امام زین العابدین (ع) فرستاد. وی مشغول خوردن غذا بود که فرستاده مختار، سر ابن زیاد را نزد ایشان آورد. بر پایه گزارشی، هنگامی که ایشان، سر ابن زیاد را دید، سجده شکر گزارده و فرمود:

«ستایش، خدایی را که انتقام خون مرا از دشمنم گرفت! خداوند به مختار، پاداش خیر دهد! بر

عبید الله بن زیاد وارد شدم، در حالی که غذا می‌خورد و سر پدرم در برابرش بود. گفتم: خداوندا!

مرا نمیران تا زمانی که سر عبید الله را به من، نشان دهی». (مجلسی، ۱۳۶۹، ۴۵/۳۸۶)

فراریان کوفه به استاندار بصره، مُصعب بن زبیر، که از طرف برادرش، عبد الله بن زبیر حاکم بصره بود، پناهنده

شدند و او را به نبرد با مختار، تحریک کردند. مصعب نیز آماده نبرد شد. (دینوری، ۱۴۲۱، ۳۰۴) و دو سپاه در برابر هم قرار گرفتند؛ اما این بار مختار، شکست سختی خورد و در دار الحکومه، تحت محاصره دشمن در آمد و در ادامه نبرد، در چهاردهم رمضان سال ۶۷ ق. و در ۶۷ سالگی کشته شد و باقی مانده یارانش نیز تسلیم شدند. (طبری، ۱۳۸۷، ۱۰۸/۶-۱۰۵) اما جمعی از بزرگان کوفه، از جمله "عبدالرحمن بن اشعث" با اصرار، مصعب بن زبیر را وادار کردند که دستور دهد همه آنان را - که به شش هزار نفر می رسیدند - بکشند. (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ۳/۱۸)

یزید بن معاویه

یزید بن معاویه بن ابی سفیان - که مادرش میسون، دختر بَجَدَل کلبی بود - در سال ۲۵ یا ۲۶ هجری، متولد شد (ذهبی، ۱۴۱۰، ۴/۳۶) و در سال ۶۴ هجری، به هلاکت رسید. (مسعودی، ۱۳۸۴، ۳/۶۳) وی، تنها سه سال پس از این فاجعه، در ۳۸ سالگی از دنیا رفت و با مرگش، حکومت خاندان ابوسفیان نیز پایان یافت. گزارش‌ها، درباره علت مرگ ناگهانی یزید، مختلف‌اند؛ اما برخی از مورخان، معتقدند که افراط در میگزساری و بد مستی، موجب هلاکت او گردید. (ذهبی، ۱۴۱۰، ۴/۳۷) علامه مجلسی از "ابی مخنف" درباره هلاکت یزید بن معاویه این گونه روایت می‌کند:

«یزید، روزی به قصد شکار، عازم صحرا گردید. وی برای نشان دادن شجاعت خود به یارانش گفت: کسی از شما همراه من نیاید، من، خودم این آهو را شکار خواهم کرد. سپس از همراهان فاصله گرفت. یزید به دنبال شکار به منطقه ای هولناک و دره ای ترسناک رسید و ناگهان تشنگی و گرسنگی بر او غالب شد. در این هنگام چشمش به فردی افتاد که کوزه آبی در دست داشت، آن فرد، پس از دادن آب به یزید از نام و نشانش پرسید. آن مرد پس از آگاهی از هویت یزید درصدد بر آمد تا وی را به هلاکت برساند. یزید به سرعت پا به فرار گذاشت، ولی ناگهان پای او در رکاب اسب گیر کرده و اسب، به سرعت روی به دویدن نهاد. سر و صورت یزید در اثر کوبیدن و ساییدن بر سنگ‌ها و زمین، خون آلود شد و به هلاکت رسید». (مجلسی، ۱۳۶۹، ۴۵/۳۰۹)

گفتنی است که عباسیان، در سال‌های نخست حکومتشان، قبرهای یزید، معاویه و عبد الملک بن مروان را نبش کردند و استخوان‌های باقی مانده آنان را آتش زدند. بلاذری در "انساب الاشراف" در این باره می‌گوید:

«وقتی عبد الله بن علی عباسی (عموی سفاح و منصور عباسی) به رود "ابوفطرس" (جایی در نزدیکی رمله در فلسطین) رسید، دستور داد که برای بنی امیه اعلام آمان کنند. آنان، همه در اطراف او گرد آمدند و سپاه خراسانی با گرز به آنان یورش آورد و آنها را کشت. عبد الله، دستور داد قبر معاویه را شکافتند و چیزی از معاویه، جز استخوان باریکه ای نمانده بود. قبر یزید بن معاویه را هم شکافتند و جز استخوان‌های بندِ مفاصلِ پای او را پیدا نکردند. (بلاذری، ۱۴۱۷، ۴/۱۴۴)»

عبید الله بن زیاد

ابوحفص عبید الله بن زیاد، در سال ۳۳ یا ۳۹ هجریبه دنیا آمد. پدرش زیاد بن ابیه بود که داستان تغییر یافتن نَسَب زیاد و الحاقش به ابوسفیان توسط معاویه، مشهور است. مادر عبید الله نیز زنی مجوس به نام "مرجانه" فرزند یکی از پادشاهان فارس بود که از زیاد، جدا شد و با مردی کافر به نام شیرویه ازدواج کرد و عبید الله در خانه او پرورش یافت. (ذهبی، ۱۴۱۰، ۳/۵۴۵)

ابن زیاد، در جوانی به سیاست و قدرت، دست یافت. او هوش سیاسی و به تعبیر دیگر، جرأت و قساوت خود را - که از پدرش به ارث برده بود - در راه مقاصد بنی امیه به کار گرفت. زیاد، پدر عبید الله در سال ۵۳ هجری از دنیا رفت و او نزد معاویه راه یافت؛ در سال ۵۴ هجری معاویه وی را والیگری خراسان داد و در سال ۵۵ هـ والی بصره ساخت. عبید الله، آسلم بن زُرعه کلابی را در خراسان به جای خود گماشت و به بصره بازگشت. (طبری، ۱۳۷۸، ۶/۶-۲۴۲) و تا مرگ معاویه همچنان والی آن شهر بود.

عبید الله، مردی بد نهاد، ستم پیشه و بیدادگر بود. هنگام ناتوانی، ترسو و هنگام توانایی، ستمگر بود. (ذهبی، ۱۴۱۰، ۳/۵۴۹) حسن بصری، او را جوانی عیّاش و فاسق خوانده و درباره‌اش گفته است: «بدتر از ابن زیاد ندیده‌ایم.» (بلاذری، ۱۴۱۷، ۵/۸۳) یزید، پس از معاویه، او را در همان منصب، ابقا کرد و برای مقابله با امام حسین (ع) با مشورت "سرجون" نصرانی، فرمانداری کوفه را نیز به وی واگذار کرد.

در حادثه کربلا، همه رویدادها، به دستور مستقیم عبید الله تحقق یافت، چنان که پس از یزید، بیشترین نقش را در این واقعه داشت. او پس از آن نیز، اعتراض‌های عراقیان را سرکوب نمود؛ هنگامی که یزید بن معاویه به هلاکت رسید، عبید الله بن زیاد، در شهر بصره ضمن اعلام این خبر از مردم خواست که برای خود خلیفه ای برگزینند و مردم بصره نیز به اجبار، عبید الله را به خلافت انتخاب کردند، اما مردم کوفه نپذیرفتند. سرانجام

مردم بصره به تدریج از اطراف او متفرق شدند و ابن زیاد از ترس جان خود، به طرف شام گریخت. ابن زیاد در شام لشکری فراهم ساخت و به جنگ سپاه مختار آمد و در کنار شهر «موصل» در نزدیکی رود «خازر» اردو زد و منتظر جنگجویان کوفه ماند. از طرف دیگر سپاه کوفه به فرماندهی «ابراهیم» فرزند «مالک اشتر» فرا رسید و بین آنها جنگ سختی در گرفت و ابراهیم اشتر، ابن زیاد را با ضربه ای دو نیم کرد و دست‌ها و پاهای او را قطع نمود و جسد او را به آتش کشید و سرش را از تن جدا کرده، به حضور مختار فرستاد. در این ارتباط روایت شده: «چون سرهای شهدای کربلا را نزد «ابن زیاد» بردند، و او سر مطهر سید الشهداء را برداشته و بر آن خود گذاشت، قطره خونی از سر مبارک امام حسین (ع) بر قبای او چکید و قبایش را سوراخ کرده و در آن پایش فرو رفت و هرچه درمان کردند، بهبودی نیافت و از آن زخم، عفونت بسیاری ظاهر می‌شد، چنان که هیچ کس طاقت ماندن در کنار ابن زیاد را نداشت و او نیز نافه مشک به آن موضع بسته بود اما با این وجود، به این درد نیز مبتلا بود تا به هلاکت رسید. (استرآبادی، ۱۳۶۴، ۱۹۵).

ابن اثیر می‌نویسد: «هنگامی که سپاه شام شکست خوردند، ابراهیم بن اشتر گفت: «من مردی را کشتم که به تنهایی در زیر پرچمی در کنار نهر «خازر» بود، بروید او را پیدا کنید، من از او بوی مشک استشمام کردم و او را به دو نیمه کردم، دست‌های او در ناحیه شرق و پاهای او در غرب افتاد.» پس جستجو کرده و او را پیدا کردند و متوجه شدند که عبید الله بن زیاد است که با شمشیر ابراهیم به دو نیم شده است. سپس سر او را از تنش جدا کرده و بدنش را سوزاندند. (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ۴/۲۶۴) پسر اشتر، سر ابن زیاد را نزد مختار در حالی که چاشت می‌خورد، فرستاد. مختار گفت: «خدا را شکر! سر حسین بن علی، در برابر ابن زیاد گذاشته شد در حالی که او در حال چاشت خوردن بود و سر ابن زیاد، پیش من آورده شد و من هم در حال چاشت خوردنم.» ماری سفید را دیدم که در میان سرها گشت تا وارد بینی ابن زیاد شد و از گوشش بیرون آمد و از گوشش وارد شد و از بینی‌اش بیرون رفت. (طوسی، ۱۴۱۴، ۲۴۱) مختار سر ابن زیاد و فرماندهان لشکر شام را با سی هزار دینار به حضور محمد بن حنفیه فرستاد که در مکه اقامت داشت و محمد بن حنفیه از دیدن سرهای قاتلان خاندان حسین (ع) به سجده افتاد و شکر الهی را به جای آورد. (مجلسی، ۱۳۶۹، ۴۵/۳۸۶)

مختار، پس از آن سر عبید الله بن زیاد را به وسیله مردی از خویشانش برای امام زین العابدین (ع) در مدینه فرستاد و به او گفت: «بر در خانه علی بن حسین (ع) بایست و هر گاه دیدی درهای خانه باز و مردم وارد شدند، زمان بار عام است، تو هم وارد شو.» فرستاده مختار وارد خانه امام شد و با صدای بلند اعلام کرد: «ای

اهل بیت نبوت! من فرستاده مختار بن ابی عبید هستم. سر عبید الله بن زیاد همراه من است. (یعقوبی، بی تا، ۲/۲۵۹)» هنگامی که سر عبید الله را به محضر امام زین العابدین (ع) آوردند، ایشان مشغول خوردن غذا بودند و با دیدن این منظره به سجده افتاد و شکر خدای را به جا آورد و به یاد مجلس ابن زیاد افتاد که سرهای مبارک شهدای کربلا با سر مطهر امام حسین (ع) را در مقابل ابن زیاد آوردند. سپس مختار را دعا کرد و گفت: «روزی که سر مبارک پدرم مقابل ابن زیاد بود از خدا خواستم که روزی فرا برسد که من نیز شاهد سر بریده او باشم. (مجلسی، ۱۳۶۹، ۵/۳۸۶)»

عمر بن سعد

ابو حفص عمر بن سعد بن ابی وقاص، سرکرده سپاه عبید الله بن زیاد در رویارویی با امام حسین (ع) بوده است. در سال تولد وی اختلاف است، برخی گویند: «در سال مرگ عمر بن خطاب به دنیا آمد» و برخی دیگر گفته‌اند که: «در دوران پیامبر (ص) تولد یافت.» (المزی، ۱۴۱۳، ۲/۳۶۰) او در خانواده ای قرشی و نسبتاً مهم به دنیا آمد. - از ناحیه پدرش سعد بن ابی وقاص، به عبد مناف و از طرف مادرش "ماریه" دختر قیس بن معدی کرب، به امرؤالقیس کندی می‌رسد. (ابن عساکر، ۱۴۱۳، ۴۵/۳۷) - از همان آغاز جوانی، هوای ریاست در سر داشت و پدرش را سزاوارترین کس به خلافت می‌دانست. (منقری، ۱۴۰۴، ۵۳۸) ابن سعد، سومین مسبب فاجعه کربلا بود و فرماندهی عملیات را در کربلا به عهده داشت. وی به طمع ملوک ری، فریفته وعده‌های دروغین ابن زیاد شد. عمر بن سعد - چنان که امام حسین (ع) پیشگویی کرده بود - به خواسته خود، یعنی حکومت بر ملوک ری نرسید و ناکام در کوفه ماند.

در "الارشاد" آمده است: «عمر بن سعد خطاب به امام حسین (ع) گفت: ای ابا عبد الله! در اطراف ما افراد سفیهی هستند که می‌پندارند من، تو را می‌کشم. امام حسین (ع) به او فرمود: «آنان سفیه نیستند؛ بلکه عاقل‌اند؛ اما آنچه ما یه روشنی چشم من است، این است که تو پس از من، گندم عراق را به مدت بسیار کمی خواهی خورد.» (اربلی، ۱۹۸۵، ۲/۲۲۱)

«عمر بن سعد در قیام مختار به شدت، هراسان شد. از این رو، به وسیله عبدالله بن جعه بن هبیره از مختار، امان نامه گرفت، به شرطی که از کوفه بیرون نرود. مختار، امان نامه را ماهرانه و دو پهلو تنظیم نمود و در اولین فرصت، بهانه ای به دست آورد، بدین گونه که: مردی نزد عمر بن سعد آمد و گفت: «من شنیده‌ام که

مختار، سوگند یاد کرده مردی را بکشد! به خدا سوگند، من کسی را جز تو، گمان ندارم.» عمر بن سعد از کوفه بیرون آمد تا به "حمام" (جایی در راه حاجیان در کوفه-حمام سعد) رسید. به او گفته شد: «فکر می‌کنی این کارت بر مختار پوشیده می‌ماند؟!» او شبانه بازگشت و داخل خانه‌اش شد. وقتی صبح شد، حفص پسر عمر بن سعد آمد و به مختار گفت: " پدرم برایت پیغام داد که، بر اساس همان عهد و قراری که میان ما و تو هست، ما را در جایگاهمان نگه دار. (طوسی، ۱۴۱۴، ۲۴۳)"

مختار، حفص را نزد خود نگاه داشت و به ابو عمره دستور داد که به دنبال عمر بن سعد برود و او را بیاورد. ابو عمره نزد عمر بن سعد رفت و به او گفت: «امیر، تو را خواسته است!» عمر برخاست؛ اما پایش در جبه اش گیر کرده و فرو افتاد. ابو عمره، او را در همان جبه با شمشیرش کشت و سرش را در دامنش گذاشت و آن را در برابر مختار قرار داد. مختار به پسر عمر بن سعد، گفت: «این سر را می‌شناسی؟» حفص استرجاع کرد (أَنَا لِلَّهِ كُفْتُ) و گفت: «آری و زندگی، دیگر پس از او، لطفی ندارد!» مختار گفت: «راست گفتی، تو هم پس از او زنده نمی‌مانی!» و دستور داد او را نیز کشتند و سر او را در کنار سر پدرش گذاشتند.

آن گاه مختار گفت: «این سر، در برابر سر حسین (ع) و این هم در برابر علی بن الحسین (علی اکبر)، هر چند که برابر نیستند! به خدا سوگند، اگر سه چهارم قریش را به خاطر حسین می‌کشتم، با بند انگشتی از بند انگشتان او برابری نمی‌کرد. (طبری، ۱۳۷۸، ۶/۶۰) مختار سپس سر آن دو را نزد محمد بن حنفیه و سپس امام زین العابدین (ع) فرستاد. امام به سجده افتاد و فرمود: «ستایش، خدایی را که انتقام خون ما را از دشمنان گرفت! خدا به مختار، جزای خیر بدهد! (مجلسی، ۱۳۶۹، ۴۵/۳۴۴)»

شمر بن ذی الجوشن

نام کاملش «شمر بن ذی الجوشن ضبابی کلابی»، کنیه‌اش «ابوالسابغه» از رؤسای قبیله هوازن و از طایفه «بنی کلاب» بود. پدرش به دلیل سینه متورم و زره ماندش به «ذی الجوشن» ملقب شد. برخی گویند که نامش «اوس بن اعرور» بوده است و گروهی دیگر نامش را «شر حبیل بن اعرور» ذکر کرده‌اند. (ابن حجر، بی تا، ۲/۳۴۲)

شمر، از نقش آفرینان اصلی واقعه کربلا است. او زشت رو و زشت کردار و به مرض پیسی مبتلا بود. امام حسین (ع) در کربلا به شمر نگاه کرد و فرمود: «خدا و پیامبرش راست گفته‌اند، پیامبر (ص) فرمود: گویی من

سگ سیاه و سفیدی را می‌بینم که در خون اهل بیتم زبان می‌زند.» (خوارزمی، ۱۴۱۰، ۲/۳۶)

شمر در جنگ صفین، همراه امام علی (ع) با امویان جنگید و حتی مجروح گشت؛ اما پس از آن، دچار سوء عاقبت شد و به هواداران اموی پیوست. در کتاب «وقعه الصفین» آمده است: «آدهم بن مُحَرِّز، از یاران معاویه در جنگ صفین، به جنگ شمر آمد و میانشان شمشیری ردّ و بدل شد و آدهم، شمشیری به پیشانی شمر زد و او را مجروح ساخت. (منقری، ۱۴۰۴، ۲۶۸)»

گواهی شمر بر ضدّ حُجر بن عدی، موجب شهادت حجر، در مرج عذرا گردید. (طبری، ۱۳۷۸، ۵/۲۷۰) او همچنین در پراکندن کوفیان از اطراف مسلم، نقشی مؤثر داشت و در واقعه کربلا موجب شد که ابن زیاد، پیشنهاد عمر بن سعد را نپذیرد و خود، مأموریت ابلاغ پیام تهدید آمیز عبید الله به عمر بن سعد مبنی بر دستور یورش همه جانبه به امام حسین (ع) و یارانش، یا واگذاری فرماندهی به شمر بود، را به عهده گرفت. (همان، ۴۱۴) پس از آن که عمر بن سعد، خود، فرماندهی جنگ با امام (ع) را پذیرفت، شمر، فرمانده جناح چپ سپاه شد.

شمر، هنگامی که جنگ تن به تن امام حسین (ع) را دید و متوجه شد که نمی‌توان امام (ع) را در جنگ تن به تن از پای در آورد، فرمان داد که پیادگان و تیر اندازان و سوار کاران، به یکباره بر ایشان یورش برآند. همچنین پس از آن که امام (ع) بر زمین افتاد و "خولی" از بریدن سر ایشان هراسید، بنابر برخی گزارش‌ها، شمر بود که از اسب پایین آمد و سر مبارک امام (ع) را از پیکر جدا کرد و آن را به وسیله خولی برای عمر بن سعد فرستاد. (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۲/۲ - ۱۱۱)

شمر، به غلام خود فرمان داد تا همسر عبد الله بن عمیر کلبی را به شهادت برساند. و نیز به خیمه امام حسین (ع) یورش برد و با نیزه به آن کوبید و آن گاه گفت: «آتش بیاورید تا خیمه را با ساکنانش آتش بزنم!» امام حسین (ع) به او فرمود: «ای پسر ذی الجوشن! تو آتش می‌خواهی تا خانواده مرا بسوزانی؟! خدا به آتش بسوزاندت!». (ابن طاووس، بی تا، ۱۷۳) شمر در واقعه کربلا، در سوء قصد به جان امام زین العابدین (ع) و بردن اسیران و سرهای مطهر شهیدان از عراق به سوی دربار شام، نقش اصلی را به عهده داشت. (طبری، ۱۳۷۸، ۱/۶ - ۴۶۰ - ۴۶۳) وی در جریان قیام مختار، مجبور به فرار شد. مختار غلام خود، "زربی" را در پی او فرستاد، غلام مختار با شمر درگیر شد؛ شمر بر او حمله کرد و با ضربه ای او را از پای در آورد.

شمر، نامه ای برای مصعب بن زبیر که در بصره بود، نوشت و او را از آمدن خود آگاه ساخت. مردی از قریه

«کلبانیّه» نامه را برداشته تا نزد مصعب در بصره ببرد، در بین راه به دست یاران مختار دستگیر می‌شود. او را نزد "ابوعمره" فرمانده سپاه مختار که در جستجوی شمر بود، بردند. آن شخص، ابوعمره را از مکان و مخفیگاه شمر با خبر کرد. ابوعمره به سوی شمر رفت و شب هنگام با گروهی از سواران بر او حمله ور شد، شمر برخاست و با نیزه بر آنان حمله کرد اما سرانجام یاران مختار او را کشتند و یاران او را فراری دادند. سپس سر شمر را از بدن جدا کرده، نزد مختار بردند. (ابن کثیر، ۱۴۱۰، ۸/۲۹۷) او هم آن را به مدینه، نزد محمد بن حنفیه فرستاد. (دینوری، ۱۴۲۱، ۳۰۵) گزارش دیگری هم می‌گوید: او را اسیر کردند و به سوی مختار فرستادند. مختار هم او را گردن زد و جنازه او را در روغن جوشان انداخت. (طوسی، ۱۴۱۴، ۲۴۴)

حُصَيْن بن نُمَيْر

حُصَيْن بن نُمَيْر بن نائل کندی، کنیه‌اش ابو عبدالرحمان، از اهالی حمص (از شهرهای مهم شام) و امیر آن بود. او در جنگ صفین، فرماندهی لشکر حمص را در سپاه معاویه به عهده داشت و از شخصیت‌های بارز حکومت بنی امیه و فرمانده نگهبانان و معاون ابن زیاد بود و از سوی وی، مناطق قادیسیه، خفان و قَطُّطانه را زیر نظر داشت. (ابن عساکر، ۱۴۱۳، ۱۴/۳۸۲)

او عامل دستگیری قیس بن مُسَهَّر صیداوی (فرستاده امام حسین (ع)) و عبد الله بن یَقَطَّر بود. (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۶۹-۲/۷۱) حصین، در کربلا حضور داشت و در روز عاشورا، فرماندهی تیر اندازان لشکر عمر بن سعد را به عهده داشت و با تیر اندازانش، یاران امام (ع) را تیر باران کرد و زمینه را برای یورش نهایی و گروهی سپاه عمر بن سعد به سپاه امام (ع) فراهم کرد. (همان، ۱۰۴) حصین، شخصاً در برخی درگیری‌ها شرکت داشت و در شهادت حبیب بن مظاهر، نقش موثری داشت. (خوارزمی، ۱۴۱۰، ۱۹-۲/۱۷) او همان کسی است که در روز عاشورا به امام (ع) تیر اندازی کرد و مانع آب خوردن امام شد. حصین، پس از پایان جنگ، هفده سر را با افراد تحت فرمانش به کوفه برد. (طبری، ۱۳۷۸، ۵/۴۶۸)

وی پس از واقعه کربلا نیز در واقعه حرّه، جانشین مسلم بن عقبه، فرمانده سپاه شام، در مدینه شد و پس از مرگ او، سپاه را به سمت مکه سوق داد و در درگیری‌اش با عبدالله بن زبیر، کعبه را به آتش کشید. (ابن عساکر، ۱۴۱۳، ۱۴/۳۸۶) سپس به عراق بازگشت و در سرکوب قیام «توآیین» به رهبری سلیمان بن صُرد

خزاعی، شرکت داشت. (مجلسی، ۱۳۶۹، ۴۵/۳۶۰) او، سر انجام پس از قیام مختار، در جنگ با ابراهیم بن مالک اشتر از سران سپاه مختار، کشته شد. ابراهیم، جسد او را سوزاند و سرش را برای مختار و سپس برای ابن زبیر به مکه فرستاد. (یعقوبی، بی تا، ۲/۲۵۹)

حرملة بن کاهل اسدی

حرملة، از قبیله بنی اسد و از تیر اندازان سپاه عمر بن سعد بود. او در روز عاشورا، با پرتاب تیر، طفل شیرخوار امام حسین (ع) را در آغوش پدر به شهادت رساند. (ابن طاووس، بی تا، ۱۶۸) وی قاتل عبدالله بن حسن نیز معرفی شده است. (اصفهانی، بی تا، ۹۳) او در شهادت عباس بن علی (ع) نیز نقش داشت و حامل سر ایشان به کوفه بود. (بلاذری، ۱۴۱۷، ۱۳/۲۵۶) حرملة، سرانجام در قیام مختار، دستگیر شد. درباره عاقبت حرملة، این گونه می توان گفت: «پس از تسلط مختار بر کوفه، هنگامی که یارانش حرملة را دستگیر کردند نزد مختار آوردند. به فرمان مختار، دست ها و پاهای حرملة را قطع کردند و سپس او را در آتش افکنده و سوزاندند. پس از هلاکت حرملة، مختار از مرکبش پایین آمد و دو رکعت نماز گزارد و سجده شکر به جای آورد. (مجلسی، ۱۳۶۹، ۴۵/۳۲۲)»

خولی بن یزید اصبحی

خولی بن یزید اصبحی، در شمار تیر اندازان عمر بن سعد بود. در زیارت نامه شهدا و منابع تاریخی، به او نسبت داده شده که تیرهایی را به سوی عثمان (پسر امام علی (ع) و برادر حضرت ابوالفضل) پرتاب کرد و او، بر اثر تیر وی و تیری که فردی از قبیله "بنی ابان" که هم قبیله خولی بوده است، پرتاب کرد، به شهادت رسید. (طبری، ۱۳۷۸، ۵/۴۴۹) وی را قاتل جعفر بن علی (ع) هم شمرده اند؛ اما بیشتر منابع تاریخی، کشته شدن جعفر بن علی را به "هانی بن ثبیت حصرمی" نسبت داده اند. (اصفهانی، بی تا، ۸۸) خولی، در شهادت امام حسین (ع) و بریدن سر مبارک ایشان نیز دست داشت. (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۲/۱۱۲) او به همراه حمید بن مسلم ازدی، سر مبارک امام حسین (ع) را برای عبید الله بن زیاد به کوفه برد. (طبری، ۱۳۷۸، ۵/۴۵۵) خولی، به کوفه رسید و سر امام (ع) را در خانه اش گذاشت و چون همسرش از ماجرا با خبر شد، با وی دشمن گشت. وقتی که مختار، قیام کرد و حکومت کوفه را به دست گرفت، عده ای را برای دستگیری خولی فرستاد و آنان خانه خولی را محاصره کردند. او، ظاهراً در محلی که مستراح منزلش بود، پنهان شده بود و

یاران مختار وارد خانه او شده و شروع به بازرسی کردند.

زن خولی - که نامش "عیوف" دختر مالک بود و از هنگامی که خولی سر امام حسین (ع) را به خانه‌اش آورده بود، با او دشمن شده بود - به فرستادگان مختار گفت: «شما دنبال چه چیزی می‌گردید و چه می‌خواهید؟» و در همان حال با دست به محل پنهان شدن خولی اشاره کرد! یاران مختار، خولی را دستگیر کردند و او را در حالی که چیزی روی سر خود نهاده بود، بیرون آوردند و نزد مختار بردند ولی مختار، خولی را برگرداند و او را در کنار خانواده‌اش کشت و سپس آتشی بر پا کردند و خولی را در آتش سوزاندند. (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ۴/۲۴۰)

سنان بن انس

سنان بن انس، از کسانی است که نقش مؤثری در کشتن امام حسین (ع) داشت و در آخرین لحظات، به کمک افرادی مانند شمر بن ذی الجوشن، امام را به شهادت رساندند. (ابن اعثم، ۱۴۰۶، ۵/۱۱۸) سنان، یکی از افراد سپاه عمر بن سعد بود. پیش تر، امام علی (ع) در نکوهش پدر سنان، این واقعه را پیشگویی کرده بود و فرمود: «دوستم به من خبر داد که بر سر هر مویی که بر سرت هست، فرشته ای وجود دارد که تو را لعن می‌کند، و بر سر هر مویی از ریشت، شیطانی است که تو را گمراه می‌کند و در خانه‌ات بچه عزیزی داری که پسر پیامبر خدا (ص) را می‌کشد.» و آن بچه، همان سنان بن انس نخعی بود. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۵، ۲/۲۸۶) طبری، در کتاب خود به نقل از پیر مردی از نخع آورده است که: «حجاج، در مجلسی گفت: هر که گرفتاری دارد، برخیزد. عده ای برخاستند و چیزهایی گفتند. سنان بن انس نیز برخاست و گفت: من، قاتل حسینم. حجاج گفت: چه گرفتاری خوبی! سپس به خانه بازگشت و دیوانه شد و با همان وضع از دنیا رفت. (طبری، ۱۳۷۸، ۱۱/۵۲۱) بنا بر برخی گزارش‌ها، «سنان بن انس» از کوفه به بصره گریخت و طرفداران مختار، خانه او را ویران کردند و در اطراف بصره کمین کردند تا او را دستگیر کنند. روزی سنان از بصره به طرف «قادیسیه» در حرکت بود، نیروهای مختار به او حمله ور شدند و او را بین «عذیب» و قادیسیه، دستگیر کرده و نزد مختار آوردند. مختار دستور داد که دست و پای او را جدا کردند، آنگاه در دیگی از روغن زیتون داغ انداختند. (ابن نما حلی، ۱۳۶۹، ۷۵)

حکیم بن طفیل

حکیم بن طفیل، یکی از افرادی است که در روز عاشورا به سوی امام حسین (ع) تیر انداخت، او در به شهادت رساندن عباس بن علی (ع) نیز شرکت داشت. (طبری، ۱۳۷۸، ۶/۶۲) پس از شهادت امام حسین (ع)، او جزو ده نفری بود که بر پیکر مطهر ایشان اسب تاختند. (همان، ۵/۴۵۴) درباره سرانجام حکیم بن طفیل، "طبری" از ابو مخنف، نقل کرده است که: «مختار، عبدالله بن کامل از فرماندهان سپاه خود را برای دستگیری حکیم بن طفیل فرستاد. عبد الله بن کامل نیز او را دستگیر نمود، اقوام حکیم بن طفیل نزد «عدی بن حاتم طایی» رفتند و او را وادار کردند که در حق حکیم، شفاعت کند. عدی بن حاتم، خود را به عبدالله بن کامل رساند و شفاعت نمود.

چون عبدالله اختیار تصمیم گیری در این باره را نداشت، قرار بر این شد که عدی، نزد مختار برود، شاید او را راضی نماید - قبلاً نیز عدی، در حق جماعتی که با مختار مخالفت کرده بودند، ولی از لشکر عمر بن سعد نبودند، شفاعت کرده بود و مختار نیز از آنان گذشت کرده بود - یاران مختار به عبدالله بن کامل گفتند: «ما می ترسیم امیر، سخن عدی را قبول کند و از حکیم بن طفیل نیز چشم پوشی کند و حال آن که تو جرم و گناه او را خوب می دانی، پس اجازه ده تا او را به قتل برسانیم.»

سرانجام آنان به دستور ابن کامل، در عوض غارت لباس های امام حسین (ع)، او را برهنه کردند و در مقابل تیراندازی به سوی امام (ع) وی را هدف تیرهای خود قرار دادند که بر اثر شدت تیرها به هلاکت رسید. از طرفی، مختار پس از آن که عدی بن حاتم، شفاعت حکیم را نزدش کرد، به او گفت: «آیا تو شفاعت قاتلان حسین (ع) را می کنی؟» عدی گفت: «بر او دروغ بسته اند.» مختار گفت: «اگر چنین باشد، او را به خاطر تو آزاد می کنم.» چیزی نگذشت که عبد الله بن کامل وارد شد. مختار گفت: «حکیم چه شد؟» گفت: «شیعیان او را به هلاکت رساندند.» عدی گفت: «دروغ می گویی، ترسیدی کسی که از تو بهتر است (مختار) شفاعت مرا قبول کند.» عدی از آنجا خارج شد در حالیکه از مختار راضی بود و از ابن کامل، شکایت داشت. (همان، ۶/۶۲)

زید بن رقاد

زید بن رقاد، از تیر اندازان لشکر عمر بن سعد بود و در کشتن عباس بن علی (ع) و سوید بن عمرو بن ابی مطاع، آخرین کشته کربلا، شرکت داشت. (اصفهانی، بی تا، ۹۰) وی، همان کسی است که می گفت: «من به طرف نوجوانی تیر انداختم و او دستش را بر پیشانی نهاد و آن تیر، دستش را به پیشانی دوخت و نتوانست

دست خود را جدا کند و چنین می‌گفت: خداوند! اینان ما را کم شمردند و خوار ساختند، پس اینان را بکش، همان گونه که ما را کشتند و آنان را خوار کن، چنان که ما را خوار کردند. پس به بالین او آمدم تا با تیری که با آن، او را کشتم، از پیشانی او خارج کنم، اما دیدم که از دنیا رفته است.» (طبری، ۱۳۷۸، ۶/۶۴)

مختار، عبد الله بن کامل را با گروهی برای دستگیری او فرستاد، آنها خانه زید را محاصره کردند. او با شمشیر از منزل خارج شد، ابن کامل به یارانش گفت: «با شمشیر و نیزه بر او حمله ور نشوید، بلکه او را با تیر زده و سنگباران کنید.» پس او را تیر باران و سنگباران کردند تا این که روی زمین افتاد، ولی هنوز زنده بود که او را به آتش کشیدند. (ابن اثیر، ۱۴۱۵، ۴/۲۴۴)

عمر و بن حجاج زبیدی

عمر و بن حجاج، از سران کوفه و از خویشاوندان هانی بن عروه بود، و از جمله افرادی بود که به امام حسین (ع) نامه نوشت و ایشان را به کوفه دعوت کرد. (طبری، ۱۳۷۸، ۵/۳۵۳) - عمرو، با این که شوهر خواهر هانی بن عروه بود، ولی با ابن زیاد همکاری کرد و با دادن خبر دروغین سلامت هانی، مانع یورش قبیلۀ مذحج به قصر ابن زیاد شد - او پس از اندک مدتی، تغییر موضع داد و از یاران ابن زیاد شد تا جایی که ابن زیاد، او را به فرماندهی جناح راست سپاه عمر بن سعد در کربلا برگزید. (دینوری، ۱۴۲۱، ۲۵۵) او در کربلا با سوارانش، آب را بر امام حسین (ع) و یارانش بست و با عباس (ع) جنگید و در روز عاشورا، سپاهش را بر ضد امام (ع) تحریک می‌کرد. (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۲/۱۰۳)

او راه چیره شدن بر یاران امام حسین (ع) را، سنگباران کردن آنان و تاختن یکباره بر آنها و نه مبارزه و درگیری تن به تن می‌دانست و این نقشه را با موافقت عمر بن سعد، عملی ساخت. عمرو، با لشکرش بر جناح چپ لشکر امام (ع) - که فرماندهی آن با مسلم بن عوسجه بود - یورش برد و در این یورش، مسلم نقش بر زمین گردید. عمرو بن حجاج، در روز عاشورا به امام حسین (ع) توهین کرده و ایشان را خارجی (خارج شده از دین) نامید. (طبری، ۱۳۷۸، ۵/۴۳۵) او پس از واقعه عاشورا، از جمله حاملان سرهای شهدا به کوفه بود. (ابن طاووس، بی تا، ۱۸۹) درباره سرنوشت حکیم بن طفیل دو گونه گزارش وجود دارد:

گزارش اول از تاریخ طبری است که روایت کرده: «در زمان مختار، عمرو بن حجاج زبیدی که از حاضران در صحنه کشته شدن حسین (ع) بود، از خانه بیرون آمد و سوار بر مرکبش شد و رفت و راه شراف و واقصه را

در پیش گرفت و تا کنون دیده نشده و معلوم نشد که چه سرانجامی یافت.» (طبری، ۱۳۷۸، ۶/۵۲)

گزارش دیگر از اخبار الطّوال است که گفته: «عمرو بن حجاج، از سرانِ قاتلان حسین (ع) گریخت و قصد عزیمت به بصره را داشت که از سرزنش بصریان ترسید و راهش را به سوی شراف، کج کرد. ساکنان آنجا از ترس مختار او را بیرون راندند و سپس از این کار خود پشیمان شدند، پس عدّه ای از آنها، سوار بر مرکب‌هایشان در جستجوی وی بر آمدند تا وی را بر گردانند؛ ولی او وقتی آنها را از دور دید، گمان کرد که یاران مختارند. پس به بیراهه ای در ریگستان، به جایی به نام «بیبیضه» روی آورد. تا آن که در آنجا تشنگی، او و همراهانش را از پای در آورد. (دینوری، ۱۴۲۱، ۳۰۳)»

عمرو بن صبیح

عمر و بن صبیح صیداوی یا صائدی، از تیر اندازان لشکر عمر بن سعد بود. او عبد الله بن مسلم بن عقیل را وقتی دستش را بر پیشانی‌اش نهاده بود، با تیر نشانه رفت و با تیر دیگر، قلب او را نشانه گرفت و او را به شهادت رساند. (طبری، ۱۳۷۸، ۶/۵۹) وی، پس از شهادت امام حسین (ع) به درخواست عمر بن سعد، پاسخ مثبت داد و در شمار ده نفری بود که بر پیکر امام (ع) اسب تاختند. (ابن طاووس، بی تا، ۱۸۲) درباره سرانجام عمرو بن صبیح، طبری می‌نویسد: «به دستور مختار، یاران وی شبانه و در پی گزارش جاسوسان، در حالی که عمرو در بالای بام خانه‌اش بود، و شمشیرش را زیر سرش گذاشته بود، به سراغش رفتند و دستگیرش کردند. عمرو گفت: " ای شمشیر! خدا، تو را بشکند! چه قدر نزدیکی و چه قدر دوری!" او را نزد مختار آوردند. مختار، او را در قصر خودش زندانی کرد عمرو در حضور مختار گفت: «به خدا سوگند! اگر شمشیر در دستم بود، می‌فهمیدید که من در برابر استواری شمشیر، ترسانِ مضطرب نیستم. به یقین دانستم که شما، بدترین آفریده‌های خدایید؛ اما دوست داشتم شمشیری در دستم بود که ساعتی، با آن شما را می‌زدم.» عبدالله بن کامل به مختار گفت: «او می‌گوید که کسانی از خاندان محمد (ص) را زخمی کرده، پس دستورت را درباره او صادر کن.» مختار گفت: «بزنید تا بمیرد.» پس آن قدر با نیزه به او زدند تا مُرد. (طبری، ۱۳۷۸، ۶/۶۵)

نتیجه‌گیری

در تاریخ بشری، واقعه کربلا به همان اندازه که از حیث ماهیت حماسی، حادثه‌ای است بی نظیر، از زاویه عاطفی و انسانی غمبار است و حزن‌انگیز. چنان‌که همین حادثه، از منظر تاریخی هم شگفت‌آور و قابل تأمل است.

شگفت‌آور از آن حیث که در جریان آن، و پنجاه سال پس از رحلت پیامبر (ص)، امت آن رسول الهی، با شتاب و بی‌رحمی تمام و یا با سکوت و همراهی وسیع، به قتل عام فجیع خاندان او مبادرت کردند، کاری که در میان امت‌های پیشین و پیروان انبیاء سلف، بی سابقه بود. تأمل‌زا نیز از آن روی که این رخداد، انعکاس واقعیت تاریخی خیره‌کننده تجدید اقتدار و صعود سریع خاندان اموی بر اریکه قدرت بود، آن هم در کوتاه زمانی پس از تسلیم آنان به دیانت توحیدی و انزوای کامل ایشان در میان جامعه اسلامی و قبایل عربی. عاشورا، پیام‌ها و درس‌هایی برای آیندگان بر جای گذارد که می‌توان این گونه شمرد:

۱. امام حسین (ع) با قیام خود احیای سنت رسول الله پرداخت که بر اثر خلافت و حکومت امویان که آغاز آن از خلافت عثمان بوده است، سنت‌های جاهلی دوباره جایگزین سنت‌های رسول الله شده بود.
۲. بنی امیه با چهره به ظاهر اسلامی، مایه فریب مردم بودند و نهضت کربلا این ماهیت امویان را افشا کرد.
۳. دنیاطلبی ابن زیاد و عمر بن سعد را به جنگ با حسین (ع) وا داشت. ضربه خوردگان سیاسی زمان امام علی (ع) همچون شمر و نیز دلباختگان حکومت ری همچون عمر بن سعد و شیفتگان جوایز امیر کوفه، دست به خون حسین بن علی (ع) آغشتند. اما یاران امام (ع) به خاطر عدم دلبستگی به دنیا به راحتی حاضر به شهادت در راه دین شدند.
۴. چگونگی زندگی و انتقام از قاتلان واقعه عاشورا توسط مختار پس از اندک زمانی از این واقعه، می‌تواند عبرت خوبی برای آیندگان باشد. پس از واقعه کربلا، مختار در سال ۶۴ هجری دست به قیام زد و با شعار (یا لثارات الحسین)، انتقام سختی از قاتلان شهدای کربلا ستاند. اما در مقابل، افرادی که همراه امام حسین (ع) جان خود را فدا کردند، با نیک‌نامی در تاریخ توانستند الگویی مناسب از عشق و ایثار و بی‌ارزش بودن دنیا در بین آیندگان برای خود بیافرینند.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی بن ابی الکرّم (۱۴۱۵ هـ . ق). **الکامل فی التّاریخ**، تحقیق محمد یوسف دقاقه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی الحدید (۱۳۸۵ هـ . ق). **شرح نهج البلاغه**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیه.
- ابن اعثم، احمد بن علی (۱۴۰۶ هـ ق). **الفتوح**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (بی تا). **الاصابه فی التّمييز الصحابه**، بیروت: دارالفکر.
- ابن طاووس، علی بن موسی (بی تا)، **الملهوف علی قتلی الطفوف**، بی جا: دارالذخایر للمطبوعات.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ هـ . ق). **تاریخ دمشق**، تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر، ابی الفداء اسماعیل (۱۴۱۰ هـ . ق). **البدایه و النهایه**، بیروت: دارالمعارف.
- ابن نمّا الحلّی (۱۳۶۹ هـ . ق). **مُثیر الاحزان**، نجف: مطبعه الحیدریه.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۹۸۵ م). **کشف الغمه فی معرفه الأئمه**، تحقیق سید هاشم رسولی، بیروت: دارالاضواء.
- استرابادی، سلطان محمد بن حسن (۱۳۶۹ هـ . ش). **تحفه المجالس**، تهران: المکتب الاسلامیه.
- اصفهانى، ابوالفرج (بی تا). **مقاتل الطالبین**، تحقیق کاظم المظفر، قم: موسسه دارالکتب.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ هـ . ق) **انساب الاشراف**، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر.
- خوارزمی، احمد بن محمد (۱۴۱ هـ . ق) **مقتل الحسین**، تحقیق شیخ محمد السماوی، قم: انوار الهدی.
- دینوری، ابی حنیفه احمد بن داوود (۱۴۲۱ هـ . ق). **اخبار الطوال**، تحقیق عبد المنعم عامر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۰ هـ . ق). **سیر اعلام النبلاء**، تحقیق شعیب الأرّنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت: موسّسه الرسالّه.
- شیخ مفید، محمد بن النعمان (۱۴۱۰ هـ . ق). **الارشاد**، بیروت: موسسه الاعلمی المطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۸ هـ . ق). **تاریخ الرسل والملوک** (تاریخ طبری)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.

- طوسی، محمد بن الحسن (١٤١٤ هـ . ق). الامالی، قم: موسسه البعثة.
- مجلسی، محمد باقر (١٣٦٩ هـ . ش). بحار الانوار، تهران: المكتب الاسلاميه.
- مجلسی، محمد تقی (١٣٧٧ هـ . ش). جلاء العيون، تهران: المكتب الاسلاميه.
- المزی، ابوالحجاج يوسف (١٤١٣ هـ . ق). تهذيب الكمال، تحقيق بشار عواد معروف.
- مسعودی، علی بن حسين (١٣٨٤ هـ . ق). مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقيق محیی الدين عبدالحمید، قاهره.
- منقری، نصر بن مزاحم (١٤٠٤ هـ . ق). وقعه صفيين، تحقيق عبد السلام هارون، قم: المكتبه آيت الله مرعشي.
- يعقوبی، احمد بن واضح (بی تا). تاريخ يعقوبی، بيروت: دارصادر.

مراسم ازدواج در عصر قاجار از نگاه سیاحان اروپایی

زهرا طلائی حاتم^۱

چکیده

یکی از منابع مهم برای بررسی اوضاع اجتماعی-فرهنگی ایران سفرنامه‌هایی است که در هر دوره نوشته شده‌اند. چون مراسم هر کشوری برای خارجی‌ان نآشناست معمولاً این رسوم مورد توجه آن‌ها قرار می‌گیرد و تلاش می‌کنند تا آن را به صورت دقیقی در سفرنامه‌هایشان بازتاب دهند. یکی از ادوار مهم که تعداد قابل توجهی سیاح و سفیر از کشورهای مختلف وارد ایران شدند و سفرنامه‌های زیادی از خود به یادگار گذاشتند عصر قاجار بود؛ از این رو در این زمان آداب و رسوم ایرانیان در زمینه‌های مختلف از جمله رسم ازدواجشان، توسط سیاحان به نگارش درآمد. انواع ازدواج، مراحل مختلف آن، از خواستگاری و شیرینی‌خوران تا عقد و عروسی، همراه با آداب جذّاب آن، رسوم مختلف ازدواج میان اقوام و اقلیت‌های مختلف و تفاوت‌های آن‌ها به قلم روان و ساده‌ی بسیاری از سیاحان اروپایی دوره‌ی قاجار به نگارش درآمد. در این پژوهش تلاش شده به روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه آن‌ها را در این خصوص بررسی کرده و با بیان گفته‌های آن‌ها و مقایسه‌ی آن با منابع داخلی زمان قاجار درصدد آنیم تا دریابیم که رسم ازدواج در دوره‌ی قاجار در سفرنامه‌های اروپاییان به صورت واقع بینانه‌ای گزارش شده یا اینکه بعضی از گفته‌های اروپاییان در این خصوص، با واقعیت‌های جامعه قاجار مغایرت دارد.

واژه‌های کلیدی: ازدواج، سیاحان، اروپاییان، مردم.

^۱. کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه خوارزمی Zahratlaei_2011@yahoo.com

مقدمه

از دوران صفویه روابط خارجی ایران با کشورهای اروپایی گسترش یافت و بسیاری از اروپاییان با اهداف گوناگون وارد ایران شدند. در دوره قاجار به دلایل چندی این رابطه بیشتر شد و ورود اروپاییان، روند رو به گسترشی یافت. دوره حکومت فتحعلی شاه مقارن با قدرت گیری ناپلئون بناپارت در فرانسه و رقابت وی با انگلیس بود؛ ناپلئون هنگامی که دید در اروپا حریف انگلیس نمی‌شود تصمیم گرفت با لشگرکشی به مستعمرات انگلیس (هندوستان) به این کشور ضربه بزند. ایران که یکی از مسیرهای عبور به سمت هند بود مورد توجه ناپلئون قرار گرفت. در نتیجه سفیرانی را به ایران فرستاد تا با شاه ایران عقد اتحاد ببندد. در مقابل، انگلیس نیز تلاش کرد با ارسال سفرا ایران را متحد خود قرار داده و مانع اجرای نقشه‌های ناپلئون شود. می‌توان گفت از این دوره بود که ورود اروپاییان به ایران گسترش یافت و باعث آشنایی آن‌ها با ایران شد. این روند ادامه یافت و در دوره ناصرالدین شاه به اوج خود رسید. در این زمان دیگر اروپاییان تنها به دلایل سیاسی به ایران نمی‌آمدند. هدف سفر بسیاری از آنها، شناخت جامعه و مردم ایران بود. ناصرالدین شاه نیز از نظر سیاسی روابطش را با کشورهای دیگر گسترش داده بود بعلاوه خود نیز سفرهای زیادی به فرنگ انجام داده و از ورود اروپاییان به ایران استقبال می‌کرد. در نتیجه بیشترین تعداد سیاحان در این دوره وارد ایران شدند و از نظر توجه به مسایل اجتماعی و آداب و رسوم نیز اروپاییان این دوره از همه شاخص تر هستند. در فاصله‌ی زمانی حکومت مظفرالدین شاه تا انقراض سلسله‌ی قاجار نیز همچنان سفیرانی به ایران آمدند که غالباً مأموریت‌های سیاسی داشتند؛ بسیاری از آنها شاهد وقایع مشروطه بوده و در سفرنامه‌هایشان به آن پرداخته‌اند. سیاحان معمولاً در کنار مأموریت و هدف خود، به مراسم و آداب و رسوم ایرانیان نیز توجه می‌کردند. به همین دلیل نوشته‌های آنان که سفرنامه نام می‌گرفت منبع اطلاعاتی مهمی برای آشنایی با آداب و رسوم آن زمان شد. گاه پیش می‌آمد که مسایل زیادی از دید ساکنان جامعه به دور مانده یا به دلیل تکرار، برایشان عادی شده، اما به قلم سیاحان به نگارش درآمده است.

یکی از مراسمی که بسیار مورد توجه سیاحان اروپایی دوره قاجار قرار گرفته است ازدواج و مراسم مربوط به آن است که در این پژوهش این مسأله را مورد بررسی قرار داده و در پی آنیم تا به این پرسش پاسخ دهیم که: رسم ازدواج مردم دوره قاجار از نگاه سیاحان اروپایی چگونه بود؟ فرضیه‌ی این پژوهش عبارت است از:

به دلیل اینکه اروپاییان در متن جامعه‌ی ایران نبودند، نوشته‌هایشان در بعضی موارد با واقعیت‌های جامعه‌ی قاجار مغایرت دارد.

تحت عنوان ازدواج دوره‌ی قاجار از دیدگاه اروپاییان تا جایی که نگارنده تحقیق کرده پژوهشی انجام نشده، تنها در سال ۱۳۸۴ رضا گلزاده عسگری از دانشگاه بین المللی امام خمینی^(ره) قزوین پایان‌نامه‌ای با عنوان *اوضاع اجتماعی تهران عهد ناصری از نگاه سیاحان اروپایی*، به انجام رساند که یک فصل آن به آداب و رسوم تهران در دوره‌ی ناصرالدین‌شاه اختصاص داشت و در بخشی از این فصل به مراسم ازدواج آن زمان پرداخته است.

رسم معمول ازدواج ایرانیان عصر قاجار از نگاه اروپاییان

از آداب و رسوم رایج در ایران دوره‌ی قاجار، ازدواج و مراسم مربوط به آن است که مردم ملزم بودند از این قواعد و سنت‌ها پیروی کنند. ازدواج معمولاً به دو صورت انجام می‌شد: یکی ازدواج دائم و رسمی که طبق قانون هر مردی می‌توانست همزمان چهار زن عقدی داشته باشد و برای جدا شدن از زنی می‌بایست او را رسماً طلاق می‌داد. در این نوع ازدواج مسئله‌ی جدا شدن از همسر مخارج زیادی در برداشت و تشریفات آن هم به سادگی و سهولت ازدواج نوع دوم که صیغه نام دارد نیست. (فوربز-لیث، ۱۳۶۶: ۱۵۴؛ کسری، ۱۳۴۶: ۷) ازدواج نوع دوم یا صیغه عبارت است از یک ازدواج موقت که از نظر تعداد، هیچ‌گونه محدودیتی ندارد و مدت آن بستگی به توافق طرفین دارد و می‌تواند از یک ساعت تا نود و نه سال باشد. صیغه‌ی نود و نه ساله و از این دست صیغه‌ها با این مدت زمانی، نوعی ترفند بود و هنگامی صورت می‌گرفت که مرد چهار زن دائمی داشت و از لحاظ شرعی مجاز به عقد زن دیگری نبود. در این نوع ازدواج مرد ملزم نبود حتماً مدت قرارداد را به اتمام برساند بلکه هر وقت مایل بود می‌توانست با پرداخت مهریه، از زن خود جدا شود. (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۸۲؛ دلریش، ۱۳۷۵: ۲۴) پیروان اهل سنت، به کلی با صیغه مخالفند و آن را عملی حرام می‌دانند، اما شیعیان آن را عملی شرعی می‌دانند و فرزندان یک زن صیغه‌ای مانند زن دائمی حلال‌زاده هستند و از ارث پدر برخوردار می‌شوند. (براون، ۱۳۷۵: ۵۳۴)

برای صیغه دلایل متعددی از سوی سفرنامه‌نویسان عنوان شده است. گروه ادعا کرده چون آوردن زن‌ها به سفرهای طولانی ممکن نیست در طول سفر برای اینکه بدون زن نباشند، اقدام به ازدواج موقت می‌کنند. (گروه، ۱۳۶۹: ۱۴۳) پولاک می‌گوید: «مرد ایرانی در سفر، جنگ یا مأموریت به ولایات هرگز زن خود را همراه نمی‌برد تقریباً هر جایی که مدت زیادی درنگ می‌کند صیغه‌ای می‌گیرد». (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۷) هنری موزر نیز به طور تلویحی به این مسئله اشاره

کرده است، وی می‌گوید: «این قسم عروسی [صیغه] در منزل‌هایی که کاروان‌ها توقف می‌نمایند خیلی متداول است».
(موزر، ۲۵۳۶ شاهنشاهی: ۲۱۷)

در زمان‌های قدیم علی‌الخصوص زمان مورد بحث اصولاً سفر به علت نبود وسایل حمل و نقل و ارتباطی بسیار طولانی بود چنانچه مردی همسرش را همراه خود نمی‌برد مدت‌های مدیدی بدون همسر بود، پس طبیعی بود که مردان در سفرهای طولانی اقدام به ازدواج موقت کنند که این امر مباحیتی با دین اسلام نداشت.

ادوارد براون یکی از دلایل صیغه را فقر مردم عنوان کرده است. وی می‌گوید: «صیغه در تمام ایران متداول است، ولی مخصوصاً در کرمان زیادتر از جاهای دیگر رواج دارد؛ زیرا به واسطه‌ی اینکه مردم ایران خیلی فقیر هستند مختصر وجهی که یک زن صیغه بابت مهر از شوهر موقتی خود دریافت می‌کند برای او قابل توجه می‌نماید و پدر و مادر با رضایت، دختران خود را به صیغه می‌دهند که چیزی عاید آن‌ها بشود». (براون، ۱۳۷۵: ۵۳۴)

هانری رنه دالمانی در مورد وجود صیغه در مشهد می‌نویسد: «شاید بتوان گفت که با وجود چنین پیوندها، مشهد یکی از غیر اخلاقی‌ترین شهرهای آسیاست؛ زیرا بسا که برخی افراد عامی را شوق چنین کامجوییها بیش از شوق زیارت به مشهد می‌کشاند». (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱۵۵/۲) به نظر میرسد وی از دیدگاه خود به این مسئله نگاه کرده و گرنه در دورانی که به قول خودشان تعدد زوجات شایع بوده و بارها در سفرنامه‌هایشان به این مساله اشاره کرده اند، نیازی به این نبوده که برای برخورداری از این کامجوییها به مشهد بروند. این سخن نشان دهنده عدم درک نویسنده و دیدگاه یکجانبه‌ی وی از مسایل مذهبی است، بعلاوه برخی از آنها در مواجهه با این مساله اقدام به مقایسه دین مسیح با اسلام کرده و جانبگرایانه برخورد می‌کردند. بارون دوبد در مورد چند همسری در ایران می‌گوید: «همین بس که به درون خانواده یک مسلمان بنگریم و آنگاه به مبدأ خدایی کیش مسیح پی ببریم که به ما اجازه می‌دهد تا در طول حیاتمان فقط یک همدم و شریک زندگی برگزینیم». (دوبد، ۱۳۷۱: ۲۱۲)

به هر حال وقتی پسران به سن بلوغ می‌رسیدند معمولاً خانواده‌ها قبل از ازدواج دائم برای آن‌ها زن صیغه‌ای می‌گرفتند، سپس هنگامی که کسب و کاری برای خود پیدا می‌کردند اقدام به ازدواج دائمی می‌نمودند. (فوربز-لیث، ۱۳۶۶: ۱۵۵؛ موزر، ۲۵۳۶ شاهنشاهی: ۲۱۸؛ دلریش، ۱۳۷۵: ۲۵؛ مونس الدوله، ۱۳۸۰: ۳۲)

والدین بچه‌های خود را از سنین نوجوانی و حتی کودکی نامزد می‌کردند. در دوران نامزدی مرد حق نداشت به خانه‌ی همسر خود رفته یا او را ببیند. (گویینو، بی‌تا: ۴۰۶-۴۰۷) به غیر از این ازدواج‌هایی که در سنین کودکی انجام می‌شد؛ شیوه‌ی مرسوم دیگر فرستادن خواستگار به خانه‌ی دختر بود. وقتی پسری به سن ازدواج می‌رسید به دنبال همسری

برای خود می‌گشت، در این میان نقش واسطه‌ها یا دلّاله‌های ازدواج آشکار می‌شد. دلّاله‌ها معمولاً افراد مسنی بودند که کارشان یافتن زن برای پسران جوانی بود که قصد ازدواج داشتند. (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱/۳۶۱؛ شهری، ۱۳۶۷: ۱۹۷/۶)

برای برخی از این افراد این کار نوعی شغل محسوب می‌شد. شخصی که واسطه‌ی ازدواج میان دو طرف بود، از خوبی‌ها و محاسن طرفین سخن می‌گفت. به عنوان مثال در مورد وضع مادّی پسر، اخلاق نیکوی او در نزد خانواده‌ی عروس و از زیبایی دختر، میزان جهاز او و اخلاق و متانت او نزد خانواده پسر تعریف می‌کرد. (ویلس، ۱۳۶۳: ۱۰۵)

خانواده‌ی داماد به دیدن دختر می‌رفتند و اگر مقبول می‌افتاد اقدام به خواستگاری می‌کردند، بعد از آنکه هر دو طرف راضی به وصلت می‌شدند کار دلّاله خاتمه می‌یافت.

داماد تا شب عروسی نمی‌توانست چهره‌ی عروس را ببیند، وی از طریق سخنان دلّاله یا مادر و نزدیکانش که ظاهر عروس را تعریف می‌کردند، تصویری از همسر آینده‌ی خود در ذهن مجسم می‌کرد، اما معمولاً شرایط را طوری فراهم می‌کردند که پسر بتواند از بام خانه‌ی همسایه نگاه دزدکی به همسر آینده‌ی خود بیندازد. (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۳۰) گاه دلّاله عامل این کار می‌شد و ترتیبی می‌داد که پسر بتواند چهره‌ی نامزدش را ببیند، بدین گونه که دلّاله دختر را به منزل شخصی خود دعوت می‌کرد و در آنجا پسر که پشت پرده یا پنجره‌ای ایستاده بود دختر را می‌دید. (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱/۳۶۴)

مشکل عدم دیدار آزادانه‌ی عروس و داماد قبل از عروسی مورد انتقاد تعدادی از سیاحان قرار گرفته است. بعضی از آن‌ها، نارضایتی جوانان و خواست آن‌ها مبنی بر از میان برداشتن این رسم غلط را به نگارش در آورده‌اند. (سرنا، ۱۳۶۲: ۲۳۷)

وقتی توافق میان دو خانواده به دست می‌آمد والدین دختر و پسر دور هم جمع می‌شدند و درباره‌ی شرایط عقد و عروسی گفتگو می‌کردند. خانواده‌ی عروس در این روز خود را آماده می‌کرد، اقوام داماد به منزل عروس می‌آمدند و برای عروس یک طاقه شال و یک حلقه انگشتر می‌آوردند. این مراسم را که برای عروس شال و انگشتر می‌آوردند را «شیرینی‌خوران» می‌گفتند که این تشریفات معمولاً با صرف چای و شربت و شیرینی فراوان و موسیقی و رقص همراه بود. (ویلس، ۱۳۶۳: ۱۰۶)

در مراسم شیرینی‌خوران در مورد میزان مهریه که مرد باید به زن بپردازد توافق حاصل می‌شد.

بعد از مراسم شیرینی‌خوران، بنا به تصمیم هر دو خانواده روزی را تعیین می‌کردند تا صیغه‌ی عقد میان عروس و داماد جاری شود. این روز را عقدکنان می‌گفتند. در روز عقدکنان اقوام و آشنایان خانواده‌ی عروس و داماد دعوت می‌شدند. از طرف دو خانواده ملایانی نیز دعوت می‌شدند تا مراسم عقد شرعی را به اجرا در آورند. داماد معمولاً پیش از جاری

شدن صیغه‌ی عقد در مراسم حضور نداشت و از طرف وی به یکی از ملأها اختیار تام داده می‌شد تا دختر را به عقد وی درآورد. (هولستر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۲۳) مجلس زنان و مردان از هم جدا بود، فقط ملأ به قسمت زنانه می‌رفت، یعنی به آستانه‌ی اتاقی که در آن عروس و مهمانان حضور داشتند. ملأ چند مرتبه از عروس می‌پرسید موافق شرایط ازدواج هست یا نه؟ معمولاً عروس بنا به آداب و رسوم بعد از چند بار سؤال، بله را می‌گفت و در پی آن شور و هیجان و شادی برمی‌خاست. ملأ به قسمت مردانه بر می‌گشت تا با آن ملأیی که نمایندگی داماد را بر عهده دارد صیغه‌ی عقد را جاری کند. (همان: ۲۴؛ مستوفی، ۱۳۷۷: ۳۴۴/۱)

چارلز جیمس ویلس مدعی است که در مجلس عقد است که پدر عروس از میزان جهیزی که برای دختر خود تدارک دیده صحبت می‌نماید. گرچه این جهیزی بعد از آمدن عروس به خانه‌ی داماد، به شخص داماد سپرده می‌شد، ولی داماد نمی‌توانست در آن دخل و تصرف کند. رسم چنین بود که بعد از فوت داماد یا طلاق دادن همسرش، تمام آن اموال می‌بایست به عروس پس داده می‌شد. وی معتقد است که این مسئله یکی از دلایلی است که مانع از تعدد زوجات مردان می‌شود. (ویلس، ۱۳۶۳: ۱۰۸)

بعد از جاری شدن خطبه‌ی عقد داماد به قسمت زنانه می‌رفت و در کنار عروس می‌نشست و یک سینی پر از نقل و نبات و چنانچه از طبقه‌ی مرفه جامعه بود، وسط آن سکه‌هایی از طلا و نقره نیز دیده می‌شد در برابرش می‌گذاشتند. داماد در آینه‌ی پای عقد که جلو عروس گذاشته می‌شد، برای اولین بار چهره همسر خود را می‌دید. او و عروس به نشانه‌ی آنکه زندگی‌شان شیرین باشد چند تکه شیرینی می‌خوردند، سپس نقل و نبات و سکه‌ها را بر سر عروس و داماد می‌ریختند. (دالمانی، ۱۳۷۸: ۳۶۹/۱؛ مستوفی، ۱۳۷۷: ۴۳۷/۲؛ نجمی، ۱۳۷۰: ۵۰۹) فاصله‌ی بین عقد و عروسی متفاوت و بنا به میل دو خانواده بود. گاه پیش می‌آمد که عروس بعد از عقد به خانه شوهر برده می‌شد. (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۸) گاه مدت‌ها و شاید چند سال فاصله می‌افتاد؛ زیرا همان‌گونه که اشاره کردیم دختر و پسرها در سنین بسیار کم به عقد هم درمی‌آمدند.

ایرانیان دوره‌ی قاجار معمولاً برای انجام هر کاری به دنبال ساعت سعد می‌گشتند، برای چنین مراسم‌هایی نیز این‌گونه بود؛ بعلاوه در ماه‌های محرم و صفر و نیز ماه رمضان به این کارها مبادرت نمی‌کردند، (پناهی، ۱۳۷۱: ۷۲) اما ناصرالدین شاه این رسم را زیر پا گذاشت و هنگامی که مردم از کمبود گندم و آرد رنج می‌بردند در یکی از شکارهای خودش در ماه محرم، از یک دختر روستایی به نام جیران خوشش آمد و با او ازدواج نمود که این زن بعدها سوگلی حرم او شد. (بروگش، ۱۳۶۸: ۲۵۵/۱) طول مراسم عروسی معمولاً متفاوت بود و به موقعیت خانوادگی عروس و داماد

بستگی داشت. روز اول عروسی از جانب داماد برای عروس مقداری حنا فرستاده می‌شد تا موها و دست و پایش را حنا ببندد. عروس به همراه دختران جوان به حمام می‌رفت و حنا می‌گذاشت. به این مراسم حنابندان گفته می‌شد. (سرن، ۱۳۶۲: ۲۶۰؛ هولستر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۲۴؛ ذاکرزاده، ۱۳۷۳: ۲۸۸-۲۸۹)

در این میان جهیزیه‌ی عروس را به خانه داماد می‌فرستادند. ژوبر مدعی است در دوره‌ی فتحعلی‌شاه دختران جهیزیه همراه خود به خانه شوهر نمی‌بردند. (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۳۱) سخن وی منطقی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا صورت جهیزیه‌ی طاووس خانم همسر فتحعلی‌شاه همچنان وجود دارد و این نشان می‌دهد که در آن زمان نیز رسم جهیزیه وجود داشته است. پولاک و ارنست اورسل ادعا کرده‌اند که خانواده عروس سعی می‌کردند جهیزیه را بیشتر از آنچه هست نشان دهند. پولاک می‌گوید داخل یخدان‌ها خالی و یا از پوشال پر شده بود (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۹) و اورسل مدعی است از اطرافیان تعدادی اشیاء قیمتی را به عاریت می‌گرفتند برای هم‌چشمی و ابراز تشخص. (اورسل، ۱۳۵۹: ۱۴۶) البته سخنان آن‌ها نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا همراه جهاز شخصی از خانواده عروس می‌آمد و صورت جهاز را به همان ترتیبی که چیده شده بود، همراه داشت که تحویل یکی از بستگان داماد می‌داد و رسید دریافت می‌کرد. (مستوفی، ۱۳۷۷: ۱/۳۴۵؛ نجمی، ۱۳۷۰: ۵۱۰؛ مونس الدوله، ۱۳۸۰: ۴۹) که طبیعتاً هرچه در این لیست نگاشته شده بود متعلق به عروس و داماد بود و امکان بازگشت دادنش وجود نداشت.

روز عروسی داماد به همراه دوستانش به حمام می‌رفت و خانواده‌ی عروس در بقچه‌ای برای داماد لباس نو می‌فرستادند. حامل این هدایا انعامی از داماد دریافت می‌کرد. (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱/۳۷۰؛ پولاک، ۱۳۶۸: ۱۴۹؛ ذاکرزاده، ۱۳۷۳: ۲۸۸) این روز با جشن و سرور زیادی همراه بود و نوازندگان و رقاصان زیادی مجلس را گرم می‌کردند و لوطیان و مقلدان با حیواناتی از قبیل خرس و شیر و میمون نمایش اجرا می‌کردند. (دیولافوا، ۱۳۳۲: ۶۷۰؛ بروگش، ۱۳۶۸: ۱/۲۰۳؛ ویلس، ۱۳۶۳: ۱۱۷) به نظر می‌رسد این نمایش‌های پرخرج مخصوص طبقه‌ی اشراف و ثروتمندان بود؛ زیرا هر کسی وسع دعوت آنها را به جشن‌هایش نداشت. بعد از ظهر یا اوایل شب چند نفر از خانه‌ی داماد برای بردن عروس می‌آمدند، تعدادی از دوستان و خویشاوندان خانواده عروس نیز عروس را تا خانه داماد همراهی می‌کردند. از طرف دیگر داماد به همراه تعدادی از دوستانش با ساز و دهل به استقبال قافله‌ی عروس حرکت می‌کردند وقتی دو طرف به هم می‌رسیدند چند تیر تفنگ شلیک می‌شد و آتش بازی راه می‌انداختند. (دالمانی، ۱۳۷۸: ۱/۳۷۲؛ هولستر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۲۵؛ مستوفی، ۱۳۷۷: ۲/۴۳۸) داماد نارنج یا سیب سرخی را به طرف عروس پرتاب می‌کرد

اگر عروس می‌توانست آن را در هوا بگیرد نشانه‌ی آن بود که وی بر داماد مسلط خواهد شد. (میرفتاح، ۱۳۸۹: ۳۵۳؛ ذاکرزاده، ۱۳۷۳: ۳۰۱)

بعد از آنکه عروس را به خانه می‌آوردند، پدر داماد دست عروس و داماد را در دست یکدیگر می‌گذاشت. طبق یک عقیده‌ی رایج خرافی هرکس که می‌توانست در این هنگام پیش دستی کند و زودتر پایش را روی پای طرف مقابل بگذارد در خانه حکمش روان می‌شد. بعد از دست به دست دادن، شست پای عروس و داماد را به هم می‌بستند و با گلاب می‌شستند. بعد از پایان شستشو داماد سگه‌ای را در لیوان مذکور به عنوان انعام می‌گذاشت سپس آن آب گلاب را به دیوار خانه می‌پاشیدند که باعث برکت خانه شود. (پولاک، ۱۳۶۸: ۱۵۰؛ هولستر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۲۵؛ دالمانی، ۱۳۷۸: ۳۷۷/۱؛ مستوفی، ۱۳۷۷: ۳۴۵/۱؛ تاج السلطنه، ۱۳۶۱: ۷۵؛ میرفتاح، ۱۳۸۹: ۳۵۳)

رسم ازدواج اقوام و اقلیت‌ها در عصر قاجار از نگاه سیاحان اروپایی

۱-۲: رسم ازدواج ترکمن‌ها

سن ازدواج در میان ترکمن‌ها معمولاً ۱۵ یا ۱۶ سالگی برای پسران و ۹ یا ۱۰ سالگی برای دختران بود. (رابینو، ۱۳۳۶: ۱۳۳) جیمز بیلی فریزر رسم ازدواج ترکمن‌ها را چنین بیان کرده است: ترکمن‌ها زنان خود را حبس نمی‌کردند و از مراوده‌ی اجتماعی میان زنان و مردان مانع نمی‌شدند و وصلت‌های عشقی میان آن‌ها معمول بود. جوانی با دختری آشنا می‌شد، به هم دل می‌دادند و تصمیم به ازدواج می‌گرفتند، اما طبق رسوم جوان نمی‌توانست به خواستگاری دختر برود؛ زیرا این کار برخلاف آداب بود. در نتیجه او با دختر فرار می‌کرد و به چادری که اهل آن با او و خانواده‌اش متحد بودند می‌رفت. بعد از مدتی ریش سفیدهای قبیله نزد پدر و مادر دختر می‌رفتند و مسئله را با آنان مطرح می‌کردند و واسطه‌ی ازدواج دختر و پسر می‌شدند. البته داماد می‌بایست شیربهای بالایی برای دختر ترکمن می‌پرداخت. (فریزر، ۱۳۶۴: ۴۵۹)

بارنز نیز این رسم را به همین شکل بیان کرده، ولی معتقد است که این مسئله با ازدواج دیگری که بین یکی از زنان خانواده‌ی داماد با یکی از بستگان عروس صورت می‌گرفت به صورت متعادل حل می‌شد. (بارنز، ۱۳۶۶: ۴۳)

ازدواج در میان ترکمن‌ها به شکل‌های مختلفی اجرا می‌شده که هر نوع آن هم دلایل خاص خود را داشته است، از جمله: ۱- ازدواجی که خون بس نام داشته و در دوره‌های قبل در میان ترکمن‌ها رایج بود و غالباً برای جلوگیری از انتقام خون مقتول انجام می‌شده و خانواده قاتل می‌بایست یکی از دخترانشان را به ازدواج یکی از پسران طایفه‌ی مقتول در می‌آوردند. ۲- ازدواج مجددی که زن بیوه بعد از فوت شوهرش به وساطت ریش سفیدان قبیله‌اش

انجام می‌داد، ۳- نوع دیگر ازدواج داخل ماق نام داشت و چنانچه شوهر زنی فوت می‌کرد خانواده شوهر برای ماندن عروس در منزل خودشان او را به عقد پسر کوچکترشان در می‌آوردند. حتی گاه نیز پیش آمده که برادر کوچکتر متاهل بوده و باز هم به این امر اقدام کرده‌اند. ۴- ازدواجی که آلپ قاجماق نام داشته و به صورت فراری دادن دختر انجام می‌شده و معمولاً به دلیل عدم رضایت خانواده‌ی دختر صورت می‌گرفته است. چنانچه هیچیک از خانواده‌های دختر و پسر راضی به وصلت نبودند آندو با هم فرار کرده و به نزد یکی از معتمدان طایفه خود پناه می‌بردند و این شخص موجبات ازدواج آن‌ها را فراهم کرده و رضایت خانواده‌ها را به دست می‌آورد. (ریاحی، ۱۳۷۰: ۱۶)

ازدواج اخیر همان رسمی است که توسط فریزر و بارنز اشاره شده است. اینکه آنها این نوع ازدواج را شکل معمول وصلت در میان ترکمن‌ها بیان کرده‌اند شاید به این دلیل بوده که آن‌ها در دوران اقامت خود فقط شاهد همین نوع بوده‌اند و در نتیجه آن را به رسم معمول ازدواج ترکمن‌ها تعمیم داده‌اند. به هر حال پس از آنکه رضایت پدر و مادر عروس حاصل می‌شد جشن عروسی را برپا می‌کردند. در مراسم عروسی در کنار جشن و شادی، مسابقات مختلفی میان جوانان برگزار می‌شد از قبیل کشتی، تیراندازی و اسب سواری. (ییت، ۱۳۶۵: ۲۳۴-۲۳۵)

بعد از جشن عروسی، عروس به مدت یکی دو سال به چادر پدر بر می‌گشت تا تمام چیزهایی را که یک زن ترکمن باید بداند (از قبیل پارچه بافی، دوخت و دوز و پختن غذا) یاد بگیرد. در این مدت، زن با شوهرش ارتباطی نداشت مگر دزدانه و محرمانه. (رابینو، ۱۳۳۶: ۱۳۳؛ فریزر، ۱۳۶۴: ۴۶۰؛ بارنز، ۱۳۶۶: ۴۳؛ میرفتاح، ۱۳۸۹: ۳۶۸) بعد از سپری شدن این مدت نزد شوهرش بر می‌گشت.

در بین ترکمن‌ها رسم بود اگر شوهر دختر فوت می‌کرد وی به چادر پدرش باز می‌گشت و اگر در این وضع که بیوه بود خواستگار تازه‌ای برایش پیدا می‌شد این بار شیربهای او دو برابر زمان دوشیزگی‌اش بود. (رابینو: همان) نگاه ترکمن‌ها به مسئله‌ی ازدواج از دیدگاه اقتصادی بود و چنین می‌پنداشتند که با ازدواج، یک نفر نیروی کار از خانواده‌ی دختر کم و به خانواده‌ی داماد اضافه می‌شد. از این‌رو خانواده‌ی داماد می‌بایست به خانواده‌ی عروس شیربها بپردازد. (میرفتاح، ۱۳۸۹: ۳۶۳) زنی هم که شوهرش را از دست می‌داد، مسایل زندگی و راه و رسم آن را بسیار بهتر از یک دختر می‌دانست به همین دلیل شیربهایش بیشتر بود.

۲-۲ ازدواج بختیاری‌ها

در میان بختیاری‌ها هم سن ازدواج پایین بود و اطفال در سنین کودکی با هم نامزد می‌شدند. تعدد زوجات در میان آنان رایج بود. (لایارد، ۱۳۷۶:۱۰۸) حتی گاه بیش از چهار زن که اسلام مجاز دانسته اختیار می‌کردند. (رایس، ۱۳۸۳:۶۳) مسئله‌ی ازدواج بین پدران و مادران دختر و پسر حل و فصل می‌شد، پدر دختر به عنوان شیربها مبلغی کلان از خانواده‌ی پسر دریافت می‌کرد. (گروته، ۱۳۶۹:۳۲) وقتی توافق حاصل می‌شد داماد مقداری شیرینی میان خانواده‌ی عروس پخش می‌کرد، سپس ریش سفیدان خانواده‌ی داماد نوار سفیدی دور سر دختر می‌بستند که علامت نامزد شدن او بود. شکستن پیمان نامزدی از هر طرف که بود عمل ناپسندی تلقی می‌شد. در طول دوره‌ی نامزدی هنگام نو شدن سال، خانواده‌ی پسر هدیه‌ای برای خانواده‌ی دختر می‌فرستاد که به تناسب توانایی مالی طرفین معمولاً دستبند یا گردنبندی جواهرنشان و پارچه‌های قیمتی بود. (دالمانی، ۱۳۷۸: ۷۰۸/۲؛ باقری، ۱۳۷۹:۲۸)

وقتی هم که زمان عروسی فرا می‌رسید جشن و شادی توأم با رقص و ساز و دهل برپا می‌شد. یکی از منظره‌های دلنشین عروسی رقص چوبی بود که به طوایف لرستان و بختیاری اختصاص داشت و از زمان‌های خیلی قدیم میان ایلات این دو طایفه رایج بود. بعلاوه مردان و پسران قبیله به سوارکاری و تیراندازی می‌پرداختند. (ویلسن، ۱۳۴۷:۱۹۵؛ میرفتاح، ۱۳۸۹:۳۸۶) معمولاً عقد و عروسی با هم بود. (دالمانی، ۱۳۷۸: ۷۰۶/۲؛ میرفتاح، ۱۳۸۹:۳۸۱)

پس از انجام عقد، دختر با تشریفات همراه با ساز و دهل به طرف خانه داماد حرکت می‌کرد و از سوی دیگر نیز داماد به همراهی عده‌ای از سواران به پیشواز عروس می‌رفت. همین که دسته‌ی سواران عروس پیدا می‌شدند داماد باید هنرمندی و دلاوری خود را نشان می‌داد و در میان مقاومت سواران همراه عروس، پارچه‌ای که روی سر وی انداخته بودند را می‌ربود. بعد همراهان عروس سعی می‌کردند پارچه ربوده شده را پس بگیرند و داماد مانع این کار می‌شد و صحنه‌ای تماشایی به وجود می‌آمد. (دالمانی، همان؛ باقری، ۱۳۷۹: ۲۸۱-۲۸۲) هانری رنه دالمانی می‌نویسد که همه‌ی این اعمال، سنت‌هایی بودند که برای ورزیده شدن جوانان قبیله در کار جنگاوری معمول می‌گشت.

۲-۳: ازدواج کردها

زنان کرد روی خود را نمی‌پوشاندند در نتیجه انتخاب همسر برای پسران راحت‌تر بود. البته آن‌ها در هر مقام و سنی که بودند نمی‌توانستند بدون رضایت پدر و مادر ازدواج کنند. وقتی تصمیم قطعی گرفته می‌شد ابتدا یکی از اقوام به خواستگاری دختر می‌رفت و کار را فیصله می‌دادند و مهریه را تعیین می‌کردند و بدین طریق دختر و پسر نامزد می‌شدند و شیرینی‌خوران مفصلی می‌گرفتند (ژوبر، ۱۳۴۷: ۷۱) در روز عروسی دسته‌ای از سواران و خدمت‌گزاران طرف داماد به همراه ساز و دهل، برای آوردن عروس می‌رفتند داماد نیز با عده‌ای از همراهانش به پیشواز می‌آمد و در جایی منتظر می‌ماند. وقتی دسته‌ی عروس نمایان می‌شد طبق یک رسم ایرانی، داماد میوه یا شیرینی را به عنوان علامت قبول به عروس نشان می‌داد (اوبن، ۱۳۶۲: ۱۱۰) ژوبر معتقد است هنگامی که عروس به سگوی خانه شوهر می‌رسید داماد حضور می‌یافت و او را در آغوش می‌گرفت و بر دوش خود سوار می‌کرد و او را تا اتاق خود می‌برد؛ به عقیده‌ی وی این رسم برای این بود که عروس از اینکه به دلخواه خود در خانه‌ای که تا آنگاه برایش بیگانه بود، پا گذارده خجالت نکشد. (ژوبر، ۱۳۴۷: ۲۳۲)

۲-۴ ازدواج آرامنه

ازدواج آرامنه معمولاً در دو روز انجام می‌شد. روز اول به مراسم مذهبی و تبرک اختصاص داشت که همراه با دادن شام به میهمانان بود. نزدیکی‌های عصر داماد و مهمان‌هایش با ساز و دهل به خانه‌ی عروس می‌رفت و برای عروس هدیه می‌برد. کشیش هم که در این مراسم حضور داشت ابتدا به منظور رعایت احترام کلاه داماد و نزدیکانش را معطر می‌کرد و سپس به همه گلاب می‌پاشید. آنگاه سینی هدیه‌های عروس را می‌آوردند و کشیش آن‌ها را معطر می‌کرد. هدیه عبارت بود از یک کله قند و انگشتری با نگین جواهر.

پس از آنکه عروس و داماد با یک «بله» موافقت خود را برای ازدواج اعلام می‌کردند کشیش شروع به خواندن دعا‌های مذهبی می‌کرد. در این بین موسیقی هم مجلس را شاد می‌کرد و خانواده‌ی عروس از میهمانان پذیرایی می‌کردند. بعد از بازگشت داماد و میهمان‌هایش، دقیقاً این مراسم این‌بار در منزل داماد برگزار می‌شد. یعنی پدر عروس با نزدیک‌ترین دوستان و خویشاوندانش با یک سینی هدیه‌ی عروسی که شامل یک کله قند و انگشتری برای داماد بود به خانه‌ی داماد می‌رفت. کشیش خانواده هدیه را متبرک می‌کرد و پدر عروس، آن را به داماد می‌داد. (هولستر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۶۶) سپس مادر داماد نوار پهن قرمزی را به کشیش می‌داد. این نوار زردوزی

شده را می‌بایست داماد، روز بعد به رسم نیاکان خود بر سینه‌اش می‌بست. بنا بر یک رسم قدیم، این نوار در نزد مادر خانواده به امانت می‌ماند. سپس مادر آن را به پسر بزرگ‌تر خود می‌داد و او نیز موظف بود که در حفظ آن کوشا باشد و آن را به نوبه‌ی خود به پسرش دهد و نسل اندر نسل در خانواده بماند. (دیولافوا، ۱۳۳۲: ۲۴۹)

بعد از پایان مراسم به میهمانان شام داده می‌شد و با شراب و میوه از آن‌ها پذیرایی می‌شد. در این شب آتش‌بازی نیز انجام می‌شد و تا صبح به جشن و شادی می‌پرداختند. در حوالی نیمه شب در ظرفی حنا می‌آوردند. داماد دستش را داخل حنا می‌کرد و تا زمانی که همه میهمانان انگشت خود را در حنا زده‌اند در آنجا نگه می‌داشت، به محض اینکه صبح می‌شد، داماد با کشیش و میهمان‌هایش به خانه‌ی عروس می‌رفت تا عروس را برای انجام عقد به کلیسا ببرد. همراه داماد نیز هدایایی که قبلاً متبرک شده برای عروس برده می‌شد و در مسیر ساز و دهل نواخته می‌شد و شادی می‌کردند. (هولستر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۶۸) در حالی که عروس را آرایش می‌کردند، میهمانان در حیاط به رقص و پایکوبی می‌پرداختند و گهگاه لباس‌های داماد را که هدیه عروس به وی بود به دست می‌گرفتند و تکان می‌دادند. هنگامی که داماد به در خانه‌ی عروس می‌رسید، نزدیک‌ترین خویشاوند عروس، پدر یا برادرش می‌بایست در را باز می‌کرد. (کلیور رایس، ۱۳۸۳: ۳۷) دم در خانه، داماد و کشیش و میهمانان با گلاب پذیرایی می‌شدند و بعد از رفتن به داخل خانه با چای و شیرینی. کشیش لباس‌های داماد را که هدیه‌ی عروسی بود متبرک می‌کرد سپس به سوی کلیسا می‌رفتند. عروس و داماد در مقابل محراب دست به سینه می‌ایستادند، آنجا کشیش صیغه‌ی عقد را جاری می‌کرد. پس از آنکه هر دو «بله» را می‌گفتند، کشیش حجاب عروس را روی سر داماد می‌کشید بطوریکه هردو زیر یک پوشش قرار می‌گرفتند. در طول تشریفات، یک کتاب مقدس و صلیب کوچک نقره‌ای روی سر عروس و داماد قرار می‌داد، پس از آن هر دو از یک جام مقداری شراب می‌نوشیدند و کشیش حجاب را از روی سر داماد بر می‌داشت. (دیولافوا، ۱۳۳۲: ۲۵۱؛ شیل، ۱۳۶۲: ۲۲۹) سپس کشیش به داماد زنجیری می‌داد که علامت عصمت عروس بود. این زنجیر را باید داماد در مقابل هدیه‌ای به کلیسا پس می‌داد. بعد از مراسم، جمعیت دوباره به خانه‌ی داماد می‌رفت و کشیش مراسم تازه‌ای را انجام می‌داد و زنجیر را که به داماد داده بود پس می‌گرفت. در خانه‌ی داماد جشن و شادی برپا می‌شد و گاه این میهمانی‌ها تا یک هفته به طول می‌انجامید. (هولستر، ۲۵۳۵ شاهنشاهی: ۶۹)

نتیجه‌گیری

بررسی‌های انجام شده در این پژوهش نشان می‌دهد سفرنامه‌نویسان با هر انگیزه‌ای که وارد ایران شدند حتی اگر دارای خصومت هم بودند در مورد آداب و رسوم ایرانیان از جمله رسم ازدواجشان معمولاً پیش‌داوری نکرده و آنچه را که دیده‌اند به نگارش درآوردند. شیوه‌ی استناد این پژوهش نیز مؤید این مطلب است؛ زیرا غالباً در هر نکته‌ای که از زبان سیاحان بیان شد به یک منبع داخلی نیز اشاره کردیم. میزان غرض‌ورزی آنها در مورد این رسم به ندرت مشاهده شد. البته در موارد کمی تناقضات و کاستی‌هایی وجود داشت که آن هم یک امر بدیهی است. بهر حال سفرنامه‌نویسان هر چقدر هم که تلاش کنند در مورد آداب و رسوم ملّتی دیگر شناخت کاملی پیدا کنند، چون خودشان در متن جامعه و با فرهنگ مردم عجین نیستند طبیعتاً نمی‌توانند واقعیت‌ها را به طور کامل درک کرده و به رشته‌ی تحریر درآورند، اما به طور کلی میتوان گفت که رسم ازدواج ایرانِ دوره‌ی قاجار در سفرنامه‌های اروپایی به صورت واقع‌بینانه‌ای گزارش شده و اگر مطالب سفرنامه‌نویسان را در کنار هم قرار دهیم می‌توان شناخت کلی از این مراسم به دست آورد.

منابع

- اوین، اوژن (۱۳۶۲). ایران امروز ۱۹۰۶-۱۹۰۷، ترجمه و حواشی و توضیحات علی اصغر سعیدی، تهران، زوار.
- اورسل، ارنست (۱۳۵۲). سفرنامه اورسل ۱۸۸۲ میلادی، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوار.
- بارنز، الکس (۱۳۶۶). سفرنامه بارنز، ترجمه حسین سلطانی فر، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- باقری، قباد (۱۳۷۹). بختیاری در گذر زمان، تهران، انتشارات آیات.
- براون، ادوارد (۱۳۷۵). یک سال در میان ایرانیان، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران، صفار، چ ۲.
- بروگش، هینریش (۱۳۶۸). سفری به دربار سلطان صاحبقران، ترجمه کردیچه، ج ۱، تهران، اطلاعات، چ ۲.
- پناهی، فرشته (۱۳۷۱). زن ایرانی در سفرنامه‌ها، تهران، جاجرمی.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸). سفرنامه پولاک «ایران و ایرانیان»، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۲.
- تاج السلطنه (۱۳۶۱). خاطرات تاج السلطنه، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، تاریخ ایران.
- جیمس ویلس، چارلز (۱۳۶۳). تاریخ اجتماعی ایران در عهد قاجاریه، به کوشش حمید دودانگه و مهرداد نیکنام، تهران، زرین.
- دلریش، بشری (۱۳۷۵). زن در دوره قاجار، تهران، دفتر مطالعات دینی هنر.
- دو گوینو، آرتور بی تا، سه سال در ایران، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران، فرخی.
- دوبد، بارون (۱۳۷۱). سفرنامه لرستان و خوزستان، ترجمه محمد حسین آریا، تهران، علمی و فرهنگی.
- دیولافوا، مادام (۱۳۷۳). سفرنامه مادام دیولافوا «ایران و کلده»، ترجمه و نگارش بهرام فره‌وشی، تهران، خیام.
- ذاکر زاده، امیرحسین (۱۳۷۳). سرگذشت طهران: گزیده‌ای از آداب و رسوم مردم طهران، تهران، قلم.

- راینو، هل (۱۳۳۶) سفرنامه مازندران و استراباد، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- رنه دالمانی، هانری (۱۳۷۸). از خراسان تا بختیاری، جلد ۱ و ۲، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران، طاووس.
- ریاحی، سیمین (۱۳۷۰). «ازدواج در میان ترکمن‌ها»، مجله رشد علوم اجتماعی، شماره ۸، صفحات ۱۵-۲۱.
- ژوبر، پ. امده (۱۳۴۷). مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه علیقلی اعتماد مقدم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲). آدم‌ها و آئین‌ها در ایران، ترجمه علی اصغر سعیدی، تهران، زوآر.
- شهری، جعفر (۱۳۶۷). تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، ج ۶، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- شیل، مری (۱۳۶۲). خاطرات لیدی شیل، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نشر نو.
- فریزر، جیمز بیلی (۱۳۶۴). سفرنامه فریزر معروف به سفر زمستانی، ترجمه و حواشی منوچهر امیری، تهران، توس.
- فوربزلیث، فرانسیس (۱۳۶۶). کیش مات «خاطرات مباشر انگلیسی سردار اکرم»، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، اطلاعات.
- کسری، نیلوفر (۱۳۴۶). زنان در تاریخ معاصر ایران، تهران، بدرقه جاویدان.
- کلپور رایس، کلارا (۱۳۸۳). زنان ایرانی و راه و رسم زندگی آنها، ترجمه اسدالله آزاد، تهران، کتابدار.
- گروته، هوگو (۱۳۶۹). سفرنامه گروته، ترجمه مجید جلیلونند، تهران، مرکز.
- لایارد، هنری (۱۳۷۶). سفرنامه لایارد (نبرد محمد تقی خان با حکومت قاجاریه)، ترجمه مهرباب امیری، تهران، آنزان، چ ۲.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۷). شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه، ج ۱، تهران، زوار، چ ۴.
- موزر، هنری (۲۵۳۶). سفرنامه ترکستان و ایران، به کوشش محمد گلبن، ترجمه علی مقدم، تهران، سحر.
- مونس الدوله (۱۳۸۰). خاطرات مونس الدوله ندیمه‌ی حرمسرای ناصرالدین شاه، به کوشش سیروس سعدوندیان، تهران، زرین.
- میرفتاح، منصوره (۱۳۸۹). جشن‌ها و آیین‌های ایرانی از دیروز تا امروز، تهران، عالمگیر.

ویلسن (۱۳۴۷). سفرنامه ویلسن یا تاریخ سیاسی و اقتصادی جنوب غربی ایران، ترجمه و تلخیص حسین سعادت نوری، تهران، وحید.

هولستر، ارنست (۲۵۳۵). ایران در یکصد و سیزده سال پیش، ترجمه محمد عاصمی، تهران، مرکز مردم شناسی ایران- وزارت فرهنگ و هنر.

ییت، چارلز ادوارد (۱۳۶۵). سفرنامه خراسان و سیستان، ترجمه قدرت الله روشنی زعفرانلو و مهرداد رهبری، تهران، یزدان.

تجارت دریایی خلیج فارس در دوره ساسانیان

پروین علم الهدایی^۱

چکیده

این پژوهش درصدد بررسی تجارت دریای خلیج فارس در دوره ساسانیان می‌باشد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که خلیج فارس و اهمیت تجاری آن همواره مورد توجه شاهان حاکم بر ایران بود. در این میان دولت ساسانیان نیز به دلیل موقعیت استراتژیکی این منطقه و اهمیت آن در اقتصاد کشور، به این منطقه توجه ویژه‌ای داشت. این دولت از همان ابتدا با تأسیس شهرهای بندری و تصرف مناطق حاشیه‌ی خلیج فارس درصدد اعمال قدرت در این منطقه برآمد. لذا دریانوردی در خلیج فارس جزء لاینفک فعالیت تجاری و دریایی ایران در دوره ساسانیان درآمد. در این دوره تبادل کالاها در ساحل دریا و رودخانه‌ها در بین النهرین و در امتداد سواحل شمال خلیج فارس رونق بسزایی پیدا کرد و حجم تجارت ایران با کشورهای چین و سیلان و هند افزایش یافت. بنابراین به همین دلیل و با رونق تجارت دریایی، تجارت خلیج فارس اهمیت فراوان یافت و پارس به مرکز مهم در تجارت با سرزمین‌های دور و نزدیک تبدیل شد. روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی می‌باشد که از منابع تاریخی دست اول بهره برده شده است.

واژه‌های کلیدی: خلیج فارس، تجارت دریایی، ساسانیان.

^۱. کارشناسی ارشد تاریخ ایران باستان دانشگاه آزاد اسلامی واحد داراب

مقدمه

خلیج فارس از گذشته‌های بسیار دور به سبب موقع جغرافیایی ویژه و واقع شدن بر گذرگاه تمدن‌های بزرگ و نیز به عنوان یک شاهراه ارتباطی در طول دوران باستان از جهات سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی اهمیت ویژه‌ای برای ایران داشته در تمامی اعصار و قرون، عامل حیاتی و منبع اقتصادی بوده است. به سبب همین ویژگی‌ها مورد توجه اقوام و ملل مختلف قرار گرفته و قدیم‌ترین تمدن‌های بشری در سواحل آن بوجود آمدند. هر یک از اقوام و ملل جهانی که به قدرت رسیده‌اند، سعی کرده‌اند به نحوی بر این منطقه مهم نفوذ یافته و نقشه تسلط بر آن را بر سر داشته‌اند. در این پژوهش ابتدا به بررسی موقعیت جغرافیایی خلیج فارس پرداخته شده است؛ چرا که موقعیت و شرایط جغرافیایی نقش مهم و تعیین کننده‌ای در شکل دادن به تجارت، اقتصاد و اوضاع اجتماعی خلیج فارس داشته است. پس از آن سعی شده است به پیشینه تجارت دریای قبل از دوره ساسانی پرداخته شود. سپس مقوله فعالیت‌های دریایی و بازرگانی دریایی ساسانیان و تلاش‌های صورت گرفته توسط آنان در رونق تجارت دریایی در خلیج فارس به بحث کشیده می‌شود. سؤال مورد نظر در این پژوهش، این است که تجارت دریایی در دوره ساسانی نسبت به دوره‌های قبل چه تغییراتی را پشت سر گذاشته است؟

در پاسخ به سوال فوق می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که تغییر رویه تجار ایرانی و چینی در زمان ساسانیان در امر راه‌های تجارت دریایی، موجب شد که دریانوردان چینی در این زمان به سوی خلیج فارس حرکت کنند و تجارت دریایی خلیج فارس با چین در دوره ساسانیان نسبت به دوره قبل وسیعتر و گسترده‌تر شد.

روش تحقیق در این پژوهش، نظری (توصیفی - تحلیلی) بوده و مبتنی بر روش کتابخانه‌ای می‌باشد که از منابع متقدم و پژوهش‌های معاصر (جدید) نیز استفاده شده است. بنابراین هدف این پژوهش، بررسی تجارت دریایی خلیج فارس در دوره ساسانیان می‌باشد.

موقعیت جغرافیایی خلیج فارس

خلیج فارس با حدود ۲۲۶ هزار کیلومتر مربع وسعت در جنوب کشور، بین ایران و شبه جزیره عربستان واقع شده، و با دریای مکران (عمان) به وسیله تنگه هرمز در مجاورت آن قرار دارد. خلیج فارس بین ۲۴ تا

۳۰ درجه و ۳۰ دقیقه عرض شمالی و ۴۸ تا ۵۶ درجه و ۲۵ دقیقه طول شرقی از نصف النهار گرینویچ قرار دارد. (وثوقی، ۱۳۸۴، ۸) فاصله عرض خلیج فارس بین ۱۸۵ تا ۲۳۳ کیلومتر متغیر است. (حافظ نیا، ۱۳۷۱، ۱۶) عمیق ترین نقطه آن در حدود پانزده کیلومتری تنب بزرگ قرار دارد و ۹۳ متر است. (جعفری، ۱۳۶۳، ۵۸) خط القعر ناودیس خلیج فارس نزدیک ساحل ایران است که پس از عبور از مابین جزایر تنب و فارو در منطقه هرمز به سمت ساحل شبه جزیره المسندم کشیده می شود. (حافظ نیا، ۱۳۷۱، ۱۶) اطراف ساحل خلیج فارس در تمام جهات کم عمق است و در تقسیم بندی دریاها در ردیف دریاهای کم عمق قرار می گیرد. توده های مرجانی که در اعماق آب های خلیج فارس به فراوانی و بیشتر به موازات ساحل یافت می شوند، از عمق آب می کاهند. (تکمیل همایون، ۱۳۸۰، ۱۱)

عمق آب در سواحل ایران بیشتر از دیگر کرانه هاست و از این رو احداث بندر و اسکله در بخش های شمالی به سهولت انجام می پذیرد و کم خطرتر از دیگر مناطق است. این ویژگی مهم باعث شده تا در طول هزاران سال گذشته بنادر شمالی خلیج فارس از رونق و آبادی بیشتر برخوردار باشند. (وثوقی، ۱۳۸۴، ۹) از لحاظ زمین شناسی، هر چه از بین النهرین به طرف ایران پیش می رویم، زمین ها جوانتر هستند. پژوهش های زمین شناسی نشان داده که خلیج فارس در دوره سوم زمین شناسی به وجود آمده و روزگاری برخی از جزایر آن آتشفشانی بوده است. (تکمیل همایون، ۱۳۸۰، ۱۱-۱۲) در دوران باستان یعنی مدت ها قبل از آنکه اقوام کلدانی و ایلامی در جلگه های حاصلخیز عراق و خوزستان کنونی مستقر شوند و به تشکیل دولت و تاسیس تمدن موفق آیند از حوالی بلاد شمال الجزیره یعنی از حدود شهرهای سنجار و سامره و هیت (در عراق) و از دامنه های غربی و کوه های بختیاری و دامنه های جنوبی پشتکوه یعنی حوالی بهبهان و رامهرمز و دزفول شروع می شده است و تمام جلگه های امروزی عراق عرب و خوزستان در زیر آب های آن پنهان بوده و رودخانه های کارون و آبدیز و کرخه و دجله و فرات بدون آنکه هیچ یک به دیگری بپیوندند جدا جدا به آن دریا می ریخته اند. (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۴، ۱)

اهمیت خلیج فارس بیشتر به جهت ارتباط با اقیانوس هند است، اگر تنگه ی هرمز که وسیله ی ارتباط این دو قرار گرفته، نمی بود، خلیج فارس به صورت مردابی کم عمق در می آمد. (اقتداری، ۱۳۴۵، ۷)

تجارت دریایی خلیج فارس در دوره‌های حکومت‌های متقدم

تجارت دریایی خلیج فارس در دوره هخامنشیان

با تأسیس امپراتوری کوروش کبیر در سال ۵۵۰ ق. م و سپس دوران حکومت کمبوجیه و داریوش زویای تاریخ خلیج فارس روشن‌تر می‌گردد. هخامنشیان کلیه آسیای غربی و مصر را به یک امپراتوری پایدار و ماندگار و یکپارچه تبدیل کردند (سیوری، ۱۳۷۷، ۱۳). با ظهور این سلسله مرزهای ایران در ضلع جنوبی خلیج فارس و دریای عمان مستحکم شد و کرانه‌های خلیج فارس در شمال و جنوب تنگه هرمز به بخشی از ساتراپی چهاردهم دولت هخامنشی تبدیل شد (پیرنیا، ۱۳۷۰، ۱۳۷۴).

پرفسور هادی حسن معتقد است که: «هخامنشیان به دریا کشیده نشدند، بلکه به سوی آن رانده شدند، زیرا پارسیان که از راه خشکی به فارس کوچانیده شده بودند، مردمی کشاورز یا چوپان بودند و با امور دریایی آشنایی نداشتند، اما هنگامی که امپراتوری خشکی ایران تا به سواحل آسیای صغیر گسترش یافت و با قدرت دریایی یونان و مصر مواجه گردید، دیگر نمی‌توانست کسب قدرت دریایی را به تأخیر اندازد» (حسن، ۱۳۷۱، ۵۰). در مورد این اظهار نظر باید گفت، آنچه مسلم است اینکه ایرانیان بخصوص پارس‌ها مدت‌ها قبل از روی کار آمدن شاهنشاهی هخامنشی خلیج فارس را می‌شناختند، آشنایی ایرانیان به دریانوردی و سکونت آن‌ها در خلیج فارس باعث شد که آنان به اهمیت تجارت دریایی پی ببرند و از دوران کوروش، اقداماتی را در جهت تسهیل بازرگانی به انجام رسانند، چنانکه هرودوت تصریح می‌کند که در نواحی اطراف خلیج فارس، مراکز مهم تجارتی وجود داشته و هخامنشیان به این امر توجه خاصی داشته‌اند. (هرودوت، ۱۳۶۸، ۲۲۴-۲۲۶)

قابل ذکر است که در ابتدای دوره هخامنشی در بخش تجارت دریایی خلیج فارس رکود حاصل شد که علت آن این بود که سوداگران برای مدتی متوجه بحر احمر شدند و از دیگر سو از پارسیان می‌ترسیدند که ایالت مرزی آنها از ناحیه خلیج فارس مورد هجوم اقوام بیگانه قرار گیرد. (ویلسن، ۱۳۶۴، ۴۷) اگرچه پیرنیا معتقد است که تجارت از راه خلیج فارس اگر هم کم شده باشد، هیچگاه در این زمان متوقف نشده و بنادر ایران همچنان از راه بابل با هند ارتباط داشته‌اند. (پیرنیا، ۱۳۷۰، ۱۵۱۰/۲) دیری نپایید که با استقرار دولت هخامنشی به تدریج خلیج فارس رونق خود را بازیافت، چنانکه ویلسن از ارتباط دریایی بین بنادر خلیج فارس با دریای هند اشاره می‌کند. (ویلسن، ۱۳۶۴، ۴۸)

دولت هخامنشی با پیروزی بر دولت‌های بین‌النهرین و سلطه بر کناره‌های شمالی و جنوبی دریای پارس، به واقع وارث بازرگانی دریایی و راه تجارت خاور با باختر شد. اهمیت راه آبی خلیج فارس و نگهداری امنیت آن بر کوروش کبیر واضح بود، زیرا تجارت بین منطقه هند، آفریقای خاوری، دریای پارس و کشورهای پیرامون آن سود سرشاری نصیب بنادر و جزایر مجاور دریای پارس می‌ساخت.

کوروش کبیر در ادامه فعالیت‌های خود، پس از آنکه توانست بر بابل و ایلام پیروز گردد، شهر شوش را به جای بابل مرکز بازرگانی خارجی ایران و خاور و باختر قرار داد تا کشتی‌ها به رود کارون داخل شوند و کالاهای خود را در شوش تخلیه کنند. از طرفی نیز با ایجاد راه شوش، بابل و سارد به طول ۱۲۰۰ کیلومتر، شوش، اکباتان و باختر، دسترسی کشورهای تابع شاهنشاهی ایران را در فاصله دور قرار داشتند، ممکن ساخت. (امیرابراهیمی، بی تا، ۵۷-۵۹)

با روی کار آمده داریوش کبیر اقدامات وی خلیج فارس را وارد مرحله‌ای دیگر نمود. داریوش برای نگهداری و نظم خلیج فارس و دریای پارس به ساختن گروهی از ناوگان مجهز جنگی و به حمایت از بازرگانی، خود درصدد بر آمد از کارشناسان فینیقی برای ساختن کشتی‌های تجاری و ناوگان جنگی استفاده کند و به همین منظور تعداد زیادی ناوگان جنگی و بازرگانی برای ایران ساختند که توانست داریوش را بر دریاها مسلط کند. (میریان، بی تا، ۲۷) ریچارد فرای اگرچه هخامنشیان را نخستین ترویج‌کنندگان بازرگانی خشکی و دریا می‌داند اما در ادامه می‌افزاید که پارسیان هرگز دریانوردان کارآمدی نشدند و این کار را به ملت ای فرودست خود محول کرده بودند. (فرای، ۱۳۴۴، ۱۸۲)

اقدام داریوش بزرگ در ایجاد آبراهی بزرگ برای اتصال دریای سرخ به دریای مدیترانه، اهمیت توجه به دریانوردی و تجارت دریایی را در نظر ایرانیان نشان می‌دهد. در کتیبه‌ای که از داریوش در تنگه سوئز پیدا شده است، تلاش‌های دریانوردی ایرانیان را در منطقه خلیج فارس نشان می‌دهد که خود می‌تواند گواه بر اهمیت و رونق سواحل خلیج فارس در این ایام باشد. اشاره مورخان جغرافی‌دان عهد باستان و نیز ذکر نام سینوس پرسیکوس به دریای این ناحیه و همچنین قید دقیق نام خلیج فارس در اولین نقشه جهان متعلق به طالس و نیز نقشه هکاتوس، می‌تواند (سحاب، ۱۳۶۷، ۴۰۳) نشانگر رونق و آبادانی منطقه جنوبی ایران و وجود ارتباط دریایی این منطقه، با نقاط دیگر جهان باشد. (افشار سیستانی، ۱۳۷۲، ۸۶)

قدر مسلم اقدامات داریوش در جهت تسهیل امور تجارت دریایی نخستین تأثیراتش را در رشد و آبادانی و رونق خلیج فارس و جزایر و بنادر آن برجای گذاشت. با حفر کانال سوئز کشتی‌ها و دریانوردان کالاهای خود را به طور مستقیم به بنادر دریای مدیترانه حمل نمایند و از آن طرف نیز فرآورده‌های مورد نیاز خود را تأمین کنند. همچنان که گیرشمن اعتقاد دارد که در عهد هخامنشی به دلیل وجود مسکوکات، تجارت بری و بحری به نواحی بعید کشیانیده شد. تجارت جهانی به نقاط دیرتر حتی دانوب و رن رسیده است و حتی هندوستان و سرانندید در این عهد ادویه پوست‌های نباتات و فلفل صادر می‌کردند و ملاحان یونانی، فینیقی و عرب ارتباط میان هند، خلیج فارس، بابل، مصر و بنا در بحرالروم را تأمین می‌کردند و سکه‌های مکشوفه، وسعت تجارت در این عهد را نشان می‌دهد. وی در ادامه می‌افزاید که خمره‌هایی که در آن شراب، روغن، دارو و عسل‌حمل می‌شده دلیل بر روابط تجاری با غرب بوده، در خود ایران به دست آمده است. (گیرشمن، ۱۳۴۹، ۲۰۶)

بدون شک حفر کانال سوئز هم جهت ارتباط دریایی و تجارت ملل با هم بوده است (داندامایف، ۱۳۵۸، ۴۸) چنین به نظر می‌رسد که با روی کار آمدن امپراتوری هخامنشی و گسترش قدرت آنان به سوی سواحل مدیترانه و دریای سرخ، لزوم توجه به تجارت دریایی و بویژه سواحل و بنادر در خلیج فارس بیش از پیش مطرح شد. اقدامات کوروش و داریوش باعث ایجاد امنیت در نواحی ساحلی و تسهیل مراودات اقتصادی و تجاری شد. به بیان دیگر، در این دوره تجارت در سواحل خلیج فارس بر سواحل و بنادر مدیترانه پیشی گرفت. با حفر کانال مصر این بنادر و جزایر خلیج فارس بودند که در سایه امنیت بوجود آمده توسط امپراتوری هخامنشی بیشترین سهم را در تجارت دریایی دارا بودند. بخصوص تجارت با دریای هند حائز اهمیت فراوانی بود. (عبداللهی و بهاروندی، بی تا، ۱۲۶)

تجارت دریای خلیج فارس در زمان سلوکیان

پس از فروپاشی امپراتوری هخامنشی و پیروزی‌های اسکندر و مهاجرت عده‌ای از یونانی‌های هلنی تاجر پیشه به ایران، قابلیت‌های تجاری ایران به عنوان پل ارتباط شرق و غرب بیشتر مورد توجه قرار گرفت. نثارخوس سردار اسکندر در اقیانوس هند و دریای عمان اطلاعات جدیدی را در اختیار اسکندر قرار داد. (گیرشمن، ۱۳۷۲، ۲۷۸)

نئارخوس در یادداشت‌های سفر خود، در مورد تجارت دریایی که در آن زمان در خلیج فارس بوده، می‌نویسد: «از سواحلی که پیمودم مانند سواحل خلیج فارس پرکشت و زرع نیست، عطر و ادویه از عربستان از راه دریای پارس می‌آوردند و به بابل می‌بردند» وی هنگامی که در مسیر دریایی خود در خلیج فارس، به دماغه مسندم می‌رسد به تجارت دارچین و ادویه در این مسیر اشاره می‌کند. (اقتداری، ۱۳۴۵، ۵۳) اسکندر با کمک سردار خود توانسته بود، اطلاعات مشروحی در مورد خلیج فارس و صدف و مروارید آن به دست آورد. نئارخوس، وظیفه داشت با کشتی‌های خود از مصب رود سند بگذرد و به سواحل مکران و تنگه هرمز برود، آنگاه وارد خلیج فارس شده، درباره خصوصیات این دریای داخلی ایران و مردم سواحل و جزایر آن به دقت تحقیق کند. (رائین، ۱۳۵۰، ۲۲۱/۱)

با ظهور سلوکیان اهمیت خلیج فارس و دریای عمان در تحولات اقتصادی ایران حفظ گردید. به روایت، مردمان ساکن در سواحل اقیانوس هند و دریای عمان در مناصب خود ابقا گردیدند. آنتیوخوس چهارم به منظور تأمین امنیت کشتی رانی در خلیج فارس بر عمان و کرمانیه در جنوب شرقی ایران استیلاء یافت و قرارگاه‌های حفاظتی در این مناطق برپا کرد. (چمنکار، ۱۳۸۵، ۱۸۶)

سلوکوس یکم شخصی به نام مگاستن را از راه خلیج فارس به هند فرستاد. او نخستین کسی بود که مطالبی را از بازرگانانی که به آنجا رفت و آمد می‌کردند، به دست آورده بود، از اینرو می‌توان دریافت که سوداگری دریایی خلیج فارس و شرق دور در این زمان وجود داشته است. (ویلسن، ۱۳۶۴، ۵۶)

سلوکیان به قابلیت‌های تجاری خلیج فارس توجهی خاص مبذول داشتند. تهیه تجهیزات مهمی در خلیج فارس که برقراری ارتباط با هند و بحر احمر را تسریع می‌نموده است و حتی شهرهایی در سواحل خلیج فارس، از جمله بوشهر امروزی (انطاکیه پارس)، در همین راستا بنا گردیده است. (گیرشمن، ۱۳۷۲، ۲۷۸)

جانشینان اسکندر در ایران به اهمیت خلیج فارس به خوبی آگاه بودند و توانستند در کرانه‌های خلیج فارس ۹ شهر بنا کنند که از جمله می‌توان به انطاکیه پارس اشاره کرد. این شهر بی تردید در زنجیره بازرگانی روزگار هژمونی یونانیان حلقه اتصال مهمی بوده است. (جی بویل، ۱۳۶۸، ۴۱۲/۳) با مرگ اسکندر عملاً نقشه‌های او درباره گسترش و توسعه تجارت بابل و خلیج فارس متوقف شد و جانشینان او بخاطر درگیری‌ها و کشمکش‌هایی که بر سر جانشینی با هم داشتند، چندان توجهی به امور تجارتهای منطقه‌ای از خود نشان ندادند و این بی‌توجهی که سلوکیان به امور تجارت در خلیج فارس از خود نشان دادند، سبب شد که با استقرار بطلمیوس،

پیفانس سردار اسکندر در مصر و تأسیس سلسله بطالسه و عدم وجود قدرتی سرنوشت‌ساز در منطقه خلیج فارس، در راستای بهبود امر تجارت، همگی دست به دست هم داد تا در طی قرون سوم و دوم قبل از میلاد بنادر دریای سرخ و دریای مدیترانه با حمایت کامل حکام بطالسه نقش اساسی را در تجارت دریایی شرق و غرب به عهده بگیرند. (وثوقی، ۱۳۸۴: ۴۸)

تجارت دریایی خلیج فارس در دوره پارت‌ها

در روزگار اشکانیان تمام سواحل شرقی شبه جزیره عربستان و عمان بخشی از خاک ایران به شمار می‌رفت. در ایران این دوره که با تجاوز سیاه پوستان به سواحل خلیج فارس تشدید شده بود، دولت پارت ناگزیر به لشکرکشی به عمان و امارات متصل (امارات متحده عربی کنونی) و تصرف کامل آن و شکست مهاجمان شد. (چمنکار، ۱۳۸۵، ۱۸۶)

ایرانیان در زمان اشکانیان پیشرفت چشمگیری در کار دریانوردی داشتند و بندرهای پروتقی در کرانه‌های شمال و جنوب خلیج فارس ساختند. آثاری که آنان در تاریخ دریانوردی انسان متمدن برجای گذاشتند، فراوان و هنوز قابل تشخیص است. نه تنها آنان راههای دریانوردی را کشف کردند و روی نقشه آوردند و راهنماها را درست کردند و ناوهای استواری برای دریانوردی به آبهای خاورزمین افکندند، بلکه برخی نام‌های فارسی را در کار دریانوردی به کار گرفتند که همچنان در زبانهای خاور و باختر گیتی زنده است. (مجته‌زاده، ۱۳۵۴، ۲۲)

در روزگار پارتیان اهمیت تجارت دریایی خلیج فارس بسیار مرود توج بوده است. حقوق گمرکی، بازرگانی از مهم‌ترین درآمدها برای خزانه شاهی بوده است. پارتیان بجز جاده مهم تجاری که از فرات آغاز می‌شد و به سوی ترکستان و چین ممتد می‌گردید و به جاده ابریشم می‌پیوست، راه دیگری را که از آسیای صغیر آغاز شده و با عبور از سوریه و بین‌النهرین به خلیج فارس منتهی می‌شد، تحت نظارت داشتند. (دوازده امامی، ۱۳۸۷، ۷۴)

بازرگانی و دریانوردی ایرانیان در این دوره پیشرفت زیادی کرد و با رومیان در همه جا رقابت می‌کردند. رفتار دولت اشکانی با بازرگانان خارجی نسبت به رفتاری که دولت روم به آنها می‌نمود، خیلی بهتر بود (صادق نشات، ۱۳۴۴، ۶۱). تجار پارتی یا افرادی که از طرف آنها عمل می‌کردند، کنترل و مبادله کالا از راه خشکی از غرب به شرق و بالعکس را برعهده داشته‌اند، رومیان به نوبه خود می‌دیدند، تجارت شرقیان وابسته به دلالان

پارتی شده است و در عین حال حمل و نقل دریایی ارزانتر می‌شود، کوشیدند راه دریایی را برای ارتباط با عربستان و هند و چین انتخاب کنند. با وجود این، به دلایل متعدد تجارت دریایی هرگز نتوانست کاملاً جانشین تجارت زمینی شود، غیر از جاده‌ای که از سوریه به بین‌النهرین و ایران و از آنجا به چین راه داشت (جاده ابریشم) بخش مهمی نیز از طریق دریا- خشکی انجام می‌گرفت. یعنی راه سوریه به بین‌النهرین و از آنجا از طریق دریا به هندوستان و از آنجا از راه خشکی به شرق دور. (ویستهورف، ۱۳۷۷، ۱۵۸) راه دریایی بازرگانی که از خلیج فارس آغاز می‌شد، در این زمان اهمیت فوق‌العاده‌ای داشت. کشتی‌هایی که در خلیج فارس رفت و آمد می‌کردند، تا جزیره سیلان و جزایر هند شرقی و حتی سواحل چین پیش می‌رفتند و ناخدایان و ملاحان ایرانی مهارت و قدرتی یافته بودند که هیچ کس را یارای رقابت با آنان نبود و حتی بر پیشینیان خود یونانی‌ها، فینیقی‌ها و مصری‌ها نیز برتری داشتند. (رائین، ۱۳۵۰، ۲۲۹/۱) بعضی از محققین معتقدند که در این دوره، تجارت دریایی، دریای سرخ نسبت به خلیج فارس پیشی گرفته بود. (هادی حسن، ۱۳۷۱، ۹۶)

قابل ذکر است که در دوره اشکانیان خلیج فارس شکل یک منطقه ترانزیک کالا را داشت، زیرا تسهیلات بسیاری برای بازرگانان خاور و باختر فراهم کردند و شهرها و بندرهای دریایی پارس گمرک خانه دایر و از کالاهای وارده و صادره برابر ده درصد ارزش آن عوارض دریافت داشتند و چون درآمدهای خود را از محل وصول خراج ارضی و عوارض گمرکی به دست می‌آوردند، همواره سعی داشتند که صلح، امنیت و آزادی و دادوستد تجاری در قلمروشان نگهداری شده تا درآمدهای گمرکی کاهش نیابد. (امیرابراهیمی، بی تا، ۵۹)

اما شروع تجارت در حجم کلان میان چین و غرب باید در عهد مهرداد دوم وقتی صورت گرفته باشد که یک هیئت چینی به دیدار پارتیان آمد. (شیپمان، ۱۳۸۶، ۱۱۳) چنانکه براساس نوشته‌های چینی، پیشینه روابط تجاری خلیج فارس با چین به عهد اشکانیان باز می‌گردد. (خلیفه، ۱۳۸۷، ۲)

باز شدن جاده ابریشم در زمان مهرداد دوم و عواید حاصل از تجارت آن دولت پارت را بر آن داشت تا از طریق دریا به مانند راههای زمینی تجارت آن را به خود اختصاص دهد. به همین جهت بنادر جنوبی خود را سروسامان داده و از طریق آنها به خصوص بنادر آپولوگوس در ساحل فرات و خاراکس با هندوستان به تجارت ادویه و ابریشم پرداختند و جالب اینکه کشتی‌های پارتی مسیر آبی خاراکس تا مصب رودخانه سند را چهل روز می‌پیمودند. (خدادایان، ۱۳۸۰، ۱۸۷) گفته می‌شود، چون ایرانیان تمایل نداشتند که چینی‌ها به راههای دریایی که به روم می‌رسید، آشنایی یابند و همچنین نمی‌خواستند روم از راه ایران با چین مناسبات بازرگانی

برقرار کند، لذا سعی آنها بر این قرار گرفت که خود تجارت چین را از راه زمین - دریایی در دست داشته باشند. (گوتشمید، بی تا، ۲۷۷) دولت اشکانی به گونه‌ای عمل می‌کرد که راه روم باستان را به چین نشان ندهد و وی را به سواحل خلیج فارس رهنمون می‌کرد و آن را به عنوان دریای مغرب به او رهنمون می‌کرد. در این دوران خاراکس و توج هر دو در کنار خلیج فارس دو بندر مهمی بودند که با هند و آفریقا دادوستد تجاری داشتند. (مظاهری، ۱۳۷۷، ۵۹۸/۲)

تجارت دریایی خلیج فارس در دوره ساسانیان

هرچند در دوره ساسانیان، قلمرو ایرانیان از حیث فتوحات و جهانگیری به پایه دوره هخامنشی نمی‌رسید و امپراطوری آنان وسعت و پهناوری دوران کورش و داریوش را نداشت؛ ولی بدون شک تمدن این دوره بیش از نیاکان قدیم خویش به دنیا و اوضاع آن آشنائی و بستگی پیدا کرده بود، و در کارها و شئون مختلف و از جمله بازرگانی، که مستلزم مسافرت به کشورهای دور دست از راه خشکی و دریا بود، ورزیده‌تر و بی‌باک‌تر شده بودند. در همین دوره بود که ملوانان و ناخدایان ایرانی، خلیج فارس را که در حکم دریای داخلی ایران به شمار می‌رفت، پایگاه آمد و شد کشتی‌های خود قرار داده بودند. داستانهای افسانه‌ای مانند سندباد بحری و امثال آن که از اواخر سده دوم هجری شایع گردید از سرگذشتهای دوران ساسانی سرچشمه گرفته است. (نشأت، ۱۳۴۴، ۶۷)

بر طبق کتاب کارنامه اردشیر بابکان، هنگامی که اردشیر با کنیز اردوان فرار می‌کرد، در طی راه به دو زن برخورد کرد. یکی از زنان در بندی که به اردشیر می‌دهد، می‌گوید:

«بشتاب به دریا تا که دریات به چشم آید مپای، که دریات چون به چشم افتاد، رستی از بیم دشمن»

(کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۶۹، ۳۹).

گرچه مطالب کارنامه اردشیر بابکان بیشتر به افسانه می‌ماند، اما از میان سطور آن می‌توان حقایقی را کشف کرد که یکی از این حقایق، اهمیت خلیج فارس و لزوم تسلط بر آن توسط بنیانگذار دودمان ساسانی است که در کتاب کارنامه به صورت فرار اردشیر به سمت دریا برای رهایی از دست اردوان اشکانی و مبارزه وی با حکمرانی به نام هفتواد که حکمران سواحل دریا است، جلوه گر می‌شود.

پادشاهان ایران (خصوصاً بنیانگذاران سلسله‌ها) به دلیل واقع شدن سرزمین تحت حکومتشان در منطقه‌ای خاص و محصور بودن در میان مرزهای بحرانی شرقی، شمالی و غربی و جنوبی نسبت به دیگر حکمرانان جهان باستان دیدی متفاوت نسبت به سیاست، حکومت، اقتصاد و جامعه داشتند. آنان ناچار بودند در این چهارراه جهانی برای بقا و ادامه حیات، تمامی جوانب را در تمام مرزهای گسترده سرزمین خود در نظر بگیرند. همین دلیل یکی از دلایل بسیاری بود که پادشاهان ایران را ناچار می‌کرد علاوه بر پادشاه و نماینده خدا در روی زمین بودن، یک سردار جنگی بزرگ، یک سیاستمدار برجسته و یک استراتژیست بین‌المللی نیز باشند که البته در پشت همه این خصوصیات نباید یک بازرگانی تیزهوش را نیز از یاد برد.

در پی این موضوع اکثر شاهان ایران در پی یافتن راهی برای کاهش هزینه‌ها و نیروها در دفاع از سرزمینشان بودند. در این میان می‌توان از کوروش بزرگ بنیانگذار هخامنشیان و توجه وی به مرزهایی که به طور طبیعی یک دفاع استراتژیک را به حکمران و سرزمینش ارائه داد، نام برد. (محمود آبادی، ۱۳۸۷، ۲۴)

اردشیر پاپکان (۲۴۲-۲۲۴ م) پس از طغیان بر علیه خاندان اشکانی قبل از آنکه با آخرین شاهنشاه اشکانیان یعنی اردوان پنجم (۲۲۴-۲۱۶ م) پنجه در پنجه افکند، لازم دید تا برخی حکمرانان اطراف مقر خود را مطیع کرده تا از پشت سر خود مطمئن گردد. وی پس از سرکوب برخی از این حکمرانان توجه خود را به کرمان و سواحل دریایی آنجا نمود (در روزگار ساسانیان استان هرمزگان متعلق به کرمان بود) در آنجا با حکمرانی که بنا به گفته طبری مردم او را می‌پرستیدند، جنگید (نولدکه، ۱۳۶۰، ۴۵) و وی را شکست داده و به جای وی جانشینی از جانب خود گماشت. (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۶۹، ۴۵ و ۴۶).

این اولین رویکرد اردشیر به جانب خلیج فارس بود. این حادثه در روایت کارنامه اردشیر پاپکان به صورت نبرد ارد شیر با هفتواد یا هفتان بخت ذکر شده است. (همان، ۴۹) در این روایت اردشیر به آن آسانی که منابع می‌گویند، بلکه با زحمت و سختی بسیار پس از دو بار جنگیدن توانست که هفتان بخت را شکست دهد. (همان، ۴۷)

کارنامه ذکر می‌کند که در میان لشکریان هفتان بخت که به جنگ اردشیر آمده بودند، تازیان و عمانیان نیز وجود داشتند. (همان، ۴۹) وجود تازیان (اعراب) و عمانیان یادآور این مطلب است که هفتان بخت نه تنها بر سواحل شمالی خلیج فارس که بر سواحل جنوبی این خلیج نیز تسلط داشته است و بدین ترتیب تجارت پرسود خلیج فارس را کاملاً در دست داشته. چه احتمال می‌رود که اردشیر هم برای ایمن شدن از پشت سر خود (برای

جنگ با اردوان) و هم برای کسب غنیمت و به دست آوردن یک منبع بزرگ اقتصادی دست به این کار زده باشد. چرا که تا زمانی اردشیر در پارس می ماند، منبع درآمدی برای ادامه جنگ با اردوان یا دیگر حکمرانان اشکانی نمی داشت. تمامی منابع ذکر می کنند که حکمرانی را که اردشیر در سواحل دریای پارس شکست داد، دارای گنجینه های بسیار بود. (بلعمی، ۱۳۸۰، ۶۲، ابن اثیر، ۱۳۴۷، ۴۴۳/۱) از سویی دیگر مناطق ساحلی خلیج فارس به راحتی می توانست امنیت داخلی پارس را به خطر اندازد، چرا که دیدیم حتی آن سوی خلیج نیز در قلمرو هفتان بخت بوده و وی می توانست با سپاهی بزرگ به راحتی به درون پارس رخنه کند.

اگر اردشیر پاپکان قبل از جنگ با اردوان به سرکوبی هفتان بخت اقدام نمی کرد، زمانی که در حال جنگ با اردوان بود، پارس به راحتی به تصرف این حکمران ساحلی در می آمد. این موضوع کاملاً از متن کارنامه اردشیر پاپکان مشخص است. جایی که اردشیر در ابتدا قصد دارد به سمت ارمنستان و آذربایجان (آذربایجان) رود اما می اندیشد که ابتدا باید کار پارس را پیراسته دارد و از دشمنان آسوده گردد. (کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۶۹، ۴۷).

اردشیر پاپکان پس از این کار و سرکوب برخی حکمرانان دیگر اشکانی چون حکمران اصفهان و اهواز، (بلعمی، ۱۳۸۰، ۶۲). به جنگ سرنوشت ساز با اردوان پنجم اشکانی رفت و وی را شکست داد. پس از این کار غرب ایران را نیز تصرف کرد. در این زمان اردشیر احساس کرد که بدون وجود بنادر نظامی در سواحل شمالی و جنوبی خلیج فارس نمی تواند کنترل نیرومندی بر این دریا داشته باشد. بنابراین ابتدا از مداین به بحرین لشکر کشید و پادشاه آنجا را که ستروک نام داشت، شکست داد و نواحی بحرین تا یمامه را تصرف کرد (بلعمی، ۱۳۸۰، ۶۴، ابن اثیر، ۱۳۴۷، ۴۴۵/۱).

وی در بحرین شهری ساخت که برخی مورخان آن را "بتن اردشیر" می نامند (اصفهانی، ۱۳۶۷، ۴۵) و دیگران نامهای دیگری چون فوران، اشتراآباد و خط بر آن می نهند. (مارکورات، ۱۳۷۳، ۹۳) پژوهشگران ذکر می کنند که شهری که اردشیر در بحرین ساخت، بنیاد اردشیر نام داشته و معتقدند که این امیرنشین به اشکانیان متعلق بوده (دینوری، ۱۳۶۶، ۶۹) که از نام حکمران آن (ستروک) نیز تا حدی این مطلب به اثبات می رسد. (مارکورات، ۱۳۷۳، ۹۳)

اردشیر در پی ایجاد بنادر نظامی - تجاری در خلیج فارس اقدام دیگری نیز انجام داد و آن لشکرکشی به منطقه - ای از سواحل اردشیر خوره به نام کوچاران بود. که در آنجا زنی پادشاهی می کرد و مردم او را می پرستیدند.

اردشیر وی را نیز شکست داد و پیروان دین وی را مطیع خود ساخت و ناحیه حرم ساحلی اردشیر خوره را تصرف کرد. (نلدکه، ۱۳۶۰، ۶۸)

بدین ترتیب تمامی خلیج فارس در قبضه قدرت ساسانیان افتاد و تجارت پرسود این منطقه کاملاً در دستان اردشیر پایکان و جانشینانش قرار گرفت. اردشیر با ایجاد پاسگاه‌های دریایی در طول سواحل دریا امنیت این منطقه را ایجاد کرد. این اقدام وی باعث گشت تا که ساسانیان از این پاسگاه‌ها مواضع بازرگانی اقیانوس هند را زیر نظارت خود بگیرند و جای پای در نواحی حاصلخیز حزموت و یمن که به عربستان سعید معروف بوده به دست آورند. (کمبریج، ۱۳۷۳، ۷۱۶/۳).

هرمز دوم (۳۰۱-۳۱۰ م) در جنگ با اعراب کشته شد. علت درگیری هرمز با اعراب این بود که اعراب بحرین را به تصرف درآورده بودند و از آنجا به حدود ایران تجاوز می‌کردند. بعد از هرمز اولین وظیفه شاپور دوم تنبیه اعراب بحرین بود، بلکه از آن جهت که این اعراب در دوره خردسالی وی در سواحل خلیج فارس تاخت و تازهای بسیار کرده و امنیت آن حدود را به شدت مختل ساخته بودند. (زرین کوب، ۱۳۶۴، ۴۴۸).

در زمان انوشیروان هیأت فرهنگی ایران به سرپرستی بزرگمهر به هند فرستاده می‌شود. کتاب کلیله و دمنه و شاید سندبادنامه و بطور حتم بازی شطرنج از جمله سوغاتهای این سفر فرهنگی است. این گروه چه از تیسفون به راه افتاده باشند و چه از جندی شاپور، ناچار در یکی از بنادر قدیمی رأس خلیج فارس وارد پهنه دریا شده‌اند و در گذر خود، ولو به منظور تهیه آب آشامیدنی، توقف کوتاهی در جزیره خارک داشته‌اند، زیرا فاصله دویست کیلومتری مصب فعلی شط العرب تا خارک برای کشتی‌های زمان ساسانیان راه چندان کوتاهی نبوده است. در همین زمان است که سربازان وی به قصد اشغال یمن و عدن از خلیج فارس می‌گذرند و مدت یک صد سال این منطقه را در اختیار خود در می‌آورند. این دسته از سربازان به احتمال قوی از راه دریا و با دور زدن جزیره العرب، خود را به یمن و عدن رسانده‌اند، چه عبور از ریگزارهای عربستان، حتی در حال حاضر نیز کار ساده‌ای نیست. لذا برای حفظ راههای دریائی ناچار بوده‌اند در جزایری مثل خارک، کیش، و اوال (نام قدیم بحرین) پادگان‌های نظامی بر پا کنند. این نفوذ و تسلط تا زمان گسترش اسلام در این نواحی همچنان ادامه داشته است و از این زمان به بعد نوبت به فتوحات مسلمانان صدر اسلام می‌رسد که خود به بحث دیگری نیاز دارد. توسعه دریانوردی ایرانیان در عصر خسرو انوشیروان نشان می‌دهد که تمامی سواحل خلیج فارس و بحر عمان تا خلیج عدن و کشور یمن تحت نفوذ و اداره دولت ساسانی قرار داشت. (شوشتری، ۱۳۵۲، ۲۰۳)

چنانکه مورخ انگلیسی در کتاب خود موسوم به سیلان آورده است: «ایرانیان در اوایل قرن ششم، تحت لوای خسرو انوشیروان، موقعیت ممتازی در شرق به دست آوردند. کشتی هایشان در بنادر هندوستان رفت و آمد می کرد و ناوگانشان در لشکرکشی‌هایی که علیه سیلان به عمل آمد به پیروزی نائل شد. این لشکرکشی بدان خاطر انجام پذیرفت تا رفتار سویی را که نسبت به هموطنانشان صورت گرفته بود تلافی کنند.» (رائین، ۱۳۵۰، ۲۵۵).

همچنین پس از کسادی جاده ابریشم و از رونق افتادن تجارت زمینی به خاطر جنگ‌های ایران و بیزانس و بالا بردن عمدی تعرفه‌های گمرکی و ایجاد تورم در قیمت ابریشم از سوی ساسانیان، امپراتور ژوستینین در پی یافتن راه‌های جدید بازرگانی به سمت دریای سرخ و اقیانوس هند کشیده شد تا از راه دریا با سرزمین‌های شرقی رابطه برقرار کند. به همین دلیل و با رونق تجارت دریایی، ایالت پارس و بنادر آن و به طور کلی تجارت خلیج فارس اهمیت فراوان یافت و پارس به مرکز مهم در تجارت با سرزمین‌های دور و نزدیک تبدیل شد. این موضوع را حجم بالای ضرب سکه در ضرابخانه‌های پارس در اواخر دور ساسانی و همچنین کشف بسیاری از سکه‌ها و مهرهایی با نام شهرهای پارس در بنادر چین و هند تأیید می‌کنند.

نکته قابل توجه در اهمیت خلیج فارس در عهد ساسانی این است که هیچ یک از دریانوردان چینی در این زمان به سوی خلیج فارس نیامدند و بالعکس بیشتر ایرانیان و حبشه‌ای‌ها در آب‌های چین و سیلان به تجارت مشغول بودند. گسترش روابط تجاری ایرانیان با چین سبب شد تا نام پوسیو یا پوسه به کشتی‌هایی که به دهانه دریای چین وارد می‌شدند، اطلاق شود. (اقتداری، ۱۳۶۴، ۶۳).

ایرانیان ابریشم خام را از چین وارد می‌کردند و بافت و رنگ آمیزی آن را خود انجام می‌دادند. (گدار، بی تا، ۲۰۳، ویلسن، ۱۳۵۹، ۱۱۵) همچنین کالاهایی چون؛ طلا، نقره، عاج، سرب، چوب صندل و منسوجات مختلف توسط ایرانیان از هند و با مقدار کمتری از سرزمین‌های عربستان به سرزمین چین فرستاده می‌شد که در تواریخ دودمان چینی به کالاهای پوسی معروف شده بودند. (هادی حسن، ۱۳۷۱، ۱۳۲)

در جنوب شرق چین در سه محل سکه‌های ساسانی کشف شده که از آمدن کشتی‌ها از خلیج فارس به این نقاط حکایت دارند. این سه محل عبارتند از: کوکوگنگ، بینگ داک و سویی کای که با خلیج فارس روابط بازرگانی داشتند. تعداد فراوان سکه‌های متعلق به اواخر سده‌های پنج تا هفتم میلادی، از اهمیت خلیج فارس در اواخر دوره ساسانی حکایت دارد. تاریخ سکه‌ها نشان می‌دهد که آنها در دوره چی (۴۹۷-۵۰۱م) در استان ساحلی کوکو گنگ و بینگ داک مورد استفاده قرار گرفته اند. سکه‌های قباد یکم (۴۸۸-۵۳۱) در استان ساحلی

گوانگ دونگ پیدا شده‌اند. علائم ضرب آنها نشان می‌دهد که از ایالت پارس و مناطق مجاور آن هستند و به احتمال زیاد از راه دریا به آنجا رسیده‌اند. (daryae, 2003, 14)

مسیر دیگری که مورد توجه دریانوردان عصر ساسانی قرار داشت سواحل شرقی آفریقا بود. کشتی رانی میان خلیج فارس و شرق آفریقا از زمان ساسانیان همواره رو به رشد بوده است. میان پادشاه ساسانی و سلطان زنگبار روابط تجاری برقرار بوده است. (فهمی، ۱۳۵۷، ۱۰) آنان از آفریقا انواع چوب‌های گران بها و عاج به ایران می‌آوردند. (اکبری، ۱۳۸۲، ۲۲۶) بنادر ایرانی در تمام دوره ساسانی از رونق قابل توجهی برخوردار بود و اهمیت خود را در عصر اسلامی نیز حفظ کرد.

در این میان نام برخی از این بنادر و مراکز نظامی در منابع زیاد به چشم می‌خورد. یکی از این بنادر ابله نام دارد که در منتهی الیه شمال خلیج فارس قرار داشته و حلقه ارتباطی میان تجارت سوریه و شام تا هند و چین بوده است (محمدی، ۱۳۷۹، ۳۶۰/۲). ابن خردادبه جغرافیدان بزرگ قرن سوم هجری وصفی از مسیر تجاری بازرگانان یهودی در آن روزگار می‌کند که طی آن در مسیر بازگشت این بازرگانان از غرب (بیزانس) به شرق چین می‌گوید:

«پس از آن به انطاکیه مراجعت می‌کنند و از راه زمین پس از طی سه مرحله به جابیه می‌رسند. پس از آن در فرات سوار کشتی می‌شوند و به بغداد می‌آیند، از بغداد با کشتی از راه دجله به ابله می‌رسند و از ابله به سوی عمان و سند و هند و چین حرکت می‌کنند. تمام این راهها به یکدیگر متصلند». (ابن خردادبه، ۱۳۷۰، ۱۲۹)

«بلاذری»، «ابله» بندر تجارتمی مهم ایران در ساحل شمالی خلیج فارس را دروازه و لنگرگاه بحرین و عمان و هند و چین دانسته است. (بلاذری، ۱۳۴۶، ۱۹۵)

«جورج حورانی» در مقایسه بین عناصر ایرانی و عرب در تجارت دریایی چنین نتیجه‌گیری کرده است: «عنصر پارسی در بندرها (بنادر عربی) نیرومند بودند و بندرها کم و بیش جزء قلمرو شاهنشاهی ساسانی به شمار می‌رفت. بسیاری از عرب‌های ازدی عمان به دین مزدایی گرویدند. در بندر «ابله» مردم کرانه نشین آمیخته‌ای از پارسیان و عرب‌ها بودند». (حورانی، ۱۳۳۸، ۶۱)

مرکز دیگر مهم نظامی- تجاری خلیج فارس را عمان ذکر می‌کنند. ایرانیان آن را «مُزون» می‌نامیدند که پایتخت آن صعار یا شعار بوده است. (مارکورات، ۱۳۷۳، ۹۵) اردشیر پاپکان قبیله‌ای از عرب را به آنجا

کوچاند که در کار ملاحی و جاشویی کشتی کار کنند. (محمدی، ۱۳۷۹، ۱۱۶/۳). صعار مرکز بزرگ بازرگانی ایرانیان در عمان بود که برای حفظ آن پادگانهایی نیز در آنجا ایجاد شد. (کمبریج، ۱۳۷۳، ۷۱۷/۳). به دلیل موقعیت برجسته عمان در مسیر بازرگانی خلیج فارس این منطقه به یک مرکز نیرومند اقتصادی مبدل شد به طوری که اصطخری جغرافیدان قرن سوم و چهارم هجری در مورد آن می‌گوید که در عمان و بر کرانه دریای فارس هیچ شهری آبادان تر و توانگرتر از صعار نیست. (اصطخری، ۱۳۷۰، ۲۷)

این تسلط ساسانیان بر خلیج فارس و اهمیتی که به آن می‌دادند تا پایان روزگار آنان ادامه داشت و رقیب تجارت دریایی رومیان از طریق تنگه باب المندب و دریای سرخ بود. ادامه برتری ساسانیان بر خلیج فارس و مسیرهای دریایی این دریا با نقاط تجاری مشرق به آنجا کشید که برخی مورخان گمان می‌کردند که ایرانیان در زمان انوشیروان سرتیپ (سیلان) را به تصرف درآورده‌اند. (اصفهان‌ی، ۱۳۶۷، ۵۶). در حالیکه ایرانیان هیچگاه به آنجا لشکرکشی نکردند؛ بلکه این قدرت اقتصادی ایرانیان بود که در آن نواحی قدرت نمایی می‌کرد. این اقتدار تا بدانجا کشید که حتی ایرانیان در تجارت ابریشم و کالاهایی که از هند به حبشه نیز می‌آوردند، دخالت کنند. روایت مستقیم پروکوپیوس مورخ بیزانسی در قرن ششم میلادی حاکی از تسلط بازرگانان ایرانی بر تجارت حبشه دارد. با دخالت مستقیم در خرید ابریشم از هند و کوتاه کردن دست بازرگانان دیگر این اقتدار و تسلط بر دریاها از جمله خلیج فارس را ساسانیان مدیون بنیانگذار بزرگ خود اردشیر پاپکان بودند. کسی که از زمان خود جلوتر بود و همواره به فرداها فکر می‌کرد. (عباس، ۱۳۴۸، ۱۷۹)

همچنین وجود گارگاه‌های کشتی سازی و در بندر سیراف و شهر اردشیرخوره همه حکایت از تجارت فعال و پر رونق خلیج فارس با اقصی نقاط دارد. «گابریل فراند» براساس شواهد زبان شناسی و در یک تحقیق به یاد ماندنی، تفوق عنصر ایرانی را بر تجارت دریایی پیش از اسلام و تأثیرش را بر ادبیات تجاری عرب نشان داده است. او در این باره می‌نویسد:

«به یقین می‌توان گفت که سفرهای دریایی پیش از سده نهم میلادی تنها به وسیله دریانوردان

ایرانی انجام گرفته و آنها در تجارت با خاور دور مقدم بر اعراب بوده‌اند». (ریکس، ۱۳۵۱، ۱۲۴)

اشپولر رونق زبان فارسی را به عنوان زبان داد و ستد، دلالت بر برتری ایرانیان در تجارت دریایی دانسته است. (اشپولر، ۱۳۷۷، ۲۷۱)

نتیجه

خلیج فارس و اهمیت استراتژیک تجاری آن همواره مورد توجه سلاطین حاکم بر ایران بود؛ در میان دولت ساسانیان نیز این قاعده مستثنی نبود، به طوری که آنان از همان ابتدای تأسیس حکومت به این منطقه و تجارت آن اهمیت ویژه‌ای قائل شدند. چنانکه اردشیر اول در پی ایجاد بنادر نظامی - تجاری در خلیج فارس اقدام به تأسیس شهرهای بندری و لشکرکشی به منطقه‌ای از سواحل خلیج فارس نمود.

نکته قابل توجه در اهمیت خلیج فارس در عهد ساسانی این است که در این دوره ملوانان و ناخدایان ایرانی، خلیج فارس را که در حکم دریای داخلی ایران به شمار می‌رفت، پایگاه آمد و شد کشتی‌های خود قرار دادند و حجم معاملات تجاری ایران با کشورهای چین و سیلان و مناطق اقیانوس هند افزایش یافت. به طوری که گسترش روابط تجاری ایرانیان با چین سبب شد تا نام پوسیو یا پوسه به کشتی‌هایی که به دهانه دریای چین وارد می‌شدند، اطلاق شود. ایرانیان ابریشم خام را از چین وارد می‌کردند و بافت و رنگ آمیزی آن را خود انجام می‌دادند. همچنین کالاهایی چون؛ طلا، نقره، عاج، سرب، چوب صندل و منسوجات مختلف توسط ایرانیان از هند و با مقدار کمتری از سرزمین‌های عربستان به سرزمین چین فرستاده می‌شد.

مسیر دیگری که مورد توجه دریانوردان عصر ساسانی قرار داشت سواحل شرقی آفریقا بود. کشتیرانی میان خلیج فارس و شرق آفریقا از زمان ساسانیان همواره رو به رشد بوده است. میان پادشاه ساسانی و سلطان زنگبار روابط تجاری برقرار بوده است. بنادر ایرانی در تمام دوره ساسانی از رونق قابل توجهی برخوردار بود و اهمیت خود را در عصر اسلامی نیز حفظ کرد. این اقتدار تا بدانجا کشید که حتی ایرانیان در تجارت ابریشم و کالاهایی که از هند به حبشه نیز می‌آوردند، دخالت می‌نمودند.

نکته قابل توجه اینکه، در این دوره، به دلیل کساد جاده ابریشم و از رونق افتادن تجارت زمینی به خاطر جنگ‌های ایران و بیزانس و بالا بردن عمدی تعرفه‌های گمرکی و ایجاد تورم در قیمت ابریشم از سوی ساسانیان، امپراتوری روم به تجارت دریایی توجه ویژه نمود. بنابراین به همین دلیل و با رونق تجارت دریایی، تجارت خلیج فارس اهمیت فراوان یافت و پارس به مرکز مهم در تجارت با سرزمین‌های دور و نزدیک تبدیل شد. این موضوع را حجم بالای ضرب سکه در ضربخانه‌های پارس در اواخر دور ساسانی و همچنین کشف بسیاری از سکه‌ها و مهرهایی با نام شهرهای پارس در بنادر چین و هند تأیید می‌کنند.

منابع

- ا، جی بویل (۱۳۶۸). تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی دولت ساسانی، ترجمه حسن انوشه، ج ۳، تهران، امیرکبیر.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۴۷). تاریخ کامل، ترجمه محمد حسین روحانی، تهران، اساطیر.
- ابن خردادبه (۱۳۷۰). المسالک و الممالک، ترجمه حسین قره چانلو، تهران، مترجم.
- احسان عباس (۱۳۴۸). عهد اردشیر، ترجمه محمدعلی امام شوشتری، تهران، انجمن آثار ملی.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۷). تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- اصطخری، ابوالعباس (۱۳۷۰). المسالک و الممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی.
- افشار سیستانی، ایرج (۱۳۷۲). نام خلیج فارس بر پایه اسناد تاریخی، تهران، صدیقی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۴). مطالعاتی در باب بحرین و جزایر و سواحل خلیج فارس، تهران، اساطیر.
- اقتداری، احمد (۱۳۴۵). خلیج فارس، بی جا، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین.
- _____ (۱۳۴۵). خلیج فارس، بی جا، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری موسسه انتشارات فرانکلین.
- _____ (۱۳۶۴). از دریای پارس تا دریای چین، تهران، شرکت ایران.
- اکبری، امیر (۱۳۸۲). تاریخ اجتماعی ایران در عصر ساسانیان، مشهد، محقق.
- امیرابراهیمی، عبدالرضا (بی تا). خلیج فارس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۴۶). فتوح البلدان، ترجمه آذرنوش، تهران، بنیاد فرهنگ ایران زمین.
- بلعمی، ابوالحسن (۱۳۸۰). تاریخنامه طبری، به تصحیح محمد روشن، تهران، سروش.
- پیرنیا، حسن (۱۳۶۴). تاریخ ایران از آغاز تا انقراض ساسانیان، تهران، خیام.
- تکمیل همایون، ناصر (۱۳۸۰). خلیج فارس، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

- جعفری، عباس (۱۳۶۳). *شناسنامه جغرافیای طبیعی ایران*، تهران، انتشارات گیاتشناسی.
- چمنکار، محمد جعفر (۱۳۸۵). «جایگاه خلیج فارس و دریای عمان در توسعه روابط اقتصادی در هزاره‌های پیش از میلاد»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی وزارت امور خارجه، س ۷، ش ۲۸.
- حافظ نیا، محمد رضا (۱۳۷۱). *خلیج فارس و نقش استراتژیک تنگه هرمز*، تهران، انتشارات سمت.
- حسن، هادی (۱۳۷۱). *سرگذشت کشتیرانی ایرانیان*، ترجمه امید اقتداری، شرکت به نشر.
- حمزه بن حسن اصفهانی (۱۳۶۷). *تاریخ پیامبران و شاهان*، ترجمه جعفر شعار، تهران، امیر کبیر.
- حورانی، جرج (۱۳۳۸). *دریانوردی عرب*، ترجمه محمد مقدم، تهران، ابن سینا.
- خدادایان، اردشیر (۱۳۸۰). *اشکانیان*، تهران، نشر به دید.
- خلیفه، مجتبی (۱۳۷۸). «تجارت دریایی خلیج فارس - چین در سده‌های میانه به روایت ناظر چینی»، فصلنامه تاریخ روابط خارجی وزارت امور خارجه، س ۹، ش ۳۶.
- دوازده امامی، غلامرضا (۱۳۸۷). «خلیج فارس یا خلیج عربی بررسی یک جغرافیا در پیشینه تاریخی و سیاسی»، فصلنامه مطالعات ایرانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، ش ۱۳.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۳۶۶). *اخبار الطوال*، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، نشر نی.
- رائین، اسماعیل، (۱۳۵۰). *دریانوردی ایرانیان*، تهران، چاپخانه زیبا.
- ریکس، توماس (۱۳۵۱). «دریانوردی ایرانیان در خلیج فارس»، مجله فرهنگ ایران زمین، ش ۱۸، تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). *تاریخ مردم ایران قبل از اسلام*، تهران، امیرکبیر.
- سحاب، عباس (۱۳۶۷). «خلیج فارس در نقشه‌های کهن»، مجموعه مقالات سمینار بررسی مسائل خلیج فارس، تهران، دفتر مطالعات خلیج فارس.
- سیوری، راجرز، و. جی بی. کلی، (۱۳۷۷). *خلیج فارس از دوران باستان تا اواخر قرن هجدهم میلادی*، ترجمه حسن زنگنه، قم، مرکز بوشهر شناسی با همکاری انتشارات همسایه.
- شوشتری، عباس (۱۳۵۲). *ایران نامه یا کارنامه ایرانیان در عصر ساسانیان*، تهران، آسیا.
- شیپمان، کلاوس (۱۳۸۶). *مبانی تاریخ پارتیان*، ترجمه هوشنگ صادقی، تهران، نشر و پژوهش فروزان روز.

- عبداللهی، علیرضا و زینب بهاروندی (۱۳۹۱). «تجارت دریایی خلیج فارس در دوران باستان از هخامنشیان تا پایان دوره اشکانی»، فصلنامه پژوهش در تاریخ، س ۲، ش ۸.
- فرای، م ریچارد (۱۳۴۴). میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فن گوتشمید، آلفرد (بی تا). تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان، ترجمه کیکاووس جهاننداری، تهران، سازمان انتشارات علی اکبر علمی.
- فهمی، عبدالعزیز (۱۳۵۷). ایرانی‌ها و شرق آفریقا، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- کارنامه اردشیر بابکان (۱۳۶۹). برگردان از پهلوی قاسم هاشمی نژاد، تهران، مرداز.
- یارشاطر، احسان (۱۳۷۳). تاریخ ایران از سلوکیان تا فروپاشی ساسانیان، (از مجموعه پژوهش‌های کمبریج)، ترجمه حسن انوشه، تهران، امیرکبیر.
- گدار، آندره (بی تا). هنر در ایران، ترجمه بهروز حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- گیرشمن، رومن (۱۳۷۲). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران، علمی و فرهنگی.
- م، آ داندامایف (۱۳۵۸). تاریخ سیاسی و اقتصادی هخامنشیان، ترجمه میرکمال بنی پور، تهران، نشر گستر.
- مارکورات، یوزف (۱۳۷۳). ایرانشهر بر مبنای جغرافیای موسی خورنی، ترجمه مریم میراحمدی، تهران، اطلاعات.
- مجته‌زاده، پیروز (۱۳۵۴). «توضیحی بر تاریخ دریانوردی و کشتیرانی در خلیج فارس و دریای هند»، مجله خواندنیها، ش ۷۰، س ۳۵، صص ۲۲-۲۴.
- محمدی، محمد (۱۳۷۹). تاریخ و فرهنگ ایران در دوره انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، تهران، توس.
- محمودآبادی، اصغر (۱۳۷۸). پژوهش‌هایی در تاریخ، فرهنگ و سیاست ایران باستان، اهواز، مهریار.
- مظاهری، علی (۱۳۷۷). جاده ابریشم، ترجمه ناصر نویان، تهران، انتشارات موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- میریان، عباس (بی تا). *جغرافیای تاریخی خلیج فارس و دریای پارس*، خرمشهر، کتابفروشی میریان.
- نشات، صادق (۱۳۴۴). *تاریخ سیاسی خلیج فارس*، تهران، شرکت نسبی کانون کتاب.
- نلدکه، تئودور (۱۳۶۰). *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمه عباس زریاب، تهران، انجمن آثار ملی.
- وثوقی، محمد باقر (۱۳۸۴). *تاریخ خلیج فارس و ممالک همجوار*، تهران، انتشارات سمت.
- ویستهور، یوزف (۱۳۷۷). *ایران باستان از ۵۵۰ ق.م تا ۶۵۰ م*، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران، ققنوس.
- ویلسن، آرنولد (۱۳۶۶). *خلیج فارس*، ترجمه محمد سعیدی، تهران، علمی و فرهنگی.
- هرودو، (۱۳۶۸). *تواریخ*، ترجمه وحید مازندرانی، تهران، دنیای کتاب.

Daryaei, Turaj (2003). *The Persian Gulf trade in late antiquity*, journal of world History, vol. 14, no. 1

بررسی تحلیلی نهاد خلافت و سلطنت در آراء سیاسی غزالی

زهرة قدیری^۱

زینب احمدوند^۲

چکیده

امام محمد غزالی به عنوان یکی از بزرگ‌ترین اندیشمندان سیاسی اسلام، سیاست و حکومت را ابزاری در خدمت تحقق منویات شارع مقدس می‌داند و در آثار خود بر توأم بودن دین و مَلک تأکید می‌کند. او دین و پادشاهی را چون دو برادر می‌داند و درباره خلافت، امامت و مراتب سیاست، اندیشه ورزی کرده است. وی خلافت را به حکم شرع و نه عقل، ضروری و لازم می‌شمارد و میان منصب خلافت و سلطنت یا کشورداری قائل به تفاوت می‌شود. غزالی در روزگار خود هم نهاد خلافت را پیش روی داشت و هم سلطنت را، در این دوره خلیفه، دیگر بخشنده قدرت نبود، بلکه صرفاً مشروعیت دهنده به قدرت‌هایی بود که به نیروی زور و شمشیر به دست آمده بودند از این رو وی با در نظر گرفتن واقعیت‌های موجود زمانه یعنی پیدایش سلاطین بزرگ و مستقل، سعی در تقویت نهاد خلافت دارد و عقاید سیاسی غزالی پیرامون خلافت و سلطنت در ایجاد سازش میان این دو شکل گرفته و بیشتر حاصل مصلحت‌اندیشی او در توجیه اوضاع موجود است؛ تا از این طریق مقام و شان از دست رفته خلافت را بار دیگر احیاء کند و میان منصب خلافت و سلطنت رابطه نوینی را ایجاد کند. این مقاله با چنین رویکردی به روش توصیفی و تحلیلی و بر اساس منابع کتابخانه‌ای به بررسی اندیشه سیاسی امام محمد غزالی در خصوص نهاد خلافت و سلطنت و رابطه بین این دو می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: خلافت، سلطنت، سیاست، غزالی، مشروعیت.

Zghadiri20@yahoo.com

^۱. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان

Ahmadvand915@yahoo.com

^۲. دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۵/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۸

مقدمه

امام محمد غزالی در سال ۴۵۰ هـ ق در طابران طوس دیده به جهان گشود. وی پس از تحصیل علوم مختلف و ملاقات با خواجه نظام الملک، وزیر دانشمند ملکشاه سلجوقی به عنوان مشاور دانا و دوراندیش وارد عرصه سیاست شد و به منصب والای استادی در مدرسه نظامیه بغداد منصوب گردید. از غزالی بیش از صد کتاب و رساله در فقه، حدیث، کلام، اخلاق و فلسفه بر جای مانده است که در رأس آنها «احیاء علوم الدین» و «کیمیای سعادت» است. درباره شخصیت و جایگاه غزالی و اهمیت او در تاریخ اندیشه سیاسی و فلسفه نظرات مختلف و گاه متعارضی بیان شده است.

غزالی فیلسوف سیاسی است که با توجه به روایت خاص خود از اسلام به تصویر جامعه‌ای آرمانی و مطلوب می‌پرداخت در عین حال اندیشمندی بود که واقعیت‌های جهان اسلام و رابطه نیروهای موجود در جامعه را از نظر دور نداشته و در قلمرو عملی و نظری به مداخله در سیاست می‌پرداخت. در واقع امام محمد غزالی، مدرس برجسته نظامیه بغداد و مهم‌ترین احیاگر فکری اسلام تسنن که روابط حسنه‌ای با خلیفه و سلطان و وزیر داشت و مورد توجه و مشاوره آنان بود از هر فرصتی برای القای آرا و اندیشه‌های خود استفاده می‌کرد و با نصایح خود آنان را در انتخاب راه یاری می‌نمود.

غزالی نظریه پرداز آرمانخواه سیاسی، بی آنکه از اصول و نظریات خود عدول و اعراض کرده باشد، به لوازم و الزامات قدرت سیاسی به گونه‌ای که در خلافت عباسی و سلطنت سلجوقیان عینیت یافته بود توجه نموده و با تحلیل آن سعی کرده است با استفاده از موقعیت ممتاز اندیشمندی مورد اعتماد خلافت و سلطنت قدرت سیاسی را به اعتدال و عدالت سوق دهد و آن را اصلاح کند.

اهمیت غزالی در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران در این است که ترسیم منحنی اندیشه سیاسی وی می‌تواند ما را در ترسیم منحنی اندیشه سیاسی در ایران به طور کلی یاری کند، زیرا تحول فکری غزالی، لااقل در حوزه اندیشه سیاسی بازتابی از تحول اندیشه سیاسی در ایران از آرمانخواهی به واقع بینی و از اندیشه آرمانی مدینه فاضله به توجیه اصالت قدرت و روابط مبتنی بر سلطه و تغلب است.

اندیشه سیاسی غزالی

دوره‌ای که غزالی در آن می‌زیست یکی از دوره‌های مهم فکری تاریخ ایران است. در این دوره علوم و ادبیات ترقی کامل داشت و چنانکه در تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان آمده است، عالمان و دانشمندان بسیار از هر گوشه و کنار ظهور کردند و در تعلیم و تربیت و تألیف و تصنیف کتاب‌ها و رساله‌ها بی اندازه پیشرفت نمودند. در این دوره از سویی حسن صباح مؤسس بزرگ و پر جوش و خروش فرقه اسماعیلیه (باطنیان) در ایران ظهور کرد و از سوی دیگر اولین حمله صلیبیان به شرق آغاز شد و شهرهای انطاکیه و قدس بدست ایشان افتاد. غزالی در این زمان به چهل سالگی که سال رشد کامل فکری انسان نام گرفته است رسیده بود. با در نظر گرفتن دورنمای صحنه‌های فکری و سیاسی آن دوران، ابو حامد محمد غزالی جستجوگر پر شور و دانش طلب خستگی ناپذیر متوجه شد که متأسفانه نادانسته آلت دست و عامل حکومت و قدرت و ثروت زمان خود گردیده است. به همین علت پس از آگاهی بر این مطلب؛ انقلابی در روح او به وجود آمد که در زندگانی بعدی وی سخت مؤثر افتاد. بطوریکه سرانجام درس و بحث در نظامیه بغداد را که در صدر آن بحث پیرامون مذهب شافعی و کلام اشعری و فقه اشعری بود ترک گفت و بغداد مرکز استعمار و استثمار فکری مردم کشورهای غیر عرب را برای همیشه پشت سر گذاشت. سرنوشت حیات و ساختمان فکری غزالی در حول بحران عظیم سال ۴۸۸ هـ ق دور می‌زند همانطور که گفته شد وی در این سال با دنیا قطع رابطه می‌کند، از ریاست نظامیه بغداد چشم می‌پوشد و به گوشه عزلتی ده ساله پناه می‌برد. دوران عزلت‌های غزالی یکی از درخشان‌ترین دوران‌های شکوفایی فکری او است (زرین کوب، ۱۳۶۹، ۹۰-۷۵).

غزالی از همان سال‌های فراگیری علوم به سه دلیل عمده به مسئله سیاست توجه نمود، اول اهمیت و جایگاهی است که فقه سیاسی در اولین دوره تحصیلات وی داشته است. دوم آموخته‌های وی از امام الحرمین، سوم حمایت نظام الملک وزیر سلجوقیان از وی. با این همه اوضاع و احوال سیاسی آن دوران و منازعات بین مدعیان حکومت یعنی اسماعیلیان، عباسیان و سلجوقیان نیز در شکل‌گیری تفکر سیاسی غزالی نقش فراوان داشته است. (لائوست، ۱۳۵۵، ۴۲)

به اعتقاد غزالی سیاست فنی است که رویه مطلوب را در موقعیت‌های عینی حیات تعیین می‌کند و هر انسانی در رابطه با موقعیتش صاحب سیاست است اعم از آنکه حوزه و قلمروی اجرای آن به مسائل شخصی و فردی منحصر باشد و یا به رهبری دولت و حکومت. دین و سیاست حکم دو همزاد را دارند دین اساس است و قدرت نگهبان آن است. وی سیاست را جزء لازم‌ترین مشاغل حیات و جامعه می‌شناسد و حتی شریف‌ترین آنها می‌داند، ولی سیاستی که مورد نظر است بر اساس عدالت و در این مورد واقع بینی علمی غزالی را وادار می‌کند که در مسئله میزان و عدل تصریح کند که انطباق سیاست و عدالت بیشتر یک آرزو است تا یک واقعیت.

وی نظام دینی را منوط به نظام دنیا معرفی می‌کند و متذکر شده است که کار دنیا جز به اعمال آدمیان قوام نمی‌یابد و براساس روابط میان دین و دنیا سیاست را به کار «الفت دادن آدمیان و تجمع آنها برای یاری دادن بر اسباب معیشت» تعریف می‌کند. سیاست به نظر او اصلاح آدمیان را بر عهده دارد و نقطه پیوند فعالیت‌های اجتماعی انسان و همیاری در تنظیم دنیا در جهت فراهم کردن بهره‌گیری مشروع در راه آخرت است (غزالی، ۱۳۶۴، ۴۴).

از نظر غزالی نظام درست جهانی بر فعالیت انسان‌ها مبتنی است. چهار فعالیت اساسی و یا فنونی (صناعت) که برای حیات این جهان لازم است عبارت‌اند از:

۱- کشاورزی برای تأمین غذا و نیازهای خوراکی

۲- بافندگی برای تهیه پوشاک

۳- ساختمان سازی برای تهیه سرپناه

۴- سیاست برای تسهیل هماهنگی، اجتماع و همکاری

غزالی در ادامه بحث می‌گوید که شریف‌ترین این فنون سیاست است که بدون آن جهان وجود نخواهد داشت، زیرا سیاست است که هماهنگی و رفاه کل جامعه را تسهیل می‌کند (غزالی، ۱۳۶۴، ۴۴).

مراتب سیاست از نظر غزالی

مراتب سیاست از نظر غزالی، به مفهوم اصطلاحی آن، دارای چهار مرتبه است:

۱- اولین و بالاترین آن حکومت پیامبران (سیاست الانبیاء) است. انبیای مورد نظر غزالی، عام است و همه پیامبران را شامل می‌شود. انبیا چون برگزیدگان خداوند هستند، بهترین پیام آوران و هادیان به شمار می‌روند. شرع به واسطه و از طریق زبان و رفتار آنان معنی و تفسیر می‌شود. با این دید سیاست انبیا تمام آدمیان اعم از خواص یا عوام و همچنین ظواهر و بواطن آنان را در بر می‌گیرد.

۲- در مرتبه بعد، که سیاست حکام اعم از سلاطین، خلفا و ملوک را در بر می‌گیرد، توجه غزالی به امر واقع سیاسی مشهود است. غزالی در روزگار خود هم نهاد خلافت را پیش روی داشت و هم نهاد سلطنت را و حکام، با در اختیار داشتن قدرت دنیوی، بر ظواهر و جوارح آدمیان مسلط بودند، از این رو درسلسله مراتب سیاست از نظر غزالی در مرتبه ثانی قرار گرفته‌اند.

۳- مرتبه سوم از سیاست به علما اختصاص دارد. منظور غزالی از علما، علمای صالح است که شایستگی و توانایی دسترسی به بواطن خواص را دارا هستند. وی در آثار پس از هجرت خود رنجیدگی خود را از رفتار سوء عالمان غیر صالح اعلام کرده است.

۴- در مرتبه چهارم، سیاست و عاظ قرار دارد. و عاظ براساس پذیرش‌های عمومی و بدون آن که به عمق و کنه قضایا و معارف دینی دست یافته باشند، با بواطن عوام نوعی همترازی برقرار می‌کنند (قادری، ۱۳۷۰، ۱۵۱-۱۵۰).

بعد از سیاست نبوت، از این چهار سیاست آن سیاستی بالاتر است که علم را رشد دهد و روح مردم را با امر به معروف و نهی از منکر تهذیب می‌کند و با القاء عادات اخلاقی مناسب سعادت این دنیا و آمرزش اخروی را برای افراد تضمین می‌نماید. این والاترین هدف سیاست است (لائوست، ۱۳۵۵، ۷۳).

غزالی به عنوان فقیه اهل سنت، سیاست را به عنوان شاخه‌ای از فقه اسلامی مورد بحث قرار داده و اصول و مبادی آن را از شریعت اسلامی استنتاج کرده است. بر همین اساس غزالی استدلال معتزله را درباره اینکه ماهیت الزامی خلافت مبتنی بر عقل است نفی کرده و همانند ماوردی خلافت را به حکم شرع و نه

عقل ضروری می‌شمارد. به نظر او بدون شریعت (علوم الهی) سیاست وجود ندارد. او علوم الهی را به دو دسته تقسیم می‌کند:

- ۱- علمی که به این جهان (دنیا) می‌پردازد و برای حیات زمینی و دنیوی انسان ضرورت دارد.
- ۲- علمی که متوجه عالم دیگر (آخرت) اند. هر دو دسته مکمل یکدیگر و در پی نیل به هدف واحدی هستند. علمی که سیاست بیش‌ترین نیاز را به آنها دارد علوم این جهانی است، و علم فقه است که زندگی را سر و سامان می‌دهد، تکالیف خود را نسبت به خدا، نسبت به خودش و نسبت به دیگر شهروندان مشخص می‌کند. بالاترین شکل سیاست، سیاست شریعت یا سیاست نبویه است که متضمن ثبات و رفاه در این دنیا و رستگاری در عالم دیگر است. زندگی دنیایی و زندگی معنوی به هم درآمیخته‌اند، بدون دین، دنیا پر از بدبختی است و بدون دنیا، تحقق دین و مقاصد الهی امکان پذیر نیست (نجم خوزی، ۱۳۶۶، ۷۸-۷۷).

همانطور که گفته شد غزالی بحث سیاست و حکومت را در زیر مجموعه معاملات و تحت عناوین «امر به معروف و نهی از منکر» و «رعیت داشتن و ولایت راندن» مطرح می‌کند. وقتی به باب‌های ذیل «امر به معروف و نهی از منکر» در آراء غزالی نگاه می‌کنیم، بحث جدی و جامعی درباره سیاست نمی‌یابیم، جز برخی اشاره‌های جزئی که موضوع بحث ما نیست. ولی در زیر مجموعه بحث «ولایت» غزالی مستقیماً وارد بحث می‌شود و می‌گوید: «ولایت داشتن کار بزرگی است و خلافت حق است در زمین چون بر سبیل عدل بود، و چون از عدل و شفقت خالی بود، خلافت ابلیس بود که هیچ سبب فساد عظیم تراز ظلم والی نیست». همان طور که در عبارت فوق آمده است، معیار و محک بنیادین غزالی اصل «عدل» است. غزالی برای اقامه عدل در سیاست ده قاعده را بر می‌شمارد که عبارت‌اند از:

۱. والی هرچه خود نپسندد، هیچ مسلمانی رانپسندد و اگر پسندد غش و خیانت کرده باشد در ولایت داشتن.
۲. رفع حاجات رعیت به ویژه مسلمانان.
۳. قناعت و پرهیز از تجمل.

۴. رفق و سازگاری با مردم و نهی خشونت و درشتی.
 ۵. جلب رضایت خلق.
 ۶. طرد متملقان و جذب متجسسان راستگو.
 ۷. شریعتمداری در سیاست و ترجیح خشنودی خدا بر خشنودی خلق؛ زیرا خشنودی خدا خشنودی خلق را در بردارد.
 ۸. ضرورت دیدار علما و حریص به نصیحت آنها بودن.
 ۹. اصلاح خود و اطرافیان قبل از اصلاح مردم.
 ۱۰. پرهیز از تکبر و استبداد رأی (غزالی، ۱۳۶۷، ۱۰۰-۸۱).
- اگر چه با این تفاسیر گمان می‌شود که غزالی از آرمانخواهی، به واقع بینی سیاسی گذر کرده و اندیشه سیاسی خود را بر مبنای تحلیل سلطنت و قدرت و مشروعیت آن سامان می‌دهد. از نظر غزالی نمی‌توان از ناحیه عوام به تغییرات امیدوار بود، زیرا سلطان اساس مُلک است و خیر و برکت و آبادی ملک از عدل و داد سلطان بر می‌خیزد و کار خلق با سلطان زمانه پیوسته است (غزالی، ۱۳۷۲، ۴۱۹-۴۱۳).

جایگاه خلافت و سلطنت از دیدگاه سیاسی غزالی

همان گونه که اشاه شد غزالی در طرح عقاید سیاسی خود به شدت تحت تاثیر بحران‌هایی است که دامنگیر جامعه اسلامی شده بود که فهم اندیشه سیاسی غزالی بدون شناخت زمانه‌ای که او در آن می‌زیسته است امکان پذیر نیست. در زمانه او جامعه اسلامی دچار بحران عقیدتی و فکری شده و گروه‌های مختلف عقیدتی و فکری بوجود آمده بود که به شدت یکدیگر را تکفیر می‌کردند. در حقیقت عقاید سیاسی غزالی پیرامون خلافت و سلطنت و ایجاد سازش میان این دو شکل گرفته و بیشتر حاصل مصلحت اندیشی او در توجیه اوضاع موجود است.

غزالی خلافت را به حکم شرع، و نه عقل، ضروری و لازم می‌شمارد و به همین سبب می‌گوید که نه ارباب فنون و حرف‌صلاحت بحث درباره خلافت را دارند و نه فیلسوفان، بلکه فقط این فقها هستند که شایستگی و وظیفه دارند که اصول خلافت را برای مردم روشن کنند. به طور کلی اندیشه سیاسی غزالی در سه کتاب «المستظهر»، «الاقتصاد فی الاعتقاد» و «احیاء علوم الدین» بیان شده است و در این کتاب‌ها

از سیاست و خلافت سخن رانده است. به نظر می‌رسد که اندیشه سیاسی غزالی دو خاستگاه دارد: نخست اینکه او اندیشه خود را بر اساس دانش فقه و شریعت اسلامی طرح نموده است، دوم اینکه واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی در قلمرو خلافت عباسی و گستره فرمانروایی سلجوقیان در اندیشه او تاثیر گذار بوده است. (قادری، ۱۳۷۰، ۱۵۴)

نگاه غزالی نسبت به مؤلفه‌های سیاست و قدرت در جامعه اسلامی عصر خلافت عباسی، نگاهی چند بعدی و ژرف است. او می‌کوشد بین اصول و مبانی تفکر سیاسی خود از یک طرف و واقعیت‌های اجتماعی و ساختار قدرت سیاسی زمانه از طرف دیگر پل بزند، در حقیقت این پل، پل میان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی است که غزالی بیان نموده است. غزالی در کتاب احیاء علوم الدین اندیشه خود را نخست پیرامون تعریف و کارکرد سیاست آغاز می‌کند. به نظر او غایت سیاست تامین سعادت بشر در دو جنبه دنیوی و اخروی است. سیاست باید در پی تامین سعادت بشر در این دنیا و آخرت باشد. امام محمد غزالی در چند اثر خود بر توأم بودن دین و مملکت تاکید می‌کند؛ دین و پادشاهی را چون دو برادر می‌داند که از یک شکم زاده شده‌اند و علت این همراهی را چنین توضیح می‌دهد که برخورداری انسان از امنیت جانی و مالی در صورتی میسر می‌شود که سلطانی مطاع وجود داشته باشد. هنگام مرگ سلاطین پیشین، فتنه‌ها برمی‌خیزد و اگر این امر ادامه یابد و سلطان مطاع دیگری بر سریر قدرت ننشیند، هرج و مرج استمرار می‌یابد (قادری، ۱۳۷۰، ۹-۶).

همانگونه که در فوق اشاره کردیم وی درباره خلافت، امامت و مراتب سیاست، اندیشه ورزی کرده است و شناخت آرای او در این موارد کلید فهم اندیشه سیاسی غزالی است. غزالی با شرح خصال و صفاتی که خلیفه مسلمانان باید دارا باشد در کتاب «المستظهری»، می‌کوشد تا خصائل و صفاتی را برای خلیفه معین کند که با نیازها و مقدرات عصرش متناسب باشد (میر، ۱۳۸۰، ۲۰۲-۲۰۰).

وی احراز سه شرط را برای خلیفه لازم می‌داند: «نسب»، «سلامت» و «عدالت». وی ضرورت دو صفت شجاعت و نجدت (دلیری و مردانگی) را برای ایفای فریضه جهاد منکر می‌شود و می‌گوید در صورتی که خلیفه از پشتیبانی و وفاداری سلاطین دلاور و نیرومند برخوردار باشد، خود نیازی به این صفات ندارند؛ زیرا آن سلاطین دارای آن صفات هستند. به همین شیوه، ضرورت صفت «رأی» یا «کفایت» یعنی توانایی

اجرای وظایف کشور داری و حکومت را رد می‌کند و معتقد است تا زمانی که خلیفه وزیران دانا و مشاوران آزموده در پیرامون خود داشته باشد، کارهای اجتماع مسلمانان بر وفق اصول دین و خرد اداره خواهد شد (میر، ۱۳۸۰، ۲۰۲-۲۰۰).

علم هم به عقیده غزالی برای خلیفه لازم نیست؛ زیرا نه شارع مقدس اسلام، دستوری در این باره نهاده و نه مصلحت عامه مقتضی آن است. به گفته او اگر خلیفه در نیرو و هیبت به قهر و قدرت سلاطین و در کفایت و کشور داری به راهنمایی و تدبیر وزیران و مشاوران خود متکی است، چرا نباید در علم به نظر و فتوای علمای زمان خود اعتماد کند؟ پس خلیفه بهتر است که مقلد باشد و در حل مسائل شرعی مسلمانان، رأی دانایان دین را بجوید (باسورث، ۱۳۸۰، ۲۰۴).

غزالی شرط تازه ای را برای خلیفه مقرر می‌کند و آن «ورع» یعنی پرهیزگاری یا خداترسی است. خلیفه باید، به جای اهتمام به امور دنیوی، بکوشد تا در زندگی نهان و آشکار خویش نمونه تقوا و پارسایی باشد تا بدین گونه اتباع خود را به پرهیز از گناه و پیروی از فرمان‌های خدا و فرستاده او تشویق کند. غزالی میان منصب خلافت و منصب حکومت یا کشور داری قائل به تفاوت می‌شود و می‌گوید خلیفه کسی است که به موجب عهد و میثاقی که با جماعت مسلمانان بسته است، منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده است. به این جهت همه قدرت‌ها و اختیارات از او ناشی می‌شود و اوست که مسئولیت نهایی حُسن اداره معاش و تأمین رستگاری معنوی آنان را بر عهده دارد، ولی منصب حکومت یا کشورداری متعلق به شهریان یا سلاطین است که صاحبان شوکت، یعنی نیروی مادی و نظامی‌اند و در عین حال به خلیفه وفادار. پس حکومت سلاطین به دو شرط مشروع می‌شود: اول آنکه سلاطین از قدرت کافی بهره مند باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و امان زیست کنند. دوم آن که سلاطین به خلیفه وفادار باشند و این وفاداری را نیز با ذکر نام خلیفه و ضرب سکه به نام او ابراز دارند. با احراز این دو شرط حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند و گر نه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد (باسورث، ۱۳۸۰، ۲۰۴).

محور اصلی اندیشه سیاسی غزالی پیرامون نظام سیاسی خلافت شکل گرفته است و چند ویژگی اساسی برای خلافت مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

۱- خلافت مستلزم وجود قدرت لازم برای استقرار نظم است.

۲- خلافت نماینده یا مظهر وحدت تام امت مسلمان و تداوم تاریخی آن است.

۳- خلافت قدرت اجرایی و قضایی خود را از شریعت اسلامی به دست می‌آورد و یگانه نظام سیاسی مشروع در فقه اسلامی است (قادری، ۱۳۷۰، ۱۷۲-۱۶۰).

اما همانطوری که آورده شد در زمان غزالی دو نهاد قدرت، یعنی نهاد خلافت و سلطنت داعیه دار قدرت بودند. غزالی در بیان اندیشه سیاسی خود در عین مد نظر داشتن واقعیت‌های موجود یعنی پیدایش قدرت‌های محلی و سلاطین مستقل، سعی نموده است به تقویت نهاد خلافت بپردازد. در این هنگامه، وقتی که خلیفه المستظهر او را به نگارش رساله‌ای درباره خلافت مامور کرد غزالی گریزی از آن نداشت که در بیان عقاید خود واقعیات سیاسی ناگوار زمان را به حساب آورد و ماهیت مقام خلافت و شرایط و وظایف خلیفه را به نحوی بیان کند که با این واقعیات سازگار درآید (قادری، ۱۳۷۰، ۱۷۲-۱۶۰).

همانطور که گفتیم غزالی مانند ماوردی خلافت را به حکم شریعت ضروری دانسته است و بحث پیرامون خلافت را نه از آن فیلسوفان بلکه از آن فقیهان می‌داند و معتقد است که این‌ها وظیفه دارند که اصول خلافت را برای مردم تبیین نمایند. وی پس از اثبات ضرورت شرعی خلافت به شرح خصایصی می‌پردازد که خلیفه مسلمانان باید دارا باشد. همان طور که گفته شد غزالی احراز چهار شرط را برای خلیفه لازم می‌داند که عبارت‌اند از: سبب و سلامت و عدالت، البته شرط تازه‌ای را برای خلیفه مقرر می‌کند و آن ورع یعنی پرهیزگاری یا خداترسی است. خلیفه می‌کوشد در زندگی نهان و آشکار خویش نمونه تقوی و پارسایی باشد تا بدین گونه اتباع خود را به پرهیز از گناه و پیروی از فرمان خدا و فرستاده او تشویق کند.

از نظر غزالی سه شیوه انتخاب خلیفه عبارت‌اند از:

۱- بیعت که اهل حل و عقد با کسی که به نظر ایشان حائز شرایط لازم برای مقام خلافت باشد، بیعت می‌کنند. ۲- اجماع فرق اسلامی که پایه آن شرع است نه عقل و ۳- ضرورت انتخاب امام.

در روزگار غزالی خلیفه دیگر بخشنده قدرت نبود، بلکه صرفاً مشروعیت دهنده به قدرت‌هایی بود که به نیروی زورکسب شده بود. با روی کارآمدن سلجوقیان (۴۳۲ هجری) دستگاه خلافت عباسیان بیش از

پیش روبه ضعف و انحطاط نهاد. سلجوقیان اگر چه مانند غزنویان در زمره اهل تسنن به شمار می‌آمدند و به ظاهر از بزرگداشت خلفا کوتاهی نمی‌کردند، اما عملاً حکومت و قدرت سیاسی را به خود منحصر کرده بودند. در این دوره بحران روابط میان نهاد خلافت و سلطنت یکی از فرازهای حساس خود را طی می‌کرد، و این رابطه وضع کاملاً جدیدی پیدا کرده بود، بطوریکه دستگاه خلافت و شخص خلیفه، تحت الحمایه سلطان سلجوقی محسوب می‌شدند و در حقیقت خلیفه به یک قدرت پوشالی تبدیل شده بود و مشروعیت واقعی تنها از آن دارندگان قدرت واقعی بود (لمبتون، ۱۳۷۸، ۲۳).

در این حال غزالی در طرح آراء خود بدنبال احیاء مقام و شان از دست رفته خلافت بود و سعی داشت میان خلیفه و سلطان رابطه نوینی را تعیین کند. بنابراین مهم‌ترین بخش اندیشه سیاسی غزالی درباره ارتباط خلیفه و سلطان است. با آنکه سلجوقیان نقش مدافعان سرسخت سنت را داشتند اما بر خلاف دودمان‌هایی که پیش از آنان در بخش‌های خاوری سرزمین ایران بودند، القاب پیش از اسلام را نیز به کار می‌بردند و خود را شاهنشاه می‌نامیدند. به گفته بارتولد در عصر سلجوقیان، خلیفه الله دیگر امامی بود محروم از حکومت دنیوی که سلطان ظل الله شده بود (بارتولد، ۱۳۷۷، ۳۵).

سلجوقیان در این دوره صاحبان جدید قدرت و سلطه شده بودند. در چنین شرایطی غزالی برای توجیه وضعیت بوجود آمده، یعنی پیدایش سلطنت در مقابل خلافت، میان منصب خلافت و منصب حکومت یا کشورداری قائل به تفاوت می‌شود و می‌گوید: خلیفه کسی است که به موجب عهد و میثاقی که با جماعت مسلمانان بسته است، منصب امامت یا پیشوایی آنان را احراز کرده است، به این جهت همه قدرت‌ها و اختیارات از او ناشی می‌شود و اوست که مسئولیت نهایی حسن اداره معاش و تامین رستگاری معنوی آنان را برعهده دارد. ولی منصب حکومت یا کشورداری متعلق به شهیاران یا سلاطین است که صاحبان شوکت، یعنی نیروهای مادی و نظامی‌اند و در عین حال به خلیفه وفادار (عنایت، ۱۳۷۸، ۱۵۸).

غزالی در نصیحه الملوک که آن را به نام سلطان سنجر سلجوقی نوشت، تصور خود را از سلطنت که متمایز از خلافت است مطرح می‌سازد. وی که سلطان را ظل الله فی الارض می‌داند معتقد است که سلطنت موهبت و نظر الهی به سلطان است. در نظر اول این گفته او منافی با نظریه خلافت او به نظر می‌رسد. وی در این کتاب به مناسبات میان خلافت و سلطنت پرداخته است و مقصود او در این کتاب

حفظ و صیانت زندگی مذهبی جامعه نبوده است. غزالی به این مسئله در جای دیگر اشاره کرده است و در اینجا تاکید وی حمایت از قدرت سلطنت بوده که چنانچه قرار بر حراست از آن زندگی باشد برای استقرار نظم لازم است. در عین حال وی علاقه و توجهی به بحث درباره اساس شرعی سلطنت نداشت بلکه بیشتر نظرش تضمین این مطلب بود که قدرت سلطان باید همواره با عدالت یا در راه عدالت مورد استفاده قرار گیرد (باسورث، ۱۳۸۰، ۲۰۵).

پندی که غزالی در نصیحه الملوک به سنجر می‌دهد عمدتاً به وظایف و تکالیف اخلاقی و سیاسی معمولی که مبتنی بر اقتضا و مصلحت سیاسی است اما در بردارنده نظریه حکومت دیگری هم هست که از نظریه دولت ایران باستان و اندیشه ایران‌شهری ریشه گرفته و یا قویاً متأثر از آن بوده است. در نظریه حکومتی ایران باستان پیوند سخت و محکمی میان آیین زرتشتی و دولت ساسانی برقرار بود. پادشاه که قدرتی مطلق و غیر محدود داشت، با حق خدایی جهانداری می‌کرد و مرکز عالم بود (باسورث، ۱۳۸۰، ۲۰۶).

وظایف سلطان در کتاب نصیحه الملوک و و دیگر اثر غزالی یعنی فضائح الباطنیه به دو قسم تقسیم شده است: (۱) وظایف علمی (۲) وظایف عملی.

(۱) **وظایف علمی:** در اندیشه غزالی، عمل از حال برخیزد و حال بدون معرفت پیدا نمی‌شود. در کتاب فضائح الباطنیه اصل علمی به چهار اصل تقسیم می‌شود الف) آن است که انسان بداند که مخلوق است و این دنیا محل قرار و بقا نیست ب) توجه به زاد و توشه راه، یعنی با تقوا باشد ج) امام به عنوان خلیفه خداوند موظف بر اصلاح خلق است د) انسان بداند که ترکیبی از صفات ملکی و بهیمی است و او متردد میان صفات دوگانه است.

(۲) **وظایف عملی:** اهم این وظایف در برقراری عدل و انصاف با رعیت در ده اصل است (۱) امام یا سلطان یا والی باید قدر ولایت را بداند (۲) همواره تشنه دیدار با علمای دین و شنیدن نصیحت ایشان باشد (۳) نه خود ظلم کند نه بگذارد که عاملانش ظلم کنند. (۴) والی از تکبر پرهیزد. (۵) آنچه را برای خود می‌پسندد در واقع برای رعیت خود بپسندد. (۶) احتیاجات و نیازهای رعیت خود را برآورده کند. (۷)

از افتادن در دام شهوات دنیوی پرهیز کند. ۸) کارها را از روی رفق و مدارا انجام دهد و از خشونت و سختی بپرهیزد. ۹) خشنودی همگان را در چارچوب شرع طالب باشد (قادری، ۱۳۷۰، ۱۷۴-۱۷۲).

به طور کلی نظریه غزالی در مورد دین و سیاست، مبتنی بر سه رکن است، پادشاه، خلیفه و علما اما اهمیت پادشاه در اندیشه او به اندازه ای است که در نصیحه الملوک او را همچون پیامبر برگزیده خداوند می‌داند «بدان که خداوند گروهایی از مردم را فرو ساخته و آنها را بر دیگران رجحان داده است اول انبیا (ع) را و دوم ملوک را به میان بندگان فرستاد تا آنها را به سوی او هدایت کنند و ملوک را از آن جهت برگزید تا مانع تعرض آنان به یکدیگر گردد و به حکمت خویش سعادت و ترفیه بندگان را به دست آنان (ملوک) سپرد و مقامی رفیع به آنان اعطا کرد» (غزالی، ۱۳۵۱، ۸۱). «السلطان ظل الله فی الارض سلطان سایه هیبت خداست بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خداست بر خلق خویش پس نباید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فر ایزدی داد، دوست باید داشتن پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازعت نباید کردن و دشمن نباید داشتن». (غزالی، ۱۳۵۱، ۸۱)

همانگونه که در فوق نیز اشاره شد غزالی در آثار خود بر توأم بودن دین و ملک تاکید می‌کند (الملک و الدین توأمان) و (دین و پادشاهی چون دو برادرند و از یک شکم مادر آمده)، در این عبارات غزالی توأم بودن دین و پادشاهی و به تعبیر دیگر دین و حکومت را تایید می‌کند. وی علت این همراهی را چنین توضیح می‌دهد که برخورداری انسان از امنیت جانی و مالی در صورتی میسر می‌شود که سلطان مطاع وجود داشته باشد. «الدین و الملک توأمان و نیکوترین چیزی را که پادشاه باید، دین درست است زیرا که دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده» (غزالی، ۱۳۵۱، ۱۰۶). «دین به پادشاهی و پادشاهی به سپاه و سپاه به خواسته و خواسته با آبادانی و آبادانی به عدل استوار است و بجور و ستم همداستان نبودندی و از کسان خویش بیداد کردن روا نداشتندی، از آنکه می دانستندی که مردمان با جور و ستم پای ندارند و شهرها و جایها ویران شود و مردمان بگریزند و به ولایت دیگران شوند» (غزالی، ۱۳۵۱، ۱۰۰)

غزالی در کتاب احیاء علوم الدین به این نکته تاکید دارد که مردم با توجه به اختلاف طبقات و خواسته‌ها و تباین آرا در صورتی که به حال خود رها شوند و حاکمی مطاع نداشته باشند، گرفتار هلاکت می‌شوند و این دردی است که درمانی جز سلطان قاهر مطاع ندارد (میر، ۱۳۸۰، ۱۹۰). وی اندیشمندی است که

واقعیت‌های سیاسی زمان خود و رابطه نیروهای موجود در آن را از نظر دور نداشته است. در نظر او خلافت عباسیان در دوره فرمانروایی سلجوقیان با دو خطر عمده درونی و بیرونی مواجه بود، در درون با جنبش شیعی و اسماعیلیان و در بیرون با صلیبیان. هر دو خطر به نوعی لرزه بر ارکان دستگاه خلافت انداخته بود و در مقابل، دستگاه خلافت عملاً توان رویارویی با آنان را نداشت به این دلیل به حمایت و پشتیبانی سلطنت برای رویارویی با این گونه خطرات نیازمند بود، پس غزالی در طرح اندیشه خود سعی داشت که در عین حفظ مقام و شأن خلافت، تقویت سلطنت سلجوقیان را نیز مورد لحاظ قرار دهد تا خلافت عباسی با تکیه بر قدرت نظامی پادشاهان سلجوقی بتواند با این دو تهدید عمده مقابله نماید و از این طریق دستگاه خلافت برای مبارزه با دشمنان خود پشتیبانی محکم داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۸۳).

نکته بارز نظریه سیاسی غزالی در واقع بینی سیاسی او است وی می‌کوشد شرایط سیاسی زمان خود را با بیانی که با عقاید سنتی اهل سنت هماهنگی داشته باشد، توضیح دهد؛ هدف او از طرح مسئله خلافت و سلطنت در اندیشه سیاسی خود، با توجه به ضعف قدرت دنیوی خلفا، سازش میان دستگاه سلطنت و خلافت در جهت حفظ منافع دنیای اسلام است، زیرا وی خوب می‌داندست که این مهم بدون وجود محوریت دینی خلیفه و قدرت شمشیر سلطان امکان پذیر نیست، براین اساس بحث ارتباط دستگاه خلافت و سلطنت در اندیشه سیاسی غزالی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که در فوق تاحدی به آن اشاره گردید.

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالب گفته شده چنین بر می‌آید که اندیشه سیاسی غزالی متأثر از وجود بحران‌هایی است که در جامعه اسلامی عصر خلافت عباسی بوجود آمده بود. از دیدگاه وی، خلافت سرچشمه اصلی مشروعیت سیاسی در اسلام به شمار می‌آید، ولی در عین حال وجود پادشاهان سلجوقی را به عنوان مدعیان جدید قدرت در کنار خلافت به رسمیت شناخته است. شاید بتوان گفت که بزرگ‌ترین افتخار نظریه غزالی، در واقع بینی سیاسی آن است و او می‌کوشد شرایط سیاسی زمان خود را با بیانی که با عقاید سنتی اهل سنت هماهنگی داشته باشد، توضیح دهد.

در واقع امام محمد غزالی مهم‌ترین احیاگر فکری اسلام تسنن، که روابط حسنه‌ای با خلیفه و سلطان و وزیر دارد و مورد توجه و مشاوره آنان است، از هر فرصتی برای القای آرا و اندیشه‌های خود استفاده می‌کند و با نصایح خود آنان را در انتخاب راه یاری می‌نماید. او همچنین، زمانی که مقتضی موجود و مانع مفقود باشد، از به قدرت رسیدن امیر یا وزیری در محدوده واقع بینی سیاسی حمایت می‌کند. اگر چه انتخاب وی همیشه عاقبت محمود ندارد.

غزالی به عنوان متفکری که نظام فکری منسجم و قاعده مندی دارد، از «سعادت» به عنوان هدف غایی آفرینش نام می‌برد و همه اندیشه‌های خود را با هدف تأمین سعادت برای انسان تئوریزه می‌کند. درباره سیاست هم در همین چارچوب فکری نظریاتی ابراز می‌کند. کوتاه این که غزالی «سعادت» را در گرو شناخت «مسلمانی» و عمل «بندگی» می‌داند. او معتقد است باید چهار پدیده یعنی «خدا»، «انسان»، «دنیا» و «آخرت» را شناخت و سپس قدم در راه عمل یا بندگی گذاشت.

منابع

- بارتولد، و (۱۳۷۷). *خلیفه و سلطان*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران، امیرکبیر.
- باسورث، ادموند (۱۳۸۰). *تاریخ ایران عصر سلجوقیان تا فروپاشی ایلخانان*، ترجمه حسن انوشه، (از پژوهش‌های دانشگاه کمبریج)، تهران، امیرکبیر.
- خدیو جم، حسین (۱۳۸۲). *مقدمه کتاب کیمیای سعادت*، تهران، علمی و فرهنگی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹). *فرار از مدرسه (درباره زندگی و اندیشه غزالی)*، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۲). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، امیرکبیر.
- عنایت، حمید (۱۳۷۸). *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، تهران، روزنه.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۳۳). *فضایل الانام من رسایل حجه الاسلام*، به کوشش عباس اقبال، تهران، ابن سینا.
- _____ (۱۳۶۴). *مشکاه الانوار*، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۴). *میزان العمل (ترازوی کردار)*، به تصحیح سلیمان دنیا، ترجمه علی اکبر کسمایی، تهران، سروش.
- _____ (۱۳۶۴). *احیاء علوم الدین*، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۴). *المستظهری (به نقل محمد عبدالمعز نصر)*، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۷). *نصیحه الملوک*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، هما.
- _____ (۱۳۷۲). *کیمیای سعادت*، تصحیح احمد آرام، تهران، گنجینه.
- قادری، حاتم (۱۳۷۰). *اندیشه سیاسی غزالی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

لائوست، هانری (۱۳۵۵). سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، ج ۱، تهران، بنیاد فرهنگی.

لمبتون، آن (۱۳۷۸). نظریه‌های دولت در ایران، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، گیو.

میر، ایرج (۱۳۸۰). دین و سیاست، تهران، نشر نی.

نجار خوزی، م (۱۳۶۶). سیاست در فلسفه سیاسی اسلامی، ترجمه فرهنگ رجایی، مجله معارف، دوره چهارم، ش ۳.

نصر، حسین (۱۳۷۱). سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، امیرکبیر.

ظهور و سقوط اسلام سیاسی در آسیای مرکزی^۱

میشل گاردز^۲

سید علی حسینی قمصری^۳

مسعود بهرامیان^۴

چکیده

آسیای مرکزی شامل پنج کشور ترکمنستان، قرقیزستان، تاجیکستان، قزاقستان و ازبکستان می باشد که بعد از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی به استقلال دست یافتند. این منطقه به دلیل موقعیت استراتژیکی که از آن برخوردار بود، همواره متاثر از فرهنگها و اقوامی بود که در راستای منافع خود، بر آن تاثیرگذار بودند و یا قصد تصرف آن را داشتند. اسلام در آسیای مرکزی، محوری است که این مقاله حول آن شکل گرفته است. چهار کتابی که در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار گرفته، بر تاریخ آسیای مرکزی و ورود اسلام بعد از استقلال جمهوریهای شوروی از آسیای مرکزی متمرکز است. نگارنده در این مقاله تلاش نموده تا مشخص نماید که چرا جنبشهای اسلامی مشخصی موفق شدند قدرت را در این منطقه به دست گیرند در حالی که دیگران موفق نشدند؟ و اینکه دلیل ظهور جنبشهای اسلامی - نظامی و علل توسعه و انحطاط آنها چیست؟

واژه‌های کلیدی: آسیای مرکزی، اسلام، اسلام سیاسی، جنبشهای اسلامی

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله «The rise and fall of political Islam in Central Asia» (Religion 33 (2003) 161-169)

۲. استادیار مطالعات مذهبی در دانشگاه اتاوا

۳. کارشناس ارشد تاریخ اسلام، کتابدار کتابخانه عمومی شهر قمصر astali1359@yahoo.com

bahramian@motahari.ir

۴. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۳/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۷/۳

مقدمه

این مقاله چهار کتابی را که اخیراً منتشر شده و هر کدام از آنها تاریخ‌های آسیای مرکزی و ساختارگرایی اسلامی را مورد بررسی قرار می‌دهد، مرور می‌کند. در گذشته آسیای مرکزی چهار راه اصلی در تاریخ آسیا بوده است، منطقه‌ای که از مراکز تمدنی و فرهنگ‌های متنوع چادر نشینی تاثیرات مستمری پذیرفته است. آسیای مرکزی برای سده‌هایی ارتباط بسیار نزدیکی با جاده ابریشم داشته است. مذاهب دنیا در طول این شریان تجاری-باستانی گسترش یافته‌اند. راهبان بودایی، واعظان نستوری، خاخام‌ها، مبلغان زرتشتی و مانوی در این راه‌ها به ناچار با یکدیگر برخورد داشته‌اند. مذاهب اصلی هند، چین و ایران آزادانه و به صورتی صلح آمیز در این سرزمین سنت‌های شمنی، پراکنده شده‌اند. شکست ارتش چین در نبرد تالاس (Talas) در سال ۷۵۱ میلادی/ ۱۳۸ قمری، یک حادثه تاثیرگذار در اوایل تاریخ آسیای مرکزی بوده است. این شکست نظامی مقدمات اسلامی شدن منطقه را فراهم کرد. در نتیجه چینی‌ها در یک سده بعدی از این قسمت دوری گزیدند.

تنها در سده‌ی ۱۸ میلادی/ ۱۲ قمری بود که منچو‌ها توانستند با تحت کنترل گرفتن واحه‌ی بیابان تاکلامکان و منطقه‌ای که امروزه مطابق سین کیانگ، منطقه‌ی اویغوری خودمختار چین که سابقاً به عنوان ترکستان چین شناخته می‌شد؛ شرافت از دست رفته‌ی چین را بازگردانند.

تاریخ جدید آسیای مرکزی با روسیه تزاری و اتحاد شوروی امتزاج یافته است. فتوحات نظامی روسیه در این منطقه در پایان سده ۱۸ میلادی شروع و در دهه‌های پایانی سده ۱۹ میلادی / ۱۳ قمری به پایان رسید. روس‌ها بعد از آرام کردن قلمروهای ترکمن، قزاق و قرقیز، امپراطوری خود را تا مرزهای ایران و افغانستان توسعه دادند. روش روس‌های تزاری - که بعد از آنها به وسیله اتحاد جماهیر شوروی دنبال شد- «تفرقه بینداز و حکومت کن» بود. بین سال‌های ۱۹۲۴ و ۱۹۳۶ میلادی / ۱۳۴۳ و ۱۳۵۵ قمری شوروی‌ها جمهوری‌های سوسیالیستی مستقل خود را در سرزمین‌های تازه فتح شده تشکیل دادند. چنان که مشهور بود برخورد سیاسی روس‌ها نسبت به اسلام سختگیرانه بود. هدف نظریه پردازان و حزب کمونیست این بود پرولتاریا را از سرسپردگی به افیون اسلام رها ساخته کند (پرولتاریا را از افیون اسلام سمزدایی و رها سازد). تبلیغات ضد مذهبی یک مشخصه بارز اتحاد جماهیر شوروی بود. (Powell 1975) تعداد قابل توجهی از مساجد و مدارس بسته و تمامی فعالیت‌های مذهبی به وسیله دولت‌هایی که رسماً مطرود بودند غیر قانونی اعلام شد.

با تجزیه اتحاد شوروی در سال ۱۹۹۱ میلادی / ۱۴۱۲ قمری، پنج جمهوری آسیای مرکزی (قرقیزستان، قزاقستان، ترکمنستان، تاجیکستان و ازبکستان) خود را کشورهای مستقلی اعلام کردند. اکثریت بزرگی از مسلمانان، را سنیان حنفی تشکیل می‌دهند و شیعیان و اسماعیلیان نیز در کنار اهل سنت زندگی می‌کنند. هزاران شیعه در شهرهای سمرقند و بخارا (ازبکستان) ساکن شده‌اند. (Bennigsen 1985a; Bennigsen and Broxup; 1983) در عمل درصد بزرگی از مسلمانان آسیای مرکزی در سنت علمی- ملحدانه اتحاد جماهیر شوروی تعلیم دیده بودند.

از زمان استقلال، سیاست‌های پیرامونی اسلام، (به سادگی) دنباله نمونه‌های مفصلشان به وسیله سیاستمداران سابق کمونیستی است. در واقع در طول ۱۰ سالی که جمهوری‌های پنج‌گانه به صورت کشورهای مستقلی تغییر شکل دادند، وضعیت تغییر قابل توجهی پیدا نکرده است. توسعه پیوسته فعالیت‌های براندازی بنیادگرایان مسلمان- به ویژه در ازبکستان، تاجیکستان و قرقیزستان- به تدریج آسیای مرکزی را تبدیل به یک بمب ساعتی بالقوه کرد. دره فراغنه مهمترین مرکز اسلام نظامی است. عواملی چند موجب ایجاد محبوبیت نسبی این منطقه نزد اسلامگرایان شده است. فساد، پارتی بازی، کاهش استانداردهای زندگی و بیکاری محلی، مردم زیادی را به آغوش جنبش‌های افراطی رادیکال سوق داد؛ تا همین اواخر هدف‌های توسعه طلبانه رژیم طالبان در افغانستان بر موقعیت سیاسی آسیای مرکزی قویاً تأثیر گذاشت.

بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی / ۲۲ جمادی الثانی ۱۴۲۲ قمری و سقوط رژیم طالبان این وضعیت شدیداً تغییر یافت. ظاهراً، دست کم مرکز ثقل جنبش‌های نظامی اصلی آسیای مرکزی یا در اثر بمباران ایالات متحده خرد و خنثی شد. یا به وسیله مداخلات نظامی، دولت‌های مختلف آسیای مرکزی مضمحل و یا بی‌اثر شدند.

رزمندگان مسلمان

احمد رشید (متولد ۱۹۴۵ میلادی / ۱۳۶۴ قمری) به معنای رسمی کلمه یک تحصیلکرده نبود. او یک روزنامه‌نگار با تجربه و خبرنگار مطالعات اقتصادی خاور دور و دیلی تلگراف است. او وقت و انرژی زیادی را صرف گزارش جریان‌های مختلف آسیای مرکزی کرد. کتاب طالبان او (۲۰۰۲ میلادی / ۱۴۲۳ قمری) به هفت زبان ترجمه شد و جایگاه برجسته‌ای در لیست پر فروش‌ترین کتاب‌های نیویورک تایمز به دست آورد. کتابی که

اکنون مرور می‌کنیم دانش ما را در مورد جایگاه معاصر اسلام نظامی در جمهوری‌های سابق شوروی در آسیای مرکزی تکمیل می‌کند. بخش اول این کتاب در مورد تاریخ اسلام است. بخش دوم نکات بسیار جالبی را از گسترش جنبش‌های اسلامی از ۱۹۹۱ میلادی / ۱۴۱۲ قمری طرح می‌کند. گهگاه در بخش‌هایی رشید خوانندگان را با اطلاعات آماری که ارائه داده تحت تأثیر قرار می‌دهد بدون اینکه به منابع خود اشاره‌ای داشته باشد. بخش چهارم شامل هفت مطلب منحصر به فرد است که در ۳۵ صفحه آورده شده است. البته داده‌های آماری گهگاه نادرست است. برای مثال ۹۳ درصد قرقیزستان کوهستانی نیست؛ یا اینکه منشأ قرقیز از اردوی زرین چنگیز نیست. اعتبار اطلاعات نویسنده به خاطر فقدان ارجاعات کتاب‌شناسی، در برخی موارد باید قابل تردید تلقی گردد.

مقاله اصلی رشید در بخش دوم نوشته او برجسته می‌شود و چهارچوب آن بر روی مصاحبه‌هایی که بین سال‌های ۱۹۹۸ تا ۲۰۰۱ میلادی / ۱۴۱۹ تا ۱۴۲۲ قمری انجام شده، قرار گرفته است. در قسمت عمده‌ی این بخش، نویسنده از اصل و توسعه سه جنبش اصلی اسلامی در آسیای مرکزی بحث می‌کند: حزب نوزایی اسلامی، حزب التحریر و جنبش اسلامی ازبکستان. این جنبش‌ها به طور کلی به شریعت اهمیت داده‌اند. آنها هیچ برنامه اقتصادی کارآمد و هیچ پایگاه سیاسی مستحکم نداشته‌اند. قبل از حملات هوایی اتحاد جماهیر شوروی، اعضای جنبش اسلامی ازبکستان در افغانستان پناه می‌گرفتند. در آن زمان آنها یکی از بزرگترین تهدیدات برای ثبات آسیای مرکزی به شمار می‌رفتند باید منتظر بود و دید آیا این جنبش از خاکستر خواهد خواست.

رشید موفقیت جنبش‌های اسلامی در آسیای مرکزی را به ویژگی‌های سرکوب‌کننده رژیم‌های مختلف سیاسی، نسبت می‌دهد. سیاستمداران مستبد جمهوری‌های جدید آسیای مرکزی از برقراری اصلاحات دموکراتیک امتناع کردند. بنابراین توان جنبش‌های اسلامی را تقویت کردند. گروه‌های مختلف در این زمان به وعده‌های عجیبی به جوانانی می‌دادند که در جستجوی زندگی بهتر بودند.

نویسنده خاطر نشان می‌کند که نیاز است که تصدیق کنیم کاهش سطح استاندارد زندگی و بیکاری محلی به طور مساوی در توسعه‌ی سریع جنبش‌های اسلامی موثر هستند. (در ضمیمه نسخه فرانسوی کتاب رشید، الیور روی بر این نظر است که حذف رژیم طالبان به ثبات آسیای مرکزی کمک خواهد کرد. او معتقد است که نسل‌های جوان تر توسط جنبش‌های افراطی اسلامی اغوا خواهند شد. علاوه بر این، روی در آینده نزدیک

آسیای مرکزی، دموکراسی را پیش بینی نمی کند. دولت‌های این منطقه بدون توجه به میزان افراط‌گراییشان، تمام جنبش‌های اسلامی مبارز را به عنوان خطر نگاه می‌کردند. در نتیجه رژیم‌هایی که با روش‌های شوروی آموزش دیده‌اند تلاش کرده‌اند، از این جنبش‌ها و موفقیت‌هایشان جلوگیری کنند.

چشم انداز ژئوپلیتیکی نویسنده از فحوای اثرش هویداست. او ادعا می‌کند که ذخایر بی اندازه نفت و گاز آسیای مرکزی مورد طمع روسیه، چین و آمریکا است. در حقیقت راه‌های جاده ابریشم باستانی هم اکنون به خط لوله-های نفتی تغییر مشغول تبدیل شدن هستند. ثروت این زمین‌ها تعداد قابل توجهی از کمپانی‌های نفتی را به شهرهای مرکزی آسیای مرکزی و قفقاز جذب می‌کند. بهره برداری از این ذخایر باور نکردنی نفت و گاز قزاقستان و ترکمنستان در جریان صادرات نفت به سوی بازارهای مصرف کننده، تبدیل به یک بازی استراتژیک همراه با جوایز هنگفت شده است. بنابراین این سوال در مورد موقعیت این خط لوله‌های آشکار هنوز نامعلوم است. این بازی بزرگ جدید (بازگشت به دسیسه‌های سیاسی سده ۱۹ میلادی / ۱۳ قمری بین بریتانیا و روسیه) تبدیل به یک شوق و لذت هم برای دانشمندان جوان علوم سیاسی و هم استراتژیست‌های مجرب شده است. خلاصه این که رشید، یکی از بنیان این فرضیه است که آسیای مرکزی ممکن است محل جنگ جهانی بعدی باشد.

این کتاب شامل مرجع شناسی نیست. رشید فقط تعداد کمی از یادداشت‌ها را آورده است. منابع ضرورتاً از خبرگزاری‌ها هستند. با این حال او حق سپاسگذاری از «الیور ری» (oliver Roy) و «برانت رابین» (Baranett Rubin) را به جا آورده است. یک واژه نامه به همراه دو نقشه وجود دارد که در حقیقت برای خواننده ناآشنا ارزشمند خواهد بود. تنها ضمیمه، مدرکی است که حاوی اعلام جهاد علیه حکومت ازبکستان است.، نشان می‌دهد. این منبع فوق العاده آموزنده است و الگوهای رایج در گفتمان اسلامی را روشن می‌کند. کتاب رشید برای خوانندگانی که علاقمند به موقعیت اسلام نظامی، در جمهوری‌های سابق شوروی آسیای مرکزی هستند ضروری است.

زوال اسلام سیاسی

«گیل کپل» (Gilles Kepel) پروفیسور انستیتوی علوم سیاسی در پاریس است. او هشت کتاب به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در مورد ساختار‌گرایی نوشته است. کتابی را که مرور می‌کنیم (جهاد، زوال اسلام سیاسی،

۲۰۰۰ میلادی / ۱۴۲۱ قمری) ابتدا در فرانسه چاپ شد. من برای اهداف این بازخوانی از چاپ فرانسه به جای چاپ انگلیسی. اگر چه کتاب کپل مستقیماً به موقعیت ساختارگرایی اسلامی را در آسیای مرکزی نپرداخته است، داده‌های تطبیقی مهمی ارائه داده که ممکن است در فهم بهتر ریشه‌های این پدیده مورد استفاده قرار گیرد.

کتاب کپل خلاصه‌ای عالی از وقایع شکل دهنده‌ی بنیادگرایی اسلامی در سده‌ی بیستم را ارائه می‌دهد. (Lewis Esposito 1999; 2002) هدف این کتاب ارائه‌ی شرحی از پدیده بنیادگرایی اسلامی در ربع آخر این قرن است؛ تا تحول آن و عناصر مختلفی که شامل می‌شود و همچنین روابط اسلام و محیط پیرامون را مطالعه کند. سوالی که نویسنده سعی می‌کند به آن جواب دهد این است که: چرا جنبش‌های اسلامی مشخصی موفق شدند قدرت را به دست گیرند در حالی که دیگران موفق نشدند. در جستجوی جواب، او تاریخ اخیر جنبش‌های مختلف در فلسطین، ترکیه، مالزی، پاکستان، ایران، الجزایر، سودان، بوسنی، اردن و مصر را مورد بررسی قرار می‌دهد. نویسنده موضوعات مورد بررسی را عمیقاً مورد کاوش قرار داده است. ۱۲۳ صفحه یادداشت شاهدهی بر کیفیت تحقیق کپل است. یک واژه نامه و هفت نقشه که (با توجه به حجم کتاب) به اندازه‌ی مکفی سودمند اند، پیوست کتاب هستند. در واقع نویسنده یک دیدگاه جالب برای کسانی که علاقمند برای مطالعه اسلام سیاسی در سده ۲۰ میلادی / ۱۴ قمری هستند ارائه می‌دهد. او شکل‌گیری چندین جنبش اسلامی را در حدود دهه ۱۹۷۰ میلادی / ۱۳۹۰ قمری شرح می‌دهد. این جنبش‌ها اعضایشان را از میان بورژوا، طبقه متوسط پرهیزگار و طبقات فقیر جوان، از مراکز شهرها می‌گرفتند. طی ۱۰ سال این جنبش‌های بنیادگرای اسلامی، مرجع اصلی در این جوامع شدند. بنیادگرایان وعده دادند که عصر طلایی اسلام را طبق تعلیمات محمد پیامبر دوباره برقرار می‌سازند. در حقیقت این مدینه فاضله به صورت جنجالی در برابر نظام‌های فاسد، شکست اقتصادی و دیکتاتوری مطرح شد. تئوریسین‌های بزرگ این جنبش در پاکستان؛ مودودی، در مصر قطب و در ایران خمینی بودند. علاوه بر آن عربستان سعودی نقش مهمی در عرضه اسلام سخت‌گیرانه‌ی مورد نظرش در سراسر دنیا بازی می‌کرد.

نزد عموم مشهور است که این کشور به گروه‌هایی که این نوع مشخص از اسلام را حمایت می‌کردند، کمک مالی وافر می‌کرد. عربستان سعودی، حافظ مقدس‌ترین اماکن اسلام، بنابراین اغلب مواجه با تهمت‌هایی در رابطه با حمایت مالی گروه‌های درگیر در تروریسم بین‌المللی است. علاوه بر آن ایران و عربستان سعودی در

گیر یک نبرد طولانی برای اشاعه دیدگاه خودشان در مورد اسلام بودند. نتیجه این است که تهران تلاش کرد تا نوع خاص اسلام انقلابی را صادر کند در حالی که عربستان سعودی به عنوان یک همراه بی صدا برای گروه‌هایی در آمد که مدعی نمایندگی وهابیت بودند.

به دنبال تهاجم شوروی به افغانستان، جهاد افغان یک آرمان عالی اسلامی شد. این وضع ادامه داشت تا اینکه آرمان فلسطینی در اندیشه‌ی عرب جایگیر شد و در نتیجه در سیر از ملی‌گرایی به اسلام‌گرایی اثر گذاشت. مجاهدان یک ایدئولوژی اسلامی را به نمایش گذاشتند که بر محور برخورد نظامی متمرکز شده بود. در سال ۱۹۸۹ میلادی / ۱۴۱۰ قمری این جنبش توسعه طلبانه به بالاترین مرتبه خود رسید: انتفاضه، حماس (جبهه آزادی اسلامی در آفریقا) و کودتا در سودان که «حسن الترابی» را به قدرت رساند، علاوه بر عقب نشینی روسیه از افغانستان، مناظره در مورد استفاده از حجاب در مدارس سکولار فرانسه و موضوع سلمان رشدی، سال ۱۹۸۹ میلادی / ۱۴۱۰ قمری را کاملاً قابل توجه کرد.

به هر حال به قدرت رسیدن طالبان، کشتن شیعیان بوسیله اهل سنت در پاکستان، قتل عام هندوها در کشمیر، حماقت کشنده در الجزیره، شکست ارباکان در ترکیه و انتخاب خاتمی در ایران نمونه‌هایی از زنگ اسلام نظامی هستند که به صدا در آمد. جوان فقیر شهری، بورژوازی و طبقه میانه مذهبی شروع به دیدن تفاوت‌های شکاف‌های موجود میان نقش‌های مربوطه خود کرده اند. کپل در صفحه ۱۳ این گونه مطرح می‌کند که جنبش‌های اسلامی از دهه ۱۹۹۰ میلادی / ۱۴۱۱ قمری در حال زوال بودند. او یکی از معتقدان به این است که ایدئولوژی این جنبش‌ها وارد یک مرحله‌ی افراط شده بود. طبق گفته او این قسمت در آغاز سده ۲۰ میلادی / ۱۴ قمری شروع می‌شود. چاپ فرانسوی این کتاب در این مورد بحث می‌کند که با آمدن هزاره جدید، ما شاهد خواهیم بود که جهان اسلام بدون هیچ مشکلی وارد مدرنیته می‌شود. حال آنکه حوادث اخیر جور دیگری نشان می‌دهند. برای مثال انتخاب اخیر در ترکیه که با وجود یک حزب میانه رو، منجر به انتخاب یک اسلامگرا شد.

کپل در مقدمه چاپ انگلیسی این کتاب در پرتو حوادث مربوط به ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ میلادی / ۲۲ جمادی الثانی ۱۴۲۲ قمری اصلاحات مهمی کرده است. متن اصلاح شده از بعضی جهات کاملاً با متن اصلی متفاوت است. چنان که به نظر می‌رسد نویسنده - اگر من اشتباه نکرده باشم - همه ارجاعات مربوط به ورود موفق تمام جهان اسلام به مرحله‌ی انحراف در قرن بیستم را حذف کرده است. بدون این

تغییرات مهم به نظر می‌رسد کتاب کپل به خاطر حوادث ۱۱ سپتامبر / ۲۲ جمادی الثانی دچار انحطاط کهنگی زودرس می‌شد. آن روز مهم در سال ۲۰۰۱ میلادی / ۱۴۲۲ قمری به عنوان نشانه‌ای در تاریخ معاصر اسلام ثبت شد. از این نقطه به بعد آثاری که به مطالعه اسلام اختصاص یافته، باید به بعد یا قبل از حادثه ۱۱ سپتامبر طبقه بندی شوند. ما تنها می‌توانیم امیدوار باشیم عناصر متمرکز در جوامع اسلامی هرچه سریع تر مدرنیته را بپذیرند تا اینکه سناریوی کمابیش ناخوشایند برخورد تمدن هاساموئل هانتینگتون را انتخاب کنیم. (Huntington 1993, 1996) متاسفانه باید گفته شود که بعد از حوادث ۱۱ سپتامبر تئوری دوم برای همه مردم با وضوح بیشتری قابل پیش بینی بود.

میراث روسیه

الیور روی (Oliver Roy) (متولد ۱۹۴۹ میلادی / ۱۳۶۸ قمری) یک چهره شناخته شده در مطالعات آسیای مرکزی است. (2000 Roy pp. 12, 19) او مدیر تحقیقات در مرکز ملی پژوهش علمی و پروفیسور انستیتو علوم سیاسی در پاریس است. او چندین کتاب و مقاله با موضوعات متنوع مربوط به آسیای مرکزی نوشته است. کتاب مورد بررسی ما مطالعه دوره معاصر آسیای مرکزی است. سه بخش اول که شامل نیمی از کتاب است، تقریباً به طور کامل به تاریخ آسیای مرکزی اختصاص یافته است. بحث نویسنده از دوره معاصر در واقع تا حدودی کم است. اگر چه «وینسنت فورنیو» (Vincent Fourniau) قبلاً یک مجموعه عالی از آسیای مرکزی منتشر کرده بود (در همان مجموعه منتشر شد)، کتاب «فورنیو» در کتاب شناسی «ری» نیامده است. (Dani and Masson 1997-2000; Roux 1997)

همان طور که به وسیله ری برجسته شده، اسلام بعد از هفت دهه از حکومت روسیه از خواب برخاست. نویسنده بخش چهارم را به این مساله اختصاص داده است. او چهار جنبش اصلی که در برقراری مجدد اسلام در آسیای مرکزی نقش داشته را شرح می‌دهد. اولین آنها شامل افراد متعلق به خود اسلام رسمی است. در اصل این بیان از اسلام باقی مانده از روحانیت رسمی است که بنیان آن در ساختارهای شوروی سابق گذاشته شد. حکومت های جمهوری های مختلف، این شکل اول از اسلام را از لحاظ سیاسی صحیح تشخیص دادند. دومین جنبشی که نقش مهمی در روند تجدید اسلام در آسیای مرکزی بازی کرد، شامل اعضای از روحانیت موازی می‌شد. ملاهایی که مساجد مستقل با یا بدون

وابستگی به دیدگاه‌های مذهبی و سیاسی شان، اداره می کردند شکل محافظه کارانه از اسلام را اشاعه می دادند. سومین جنبش شامل آنهایی می شد که متعلق به اسلام رادیکال بودند. گروه‌های موسوم به وهابی‌ها متعلق به این گروه هستند. این اصلاح طلبان بنیادگرا لزوماً همان‌هایی نیستند که با عربستان سعودی روابط نزدیک داشتند. در این جا نویسنده مختصراً جنبش‌های مختلف اسلامی را که با اسلام نظامی وابسته است شرح می دهد. چهارمین جنبشی که نقش مهمی در احیاء اسلام در آسیای مرکزی بازی کرد صوفیه بود. به غیر از بعضی از اظهارات مختصر پیرامون سوفیزم در تاجیکستان، «روی»، چیز زیادی در مورد جایگاه امروزی سوفیزم در آسیای مرکزی نگفته و فقط اشاره کوتاهی به تلاش نوایمانان برای احیاء آن کرده است. اطلاعات اضافی در مورد جایگاه واقعی سوفیزم در منطقه ای که اخوت نقش مهمی بازی کرده بود، می توانست برای خوانندگان سودمند باشد. نویسنده مدعی است که صوفی گری غیر سیاسی است، و دیدگاهی را که بر خلاف تعالیم وهابیان است اشاعه می دهد.

بخش ۵ و ۶ به تحلیل روابط ژئوپولیتیکی و یک مبحث از سوال‌هایی که مربوط به توسعه‌های اقتصادی است، اختصاص یافته است. بخش‌های ۷ تا ۱۱ در اصل ضمیمه‌هایی هستند که نمایه‌ای از کشورهای آسیای مرکزی ارائه می دهند. کتاب شناسی به طور تأسف انگیزی مختصر به نصف صفحه است همراه با چندین اثر مهم که از قلم انداخته شده است. علاوه بر آن بعضی از کتاب‌هایی که در متن کتاب از آن‌ها نقل قول شده است، در کتاب شناسی نیامده است. کوتاه اینکه نقطه ضعف اصلی این کتاب به داده‌های نویسنده بر می گردد. بی شک تجربه‌ی میدانی گذشته‌ی وی اطلاعات قابل توجهی درباره‌ی تاجیکستان برای وی فراهم کرده است اما مشخص نمی کند که اطلاعاتش درباره‌ی سایر کشورهای آسیای مرکزی را از کجا به دست آورده است اما در جایی که «ری» اطلاعاتش را در مورد دیگر کشورهای آسیای مرکزی به دست آورده است، این حقیقت روشنگر نمی باشد.

برداشت کلی تاریخی

«سوچک»، کتاب شناس مطالعات آسیای مرکزی در کتابخانه دانشگاه پرینستون است. هدف او ارائه یک دید کلی در مورد تاریخ آسیای داخلی است. او این مفهوم جغرافیایی را این گونه شرح می دهد: پنج جمهوری سابق شوروی؛ مغولستان و سین کیانگ. او توصیفش را با ورود اسلام به آسیای مرکزی در سده

هفتم شروع می‌کند. مقدمه مفصل او (۴۵ صفحه از ۳۰۰ صفحه) شامل داده‌های دقیق جغرافیایی؛ تاریخی؛ مردم شناسی و فرهنگی می‌باشد.

داده‌های زیاد تاریخی و جغرافیایی، ریسکی است که ممکن است به دلسردی خوانندگان غیر متخصص بینجامد. بخش اول و دوم مربوط به فتح تدریجی آسیای مرکزی به وسیله مهاجمان ایرانی می‌باشد. بخش سوم تاریخ با شکوه سامانیان را شرح می‌دهد. بخش چهارم پادشاهی باستانی ایغور در قوچو را شرح می‌هد. بخش‌های پنجم و ششم سه سلسله ترک که مسلمان شدند یعنی قراخانیان؛ غزنویان و سلجوقیان را مرور می‌کند. نویسنده در بخش هفتم در مورد مغولان و تاریخ کوتاه اما پرشور امپراطوری چنگیزخان بحث می‌کند. بخش هشتم جغتائیان و اسلام آوردن برخی از خان‌های این سلسله را مشخص می‌کند. بخش‌های نهم و دهم و یازدهم امپراطوری تیموری و ازبکان را مورد پژوهش قرار می‌دهد. در بخش‌های دوازدهم و سیزدهم زوال مغولان و ظهور روس‌ها را در آسیای داخلی شرح می‌دهد. بخش چهاردهم نقش خانات بخارا؛ خیوه و خجند را در طول سده‌های ۱۷ تا ۱۹ میلادی / ۱۱ تا ۱۳ قمری، تجزیه و تحلیل می‌کند. بخش‌ها پانزدهم تا بیستم، دوره‌های تاریخی روسیه و شوروی را در آسیای مرکزی تا دوره معاصر شامل می‌شود. نویسنده در بخش‌های نوزدهم و بیست و یکم در مورد سین کیانگ و مغولستان بحث می‌کند.

کتاب دارای دو ضمیمه است: ضمیمه اول خلاصه سودمندی از سلسله‌های یاد شده در این کتاب ارائه می‌کند. ضمیمه دوم اطلاعات کلی در مورد کشورهای مختلف آسیای مرکزی شامل بررسی مشروحی از تنوع قومی و مذهبی ارائه می‌کند و موقعیت جغرافیایی ایالت‌های مختلف مستقل را تحلیل می‌کند. نویسنده در کتاب شناسی عالی خود تعدادی از مراجع خود را شرح داده است. فهرست، کامل نیست با این حال به عنوان یک فرهنگ واژگان هم عمل می‌کند. نویسنده ۱۳ نقشه را در کتاب خود آورده است. این ابزارها برای خوانندگانی که با جغرافیا و تاریخ آشفته آسیای مرکزی ناآشنا هستند، ضروری خواهد بود. خوانندگان کتاب باید جزئیات زبان شناختی را که باعث ثقل مطلب می‌شوند را مورد بخشش قرار دهند. این دانشمند و کتاب شناس دانشگاه پرینستون در جای جای کتاب دانش گسترده‌ی خود در این زمینه را به رخ کشیده است. او کمتر از ۲۵ صفحه را به گسترش موقعیت کنونی جمهوری‌های آسیای مرکزی اختصاص داده است. خوانندگان فقدان اطلاعات در مورد تاریخ اخیر یعنی از استقلال جمهوری

های سابق روسیه تا دوره انتشار این کتاب را متوجه خواهند شد ولی هنوز کتاب «سوکک» یک اثر ترکیبی عالی است.

پایان اسلام سیاسی در آسیای مرکزی؟

به عنوان نتیجه انعکاس تعدادی از سوالاتی که به وسیله کتاب‌های مورد بررسی در این مقاله آمده، مفید خواهد بود. جدا از «کپل» نویسندگان در مورد کلیات تاریخ آسیای مرکزی و نوزایی اسلام بعد از استقلال جمهوری‌های شوروی از آسیای مرکزی بحث کرده‌اند. ما می‌توانیم چهار گرایش یا تمایل اصلی که با نوزایی اسلام پیوسته بود را شناسایی کنیم. نخستین گرایش چیزی است که ممکن است اسلام کاملاً سیاسی نامیده شود. این اصطلاح اشاره به آن نوع از اسلام دارد که از ساختارهای روحانیت رسمی شوروی را به ارث برده است. این گرایش شبکه‌ای از مساجد و امام‌ها را حفظ می‌کند که در طول دوره شوروی تاسیس شده بود و کاملاً در خدمت حاکمان محلی است. به عبارت دیگر این گرایش، غیر نظامی است و از برخی طرق به عنوان سپری در برابر اشتباهات صورت گرفته توسط گروه‌های نظامی خدمت می‌کنند. دومین گرایش به جنبش‌های کم و بیش میانه رو، شبیه «حزب التحریر الاسلامی» وابسته است. سومین گرایش مربوط به احیاء یا تجدید حیات اسلامی است که در صوفی‌گری مجسم شده است. همان‌طور که مشهور است صوفی‌گری نقش مهمی در سنت‌های آسیای مرکزی ایفا کرده است. (Bennigsen 1985b) متأسفانه هیچ چاپ جدیدی که خوانندگان را از جایگاه واقعی انجمن‌های اخوت آگاه کند در دسترس نیست. به خصوص نقشبندیه که یکی از گسترده‌ترین انجمن‌های اخوت است. چهارمین گرایش، به جنبش‌های رادیکال، شبیه جنبش اسلام‌گرایان در ازبکستان اشاره دارد. گسترش اسلام نظامی در ازبکستان و قرقیزستان (به ویژه در دره فرغانه) یک پدیده جدید است. بنابراین جزئیاتی که به وسیله «رشید» ارائه شده است همانطور که اشاره شد بسیار مهم است.

سه گرایش آخری که در بالا آمد (دست کم از دید اسلام کریموف) اغلب با وهابیت وابسته‌اند. این اصطلاح اغلب منتسب به جنبش‌های بنیادگرایی است که حمایت دولت مرکزی را ندارد و در برنامه خود به جنبش خنثی که از عربستان سعودی برخاسته محدود نیستند. در حال حاضر به نظر می‌رسد که تمام مسلمان‌هایی که قدرت کریموف را تهدید می‌کنند انگ وهابیت می‌خورند.

تاکید بر این نکته اهمیت دارد که عربستان سعودی، ترکیه و در حد کمتر ایران و پاکستان تلاش کردند تا بر احیاء اسلام در آسیای مرکزی تاثیر داشته باشند. در موارد مشخص این کشورها در تلاش برای اغوای مسلمانان شوروی سابق به اسلام مد نظر خود، مساعدت‌های مالی کلانی ارائه به این کشورها ارائه کرده‌اند.

در هر کدام از این طرح‌ها دلایل متعددی وجود دارد که بخش‌هایی از مردم را به طرف جنبش‌های اسلامی سوق دهد. کتاب‌هایی که در این مقاله بررسی شد همگی به طور مساوی بر این امر تاکید دارند که کاهش استاندارد های زندگی و بیکاری محلی، خود بزرگترین دلیل گسترش جنبش‌های اسلامی - نظامی است. به دلایل بال ، ما باید فقدان دموکراسی، فساد انبوه و ناکامی-های همیشگی که معلول معلول بروکراسی کفکایی بسیاری از کشورهای آسیای مرکزی است را اضافه کنیم. سیاستمداران تعلیم دیده در شوروی از برقراری اصلاحات عمیق امتناع کردند؛ و این حقیقت خدمتی بود برای تقویت شدن جنبش‌های اسلامی، که به نسل های جوان دنیایی را برای زندگی بهتر وعده می‌دادند. از فضای روزگار اسلام گرایان همانند کمونیست‌ها یک پروژه کلی از اصلاحات اجتماعی را به منظور آزادی مردم از فلاکت موجود پیشنهاد کردند. طبق عقیده اکثر مبارزان، بهترین شیوه برای تحقق بخشیدن به این دنیای جدید، اعمال شریعت و آگاه نمودن توده ها از کلمه خداست. این نوع سخنوری برای جنبش‌های اسلامی در سراسر جهان ، معمولی است. با نگاه از یک زاویه مشخص، طرح اسلام گرایان به همان اندازه بی اساس بود که تاسیس یک جامعه بدون طبقه، یعنی همان آرمان کمونیست های قدیمی. مهم است که به این نکته توجه کنیم که تشدید سرکوبی جنبش‌های رادیکال-که هدف آن ها وضع کردن شریعت است- به وسیله دولت های مختلف آسیای مرکز فقط یک تشدید خشونت را ترویج می‌کند. در نتیجه حقوق انسان‌ها اغلب نادیده گرفته می شود. همان طور که به شکل صحیح به وسیله «سوکک» مطالعه شده، واکنش دولتمردان در دوره شوروی به صورت کاملاً مستحکم در ذهن صاحب منصبان قدیمی باقی مانده است.

در پایان می‌خواهم خوانندگان را به تفکر در مورد یک سری سؤال‌های مربوط به آینده بنیادگرایی اسلامی در آسیای مرکزی دعوت کنم. آیا مداخله آمریکا در افغانستان بر جنبش‌های بنیاد گرایی که به کمک نظام طالبان آمدند غلبه می‌کند؟ آیا ما واقعا پایان این جنبش‌ها را دیده‌ایم یا این فقط یک غیبت موقت دیگر

است؟ چیزی که مشخص است و آن این که: پایان رژیم طالبان باید روی ظهور دوباره جنبش‌های اسلامی رادیکالی در ازبکستان، قرقیزستان و تاجیکستان تاثیر منفی داشته باشد. مهم است که این واقعیت را برجسته کنیم که ثبات این منطقه وابسته به پیشرفت (یا پسرفت) اسلام نظامی در این سه منطقه است. در حال حاضر موقعیت در قزاقستان و ترکمنستان حداقل در ظاهر آن خوب است. به هر حال غرور و کارهای بیهوده «نیازف» نهایتاً ممکن است برای او مسئله ساز شود و حتی احتمال دارد محرک سقوط او از قدرت باشد. آیا می‌توانیم برای لحظه‌ای نقش داشتن احزاب سیاسی اسلامی در انتخابات قانونی تمام کشورهای تازه استقلال یافته آسیای مرکزی را تصور کنیم؟ آیا منطقه روزی به تاسی از ترکیه قدرت میانه رو اسلامگرایی را بر سرکار خواهد آورد؟ دست کم در حال حاضر این امر تا حد زیادی غیر محتمل به نظر می‌رسد. در سطح دیگر آیا رهبران سیاسی - به منظور جلوگیری از بنیاد گرایان رادیکال از عضو گیری در آینده - نهایتاً اصلاحات درست اجتماعی - اقتصادی را به منظور بهبود بخشیدن زندگی مردم می‌پذیرند؟ به نظر می‌رسد بسیاری از تحلیلگران طرفدار این ایده هستند که که تنها راه حل مناسب برای تمام مشکلات آسیای مرکزی نفت است. آیا همان گونه که در بعضی از کشورهای خاورمیانه بود، بهره برداری از لایه‌های نفت و گاز طبیعی، کلید توسعه اقتصادی این منطقه است؟ آیا ثروت حاصله باعث قطع نیروگیری از میان پرولتاریا توسط جنبش‌های افراط‌گرای اسلامی خواهد شد؟ سرانجام آینده بستگی به عمل‌انمایی دارد که ما ممکن است آن‌ها را صاحب منصبان جدید بنامیم. آنها یا همچنان تحت تاثیر الگوی وقایع گذشته باقی خواهند ماند و یا خود را از ساختارهای قدیمی القاشده طی چندین دهه کمونیزم رها خواهند ساخت. یا از واکنش‌های برقرار شده در دهه‌های کمونیزم فرار کنند.

منابع

- Bennigsen, A., 1985a. *Muslims of the Soviet Empire: A Guide*. C. Hurst, London.
- Bennigsen, A., 1985b. *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*. C. Hurst, London.
- Bennigsen, A., Broxup, M., 1983. *The Islamic Threat to the Soviet State*. Croom Helm, London.
- Dani, A.J., Masson, V.M. (Eds), 1997–2000. *History of Civilisations of Central Asia*. UNESCO, Paris, 4 vols.
- Dudoignon, S., Komatsu, H. (Eds.), 2001. *Islam in Politics in Russia and Central Asia in Early 18th–Late 20th Centuries*. Kegan Paul, London
- Esposito, J., 1999. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford University Press, New York, Oxford.
- Fourniau, V., 1994. *Histoire de l'Asie centrale*. P.U.F, Paris.
- Huntington, S., 1993. The clash of civilizations. *Foreign Affairs* 72(3), 22–49.
- Huntington, S., 1996. *The Clash of Civilizations*. Simon & Schuster, New York.
- Lewis, B., 2002. *What Went Wrong?* Oxford University Press, Oxford.
- Polonskaya, L., Malashenko, A., 1994. *Islam in Central Asia*. Garnet Publishing, Reading.
- Powell, D.E., 1975. *Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion*. MIT Press, Cambridge, MA.
- Rashid, A., 2002. *Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia*. Yale University Press, New Haven.
- Roi, Y., 2000. *Islam in the Soviet Union from the Second World War to Gorbachev*. Hust, London.
- Roux, J.-P., 1997. *Histoire de l'Asie centrale*. Fayard, Paris.
- Roy, O., 1997. *La Nouvelle Asie Centrale*. Seuil, Paris.
- Roy, O., 2000. *Islam et Politique en Asie centrale*. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 115, 49–62.
- Sfeir, A. (Ed.), 2002. *Dictionnaire mondial de l'islamisme*. Plon, Paris.
- Tibi, B., 2001. *Islam Between Culture and Politics*. Palgrave, New York.
- Tibi, B., 1998. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. University of California Press, Berkeley
- Zarcone, T., 1997. *L'Islam d'Asie centrale et le monde musulman: Restructuration et interférences*. *He´rodote* 84, 57–76

سیره اخلاقی پیامبر اکرم (ص)

محمد تقی متانت پور^۱

چکیده

قرآن کریم، هدف بعثت را، تزکیه و تهذیب روح، و ترویج و نهادینه سازی فضائل انسانی در جان آدمی معرفی کرده است و در آیات متعددی تزکیه و پرورش را بر تعلیم و آموزش مقدم شمرده است. از سوی دیگر خداوند پیامبر اعظم (ص) را در میان انبیای الهی به صفت خلق نیکو و عظیم ستوده است و پیامبر اکرم (ص) اول شخصیت معنوی و اخلاقی جهان هستی است که مدارج و مراحل عالی انسانیت را پیموده و بهترین الگو برای ملکات فاضله نفسانی است. و پیامبر عظیم الشان اسلام خود نیز به صراحت هدف بعثت مبارکش را تکمیل و تمیم اخلاق و فضائل انسانی اعلام نموده و به پیروانش این گونه سفارش کرد که «اخلاق پسندیده برای شما لازم است و خداوند برای همین اصل مرا مبعوث فرموده است». در مقاله حاضر، سعی شده است گوشه‌ای از سیره و شخصیت اخلاقی پیامبر (ص) را مورد بررسی قرار دهد.

واژه‌های کلیدی: سیره، سیره اخلاقی، پیامبر (ص)

^۱. کارشناس ارشد اندیشه سیاسی در اسلام

مقدمه

موفقیت در زندگی بستگی به میزان بهره گیری از الگوی مناسب دارد. تلاش بدون سرمشق درست، پیامد درستی ندارد. از جمله چگونگی اخلاق و رفتار انسان‌ها در زندگی فردی، خانوادگی، و اجتماعی است که باید در این باره، از الگوی نیکو بهره جویند. هرچه علم و صنعت پیش می‌رود نیاز بشر به اخلاق افزایش می‌یابد و لازم است به موازات آن دستورات اخلاقی پیامبران کاملاً مورد عمل و نظر قرار گیرد اگر اخلاق که بخشی از مکتب پیامبران خداست در جامعه حکم فرما نباشد علم و صنعت نمی‌تواند سعادت و آرامش بشر را تضمین کند بلکه استعمارگران علم و صنعت را به نفع خود استخدام نموده و میلیون‌ها نفر را بی‌خانمان می‌کنند و حقوق ملت‌های ضعیف را پایمال می‌سازند و آنان را به خاک و خون می‌کشند تنها عاملی که می‌تواند روح سرکش انسان و غرائز طوفانی و عصیانگر او را مهار کند و علم و صنعت را در راه آرامش عمومی و زندگی مسالمت آمیز به کاراندازد اخلاق واقعی است که از ایمان حقیقی به خداوند متعال سرچشمه می‌گیرد. تعلیمات اخلاقی پیامبران و رفتار آنها بهترین وسیله ایست که می‌تواند بشر را به زندگی ایده آل برساند. از این رو، پرداختن به سیره عملی و روش‌های اخلاقی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله)، که جنبه اسوه دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به دلیل همین اخلاق سترگ و مورد ستایش قرآن، امت اسلام وظیفه دارند از خوی و خصلت‌های فردی و اجتماعی آن حضرت پیروی نموده، و آن پیامبر رحمت و صاحب خلق عظیم را «اسوه» خود قرار دهند. پیروی از سیره اخلاقی یک الگو، نیازمند آشنایی با ابعاد روش‌های رفتاری اوست. خوشبختانه سیره عملی رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در کتب روایی و تاریخی، به صورت مجموعه‌های فراوان ثبت شده، هرچند ویژگی‌های اخلاقی پیامبر قابل شمارش نیست؛ چراکه قرآن اخلاق ایشان را عظیم شمرده و به نقش اخلاق پیامبر (ص) در پیشرفت اسلام و جذب دل‌ها اشاره نموده است.

قرآن و شاخصه‌های اخلاق نبوی

پروردگار متعال در سوره مبارکه قلم برای اثبات جنبه‌های مختلف شخصیت رسول خود و از جمله شخصیت اخلاقی آن حضرت به مقدس‌ترین پدیدارها یعنی قلم - وسیله انتقال دانش و اندیشه و ابزار تکامل بخش فکر و تمدن بشری - و نیز به آن چه از نوک قلم جاری شده است و بر صفحات تاریخ، فرهنگ و تمدن بشری

نقش بسته سوگند یاد کرده است و از میان گزینه‌های بسیار، در جهت نمایاندن تربیت و شخصیت اخلاقی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم و صف «عظیم» را برازنده و مناسب خلق و خوی وی دیده و او را به این وصف ستایش کرده است

«و آنک لعلی خلق عظیم» (قلم، ۴) و تو اخلاق عظیم و برجسته داری

شیخ طوسی از همسر پیامبر صلی اله علیه و آله و سلم روایت می‌کند: «خلق نبی اکرم همان بود که در «آیه اول سوره مومنون آمده است [خشوع در نماز، روی گردانی از لغو بیهوده، پرداخت زکات، حفظ عفت و پاکدامنی، وفای به عهد و امانت و مواظبت بر نماز] شیخ پس از نقل روایت می‌افزاید:

کسی را که خداوند به خلق عظیم بستاید، بالاتر از آن، مدح و ستایشی نمی‌توان سراغ گرفت (شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ص ۷۵). روایتی دیگر از طریق عامه با این بیان نقل شده است که شخصی از همسر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم درباره اخلاق آن حضرت پرسید، همسر پیامبر (ص) در پاسخ وی گفت. قرآن خوانده ای جواب داد: آری. گفت: خلق پیامبر همان قرآن بود» (النووی، ۱۴۰۷ ق، ۷۴۶). اهمیت تعبیر «خلق عظیم» وقتی آشکار می‌گردد که بدانیم خداوندی که اخلاق پیامبرش را بزرگ به حساب آورده و توصیف کرده، موجودی آن را حقیر و کم به شمار آورده است: «قل متاع الدنيا قليل...» (نساء، ۷۷) سرمایه زندگی دنیا ناچیز است، و البته درباره همین سرمایه ناچیز فرموده است: «و ان تعدو نعمت الله لا تحصوها» (ابراهیم / آیه ۳۴). بدرستی اگر انسان از شمارش نعمت‌های دنیوی - که نزد خدا حقیر است - ناتوان باشد پس چگونه بر ژرفای عظمت خلق نبوی راه خواهد یافت در حالی که خداوند آن را عظیم شمرده است و به تعبیر یکی از قرآن پژوهان «خداوند سبحان هیچ یک از پیامبران خود جز محمد (ص) را با این صفت [دارنده خلق عظیم] ستایش نکرده است. و همواره در ادامه می‌نویسد در چکیده معنای آیه مبارکه همان است که رسول اعظم (ص) خود فرموده است (پروردگار من را پرورش داد و نیکوترم کرد) یعنی خداوند اخلاق پیامبر را متناسب با هدف خلقت وی قرار داد (همان).

آموزه‌های اخلاقی در سیره پیامبر اکرم (ص)

پیامبر اکرم (ص) اسوه حسنه ای است که تمام صفات حمیده و فضایل اخلاقی در وجود مقدسش، بی کم و کاست جمع شده است، زیرا آن بزرگوار دست پرورده پروردگار و گل سر سبد جهان هستی و کامل‌ترین

انسان‌های روی زمین است که با آغاز رسالت جدید و کاملش، نشاطی روح افزا بر عالم هستی دمید و بهترین خصلت‌های پسندیده اخلاقی به انسان‌های غرق در جهالت و گمراهی عطاء کرد. آنچه در این بخش می‌خوانیم نمونه‌های از سیره اخلاقی نبی مکرم در خانه و خانواده و میان خویشان و در جمع مردم و روابط اجتماعی است، تا از این رهگذر و در پی آشنای بیشتر با این «مدل اخلاقی» رفتارمان نیز با اوصاف و سیره آن بزرگوار همسو و هماهنگ باشد. چرا که داده‌های حضرت رسول برای امتش تنها در بعد گفتار و فرمان نیست، بلکه سیره او نیز معیار و ملاک و میزان عمل است و به این سرمشق هم باید نیک توجه کنیم و آن را به شایستگی عمل کنیم.

۲-۱- ملاطفت و مهربانی

یکی از بارزترین ویژگی‌های اخلاقی حضرت رسول (ص)، برخورد محبت آمیز با دیگران بود. آن بزرگوار با داشتن این خصلت ستودنی توانست در طول عمر پر برکت خود که همراه با رنج‌ها و تلاش‌های فراوان بوده، دل‌های بسیاری از مردم را شیفته خود کند و به صراط مستقیم هدایت نماید. قرآن مجید در این زمینه می‌فرماید: (فبما رحمه من الله لنت لهم و لو كنت فضلاً غلیظ القلب لانفضوا من حولک....) (آل عمران، ۱۵۹). «به موجب رحمتی که خداوند به تو عنایت کرده بود، برای آنان نرم شدی که اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند» ابزار محبت و مهرورزی آن حضرت نه تنها شامل دوستان و اهل ایمان می‌شد بلکه مخالفین آن بزرگوار از اخلاق خوب و شفقت آمیز آن رسول گرامی بهره مند بودند و این، سبب جذب آنان به سوی اسلام می‌گردید. در سال هشتم هجری که پیامبر گرامی اسلام با اقتدار و پیروزی کامل به شهر مکه وارد شدند و آن را از دست کفار و مشرکان خارج نمود، طرفداران جبهه باطل به ویژه کسانی که در مدت بیست سال گذشته، بدترین ستم‌ها، جسارت‌ها و دشمنی‌ها را در حق آن حضرت و یارانش کرده بودند، در هاله‌ای از رعب و وحشت گرفتار شدند و بعد از فتح مکه منتظر انتقام و عکس‌العمل متقابل پیامبر (ص) بودند، این نگرانی و اضطراب هنگامی به اوج خود رسید که اهل مکه از سعد بن عباده (پرچم دار پیامبر شنیدند که فریاد می‌زد «امروز روز جنگ و خون ریزی و اسارت است» (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷ ق، ۲۷۲). هنگامی که این شعار به گوش مبارک رسول خدا (ص) رسید، دستور داد پرچم اسلام را از او گرفته و به دست حضرت علی (ع) بسپارند و سپس با سخنان آرام بخش و ملاطفت آمیز خود دشمنان دیرینه خویش را

آرامش داد... آن حضرت فرمود، «شما در مورد من چگونه فکر می‌کنید؟» مشرکان گفتند: ما جز نیکی و محبت از تو انتظاری نداریم، رسول خدا (ص) فرمود (من آنچه را برادرم یوسف (ع) در مورد برادران ستمگر خود انجام داد، همان می‌کنم و همانند او می‌گویم (لا تنزیب علیکم الیوم...)) (یوسف، ۹۲). امروز ملامت و سرزنش به شما نیست...

هنگامی که آن رهبر مهربان مردم هراسناک و نگران را آرام نمود، اضافه کرد که امروز روز نبرد و انتقام نیست، بلکه روز رحمت و محبت است و من از تمام جنایات و گناهان شما گذشتم آن گاه جمله معروفش را فرمود (اذهبوا فانتم الطلقاء) (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ۱۳۲). بدنبال زندگی‌تان بروید که همه شما آزاد هستید. تمامی آنان گویا دوباره متولد شدند، بنابراین نفس راحتی کشیدند و به غیر از افراد معدودی، همگی محبت و عشق رسول خدا (ص) در اعماق وجودشان نفوذ کرد و مسلمانان شدند.

۲-۲- روش امانت داری

پیامبر اکرم (ص) در راستی و حفظ امانت به قدری جدی و کوشا بود که به او «محمد امین» لقب داده بودند، به طوری که قبل از بعثت وقتی مشرکان او را می‌گفتند، می‌گفتن: «امین آمد» چنان که در ماجرای هجرت به مدینه، آن حضرت در سخت‌ترین و خطرناک‌ترین شرایط حضرت علی (ع) را به جای خود نصب کرد و شبانه از مکه خارج شد، اموری موجب شد که پیامبر (ص) حضرت علی (ع) را جانشین خود کند و پس از چند روز هجرت نماید. در رأس این امور، ادای امانت‌هایی بود که بعضی از مشرکان نزد پیامبر (ص) داشتند. ابن هشام در سیره خود می‌نویسد (حضرت علی (ع) سه شبانه روز در مکه ماند تا امانت‌های مردم مکه را که نزد پیامبر (ص) بود به صاحبانش برساند پس از این که امانت‌ها را رد کرد او نیز هجرت کرد (ابن هشام، ۱۴۰۹، ق، ۱۳۸). آن حضرت در مورد حفظ امانت و ادای آن فرمود (کسی که به امانت، خیانت کند و آن را به صاحبانش برنگرداند، و با این حال بمیرد، بر دین اسلام نمرده است و خداوند را در حالی ملاقات می‌کند که نسبت به او خشمگین است (همان، ۱۷۱)).

حضرت خدیجه (ص) هنگامی که پیشنهاد ازدواج به آن حضرت می‌داد و شیفتگی خود را به آن وجود گرامی اعلام می‌نمود با تاکید بر امانت و صداقت آن بزرگوار چنین می‌گفت (انی قد رغبت فیک لقرابتک و سیطک فی قومک و امانتک و حسن خلقک و صدق حدیثک) (همان، ۲۰۱-۲۰۰). به خاطر خویشاوندی

است و بزرگواری است در میان قوم خودت و امانت داری و اخلاق نیک و راستگویی ات مایلم با تو ازدواج کنم...

۲-۳- تحمل و بردباری

صبوری و تحمل در برابر مشکلات، حرف‌ها، تهمت‌ها، دشمنی‌ها و کارشکنی‌ها، از ضروری‌ترین صفات لازم برای یک پیشوا است. پیامبر اکرم (ص) این ویژگی‌ها را در حد اعلاء داشت و بارها خداوند به آن حضرت توصیه به تحمل حرف‌ها و حدیث‌ها داشت (فاصبر علی ما یقولون) (طه، ۱۳۰). رسول خدا بر جفا و تندی و بی ادبی دیگران صبر می‌کرد. روزی یک عرب بادیه نشین سراغ پیامبر آمد و در برخورد، به شدت ردای آن حضرت را کشید به گونه ای که حاشیه ردا بر گردن رسول خدا خط انداخت و اثر گذاشت آنگاه به آن پیامبر رعت خطاب کرد که: یا محمد! از آن اموال خدا که در اختیار توست، دستور بده به من به بدهند حضرت به او توجهی نکرد، لبخندی زد و دستور داد چیزی به او بدهند (نجفی، ۱۳۹۲، ق، ۱۷). بیان حضرت علی (ع) در این تحمل عظیم و صبوری چنین است (یصبر للغریب علی الجفوه فی منطقه و مسالته ...) بر جفا و تندی غریب، در گفتار و درخواستش صبر می‌کرد.

۲-۴- گذشت و پوزش پذیری

انسان‌های حقیر پیوسته در فکر انتقام جویی و مقابله به مثل‌اند، اما صاحبان روح‌های بلند و همت‌های عالی، گذشت و عفو را شیوه خود می‌سازند، رسول خدا (ص) با آن همه ستم و بدی که از قریش دیده بود همه آنان را در فتح مکه بخشید و کسانی از یهود و خیبر را که غذای مسموم برای حضرت فرستاده بودند و زنی یهودی که غذای زهر آگین برای حضرت فراهم آورده بود بخشود و از خطای آنان درگذشت. عادت پیامبر بود که بدی را با بدی پاسخ ندهد، بلکه کریمانه گذشت کند و می‌بخشود: (لا یجزی بالسیئه السیئه ولکن یغفر و یصفح) (ابن آشوب، ۱۹۵۶، م، ۱۴۷). امت خویش را بر همین اخلاق تربیت کرده بود و خصلت ستیزه جویی و انتقام را به روحیه عفو و صفح تبدیل ساخته بود. نمونه ای از این روحیه هم در «پوزش پذیری» جلوه می‌کرد و اگر کسی خطا و جفایی می‌کرد سپس عذر خواهی می‌کرد حضرت می‌پذیرفت (لا یجفو علی احد، یقبل معذره المعتذر الیه) (همان، ۱۴۶). به کسی جفا و تندی نمی‌کرد، هر کس هم از او معذرت خواهی می‌کرد می‌پذیرفت.

حتی برخوردارش با خدمتکار خود انس، کریمانه بود، نه ملامتگرانه، انس بن مالک می‌گوید: من نه سال همراه پیامبر و خادم او بودم، هرگز با یاد ندارم که یک بار به من گفته باشد: چرا چنین و چنان کردی؟ و هرگز چیزی را به من عیب نگرفت (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۱۵۱).

۲-۵- کارگشایی

رفع نیاز از دیگران و کمک به حل مشکلاتشان از مسائل مهم در نظر پیامبر بود. چه در مسجد و چه در خانه، محضر او محل مراجعه دیگران برای نیازهایشان بود و حضرت در حد توان مساعدت می‌کرد و هر درخواستی را رد نمی‌کرد. حتی نسبت به ابوسفیان نیز با آن همه سابقه عداوت و بد رفتاری، این گونه رفتار می‌کرد. ابن عباس می‌گوید: مسمانان توجهی به ابوسفیان نمی‌کردند و با او همنشین نمی‌شدند روزی به پیامبر گفت: سه درخواست دارم. پیامبر فرمود: بگو... هر سه خواسته خود را مطرح کرد و پیامبر هم پذیرفت و انجام داد (همان، ۲۳۱). عمر نقل می‌کند: روزی مردی به حضور حضرت آمد و درخواستی داشت. پیامبر خدا (ص) فرمود: الان چیزی ندارم. به حساب من هر چه می‌خواهی بخر اگر چیزی به دستمان رسید. بدهی تو را می‌پردازیم. عمر گفت: یا رسول الله، وقتی توانایی نداری، خدا هم بر تو تکلیفی نهاده است پیامبر از این سخن خوشش نیامد. آن مرد گفت: انفاق کن و نترس، چون از خدا چیزی کم نمی‌شود و پیامبر از این سخن مسرور گشت (همان، ۲۳۲). به نقل از حضرت علی (ع) کسانی که با پیامبر کار داشتند و برای رفع حاجت در خانه خدمتش می‌رسیدند، بعضی یک حاجت داشتند بعضی دو حاجت و یعنی بیشتر. پیامبر اکرم (ص) اوقات خویش را صرف آنان می‌کرد و مشکلاتشان را برطرف می‌ساخت و وقت خود را به تناسب کار آنان تقسیم می‌کرد (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۴۷). ایجاد روحیه همدردی و خدمت به دیگران، از تلاش‌های مهم حضرت بود و مومنان را همچون اعضای پیکر واحدی می‌دانست.

۲-۶- مودت و الفت آفرینی

از خصلت‌های والای رسول خدا (ص) ایجاد الفت و مودت بین مردم و زدودن کینه‌ها، کدورت‌ها و اختلافات بود. اگر آن حضرت را «پیامبر وحدت» به شمار آوریم، بیراهه نرفته‌ایم. صحنه‌های بسیاری در حیات پیامبر وجود دارد که شاهد این الفت آفرینی است. داستان تدبیر وحدت بخشی او در نصب حجر الاسود در جای خود و جلوگیری از خونریزی میان قبایل قریش یکی از آنهاست. آن حضرت از عیبجویی

دیگران در حضورش نسبت به افراد غایب، تاکید بر مزیت نداشتن عرب بر عجم و سفید بر سیاه. پذیرش یکسان دعوت فقیر و غنی و برده و آزاد از این نمونه‌ها است. حتی سخنان حضرت نیز مایه وحدت و الفت آفرینی بود. زبان هر کس با نوع سخنی که می‌گوید می‌تواند به نفاق و جدایی و اختلاف و نزاع بیفشاند و دوستی‌ها را به هم بزند، هم می‌تواند درگیری و مخاصمات و جدایی‌ها را از بین ببرد. امام حسن مجتبی از قول امیر المومنین (ع) این روش پیامبر را چنین توصیف می‌کند.

(کان رسول الله یخزن لسانه الا فیما یعینه، و یولفهم و لا یفرهم (و لا ینفرهم) و یكرم کریم کل قوم و یولیه علیهم) (نجفی، ۱۳۹۲ ق، ۱۴). پیامبر خدا، زبان خود را از حرف زدن نگه می‌داشت مگر در جایی که برایش مفید بود و به او مربوط می‌شد مردم را الفت و وحدت می‌بخشید و آنان را متفرق و بیزار از هم نمی‌ساخت، بزرگ هر قوم و جمعی را احترام می‌کرد و همان شخص را سرپرست آنان قرار می‌داد روشن است که چنین رفتاری حاکی از مدیریت شایسته آن حضرت در حفظ اقوام و انسجام مجموعه‌هاست و ابقای موقعیت‌ها و ریاست‌های هر گروه در الفت بخشی میان آنان مؤثر است.

۷-۲ - عنایت به جوانان

پیامبر اکرم (ص) به لیاقت و کاردانی جوانان احترام می‌گذاشت و آنان را به کارهای مهم و سنگین می‌گماشت و معیار فرماندهی و مسئولیت در نظر او، ایمان، کاردانی و تقوا بود نه سن و سال. در آستانه رحلت، سپاهی را مأموریت داد که برای رفع دشمن به جبهه بروند «اسامه بن زید» را که جوانی هجده ساله بود به فرماندهی گماشت و از همه بزرگسالان خواست که تحت فرمان او بسیج شوند و به اردوگاه بروند. بیش از هجرت هم جوان لایق و با ایمانی همچون مصعب را به یثرب فرستاد تا مردم آنجا را به اسلام آشنا کند و به آنان قرآن بیاموزد. جعفر ابن ابی طالب را نیز به ریاست گروهی گماشت که به حبشه هجرت کردند با آنکه سن زیادی نداشت.

پیامبر توصیه می‌فرمودند با جوانان رفتار نیک داشته باشید چرا که آنان دل نازک‌اند و می‌فرمود: خداوند مرا به عنوان بشیر و نذیر فرستاد، جوانان پذیرفتند و با من هم پیمان شدند، ولی پیران مخالفت کردند. (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۱۷۶).

۲-۸ - احترام به واردین و مراجعین

افزون بر مهمانوازی که خصلت حضرت بود، چه در خانه و چه در مسجد هر کس به حضور ایشان می‌رسیدند تا دیدار کنند، یا حاجتی و کاری داشتند مورد تکریم پیامبر قرار می‌گرفتند شیوه حضرت این طور بود که وقتی شخصی به محضرش وارد می‌شد زیرانداز خود را برای او می‌گستراند تا بنشیند و اگر نمی‌پذیرفت آنقدر اصرار می‌فرمود تا طرف قبول کند (و کان یوثر الداخل علیه بالوساده آلتی تحته، فان ابی ان یقبلها عزم علیه حتی یفعل) (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ۵۳). وقتی در یکی از دیدارهای مردمی، اتاق حضرت پر از جمعیت بود، جریر بن عبد وارد شد و داخل اتاقی جایی برای او نبود. بیرون از اتاق نشست. پیامبر چون نگاهش به او افتاد، عبای خود را از دوش خود برگرفت و پیچید و به سمت او فرستاد تا روی آن بنشیند، اما جریر هم ادب نشان داد و عبای پیامبر را بر صورت خود نهاد و بوسه بر آن زد. (مجلسی ۱۴۰۴، ۲۳۱). این شیوه تنها نسبت به آشنایان و افراد متشخص انجام نمی‌گرفت. بلکه همگانی بود و هر کس خدمت پیامبر (ص) می‌رسید مورد اکرام قرار می‌گرفت. اگر یک مراجعه کننده غریب و ناآشنا رفتار تندی داشت، به نحوی که اصحاب می‌خواستند با او تندی عمل کنند، حضرت نمی‌گذاشت و می‌فرمود: هر گاه حاجتمندی را دیدید که آمده و خواسته ای دارد، او را پذیرایی و تکریم کنید (طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ۱۵).

۲-۹ - مراعات حال مردم

از جلوه‌های رحمت نبوی نسبت به امت دلسوزی و ترحم و مهربانی بود و مردم و ضعیفان را مراعات می‌کرد تا به آنان سخت نگذرد. سخنرانی طولانی و خطبه نماز جمعه مفصل و طول دادن نماز، معمولاً برای افراد ضعیف خسته کننده است. پیامبر خدا حال آنان را مراعات می‌کرد. به فرمود حضرت علی (ع): پیامبر خدا در عین حال که نمازش کامل بود، از همه کوتاه‌تر می‌خواند و خطبه‌هایش کوتاه‌ترین خطبه‌ها بود و حرف‌های غیر لازم کمتر می‌گفت (همان، ۴۵).

البته این در نماز واجب بود که به جماعت خوانده می‌شد و گرنه نمازهای مستحبی را در خلوت خویش بسیار هم طولانی می‌خواند و آنقدر به عبادت می‌ایستاد که پاهای مبارکش ورم می‌کرد. پیامبر گاهی در نماز جمعه یا جماعت صدای گریه کودک می‌شنید نماز را سریع تر می‌خواند و تمام می‌کرد تا مادر آن کودک به فرزندش برسد. ایشان می‌فرمود هر کس رحم نکند مورد ترحم قرار نمی‌گیرد (همان، ۲۴۸). هر گاه همراه گروهی غذا

میل می نمودند، اولین کسی بود که دست به سوی غذا می برد و آخرین نفری بود که دست از طعام برمی داشت تا دیگران بخورند. چون اگر چنین نمی کرد شاید کسی از روی حجب و حیا با آنکه سیر نشده بود دست از غذا می کشید و یا در آغاز طعام با آنکه بسیار گرسنه و بی تاب، بود به لحاظ رعایت ادب، آغاز به خوردن نمی کرد، این رفتار سبب می شد کسی گرسنه از سر سفره برنخیزد گاهی آن حضرت سواره بود اجازه نمی داد. کسی یا کسانی پیاده همراه او بیاید. یا او را سوار بر مرکب خویش می کرد یا اگر طرف حاضر نبود سوار شود می فرمود: پس جلوتر برو در فلان جا منتظر باش تا برسم (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ۲۳۶).

۲-۱۰- مردمی زیستن

رسول خدا با آنکه اولین شخصیت جهان آفرینش و افضل انبیا و دارای آن موقعیت دینی، علمی، اجتماعی و سیاسی و محبوبیت بود، اما رفتار و زندگی کاملاً مردی و با مردم و در کنار مردم و همدرد و همدستان با مردم بود و تواضع و فروتنی حضرت بی نظیر بود. اینکه قرآن درباره او و از زبان او می گوید (انا بشر مثکم) (کهف، ۱۱۰). واقعاً خود را مثل دیگران می دانست و برای خود امتیاز خاصی قائل نبود در میان مردم حلقه وار می نشست. وارد مجلسی می شد هر جا که بود می نشست، روی زمین غذا می خورد، مثل بندگان روی زمین می نشست، به تشییع جنازه و عیادت مریض می رفت، با فقیران و بینوایان همنشین و هم غذا می شد (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۲۸). ابوذر غفاری نقل می کند: میان اصحاب می نشست گاهی فردی که غریب و ناشناس بود می آمد و آن حضرت را به شخص نمی شناخت، می پرسید که پیامبر کدام یک از شماست؟ این بود که از آن حضرت خواستیم اجازه بدهد جایگاهی برایش بسازیم که آنجا بنشیند تا افراد غریبه او را بشناسند، موافقت فرمود، دکه و سکو مانندی از گل درست کردیم، پیامبر روی آن می نشست، ما هم در دو طرف او می نشستیم آیا مردی تر از این می توان یافت (نجفی، ۱۳۹۲، ق، ۱۶).

در یکی از سفرها برای تهیه غذا، هر کس به کار پرداخت، پیامبر هم به جمع آوری هیزم مشغول شد و هر چه اصحاب می خواستند او را از این کار بازدارند نپذیرفت با آنان در آماده سازی غذا مشارکت داشت. در جنگ خندق هم در حفر خندق دو شادوش دیگران به تلاش مشغول بود (مجلسی، ۱۴۰۴، ۲۷۰).

۲-۱۱- ادب و تواضع

ادب در برخورد، هم محبوبیت آور است هم نشانه شخصیت انسان هم نشان حرمت نهادن به انسان‌های دیگر پیامبر خدا ادب شده الهی بود می فرمود (ادب‌ی ربی فاحسن تأدیبی) هم در رفتارش با مردم ادب را رعایت می کرد

ادب جلوه‌های مختلف دارد که در نگاه کردن، سخن، جواب، نشستن، غذا خوردن و ... خود را نشان می دهد. پیامبر خدا (ص) افراد را با بهترین لقب‌ها صدا می کرد و از نام بد نهادن بر اشخاص پرهیز می نمود. هرگز رسول خدا (ص) را ندیدند که پای خود را پیش همنشین خود دراز کند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۲۳۶). آن حضرت هرگز کلام کسی را قطع نمی کرد، بلکه گوش می داد تا سخنش به پایان برسد. نزد دیگران آروغ نمی زد، خنده‌اش تبسم بود و به حد قهقهه نمی رسید، هرگز زانوهای خود را پیش دیگران لخت نمی کرد (نجفی، ۱۳۹۲ ق، ۱۷). هنگام غذا خوردن سر سفره هم که می نشست زانوان و قدم‌های خویش را جمع می کرد و مثل نمازگزار در حالت تشهد می نشست، با حوصله به حرفهای دیگران گوش می داد، وقتی هم سخن می گفت سخن خویش را با لبخند می آمیخت (طباطبائی، ۱۳۷۷، ۴۸).

از نشانه‌های دیگر ادب نبوی، آراستگی هنگام حضور در جمع مسلمانان بود. وقتی می خواست به مسجد برود یا در جمعی حاضر شود نگاه در آینه می کرد، سر و صورت خود را شانه می زد و مرتب می کرد و خود را هم برای خانواده و هم برای اصحاب می آراست و می فرمود: خداوند دوست دارد که بنده‌اش وقتی نزد برادرانش می رود، خود را برای آنان آماده و آراسته سازد، عطر زدن و خوشبویی آن پیامبر نیز جلوه ای از ادب رفتاری حضرت در اجتماع بود. (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ۲۴۹).

بر اساس آنچه از سیره اخلاقی حضرت بیان شد، می توان سرمشقی برای خود یافت و درس‌های ماندگار را به کار بست، به واردین به خانه و مراجعین به محل کارمان به عنوان تکریم به ارباب رجوع احترام بگذاریم، با مردم همدردی و همراهی کنیم، برخوردی متواضعانه و از روی ادب داشته باشیم، ساده زیستی و زندگی مردمی را فراموش نکنیم، در راه هدف خویش صبور و بردبار باشیم، به جای کینه ورزی و خصومت بگذریم و نادیده بگیریم از دوستان و خویشان پرس و جو ننمائیم در کارگشایی از مشکلات مردم پیشقدم باشیم، منادی وحدت و الفت باشیم نه بذرافشان تفرقه و جدایی و جوانان را مورد احترام قرار دهیم.

نتیجه گیری

در سیره عملی پیامبر (ص) صدها نمونه از اخلاق نیک و زیبا وجود دارد که هر کدام نشانگر قطره ای از اقیانوس عظیم حسن خلق آن حضرت است. همانگونه که خداوند نیز با تعبیر خلق عظیم در قرآن بدان اشاره فرموده است.

در بررسی اخلاقیات پیامبر اعظم (ص) در می یابیم که آن حضرت با تمام عظمتی که داشتند مهمان خود را با گذاشتن پشتی، نشاندن در جای خود، بدرقه و پذیرایی گرمی می داشتند، هیچگاه از کلمات زشت و تحقیر آمیز استفاده نمی کردند و با سخنان مؤدبانه و مناسب پاسخگوی مردم بودند. وصله زدن به لباس و کفش با دستان مبارکشان، نشستن روی زمین، غذا خوردن با بردگان، سلام بر کودکان و سوار شدن بر کمترین مرکبها و همه و همه اینها بیانگر تواضع و فروتنی آن شخصیت عظیم تاریخی است که هیچگاه نشد مانند رهبران و فرمانروایان طاغوتی برای خود نشان و مقام ظاهری و تشریفات زائد قائل شوند. وقتی برای شاد کردن دل مؤمن بدون اینکه دروغی گفته باشند، با کلمات مناسب آنها را می خندانید و خوشحال می کردند. زندگی ایشان به تمام مدعیان رهبری، ثابت کرد یک رهبر الهی با استفاده از کمترین امکانات مادی و بدون تجملات و تشریفات می تواند بهترین و با نفوذترین رهبری و هدایت را داشته باشد. و باید این موضوع را از خانواده خود نیز بخواهد تا همه بدانند منظور از مسئولیتها و مدیریت در اسلام برخورداری خود و اطرافیان از نعمت های دنیوی نیست بلکه هدف خدمت به مردم است. ایشان دائماً در صدد کمک به قشر محروم جامعه و کم کردن فاصله طبقاتی بودند. صبر و استقامت و تحمل مشکلات و سختی ها توسط شخص پیامبر (ص) وظیفه بسیار سنگینی بود که در عرصه های مختلف تبلیغی، جنگی، مدیریتی، الگوی زیبایی از پایداری را به نمایش گذاشت. مدارا و آسان گرفتن دین، از ابزارهای مهم ایشان برای پیشبرد اهداف الهی شان بود تا مردم در اثر سختگیری بیجا از دین خدا بیزار و متنفر نشوند. رعایت عدالت حتی در نگاه کردن به حاضرین در مجلس در حال سخن گفتن گرفتن حق مظلوم و گسترش عدالت اجتماعی و اقتصادی نمونه های عملی و بارزی بود که حضرت رسول (ص) در جهت اقامه عدل در طول رهبری الهی خویش به یادگار گذاشته اند.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی الحدید (۱۳۸۷ ق). شرح نهج البلاغه، بیروت، دراحیاء التراث العربی.
- شیخ طوسی (۱۳۶۵). تهذیب الاحکام، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیرقرآن، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۷۷). خلاصه تعالیم اسلام، تهران، صدرا.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). بحارالانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۹۲ ق). جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام، تهران، دارالکتاب الاسلامیه.
- النووی، ابی زکریا (۱۴۰۷ ق). صحیح مسلم بشرح النووی، بیروت، دارالکتب العربی.

جستاری در تاریخ قبیله خُزاعه (پیش از ظهور اسلام)

اصغر منتظر القائم^۱

زهرا حسین هاشمی^۲

فرشته بوسعیدی^۳

چکیده

در دوره جاهلی و پیش از ظهور اسلام عامل پیوند اجتماعی اعراب، قبیله بود. قبیله متشکل از گروهی مردم بود که انتساب به یک دنیای مشترک عامل تجمع و وحدت آنها می‌شد و عصبیت نسبت به قوم و قبیله آنان را به یکدیگر مرتبط می‌ساخت. قبیله تا قبل از شکل‌گیری حکومت‌های متمرکز و ایجاد شهرهای بزرگ مشهورترین و معمول‌ترین واحد اجتماعی در میان اعراب بود. از این رو ساختار قبیله‌ای نقش مهمی در حوادث پیش از ظهور اسلام داشت. یکی از این قبایل، قبیله خزاعه است؛ که باید عملکرد این قبیله در حوادث پیش از ظهور اسلام در این واحد اجتماعی مورد بررسی قرار گیرد.

واژه‌های کلیدی: قبیله، خزاعه، نسب و خاستگاه، یمن، قریش.

Montazer5337@yahoo.com

Hashemizahra30@yahoo.com

۱. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه اصفهان.

۳. دانشجوی دکتری تاریخ تشیع دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۱۰

مقدمه

تاریخ گذشته شبه‌جزیره هر چه باشد قدر مسلم این است که به دلیل ساختار طبیعی و شرایط آب و هوایی، مردم شبه‌جزیره عربستان به دو دسته بزرگ، قحطانی‌ها در جنوب (یمنی) و عدنانی‌ها در شمال تقسیم می‌شوند. قبیله خزاعه یکی از قبایل عرب قحطانی است که در بخشی از یمن سکونت داشتند و به مکه مهاجرت کردند و از ضعف و فساد جرهم نهایت استفاده را کردند و قدرت شهر مکه را به دست گرفتند. تسلط خزاعه وضع تازه‌ای را در مکه ایجاد کرد و بت پرستی و شرک را در مکه برقرار ساخت. امور مکه و کعبه در دست قبیله خزاعه بود تا این که قصی بن کلاب قدرت را در دست گرفت. در این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با تکیه بر گردآوری داده‌های تاریخی از منابع دسته اول سعی گردیده است تا به موارد زیر پاسخ داده شود:

۱. تیره‌ها و شاخه‌های خزاعه کدام بودند؟
۲. قبیله خزاعه چگونه امور مکه را در دست گرفت؟
۳. قبیله قریش چگونه قدرت گرفت؟

نسب و خاستگاه

قبیله خزاعه یکی از بزرگ‌ترین و مشهورترین قبایل عرب قحطانی (اندلسی، ۲۰۹:۱۴۰۳) یا جنوبی (یمنی) است که در بخشی از یمن سکونت داشتند. با این حال اختلاف بسیاری درباره نسب و تبار آنان دیده می‌شود. تا جایی که عده‌ای نی‌ای آنان را از عدنان می‌دانند و سلسله نسب آنان را چنین نقل می‌کنند: بنو لُحی بن عامر بن قُمعه بن الیاس بن مُضَر بن نزار بن معد بن عدنان (ابن حزم اندلسی، ۷:۱۴۰۳) اما گروه کثیری، آنان را از تبار قحطان دانسته‌اند. (زرکلی، بی تا، ۳۴۸/۲؛ جواد علی، ۱۹۸۰، ۴/۴۴۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۰۵، ۸۱-۸۲)

بنابر نظر مشهور بیش تر مورخان و نسب شناسان، بنی خزاعه را از فرزندان ربیع و اُفصی پسران حارثه بن عمرو بن عامر بن حارثه بن امریء القیس بن ثعلبه بن مازن بن اُزد بن عوث بن نبت بن مالک بن زید بن کهلان بن سبا بن یثُجُب بن یعرب بن قحطان دانسته‌اند. (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۱۶/۲؛ قلقشندی، ۲۴۴، ۱۴۱۱؛ کحّاله، ۱۴۱۴، ۳۳۸/۱)

نسب شناسان نسب خزاعه را به فُهِیرَةُ دخترِ عامر/ عَمْرُو بنِ حارث بنِ مَضاضِ بنِ عمرو جُرهمی، یا خَنَدَف/ لیلا دخترِ حُلوانِ بنِ حاف بنِ قضاة رسانده‌اند (ابن کلبی، ۱۹۲۴، ۸/۲). خزاعه در لغت به معنای قطعه بریده از چیزی از ریشهٔ خزع و انخزاع به معنای جدا شدن و بریدن است (ابن منظور، ۱۹۹۰، ۷۰/۸).

شاخه‌های خزاعه

برای قبیلهٔ خزاعه شاخه‌های زیادی وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:

کعب: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان کَعْبُ بنِ عَمْرُو بنِ ربیعہ بنِ حارثه بنِ عَمْرُو و بنِ مزقیاء بودند. از تیره‌های مشهور آن می‌توان به سَلُول که او پرده‌دار کعبه بود، سَعْد و مازن اشاره کرد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۰/۲؛ قلقشندی، ۱۴۱۱:۴۰۶). که مادرشان تَماضر بنتِ لُوئی بنِ غالب بنِ فُهر بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۶: ۷۹).

سَعْد: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان سَعْدُ بنِ کَعْبِ بنِ عَمْرُو بنِ ربیعہ بنِ حارثه بنِ عَمْرُو بنِ مزقیاء بودند. از فرزندان او، عَمْرُو و وتیم بودند که مادرشان لیلی بنتِ عائش بنِ ظَرَبِ بنِ حارث بنِ فُهر بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۹۱). از مشهورترین افراد این تیره جَبَلَةُ بنِ جُنَادَةَ، مَطْرُودُ بنِ کعب خزاعی شاعر، عَمْرُو بنِ حمق خزاعی، اَسید بنِ عبدالله بنِ أَحْجَم، حصین بنِ نضلَةُ می‌توان اشاره کرد (همان، ۹۲).

سَلُول: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان سَلُولُ بنِ کَعْبِ بنِ عَمْرُو بنِ ربیعہ بنِ حارثه بنِ عَمْرُو بنِ مزقیاء بودند (زرکلی، بی تا، ۱۷۵/۳). از تیره‌های مشهور آن می‌توان به حُبشیَّة که او پرده دار کعبه بود، حرمز و عدی اشاره کرد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۳:۲۳۶؛ ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۰/۲). مادرشان تَعْمُرُ بنتِ مازن بنِ عدی بنِ عمرو بنِ ربیعہ بنِ حارثه بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۷۹).

حِزْمِر: شاخه‌ای از خزاعه از فرزندان حِزْمِر بنِ سَلُولُ بنِ کَعْبِ بنِ عَمْرُو بنِ ربیعہ بنِ حارثه بنِ عَمْرُو بنِ مزقیاء بودند. فرزندان او ذراع، عَبد و عَمْرُو بودند و مادرشان لیلی بنتِ سَعْد بنِ کَعْب بنِ عمرو بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۸۵). از افراد مشهور این تیره می‌توان به عبدالله بنِ عَمْرُو بنِ سَعْد رزاح، مَسْرُوحُ بنِ قَیس بنِ ضَرِیبه شاعر و محمد بنِ فضیله اشاره کرد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۶/۲).

عَدی: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان عَدی بنِ سَلُولُ بنِ کَعْبِ بنِ عمرو بنِ ربیعہ بنِ حارثه بنِ عَمْرُو بنِ مزقیاء بودند. از تیره‌های آن می‌توان به حب‌تر که مادرش رَبِیعَةُ بنتِ حُبشیَّة بنِ کَعْب و وَهْنِیَّة که مادرش بنتِ سَلُولُ بنِ صَعَصَعَةُ بنِ مُعاویہ بنِ بکر بنِ هوازن بود، اشاره کرد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۷؛ ابن درید، ۱۴۱۱: ۴۷۲). از

افراد مشهور این تیره می‌توان به مالک بن مؤمل بن سویید بن أسعد بن خشرم، تمیم بن أسد بن سویید بن أسعد شاعر و عمیر بن مالک بن حنطب بن عبد شمس شاعر اشاره کرد (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۸۶).

حُبشیة: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان حُبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو بن ربیعة بن حارثة بن عمرو بن مزقیاء بودند (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۰/۲). از تیره‌های مشهور حُبشیة می‌توان به قُمیر، حلیل، ضاطر و کَلیب اشاره کرد (ابن درید، ۱۴۱۱: ۴۶۹)؛ که مادرشان محض بنت عمرو بن سعد بن کعب بن عمرو بن ربیعة بن حارثة بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۷۹).

حَلیل: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان حَلیل بن حُبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو بن ربیعة بن حارثة بن عمرو بن مزقیاء بودند (سمعانی، ۱۳۸۲، ۲۲۰/۴). از افراد مشهور این تیره، می‌توان به مُحترش، هلال بن حلیل، کُرز بن علقمة و طارق بن باهیة شاعر اشاره کرد. حَلیل قبل از تسلط بر کعبه، صاحب کعبه بود و قصی بن کلاب با دخترش ازدواج کرد. (ابن عبدربه اندلسی، بی تا، ۲۹۷/۳).

قُمیر: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان قُمیر بن حُبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو بن ربیعة بن حارثة بن عمرو بن مزقیاء بودند (ابن عبدربه اندلسی، بی تا، ۲۹۷/۳؛ کحاله، ۱۴۱۴، ۹۶۶/۳). عبدالله، عبدمناف و عبدالعزی از فرزندان وی هستند که مادرشان وحشیة بنت جبر بن عدی بن سلول است (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۸۰)؛ و از افراد مشهور این تیره می‌توان به بشر بن سفیان بن عمرو بن عویمر بن صرمة بن عبدالله بن قُمیر - کسی که پیامبر (ص) به او نامه نوشت و او را به اسلام دعوت کرد - حجاج بن عامر بن ارقم بن یعمر بن صرمة، حَلحله بن عمرو بن کلب - که ابوکنود شاعر در شعرش از او یاد کرده است - و فرزندش قبیصة بن ذؤیب بن حَلحله و مالک بن هیثم بن عوف اشاره کرد (ابن سلّام، ۱۴۱۰: ۲۸۷؛ ابن درید، ۱۴۱۱: ۴۷۰).

کَلیب: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان کَلیب بن حُبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو بن ربیعة بن حارثة بن عمرو بن مزقیاء بودند (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۵/۲). از فرزندان او عَفیف و عَمَر بودند که مادرشان دَعْد بنت حبتر بن عدی بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۸۴). از افراد مشهور این تیره می‌توان به سفاح ابن عبد مناة شاعر و خراش بن امیه - حلیف بنی مخزوم - اشاره کرد (ابن سلّام، ۱۴۱۰: ۲۸۹).

ضاطر: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان ضاطر بن بن حُبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو بن ربیعة بن حارثة بن عمرو بن مزقیاء بودند. عبدمناف، عبیدا، حبیب و ثریا از فرزندان وی می‌باشند که مادرشان تعمربنت جبیر بن

سَلُول بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۸۲). از افراد سرشناس این تیره می‌توان به حَفْصُ بنِ هَاجِرِ بنِ عبد مناف بنِ ضاطر شاعر، طَلْحَةُ بنِ عُبَیدالله بنِ کُرَیزِ بنِ حدادیة شاعر، حَفْصُ ابنِ هَاجِرِ شاعر، کَرِیز و قَرَّةُ بنِ ایاس شاعر اشاره کرد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۱/۲).

غَاضِرَه: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان غَاضِرَةُ بنِ عَمَرِو بنِ حُبْشیة بنِ سَلُول بنِ کَعْبِ بنِ عَمَرِو بنِ ربیعة بنِ حارثة بنِ عَمَرِو بنِ مزیقیا بودند (سمعانی، ۱۳۸۲، ۶/۸). از فرزندان او سَالَم، وَبَد، وَجَهْمَةُ، مُحْصِر و مُنْقَذ می‌توان نام برد که مادرشان مُنْقَذ بنتِ نَصْرِ بنِ عَمَرِو بنِ عوفِ بنِ ربیعة بنِ حارثة بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۸۷). از افراد مشهور این تیره می‌توان به عِمْرَانُ بنِ الحُصَینِ و فرزندانِش محمد بنِ عِمْرَان، نُجید بنِ عِمْرَان، یعقوب بنِ عبدالله و خالد بنِ طَلِیق - قاضی بصره - بودند و سعید بنِ ساریة و ابوجهمه - که امام علی(ع) او را به ولایت آذربایجان گمارد - جد کثیر عَزَه - شاعر دوران اسلامی - و جعدَةُ و اَبُوکَنُود شاعر اشاره کرد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۸/۲؛ ابن درید، ۴۷۳: ۱۴۱۱).

حَرَام: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان حَرَامِ بنِ حُبْشیة بنِ سَلُول بنِ کَعْبِ بنِ عَمَرِو بنِ ربیعة بنِ حارثة بنِ عَمَرِو بنِ مزیقیا بودند. از فرزندان وی ضَبَّیا و ریاحاً می‌باشد که مادرشان واقده بنتِ ذِرَاعِ بنِ حِزْمِ می‌باشد (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۸۹). از مهم‌ترین افراد این تیره می‌توان به سُلَیمان بنِ صَرَدِ بنِ الجون، رهبر توأیین، اکثم بنِ اَبی جون، مُعْتَبِ بنِ اکوع شاعر و عَاتِکة بنتِ خُلَیفِ بنِ مُنْقَذِ بنِ ربیعة بنِ اَصْرَمِ بنِ ضَبَّیس - که او ام معبد خزاعی است - اشاره کرد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۸/۲-۱۲۹؛ ابن عبدربه اندلسی، بی تا، ۲۹۸/۳).

عَوْف: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان عَوْفِ بنِ عَمَرِو بنِ ربیعة بنِ حارثة بنِ عَمَرِو بنِ مزیقیا بودند. از مهم‌ترین افراد مشهور این تیره عِلْقَمَةُ بنِ فَعُوَاء - صحابی پیامبر(ص) - اشاره کرد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۴۵۶/۲).

عَدَّی: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان عَدَّی بنِ عَمَرِو بنِ ربیعة بنِ حارثة بنِ عَمَرِو بنِ مزیقیا بودند. مازنا، زِمَانًا و کاهلاً از فرزندان وی می‌باشد (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۹۴). از افراد مشهور این تیره بُدیلِ بنِ وُرَقَاء - کسی که پیامبر(ص) به او نامه نوشت و او را به اسلام دعوت کرد - و عبدالله بنِ بُدیلِ که در نبرد صفین کشته شد، اَبوعَمَرِو بنِ بُدیلِ و نافع بنِ بُدیلِ از پسرانش و حَیْسَمَانِ بنِ عَبدِ عَمَرِو که در ابتدا کافر بود و سپس مسلمان شد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۱۴/۲؛ ابن سلام، ۱۴۱۰: ۲۹۰).

سَعْد: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان سَعْدُ بن عمرو بن رَبِيعَةَ بن حارثه بن عمرو بن مزقییا بودند. از مهم‌ترین شاخه‌های این تیره می‌توان به مصطلق، عامر و حیا اشاره کرد (قلقشندی، ۱۴۱۱: ۷۲) از افراد مشهور این تیره می‌توان به عَبْدُ بن خَلْف و عَلِیَاءُ بن عُمَیر - حلیف قریش - اشاره کرد (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۹۵).

مُصْطَلِق: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان مُصْطَلِقُ بن سَعْد بن عمرو بن رَبِيعَةَ بن حارثه بن عمرو بن مزقییا بودند (قلقشندی، ۱۴۱۱: ۷۲) از افراد مشهور این می‌توان به جَلِیحَةَ بن قَدید و جُویریَةَ همسر پیامبر اکرم (ص) اشاره کرد (ابن عبدربه اندلسی، بی تا، ۲۹۹/۳).

مُلَیح: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان مُلَیح بن عمرو بن رَبِيعَةَ بن حارثه بودند (کحّاله، ۱۴۱۴، ۱۱۳۸/۳). یکی از تیره‌های مهم آن غَنَم است (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۲/۲). از افراد مشهور این تیره می‌توان به عبدالله بن خَلْف - که در نبرد جمل به همراه عایشه کشته شد - و پسرش که به او طلحه طلحات گفته می‌شود، عُثْمَانُ بن خَلْف، عمرو بن سالم و کَثِیر بن عبدالرحمان شاعر اشاره کرد (ابن حزم اندلسی، ۱۴۰۳: ۲۳۸؛ ابن عبدربه اندلسی، بی تا، ۲۹۹/۳).

أَفْصَى: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان أَفْصَى بن عمرو بن مزقییا بودند. از شاخه‌های مهم آن می‌توان به اُسَلَم، مالک و ملک، اشاره کرد (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۲۴/۲؛ جواد علی، ۱۹۸۰، ۵۳۱/۴).

اُسَلَم: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان اُسَلَم بن أَفْصَى بن حارثه بن عمرو بن مزقییا بودند (قلقشندی، ۱۴۱۱: ۳۹). از افراد مشهور این تیره می‌توان به بریده بن حُصیب و فرزندش عبدالله بن بریده و عَلَمَةُ بن خالد - صحابی پیامبر - اشاره کرد. از مهم‌ترین تیره‌های این شاخه سَلَامان و هَوَازن بودند (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۴۷/۲).

مَالِک: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان مَالِک بن أَفْصَى بن حارثه بن عمرو مزقییا بودند. از افراد مشهور این تیره می‌توان به اَسْمَاءُ بن حارثه، عُویمر بن حارثه و سُلَیمانُ بن کَثِیر - که ابومسلم خراسانی او را به قتل رساند - اشاره کرد (ابن عبدربه اندلسی، بی تا، ۲۹۹/۲) از مهم‌ترین شاخه‌های این تیره تَعْلَبَةُ، دُهْمَان و غَنَم بودند (قلقشندی، ۱۴۱۱: ۱۹).

مِلْکَان: شاخه‌ای از خزاعه، از فرزندان مِلْکَان بن أَفْصَى بن حارثه بن عمرو مزقییا بودند (ابن کلبی، ۱۹۳۹، ۱۴۸/۲). عمراً، سُلَیْمَا، مالکاً و مازناً از فرزندان وی می‌باشد. از افراد مشهور این تیره می‌توان به ذوالشمالین - او عمیره بن عبد عمرو است که در جنگ بدر به شهادت رسید و او حلیف بنی زهره بن کلاب بود - و مالک بن

طلاطله- او یکی از استهزاء کنندگان پیامبر بود- و نافع بن عبد حارث- او والی مکه در زمان عمر بن خطاب بود- اشاره کرد (ابن عبدربه اندلسی، بی تا، ۲۹۹/۳).

آنچه از شاخه‌های قبیله خزاعه ذکر گردید، جزء مهم‌ترین شاخه‌های آن می‌باشد. بررسی و شناخت تعداد شعبات یک قبیله با انجام پژوهش‌های نسب شناسی امکان پذیر است که تحقیق در آن فراتر از این مقاله است.

مهاجرت از یمن

ازد یکی از بزرگ‌ترین و مشهورترین قبایل عرب قحطانی است. روایات حاکی از آن است که شهر مأرب سرزمین ازدی‌ها و محل سکونت و زندگی آنان تا پیش از مهاجرت آنان به نواحی شمالی بوده است. مأرب بنا به نوشته جغرافی دانان یکی از مخلاف‌های یمن و همان سرزمین سبأ بوده است. این شهر که پایتخت سبأییان بود در ۱۲۰ کیلومتری شرق صنعا کنونی واقع شده بود (خامسی پور، ۱۳۸۲: ۱۵).

مأرب به سد عظیم و تاریخی خود شهرت دارد. این سد بزرگ‌ترین سد بنا شده در جزیره العرب و یکی از عجایب جهان کهن به شمار می‌آمده است (احمدالعلی، ۱۳۸۴: ۳۶) و برخی مورخان معتقدند سدهای مأرب را برای ذخیره کردن آب‌های باران و سبب اصلی آبادانی و عمران سرزمین یمن می‌دانند (لوبون، ۹۲: ۱۳۵۴-۹۳). مردم سبأ ثروت فراوان داشتند و این ثروت را از تجارت به دست آورده بودند، زیرا تجارت از جمله تجارت مواد معطر آن روزگار بیشتر از راه یمن انجام می‌گرفت (حسن ابراهیم حسن، ۱۳۶۰، ۳۱/۱). این سرزمین از حاصل خیزترین نقاط یمن که باغ‌های میوه دار و صادرات آن از جاهای دیگر زیادتر بوده و از هر سو قصرهای زیبا، آبشارهای پر آب و نه‌های بسیار آن جلوه گر بود (گوستاولوبون، همانجا) خداوند در قرآن به نعمت‌های آنان و حاصلخیزی سرزمینشان اشاره کرده است و از سرزمین آنان با عنوان «بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ» یاد کرده است. مهاجرت ازدی‌ها از یمن، در منابع به فرمانروائی عمرو بن عامر ملقب به مزیقیا اشاره شده است. اشعار برجای مانده از یک شاعر ازدی بیانگر این نکته است که به روزگار وی و قبل از مهاجرت از مأرب، ازدی‌ها در رفاه و فراخی نعمت فراوان به سر می‌برده‌اند (همدانی، ۱۹۸۹: ۳۲۷).

در اکثر منابع، مورخان بیانگر این نکته‌اند که عمرو بن عامر از خراب شدن سد مأرب با اطلاع بوده است و علت مهاجرت آنان از یمن هم همین بوده است. اما خاورشناسان معتقدند که ویرانی سد مأرب علت انقراض تمدن یمن نبود بلکه مردم یمن در نتیجه پیش آمدها و عوامل دیگر به ضعف و سستی و انحطاط دچار شدند و ویرانی سد یکی از مظاهر آن بود (حسن، ۱۳۶۰، ۳۲/۱).

به هر حال شکسته شدن سد مأرب نیز ممکن است در این مهاجرت تأثیر غیر مستقیم داشته باشد. مهاجرت از یمن دلایل دیگری نیز داشته است، از جمله: تهدید مسیر بازرگانی در هند تا شام و مدیترانه از راه دریای سرخ که از اطراف قدرت‌های منطقه و همسایگان جنوبی در پی دست یافتن به منبع درآمد آن منطقه بودند و از رونق افتادن کشاورزی که انهدام سد مأرب را در پی داشت (عبدالعزیز سالم، ۱۳۸۰: ۸۴)؛ و قحطانیان تحت تأثیر شرایط اقتصادی و سیاسی به شمال کوچیده‌اند (شوقی ضیف، ۱۳۸۱: ۵۵-۵۶)؛ و با ورود کشتی‌های رومی به اقیانوس هند و دریای احمر، تغییر راه‌های بازرگانی و جایگزینی راه دریایی به جای راه زمینی به شام، موجب کاهش اهمیت و رونق مأرب گردید (امین احمد، ۱۳۳۷: ۱۹-۲۰).

ازدی ها پس از مهاجرت به رهبری عمرو بن عامر ابتدا وارد سرزمین قبیله عک شدند؛ اما به خاطر کمبود منابع معیشتی و افزایش جمعیت منطقه، با مخالفت و جنگ و ستیز قوم عک روبه رو گردیدند (ابن قتیبه، ۱۹۹۲: ۶۴۰). سپس مدتی را در جوار قبیله حمیر گذرانیدند؛ اما در این سرزمین‌ها منابع معیشتی کافی با انبوهی جمعیت آنان کافی نبود، به این دلیل ازدی ها هم چنان به مهاجرت خود ادامه دادند (همدانی، ۱۹۸۹: ۳۲۶-۳۲۸).

خزاعی‌ها در اصل از تیره ازد و از ساکنان یمن بودند. افراد منسوب به خزاعه را خزاعی می‌گویند (سمعانی، ۱۹۷۰، ۳۵۸/۲). هنگامی که تیره‌های مختلف ازد به قصد مهاجرت به شام حرکت کردند از همراهی با سایر ازدی‌ها امتناع کرده و از قبیله اصلی‌شان جدا شدند و در اطراف مکه و تهامه (ابن رسته) در بطن مرّ یا مرّالظهران (قلقشندی، ۱۴۱۱: ۲۴۵) توقف کردند و در همان جا سکنی گزیدند و در حقیقت از قبیله خود جدا شدند، از این رو آنها را خزاعه نامیدند.

هر چند تاریخ دقیق این کوچ معلوم نیست، اما بنابر نظر برخی گزارش‌های مورخان، ویرانی سد مأرب چند بار تکرار شده و نخستین بار خرابی آن، در قرن ششم پیش از میلاد بوده است، می‌توان گفت که قبیله بنی خزاعه پس از نخستین خرابی آن سد در قرن ششم پیش از میلاد از یمن به نواحی مکه آمده باشند (فضائی، ۱۳۸۷: ۱۵۲). یا در دوران حکومت عمرو بن تبّع (از پادشاهان حمیری در قرون چهارم و پنجم میلادی) که ۳۳ سال به درازا کشید، رخ داده است (ابن قتیبه، ۱۹۹۲، ۶۳۴-۶۳۳).

در آن دوران هر قبیله دارای منطقه‌ای برای خود بود که در آن سکونت داشت و سرپرستی آن را به عهده داشت. مورخان و جغرافی دانان، نواحی و مناطق سکونت خزاعه و آب‌ها و کوه‌ها و چشمه‌هایی را که این قبیله در

کنار آن اقامت داشتند، ذکر کرده‌اند، از جمله مرّ، بیضان، وتیر، مریسیع و الغرابات از جمله آن‌هاست (کحّاله، ۱۴۱۴، ۳۳۸/۱).

قدرت یابی تدریجی خزاعی‌ها

دو قوم در مکه به نام‌های جرهم و قطورا که از عمالیک بودند حضور داشتند که هر دو خویشاوند و از یمن آمده بودند (حموی، ۱۹۵۷، ۱۸۵/۵؛ نویری، ۱۳۶۴، ۳۶/۱؛ ابن هشام، ۱۴۱۸، ۲۴۰/۱).

احتمالاً دو طایفه جرهم و قطورا بعد از ساکنان نخستین یعنی ابراهیم و اولاد آنها و عمالیک از یمن برای تصرف شهر مکه و طمع در اموال کعبه و مالیات و عواید حاصل از زیارت به آنجا رفتند و شهر را تصرف کردند و در آن ساکن شدند (زریاب، ۱۳۷۰:۳۷) این دو طایفه با هم بر سر تقسیم منافع وارد منازعه و کشمکش شدند اما در نهایت طایفه جرهم پیروز شد (حموی، ۱۹۵۷، ۴۱۱/۵-۴۱۲؛ نویری، ۱۳۶۴:۳۶-۳۷). بدین سان عصر ابراهیمی مکه به سر آمد و عصر جرهمی آغاز گردید. از روایات افسانه آمیز اخباریان مدّت حاکمیت جرهم بر مکه بر ما روشن نمی‌گردد (منتظر القائم، ۱۳۸۶:۶۲)

آن‌ها کم کم فاسد و ثروتمند شدند و اموال کعبه را به ناحق خوردند و مالیات بر زوآر را بیشتر کردند و فرزندان اسماعیل به جهت قرابت و خویشاوندی با قبیله حاکم و هم چنین به جهت اینکه قبیله حاکم ایشان را راضی نگاه می‌داشتند و از عواید و مالیات‌های شهر آن‌ها را بی بهره نمی‌گذاشتند ساکت بودند، زیرا اعتراض کنندگان بر جرهم از ایشان نبودند بلکه معترضان از قبیله نیرومند دیگری به نام خزاعه بودند (ازرقی، ۱۲۷۵، ۷۷/۱-۷۸). تیره ای از خزاعه به نام غبشان، با قبیله بنی بکر که از کنانه و قبایل عربستان شمالی بودند، در نزدیکی مکه خیمه و چراگاه داشتند و از ضعف و فساد جرهم و نارضایتی فرزندان اسماعیل که در مکه روز به روز زیادتر می‌شدند استفاده کردند و شهر مکه را از دست جرهمیان در آوردند. قبیله خزاعه امور مکه را به دست گرفتند و قبیله هم پیمان خود بنی بکر را کنار زدند و ریاست و امور تولیت کعبه را به دست گرفتند.

لحی همان ربیعہ بن حارثه بن عمرو بن عامر بود که با فهیره دختر عمرو بن حارث جرهمی ازدواج کرد. سپس پسری را به دنیا آورد و نامش را عمرو گذاشت که همان عمرو بن لحی است (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۴۷). نخستین کسی که از خزاعه عهده دار تولیت کعبه شده عمرو بن لحی بود و هم او بود که دین ابراهیم و اسماعیل را تغییر و آیین بت پرستی را در میان عربان رایج گردانید (ابن کلبی، ۱۹۲۴: ۸). او نخستین کسی است که در مکه حاجیان را با کوهان و گوشت شتران خوراک داد و پذیرایی کرد و گفتار او در میان اعراب هم چون

گفته‌های دینی بود که کسی با آن مخالفت نمی‌کرد. هم چنین در مورد شتران و دام‌ها، سنت‌های بحیره و وصیله و حام و سائبه را معمول داشت و بت‌ها را گرد کعبه گذاشت (ازرقی، ۱۲۷۵، ۱/۱۳۳). او در میان عرب به مقام و منزلت و شرفی رسید که در تمام دوران جاهلیت کسی پیش از او و پس از او به این شرافت و بزرگی نرسیده بود (همان: ۵۶). بنابر برخی قرائن تاریخی تسلط خزاعه بر مکه و حجابت عمرو بن لحي در حدود سال‌های ۱۷۵ تا ۲۱۰ میلادی بوده است (حمّور، ۱۴۲۷، ۱/۲۰۴ و ۶۱۹).

از این رو خزاعه به چنان منزلتی و اقتداری در مکه دست یافت که هیچ یک از جرهمیان جرأت نداشتند به محدوده حرم و مکه نزدیک شوند. فرزند زادگان اسماعیل (ع) که از جنگ میان خزاعه و جرهمیان کناره گرفته بودند و در آن وارد نشده بودند از بنی خزاعه خواستند اجازه دهند با آنها ساکن شوند و به آنان اجازه دادند (ازرقی، ۱۲۷۵، ۱/۵۶).

به نظر می‌رسد خزاعیان نخستین کسانی بودند که امور مکه و حجاز را نظم بخشیدند و وظایف مهمی چون سرپرستی مراسم حج، قضاوت در بازار عکاظ، اجازه حرکت حجاج از عرفات و منا، نسیء (جابه جایی ماههای حرام)، امور کاروان‌ها و کارهای تجاری را میان بزرگان قبایل تقسیم کردند (حمّور، ۱۴۲۷، ۱/۱۹۳-۱۹۴). ولایت بر مکه به همین شکل در اختیار خزاعیان قرار داشت و همانند ارث در میان آنان دست به دست می‌شد آخرین ایشان که بر شهر مکه و قبیله خزاعه ریاست داشت حلیل بن حبشیة بن سلول بن کعب بن عمرو خزاعی نام داشت. این شخص به نظر می‌رسد فرزند ذکوری نداشت و دختری به نام حبیبی داشت (ابن هشام، ۱۴۱۸، ۲۴۷/۱؛ ابن کلبی، بی تا، ۱/۱۲۳).

به گفته مسعودی خزاعه سیصد سال و به روایت اغراق آمیز ازرقی پانصد سال (ازرقی، ۱۲۷۵، ۱/۵۹) حکومت بر مکه و حجابت کعبه را در دست داشتند. اما حمّور مدّت تسلط آنان را بر مکه از حدود اواخر سده دوم تا اواسط سده پنجم میلادی دانسته است (حمّور، ۱۴۲۷، ۱/۲۱۱). آنان پرده دار، نگهبان پایه‌های مکه و زمامدار و آباد کننده مکه بودند. خزاعه در این مدّت چیزی از کعبه به سرقت نبردند و جایی را تخریب نکردند و همواره آن را تعظیم و از مکه به خوبی دفاع کردند و حتّی در چند مورد هنگامی که برخی از ملوک تبعّ تصمیم بر تخریب مکه گرفتند، در مقابل آنها ایستادگی کردند و با شدّت جنگیدند و آنها را به بازگشت از مکه واداشتند (ازرقی، ۱۲۷۵، ۱/۶۰).

انتقال قدرت از خزاعه به قریش

اوضاع بر این منوال سپری می‌شد و همانطور که قبلاً ذکر گردید به دنبال سرکشی و فساد و بی‌عدالتی قبیله جرهم - که بر امور مکه مسلط بود - طایفه غبشان از خزاعه و بنو بکر بن عبد مناة بن کنانه از اعراب مضر تصمیم به جنگ با جرهمیان گرفتند و بر جرهمیان غلبه یافتند و آنها را از مکه بیرون راندند. در بین راویان درباره چگونگی قرار گرفتن این ولایت در اختیار قصی بن کلاب اختلاف نظر است. برخی معتقدند قصی بن کلاب، دختر حلیل را خواستگاری کرد و او پذیرفت و دخترش را به ازدواج قصی در آورد، قصی از او دارای چهار پسر شد و زمانی که فرزندان، مال و شرافتش فزونی یافت، حلیل از دنیا رفت و قصی معتقد بود که او به اداره امور کعبه و فرمانروایی مکه از دیگران شایسته تر است و از خزاعه و بنی بکر سزاوارتر است، پس با عده ای از قریشیان و فرزندان کنانه گفت و گو کرد و آنها را برای بیرون کردن خزاعه و بنی بکر از مکه به همکاری فراخواند، ایشان پاسخ مثبت به او دادند؛ و قصی هم به برادر مادری خود، رزاح بن ربیع نامه ای نوشت و از او و برادرانش خواست که او را در این امر یاری رسانند (همدانی، ۱۹۸۹: ۶۱).

برخی روایت کرده‌اند زمانی که مرگ حلیل فرا رسید امور کعبه را به دخترش حبیبی واگذار کرد و حبیبی به پدرش گفت: تو می‌دانی که من بستن و گشودن در را نمی‌توانم، حلیل گفت بستن و گشودن در را به عهده مردی دیگر می‌گذارم که از طرف تو انجام دهد و این کار را به عهده ابوغبشان گذاشت که او سلیمان پسر عمرو بن بوئی بن ملک بن اقصی بود و قصی بن کلاب امور خانه را از ابوغبشان به یک خمره شراب و یک عود خرید و در این میان خزاعی‌ها شوریدند و گفتند ما به کردار ابوغبشان راضی نیستیم و جنگ در این میان در گرفت. شاعری در این باب گفت: «ابوغبشان از قصی ستمکارتر است و خزاعی‌ها از بنی فهر بیداد‌گرتند پس قصی را در خریدش ناسزا نگویند بلکه پیر خود را سرزنش کنید که آنرا فروخت» (یعقوبی، ۱۳۵۸، ۱/۱۹۷-۱۹۸) و آنها به جنگ خزاعه رفتند و جنگی سخت در گرفت که محل جنگ مفعج نام گرفت که سرانجام دو طرف ندای صلح سر دادند و شخصی از مردم عرب به نام یَعْمَرُ بنِ عَوْفِ بنِ كَعْبِ بنِ لَيْثِ بنِ بَكْرِ بنِ عَبْدِ مَنْهَهِ ابنِ كِنَانَةَ را به داوری برگزیدند و او چنان رأی داد که قصی برای تعهد کار مکه و کعبه از خزاعه شایسته تر است و برای خون‌هایی که از خزاعه و بنی بکر از قریش و قضاعه ریخته‌اند باید خون بها پرداخت کند و این چنین قصی عهده دار امور کعبه شد

(ازرقی، ۱۲۷۵، ۶۳/۱)؛ و این روایت ثابت می‌کند که بنابر روایتی که ذکر کرده‌اند قصی با یک مشک شراب، کلید خانه را از ابو غبشان گرفت نادرست و دروغ است.

برخی روایت کرده‌اند که چون قصی، حبیبی را گرفت و از او دارای فرزند شد حلیل هنگام مرگ او را وصی خود قرار داد و به او گفت تو برای اداره امور مکه از خراعه سزاوارتری (یعقوبی، ۱۳۵۸، ۱۹۷/۱)؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ۵۶/۱)؛ که این روایت درست تر به نظر می‌رسد. به هر حال هر گونه باشد قصی بن کلاب از این پس عهده دار امور کعبه و ولایت بر مکه شد و این چنین ولایت و استیلای بر مکه از خراعه به قریش انتقال یافت.

در روایت مهمی که درباره روابط میان قبیله خراعه و قریش آمده است، بیهقی می‌گوید: زمانی که کلید خانه به دست قصی افتاد و میان قبیله خراعه و فهر جنگ رخ داد، پسران فهر آنان را از مکه بیرون کردند و تسلط کعبه به دست آن‌ها افتاد، اما قبیله خراعه به سلطنت و تسلط آنها نزدیک نشدند. و از فرمانروایشان (قریشی‌ها) انتقاد نمی‌کردند و بر سر ریاست قسمت‌هایی از آن جا به اتفاق نظر رسیدند (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۵۰).

بیهقی می‌گوید: قصی برای تسط بر کعبه، تعداد یارانش اندک بود و زمانی که جنگ میان قریش و خراعه شدت گرفت، قصی به قومش گفت: جنگ میان ما و این قوم به طول انجامیده و دلیل آن فرستاده‌هایی هستند که میان ما رد و بدل می‌شوند و در کلام کوتاهی می‌کنند. پس قصی گفت من گوینده می‌شوم و با آنها صحبت می‌کنم که در این جا قصی، حاکم جدا کننده و فیصله دهنده در میان قبیله خراعه و قریش بود (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۵۱)؛ و هنگامی که قصی بر اسبش سوار بود گفت: ای جماعت خراعه، زمانی که کلید خانه خدا و فرمانروایی بر آن بر دست شما بود، آیا با شما درباره چیزی درگیر شدیم؟ گفتند نه. گفت پس چرا زمانی که خداوند خانه پدرانمان را به ما برگرداند به ما حسادت کردید و شروع کردید با ما بجنگید؟ ما معذوریم؛ زیرا خواستن ارث در فرمانروایی و ریاست به وسیله شمشیر گرامی تر و بهتر است و بدانید که ما هرگز آن را ترک نمی‌کنیم! و این‌ها، برادران ما، پسران کنانه همراه با ما هستند نه همراه با شما. و شما غریب و به دور از یمانیه در سرزمین معدی هستید و اگر به صلح گراییدید و آرامش را در گهواره سلامتی خواستید، آن چه می‌خواهید را در بطن بر پا دارید و فرمانروایتان برای خودتان و ما به شما دستور نمی‌دهیم و اعتراض نمی‌کنیم و خواستار قلمرویی نیستیم

و ما به جز این خانه و نزدیکی به آن، به چیز دیگری نیاز نداریم، اگر به آن چه گفتم عمل کنید ما نیز در کنارتان به خوبی می‌مانیم و اگر امتناع کردید شمشیرها در بین ما حکم می‌کنند و پیروزی در آسمان است و هر کاری دلیلی دارد و خوشبختی علامتی دارد و بدبخت کسی است که در هنگام روی آوردن اقبال و خوشبختی به سویش مخالفت ورزد (همان: ۵۲).

همان طور که بیان شد قصی بن کلاب تصمیم گرفت خزاعی‌ها را از مکه اخراج کند برای اینکه بتواند امتیازات اجدادی خود را احیا کند، لذا از قریش و بنی کنانه در این امر دعوت کرد که قریش پذیرفت و با او بیعت کرد و این یکی از مهم‌ترین بیعت‌های عصر جاهلی می‌باشد. هدف وی به دست آوردن اختیارات مربوط به کعبه داری و امتیازات اجدادی غصب شده خود بود. او پس از اخراج خزاعه، قبایل قریش را که از اطراف مدینه جمع و آنها را در مکه ساکن و سپس دارالندوه را تأسیس نمود که مکانی برای مشورت و اخذ تصمیم در مورد مسائل مهم مکه بود.

همه این مطالب، یعنی بی توجهی قصی به ریاست مکه و توجه او به امور کعبه و قرار دادن اقوام مختلف در جایگاه خود و تأسیس دارالندوه و از همه مهم تر دعوت از قریش و بنی کنانه برای اخراج خزاعه از مکه و بیعت آنها با قصی برای یاری او، همگی دلیل بر این است که بیعت با قصی نه برای اعطای ریاست و حکومت بلکه برای تأکید بر تعهد و ابراز وفاداری نسبت به اوست (داوود رنجبران، ۱۳۹۱: ۵) و از طرفی قبیله بنی بکر که با خزاعی‌ها بیعت کردند برای یاری دادن به آنها بوده است.

تعامل خزاعه و بنی هاشم

خطرهای جنگ و تهدیدهای پی در پی تعدادی از قبایل کوچک و ضعیف را بر آن داشت که با قبایل قوی پیرامون خود هم پیمان شدند. این قبایل با این روش به هنگام بروز هر گونه خطر و تهدیدی پشتیبانی قبیله هم پیمان را برای خود تضمین می‌کردند و اغلب این جنگ‌ها زود گذر و کوتاه بوده است که پیکارشان بیش تر برای از میان رفتن یکی از طرفین و یا اخراجشان از سرزمینشان بوده است. همان گونه که قبیله خزاعه، جرهمی‌ها را از مکه بیرون راندند و سپس قصی، خزاعی‌ها را از مکه بیرون راند. اما این روابط جنگی با قبایل پیرامون به صورت همیشگی و پایدار نبود و گاه وجود دشمن مشترک یا قوی تری به رابطه دوستانه و هم پیمانی کمک می‌نمود و گاه صلح و پیوندهای ازدواج آرامش را بین

آنان حاکم می‌کرد. از جمله می‌توان به ازدواج حبیب دختر حلیل بن حبشیه بن سلول بن کعب عمرو خزاعی با قصی بن کلاب، پیوند ازدواج قیله دختر عامر بن مالک خزاعی با هاشم، ازدواج لُبْنی دختر هاجر بن عبدمناف بن ضاطر بن حبشیه بن سلول بن کعب بن عمرو خزاعی با عبدالمطلب اشاره کرد. این قبیله با قبایل قریش، کنانه و هوازن در بر پایی بازار عکاظ که هر ساله از نیمه ذیقعه تا اول ذیحجه بر پا می‌شد، شرکت می‌کرد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ۱۰۲/۱). تیره‌های از قبیله خزاعه در جاهلیت جزو گروهی از قبایل به نام احابیش بودند که با مطلب بن عبدمناف و قبیله قریش پیمان دوستی و همدستی معروف به حلف احابیش بستند. (ابن قتیبه، ۱۹۹۲: ۶۱۶)

یکی از پیمان نامه‌های معروف می‌توان به روابط خزاعه و بنی هاشم در زمان عبدالمطلب اشاره کرد که به مسالمت گرایید و پیمان استواری بینشان بسته شد (منتظرالقائم، ۱۳۸۰: ۹۱) این روابط چنان صمیمی بود که عبدالمطلب از آنان همسر برگزید. عبدالمطلب نی‌ای پیامبر (ص) دربارهٔ میدان‌ها و آستانه‌های آب رسانی به حاجیان با عموی خود نوفل به کشمکش و ستیز برخاست، زیرا آب رسانی حاجیان در دست عبدالمطلب بود ولی بنی هاشم و نوفل آن را از وی گرفته بود، عبدالمطلب از خزاعه خواست که به یاری او برخیزند ولی آنان گفتند ما در ستیز و کشمکش بین تو و عموی تو در نمی‌آییم. بدین ترتیب عبدالمطلب به دائی‌های خویش، بنی نجار نامه نوشت و از آنها درخواست یاری نمود و آنها آب رسانی مکه را از نوفل باز پس گرفتند. سپس بین نوفل و برادر زادگان او عبد شمس و عبدالمطلب، با خزاعه هم پیمان گشتند (بلاذری، ۱۴۱۷، ۷۸/۱ - ۸۰).

در روایتی از ابن حبیب متن هم پیمانی عبدالمطلب و خزاعه این چنین آمده است: «بار خدایا به نام تو. این پیمانی است که عبدالمطلب بن هاشم و مردان عمرو بن ربیع از خزاعه، بر آن همدستان گشته‌اند. سوگندی فراگیر و ناشکستی یاد کرده‌اند که تا آنگاه که دریایی صوف دریایی را تر می‌سازد، یاور و غمگسار یکدیگر باشند: پیران بر پیران، خردسالان بر خردسالان و شاهدان بر غایبان یاری کنند. با استوارترین پیمان و ریشه دارترین پیوند هم پیمان و هم پیوند گشتند که تا خورشید بر ثبیر می‌تابد، و تا اشتری در بیابان به اشتیاق رسیدن به آبادانی، راه می‌پوید و آ‌الأخشبان برجایند و انسانی در مکه عمره می‌گذراد، این پیمان بر جای ماند و گسسته نگردد. پیمانی که به سبب بلندی زمان خود جاودانه است؛ برآمدن آفتاب و فرارسیدن تاریکی شب، بر استواری و دیرپایی آن خواهد افزود. بی شک، عبدالمطلب و

فرزندان او و همراهان ایشان و مردم خزاعه، پشتیبان و مددکار یکدیگرند. بر عبدالمطلب است که همراه پیروان خویش، در برابر هر دشمنی، خزاعه را یاری دهد، نیز مردم خزاعه باید در برابر همه تازیان در خاور و باختر در دشت و کوهسار، به یاری عبدالمطلب و فرزندان وی و همداستان ایشان، بشتابند» (ابن حبیب، ۱۴۰۵: ۸۶-۸۹).

عبدالمطلب شعری را به این مناسبت سرود و گفت: زمانی که مرگم فرارسد زبیر را به نگه داشتن آن چه میان من و عمرو است توصیه خواهم کرد؛ و با کوشش خود این پیمان استوار را حفظ کنند و آن را با ستم و خیانت از بین نبرند. آنان عهد قدیمی را حفظ کردند و پدرت نیز هم پیمان شدند و در مقابل قومت افرادی از فھر بودند؛ و او به پسرش زبیر وصیت کرد سپس زبیر به ابوطالب و سپس او به عباس وصیت کرد که این پیمان را با قبیله خزاعه حفظ کند (فیاض حرفوش، ۱۴۱۷: ۱۰۷).

عقاید دینی

مورخین اسلامی می گویند اعراب در قدیم، مسلمان حنیف یعنی بر دین ابراهیم بودند اما نخستین کسی که دین ابراهیم (ع) و اسماعیل را تغییر و آیین بت پرستی را در میان عربان رایج گردانید. عمرو بن لحي نام داشت (ازرقی، ۱۲۷۵، ۵۸/۱). در روایتی بنابه نوشته ابن کلبی وی همزادی از جن داشت که به عمرو گفت به کنار رودخانه جده برو، در آن جا بت های افتاده ای می بینی و آنها را به تهامه بیاور تا عربان به تعظیم آن خواهند پرداخت. سپس بتی به نام هبل به او دادند و آن را به مکه در آورد و نزد کعبه نهاد و بنابه گفته راویان اول بتی بود که در مکه نهاده شد و اعراب را به پرستش آنها فراخواند و چنان بود که هر کس از سفری بر می گشت. پس از طواف گرد کعبه و پیش از آنکه به خانه خود برود به زیارت هبل می رفت و سر خود را در کنار آن می تراشید (همان: ۷۳). عمرو قبایل مختلف را به بت پرستی دعوت کرد.

نتیجه‌گیری

قبیله خزاعه از قبایل بزرگ عرب قحطانی یا جنوبی است که خاستگاه آن‌ها در یمن بوده است. این قبیله دارای شاخه‌های زیادی است که شاخه‌های مهم آن عبارت‌اند از: کعب، سعد، سلول، عدی، حزم، حبشیه، حلیل، قُمیر، مُلیح، مُصطَلَق و... این قبیله به دنبال ویرانی نسبی تمدن مَآرب و بر اثر تغییر اوضاع و شرایط زیستی، از موطن اصلی خود، به همراه قبیله خود (ازد)، مهاجرت کردند، هنگامی که تیره‌های مختلف ازد به قصد مهاجرت به شام حرکت کردند، از همراهی با سایر ازدی‌ها امتناع کرده و از قبیله اصلی‌شان جدا شدند و در اطراف مکه و تهامه در بطن مرّ سکنی گزیدند. آمدن قبیله خزاعه در مکه، همواره با جنگ‌ها و منازعاتی همراه بوده است که به دشمنی و اختلاف شدید میان آنان با قریش و قبایل عدنانی و دیگر قبایل یمنی انجامید. قبیله خزاعه نقش مؤثری در حوادث پیش از اسلام ایفا کردند. خزاعیان امور مکه و حجاز را نظم بخشیدند. عمرو بن لُحی بت پرستی را در مکه رایج گردانید و سخنان او مانند شرع و قانون پذیرفته می‌شد؛ تا اینکه قُصی بن کلاب اداره امور را به دست گرفت.

منابع

- ابن حزم اندلسی، ابی محمدعلی بن احمد بن سعید (۱۴۰۳)، **جمهره انساب العرب**، تحقیق لجنة من العلماء بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عبدالبر (۱۴۰۵). **الانباه علی قبائل الرواة**، چاپ ابراهیم ایاری، بیروت.
- ابن کلبی، ابومنذر هشام بن محمد (بی تا). **جمهره النسب**، تحقیق محمود فردوس اعظم، دارالیقظة العربیة، دمشق. مشجرات محمود فردوس العظم، قراءه ریاض عبدالحمید، دمشق: دارالیقظة العربیة.
- ابن کلبی، ابی منذر هشام بن محمد بن السائب (۱۹۳۹). **النسب معد و اليمن الكبير**، تحقیق و خط و مشجرات محمود فردوس العظم، قراءه ریاض عبدالحمید، دمشق: دارالیقظة العربیة.
- ابن سلّام، ابی عبید قاسم (۱۴۱۰). **النسب**، تحقیق و دراسته مریم خیر الدرّ، دارالفکر، الطبعة الاولى، بیروت.
- ابن سعد، محمد (۱۴۱۰). **الطبقات الكبرى**، دراسته و تحقیق محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عبدربه اندلسی، احمد بن محمد (بی تا). **العقد الفريد**، بتحقیق محمد سعد العریان، بیروت: دارالفکر.
- احمد العلی، صالح (۱۳۸۴). **عرب کهن در آستانه بعثت**، ترجمه هادی انصاری، تهران: نشر بین الملل.
- ابن درید، ابی بکر محمد بن حسن (۱۴۱۱). **الاشتقاق**، تحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دارالجيل.
- امین احمد (۱۳۳۷). **پرتو اسلام** (ترجمه کتاب فجر الاسلام)، به قلم عباس خلیلی، تهران: نشر شرکت نسبی حاج محمد حسین اقبال و شرکاء، چ ۲.
- ابن قتیبه، ابی محمد عبدالله بن مسلم (۱۹۹۲). **المعارف**، حقه و قدم له دکتور ثروت عکاشه، الهيئة المصریة العامة للكتاب، الطبعة السادسة، مصر.
- ابن هشام، ابی محمد عبدالملک (۱۴۱۸). **السيرة النبوية**، حقق اصولها و فصولها و كتب مقدماتها و ضبط الفاظها و وضع فهارسها عبدالروف سعد، بیروت: دارالجيل، الطبعة الثانية.
- ازرقی، ابی الولید محمد بن عبدالله بن احمد (۱۲۷۵). **اخبار مکة شرفها الله و تعالی و ما جاء فیها من الآثار**، روایة ابی محمد اسحاق بن احمد بن اسحاق ابن نافع الخزاعی، مطبع المدرسه المحروسة، بی جا.
- ابن منظور (۱۹۹۰). **لسان العرب**، بیروت: دارصادر.

بلاذری، احمد بن یحیی جابر (۱۴۱۷). *الانساب الاشراف*، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت: دارالفکر.

حسن ابراهیم حسن (۱۳۶۰). *تاریخ سیاسی اسلام* (از آغاز تا انقراض دولت اموی)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: جاویدان، چ ۴.

حمّور، عرفان محمد (۱۴۲۷). *مواسم العرب: المواسم الثقافیة و التجاریة و الدینیة و الطبیعیة*، بیروت: بی نا.

حموی، شهاب الدین ابی عبدالله یاقوت بن عبدالله (۱۹۷۵). *معجم البلدان*، بیروت: دارصادر، الطبعة الثانية.

جواد علی (۱۹۸۰). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دارالعلم الملايين، الطبعة الثالثة.

خامسی پور، لیلا (۱۳۸۲). *قبیله ازد و نقش آن در تاریخ اسلام و ایران*، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.

جواد علی (۱۹۸۰). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دارالعلم الملايين، الطبعة الثالثة.

رنجبران، داوود (۱۳۹۱). *گروه قاعدین: بررسی نقش و فعالیت‌های حزب قاعدین در دوره حکومت امیر المومنین*، تهران: نشر موعود صادق.

زرکلی، خیرالدین (بی تا). *الاعلام*، الطبعة الثالثة، بی جا.

زریاب، عباس (۱۳۶۰). *سیره رسول الله (ص)*، تهران: سروش.

سمعانی، عبدالرحمان بن عبدالله سهیلی (۱۹۷۰). *الروض الانف فی شرح السیره النبویة لابن هشام*، چاپ عبدالرحمان وکیل، قاهره.

سمعانی، ابی سعد عبدالکریم بن محمد بن منصور (۱۳۸۲). *الانساب*، تحقیق عبدالرحمان بن یحیی المعلمی الیمانی، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة.

سالم، عبدالعزیز (۱۳۸۰). *تاریخ عرب قبل از اسلام*، ترجمه باقر صدری نیا، تهران: علمی و فرهنگی.

ضیف، شوقی (۱۳۸۱). *تاریخ ادبیات عرب (العصر الجاهلی)*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: امیرکبیر، چ ۳.

فرانسوی، گوستاولوبون (۱۳۵۴). *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه هاشم حسینی، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیة، چ ۲.

فضایی، یوسف (۱۳۸۷). جامعه‌شناسی دینی جاهلیت قبل از اسلام، ترجمه و تحلیلی از کتاب الاصنام ابن کلبی، تهران: پویان فرنگار،

فیاض حرفوش، عبدالقادر (۱۴۱۷). قبیله خزاعه فی الجاهلیه الاسلام، دمشق: دارالبشائر.

قلقشندی، ابی العباس احمد (۱۴۱۱). نهاية الارب فی معرفة الانساب العرب، تحقیق ابراهیم الایاری، لبنان: دارالکتاب لبنانی،

کحاله، عمر رضا (۱۴۱۴). معجم قبائل العرب، بیروت: موسسه الرساله، الطبعة السابعة.

منتظر القائم، اصغر (۱۳۸۶). تاریخ اسلام (تا سال چهلیم هجری)، اصفهان: سمت، چ ۲

نویری، شهاب الدین احمد (۱۳۶۴). نهاية الارب فی فنون ادب، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: امیرکبیر.

همدانی، ابی محمد الحسن بن احمد بن یعقوب (۱۹۸۹). صفة الجزيرة العرب، بتحقیق محمد بن علی الاکوع، بغداد: دارالشؤون الثقافية العمه.

یعقوبی، ابن واضح (۱۳۵۸). تاریخ یعقوبی نجف: مکتبه المرتضویه.

***The Economic, Social, Cultural And Urban Structure Shiite
Iran In The Safavid Period***

Mohammad Hasan Raznahan^۱

Asgar Rajabi^۲

Abstract

The Tenth And Eleventh Century AH Date Coincides With The Formation Of The Global System, The Foundation Of Modern Economic, Political And Cultural Europe Today Were Established. As One Of The Most Important Rule Of The Safavid Dynasty Of Iran After The Islamic Ideology To Type It Up And Long Durability, With Three Powerful Neighbors When The Uzbek Government, And Contention And Conflict As Well As The Beginning Of The Era Of Exploitation In The International Arena Is Of Key Importance To History. This Study Also Recounts The History Of The Safavid Dynasty And Historical Processes, Economic, Social And Political Course The Impact Of This Process, Especially Shiite Safavid Cities And Towns Office Deals. Followed By The Question Of How These Processes Are Significant Issues In Cities Safavid Period Instead Of The Left.

Key Words: *Safavid, Safavid City, Urban Governance, Economic And Social Structure.*

^۱ . Assistant Professor Of History At University Of kharazmi.

^۲ . PH.D Student Of History Of Islamic Iran At University Of kharazmi.

Ghajar Marriage Traditions And Customs From The Veiw Points Of European Travelers

Zahar Talaei Hatam¹

Abstract

One Of The Important Sources To Study The Social And Cultural Conditions In Iran Is The Log Books That Are Written In Each Period. Because The Ceremonies In Each Country Are Unfamiliar To Foreigners, So These Ceremonies Usually Are Considered By Them. And Attempt To Reflect These Ceremonies Accurately In Their Memories. Ghajar Era Is One Of The Important Era In Which Considerably Number Of Tourists And Ambassadors Came Iran And Wrote Many Itineraries. Therefore In Ghajar Era Iranian Customs, Traditions And Manners Were Written By Travelers. Different Marriages And Their Stages From Proposing And Engagement To Wedding Party With Their Interesting Traditions Among Different Tribes And People Were Written In A Nice Way By Europeans In Ghajar Era. In This Research With Descriptive And Analytic Method, It Is Tried To Study Their Views And Ideas About These Customs And Traditions, And By Mention Their Statements And Compare Them To Ghajar Era Domestic References. It Is Also Tried To See And Show If Europeans' Words In This Case Were True Or Some Of Their Words Were In Contrast With Ghajar's Real Society.

Key Words: Marriage, Travelers, Europeans, People.

¹. M.S Of History Of Islamic Iran At Kharazmi University. Zahratalaei_2011@Yahoo.Com

Analytical Study Of The Institution Of The Caliphate And Sultanate's Political Opinions Ghazali

Zohre Ghadiri¹

Zeinab Ahmadvand²

Abstract

Imam Ghazali Is One Of The Greatest Political Thinkers Of Islam, Politics And Government As An Instrument To Serve The Realization Of The Noble Intentions Of The Holy God Knows In His Works, He Emphasized The Combination Of Religion And Property. His Religion And Monarchy As The Brothers Knew About The Caliphate, Imamate And Much Policy Deliberation Has. His Caliphate Ruled By A Judge And Not Reason, As The Officer Considers Necessary Or Caliphate And Sultanate Is Distinguished Statesmanship Ghazali In His Day Was Before The Institution Of The Caliphate And Monarchy In The Period Of Caliph, It Was Not The Most Gracious, It Is Merely Coercive Force And The Sword Of The Legitimacy Of The Powers Which Were Obtained hence, Taking Into Account The Current Realities Of The Time He's Emergence Independent Of Great Kings, Trying To Strengthen The Institution Of The Caliphate Of Al-Ghazali And Political Beliefs About The Caliphate And Sultanate Was Formed To Create A Compromise Between These Two He Explained The Current Situation Is More The Result Of The Policy, So That Their Position And Restore The Lost Caliphate Once Again And Create A New Relationship Between The Office Of The Caliphate And Sultanate. This Paper Is A Descriptive And Analytical Approach Based On The Political Thought Of Imam Muhammad Al-Ghazali's Library The Institution Of The Caliphate And The Monarchy And The Relationship Between Them.

Keywords: *Rule, Monarchy, Politics, Ghazali Legitimacy.*

¹. PH.D Student Of History Of Islamic Iran At University Of Esfahan. Zghadiri20@Yahoo.Com

². PH.D Student Of History Of Islamic Iran At University Of Esfahan. Ahmadvand915@Yahoo.Com

Essay On Tribal Khozaeh (Before The Advent Of Islam)

*Asghar Montazre Ghaem*¹

*Zahra Hoosen Hashemi*²

*Fereshteh Busaidi*³

Abstract

In The Period Before The Advent Of Islam, The Ignorant And The Social Bond Arabs Were Tribal. The Tribe Consists Of A Group Of People Who Share Attributable To A World Of Gathering And Unifying Factor Was Their And Nervousness Over The Tribe, Making Them Related To Each Other. Prior To The Formation Of Localized Tribal Governments And Big Cities Most Famous And The Most Common Social Unit Among The Arabs. The Tribal Structure Plays An Important Role In The Events Before The Advent Of Islam. One Of These Tribes, The Tribe Has Khozaeh; Should The Tribe's Social Events Before The Advent Of Islam In This Unit Are Examined.

Keywords: *Tribal, Khozaeh, Ancestry Or Origin, Yaman, Quraysh.*

¹. Assistant Professor Of History At University Of Esfahan. Montazer5337@Yahoo.Com.

². M.S Of History Of Islamic Iran At Esfahan University. Hashemizahra30@Yahoo.Com.

³. PH.D Student Of History Of Shiites At University Of Esfahan.

Maritime Trade Of Persian Gulf During The Sassanid Period

Parvin Alamolhodäii ¹

Abstract

This Study Tries To Survey The Maritime Trade Of Persian Gulf During The Sassanid Era. The Findings Of Research Shows That The Persian Gulf And Its Commercial Importance Was Always In Center Of Consideration Of Iran's Kings. In The Meantime, Sassanid Government Has A Special Attention Toward This Reign, Because Of Its Strategic Position And Its Importance In The Economy Of Iran. Sassanid From The Beginning Tried To Exercise Their Power Over These Parts By Founded Port Cities And Capturing The Persian Gulf Littoral Areas. Therefore The Ship Sailing In The Persian Gulf Was An Integral Part Of Business Activity In Iran In Sassanid Era. In This Period, The Course Of The Exchange Of Commodities On The Beach And Rivers In Mesopotamia And Along The Northern Coast Of Persian Gulf Was A Great Boom And Volume Of Iran's Trade With China And Ceylon And India Increased. For This Reason, And By Thriving Maritime Trade, Commerce Of Persian Gulf Was Of Great Importance And Pars Became One Of The Major Trade Centers With Distant And Close Lands. The Method In This Research Is Descriptive – Analytical By Using First Hand Historical Sources.

Keywords: *Persian Gulf, Maritime Trade, Sassanid.*

¹. MA In Ancient History University Of Darab.

Performance And Ultimately Responsible Ashura Event

Seyyed Hossein Azhari Lemrask¹

Abstract

Finally, Lessons And Murderers Responsible Martyrs Of Karbala In The World And The Events That Happen To Them, Merits And Substantial Lessons To Humans After Ashura Event. Yazid Ibn Muawiyah Ibn Ranging From Large, Shamar, Umar Bin Sa'd And The Commanders Of The Armies Of Imam Hussein (AS) And His Companions Met, All The Consequences Of Their Work Were Caught Shortly After The Incident Of Karbala. Yazid, Over Several Years, Was Alive And Then Was Killed. Ibn Ziyad, Shamar, Sinan Ibn Anas, Hrmlh And Other Influential People In Kufa Corps Also Continued To Live For Several Years And Finally They Are All Free To Saghafy, Perished. This Paper Presents A Descriptive-Explanatory And Written On Library Resources.

Key Words: *Imam Hussain (AS), Ashura, Testimony, M., 'Umar Ibn Sa'd, Ibn Yazid.*

¹. M.S Of History Of Islamic Iran At Kharazmi University. Hoseynazhari@Yahoo.Com

The Rise And Fall Of Political Islam In Central Asia

*Michelle Gardez*¹

*Ayatollah Ali Ghamsarii*²

*Masoud Bahramiyan*³

Abstract

Five Central Asian States Of Turkmenistan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Kazakhstan And Uzbekistan, Which Gained Independence After The Collapse Of The Soviet Union. It Was Because Of Its Strategic Location, Frhng Ha And Family Members Who Are Affected By Their Own Interests, They Were Effective Or Had Intended To Capture It. Islam In Central Asia, The Pivot Around Which This Article Is Based. Four Books Have Been Reviewed In This Paper, The History Of Central Asia And Islam After Independence From The Soviet Republics Of Central Asia Focused. This Paper Attempts To Indicate Why Certain Islamist Movement Won Power In The Region, While Others Have Failed To Take? And That The Rise Of Islamic Movements - Military, Development And Degeneration Causes Them?

Key Words: *Central Asia, Islam, Political Islam, Islamic Movements.*

¹. Assistant Professor Of Religious Studies At The University Of Ottawa.

². MA In Islamic History, The City Librarian Ghamsar. Astali1359@Yahoo.Com

³. Phd Student In The History Of Islam. Bahramian@Motahari.Ir

Moral Tradition Of The Prophet

Mohammad Taghi Metanat Pour¹

Abstract

Quran, Prophet's Purpose, Purification And Refinement Of Spirit, And Promote And Institutionalize Human Virtues Of The Soul Has Been Introduced In Many Verses Cultivate And Foster The Education Front Counted. The Prophet Of Allah As The Divine Prophets And Great Temper And Praised The Prophet, The First Character Of The Moral Universe, Which Grades And Steps Taken Great Humanity And A Model For Malekat Utopia Ego. Islam And The Holy Prophet Himself Explicitly Aim To Complete The Blessed Prophet Tamim Ethics And Human Virtues, And To The Followers Of Such An Order That" Ethics Is Good For You And The Lord Sent Me To The Principle Stated". In This Paper, We Try To Corner The Moral Character Of The Prophet Muhammad And Examine.

Key Words: *Sire, Sire Ethical, Prophet.*

¹. M. A, In Islamic History.