

تاریخ اسلام و ایران

- ۹-۳۵ مناسبات ایران و چین در دوره ساسانی و تأثیر آن بر فرهنگ چین با استناد به منابع
چینی
حمیدرضا پاشازانوس
- ۳۷-۶۱ سیاست صلح طلبی شاه عباس یکم نسبت به دولت عثمانی
جهانبخش ثواقب، شهاب شهیدانی، پروین رستمی
- ۶۳-۸۵ بینش نظری ابن مجاور در تاریخ المستبصر
سعید خنافره مودت، شهلا بختیاری
- ۸۷-۱۰۶ چگونگی به شاهی رسیدن یزدگرد سوم (ارزیابی منابع تاریخی با تأکید بر شاهنامه)
زاگرس زند
- ۱۰۷-۱۲۵ شیخ جعفر صفوی: شخصیتی مشهور، اما گمنام در سنت صفویان
علی سالاری شادی
- ۱۲۷-۱۴۹ بررسی دیدگاه‌ها و عملکرد سید حسن تقی‌زاده در قبال سیاست‌های قومی در ایران
(عصر پهلوی)
سعید کرمی صلاح‌الدین کلا، علی محمدزاده، احمد اشرفی
- ۱۵۱-۱۷۵ بررسی عوامل مؤثر در مسئله‌مند شدن وضعیت تابعیت کردهای فیلی عراق در یکصد
سال اخیر
مراد مرادی مقدم، حمید بصیرت‌منش
- ۱۷۷-۲۰۱ مقایسه آفرینش نخستین در باورهای ایران باستان و اندیشه‌های اسماعیلی
عباس مسیحا، مریم معزی

نام‌ها و نژادها در زبان فارسی

فصلنامه تاریخ اسلام و ایران (علوم انسانی سابق) از انتشارات معاونت پژوهشی دانشگاه الزهراء^(س)

درجه مجله به موجب نامه شماره ۲/۵۰۲۲ مورخ ۱۳۶۹/۲/۲۶ وزارت فرهنگ و آموزش عالی «علمی - پژوهشی» است.
به استناد نامه شماره ۱/۲۲۱۴۰ پ مورخ ۸۸/۱۰/۳۰ این مجله در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) نمایه شده و دارای ضریب تأثیر (IF) می‌باشد.

صاحب امتیاز: دانشگاه الزهراء^(س)

مدیر مسئول: دکتر اسماعیل حسن‌زاده

سر دبیر: دکتر علیمحمد ولوی

ویراستار فارسی: ملیحه سرخی کوهی خیلی

ویراستار چکیده‌های انگلیسی: دکتر دل‌آرا مردوخی

ویراستار منابع انگلیسی: غزال ملکی

دبیر اجرایی: رویا مشمولی پیلرود

اعضای هیئت تحریریه

دکتر جمشید آزادگان، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

دکتر ابوالقاسم اجتهادی، استاد، گروه تاریخ دانشگاه الزهراء^(س)

دکتر نزهت احمدی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

دکتر محمدتقی امامی‌خویی، دانشیار، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد شهر ری

دکتر محمدتقی ایمان‌پور، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

دکتر محمدرضا بارانی، استادیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء^(س)

دکتر سهیلا ترابی فارسانی، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه نجف‌آباد

دکتر اسماعیل حسن‌زاده، دانشیار، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء^(س)

دکتر الهیار خلعتیری، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محمدتقی راشد‌محصل، استاد، عضو هیئت علمی گروه زبان‌های باستانی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر محمد سرور مولایی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء^(س)

دکتر خوزه فرانسیسکو کوتیاس فرر، عضو گروه ایران‌شناسی دانشگاه الکاننت اسپانیا

دکتر علیمحمد ولوی، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ دانشگاه الزهراء^(س)

دکتر شهرام یوسفی‌فر، استاد، عضو هیئت علمی گروه تاریخ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

صفحه‌آرایی، چاپ و صحافی: انتشارات مهرراوش/۶۶۹۷۳۸۲۲-۰۲۱

ترتیب انتشار: فصلنامه

برای دسترسی به عناوین و مقالات به نشانی سایت مجله (hii.alzahra.ac.ir) مراجعه فرمایید.



کلیه حقوق برای دانشگاه الزهراء^(س) محفوظ است.

آدرس: تهران، ونک، دانشگاه الزهراء^(س)، دانشکده ادبیات، طبقه سوم، اتاق نشریات علمی پژوهشی

کد پستی ۱۹۹۳۸۹۱۱۷۶ / تلفن: ۸۵۶۹۲۲۴۱

شاپای چاپی: ۲۰۰۸-۸۸۵X

شاپای الکترونیکی: ۲۵۳۸-۳۴۹۳

راهنمای نویسندگان

شیوه‌نامه نشریه

الف: نحوه پذیرش مقاله

- هر مقاله‌ای که از ارزش علمی برخوردار باشد، برای بررسی و احتمالاً چاپ در مجله پذیرفته خواهد شد.
- هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز حک و اصلاح مقالات آزاد است.
- تقدم و تأخر چاپ مقالات براساس تأیید مقاله توسط داوران و هیئت تحریریه است.
- مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده مسئول است.
- ارسال تعهدنامه کتبی همراه مقاله مبنی بر اینکه مقاله مزبور تا اعلام نتیجه (حداکثر شش ماه از زمان تحویل به مجله) به نشریه دیگر فرستاده نخواهد شد.

ب: ضوابط مربوط به مقالات

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود ضوابط زیر را در تنظیم مقالات رعایت کنند:
۱. مقاله از طریق سامانه الکترونیک مجله (hii.alzahra.ac.ir) ارسال شود.
 ۲. مقاله باید مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:
 - چکیده فارسی و انگلیسی (چکیده بیش از ۲۰۰ کلمه نباشد).
 - واژگان و مفاهیم اصلی و کلیدی تحقیق (حداکثر ۵ واژه)
 - مقدمه، شامل: طرح مسئله پژوهش و پیشینه آن، شیوه تحقیق و بیان هدف
 - بحث و بررسی فرضیه (فرضیات) تحقیق و ارائه تحلیل‌های مناسب با موضوع
 - نتیجه‌گیری
 - فهرست منابع و مآخذ
 ۳. فهرست منابع و مآخذ به تفکیک زبان منابع (در دو بخش فارسی / عربی و لاتین) در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به صورت زیر تنظیم شود.
نام خانوادگی نویسنده، نام، سال انتشار، عنوان اثر، مصحح (مترجم...)، محل انتشار، ناشر.
 ۴. ارجاعات در داخل متن با ذکر نام نویسنده، تاریخ انتشار، نشانی مطلب در داخل پرانتز مانند (حسینی، ۱۳۸۵: ۱/۱۳۳) قید شود.
 ۵. مقاله حداکثر در ۷۰۰۰ واژه بدون در نظر گرفتن فهرست منابع در محیط word باشد.
 ۶. معادل لاتین اصطلاحات و مفاهیم خاص در پاورقی نوشته شود.
 ۷. مشخصات نویسنده یا نویسندگان (نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی، شماره تلفن نویسنده و دانشگاه یا مؤسسه مربوط و نشانی پست الکترونیکی) در فایل جداگانه (نه در فایل مقاله) ارسال شود.

۸. چاپ مقالات به زبان‌های خارجی (انگلیسی، عربی، فرانسه و...) منوط به شرایط زیر است:
الف. نویسنده غیرفارسی زبان باشد.

ب. در مورد نویسندگان فارسی‌زبان، ضرورت ویژه‌ای چاپ مقاله به زبانی غیر از زبان فارسی را توجیه کند. (تشخیص این امر به عهده هیئت تحریریه است).

پ: محرمانه بودن اطلاعات

اطلاعات شخصی نویسندگان مقالات برای تمامی افرادی که به آن دسترسی دارند مانند سردبیر، اعضای هیات تحریریه و مدیر داخلی و اجرایی نشریه و سایر عوامل فعال (غیر از نویسنده مربوطه) مانند داوران، مشاوران، ویراستار و ناشر امانت‌دار می‌بایست کاملاً محرمانه بوده و در هر زمانی از آن محافظت شود.

ت: داوری مخفی (دو طرفه)

نشریه از فرایند داوری مخفی دو طرفی برای ارزیابی همه مقالات استفاده می‌کند.

ث: سرقت ادبی

برای تشخیص شباهت بین مقالات ارسال شده و سایر مقالات چاپ شده، از نرم‌افزار سرقت ادبی (نرم‌افزار مشابهت‌یاب سمیم نور) استفاده می‌شود.

شایان ذکر است پس از طرح مقاله در جلسه هیئت تحریریه و موافقت اعضا برای ارسال کار به داوری، درگاه اینترنتی سامانه با ارسال ایمیل پرداخت هزینه داوری به نویسنده مسئول، فعال می‌شود.

همچنین در صورت پرداخت هزینه به صورت بانکی، لطفاً تصویر فیش واریزی را به ایمیل مجله به آدرس historyislamiran@alzahra.ac.ir ارسال نمایید.

منشور اخلاقی فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران

مقدمه

از کلیه اعضای هیئت علمی، پژوهشگران و دانشجویان مقاطع تکمیلی که مقالاتشان را از طریق سامانه فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام و ایران ارسال می‌کنند، درخواست می‌شود با دقت تمام دستورالعمل اخلاقی زیر را مطالعه و پس از اطمینان از تأمین کلیه شرایط مذکور در این منشور اقدام به ارسال مقاله کنند. بدیهی است بی‌توجهی به هر یک از مواد این دستورالعمل می‌تواند پی‌گیری‌های متناسب قانونی داشته باشد.

ماده ۱

هیئت تحریریه فصلنامه حساسیت فراوانی نسبت به مقالات انتحالی^۱ دارد. بنابراین اگر فرد یا افرادی اقدام به ارسال مقاله‌ای کنند که بتوان آن را ذیل «انتحال» قرار داد، سردبیر مجاز است هرگونه اقدام قانونی لازم را انجام دهد. مرجع تشخیص‌دهنده انتحال، هیئت تحریریه است.

ماده ۲

مقالات برگرفته از پایان‌نامه‌های تحصیلی باید با هماهنگی و مجوز کتبی استاد راهنما ارسال شود.

تبصره: در صورت درخواست کتبی استاد راهنما مبنی بر انصراف از ذکر نام در مقاله، دانشجوی می‌تواند مستقلاً مقاله را به دفتر مجله ارسال کند.

ماده ۳

در مورد مقالات مأخوذ از پایان‌نامه‌های تحصیلی،^۲ در هر صورت نویسنده مسئول استاد راهنما خواهد بود؛ مگر آنکه به استناد تبصره ماده ۲ کتباً اعلام عدم مسئولیت کرده باشد. تبصره: در مورد پایان‌نامه‌های تحصیلی، دانشجوی در هیچ شرایطی مجاز به ارسال مقاله بدون اخذ مجوز کتبی از استاد راهنما نیست.

۱. الف) مقاله انتحالی به مقاله‌ای گفته می‌شود که تمام یا بخشی از آن - کم یا زیاد - برگرفته از اثر علمی دیگری باشد و مستندات با توجه ضوابط علمی ارائه نشده باشد. این رفتار به مثابه «سرقت علمی» تلقی شده پس از اثبات (با شکایت صاحب اثر یا حتی بدون شکایت او) می‌تواند زمینه‌ساز برخورد قانونی با فرد (افراد) متخلف باشد.
ب) انتحال از خود: به سرقت علمی گفته می‌شود که نویسنده مقاله، تمام یا بخشی (حداقل ۳۰٪) از نوشته جدید را از مقالات پیشین خود بدون ارائه مشخصات مقاله یا کتاب چاپ شده نقل قول نماید.
پ) ترجمه یا اقتباس آزاد از مقالاتی که به زبان‌های دیگر نوشته شده است، در صورتی که به عنوان مقاله تولیدی - بدون قید ترجمه یا اقتباس با عناوینی از این قبیل - ارسال شود در حکم انتحال می‌باشد.
۲. مقاله مأخوذ از پایان‌نامه به مقاله‌ای اطلاق می‌شود که حداقل ۵۰٪ محتوای آن با مباحث پایان‌نامه تطبیق کند.

ماده ۴

استفاده از اسامی اشخاص غیرمرتبط با پایان نامه (به غیر از استادان راهنما و مشاور) در مقالات مأخوذ از پایان نامه تخلف محسوب شده و مشمول پی گیری های قانونی است.

ماده ۵

فردی که به هر دلیل نامش در کنار تولیدکنندگان یک مقاله علمی قید شده است، در قبال آن مقاله مسئول است. اعلام بی خبری و تبری از فرایندی که منجر به تولید مقاله شده است در هر حال و به هر شکلی غیرقابل قبول خواهد بود.

ماده ۶

ارسال همزمان یک مقاله به دو یا چند مجله تخلف محسوب شده و هیئت تحریریه می تواند در صورت احراز تخلف، به جز حذف مقاله از دستور کار، متناسب با هزینه های انجام شده، متخلف را جریمه مالی کرده و یا تا مدتی که صلاح بداند (حداکثر ۳ سال) هیچ مقاله ای از نویسنده (نویسندگان) متخلف دریافت نکند.

ماده ۷

هر مقاله باید حداقل توسط دو داور بررسی شود. اما در هر حال هیئت تحریریه در پذیرش یا رد مقالات (با توجه به مجموعه شرایط و مصالح مجله) آزاد است. تبصره: در موارد خاص می توان اظهار نظر هیئت تحریریه یا سردبیر را به منزله یکی از داورها تلقی کرد.

ماده ۸

در صورتی که هیئت تحریریه - به هر دلیل - نتواند طی حداکثر شش ماه مقاله ای را تعیین تکلیف کند، نویسنده (نویسندگان) مجاز است با درخواست کتبی اعلام انصراف کرده و مقاله را به مجله دیگری ارسال کند.

ماده ۹

نویسنده (نویسندگان) موظف است مطابق دستورالعمل ابلاغی مجله نسبت به تأمین بخشی از هزینه های داوری و چاپ احتمالی مقاله اقدام کند. این هزینه ها در حال حاضر برای داوری پانصد هزار ریال و برای ویراستاری، حروفچینی، صفحه آرایی و چاپ یک میلیون و پانصد هزار ریال می باشد.

ماده ۱۰

ارسال همزمان بیش از ۲ مقاله توسط نویسنده واحد مجاز نیست. استاد راهنما و مشاور (پایان نامه یا رساله) می توانند همزمان ۳ مقاله (مشترک با دانشجوی) را برای بررسی و داوری ارسال کنند. (منظور از ارسال هم زمان در بازه زمانی ۶ ماه تعیین شده در ماده ۸ است). تبصره: کلیه مراحل و فرایند داوری مقاله، انجام اصلاحات، پذیرش یا رد، ویرایش و غیره از طریق سامانه مجلات دانشگاه الزهرا به اطلاع کلیه نویسندگان خواهد رسید.

درخواست هیئت سردبیری فصلنامه از نویسندگان و داوران

هیئت تحریریه و همکاران حوزه سردبیری فصلنامه همه کوشش خود را به کار برده و می‌برند که تولیدات پژوهشی همکاران محترم در کوتاه‌ترین زمان ممکن و به بهترین کیفیت به طالبان آخرین پژوهش‌ها در حوزه علوم انسانی به ویژه تاریخ عرضه شود. اما، بعضی ناهماهنگی‌ها و در مواردی کوتاهی در عمل به تعهدات موجب بروز تأخیر شده و روند چاپ و انتشار به موقع مقالات را مختل می‌کند. از همه همکاران گرامی درخواست می‌شود جهت پرهیز از این آفت آسیب‌زا به موارد زیر توجه فرمایند.

۱- از داوران عزیز درخواست می‌شود مقاله ارسالی را با همان سرعتی داوری کنند که انتظار دارند مقاله خودشان داوری شود. متأسفانه تأخیر در داوری، علی‌رغم پی‌گیری، به دلیل محدود بودن افراد متخصص در بعضی مباحث، موجب طولانی شدن دوره بررسی مقالات می‌شود.

۲- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود پس از دریافت نظرات داوران نسبت به اعمال آن در مقاله یا پاسخگویی مستدل در زمان معقولی اقدام کنند. تأخیرهای نسبتاً طولانی که گاهی به چندین ماه می‌رسد موجب اختلال در تصمیم‌گیری و تأخیر بسیار در انتشار مقاله می‌شود. هیئت تحریریه مجله از این پس از پی‌گیری روند اجرایی مقالاتی که (نویسنده) در اعمال نظر داوران یا پاسخگویی به آن بیش از یک ماه تعلل نماید معذور بوده و چنین مقاله‌ای را از دستور کار خارج خواهد کرد.

۳- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود ضمن احترام به منشور اخلاقی مجله و ضوابط نگارش مقالات، جهت صرفه‌جویی در وقت با دقت قوانین و مقررات مربوطه را رعایت فرمایند.

۴- از نویسندگان محترم درخواست می‌شود نسبت به تأمین ضوابط اجرایی و مالی ابلاغ شده در اسرع وقت اقدام کنند تا تأخیری در انتشار مقاله ایجاد نشود. بدیهی است هیئت سردبیری از پی‌گیری مقالاتی که برخلاف ضوابط دانشگاه برگه رسید وجوه واریزی به حساب دانشگاه را در سامانه قرار ندهند، معذور خواهد بود.

فهرست مطالب

- ۹-۳۵ مناسبات ایران و چین در دوره ساسانی و تأثیر آن بر فرهنگ چین با استناد به منابع
چینی
حمیدرضا پاشازانوس
- ۳۷-۶۱ سیاست صلح طلبی شاه عباس یکم نسبت به دولت عثمانی
جهانبخش ثواقب، شهاب شهیدانی، پروین رستمی
- ۶۳-۸۵ بینش نظری ابن مجاور در تاریخ المستبصر
سعید خنفره مودت، شهلا بختیاری
- ۸۷-۱۰۶ چگونگی به شاهی رسیدن یزدگرد سوم (ارزیابی منابع تاریخی با تأکید بر شاهنامه)
زاگرس زند
- ۱۰۷-۱۲۵ شیخ جعفر صفوی: شخصیتی مشهور، اما گمنام در سنت صفویان
علی سالاری شادی
- ۱۲۷-۱۴۹ بررسی دیدگاه‌ها و عملکرد سید حسن تقی‌زاده در قبال سیاست‌های قومی در ایران
(عصر پهلوی)
سعید کریمی صلاح‌الدین کلا، علی محمدزاده، احمد اشرفی
- ۱۵۱-۱۷۵ بررسی عوامل مؤثر در مسئله‌مند شدن وضعیت تابعیت کردهای فیلی عراق در
یکصد سال اخیر
مراد مرادی مقدم، حمید بصیرت‌منش
- ۱۷۷-۲۰۱ مقایسه آفرینش نخستین در باورهای ایران باستان و اندیشه‌های اسماعیلی
عباس مسیحا، مریم معزی

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۹-۳۳

مناسبات ایران و چین در دوره ساسانی و تأثیر آن بر فرهنگ چین با استناد به منابع چینی^۱

حمیدرضا پاشازانوس^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

چکیده

به طور کلی مناسبات چین و ایران در دوره ساسانی را می توان به دو دوره تقسیم کرد: از ابتدا تا حکومت یزدگرد سوم و از حکومت یزدگرد و پناهندگی بازماندگانش به دربار تانگ در چین. روابط چین و ایران پیش از حکومت یزدگرد سوم ساسانی به لحاظ تأثیر آن بر فرهنگ چین از اهمیت بسیار برخوردار است، اما تاکنون پژوهش مستقلی در این زمینه در ایران صورت نگرفته و تنها در چند مقاله به سیر کلی مناسبات ایران و چین در دوره ساسانی پرداخته شده است. این امر به دلیل دسترسی اندک محققان ایرانی به متون تاریخی و داده های باستان شناسی در چین است. از این رو، در مقاله حاضر تلاش شده است تا با روش گردآوری اطلاعات از میان داده های باستان شناسی و به صورت کتابخانه ای از معتبرترین متون چینی مربوط به ساسانیان، به بررسی مناسبات این دو تمدن در دوره ساسانی و تأثیر ساسانیان بر فرهنگ چین پرداخته شود. مدعای اصلی نویسنده آن است که به دنبال روابط سیاسی- فرهنگی دربار ساسانیان با دربار سلسله های چینی، به میزان بسیار زیادی بن مایه های فرهنگ ایران ساسانی، به ویژه در زمینه پوشش، کالاهای لوکس و دیگر عرصه های هنری وارد فرهنگ چین شده و بر آن تأثیر گذاشته است.

واژه های کلیدی: ایران، چین، ساسانیان، مناسبات، فرهنگ

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.24421.1912

۲. استادیار گروه تاریخ و ایران شناسی دانشگاه اصفهان؛ h.pasha@ltr.ui.ac.ir

مقدمه

دوره حکومت ساسانیان (۲۲۴-۶۵۱م) در ایران با دوره‌های «سه پادشاهی» چین (۲۲۰-۲۸۰م)^۱ یعنی سلسله جین (۲۶۵-۴۲۰م)،^۲ سلسله‌های جنوبی و شمالی (۴۲۰-۵۸۹م)،^۳ سلسله‌های سوئی (۵۸۱-۶۱۸م)^۴ و تانگ (۶۱۸-۹۰۷م) مصادف بوده است.^۵ تنها از اواخر دوره ساسانی با روی کار آمدن سلسله تانگ، چین دوباره متحد شد و پیش از این سلسله، حکومت ساسانی بیشتر با حکومت‌های شمالی چین در ارتباط بوده است. براساس گزارش‌های منابع، زمینه‌ها و شیوه‌های تماس بین این دو تمدن در دوره ساسانی را می‌توان به چهار شیوه روابط تجاری، روابط سیاسی بین دربارهای شاهنشاهان ساسانی و امپراتوران چین، رواج ادیان غیرچینی توسط نخبگان ایرانی در چین و نفوذ فرهنگ و هنر ایرانی در چین - که غالباً توسط ایرانی تبارهای ساکن در چین و سغدیان به چین انتقال یافته بود - تقسیم کرد. با توجه به اینکه واکاوی هر یک از این چهار شیوه تماس و برهم‌کنش فرهنگ‌های چین و ایران در دوره ساسانی در اینجا ممکن نیست، در این قسمت تلاش شده است تا روابط سیاسی و فرهنگی چین و ایران در دوره ساسانی پیش از حکومت یزدگرد و تأثیر آن بر فرهنگ چین بررسی شود.

مطالعه متون دودمانی و رسمی چینی، متون ادبی تانگ و یافته‌های باستان‌شناختی کمتر بررسی شده عصر تانگ، نشان می‌دهد که نفوذ فرهنگی ایران در چین توسط طبقه نخبه دو تمدن شکل گرفته است. یکی از راه‌های این نفوذ، تبادلات سیاسی دربار ساسانی با حکومت‌های معاصرش در چین بوده است. روابط سیاسی ایران و چین به شناخت طبقه نخبه حاکم در دو سرزمین از یکدیگر و بالطبع گسترش تعاملات فرهنگی منجر شد. با توجه به اینکه تاکنون در پژوهشی مستقل به تأثیر نفوذ فرهنگی ایران ساسانی در چین در پی تبادلات سیاسی، فرهنگی و تجاری بین دو کشور پرداخته نشده، در نوشتار حاضر تلاش شده است تا زمینه‌های نفوذ فرهنگی ساسانیان در چین بررسی شود.

رویکرد نظری

در نوشتار حاضر منظور از فرهنگ، بخش‌هایی خاص و متمایز از سلیقه‌ها و اندیشه‌های هنری،

-
1. Three Kingdoms, (三國)
 2. Jin dynasty (晉朝)
 3. Southern and Northern Dynasties (南北朝)
 4. Suí (隋)
 5. Tang dynasty (唐朝)

معماری، کلامی و موزیکال، پوشاک، عطریات و دیگر اندیشه‌ها و رسوم نخبگان ساسانی است که بر فرهنگ چین تأثیر گذاشته است.^۱

این تعریف از فرهنگ مبتنی است بر تعریفی که نورمان یوفی^۲ و جان بینز^۳ در مقاله‌ای با عنوان "Order, legitimacy, and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia" در سال ۱۹۹۸ ارائه داده‌اند که به تدریج این تعریف با عنوان «فرهنگ نخبگان»^۴ در بین انسان‌شناسان به عنوان مؤلفه‌های تمدنی در مطالعات تطبیقی تمدن‌ها به کار رفت. در نظر نورمان یوفی و جان بینز مؤلفه‌های تمدنی یا فرهنگ نخبگان به معنی سازمایه‌هایی‌اند که تمدن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کنند؛ زیرا این سازمایه‌های فرهنگی شامل بخش‌هایی منحصر به فرد و متمایز از هنر، اندیشه و دیگر رسوم نخبگان هر یک از تمدن‌ها است (Baines and Yoffee, 1998: 232-). در نظر این دو، تمدن در حقیقت همان فرهنگ نخبگان است (Van Buren, 2000: 3). به باور آنها فرهنگ نخبگان طیفی از هنر و اندیشه را در برمی‌گیرد که مختص طبقه نخبه تمدن‌هاست. در واقع، براساس تعریف هرسکوویتز، وقتی بین گروهی از افراد با فرهنگ‌های مختلف تماس مستقیم شکل می‌گیرد، پیامد آن تغییرات در هنجارهای اصلی فرهنگ یک یا هر دو است (Herskovits, 1938: 10)، تماس فرهنگی بین چین و ایران از اواخر دوره اشکانی و در دوره ساسانی، به ایجاد تغییرات در هنجارهای اصلی فرهنگ چین و ایران منجر شده است. این تغییرات بیشتر در هنجارهای فرهنگ نخبگان چین، به ویژه جنبه هنری آن رخ داده است.

در این مقاله نیز حوزه فرهنگ نخبگان برای بحث و واکاوی تأثیر نفوذ فرهنگی ایران ساسانی در چین انتخاب شده و ساختار نظری این مقاله بر پایه این تعریف از فرهنگ است؛ زیرا اطلاعات قابل بررسی در بحث فعلی شامل هنر، معماری، پوشاک، غذاها، هدایای آیینی نخبگان و طبقه حاکم دو جامعه ایران و چین می‌شود. البته تماس و تعامل فرهنگ‌های ایران و چین شامل فرهنگ عامه^۵ نیز می‌شود، اما بیشتر تماس و تعامل در بین فرهنگ نخبگان دو تمدن قابل بررسی است. گفتنی است مواد فرهنگی به جا مانده به فرهنگ نخبگان دو تمدن محدود بوده؛ به همین دلیل امکان بررسی پهنه وسیع فرهنگ عامه میسر نیست. از این رو، مقاله

۱. برای مطالعه بیشتر بنگرید به:

Baines and Yoffee, (1998), "Order, legitimacy, and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia", pp.199-260.

2. Norman Yoffee
3. John Baines
4. High Culture
5. Popular Culture

حاضر نیز به بررسی داده‌های باستان‌شناختی و اطلاعات موجود در متون چینی در مورد جنبه‌های فرهنگ نخبگان از جمله معماری و پوشش محدود شده و امکان بحث و بررسی در پهنه وسیع فرهنگ عامه از جمله دین فراهم نبوده است.

پیشینه تحقیق

از جمله موضوعاتی که کمتر بدان پرداخته شده، مناسبات سیاسی و فرهنگی ایران و چین پیش از حکومت یزدگرد است. درباره روابط سیاسی ایران و چین پیش از مرگ یزدگرد سوم، تنها چند مقاله وجود دارد. مقاله اسیدی^۱ با عنوان "Early Persian envoys in the Chinese courts" قدیمی‌ترین مقاله مستقل در این باره است. علاوه بر این، می‌توان از مجموعه مقالات ذیل عنوان "Chinese-Iranian Relations" در *دانشنامه ایرانیکا* نام برد. این مقالات تا حدودی به روابط سیاسی و فرهنگی ساسانیان با چین پرداخته‌اند، اما به تأثیر فرهنگی حضور ساسانیان در چین اشاره‌ای نکرده‌اند. برخی از محققان نیز به بررسی داده‌های باستان‌شناختی به دست آمده در چین پرداخته‌اند. مقالات آنتونینو فورتیه و دونالد دانیل لزل^۲ نظیر مقاله "Persian Temples in Tang China" می‌تواند در این زمینه مفید باشد. این مقالات نظیر مقاله دریک^۳ با عنوان "Mohammedanism in the Tang Dynasty" بیشتر به نفوذ دینی ایرانیان در چین مربوط می‌شود و دیگر تأثیرات فرهنگی ساسانیان بر چین از جمله تأثیر ساسانیان بر هنر، پوشش و دیگر شاخصه‌های فرهنگ نخبگان، مورد توجه قرار نگرفته است.

با توجه به موضوع تحقیق حاضر که به تأثیر فرهنگی ایران ساسانی در چین می‌پردازد، به‌طور طبیعی متون چینی مهم‌ترین منابع تحقیق حاضر خواهند بود. از این رو، در این بخش سعی شده است تا این منابع مورد بررسی قرار گیرد. مهم‌ترین متون چینی مجموعه به اصطلاح بیست و چهار تاریخ رسمی سلسله‌ای است که در آن می‌توان اطلاعات جالبی درباره جنبه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی ایران و رسوم و آیین مردم ایران دوره ساسانی یافت. این آثار عبارت است از:

۱. کتاب وی^۴ که تاریخ رسمی سلسله‌ای^۵ سلسله وی شمالی (۳۸۶-۵۳۴م) و همچنین دو

-
1. Ecsedy.
 2. Donald Daniel Leslie
 3. F. S. Drake
 4. Book of Wei (魏書)
 5. official dynastic history (正史)
 6. Northern Wei (北魏)

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۳

- سلسله بعدی یعنی وی شرقی (۵۳۴-۵۵۰م)^۱ و وی غربی (۵۳۵-۵۵۶م)^۲ محسوب می‌شود.^۳
۲. تاریخ دودمان «جو»^۳ گردآوری شده توسط «لینگ هو دفن».^۴
۳. تاریخ دودمان «سوئی»^۵ گردآوری شده توسط «وی جنگ».^۶
۴. تاریخ دودمان‌های شمالی گردآوری شده توسط «لی یان شو».^۷
۵. تاریخ کهن دودمان «تانگ»^۸ ویراسته «لیو خو».^۹
۶. تاریخ جدید دودمان «تانگ»^{۱۰} گردآوری شده توسط گروهی از دانشمندان سلسله «سونگ»^{۱۱} به سرپرستی «اویانگ خیو»^{۱۲} و «سونگ کی».^{۱۳}
- علاوه بر این شش کتاب که جزو تواریخ رسمی سلسله‌ای چین به شمار می‌روند، کتب ذیل نیز اطلاعات مفیدی درباره ایران باستان، همسایگانش و روابط چین و ایران دوره ساسانی به دست می‌دهند:
۱. *تانگ هوی یائو*^{۱۴} گردآوری شده توسط «وانگ پو»^{۱۵} که شامل صد جلد است و در سال ۹۶۱م. به پایان رسیده است.^۴
۲. *فرهنگ اطلاعات جامع*^{۱۶} توسط «دو یو»^{۱۷} طی سال‌های ۷۶۶-۸۰۱م. تألیف شده است.
۳. *یوه یان زا زو*^{۱۸} توسط «دوان چنگ شی»^{۱۹} نویسنده دوره تانگ، در قرن نهم میلادی

-
1. Eastern Wei (東魏)
 2. Western Wei (西魏)
 3. Book of Zhou (周書)
 4. Linghu Defen (令狐德棻)
 5. Book of Sui (隋書)
 6. Wei Zheng (魏徵)
 7. Li Yanshou (李延寿)
 8. Old book of the Tang (舊唐書)
 9. Liu Xu (劉昫)
 10. The new book of the Tang dynasty (新唐書)
 11. Song dynasty (宋朝)
 12. Ouyang Xiu (歐陽修)
 13. Song Qi (宋祁)
 14. Institutional History of Tang (唐會要)
 15. Wang Pu (王溥)
 16. Comprehensive Institutions Tongdian (通典)
 17. Du You (杜佑)
 18. Miscellaneous Morsels from Youyang (酉陽雜俎)
 19. Duan Chengshi (段成式)

نوشته شده است.

۴. دانشنامه زه فو یوان گوئی^۱ گردآوری شده توسط «وانگ کینرو»^۲ (۹۶۲-۱۰۲۵م).

برخی قسمت‌های مربوط به ایران در این متون نیز از کتاب جانگ شینگ لیانگ و ترجمه فارسی آن توسط جان هون‌نین استخراج شده است و از اصل متن چینی هر یک از متون فوق نیز استفاده شده و بدان ارجاع داده شده است.

روابط فرهنگی و سیاسی چین و ایران تا اواخر حکومت خسرو اول (متوفای ۵۷۹ م)

۱. دوره وی شمالی و نخستین تماس‌های سیاسی و فرهنگی

فرضیه رایج این است که برای اولین بار کشوری به نام «بو سی»^۳ در سال ۴۵۵م. سفیرانی را به دربار خاندان وی شمالی در چین اعزام کرده است (جان سین لیان، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۸؛ Wei Shou, 1974, j. 102: 2243, 2265, 2271; Zhang Xinglang, 1977: 85-94). نخستین بار در کتاب وی به کار رفته است. در کتاب وی آمده: «نام خانوادگی شاه آن کشور «بو» و اسم شخصی او «سی» است». طبق کتاب وی، روابط چین و ایران در اولین سال سلطنت (۴۵۵م) امپراتور گائو زونگ^۴ از سلسله وی شمالی (۳۸۶-۵۳۴م)^۵ از سرگرفته شد (جان سین لیان، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۹؛ Wei Shou, 1974, j. 102: 2243, 2265, 2271; Zhang Xinglang, 1977: 94). متون چینی طی سال‌های ۴۵۵، ۴۶۱، ۴۶۶، ۴۶۸ و ۴۷۶م. تبادل سفیر همراه با هدایای ارسالی از سوی شاهان ساسانی به امپراتوران سلسله وی را ثبت کرده‌اند. اطلاعات مندرج در کتاب وی حاکی از این است که در سال‌های ۵۰۷، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۲۱ و ۵۲۲م. ساسانیان هیئت‌هایی را نیز به دربار وی شمالی فرستاده‌اند (جان سین لیان، ۱۳۸۶: ۵۹؛ Zhang Xinglang, 1977: 95).

ایران طی سال‌های ۴۵۵-۵۲۲م. توسط چهار پادشاه یزدگرد دوم (۴۳۸-۴۵۷م)، پیروز (۴۵۹-۴۸۴م)، بلاش (۴۸۴-۴۸۸م) و قباد اول (۴۸۸-۴۹۶م و ۴۹۹-۵۳۱م) اداره می‌شد. نکته جالب این است که هر چهار شاهنشاه درگیر مرزهای شمال شرقی و جنگ با هیاطله بودند. جلب حمایت امپراتوران چین در این دوره برای جنگ در یک جبهه علیه هیاطله، شاید مهم‌ترین انگیزه برای ارسال سفیر به دربار امپراتوران وی شمالی توسط شاهنشاهان ساسانی

1. Prime Tortoise of the Record Bureau (冊府元龜)

2. Wang Qinruo (王欽若)

3. bosì (波斯)

4. Gaozong (高宗)

5. Northern Wei (北魏)

بوده باشد. از جمله مهم‌ترین این سفارت‌ها، ارسال سفیر همراه با پیام و هدایا توسط پادشاه پارس در اواسط سال‌های شن‌گوئی (۵۱۸-۵۱۹م) به دربار امپراتور شیائو منگ دی^۱ (۵۱۶-۵۲۸م) بوده است. در پیام پادشاه پارس آمده است: «جو خه دو» پادشاه کشور بو سی با احترام فراوان این پیام و هدایا را ارسال می‌کند» (Wei Shou, 1974, j. 102: 2281-2282). این نامه که به احتمال بسیار توسط قباد اول در دوره دوم حکومتش (۴۹۹-۵۳۱م) برای امپراتور چین فرستاده شده بود، در کنار دیگر اطلاعات مندرج در کتاب وی، حاکی از آن است که سفیران ساسانی با نظمی چشمگیر ده بار طی هفتاد سال در فصول مختلف (احتمالاً با اجتناب از زمستان و ترجیح دادن تابستان در شمال چین) و بدون توجه به تغییراتی که در دربار وی رخ می‌داد (برای مثال، درباره شخص امپراتور و دیگران)، به دربار وی شمالی وارد شده بودند (Ecsedy, 1979: 156, 161).

یافته‌های باستان‌شناسی از دوره وی شمالی نیز تبادل سفرا بین ایران ساسانی و سلسله وی شمالی را تأیید می‌کند. معابد غارهای بودایی سلسله وی شمالی در یونگانگ^۲ نزدیک داتونگ^۳ متعلق به سال‌های ۴۶۰-۵۰۵م، همگی دارای عناصری از هنرهای گندهارا، بلخ و شین جیانگ می‌باشند. نقش‌مایه‌های تزئینی ایرانی از جمله نخل زیتنی، نقش درخت انگور، سرستون طوماری، نیم ستون، قاب‌های تزئینی شش ضلعی، حاشیه‌دوزی با جواهرات و طرح‌های گره‌بندی در هنر سلسله وی شمالی، از تفسیر تازه‌ای برخوردار شد (Rawson, 1984: 55-62, 64-65). گویا در دوره سلسله وی شمالی فصل تازه‌ای در تجارت با غرب آسیا و تأثیرپذیری از فرهنگ و هنر شرق نزدیک آغاز شد.

ظروف برنز و نقره‌کاری شده با مشخصه‌های هنر ایرانی-هلنیستی، در «داتونگ» پایتخت سلسله وی شمالی یافت شده‌اند. این ظروف به احتمال بسیار زیاد از نواحی شمال شرقی ایران به چین وارد شده بودند (Carter, 1995: 257-266). یکی از نفیس‌ترین این ظروف بشقابی نقره‌ای با صحنه‌های شکار است (شکل ۱). این بشقاب به احتمال زیاد به یکی از شاهزادگان ساسانی که در شمال شرقی ایران حکومت می‌کرد، تعلق دارد (Watt, 2004: 152). این ادعا با کشف ظرفی مشابه بشقاب فوق در افغانستان تقویت می‌شود (شکل ۲).

1. Xiao Ming Di (孝明帝)
2. Yungang
3. Datong



شکل ۱: تصویری از بشقاب نقره‌ای ساسانی که دارای نقش یک شاهزاده در حال شکار است. قطر این بشقاب ۱۸ سانتیمتر است و در سال ۱۹۸۱ در مقبره فنگ هتو (Feng hetu) داتونگ، استان شانشی یافت شده است. تاریخ این مقبره به سال ۵۰۴ م. باز می‌گردد، اما بشقاب به احتمال بسیار به اواخر قرن سوم یا اوایل قرن چهارم تعلق دارد (Watt, 2004: 152-153).



شکل ۲: تصویری از بشقاب نقره‌ای ساسانی که دارای نقش یک شاهزاده در حال شکار است. قطر این بشقاب ۲۳ سانتیمتر است و به احتمال بسیار در افغانستان یافت شده است. این بشقاب به احتمال زیاد به اواخر قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم تعلق دارد (Watt, 2004: 51).

به‌طور معمول این نوع ظروف توسط هنرمندان دربار شاهنشاهان و یا پادشاهان ساسانی ساخته می‌شده است و آن را می‌توان جزو نخستین شواهد تماس مستقیم دربار ایران و چین دانست (Ibid: 152).

این ظروف که در ایران ساسانی تولید می‌شدند و در دربار امپراتوران چین از آنها استفاده می‌شد، از جمله آثار هنری‌اند که نورمان یوفی و جان بینز آنها را در ذیل «فرهنگ نخبگان» یا مؤلفه‌های تمدن دسته‌بندی کرده و نوشته‌اند: فرهنگ نخبگان آثار هنری است که مطابق سلیقه و ذائقه طبقه نخبه و حاکم جامعه تولید می‌شوند تا توسط آنها مصرف شوند

(Baines & Yoffee, 1998: 235). این نویسندگان همچنین اشاره کرده‌اند که این آثار هنری ابزار تفکیک یک تمدن از تمدن دیگر است (Ibid: 235). برخی از این ظروف برنز و نقره‌کاری شده دارای بن‌مایه‌هایی از هنر دوره ساسانی از جمله بن‌مایه گیاهی است. برای نمونه، دو جام نقره‌ای و برنزی منقش به نقش‌هایی از برگ‌های گیاه کنگر و نیم‌رخ صورت انسان در نزدیک داتونگ استان شانسی^۱ کشف شده است (Rawson, 1982: 2). همچنین ظرفی نقره‌ای با صحنه شکار گراز متعلق به سال ۵۰۴ م. که در مقبره ای نزدیک داتونگ پیدا شده است. سبک و طرح نقش شکار این ظرف بسیار شبیه به صحنه شکار پادشاهان ساسانی بر روی ظروف دوره ساسانی و همین‌طور سبک هنری کوشانیان است (Harper, 1990: 51-59). کشف این ظروف در مقابر دربار وی نشان از تأثیر هنر ساسانی در دوره وی شمالی (قرن پنجم میلادی) دارد. همچنین ساخت و صادرات این کالاهای لوکس هنری که خود حاصل تلاش هنرمندان نخبه ساسانی بوده است، منجر به افزایش ثروت می شده است (Baines & Yoffee, 1998: 235). ثروتی که تحت نظارت حاکمان و طبقه نخبه حاکم ایران و چین بوده تا به نفع خود از آن استفاده کنند.

یکی از مهم‌ترین جنبه‌های «فرهنگ نخبگان» یک تمدن، تأثیرپذیری آنها از مؤلفه‌های تمدنی یا فرهنگ نخبگان جوامع هم‌جوار در نتیجه تماس فرهنگ‌هاست (Herskovits, 1938: 10). این جنبه از تأثیر هنر ساسانی بر هنر و زندگی نخبگان درباری چین را می‌توان در میزان نفوذ پوشش ایرانیان در بین درباریان چین در زمان دودمان وی شمالی و بعدها نقطه اوج آن را در دوره تانگ دید. پوشش ساسانی به احتمال بسیار زیاد ابتدا طبقه نخبه و اشرافی دربار وی را تحت تأثیر قرار داده است. برای نمونه، مجسمه کشف شده در شمال چین که تاریخ آن به سال ۴۵۷ م. مربوط می‌شود. در این مجسمه مادر بودا در حال تولد فرزندش به تصویر کشیده شده است؛ درحالی‌که پیراهنی با آستین تنگ و دامنی بلند پیلی‌دار به مانند پوشش زنان ساسانی بر تن دارد (Siren, 1925: 117). این نوع پوشش که در ایران دوره ساسانی بسیار رواج داشت، در بین زنان اشراف دربار وی شمالی و همچنین دربار پادشاهان کره‌ای رایج بوده است (Mahler, 1959: 19). پوشش پیراهن با آستین چسبان و دامن بلند پیلی‌دار بعدها در زمان امپراتوری‌های سوئی (۵۸۱-۶۱۸ م) و تانگ (۶۱۸-۹۰۶ م) در بین طبقه اشراف چین گسترش پیدا کرد. این امر به دلیل گسترش روابط سیاسی و تجاری با ایران بود که به مرکز مد لباس در آن زمان تبدیل شده بود (Hackin, 1936: 5-13).

۲. سده ششم میلادی و تداوم تبادلات فرهنگی ساسانیان با چین

در دهه‌های نخست سده ششم میلادی، در تواریخ دودمانی خاندان‌های جنوبی چین در فصل‌های مربوط به افراد بیگانه و تاریخچه امپراتوری، هیچ نوشته و اشاره مستقیمی به ایرانیان وجود نداشته و به تبادل سفیر اشاره‌ای نشده است (Ecsedy, 1979: 157). شاید دلیل آن این بوده است که ساسانیان امپراتوران وی را به دلیل نزدیکی به مرزهای شمال شرقی خود مهم می‌پنداشتند و نیاز به تماس با خاندان‌های جنوبی نمی‌دیدند. در کتاب *تاریخ دودمان‌های شمالی و تاریخ دودمان جو* اشاره‌ای به ارسال سفیر بین دربار پادشاهان ساسانی با امپراتورانی غیر از امپراتوران سلسله وی نشده است (Linghu Defen, 1971, j. 50: 920; Zhang (Xinglang, 1977: 98-100).

با وجود این، در تاریخ خاندان لیانگ (۵۰۲-۵۵۷م)،^۱ سفیران ایرانی را می‌توان یک دهه بعدتر در دو برهه زمانی در سال‌های ۵۳۳ و ۵۳۵م. دید (Yao Cha and Yao Silian, 1973, j. 812: 54). هر دو هیئت، به دربار امپراتور لیانگ و (۵۰۲-۵۴۹م) وارد شدند که این امپراتور آیین بودا را به عنوان مذهب رسمی لیانگ اعلام کرد؛ امپراتوری که پایتختش را میزبان راهبان و بازرگانان خارجی کرده بود (Wright, 1959: 51). سلسله وی شمالی در سال ۵۳۴م. به دو حکومت نوپای وی شرقی (۵۳۴-۵۵۰م) و وی غربی (۵۳۵-۵۵۶م) تقسیم شد. این دوره از تاریخ چین مصادف بود با جلوس خسرو اول بر تخت سلطنت (۵۳۱-۵۷۹م) که خود بازگوی اعتلایی در تاریخ ساسانیان است. در این دوره، احتمالاً ساسانیان به دلیل اهمیت تجارت با چین و اختلافات با ترکان نوظهور، در جست‌وجوی یک حکومت قدرتمند و البته قابل اتکا در چین بودند. این امر آنها را به سمت «جیان کانگ»^۲ پایتخت سلسله لیانگ سوق داد (Ecsedy, 1979: 157). ساسانیان بعد از ثبات نسبی در مرزهای شمالی چین، بار دیگر با دربارهای شمالی به تبادل سفیر پرداختند. در همین راستا در سال ۵۵۵م. سفیری را به «چانگ آن» پایتخت دربار وی غربی فرستادند (Pulleyblank, 1991: 424-426).

در سده پنجم و ششم علاوه بر روابط سیاسی، تبادلات فرهنگی ساسانیان با چین نیز همچنان تداوم داشت تا در نهایت در دوره سوئی و تانگ به اوج خود رسید. علاوه بر آثار به دست آمده در پایتخت سلسله وی شمالی که همزمان با اواسط دوره ساسانی است، برخی ظروف نقره‌ای نیز در منطقه خودمختار شین جیانگ یافت شده است که به احتمال بسیار در اواسط دوره ساسانی به چین آورده شدند. برای نمونه، پنج ظرف نقره‌ای به سال ۱۹۸۹م. در

1. Liang dynasty (梁朝)

2. Jian kang

یک دفینه در ناحیه چی گو شینگ یانچی^۱ (منطقه خودمختار شین جیانگ) پیدا شدند. از جمله مهم ترین این ظروف، کاسه نقره‌ای دارای نقوشی از شترمرغ است که عناصری از هنر ساسانی و سغدی را در خود داشته و به احتمال بسیار برای طبقه نخبه غرب آسیای مرکزی و شمال غربی چین ساخته شده که این ظرف در بین آنها با ارزش تلقی می شده است (Watt, 2004: 152).

در کنار کاسه منقش به شترمرغ، جام نقره‌ای شیاردار دارای خروجی نیز در ناحیه چی گوشینگ یانچی پیدا شده که بر روی آن کتیبه‌ای پهلوی حک شده است (شکل ۳). با توجه به وجود این کتیبه، به احتمال بسیار زیاد جام فوق در ایران ساسانی ساخته شده است. وزن معمول این نوع جام در ایران دوره ساسانی وزنی بین ۳۰۰ تا ۵۰۰ گرم بوده، اما جام نقره‌ای شیاردار به دست آمده در شمال غربی چین وزنی معادل ۸۲۵,۵ گرم دارد که احتمال ساخت آن برای شخصی بلندمرتبه را قوی تر می کند (Ibid, 186). یکی از مکان‌هایی که تأثیرات هنر نقاشی ایران ساسانی را در چین نمایان می سازد، غارهای منطقه دون هوانگ است. به احتمال بسیار زمینه قرمز نقش برجسته‌های بر روی دیوار و تزئینات مرواریدشکل به کار رفته در معابد بودایی دون هوانگ هر دو اصالتی ساسانی دارند (Bussagli, 1963: 69-94).



شکل ۳: جام نقره‌ای شیاردار دارای خروجی که بر روی آن کتیبه‌ای پهلوی حک شده است. قطر آن ۲۰,۵ سانتیمتر است. این بشقاب در کنار چهار ظرف نقره‌ای دیگر در سال ۱۹۸۹م. در یک دفینه در ناحیه کیگشینگ یانگی (Qigexing Yanqi) منطقه خودمختار شین جیانگ چین یافت شده است. تمامی این ظروف به اواسط دوره ساسانی تعلق دارند (Watt, 2004: 186).

1. Qigexing Yanqi

اواخر قرن ششم به دو جهت تلفیق عمیق‌تری از عناصر فرهنگ نخبگان ساسانی با هنر و فرهنگ چین دیده می‌شود؛ برای نمونه در ظروف، پوشاک و حتی نقش برجسته‌های بر روی دیوارها و مقابر. این خود ابتدا به دلیل روابط دیپلماتیک نزدیک‌تر بین دودمان وی شمالی و ساسانی بود که به ورود آثار هنری ساسانی به دربار وی منجر شد.^۱ دوم آنکه تاجران سغدی به دلیل ثبات تجاری جاده ابریشم و به دلیل نزدیکی دربار چین و خسرو اول، نقش پررنگ‌تری در انتقال عناصر هنری و فرهنگی ایران ساسانی به شمال غربی چین ایفا کردند. درآمیختگی سنت تدفین سغدیان زردشتی با سنت تدفین چینیان در شمال چین، یکی از نمونه‌های نفوذ سغدیان در چین به‌ویژه از اواخر قرن ششم میلادی است. چنین نوعی از تلفیق هنر چین و ایران در آثار سغدیان چین توسط نخبگان سغدی-چینی، شیوه‌ای مرسوم در به تصویر کشیدن فرهنگشان بوده است که با توجه به ریشه ایرانی سغدیان و اقامت در چین، چنین تلفیقی اجتناب‌ناپذیر می‌نموده است (Baines and Yoffee, 1998: 237) که خود تبدیل به هنجار فرهنگی سغدیان در شمال غربی چین شده بود. برای مثال، استفاده از مقابر زیرزمینی که در آن به مانند شیوه تدفین زردشتیان، تلاش می‌شده است تا از آلوده ساختن خاک جلوگیری شود. همچنین این مقابر منقش به سازمایه‌های فرهنگ ایرانی از جمله محراب آتش همراه با نقوشی از ایزدان ایرانی مانند میترا می‌باشند (Carter, 2005; Watt, 2004: 276-283). البته بیشتر نقش‌ها از نوع نقوش صحنه‌های شکار، جشن و مهمانی است. همان بخش‌های خاص و متمایز از سلاطین و اندیشه‌های هنری نخبگان ایرانی که سغدیان با خود به چین برده و با ارزش‌های خاص چینی تلفیق کرده بودند (Baines and Yoffee, 1998: 237).^۲

اواخر دوره ساسانی: اوج تماس و برهم‌کنش فرهنگ‌های ایران و چین

با روی کار آمدن امپراتوری‌های سوئی و تانگ و بالطبع ایجاد ثبات سیاسی و امنیتی در چین، روابط سیاسی و تجاری ایران و چین وارد مرحله جدیدی شد. در آغاز قرن هفتم، خاندان

۱. در دوره خسرو اول نیاز ساسانیان برای تضعیف هپتالیان و ترکان، همواره آنها را مجبور به حفظ رابطه سیاسی با امپراتوران چین می‌کرد (Wei Zheng, 1973, j. 83:149). اطلاعات آمده در شاهنامه فردوسی و برخی کتب مورخان اسلامی از جمله مسعودی در مورد رابطه دوستانه بین خسرو انوشیروان و خاقان چین و اتحاد آنها علیه هپتالیان، به احتمال بسیار اشاره به تبادل سفیر بین دربار ساسانیان و امپراتوران جوی شمالی دارد (فردوسی، ۱۳۸۶: ۲۳۶-۲۳۷).

۲. یکی از جالب‌توجه‌ترین این نمونه‌ها مقبره یو هوانگ (Yu Hong) است که نزدیکی تای یوان (Tai yuan) حوالی شهر چانگان (شیان امروزی) در چین به سال ۱۹۹۹ کشف شد. این مقبره دارای طرح‌هایی از جنس سنگ مرمر است که صحنه‌های شکار آن از بن‌مایه‌های ساسانی-زردشتی برخوردارند (Watt, 2004: 276-283).

سوئی نسبت به هم‌پیمانان و پناهندگان ایرانی سیاست رسمی تساهل داشت که به ندرت می‌توان چنین نگاه به خارجی‌ان را در تاریخ چین یافت. این خاندان آغازگر این رویکرد سیاسی جدید بودند که حتی برای نظارت بر اتباع خارجی، اداره‌ای را نیز تأسیس کرده بودند (Ecsedy, 1979: 157). دوره حکومت سوئی و اوایل امپراتوری تانگ در چین مصادف است با حکومت هرمزد چهارم (۵۷۹-۵۹۰ م)، خسرو دوم (۵۹۰-۶۲۸ م) و سال‌های هرج و مرج در شاهنشاهی ساسانی که به سقوط آن انجامید. براساس متون چینی، در این دوره روابط سیاسی همچنان تداوم داشته و به‌ویژه در زمان یزدگرد سوم به اوج خود رسیده است (Ou Yangxiu, 1975: 6258-6260; Liu Xu, 1975: 5311-5313). مطابق با تاریخ دودمان سوئی، در دوره حکومت امپراتور یانگ^۱ از دودمان سوئی، فرماندهی به نام «لی یوه» به عنوان سفیر به ایران فرستاده شد و پادشاه ایران که به احتمال بسیار خسرو دوم بود، به نوبه خود سفیران و هدایایی همراه لی یوه به دربار چین فرستاد (Wei Zheng, 1973, j. 83:149).

یافته‌های باستان‌شناختی نیز بر گسترش تعاملات فرهنگی ایران و چین در اواخر دوره ساسانی به‌ویژه سده‌های ششم و هفتم تأکید دارند. در نیمه دوم قرن ششم میلادی در دوره حکومت دودمان‌های جو و سوئی، ورود کالاهای گران‌قیمت به چین افزایش یافت. مهاجرت صنعتگران سغدی و بلخی به شمال غربی چین در این دوره افزایش یافت و بر سلیقه و سبک هنری چینیان تأثیر عمیقی گذاشت. اوج حضور صنعتگران اهل سغد و بلخ و همچنین اوج ورود کالاهای غیربومی و گران‌قیمت به چین به ۱۵۰ سال نخست امپراتوری تانگ باز می‌گردد؛ زمانی که چین درهای خود را به روی تاجران و کالاهای مناطق غربی از جمله ایران ساسانی گشود. سیاست درهای باز امپراتوران تانگ باعث شد تا بیشتر تلفیق‌های هنری و فرهنگی نخبگان دو تمدن در نیمه اول امپراتوری تانگ اتفاق بیافتد.

بنا بر نظر کارتر، از زمان امپراتوری سوئی (隋، Sui؛ ۵۸۱-۶۱۸ م) و تانگ (۶۱۸-۹۰۶ م) نه تنها صنایع هنری چین از هنر خارجی تأثیر گرفت، بلکه موسیقی، رقص و پوشش آسیای غربی و ایران نیز به چین راه یافت (Carter, 2005). برای نمونه، رقص هو هسوان^۲ در اوایل قرن هشتم میلادی برای نخستین بار از سمرقند و سغد -مناطق که تحت نفوذ ساسانیان قرار داشتند- به چین راه یافت (Mahler, 1959: 147-149).^۳ این رقص از فراز و فرودهای خاص

1. Yang

2. Hu-hsüan

۳. از نگاره این رقص بر نقاشی‌های دیواری دون‌هوانگ می‌توان دریافت که ویژگی این رقص چرخش و پرش منظم و یکنواخت آن بوده است؛ ویژگی‌ای که آن را با رقص‌های متداول در چین متفاوت می‌ساخت. همچنین پوشش رقصنده که دارای لباس با آستین‌های چسبان و حاشیه‌دوزی شده بود، نشان دهنده پیوند آن با فرهنگ

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۲۳

رقص‌های ساسانی برخوردار بود و در دربار تانگ به همراه ابزارهای موسیقی غرب آسیا از جمله پیا^۱ اجرا می‌شد^۲ و به عنوان یکی از سه هنر منحصر به فرد دربار تانگ بود (Hsichiu, 1992: 18).

افزایش تجارت ساسانیان در مسیر تجارت آسیای مرکزی با چین، از طریق سکه‌های به دست آمده در چین بیشتر مشخص می‌شود. از اوایل قرن بیستم، حدود ۱۹۳۰ قطعه از سکه‌های نقره ساسانی، از جمله سکه‌های عرب- ساسانی در طول حفاری‌های باستان‌شناسی در چین از زیر خاک بیرون آورده شدند (Sun, 2004: 35, 54; Hsia 1974: 91-92). در جدول ذیل اطلاعات دقیق این سکه‌ها آورده شده است:

غرب آسیا بود؛ استفاده کنندگان لباس‌های متداول در شرق از آستین گشاد استفاده می‌کردند (Li Zehou, 1988: 179).

1. Pipa (琵琶)

۲. برخی محققان بر این باورند که پیا برگرفته از عود یا بریط ایران است (Myers, 1992: 10-11).

جدول ۱: سکه‌های نقره‌ای ساسانی کشف شده در مسیر جاده ابریشم

(Sun, 2004: 35, 54; Hsia 1974: 91-92)

اسامی پادشاهان ساسانی	زمان پادشاهی	تعداد کشف شده	مکان کشف
شاپور دوم	۳۱۰-۳۷۹ م	۱۴	شهر باستانی گائوچانگ در شین چیانگ
اردشیر دوم	۳۷۹-۳۸۳ م	۱۴	گائوچانگ در شین چیانگ
شاپور سوم	۳۸۳-۳۸۸ م	۶	گائوچانگ در شین چیانگ
یزدگرد دوم	۴۳۸-۴۵۷ م	۴	استان هه‌بی در شرق چین
پیروز	۴۵۹-۴۸۴ م	۴۶۸	لویانگ، استان هنان، چین و غرب چین
قباد اول	۴۸۸-۴۹۶ و ۴۹۹-۵۳۱ م	۱	شین جیانگ، شمال غربی، چین
جاماسب	۴۹۷-۴۹۹ م	۲	استان شانشی در شرق چین
خسرو انوشیروان	۵۳۱-۵۷۹ م	۵	استان شانشی در شرق چین و شین جیانگ چین
هرمزد چهارم	۵۷۹-۵۹۰ م	۱	شین جیانگ، شمال غربی، چین
خسرو دوم	۵۹۰-۶۲۸ م	۱۳۲۸	شمال غربی، چین
اردشیر سوم	۶۲۸-۶۲۹ م	۲	؟
پوران	۶۳۰-۶۳۱ م	۲	شین جیانگ
یزدگرد سوم	۶۳۲-۶۵۱ م	۳	شین جیانگ

سکه‌های فوق همگی در شمال و شمال غربی چین پیدا شده‌اند (Hsia, 1974: 91-92) که با توجه به فاصله زیاد آنها از دریا، می‌توان این‌گونه استدلال کرد که تمامی این سکه‌ها از طریق راه‌های تجاری زمینی بین چین و ایران که از آسیای مرکزی و نواحی سنغد و بلخ می‌گذشت، به چین وارد شده‌اند (Sun, 2004: 35, 54). بیشترین سکه‌های کشف شده متعلق به خسرو پرویز است که با توجه به تعداد آن -۱۳۲۸ سکه- می‌توان این فرضیه را مطرح کرد

که با نابودی هپتالیان در آسیای مرکزی، گسترش نفوذ ساسانیان در دوره خسرو پرویز به ویژه از طریق تاجران سغدی در شمال و شمال غربی چین بیشتر شده بود. سکه‌های نقره ساسانی تأثیر عمیقی بر سکه‌های تانگ داشته‌اند؛ به ویژه خطاطی روی سکه‌های تانگ بسیار شبیه سکه‌های ساسانی است. سکه‌های نقره ساسانی به علت کیفیت‌شان به عنوان هدیه در مراسم‌های آیینی اهدا می‌شدند (Watt, 2004: 326).

طبق گفته بینز و یوفی، هر تمدن سبک هنری خاص خود را دارد و این سبک را می‌توان در بن‌مایه‌های تمدنی یا فرهنگ نخبگان هر تمدن یافت (Baines and Yoffee, 1998: 236-237). انتقال فرهنگ ساسانی در شرق آسیا در این دوره به حد اعلائی خود رسیده بود و به دو گونه مطرح شد. از یک سو، در دوره تانگ نقره‌کاران مهاجر ایرانی و هنرمندان چینی بر یکدیگر تأثیر متقابل نهاده بودند و در نتیجه، نقره‌کاری منحصر به فرد تانگ که با مشابه آن در گذشته فرق می‌کرد، به وجود آمد (Grabar, 1967: 83-84). این نوع انتقال منجر به تلفیق هنری و ایجاد سبکی خاص شد که به سبک هنری تانگ معروف شد. البته در دیگر سو، فلزکاری و نقره‌کاری ساسانیان به ژاپن نیز راه یافت که منجر به تلفیق با هنر ژاپنی نشد و ایرانی باقی ماند. نمونه‌های بسیاری از آثاری هنری ساسانی را در گنجینه شاهی شوسوین^۱ می‌توان دید.^۲ اشیای مختلف این گنجینه عبارت است از: مبل‌ها و آلات موسیقی از چوب‌های گرانبها مرصع به صدف یا اشیای زرین و برنزی در جعبه‌ها و صندوقچه‌ها که با زرگری ساسانی بستگی دارند (Hayashi, 1975: 85-103; Fukai, 1968: 117-118).

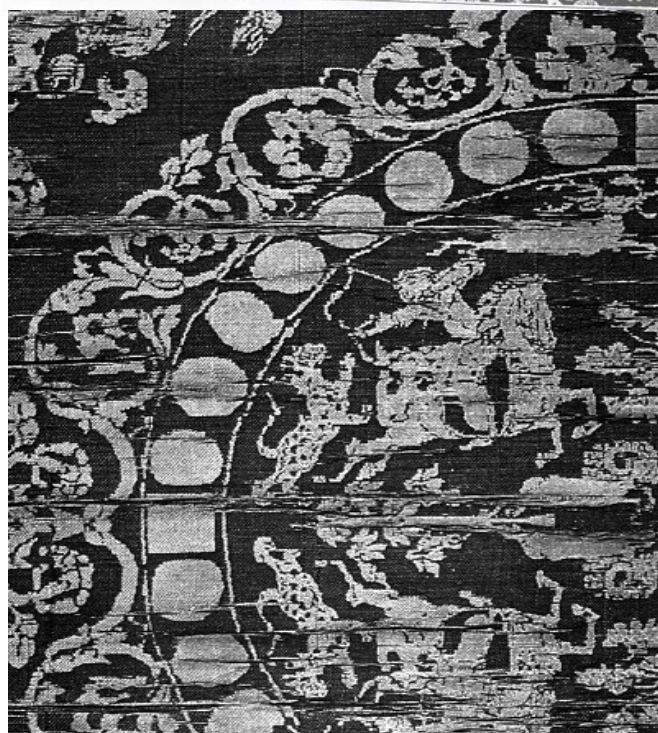
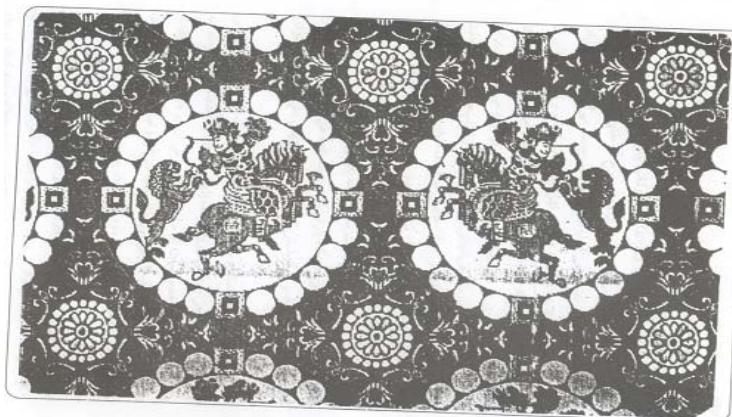
هنر ابریشم‌دوزی ایرانیان دوره ساسانی نیز در دوره امپراتوری سوئی و اوایل حکومت تانگ در چین رونق یافت (Rossabi, 1997: 7-19; Zhao Feng, 2004: 67-77). برای نمونه، قطعه‌ای از پارچه ابریشم‌دوزی شده در گنجینه شوسوین وجود دارد که در آن نقوشی از سوارکاران کمان‌دار در حال شکار شیر دیده می‌شود که شیوه کمان‌گیری آنها همانند شاهان و بزرگ‌زادگان ساسانی بر روی ظروف فلزی، پارچه و نقوش‌های برجسته است (شکل ۴) (Sugimura 2008: 571-573). نقوش این قطعه یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌های تلفیق هنر ایران و چین را نشان می‌دهد (Ackerman, 1964: 3074-78). همچنین ظروف شیشه‌ای ساسانی به ویژه کاسه، جام و پارچ بلوری در چین تبدیل به کالایی لوکس و باارزش شده بود. قدیمی‌ترین ظرف شیشه‌ای ساسانی کشف شده در چین، یک جام کروی شکل با برآمدگی‌های

1. Shōsōin

۲. گنجینه شوسوین در ۷۵۶م. توسط شهپانو کومیو (Empress Kōmyō) به یادگار شوهر درگذشته‌اش شومو (Emperor Shōmu) به بودا در معبد تودای جی (Tōdai-ji) در نارا (Nara) تقدیم شد (Sugimura, 2008: 571-572).

۲۶ / مناسبات ایران و چین در دوره ساسانی و تأثیر آن بر فرهنگ چین ... / حمیدرضا پاشازانوس

برنده متعلق به مقبره‌ای به تاریخ ۳۰۷م. از سلسله چین غربی^۱ است (Carter, 2005).



شکل ۴: دو تصویر فوق مربوط به قطعه‌ای از پارچه ابریشم‌دوزی شده در گنجینه شوسوین (Shōsōin) است که دارای نقوشی از سوارکارانی با کمان در حال شکار شیر هستند (Sugimura, 2008).

1. Western Chin

از جمله مهم‌ترین جنبه‌های تأثیرگذاری ایرانیان اواخر دوره ساسانی بر فرهنگ چین، تأثیر ایرانیان بر پوشش درباریان و طبقه نخبه دربار تانگ است. برای نمونه، تأثیر پوشش ساسانیان را می‌توان در مجسمه‌های کوچک مردان پرورش دهنده باز دید. در این مجسمه دو مرد دارای یقه پهن برگشته هستند که پوشش آنها بسیار شبیه به پوشش اندامی دوره ساسانی است. پوشش رقصنده‌ها و نوازندگان دارای آستین چسبان در دربار تانگ، بسیار شبیه به نگاره‌های دختران نوازنده در تصویر مشهور شکار خسرو دوم در طاق بستان است (Mahler, 1959: 20). به احتمال بسیار در دربار تانگ گروهی از نوازندگان ایرانی نیز حضور داشتند (Ibid: 20). همچنین در زمان امپراتور گائو زو (۶۱۸-۶۲۶م)^۱ و امپراتور تائی زونگ (۶۲۶-۶۴۹م)^۲ خادمان کاخ ردایی به مانند ردای بیگانگان سرزمین هو (ایرانیان) می‌پوشیدند که بدن زنان را از نگاه نامحرمان می‌پوشاند (شکل ۵ و ۶). به تدریج زنان طبقه اشراف نیز از آنها تقلید کردند. بعد از سال ۶۵۰م. در اوایل حکومت امپراتور گائو زونگ (۶۵۰-۶۸۳م)^۳ آنها همچنین از «وی مائو»^۴ یک نوع شال که سر و گردن را نیز می‌پوشاند، استفاده می‌کردند (Mahler, 1959: 20).

-
1. Gaozu (高祖)
 2. Tai Zong (太宗)
 3. Gao Zong (高宗)
 4. (Wei mao)



شکل ۵: مجسمه سفالی لعابدار با رنگدانه‌ها متعلق به دوره تانگ. این مجسمه یک زن با پوشش ردای مردانه از نوع ردای ساسانی است که متعلق به سال ۶۶۴ م. است و در جنگ رنتای، لیچوان، استان شانسی (Zheng Rentai, Liquan, Shaanxi) پیدا شده است. این مجسمه ۳۱ سانتیمتر ارتفاع دارد و در سال ۱۹۷۱ در یک مقبره کشف شده است. هم‌اکنون در موزه جاولینگ (Zhao ling) قرار دارد (Watt, 2004: 293).



شکل ۶: سنگ نگاره تاج‌گذاری خسرو پرویز در طاق بستان که در آن خسرو با پوششی از ردای ساسانی دیده می‌شود.

تأثیر پوشش ایران دوره ساسانی در سده‌های هفتم و هشتم در چین به حدی بوده است که در آثار نویسندگان و شاعران دوره تانگ نیز به تصویر کشیده شده است. برای نمونه، در یکی از متون دوره تانگ به نام هسیانگ تا^۱ اشعاری آمده است که در آن توصیفات پوشش ایرانی بیان شده است. برای نمونه، در یک شعر آمده است: «در جامه ایرانی آستین‌ها تنگ است» و در شعری دیگر آمده است: «آستین من چسبیده است به دستم و من با آن خواهم رقصید» (Hsiang Ta, 1957:41-45). در این اشعار علاوه بر توصیف میزان استفاده اشراف و شاهزادگان چینی از پوشش ایرانی و دیگر عناصر فرهنگی ایران، به نوع پوشش و آرایش که از ایرانیان گرفته شده، بسیار انتقاد شده است؛ تا آنجا که این اعتراض‌ها سرانجام در سال ۶۷۱-۶۷۲ م. به فرمان منع استفاده از پوشش و آرایش ایرانیان برای زنان و مردان اشراف دربار تانگ انجامید. در قرن هفتم نیز موسیقی، نوع پوشش و حتی نوع غذا ایرانیان در بین طبقه اشراف چین به اوج محبوبیت رسیده بود؛ به گونه‌ای که در استفاده از آن مردان و زنان چینی از یکدیگر سبقت می‌گرفتند. (Mahler, 1959: 20, 147,149; Pulleyblank,1991: 424-427).

1. Hsiang Ta

نتیجه گیری

در پژوهش حاضر، حوزه فرهنگ نخبگان یا مؤلفه‌های تمدنی برای بحث و بررسی میزان تأثیر فرهنگی ساسانیان بر فرهنگ چین باستان انتخاب شده است؛ زیرا بیشتر داده‌ها و اطلاعات قابل بررسی در بحث تعاملات دو فرهنگ ایران و چین در دوره باستان شامل هنر، معماری، پوشاک، غذاها، هدایایی مانند حیوانات کمیاب و اندیشه‌های دینی و آیینی نخبگان و طبقه حاکم دو جامعه ایران و چین می‌شود. این بررسی مشخص کرده است که تأثیر فرهنگ و هنر ساسانی بر طبقه نخبه چین، از زمان دودمان وی شمالی به واسطه روابط نزدیک بین دو دربار آغاز شده بود تا اینکه در اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره تانگ به اوج خود رسید. در این دوره با گسترش تبادلات سیاسی، تجاری و هنری بین ایران و چین، گسترش دامنه نفوذ فرهنگ ایرانی در چین را شاهدیم. به عبارت دیگر، نفوذ فرهنگی ساسانیان در چین را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد: دوره نخست مربوط به قبل از حضور دربار تانگ در چین است. از حدود قرن پنجم تا اوایل قرن هفتم میلادی آثار ساسانی در چین به وفور یافت می‌شود، اما تنها از دوره تانگ یعنی سده‌های هفتم و هشتم بود که نفوذ ساسانیان علاوه بر کالاهای و سکه‌هایشان در چین، شامل فرهنگ نخبگان ایرانی نظیر پوشش، استفاده از کالاهای لوکس و آرایشی و دیگر عناصر فرهنگ ساسانی در دربار و جامعه چین می‌شد؛ تا آنجا که موجب وحشت دربار تانگ از نفوذ بیش از حد فرهنگ ساسانی در چین و صدور فرمان منع استفاده از آثار فرهنگی ساسانی شد. همان‌طور که گفته شد، همگی این موارد از مصادیق فرهنگ نخبگان مطابق تعریف بینز و یافی می‌باشند. نفوذ فرهنگ نخبگان ایران ساسانی تا قرن نهم ادامه یافت؛ سپس به تدریج کم‌رنگ شد و فرهنگ مردمان ترک و آسیای مرکزی نفوذ بیشتری بر فرهنگ نخبگان چین یافت.

منابع و مأخذ

- جان سین لیان (۱۳۸۶)، *متون باستانی پیرامون تاریخ روابط چین و ایران: از روزگار اشکانی تا شاهرخ تیموری*، ترجمه جانگ هونگ نین، تهران: سازمان میراث فرهنگی، پژوهشکده زبان و گویش.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، *شاهنامه*، ویراسته جلال خالقی مطلق، ج ۷، تهران: انتشارات دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

- Ackerman, Phyllis. 1964. "Royal Personages on Sasanian Silks," in Arthur Upham Hope and Phyllis Ackerman, eds., *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, 2nd ed., 16 vols., Tehran, XIV, pp. 3068-79.
- Baines, John and Norman Yoffee. 1998. "Order, legitimacy, and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia," in G. Feinman and J. Marcus (eds.), *Archaic states* (Advanced Seminar

- Series), Santa Fe: School of American Research Press, pp. 199-260.
- Bussagli, M. 1963. *Painting of Central Asia*, tr. L. Small, Geneva.
 - Carter, M. L. 1995. "A Note on Metalwork from the Hellenistic East," *Bulletin of the Asia Institute* 9, pp. 257-66.
 - Carter, M. L. 2005. "Chinese Iranian Relations xiv. The Influence of Eastern Iranian Art". In: *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/chinese-iranian-xiv>
 - Ecsedy, I. 1979. "Early Persian Envoys in Chinese Courts," in J. Harmatta, ed., *Studies in the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, pp. 153-62.
 - Fukai, Shinji. 1968. *Study of Iranian Art and Archaeology: Glassware and Metalwork*, Tokyo.
 - Grabar, O. 1967. "An Introduction to the Art of Sasanian Silver," in *Sasanian Silver: Late Antique and Medieval Arts of Luxury from Iran, exhibition catalogue*, University of Michigan Museum of Art, Ann Arbor, pp. 19-84.
 - Hackin, J. 1936. *Studies in Chinese Art and Some Indian Influences*, London.
 - Harper, P. O. 1990. "An Iranian Vessel from the Tomb of Feng Hetu," *Bulletin of the Asia Institute* 4, pp. 51-59.
 - Hayashi, Ryoichi. 1975. *Shiruku Rōdo to Shōsōin*, tr. Robert Ricketts as *The Silk Road and the Shoso-in*, New York.
 - Hsiang Ta. 1957. *Ch'ang-an of the T'ang dynasty and the culture of the western regions*, enl. ed., Peking.
 - Hsichiu, T., 1992. *Dunhuang Turfan arts series: Dunhuang dancing*. China: Xinjiang Publication industry.
 - Joyce, Rosemary. 2000. "High Culture, Mesoamerican Civilization, and the Classic Maya Tradition," Order, legitimacy, and wealth in ancient states, edited by. Janet Richards and Mary Van Buren, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-77.
 - Li Zehou (1988), *The Path of Beauty: A Study of Chinese Aesthetics*, morning glory publishers, Beijing.
 - Liu Xu. 1975. "Western Barbarians", *Old Books of the history of Tang Dynasty*, Volume 198, Biographies/lives 148, Beijing.
 - Linghu Defen. 1971. *Zhoushu(周書/周书)*, Beijing, Zhonghua shuju, j. 50.
 - Mahler, Jane Gaston. 1959. *Westerners Among the Figurines of the T'ang Dynasty of China*, Rome.
 - Myers, John 1992. *The way of the pipa: structure and imagery in Chinese lute music*. Kent State University Press.
 - Ou Yangxiu, Songqi. 1975. "Western Regions"II, *New Books of the history of Tang Dynasty*, Volume 221(II), Biographies/lives 146(II).
 - Pulleyblank, Edwin G. 1991. "Chinese-Iranian Relations, i in pre-Islamic times". In: *Encyclopædia Iranica*, Vol. V, Fasc. 4, pp. 424-431.
 - Rawson, J. 1984. *Chinese Ornament: The Lotus and the Dragon*, New York.
 - Rawson, J. 1982. *The Ornament on Chinese Silver of the Tang Dynasty (AD 618-906)*, London.
 - Rossabi, M. 1997. "The Silk Trade in China and Central Asia," in *When Silk was Gold*, ed. J. C. Y. Watt and A. E. Wardwell, exhibition catalogue, Metropolitan Museum of Art, New York, pp. 7-19.
 - Siren, Osvald. 1925. *Chinese Sculpture*, Vol. 2, New York.
 - Sugimura, Toh. 2008. "japan xi. Collections of Persian art in japan ". In: *Encyclopædia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 6, pp. 571-574.
 - Sun Li. 2004. '萨珊银币在中国的分布及其功能 [Distribution of Sassanian Silver Coins and their Functions in China],' *The Chinese Journal of Archaeology*, Vol.1, pp.35-54.

- Van Buren, Mary and Janet Richards. 2000. "Introduction: ideology, wealth and the comparative study of 'civilization'," Order, legitimacy, and wealth in ancient states, edited by. Janet Richards and Mary Van Buren, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-12.
- Watt, James C. Y and An Jiayao, Angela F. Howard, Boris I. Marshak, Su Bai, Zhao Feng. 2004. *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, The Metropolitan Museum of Art, New York Yale University Press, New Haven and London.
- Wei Shou 魏收. 1974. *Weishu 魏書*, Beijing: Zhonghua shuju, j. 102.
- Wei Zheng 魏征. 1973. *Suishu 隋書*, Beijing, Zhonghua shuju, j. 83.
- Wright, Arthur F. 1959. *Buddhism in Chinese History*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Yao Cha, Yao Silian. 1973. *Liangshu*, Beijing: Zhonghua shuju, j. 54, p. 812.
- Zhang Xinglang. 1977. *The Collection of the Historical Materials of Communications between China and the West (《中西交通史料汇编》)*, Vol. III, Beijing: Zhonghua Book Co.
- Zhao Feng. 2004. "The Evolution of Textiles Along the Silk Road," in: *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, The Metropolitan Museum of Art, New York Yale University Press, New Haven and London, pp. 67-77.
- Zhou Yiliang 周一良. 1992. "Weishu 魏書", in: *Zhongguo da baikē quanshu 中國大百科全書, Zhongguo lishi 中國歷史*, vol. 3, Beijing/Shanghai: Zhongguo da baikē quanshu chubanshe, pp. 1211-12.

List of sources with English handwriting

- Ackerman, Phyllis (1964), "Royal Personages on Sasanian Silks," in Arthur Upham Hope and Phyllis Ackerman, eds., *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, 2nd ed., 16 vols., Tehran, XIV, pp. 3068-79.
- Baines, John and Norman Yoffee (1998), "Order, legitimacy, and wealth in ancient Egypt and Mesopotamia," in G. Feinman and J. Marcus (eds.), *Archaic states* (Advanced Seminar Series), Santa Fe: School of American Research Press, pp. 199-260.
- Bussagli, M. (1963), *Painting of Central Asia*, tr. L. Small, Geneva.
- Carter, M. L. (1995), "A Note on Metalwork from the Hellenistic East," *Bulletin of the Asia Institute* 9, pp. 257-66.
- Carter, M. L. (2005), "Chinese Iranian Relations xiv. The Influence of Eastern Iranian Art". In: *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/chinese-iranian-xiv>
- Ecsedy, I. (1979), "Early Persian Envoys in Chinese Courts," in J. Harmatta, ed., *Studies in the Sources on the History of Pre-Islamic Central Asia*, Budapest, pp. 153-62.
- Ferdawsi, Abu'l Qāsim. (1386 Š.), *Šāhnāma*, edited by Jalāl Kāleqi-Motlaq, 8 vo., Tehran: Enteshārāt-e Dāerat ul-Ma'āref-e Bozorg-e Eslāmi. [In Persian]
- Fukai, Shinji. (1968), *Study of Iranian Art and Archaeology: Glassware and Metalwork*, Tokyo.
- Grabar, O. (1967), "An Introduction to the Art of Sasanian Silver," in *Sasanian Silver: Late Antique and Medieval Arts of Luxury from Iran, exhibition catalogue*, University of Michigan Museum of Art, Ann Arbor, pp. 19-84.
- Hackin, J. (1936), *Studies in Chinese Art and Some Indian Influences*, London.
- Harper, P. O. (1990), "An Iranian Vessel from the Tomb of Feng Hetu," *Bulletin of the Asia Institute* 4, pp. 51-59.
- Hayashi, Ryoichi. (1975), *Shiruku Rōdo to Shōsōin*, tr. Robert Ricketts as *The Silk Road and the Shoso-in*, New York.
- Hsiang Ta. 1957. *Ch'ang-an of the T'ang dynasty and the culture of the western regions*, enl. ed., Peking.
- Hsichiu, T. (1992), *Dunhuang Turfan arts series: Dunhuang dancing*. China: Xinjiang Publication industry.
- Joyce, Rosemary. (2000), "High Culture, Mesoamerican Civilization, and the Classic Maya Tradition," Order, legitimacy, and wealth in ancient states, edited by. Janet Richards and Mary Van Buren, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 64-77.
- Li Zehou (1988), *The Path of Beauty: A Study of Chinese Aesthetics*, Morning Glory publishers, Beijing.
- Liu Xu. (1975), "Western Barbarians", *Old Books of the history of Tang Dynasty*, Volume 198, Biographies/lives 148, Beijing.
- Linghu Defen. (1971), *Zhoushu* (周書/周书), Beijing, Zhonghua shuju, j. 50.
- Mahler, Jane Gaston. (1959), *Westerners Among the Figurines of the T'ang Dynasty of China*, Rome.
- Myers, John (1992), *The way of the pipa: structure and imagery in Chinese lute music*. Kent State University Press.
- Ou Yangxiu, Songqi. (1975), "Western Regions"II, *New Books of the history of Tang Dynasty*, Volume 221(II), Biographies/lives 146(II).
- Pulleyblank, Edwin G. (1991), "Chinese-Iranian Relations, i in pre-Islamic times". In: *Encyclopædia Iranica*, Vol. V, Fasc. 4, pp. 424-431.
- Rawson, J. (1984), *Chinese Ornament: The Lotus and the Dragon*, New York.

- Rawson, J. (1982), *The Ornament on Chinese Silver of the Tang Dynasty (AD 618–906)*, London.
- Rossabi, M. (1997), "The Silk Trade in China and Central Asia," in *When Silk was Gold*, ed. J. C. Y. Watt and A. E. Wardwell, exhibition catalogue, Metropolitan Museum of Art, New York, pp. 7-19.
- Siren, Osvald. (1925), *Chinese Sculpture*, Vol. 2, New York.
- Sugimura, Toh. 2008. "Japan xi. Collections of Persian art in japan". In: *Encyclopaedia Iranica*, Vol. XIV, Fasc. 6, pp. 571-574.
- Sun Li. (2004), '萨珊银币在 中国的分布及其功能 [Distribution of Sassanian Silver Coins and their Functions in China],' *The Chinese Journal of Archaeology*, Vol.1, pp.35-54.
- Van Buren, Mary and Janet Richards. (2000), "Introduction: Ideology, wealth and the comparative study of 'civilization'," *Order, legitimacy, and wealth in ancient states*, edited by Janet Richards and Mary Van Buren, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-12.
- Watt, James C. Y and An Jiayao, Angela F. Howard, Boris I. Marshak, Su Bai, Zhao Feng. (2004), *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, The Metropolitan Museum of Art, New York Yale University Press, New Haven and London.
- Wei Shou 魏收. (1974), *Weishu 魏书*, Beijing: Zhonghua shuju, j. 102.
- Wei Zheng 魏征. (1973), *Suishu 隋书*, Beijing, Zhonghua shuju, j. 83.
- Wright, Arthur F. (1959), *Buddhism in Chinese History*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Yao Cha, Yao Silian. (1973), *Liangshu*, Beijing: Zhonghua shuju, j. 54, p. 812.
- Zhang Xinglang. (1977), *The Collection of the Historical Materials of Communications between China and the West (《中西交通史料汇编》)*, Vol. III, Beijing: Zhonghua Book Co.
- Zhao Feng. (2004), "The Evolution of Textiles Along the Silk Road," in: *China: Dawn of a Golden Age, 200-750 AD*, The Metropolitan Museum of Art, New York Yale University Press, New Haven and London, pp. 67-77.
- Zhou Yiliang 周一良 (1992), "Weishu 魏书", in: *Zhongguo da baike quanshu 中国大百科全书, Zhongguo lishi 中国历史*, vol. 3, Beijing/Shanghai: Zhongguo da baike quanshu chubanshe, pp. 1211-12.

**Iranian and Chinese Relations in the Sassanid Period and Its Impact on
Chinese Culture, Based on the Chinese Sources¹**

Hamidreza Pashazanous²

Received: 2019/11/14
Accepted: 2020/04/28

Abstract

In general, Iranian and Chinese Relations in the Sassanid period can be divided into two periods: from the beginning to the reign of Yazdgerd III and from the Yazdgerd rule and the refuge of his descendants to the Tang court in China. Although Iranian and Chinese Relations prior to the reign of Yazdgerd III were important in terms of their impact on Chinese culture, no independent research has been conducted in Iran so far, and only a few articles have examined the overall course of Sino-Iranian relations during the period. This is due to the limited access of Iranian scholars to historical texts and archaeological data in China. Therefore, this article aims to study the relationship between these two civilizations in Sassanid era and the influence of Sassanians on Chinese culture by gathering information from archaeological data and Chinese texts. The main claim of the author is that the political-cultural relations of the Sassanid court with the Chinese dynasties have greatly transferred the Iranian cultural elements and norms into Chinese culture and made impact on it.

Keywords: Iran, China, Sasanians, Relations, Culture

1. DOI: 10.22051/HII.2020.24421.1912

2. Assistant Professor, Department of History, University of Isfahan; h.pasha@ltr.ui.ac.ir
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN: 2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳-۹

سیاست صلح طلبی شاه عباس یکم نسبت به دولت عثمانی (با استناد به مکتوبات و معاهدات)^۱

جهانبخش ثواقب^۲
شهاب شهیدانی^۳
پروین رستمی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲۶

چکیده

در بررسی مناسبات صفویه و عثمانی، معمولاً بر ماهیت ستیزه‌جویانه آن تأکید شده است. با وجود تنش‌های مستمر بین دو دولت که از پشتوانه‌های ایدئولوژیک نیز برخوردار بود، صفویان به دلایل مذهبی، سیاسی و اقتصادی و ضرورت‌های عینی و عقلانی، از همان آغاز در سیاست خارجی خویش نسبت به دولت عثمانی، به رابطه‌ی تعاملی و هم‌گرایی مبتنی بر صلح و صلاح می‌اندیشیدند. از این رو، یکی از جنبه‌های مهم روابط صفویه و عثمانی در کنار حالت دشمنی و ستیزه‌جویانه، روابط مسالمت‌آمیز بود که از آن به صلح طلبی یا صلح‌دوستی تعبیر می‌شود. این سیاست در مکتوبات ارسالی شاه‌عباس یکم (حک: ۹۹۵-۱۰۳۸ ق/ ۱۵۸۷-۱۶۲۹ م) به سلاطین عثمانی و معاهدات منعقد شده بین دو کشور در این دوره، به خوبی نمایان است. در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، سیاست صلح طلبی شاه‌عباس یکم در برابر دولت عثمانی با تکیه بر متن مکاتبات و معاهدات سیاسی دو طرف مورد بررسی قرار گرفته است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که راهبرد اصلی سیاست خارجی شاه‌عباس در برابر حکومت عثمانی، اصل صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز و پایبندی به قراردادهای پیمان‌های منعقد شده با آن دولت بوده است. این سیاست متأثر از آموزه‌های دینی و واقعیت‌های عینی بود که می‌توانست بر موجودیت و بقای دولت صفوی تأثیرگذار باشد.

واژه‌های کلیدی: صفویه، عثمانی، شاه‌عباس یکم، صلح طلبی، مکاتبات، معاهدات سیاسی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.24558.1926

۲. استاد گروه تاریخ دانشگاه لرستان (نویسنده مسئول): savagheb.j@lu.ac.ir

۳. استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان: shahidani.sh@lu.ac.ir

۴. دانش‌آموخته دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه لرستان: rostami.pa@fh.lu.ac.ir

مقدمه

مناسبات سیاسی دولت صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق / ۱۵۰۱-۱۷۲۲م) با همسایگان خود به‌ویژه دولت عثمانی، از فصول مهم روابط خارجی این دولت و از مباحث مهم جهان اسلام به شمار می‌رود. اهمیت این موضوع تا بدان پایه است که دولت صفویه را در روابط بین‌الملل وارد کرد تا شاید بتواند متحدانی از کشورهای اروپایی در برابر قدرت تهدیدگر عثمانی برای خود بیابد. غالب صفویه‌پژوهان در تحلیل روابط خارجی ایران عصر صفویه با اروپا، به عامل سیاسی دشمنی مشترک با عثمانی، در کنار عواملی دیگر اشاره کرده‌اند. با وجود ستیزه‌ها و دشمنی موجود بین دو دولت و جنگ‌های طولانی و زیان‌بار که میان دو طرف رخ داد، سیاست تعاملی مبتنی بر رابطه صلح و دوستی نیز از همان آغاز از سوی صفویان نسبت به دولت عثمانی مورد توجه بود. بر همین اساس، مناسبات ایران و عثمانی گاه دوستانه و صلح‌آمیز و گاه همراه با کشمکش و ستیزه بود که بی‌گمان توسل و تشبث به آموزه‌های دینی بر این روابط دوگانه سیاسی تأثیر مهمی داشته است. در دوره شاه‌عباس یکم نیز با وجود جنگ‌هایی که به قصد بازستانی مناطق متصرفی از عثمانی یا دفع تهاجمات بعدی این کشور به ایران رخ داد و با وجود فعال بودن دیپلماسی اتحاد با غرب علیه عثمانی - که به اقدامی عملی منجر نشد - سیاست صلح و دوستی نسبت به عثمانی در کانون توجه وی قرار داشت و نمود آن در متن مکاتبات سیاسی او با سلاطین عثمانی و گفت‌وگو و مذاکرات با سفیران این دولت و سیاست عملی او در پیگیری صلح و صلاح میان دو کشور و تن دادن به معاهدات گوناگون، حتی در اوج پیروزی بر حریف آشکار است.

سیاست نظامی هر کشور از دو وجه «جنگ» و «صلح» برخوردار است. در بررسی سیاست جنگی، به اقدامات سخت و درگیری و لشکرکشی‌ها پرداخته می‌شود و در بررسی سیاست صلح به جنبه نرم و دیپلماسی پرداخته می‌شود که با ارسال نامه، سفیر، گفت‌وگو و مذاکره و انعقاد صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز و پایان دادن به جنگ و ستیزه همراه می‌شود. در این مقاله وجه دوم مورد نظر بوده و این به معنای جنگ‌طلب دانستن عثمانی نیست. از سویی، بحث از صلح‌طلبی شاه‌عباس به معنای نادیده گرفتن سیاست نظامی او نیست. هر پادشاهی و یا کشوری در برابر همسایه و یا حتی بحران‌های داخلی، سیاست خاص نظامی خود را تعریف می‌کند و اگر با هجوم دشمن مواجه شود، به مقابله برمی‌خیزد و جنگ می‌کند، اما سیاست صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را هم مطرح می‌کند.

هدف اصلی این پژوهش، بررسی سیاست صلح و دوستی شاه‌عباس یکم نسبت به دولت عثمانی، با تکیه بر متن مکاتبات ارسالی و معاهدات سیاسی منعقد شده بین دو طرف و تأثیر

مذهب بر این سیاست است. بر همین اساس، این پرسش قابل طرح است که: ماهیت اصلی حاکم بر سیاست دولت صفویه در برابر دولت عثمانی در عصر شاه عباس یکم چه بوده است؟ فرضیه پژوهش، بر اصل بودن سیاست صلح طلبی و هم‌گرایی با دولت عثمانی در راهبرد سیاسی صفویه در این دوره تأکید دارد که آموزه‌های دینی، شرایط سیاسی، وضعیت داخلی و امکانات و ظرفیت‌های نظامی و دفاعی دولت صفویه، این راهبرد را تقویت می‌کرده است. روش پژوهش در این مقاله در مرحله گردآوری اطلاعات از منابع تاریخی و متن مکاتبات و معاهدات، به روش کتابخانه‌ای و در مرحله بررسی و تبیین موضوع، به شیوه توصیفی-تحلیلی است.

با اینکه در مناسبات صفویه و عثمانی، پژوهش‌های بسیاری صورت گرفته، اما در این پژوهش‌ها بیشتر به زمینه‌های ستیزه و واگرایی و ریشه‌های چالش و درگیری و عوامل گوناگون تنش بین این دو قدرت اسلامی پرداخته شده است. این نوع پژوهش‌ها بر این دیدگاه غالب استوارند که رابطه دو دولت را بر تنش و واگرایی مفروض دانسته‌اند و به مقوله هم‌گرایی و صلح طلبی صفویان و به تعبیر مورخان آن روزگار، «یک‌جهتی» و «یک‌دلی» دولت صفویه نسبت به دولت عثمانی کمتر پرداخته‌اند. در واقع، ذهنیت غالب عصر شاه عباس را عصر تلاش برای براندازی دولت عثمانی تلقی کرده، حال آنکه در عمل چنین چیزی برای صفویه ممکن نبوده است. همین نگرش موجب مغفول ماندن سیاست صلح طلبی شاه عباس از سوی پژوهشگران شده است. بدین ترتیب، با توجه به ضرورت انجام پژوهش در این باره، مقاله پیش‌رو می‌تواند این کمبود پژوهشی را برطرف کند.

سیاست صلح دوستی شاه عباس یکم با عثمانی

پیش از طرح سیاست صلح طلبی شاه عباس یکم، در نگرشی تاریخی به لشکرکشی‌های عثمانی‌ها به ایران در سده دهم قمری / شانزدهم میلادی، نظیر لشکرکشی سلطان سلیم یکم (حک: ۹۱۸-۹۲۶ق / ۱۵۱۲-۱۵۲۰م) که به جنگ چالدران (۹۲۰ق / ۱۵۱۴م) انجامید، لشکرکشی‌های چند باره سلطان سلیمان قانونی (حک: ۹۲۶-۹۷۴ق / ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) در زمان شاه طهماسب یکم (حک: ۹۳۰-۹۸۴ق / ۱۵۲۴-۱۵۷۶م) و لشکرکشی سلطان مراد سوم (حک: ۹۸۲-۱۰۰۳ق / ۱۵۷۴-۱۵۹۴م) در زمان شاه محمد خدابنده (حک: ۹۸۵-۹۹۵ق / ۱۵۷۷-۱۵۸۷م) و پیامدهای ناگوار این اردوکشی‌ها برای مردم ایران، دو نکته مهم رهیافت می‌شود:

۱. بیشتر اردوکشی‌ها از سوی عثمانی، با جنبه تهاجمی (آفندی) و به قصد تصرف سرزمین بوده است. تکاپوهای نظامی صفویان جنبه واکنشی دفاعی (پدافندی) و بازدارندگی به قصد

دفاع از تمامیت ارضی بوده است. لشکرکشی‌های عثمانی در دوره شاه‌عباس نیز برای تصرف مجدد سرزمین‌های اشغالی که از دستشان خارج شده بود و آن مناطق را جزء قلمرو خویش به شمار می‌آوردند، چند نوبت ادامه یافت؛ چنان‌که پس از شاه‌عباس نیز لشکرکشی سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲-۱۰۴۹ق/ ۱۶۲۲-۱۶۳۹م) در آغاز سلطنت شاه‌صفی (حک: ۱۰۳۸-۱۰۵۲ق/ ۱۶۲۹-۱۶۴۲م) به نقض صلح ایروان و شروع جنگ‌های ده ساله این دوران و سرانجام به تصرف بغداد از سوی عثمانی و انعقاد معاهده صلح زهاب (۱۰۴۹ق/ ۱۶۳۹م) انجامید. باز با همه تلاشی که صفویه در حفظ این صلح داشت، در اواخر صفویه دولت عثمانی به ایران حمله کرد و بخش وسیعی از نواحی غرب و شمال غرب ایران را به تصرف درآورد تا اینکه نادر افشار آنها را از مناطق متصرفی بیرون کرد. در تمام این دوران نمونه‌های مشابهی از سوی صفویه که به خاک عثمانی لشکرکشی کرده باشد و درصدد تصرف خاک عثمانی برآید، وجود ندارد.

۲. تأمل در متن مکتوبات شاهان صفوی در این دوره و رفتار سیاسی آنها مشخص می‌سازد که اصل راهبردی در سیاست خارجی آنان در برابر دولت عثمانی، «تقدم صلح بر جنگ» و حفظ حالت صلح و سازش بوده است. به منظور پرهیز از تطویل مقاله و اینکه شرح و بسط این موضوع درخور مقاله مستقلی است، به همین اشاره بسنده و به موضوع اصلی پرداخته می‌شود.

سیاست شاه‌عباس یکم در برابر دولت عثمانی در واقعیت بیرونی بر وضعیت دوگانه صلح و جنگ قرار داشت، اما روح غالب بر این سیاست، صلح‌طلبی مستمر بوده است. با اینکه در دوره او، چندین مرحله درگیری نظامی با عثمانی رخ داد، در آغاز برای بیرون راندن آنها از مناطق اشغالی که از دوره شاه‌محمد خدابنده تصرف کرده بودند و سپس برای تثبیت حدود مرزی کشور در برابر تهاجمات بعدی نیروهای عثمانی، چندین مرحله معاهده صلح (معاهده اول و دوم استانبول، ایروان و بغداد) بین دو دولت منعقد شد. بنابراین هم دوره‌هایی از جنگ و ستیز و هم دوره‌هایی از صلح و روابط مسالمت‌آمیز در روابط صفویه و عثمانی وجود داشت.

شاه‌عباس در آغاز با ارسال نامه‌ای به سلطان مرادخان سوم، با تشریح پیامدهای ناگوار لشکرکشی‌های عثمانی به ایران -از جمله ویرانی بخش زیادی از ثغور اسلام در اثر عبور و مرور قشون، قتل و غارت مردم، دستگیری و اسارت افراد، به‌ویژه سادات به شیوه کفار دارالحرب- موضوع پیشنهاد صلح در زمان پدرش را پیش کشید که به دلایلی بی‌نتیجه ماند. سپس عنوان کرد که نماینده‌ای را برای تعیین سرحدات به دربار سلطان اعزام کرده و از سلطان

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۴۱

مراد خواست که در این زمینه تدبیری به کار بندد تا با ایجاد صلح و آرامش، خرابی‌ها آباد، خاطرها آسوده، راه حج و زیارت برای زائران باز و اسباب کسب و معیشت برای مردم مهیا شود (فریدون بیگ، ۱۲۷۴: ۳۱۷/۲-۳۲۰). سلطان مراد در پاسخ، با انجام مصالحه موافقت کرد؛ البته به شروطی که باید از سوی صفویان رعایت می‌شد و همین شروط در متن معاهده صلح اول استانبول بین دو کشور در سال ۹۹۹ق/۱۵۹۱م. گنجانیده شد (همان، ۲۴۸-۲۵۲؛ ایواغلی: ۲۷۵-۲۷۸؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۹۵/۲-۱۰۶).

با این عهدنامه، طولانی‌ترین سال‌های صلح شاه‌عباس با عثمانی تا ۱۰۱۲ق/۱۶۰۳م. به مدت سیزده سال رقم خورد. به موجب این پیمان، شهر تبریز یا قسمت غربی آذربایجان و ولایت ارمنستان، شکی، شروان و گرجستان و قراباغ و نیز قسمتی از لرستان با قلعه نهانند به تصرف دولت عثمانی درآمد. شاهزاده حیدر میرزا به رسم گروگان در پایتخت عثمانی ماند و مقرر شد که ایرانیان از آن پس از ابوبکر و عمر و عثمان و عایشه به زشتی نام نبرند، اسیران از طرف دو دولت مسترد شوند و از سوی دو دولت به هیچ یک از فراریان پناه داده نشود (ن.ک. فریدون بیگ، ۱۲۷۴: ۲۵۱/۲-۲۵۲؛ ایواغلی: ۲۷۷-۲۷۸؛ قمی، ۱۳۸۳: ۸۹۱/۲-۸۹۴؛ بیات، ۱۳۳۸: ۲۴۷؛ Kutukoglu, 1962: 195-198). پس از این پیمان، شاه‌عباس چند نفر از پاشایان عثمانی را که در جنگ‌های تبریز به اسارت درآمده بودند، آزاد کرد. سلطان مراد نیز دستور داد ابراهیم‌خان ترکمان سفیر پیشین ایران و همراهانش را که به مدت هفت سال در آن کشور زندانی بودند، آزاد کنند (مهدوی، ۱۳۶۴: ۵۶؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۴۵/۲). طبق یکی از مواد عهدنامه، برای تعیین حدود مرزی، نمایندگان دو طرف مأموریت یافتند و توانستند عهدنامه‌ای مرزی تنظیم کنند (متن در ایواغلی، ۲۷۸-۲۸۲).

صلح‌طلبی شاه‌عباس پس از عهدنامه اول استانبول

پس از عهدنامه صلح استانبول، شاه‌عباس به دلایلی چون گرفتاری‌ها و مشکلات داخلی و سرکوب اوزبکان، سیاست صلح‌دوستی و مدارا و روابط مسالمت‌آمیز با دولت عثمانی را در پیش گرفت و در این راه از احساسات مذهبی بهره گرفت و از هرگونه تنش با دولت عثمانی خودداری ورزید. سیاست اولیه شاه‌عباس نسبت به عثمانی که پرهیز از ورود به جنگ و اعلان حالت صلح و سازش بود، از سوی عثمانی‌ها که بخش‌های زیادی از سرزمین ایران را در تصرف داشتند، با استقبال مواجه شد. تأکید شاه‌عباس بر سیاست صلح‌دوستی و تداوم روابط حسنه با دولت عثمانی در این دوره، در نامه‌های ارسالی وی به سلاطین این کشور آشکار است. او در یکی از نامه‌هایش به سلطان مرادخان سوم ضمن اشاره به استحکام قواعد صلح و

صلاح موجود میان دو دولت، پیشنهاد کمک به دولت عثمانی دربارهٔ اعزام نیرو و همراهی با سلطان در «غزوه کفار نابکار» را مطرح کرد و گفت اگر سلطان فرمان دهد، امرا و لشکر قزلباش را که در مرزها مستقرند، اعزام می‌کند تا همراه لشکر عثمانی به غزای کفار پردازند. شاید او نیز از ثواب غزا بهره‌مند شود و با این اتحاد، دشمنان اسلام خوار و منکوب شوند (ایواغلی: ۲۹۸-۳۰۰؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۲۰۵/۲-۲۰۷؛ فلسفی، ۱۳۶۹: ۱۶۸۸/۵). در تاریخ سلانیکلی از نامه شاه‌عباس برای قطع نزاع و دشمنی میان دو دولت صفویه و عثمانی و فرستادن حیدر میرزا شاهزاده صفوی به دربار عثمانی گزارش شده است (سلانیکلی، ۱۳۸۹: ۳۳۶-۳۴۰، ۴۳۳؛ منجم یزدی، ۱۳۹۷: ۲۲۲).

یکی از مواردی که می‌توانست رابطهٔ صلح‌آمیز دو دولت را ناپایدار و شکننده سازد، تحریکات و نامه‌نگاری‌های «خان احمدخان» (متوفای ۱۰۰۵ق/ ۱۵۹۷م) حاکم گیلان بود. وی که رابطه‌اش با شاه‌عباس تیره شده بود، با اعزام ایلچی و ارسال نامه به حضور سلطان مراد، ضمن واگذاری «گیلان بیه‌پس» (لاهیجان) به او، از سلطان طلب حمایت کرد. سلطان مراد در پاسخ به نامهٔ خان احمد، نابودی صفویه را بر خود لازم دانست و ضمن یادآوری پیروزی پیشین عثمانی در تصرف برخی ولایات ایران، اعلام کرده بود که هنوز عزم کوشورستانی او «برای مجازات و سزای آن فرقه گمراه در تک‌وپو می‌باشد». سپس به اقدامات شاه‌عباس اشاره کرد که دائم ایلچی و نامه برای اصلاح و آشتی می‌فرستد و برادرزاده‌اش را به درگاه او فرستاده و با انواع تضرع، اظهار محبت و دوستی کرده و اکنون نیز ایلچی معتبری برای استحکام صلح و صلاح فرستاده است. سلطان مراد ضمن پذیرش هدیهٔ خان احمد در واگذاری لاهیجان، احمدپاشا امیرالامرا را به حکومت آنجا منصوب کرد و با اعزام تعدادی تفنگچی یینی‌چری به آن ناحیه، به خان احمد نوید داد که طی نامه‌ای به شاه‌عباس از او خواسته است که دخل و تصرفی در گیلان نکند (فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۲/۳۲۶-۳۲۸؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۱۱۶/۲-۱۲۰). خان احمد در نامه‌هایی که به سلطان عثمانی نوشت، پیشنهاد حمله آن دولت از طریق دریای خزر، از شروان به گیلان و از آن طریق با حمایت او به سوی قزوین برای تصرف ایران را مطرح کرد (منشی، ۱۳۷۷: ۷۰۰/۲). حضور عثمانیان در گیلان که به قزوین پایتخت صفویه نزدیک بود، می‌توانست تهدیدی جدی برای شاه‌عباس به حساب آید.

شاه‌عباس که با دولت عثمانی به تازگی مصالحه کرده بود، اقدامات حاکم گیلان را برای خویش و مناسبات دوستانه‌اش با عثمانی خطرناک می‌دانست. از این رو، با لشکرکشی به گیلان خان‌احمد را شکست داد و بر گیلان دست یافت (۱۰۰۰ق/ ۱۵۹۲م). سپس با اعزام یکی از معتمدان خویش به دربار عثمانی، در پاسخ نامهٔ سلطان مراد، ضمن اشاره به حاکمیت صفویه

بر گیلان از زمان شاه اسماعیل یکم (۹۰۷-۹۳۰ق/۱۵۰۱-۱۵۲۴م) و نقد دیدگاه سلطان دربارۀ این ولایت، خودسری حاکم گیلان و ضرورت تنبیه او را مطرح کرد و از سلطان خواست که سخنان فتنه‌انگیز خان احمد را نپذیرد. شاه‌عباس در این نامه پناهنده شدن خان احمد به دولت عثمانی را مغایر با قرارداد صلح میان دو کشور (بند عدم پناهندگی به فراریان دو طرف) دانست و خواهان دستگیری او برای جلوگیری از بروز فتنه میان دو کشور شد. همچنین از سلطان تقاضا کرد که دربارۀ حفظ سررشته صلح و صلاح، برای پاشایان و حکام مرزی دستور لازم را صادر کند (ایواغلی: ۲۹۳-۲۹۶؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۱۲۳/۲-۱۲۹). سلطان مراد در پاسخ (به تاریخ رمضان سال ۱۰۰۰ق)، ضمن تأکید بر رابطه دیرینه حکام گیلان با دربار عثمانی و تقاضای اخیر خان احمد در بخشش قسمتی از قلمرو خود به عثمانی، حمایت از او را خلاف عقد صلح میان دو دولت ندانست و از شاه خواست که از گیلان چشم‌پوشی کند و خان احمد را به حکومت گیلان برگرداند (فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۲۵۴/۲-۲۵۷؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۱۳۰/۲-۱۴۱). با فرار خان احمدخان به دربار عثمانی پس از شکست در برابر نیروهای صفوی، شاه‌عباس با نگرانی از دسیسه و فتنه‌گری او در کار صلح و صلاح بین دو کشور، با اعزام سفیر و طی نامه‌ای این موضوع را به سلطان عثمانی اطلاع داد (سلانیک، ۱۳۸۹: ۳۹۶). او در پاسخ نامه سلطان مراد که در شفاعت از خان احمدخان نوشته شده بود (متن در ایواغلی: ۲۸۲-۲۸۴)، با ارسال نامه‌ای همراه حسن آقا چاووش^۱ فرستاده عثمانی، به تفصیل رفتارهای سوء خان احمد و ستم‌های او بر مردم گیلان را شرح داد و از سلطان خواست که ضمن جویا شدن حقایق از فرستاده خود، این موضوع موجب اختلال در روابط دوستانه دو جانبه نشود و سلطان در استحکام بنیان صلح و صلاح که موجب فوز و فلاح عموم مردم و تقویت مراتب دوستی است، اهتمام بورزد (ایواغلی: ۲۸۴-۲۸۷). او در نامه دیگری توسط بایزیدبیک در جمادی‌الثانی ۱۰۰۱ق/۱۵۹۳م، ضمن ارسال گزارشی از درگیری خود با اوزبکان، شرحی دربارۀ وضعیت خان احمدخان از دوره شاه‌طهماسب و پس از آن برای سلطان مراد ارائه داد و نتیجه گرفت که تنبیه خان احمد ضرورت دارد. شاه‌عباس در این نامه توضیح داد که پس از برقراری صلح بین او و سلطان عثمانی، خان احمدخان شروع به رفتارهایی کرد که نشانه عدم انقیاد و اطاعت از دولت صفوی به شمار می‌رفت و شماری از رفتارهای خلاف و اذیت و آزارهای او به مردم گیلان را به اطلاع سلطان رساند و گوشزد کرد که اکنون نیز در دربار عثمانی با بیان سخنان خلاف واقع، قصد برهم زدن رابطه صلح‌آمیز بین دو کشور را دارد؛ به همین دلیل از سلطان خواست که سخنان وی خللی در ارکان صلح و صلاح موجود ایجاد نکند (همان، ۲۸۷-۲۹۱).

۱. چاووش در ترکی به معنی حاجب و نقیب لشکر و فراش حضور است.

شاه‌عباس در نامه‌ای به وزیران سلطان مراد نبز به علت حمله‌اش به گیلان که سلوک ناپسند خان احمد با مردم بوده، اشاره کرده است (نوایی، ۱۳۶۷: ۱۶۱/۲-۱۶۵؛ ثابتیان، ۱۳۴۳: ۲۹۳-۲۹۷). همچنین نامه‌هایی به ملا سعدالدین محمد افندی مفتی دولت عثمانی نوشت و ضمن اعلام تلاش خود برای ایجاد صلح بین دو کشور، از وی خواست که بانی تداوم رابطه مسالمت‌آمیز شود و در این راه تلاش خود را به کار بندد. همچنین به وی یادآوری کرد که اجازه ندهد سخنان خان احمد بر وضعیت مصالحه تأثیر منفی بگذارد (ایواغلی: ۳۴۸-۳۵۱؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۱۶۶/۲-۱۷۳، ۱۷۸-۱۹۳؛ و جوابیه‌های سعدالدین ۱۷۴-۱۷۷، ۲۷۵-۲۸۱؛ ثابتیان، ۱۳۴۳: ۲۸۲-۲۹۳). در مجموع، شاه‌عباس با رد محترمانه درخواست سلطان عثمانی درباره حاکم فراری گیلان، همواره بر حفظ روابط صلح و دوستی بین دو کشور تأکید کرده بود.

آخرین نامه شاه‌عباس به سلطان مراد، همراه شاه‌کرم‌بیگ ارسال شد که در آن شاه صفوی با توجه به برقراری صلح و سازش بین دو طرف، دو تقاضا را از سلطان عثمانی درخواست کرده بود. یکی حفر نهری از فرات برای رساندن آب به نجف اشرف؛ دیگری اعزام فردی به عتبات عالیات عراق برای خدمت به مستمندان و تقسیم خیرات و صدقات که در دوره شاه‌طهماسب نیز معمول بوده است. شاه‌عباس ضمن خرسندی از پیروزی‌های سلطان مراد در جبهه اروپا، گلایه کرده بود که سلطان می‌بایست او را در غزوات همراه می‌کرد؛ حال نیز اگر دستور دهد امرا و لشکر قزلباش را اعزام می‌کند تا در رکاب سلطان به جهاد با دشمنان پردازند (ایواغلی: ۲۹۸-۳۰۰). این نامه با فوت سلطان مراد، به جانشین او سلطان محمدخان سوم (حک: ۱۰۰۳-۱۰۱۲ق/ ۱۵۹۴-۱۶۰۳م) داده شد و او نیز در پاسخ، طی نامه‌ای با درخواست‌های شاه موافقت کرد (متن در همان، ۳۰۱-۳۰۴؛ سلانیکلی، ۱۳۸۹: ۴۳۹).

شاه‌عباس با اعزام ذوالفقارخان قرامانلو امیرالامرای آذربایجان به دربار سلطان محمدخان برای تعزیت مرگ پدرش و تهنیت جلوس او (منجم، ۱۳۶۶: ۱۴۷-۱۴۹؛ سلانیکلی، ۱۳۸۹: ۴۴۲-۴۵۰)، در نامه خویش از ادامه صلح و دوستی میان دو دولت سخن گفت و اعلام کرد که توقع دارد رشته صلح و صلاح پیشین در زمان سلطان جدید نیز با استحکام بیشتر تداوم یابد و به ارکان آن خلل و نقصانی راه نیابد؛ زیرا تقویت این صلح و دوستی، از سویی باعث «زیادتی دعای خیر عجزه و رعایا» و دعای اینان باعث رضای خالق و ثبات دولت می‌شود و از سوی دیگر، چون خیر استحکام بنیان مصالحه و یگانگی دو دولت به گوش مخالفان و معاندان دو طرف برسد، خوار و سرشکسته خواهند شد (ایواغلی: ۳۰۴-۳۰۸؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۲۲۶/۲-۲۳۷). شاه در نامه دیگری به سلطان عثمانی، ضمن خرسندی از پیروزی درخشان وی بر فرنگیان،

اعلام کرد که به شکرانه این فیروزی و برای ثبات دولت و فتح و نصرت لشکر اسلام و نگونسازی دشمنان دین و ملت اسلام، مقرر کرده که «جمیع صلحا و فضلا و علما و اصحاب زهد و تقوی با صوفیان این دودمان» در ایام و شب‌های متبرکه ماه رمضان در آرامگاه اردبیل به تلاوت قرآن و ادعیه و شکرگزاری بپردازند و دستور داده که در سراسر کشور نیز همین اعمال را انجام دهند. سپس از سلطان خواست که او را «از جمله محبان صافی اعتقاد و زمره دوستان ثابت‌الوداد» شمرده و پیوسته در استحکام مبانی دوستی و محبت که موجب راحتی خاطر عامه مردم و دعای خیر بندگان خداست، اعیان و ارکان دولت را مأمور کند (ایواغلی: ۳۱۹-۳۲۱؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۲/۲۴۲-۲۴۷). همچنین طی نامه‌ای، فتوحات خود در جبهه اوزبکان را پس از امداد الهی و پیامبر و ائمه، از یمن توجه سلطان عثمانی و محبت خاندان او دانست (ایواغلی: ۳۲۶-۳۲۹؛ ثابتیان، ۱۳۴۳: ۲۶۸-۲۷۴؛ سلانیکلی، ۱۳۸۹: ۴۵۱). سلطان محمدخان نیز در نامه‌ای با تصریح بر اینکه شاه‌عباس بیشتر از اجداد خود باب مراسله را باز کرده و به مرزداران ایرانی درباره رعایت مواد صلح سفارش می‌کند، اعلام کرده بود که بدین مناسبت از سوی او نیز مراتب دوستی رعایت خواهد شد و به سرحدنشینان دستور داده که از مواد مصالحه تخطی نکنند (فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۲/۲۹۱-۲۹۳؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۲/۲۹۲-۳۰۰).

شاه‌عباس در ادامه سیاست صلح‌دوستی‌اش، نامه‌ای به مادر سلطان محمدخان نوشت و در آن از رابطه صلح‌آمیز رو طرف سخن گفت و با اعزام مقصودبیگ ذوالقدر به درگاه وی، استحکام یافتن مراسم صلح و صلاح را تقاضا کرد تا در پی آن، چندین حاجت برآورده شود: برقراری امنیت عوام و خواص مردم؛ ایمن شدن تجار و مسافران از تعرض متعرضان؛ انجام مراسم زیارت خانه خدا و مرقد‌های حضرت رسول و ائمه از سوی زوار ایرانی با آسودگی خاطر (نوایی، ۱۳۶۷: ۲/۲۴۰-۲۴۱؛ سلانیکلی، ۱۳۸۹: ۴۵۴-۴۵۵؛ حسین‌بیگ و گل‌تر - گل‌عطرخاتون - همراه با هدایا و نامه برای سلطان و والده).

در نامه‌ای از شاه‌عباس که حسینی تفرشی آن را ضبط کرده و تاریخ آن و نام سلطان عثمانی نیز قید نشده و به احتمال همان سلطان محمد سوم است، با بهره‌گیری از مفاهیم دینی و استناد به آیات و روایات، ضرورت صلح و دوستی و اتحاد بین دو کشور و پرهیز از جنگ و خون‌ریزی تبیین شده است. در این نامه با اشاره به پیامد رفتار عثمانی‌ها در لشکرکشی به ایران که موجب خساراتی نظیر صرف هزینه زیاد از خزانه عثمانی برای این لشکرکشی‌ها، تلف شدن جمع زیادی مسلمان، اسارت بسیاری از اهل ایمان، آوارگی و پراکنده شدن بسیاری از مردم از محل سکونت خود، نهب و غارت سرزمین مسلمانان شده بود، به چند دلیل این نوع رفتار را شایسته ندانسته بود: ۱. قرب جوار و همسایگی بین دو کشور؛ ۲. قرابت دینی و عدم تباین

دین و مذهب؛ ۳. متفق بودن بر اصول دین: توحید، نبوت، عدل و معاد؛ ۴. اصل نبودن امامت و خلافت که موجب تنازع است؛ درحالی‌که بیشتر علمای سنت آن را از فروع شمرده‌اند و موجبی برای تکفیر و تجویز قتل و غارت و اسارت مسلمانان و اهل قبله نیست. پس از آن به نقد انگیزه‌های سلطان از لشکرکشی پرداخته که چند حالت برای آن متصور است: یا برای گردن‌فرازی و جمع کردن زر و سیم و زخارف دنیوی است که در این صورت اگر رابطه صلح‌آمیز برقرار باشد، هر ساله آنقدر از محصولات ایران، تحف و هدایا به دربار عثمانی ارسال می‌شود که احتیاج به لشکرکشی نیست؛ یا هدف از ارسال سپاه به بهانه‌ی واهی نقض عهد و میثاق از سوی ایران است که برخی دسیسه‌گران به ذهن سلطان و اولیای او خطور داده‌اند؛ که باید گفت برحسب آیات قرآن (نحل/۹۱ و رعد/۲۵، در نامه متن آیات ذکر شده)، او از مفاد عهدنامه‌ی زمان سلطان سلیمان و شاه‌طهماسب در تعیین حدود و ثغور، هیچ تخطی نکرده و همواره در استحکام مبانی صلح و سداد کوشیده است. لذا از سلطان خواسته بود که به سخنان بدخواهان گوش نسپارد؛ زیرا استحکام رابطه‌ی مودت و محبت موجب می‌شود که بندگان خدا در امنیت و آسایش به سر برند و به وظایف طاعات و عبادات خود مشغول شوند و پامال ظلم و ستم نشوند. همچنین حجاج‌خانه خدا و زائران اماکن مقدسه با اطمینان خاطر به انجام مراسم عبادی خویش می‌پردازند (ن.ک. حسینی تفرشی، ۱۳۹۰: ۲۹-۳۵).

صلح‌طلبی شاه‌عباس پس از اخراج عثمانی‌ها

با سلطنت سلطان احمدخان یکم (حک: ۱۰۱۲-۱۰۲۶ق/۱۶۰۳-۱۶۱۷م) فرزند سلطان محمد سوم، شاه‌عباس در نامه‌ای تفصیلی و متأثر از مفاهیم دینی، جلوس وی بر تخت سلطنت را تهنیت گفت و در ادامه‌ی نامه گسترش روابط دوستی، حمایت از رعایا، تقویت قواعد اسلام، اجرای عدالت، پرهیز از نقض عهد و موثیق میان دو طرف و اجازه دادن به تردد زائران ایرانی و حجاج بیت‌الله‌الحرام و مدینه منوره و مشاهد متبرکه در قلمرو عثمانی را به سلطان یادآوری کرد (حسینی تفرشی، ۱۳۹۰: ۵۶-۶۱). با وجود سیاست صلح‌جویانه‌ی شاه‌عباس، عثمانی‌ها که این سیاست را دلیل بر ضعف او می‌پنداشتند، در این مدت علاوه بر تاخت‌وتازهایی که به نواحی ایران می‌کردند، بدرفتاری‌های فراوانی از خود نشان دادند که شاه‌عباس را ناگزیر به اخراج آنان از نواحی اشغالی کرد. یکی از عواملی که این صلح را شکننده کرد، اقداماتی بود که سربازان عثمانی در قلعه‌ی نهاوند به ضرر مردم انجام می‌دادند. از زمانی که سنان‌پاشا معروف به «چغال‌اغلی» در سال ۹۹۷ق. نهاوند را فتح کرد و این قلعه را بنیاد نهاد، آمد و رفت نیروها به این منطقه موجب خرابی مواضع و مزارع مردم نهاوند و پراکنده شدن آنها به اطراف و جوانب

شد و خرابی و نهب و غارت بسیار به قلمرو علیشکر (همدان) وارد کردند (منشی، ۱۳۷۷: ۶۳۳/۲-۶۳۴). سربازان عثمانی مستقر در این قلعه، اغلب مایحتاج خود را از حکومت بغداد تأمین می‌کردند، ولی به اموال مردم محلی نیز دستبرد می‌زدند. با رخداد حوادثی درون عثمانی و گرفتاری این دولت در جنگ با جلالیان و شورش در بغداد، وقفه‌ای در ارسال آذوقه به قلعه نهاوند پیش آمد و سربازان به تعدی و تجاوز به اموال مردم پرداختند (همان، ۱۰۲۴-۱۰۲۵). خبر این دستبردها که مغایر با مفاد صلح‌نامه بود، به شاه‌عباس رسید. نکته دیگر اینکه شاه‌عباس «بنا بر تشدید مبانی صلح و صلاح» متعرض قلعه نهاوند که «در میانه ممالک محروسه واقع» بود نشد، اما بارها به عثمانی‌ها اعلام کرد که آن را تخریب کنند، ولی ترتیب اثر ندادند (نویسی، ۱۳۶۷: ۳/ ۳۷۰، در نامه به جلال‌الدین اکبر پادشاه هند؛ منشی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۲۴-۱۰۲۵). علاوه بر آن، به دلیل مشکلات آذوقه، برخی از سربازان عثمانی در پناه استحکامات قلعه سر به طغیان برآوردند. این سربازان از فرمانده اعزامی از طرف حاکم بغداد برای قلعه نیز تمکین نکردند. در نتیجه وی از دربار شاه‌عباس کمک خواست. شاه‌عباس با ارسال نامه‌ای مشتمل بر نصایح پادشاهانه، از این نیروها خواست که از نافرمانی و عصیان پرهیز کنند. وضعیت نابسامان نیروهای عثمانی، مردم نهاوند را که از فساد و ظلم و ستم آنان در مدت طولانی حضور در قلعه به تنگ آمده بودند، مصمم کرد که به قلعه هجوم برند و آنها را بیرون کنند. این کار پیش از رسیدن حسن‌خان حاکم همدان و اعزامی از طرف شاه‌عباس به پای قلعه انجام شد و او نیز به تخریب قلعه پرداخت (منشی، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۰۲۵-۱۰۲۶).

در این میان، پاشایان و حکام مرزی عثمانی سر به طغیان و شورش برداشتند و با مرزداران ایرانی بدسلوکی کردند و رفتارهای نامناسبی از خود نشان دادند. از جمله، قتل یکی از بازرگانان شاهی و تصرف مبالغ زیادی از اموال خاصه شاه‌عباس توسط حاکم وان؛ و دستگیری و غارت اموال مأموران اعزامی شاه‌عباس در شروان که برای خرید به داغستان رفته بودند. با اینکه بارها رفتارهای ناپسند پاشایان مرزی به سلطان عثمانی و وزیران اعظم آن دولت اعلام شده بود، ترتیب اثری ندادند. با همه این بدرفتاری‌ها، شاه‌عباس این موارد را به تجاهل و تغافل می‌گذراند و سعی داشت که اساس صلح متزلزل نشود (همان، ۱۰۲۸). پناهنده شدن شاهوردی‌خان فرزند خلیفه انصار حاکم قراچه‌داغ به خاک عثمانی نیز موجب رنجش شاه‌عباس شد. با اینکه طبق صلح‌نامه، قراچه‌داغ در قلمرو صفویان قرار گرفت، اما شاهوردی به جای بازگشت به دربار صفویه، همچنان در وابستگی به عثمانی ماند و در آذربایجان که در اختیار نیروهای عثمانی بود، برای خود شوکت و اقتداری به هم زد و به اعمالی که «خلاف عقیدت و اخلاص بود» دست زد و هوای خودسری در سر داشت (همان، ۶۳۳، ۶۹۸). نکته

دیگر اینکه قیام فردی به نام غازی‌بیک از رؤسای کُرد سلماس، بر ضد والی ترک تبریز و اظهار اطاعت از دربار صفوی (همان، ۱۰۲۸)، بر سست شدن پیوند صلح تأثیر گذاشت. حتی احتمال می‌رفت که جلالیان شورشی بر آذربایجان و شروان تسلط یابند و بر دشواری اوضاع بیفزایند (همان، ۱۰۲۹). سرانجام شاه‌عباس با احتیاط تحرکات نظامی خود را آغاز کرد. ضعف امپراتوری عثمانی در زمان سلطان محمد سوم و شورش و هرج و مرج در آناتولی و بین‌النهرین، به شاه‌عباس برای بازپس‌گیری مناطق اشغالی کمک کرد. از این رو، رابطه صفویه و عثمانی به دلیل حملات نظامی شاه‌عباس به مواضع نیروهای عثمانی برای بازپس‌گیری مناطق ایران که در تصرف آنان بود، دچار تنش شد. وی به تدریج طی یک رشته عملیات نظامی توانست تمام آذربایجان و گرجستان و شهرهای قفقاز را از تصرف عثمانی‌ها بیرون آورد (ن.ک. جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۷۶۵-۸۰۳؛ منشی، ۱۳۷۷: ۲/۱۰۲۴، ۱۰۲۷-۱۱۵۲؛ منجم یزدی، ۱۳۹۷: ۲۳۴-۲۳۹؛ اولثاریوس، ۱۳۶۹: ۲/۷۰۷-۷۰۹).

زمانی که شاه‌عباس در گنجه بود (۱۱۱۵ق)، زنی گرجی به نام گلچهره از جانب مادر سلطان محمد عثمانی و صدراعظم درویش‌پاشا برای متارکه جنگ و انعقاد صلح نزد وی آمد. شاه‌عباس با یادآوری صلح آماسیه بین دو کشور و نقض آن از سوی عثمانی و تصرف سرزمین‌های ایران، صلح را به پذیرش استرداد تمام نواحی ایران براساس مفاد همان صلح‌نامه از سوی دولت عثمانی موکول کرد (منشی، ۱۳۷۷: ۲/۱۱۷۶-۱۱۷۷؛ منجم، ۱۳۶۶: ۳۰۹-۳۱۰).

سلطان عثمانی و صدراعظم او سنان‌پاشا معروف به چغال‌اغلی، از اقدام نظامی شاه‌عباس ناخرسند بودند و در نامه‌های خود با عبارات تندی او را سرزنش و تهدید به لشکرکشی گسترده و تصرف ایران کرده بودند (ن.ک. نامه صدراعظم در فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۲/۲۷۹-۲۸۱؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۳/۳۲-۲۷). سلطان احمدخان در نامه‌ای به خان قرم (کریمه) با نسبت دادن عبارات زننده به شاه‌عباس و اینکه قصد تسخیر ایران را دارد، از خان تاتار خواست که با نیروهای خود از دشت قبچاق به نیروهای قزلباش حمله‌ور شود تا از طریق اتحاد با حاکم زگم و مردم داغستان، شاه‌عباس «بی‌توفیق» به مجازات رسد، خوانین و سلاطینش از دم شمشیر بگذرند و سربازان حنفی‌المذهب و سنی‌مشرک عثمانی بر روافض بی‌دین تفوق یابند (فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۲/۱۱۱-۱۱۴؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۳/۲۸-۳۵). چغال‌اغلی که در رأس سپاهی برای تصرف آذربایجان حرکت کرده بود، وقتی با سیاست‌زمین سوخته شاه‌عباس در مناطق مسیر خود مواجه شد، شرایط صلح را با درخواست‌هایی سنگین از شاه‌عباس، از جمله بازگرداندن تمام ولایاتی که از سپاه عثمانی گرفته است مشروط کرد؛ که از سوی شاه و درباریان‌ش پذیرفتنی نبود (مواد درخواست در: منجم، ۱۳۶۶: ۲۷۳-۲۷۴). سخن شاه‌عباس به

چغال‌اغلی این بود که شما در ثبات و قرار راسخ باشید که نیروهای قزلباش خلاف صلح نخواهند کرد (منشی، ۱۳۷۷: ۱۰۸۵/۲).

با وجود تندی‌ها و تهدیدهای زمامداران عثمانی، شاه‌عباس که با برتری نظامی به اهداف خود دست یافته بود، تمایل خویش را به صلح نشان داد. او به دولت عثمانی پیغام داد چون قصد تصرف خاک عثمانی را ندارد، در صورتی که آن دولت از ادعای خود نسبت به ایالات ایران دست بردارد و پایبند به مفاد مصالحه آماسیه باشد، حاضر به امضای قرارداد صلح است (منشی، ۱۳۷۷: ۱۳۵۳/۲؛ حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۱۹۸). از آن سوی، مرادپاشا صدراعظم بعدی عثمانی، طی چندین نامه از برقراری صلح سخن به میان آورد و از شاه‌عباس خواست که با حفظ شوکت و هیمنه سلطان عثمانی، شرایط برقراری صلح بین دو کشور را فراهم سازد (ن.ک. فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۲۶۷/۲-۲۷۰، ۲۷۱-۳۴۴-۳۵۱ و نامه به الله‌وردی‌خان ۲۷۵-۲۷۶؛ ایواغلی: ۳۵۱-۳۵۹؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۳۶/۳-۷۱؛ افوشته‌ای، ۱۳۷۳: ۸۳۵). شاه‌عباس در پیغامی همراه خیرالدین چاوش فرستاده مرادپاشا، با تأکید بر معزز و ممتاز بودن سلاطین عثمانی به دلیل اشتغال به غزا و جهاد و سعادت خدمت حرمین شریفین و اینکه بر جمیع مسلمانان معاونت آنان لازم و حتمی است، اعلام کرد که هرگاه سلطان عثمانی طمعی در مملکت موروثی او نداشته باشد و در مقام الفت و دوستی باشد، او نیز به جهت رعایت مسلمین از نزاع و جدال گذشته، از طریق محبت و اتحاد عدول نخواهد کرد. چه بهتر که بین پادشاهان اسلام مصالحه و دوستی باشد که خود موجب خواری دشمنان دین می‌شود. او حتی یادآوری کرد که سلطان مراد (سوم) بی‌جهت از فرصت بهره‌گرفت و عهد و میثاقی را که به سوگندهای آکید بین پدران بسته شده بود، نقض کرد و به غضب، بخشی از سرزمین موروثی صفویه را به تصرف درآورد (منشی، ۱۳۷۷: ۱۳۰۰/۲؛ حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۱۹۵). با این نامه‌نگاری‌ها، روابط دو طرف به مسالمت و دوستی تغییر یافت و مفاد مکاتبات بعدی بیشتر تأکید بر تداوم رابطه صلح و صلاح بود.

صلح طلبی شاه‌عباس پس از عهدنامه دوم استانبول

شاه‌عباس با ضروری دانستن صلح و آشتی میان دو دولت مسلمان و متحد بودن پادشاهان اسلام، در نامه‌ای به سلطان احمدخان، به شیوه اندرزنامه‌نویسان، ضرورت اتحاد و دوستی دو دولت را تبیین کرده بود؛ زیرا تا فرمانروایان با یکدیگر در الفت و دوستی نباشند، آسودگی و راحتی ناتوانان و زیردستان میسر نمی‌شود. از سویی، نزاع و اختلاف و درگیری پیامدهای زیان‌باری، نظیر تلف شدن و کاهش نیروهای نظامی، انهدام مبانی و بنیان‌های کشور، تخریب

سرزمین‌ها، بروز فتنه و فساد و جور و ستم، قتل و خون‌ریزی و نابودی و اسارت انسان‌ها و غیره دارد. شاه‌عباس پس از این مقدمات اندرزی، اقدام خیرخواهانه و پسندیده سلطان سلیمان و شاه‌طهماسب را در بنیان نهادن اساس صلح میان دو دولت یادآوری کرد و گفت او نیز با تأسی از آن سنت نیکو، همواره کوشیده که آتش نزاع و دشمنی خاموش شود و رابطه دوستی و یگانگی برقرار باشد تا مردم از خسارات نیروهای نظامی و لشکرکشی‌های دو طرف در امان باشند. بر همین اساس، قاضی‌خان صدر از بزرگان سادات را به دربار عثمانی اعزام کرد تا با کمک مفتیان و فقها و علمای آن دیار، اساس صلحی مستحکم را بین دو دولت برقرار کنند تا فواید آن شامل حال همه مردم شود (ایواغلی، ۳۳۳-۳۳۷).

قاضی‌خان در این مأموریت براساس همان مصالحه آماسیه، صلح‌نامه‌ای نوشت^۱ که به عهدنامه دوم استانبول (۱۰۲۲/ق/۱۶۱۳م) معروف است. شاه‌عباس سراج‌الدین قاسم‌بیگ سپهسالار مازندران را برای امضای قرارداد صلح به دربار عثمانی اعزام کرد (منشی، ۱۳۷۷: ۱۴۵۱/۲، ۱۵۲۸/۳؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۹۴/۲). براساس این عهدنامه، عثمانی‌ها از هرگونه ادعایی نسبت به آذربایجان، کردستان، لرستان و خوزستان صرف نظر کردند و پذیرفتند که سرحدات دو کشور براساس پیمان صلح آماسیه باشد. شاه‌عباس نیز تعهد کرد بین‌النهرین را تخلیه و به عثمانی‌ها واگذار کند و سالی دو بیست خروار ابریشم به دربار عثمانی تحویل دهد؛ و مواردی دیگر که در منابع آمده است (نعیم، ۱۲۸۳: ۱۱۳/۲؛ هامر پورگشتال، ۱۳۶۷: ۱۷۵۷/۳؛ فلسفی، ۱۳۶۹: ۱۷۶۱/۵-۱۷۶۲؛ بیانی، ۱۳۷۹: ۴۶۱؛ مهدوی، ۱۳۴۶: ۷۸).

شاه‌عباس برای تداوم رابطه حسنه با دربار عثمانی، در نامه‌ای به سلطان احمد، از اینکه بین دو دولت صلح و صفا برقرار و پابرجاست، شکرگزاری و آرزو کرد که همواره این رابطه دوستانه که موجب آرامش و آسایش جهانیان است، پایدار و دست حوادث از آن کوتاه باشد (ایواغلی، ۳۲۹-۳۳۱؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۹۲-۹۷). او به درخواست سلطان عثمانی همه اسرای ترک را آزاد و همه شروط مصالحه را برآورده کرد (منشی، ۱۳۷۷: ۱۴۵۲/۲). بار دیگر شاه‌عباس برای تحکیم مبانی دوستی و اتحاد، با ارسال نامه و اعزام «ذاکراقا قوشچی» به دربار سلطان احمدخان، از تداوم رابطه صلح و صفا میان دو کشور ابراز خرسندی کرد. در این نامه ضمن اشاره به اینکه سلطان عثمانی همواره از ثنوبات غزا و جهاد با کفار فرنگ برخوردار است، از تمایل خود به شرکت در این غزوات سخن گفت که به دلیل وقوع اختلافات میان دو طرف، این امر ممکن نشده است. وی سپس با استناد به آیه قرآن (توبه/۱۲) و بهره‌گیری از

۱. متن آن در: ایواغلی: ۳۳۸-۳۳۷؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۹۰-۹۱؛ منشی، ۱۳۷۷: ۱۴۲۵/۲-۱۴۲۷، ۱۵۳۸/۳؛ منجم، ۱۳۶۶: ۴۲۸-۴۲۷؛ جنابدی، ۱۳۷۸: ۸۳۷-۸۳۹؛ شاملو، ۱۳۷۱: ۲۰۱-۲۰۰/۱؛ منجم یزدی، ۱۳۹۷: ۲۴۴، ۲۵۰-۲۵۱.

فتاوی فقها مبنی بر غزا و جهاد با کفار، از لشکرکشی خود به گرجستان و گسترش اسلام در آن دیار و تبدیل «کنایس و معابد اصنام» به مساجد اهل اسلام خبر داد و عملی شدن این امر خیر را به سبب رابطه صلح آمیز موجود دانسته بود. بدین ترتیب، سلطان را در ثواب آن شریک می‌دانست (ایواغلی، ۳۳۱-۳۳۳؛ منشی، ۱۳۷۷: ۱۴۵۱/۲).

صلح طلبی شاه‌عباس پس از عهدنامه ایروان

آرامش پدیدآمده پس از عهدنامه صلح دوم استانبول، با نقض آن از سوی سلطان احمدخان و لشکرکشی گسترده به ایران (شرح آن در: جنابدی، ۱۳۷۸: ۸۵۷-۸۷۲؛ منشی، ۱۳۷۷: ۱۴۸۹/۲-۱۵۰۴، ۱۵۳۷/۳-۱۵۴۲) مختل شد. این معاهده نتوانست اختلافات میان دو دولت را از میان ببرد و وقوع یک رشته جنگ‌ها و حملات، آسایش و امنیت نواحی شمال غربی و غرب ایران را تحت تأثیر قرار داد (بیانی، ۱۳۷۹: ۴۶۲). پیش از لشکرکشی، به تحریک امرای مرزی عثمانی - برای نمونه محمدپاشا مشهور به تکلوپاشا حاکم وان - امرای اکراد آن حدود با نیروهای قزلباش درگیر می‌شدند و به نواحی در اختیار صفویه دست‌درازی می‌کردند و باعث شورش و آشوب سرحدات و آشفتگی اوضاع مردم می‌شدند. پیربوداق خان حاکم تبریز که به مقابله با اکرادی که به سلماس دستبرد زده بودند شتافت، توسط آنان کشته شد (منشی، ۱۳۷۷: ۱۴۸۶/۲-۱۴۸۸). خبر پیشروی نیروی عثمانی به جانب ایران، در میان شورشیان گرجی و امرای کارتیلی و کاختی و در شروان هیجانی علیه صفویه ایجاد کرد و به تحرکاتی دست زدند (همان، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵). اکراد برادوست نیز بر قلعه ارومی مشهور به قلعه دمدم استیلا یافتند (همان، ۱۴۶۸-۱۴۷۰). با اینکه شاه‌عباس در برابر رفتارهای دولت عثمانی بردباری نشان می‌داد، اما سلطان عثمانی با انتخاب محمدپاشا مشهور به «اکوزمحمد» به وزیراعظمی و سرداری سپاه، تکاپوهای نظامی خود به سمت ایران را آغاز و «بی‌جهتی ظاهر و عذری واضح» عهد و پیمان صلح را نقض کرد. سپس با جمع‌آوری لشکری گسترده از مناطق مختلف عثمانی، همراه با تمام وزرا و پاشایان و ارکان دولت، با تجهیزات نظامی مجهز، از ارزروم به طرف ایروان حمله‌ور شد (همان، ۱۴۶۴، ۱۴۸۹-۱۴۹۰؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۱۳۶/۲-۱۴۴). با اقدامات شاه‌عباس در مستحکم کردن قلعه ایروان، سیاست تدافعی او، جنگ پراکنده و غیرمتمرکز، قطع خواربار و عاجز کردن دشمن و پایداری نیروهای قزلباش، سپاه انبوه عثمانی نتوانست بر قلعه مسلط شود و سردار عثمانی پیشنهاد صلح داد (منشی، ۱۳۷۷: ۱۴۹۴/۲؛ بیانی، ۱۳۷۹: ۴۶۳). اکوزمحمد تلاش کرد نقض شرایط صلح را به قزلباشان نسبت دهد، اما شاه‌عباس اعلام کرد از قزلباشان هیچ امری که مغایر عهد و پیمان باشد، ظهور نیافته و عثمانی‌ها بدون دلیل نقض

پیمان کرده‌اند و با شعله‌ور کردن آتش فتنه، خون‌های زیادی را به ناحق ریخته‌اند. سپس با اعزام قاضی‌خان به اردوی عثمانی، بین دو طرف صلح برقرار شد (۱۰۲۵ق. مشهور به صلح ایروان) و سپاه عثمانی به جانب ارزروم بازگشت (منشی، ۱۳۷۷: ۱۶۹۹/۲-۱۵۰۱؛ منجم یزدی، ۱۳۹۷: ۲۵۰-۲۵۱).

این صلح نیز دوام نیافت و سلطان احمد با نارضایتی از اقدام اکوزمحمد در پذیرش صلح، او را عزل کرد و با برگزیدن خلیل‌پاشا به صدراعظمی، به او دستور داد که به ایران حمله کند. با اینکه سلطان احمدخان در ۱۰۲۶ق/۱۶۱۷م. درگذشت، اما قوای عثمانی در زمان سلطان عثمان‌خان دوم (حک: ۱۰۲۶-۱۰۳۱ق/۱۶۱۷-۱۶۲۱م) حالت نظامی خود را در خاک ایران حفظ کرد. سلطان عثمان طی نامه‌ای به شاه‌عباس اعلام کرد که اختیار جنگ و صلح را به خلیل‌پاشا صدراعظم واگذار کرده که به آنچه صلاح دولت است، عمل کند. شاه‌عباس پس از دیدار با سفیر عثمانی و اطلاع از مفاد نامه، برای رفاه حال مردم و پرهیز از آسیب‌های فراوان جنگ، میرزا محمدحسین ابهری از وزرا و دیوانیان دولت را به رسالت نزد خلیل‌پاشا فرستاد. شاه در نامه خود با یادآوری صلح منعقد شده میان دو کشور توسط نصح‌پاشا صدراعظم عثمانی و قاضی‌خان صدر در حضور مفتی و قاضی و اعیان عثمانی و استحکام قواعد دوستی و تواتر ارسال رسل و رسائل از دو طرف و اینکه تاکنون عملی از سوی او مغایر صلح واقع نشده، سلطان احمدخان را مقصر نقض عهد عنوان کرد که لشکری گران به ایروان فرستاد و این اقدام جز گرفتار کردن سپاهی و رعیت نتیجه‌ای در بر نداشت. سپس اعلام کرد اکنون وی به لحاظ خیرخواهی مردم و «استقامت احوال مسلمانان» به صلح راضی است و چه بهتر که در پرتو صلح، بندگان خدا در حالت امن و امان آسوده‌خاطر باشند و پایمال لشکرکشی نشوند و زوار و حجاج حرمین با خاطر آسوده رفت و آمد کنند. اگر هم عثمانی‌ها به صلح راضی نیستند و داعیه جنگ و جدال دارند، در این حالت نیز او آماده است (منشی، ۱۳۷۷: ۱۵۳۸/۳-۱۵۳۹).

با وجود طرح مذاکره و مصالحه، سپاه عثمانی به پیشروی خود در آذربایجان ادامه داد و تبریز را تصرف کرد. البته به سبب سیاست شاه‌عباس در تخلیه شهر و نابودی امکانات مسیر، قوای عثمانی شهر را از ذخیره و مایحتاج خالی دیدند و توقف آنها با مشکل مواجه شد. در نتیجه، به سوی اردبیل راهی شدند و این پیشروی را به دلیل فقدان آذوقه و امکانات بیان کردند (همان، ۱۵۴۱؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۱۶۴/۲-۱۶۸). در کنار این تحرکات نظامی، رفت و آمد ایلچیان شاه‌عباس و خلیل‌پاشا برای صلح نیز در جریان بود. عثمانی‌ها که تبریز را تصرف کرده بودند، شرایط سنگینی نظیر پرداخت سالیانه ۲۰۰ تا ۳۰۰ خروار ابریشم به عنوان خراج به دربار عثمانی؛ استرداد قسمت غربی آذربایجان و نیز ارمنستان، شکلی، شروان، گرجستان و

قربان به عثمانی؛ گروگان فرستادن یکی از فرزندان شاه در دربار عثمانی را برای صلح پیشنهاد کردند. این شرایط جز فرستادن مقداری ابریشم به صورت هدیه، مورد پذیرش شاه‌عباس قرار نگرفت و اعلام کرد نقض عهد از سوی عثمانی صورت گرفته و دولت ایران به عهدنامه استانبول وفادار بوده است. شاه به سفیر عثمانی اظهار کرد که معصیت جنگ و هدر رفتن خون مسلمانان برعهده عثمانی‌هاست؛ زیرا وی هیچ اقدام تعرضی انجام نداده، درحالی‌که ترک‌های عثمانی هر ساله بدون هیچ موجبی به خاک ایران حمله می‌کنند و خرابی‌های فراوانی به بار می‌آورند (جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۸۷۳؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۳۸۰، ۳۸۳؛ فلسفی، ۱۳۶۹: ۱۷۸۱/۵-۱۷۸۲). سیاح ایتالیایی که شاهد مذاکره میان سفیر عثمانی با شاه‌عباس بوده، نوشته است: «شاه تصریح کرد که مایل به جنگ با ترک‌ها نیست؛ زیرا می‌داند که آنان از لحاظ تعداد، بسیار بر قوای او برتری دارند و منتظر روز نبرد هستند»، ولی او نیز سیاست خود را دارد و در برابر آنها همه چیز را خواهد سوزاند و در موقع لازم دست به نبرد خواهد زد (دلاواله، ۱۳۷۰: ۳۸۳).

پس از اینکه در یک درگیری، نیروی قزلباش بر قوای متحد عثمانی و تاتار غلبه کرد، خلیل‌پاشا بار دیگر از شاه‌عباس خواست که سفیری را با عهدنامه درباره استقرار صلح و صلاح به دربار سلطان عثمانی ارسال کند. شاه‌عباس نیز یادگارعلی سلطان را با عهدنامه و تحف و هدایا به استانبول فرستاد (منشی، ۱۳۷۷: ۱۵۴۳/۳-۱۵۴۹؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۱۹۸؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۱۶۸/۲-۱۷۰؛ فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۳۰۲). در نهایت، شاه‌عباس به شرحی که در منابع تاریخی آمده، توانست سپاه عثمانی را شکست دهد (ن.ک. منشی، ۱۳۷۷: ۱۵۴۳/۳-۱۵۵۰؛ دلاواله، ۱۳۷۰: ۳۸۷-۴۱۱؛ فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۹۶-۳۰۲) و با وجود پیروزی و برتری بر عثمانی تقاضای صلح کرد. در شوال ۱۰۲۷/ سپتامبر ۱۶۱۸، بار دیگر در صحرای سراب صلح برقرار شد (صلح سراب). سپس با حضور سفیر ایران در استانبول، بر مفاد همان عهدنامه آماسیه با تغییری جزئی توافق صلح با دولت عثمانی در سال ۱۰۲۹ق/ ۱۶۲۰م. تنظیم شد (ن.ک. منشی، ۱۳۷۷: ۱۵۶۷/۳؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۰۰؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۱۷۲/۲-۱۷۳).

سفیر اسپانیا که در سال ۱۰۲۷ق/ ۱۶۱۸م. به حضور شاه‌عباس رسید، نوشته است شاه عباس از یک سو، به سیاست نابودی شهرها و آذوقه و علیق مسیر سپاه عثمانی پرداخت که آنها را در تنگنا قرار دهد و از سوی دیگر، حاضر شد به همه شرایط سردار عثمانی تن دهد؛ زیرا وی معتقد بود از طریق متارکه جنگ یا صلحی کم‌دوام و حتی پرداختن باجی به عثمانی‌ها، فرصت خواهد یافت دشمن را به شهرهای خراب و دشت‌های بدون علیق و آذوقه بکشد تا ناچار به عقب‌نشینی شوند (فیگوئروا، ۱۳۶۳: ۲۹۴-۲۹۶). این اظهار نظر حتی اگر صادق باشد، نشان می‌دهد که سیاست اولیه شاه‌عباس حفظ رابطه صلح‌آمیز بین دو کشور و

عدم ورود در جنگی خسارت‌بار بود. این سفیر اروپایی از دید خود دلایلی را برای انعقاد این صلح از سوی دو طرف مطرح کرده است (ن.ک. همان، ۳۰۲-۳۰۳). سفیر اسپانیا تلاش کرد با تشریح وضعیت ضعیف عثمانی در آن شرایط و مناسب بودن فرصت برای تصرف بغداد، شاه‌عباس را وادار به جنگ با آن دولت کند، اما شاه به بهانه اینکه اسپانیا هیچ‌گاه در جنگ‌ها به او کمک نکرده، بلکه حتی با عثمانی‌ها نیز از در صلح درآمد، از پذیرش پیشنهاد سفیر چشم‌پوشید (همان، ۳۶۷-۳۶۸).

شاه‌عباس تا سال ۱۰۳۲ق/ ۱۶۲۳م. که بغداد را تصرف کرد، روابط دوستانه خود با عثمانی را حفظ کرد و در این مدت با ارسال نامه‌های دوستانه، کوشش کرد این رابطه را تحکیم ببخشد؛ زیرا در این چند سال سرگرم جنگ با پرتغالی‌ها در خلیج فارس و نیز تصرف قندهار بود. شاه‌عباس در نامه‌هایی به سلطان مصطفی (حک: ۱۰۲۶ق/ ۱۶۱۷م) و وزیراعظم او، ضمن اشاره به مصالحه و دوستی و روابط حسنه بین دو دولت، از آنان خواست که با ارسال «رسل و رسائل»، هم‌گرایی را تقویت و واگرایی را رفع کنند و در تشیید مبانی صلح و صلاح به‌گونه‌ای اقدام کنند که خللی در ارکان آن راه نیابد و آثار آن پایدار بماند. او اعلام کرد که به امر او حکام مرزی دستور داده تا در حفظ لوازم مصالحه و مفاد معاهده دوستی تلاش جدی داشته باشند و مانع شوند که مفسدان از حد خود تجاوز کنند و امنیت مرزی را چنان برقرار سازند که مردم در امنیت باشند و تجار و مسافران با خیال راحت رفت و آمد کنند. او هم‌چنین خواستار شد که مرزداران عثمانی به همین شیوه رفتار کنند (ایواغلی، ۳۴۳-۳۴۵؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۱۵۵/۳-۱۶۱).

در پی نامه‌های سلاطین عثمانی، سلطان مصطفی و سلطان عثمان‌خان دوم و علی‌پاشا وزیراعظم عثمانی بر تداوم صلح میان دو دولت (ن.ک. فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۲۵۲/۲-۲۵۴، ۲۶۱-۲۶۷، ۲۸۳-۲۸۱، ۳۳۱-۳۴۱؛ نوایی، ۱۳۶۷: ۳-۱۳۹-۲۱۰)، شاه‌عباس نیز با اعزام تخته‌بیگ یوزباشی استاجلو به عنوان سفارت به استانبول، در نامه ارسالی خویش با پیشنهاد سلطان عثمانی مبنی بر تعیین وضع سرحدات دو کشور براساس مصالحه‌نامه آماسیه موافقت کرد و از اینکه دو کشور مسلمان همسایه به راه دوستی و توافق می‌روند، اظهار خرسندی کرد و سفیر سلطان عثمان‌خان را با هدایایی گرانبها بازگردانید (ایواغلی، ۳۳۸-۳۳۹؛ فریدون‌بیگ، ۱۲۷۴: ۳۳۱/۲-۳۳۶).

شاه‌عباس چون باخبر شد که سلطان عثمان‌خان به جنگ «کفار و قلع و قمع بی‌دینان» رفته است، در نامه دوستانه‌ای به سلطان اعلام کرد که او نیز به سنت آبا و اجداد خود، برای فتح و نصرت سلطان، به مشهد مقدس عزیمت کرده تا به اتفاق صلحا و اتقیای مشهد و روضه

رضوی که محل استجابت دعاست، دست به دعا بردارند و با استمداد از آن امام معصوم، فتح و فیروزی لشکر اسلام و نگونسازی اصحاب کفر و ظلمت را مسئلت کنند. همچنین در کل کشور دستور داده است که زهاد و عباد مؤمنین در مساجد و معابد برای پیروزی سلطان دعا کنند (نویسی، ۱۳۶۷: ۳/۲۱۴-۲۱۵؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۲/۲۳۹). شاه صفوی در نامه‌ای که پس از فتح هرموز و قندهار به سلطان عثمان‌خان نوشت، ضمن اشاره به تحکیم روابط دوستی دو طرف با استناد به آیه قرآنی، از سلطان بدان سبب که در جنگ با کفار مسیحی از وی یاری نخواستہ بود، گلایه کرد. توقع شاه‌عباس این بود که به واسطه روابط حسنه موجود، هرگاه سلطان عثمانی «متوجه غزای کفار خاکسار فرنگیه» شود، او را نیز آگاه کند که جمعی از سپاه خود را اعزام کند تا در موکب سلطان «به لوازم غزا و جانسپاری قیام و اقدام نموده» و او نیز از یمن توجه سلطان از ثواب غزا و جهاد بهره‌مند شود (ایواغلی، ۳۳۹-۳۴۱؛ منشی، ۱۳۷۷: ۳/۱۶۲۹).

شاه‌عباس همچنین اعلام کرد در این ایام که سلطان عثمانی مشغول غزا با کفار فرنگ است، او نیز برای جلوگیری از حمله احتمالی پرتغالی‌ها به عثمانی از طریق دریا در همراهی با اروپاییان، حاکم فارس را با امرا و سپاه آن ولایت به تسخیر هرموز و قلاع بنادر آن -که در تصرف پرتغالی‌ها بود- مأموریت داده است تا پرتغالی‌ها فرصت کمک به «کفار ضلالت‌شعار» را نداشته باشند تا او نیز در «مثنوبات غزوات»، با غازیان عثمانی شریک و سهم باشد (ایواغلی، ۳۴۱). بدیهی است که شاه درصدد جلب دوستی سلطان عثمانی و حفظ روابط مسالمت‌آمیز از راه احساسات مذهبی بود. او حتی در این مدت که صلح برقرار بود، با وجود مکاتبات پاپ رم و پادشاهان اسپانیا، آلمان، لهستان و دیگر کشورهای اروپایی که وی را به جنگ با سلطان عثمانی برمی‌انگیختند، به هر بهانه با ارسال نامه‌دوستانه به دربار عثمانی، بر مراتب دوستی و اتحاد تأکید می‌کرد (فلسفی، ۱۳۶۹: ۵/۱۸۰۶).

رابطه صلح‌آمیز صفویه و عثمانی بار دیگر بر سر بغداد به تنش انجامید. در این زمان (۱۰۳۱ق) ضعف دربار عثمانی و درگیری قوای ینی‌چری بر سر تعیین جانشینی (ن.ک. منشی، ۱۳۷۷: ۳/۱۶۳۰-۱۶۳۳؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۲/۲۳۸-۲۵۳) موجب سرپیچی بزرگان قوای بغداد به فرماندهی بکرسوباشی شد که در پی حاکمیت بر عراق بود. او پس از تصرف بغداد با اعزام فرستاده‌ای به دربار شاه‌عباس از وی اظهار تبعیت کرد و حتی عنوان کرد که حاضر است بغداد را به ایران دهد (منشی، ۱۳۷۷: ۳/۱۶۳۴-۱۶۳۵؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۰۴؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۲/۲۶۶-۲۸۲؛ پچوی، ۱۲۸۳: ۲/۳۹۲-۳۹۳). بدین ترتیب، اوضاع آشفتۀ دربار عثمانی، جنگ‌های داخلی آن کشور و منازعات حوزه عراق عرب، فرصت مناسبی را برای شاه‌عباس فراهم کرد تا برای بازپس‌گیری بغداد اقدام کند؛ که با وجود مقاومت نیروهای مدافع در این

شهر، نتیجه‌بخش بود و بغداد تصرف شد (۱۰۳۲/ق/۱۶۲۲م) (شرح تفصیلی آن در: منشی، ۱۳۷۷: ۱۶۵۱/۳-۱۶۷۰؛ نعیم، ۲۸۲/۲-۲۹۱). تلاش‌های بعدی حافظ احمدپاشا برای تصرف بغداد، نتیجه‌ای جز تلفات نظامیان نداشت (ن.ک. منشی، ۱۳۷۷: ۱۷۲۰/۳-۱۷۶۲؛ منجم یزدی، ۱۳۷۹: ۲۵۹-۲۶۳؛ نعیم، ۱۲۸۳: ۳۵۳/۲-۳۸۷؛ کوپلی، ۱۳۹۴: ۲۳۰-۲۳۵). حتی در همین زمان، شاه‌عباس در پاسخ به پیشنهاد مشاورانش، نماینده‌ای برای گفت‌وگوی صلح نزد سردار عثمانی فرستاد، ولی سردار بر تصمیم خود مبنی بر جنگ و تصرف بغداد پای فشرد (منشی، ۱۳۷۷: ۳/۱۷۳۹). سرانجام شاه‌عباس در سال ۱۰۳۴/ق/۱۶۲۵م. مصالحه (بغداد) را پذیرفت. وی ایلچیان عثمانی را مرخص کرد و مکتوبی درباره‌ی تعزیت سلطان عثمان و تهنیت جلوس سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲-۱۰۴۹/ق/۱۶۲۲-۱۶۳۹م) فرستاد و اظهار کرد که بغداد جزء قلمرو صفویه است (منجم یزدی، ۱۳۹۷: ۲۶۳؛ منشی، ۱۳۷۷: ۱۶۶۶/۳، ۱۷۶۲؛ اولناریوس، ۱۳۶۹: ۲/۷۱۲-۷۱۳). این رابطه صلح‌آمیز به مدت چهار سال -تا پایان سلطنت شاه‌عباس- ادامه یافت و بار دیگر دولت عثمانی با نقض صلح و لشکرکشی به ایران در دوره شاه‌صفی، دوره‌ای از روابط نظامی و کارزار بین دو کشور را رقم زد.

نتیجه‌گیری

با بررسی سیاست صفویان در دوره شاه‌عباس اول نسبت به دولت عثمانی -که با تکیه بر متن مراسلات و معاهدات میان دو طرف صورت گرفت- آشکار شد که حتی با وجود لشکرکشی شاه‌عباس به مواضع سپاه عثمانی برای بازپس‌گیری مناطق اشغالی کشور و یا تلاش‌های سیاسی او در متحد کردن کشورهای اروپایی با خود علیه دولت عثمانی که یک تاکتیک احتیاطی بود، راهبرد صلح‌دوستی و روابط دوستانه با عثمانی در کانون سیاست خارجی وی قرار داشت و اصل تقدم صلح بر جنگ برای او مهم بود. شاه‌عباس با این سیاست همواره سعی داشت سلاطین عثمانی را از ادامه حملات و تجاوز به ایران باز دارد. ارسال سفیران متعدد و مکتوبات دیپلماتیک مؤدبانه و احترام‌آمیز، تقدیم هدایای ارزشمند، انعقاد چندین معاهده صلح بین دو کشور و تلاش برای حفظ و تداوم رابطه صلح و سازش، همه نشان از سیاست تعاملی شاه‌عباس در برابر عثمانی و غلبه آن بر سیاست تقابلی دارد. در اتخاذ این سیاست صلح‌دوستی و روابط مسالمت‌آمیز با عثمانی، مذهب نقش مهمی داشته است؛ زیرا با وجود ادبیات تند مذهبی که گاه زمامداران و عالمان دینی صفویه و عثمانی علیه یکدیگر به کار می‌بردند، شاه‌عباس همچنان از یک سو، با استناد به مفاهیم دینی، دولت عثمانی را مسلمان می‌دانست و براساس آموزه‌های دینی، هم‌گرایی و صلح و صلاح را بین دو کشور مسلمان

ضروری می‌دانست و جنگ و خون‌ریزی را روا نمی‌شمرد و از سوی دیگر، وجود حالت صلح و ضرورت آن را به تشبیهات مذهبی مستند می‌کرد. در مکتوبات ارسالی شاه‌عباس به سلاطین عثمانی، بارها به آیات قرآنی و احادیث استناد و تلاش شده است تا با توجیهات مذهبی، روابط دوستانه با سلطان عثمانی حفظ و لزوم صلح و آشتی برای دو دولت مسلمان ایران و عثمانی و مردم یادآوری شود. درگیری‌های نظامی شاه‌عباس با عثمانی، یا برای استرداد سرزمین‌های متصرفی بوده یا پس از نقض هر معاهده توسط عثمانی، برای مقابله و جلوگیری از سپاه دشمن بوده است و جنبه تهاجمی نداشت، بلکه دفاعی و بازدارنده بود. درواقع، شاه‌عباس نه آن سوی مرزها و با هدف کشورگیری و جهانگشایی، بلکه درون مرزهای خود با دشمن می‌جنگید تا آنها را بیرون براند و به مرزهای تاریخی برسد. بنابراین او در جنگ‌های خویش در پی استرداد سرزمین‌های از دست رفته در محدوده جغرافیای سیاسی ایران مورد نظر بود که به «مملکت محروسه» تعبیر می‌شد و چون به حدود مرزی دست می‌یافت، خودش اعلام صلح و انعقاد معاهده آشتی بین دو کشور و برقراری رابطه مسالمت‌آمیز می‌کرد.

اصولاً صفویان در برابر عثمانی که از نظر تجهیزات نظامی و تعداد نفرات نظامی از آنها برتری داشتند، همیشه جانب احتیاط را رعایت می‌کردند و براساس واقع‌بینی می‌دانستند که قادر نخواهند بود این کشور را از پای درآورند. برنامه اتحاد با اروپاییان نیز بیش از آنکه باعث نابودی عثمانی باشد، حفظ حکومت او در برابر حریف بود و صفویان توان آن را نداشتند که با این دشمن قوی به نبرد طولانی ادامه دهند. بر همین اساس، رابطه صلح‌آمیز برای آنها ضروری بود. این پندار که جنگ‌های شاه‌عباس با همسایگان تهاجمی و ابتدایی بوده، نادرست است؛ زیرا همه نبردها به منظور بیرون راندن دشمنان از مناطق متصرفی و استرداد سرزمین بوده است، نه تهاجم به خاک دیگری. در این رویکرد صلح‌گرایانه شاه‌عباس نسبت به دولت عثمانی و تلاش برای استقرار صلح و سازش، افزون بر آموزه‌های دینی و مسلمان دانستن کشور عثمانی که تعامل و هم‌گرایی با آن و مسئولیت داشتن در برابر خون و مال و نوامیس مسلمانان را ضروری می‌ساخت، عوامل دیگری نظیر شرایط و مقتضیات حاکم بر جامعه و دولت صفوی؛ ارزیابی از شرایط داخلی و توان نظامی خود در برابر عثمانی؛ کاربست سیاست‌های گوناگون برای حفظ قدرت و حاکمیت سیاسی؛ سیاست بازدارندگی دشمن از تهاجم و تلاش برای براندازی موجودیت صفویه؛ جلوگیری از تلف شدن نیروهای انسانی و هدر رفتن سرمایه مادی؛ برقراری وضعیت امنیت و آرامش در مرزها و داخل کشور برای تداوم امور اقتصادی و تجاری؛ فراهم کردن شرایط آسایش و رفاه حال مردم و دیگر عوامل نیز مؤثر بوده است. بدین ترتیب، این تصور که گویی شاه‌عباس نسبت به دولت عثمانی تنها به جنگ و نابودی کامل آن می‌اندیشید، اشتباه است و با واقعیت همخوانی ندارد.

منابع و مأخذ

- افوشته‌ای نطنزی، محمود (۱۳۷۳)، *نقاوة الآثار فی ذکر الاخبار*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- اولناریوس، آدام (۱۳۶۹)، *سفرنامه*، ترجمه حسین کردبچه، ج ۲، [بی‌جا]: کتاب برای همه.
- ایواغلی، حیدرین ابوالقاسم [بی‌تا]، *مجمع‌الانشاء=جامعه مراسلات اولوالالباب*، نسخه خطی، شماره ۱۰۷۱، تهران: کتابخانه ملی.
- بیات، اروج‌بیگ (۱۳۳۸)، *دون ژوان ایرانی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بیانی، خان‌بابا (۱۳۷۹)، *تاریخ نظامی ایران؛ جنگ‌های دوره صفویه*، تهران: طلوع قلم.
- پجوی، ابراهیم افندی (۱۲۸۳)، *تاریخ پجوی*، ج ۲، استانبول: مطبعة عامره.
- ثابتیان، ذبیح‌الله (۱۳۴۳)، *اسناد و نامه‌های تاریخی دوره صفویه*، تهران: ابن‌سینا.
- جنابدی، میرزا بیگ حسن (۱۳۷۸)، *روضه‌الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار.
- حسینی استرآبادی، حسن بن مرتضی (۱۳۶۶)، *از شیخ‌صغی تا شاه‌صغی*، به کوشش احسان اشراقی، تهران: علمی، ج ۲.
- حسینی تفرشی، محمدحسین (۱۳۹۰)، *منشآت تفرشی (مجموعه‌ای از نامه‌های اخوانی و دیوانی از دوران صفویه)*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- دلاواله، پیتر (۱۳۷۰)، *سفرنامه*، ترجمه شعاع‌الدین شفا، تهران: علمی و فرهنگی، ج ۲.
- سلانیک، مصطفی افندی (۱۳۸۹)، *تاریخ سلانیک*، تصحیح و ترجمه نصرالله صالحی، تهران: طهوری.
- شاملو، ولی‌قلی (۱۳۷۱)، *قصص الخاقانی*، تصحیح حسن سادات‌ناصری، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فریدون‌بیگ، احمد فریدون توقیعی (۱۲۷۴ق)، *منشآت السلاطین*، ج ۲، استانبول: [بی‌نا].
- فلسفی، نصرالله (۱۳۶۹)، *زندگانی شاه‌عباس اول*، ج ۵، تهران: علمی، ج ۴.
- فیگوئروا، دن گارسیا دسیلوا (۱۳۶۳)، *سفرنامه*، ترجمه غلامرضا سمیعی، تهران: انتشارات نو.
- قاضی احمد الحسینی (۱۳۸۳)، *خلاصه‌التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران، ج ۲.
- کوپلی، عذیر (۱۳۹۴)، «رویارویی عثمانی و صفوی در عراق عرب (سده‌های دهم و یازدهم)»، ترجمه نصرالله صالحی و صفیه خدیو، *تاریخ روابط ایران و عثمانی در عصر صفوی*، به کوشش نصرالله صالحی، تهران: طهوری، صص ۲۲۱-۲۴۷.
- منجم یزدی، ملا جلال‌الدین محمد (۱۳۶۶)، *تاریخ عباسی یا روزنامه ملاجلال*، به کوشش سیف‌الله وحیدنیا، [بی‌جا]: وحید.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۵۹

- منجم یزدی، کمال بن جلال (۱۳۹۷)، *زبدة التواریخ*، تصحیح غلامرضا مهدوی راونجی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- منشی، اسکندریگ (۱۳۷۷)، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح محمداسماعیل رضوانی، ج ۲، ۳، تهران: دنیای کتاب.
- مهدوی، عبدالرضا هوشنگ (۱۳۶۴)، *تاریخ روابط خارجی ایران از ابتدای دوران صفویه تا پایان جنگ دوم جهانی*، تهران: امیرکبیر، ج ۳.
- نعیم، مصطفی افندی (۱۲۸۳)، *تاریخ نعیم: روضة الحسین فی خلاصة اخبار الخافقین*، ج ۲، استانبول: [بی نا].
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۶۷)، *شاه عباس، مجموعه اسناد و مکاتبات تاریخی همراه با یادداشت‌های تفصیلی*، ج ۲، ۳، تهران: زرین، ج ۳.
- وحید قزوینی، میرزا محمدطاهر (۱۳۸۳)، *تاریخ جهان آرای عباسی*، تصحیح سعید میرمحمدصادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هامرپورگشتال، ژوزف فون (۱۳۶۷)، *تاریخ امپراتوری عثمانی*، ترجمه میرزا زکی علی آبادی، به اهتمام جمشید کیانفر، ج ۳، تهران: زرین.

- Kutukoglu, Bekir (1962), *Osmanli- Iran Siyasi Munasebetleri 1578-1590*, Istanbul: Edebiyat Fakultesi Matbaasi.

List of sources with English handwriting

- Afvaštāe Natanzī, Mahmūd (1373 Š.), *Neqava al-Ātār fi Zīkr-e al-Ākbār*, Edited by Ehsān Ešrāqī, Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Ayvaḡlī, Heydar b. Abul Qasīm, *Majma' al- Inšā – Jāmī' Morāselāt Ulul al-bāb*, Manuscript No. 1071 , Tehran: National Library.
- Bayānī, Kānbābā (1379 Š.), *Tārīk-e Nezāmī-e Īrān; Janghā-ye Dorey-e Šafavī-e*, Tehran: Tolou'-e Qum. [In Persian]
- Falsafī, Naṣrallah (1369 Š.), *Zendegānī Šāh 'Abbās Avval*, Tehran: 'Elmī. [In Persian]
- Fereydon Beyg, Ahmad Fereydon Toḡt'ī, (1274), *Monša'āt al-Salāṭīn*, Istanbul.
- Hosseini Estarābādī, Hasan b. Mortazā (1366 Š.), *Az Seyk Šafī tā Šāh Šafī*, Edited by Ehsān Ešrāqī, Tehran: 'Elmī. [In Persian]
- Jonābedī, Mīrzā Beyg Hasan (1378 Š.), *Roza al-Šafavīya*, Edited by Ġolāmrezā Ṭabātabāī Majd, Tehran: Bonyād-e Moḡofāt-e Doktor Mahmud Afšār. [In Persian]
- Kuplī, 'Aḡr (1394 Š.), "Rūyārū 'Otmānī va Šafavī dar 'Arāq-e 'Arab (Sadehā-ye Dahom va yāzdahom)," Translated by Naṣrallāh Šāhī va Šafavīyeh Kaḡiv, *Tārīk-e Ravābet-e Īrān va 'Oīmānī dar 'Ašr-e Šafavī*, Edited by Naṣrallāh Šāhī, Tehran: Ṭahurī, pp. 221-247. [In Persian]
- Mahdavi, 'Abd al-Rezā Hūšang (1364 Š.), *Tārīk-e Ravābet-e Kārejī-e Īrān az Ebtedā-ye Dorān-e Šafavī-ye tā Pāyān-e Jang-e Dovvom-e Jahānī*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Monajem Yazdī, Molla Jalāl al-Dīn Mohammad (1366 Š.), *Tārīk-e 'Abbasī yā Rūznāma-ye Mola Jalāl*, Edited by Sayfallah Vahīdnā, Vahīd. [In Persian]
- Monajem Yazdī, Kamāl b. Jalāl (1397 Š.), *Zobdat al-Tavārīk*, Edited by Ġolāmrezā Mahdavi Rāvanjī, Qum: Pejūhešgāh-e Hoza va Dānešgāh. [In Persian]
- Monšī, Eskandar Beyg (1377 Š.), *Tārīk-e 'Alam Arā-ye 'Abbasī*, Edited by Mohammad Esmāīl Rezvānī, Tehran: Donyā-ye Ketāb. [In Persian]
- Na 'īmā, Moštāfā Afandī (1283), *Tārīk-e Na 'īmā: Rozāt al-Hossein fi Kolāšāt Akbār al-Kāfaqīn*, Istanbul.
- Navāī, 'Abulhossein (1367 Š.), *Šāh 'Abbas, Majmū'a Asnād va Mokātebat-e Tārīkī Hamrāh bā Yāddāst-hā-ye Tafzīlī*, Vols. 2, 3, Tehran: Zarrīn. [In Persian]
- Pačvī, Ebrāhīm Efedī (1283), *Tārīk-e Pačvī*, Istanbul: Matba'a 'Āmera.
- Selānīkī, Moštāfā Efedī (1389 Š.), *Tārīk-e Selānīkī*, Edited and Translated by Naṣrallāh Šāhī, Tehran: Ṭahurī. [In Persian]
- Sāmlu, Valī Qulī (1371 Š.), *Qešaš al-Kāqānī*, Edited by Hasan Sādāt Nāšerī, Tehran: Vezārat-e Eršād-e Eslāmī. [In Persian]
- Ṭabetīān, Zabīhallāh (1343 Š.), *Asnād va Nāmeḡā-ye Tārīkī-e Dore-ye Safavī-e*, Tehran: Ebn-e Sīnā. [In Persian]
- Tafrešī, Mohammad Hossein Hosseinī, (1390 Š.), *Monša'āt-e Tafrešī*, Edited by Mohsen Bahrāmnejād: Tehran: Ketābkāna, Moza va Markaz-e Asnād-e Majles-e Šorāye Eslāmī. [In Persian]
- Qumī, Qāzī Ahmad al-Hosseinī (1383 Š.), *Kulāša al-Tavārīk*, Edited by Ehsān Ešrāqī, Tehran: Dānešgāh-e Tehrān. [In Persian]
- Vahīd āzavīnī, Mīrzā Mohammad Ṭāher (1838 Š.), *Tārīk-e Jahān Arā-ye 'Abbasī*, Edited by Sa'īd Mīr Mohammad Šādeq, Tehran: Pejūhešgāh-e 'Olūm-e Ensānī va Moṡāle'āt-e Farhangī. [In Persian]

Referenced in English. French. German. Italian

- Della Valle, Pietro (1972). *Viaggi di Pietro Della Valle. Lettere dalla Persia I*, Franco Gaeta and Laurence Lockhart. Rome.
- Figueroa, Don Garcia de Silva (1667), *L'ambassade de don Garcias de Silva Figueroa en Perse, publiée à Paris par Louis Billaine*, Paris.
- Hammer-Purgstall, Joseph (2019), *Geschichte des Osmanischen Reiches, zweyter Band*, Wentworth Press.
- Kutukoglu, Bekir (1962), *Osmanli- Iran Siyasi Munasebetleri 1578-1590*, Istanbul, Edebiyat Fakultesi Matbaasi.
- Ulearius, Adam (2018), *The Voyages and Travells of the Ambassadors Sent by Frederick Duke of Holstein, to the Great Duke of Muscovy, and the King of Persia*, London: Forgotten Books.
- Urūj Beyg (2003), *Don Juan of Persia: A Shi'ah Catholic*. Translated by G. Le Strange, London: Harper & Brothers.

**Peacemaking Policy of Shah Abbas I towards the Ottoman Government
(With citation to Correspondence and Treaties)¹**

Jahanbakhsh Savagheb²
Shahab Shahidani³
Parvin Rostami⁴

Received: 17/9/2019
Accepted: 15/2/2020

Abstract

In the study of Safavid and Ottoman relations, it is usually emphasized on its militant nature. Despite the continuing tensions between the two governments, which enjoyed ideological backing, but for religious, political and economic reasons, and for objective and rational necessities, the Safavids, from the outset, in their foreign policy towards the Ottoman state, were interacting and conspiracy based on peace and well-being. Hence, one of the important aspects of the Safavid and Ottoman relations, along with enmity and militancy, was peaceful relations, which are also interpreted as peace-loving. This policy is well represented in the writings of Shah Abbas I (1587-1629) to the Ottoman Sultans and the treaties between the two countries during this period. In this research, using descriptive - analytical method, the policy of peacefulness of Shah Abbas I to the Ottoman government, based on the text of the correspondence and political treaties between the two parties, has been studied. The research findings indicate that the main strategy of foreign policy of Shah Abbas I towards the Ottoman government was the principle of peace and peaceful co-existence and adherence to the contracts and treaties concluded with them. This policy was influenced by religious doctrines and objective realities that could have influenced the existence and survival of the Safavid state.

Key words: Safavid, Ottoman, Shah Abbas I, Peacefulness, Correspondence, Political Treaties.

1. DOI: 10.22051/HII.2020.24558.1926

2. Professor, Department of History, Lorestan University (Corresponding Author); savagheb.j@lu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of History, Lorestan University; shahidani.sh@lu.ac.ir

4. PhD in History of Islamic Iran, Lorestan University; rostami.pa@fh.lu.ac.ir

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳-۹

بینش نظری ابن مجاور در تاریخ المستبصر^۱

سعید خانفاره مودت^۲

شهلا بختیاری^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵

چکیده

ابن مجاور یک نظریه پرداز گمنام ایرانی است که سفرنامه اش تاریخ المستبصر، با وجود اهمیت نظری آن، در میان پژوهشگران معاصر کمتر شناخته شده است. تاریخ المستبصر گزارشی از سفر ابن مجاور در شهرهای شبه جزیره عربی است که در آن روایت دست اولی از جابه جایی کانون های تجاری و علل آن در نیمه اول سده هفتم قمری آمده است. یکی از خصایص قابل توجه مؤلف این سفرنامه، توجه او به مسائل نظری در بررسی علل ویرانی یا آبادانی شهرهاست. ابن مجاور با وجود نظریه پردازی درباره جابه جایی کانون های مزبور، به طور مستقیم چارچوب نظری خود را معرفی نکرده، اما از واکاوی گزارش های او در تاریخ المستبصر می توان استنباط کرد که مؤلف توصیفات و مشاهدات خود را به صورت روشمند بر پایه یک چارچوب نظری منسجم مطرح کرده است. بنیاد نظری او بر این نظریه مبتنی است که ویرانی و از رونق افتادن مراکز شهری، به ویژه مراکز بندری، به رونق شهرهای دیگر منجر می شود. در پژوهش حاضر با بهره گیری از روش تحلیل هرمنوتیک قصدی، ضمن ابهام زدایی از دو اشکال تاریخی مرتبط با ابن مجاور و سفرنامه اش، بینش نظری او نیز معرفی شده و برای نخستین بار نظریه ابن مجاور درباره جابه جایی مراکز تجاری و جمعیتی مورد مطالعه قرار گرفته است. روش گردآوری داده های این مقاله، کتابخانه ای است.

واژه های کلیدی: نظریه ابن مجاور، تاریخ المستبصر، جابه جایی مراکز تجاری، علل انحطاط و شکوفایی شهرها

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.27788.2085

۲. دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)؛ s.k.mavadat@ut.ac.ir

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء؛ sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir

مقدمه

در ادبیات رحله‌نویسی اسلامی، آثار متعددی وجود دارد که اطلاعات ارزشمندی درباره مسائل فرهنگی، اجتماعی و شهری ارائه می‌کنند. از جمله این متون کتاب *صفة بلاد الیمن و مکه و بعض الحجاز* مشهور به *تاریخ المستبصر* اثر ابن‌مجاور بغدادی است. با وجود آنکه این کتاب در سده هفتم قمری تألیف شد و تاکنون نسخه‌هایی از آن باقی مانده، اما توجه کمتری به آن شده است. به طوری که با وجود اطلاعات ارزنده آن درباره شرق قلمرو اسلامی، این کتاب حتی به زبان فارسی ترجمه هم نشده است.

کتاب *تاریخ المستبصر* از چند لحاظ حائز اهمیت است. این کتاب از نوع رحله‌نویسی است. با این حال، اطلاعات ارزشمندی درباره آداب و رسوم اجتماعی مردمان برخی از مناطق شبه‌جزیره عربی، فنون دریانوردی و تجارت، در آن گزارش شده است.

ابن‌مجاور مؤلف کتاب، شخصیت برجسته‌ای است. در واقع، آگاهی به علوم زمانه این امکان را به ابن‌مجاور داد تا نگاهی ژرف و کل‌نگرانه به مسائل اجتماعی و جغرافیایی داشته باشد. *تاریخ المستبصر* از این لحاظ قابل توجه است.

قبل از اینکه ابن‌مجاور کتابش را تألیف کند، نگارش آثاری در زمینه رحله‌نویسی در تمدن اسلامی رایج بوده است. از این رو، ابن‌مجاور وارث سنت رحله‌نویسی اسلامی است. با این حال، او سبک خاص و منحصر به فرد خودش را دارد. بدین معنا که او برای ترسیم نقشه برخی شهرها، نقاطی را مشخص کرده و ورودی‌ها و خروجی‌های شهر را براساس آنها تعیین کرده است. افزون بر این، ابن‌مجاور در ارائه اطلاعات مکانی و نیز بررسی آبادانی و سپس رکود تعدادی از شهرهای شبه‌جزیره عربی، از یک بینش نظری بهره گرفته؛ هرچند که او در اثرش به این امر اشاره‌ای نکرده است. بر همین اساس، مسئله پژوهش حاضر این است که بینش نظری ابن‌مجاور در *تاریخ المستبصر* چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟ ابن‌مجاور در مطرح کردن نظریه خود از چه تکنیکی بهره برده است؟

نگارندگان این پژوهش به شیوه هرمنوتیک قصدی، ضمن اشاره به مصادیق و گزاره‌های نظری ابن‌مجاور در کتاب *تاریخ المستبصر*، روند بهره‌گیری این رحله‌نویس از بینش نظری در توضیح علل رونق و افول شهرها و نیز جابه‌جایی کانون‌های تجاری را بررسی کرده و به تبیین نظریه او پرداخته‌اند. درباره این موضوع، تاکنون هیچ پژوهش مستقلی انجام نشده است. درباره *تاریخ المستبصر* فقط یک مقاله به قلم جعفر الحسینی (۱۹۵۷) در مجله عربی «المجمع» منتشر شده که هیچ اشاره‌ای به بینش نظری مؤلف نکرده است. فقط همین مقاله کوتاه درباره تاریخ المستبصر به زبان عربی نوشته شده، اما در برخی کتاب‌ها مانند *دائرةالمعارف علوم اسلامی* اثر

فاطمه محجوب، *دائرة المعارف عربی اثر عامر عیسی و الاعلام اثر خیرالدین زرکلی اشاراتی کوتاه درباره ابن مجاور آمده که گاهی دارای اشکالاتی هستند*. در سال ۲۰۰۹ مقاله‌ای با موضوع نقد ترجمه انگلیسی جی رکز اسمیت^۱ از تاریخ المستبصر در مجله «بیبلیوتیکا اورینتالیس»^۲ منتشر شد. رمکه کراک^۳ در سال ۲۰۱۰ مقاله مشابهی در مجله «انجمن شرقی آمریکایی» نوشت. در هیچ یک از این دو مقاله، اشاره‌ای به بینش نظری ابن مجاور نشده است. در زبان فارسی، فقط در مقدمه کتاب *علل و عوامل جابجایی کانون‌های تجاری در خلیج فارس* نوشته محمدباقر وثوقی به صورت کوتاه اشاراتی گذرا به رویکرد نظری ابن مجاور شده است. در این پژوهش با هدف واکاوی نظریه ابن مجاور، ابتدا به دو ابهام درباره تاریخ المستبصر و مؤلف آن پرداخته شده و سپس با بررسی جایگاه ابن مجاور در ادبیات رحله‌نویسی، برای نخستین بار به ارکان بینش نظری او پرداخته است.

چارچوب نظری

به منظور تحلیل بهتر محتوای تاریخ المستبصر و استنباط نظریه وی، می‌توان روش تحلیلی «هرمنوتیک قصدگرا» را به کار گرفت. هرمنوتیک که در ابتدا برای فهم متون دینی نظیر انجیل (ناصر، ۲۰۰۷: ۱۹) و سپس برای فهم همه متون حوزه علوم انسانی از جمله تاریخ به کار گرفته شد، به طور کلی به تأویل و تعبیر متون می‌پردازد (حامد ابوزید، ۲۰۰۵: ۱۳). گسترش علم هرمنوتیک از متون دینی به همه متون علوم انسانی، مدیون «شلایرماخر» بنیان‌گذار این علم است (مصطفی، ۲۰۱۸: ۴۲؛ قنبری، ۱۳۸۱: ۲۸۷) وی برای فهم متون، اساس زبان‌شناسانه و روان‌شناسانه ایجاد کرد. از دیدگاه شلایرماخر، متن وسیله فهم قصد مؤلف است، حتی اگر هزاران سال با مؤلف فاصله زمانی داشته باشیم؛ زیرا مؤلف برای بیان افکارش از زبان و متن استفاده می‌کند (السید احمد، ۲۰۰۹: ۳۰)

بر همین اساس، در پژوهش حاضر برای استنباط نظریه جابه‌جایی کانون‌های تجاری در تاریخ السمتبصر، از روش «هرمنوتیک قصدگرا» یا «قصدی‌گرایی» استفاده شده است که نیات صاحبان اثر را با معنای اثر یا تفسیر آن مرتبط می‌داند. طبق این روش، هدف مطلوب و دست‌یافتنی از فهم و تفسیر متون، رسیدن به قصد مؤلفان آنهاست (عابدی سرآسیا، ۱۳۸۹: ۱۷۰-۱۷۱). انتخاب این روش به این دلیل است که ابن مجاور در مطرح کردن نظراتش درباره جابه‌جایی کانون‌های تجاری، از عبارات‌ها و واژه‌هایی استفاده که جنبه نظری دارند، ولی

1. G. Rex Smith
2. Bibliotheca Orientalis
3. Remke Kruk

خودش به صراحت به این جنبه اشاره نکرده است. یکی از مبانی مطالعات متون رحله‌نویسی، شناخت دستگاه فکری مؤلف و عناصر رحله اوست. برای مثال، عنصر دینی یکی از عناصر مشترک متون رحله‌نویسی بود که هم در رحله‌نویسی‌های خیالی مانند *سندباد* و هم در آثار واقعی همچون *سفرنامه ابن بطوطه* به یک اندازه وجود دارد (فهیم، ۱۹۸۹: ۱۰۹)، اما مؤلفان این رحله‌ها سخنی از عنصر دین به میان نیاورده‌اند. بر همین منوال، ابن‌مجاور در بررسی ویرانی و آبادانی شهرهایی مانند ریسوت، صحار و هرمز سخنی از بیش نظری خود نگفته است، ولی آبادانی و ویرانی را در یک چرخه تکراری قرار داده و آن را به یک قانون عام تبدیل کرده است.

دو ابهام درباره تاریخ المستبصر و مؤلف آن

درباره کتاب تاریخ المستبصر و مؤلف آن ابهاماتی وجود دارد. کتابی که امروزه با عنوان *تاریخ المستبصر* شناخته می‌شود، به دو نفر منتسب شده که هر دو ابن‌مجاور نام دارند؛ یکی ابن‌مجاور دمشقی و دیگری ابن‌مجاور بغدادی. مؤلف تاریخ المستبصر ابن‌مجاور بغدادی^۱ است، اما برخی محققان به اشتباه این کتاب را به ابن‌مجاور دمشقی نسبت داده‌اند. همچنین درباره عنوان کتاب تاریخ المستبصر تا مدت‌ها اختلاف نظر وجود داشت.

نام کتاب

از میان نسخه‌های عربی که کلود شیفر^۲ باستان‌شناس فرانسوی جمع‌آوری کرده است و در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شد، نسخه‌ای از *تاریخ المستبصر* نیز وجود داشت. این نسخه یکی از قدیمی‌ترین نسخه‌های تاریخ المستبصر است. «ادگار بلوشه»^۳ خاورشناس فرانسوی در فهرستی که از نسخه‌های خطی تهیه کرده بود، این نسخه را این‌گونه توصیف کرده است: «تاریخی لطیف که شامل ذکر بزرگ‌ترین سرزمین‌های جهان و اثر جمال‌الدین ابوالفضل یوسف بن یعقوب بن محمد معروف به ابن‌مجاور شیبانی دمشقی است» (الحسینی، ۱۹۵۷: ۳۲/۳۸۳). پس از کشف این نسخه، در موزه بریتانیا نیز نسخه جدیدتری از تاریخ المستبصر پیدا شد. در فهرست نسخ خطی این موزه، نام کتاب *تاریخ المستبصر* به اشتباه «المستنصر» ثبت شده بود. اشپرینگر^۴ و دیرنبرگ^۵ نیز از همین نام برای معرفی کتاب ابن‌مجاور استفاده

۱. تاریخ دقیق وفات ابن‌مجاور بغدادی هنوز به‌طور دقیق معلوم نیست. تنها اطلاعی که از او وجود دارد این است که ابن‌مجاور در سال ۶۲۶ق/ ۱۲۲۸م. در قید حیات بود. ر.ک. محجوب، ۱۹۹۳، ج ۸، ص ۳۸۹.

2. Claude Schaeffer
3. Edgard Blochet
4. Sprenger
5. Derenbourg

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۶۷

کرده‌اند. پس از آن، میلز^۱ نام کتاب را تصحیح کرد و به جای «المستبصر» عنوان «المستبصر» را به کار برد.

عنوان اصلی کتاب «المستبصر» بود؛ زیرا فردی چون ابوالحسن خزرجی^۲ در کتابش با عنوان *العقود اللؤلؤیه فی تاریخ الدوله الرسولیه* از ابن‌مجاور نقل قول کرده و عنوان *المستبصر* را برای رحله او تایید کرده است (همان). این کتاب بین سال‌های ۶۲۵-۶۲۶ ق. تألیف شده است. *تاریخ المستبصر* برای اولین بار توسط اوسکار لوفگرین^۳ طی سال‌های ۱۹۵۱-۱۹۵۴ م. در لیدن به چاپ رسید (عیسی، [بی‌تا]: ۱۷ / ۷۶۲).

با وجود اهمیت نظری *تاریخ المستبصر*، بسیار دیر مورد توجه پژوهشگران شرقی قرار گرفت. البته مستشرقان غربی از اواسط سده نوزدهم میلادی به رحله ابن‌مجاور توجه کردند. در سال ۱۸۶۴ الویس سپرنگر شرق‌شناس اتریشی، اولین کسی بود که به اهمیت *تاریخ المستبصر* اشاره کرد. پس از آن در سال ۱۹۱۹، گابریل فران^۴ مستشرق فرانسوی، در مجله فرانسوی آسیایی، پژوهشی درباره آن نوشت و ارزش جغرافیایی و عمرانی آن را مورد بررسی قرار داد.

نام مؤلف

نام مؤلف کتاب *تاریخ المستبصر* به‌طور دقیق مشخص نیست. با این حال، در متن کتاب سرخ‌های مهمی درباره هویت واقعی مؤلف وجود دارد. ابن‌مجاور در *تاریخ المستبصر* به روشنی نام کامل پدرش را بیان کرده و او را «بغدادی نیشابوری» معرفی کرده است. او نوشته است: «و کتب والدی محمد بن مسعود بن علی بن احمد بن المجاور البغدادی النیشابوری» (ابن‌مجاور، ۱۹۹۶: ۲۸۱). یعنی پدرم محمد بن مسعود ابن‌مجاور بغدادی نیشابوری نوشت. تعجب‌آور است که پژوهشگران برجسته‌ای مانند بروکلمان^۵، بلوشه، سپرنگر، دیرنبرگ و فران این جمله ابن‌مجاور بغدادی را نادیده گرفته و نام فرد دیگری را به عنوان مؤلف *تاریخ المستبصر* بیان کرده‌اند.

فردی که محققان مزبور به عنوان مؤلف *تاریخ المستبصر* نام برده‌اند، ابوالعز نجم‌الدین یوسف بن یعقوب بن محمد بن علی شیبانی دمشقی معروف به ابن‌مجاور دمشقی است. دو دلیل

1. Meles

۲. ابوالحسن خزرجی، مورخی از اهل منطقه ربید در یمن بود که در سال ۸۱۲ ق. فوت کرد. او چندین کتاب درباره تاریخ و رجال یمن تألیف کرده است. رک. زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۴، ص ۲۷۴.

3. Oscar Lofgren

4. Gabriel Ferrand

5. Brockelmann

برای معرفی ابن مجاور دمشقی به جای ابن مجاور بغدادی وجود دارد. نخست آنکه دو شخصیتی که به عنوان مؤلف *تاریخ المستبصر* بیان شده‌اند، نام‌های مشابهی دارند؛ دوم اینکه این دو شخصیت هر دو معروف‌اند و معاصر یکدیگر بوده‌اند. ابن مجاور بغدادی در سال ۶۲۶ق. در قید حیات بود (محبوب، ۱۹۹۳: ۳۸۹/۸) و به روایتی *تاریخ المستبصر* را نیز در این سال به رشتهٔ تحریر درآورد. در همین دوران، ابن مجاور دمشقی محدث معروف در شام زندگی می‌کرد و تا سال ۶۹۰ در قید حیات بود (الحنبلی، ۱۹۸۶: ۷۲۸/۷؛ ابن تغری بردی، [بی تا]: ۳۳/۸). این تشابه اسمی و هم‌عصر بودن ابن مجاور بغدادی با ابن مجاور دمشقی یکی از دلایل مهم انتساب نادرست تاریخ المستبصر به ابن مجاور دمشقی بود.

گفتنی است تنها پژوهشگران غربی نبوده‌اند که ابن مجاور دمشقی را مؤلف *تاریخ المستبصر* معرفی کرده‌اند، بلکه حتی برخی از محققان معاصر نیز *تاریخ المستبصر* را به ابن مجاور دمشقی نسبت داده‌اند. برای نمونه، خیرالدین زرکلی معتقد است مؤلف *تاریخ المستبصر* مورخ و محدث شامی یعنی ابن مجاور دمشقی است (الزرکلی، ۲۰۰۲: ۲۵۸/۸).

در سال ۱۹۵۷ برای نخستین بار جعفر الحسینی طی مقاله‌ای در مجله «المجمع» با اشاره به متن کتاب *تاریخ المستبصر*، دیدگاه دیگری درباره مؤلف آن مطرح کرد. او معتقد است مؤلف کتاب فردی به نام ابن مجاور بن محمد بن مسعود بغدادی است (الحسینی، ۱۹۵۷: ۳۸۵/۳۲). علاوه بر الحسینی، فاطمه محبوب هم دیدگاه مشابهی مطرح کرده است؛ با این تفاوت که محبوب، *تاریخ المستبصر* را به پدر ابن مجاور بغدادی یعنی محمد بن مسعود منتسب کرده است (محبوب، ۱۹۹۳: ۳۸۹/۸).

تاریخ المستبصر بنا به دلایل زیر، اثر ابن مجاور بغدادی نیشابوری است:

نخست آنکه مؤلف *تاریخ المستبصر* اشاره‌ای به سرزمین شام نکرده، اما در مقابل به مناطقی مانند بغداد، خوارزم، خراسان، ری، هند و سایر سرزمین‌های شرق بارها اشاره کرده است. این امر نشان می‌دهد که مؤلف با این مناطق ارتباط داشته و با آنها آشنا بوده است (الحسینی، ۱۹۵۷: ۳۸۴/۳۲). علاوه بر این، او به صراحت خراسان را وطن خود می‌دانسته است (Kruk, 2014: 316). خراسان سرزمین ابن مجاور بغدادی نیشابوری است و به همین دلیل بدیهی است که در *تاریخ المستبصر* به آن اشاره کرده باشد. اگر ابن مجاور دمشقی مؤلف *تاریخ المستبصر* بود، چه دلیلی داشت که خراسان را وطن خود معرفی کرده باشد. معروف است که ابن مجاور دمشقی ساکن شام بوده و به همین دلیل به دمشقی معروف بوده است.

دوم، مؤلف کتاب پدرش را بغدادی نیشابوری معرفی کرده و خودش هم به سرزمین‌های شرقی مانند خراسان و خوارزم علاقه داشته است. در لابه‌لای کتاب اشعار فارسی زیادی وجود

دارد. این اشعار توسط مؤلف به زبان عربی ترجمه شده است. این بدین معناست که مؤلف به احتمال زیاد با زبان فارسی نیز آشنایی داشته است. ابن مجاور بغدادی با زبان فارسی آشنا بوده و از اشعار فارسی استفاده کرده است. مؤلف در بیشتر مناطقی که سفر کرده، به آثار «فُرس» آنها توجه ویژه داشته است. علاوه بر این، به حاکمان ایرانی مانند کیکاوس بن کیقباد و شاپور هم اشاراتی داشته است (ابن مجاور، ۱۹۹۶: ۱۳۱-۱۳۲). مقایسه‌ها و اشارات دقیقی که مؤلف تاریخ المستبصر به حاکمان مازندران و دیگر مناطق شرقی داشته، همگی بیانگر تعلق ذهنی او به این مناطق است. اگر ابن مجاور دمشقی مؤلف تاریخ المستبصر بود، احتمالاً به مناطق شام بیشتر اشاره می‌کرد.

سوم، مهم‌ترین شاهدهی که می‌توان براساس آن کتاب تاریخ المستبصر را به ابن مجاور بغدادی نسبت داد، تصریحی است که مؤلف کتاب در متن آن آورده است. مؤلف کتاب نوشته است: «وکتب والدی محمدبن مسعودبن علی بن احمدبن المجاور البغدادی النیشابوری» (همان، ۱۸۱). این اشاره هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که ابن مجاور بغدادی نیشابوری مؤلف تاریخ المستبصر است. وقتی خود مؤلف، پدرش را ابن مجاور بغدادی نیشابوری معرفی کرده است، چگونه می‌توان تاریخ المستبصر را به ابن مجاور دمشقی نسبت داد؟!

چهارم، تاریخ المستبصر رویکرد ادبی دارد. امری که در اشعار فارسی و حکایت‌های ادبی آن - که معمولاً درباره شرق قلمرو اسلامی وجود دارند- تجلی یافته است. همین امر می‌تواند شاهدهی بر درستی انتساب تاریخ المستبصر به ابن مجاور بغدادی باشد. ابن مجاور دمشقی محدث بود؛ بنابراین اگر او این کتاب را نوشته بود، رویکرد حدیثی بر رویکرد ادبی و شاعرانه در تاریخ المستبصر غلبه می‌کرد.

نوآوری نظری ابن مجاور در ادبیات رحله‌نویسی

رحله در اصل به معنی «مرکب» و «جهاز شتر» است و از آنجا که شتر مهم‌ترین وسیله سفر بود، به تدریج به معنای «مسافرت» به کار رفت. از این رو، کلماتی نظیر «رحله»، «ترحال» و «ترحیل» همگی بر انتقال از مکانی به مکان دیگر دلالت دارند (ابن منظور، [بی‌تا]: ۲۷۹/۱۱).
رحله نوعی از ادبیات است که شامل آثار مرتبط با اکتشاف راز و رمز اشیا و ماجراجویی و نیز ثبت ملاحظات مسافران درباره سرزمین‌های بیگانه است (پادشاه، ۲۰۱۳: ۱۴؛ خلیل، ۲۰۰۵: ۶).
ادبیات رحله‌نویسی در دوره اسلامی رشد چشمگیری پیدا کرد. رحله‌نویسانی چون ابن مجاور و ناصر خسرو با انگیزه‌های دینی به سیر و سفر پرداختند. برای مثال، هدف اصلی ناصر خسرو از سفر به مکه، دیدن درختی بود که «بیعة الشجرة» زیر سایه آن انجام شده بود (ناصر خسرو،

۱۹۹۳: ۱۹-۲۰). بنابراین بعد از ظهور اسلام، انگیزه‌های دینی مثل حج از مهم‌ترین انگیزه‌های رحله‌نویسی بود (فهیم، ۱۹۷۸: ۷۹؛ قندیل، ۲۰۰۲: ۱۹). علاوه بر این، فتوحات و چالش‌های جدید برخاسته از آنها از قبیل نحوه اداره قلمرو (حسین، ۱۹۸۳: ۱۰) و همچنین گسترش قلمرو اسلامی که زمینه‌ساز پدید آمدن شبکه‌ای از سازمان‌های ارتباطی مانند دیوان برید شد، عوامل دیگری بودند که زمینه‌ساز رواج رحله‌نویسی شدند (احمد، [بی‌تا]: ۷-۸).

در دوره اسلامی نخستین کسی که در زمینه ادبیات رحله‌نویسی کتاب نوشت، ابوبکر محمد ابن‌عربی بود (۵۴۳ق/ ۱۰۶۳م) که در زمینه طبقه‌بندی کردن رحله‌ها کتاب نوشت (الکیلانی، ۲۰۱۴: ۲۰). با این حال، گویا کتاب او از بین رفته و بدین ترتیب اولین سفرنامه‌ای که به ما رسیده، سفرنامه ناصر خسرو است (همان). قبل از تاریخ المستبصر دو مرحله رحله‌نویسی وجود داشت: مرحله نخست، از ظهور اسلام تا سده پنجم قمری که در واقع اوج رحله‌نویسی بود. در سده چهارم قمری آثار رحله‌نویسی به حدی ممتاز بود که این سده را اوج تفکر جغرافیایی در تمدن اسلامی می‌دانند (الشقران، ۲۰۱۵: ۱۴). مرحله دوم، از سده پنجم تا هفتم قمری که دوران رکود ادبیات رحله‌نویسی به شمار می‌رود (الکیلانی، ۲۰۱۴: ۲۰). این رکود با افول کلی جریان تمدن اسلامی در این دوره بی‌ارتباط نیست؛ اندکی پیش و پس از سقوط بغداد در سال ۶۵۶ق. به دست مغولان، جامعه اسلامی تا مدتی دستخوش ناامنی و به تبع آن رکود علمی و فرهنگی شد. همان‌طور که ابن‌خلدون گفته است، برای کسب علم «چاره‌ای جز مسافرت نیست» (ابن‌خلدون، ۱۹۸۸: ۷۴۵/۱). در نتیجه، رکود علم بر رحله‌نویسی تأثیر منفی گذاشت. ابن‌مجاور با تألیف تاریخ المستبصر در دوره رکود، جان تازه‌ای به ادبیات رحله‌نویسی بخشید.

برای فهم بهتر جایگاه و نوآوری ابن‌مجاور در عرصه رحله‌نویسی، ابتدا باید عناصر ساختاری این‌گونه آثار را دسته‌بندی کرد و سپس با مقایسه کردن محتوا و ساختار تاریخ المستبصر با برخی از این آثار، به بررسی تفاوت‌های رحله ابن‌مجاور پرداخت. رحله‌ها معمولاً ساختار واحدی دارند. نخستین عنصر این ساختار، مقدمه است که عموماً با ستایش خدا و رسولش (ص) آغاز می‌شود. برای مثال، رحله لسان‌الدین ابن‌الخطیب مانند تاریخ المستبصر چنین مقدمه‌ای دارد (ابن‌الخطیب، ۲۰۰۳: ۳۱) دومین و مهم‌ترین عنصر، متن اصلی است که از همه عناصر دیگر طولانی‌تر و شامل مشاهدات رحله‌نویس است. سومین و آخرین عنصر، خاتمه است که معمولاً در آن علاوه بر ستایش خداوند، مدت زمان سفر بیان می‌شود. برای مثال، ابن‌جبیر در پایان رحله خود نوشته که سفرش دو سال و سه ماه و نیم طول کشیده است (ابن‌جبیر، [بی‌تا]: ۲۸۴). رحله‌ها از نظر ساختار تقریباً الگوی واحدی دارند که در آن، مسیر

سفر از نقطه عزیمت تا لحظه بازگشت خط واحدی را دنبال می‌کند. عناصر ساختاری رحله‌ها با زمان‌بندی روایت ارتباط دارند (الشوابکه، ۲۰۰۸: ۲۹۴).

از نظر التزام به عناصر ساختاری رحله‌نویسی، تاریخ المستبصر تفاوت چندانی با آثار قبلی و بعدی ندارد، اما از حیث محتوایی تاریخ المستبصر به دلیل توجه به مبانی نظری، با دیگر آثار رحله‌نویسی تفاوت دارد. برخلاف ابن‌مجاور، ناصرخسرو هیچ چارچوب نظری برای توصیفات خود در نظر نگرفته است. او در تمام سفرش مشاهدات خود را به دقت ثبت کرده و مظاهر تمدنی را درک کرده است؛ به گونه‌ای که گزارش مفصلی درباره تمدن مصر در عصر خلیفه مستنصر بالله فاطمی (۴۲۷-۴۸۷ق) نوشته است (حسن، ۲۰۱۳: ۴۵-۴۶)، اما مثلاً وقتی از جزیره مصری «تنیس» سخن می‌گفت، هیچ اشاره‌ای به دلایل رونق اقتصاد آنجا نکرده و رونق آنجا را با افول شهرهای مجاور مرتبط ندانسته است (ناصرخسرو، ۱۹۹۳: ۹۱-۹۵). این سفرنامه‌نویس بیشتر به امور ظاهری مانند آب و هوا و شکل شهرها توجه کرده است. آنچه‌آنکه درباره منبج^۱ نوشته است: «هوای آنجا عظیم خوش بود» (ناصرخسرو، ۱۳۸۳: ۵). ابن‌بطوطه که در سال ۷۲۵ق. در ۲۲ سالگی آهنگ سفر کرد (ضیف، [بی‌تا]: ۹۵)، مثل ناصرخسرو اشاره‌ای به دلایل خرابی و آبادانی شهرها نکرده است. برای نمونه، ابن‌بطوطه در توضیح علت خرابی کوفه، این امر را ناشی از تجاوزگری «عرب‌های خفاجه» در مجاورت کوفه دانسته است (ابن‌بطوطه، ۱۹۸۷: ۲۲۸)، اما ابن‌مجاور به سبب توجه به مسائل نظری و تهیه چارچوبی برای آن، با این رحله‌نویسان تفاوت دارد.

ارکان بینش نظری ابن‌المجاور

تاریخ المستبصر گزارشی از سفر یک تاجر یا شخصی با علایق تجاری قوی در شبه‌جزیره عربی در اوایل سده سیزدهم میلادی است (Smith, 2009: 1). تاریخ المستبصر کتابی بیش از یک سفرنامه است و موضوعات آن چنان گسترده است که متخصصان سایر علوم انسانی نیز می‌توانند از آن بهره‌افری ببرند (همان). نسخه خطی این کتاب در کتابخانه موزه عراق نگهداری می‌شود و شماره آن ۴۶۳ است (محبوب، ۱۹۹۳: ۳۸۹/۸). تاریخ المستبصر در سال ۱۹۹۶ به تصحیح ممدوح حسن محمد توسط کتابخانه «الثقافة الدینیة» در قاهره چاپ شد. پژوهش حاضر بر مبنای همین تصحیح است.

ابن‌مجاور در مقدمه کتاب درباره «فن تاریخ» صحبت کرده و به نوعی اثر خود را در زمره تاریخ دانسته، اما طبق سنت رحله‌نویسی اولیه اسلامی، ابتدا کتاب را به شکل معرفی مسیرها و

۱. شهر منبج در شمال سوریه امروزی در استان حلب واقع شده است.

مسافت‌ها تنظیم کرده و سپس به سایر مسائل مانند شیوه معیشت، آداب و رسوم اجتماعی، مسائل اقتصادی و غیره پرداخته است. در آداب رحله‌نویسی اسلامی، همواره بر این نکته تأکید می‌شود که رحله‌نویس باید با دیدی عقلانی به امور نگاه کند (الصعیدی، ۱۹۹۶: ۵۳) و درباره آنچه که می‌بیند تأمل کند. ابن مجاور بسیار به این نکته توجه داشته و سعی کرده است پدیده‌ها را با رویکردی متفکرانه بشناساند. علاوه بر این، اماکنی که ابن مجاور علاقه بیشتری به آنها داشته -مانند ساختمان‌های تاریخی یا استحکامات دفاعی- به شکل مبسوط‌تری توصیف شده‌اند. اصولاً نخستین اساس در رحله‌نویسی، ارائه توصیفات عینی و مبتنی بر مشاهده است؛ به همین دلیل بیشتر رحله‌نویسان از جمله ابن مجاور، در مقدمه‌های آثارشان به این نکته اشاره کرده‌اند که آنان آنچه دیده‌اند، روایت می‌کنند (نصار، ۱۹۹۱: ۶۹). بر این اساس، در تاریخ المستبصر یازده شهر بزرگ و نیز تعدادی از قلعه‌ها و جزیره سقطری توصیف و سپس در قالب نقشه ترسیم شده‌اند. این نقشه‌ها به اشکال هندسی ساده ترسیم شده‌اند. سبک آنها مشابه سبک مکتب بلخی در ترسیم آثار جغرافیایی است. تاریخ المستبصر به عنوان منبعی درباره توپوگرافی تاریخی شبه‌جزیره عربی و به‌ویژه مناطق مسکونی جنوبی آن، پس از کتاب *صفه جزيرة العرب* اثر حسن بن احمد بن یعقوب همدانی اهمیت فراوانی دارد (Smith, 2009: 1).

ابن مجاور بر موضوعاتی تمرکز می‌کرد که به ندرت در سایر منابع قرون میانه به آنها توجه شده است. او علاقه بسیاری به امور عجیب و غریب داشت. بیشتر این احساس را به مخاطب می‌دهد که اطلاعات کتابش را خیلی جدی نگرفته است. با این حال، اثر او یکی از ارزشمندترین منابع درباره نام مکان‌ها، تجارت، اقتصاد دوره میانه یمن و مناطق مجاور است (Kruk, 2014: 316).

علاوه بر جنبه‌های ارزشمند تاریخی، اقتصادی، اجتماعی، جغرافیایی و فرهنگی، یکی از ویژگی‌های این کتاب -که مورد غفلت واقع شده- چارچوب نظری مؤلف آن است. نویسنده به چارچوب نظری اثرش اشاره‌ای نکرده، اما تعمق در *تاریخ المستبصر* نشان می‌دهد که این کتاب از شالوده نظری منسجم و مستحکمی برخوردار است. البته یادآوری این نکته خالی از لطف نیست که در دوره نگارش کتاب، معرفی چارچوب نظری آثار توسط مؤلفان به شکلی که اکنون مرسوم است، مرسوم نبوده است.

ابن مجاور به صراحت نظریه خود را معرفی نکرده است. با این حال، با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک قصدگرا می‌توان از لابه‌لای کتاب به بینش نظری او پی برد. نظریه ابن مجاور درباره شکل‌گیری، افول و انتقال کانون‌های تجاری دو رکن اساسی دارد: «نحوه شکل‌گیری» و «عوامل افول و رکود». در مبحث قصدی‌گرایی دو تقسیم‌بندی وجود دارد که می‌تواند به فهم نظریه

ابن مجاور کمک کند: قصد روان‌شناختی و قصد زبان‌شناختی. قصد روان‌شناختی، مجموعه‌ای از تصورات آگاهانه و ناآگاهانه مؤلف نسبت به موضوع یا واژه‌ای خاص است. قصد زبان‌شناختی نیز به معنای جهت‌گیری ذهن به سوی معنایی از اثر است که به واسطه توجه آگاهانه مؤلف تعیین پیدا کرده است؛ همان معنایی که مؤلف درصدد انتقال آن به مخاطبان است (عابدی سرآسیا و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۷۱). ابن مجاور با تشریح دلایل رونق و افول شهرها، مخاطبان را به سوی ارکان نظریه‌اش هدایت می‌کند. او برای انجام این کار، از تکنیک هرمنوتیکی انتقال پدیده‌های ظاهری به خواننده استفاده کرده که در رحله‌نویسی و سایر متون رایج است. مؤلف هنگام بهره‌گیری از این تکنیک برای توصیف پدیده‌های واقعی، از تعبیری مانند «انگار آنجا بودی» استفاده کرده است (ریکور، ۲۰۰۶: ۶۹). مؤلف تاریخ المستبصر دقیقاً از همین تکنیک استفاده کرده و در مقدمه کتابش با اشاره به شهرها و پدیده‌های طبیعی، تصریح کرده است که این پدیده‌ها را چنان دقیق توصیف می‌کند که مخاطب انگار آنها را با چشم خودش می‌بیند؛ به همین دلیل مطالعه این کتاب باعث می‌شود که یک خط سیر هدفمند در ذهن خواننده شکل گیرد. او این خط هدفمند را در سرتاسر کتاب ادامه داده است؛ به‌طوری که از آغاز کتاب به تدریج ابتدا رکن اول نظریه‌اش، یعنی چگونگی شکل‌گیری شهرها را ارائه کرده است. سپس در ادامه، عوامل رکود و افول مراکز شهری را مورد بررسی قرار داده است. خواننده با مطالعه این کتاب، تصویر منسجمی از آبادانی و ویرانی شهرها به دست می‌آورد.

ابن مجاور ضمن طرح پرسش‌های ساده، به موضوعات اصلی در بررسی جغرافیای تاریخی شهری پرداخته است. او در این تحقیق به تمام جوانب اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و حتی روان‌شناختی توجه کرده و به شکل هوشمندانه‌ای از میراث جغرافیایی پیشینیان استفاده کرده است. با این حال، تأکید و توجه او به برخی از جنبه‌های کمتر شناخته شده ویژگی‌های اجتماعی نشان می‌دهد که او درصدد ارائه شیوه‌ای نوین در پرداختن به جغرافیای شهری و تاریخی بوده است (وثوقی، ۱۳۸۹: ۱۳).

نظریه ابن مجاور درباره جابه‌جایی کانون‌های تجاری دارای دو رکن است. نخستین رکن آن، نحوه شکل‌گیری شهرها و مراکز تجاری، به‌خصوص مراکز ساحلی است؛ و رکن دوم ناظر به نحوه افول شهرهاست.

نکته قابل توجه درباره رویکرد نظری ابن مجاور آن است که این دو رکن در سراسر کتاب به‌طور پیوسته قابل مشاهده‌اند. نحوه ارائه مطالب در تاریخ المستبصر به گونه‌ای است که با خواندن آن از آغاز تا پایان، می‌توان مصادیق نظریه مؤلف را در ذهن مجسم کرد. نظریه ابن مجاور دارای پویایی و استمرار است؛ بدین معنا که مؤلف با صراحت می‌گوید هنگامی که

شهر معینی نابود شد، شهر دیگری شکوفا شد. درواقع، مهم‌ترین مشخصه نظریه ابن‌مجاور همین نکته است.

چگونگی شکل‌گیری شهرها

مهم‌ترین ویژگی متمایزکننده اثر ابن‌مجاور از سایر آثار جغرافیایی و رحله‌نویسی، توجه نظام‌مند او به روند «شکل‌گیری و علل و عوامل افول شهرها» است. درواقع، او بررسی جامعی از شهرها به عمل آورده و سپس به این نتیجه رسیده که «خراب شدن» یک شهر به «آباد شدن» دیگری منجر خواهد شد. به نظر می‌رسد این نظریه برای نخستین بار توسط ابن‌مجاور مطرح شده است. ابن‌مجاور قبل از استنتاج، به بررسی جامعی درباره شهرهای گوناگون پرداخته است. او پیش از بررسی جغرافیای تاریخی شهرها و مشخصات کنونی آنها، به مسئله بنای اولیه پرداخته، سپس با بررسی روند رشد و شکوفایی آن، در نهایت به عوامل رکود و انحطاط شهرها اشاره کرده است. برای نمونه، او به بنای اولیه شهرهایی مانند طائف، جده و عدن اشاره کرده و از عناوین «بناء الطائف»، «بناء جده» و غیره استفاده کرده است.

در گزارش ابن‌مجاور درباره چگونگی شکل‌گیری جده، به مفاهیمی مانند مهاجرت تجار و به‌طور کلی انتقال سرمایه مادی و انسانی، توجه ویژه‌ای شده است. توجه به چگونگی شکل‌گیری و شکوفایی شهرها، در بیشتر بخش‌های کتاب که به «ساخت» شهرها مربوط می‌شود، وجود دارد. از دیدگاه ابن‌مجاور، در به وجود آمدن مراکز شهری، بین حاکمیت سیاسی و بازرگانان ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ به‌طوری که او برای شناسایی زمان احداث شهرها به دوران حکمرانی حاکمان و امیران -نه به سال‌ها- اشاره کرده است. آنچه‌ان‌که در شرح روایت احداث «الشرف» تصریح کرده که در دوره «دولت امام ابوموسی محمد الامین بالله» تأسیس شده است (ابن‌المجاور، ۱۹۹۶: ۲۳۳). یا اینکه در جایی دیگر نوشته است با زوال دولت فراعنه، «مکان» عدن هم ویران شد (همان، ۱۳۴).

نکته مهم دیگر در نظریه ابن‌مجاور درباره شکل‌گیری مراکز شهری، این است که به عقیده این رحله‌نویس «آباد شدن» یک شهر پس از «خراب شدن» یک شهر دیگر صورت می‌گیرد. ابن‌مجاور درباره شکل‌گیری شهر صعده تصریح کرده که «این صعده» پس از خراب شدن صعده قدیم تأسیس شده است. او در اینجا نیز علاوه بر اشاره به چارچوب نظری درباره فرایند شکل‌گیری شهر صعده،^۱ به نقش تجار در احداث شهر و رونق آن اشاره کرده است. ماجرای بنای اولیه شهر صعده، از احداث مسجد آن توسط یک تاجر شروع شد. با بنای این مسجد،

۱. شهر صعده در شمال یمن واقع شده است.

مردم گرداگرد آن زیاد شدند و منازل و بازارهایی ایجاد کردند (همان). در اینجا نیز می‌بینیم که نقش سرمایه انسانی قابل توجه است. چنین امری در فرایند شکل‌گیری سایر شهرهای مهم مانند جده نیز به‌طور مبسوط‌تری مورد توجه قرار گرفته است.

در نظریه ابن‌مجاور، دو مفهوم مهاجرت و انتقال سرمایه انسانی از شهر ویران شده به شهر جدید، بسیار مهم‌اند؛ زیرا با رکود یک شهر، سرمایه‌های مادی و انسانی آن به یک منطقه دیگری منتقل می‌شود. یک بازرگان حاضر نیست سرمایه خود را در جایی نگه دارد که به دلایل متعدد در معرض خطر قرار می‌گیرد؛ به همین دلیل به محض متزلزل شدن امنیت یک منطقه، بازرگانان آنجا به فکر جابه‌جایی سرمایه خود می‌افتند. ابن‌مجاور به‌طور هوشمندانه این نکته را در جابه‌جایی کانون‌های تجاری و رکود و افول شهرها، به‌ویژه شهرهای ساحلی مورد توجه قرار داده و نقش تجار در رونق شهرهایی همچون جده، عدن و چند شهر دیگر را بررسی کرده است. همان‌گونه که در جدول شماره یک ملاحظه می‌شود، رونق و شکوفایی شهر «المزدویه المره»^۱ به سبب ناامنی در حبشه بوده است. این حالت دوری خرابی-مهاجرت-آبادانی چند بار تکرار می‌شود. برای مثال، همین شهر المزدویه المره ابتدا یک شهر «عظیم» بود، اما پس از مدتی «خراب» شد. ایرانیان اهل سیراف به آنجا مهاجرت کردند و دوباره به آنجا رونق بخشیدند (همان، ۱۱۵)؛ سپس بار دیگر المزدویه المره خراب شد. البته این بار تجار حبشه در اثر وقوع ناامنی شدید در سرزمین‌شان به المزدویه المره مهاجرت کرده بودند و بار دیگر آنجا را شکوفا کردند.

جدول شماره ۱

نام شهر	تأثیر مهاجرت در تأسیس و رونق آن شهر
طائف	مردی به نام تقیف به محلی که بعدها به نام طائف شناخته شد، مهاجرت کرد و شهر طائف را بنیان نهاد.
زبیده	محمدبن زیاد حاکم خلیفه امین عباسی بر یمن، لشکری از عراق آورد و برای اسکان سپاهیان، شهر زبیده را احداث کرد.
جده	مهاجرت ایرانیان در پی اسلام آوردن سلمان فارسی به جده و نیز مهاجرت اهل سیراف به این شهر پس از خراب شدن شهر سیراف.
عدن	مهاجرت اهالی کومور (القمر) به عدن
المزدویه المره	مهاجرت مردم حبشه به المزدویه المره در پی کشتار مردم آنجا توسط حاکم
شهر حسنه	الاهواب ابوالقاسم الرامثت بن شیرویه بن الحسن بن جعفر فارسی در سال ۵۳۲ از هند به حج رفت و در این میان شهر حسنه را تأسیس کرد.

۱. موقعیت این شهر به دقت قابل تشخیص نیست و امروزه شهری به نام المزدویه المره وجود ندارد، اما از ترتیب سفر ابن‌مجاور می‌توان حدس زد که این شهر در ساحل غربی یمن واقع بوده است.

ابن‌مجاور در شرح چرایی رونق بازرگانی جده، چند روایت آورده که در آنها بر «جابه‌جایی و انتقال بازرگانان به جده» تأکید کرده است. اینجا نیز ابن‌مجاور در بررسی یکی از مصادیق نظریه خود (شکوفایی جده)، با ارائه توصیفات دقیق درباره علل شکوفایی این شهر، از تکنیک «انگار آنجا بودی» استفاده کرده است. توصیفات ابن‌مجاور درباره چگونگی شکوفایی جده چنان دقیق است که به گفته وی، گویی مخاطب با چشمان خود روند رونق گرفتن جده را مشاهده می‌کند. مطرح کردن روایت‌های متعدد و سپس نقد آنها، در چارچوب همین توصیفات است. در یکی از روایت‌ها آمده است: «هنگامی که سیراف خراب شد، اهل سیراف به دیگر سواحل دریا منتقل شدند. قومی از آنان [به جده] رسیدند. اینان دو گروه بودند: یکی از آنان سیار نام داشت و دومی میاس. آنان ساکن جده شدند و دور تا دور آن دیواری از گچ و سنگ بنا کردند» (همان، ۵۶).

ابن‌مجاور در این روایت، علاوه بر بیان نقش ورود سرمایه جدید به جده در رونق آن، بر پیوستگی و ارتباط شکوفایی جده با «خراب شدن سیراف» تأکید کرده است. این امر در چندین جای کتاب و درباره خرابی و آبادانی چندین شهر تکرار شده است؛ به همین دلیل می‌توان گفت دو مفهوم «خرابی» و «آبادی» از اجزای مهم نظریه ابن‌مجاور است.

اشاره ابن‌مجاور به نقش خراب شدن یک مرکز تجاری در رونق یک مرکز دیگر، به هیچ‌وجه گذرا و مختصر نیست. شاید اگر این مسئله فقط در یک جای کتاب بیان شده بود، می‌شد ادعا کرد که ابن‌مجاور به دنبال ارائه یک بینش نظری نبوده است. حال آنکه این مسئله در امتداد کتاب چندین بار به صراحت تکرار شده است. او به این مسئله اشاره کرده است که مثلاً آباد شدن عدن «تنها پس از» خراب شدن دو شهر «ابین» و «هرم»^۱ و انتقال تجار آنها به عدن صورت گرفته بود. طبق معمول، ابن‌مجاور درباره تأسیس شهر عدن نیز چند روایت آورده است. با این حال، یک روایت را بر دیگر روایت‌ها ترجیح می‌دهد. او در این باره نوشته است: «صحیح‌تر آن است که [عدن] تنها پس از خراب شدن ابین و هرم آباد شد و تجار از این دو شهر مهاجرت کرده و در قلعات و مقدشوه ساکن شدند. در نتیجه این سه شهر در آن زمان آباد شدند» (همان، ۱۴۸).

در هرمنوتیک به خصوص نوع قصدگرایی آن، زبان نوشتاری و دلالت‌های آن اهمیت زیادی دارند. شلایرماخر بنیان‌گذار دانش هرمنوتیک، ضمن تأکید بر وجود معانی نهایی در متن، نشان داد که جایگاه اصلی هرمنوتیک با زبان و به خصوص زبان نوشتاری ارتباط تنگاتنگی دارد (قنبری، ۱۳۷۷: ۱۹۱). دلالت‌های زبانی برای کشف نظریه ابن‌مجاور نیز اهمیت

۱. نام دو منطقه در یمن.

خاصی دارند. ابن مجاور از عبارت‌ها و واژه‌هایی استفاده کرده است که با تأویل آنها می‌توان نظریه وی را مشخص کرد. به کارگیری اسلوب «حصر» از جمله این عبارت‌هاست. روایت ابن مجاور درباره آبادی عدن از چند جهت حائز اهمیت است. نخست آنکه او از اسلوب «حصر» در زبان عربی استفاده و تصریح کرده است که شکوفایی عدن «تنها پس از» خراب شدن ابین و هرم صورت گرفت. یکی از کاربردهای اسلوب حصر در عربی، تأکید بر گزاره‌ای مشخص است. دوم، خراب شدن ابین و هرم و انتقال تجار آنها، باعث شکوفا شدن دیگر شهرها از جمله عدن شد. این تأکید و تکرار در تاریخ المستبصر، نمی‌تواند بدون داشتن یک چارچوب نظری صورت گرفته باشد.

براساس نظریه ابن مجاور، معمولاً مهاجرانی که از شهرهای خراب شده به شهر جدید می‌آیند، باعث رونق و آبادانی آن می‌شوند. گاهی ابن مجاور دو مفهوم خرابی و آبادی را در یک شهر آورده است؛ بدین معنا که یک شهر در دورانی خراب شده، اما پس از ورود مهاجران از یک شهر دیگر، این شهر آباد شده است. او در تشریح ساخته شدن شهر مزدویه المره در یمن، چنین روایتی آورده است. ابن مجاور تصریح کرده است که شهر مزدویه المره «یک شهر بزرگی بود. هنگامی که خراب شد، فارس‌های اهل سیراف آن را بنا کردند» (همان، ۱۱۵). البته ناگفته نماند که بیشتر مهاجران مورد نظر ابن مجاور صاحبان سرمایه‌های مادی و انسانی بوده‌اند.

ویرانی، مقدمه آبادی

در تاریخ المستبصر مفهوم خراب شدن در ارتباط با آباد شدن معنا می‌یابد و با آن ارتباط تنگاتنگی دارد. هنگامی که یک مرکز تجاری دچار افول می‌شد، تاجران و سرمایه‌داران آن به یک مرکز یا منطقه دیگر منتقل می‌شدند. مؤلف تاریخ المستبصر در تلاش برای فهم علل و عوامل رونق و رکود مراکز تجاری، تحولات اجتماعی به خصوص جابه‌جایی جمعیت‌ها را مورد تأکید قرار داده و در بسیاری موارد جابه‌جایی جمعیت‌های انسانی و سرمایه‌ها را علت اصلی افول و رکود شهرها دانسته است. در واقع، مفهوم «مهاجرت» در علت‌یابی افول شهرهای مهم به خصوص شهرهای بندری جایگاه والایی دارد. او جابه‌جایی‌های انسانی را عامل بسیاری از تحولات اقتصادی دانسته و بر همین اساس الگو و نظریه‌ای روشمند در مطالعات جغرافیای تاریخی ارائه کرده است. درباره رکود شهرها از عناوینی همچون «خراب جده»، «خراب عدن»، «ذکر خراب صعده القدیمه» و «ذکر خراب ظفار» نام برده است. ذیل این عناوین، عوامل رکود و افول شهرها مورد مطالعه قرار گرفته است.

درواقع، از دیدگاه ابن‌مجاور خراب شدن یک شهر مقدمهٔ آبادی یک شهر دیگر است؛ زیرا پس از افول یک منطقهٔ تجاری، سرمایه‌های انسانی و مادی آنجا به منطقهٔ دیگری منتقل خواهند شد. برای مثال، ابن‌مجاور تصریح کرده است «هنگامی که صعده قدیم خراب شد» و اهالی آن دچار محنت شدند، فردی به نام یحیی الهادی بن الحسین به صعده جدید آمد و به کمک یک تاجر مسجد ساخت. یحیی در این مسجد سکونت کرد و مردم زیادی همراه با او به این شهر جدید آمدند. همین مردم شهری احداث کردند که در آن بازارها، منازل و املاک فراوان وجود دارد (همان، ۲۳۴).

او برای علت‌یابی و نشان دادن الگوی ثابت عوامل رونق و افول شهرها، هوشمندانه دو عبارت خرابی و آبادی در دو شهر متفاوت را کنار هم قرار داده و نشان می‌دهد که رونق یک شهر با خراب شدن یک شهر دیگر، ارتباط معنادار و هوشمندانه دارد. او تلاش کرده برای فهم تغییرات اجتماعی و تحولات شهری الگویی ساده در عین حال کاربردی ارائه دهد که پدیده‌های اجتماعی را در روند شکل‌گیری و افول شهرها مورد توجه قرار می‌دهد. به همین دلیل می‌توان رویکرد او در بررسی جغرافیایی تاریخی و شهری را روشمند دانست. زیرا او برای آبادی یا خرابی اغلب شهرها الگویی مشخص ارائه داده است.

جدول شماره دو

شهر خراب شده	←	شهر آباد شده
صعده قدیم	←	صعده جدید
حبشه	←	المزدویه المره
سیراف	←	جده
ابین و هرم	←	عدن، قلهاث و مقدشو
ریسوت	←	صحار
صحار	←	البین و هرمز
البین و هرمز	←	عدن

همان‌طور که در جدول شماره دو ملاحظه می‌شود، در این الگو هر شهری که رو به ویرانی و افول گذاشت، سرمایه‌های مادی و انسانی آن به شهر دیگری منتقل شد. این مهاجرت رونق و آبادی را برای شهر جدید به ارمغان می‌آورد. این چرخه تکراری در زمینه چگونگی آباد شدن و سپس خراب شدن شهر جده، در تاریخ المستبصر از جهت بینش نظری قابل توجه است.

همه روایت‌هایی که ابن‌مجاور درباره خراب شدن جده آورده، بر مفهوم انتقال سرمایه‌های مادی و انسانی از آنجا تأکید می‌کنند. در تاریخ المستبصر دو روایت درباره خرابی جده مطرح شده است. روایت نخست بدین‌گونه است که امیر مکه از شیخ‌التجار جده یک محموله آهن درخواست کرد. یکی از غلامان شیخ‌التجار از روی ناآگاهی به جای آهن، برای امیر مکه محموله طلا ارسال کرد. امیر مکه بار دیگر فرستاده‌ای به نزد شیخ‌التجار فرستاد و از او خواست محموله دیگری مانند محموله قبلی ارسال کند. هنگامی که شیخ‌التجار متوجه ماجرا شد، از بیم تصرف اموالش توسط امیر، سرمایه‌های خود را جمع و از طریق دریا مهاجرت کرد. روایت دوم نیز از هجوم عرب‌ها به جده و محاصره آن خبر می‌دهد. در پی شدید شدن این محاصره، صاحبان سرمایه از طریق دریا جده را ترک کردند (همان، ۵۸-۵۹). در این دو روایت آشکارا بر مهاجرت سرمایه‌داران به دلیل خراب شدن جده تأکید شده است.

«خرابی» و «آبادی» دو مفهوم کلیدی تاریخ المستبصر است. محتوای کلی کتاب بر همین دو مفهوم استوار است و در چندین جا او به صراحت به پیوند این دو مفهوم با یکدیگر اشاره کرده است. قصد ابن‌مجاور از به کارگیری پیوسته این دو مفهوم چه بود؟ دلالت‌های زبانی نشان می‌دهد که قصد مؤلف ارائه یک بینش نظری بوده است.

ابن‌مجاور پس از بررسی دلایل خرابی و آبادی شهرها و مراکز تجاری گوناگون، عبارت بسیار معناداری را بیان کرده و نوشته است: «هنگامی که ریسوت خراب شد، صحار آباد شد. صحار خراب شد، البین و هرمز احداث شدند. البین و هرمز خراب شدند، عدن ساخته شد» (همان، ۳۱۷). گویاترین و مهم‌ترین جمله در توضیح نظریه ابن‌مجاور، همین عبارت است. او به شکلی هوشمندانه، خراب و آباد شدن چند شهر را کنار هم قرار داده تا مفهوم پیوستگی و ارتباط این دو مفهوم را تبیین کند. از منظر تأویلی، توالی خرابی و آبادانی شهرها در این عبارت، به وضوح می‌تواند دلالت‌های نظری داشته باشد. همچنین تکرار واژه «هنگامی» در این عبارت، از ارتباط مفاهیم خرابی و آبادانی شهرها، قوانین عام می‌سازد؛ قوانینی که می‌توانند جابه‌جایی کانون‌های تجاری را توضیح دهند. البته این واژه در ترجمه فارسی یک بار در این جمله آمده است، اما در متن اصلی عربی می‌توان تکرار واژه «هنگامی» را ملاحظه کرد. در واقع،

منظور ابن‌مجاور این است که هنگامی که ریسوت خراب شد، صحار آباد شد و هنگامی که صحار خراب شد، البین و هرمز آباد شدند و هنگامی که البین و هرمز خراب شدند، عدن آباد شد. این توالی را می‌توان در دو جدول مزبور ملاحظه کرد.

نتیجه‌گیری

تاریخ المستبصر علاوه بر ارزش جغرافیایی، فرهنگی و تاریخی، از حیث نظری نیز بسیار ارزشمند است. در این پژوهش، سعی شد تا یک جنبه مغفول تاریخ المستبصر، یعنی چارچوب نظری آن در واکاوی نحوه و الگوی انتقال کانون‌های تجاری بررسی شود.

ابن‌مجاور در تاریخ المستبصر ضمن ارائه توصیفی جامع و کامل از برخی شهرهای شبه‌جزیره عربی، یک چارچوب نظری منسجم به کار برده است. این چارچوب که می‌توان آن را نظریه چگونگی جابه‌جایی کانون‌های تجاری دانست، بر دو اصل استوار است. اصل نخست ناظر به چگونگی رونق و شکوفایی شهرهای تجاری، به‌خصوص شهرهای ساحلی است. از منظر ابن‌مجاور، در شکل‌گیری و رونق کانون‌های تجاری جدیدالتأسیس چند عامل نقش محوری دارد. مهاجرت سرمایه‌های مادی و انسانی و همچنین وجود امنیت اجتماعی از عوامل مهم به وجود آمدن کانون‌های تجاری می‌باشند.

اصل دوم که ارتباط تنگاتنگی با اصل نخست دارد، به عوامل رکود و ویرانی کانون‌های تجاری می‌پردازد. رکود شهرها نیز عوامل مشترکی دارد. از دیدگاه ابن‌مجاور، متزلزل شدن امنیت اجتماعی زمینه‌ساز مهاجرت سرمایه‌های مادی و انسانی می‌شود. با خروج سرمایه از یک شهر، این شهر به تدریج رو به افول می‌گذارد. نکته جالب اینکه همین افول و رکود، خود مقدمه‌ای برای شکوفا شدن یک کانون دیگر می‌شود.

ابن‌مجاور کل کتابش را بر همین دو اصل استوار کرده و یک خط سیر منسجم درباره تأسیس و سپس خراب شدن شهرها ارائه کرده است. به‌طور خلاصه می‌توان نظریه ابن‌مجاور را بدین شکل بیان کرد: زمانی که یک شهر به‌خصوص شهر بندری رو به افول می‌گذارد، افول آن به رونق شهر دیگری کمک می‌کند. در متن کتاب به صراحت اشاره شده که خرابی یک شهر به رونق شهر دیگری کمک کرده است. پیوند عوامل رکود و رونق شهرها، نظریه ابن‌مجاور را تبیین می‌کند.

منابع و مأخذ

- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۹۸۷م)، *رحله ابن بطوطه*، تصحيح محمد عبدالمنعم العريان، بيروت: دار احياء العلوم.
- ابن تغري بردی، يوسف [بی تا]، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ج ۸، مصر: دار الکتب.
- ابن الخطيب، لسان الدين (۲۰۰۳م)، *خطرة اللطيف رحلات فی المغرب و الاندلس*، تحقيق احمد مختار العبادي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۹۸۸م)، *تاريخ ابن خلدون*، تحقيق خليل شحاده، ج ۱، بيروت: دار الفكر.
- ابن جبیر، محمد بن احمد [بی تا]، *رحله ابن جبیر*، بيروت: دار الهلال.
- ابن مجاور (۱۹۹۶م)، *تاريخ المستبصر*، تحقيق ممدوح حسن محمد، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم [بی تا]، *لسان العرب*، ج ۱۱، بيروت: دار صادر.
- احمد، رمضان احمد [بی تا]، *الرحلة و الرحالة المسلمون*، جده: دار البيان العربي.
- پادشاه، حافظ محمد (۲۰۱۳م)، «الحجاز فی ادب الرحلة العربي»، رساله دکتری، دانشگاه ملی زبان های جدید اسلام آباد.
- حامد ابوزید، نصر (۲۰۰۵م)، *اشکالیات القراءة و آلیاة التأویل*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ج ۷.
- حسن، زکی محمد (۲۰۱۳م)، *الرحال المسلمون فی العصور الوسطی*، قاهره: مؤسسة هنداوی للتعليم و الثقافة.
- حسین، حسینی محمود (۱۹۸۳م)، *ادب الرحلة عند العرب*، بيروت: دار الاندلس، ج ۲.
- الحسيني، جعفر (۱۹۵۷م)، «تاريخ المستبصر»، *مجلة المجمع العلمي العربي*، ج ۳۲، دمشق، مجمع اللغة العربية، صص ۳۸۳-۳۸۵.
- حنبلی، عبدالحی بن احمد بن محمد ابن العماد (۱۹۸۶م)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تحقيق محمود الأرنؤوط، ج ۷، دمشق: دار ابن کثیر.
- خلیل، عمادالدين (۲۰۰۵م)، *من ادب الرحلات*، [بی جا]: دار ابن کثیر.
- ریکور، بول (۲۰۰۶م) *نظریة التأویل*، ترجمه سعید الغانمی، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ج ۲.
- زرکلی، خیرالدين بن محمود (۲۰۰۲م)، *الأعلام*، ج ۴، ۸، بيروت: دار العلم للملايين، چاپ ۱۵.
- السيد احمد، معتصم (۲۰۰۹م)، *الهرمنيوطيقا فی الواقع الاسلامی*، بيروت: دار الهادي.
- الشقران، نهله (۲۰۱۵م)، *خطاب ادب الرحلات فی القرن الرابع الهجري*، اردن: الآن.
- الشوابكه، نوال عبدالرحمن (۲۰۰۸م)، *ادب الرحلات الاندلسيه و المغربيه*، عمان: دار المأمون للنشر و التوزيع.
- الصعیدی، عبدالحکم عبداللطيف (۱۹۹۶م)، *الرحله فی الاسلام*، قاهره: مكتبة الدار العربيه للكتاب.

- ضیف، شوقی [بی تا]، *الرحلات*، قاهره: دارالمعارف، چ ۴.
- عابدی سرآسیا، علیرضا، محمدصادق علمی سولا و محمدکاظم علمی سولا (پاییز و زمستان ۱۳۸۹ش)، «بررسی امکان دسترسی به نیت مؤلف»، *مجله مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام*، سال چهل و دوم، شماره پیاپی ۸۵/۲، صص ۱۶۹-۱۹۴.
- عیسی، عامر [بی تا]، «ابن المجاور (یوسف بن یعقوب)»، *الموسوعة العربیه*، ج ۱۷، دمشق: هیئة الموسوعة العربیه.
- فهیم، حسین محمد (۱۹۸۹م)، *ادب الرحلات*، کویت: المجلس الوطنی للثقافة و الفنون و الآداب.
- قنبری، آیت (بهار ۱۳۸۱ش)، «هرمنوتیک»، *فصلنامه علمی-پژوهشی علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)*، شماره ۱۷، صص ۲۷۷-۲۹۴.
- قنبدیل، فؤاد (۲۰۰۲م)، *ادب الرحله فی التراث العربی*، قاهره: مکتبه الدار العربیه للکتاب، چ ۲.
- قنبری، آیت (پاییز ۱۳۷۷ش)، «یادداشتی درباره هنوتیک و انواع آن»، *فصلنامه علمی-پژوهشی علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)*، شماره ۲، صص ۱۸۴-۲۰۷.
- الکیلانی، جمال الدین فالح (۲۰۱۴م)، *الرحلات و الرحالة فی التاريخ الاسلامی*، قاهره: دار الزنبقه.
- محجوب، فاطمه (۱۹۹۳)، *الموسوعة الذهبیه للعلوم الاسلامیه*، ج ۸، قاهره: دار الغد العربی.
- مصطفی، عادل (۲۰۱۸م)، *فهم الفهم، پادشاهی متحد: مؤسسه هنداوای سی آی سی*.
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۹۹۳م)، *سفرنامه ناصر خسرو علوی*، ترجمه یحیی الخشاب، قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب، چ ۲.
- (۱۳۸۳ش)، *سفرنامه ناصر خسرو*، تهیه و تنظیم اینی کاظمی، نشر الکترونیکی کتابخانه تاریخ ما.
- ناصر، عماره (۲۰۰۷م)، *اللغة و التأویل، بیروت، دار الفارابی*.
- نصار، حسین (۱۹۹۱م)، *ادبیات ادب الرحله*، جیزه مصر: الشركة المصریة العالمیه للنشر.
- وثوقی، محمدباقر (۱۳۸۹ش)، *علل و عوامل جابجایی کانون های تجاری در خلیج فارس*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

- Kruk, Remke(2010), "A Traveller in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujawir's Tarikh al-Mustabsir", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 2, (316): 317.
- Mackintosh-Smith (2009), "Tim", *Review Article: Ibn al-Mujawir*, The British-Yemeni Society.
- <http://al-bab.com/albab-orig/albab/bys/articles/mackintoshsmith10.htm>. May 25, 2018.

List of sources with English handwriting

- ‘Amer ‘Ēsā, Ibn al-Mojāver (Yusef b. Ya’qūb), *al-Mosū’a al-‘Arabīya*.
- ‘Abedī Sar Āsīā and Others (Fall & Winter 1389 Š.), “Barrasī-e Emkân-e Dastresī be Nīyāt-e Moalef,” *Majala Moṭāleāt-e Eslāmī: Falsafa va Kalām*, No. 85/2, pp. 169-194. [In Persian]
- Aḥmad, Ramazān Aḥmad, *al-Rihla va al-Raḥāla al-Moslimūm*, Jeda: Dār al-Bayān al-‘Arabī.
- Fahīm, Hossein Moḥammad (1978), *Ādab al-Raḥālāt*, Kuwait: al-Majlis al-Vaṭanī liṭṭaqāfa va al-fonūn va al-Ādab.
- Ḥāmid Abu Zayd, Naṣr (2005), *Eskālāt al-Qorā va Ālāt al-Tavīl*, Al-Dār al-Beyzā, al-Markaz al-ṭaqāfī al-‘Arabī.
- Al-Ḥanbalī, ‘Abd al-Ḥai b. Aḥmad b. Moḥammad b. al-‘Emād (1986), *Šaḍarāt al-Dahab fi Akḅār mn Dahab*, edited by Mahmūd al-Arnāoūt, Vol. 7, Damascus: Dār Ibn Kaṭīr.
- Ḥossein, Ḥosseinī Mahmod (1983), *Adab al-Raḥla*, ‘Enda al-‘Arab, Beirut: Dār al-Andolus.
- Al-Hosseinī, Jafar (1957), “Tārīḳ al-Mostabsir,” *Damišq*, al-Majma’ al-‘Elmī al-‘Arabī, pp. 32, 383-385.
- Ibn Baṭūṭa (1987), *Rahla Ibn Baṭūṭa*, edited by Moḥammad ‘Abd al-Mon’em al-Oryān, Beirut: Dār al-Eḥyā al-‘Olūm.
- Ibn Jobair, Moḥammad b. Aḥmad, *Rihla Ibn Jobair*, Beirut: Dāt al-Hilāl.
- Ibn Ḳaldūn, ‘Abd al-Raḥmān b. Moḥammad (988), *Tārīḳ-e Ibn Ḳaldūn*, Vol. 1, edited by Ḳalīl Šaḥāda, Beirut: Dāt al-Fikr.
- Ibn al-Ḳaṭīb, Lisān ak-Dīn (2003), *ḳattat al-Ṭayf Raḥalātti al-Mḡrib va al-Andolus*, edited by Aḥmad al-Morād al-Ebādī, Beirut: al-Moasesa al-‘Arabīa lilderāsāt va al-Našr.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-dīn Moḥammad b. Mokarram, *Lisān al-‘Arab*, Vo. 11, Beirut: Dār Šāder.
- Ibn Mojāver (1996), *Tārīḳ al-Mostabšer*, edited by Mamdo’e Ḥasan Moḥammad, Cairo: Maktaba al-Ṭaqāfa al-Dīnīa.
- Ibn Taḡrī Bardī, Yūsof, *al-Nojūm al-Zāhara fi Molūka Mšr va al-Qāhara*, Dār al-Kotob.
- Ḳalīl, ‘Emād al-Dīn (2005), *MinAdab al-Raḥlāt*, Dār al-Kaṭīr. Pādišāh, Ḥāfiz Moḥammad (2013), *al-Hijāz fi Adab al-Rihla al-‘Arabī*, PhD. Thesis, Islamabad: *National University of Modern Languages, Arabic Language Department*.
- Al-Ḳīlānī, Jamāl al-Dīn Fāliḥ (2014), *Al-Raḥālāt va al-Raḥāla fi al-Tarīḳ al-Eslāmī*, Cairo: Dār al-Zanbaqa.
- Ḳosro, Nāšir (1993), *Safarnāma Našir Ḳosro ‘Alavī*, translated by Yahyā al-ḳašāb, Cairo: al-Heyat al-Misrīya al-‘Āma lilKitāb.
- Ḳosro Qobādīānī, Nāšir (1383 Š.), *Safarnama Nāšir Ḳosro*, Electronic Publication of Ketābkāna Tārīḳ-e Mā.
- Maḥjub, Faṭama (1996), *Al-Mosū’a al-Dahabīa Lil’Olūm al-Eslāmīya*, Vol. 8, Cairo: Dār al-Gad al-‘Arabī.
- Moḥammad Ḥasan, Zakī (2013), *Al-Raḥāla al-Moslemūn fi al-‘Ošūr al-Vosṭā*, Cairo: Hendāvī.
- Moštafā, ‘Adil (2018), *Fahm al-Fahm, Pādešāhī Motaḥeda*, Moasesa Hendāvī CIC.
- Nāšir, ‘Amāra (2007), *Nažariya al-Tavīl*, Beirut: Dār al-Fārābī.
- Našār, Ḥossein (1991), *Adabīyāt Adab al-Raḥla*, Giza, al-Širkat al-Mišrīya al-‘Ālamīya lilNašr.
- Qanbarī, Āyat (spring 1381 Š.), “Hermetotik,” *Faslnama ‘Elmī –Pejuḥešī, ‘Olūm-e Sīyāsī Danešqāh-e Bāqir al-‘Olūm*, No, 17, pp. 277-294. [In Persian]
- Qanbarī, Āyat (Fall 1377 Š.), “Yāddāšī darbāreye Hermetotik va Anvā’-e Ān, Faslnama ‘Elmī –Pejuḥešī,” *‘Olūm-e Sīyāsī Danešqāh-e Bāqir al-‘Olūm*, No, 2, pp. 184-207. [In Persian]
- Qandīl, Foād (2002), *Ādab al-Raḥla fi al-Torāt al-‘Arabī*, Cairo: Maktaba al-Dār al-‘Arabīa lilKetāb.
- Al-Šae’dī, ‘Abd al-Ḥakam ‘Abd al-Laṭīf (1996), *Al-Raḥla fi al-Eslām*, Cairo: Maktaba al-Dār al-‘Arabīa lilKetāb.

- Al-Şayed Aĥmad, Mo'tařim (2009), *Al-Hermenofiqā fi al-Vaqa' al-Eslāmī*.
- Al-Şaqrān, Nahla (2015), *Kaṭāb 'adab al-Raĥalāt fi al-Qarn al-Raba' al-Hejri*, Jordan.
- Al- Şavābaka, Navāl 'Abd al-Raĥmān (2008), *Ādab al-Rāĥlāt al-Andolusīya va al-Maġrebīya*, Oman: Dār al-Mamūn lilNařr va al-Tozi'.
- Vořuqī, Moĥammad Bāqir (1389 Š.), *'Elal va 'Avāmil-e Jābejāee Kānūn-hā-ye Tejāri dar Kalij-e Fārs*, Tehran: Pejuĥeřkada Tāriĥ-e Eslām. [In Persian]
- Al-Zerkaṭī, Kaīr al-Dīn b. Maĥmūd Dameřqī (2002), *Al- 'Alām*, Vol. 8, Beirut: Dār al-'Elm lilMalāin.
- Žeyf, Šoqī, *Al-Raĥlāt*, Cairo: Dār al-Ma'ārif.

References in English

- Kruk, Remke, "A Traveler in Thirteenth-Century Arabia: Ibn al-Mujawir's Tarikh al-Mustabsir," *Journal of the American Oriental Society*, 2010; 2 (316): 317.
- Mackintosh-Smith, Tim, *Review Article: Ibn al-Mujawir*, The British-Yemeni Society, 2009, <http://al-bab.com/albab-orig/albab/bys/articles/mackintoshsmith10.htm>. May 25, 2018.
- Ricoeur, Paul (1976), *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas: Texas Christian University Press.

The Theoretical Approach of Ibn al-Mujawir in *Tarikh al-Mustabsir*¹

Saeed Khanafereh Mayadat²

Shahla Bakhtiari³

Received: 06/09/2019

Accepted: 14/05/2020

Abstract

Ibn al-Mujawir is an unknown Iranian theoretician, whose travelogue, *Tarikh al-Mustabsir*, despite its theoretical importance, is less known among contemporary researchers. *Tarikh al-Mustabsir* is a report of Ibn al-Mujawir's journey into the cities of the Arabian Peninsula in which a first-hand account of the replacement of trading centers and its causes in the first half of the 7th century AH has been presented. One of the remarkable characteristics of the author of the travelogue is that he takes into account the theoretical issues when discussing the causes of the destruction or prosperity of the cities. Despite theorizing about the replacement of the aforementioned centers, Ibn al-Mujawir did not present his theoretical framework explicitly. But through scrutinizing his accounts in *Tarikh al-Mustabsir*, it can be inferred that the author methodologically based his descriptions and observations on a coherent theoretical framework. His theory is based on the preposition that the decline and destruction of certain urban centers, especially seaport ones, would lead to the prosperity of other urban centers. In this paper, in addition to shedding light on two historical problems related to Ibn al-Mujawir and his travelogue, the theoretical approach of him has been introduced and his theory about the replacement of trading and demographic centers has been studied for the first time by using the method of intentional Hermeneutics. The method of data collection of this paper is library-based.

Keywords: Theory of Ibn al-Mujawir, *Tarikh al-Mustabsir*, Replacement of Trading Centers, Causes of Decline and Prosperity of Cities.

1. DOI: 10.22051/HII.2020.27788.2085

2. PhD Candidate in History of Islam, University of Tehran (Corresponding Author); s.k.mavadat@ut.ac.ir

3. Associate Professor, Department of History, University of al-Zahra; sh.bakhtiari@alzahra.ac.ir

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳-۹

چگونگی به شاهی رسیدن یزدگرد سوم (ارزیابی منابع تاریخی با تاکید بر شاهنامه)^۱

زاگرس زند^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۸

چکیده

بسیاری از منابع عربی-فارسی و منابع خارجی به آغاز پادشاهی یزدگرد پرداخته‌اند که در این روایات آشفتگی و ناهماهنگی نیز دیده می‌شود. در این پژوهش داده‌ها و جزئیات تاریخی این منابع سنجش و تحلیل شده و همچنین تفاوت‌ها و همانندی‌های آنها آشکار شده است. شاهنامه نیز یکی از این منابع تاریخ ساسانیان است و فردوسی با امانتداری و دقت، روایت منبع خود را با جزئیات به نظم کشیده است. برخی ایران‌شناسان بر ارزش تاریخی شاهنامه پافشاری کرده، اما گروهی آن را غیرتاریخی دانسته‌اند. فردوسی در این بخش، به منبع خود شاهنامه ابومنصور و فادار بوده و با وجود محدودیت‌های وزن، زبان منظوم و نیز چارچوب روایی/داستانی، امانتداری و دقتی جزئیات را روایت کرده است. بسیاری از داده‌های منابع دیگر نیز در شاهنامه وجود دارد که برخی از آنها را فقط فردوسی گزارش کرده است. دیگر منابع، تاریخ بر تخت‌نشینی یزدگرد را که فردوسی ثبت کرده است، نیاورده‌اند. آشفتگی‌های داخلی و ورود تازیان به مرزها، در آغاز داستان و گفت‌وگوها به خوبی آشکار است. روایت موجود در خدای‌نامه با یک میانجی به شاهنامه راه یافته و از نگرش‌های غیرایرانی پیراسته است. این پژوهش می‌تواند برای پژوهش‌های این حوزه سودمند باشد و جایگاه شاهنامه را در منابع تاریخی ساسانی پژوهی معتبرتر سازد.

واژه‌های کلیدی: تاریخ‌نگاری، شاهنامه، ساسانیان، فردوسی، یزدگرد سوم

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.26605.2024

۲. دکتری تخصصی تاریخ ایران باستان، گروه تاریخ، دانشگاه فرهنگیان البرز، پردیس حکیم فردوسی
zagros.zand@gmail.com

مقدمه

یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی در بحرانی‌ترین شرایطی بر تخت نشست که جزئیات آن در منابع تاریخی با آشفتگی همراه است. همزمانی این دوره با فتوحات مسلمانان اهمیت آن را دوچندان می‌کند و برای پژوهش‌های تاریخ اسلام نیز سودمند خواهد بود. منابع فراوانی عربی و فارسی - که برگرفته از سیر الملوک‌ها و خدای‌نامه‌ها می‌باشند، پایان ساسانیان را بازنویسی کرده‌اند که از آن میان روایت طبری و فردوسی از همه مفصل‌ترند. همچنین منابع موسوم به فتوحات نیز اندکی به کار می‌آیند. در این جستار روایت مهم‌ترین منابع تاریخی سده‌های نخستین اسلامی (عربی و فارسی) و منابع خارجی (یونانی، سریانی، عربی مسیحی، ارمنی) مورد بررسی قرار گرفته و با توجه بیشتر به روایت طبری، جزئیات روایت شاهنامه ارزیابی شده است.

در منابع تاریخی گزارش‌ها درباره پادشاهان سال‌های پایانی سلسله ساسانی و شیوه‌های روی کار آمدن آنها بسیار گوناگون و آشفته است. یزدگرد سوم بیش از دیگر شاهان این برهه پادشاهی کرد و در دوران او تازیان ساسانیان را شکست دادند. از این رو، نقش او و سردارانش و نیز رخدادهای زمان او، در تحلیل‌های تاریخی از دلایل شکست ساسانیان بسیار کلیدی می‌نماید. روایت گاه دیگرگون و ویژه شاهنامه - به عنوان ایرانی‌ترین متن تاریخی ایرانیان - از این سال‌ها، بسیار مهم است که تاکنون به آن توجه کافی نشده است. در این جستار روایات گوناگون درباره روی کار آمدن یزدگرد سوم و تفاوت‌ها و همانندی آنها بررسی و دسته‌بندی شده و نسبت و ارزش روایت شاهنامه با دیگر منابع نیز آشکار شده است. برای سنجش بهتر منابع و روشن شدن برخی رخدادها، منابع خارجی و یافته‌های نوین ساسانی‌شناسی راهگشایند که در این پژوهش نیز به فراخور بحث به کار گرفته شده‌اند.

برخی ساسانی‌شناسان مانند شاپور شهبازی (۱۳۹۰: ۱۶۵)، خالقی مطلق (در یادداشت‌ها و گزارش‌های شاهنامه) و پورشریعتی (۲۰۰۸: ۱۶۱-۱۶۳) بر تاریخی بودن شاهنامه انگشت نهاده‌اند و به اعتبار و ارزش داده‌های آن توجه کرده‌اند. برخی نیز مانند تورج دریایی (۱۳۹۱: ۱۰۰) این اعتبار را فقط برای بخش ساسانی و آن هم به صورت نسبی دانسته‌اند. گروهی نیز مانند اشپولر (۱۳۸۸: ۹-۱۰)، امیدسالار (۱۳۹۶: ۳۹) و هوارد-جانستن (۲۰۰۸، ۱۱۹، ۱۲۰) نیز شاهنامه را غیرتاریخی دانسته‌اند و ارزش و اعتبار تاریخ‌نگارانه‌ای برای گزارش‌های آن قائل نیستند. امیدسالار (همان‌جا) به کسانی که از بخش تاریخی شاهنامه برای پژوهش تاریخی بهره می‌برند، هشدار جدی داده است؛ زیرا شاهنامه را یک اثر «ادبی» دانسته و نه «تاریخی»! به گمان نگارنده نداشتن شناخت کافی از شاهنامه، دشوار بودن خواندن و فهم این متن و تفاوت سبک

تاریخ‌نویسی آن با دیگر متون شناخته شده تاریخی، دلیل اصلی اهمیت ندادن و در نتیجه ارجاع ندادن به شاهنامه در پژوهش‌های تاریخی ایران باستان است. زبان شعر و روایت افسانه‌آمیز شاهنامه باعث شده است برخی آن را غیرتاریخی بدانند. البته اسطوره و افسانه در جهان باستان، ستیزی با تاریخ نداشته و سنت تاریخ‌نگاری ایران و برخی ملت‌های کهن این‌گونه بوده است. ساختار متن‌های کهن با معیارها و تعریف‌های امروزی سازگار نیستند و تحمیل این دیدگاه‌ها بر آنها خطاست (برای آگاهی بیشتر ن.ک: زند، ۱۳۹۸).

یکی از مفصل‌ترین گزارش‌ها درباره تاریخ پایان ساسانیان در شاهنامه فردوسی وجود دارد. فردوسی با دقت و امانت‌داری، شاهنامه ابومنصوری را به نظم کشیده و به همین دلیل جزئیات بسیاری از رخدادها، نام‌ها و دیگر داده‌های تاریخی دوره ساسانی را در خود دارد. البته به دلایلی چون منظوم بودن و گاه افسانه‌آمیز بودن، شاهنامه به اندازه تاریخ‌های مشهور مورد ارجاع نبوده است.

نگارنده پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤالات است که منابع گوناگون تاریخی شیوه به شاهی رسیدن یزدگرد سوم را چگونه گزارش کرده‌اند و چه عوامل و افرادی را در آن اثرگذار دانسته‌اند؟ تفاوت روایت فردوسی با دیگر روایات در چیست و چه ارزش‌های تاریخی در این روایت یافته می‌شود؟ روش گردآوری در این پژوهش بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای است و گفتنی است با توجه به این نکته که در این جستار همه منابع از جمله شاهنامه فردوسی نه به عنوان «متن ادبی»، بلکه به عنوان «متن تاریخی» مورد مطالعه قرار گرفته‌اند، نظریه‌های روایت به کار گرفته نمی‌شوند. روایت منظوم شاهنامه به نثر دقیق با پایبندی بسیار به گزارش فردوسی و جزئیات داده‌های تاریخی در آغاز یزدگرد سوم استخراج شده، سپس داده‌های دیگر منابع تاریخی مورد نظر (تاریخ‌های سده‌های نخستین اسلامی) آشکار شده است. سپس داده‌های سودمند منابع کهن خارجی (یونانی، ارمنی، سریانی، عربی مسیحی) درباره این مقطع زمانی، به عنوان شاهد و سنجش بهتر مطرح و بیان شده‌اند. همچنین برای تحلیل بهتر، پژوهش‌های ساسانی‌شناسان و شاهنامه‌شناسان نیز به کار گرفته شده است. روایات متن‌های تاریخی در جزئیات، همانندی‌ها و تفاوت‌ها با یکدیگر، سنجش، توصیف و سپس با تکیه بر شاهنامه، تشریح شده و ارزش‌ها و برتری‌ها و نیز کاستی‌ها و خطاهای آن آشکار شده است. از دستاوردهای علمی قابل پیش‌بینی در این پژوهش، نتایجی چون برطرف‌سازی برخی ابهامات در مورد به قدرت رسیدن یزدگرد سوم و آشکار شدن دقت و ارزش شاهنامه در روایت تاریخ ساسانی، جایگاه روایت فردوسی در میان دیگر تاریخ‌ها و همچنین زمینه‌های فروپاشی ساسانی و شکست آنها در برابر تازیان مسلمان از نگاه حماسه

ملی است. این پژوهش می‌تواند جایگاه روایات ملی در منابع تاریخی برای ساسانی‌پژوهی را معتبرتر سازد و برای دیگر پژوهش‌ها در این حوزه نیز سودمند باشد.

با وجود اهمیت این دوره و این پادشاه، پژوهش مستقلی درباره چگونگی به شاهی رسیدن یزدگرد سوم انجام نشده است. برخی ساسانی‌شناسان یا شاهنامه‌پژوهان به نکاتی جزئی پرداخته‌اند که برخی از آنها در این پژوهش به کار گرفته شده و به آنها اشاره شده است.

نولدکه یک جا (۱۳۸۸: ۱۷، پانویس ۲) به رقابت هرمزد و یزدگرد سوم بر سر تاج و تخت اشاره کرده و قلمرو فرمانروایی او را نصیبین (در میانرودان) دانسته است. همچنین او درباره تاریخ تاج‌گذاری یزدگرد و نظر فردوسی، به کوتاهی بحث کرده است (همان، ۱۷، پانویس ۴ از صفحه پیش). کولسنیکف با وجود اینکه پژوهشی مستقل درباره پایان ساسانی انجام داده، تنها به زمان بر تخت نشینی یزدگرد اشاره کرده (کولسنیکف، ۱۳۸۹: ۱۶۶) و توجه خاصی به آغاز کار یزدگرد سوم نداشته است. کریستین‌سن نیز -که یکی از مفصل‌ترین پژوهش‌ها را درباره تاریخ ساسانیان انجام داده- فقط به متواری بودن یزدگرد در استخر، تاج‌گذاری او در آتشکده اردشیر و گشودن تیسفون و کشتن فرخزاد خسرو اشاره کرده است (کریستین‌سن، ۱۳۷۹: ۶۴۸). ریچارد فرای بسیار گذرا به تاج‌گذاری این شاه در استخر اشاره کرده است (Frye, 1983: 171). همچنین تورج دریایی (۱۳۸۳: ۵۵، ۵۶) و پروانه پورشریعی (2008: 221) بیشتر به پراکندگی ضرب سکه‌ها و دلایل آن و میزان رسمیت و طرفداری از یزدگرد در ایالات گوناگون کشور پرداخته‌اند و شاپور شهبازی (۱۳۸۹: ۶۷۷، یادداشت ۱۳۱۷) نیز به رسمین شناختن یزدگرد در شرق ایران را تأیید کرده است. شاپور شهبازی با وجود دقت نظری که در جزئیات تاریخ ساسانی داشته، به این مقطع توجه ویژه نداشته و به سرعت گذشته است.

ماهیار نوابی باریک‌بینانه به تاریخ تاج‌گذاری یزدگرد در شاهنامه پرداخته و با بررسی شواهد و داده‌های موجود، آن را درست و دقیق دانسته است (ماهیار نوابی، ۱۳۵۷: ۴۲، ۴۳). عبدالحسین زرین‌کوب به متواری بودن شاه در استان فارس و توافق بزرگان و خاندان‌ها و کمک رستم فرخ‌هرمزد در به پادشاهی رسیدن او اشاره کرده است (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۵۳۰). محمد محمدی ملایری نیز کم‌وبیش همین برداشت را داشته و به همبستگی مردم و روستاییان در برابر تجاوز تازیان نیز اشاره کرده است (محمدی ملایری، ۱۳۷۹: ۳۰۴/۱). پرویز رجبی مؤلف کتاب *هزاره‌های گمشده* تنها به تأیید دیدگاه نولدکه در زمان بر تخت‌نشینی یزدگرد بسنده کرده (رجبی، ۱۳۸۲: ۴۰۳/۵، ۴۰۴) و در مورد چگونگی بر تخت‌نشینی او سخن و بحث بیشتری ارائه نکرده است.

اوضاع ساسانیان در آستانه به شاهی رسیدن یزدگرد سوم

جنگ‌های خسرو پرویز با روم توان نظامی و مالی ایران را کم کرده بود و مرگ خسرو آغاز آشفتگی و سقوط بود. کشتار خاندان شاهی توسط شیرویه و مرگ زود هنگام او (پس از شش ماه) بحران ساسانیان را افزون کرد. شهربراز، سردار یاغی، پادشاه خردسال و شماری از بزرگان را کشت و بدون مشروعیت کافی بر تخت نشست. البته او نیز پس از کمتر از دو ماه کشته شد. هرج و مرج در کشور فزونی گرفت و در نبود جانشین، دو شهبانو (بوران و آزرمی دخت) بر تخت نشستند. با وجود توانایی این دو شهبانو، مشکلات داخلی نظیر توطئه‌ها و مشکلات خارجی نظیر تازش تازیان مسلمان به مرزها، پادشاهی ساسانیان را در آستانه فروپاشی قرار داد و در چهار سال حدود ده شاه بر تخت نشستند (کریستین سن، ۱۳۷۹: ۶۴۵-۶۴۸؛ رجبی، ۱۳۸۲: ۳۹۷/۵-۴۰۱). همچنین بلایای طبیعی مانند طاعون و قحطی و ناخشنودی مردم از همه این رخدادها، راه را برای چیرگی تازیان هموار کرد (کولسنیکف، ۱۳۸۹: ۱۶۶). یافتن شاهزاده‌ای جدید (یزدگرد) پس از این کشمکش‌ها و بیست سال تداوم پادشاهی او می‌توانست به بازسازی روحیه دربار، اشراف و سپاهیان و بیرون راندن دشمنان بیانجامد، اما افول پادشاهی و ضعف ساختار سیاسی از یک سو و نیرومندتر شدن سپاه تازیان از سوی دیگر، به شکست‌های بزرگ نظامی و در فرجام فروپاشی ساسانیان انجامید.

روایات منابع درباره به شاهی رسیدن یزدگرد سوم

کشته شدن فرخزاد و جانشینی یزدگرد سوم

به روایت شاهنامه، فرخزاد پس از یک ماه پادشاهی با می زهرآگین مسموم شد و پس از یک هفته مُرد و دشمنان شورش کردند:

چو یک ماه بگذشت بر تخت اوی	به خاک اندر آمد سر بخت اوی
همیــــن بودش از روز آرام بهر	یکی بنده با می برآمیخت زهر
بخورد و یکی هفته زان پس بزیست	هرآنکس که بشنید بر وی گریست!

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۷۹ / ۲، بیت‌های ۷-۹)

پس از او یزدگرد در روز ارد از ماه سپندارمذ (۲۵ اسفند) شاه شد:

چو بگذشت ازو، شاه شد یزدگرد	به ماه سپندارمذ روز ارد
-----------------------------	-------------------------

(فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۷۹ / ۲، بیت ۱۶).

فردوسی کشته شدن فرخزاد را با زهر و به دست یک بنده نشان داده (همان‌جا) که حاکی از توطئه در دربار و ساختار سیاسی آن دوره است. طبری به مخالفت با فرخزاد و برکناری و

کشتن او اشاره کرده است (طبری، ۱۴۰۳: ۱/۶۳۱-۶۳۲). مقدسی بدون هیچ شرحی فقط آورده که او (فرخ‌شهر) شاه شد و کشته شد (مقدسی، ۱۹۰۳: ۳/۱۷۳). ثعالبی نگاشته است که یکی از بزرگان او را کشت (ثعالبی، ۱۹۰۰: ۷۳۷). مسکویه رازی نیز فقط به اینکه «فرخزاد را کشتند و یزدگرد را شاه کردند» بسنده کرده است (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۱/۲۲۵). منابع خارجی در این مورد سکوت کرده‌اند و تنها *رویدادنامه* تئوفانس پس از بوران به پادشاهی هرمزد/فرخزاد اشاره کرده که با تازش عرب‌های مسلمان پایان یافت (Theophanes, 1982: 30). در میان ساسانی‌شناسان نیز تنها کولسنیکف -البته بدون ارجاع به هیچ منبعی!- کشتن او را همراه با تازش یزدگرد سوم دانسته (کولسنیکف، ۱۳۸۹: ۱۶۶) و در نتیجه نامستقیم یزدگرد را کشنده او دانسته است.

هیچ منبعی به زهر دادن و توطئه دربار اشاره نکرده و گزارش فردوسی تک است. بیشتر منابع به ناخشنودی و شورش بزرگان یا مردم و یا ستیز با طرفداران یزدگرد اشاره کرده‌اند. البته هر یک از این روایات ممکن است بخشی از واقعیت را نشان دهند و غلط نباشند. در ادامه و در بحث و تحلیل بیشتر خواهیم پرداخت.

روایت شاهنامه

یزدگرد شهریار: پادشاهی یزدگرد بیست سال بود

«سخن گوی دلیر زمانی که از گردش (بد) روزگار سیر شد گفت: ای کاش از مادر زاده نمی‌شدم و این روزگار بد را نمی‌دیدم. زمانه بر کسی وفادار نیست (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۸۱/۲، بیت ۵). روزگار شوربختی ما فرا رسیده و به خوب شدن اوضاع دل نبند! تو خواهی مرد و روزگار خواهد ماند! تو از فریدون، خسرو پرویز، جمشید یا کاوس بالاتر نیستی! اینک بین که زمانه با یزدگرد چه کرد؟!» (همان‌جا، بیت‌های ۱-۱۳)

به ژرفی نگه کن که با یزدگرد چه کرد این برافراخته هفت گرد!

(همان‌جا، بیت ۱۳)

«چون یزدگرد بر تخت نشست گفت: من فرزند نوشین‌روان هستم و پدر در پدر شاه بوده‌ایم. همه را بزرگی خواهم داد. (بهنگام) جنگ و تندی نیز خواهم کرد. گنج و تخت بر هیچ کس پایدار نیست و تنها نام است که جاودان خواهد ماند. شاه باید داد و دین داشته باشد و تا زمانی که زنده‌ام با بدی خواهم جنگید. بر همین روال ۱۶ سال گذشت تا اینکه عُمر (بن خطاب)، سَعَد و قَاص را به جنگ فرستاد» (همان، ۱۰۸۲، بیت‌های ۲۴ و ۲۵):

بر این‌گونه تا سال شد بر دو هشت همی ماه و خورشید بر سر گذشت

عمر، سعد وقاص را با سپاه فرستاد تا جنگ جوید ز شاه

روایت منابع داخلی (عربی، فارسی)

یعقوبی نوشته است که چون مادر او زنی حجامتگر بود (از طبقات فرودست بود)، زاده شدن یزدگرد را بدشگون دانسته و او را پنهان کرده بودند و به ناچار (و در زمان نبود شاهزاده شایسته) او را پادشاه کردند. او افزوده که در این زمان اوضاع کشور آشفته بود و مردم نافرمان شده بودند (یعقوبی، ۱۸۸۳: ۱۹۸/۱). دینوری پس از پادشاهی بوران و شرح نخستین جنگ‌های ایرانیان و تازیان (در پادشاهی آزر می دخت)، به درگیری طرفداران آزر می دخت و یزدگرد پرداخته و آورده است که: «گروهی از ایرانیان بر یزدگرد جمع شدند و گروهی به طرفداری آزر می دخت و دو گروه جنگیدند و یزدگرد پیروز شد و آزر می دخت از پادشاهی برکنار شد» (دینوری، ۱۸۸۸: ۱۲۵). این گزارش دینوری به پادشاهی همزمان و بی‌ثبات آزر می دخت و یزدگرد اشاره دارد، ولی از آنجا که از خلع شهبانو در پادشاهی یزدگرد سخن گفته، می‌توان چنین برداشت کرد که یزدگرد را پادشاه پس از آزر می دخت قلمداد کرده است.

نویسنده نه‌ایه الارب نوشته که اشراف و بزرگان دربار پس از اینکه اوضاع کشور نابسامان شد، همه را از پادشاهی زنان دانستند و تصمیم گرفتند آزر می دخت را برکنار کنند. سپس یزدگرد را شاه کردند و همه گرد او آمدند و رستم پسر هرمزد را که دلیر و باتجربه بود، وزیر (اتابک) او کردند (مجهول المؤلف، ۱۳۷۴: ۴۵۰). حمزه اصفهانی گزارش داده است که او به این سبب از کشته شدن به دست شیرویه نجات یافت که دایه‌اش او را از مدائن خارج کرده و در جایی پنهان کرده بود. زمانی که او شاه شد تا شانزده سال در جنگ (با تازیان) بود (تا سال ۳۱ق) (اصفهانی، ۱۸۴۴: ۶۲).

طبری در بخش ساسانیان نوشته است که یزدگرد را هنگام برادرکشی شیرویه به استخر فراری داده بودند. بزرگان استخر زمانی که دیدند مردم مدائن بر فرخزاد خسرو شورش کرده‌اند، یزدگرد را که هنوز جوان بود، به آتشکده اردشیر (نار اردشیر یا آذرناهید در استخر) بردند، تاج بر سرش نهادند و با او بیعت کردند. سپس او را به مدائن بردند و فرخزاد خسرو را با نیرنگ کشتند (طبری، ۱۴۰۳: ۱/۶۳۱، ۶۳۲). او در بخش تاریخ اسلام، روی کار آمدن یزدگرد را همزمان با خلافت ابوبکر دانسته و از ابوزید، ابن اسحاق و جویره نقل کرده است که: «در همان سال (یازدهم هجرت) که بیعت ابوبکر انجام شد، ایرانیان یزدگرد را پادشاه کردند»^۱

۱. و حدثنی ابوزید قال حدثنا علی قال حدثنا ابومعشر و محمد بن اسحاق و جویره بن اسماء باسناده الذی ذکرته قبل قالوا فی العام الذی یويع فيه ابوبکر ملک اهل فارس علیهم یزدگرد.

(همان، ۴۷۴). او همچنین برای بار سوم، در جای دیگر (در زمان خلافت عمر و رخداد‌های پایانی سال سیزدهم هجرت و در بخش «مقدمات جنگ قادسیه») گزارشی کمی متفاوت به دست داده و آورده است که ایرانیان از رستم و پیروزان خواستند که به ستیز و اختلاف با یکدیگر پایان دهند و در برابر تازیان متحد شوند. این دو سردار نیز از بوران خواستند تا تمام همسران خسرو را معرفی کند تا مگر فرزندی از خسرو بیابند، تا اینکه یزدگرد پسر شهریار پسر خسرو را یافتند که مادرش اهل بادوریا بود و از دست شیرویه گریخته بود. سپس او را به شاهی نشانند و همه از او فرمانبری کردند و پادشاهی ایران آرامش گرفت (همان، ۶۵۸، ۶۵۹).

در این روایت از مرگ یا کشته شدن بوران خبری نیست و گونه‌ای توافق در برکناری و بر تخت نشاندن یزدگرد را می‌رساند. این آشفتگی در زمان برتخت‌نشینی یزدگرد در تاریخ طبری را می‌بایست در منابع گوناگون او جست‌وجو کرد و جالب است که طبری تلاشی برای بررسی و رفع تناقض آنها نکرده است. علی‌حصولی این تناقض را از منبع اصلی طبری در تاریخ پایان ساسانی، یعنی سیف بن عمر، دانسته و او را جعل کننده بسیاری از شخصیت‌ها و رخدادها انگاشته که به سود تازیان و به زیان ساسانیان انجام می‌داده است؛ زیرا مانوی بوده و با ساسانیان و موبدان رسمی دشمنی داشته است. او برخی خطاهای سیف را با استناد به پژوهش‌های مرتضی عسگری بازگو کرده است. (حصولی، ۱۳۷۱: ۲۴-۴۷؛ نیز ن.ک. *Tabari, 1993: p. xxiii ; Blankenship, Pourshariati, 2008: 234*)

بلعمی گزارش داده است که پس از کشتن فرخزاد خسرو که شش ماه شاه بود، هیچ کس را شایسته شاهی ندیدند تا اینکه یزدگرد را که در استخر پارس (از کشتار شیرویه) پنهان شده بود یافتند و به شاهی نشانند. او شانزده سال داشت و چهار سال پادشاهی کرد. کار ایرانیان به سستی گراییده بود و از هر سو دشمن وارد می‌شد (بلعمی، ۱۳۸۶: ۱۰۲۲، ۱۰۲۳). مقدسی آورده که پس از کشته شدن فرخ‌شهر، یزدگرد را که جوان بود شاه کردند؛ درحالی‌که کشور آشفته و اوضاع نابسامان بود (مقدسی، ۱۹۰۳: ۱۷۳/۳). ثعالبی آورده که او زمانی شاه شد که جوانی نارسیده^۱ بود و از پادشاهی ایرانیان رمقی نمانده بود، مردم پراکنده و آشفته بودند و دولت عرب با پیامبر اسلام پذیرفته و مقبول افتاده و نور اسلام همه جا افکنده شده بود. رخداد‌های ناگوار روی می‌داد تا اینکه عمر، سعد را به عراق فرستاد (ثعالبی، ۱۹۰۰: ۷۳۷، ۷۳۸).

مسکویه رازی در بخش ساسانیان و پادشاهی یزدگرد، گزارشی خلاصه آورده که او کودک

۱. و هو غلامٌ مراهق.

بود و کار کشور به دست بزرگان و دستوران انجام می شد و از آن میان، بردگان سالار از همه آگاه تر بود و از این رو کار کشور سستی گرفت (مسکویه رازی، ۱۳۶۹: ۲۲۶/۱). البته او در بخش «خلافت عمر» و پس از گزارش مفصل خود از جنگ های ایران و تازیان در دوران بوران، همانند طبری (و به گمان بسیار برگرفته از او) به روایتی متفاوت اشاره کرده و آورده است که پس از شکست های پی در پی ایرانیان و رقابت و دشمنی رستم و پیروزان، مردم از این دو سردار خواستند از دشمنی با یکدیگر دست بکشند تا بیش از این کشور ویران نشود. این دو نیز نزد بوران رفتند و گفتند: «نام زنان خسرو و زنان خاندان وی را برای ما بنویس». بوران نیز نوشت و آن زنان را یافتند و شکنجه دادند تا اگر پسری از خسرو مانده است بیابند. تا اینکه یکی از آنان گفت: «از خسرو پسری جز یزدگرد پور شهریار پور پرویز که مادرش از مردم بادوریا است، نمانده است». مسکویه در ادامه آورده: «پس، رستم و پیروزان کس فرستادند و یزدگرد را بیاوردند و او را که جوانی ۲۱ ساله بود، بر تخت پادشاهی نشاندند و زان پس همداستان شدند و ایران آرام گرفت و کارشان استوار شد؛ چنان که سران ایران در فرمانبرداری و یاری یزدگرد از یکدیگر پیشی می جستند» (همان، ۲۸۸، ۲۸۹). این گزارش، آزمی دخت، فرخزاد و دیگر کسانی را که در این زمان ادعای شاهی کرده اند، به کل نادیده گرفته است و روایتی متفاوت از روی کار آمدن یزدگرد دارد.

بیرونی در پنج جدول از نام شاهان ساسانی، نام او را پس از خوززاد خسرو / فرخزاد خسرو نوشته است (بیرونی، ۱۸۷۸: ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱). گردیزی او را پس از فرخزاد بن خسرو آورده که آخرین شاه ایران بود و در پانزده سالگی به تخت نشست که ۲۲ روز از خلافت ابوبکر گذشته بود (گردیزی، ۱۳۸۴: ۱۰۴)

روایت منابع خارجی (ارمنی، سریانی، عربی، لاتین یا یونانی)

نویسنده گمنام *روید/نامه خوزستان* پادشاهی یزدگرد را پس از بوران دانسته و هیچ نامی از آزمی دخت، فرخزاد یا دیگر شاهان نیاورده است. او به کوتاهی نوشته که یزدگرد را در شهر استخر به شاهی رساندند، سپس به ماحوزا (مدائن) آمد و رستم را به سپاهبندی برگزید (A Short..., 2016: 78). سبتوس ارمنی نوشته که یزدگرد پادشاهی را با ترس و هراس زیاد به دست گرفت؛ زیرا سپاه ایران سه تکه شده بود: یک بخش در شرق ایران، یک بخش به فرماندهی خوریام (شهربراز) در آسورستان و یک بخش در آذربایجان. این تاریخ نویس نوشته که او در تیسفون فرمانروایی می کرد و همه ایرانیان از او فرمانبرداری می کردند (Sebeos, 1999: 89). ابن بطریق مسیحی نوشته که او را یافتند و بر تخت نشاندند که پانزده

سال داشت و در سال نخست خلافت ابوبکر بود و در این زمان اختلاف و درگیری میان ایرانیان زیاد شده بود (ابن بطریق، ۱۹۰۹: ۹). ابن قتیبه نیز همین سن را برای یزدگرد هنگام تاج‌گذاری گزارش کرده است (به نقل از نولدکه، ۱۳۸۸: ۴۱۷، پانویس ۱). در *رویدادنامه* سعیرت گزارش شده که یزدگرد در استخر و فارس بود و پس از بالا گرفتن اختلاف‌ها، یکی از فرمانروایان خراسان آزر می‌دخت را کور کرد و کشت. همه بر سر پادشاهی یزدگرد هم‌داستان شدند و او را در مدائن بر تخت نشاندهند (Seert, 1983: II/ 580).

تئوفانس در رخدادهای سال‌های ۶۳۱ و ۶۳۲ م. به درگیری و ستیز داخلی ساسانیان در دوران ابوبکر اشاره کرده، ولی نامی از یزدگرد نبرده است (Theophanes, 1982: 36). او پس از بوران و در زمان پیدایش اسلام و نخستین تازش تازیان، پادشاه ایران را هرمز آورده (همان، ۳۰). این تاریخ‌نگار پس از شیرویه را بسیار اشاره‌وار گزارش کرده، ولی به جنگ‌های تازیان با روم و اوضاع مسیحیان با جزئیات بیشتر پرداخته است. شاید بتوان انگاشت که خطای تئوفانس در این است که نام یزدگرد را هرمز آورده و منظور او از هرمز در هر دو جا یزدگرد بوده است، یا اینکه نام یزدگرد را در منبع خود نداشته و همان هرمز را واپسین شاه ایران قلمداد کرده و در زمان عمر نیز نام او را برای شاه ایران به کار برده است. در نتیجه می‌توان این گزارش‌های او را به دوران یزدگرد منسوب دانست.

دسته‌بندی روایات

اینک بهتر است روایات گوناگون از روی کار آمدن یزدگرد سوم را دسته‌بندی کنیم. دسته‌ای از تاریخ‌نگاران که تعداد آنها بیشتر نیز می‌باشد (طبری، یعقوبی، حمزه، نویسندۀ نهاییه، بلعمی، ثعالبی، مقدسی)، یافتن و روی کار آوردن یزدگرد را به‌ناچار و از آشفتگی‌ها دانسته‌اند که برخی به جای فرخزاد خسرو انگاشته و گروهی این کار را با جنگ یا با توافق دانسته‌اند. دسته دوم (دینوری و سعیرت) به پیروزی یزدگرد و طرفدارانش در جنگ با آزر می‌دخت اشاره کرده‌اند. دسته سوم (طبری و مسکویه) آشتی کردن رستم و پیروزان و همکاری بوران در یافتن و جانشین کردن یزدگرد را بیان کرده‌اند. یک منبع (*رویدادنامه خوزستان*) فقط به آوردن یزدگرد از استخر پس از بوران بسنده کرده است. دسته آخر (سئوس و ابن بطریق) پادشاه شدن این شاه را در آشفتگی‌ها، هرج و مرج و تازش تازیان دانسته‌اند.

بحث و ارزیابی

یافته‌های ساسانی‌شناسان

نولدکه تاریخ تاج‌گذاری یزدگرد را میان ۱۶ ژوئن ۶۳۲ و ۱۶ ژوئن ۶۳۳ و در این یک سال

دانسته و با تردید در درستی گزارش فردوسی، آورده است که اگر تاریخی که فردوسی داده درست باشد، تنها شش روز از پادشاهی او در سال نخست بوده است (نولدکه، ۱۳۸۸: ۴۱۷، پانویس ۴ از صفحه پیش). کولسنیکف نیز به پیروی از نولدکه، پایان ۶۳۲م یا آغاز ۶۳۳م را زمان برتخت‌نشینی یزدگرد دانسته است (کولسنیکف، ۱۳۸۹: ۱۶۶). ماهیار نوایی تاریخی را که فردوسی برای تاج‌گذاری یزدگرد آورده (۲۵ اسفند)، درست دانسته و احتمال داده که پنج روز پس از آن تا نوروز (پنج‌دزدیده) را حساب نکرده باشند (ماهیار نوایی، ۱۳۵۷: ۴۲، ۴۳). در نتیجه آغاز پادشاهی یزدگرد را می‌توان در آغاز سال (نوروز) ۱۱ق. دانست.

نولدکه با استناد به سکه‌های موجود به نام هرمزد و اشاره به برخی تاریخ‌نویسان مانند الیاس نصیبینی، میخاییل و ابن‌عبری، به ستیز و رقابت هرمزد و یزدگرد بر سر تاج و تخت اشاره کرده است. او قلمرو فرمانروایی او را نصیبین دانسته است؛ زیرا در بروسه (تاریخ ارمنی) آمده که سپاه خُرهان/شهربراز در نصیبین هرمزد را در برابر آزرمی‌دخت به شاهی برگزیدند. نولدکه بر آن است که به همین دلیل نویسندگان نصیبینی، ارمنی و یونانی او را می‌شناخته‌اند و نویسندگان ایرانی از او نامی نبرده‌اند (نولدکه، ۱۳۸۸: ۴۱۷، پانویس ۲). شاپور شهبازی به رسمیت نشناختن یزدگرد در برخی مناطق به‌ویژه غرب ایران را دلیل این بی‌توجهی دانسته است (و نیز در شرق ایران و کشتن او) (شهبازی، ۱۳۸۹: ۶۷۷، یادداشت ۱۳۱۷).

کریستین سن آورده که یزدگرد در استخر فارس متورای زندگی می‌کرد، بزرگان استخر او را به شاهی برگزیدند و در آتشکده اردشیر تاج‌گذاری کرد. او افزوده که طرفدارانش به سرکردگی رستم^۱ تیسفون را گرفته و فرخزاد خسرو را کشتند و بار دیگر تمام ایران یکپارچه شد و زیر فرمان یزدگرد درآمد (کریستین سن، ۱۳۷۹: ۶۴۸). این نظر کریستین سن کاملاً برخلاف نظر شاپور شهبازی و تا حدی نولدکه است که در سطور پیشین بیان شد. تورج دریایی نیز قدرت یزدگرد را بیشتر در فارس دانسته و دلیل تاج‌گذاری در آتشکده استخر را نامنی دیگر استان‌ها بیان کرده است؛ زیرا خاندان و هوادارانش در فارس بودند (دریایی، ۱۳۸۳: ۵۶، ۵۵). دلیل دیگر او ضرب سکه در شهرهای پیرامون دربار در حال حرکت است (همان، ۶۷). به بیان دیگر، در همه سال‌های پادشاهی یزدگرد، تمام ضرب‌خانه‌ها برای او سکه نمی‌زدند که این نشان دهنده پیروی نکردن از او بوده است. ضرب‌خانه‌های میشان، رام‌هرمز، ریوآردشیر و فارس، زمانی که شاه در غرب ایران بود، فعال بودند و ضرب‌خانه‌های گرم‌کرمان، گواشیر، نماشیر و سیستان، هنگامی که او در شرق ایران بود. البته پروانه پورشریعتی با استناد به تایلر - اسمیت از این تغییر ضرب‌خانه‌ها، ضعیف شدن یزدگرد را نتیجه

۱. در ترجمه رشید یاسمی، به خطا دو بار و ستم نوشته شده است.

نمی‌گیرد؛ زیرا از دید او هر چه به شرق رفته، شمار ضراب‌خانه‌ها بیشتر شده است (Pourshariati, 2008: 221).

عبدالحسین زرین‌کوب نیز او را متواری در فارس دانسته که سرانجام در استخر بر تخت نشاندند. با رایزنی و توافق بین بزرگان و اشراف، دروازه تیسفون و کاخ پادشاهی را بر او گشودند، رستم فرخ‌هرمزد از او پشتیبانی کرد و جانشین و درواقع شاه اصلی بود. این تاریخ‌پژوه افزوده که پس از آن سرکشی‌ها و نافرمانی‌ها آغاز شد و برخی استان‌ها به‌ویژه خراسان از دادن مالیات طفره می‌رفتند، فرمانبری کامل نداشتند و در پایتخت نیز پادشاه فرمانروای واقعی نبود (زرین‌کوب، ۱۳۸۸: ۵۳۰). محمدی ملایری نیز کم‌وبیش همین برداشت را از آغاز پادشاهی یزدگرد داشته و نوشته است که در آغاز، نشانه‌های همبستگی و امیدواری در میان مردم و روستاییان ایجاد شد تا از تاخت‌وتاز و تجاوز تازیان رهایی یابند و برخی مناطق را نیز پس گرفتند، ولی یزدگرد جوان و بی‌تجربه توان چنین کار دشواری را نداشت و این وضعیت در قادسیه نمودار شد (محمدی ملایری، ۱۳۷۹: ۳۰۴/۱). فرای او را آخرین شاه ساسانی دانسته که پنهانی زندگی می‌کرد و پس از خسرو چهارم در آتشکده اردشیر تاج‌گذاری کرد (Frye, 1983: 171). پرویز رجبی نیز همانند نولدکه ۱۶ ژوئن ۶۳۲ را زمان بر تخت‌نشینی یزدگرد دانسته و این زمان را ۲۵ سال پس از پیدایش اسلام انگاشته است (رجبی، ۱۳۸۲: ۴۰۳/۵، ۴۰۴). در مجموع، پژوهشگران بیشتر داده‌های اندک پیشین را بازنویسی کرده‌اند و پرسش تازه و بحثی سودمند را طرح نکرده‌اند. اساس این داده‌ها نیز منابع معروف کهن مانند تاریخ طبری بوده است؛ آن هم بدون نگاه انتقادی و تنها با خلاصه کردن و نقل روایت.

ارزیابی منابع

ابتدا خلاصه‌ای از داده‌های منابع تاریخی که پیشتر به تفصیل آمد، بازنویسی می‌شود تا با تصویری بهتر ارزیابی حاصل شود. تنها یعقوبی (۱۸۸۳: ۱۹۸/۱) یزدگرد را بدشگون و از مادری فرودست دانسته که پنهان بود و در آشفتگی او را پادشاه کردند. دینوری (۱۸۸۸: ۱۲۵) به پیروزی یزدگرد بر آزر می‌دخت و نهایتاً *الارب* (۱۳۷۴: ۴۵۰) به تصمیم اشراف برای برکناری آزر می‌دخت و جانشینی یزدگرد اشاره کردند و تنها این دو منبع به رقابت یزدگرد با آزر می‌دخت تصریح کرده‌اند. حمزه اصفهانی (۱۸۴۴: ۶۲) تنها به نجات یافتن او از کشتار شیرویه اشاره کرده و طبری (۱۴۰۳: ۱/ ۶۳۱، ۶۳۲) به پنهان بودن یزدگرد در استخر و پادشاه شدن او در سال ۱۱ (همان، ۴۷۴) یا ۱۳ هجری با اتحاد رستم و پیروزان و گونه‌ای توافق (همان، ۶۵۸، ۶۵۹) اشاره کرده است. مسکویه رازی (۱۳۶۹: ۲۸۹، ۲۸۸، ۲۲۶/۱) همانند طبری به اتحاد رستم و پیروزان و بر تخت نشاندن او در ۲۱ سالگی اشاره کرده، بلعمی (۱۳۸۶:

۱۰۲۲، ۱۰۲۳) به استخر و شانزده سالگی او، مقدسی (۱۹۰۳: ۱۷۳/۳) به جوان بودن او و آشفته‌گی کشور و ثعالبی (۱۹۰۰: ۷۳۷، ۷۳۸) نیز تنها به آشفته‌گی اوضاع اشاره کرده‌اند. بیرونی (۱۸۷۸: ۱۲۲ و ...) فقط نام او را پس از فرخزاد خسرو آورده و گردیزی (۱۳۸۴: ۱۰۴) نیز او را پس از فرخزاد بن خسرو دانسته است که در پانزده سالگی به تخت نشست.

در منابع خارجی، *رویدانامه خوزستان* (A Short..., 2016: 78) به پادشاهی یزدگرد پس از بوران در شهر استخر، سبئوس (89: 1999) به پادشاهی با ترس در تیسفون و فرمانبرداری همه از او، ابن‌بطریق (۱۹۰۹: ۹) به پانزده سالگی او در سال نخست خلافت ابوبکر و سعیرت (1983: II/580) به آوردن او از استخر اشاره کرده‌اند. توفانس (1982: 36,30) به درگیری داخلی ساسانیان در دوران ابوبکر و نخستین تازش تازیان در پادشاهی هرمز اشاره کرده و نامی از یزدگرد نبرده است.

گزارش فردوسی از مرگ فرخزاد یگانه است؛ زیرا هیچ منبعی -داخلی یا خارجی- به زهر دادن و حتی توطئه درون دربار اشاره نکردند. منابع بیشتر به ناخشنودی و شورش بزرگان یا مردم و یا ستیز با طرفداران یزدگرد سوم اشاره کرده‌اند. البته این روایات می‌توانند درست باشند و هر یک نمایانگر بخشی از ماجرا. در این صورت *شاهنامه* می‌تواند گزارشی جزئی‌تر و دقیق‌تر از چگونگی کشتن فرخزاد را به ما رسانده باشد؛ گزارشی که از یک رونوشت *خدای‌نامه* به *شاهنامه ابومنصوری* و سپس به *شاهنامه* راه پیدا کرده و از حذف یا تحریف سالم مانده است. فردوسی در پایان پادشاهی فرخزاد، تاریخ روز و ماه تاج‌گذاری یزدگرد را نگاشته است: «روز ارد/۲۵ از ماه سپندارمذ/ اسفند» (فردوسی، ۱۳۹۳: ۱۰۷۹/۲، ب ۱۶) که این تاریخ را هیچ منبع دیگری نیاورده و تنها سند موجود، *شاهنامه* است. بی‌گمان این تاریخ در منبع فردوسی وجود داشته و او برخلاف ثعالبی آن را از قلم نینداخته و منتقل کرده است. فردوسی پس از پیش‌درآمدی ناامیدانه و مویه‌وار در بی‌وفایی روزگار، شوربختی یزدگرد و مردم ایران و سرانجام بد و ناگوار ایرانیان، این دوره را این‌گونه آغاز کرده است که: «چون یزدگرد بر تخت نشست گفت: من ... (بهنگام) جنگ و تندی نیز خواهم کرد. گنج و تخت بر هیچ کس پایدار نیست و تنها نام است که جاودان خواهد ماند. شاه باید داد و دین داشته باشد و تا زمانی که زنده‌ام با بدی خواهم جنگید». فردوسی سپس ادامه داده است که پس از گذشت شانزده سال *عمر، سعد و قاص* را به جنگ فرستاد (همان، ۱۰۸۲، بیت‌های ۲۴ و ۲۵). یزدگرد از همه جا سپاه گرد آورد و رستم پسر *هرمز* را که پهلوانی خردمند و اخترشناس بود، فرمانده کرد. سی ماه گذشت که در قادسیه جنگ پیش آمد (همان‌جا، بیت‌های ۱۴-۳۴). فردوسی به سن یزدگرد هنگام شاه شدن اشاره‌ای نکرده، ولی با اعدادی که به دست داده می‌توان زمان جنگ قادسیه را

در سال نوزدهم پادشاهی یزدگرد محاسبه کرد. همچنین در روایت فردوسی نقش آزرمی دخت یا بوران، رستم و پیروزان و نیز طبقه مادر یزدگرد وجود ندارد، اما هر یک از این موارد فقط در یک یا دو منبع آمده و اجماعی درباره آنها وجود ندارد و در درستی هر یک نیز تردید هست؛ در نتیجه سکوت شاهنامه کاستی یا خطای تاریخ‌نگاری به‌شمار نمی‌آید.

نتیجه‌گیری

در منابع گوناگون به صورت مختصر و پراکنده به نقش آزرمی دخت یا بوران، رستم و پیروزان و نیز طبقه مادر یزدگرد اشاره شده است. بیشتر این موارد فقط در یک یا دو منبع نوشته شده و به همین دلیل در درستی آنها تردید وجود دارد. هیچ منبعی، به جز تاریخ طبری، به تفصیل به جزئیات نپرداخته است. منابع خارجی نیز کمک زیادی به ما نمی‌کنند؛ هرچند همان داده‌های اندک نیز در تکمیل روایات این مقطع سودمندند. شرایط کشور بر اثر آشفتگی ایران، نابسامانی سیاسی، تاخت و تاز دشمن در مرزها و ستیز درباریان در داخل کشور، جسته و گریخته در منابع دیده می‌شود؛ که همه از توصیف فردوسی در چند بیت که آورده شد، به خوبی دریافت می‌شود. یزدگرد در این روایت از جنگ و دفاع از ایران و مبارزه با بدی سخن گفته است که تناسب زیادی با شرایط آن زمان دارد. البته تازش تازیان در این روایت پس از شانزده سال آمده که از کم‌دقتی منبع فردوسی است؛ زیرا تازش‌ها پیش از این آغاز شده بود. این روایت، به شیوه روی کار آمدن یزدگرد و نقش سرداران و گروه‌های سیاسی - آنچنان‌که دیگر منابع گزارش کرده‌اند - نپرداخته که این مورد نیز کاستی و کمبود شاهنامه به‌شمار می‌آید. البته با بیان جزئیات مرگ فرخ‌زاد و زهر خوراندن به او و بیان شرایط بحرانی شاه شدن یزدگرد، تا حدی این کاستی جبران شده است. گزارش دقیق تاریخ بر تخت‌نشینی یزدگرد نیز از ارزش‌های تاریخی شاهنامه در این بخش است. شاهنامه از جنگ برای نشستن بر تخت سخنی ندارد و از این رو توافق بزرگان در پادشاهی یزدگرد برداشت می‌شود که با بیشتر منابع همسو است و احتمال درستی آن نیز بیشتر است. تنها دو منبع به جنگ یزدگرد و آزرمی دخت اشاره کرده‌اند که روایتی ضعیف است و به درستی شاهنامه از این جنگ سخنی نگفته است. همچنین آشفتگی سیاسی و ناآرامی‌های مرزی و تاخت و تاز تازیان، افزون بر روایت آشکار فردوسی، از فضای گلایه‌آمیز آغاز داستان یا از زبان یزدگرد و در قالب اندرزه‌های بی‌وفایی جهان و بداندیشی سرنوشت، به روشنی برداشت می‌شود. در نتیجه، می‌توان گفت شاهنامه با نگاهی از درون و برگرفته از منابع پهلوی و تکمیلی خدا/ینامه یا «پیوست خداینامه»^۱ پادشاهی یزدگرد را

۱. اصطلاحی برساخته نگارنده برای بخش‌هایی که پس از مرگ یزدگرد در زمان و مکانی ناروشن و به دست کسانی ناشناخته بر خدا/ینامه افزوده شده است.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۰۱

روایت کرده است. مهم‌تر از درستی و نادرستی جزئیات داده‌های این روایت، به دلیل امانتداری و وسواس زیاد فردوسی در نقل کامل و درست روایات، می‌توان به روایتی/رونویسی از *خدا/ینامه* از پایان ساسانی رسید که ممکن است در دیگر منابع نیامده باشد که برای ساسانی‌پژوهان ارزش بسیار بالایی دارد.

منابع و مأخذ

- ابن بطریق، سعید (۱۹۰۹م)، *التاریخ المجموع علی التحقیق و التصدیق*، ویرایش لوئیس شیخو، ج ۲، بیروت: الآباء الیسوعین.
- اشپولر، برتولد (۱۳۸۸)، «تکوین تاریخ‌نگاری ایرانی»، *تاریخ‌نگاری در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: گستره، صص ۹-۱۸.
- اصفهانی، حمزه‌بن الحسن (۱۸۴۴م)، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، ویرایش گوتوالد، لایپزیگ.
- امیدسالار، محمود (۱۳۹۶)، *بوطیقا و سیاست در شاهنامه*، ترجمه فرهاد اصلانی و معصومه پورتنقی، تهران: محمود افشار و سخن.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۸۶)، *تاریخ بلعمی*، ویرایش ملک‌الشعرای بهار و محمد پروین گنابادی، تهران: هرمس.
- بهار، محمدتقی (۱۳۷۹)، «فردوسی»، *فردوسی‌نامه*، به کوشش محمد گلبن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۲۱-۹۸.
- بیرونی، ابوریحان محمدبن احمد (۱۸۷۸م)، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ویرایش ادوارد زاخائو، لایپزیگ.
- ثعالبی، ابو منصور عبدالملک‌بن محمد (۱۹۰۰م)، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، مقدمه، ویرایش و ترجمه فرانسوی هرمان زوتنبرگ، پاریس.
- حصوری، علی (۱۳۷۱)، *آخرین شاه*، [بی‌جا]: نشر مؤلف.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۷۶)، «در پیرامون منابع فردوسی»، *ایران‌شناسی*، سالدهم، صص ۵۱۲-۵۳۹.
- (۱۳۸۶)، «از شاهنامه تا خداینامه (جستاری درباره مأخذ مستقیم و غیرمستقیم شاهنامه)»، *نامه ایران باستان*، سال هفتم، شماره ۱، صص ۳-۱۱۹.
- دریایی، تورج (۱۳۸۳)، *شاهنشاهی ساسانی*، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- (۱۳۹۱)، «سندیت تاریخی شاهنامه»، *ناگفته‌های امپراتوری ساسانیان*، ترجمه آهنگ حقانی و محمود فاضلی بیرجندی، تهران: کتاب پارسه، صص ۹۱-۱۰۹.
- دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود (۱۸۸۸م)، *اخبار الطوال*، ویرایش ولادیمیر گیرگاس، لیدن: بریل.
- رجبی، پرویز (۱۳۸۲)، *هزاره‌های گمشده*، ج ۵، تهران: توس.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸)، *تاریخ مردم ایران: ایران قبل از اسلام*، کشمکش با قدرتها، تهران: امیرکبیر، ج ۱۱.

۱۰۲ / چگونگی به شاهی رسیدن یزدگرد سوم / زاگرس زند

- زند، زاگرس (بهار و تابستان ۱۳۹۲)، «سبک تاریخ‌نویسی شاهنامه فردوسی»، پژوهشنامه ادب حماسی، سال نهم، شماره ۱۵، صص ۷۷-۹۹.
- (اردیبهشت ۱۳۹۸)، «نامه‌های رستم در شاهنامه؛ تاریخ یا افسانه؟»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی شاهنامه در گذر جاده ابریشم، مشهد.
- شهبازی، علیرضا شاپور (۱۳۸۹)، تاریخ ساسانیان: ترجمه بخش ساسانیان از کتاب تاریخ طبری و مقایسه آن با تاریخ بلعمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۹۰)، زندگینامه تحلیلی فردوسی، ترجمه هایده مشایخ، تهران: هرمس.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، تاریخ الطبری (المعروف بتاریخ الامم و الملوك)، ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات (براساس چاپ لیدن: بریل، ۱۸۷۹-۱۹۰۰م)، ج ۴.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳)، شاهنامه، پیرایش جلال خالقی مطلق، ج ۲، تهران: سخن.
- (۱۹۷۱)، شاهنامه، ویرایش آ. برتلس و ع. نوشین، ج ۹، مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی.
- کریستین سن، آرتور امانوئل (۱۳۷۹)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: دنیای کتاب، ج ۱۰.
- کولسنیکف، ا. ای. (۱۳۸۹)، ایران در آستانه سقوط ساسانیان، ویراسته پیگولوسکایا، ترجمه محمدرفیع یحیایی، تهران: کندوکاو.
- گردیزی، ضحاک (۱۳۸۴)، زین الاخبار، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ماهیار نوایی، یحیی (۱۳۵۷)، «روز مرگ یزدگرد شهریار و درازای پادشاهی او»، شاهنامه‌شناسی ۱، تهران: بنیاد شاهنامه‌شناسی، صص ۳۸-۴۳.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۷۹)، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، ج ۱، تهران: توس، ج ۲.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۱۸۶۲م)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ویرایش و ترجمه فرانسوی باریبه دومینارد و پاره دوکرتیه، ج ۲، پاریس.
- مسکویه رازی، ابوعلی (۱۳۶۹)، تجارب الامم، ترجمه ابوالقاسم امامی، ج ۱، تهران: سروش.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۹۰۳م)، البدء و التاریخ، ویرایش و ترجمه فرانسوی کلمان هوار، ج ۳، پاریس.
- مجهول المؤلف (۱۳۷۴)، نهایه الارب فی تاریخ الفرس و العرب، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- نولدکه، تئودور (۱۳۸۸)، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب (۱۸۸۳م)، تاریخ یعقوبی، ویرایش تئودور هوتسما، ج ۱، لیدن: بریل.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(ع)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۰۳

- *A Short Chronicle on the End of the Sasanian Empire and Early Islam*(2016), Edition, Translation and Commentary by Nasir al-Ka'bi, Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Frye, R. N.(1983), "The political History of Iran under the Sasanians", *The Cambridge History of Iran*, vol III(1), ed. E. Yarshater, Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard-Johnston, James(2008), "State and Society in Late Antique Iran" in: *The Sasanian Era*, ed. By Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart, London: I. B. Tauris, pp.118, 129.
- Pourshariati, Parvaneh(2008), *Decline and fall of the Sasanian empire: the Sasanian-Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran*, London- New York: I. B. Tauris.
- Seert(1983), *Histoire Nestorienne (chronique de Seert)*, Deuxieme Partie II, Texte Arabe Publie Par: S.G. Mgr. Addai Scher, Turnhout: Patrologia Orientalis.
- Sebeos(1999),*The Armenian History*, tr. R.W.Thomson, Liverpool: Liverpool University press.
- Theophanes(1982),*The Chronicle: An English translation of anni mundi 6095- 6305(A.D. 602-813)*, by Harry Turtledove, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

List of sources with English handwriting

- Bahār, Mohammad Taqī (1379 Š.), “Ferdowsī,” Ferdowsīnāma, edited by Mohammad Golbon, Tehran: Vezārat-e Farhanf va Eršād-e Eslāmī. [In Persian]
- Bal‘amī, Abu ‘Alī (1386 Š.), *Tārīk-e Bal‘amī*, edited by Malek al-Šo‘arā /bahār and Mohammad Parvīn Gonābādī, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Bīrūnī, Abu Reyhān Mohammad b. Ahmand (1878), *Ātār al-Bāqīa ‘an al-Qorūn al-Kālīa*, edited by C. Eduard Sachau, London.
- Daryae, Touraj (1391), “Sanādīat-e Tārīkī-e Šāhnāma,” *Nāgoft-e-hā-ye Emperātūrī-e Sāsānīān*, translated by Āhang Haqqānī and Mahmud Fāzeli Bījandī, Tehran: Ketāb Pārsa, pp. 91-109. [In Persian]
- Dīnevarī, Abu Ḥanīfa Ahmad b. Dāvūd (1888), *Kitab al-aḳbār al-tīval*, edited by Vladimir Guirgass, Leiden: Brill.
- Ferdowsi, Abulqāsem (1393), *Šāhnāma*, edited by Jalāl Kāleqī Moṭlaq, Vol. 2, Tehran: Soḳan. [In Persian]
- Ferdowsi, Abulqāsem (1971), *Šāhnāma*, edited by A Bertles, translation supervised by A Noushin, Moscow: Institute of Oriental Studies. [In Persian]
- Gardīzī, Žahāk (1384 Š.), *Zain al-Aḳbār*, edited by Raḥīm Rezāzāda Māhyār Navābī, Yahyā (1357 Š.), “Rūz-e Marg-e Yazdgerd-e Šarīār va Derāzā-ye Pādešāhī-e Ou,” *Šāhnāma Šenāsī 1*, Tehran: Bonyād-e Šāhnāma Šenāsī, pp. 38-43. [In Persian]
- Ḥamza Ešfahānī, Ibn Hasan (1844), *Tārīk Senī Molūk al-Arż va al-Anbīā*, edited by M. E. Gottwaldt, Liegzig.
- Ḥašūrī, ‘Alī (1371 Š.), *Āḳarīn Šāh*. [In Persian]
- Ibn Beṭrīq, Sa‘īd (1909), *al-Tārīk al-Majmo’ ‘ala al-Taḥqīq va al-Tašdīq*, Vol. 2, edited by Louis Cheikho, Beirut: al-Ābā al-Yasūn.
- Kāleqī Moṭlaq, Jalāl (1386 Š.), “Az Šāhnāma tā Kōdāynāma (Jostārī darbāra-ye Maḳaḍa Mostaqīm va Ġair-e Mostaqīm-e Šāhnāma,” *Nāma Irān-e Bāstān*, 7, No. 1 & 2, pp. 3-119. [In Persian]
- Kāleqī Moṭlaq, Jalāl (1376 Š.), “Dar Pīrāmūn-e Manāb’e Ferdowsī,” *Irānšenāsī*, 10, pp. 512-539. [In Persian]
- Ta‘ālabī, Abu Mansūr ‘Abd al-Malek b. Mohammad b. Esma‘īl (1900), *Ġorar Aḳbār Molūk al-Fors va Štarehom*, edited and French translation by Herman Zutenberg, Paris.
- Rajabī, Parvīz (1382 Š.), *Hezāra-hā-ye Gomšoda*, Vol. 5, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Šahbāzī, ‘Alīrezā Šāpur (1389), *Tārīk-e Sāsānīān: Tarjoma-ye Baḳš-e Sāsānīānaz Ketāb-e Tārīk-e Ṭabarī va Moqāyesa-ye ān bā Tārīk-e Bal‘amī*, Tehran: Markaz-e Našr-e Dānešqāhī. [In Persian]
- Ṭabarī, Abu Jafar Mohammad b. Jarīr (1403/1983), *Tārīk al- Ṭabarī*, Beirut Moasesa al-‘Elmī l-Maṭbu‘āt.
- Maqdasī, Moṭahar b. Ṭāher (1901), *al-Bada va al-Tārīk*, Vol. 3, edited and translated by Clément Huart, Paris.
- Mas‘ūdī, Abulhasan ‘Alī b, Hossein (1862), *Morūj al-Dahab va Ma‘āden al-Javāher*, Vol. 2, edited and French translated by Barbier de Meynard and Pavet de Courteille, Paris.
- Meskūya Rāzī, Abu ‘Alī (1369 Š.), *Tajāreb al-Umam*, translated by Abulqasem Emāmī, Vol. 1, Tehran: Sorūš. [In Persian]
- Mohammadi Malāyerī, Mohammad (1379), *Tārīk va Farhang-e Irān dar Dorān-e Enteqāl az ‘Ašr-e Sāsānī ba Ašr-e Eslāmī*, Tehran: Tūs. [In Persian]
- *Nehāyat al-Erab fi Tārīk al-fors va al-‘Arab*, edited by Mohammad Taqī Dānešpejūh, Tehran: Anjoman-e Ātār va Mafāḳer-e Farhangī. [In Persian]
- Qāsemnejād, ‘Alī (1376 Š.), *Farhangnāma-e Adab-e Fārsī, Dānešnāma-e Adab-e Fārsī*,

Vol. 2, Edited by Hasan Anuša. [In Persian]

- Spuler, Bertold (1388 Š.), “Takvīn-e Tārīknegārī-e Īrānī,” *Tārīknegārī dar Īrān*, translated by Ya’qūb Āžand, Tehan: Gostara, pp. 9-18. [In Persian]
- Ya’qūbī, Ahmad b. Abī Ya’qūb b. Jafar b, Vahab (1883), *Tārīk-e Yaqūbī*, Vol. 1, edited by Martijn Theodoor Houtsma, Lieden: Brill.
- Zand, Zagros (1392 Š.), Nāmeḥā-ye Rostam dar Šāhnāma; Tārīk yā Afsāna?” *Majmū’a Maqālāt-e Hamāyeš-e Beyn al-melāt-e Šāhnama dar Godar-e Jād-eAbrīšam*, Mashahd, Ordībehešt. [In Persian]
- Zand, Zagros (1392 Š.), “Sabk-e Tārīknevīsī-e Šāhnama-e Ferdowsī,” *Pejuhešnama-ye Adabī Hamāsī*, 9, No. 15, (Spring-Summer), pp. 77-99. [In Persian]
- ZarrīnKūb, Abdulhossien (1388 Š.), *Tārīk-e Mardom-e Īrān*, Vol. 1: Īrān Qbl az Wslām, Kešmakeš bā Qodrat-hā, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

References in English, French and German

- *A Short Chronicle on the End of the Sasanian Empire and Early Islam* (2016), Edition, Translation and Commentary by Nasir al-Ka’bi, Piscataway, NJ: Gorgias Press.
- Christensen, Arthur (1936), *L’Iran sous les Sassanides*, Copenhagen.
- Daryaei, Touraj (2012), *The Sasanian Empire (224–651 CE)*, Oxford: Oxford University Press.
- Frye, R. N. (1983), "The political History of Iran under the Sasanians", *The Cambridge History of Iran*, Vol. III (1), edited by E. Yarshater, Cambridge: Cambridge University Press.
- Howard-Johnston, James (2008), "State and Society in Late Antique Iran" in: *The Sasanian Era*, edited by Vesta Sarkhosh Curtis and Sarah Stewart, London: I. B. Tauris, pp.118, 129.
- Kolesnikov, A. I. (1970), *Iran v Nachale VII Veka*, Moscow: Palestinskii Sbornik.
- Nöldeke, Theodor (1973), *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt*, Leiden: Brill.
- Omīdsālār, Mahmoud (2011), “Poetics and Politics of Iran’s National Epic,” *the Shahnameh*, USA: Palgrave Macmillan.
- Pourshariati, Parvaneh(2008), *Decline and fall of the Sasanian empire: the Sasanian-Parthian confederacy and the Arab conquest of Iran*, London- New York: I. B. Tauris.
- Sebeos(1999),*The Armenian History*, tr. R.W.Thomson, Liverpool: Liverpool University press.
- Seert (1983), *Histoire Nestorienne (chronique de Seert)*, Deuxieme Partie II, Texte Arabe Publie Par: S.G. Mgr. Addai Scher, Turnhout: Patrologia Orientalis.
- Shapur Shahbazi, A. (1991), *Ferdowsi: A Critical Biography*, Mazda Publishers.
- Theophanes (1982), *The Chronicle: An English translation of anni mundi 6095- 6305(A.D. 602-813)*, by Harry Turtledove, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

**How Yazdgerd III Ascend to the Throne?
(Study of Historical Sources with Emphasis on Shahnameh)¹**

Zagros Zand²

Received: 02/12/2019
Accepted: 07/05/2020

Abstract

Most of the Arabic-Persian and other sources have dealt with Yazdgerd III coronation. There are much confusion and inconsistency in these sources. In this study, the historical data and details of these sources have been measured and analyzed, as well as their differences and similarities. Shahnameh is one of the sources in the history of Sassanids. Ferdowsi, trustworthily, versified the history of the Sasanid era, which embodies most of the details of events. Some iranologists insist on the historical aspect of Shahnameh, while others have considered Shahnameh as non-historical. In this part, Ferdowsi has constantly been loyal to his source (Abu Mansouri Shahnameh), and despite all the limitations in rhythm, poetic language, and narrative-fictional framework, he has versified the details trustworthily. Many data in sources are also present in Shahnameh, and some data have been reported only in Shahnameh. Ferdowsi has recorded the date of Yazdgerd coronation, which others have neglected. Arabs attack and instability are obvious at the beginning of the Yazdgerd reign. The attitude presented in Khodaynameh has entered Shahnameh through a mediator and has refined it from non-Iranian lookouts. This research can make the stand of Shahnameh more valid and prominent and can be beneficial for other researches in this field.

Keywords: Historiography, Shahnameh, Ferdowsi, Yazdgerd III, Sasanids

1. DOI: 10.22051/HII.2020.26605.2024

2. PhD in History of Ancient Iran, History department, Farhangian University, Hakim Ferdowsi Campus, Alborz; zagros.zand@gmail.com
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳-۹

شیخ جعفر صفوی: شخصیتی مشهور، اما گمنام در سنت صفویان^{۱،۲}

علی سالاری شادی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

چکیده

به طور عام در سنت خاندان و حاکمیت صفوی، تعداد زیادی از سابقین این خاندان با عنوان مشایخ صفوی، از شیخ صفی تا شاه اسماعیل، از احترام ویژه و موقعیت قدیس گونه ای برخوردار بوده اند، اما در میان اعضای این خاندان شیخ جعفر صفوی فرزند خواجه علی، حالتی خاص و منحصر به فرد و استثنائی دارد. این عضو خاندان صفوی نه تنها در سنت تاریخی- روایی و خاندانی- حکومتی صفویان جایگاهی ندارد، بلکه به طور واضح و بارزی کینه توازنه مورد نفرت واقع شده بود. در حالی که این شیخ صفوی تا حد زیادی مورد توجه حاکمیت های معاصر بوده و از احترام فراوانی برخوردار بوده است. علاوه بر آن، منابع معاصر تیموری و ترکمانی نیز با لحنی مساعد و مناسب و با تکریم از وی یاد کرده اند. لذا در این میان تناقض خاصی وجود دارد. منابع صفوی با ابهام و اجمال فراوان و با اغراق و مبالغه، این موضع گیری خصمانه را در راستای امر تعیین جانشینی و مخالفت شیخ جعفر با جایگزینی جنید مطرح کرده اند که ضمن آن، با حرارت خاصی پای جهان شاه قراقویونلو را نیز به این ماجرا کشانده اند؛ تا جایی که خروج جنید از اردبیل را به وی منتسب کرده اند. حال با توجه به این تناقضات و ابهامات، آیا ادعاهای منابع و سنت صفویان درباره امر جانشینی و حقانیت جنید مبدأ و منشأیی دارد؟ آیا به راستی شیخ جعفر مرتکب رفتار ساختارشکنانه ای در خاندان صفوی شده است؟ نگارنده این مقاله در صدد است ضمن بیان مقام و موقعیت این شیخ صفوی، چرایی و چگونگی مقابله او با جنید و تبعات آن را مورد بررسی قرار دهد.

واژه های کلیدی: صفویان، شیخ جعفر، جنید، جهان شاه، اوزون حسن، حیدر صفوی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.26951.2040

۲. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی با عنوان «بازخوانی تناقضات و ابهامات درباره احوال و روند جانشینی خاندان صفوی از خواجه علی تا شاه اسماعیل (با تأکید بر نقد ادعاهای مورخان و مستشرقان درباره طریقت و نهضت صفوی)» است.

۳. دانشیار گروه تاریخ دانشگاه ارومیه؛ A.salarishadi@urmia.ac.ir

مقدمه

در میان اعضای خاندان صفوی که حاکمیت صفوی و منابع مربوط به آن دوره با بی‌اعتنایی خاصی از آن گذشته‌اند و توجه چندانی به آن نکرده‌اند، شیخ جعفر صفوی است که در سنت مرسوم صفویان مورد بی‌اعتنایی و بی‌مهری جدی و حتی گاهی مورد حمله کینه‌ورزانه قرار گرفته است. این شیخ برخلاف سایر اعضای خانواده صفوی که در منابع رسمی صفوی با اغراق و مبالغه فراوانی از آنها یاد شده، در مظان اتهام و در بوته گمنامی واقع شده است. منابع صفوی به ندرت و گاهی از سر ناچاری و با ناخرسندی شدید از وی یاد کرده‌اند. در حالی که او جایگاه خاصی در خاندان صفوی و در عصر خود داشت. حال مسئله این است که چرا در سنت مرسوم صفویان از این شیخ با لحنی نامناسب و بی‌وجه یاد می‌شد؟ این شیخ صفوی چه جایگاهی در عصر خود داشته و در آن جایگاه به چه اقداماتی دست زده است؟ چرایی و اختلاف او با جنید به چه عواملی باز می‌گشت؟ چرا جنید نتوانست در برابر او مقاومت ورزد؟ قبل از پرداختن به موضوع، باید خاطر نشان کرد که برای نوشته پیش رو پیشینه تحقیق خاصی وجود ندارد، جز همان موارد عام و کلیشه‌ای منابع صفوی که با لحنی خصومت‌آمیز به وی پرداخته‌اند و محققان معاصر نیز کم‌وبیش تا حد زیادی همان خط و ربط را ادامه داده‌اند و حتی گاهی از وی هم یاد نکرده‌اند. بدین ترتیب، این بررسی فاقد پیشینه تحقیقی و حتی توصیفی و تکمیلی به معنای مرسوم آن است.

شیخ جعفر صفوی: شخصیت، احوال و مناسبات

بر اساس نوشته ابن‌ابدال زاهدی، ترتیب اسامی فرزندان ذکور خواجه‌علی به صورت شیخ جعفر (بزرگ‌ترین)، عبدالرحمن و سپس شیخ ابراهیم (کوچک‌ترین) بوده است (زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۹-۵۰). شیخ جعفر علاوه بر اینکه ارشد اولاد خواجه‌علی بود، نسبت به ابراهیم که از بیماری‌های مختلف رنج می‌برد، از سلامتی برخوردار بود و عمر نسبتاً طولانی او نیز مؤید این ادعاست. مهم‌تر از همه این موارد، شیخ جعفر فاضل‌تر و دانشمندتر از سایر اعضای شناخته شده خاندان صفوی، از جمله مشایخ آنها از صفی‌الدین تا حیدر بوده است. مؤلف سلسله‌النسب صفوی که طبق سنت مرسوم صفویان، چندان دلخوشی از شیخ جعفر نداشته، به صراحت ناچار به این اعتراف بوده است که: «شیخ جعفر رحمة الله علیه که در علوم ظاهره درجه کمال داشت و هیچ یک از مشایخ سلسله صفویه به فضل و دانش او نبودند» (زاهدی، ۱۳۴۳: ۴۹-۵۰). تأکید او بر «علوم ظاهره» بدین معناست که مشایخ پذیرفته شده در سنت مرسوم صفوی، دارای علم باطنی - لدنی بوده‌اند و به نوعی با شیخ جعفر تفاوت داشته‌اند. در

این بیان نوعی تعریض هم نهفته است. منابع صفوی از این شیخ کمترین آگاهی‌ها را به دست داده‌اند. تولد و مرگ او نیز در حاله‌ای از ابهام قرار دارد، یا دست کم مطلب خاصی از وی به دست نمی‌آید. البته برخلاف سکوت منابع صفوی، او تنها شیخ صفوی بوده است که بیشتر منابع معاصر تیموری و ترکمانی، مانند *مطلع السعدین* و *تاریخ دیاربکر* از وی و نقش او در حوادث یاد کرده‌اند. هیچ یک از اعضای خاندان صفوی، خارج از چارچوب منابع قالبی صفوی، این‌گونه مورد اشاره قرار نگرفته‌اند.

درواقع، او تنها شیخ صفوی است که نه در سایه بقعه و خانقاه و ثروت و املاک صفویان، بلکه به سبب شخصیتش مورد توجه بوده است. ابوبکر طهرانی مورخ عصر اوزون‌حسن که هیچ یادی از صفویان و حتی جنید (داماد سلطان آق‌قویونلو) ندارد، از شیخ جعفر به عنوان شیخ‌الاسلام اعظم یاد کرده (ابوبکر طهرانی، ۱۳۵۶: ۵۲۱) و در جایی دیگر او را «شیخ تقوی پناه» نامیده است (همان، ۶۷). علاوه بر انتساب این القاب، در مواردی دیگر نظیر وقف‌نامه‌ای از جهانشاه و زینب بیگم خاتون، با احترام و القاب خاصی نظیر «جناب شیخ‌الاسلام اعظم، مرشد طوایف الامم و... جامع‌العلوم و الحکم و...» از همین شیخ جعفر یاد کرده‌اند (ن.ک: روملو، ۱۳۸۴: ۶۰۱/۲). با توجه به القاب موجود در آن وقف‌نامه‌ها و همچنین القابی که ابوبکر طهرانی مؤلف *تاریخ دیاربکر* به او نسبت داده، تأییدی بر نظر ابن‌ابدال زاهدی است که او را فاضل‌ترین شیخ صفویان دانسته است. از طرفی، لقب شیخ‌الاسلام اعظم بیشتر مفهوم و معنایی فقیهانه-محدثانه دارد تا مفهومی صوفیانه. در مجموع، دربار و دستگاه جهانشاه قراقویونلو احترام خاصی برای شیخ جعفر قائل بوده‌اند و حتی با او مناسبات خویشاوندی نیز داشتند.

حال باید پرسید که (براساس ادعای جانشین‌گزینی در خاندان صفوی) با وجود فضل آشکار او بر ابراهیم، علت عدم انتخابش به عنوان جانشین از سوی خواجه‌علی، یعنی همان جانشینی مرسوم و ادعایی خاندان صفوی که درواقع، همان متولی بقعه و حفظ و پاسداری از آن همه اموال و املاک بود، به چه عواملی بازمی‌گردد؟ علاوه بر آن، در خاندان صفوی موضوع و قضیه از چه قرار بود که با وجود شیخ جعفر، ابراهیم ششمین پسر خود جنید (نه حتی دیگر فرزندان بزرگ‌تر) را به جانشینی برگزید؟ شاید واقعیت آن باشد که مورخان صفوی با هدفی خاص درصدد ارائه سرگذشتنامه فرضی از صفویان بوده‌اند تا مسئله جانشینی را با بزرگ‌نمایی مطرح کنند. این موضوع جانشینی ادعایی، شاید پس از صدرالدین اهمیت خود را از دست داده بود یا اینکه معنا و مفهوم خاصی جز تولیت همان بقعه نداشته است. از طرفی، در همین راستا سؤال اساسی این است که آیا ابراهیم این توانایی را داشت تا شیخ جعفر را به کلی نادیده

انگارد؟ به هر حال چرا خواجه‌علی با وجود جعفر، ابراهیم را به جانشینی منصوب کرد؟ آیا چنین موضوعی وقوع یافته یا تنها تاریخ‌سازی مورخان صفوی و سنت مرسوم آن خاندان بوده است؟ احتمالاً طرح ادعای جانشینی بیشتر به عنوان موضوعی درون‌خانوادگی و امری پسینی و ادعایی در روزگار حاکمیت صفوی بوده است تا سابقه این خاندان را در سلسله توارث جانشینی محقانه جلوه دهد. آیا واقعاً ابراهیم جنید را جانشین کرد یا اینکه این ادبیات مرسوم تکراری صفویان است که حتماً شیخ متوفا باید جانشین، آن هم از میان فرزندان بدون ترتیب خاصی داشته باشد؟ اینکه محققان معاصر از طریقت صفوی و مریدان بی‌شمار آنها یاد می‌کنند، بسی جای شگفتی است که هیچ گزارش در دست نیست که ناشی از اعتراض به این شیوه جانشینی و یا هرگونه شکاف و انشقاق باشد. گویا انتخاب جانشین به صورت مطلق در اختیار شیخ متوفای صفوی و از پدر به پسر بوده است.

به هر حال، در عصر ابراهیم و جنید نادیده انگاشتن شیخ جعفر امکان نداشت؛ هرچند که منابع و سنت صفویان در نادیده‌انگاری او تلاش کرده‌اند. در واقع، شیخ جعفر بعد از ابراهیم و حتی در ایام او مصدر امور این خاندان بود. از جمله قمی نوشته است عم جنید یعنی شیخ جعفر با وی در نزاع بود. براساس گزارش همین منبع و منابع دیگر، شیخ جعفر با دخالت جهان‌شاه، در آستانه مقدسه صفویه دخل تمام یافت (قمی، ۱۳۵۹: ۳۴/۱؛ جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۹۲). ادعای مورخان صفوی را که اعتقاد به مداخله جهان‌شاه دارند، نباید جدی و راست انگاشت. بی‌شک شخصیت و سابقه شیخ جعفر به گونه‌ای بود که جنید نمی‌توانست در برابر او مقاومت کند و هیچ دلیلی در دست نیست که تصور شود جنید اهمیت و لیاقت بیشتری از شیخ جعفر داشته است. حتی گویا در حیات ابراهیم، شیخ جعفر از او متنفذتر بوده است. البته شیخ جعفر نیز بسان سایر صفویان، برای رابطه حسنه با حاکمیت‌های عصر تلاش می‌کرد. مناسبات حسنه او با قراقویونلوها حتی تا پیوند خویشاوندی و ازدواج هم کشیده شد و یکی از دختران جهان‌شاه به عقد ازدواج قاسم پسر شیخ جعفر درآمد (روملو، ۱۳۸۴: ۶۰۱/۲). او دست کم در مرتبه‌ای قرار داشت که جهان‌شاه دخترش را به عقد ازدواج فرزند وی درآورد. این موضوع ارتباطی به خانقاه و بقعه صفویان نداشت. منابع از مناسبات حسنه و اهمیت شیخ جعفر در نزد جهان‌شاه یاد کرده‌اند. این موضوع احتمالاً به شخصیت علمی و فرهنگی شیخ جعفر باز می‌گردد، نه چیزی دیگر. به هر حال، از نظر سنت خانوادگی و روایی صفوی، این وضعیت غیر متعارف بود؛ زیرا شیخ جعفر در سنت رسمی صفویان جانشین نیست، بلکه تا حدی غاصب تلقی می‌شود.

گفتنی است شیخ جعفر تا سقوط قراقویونلوها به دوستی با آنها پایبند بود و حتی پس از

واقعه شکست و قتل جهانشاه، نسبت به آنها وفادار ماند. حسن علی فرزند جهانشاه پس از شکست جهانشاه از اوزون حسن، برای مدتی سرگردان شد و به شیخ جعفر پناه برد (ابوبکر تهرانی، ۱۳۵۶: ۴۶۷). شیخ جعفر نیز همراه با حسن علی فرزند متواری جهانشاه، به محضر سلطان ابوسعید تیموری در سلطانیه شتافت. حسن علی ضمن ارسال نامه استغاثه گونه به ابوسعید تیموری، از بخت بد خود و پدرش شکایت کرد. گویا سلطان ابوسعید به سادگی حاضر به پذیرش حسن علی نشد، اما شیخ جعفر او را متقاعد کرد که به حمایت از وی بپردازد (ابوبکر تهرانی، ۱۳۵۶: ۴۶۷؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۵۱). نوع و چگونگی مواجهه و پذیرش سلطان ابوسعید تیموری درباره شیخ جعفر حاکی از حرمت و تکریم خاصی بود که در حق وی روا داشت. در ابتدا میان سلطان ابوسعید تیموری و شیخ جعفر «صحبتی طولانی مشحون بنصایح واقع شد و وظایف تعظیم و ترحیب بظهور پیوست» و در ادامه، شیخ جعفر در نهایت احترام به اردبیل بازآمد و در پی او سلطان ابوسعید تیموری به اردبیل وارد و در خانقاه شیخ صفی الدین مهمان شیخ جعفر شد. او برای سلطان ضیافتی شاهانه تدارک دید و در آن «مجالست کردند و از هر باب گفتند و طعام فراخور احوال اقوام کشیدند و بعد از انقضای صحبت، سلطان به اردو عائد گشت» (ابوبکر تهرانی، ۱۳۵۶: ۴۶۹-۴۷۰).

در مجموع، شیخ جعفر اهل گفت و گو و مذاکره بود و از فحوای آن مقدار از زندگی او که بیان شده، استنباط می شود که شخصیتی متنفذ داشت و حاکمان حرف و نظرش را می پذیرفتند و گویا فردی صالح و خیرخواه نیز بود و از شفاعت خواهی برای دیگران کوتاهی نمی کرد؛ هرچند خالی از جاه طلبی و فرصت طلبی در راستای منافع خود نبود. او در آن ایام، محترمانه در عصر سه حاکمیت قراقویونلو، تیموریان و آق قویونلوها زندگی کرد و این بیشتر به شخصیت علمی و فرهنگی و خیرخواهی او باز می گشت، نه منسوب بودنش به بقعه اردبیل؛ زیرا در سنت صفویان او در آنجا جایگاهی نداشت.

با سقوط جهانشاه و قراقویونلوها و استیلای آق قویونلوها، این بار شیخ جعفر به ادامه مناسبات حسنه با سلسله و حاکمیت جدید همت گمارد. او با وجود وفاداری فراوان به سلسله پیشین قراقویونلو و همچنین ابوسعید تیموری، در ایجاد رابطه حسنه با حکومت جدید لحظه ای درنگ نکرد و حتی برای «امیره سلطان استاره» - که از مخالفان اوزون حسن و متحصن قلعه «شندان» بود - شفاعت کرد که مورد موافقت قرار گرفت (ابوبکر تهرانی، ۱۳۵۶: ۵۲۱). اینکه با وجود مناسبات حسنه او با دو سلسله پیشین و دشمن اوزون حسن، همچنان مورد احترام سلطان جدید بود، حاکی از شخصیت متنفذ شیخ جعفر است. از طرفی، شیخ جعفر نمونه ای بارز از اعضای خاندان صفوی است که با هر حکومتی دم خور و همگام می شدند. این

اصلی‌ترین سیاست خاندان صفوی بود و تداوم وضعیت آنها به همین همراهی و همگامی - و نه مخالفت با حکومت‌ها - نهفته است. در این میان، شیخ جعفر برخلاف مناسبات گنگ و مملو از ابهام مشایخ پیشین با حاکمیت‌های عصر که بیشتر ادعایی و فرضی بوده است، به شکل واضح و مؤثر با سه حاکمیت عصر یعنی قراقویونلوها، تیموریان و آق‌قویونلوها مناسبات حسنه برقرار کرد. با این وضعیت، چنین شخصیتی بی‌تردید در منازعات درون‌خانوادگی نیز برتری خود را نشان خواهد داد و به راحتی می‌تواند باعث آوارگی مدعیانی چون جنید شود.

البته در همان سنت ادعایی صفوی درباره کیفیت جانشینی ابراهیم برادر شیخ جعفر، موارد ابهام کم نیست که امکان طرح این موضوع در این مختصر وجود ندارد. از طرفی، گویا در ایام ابراهیم مشهور به «شیخ شاه» که به مدت نوزده سال (۸۳۲-۸۵۱ق) پس از پدرش خواجه‌علی زنده بود، شیخ جعفر در قیاس با ابراهیم برتر و مشهورتر بوده است. حال بر اساس ادعای منابع صفوی، پس از مرگ ابراهیم (متوفای ۸۵۱) جنید جانشین پدر شد. این ادعای صفویان است و صحت و سقم آن معلوم نیست. حال باید پرسید کدام منابع مستقل به جز منابع صفوی ادعای جانشینی جنید را مطرح کرده‌اند؟ اصولاً جنید باید جانشین چه چیزی می‌شد؟ چرا در روند خاندان صفوی این مسئله - بر فرض صحت - بدون توجه به توانایی فرد، باید از پدر به پسر بدون نظم و قاعده خاصی منتقل می‌شد؟ آیا این همه ادعاهای سلسله جانشینی ساخته و پرداختهٔ پسینی صفویان و تبلیغ دروغین برای ایجاد یک سنت مرسوم و مشروع و تاریخ‌بخشی خانوادگی نبود؟ حال با این وضعیت، ابراهیم ششمین فرزند خود یعنی جنید را به همان جانشینی مبهم و بدون تعریف وظایفی خاص برگزید که در واقع، معلوم نبود جنید باید چکار می‌کرد و ملاکش از این انتخاب چه بود؟ در این میان، تکلیف شیخ جعفر چه می‌شد؟ موضع‌گیری این شیخ معروف و حتی زیرک با این انتخاب چه می‌توانست باشد و اصولاً انتظار چه واکنشی از وی می‌رفت؟ به هر حال، شکی نیست که شیخ جعفر با جنید به شدت مخالفت ورزید. ولی‌قلی شاملو نیز اشاره کرده که روزی چند شیخ جعفر عم آن حضرت در جانشینی برادر با او منازعه کرده است (شاملو، ۱۳۷۱: ۳۱/۱). از این رو، غفاری قزوینی وی را مصحف غم خوانده است.

هر چه که هست، مناسبات شیخ جعفر و جنید نیز در نوع خود پردهٔ دیگری از اختلاف خانوادگی صفوی بر سر آن همه میراث و املاک و سوسه‌برانگیز را برملا می‌سازد. اگر شیخ جعفر ملاحظهٔ برادر یعنی ابراهیم را داشت، لزومی به حفظ همان حرمت برای برادرزاده‌اش جنید نبود. با وجود این انتخاب، آنچه در عمل رخ داد این بود که جنید نتوانست جانشینی خود را با وجود جعفر به منصف ظهور برساند و این ثابت می‌کند که موضوع جانشینی موروثی

ادعایی چندان اهمیتی نداشته است؛ زیرا با وجود هواخواهی شدید منابع صفوی از جنید، در عمل مخالفت خاصی از سوی هواداران نظام جانشینی موروثی (جنیدیان) علیه رفتار و موضع‌گیری شیخ جعفر گزارش نشده است، یا خبری از انشقاق در میان آن همه مرید بی‌شمار (ادعایی) خاندان صفوی در دست نیست. از آنجا که هیچ خبری درباره تنش یا سردرگمی این همه مریدان گزارش نشده است و گویی موضوع بی‌سروصدا سامان گرفت، حال سؤال این است که در این مقطع مرشد و مراد مریدان خاندان صفوی شیخ جنید بوده یا جعفر؟ به هر حال این نکته مهمی است.

حال باید پرسید واقعاً اختلاف جنید و شیخ جعفر بر سر چه مسئله و موضوعاتی بوده است؟ معمولاً اختلافات خانوادگی مرسوم روزگار بیشتر بر محور ارث و میراث و موقعیت اقتصادی است که ثروت و املاک فراوان و سوسه‌انگیز صفویان خود به سهولت می‌توانست مایه نزاع و تخاصم شود. آیا اختلاف بر سر هدایت و ارشاد مریدان و خلاق بوده است؟ یا اختلاف فکری و تاکتیکی در میان بوده است؟ کوچک‌ترین اشاره‌ای به این موارد و چرایی اختلافات حتی در منابع صفوی نیز نشده است. اینکه رویمر درباره جنید مدعی است که دلیل و قرآینی استوار دال بر اعتقادات شیعی او وجود دارد (رویمر، ۱۳۸۵: ۲۳۰)، از صحت لازم برخوردار نیست. رویمر با استناد به این فرضیه، اختلاف شیخ جعفر و جنید را مذهبی دانسته که شیخ جعفر سنی و جنید شیعه بوده است (همان، ۲۶۸). البته رویمر خواجه‌علی را نیز شیعه دانسته است (همان). حال چگونه خواجه‌علی شیعه و پسرش شیخ جعفر سنی و نوه‌اش جنید شیعه است؟ پس تکلیف پسر دیگر خواجه‌علی یعنی ابراهیم در این میان چیست؟ (ن.ک: ضمیمه ۱؛ شجرنامه خاندان صفوی از شیخ صفی تا شاه اسماعیل). بدین ترتیب، باید گفت ادعاهای پژوهشگرانی مانند رویمر اشکالات اساسی و غیرقابل اثبات دارد. این اختلاف هر منشأیی که داشته باشد، نمی‌تواند مذهبی و فکری باشد و هیچ دلیلی بر آن نیست. همچنین به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که جنید هنگام ترک اردبیل شیعه بوده است. این موضوع که در ایام حضور در آناتولی اعتقادات غالبانه یافت، خود مسئله دیگری است که طرح آن این پژوهش میسر نیست. هر چه که باشد، آن اعتقادات بیشتر تصنعی و به منظور یارگیری در میان قبایل غالی آناتولی بود. بر فرض صحت اینکه این دو نفر یکی شیعه و دیگری سنی بوده، آیا این مسئله به تنهایی می‌تواند این دو نفر را تا این حد برای یکدیگر غیرقابل تحمل سازد؟ برخلاف ادعای مستشرقان، تشیع و تسنن تا این حد در برابر هم نابردبار نبوده‌اند.

اختلاف شیخ جعفر و جنید و تبعات آن

چرایی و چگونگی خروج جنید از بقعه و خانقاه اردبیل و مهاجرت به دیار غربت، در پرده‌ای از ابهام قرار دارد، اما در این میان بدون شک شیخ جعفر نقش کلیدی داشت. احتمالاً دو موضوع باعث شد تا جنید موطن خود را ترک کند.

۱. نداشتن توانایی مقابله با عمویش شیخ جعفر؛ سومر هم بر این نکته تأکید کرده که ترک اردبیل از سوی جنید به سبب عدم توفیقش در برابر جعفر بوده است (سومر، ۱۳۸۰: ۲۲۴).

۲. موضوع دیگر که نباید نادیده انگاشت شخصیت ناآرام و جاه‌طلب جنید است که در کنار آن باید شخصیت جاه‌طلب و فعال شیخ جعفر را نیز به آن افزود. دیگر وقت آن گذشته بود که دو درویش در گلیمی بخرسیند.

اینکه منابع صفوی و به تبع آنان محققان ادعا کرده‌اند که مخالفت و ترس دلهره‌آور جهان‌شاه از جنید باعث شد تا سلطان قراقویونلو حتی با تهدید به قتل و غارت اردبیل، جنید را مجبور به خروج از آن شهر کند، نباید جدی انگاشت (ن.ک: مجهول‌المؤلف، ۱۳۶۴: ۳۶-۳۷؛ امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۷؛ خواندمیر، ۱۳۶۲: ۴/۲۵؛ قزوینی، ۱۳۶۳: ۳۶۶؛ جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۹۲؛ روملو، ۱۳۸۴: ۱/۲۰۱؛ قمی، ۱۳۵۹: ۱/۳۴-۳۵؛ زاهدی، ۱۳۴۳: ۶۷؛ غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۶۱-۲۶۲؛ حسینی استرآبادی، ۱۳۶۶: ۲۵). درباره این موضوع محمدکاظم تبریزی نیز با لحنی داستانی به آن پرداخته است که با قراین تاریخی به هیچ‌وجه همخوانی ندارد؛ به گونه‌ای که جنید را حتی راهی دیار مصر هم کرده است (تبریزی، ۱۳۸۸: ۲۳۹-۲۴۰). پیداست با گذشت ایام موضوع با تحریف‌های خاصی همراه شده است. برای نمونه، امینی هروی مورخ متقدم صفوی نوشته است: «جهان‌شاه شمه‌ای از انتظام این سلک شنوده از زوال ملک خود توهم فرمودی، جهان‌شاه نخواست کار به محاربه کشد بلکه دستور داد تا او سفر کند و آن حضرت جانب دیاربکر را مطمح نظر ساخته» (امینی هروی، ۱۳۸۳: ۳۷). همان‌گونه که در ارجاع فوق نشان داده شد، بیشتر منابع صفوی بر مخالفت جهان‌شاه با جنید تأکید ورزیده‌اند، اما این امر به هیچ‌وجه دلیل بر تواتر آن نیست؛ زیرا مطالب این منابع بیشتر رونویسی از نوشته امینی هروی و به‌خصوص جهان‌گشای خاقان است. در رأس این منابع، مؤلف ناشناخته جهان‌گشای خاقان از مکاتبه تهدیدآمیز جهان‌شاه علیه جنید و همچنین جواب جنید به جهان‌شاه یاد کرده است که جهان‌شاه نگران پیشگویی منجمان مبنی بر ظهور حکومتی بود که در رکاب امام عصر (عج) خواهد بود؛ که به زعم آنها او همان جنید است. جنید نیز در پاسخ مدعی شده بود که فردی که قرار است ظهور کند او نیست، بلکه یکی از نوادگانش خواهد بود (مجهول‌المؤلف، ۱۳۶۴: ۳۶ به بعد). لحن داستانی، غیرمعتولانه و غیرتاریخی جهان‌گشای خاقان و منابع صفوی پیرو او

چنان واضح است که نیازی به توضیح نیست. البته چون نقش شیخ جعفر نیز در این میان قابل انکار نبود، بعضی از مورخان صفوی او و جهانشاه را در دشمنی با جنید متحد قلمداد کرده‌اند (قمی، ۱۳۵۹: ۳۴/۱؛ جنابدی، ۱۳۷۸: ۹۲).

عده‌ای از نویسندگان مانند سیوری هنگام یاد کردن از ابراهیم، جنید و حیدر صفوی هیچ لزومی ندیده‌اند که حتی اشاره‌ای -ولو به صورت کوتاه- به شیخ جعفر داشته باشند. آنها حتی بیشتر از منابع صفوی در نادیده انگاشتن شیخ جعفر اهتمام ورزیده‌اند (ن.ک: سیوری، ۱۳۶۳: ۱۴ به بعد). علت آن است که وجود شیخ جعفر و طرح نام او معضلی برای فرضیات آنهاست. درحالی که همین نویسندگان با جدیت ادعای منابع صفوی را راست پنداشته و تا حدی آن ادعاها را برجسته کرده‌اند. سیوری و رویمر با جدیتی خاص درباره دشمنی جهانشاه با جنید و نفی بلد او و همچنین همکاری اوزون‌حسن با جنید به دلیل دشمنی با جهانشاه چه سخن‌سرایی‌ها که نکرده‌اند (سیوری، ۱۳۶۳: ۱۴-۱۵؛ رویمر، ۱۳۸۵: ۲۲۰، ۲۳۳). رویمر همچنین جنید را یک قدرت نظامی بالقوه دانسته است (همان، ۲۶۹). جالب است که نویسنده‌ای با جانب‌داری خاصی که گویی جنید در جبهه حق قرار دارد، مقاله‌ای یک‌سویه و با زاویه‌سازی با عنوان «عنادورزی جهانشاه با شیخ جنید صفوی: دلیل سیاسی یا مذهبی» نوشته است که نشان از تأثیرپذیری شدید نویسندگان از منابع صفوی دارد (عادل، زمستان ۱۳۸۵: ۳۴-۳۹). هرچند این مقاله اهمیتی ندارد، نگارنده درصدد بود فضای توجه و پردازش به جنید را در میان نویسندگان امروز نشان دهد که چه جانب‌دارانه در صف جنید قرار گرفته‌اند. شیبی، مزاولی و دیگران نیز از کثرت مریدان جنید و قدرت متزاید او سخن‌ها گفته‌اند که موجب ترس جهانشاه شد تا حدی که مبادا تاج و تخت خود را از دست بدهد (شیبی، ۱۳۷۴: ۳۷۹-۳۸۰؛ مزاولی، ۱۳۶۸: ۱۶۰؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۷۳؛ سیوری، ۱۳۶۳: ۱۵). برای مثال، مزاولی نوشته است: «جهانشاه در نتیجه قدرت متزاید جنید در اردبیل ترسید که تاج و تخت خود را از دست دهد» (مزاولی، ۱۳۶۸: ۱۶۰). گویا این نویسندگان قدرت جهانشاه را چندان جدی نگرفته‌اند یا اینکه چون از ابتدا سعی در برجسته‌سازی جریان صفوی داشته‌اند، ناگزیر تا آخر همان روند را - هرچند با آشفته‌گویی - ادامه داده‌اند. این نویسندگان با مبنا قرار دادن مطالعه و تحقیق خود بر *جهانگشای خاقان و عالم‌آرای صفوی* که فاقد اعتبار لازم، به‌خصوص درباره مناسبات صفویان اند، در تحلیل‌های خود دچار اشتباهات تحریف‌گونه شده‌اند؛ زیرا مبنای غلط، تحلیل غلط را در پی خواهد داشت. درباره تاریخ این مقطع از خاندان صفوی، بیشتر منابع صفوی خالی از تحریف و بزرگ‌نمایی و کوچک‌انگاری نیستند. بدین ترتیب، این ادعاها (از جمله قدرت جنید و ترس و بیم جهانشاه از وی) نمی‌تواند

درست باشد؛ زیرا به زعم همین محققان فعالیت طریقت صفوی در عصر ابراهیم به سطح پایین رسیده بود (ن.ک: مزاولی، ۱۳۶۸: ۱۳۰). همچنین شبی در ارزیابی خود از اقدامات و فعالیت ابراهیم براساس ذهنیت وجود جنبش و نهضت صفوی، به شکل کلیشه‌ای و تکراری چنین نوشته است: «پیداست که قدرت شاهرخ و منکوب شدن جنبش‌های صوفیانه در زمان وی و ناتوانی آشکار ابراهیم، باز هم جنبش صفویان را تا فرصتی دیگر به تأخیر انداخت (شبی، ۱۳۷۴: ۳۷۹). او که براساس ذهنیت خود وظایف و نقش‌هایی برای ابراهیم تعریف کرده، وقتی که دید هیچ یک از آنها جامه عمل نپوشید، نوشته است: «چنین می‌نماید که ابراهیم آن مایه نیروی شخصیت و هوش و دانش را نداشت که شایستگی تحمل بار سنگین چنان مسئولیت بزرگی را داشته باشد» (شبی، همان‌جا). در واقع، تفسیر صریح گفته شبی آن است که ابراهیم شخصیتی بسیار ناتوان و بی‌کفایت بوده است. حال اگر بیماری او را هم در نظر بگیریم، چگونه خواهد شد؟ چرا خواجه‌علی با مسئولیت‌پذیری بیشتر رهبری آن را برعهده شیخ جعفر نگذاشت که شخصیتی نیرومند، مشهور و صاحب دانش بود؟! مزاولی این بار با احتیاط صورت مسئله را کمی تغییر داده و نوشته است که در روزگار ابراهیم اتفاق مهمی رخ نداد و چنین می‌نماید که فعالیت طریقت اردبیل در حد بسیار پایین خود قرار داشت (مزاولی، ۱۳۶۸: ۱۳۰). بدین ترتیب، این محققان با تلاش بسیار نیز نتوانسته‌اند فعالیت و اقدامی مشخص را برای ابراهیم برشمارند. حال با این وضعیت و با توجه به تاریخ مرگ ابراهیم (۸۵۱م) و خروج جنید (احتمالاً سال ۸۵۳) از اردبیل که تقریباً فرصت و مجال چندانی نبود، چگونه جنید در مدت کوتاهی (حدوداً یک سال) توانست تا آن حد پیشرفت کند که جهان‌شاه را نگران سازد؟ با توجه به آن سابقه کار پدرش ابراهیم و با وجود شیخ جعفر، جنید با چه ترفندی چنان صاحب قدرت و نفوذی شد که جهان‌شاه را تا آن حد نگران کرد که درصدد تخریب اردبیل برآید؟ هرچند قابل یادآوری است که جهان‌شاه در آن ایام با مشکل خاصی مواجه نبود؛ زیرا شاهرخ تیموری درگذشته بود و با وضعیت پیش‌آمده او از موقعیت بسیار مناسبی برخوردار بود و لزومی نداشت که از امثال جنید بترسد و تا آن حد دچار اضطراب شود که تهدید به خرابی اردبیل کند. علاوه بر آن، در این ایام خاندان «جاگیرلوها» بر اردبیل حکومت داشتند و شهر در اختیار جنید و امثال او نبود تا جهان‌شاه دچار دغدغه دلهره‌آوری شود.^۱ از طرفی، این ادعاها تنها توسط منابع صفوی مطرح شده است، نه منابع مستقل از آنها. روزبهان خنجی بدون کوچک‌ترین اشاره به جهان‌شاه، درباره خروج جنید از اردبیل نوشته است: «بنا بر اقتضای بعضی

۱. برای اطلاع از ترس دلهره‌آور و وحشتناک جهان‌شاه از جنید بنگرید به: مجهول‌المؤلف، ۱۳۶۳، صص ۲۶-۲۹؛ و یا تعدادی از منابع پیش‌گفته نظیر فتوحات امینی هروی و جهانگشای خاقان.

اسباب اختیار سفر و اغتراب نمود» (خنجی، ۱۳۷۹: ۲۸۹). بعید است که روزبهان خنجی که بیشترین اطلاعات را از جنید به دست داده، در صورت وقوع چنین مواردی، دست کم اشاره‌ای به آن نکرده باشد. در تأیید موارد فوق باید گفت که عاشق پاشازاده نیز به صراحت خروج جنید از اردبیل را به خاطر قهر با عمویش شیخ جعفر نوشته است «اردبیلدن عمیسینه کوسدی» (عاشق پاشازاده، ۱۳۳۲ق: ۲۶۴). از این نظر درست است؛ زیرا حرکت جنید باید نوعی قهر بوده باشد. این در حالی است که اثر عاشق پاشازاده (۱۴۰۰-۱۴۸۴) یکی از متقدم‌ترین و مشروح‌ترین اطلاعات را درباره جنید به خصوص در آناتولی دارد (Shukurov, 1993: pp 129-130). جنید با وجود شیخ جعفر، پس از یک دهه به اردبیل بازگشت که نشان از آن دارد که این دو با وجود ناخرسندی عمیق، آشکارا در برابر هم قرار نگرفتند.

اصولاً در این ایام جنید چندان اهمیتی نداشت که مایه هراس حاکم مقتدری چون جهانشاه شود، اما بی شک رابطه حسنه شیخ جعفر با دستگاه جهانشاه به گونه‌ای بود که جنید نتواند در برابر عموی مقتدر و مشهورش کاری از پیش ببرد. شاید مناسبات خوب شیخ جعفر با جهانشاه، ناخودآگاه جنید ناراضی را ناامید ساخته بود. پس آنچه که باعث شد تا جنید اردبیل را ترک کند، نه جهانشاه، بلکه اختلاف خانوادگی بود و چون جنید از پس حریف مقتدری چون عمویش بر نمی‌آمد، مجبور به رها کردن موطن خود شد. دوباره تأکید می‌شود که هیچ معلوم نیست که به واقع جنید به جانشینی ابراهیم انتخاب شده باشد؛ این ادعای منابع صفوی است. آنچه در این مقطع اهمیت دارد این است که شیخ جعفر متولی بقعه، املاک و سایر موارد خاندان صفوی بود. حتی بعضی منابع او را قیم جنید نیز دانسته‌اند (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۶۱؛ قمی، ۱۳۵۹: ۳۴/۱). از طرفی، جنید پس از گشت‌وگذار حدوداً ده‌ساله در آناتولی و دربار اوزون‌حسن، دوباره به اردبیل بازگشت. به راستی! اگر جهانشاه او را تبعید و نفی بلد کرده بود، چگونه به سهولت اجازه بازگشت به وی را داده بود؟! درحالی که اکنون علاوه بر مشکل غیرقابل حل قبلی یعنی همان ترس وحشتناک پیشین جهانشاه از وی، مشکل دیگری یعنی دامادی اوزون‌حسن نیز به آن افزوده شده بود. به نظر چنین فرایندی نه منطقی است و نه پذیرفتنی. هرچند باید تأکید کرد که براساس گزارش برخی منابع صفوی مانند *تاریخ عالم‌آرای صفوی*، جهانشاه همچنان بر دشمنی پیشین خود با جنید مصمم بود و لشکریانی برای مقابله با جنید فرستاد و جنید نیز مجبور به ترک دوباره اردبیل شد و با بیست‌هزار مرید به شروان روی نهاد (مجهول‌المؤلف، ۱۳۶۳: ۲۹)؛ که اغراق در آن به وضوح چشمگیر است.

در راستای مطالب پیشین، مؤلفان منابع عصر صفوی از جمله غفاری قزوینی مدعی‌اند که به حکم الاقارب کالعقارب، جهانشاه به حکم عداوت با اوزون‌حسن و به تلافی ازدواج او با

خواهر اوزون‌حسن، با شیخ جعفر وصلت خانودگی برقرار کرد (همان، ۲۶۲). ادعای غفاری وارونه‌نویسی است. ادعای این مورخ صفوی آن است که جهان‌شاه در حال رقابت با اوزون‌حسن و جنید بوده است. درحالی‌که برخلاف این ادعا، وصلت دختر جهان‌شاه با پسر شیخ جعفر مدت‌ها قبل از آن انجام یافته بود و روملو به صراحت نوشته است که وصلت قاسم فرزند شیخ جعفر با یکی از دختران جهان‌شاه قبل از خروج جنید از اردبیل بوده است (روملو، ۱۳۸۴: ۶۰۱/۲). بدین ترتیب، نباید اختلاف خانوادگی صفویان و یا وصلت‌های معمولی را به دو ورودگاه بزرگ‌تر ترکمانان قراقویونلو و آق‌قویونلو کشاند و تفسیر کرد؛ موضوعی که بسیار مورد پسند و مقبول محققان معاصر است تا سابقه سیاسی خاندان صفوی را با همان شدت نشان دهند.

از طرفی، نقش شیخ جعفر در قتل جنید نیز قرینه دیگری است که مسبب خروج جنید از اردبیل است. منابع مدعی‌اند که جنید چون به اردوکشی علیه شروانیان دست زد و جان نیز بر سر آن نهاد، همین شیخ جعفر طی نامه‌ای به خلیل سلطان شروانشاه، برادرزاده‌اش یعنی جنید را فردی یاغی و نافرمان نامید. روملو نوشته است: «مقارن این حال نامه از شیخ جعفر به شروانشاه رسید. مضمون آنکه جمعی از مریدان خاندان ولایت و معتقدان دودمان کرامت مسلوک داشته، حال آنکه شیخ جنید در این معنی کاذب است و خلافت و ارشاد او غیرواقع. اولی آن است که در دفع او کوشند» (روملو، ۱۳۸۴: ۶۰۳/۲).

شیخ جعفر و حیدر

پس از استیلاي اوزون‌حسن بر جهان‌شاه و تسلط بر آذربایجان و سایر مناطق، شیخ جعفر با طلب شفاعت از بعضی مقصران، دوستی خود با اوزون‌حسن را نشان داد. البته در این ایام جنید به قتل رسیده بود و اوزون‌حسن فرزند او حیدر را به اردبیل آورد. شیخ جعفر حتماً با ناخرسندی، اما به احترام و یا ترس از اوزون‌حسن، نوه برادر را که خواهرزاده سلطان جدید بود، پذیرفت؛ هرچند که شیخ جعفر همچنان مصدر امور بود و حیدر طفلی بیش نبود. گویا شیخ جعفر در آموزش حیدر چندان دقت و اهتمامی مبذول نمی‌داشت و به او دانش ستاره‌شناسی می‌آموخت (هیئتس، ۱۳۶۲: ۸۷؛ رویمر، ۱۳۸۵: ۲۷۵) تا شاید او را سرگرم کند. به نظر می‌رسد اوزون‌حسن چندان از حضور حیدر در دربار و دستگاه خود خرسند نبود و آن را به شیخ جعفر سپرده بود. درحالی‌که اوزون‌حسن می‌دانست شیخ جعفر با پدر همین حیدر اختلاف داشت. این رویکرد اوزون‌حسن در قبال خواهرزاده‌اش که او را به دشمن پدری حیدر یعنی شیخ جعفر سپرد، چه توضیح و تفسیری را برمی‌تابد؟! نگارنده بر این باور است که

این فقط می‌تواند همان معنا را داشته باشد که او چندان دلخوشی از حیدر نیز نداشته و خواسته است که از مزاحمت او رهایی یابد. این برداشت دقیقاً خلاف ادعاهای برخی کسانی است که تا آنجا پیش رفته‌اند که اوزون‌حسن درصدد ایجاد و زمینه‌سازی حاکمیت برای حیدر بوده است (شیبی، ۱۳۷۴: ۳۷۹) و در برداشتی شبیه به آن، در منبعی کهن‌تر از علاقه شدید اوزون‌حسن به حیدر یاد شده است (ن.ک: اسپناچچی پاشازاده، ۱۳۷۹: ۲۹-۳۰)؛ که به نظر درست نیست.

به هر حال، تا روزگاری که شیخ جعفر (متوفای تقریبی حوالی سال ۸۷۵) در قید حیات بود، نه تنها نقش قیمومیت حیدر را برعهده داشت، بلکه تولید بقعه با او بود و حیدر با وجود او نمی‌توانست نقشی ایفا کند. از آنجا که تاریخ وفات شیخ جعفر به صورت دقیق مشخص نیست، سالشمار این تسلط تحکمانه و قیمومیت به دست نمی‌آید. همچنین نمی‌توان مناسبات آن دو را تبیین کرد. البته شیخ جعفر با وجود ناخرسندی، او را پذیرفت و حیدر نیز در این ایام نباید بسان دوره‌های بعدی کر و فری داشته باشد.

منابعی چون *دون ژوان/ ایرانی* تأکید فراوانی بر آگاهی‌های حیدر از نجوم دارند (بیات، ۱۳۳۸: ۱۳۶، ۱۴۰)؛ هرچند که باید آن را اغراق‌آمیز دانست. رویمر نیز نوشته است: «به نظر می‌رسد جعفر با اکراه نوه برادر خود را در اردبیل پذیرفت و تحمل کرده باشد. ظاهراً رئیس فاضل طریقت از کوشش برای جبران آموزش دینی حیدر که در (شهر) آمد مورد غفلت واقع شده بود و یا حداقل از اصلاح وی تعمداً احتراز کرد» (رویمر، ۱۳۸۵: ۲۷۵). چرا باید تصور کرد که آموزش حیدر در دربار شهر آمد مورد غفلت قرار گرفته بود؟ مگر وی آن همه مورد علاقه دایی‌اش اوزون‌حسن نبود؟! این پرسش را باید رویمر خود پاسخ دهد. البته این جمله هیچ مفهوم دیگری ندارد، جز آنکه اوزون‌حسن چندان دل‌خوشی از حیدر نداشت. حال شاید سؤال شود که چرا اوزون‌حسن دختر خود را به عقد ازدواج حیدر درآورد؟ این سؤال می‌تواند ده‌ها پاسخ درون‌خانوادگی و مناسبتی داشته باشد و پذیرفتن دامادی همیشه دلیل بر علاقه‌مندی نیست.

با این حال، در میان مؤلفان منابع صفوی حسن‌بیگ روملو گوشه‌ای از مناسبات نه‌چندان دوستانه شیخ جعفر و حیدر را بیان کرده و نوشته است: «شیخ جعفر دانست که روز به روز ترقیات کلی آن حضرت (حیدر) را حاصل خواهد شد، بنا بر آن، آثار عجب و سرکشی و غرور و بی‌روشی در نهادش متمکن گشته. سلطان حیدر بالضروره ابواب دخول و خروج را مسدود ساخت» (روملو، ۱۳۸۴: ۸۵۹/۲). از بیان روملو استنباط می‌شود که شیخ جعفر تسلط کاملی بر حیدر داشته و بدون اجازه او هیچ امری برای حیدر مسیر نبوده است. اگر ادعای

۱۲۰ / شیخ جعفر صفوی: شخصیتی مشهور، اما گمنام در سنت صفویان / علی سالاری شادی

روملو درست باشد، همچنان تأییدی بر نظر نویسنده این مقاله است که اوزون‌حسن دل خوشی از حیدر نداشت و تا حدی او را برای کنترل و اسارت، به شیخ جعفر سپرده بود. ناگفته پیداست که اوزون‌حسن نیز در این میان وقتی به شرایط خفت‌بار حیدر نمی‌نهاد. بدین‌سان به نظر می‌رسد که وجود شیخ جعفر برای اوزون‌حسن نعمتی بود تا از شر وجود حیدر در دربار آسوده شود.

در مجموع، منابع صفوی با لحن نامساعدی از شیخ جعفر یاد کرده‌اند و مؤلفان آنها سخت طرفدار جنید و به تبع آن دشمن جعفر می‌باشند و او را مصداق ضرب‌المثل «الاقارب کالعقارب» دانسته‌اند و گاهی نیز تعبیر «مصحف غم» را درباره او به کار برده‌اند (غفاری قزوینی، ۱۳۴۳: ۲۶۱؛ جناب‌دی، ۱۳۷۸: ۹۲). از این جهت در سنت صفویان او جایگاهی ندارد و با ناخرسندی تمام از وی یاد کرده‌اند. با تشکیل حاکمیت صفوی، بعضی از فرزندان و نوادگان شیخ جعفر متواری شدند. ابن‌کربلایی از یکی از نوادگان شیخ جعفر به نام خواجه ملا علی فرزند قاسم‌بن جعفر نام برده است که در عثمانی در سال ۹۲۷ق. در گذشت (ابن‌کربلایی، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱). همچنین در حاکمیت صفوی خبری از فرزندان، نوادگان و نسل شیخ جعفر نیست؛ هرچند فرزندان متعددی داشت.

نتیجه‌گیری

در میان اعضای خاندان صفوی قبل از حاکمیت، شیخ جعفر صفوی فرزند خواجه‌علی و عموی جنید، شخصیتی مشهور و تا حدی مقبول همگان بود و با حاکمیت‌های متعدد و حتی متخاصم قراقویونلو، آق‌قویونلو و تیموریان مناسبات شخصی و حسنه داشت. علاوه بر آن، صاحب فضل و کمال و از علم و دانش بالایی برخوردار بود و لقب شیخ‌الاسلام اعظم را داشت. منابع ترکمانی و تیموری بارها از او یاد کرده‌اند. با این حال، این شیخ تا حدودی پرآوازه، به همان نسبت مورد نفرت و تحقیر منابع و سنت خاندان صفوی، به‌خصوص پس از حاکمیت قرار گرفته است. علت این رویکرد نفرت‌آمیز و کینه‌توازه آن است که او با جانشینی ادعایی درون‌خاندانی صفوی مخالفت ورزیده و حاضر به پذیرش جانشینی جنید نشده بود؛ هرچند منابع صفوی آن را با اجمال و ابهام فراوان آورده‌اند که خالی از تناقض و تردید نیست. با این حال، با وجود نقش قاطع او در نفی بلد و خروج جنید از اردبیل و همچنین قتل او، منابع و سنت خاندان صفوی خروج جنید از اردبیل را نه منتسب به شیخ جعفر، بلکه در ارتباط با جهان‌شاه و به دستور آکید او دانسته‌اند تا با اغراق فراوان جایگاه خاصی را برای جنید به دست دهند.

منابع و مأخذ

- زاهدی، ابن ابدال (۱۳۴۳)، *سلسله النسب صفوی*، برلین: چاپخانه ایران شهر.
- ابن کربلایی، حافظ حسین (۱۳۸۳)، *روضات الجنان و جنات الجنان*، با مقدمه و تصحیح جعفر سلطان القزایی، به سعی و اهتمام محمدامین سلطان القزایی، ج ۱، تبریز: انتشارات ستوده.
- ابوبکر طهرانی (۱۳۵۶)، *کتاب دیار بکریه*، به تصحیح و اهتمام نجاتی لوغال و فاروق سومر، تهران: انتشارات طهوری.
- بیات، اروج بیگ (۱۳۳۸)، *دون ژوان ایرانی*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: بنگاه و ترجمه نشر کتاب.
- اسپناقچی پاشازاده، محمد عارف (۱۳۷۹)، *تاریخ الاسلام بین الخواص و العوام*، به کوشش رسول جعفریان، قم: دلیل.
- امینی هروی، امیر صدرالدین (۱۳۸۳)، *فتوحات شاهمی*، تصحیح و توضیح محمدرضا نصیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- تبریزی، محمد کاظم بن محمد (۱۳۸۸)، *منظر الاولیاء (در مزارات تبریز و حومه)*، تصحیح میرهاشم محدث، تهران: انتشارات کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- جنابدی، میرزا بیگ (۱۳۷۸)، *روضه الصفویه*، به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: انتشارات موقوفات افشار.
- حسینی استرآبادی، سید حسن (۱۳۶۶)، *از شیخ صفی تا شاه صفی (تاریخ سلطانی)*، به اهتمام احسان اشراقی، تهران: علمی.
- خنجی اصفهانی، روزبهان (۱۳۷۹)، *تاریخ عالم‌آرای امینی*، به کوشش مسعود شرقی، تهران: انتشارات خانواده.
- خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین (۱۳۶۲)، *تاریخ حبیب السیر*، زیر نظر دکتر دبیر سیاقی، ج ۴، تهران: کتابفروشی خیام.
- روملو، حسن بیگ (۱۳۸۴)، *احسن التواریخ*، تصحیح و تحشیه دکتر عبدالحسین نوایی، ج ۲، تهران: اساطیر.
- رویمر، هانس روبرت (۱۳۸۵)، *ایران در راه عصر جدید*، ترجمه آذر آهنچی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سومر، فاروق (۱۳۸۰)، *اغوزها (ترکمن)*، ترجمه آنا دردی عنصری، تهران: انتشارات حاج طلائی.
- سیوری، راجر (۱۳۶۳)، *ایران عصر صفوی*، ترجمه احمد صبا، تهران: کتاب تهران.
- شاملو، ولی‌قلی (۱۳۷۱)، *قصص الخاقانی*، تصحیح سید حسن سادات‌ناصری، ج ۱، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شبیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴)، *تشیع و تصوف*، ترجمه علی‌رضا قراگوزلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- عادل، پرویز (زمستان ۱۳۸۵)، «*عنادورزی جهان‌شاه با شیخ جنید صفوی: دلیل سیاسی یا مذهبی*»،

۱۲۲ / شیخ جعفر صفوی: شخصیتی مشهور، اما گمنام در سنت صفویان / علی سالاری شادی

آموزش تاریخ، دوره هفتم، شماره سوم، صص ۳۴-۳۹.

- عاشق پاشازاده، احمد بن یحیی (۱۳۳۲ق)، *تواریخ آل عثمان*، استانبول: مطبعة عامره.
- غفاری قزوینی، احمد (۱۳۴۳)، *تاریخ جهان آرا*، با مقدمه حسن نراقی، تهران: کتابفروشی حافظ.
- قزوینی، یحیی ابن عبدالطیف (۱۳۶۳)، *لب التواریخ*، تهران: انتشارات گویا.
- قمی، قاضی احمد (۱۳۵۹)، *خلاصه التواریخ*، تصحیح احسان اشراقی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- مجهول المؤلف (۱۳۶۴)، *جهانگشای خاقان*، مقدمه الله دتا مضطر، اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- مجهول المؤلف (۱۳۶۳)، *تاریخ عالم آرای صفوی*، به کوشش یدالله شکری، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مزاولی، میشل (۱۳۶۸)، *پیدایش دولت صفوی*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر گستره.
- هیئتس، والتر (۱۳۶۲)، *تشکیل دولت ملی در ایران*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: انتشارات خوارزمی.

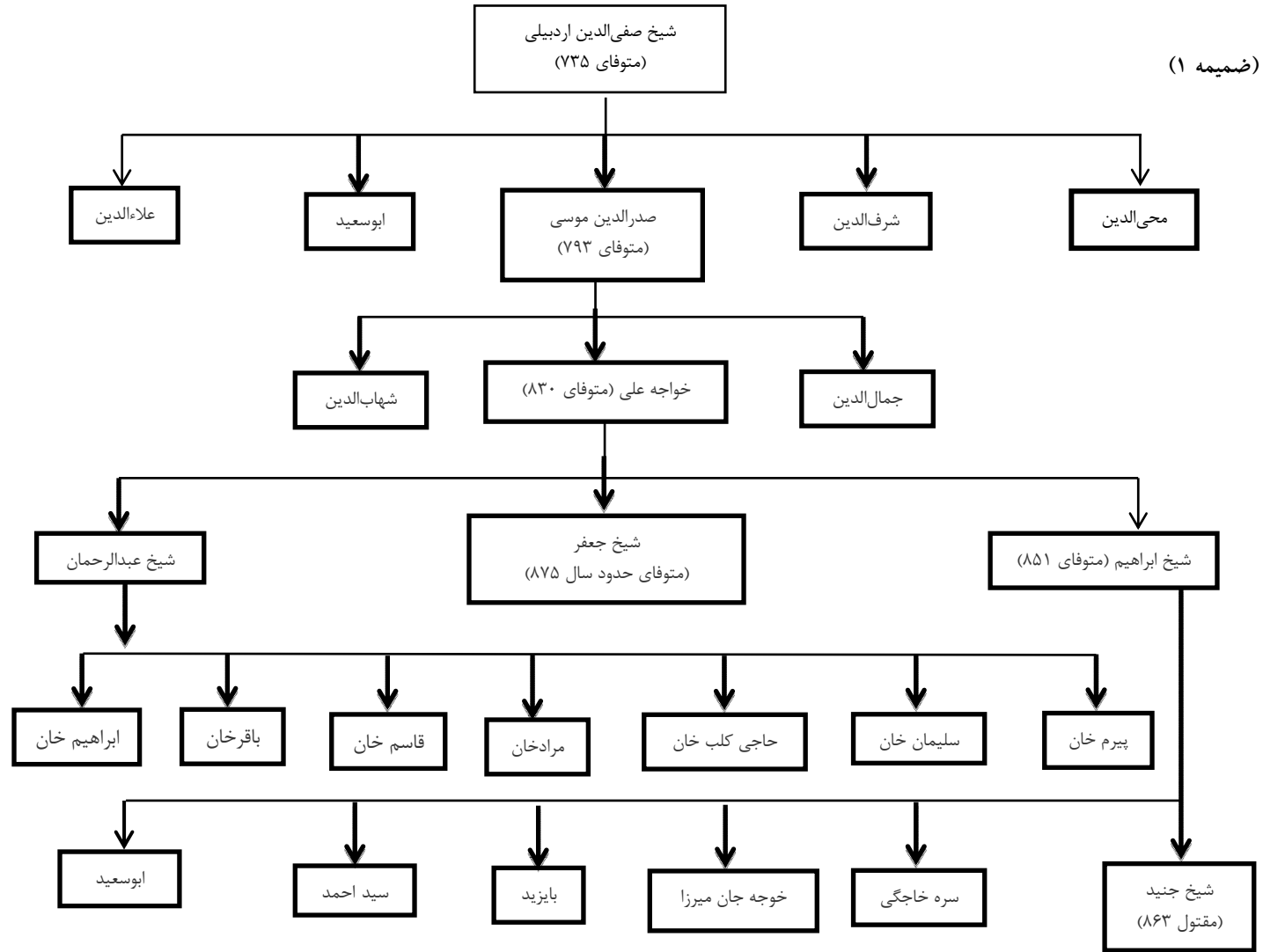
- Shukurov, Rostam (1993), "The campaign of *Shaykh Djunayd* Safawi against Trebizond (1456 AD/860 H)", *BMGS*, 17, pp127-140.

List of sources with English handwriting

- Abu Bakr Tehrānī (1356 Š.), *Ketāb-e Dīārbakīā*, edited by Nejātī Loḡāl, Fārūq Sūmer, Tehran: Tahūrī. [In Persian]
- Amīnī Heravī, Amīr Šadr al-Dīn (1383 Š.), *Fotūhāt-e Šāhī*, edited by Mohammad Rezā Našrī, Tehran: Anjoman-e Ātār va Mafāker-e Farhangī. [In Persian]
- Jonābedī, Mīrzā Beyg Hasan (1378 Š.), *Roza al-Šafavīya*, Edited by Ğolāmrezā Tabātabāī Maid, Tehran: Bonvād-e Moqofāt-e Doktor Mahmud Afšār. [In Persian]
- ‘Adel, Parvīz (1385), “Enādvārzi-e Jahānšāh bā Šayk Jonayd Sīāsī va yā Mazhabī,” *‘Āmūzeš-e Tārīk*, 7 Series, No. 3, pp. 34-39. [In Persian]
- *‘Ālamārā-ye Šafavī* (1363 Š.), edited by Yadallah Šokrī, Tehran: Eṭelā’āt. [In Persian]
- ‘Āšīq Pāšāzāda (1332), *Tavārīk-e Āl-e Otmān*, Istanbul: Maṭba’a ‘Āmara.
- Espanāqčī Pāšāzāda, Mohammad ‘Aref (1379 Š.), *Tārīk al-Eslām bejn al-Ķāš va al-‘Ām*, edited by Rasūl Jafarīān, Qum: Rah-e Dalīl. Ibn Abdāl Zāhedī, (1343 Š.), Selsela al-Nasab, Berlin: Čāpkāna Irānšahr.
- Ğafārī Qazvīnī, Ahmad (1343 Š.), *Tārīk-e Jahānārā*, edited by Hasan Narāqī, Tehran: Hāfez. [In Persian]
- Hosseīnī Estarābādī, Hasan b. Mortazā (1366 Š.), *Az Šeyk Šaft tā Šāh Šaft*, Edited by Ehsān Ešrāqī, Tehran: ‘Elmī. [In Persian]
- Ibn Karbalāī, (1383 Š.), *Rožāt al-Jannān va Jannāt al-Janān*, Edited by Jafar Soltān al-Qarāī and Mohammad Amīn Soltān al-Qarāī, Tabriz: Sodūda. [In Persian]
- *Jahāngošā-ye kākān* (1364 Š.), edited by Allāh Dā Možtar, Islambad: Markaz-e Taḥqīqāt-e Fārsī-e Irān va Pākeštān. [In Persian]
- Ķāndmīr (1362 Š.), *Tārīk-e Ḥabīb al-Siyar*, edited by Dabīrsīāqī, Tehran: Ḷayyām. [In Persian]
- Moḥammad Kāzem b. Moḥammad Tabrīzī (Asrār ‘Alī Šāh) (1388 Š.), *Manzar al-Ulīā (dar Mazarāt va Hūma)*, edited by Mīr Hāšem Moḥadet, Tehran: Ketābkāna, Moza va Markaz-e Asnād-e Majles-e Šorāye Eslāmī. [In Persian]
- Rūmlū, Hasan Beyg (1384 Š.), *Aḥsan al-Tavārīk*, edited by ‘Abulhossein Navāī, Tehran: Asāīr. [In Persian]
- Rūzbehān Ḷonjī Ešfahānī (1379 Š.), *Tārīk-e ‘Ālam Ārā-ye Amīnī*, edited by Mas’ūd Šarqī, Tehran: Ḷānevāda. [In Persian]
- Sūmer Fārūq (1380 Š.), *Oğūz-hā (Türkman)*, translated by Ānāddardī ‘Onšorī, Tehran: HāḶ Ṭalāī. [In Persian]
- Sūmer Fārūq (1967), *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Bov Teskilatı-Destanları*. Ankara.
- Ševbī. Kāmel Mostafā (1374 Š.), *Taşay’o va Tašavvof*, translated by ‘Alī Rezā Qarāgozlū, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Qumī, Qāzī Aḥmad (1359 Š.), *Ḷulāša al-Tavārīk*, Edited by Ehsān Ešrāqī, Tehrah: Dānešgāh-e Tehrān. [In Persian]
- Valī Qulī Šāmlu (1371 Š.), *Qešaš al-kākānī*, edited by Sayed Ḷasan Sādāt Našerī, Tehran: Vezārat-e Farhang va Eršād-e Eslāmī. [In Persian]
- Zarrīnkūb, Abdolhossein (1376 Š.), *Josteju dar Tašavvof-e Irān*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]

References in English and German

- Hinz, Walter (1936), *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*. Berlin: De Gruyter.
- Mazzaoui, Michel M. (1972), *The Origins of the Šafavids; Šī’ism, Šūfism, and the Ğulāt*, Wiesbaden, F. Steiner.
- Roemer, Hans Robert (1989), *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: iranische Geschichte von 1350 – 1750*, Stuttgart: Steiner.
- Savory, R. M. (1980) *Iran under the Safavids*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shukurov, Rustam (1993) “The campaign of *Shaykh Djunayd* Safawi against Trebizond (1456 AD/860 H)”, *BMGS*, 17, pp. 127-140.
- Urūj Beyg (2003), *Don Juan of Persia: A Shi’ah Catholic*. Translated by G. Le Strange, London: Harper & Brothers.



Sheikh Jafar Safavi, a Famous but Unknown Person in the Safavid Tradition^{1,2}

Ali Salari Shadi³

Received: 24/7/2019
Received: 22/02/2020

Abstract

In general, in the tradition of the Safavid dynasty and sovereignty, many former members of this family, who were known as the Safavid Mashayekh, from Sheikh Safi to Shah Ismail, were treated with considerable respect and they had a semi-sacred position. However, among the members of this family, Sheikh Jafar Safavi, the son of Khajeh Ali, had a special, unique, and distinct situation. This member of the Safavid family not only had discarded from all Safavid historical-narrative and dynastic-governmental traditions but was clearly referred resentfully. Although, this Safavid sheikh has been highly considered by contemporary governments and he has been particularly respected. Moreover, he is referred in a very favorable and respectful tone in contemporary Timurid and Turkmen historical sources. Therefore, there is a special contradiction in this matter. Safavid literary and historical sources have described this hostile standing against him with great ambiguity and exaggeration. They pointed out the opposition of Sheikh Jafar to the succession of Junayd. The sources also discussed the role of Jahanshah Qaraqviyunlu in this matter with special partiality to the extent that Junayd's departure from Ardabil has been attributed to him. Considering these contradictions and ambiguities, does the claim of Safavid sources and traditions about the succession and legitimacy of Junayd have a basis in reality? Has Sheikh Jafar really committed deconstructive acts in the Safavid family? Hence, this article aims to study the status and position of this Safavid sheikh as well as the reasons and the ways of his confrontation with Junayd and the associated consequences.

Keywords: The Safavids, Sheikh Jafar, Junayd, Jahanshah, Ozon Hassan, Haidar Safavi.

1. DOI: 10.22051/HII.2020.26951.2040.

2. This article is extracted from the research in Humanities and Cultural Studies Institute entitled as "Reading out the contradictions and ambiguities about the status and succession of the Safavid dynasty from Khajeh Ali to Shah Ismail (with emphasis on criticizing the claims of historians and apostates about the way and movement of Safavid)".

3. Associate Professor, Department of History, Urmia University; A.salarishadi@urmia.ac.ir.
Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳-۹

بررسی دیدگاه‌ها و عملکرد سید حسن تقی‌زاده در قبال سیاست‌های قومی در ایران (عصر پهلوی)^۱

سعید کرمی صلاح‌الدین کلا^۲
علی محمدزاده^۳
احمد اشرفی^۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۵

چکیده

سید حسن تقی‌زاده از فعالان و کنشگران سیاسی عصر مشروطیت و از رجال و کارگزاران سیاسی و شخصیت‌های علمی- ادبی دوران پهلوی بوده و به همین دلیل دیدگاه‌ها، نظرات و کنش‌های وی در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی، از جمله عرصه برخورد با قومیت‌ها حائز اهمیت فراوانی است. در پژوهش حاضر رویکرد تقی‌زاده در قبال سیاست‌های قومی مورد کاوش قرار گرفته است. در پاسخ به پرسش چگونگی مواجهه تقی‌زاده با سیاست‌های قومی در ایران عصر پهلوی، مدعای اصلی نگارندگان مقاله این است که وی با وجود آنکه کارگزار سیستمی به شمار می‌آمد که سیاست‌های قومی همانندساز اجباری را اجرا می‌کرد، اما خود معتقد به نوع مسالمت‌آمیز آن بوده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که تعلق خاطر تقی‌زاده به مفاهیمی چون وطن‌پرستی، وحدت ملی و فرهنگی و عدم تشبث و همچنین دموکراسی، آزادی، اعتدال و تساهل، هدایتگر وی به سمت پذیرش همانندسازی قومی مسالمت‌آمیز بوده است. این رویکرد به‌ویژه در دیدگاه‌ها و کنش‌های تقی‌زاده در قبال گرایش‌های قوم‌گرایانه، سیاست‌های زبانی و نحوه مواجهه با ایلات و عشایر کاملاً نمایان است. این مقاله براساس نظریه همانندسازی «گوردون» که همانندسازی را در دو بُعد ساختاری و فرهنگی در جوامع چندقومیتی تحلیل

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HI.2020.22954.1838

۲. دانشجوی دکتری گروه تاریخ، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود saeed.karami.sal@gmail.com

۳. استادیار گروه تاریخ، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود (نویسنده مسئول)؛ a.mohammadzadeh75@gmail.com

۴. استادیار گروه تاریخ، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شاهرود a.ashrafi1343@yahoo.com

می‌کند و با رویکرد توصیفی-تحلیلی براساس داده‌های جمع‌آوری شده از منابع مکتوب چون کتاب‌ها، مقالات، اسناد تاریخی و سایر منابع انتشار یافته به رشته تحریر است.

واژه‌های کلیدی: تقی‌زاده، پهلوی، سیاست قومی، همانندسازی مسالمت‌آمیز، همانندسازی اجباری

مقدمه

تقی‌زاده از جمله شخصیت‌های تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران است. وی در مقام نمایندگی مجلس، استانداری، وزارت، سفارت و ریاست مجلس سنا و یا در نقش روزنامه‌نگار، نویسنده و محقق علمی و ادبی، در دوران زندگی نسبتاً طولانی خود این تأثیرگذاری را به منصفه ظهور رسانده است؛ به همین دلیل تقی‌زاده با عنوان انقلابی‌رادیکیال و پرشور عصر مشروطیت، کارگزار دیکتاتوری رضاشاه، مشاور شاه و رجل سیاسی عصر محمدرضا، چه در دوران حیات خود و چه پس از آن، در معرض قضاوت‌های مثبت و منفی گسترده‌ای قرار گرفته است. گستردگی طیف قضاوت‌های صورت گرفته درباره تقی‌زاده که از معرفی او به عنوان یک مبارز و وطن‌پرست حقیقی (الهی، ۱۳۹۷: ۴۱۵) تا یک عامل انگلیس (علوی، ۱۳۸۵: ۲۹۳) را شامل می‌شود، حکایت از عمق تناقضات موجود دارد. در این راستا شناخت دیدگاه‌ها و کنش‌های تقی‌زاده در قبال موضوعات سیاسی-اجتماعی مختلف کشور که به شکل‌گیری حجم گسترده و متناقضی از اظهارات درباره وی منجر شده، حائز اهمیت فراوانی است.

یکی از این موضوعات بحث قومیت و نحوه مواجهه با اقلیت‌های قومی است؛ موضوعی که به‌ویژه در عصر پهلوی و به دلیل سیاست‌های خاصی که توسط دولت اجرا می‌شد، خود را به عنوان یک چالش نشان داد و واکنش نخبگان زیادی را به همراه داشت. در این میان، شناخت رویکرد نخبگان سیاسی در قبال نحوه مواجهه با بحث قومیت و سیاست‌های قومی دارای اهمیت فراوان است و می‌تواند به درک چرایی و چگونگی پیدایش چالش‌های قوم‌گرایانه در ایران کمک کند. در همین راستا شناخت دیدگاه‌های تقی‌زاده درباره نوع مطلوب سیاست‌های قومی در ایران، موضوع اصلی مقاله حاضر است که به دنبال واکاوی آن می‌باشیم. در این زمینه با استناد به منابع کتابخانه‌ای که شامل نوشته‌ها و سخنرانی‌های تقی‌زاده بوده و با استفاده از روش تحلیل محتوا، ابتدا ابعاد نظری شخصیت وی و سپس بُعد کنشگرانه متأثر از آن مورد بررسی قرار گرفته است.

پیشینه پژوهش

تقی‌زاده به دلیل جایگاه و اهمیتش در تاریخ معاصر ایران، توجه بسیاری از نویسندگان و پژوهشگران را به خود جلب کرده و به همین دلیل کثرت آثار منتشره در راستای کالبدشکافی تفکرات و عملکرد وی در زمینه‌های مختلف را شاهدیم. در این راستا می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

عبدالحسین آذرنگ در مقاله «سید حسن تقی‌زاده» با نگاهی به فعالیت‌ها و آثار او به‌ویژه مشی اعتدالی او در سنین میانی اشاره کرده و نوشته است تقی‌زاده حدوداً از دوره میانسالی که با احتیاط و وسواس از افراط و تفریط پرهیز می‌کرد، مدافع و مروج مبانی حفظ و تقویت فرهنگ ملی، زبان فارسی، بنیادهای وحدت فرهنگی - ملی، تاریخی، اخلاق متکی بر مبانی مذهبی و خردگرایی اعتدالی بود (آذرنگ، ۱۳۸۱: ۴۸). با این حال، آذرنگ او را آمیزه‌ای ناقص و ناتمام از دو سر طیف در موضوعات مختلف برشمرده است که به آنها پرداخته بود. جمشید بهنام در مقاله «تقی‌زاده و مسئله تجدد» به واکاوی دیدگاه‌های او درباره مدرنیته پرداخته و نوشته است وی شرایط رسیدن به این مرحله (جوهر مدرنیته) را در چهار عامل خلاصه می‌کند: عامل اول و از همه مهم‌تر، آزادی برای همه طبقات ملت؛ عامل دوم ملیت و وحدت ملی؛ عامل سوم جلوگیری از ملت‌بازی افراطی یا شوونیسم؛ و عامل چهارم تساهل (بهنام، ۱۳۸۲: ۸۶).

همایون کاتوزیان در مقاله «سید حسن تقی‌زاده: سه زندگی در یک عمر» به دیدگاه‌های مثبت او در قبال دموکراسی و مدرنیته و نظرات انتقادی وی نسبت به ناسیونالیسم رمانتیک که آن را غلط و خطرناک می‌دانست (کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۴۱)، اشاره کرده است. مصطفی باقرصاد و محمد خانی در مقاله «بررسی کارنامه سیاسی و آرا و عقاید سید حسن تقی‌زاده» به نظرات وی درباره موضوعات مختلف به‌ویژه ناسیونالیسم رمانتیک پرداخته‌اند و از نگرانی تقی‌زاده مبنی بر اینکه افراط در پان‌فاریسیسم، اقوام ایرانی دیگر را می‌رنجانند و به وحدت و همبستگی و هماهنگی ملت ایران آسیب می‌رساند (باقرصاد و خانی، ۱۳۸۹: ۴۳۹)، سخن گفته‌اند.

بررسی این آثار نشان می‌دهد که هرچند در آنها به نظرات تقی‌زاده در قبال موضوعاتی چون ناسیونالیسم، وحدت ملی، دموکراسی و عناصر مرتبط با آنها پرداخته شده، اما این مفاهیم به صورت نظام‌مند و در ارتباط مستقیم با سیاست‌های قومی تعریف نشده‌اند. اصولاً ارتباط میان دیدگاه‌های تقی‌زاده و سیاست‌های قومی دغدغه اصلی پژوهشگران آن آثار نبوده است. البته در این زمینه علی‌م رشدی‌زاده در کتاب *روشنفکران آذری و هویت ملی و قومی*، به

تقی‌زاده و ارتباط وی با موضوع قومیت اشاره کوتاهی کرده و او را جزء تجدیدگرایان غیرمارکسیستی به شمار آورده که راه حل مشکلات ایران - از جمله مشکلات قومی - را اتخاذ و اعمال شیوه غربی می‌دانسته است (مرشدی‌زاده، ۱۳۸۰: ۳). وی درباره تقی‌زاده نوشته است فارغ از ترک‌ستیزی مرسوم در دوره رضاشاه و پان‌ترکیسمی که برخی از آذری‌ها گرفتار آن بودند، مصلحت ملی کشور را مد نظر قرار می‌داد و تأمین این مصلحت را مساوی با نابودی خرده‌هویت‌ها نمی‌دانست (همان، ۷۹). البته مرشدی‌زاده بسیار کوتاه به ارتباط تقی‌زاده با موضوع قومیت پرداخته و با وجود اشاره به بحث زبان در دیدگاه وی، از آوردن مصادیق بیشتر از عملکردش در قبال عناصر مختلف سیاست‌های قومی عصر پهلوی خودداری کرده است. خلاصی که در دیگر آثار مورد بررسی نیز وجود داشته است.

انواع سیاست‌های قومی

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان به دو نوع سیاست قومی کثرت‌گرا و همانندساز اشاره کرد. از دید اسمیت^۱ ویژگی اصلی و اساسی کثرت‌گرایی، اعتقاد به تفاوت و تنوع است (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۳۳۲). در نگاه هستی‌شناسانه کثرت‌گرایی ملشوویچ^۲ گروه‌های قومی به همان اندازه که از هم جدایند، با هم نیز هستند؛ البته وجودهای نسبتاً برابر (ملشوویچ، ۱۳۹۱: ۶۹). بر همین اساس، کثرت‌گرایی تفاوت‌های قومی و فرهنگی و گروه‌های مبتنی بر این تفاوت‌ها را به رسمیت شناخته و آن را به عنوان یک واقعیت فرهنگی - اجتماعی پذیرفته است، اما در همانندسازی کاهش و یا نابودی تمایزات قومی - نژادی و تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی مورد توجه است (Alba & Nee, 1997: 863). همانندسازی، باورها و ارزش‌های گروه اکثریت را توجیه می‌کند و اهمیت بیشتری برای آنها قائل می‌شود (Verkuyten, 2011: 791)، در مقابل به اقلیت‌های قومی بیشتر نگاه منفی دارد (همان، 801).

مفهوم همانندسازی در شکل کلاسیک آن توسط میلتن. ام. گوردون^۳ و در کاری که بر روی قومیت‌ها انجام داده بود، مطرح شد. برداشت وی از این مفهوم وضعیتی نامتوازن را ترسیم کرده است که در آن یک گروه کاملاً جذب میزبان می‌شود. در این مسیر، محو گروه‌های قومی به عنوان هویت‌های مجزا با ارزش‌هایی متمایز را شاهدیم (Gordon, 1964: 64-81).

از دید گوردون کلید اصلی فهم پروسه همانندسازی، تمایزگذاری دقیق میان رفتارهای

1. Smith
2. Malesevic
3. Milton. M. Gordon

فرهنگی و ساختارهای اجتماعی است (همان، ۶۷)؛ به همین دلیل با وجود آنکه سطوح مختلف همانندسازی را شامل مراحل هفت‌گانه نظیر همانندسازی فرهنگی، همانندسازی ساختاری، همانندسازی مادی، همانندسازی هویتی، همانندسازی ایستاری-بینشی؛ همانندسازی رفتاری و همانندسازی مدنی می‌دانسته (همان، ۷۱)، اما تأکیدش بر دو بعد فرهنگی و ساختاری در فرایند فوق بوده است.

برداشت گوردون از همانندسازی فرهنگی بیانگر استحاله‌الگوهای فرهنگی اقلیت‌ها در خصایص فرهنگی جامعه میزبان است. نگاه وی به همانندسازی ساختاری نیز ورود اقلیت‌ها به درون محفل‌ها، تشکیلات و نهادهای جامعه میزبان را نشان می‌دهد (همان). وی در این فرایند به‌ویژه بر حذف تعصب و تبعیض تأکید دارد (همان، ۸۱)؛ موضوعی که در همانندسازی‌های مدنی، رفتاری و ایستاری-بینشی (همان، ۷۱) نیز براساس تساوی در حقوق مدنی برای همه بدون توجه به نژاد، مذهب و یا پیشینه ملی (همان، ۲۶۵) به آن اشاره دارد. همانندسازی ساختاری سطح بالاتری از تعامل اجتماعی در میان گروه‌های مختلف قومی را مد نظر قرار می‌دهد و از طریق اجرای این سیاست، اعضای گروه‌های مختلف قومی در نهادهای مختلف جامعه پخش می‌شوند و با اعضای گروه حاکم وارد قرارداد اجتماعی می‌شوند (صالحی امیری، ۱۳۸۵: ۵۷). این مسئله مستلزم مساوات در دستیابی به موقعیت‌های برابر در درون نهادهای عمده جامعه، به‌خصوص در حوزه‌های اقتصاد، سیاست، آموزش و همچنین کاربست روش‌های مبتنی بر مفاهیم و مصالحه در این فرایند است؛ به همین دلیل گوردون معتقد است همانندسازی ساختاری سنگ بنا و قدم اول در مسیر همانندسازی‌های هفت‌گانه فوق بوده که با اجرای آن سایر سطوح همانندسازی نیز محقق خواهد شد (Gordon, 1964: 81).

در این چارچوب روش‌های اجرای همانندسازی شامل همانندسازی خشونت‌آمیز (نسل‌کشی، پاک‌سازی و اخراج، جابه‌جایی اجباری، کنترل جمعیت، فشارهای سخت اجتماعی-سیاسی و جداسازی) و همانندسازی منعطف (کاهش اختلافات فرهنگی، برخورداری از حقوق مساوی شهروندی، درهم‌آمیزی فرهنگی و الگوی جدید فرهنگ‌ها) است (صالحی امیری، ۱۳۸۵: ۵۹). شاخص اصلی همانندسازی اجباری کاربرد زور است. در این سیاست یک نوع برتری‌جویی قومی را شاهدیم که به اشکال گوناگون، از اختناق و سرکوب اقلیت‌های قومی و مذهبی گرفته تا استفاده نامحسوس از قدرت دولت در جهت ایجاد امتیاز در امور آموزشی و استخدامی به نفع گروه قومی مسلط، اعمال می‌شود (واینر و هانتینگتون، ۱۳۷۹: ۶۸). از این رو، همانندسازی اجباری را می‌توان به تلاش‌ها در راستای استحاله ارزش‌ها و مؤلفه‌های هویتی اقلیت‌های قومی و فرهنگی در ارزش‌های کلان قوم حاکم، از طریق به

کارگیری ابزارها و شیوه‌های مختلف به‌ویژه از نوع زور و اجبار تعریف کرد. گفتنی است همانندسازی منعطف یا مسالمت‌آمیز براساس روش‌های مبتنی بر گفت‌وگو، مجاب‌سازی و احترام به عناصر هویتی و موارث فرهنگی اقوام به اجرا درمی‌آید. این امر خود مستلزم رفتارهای دموکراتیک همراه با ارائه بسته‌های تشویقی برای اقلیت‌های قومی بوده تا مجاب به پذیرش الگوهای مورد نظر دولت و کنار گذاشتن انواع قومی و بومی آن شوند. در بررسی عملکرد تقی‌زاده در قبال سیاست‌های قومی در ایران، نظریه همانندسازی گوردون از قوت و تناسب بیشتری برای تحلیل نگاه وی برخوردار است؛ زیرا اگرچه تقی‌زاده در برابر سیاست‌های همانندسازی اجباری پهلوی‌ها سکوت کرده بود، اما دیدگاه‌های نظری‌اش شیوه‌های مسالمت‌آمیز آن را ترویج می‌کرد.

ملی‌گرایی و دموکراسی‌خواهی مبنای برساختگی سیاست‌های قومی تقی‌زاده

شناخت دیدگاه‌های تقی‌زاده در قبال سیاست‌های قومی نیازمند فهم پیش‌فرض‌هایی است که حکم یک مقدمه را دارد. این مقدمه بیان‌کننده ابعاد نظری شخصیت تقی‌زاده و برسازنده رویکرد وی در قبال سیاست‌های قومی است. از بُعد نظری درک سیاست‌های قومی و روش اجرای آن در دیدگاه تقی‌زاده مشتمل بر مقوله‌هایی چون ناسیونالیسم و دموکراسی است. منظر فکری تقی‌زاده به ناسیونالیسم و دموکراسی در قیاس و پیوند با سیاست رسمی به این مقولات تا حدی نسبی‌گرایانه است. این نسبی بودن به مسئله دموکراسی برمی‌گردد که در سیاست‌های کلان عصر پهلوی جایی نداشت، اما در تفکرات تقی‌زاده مورد تأکید بود. تعلق خاطر تقی‌زاده به ناسیونالیسم، برسازنده هویت ملی ایران‌گرا در رأس تفکرات وی و هویت‌های خرد قوم‌گرا در ذیل آن بوده است؛ موضوعی که هدایتگر تقی‌زاده به سمت پذیرش سیاست‌های قومی همانندسازی بود. این در حالیست که مفهوم دموکراسی با توجه به اینکه در بطن خود تساهل، تحمل دیدگاه‌های مخالف و ردّ روش‌های قهرآمیز در برخورد با چالش‌های جامعه را شامل می‌شود، هدایتگر تقی‌زاده به سمت پذیرش روش‌های مسالمت‌آمیز در اجرای سیاست‌های قومی بوده است. هر دو مورد شکل دهنده ابعاد کنشگرانه شخصیت وی بوده که تجلی آن را در رویکرد او به تحریکات قوم‌گرایانه و عناصر سیاست همانندسازی عصر پهلوی شاهدیم.

مفهوم وطن‌پرستی در بسیاری از مقالات و سخنرانی‌های تقی‌زاده مورد تأکید بود؛ موضوعی که شکل دهنده به هویت ملی ایران‌گرای وی بود. خودش گفته است مقصود حفظ ملیت و نژادی و صفات طبیعی و اصلی قومیت ایرانی است (ساکما، ۱۳۹۴/۹۹۸). تقی‌زاده میان وطن‌پرستی و ملت‌پرستی تفاوت قائل بود. او وطن‌پرستی را می‌ستود و ملت‌پرستی را مورد

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۳۳

نقد قرار می‌داد. جماعت اخیر را سیاسیون عوام و تربیت شدگان کم‌عمقی می‌دانست که.....
نقص بی‌علمی و کوتاه‌نظری آنها همه فواید نیت خوب و مساعی غیرتمندانه‌شان را ضایع
می‌کرد (تقی‌زاده، ۱۳۹۰(ب): ۲).

تقی‌زاده به فهم نادرست ملت‌پرستان از مفهوم وطن‌پرستی اشاره کرده و آنها را مبتلا به
نوعی خودپسندی ملی دانسته که سبب برتر شمردن خود از دیگران می‌شود. او وطن‌پرستی
افراطی را که مبتنی بر خودپرستی و خودستایی ملی است، رد کرده و آن را ملت‌بازی یا
وطن‌پرستی کاذب و افراطی «شوونیزم» نامیده است (تقی‌زاده، ۱۳۷۹: ۵۴)؛ به همین دلیل
خواهان کنار گذاشتن هر نوع خودپسندی و ایرادات بی‌معنی بود که از معنی غلط وطن‌پرستی
ناشی می‌شود (تقی‌زاده، ۱۳۸۹(الف): ۲).

از منظر تقی‌زاده ملت‌پرستان جاهل افراطی که در نسبت همه مفاخر بشر به قوم خود و
ترجیح صفات و کمالات ایرانی بر مواهب اقوام دیگر اغراق بی‌تناسب نموده، جز اثبات جهل
خود نتیجه‌ای نمی‌گیرند (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۰۱/۱۸). وی این نوع وطن‌پرستی را باعث غفلت و
ضلالت ملت و تولید یک ملکه راسخه جهالت (تقی‌زاده، ۱۳۸۹(ب): ۳) می‌دانست.

تأکید تقی‌زاده بر وطن‌پرستی با توجه به دلدادگی آرمان‌گرایانه وی به غرب، برداشتی
غرب‌محور از این مفهوم ارائه می‌دهد. وی بر وطن‌دوستی از نوع وطن‌پرستی مغربیان تأکید
کرده و نوشته است: ناسیونالیسم لغت‌فرنگی است که اگرچه معنی لغوی آن تعصب ملی
است، معنی معمول و مصطلح آن در زبان‌های فرنگی وطن‌پرستی است... ناسیونالیست به این
معنی البته برای ما مطلوب و مقبول است و جزو فضایل است (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۲۰/۱۸).
وطن‌پرستی تقی‌زاده دارای ضمایمی است که شکل‌دهنده به هویت ملی وی و برسازنده
کنش‌هایش در قبال سیاست‌های قومی بوده است. این ضمام شامل:

نخست، تأکید بر وحدت ملی است. از منظر تقی‌زاده اولین شرط سیاست داخلی صالح،
اتحاد ملی و عدم تشتت آرا و اهواست که با وجود تشتت، قوی‌ترین ممالک عالم می‌باشد و
منقرض می‌شود و بزرگ‌ترین ملل متمدن هم به فنا می‌رود (همان، ۲۰۰۷) و اینکه به
حکم عقل و وجدان نجات مملکت در اتحاد و اتفاق است (تقی‌زاده، ۱۳۹۰(ب): ۱۴۱/۸).

وی با تأکید بر اینکه ما تاریخی قدیمی و تمدنی کهن و ادابی دیرینه داریم که نباید از
اهمیت آنها در حیات ملی آینده خود غفلت کنیم (تقی‌زاده، ۱۳۴۶(الف): ۴۵۲)، برای احیای
ملی کشور برنامه‌ای ارائه داده که یکی از مواد آن وحدت ملی است (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۹۸).
تقی‌زاده همچنین یکی از ارکان استقلال، تمدن و ترقی مملکت را وحدت ملی می‌دانست و بر
این باور بود که باید این حس هم‌وطنی و یگانگی را به هر وسیله تقویت و تأیید کرد

(تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۵۶/۱۸-۱۵۷). از دید وی زندگی ایران در حالت یک ملت بزرگ و دارای آینده موقوف به حفظ وحدت ملی است و سعی بزرگان و سیاسیون مملکت در این راه باید آن باشد که تمام ملت ایران در زیر لوای حکومت مرکزی متحد شوند و روح ایرانییت را در میان افراد خود تقویت کنند (همان، ۲۳۵).

ویژگی دوم وطن‌پرستی از منظر تقی‌زاده وجود قدرت قاهر مرکزی و برانداختن ملوک‌الطوایفی بود. از دید وی امنیت عمومی و قدرت قاهر مرکزی دولت در اکناف مملکت از دور و نزدیک و از ریشه برانداختن ملوک‌الطوایفی، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین قدمی است که این مملکت به سوی استقلال و تشکیل حقیقی دولت باید بردارد و این فقره شرط اساسی وحدت ملی نیز است (همان، ۱۵۷). وی بر گسترش اختیارات دولت مرکزی تأکید کرده و گفته است اولین قدم اصلاحات فوری و مقدمه عمده اصلاحات اساسی بدون شک منحصر است در تقویت دولت مرکزی و فراهم آوردن اسباب دوام و استحکام آن و ایجاد امنیت محکم، ولو موقتی در مملکت به هر ترتیبی که ممکن شود تا سکون و فراغت بالی پیدا شده و هوا برای نقشه‌های اساسی اقدامات ملی صاف شود (تقی‌زاده، ۱۲۹۰(الف): ۴)؛ به همین دلیل با اشاره به اقشار مختلف جامعه ایران توصیه کرده است که اگر ترقی ایران و قوت مملکت خود را می‌خواهند، باید پشت به پشت دهند و سعی کنند یک حکومت مرکزی ثابت و پایدار پیدا شود (همان، ۶).

عنصر سوم وطن‌پرستی نزد تقی‌زاده تأکید بر وحدت فرهنگی بوده است. ملت یگانه بودن تمام ایرانیان و داشتن نژاد و فرهنگ مشترک، مورد تأکید فراوان تقی‌زاده بود تا حدی که اعتقاد داشت مملکت ما که بر پایه وطن و خاک و ایرانییت و وحدت ایرانی و وحدت آداب (کولتور) و تاج و تخت پادشاهی استوار است (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۴۴/۱۸)، در آب و خاک اجدادی خود از دوران کهن کوروش و زردشت تا زمان حاضر دارای یک ملیت صاف و خالص و متجانس انکارناپذیری بوده (تقی‌زاده، ۱۳۹۴: ۷۶/۱۶) و با انواع پیوندها به هم گره خورده‌اند، تقریباً همگی به یک نژاد تعلق دارند، از یک فرهنگ برخوردارند و با عادات و اعتقادات مذهبی و تقریباً یک زبان سراسری، ملت یگانه‌ای را تشکیل می‌دهند (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۲۰/۴). تقی‌زاده با این سخن تنوع فرهنگی، قومیتی و زبانی موجود در کشور را نادیده گرفته، اما از منظری دیگر به ملت‌پرستان افراطی خرده گرفته است که وجود اقوام و عناصر و زبان‌های مختلف در ایران را به صورت کامل انکار می‌کنند (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۷/۱۸). این تناقض در سخن تقی‌زاده بیان‌کننده آن است که وی در گفتار اول آرمان خود را بیان کرده، اما در گفتار دوم به واقعیت موجود در جامعه ایران که تنوع قومی و فرهنگی است، اشاره کرده است. از دید

تقی‌زاده برای رسیدن به آن آرمان باید راهکاری جهت غلبه بر این واقعیت پیدا کرد. این راهکار، همانندسازی قومی و فرهنگی بوده است که سعی در غلبه بر واقعیت تنوع فرهنگی موجود در جامعه ایران داشته تا به آرمان همسانی فرهنگی ایده‌آل خود برسد.

از منظر همانندسازی گوردون، تأکید بر اشتراک فرهنگی و نژادی و وحدت عناصر ایرانی و تأکید بر تمدن مشترک، گام‌های اساسی در همانندسازی فرهنگی، هویتی و رفتاری است. آنجا که تقی‌زاده از عدم تبعیض و نفی تعصب سخن گفته، به همانندسازی مدنی و ساختاری نزدیک شده است. بنابراین در ساحت نظری با تکیه بر اصول دموکراسی پذیرش روش‌های مسالمت‌آمیز را در اجرای سیاست‌های قومی باور دارد، اما در عمل در قبال اجرای سیاست‌های قومی اجبارگرایانه پهلوی‌ها اعتراضی نکرد و مشی محافظه‌کاری در پیش گرفت.

دلبستگی دیگر تقی‌زاده مفهوم دموکراسی بوده است. وی دموکراسی را با عنوان حکومت عامه یا حکومت ملی، تنها راه اصلاح و بقای استقلال ملی می‌دانست و آن را جمع بین افکار و عقاید و امیال جماعت بشمار و تمرکز آنها در یک سلیقه مشترک بین اکثریت مردم و اجرای لُب آنها در مجرای عقلانی تعریف کرده است (تقی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۶۳/۱، ۲۰۷). تقی‌زاده برای رسیدن به حکومت عامه، رشد ملی را بالاترین شرایط نجاح (همان، ۱۶۱) می‌دانست. برای رسیدن به رشد ملی نیز برخورداری از عقل و اعتدال، دوری از افراط و تفریط و داشتن مدارا و تساهل را مطرح می‌کرد. او برای رشد عقل، آزادی را شرط ذاتی و ضروری می‌دانست و نوشته است: به عقیده من آزادی که بزرگ‌ترین نعمتی است که خداوند به نوع انسان بخشیده، ضروری و ذاتاً لازم است و بدون آن رشد افکار و عقل میسر نیست (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۰۵/۱۸). تقی‌زاده با بیان اینکه تحصیل هر کمالی منوط به آزادی فردی و انسانی است (ساکما، ۹۹۸/۳۱۳۸)، با نکوهش افرادی که معتقدند بدون رشد کافی در ملتی آزادی برای آنها جایز نیست و مضر است، گفته است بدون آزادی اصلاً رشد حاصل نمی‌شود و عقل جز با تجربه -ولو ناقص- روبه کمال نمی‌رود (تقی‌زاده، همان).

در تداوم همین نگاه، تقی‌زاده بر حفظ اعتدال و احتراز از افراط و همچنین تفریط (تقی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۶۳/۱) تأکید داشت. وی به عنصر مدارا و تساهل نیز اشاره داشت و معتقد بود بدون آن نه مشروطیت و نه آزادی و نه تحری حقیقت ممکن نخواهد شد (تقی‌زاده، ۱۳۵۷: ۴۸۷). از دید تقی‌زاده بدون این تساهل و اعتدال در بحث و مهیا بودن به شنیدن حرف مخالف و صفت انصاف و سعی در نزدیک کردن عقاید مختلفه و اجتناب از لجاج و افراط در احساسات و حمله و تهمت فوری به معارض و به‌خصوص پرهیز از سوءظن مفرط که مخرب هر اجتماع و وفاق است، تشکیل یک اردوی سیاسی متحد منظم میسر نمی‌شود (تقی‌زاده،

اعتقاد به تساهل، آزادی، اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط، تناسبی با کاربرد روش‌های قهرآمیز در اجرای هیچ سیاستی و از جمله سیاست‌های قومی ندارد؛ به همین دلیل دموکراسی و مؤلفه‌های آن که مورد تأکید تقی‌زاده بود، پشتوانه نظری گرایش وی به سمت پذیرش روش‌های مسالمت‌آمیز در اجرای همانندسازی قومی را شکل می‌داد؛ امری که در دیدگاه تقی‌زاده نسبت به قومیت‌ها کاملاً نمایان است. این موارد از منظر همانندسازی گوردون زمینه‌ساز باور به همانندسازی ساختاری، مدنی و ایستاری-بینشی در قبال سیاست‌های قومی نزد تقی‌زاده بوده است.

تقی‌زاده و قومیت

شناخت رویکرد تقی‌زاده نسبت به مباحث قوم‌گرایانه، مستلزم شناخت نوع نگاه وی به ساحت انسان به عنوان یک واحد اجتماعی است که می‌تواند عضو نهادی خاص باشد. تعریف انسان در دیدگاه تقی‌زاده، واحدی محتمل از یک قوم را در برنمی‌گیرد، بلکه انسان از منظر وی می‌تواند عضو نهادی چون خانواده، جامعه، دین، دولت و یا سپاه باشد. تقی‌زاده نوشته است انسان عضوی از خانواده و جامعه خود است و مؤمن یا مرتدی در قلمرو یکی از ادیان است و واحدی است اقتصادی، یا شاید تابعی است از دولتی یا سربازی است از سپاهی (تقی‌زاده، ۱۳۵۲: ۳۴). این سخن البته به معنای انکار هویت‌های قومی نزد تقی‌زاده نیست؛ زیرا وی به وجود عناصر و اقوام و مذاهب و زبان‌های مختلف در مملکت معترف بوده است (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۸/۱۰۹).

البته مسئله قومیت در منظر تقی‌زاده از دریچه موضوع مهم‌تری به نام هویت ملی گذشته و تحت‌الشعاع آن قرار گرفته است؛ به همین دلیل ضمن اذعان به هویت قومی (آذری-عربی) خود، هویت ملی ایرانی‌اش را اولی دانسته و گفته است: من شخصاً به ایرانیت سربلند و شرافتمندم و از اینکه نسیم به عرب می‌رسد افتخار دارم و اگر مرا عرب بخوانند دلگیر نمی‌شوم. از اینکه زبانم ترکی بوده و از ولایت ترکی زبانم نیز کمال خرسندی و عزت نفس دارم... لکن البته هیچ چیزی پیش من عزیزتر از ایران نیست و من خود را شش‌دانگ و صددرصد ایرانی می‌دانم، به همان اندازه که کاوه و فریدون یا کوروش و داریوش ایرانی بودند و راضی نیستم یک در هزار هم از ایرانیت خود را با چیز دیگری ولو شریف باشد مبادله کنم (تقی‌زاده، ۱۳۷۵: ۱۱۵). وی در تداوم نگاه فوق، با اشاره به زبان مادری‌اش نوشته است که اگر زبان مادری من ترکی بوده، این فقره یک در هزار و بلکه یک در میلیون هم دلیل هیچ چیزی

از اموری که در ایمان و وطن پرستی من یا هر تبریزی سستی بیاورد، نمی شود (همان، ۱۱۱).
تقی زاده در مخالفت با تبلیغات قوم گرایانه افراطی، با بیان اینکه هیچ کس در دنیا با مبالغه در مدح و ثنای خود نتوانسته و نمی تواند مردم دیگر عالم را به علو مقام و شرافت و فضایل خود معتقد کند (تقی زاده، ۱۳۲۸(ب): ۴)، در پاسخ به ادعاها در زمینه زبان خالص و نژاد خالص، ضمن اشاره به اینکه اصلاً زبان خالص و نژاد خالص وجود ندارد و اگر هم وجود داشت هیچ تعریفی نداشت، گفته است نژاد خالص نحیف و خراب و بی بنیه و بی رشد و خرف و رو به زوال می شود (تقی زاده، ۱۳۲۶: ۲۷). از منظر وی یکی از بلاهای جدید نازل بر مملکت ما همین داستان آریایی بودن این و سامی بودن آن و آلتایی بودن آن دیگری است که از اصطلاحات جدید فن زبان شناسی مغربیان است و ورد زبان هوسناک جدید ما شده است (تقی زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۳/۱۸)؛ به همین دلیل نسبت به تقلید از آن هشدار داده و گفته است این اصطلاحات نژاد بازی هیچ مناسب تقلید نیست و می خواهم بگویم لغو و خطرناک و مضر و بیهوده و فقط موجب مضرات و خطر و خصومت ها می شود (همان، ۲۴۴).

تقی زاده با اشاره به منشأ خارجی تبلیغات پان عربیستی، پان ترکیستی و پان کردیستی و خطر قطعی آن برای ملیت و تمامیت ارضی ایران گفته است با همه حسن نیتی که از اولیای امور ممالک همسایه ظاهر می شود، تعصب ملیت عربی و خیالات ایردانتیزم در بغداد خطر قطعی و ضربت مهلکی برای نواحی عرب نشین یا عربی زبان ایران فراهم می کند. تعقیب سیاست مساواتیان باکو از طرف جانشینان سرخ آنها و کار کردن بسیار جدی و از روی نقشه در زمینه همان سیاست و تبلیغات لفظی و عملی ضد فارس در میان پنجاه هزار عملة ایرانی از دهاتیان در اردبیل و خلخال و زنجان و غیره، یکی از خطرناک ترین سوء قصدها به ملیت و تمامی خاک ماست. احیای ملیت کردی در ولایات شمالی مملکت عراق و نشر جراید به زبان کرمانج در رواندوز و بغداد و سلیمانیه به اسم زارکرمانجی و دیار کردستان و ژیانو (یعنی رستخیز) و تبلیغات متشابه در کردستان ایران، تشکیل یک مملکت کردستان بزرگ را فقط موقوف به ترقی مادی و معنوی موصل و سلیمانیه می کند (تقی زاده، ۱۳۰۶: ۳۲۰-۳۲۱).

تقی زاده به ویژه در برابر تبلیغات پان ترکیستی مبنی بر ترک نژاد بودن مردم آذربایجان، جبهه گیری کرده و نوشته است ترک ها که غالباً نغمه ترک بودن اهل آذربایجان را داشتند، در واقع مقصود باطل و فسادآمیز آنها التحاق آذربایجان به ترکیه بوده است (تقی زاده، ۱۳۷۵: ۱۶۹). وی با بیان اینکه اینجانب می توانم کتابی در رد عقاید ترک ها با صدها دلایل بنویسم (همان، ۱۰۷) با صراحت نظر مخالف خود را در برابر تبلیغات پان ترکی اعلام کرد و برای خنثی کردن آن راه حلی ارائه داد که دلالت بر تأثیر تفکرات دموکراسی خواهانه وی در این

زمینه و هدایت آن به سمت روش‌های مسالمت‌آمیز در اجرای سیاست‌های قومی دارد. تقی‌زاده در این زمینه به حُسن رفتار با اهالی آذربایجان توصیه کرده و نوشته است دولت باید نسبت به اهالی آذربایجان -ولو اگر ناز کنند و زیاده روی و تندی کنند- روی محبت زیاد نشان دهد و مأموران آذربایجانی‌الاصل وطن‌پرست را به ادارات آنجا مأمور کند که هم ایرانی واقعی باشند و هم با زبان خود اهل محل با آنها حرف بزنند و نصیحت کنند (همان، ۱۶۹).

تقی‌زاده در همین راستا و با نگاهی انتقادی به تبلیغات علیه برخی قومیت‌ها در داخل کشور، تعصبات قومی، زبانی و مذهبی را مضر برای وحدت وطنی مملکت دانسته (تقی‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۰۰) و گفته است نغمهٔ خصومت با عرب و ترک‌زبان که گاهی از طرف بعضی افراد خام شنیده می‌شود، علاوه بر آنکه موجب اختلاف و نفاق بین ملل شرقی و اسلامی و همسایه می‌تواند باشد، ناشی از سوء سیاست در داخل هم است. وی با بیان اینکه ما همهٔ ایرانیان را - دارای هر زبان و مذهبی که باشند- جزو ملت ایران و برادر وطنی خود می‌دانیم و نباید هیچ وقت این وهم باطل در ذهن غیرفارسی‌زبانان و غیرمسلم و غیرشیعه ایرانی ایجاد شود که جماعت ساکن پایتخت می‌خواهند زبان و آداب و مذهب خود را بر سکنهٔ ولایات تحمیل کنند (همان، ۸۵)، ضرورت نفی تبعیض نسبت به قومیت‌ها را به کارگزاران حاکم در پایتخت گوشزد می‌کرد. تقی‌زاده با تکیه بر باورهای دموکراتیک خود، با ملت‌پرستان افراطی در دورهٔ رضاشاه که از یک سو وجود اقوام و عناصر و زبان‌های مختلف را انکار می‌کردند و از دیگر سو راه هضم آنها را تندگویی و تندخویی می‌دانستند، مخالفت کرد و بر رعایت عدالت، تساهل و برادری در قبال قومیت‌ها تأکید کرد و بر این باور بود که توجه فوق‌المعمول به رفاه و آزادی آنها بر قوت هاضمهٔ حکومت مرکزی می‌افزاید، نه جبر و سخت‌گیری و طعن بر ناصحان در این باب (تقی‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۱۷/۱۸). به عبارت دیگر، تقی‌زاده برای سهولت هضم قومیت‌ها در بطن حکومت مرکزی، با رد افراط و اجبار، بر روش‌های مسالمت‌آمیز مبتنی بر رعایت اصول دموکراسی تأکید داشت.

سیاست زبانی

زبان بارزترین وجه تمایز فرهنگی و قومی میان اقوام مختلف است (بشیریه، ۱۳۸۸: ۲۸۲)؛ به همین دلیل عنصری شاخص در هر نوع سیاست قومی به شمار می‌آید. تقی‌زاده در چارچوب همانندسازی مسالمت‌آمیزی که به آن معتقد بود، ضمن تأکید بر ترویج و گسترش زبان فارسی، خواهان کاربست روش‌های مداراجویانه و تشویقی همراه با احترام به زبان‌های قومی و بومی بوده است. او ضمن اعتقاد به اینکه زبان فارسی بسیار پرمایه و توانگر شده (تقی‌زاده،

۱۳۴۶(ب): ۵۱۲)، یکی از اهداف دور جدید انتشار «کاهوه» را حفظ زبان و ادبیات فارسی (تقی زاده، ۱۳۸۹(الف): ۲) اعلام کرده بود. اهمیت زبان فارسی برای تقی زاده به اندازه‌ای بود که در جایی گفته بود: ایران باید ظاهراً و باطناً جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس. او زبان را مجزا کرده و نوشته است بدون هیچ استثناء -جز از زبان- (همان). وی در همین نوشته تأکید داشت بر اینکه یکی از سه چیزی که به حد اعلا برای ایران لازم است و همه وطن‌دوستان ایران باید در آن راه بکوشند و آن را بر هر چیز مقدم دارند، اهتمام بلیغ در حفظ زبان و ادبیات فارسی و ترقی و توسعه و تعمیم آن است (همان). تقی زاده در این راستا بر لزوم تهیه یک کتاب لغت فارسی تأکید کرده و به وجود آوردن چنین کتابی را در اعلی درجه مورد احتیاج مملکت و بلکه از قدم‌های اولی اساسی معرفت در هر قومی برشمرده است (تقی زاده، ۱۳۲۸(الف): ۳۷۵).

تأکید وی به‌ویژه بر آموزش زبان فارسی در دوره ابتدایی بوده و آن را یک وظیفه اساسی ملی و در حکم اصول تربیت و تعلیم دانسته (تقی زاده، ۱۳۹۰(پ): ۱۰۶/۱۴) و گفته است برای اولاد ایران در مبادی تربیت و تعلیم، فرا گرفتن و آموختن زبان ادبی فارسی ضرورت کامل دارد و باید مدارس ابتدایی به غایت امکان نسبت به آن تعلیم صرف همت و توجه نمایند (همان، ۱۰۰).

تقی زاده به‌ویژه گسترش زبان فارسی در ولایات سرحدی را یکی از عواملی دانسته که اتصال آنها را به مرکز مملکت تقویت می‌کند. او در یکی از نطق‌های خود در مجلس شورای ملی گفته است خواهش دارم از آقایان که به این یک قلم رأی بدهند برای ولایات سرحدی که در آنجاها زبان فارسی تدریس شود؛ زیرا معارف و زبان ملی را باید تقویت کرد. اشخاصی که علاقه‌مندی دارند که ایران یک مملکت بزرگی باشد و اتصال اجزائی که به یک جهاتی ضعف دارند، یا به واسطه زبان است و یا به واسطه دوری از مرکز است. هرچه هست باید اتصال آنها به مرکز مملکت را تقویت کنند (تقی زاده، ۱۳۹۰(ب): ۳۵۶/۸-۳۵۷). البته تقی زاده روش‌های اجبارآمیز در گسترش زبان فارسی را رد می‌کرد و بر همانندسازی مدنی تأکید داشت. وی در جایی نوشته است که در نیت اصلی نگارنده اختلافی با عقلای طرفداران سعی در تصفیه و توسعه تدریجی و طبیعی زبان وجود ندارد، ولی شاید در طریقه آن که اهمیت عمده دارد، رویه‌ها اندکی با هم فرق پیدا کنند (ساکما، ۹۹۸/۲۸۹۴).

در این راستا وی روش‌های مسالمت‌آمیز همراه با احترام و تشویق و خلق انگیزه در میان اقلیت‌های زبانی را برای ترجیح دادن زبان فارسی بر زبان‌های بومی توصیه کرده و گفته است نه از راه سیاست بی‌معنی اجبار آنها به تغییر زبان، بلکه سیاست خیلی عالی و صحیح و مقدس

و خیرخواهانه جالب محبت و میل نزدیکی مدنی و معارفی و بالا بردن سطح معرفت آنها و نشر علم و معرفت به اعلی درجه امکان در بین آنها و غیره عمل شود (تقی‌زاده، ۱۳۷۵: ۶۱). در این باره او پیشنهاد کرده است که کتب فارسی و با کیفیت بالا در میان اقلیت‌های زبانی انتشار یابد و همچنین در اصلاح حال مردم و رفاه آنها کوشیده شود تا به‌ویژه در سرحدات، اقلیت‌های زبانی خود را در وضع بهتری نسبت به کشورهای مجاور احساس کنند. برای نمونه، درباره عرب‌زبانان کشور توصیه می‌کرد که به انتشار کتب زیاد علمی و ادبی فارسی از هر قبیل به متهی درجه در بین آنها و (نکته اساسی آنکه) سعی زیاد در اینکه کتب و معارف ما در مرتبه کمال و معرفت بالاتر از کتب عربی باشد و علاوه بر این، به‌ویژه و بیش از همه سعی فوق‌العاده در اصلاح حال مردم آنها و رفاهشان و ترقی و تمدن آنها داشته باشند و به‌خصوص فرستادن مأموران ایرانی عربی‌دان عرب‌دوست به آنجا و توصیه به آنها که گاهی به عربی با آنها حرف بزنند (همان). این فراز از دیدگاه تقی‌زاده به نوعی به همانندسازی مادی معطوف است که اصلاح امور و رفع نیازمندی‌های اقلیت‌های قومی از ضروریات آن است.

تقی‌زاده در تشویق به حسن سلوک با قومیت‌ها، به ترک‌زبانان نیز اشاره داشته و گفته است: با محبت برادری و توجه خیلی زیاد به معارف آنجا و امور صحیه و امور اقتصادی و معادل گرفتن آن با طهران و نگاه نکردن به چشم ناپسری، عاقبت به کمک مذهب شیعه و اتحاد آداب و عادات و کولتور هر دو جماعت یکی می‌شوند و فرق‌های عمده از بین برمی‌خیزد و فقط فرق‌ها و اختلافات کوچک محلی که طهرانی و مازندرانی و اصفهانی هم با هم دارند، باقی می‌ماند. همین طور به ولایات عربی زبان (تقی‌زاده، ۱۳۷۵: ۶۴-۶۵). در این راستا پیشنهاد می‌کرد که همه فارسی‌زبانان در مدارس خود عربی و ترکی را به‌طور کامل یاد بگیرند و همه ترکی‌زبانان ایران فارسی و عربی و همه عربی‌زبانان فارسی و ترکی را یاد بگیرند و حتی بسیاری از ایرانیان که داخل ادارات دولتی می‌شوند، باید علاوه بر آن دو، زبان کردی را نیز یاد بگیرند (همان، ۶۴). تقی‌زاده این مسئله را سبب تشویق اقلیت‌های زبانی به فرا گرفتن زبان فارسی می‌دانسته است (همان).

این پیشنهادات دقیقاً تداعی کننده همانندسازی ساختاری گوردون است. شیوه ای که تعامل و روابط متقابل میان اقوام مختلف را در راستای مبادلات زبانی و اجتماعی به صورت مسالمت‌آمیز تقویت می‌کند و از مزایا و فواید درون قومیتی آن بهره می‌برد و به گسترش زبان فارسی به عنوان یکی از پایه‌های وحدت ملی می‌انجامد. این امر زمینه را برای همانندسازی فرهنگی، هویتی و مدنی فراهم می‌سازد. درواقع، تقی‌زاده آن نوع همانندسازی قومی را ترویج کرده بود که از منظر رفتاری اقوام و ایلات مختلف خود مجری آن‌اند و دولت از نظر حمایت

مادی و ارشادی مشوق آن است.

چگونگی برخورد با ایلات و عشایر

در زمینه چگونگی برخورد با ایلات و عشایر که از جمله مهم‌ترین عناصر سیاست همانندساز عصر پهلوی بود، به صورت ویژه‌ای تخت قاپو کردن ایلات و عشایر و کوچاندن اجباری برخی از آنها را شاهدیم. بررسی عملکرد تقی‌زاده در این زمینه نشان می‌دهد که محافظه‌کاری وی در قبال حاکمیت سیاسی و تأثیرپذیری‌اش از عناصری که در چارچوب وطن‌پرستی به آن اعتقاد داشت، سبب موافقت او با مؤلفه‌های فوق شده بود. البته در ظاهر و تحت تأثیر عناصر دموکراسی‌خواهانه‌ای که به آن دل بسته بود، روش‌های فهرآمیز را که همراه با توهین به اقوام بود رد کرده بود و روش‌های مسالمت‌جویانه را توصیه می‌کرد، اما عدم مخالفت او با سیاست کوچاندن و تخت قاپو کردن ایلات و عشایر نشان از قربانی کردن باورهای دموکراتیک وی در پای قدرت دارد.

تقی‌زاده در اعلان رئوس برنامه‌های خود برای احیای ملی، به پنج نکته اشاره داشت که اولین آن اسکان عشایر و خلع سلاح آنان بود (تقی‌زاده، ۱۳۹۲: ۲۹۸/۴). در این راستا بحث کوچاندن برخی اقوام را نیز مطرح کرده و خطاب به ساعد گفته بود، گفتم اگر می‌روید درباره عرب‌های خلیج فارس صحبت کنید و حالی کنید که با یک فکر صحیح و عاقلانه و مدبرانه آنها را بکوچانند و به ولایات شرقی ببرند و بندر لنگه از عرب بریده شود (تقی‌زاده، ۱۳۹۰(ت): ۳۲۳/۷). البته وی در راستای تمایلات مسالمت‌جویانه خود، کوچاندن همراه با پاداش را پیشنهاد کرده و گفته بود البته به عرب‌ها باید زمین‌های مرغوب بدهند، ماشین‌آلات بدهند که در آنجاها وضعیتشان بهتر و خوشبخت‌تر و دماغشان چاق‌تر شود و به جای آنها از جاهای دیگر، برای مثال کردها را بیاورند و همین‌طور به آنها نیز کمک کنند که زندگانی راحت و خوشبخت داشته باشند (همان). در همین باره، تقی‌زاده وزیر مالیه درباره عملکرد خود در قبال اعراب کوچانده شده چنین گفته است که: این اعراب وضعیتشان خوب نبود و ما تا حدی که ممکن مان بوده، راحت‌شان کردیم. اراضی خالصه دادیم، اعیانی‌شان را خریدیم و جابه‌جا کردیم و بنا شد که بذر و گاو به آنها داده شود. مخصوصاً بنده شخصاً خیلی خودم مراقبت زیادی نسبت به کسانی که اینجا ناخوش می‌شدند کمک کردیم و از صحیه کل مملکتی خواهش کردیم طیب فرستادند، دوی زیاد فرستادند، آنچه که ممکن بود کردیم ... حالا اعراب در زمستان تابشان کمتر می‌شود. ما کرسی بهشان دادیم، لحاف بهشان دادیم و هرچه ممکن بود دادیم و کردیم (تقی‌زاده، ۱۳۹۰(الف): ۱۰۴/۹-۱۰۵). در تداوم نگاه فوق، تقی‌زاده نگرانی

خود را از وضعیت جمعی از اهالی آذربایجان که به خوزستان کوچانده شدند نیز ابراز داشته و نوشته است این جمع که عنوان مهاجرین به آنها داده شد، یارای توقف در آنجا در هوای گرم ندارند و ظاهراً قریب به یقین است که اقامت آنها در آنجا در فصول گرم (یعنی بهار و تابستان و پاییز) موجب هلاک همه یا اکثریت عظیمه آنها می‌شود (ساکما، ۳۴۸۳/۲۹۶). بر همین اساس، وزارت مالیه با ریاست تقی‌زاده جهت تناسب نوع کشت در مکان‌های جدید با زراعت گذشته آنها، پیشنهاد کرد که به نظر وزارت مالیه هر یک از طوایف که برنج‌کار بوده و با عاشره گندم عادی نباشند، بهتر است در مکانی سکونت کنند که برنج‌کاری داشته باشد (ساکما، ۸۳۶۳/۲۴۰).

از منظر تقی‌زاده اسکان ایلات و عشایر برای مصالح سیاسی برای دولت لازم بوده است. اینها را تحت قاپو کرده است، کوچانیده است، جابه‌جا کرده است، ولی اینها را باید رعایت کرد، باید رعایت حالشان را کرد، باید طبیب داشته باشند، باید سکنی داشته باشند، باید جیره داشته باشند و الا تلف می‌شوند اگر خوب رعایت نکنیم (تقی‌زاده، ۱۳۹۰(الف): ۲۱۱/۹). به همین دلیل در چندین نوبت در مذاکرات مجلس به کمی بودجه برای تخته قاپو کردن ایلات و عشایر و تأمین نیازمندی‌های آنها اشاره کرد و گفت که بعد از برقرار شدن هم البته مخارج می‌خواهند، بذر می‌خواهند، گاو می‌خواهند، قنات می‌خواهند و تا مدتی باید از آنها نگاهداری کرد تا آنجا آباد شود. لذا لازم است وجه بیشتری به آن علاوه شود (همان، ۳۱). در همین راستا تقاضای بودجه بیشتر برای اسکان مهاجران لر در خراسان کرده و گفته بود در بودجه امسال صد هزار تومان منظور شده بود برای این کار، ولی این جماعتی را که امسال به خراسان کوچانیده‌اند و مهاجرت داده‌اند، به واسطه اینکه البته در سال اول کشت و زرع نمی‌توانند بکنند و محتاج به آذوقه برای زندگانی هستند و اگر کشت و زرع بنا بشود بکنند، به درد کار امروز آنها نخواهد خورد و آنها هم که آنجا هستند باید برایشان خانه ساخته شود و این مبلغ کافی نشده است (همان، ۲۴-۲۵). به دنبال آن، ماده واحده زیر را ارائه داده بود: مجلس شورای ملی برای مخارج عمران لرستان و اسکان الوار در خراسان و نقاط دیگر یکصد هزار تومان اعتبار اضافی تصویب می‌نماید که از محل ذخیره قرانی مملکت پرداخت شود (اطلاعات، شماره ۱۱۴۲، ۱). تقی‌زاده در دفاع از این لایحه گفته بود برای الواری که به خراسان کوچانیده شده‌اند و هر روز خرج می‌خواهند تا در جایی برقرار شوند و در محلی هم که ماندند بذر و گاو لازم دارند، محلی در بودجه نبود، این اعتبار تقاضا شد. این وجه هم برای تخت قاپو کردن آنها در لرستان و کردستان و پشت کوه و برای بذر و گاو و امثال آنها که تا آخر سال آنها را اداره کنیم، داده می‌شود (اطلاعات، شماره ۱۱۴۷، ۲).

تقی زاده برای تشویق و دادن انگیزه به ایلات تخت قاپو شده و با بیان اینکه تا وقتی مالکیت ابنیه و ساختمان‌ها را خودشان پیدا نکنند، علاقه‌مندی پیدا نمی‌کنند (اطلاعات، شماره ۱۳۴۶، ۱)، توصیه کرده بود که خانه‌های ساخته شده با نام فروش به تملیک آنها درآید تا با احساس مالکیتی که به آنان دست می‌دهد به استقرار دائمی و زندگی و زراعت در آنجا بپردازند. در همین راستا به پیشنهاد وی ماده واحده‌ای به تصویب مجلس رسید مبنی بر اینکه: به وزارت مالیه اجازه داده می‌شود قلاع و ابنیه و ساختمان‌هایی که دولت برای تخت قاپو کردن الوار در لرستان ساخته و تهیه نموده، به خود آنها فروخته و وجه آن را مندرجاً به اقساط دریافت دارد (همان). تقی زاده در زمینه دریافت اقساط نیز گفته بود در ترتیب اخذ اقساط یا قیمت آن کاملاً مراعات خواهد شد و مقتضیات هم همین است که همه گونه تسهیلات برای آنها فراهم شود (همان).

بنابراین کنش تقی زاده در قبال ایلات و عشایر نشان می‌دهد که وی در چارچوب همانندسازی مسالمت‌آمیز قومی، ضمن موافقت با اصل سیاست اسکان ایلات و عشایر و کوچاندن برخی از آنها، بر همانندسازی مادی توأم با رفتار مدنی در سیاست قومی مبتنی بر جابه‌جایی و تخت قاپو کردن تأکید داشت. اقدامی که در چارچوب آن اقوام کوچانده شده از مواهب مادی هم‌تراز با سایر اقوام برخوردارند و به نوعی همراهی و حمایت کارگزاران سیاسی و نفی سیاست‌های سخت‌گیرانه و خشن را نیز احساس می‌کنند.

نتیجه‌گیری

تقی زاده در جایگاه‌های مختلف تقنینی و اجرایی، کارگزار سیستمی به شمار می‌آمد که مجری سیاست همانندسازی قومی اجباری بوده، اما نشانه‌های فراوانی در سخنان، نوشته‌ها و کنش‌های وی موجود است که تأیید کننده اعتقاد او به نوع مسالمت‌آمیز همانندسازی است. گرایش تقی زاده به ناسیونالیسم و دموکراسی هدایتگر ما به سمت شناخت ابعاد کنشگرانه شخصیت وی در موضوعاتی همچون تحریکات قوم‌گرایانه، سیاست‌های زبانی و چگونگی برخورد با ایلات و عشایر است. نظر مثبت تقی زاده به ناسیونالیسم، وحدت ملی، دولت مرکزی قدرتمند، برانداختن ملوک‌الطوایفی و ضرورت وحدت فرهنگی، از جمله پیش‌زمینه‌های نظری هدایت وی به سمت پذیرش همانندسازی قومی بوده است.

نگاه همدلانه تقی زاده به مفهوم دموکراسی و عناصر آن از جمله تساهل، اعتدال و دوری از افراط و تفریط نیز در انتخاب روش اجرای همانندسازی قومی، هدایتگر وی به سمت پذیرش روش‌های مسالمت‌آمیز بوده است؛ به همین دلیل تقی زاده در برخورد با گرایشات قوم‌گرایانه،

سیاست‌های زبانی و چگونگی مواجهه با ایلات و عشایر، هویت‌های قومی را تالی هویت ملی ایرانی و زبان‌های قومی و بومی را تحت‌الشعاع گسترش زبان ملی فارسی قرار داده بود و با تبدیل شیوه زندگی کوچنده ایلات به زندگی یکجانشینی غالب کشور موافقت کرد. البته همه اینها را در قالب همانندسازی مبتنی بر روش‌های مسالمت‌آمیز، همراه با فراهم کردن بستر و مواهب مادی مناسب برای تحقق آنها خواهان بود.

مواجهه تقی‌زاده با سیاست‌های قومی، تمامی ابعاد و مراحل نظریه همانندسازی گوردون را داراست. یک نوع همانندسازی که از منظر فرهنگی ضمن تأکید بر ارزش‌ها و خصایص مشترک، وجه ساختاری معطوف به برابری با سایر اقوام و تساوی در موقعیت‌های شغلی و آموزشی و تعامل اجتماعی بین قومیت‌ها را نیز خواهان است. برای هویت‌ها و ایستارهای اقوام احترام قائل است و آن را در جهت تقویت هویت ملی به کار می‌گیرد. با وجود این، تقی‌زاده نه در دوره رضاشاه و نه در زمان محمدرضا اقدام عملی و مخالفت جدی با سیاست‌های قومی اجباری و قهرآمیز آنان نداشت و محافظه‌کارانه و مزورانه از کنار آنها گذشت و فقط به توصیه‌هایی در جهت تعدیل آن سیاست‌ها اکتفا کرد.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۸۱)، «سید حسن تقی‌زاده»، بخارا، سال پنجم، شماره ۲۵، صص ۳۲-۵۱.
- الهی، صدرالدین (۱۳۹۷)، سید ضیاء، تهران: انتشارات ثالث.
- باقرصاد، مصطفی و محمد خانی (۱۳۸۹)، «بررسی کارنامه سیاسی و آرا و عقاید سید حسن تقی‌زاده»، پیام بهارستان، دوره دوم، سال سوم، شماره ۱۰، صص ۴۱۹-۴۴۲.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۸)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۲)، «تقی‌زاده و مسئله تجدد»، ایران‌نامه، سال بیست و یکم، شماره ۸۱-۸۲، صص ۷۷-۹۰.
- تقی‌زاده، حسن (۱۳۷۹)، آخذ تمدن خارجی، ترجمه عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس.
- (۱۳۵۷)، «آخرین نطق جناب تقی‌زاده در مجلس»، یغما، سال سی و یکم، شماره ۸ (شماره مسلسل ۳۶۲)، صص ۴۸۵-۴۸۷.
- (۱۲۹۰ الف)، «اصلاحات اساسی و اصلاحات فوری»، کاهوه، سال دوم، شماره ۱۲ (شماره مسلسل ۵۹)، صص ۱-۶.
- (۱۳۴۶ الف)، «جنبش ملی ادبی»، یغما، سال بیستم، شماره ۹ (شماره مسلسل ۲۳۳)، صص ۴۴۹-۴۵۸.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء^(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۴۵

- (۱۳۴۶ب)، «جنبش ملی ادبی»، یغما، سال بیستم، شماره ۱۰ (شماره مسلسل ۲۳۴)، صص ۵۰۵-۵۱۴.
- (۱۲۸۹ الف)، «دوره جدید کاوه»، کاوه، سال پنجم، شماره اول (شماره مسلسل ۳۶)، صص ۱-۲.
- (۱۳۲۸ الف)، «فرهنگ فارسی»، یغما، سال دوم، شماره ۸ (شماره مسلسل ۱۸)، صص ۳۷۴-۳۸۰.
- (۱۳۰۶)، «فقدان نقشه مستلزم فقدان بودجه»، تقدم، سال اول، شماره ۶، صص ۳۱۳-۳۳۸.
- (۱۳۲۸ب)، «مسائل روز: بعضی از علل ترقی و انحطاط تاریخی ایران»، یادگار، سال پنجم، شماره ۱۰، صص ۱-۱۳.
- (۱۳۲۶)، «مسائل روز: لزوم حفظ فارسی فصیح خطابه»، یادگار، سال چهارم، شماره ۶، صص ۱-۴۰.
- (۱۳۹۰ الف)، «تقی زاده در مجلس»، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، ج ۹، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۹۰ ب)، «تقی زاده در مجلس»، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، ج ۸، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۹۰ پ)، «زبان فارسی و ادبیات آن»، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، ج ۱۴، تهران: انتشارات توس. - (۱۳۹۰ ت)، «زندگی طوفانی»، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، ج ۷، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۹۶)، «جوهر تاریخ»، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، ج ۱۸، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۹۴)، «سرمقاله های کاوه»، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، ج ۱۶، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۸۶)، «مشروطیت»، مقالات تقی زاده، زیر نظر ایرج افشار، ج ۱، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۹۲)، «نوشته های سیاسی و سرگذشتی»، مقالات تقی زاده، ترجمه مرتضی ثاقب فر، زیر نظر ایرج افشار، ج ۴، تهران: انتشارات توس.
- (۱۳۷۵)، نامه های لندن، زیر نظر ایرج افشار، تهران: فرزاد.
- (۱۲۸۹ ب)، «نکات و ملاحظات»، کاوه، سال پنجم، شماره هفتم (شماره مسلسل ۴۲)، صص ۲-۳.
- (۱۲۹۰ ب)، «نکات و ملاحظات»، کاوه، سال پنجم، شماره ۱۱ (شماره مسلسل ۴۶)، صص ۱-۴.

۱۴۶ / بررسی دیدگاه‌ها و عملکرد سید حسن تقی‌زاده در قبال ... / سعید کرمی صلاح‌الدین کلا و ...

- (۱۳۵۲)، «هفت تلگراف از تقی‌زاده درباره اولتیماتوم روسیه»، یغما، سال بیست و ششم، شماره ۱۰ (شماره مسلسل ۲۹۵)، صص ۳۳-۳۹.
- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۵)، *مدیریت منازعات قومی در ایران*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- علوی، سید علی (۱۳۸۵)، *زندگی و زمانه سید حسن تقی‌زاده*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۴)، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی. - مرشدی‌زاده، علی (۱۳۸۰)، *روشنفکران آذری و هویت ملی و قومی*، تهران: نشر مرکز.
- ملشویچ، سینشا (۱۳۹۱)، *جامعه‌شناسی قومیت*، ترجمه رشید احمدرش و دیگران، تهران: جامعه‌شناسان.
- واینر، مایرون و ساموئل هانتینگتون (۱۳۷۹)، *درک توسعه سیاسی*، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۲)، «سید حسن تقی‌زاده (سه زندگی در یک عمر)»، *ایران‌نامه*، سال بیست و یکم، شماره ۸۱-۸۲، صص ۷-۴۸.

ب. اسناد تاریخی

- سازمان اسناد ملی ایران (ساکما)، سند شماره ۹۹۸/۳۱۳۸.
-، سند شماره ۹۹۸/۲۸۹۴.
-، سند شماره ۳۴۸۳/۲۹۶.
-، سند شماره ۸۳۶۳/۲۴۰.

ج. روزنامه

- *روزنامه اطلاعات*، ۳۱ شهریور ۱۳۰۹، سال پنجم، شماره ۱۱۴۲.
-، ۶ مهر ۱۳۰۹، سال پنجم، شماره ۱۱۴۷.
-، ۳۰ خرداد ۱۳۱۰، سال پنجم، شماره ۱۳۴۶.

- Alba, Richard & Nee, Victor (1997), "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration", *International Migration Review*, Vol.31, No.4, pp. 826-874.
- Gordon, Milton.M (1964), *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford University Press.
- Verkuyten, Maykel (2011), "Assimilation Ideology and Outgroup Attitudes among Ethnic Majority Members", *Group Processes & Intergroup Relations*, Vol. 14, No. 6, Pp. 789-806.

List of sources with English handwriting

- Āzarang, ‘Abdulhossein (1381), *Pejūheš: Sayed Hasan Taqizāda*, Boḡarā, 5, No. 25, pp. 32-51. [In Persian]
- ‘Alavī, Sayed ‘Alī (1385), *Zendegī va Zamāneh-ye Sayed Hasan Taqizadeh*, Tehran: Moasesa Moṭāle’āt va Pejūheš-hā-ye Siyāsī. [In Persian]
- Bāqersād, Moṣṭafā; Mohammadkānī (1389), “Barrasī Kārnama-ye Siyāsī va Ārā va ‘aqāyeda Sayed Hasan Taqizāda,” *Payām-a Bahāristān*, 3, No. 10, pp. 419-442. [In Persian]
- Bašīriya, Hossein (1388), *Jāme’ ašenāsī Siyāsī*, Tehran: Ney. [In Persian]
- Behnām, Jamšīd (1382), “Taqizāda va Masaleya Tajadod,” *Īrānname*, 21, No. 81-82, pp. 77-90. [In Persian]
- Elāhī, Sadr al-Dīn (1397), *Sayed Zīā*, Tehran: Tāleṭ. [In Persian]
- Kātūzīān, Moḥammad ‘Alī Homāyūn (1382), “Sayed Hasan Taqizadeh (Se Zendegī dar Yek ‘Omr),” *Īrānnāma*, 21, No. 81-82, pp/ 7-48. [In Persian]
- Moršedizādeh, ‘Ali (1380), *Rošanfekrān-e Āḡarī va Hovvīat-e Mellī va Qōmī*, Tehran: Našr-e Markaz. [In Persian]
- Šāleḡī Amīrī, Sayed Rezā (1385), *Modīriyat-e Monāzeāt-e Qomī dar Īrān*, Tehran: Markaz-e Taḡqīqāt-e Esterāteżīk. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1357), Āḡarīn Noṭq-e Jināb-e Taqizadeh dar Majlis,” *Yaḡmā*, 31, No. 8, cont. 362, pp. 485-487. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1379), *Aḡḡa Tamadon-e Kārīji*, ‘Azīzallāh ‘Alīzāda, Tehran: Ferdos. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1290 a), “Dor-e Jadīd-e Kāveh,” 5, No. 1, cont 36, pp. 1-2. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1289 a), “Farhang-e Fārsī,” *Yaḡmā*, 2, No. 8, cont 18, pp. 374-380. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1306a), “Foqdān-e Naqša Mostalzem-e Foqdān-e Būdja,” *Taqaddom*, 1, No. 6, pp. 313-338. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1290 a), “Ešlāḡāt-e Asāsī va Ešlāḡāt-e Forī,” *Kāveh*, 2, No. 12, cont 59, pp. 1-6. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1352), “Haft Telegrāf az Taqizāda dar bare-ye Oltīmātom-e Rūsīya,” *Yaḡmā*, 26 No. 10, cont. 12958, pp. 33-39. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1346 a), “Jonbeš-e Mellī-e Adabī,” *Yaḡmā*, 20, No. 9, cont 233, pp. 449-458. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1346 b), “Jonbeš-e Mellī-e Adabī,” *Yaḡmā*, 20, No. 10, cont 234, pp. 505-514. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1328 b), “Masāil-e Rūz: B’azī az ‘Elal-e Taraqī va Enḡetāt-e Tārīḡi-ye Īrān,” *Yādegār*, 5, No. 10, pp. 1-13. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1326), “Masāil-e Rūz: Lozūm-e Ḥīfz-e Fārsī-ye Fašīḡ-e ḡaṡābe,” *Yādegār*, 4, No. 6, pp. 1-40. [In Persian]
- Taqizāda, Hasan (1390 a), Maqālāt-e Taqizāda dar Majlis, *Īraj Afšār*, Vol. 9, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1390 b), “Maqālāt-e Taqizāda dar Majlis,” *Īraj Afšār*, Vol. 9, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1390 a), “Maqālāt-e Taqizadeh. Zabān-e Fārsī va Adabīyāt-e Ān,” *Īraj Afšār*, Vol. 14, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1390 d), “Maqālāt-e Taqizadeh. Zendegī-ye Ṯūfānī,” *Īraj Afšār*, Vol. 7, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1396), “Maqālāt-e Taqizadeh. Jouhar-e Tārīḡ,” *Īraj Afšār*, Vol. 18, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1394), “Maqālāt-e Taqizadeh. Sar Maqāle-hā-ye Kāveh,” *Īraj Afšār*, Vol. 16, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1386), “Maqālāt-e Taqizadeh. Mašrūṡīāt,” *Īraj Afšār*, Vol. 1, Tehran: Tūs. [In Persian]

- Taqizadeh, Hasan (1392), "Maqālāt-e Taqizadeh. Nevešte-hā-ye Sīyāsī va Sargodaštī," *Īraj Afšār*, Vol. 4, translated by Mortaza Tāqibfār, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1375), "Nāme-hā-ye Landan," *Īraj Afšār*, Tehran: Farzān. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1289 b), Nokāt va Molāheẓāt. *Kāveh*. 5, No. 7, cont. 42, pp. 2-3. [In Persian]
- Taqizadeh, Hasan (1352), "Nokāt va Molāheẓāt," *Kāveh*. 5, No. 11, cont. 46, pp. 1-4. [In Persian]

Documents and Newspapers

- Nlai:8363/240; 3483/296; 998/2894; 998/3138
- Etelā'āt Newspaper: 31 Šahrivar 1309 Š. 5, No. 1142.Š.
- Etelā'āt Newspaper: 6 Mehr 1309 Š. 5, No. 1147.Š.
- Etelā'āt Newspaper: 30 kordād 1310 Š. 5, No. 1346.Š.

References in English

- Alba, Richard & Nee, Victor (1997), "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigratio," *International migration Review*, Vol.31. No.4. pp. 826-874.
- Gordon, Milton (1964), *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins*, Oxford: Oxford University Press.
- Malesevic, Sinisa (2004), *The Sociology of Ethnicity*, Dublin: University College.
- Marsh, David; Stoker, Gerry (2010), *Theory and Methods in Political Science*, Palgrave Macmillan.
- Verkuyten, Maykel (2011), "Assimilation Ideology and Outgroup Attitudes among Ethnic Majority Members," *Group Processes & Intergroup Relations*, Vol. 14. No. 6. pp. 789-806.
- Weiner, Myron; Huntington, Samuel P. (1994), *Understanding Political Development*, Waveland Pr Inc.

A Survey of Seyyed Hasan Taghizadeh's Views and Performance on Ethnic Politics in Iran (Pahlavi Era)¹

Saeed Karamisalahedinkola²
Ali Mohammadzadeh³
Ahmad Ashrafi⁴

Received: 8 /10/ 2019
Received: 14/ 5/ 2020

Abstract

Taghizadeh has been a political activist in the Constitutional era and one of the political agents as well as being one of the scientific and literary figures of the Pahlavi era. Thus, his views, opinions, and actions in various socio-political fields, including dealing with ethnicities, are of great importance. The present study examines Taghizadeh's approach in the case of ethnic politics. In response to the question of how Taghizadeh confronts ethnic politics in Pahlavi-era in Iran, the main claim of the paper is that although he was considered a broker of a system that enforced coercive ethnical policies, he himself believed in its peaceful form. The findings of the present study show that Tagizadeh's belonging to concepts such as patriotism, national and cultural unity, and inequality, as well as democracy, freedom, moderation, and tolerance, have led him to embrace peaceful ethnic replication. This approach is particularly evident in his views and actions in terms of ethnocentric tendencies, language policies, and how to deal with tribes. This article is based on Gordon's theory of replication, which analyzes replication in two structural and cultural aspects in multi-ethnic societies and investigated using a descriptive-analytical method based on data which were collected from written sources such as books, articles, historical documents, and other published sources.

Keywords: Taghizadeh, Pahlavi, Ethnic policy, Imposed assimilation, Peaceful assimilation .

1. DOI: 10.22051/HII.2020.22954.1838

2. PhD Candidate, Department of History, Political Science and International Relations, Islamic Azad University, Shahroud Branch; saeed.karami.sal@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of History, Political Science and International Relations, Islamic Azad University, Shahroud Branch, (Corresponding Author); a.mohammadzadeh75@gmail.com

4. Assistant Professor, Department of History, Political Science and International Relations, Islamic Azad University, Shahroud Branch; a.ashrafi1443@yahoo.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهرا (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳-۹

بررسی عوامل مؤثر در مسئله‌مند شدن وضعیت تابعیت کردهای فیلی عراق در یکصد سال اخیر^۱

مراد مرادی مقدم^۲
حمید بصیرت‌منش^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۱

چکیده

بیشتر کردهای فیلی ساکن عراق طبق قانون تابعیت ۱۹۲۴ عراق به تابعیت آن کشور درآمدند. از زمان تشکیل کشور عراق تا دوره عبدالکریم قاسم، گرفتن تابعیت عراقی برای کردهای فیلی آسان بود، اما از دوره عبدالسلام عارف به بعد به تابعیت عراقی درآمدن کردهای فیلی بسیار مشکل شد. در دوره حزب بعث نه تنها کسب تابعیت عراقی برای کردهای فیلی تقریباً غیرممکن شده بود، بلکه طی چندین دوره پس از سلب تابعیت، به کشور ایران اخراج شدند و از سقوط دولت بعث تاکنون نیز وضعیت خاص تابعیت کردهای فیلی برای آنها مشکل ایجاد کرده است. بر این اساس، هدف پژوهش حاضر بررسی عوامل مؤثر بر وضعیت تابعیت کردهای فیلی در یکصد سال اخیر است. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایه منابع اسنادی، کتابخانه‌ای، خبرگزاری‌ها و مصاحبه با افراد آگاه به امور کردهای فیلی، انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که از یک سو تبار ایرانی، شیعه، مرزنشین و مهاجر بودن بخشی از کردهای فیلی و از سوی دیگر، شکل قانون تابعیت کشور عراق و رشد تفکرات ناسیونالیستی پان‌عرب، از جمله مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر وضعیت تابعیت کردهای فیلی بوده است. ترس دولت بعث از همسویی کردهای فیلی با ایران و همچنین موقعیت مناسب اقتصادی و همکاری سیاسی آنها با احزاب کرد و شیعه مخالف رژیم بعث، از مهم‌ترین عوامل سلب تابعیت و اخراج آنها بود.

واژه‌های کلیدی: کردهای فیلی، تابعیت، ایران، عراق

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.24964.1954

۲. دانشجوی مقطع دکتری تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
morad1356moradi@yahoo.com

۳. استادیار گروه تاریخ پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی (نویسنده مسئول)؛
basirat1341@yahoo.com

مقدمه

کردهای فیلی عراق از تبار ایلات و عشایر استان‌های ایلام، کرمانشاه و لرستان‌اند که یا از دوره صفویه در آن سوی مرزهای ایران قرار گرفتند و یا در دوره قاجار و پهلوی به علل مختلفی به کشور عراق مهاجرت کردند. کردهای فیلی عراق در بیشتر مناطق شهری عراق پراکنده‌اند، اما به‌طور عمده در چهار استان بغداد، دیاله، واسط و میسان ساکن‌اند. آنها یا به تابعیت عثمانی و کشور عراق درآمدند و یا همچنان بر تابعیت ایرانی خود باقی ماندند و برخی هم بدون کسب تابعیت یکی از دو کشور ایران و عراق، به حیات خود ادامه دادند.

در یکصد سال گذشته بزرگ‌ترین مشکل کردهای فیلی وضعیت خاص تابعیت آنها بوده است؛ امری که باعث شده تا آنها را به عنوان عراقی اصیل نشناسند، بلکه به عنوان یک اقلیت دورگه ایرانی‌الأصل معروف به «تبعیه» در جامعه عراق شناخته شوند (الحمود، ۱۳۹۷: ۱۷۴) و پیامد آن برای آنها تبعیض مضاعف و سازمان یافته بود. اعمال تبعیض علیه کردهای فیلی مبتنی بر قانون تابعیت سال ۱۹۲۴م. عراق است که براساس آن میان عراقی‌هایی که دارای تابعیت عثمانی بودند، به عنوان عراقی اصیل و کردهای فیلی به عنوان تبعه ایرانی‌الأصل تفاوت قائل بودند. با وجود آنکه بخش عمده‌ای از کردهای فیلی به تابعیت کشور عراق درآمدند، اما آن بخش از آنها که تابعیت ایرانی خود را حفظ کرده بودند، اکثریت ایرانی‌تباران ساکن عراق را تشکیل می‌دادند. همین امر باعث شده بود هرگاه روابط دو کشور متشنج می‌شد، کردهای فیلی اولین کسانی بودند که مورد ظلم و ستم قرار می‌گرفتند. تا سقوط دولت بعث، دولت‌های مختلف عراق با ایجاد تغییراتی در قانون تابعیت عراق، بهانه لازم برای اعمال فشار بر کردهای فیلی را فراهم کردند و در دوره‌های مختلف مبادرت به سلب تابعیت و اخراج آنها کردند. در این پژوهش بر آنیم تا با بررسی وضعیت تابعیت کردهای فیلی در یکصد سال اخیر، به این سؤال پاسخ دهیم که در دوره مورد نظر چه عواملی در مسئله‌مند شدن وضعیت تابعیت کردهای فیلی دخالت داشته‌اند.

تاکنون در مورد کردهای فیلی کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده و در هر یک به شیوه‌های مختلف به مسئله تابعیت کردهای فیلی اشاره شده است، اما تاکنون هیچ یک از این آثار حق مطلب را بیان نکرده‌اند. از این رو، در این پژوهش تلاش شده است به صورت گسترده و عمیق عوامل مسئله‌مند شدن تابعیت کردهای فیلی مورد بررسی قرار گیرد.

کرد فیلی

از دوره صفویه به واسطه حکمرانی والیان فیلی بر لرستان و ایلام، به ایلات و عشایر آن مناطق

فیلی می‌گفتند که از نظر لهجه به سه دسته لر، لک و کرد تقسیم می‌شدند. بخشی از کردهای فیلی ساکن در شرق عراق، پس از تحدید حدود مرزهای ایران و عثمانی در دوره صفویه، در آن سوی مرزهای ایران قرار گرفتند و بخشی دیگر از تبار ایلات و عشایر کرد، لک و لر استان‌های ایلام، کرمانشاه و لرستان می‌باشند که در دوره قاجار و پهلوی به عراق مهاجرت کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۶: ۲۷)

عنوان کرد فیلی ابتدا به مهاجران پشتکوهی که بیشتر آنها کرد بودند اطلاق می‌شد، ولی به تدریج همه کردهای شیعه عراق، چه آنهایی که از ساکنان مناطق شرقی عراق بودند و چه آنها که از ایلات شیعه کرمانشاه بودند و حتی لرها و لک‌های مهاجر، به عنوان کرد فیلی شناخته شدند. در حال حاضر، در عراق به همه کردهای شیعه کرد فیلی می‌گویند (الحمود، ۱۳۹۷: ۱۷۴)؛ به گونه‌ای که عنوان فیلی و کرد شیعه در عراق، وحدت مفهومی یافته و این دو واژه به جای هم به کار گرفته می‌شوند.

مهاجرت کردهای فیلی از ایران به عراق

در یکصد سال اخیر، قانون تابعیت در ایران و عراق شکل منسجم و قانونمندی به خود گرفت و همین امر برای ایلات و عشایر مرزنشین ایلام و کرمانشاه مشکلاتی در کسب تابعیت به وجود آورد. آنها به‌طور مداوم در مرزهای دو کشور بیلاق و قشلاق می‌کردند و برای پیدا کردن کار به شهرهای عراق مهاجرت کردند. این دسته از کردهای فیلی به علت پراکندگی و دسترسی نداشتن آسان به کنسولگری‌های ایران، مردد بودن در تغییر تابعیت و نداشتن شرایط لازم در کسب تابعیت یکی از دو کشور، با مشکل تابعیت مواجه شدند.

به‌طور کلی کردهای فیلی ساکن عراق به دو دسته تقسیم می‌شوند؛ دسته‌ای که با تحدید حدود مرزهای ایران و عثمانی در دوره صفویه، در آن سوی مرزهای ایران قرار گرفتند و بیشتر در مناطق خانقین، مندلی، بدره، جسان و زرباطیه ساکن شدند و اکثریت به تابعیت عثمانی درآمدند؛ و دسته دوم شامل افرادی می‌شود که از دوره قاجار تا اوایل دهه ۱۳۴۰ ش. به سبب عوامل سیاسی، امنیتی، اقتصادی و اجتماعی به کشور عراق مهاجرت کردند. در واقع، عواملی چون مالیات سنگین، جنگ‌های مرزی، درگیری‌های طایفه‌ای، کمبود امکانات بهداشتی و آموزشی، خشکسالی و بیکاری به عنوان عوامل رانش در منطقه پشتکوه و وجود زمین‌های کار، امکان زندگی راحت‌تر در عراق به عنوان عوامل جذب، مهم‌ترین عوامل مهاجرت ساکنان پشتکوه به عراق بود.

کنسول مندلی جمعیت مهاجران پشتکوهی در مناطق مندلی، کوت، قزل رباط، شهربان و

بعقوبه را در سال ۱۳۰۴ ش. ده‌هزار خانوار بیان کرده و در همین سال نیز چهارهزار خانوار از مهاجران پشتکوه ساکن بغداد بودند (استادوخ، ۹-۷۶-۲۹-۱۳۰۴ ش). چنانچه جمعیت مهاجران پشتکوهی در مناطق کرکوک، علی غربی، نعمانیه، شیخ سعد، عماره، بصره، عتبات عالیات و دیگر مناطق عراق را به حساب آوریم، می‌توان جمعیت مهاجران پشتکوهی در عراق در سال ۱۳۰۴ ش. را بیش از بیست‌هزار خانوار تخمین زد. اگر این آمار از جمعیت مهاجران پشتکوه مقیم عراق را با آمار جمعیت ساکن در پشتکوه مقایسه کنیم - که در سال ۱۳۰۰ ش. جمعیت آنجا را بیست‌هزار خانوار تخمین زده‌اند (استادوخ، ۲۴-۱۰-۲-۱۳۰۰ ش) - می‌توان گفت جمعیت مهاجران پشتکوه مقیم عراق از جمعیت باقیمانده و ساکن در پشتکوه بیشتر بوده است. در نیمه اول قرن بیستم، درصد قابل توجهی از اتباع ایرانی مقیم بین‌النهرین را «اکراد فیلی» تشکیل می‌دادند (کوهستانی‌نژاد، ۱۳۸۳: ۳۰). حاج محمود باباخانیان وکیل مهاجران پشتکوهی‌های مقیم عراق در اواسط دهه ۱۳۴۰ ش، مدعی بود که کردهای فیلی هشتاد درصد اتباع ایرانی مقیم عراق را تشکیل می‌دهند (استادوخ، ۳۵-۶-۲-۲۴۰-۱۲۴۵). آمار دقیقی از تعداد کردهای فیلی ساکن عراق در دست نیست. برخی منابع تعداد آنها را در حدود یک میلیون نفر بیان کرده‌اند. مهاجران پشتکوهی در دوره قاجار و پهلوی به شیوه‌های مختلف از اولیای امور ایران خواستند تا با برطرف کردن عوامل مهاجرتشان در منطقه پشتکوه، زمینه را برای بازگشت آنها به ایران فراهم کنند، اما دولت ایران اقدام عملی لازم برای بازگرداندن آنها انجام نداد.

پراکندگی کردهای فیلی در عراق

تا اوایل قرن بیستم بیشتر جمعیت شهرها و مناطق اطراف رود دجله در حد فاصل بغداد در شمال تا قلعه سکر در استان ذی‌قار را کردهای فیلی تشکیل می‌دادند. در این راستا، اعتلاءالملک رئیس کمیسیون فنی تحدید حدود ایران در سال ۱۳۳۲ ق / ۱۲۹۳ ش / ۱۹۱۴ م. آبادانی شرق رود دجله تا کوه‌های پشتکوه و از رودخانه دویرج تا رود سومار توسط رعایای مهاجر پشتکوه در عراق را یادآور شد و از اولیای دولت ایران خواست که برای بازگرداندن آنها اقدام کنند (استادوخ، سریال ۲۲۱-۱-۳۸-۱۳۳۲ ق)

در سال ۱۹۱۷ م. بیشتر جمعیت چهارهزار نفری شهر کوت مرکز استان واسط کرد فیلی بودند. در همین زمان تمام ساکنان شیخ‌سعد و بیشتر جمعیت علی‌غربی، سویره و کوت‌الاماره مرکز استان میسان و قلعه سکر در استان ذی‌قار را کردهای فیلی تشکیل می‌دادند (Gazetter of Arab, 11/217.1073). همچنین درصد بالایی از جمعیت شهرهای خانقین،

مندلی و شهریان در استان دیاله و شهرهای زرباطیه، بدره و جسان در استان واسط کرد فیلی بودند. تا پیش از سلب تابعیت و اخراج گسترده کردهای فیلی در دهه ۱۳۵۰ش. و دهه ۱۳۶۰ش، کردهای فیلی اکثریت جمعیت استان واسط و بخش عمده‌ای از جمعیت استان‌های میسان و دیاله را تشکیل می‌دادند (سمایل سلیمان، ۲۰۱۱: ۲۷).

در ابتدای دهه ۱۳۰۰ش. جمعیت شهر بغداد ۱۸۵ هزار تا دویست هزار نفر برآورد شده بود (حیدری، ۱۳۸۹: ۱۴۱) و در سال ۱۳۰۴ش. چهارهزار خانوار مهاجر پشتکوهی در شهر بغداد ساکن بودند (استادوخ، ۱۹-۷۶-۹-۱۳۰۴ش). اگر هر خانوار را به‌طور متوسط پنج ۵ نفر حساب کنیم، در حدود بیست هزار نفر از جمعیت دویست هزار نفری بغداد کرد فیلی بودند.

از دوره قاجار بخشی از مهاجران کرد فیلی در شهر کرکوک ساکن شدند و در حال حاضر نیز بخشی از جمعیت این شهر و روستاهای اطرافش را تشکیل می‌دهند. در مکاتباتی به تاریخ سال‌های ۱۳۲۲ق، ۱۳۲۵ق. و ۱۳۳۲ق. افرادی با عنوان «عشیره فیلی» و «جماعت فیلی پشتکوه ایران» خود را تبعه ایران معرفی کردند و از اینکه دولت عثمانی آنها را به عنوان تبعه عثمانی به حساب آورده و به زور آنها را به سربازی برده‌اند، معترض شدند و از دولت ایران درخواست رسیدگی کردند (استادوخ، سریال ۶۲- پوشه ۱- کارتن ۶- ۱۳۲۲ق).

از نیمه قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم، بخشی از کردهای فیلی برای یافتن کار به شهر بصره مهاجرت کردند و تا اواخر دهه ۱۳۴۰ش. جمعیت قابل توجهی از کردهای فیلی در این شهر به‌ویژه در محله رباط ساکن شدند (حسینی، ۱۳۸۹: ۱۸) و بیشتر آنها نیز تابعیت ایرانی داشتند. علاوه بر شهرها و مناطق گفته‌شده، در دیگر استان‌ها و مناطق شهری عراق از جمله حله، نجف، موصل و غیره نیز کردهای فیلی ساکن‌اند.

تغییر تابعیت کردهای فیلی مقیم عراق

براساس پیمان لوزان که در ژوئیه ۱۹۲۳م/۱۳۰۲ش. منعقد شد، تنها با انتقال تابعیت شهروندان سابق عثمانی به کشورهای تازه‌تأسیس رسیدگی شد. در ماده ۳۰ این پیمان، مقرر شده بود که کشورهای تازه‌تأسیس باید به‌طور خودکار حق تابعیت را به شهروندان سابق عثمانی که در قلمروشان زندگی می‌کردند، اعطا کنند. این پیمان در مورد وضعیت افرادی مانند بسیاری از کردهای فیلی که در کشورهای تازه‌تأسیس زندگی می‌کردند، ولی به تابعیت عثمانی در نیامده بودند راهکاری ارائه نداده بود (Ihsan, 2017: 70).

در دوره عثمانی بخش اندکی از کردهای فیلی مهاجر در عراق به دلایل مختلف تابعیت خود را تغییر دادند. این عده به سبب ظلم‌هایی که در ایران دیدند و در مقابل، امتیازاتی که در

عراق برای آنها وجود داشت، تابعیت خود را تغییر دادند. برخی نیز به دلایلی چون امید بازگشت به ایران، رهایی از خدمت سربازی فرزندان‌شان و شانه خالی کردن از تعهدات شهروندی عثمانی، همچنان بر تابعیت ایرانی باقی ماندند (استادوخ: ۶۲-۱-۶-۱۳۲۲ق). در سال ۱۳۳۲ق/۲۹۴ش/۱۹۱۴م. حکومت عثمانی به کردهای فیلی مهاجر در منطقه خاتقین امر کرد که یا «باید تابعیت عثمانی را قبول کنند» و فرزندان‌شان را به خدمت نظام بفرستند و یا از خاک عثمانی خارج شوند (استادوخ، ۴-۷۴-۵۲-۱۳۳۱ق). با توجه به اینکه این گونه فشارها برای تغییر تابعیت از سوی حکومت عثمانی بر کردهای فیلی ساکن در دیگر مناطق عراق اعمال می‌شد، بخشی از آنها ناگزیر به ترک تابعیت ایرانی و پذیرش تابعیت دولت عثمانی شدند. در سال ۱۹۲۴م. دولت عراق قانون تابعیت را تدوین کرد و آن را مبنایی برای چگونگی اخذ تابعیت عراقی قرار داد. بر مبنای این قانون، به‌ویژه براساس ماده نهم آن، بسیاری از ایرانیان مقیم عراق از جمله کردهای فیلی می‌توانستند به تابعیت کشور عراق درآیند (استادوخ، ۱/۳۴-۱۵-۲۹-۱۳۰۴).

سه سال پس از تدوین قانون تابعیت عراق، در سال ۱۳۰۵ش/۱۹۲۷م. ژانرال کنسولگری ایران در بغداد ضمن اشاره به اقامت عشایر ایرانی از جمله «عشایر فیلی، شوشتری و دزفولی» در مناطق بعقوبه، شهربان، قزل رباط، بدره، جسان، زرباطیه، کوت، حی، جعله، شطره، ناصریه، سوق‌الشیوخ، علی غربی، قرنه، دیوانیه و حله، تأکید کرده بود که بیشتر جمعیت این نقاط عشایر فیلی‌اند که هنوز تابعیت ایرانی خود را حفظ کرده‌اند. در ادامه این گزارش آمده است که حکومت عراق مبادرت به سرشماری جمعیت و اجرای قانون تابعیت می‌کند و از ایرانیان مقیم بین‌النهرین از جمله کردهای فیلی نیز پنجاه روپیه اخذ می‌کند. بر این اساس، جنرال کنسولگری ایران در بغداد به اولیای امور ایران تأکید کرد که چنانچه از این اقدام حکومت عراق جلوگیری نشود، اتباع ایران به واسطه ناتوانی در پرداخت پول درخواستی و برای آنکه مورد سوءظن واقع نشوند، ناچارند ترک تابعیت کنند (استادوخ، ۲-۱۸-۲۹-۱۳۰۵ش).

در اوایل شکل‌گیری دولت عراق، اتباع ایرانی و به‌ویژه کردهای فیلی وضعیت بغرنجی پیدا کردند. در ابتدا مأموران عراق به شیوه‌های مختلف کردهای فیلی را ناگزیر به پذیرش تابعیت عراقی می‌کردند و در این راستا بین دولت ایران برای حفظ تابعیت اتباعش و دولت عراق در تشویق کردهای فیلی به قبول تابعیت عراقی رقابت وجود داشت. در نهایت، دولت عراق با دست داشتن سازوکارهای مؤثرتر، موفق به وادار کردن کردهای فیلی برای پذیرش تابعیت عراقی شد (ساکما، ۲۴۰۰۳۸۲۸۰).

در سال ۱۳۰۷ش. «شقایق» کنسول ایران در مندلی، جمعیت آن منطقه را سی‌هزار نفر بیان

کرد و یادآور شد که «رعایای مندلیج از صد، نود تبعه ایران و غالب آنها از ظلم و فشار والی [پشتکوه] و کسانش به این نقطه مهاجرت نموده‌اند». شقاقی وضعیت تابعیت ایرانیان ساکن مندلی را «خیلی خراب» توصیف کرده بود (ساکما، ۲۴۰۰۳۸۲۸۰). هفت سال بعد، در سال ۱۳۱۴ش / ۱۹۳۵م. تعداد رعایای ایرانی مقیم مندلی ۱۵۰۰ نفر بود و این عده افراد فقیری بودند که در شرکت نفت عراق کار می‌کردند و چون مانع از اشتغال ایرانی‌ها در شرکت نفت عراق می‌شدند، برای اشتغال در شرکت نفت عراق با تأیید شیوخ و شهادت عده‌ای به تابعیت کشور عراق درآمدند (استادوخ، ۱۱ و ۱۲- ۲۳- ۵۹/۱- ۱۳۱۴ش).

به‌طور کلی دولت عراق با ایجاد محدودیت برای مالکیت و اشتغال به کار اتباع ایرانی، موجب شد که بسیاری از آنها برای حفظ دارایی و مشاغل خود تابعیت عراق را بپذیرند. حاج محمود باباخانیان وکیل مهاجران پشتکوه در عراق، متذکر شده بود که عده‌ای از مهاجران پشتکوهی «برای رفع اذیت و آزار از خود و تمشیت امور زندگانی فامیلشان در پشتکوه، عراقی شده‌اند». وی مدعی شده بود که برخی از آنها با هماهنگی و اطلاع موسی اسفندیاری سفیر ایران در عراق، از سال ۱۳۱۷ تا ۱۳۲۲ش. تابعیت کشور عراق را پذیرفته‌اند. از آنجا که سفیر نتوانست وضعیت اقامت، اشتغال و یا وسیله بازگشت مهاجران پشتکوه را سروسامان دهد، به آنها اجازه داد که برای حفظ مشاغل و تداوم اقامت در عراق، به تابعیت کشور عراق درآیند (استادوخ، ۳۵- ۲/۶- ۲۴۰- ۱۲۴۵).

بیشتر کردهای فیلی که به سبب فقر و بیکاری از منطقه محروم پشتکوه به شهرهای عراق مهاجرت کردند و در آنجا در سایه کار و تلاش صاحب شغل و رفاه نسبی شدند و چون چشم‌انداز روشنی برای بازگشت به ایران نمی‌دیدند، برای حفظ مشاغل و املاکشان در عراق، تابعیت آن کشور را پذیرفتند و یا تلاش می‌کردند به تابعیت آن کشور درآیند.

در دوره حاکمیت عبدالکریم قاسم (۱۳۳۷-۱۳۴۱ش)، به تابعیت عراقی درآوردن کردهای فیلی کار مشکلی نبود. در این دوره دولت عراق تقاضای کسب تابعیت کردهای فیلی را پذیرفت، اما به علت بروز اختلاف بین عبدالکریم قاسم و ملا مصطفی بارزانی، این روند متوقف شد. از دوره عبدالکریم قاسم به بعد، به واسطه رشد تفکرات ناسیونالیستی و بروز اختلاف میان دو کشور ایران و عراق و مقابله کردهای فیلی با کودتاگران بعثی، دستیابی کردهای فیلی به گواهی تابعیت عراقی بسیار مشکل شد (تحولات داخلی عراق و امنیت ملی ایران به روایت اسناد ساواک، ۱۸۰: ۱۳۸۲).

نابسامانی وضعیت تابعیت کردهای فیلی مقیم عراق

وضعیت تابعیت برخی کردهای فیلی مقیم عراق در دوره قاجار و پهلوی تا پیروزی انقلاب اسلامی، نامشخص و بسیار نابسامان بود؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از آنها به سبب بی‌اطلاعی از فواید داشتن تابعیت و یا از روی سودجویی و نپذیرفتن بار مسئولیت شهروندی، به تابعیت هیچ یک از دو دولت ایران و عراق درنیامدند. در این راستا در سال ۱۳۳۳ش / ۱۹۵۴م. سرکنسولگری ایران در بغداد خبر داد که عده زیادی از کردهای ایران، به‌خصوص افراد پشتکوه معروف به فیلی، به این کنسولگری مراجعه کردند و اظهار داشتند که از زمان طفولیت به عراق آمده و تاکنون شناسنامه نگرفته‌اند. از این رو، سرکنسولگری ایران به استناد ضمانت افراد سرشناس و کدخدایان آنان و تعهد خود آنها مبنی بر اینکه از هیچ حوزه‌ای تاکنون شناسنامه دریافت نکرده‌اند، برای آنها شناسنامه صادر کرد. البته در ادامه این اقدام مشاهده شد که روز به روز بر تعداد این‌گونه اشخاص که خود را بدون شناسنامه معرفی می‌کنند، افزوده می‌شود و احتمال غیرواقع بودن آنها داده می‌شد؛ به همین دلیل دادن شناسنامه به آنها متوقف شد. از طرفی، چون بلا تکلیف گذاشتن این اشخاص در یک کشور بیگانه خوشایند نبوده و مشکلاتی از لحاظ اقامت در عراق و اشتغال به کار برای آنها به وجود می‌آورد، کنسولگری ایران در بغداد برای این‌گونه اشخاص گواهی‌نامه‌ای به زبان عربی صادر کرد که فقط ایرانی بودن آنها را نشان می‌داد (استادوخ، ۲-۷۰-۴۰-۱۳۳۳ش).

در سال ۱۳۴۵ش. حاج محمود باباخانیان وکیل مهاجران پشتکوهی، اظهار کرد که عده‌ای از مهاجران پشتکوه «معدوراً یا جهلاً و اهمالاً تحصیل شناسنامه نکرده‌اند». همچنین برخی به علت فوت پدرانشان و کمی سن موفق به گرفتن شناسنامه ایرانی نشده‌اند؛ به همین دلیل وی از دولت ایران درخواست اعطای شناسنامه ایرانی به این‌گونه افراد را کرد (استادوخ، ۳۵-۲/۶-۲۴۰-۱۲۴۵).

کریس کوچرا در کتاب خود در بخشی با عنوان «مسأله کردهای ایرانی تبار» مشکل تابعیت کردهای فیلی در عراق پرداخته است. مسئله تابعیت کردهای فیلی یکی از مسائلی بود که بعد از موافقت‌نامه ۱۱ مارس ۱۹۷۰م / ۱۳۴۹ش. میان کردهای عراق و حکومت مرکزی عراق مشکل ایجاد کرد. رهبران حزب دموکرات کردستان خواستار اعطای حقوق تابعیت به کردهای فیلی ایرانی تبار بودند. در این زمینه در مه ۱۳۴۹/۱۹۷۰ش. بحث تنیدی میان «روزنامه جمهوری» سخنگوی دولت عراق و «روزنامه التّأخی» ارگان حزب دموکرات کردستان در رفت. التّأخی مدعی بود که دولت عراق وعده داده است که به این دسته از کردها که شمارشان بالغ بر صدهزار نفر است، حقوق تابعیت بدهد، ولی جمهوری در پاسخ، از رهبران کرد

می‌خواست که مدرک این عده را ارائه کنند. کریس کوچرا مدعی است که سرانجام دولت عراق با اخراج چهل‌هزار کرد فیلی در دسامبر ۱۹۷۱م/۱۳۴۹ش. به این مشاجره پایان داد (کوچرا، ۱۳۷۷: ۳۵۰).

تأثیر روابط ایران و عراق بر وضعیت تابعیت کردهای فیلی

سیاست‌های قومی رژیم بعث در مواجهه با کردهای فیلی تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی متأثر از شرایط داخلی و به‌ویژه تحولات روابط ایران و عراق (تیرگی و دوستی) بود؛ به همین دلیل با توجه به روابط حسنه و تیره ایران و عراق، برخورد با کردهای فیلی شدت و ضعف پیدا می‌کرد، اما به‌طور کلی مهم‌ترین شیوه برخورد رژیم بعث در مواجهه با کردهای فیلی، سلب تابعیت و اخراج آنها به بهانه ایرانی‌ال‌اصل بودن بود.

مشخصه این دوره، سیر تحول متقابل روابط خصمانه در ارتباط با دو مسئله اساسی یعنی سلطه منطقه‌ای ایران و روند تثبیت دولت عراق بود. آغاز تقابل میان دولت ایران و عراق در سال ۱۹۶۹م/۱۳۴۸ش. و پس از یک رشته درگیری‌های مرزی اتفاق افتاد. در این سال، دولت ایران لغو پیمان مرزی ۱۹۳۶م. را اعلام و ادعا کرد که ایران دیگر به چیزی جز تقسیم برابر ارون‌درود براساس اصول بین‌المللی راضی نخواهد شد (داناوان، ۱۳۹۶: ۹۱). عراق در واکنش به این وضعیت، حدود سی‌هزار نفر از ایرانی‌تباران ساکن عراق را اخراج کرد (آقاجانی قناد، ۱۳۸۴: ۹۱). بخش عمده‌ای از این اخراج شدگان کردهای فیلی بودند.

فضای تنش میان دولت‌های ایران و عراق در سال ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش. نیز ادامه یافت. هنگامی که نیروهای نظامی ایران سه جزیره ابوموسی، تنب بزرگ و تنب کوچک در خلیج فارس را اشغال کردند، روابط دو کشور بسیار وخیم‌تر شد. دولت‌های عربی به سرکردگی عراق بی‌درنگ به این موضوع واکنش نشان دادند و موجی از اعتراض را به راه انداختند. در این جریان، دولت عراق روابط دیپلماتیک خود با ایران و انگلستان را قطع کرد و سپس در ادامه حرکتی که از دو سال پیش از آن آغاز شده بود، از اخراج شهروندان ایرانی‌تبار مقیم عراق به مثابه وسیله‌ای برای نشان دادن خشم و انزجار خود از ایران استفاده کرد. در این مرحله، دولت بعث بیش از شصت‌هزار ایرانی‌تبار را اخراج کرد. دیوید هرست تأکید کرده است که بیشتر این افراد اخراج شده از کردهای فیلی بودند (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۳۶۸۸، ۲). مک داوول تعداد کردهای فیلی اخراج شده در این مرحله را پنجاه‌هزار نفر برشمرده و علت اخراج آنها را نداشتن تابعیت عراقی و اعتقاد دولت عراق به ایرانی بودن آنها بیان کرده است (مک داوول، ۱۳۸۳: ۵۱۵). ویلی نیز تعداد کردهای فیلی اخراج شده در این مرحله را چهل‌هزار نفر

برآورد کرده و علت آن را ادعای دولت عراق مبنی بر ایرانی بودن کردهای فیلی دانسته است (ویلی، ۱۳۷۳: ۷۵). اخراج شدگان در این مرحله عمدتاً دارای تابعیت ایرانی بودند. دولت عراق مهاجران ایرانی ساکن در این کشور را ابزار مهمی برای فشار متقابل بر ایران می‌دانست و آنها به مثابه «مهره‌های پیاده» در بازی قدرت تهران و بغداد به حساب می‌آمدند. رژیم بعثی این اتهام را مطرح کرد که تهران از این جمعیت مهاجر به مثابه «ستون پنجم» برای تضعیف اقتدار عراق استفاده می‌کند (داناوان، ۱۳۹۶: ۹۴). دولت ایران در مواجهه با اخراج کردهای فیلی، آنها را در استان‌های مختلف ایران اسکان و وضعیت تابعیت و اشتغال آنها را سامان داد.

نقش فعالیت‌های سیاسی و اقتصادی کردهای فیلی در سلب تابعیت آنها

یکی از عواملی که رژیم بعث را نسبت به کردهای فیلی بدبین کرد، فعالیت‌های سیاسی آنها بود که در بیشتر احزاب و گروه‌های سیاسی مخالف رژیم بعث حضور داشتند. از نظر رژیم بعث، فعالیت سیاسی کردهای فیلی عملی اخلاص‌گرانه و ضد امنیتی بود و وابستگی یا حمایت از حزب دیگری غیر از حزب بعث، مجازات سلب تابعیت و اخراج از عراق را در پی داشت و کسانی که عضو حزب دعو بودند، با مجازات مرگ مواجه می‌شدند (Ihsan, 2017). به‌طور کلی فعالیت و همکاری سیاسی کردهای فیلی با احزاب و گروه‌های شیعه، کردهای شمال عراق و نهادهای انقلابی ایران بود.

کردهای فیلی علاوه بر اینکه بازرگانان موفق بودند، در نهضت آزادی‌خواهی کردستان نیز بسیار فعال بودند و آن را از نظر مالی و نیروی انسانی مورد حمایت قرار می‌دادند. در میان چهار نفر از اعضای مؤسس حزب اتحادیه میهنی کردستان، دو تن از آنها به نام‌های «عادل مراد» و «عبدالرزاق میرزا» کرد فیلی بودند (فیاض، ۱۳۹۳: ۶۱). برخی از کردهای فیلی از جمله حبیب محمدکریم، خانم زکیه اسماعیل‌حقی، حسین فیلی و یدالله فیلی از افراد رده بالای حزب دموکرات کردستان بودند. در این میان حبیب محمدکریم برای چندین سال به عنوان دبیر کل حزب دموکرات کردستان انتخاب شد. کریس کوچرا او را به عنوان «مدیر خوبی» توصیف کرده است که توانست «پس از سال ۱۹۶۴م/۱۳۴۳ش. جراحات حزب را التیام بخشد» (کوچرا، ۱۳۷۷: ۳۳۹).

کردهای فیلی تا رده‌های بالای حزبی در میان احزاب کرد عراقی پیشرفت کردند، اما دولت بعثی عراق آنها را بیگانه، غیرعراقی و ایرانی‌الأصل می‌دانست و از پذیرش آنها در منصب‌های بالای سیاسی و نظامی خودداری می‌کرد. برای مثال، هنگامی که طبق موافقت‌نامه صلح مورخه

۱۱ مارس ۱۳۴۹/۱۹۷۰ ش. بین دولت عراق و حزب دموکرات کردستان عراق، قرار شد که یک کُرد معاون رئیس‌جمهور عراق شود، حزب دموکرات دبیر کل این حزب یعنی حبیب محمدکریم از کردهای فیلی را برای تصدی این مقام معرفی کرد، اما رژیم بعث این نامزد را به این عذر که ایرانی تبار بود، نپذیرفت. اصالت ایرانی حبیب محمدکریم موجب ظن و گمان حکومت عراق شده بود (مک داول، ۱۳۹۳: ۵۱۴). سران بعث با استناد به این نظر که در صورت موافقت با معاونت حبیب محمدکریم، ناگزیر اصالت عراقی بودن کردهای فیلی را تأیید می‌کنند، با آن مخالفت کردند.

علاوه بر این، شیعه و ایرانی بودن کردهای فیلی باعث شده بود آنها همچنان ارتباط خود با اقوامشان در ایران و سفارت ایران در عراق را حفظ کنند؛ به همین دلیل مقامات رسمی عراق به‌ویژه در دوره صدام حسین به حضور کردهای فیلی در عراق سوءظن داشتند.

بیشتر جمعیت کردهای فیلی در شهرها و مناطق عرب‌نشین مرکز و جنوب عراق ساکن‌اند؛ به همین دلیل آنها همیشه در حرکت‌ها، جنبش‌ها و احزاب سیاسی شیعه مخالف رژیم بعث حضور فعالی داشتند. از میان احزاب و سازمان‌های شیعه عراق، کردهای فیلی بیشترین حضور را در حزب الدعوة، سازمان عمل اسلامی و مجلس اعلاای انقلاب اسلامی داشتند (الفیلی العلوی، ۱۴۳۱: ۴۹۶) و همین امر یکی از مهم‌ترین عواملی بود که کینه و دشمنی حزب بعث را نسبت به آنها برانگیخت. یکی دیگر از دلایلی که حزب بعث مبادرت به اعمال سیاست‌های خشونت‌آمیز علیه کردهای فیلی کرد، موقعیت مناسب اقتصادی آنها بود که حزب بعث تلاش کرد تا این موقعیت را از آنها سلب کند. کردهای فیلی تا روی کار آمدن رژیم بعث، بر بخش عمده‌ای از فعالیت‌های تجاری و بازرگانی عراق به‌ویژه در بغداد تسلط داشتند. آنها تا اواخر دهه ۱۹۷۰م/دهه ۱۳۵۰ ش. در جامعه اقتصادی بغداد، به‌ویژه در بازار شورجه نقش محوری داشتند (Ihsan, 2017: 64).

در دوره بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در شرایطی که هر روز اختلافات دولت بعث با جمهوری اسلامی ایران عمیق‌تر می‌شد و قابلیت صدور انقلاب اسلامی به عراق و تأثیرپذیری شیعیان و کردهای فیلی از آموزه‌های انقلاب اسلامی خطری برای موجودیت حزب بعث بود، با در نظر گرفتن این شرایط، برای حاکمان دولت بعث غیرقابل تحمل بود که یک اقلیت ایرانی تبار همچنان موقعیت منسجم و مناسب اقتصادی در عراق داشته باشد؛ به‌ویژه آنکه کردهای فیلی به دلیل عرق قومی به جنبش مبارزاتی کردستان و همزمان به دلیل التزام مذهبی، به حوزه علمیه نجف کمک مالی می‌کردند. بر همین اساس، رژیم بعث پس از حادثه ترور نافرجام طارق عزیز در تاریخ ۱۹۸۰/۴/۷م (۱۳۵۹/۱/۱۸ ش)، در حدود پانصد تاجر کرد فیلی را

پس از سلب تابعیت و مصادره اموال از عراق اخراج کرد (الفیلی العلوی، ۱۴۳۱/۲۰۱۰: ۴۸۶).

ترور طارق عزیز و تأثیر آن در سلب تابعیت و اخراج کردهای فیلی

در آغاز سال ۱۳۵۹ ش. روند حوادث میان ایران و عراق به سرعت تشدید شد. یکی از حوادثی که تقابل دو کشور ایران و عراق بعد از پیروزی انقلاب را تشدید و تسریع کرد، حادثه ترور طارق عزیز بود. در ۱۳ فروردین ۱۳۵۹ ش. شخصی به نام «سمیر نورعلی» در دانشگاه مستنصریه اقدام به سوء قصد به جان طارق عزیز معاون رئیس‌جمهور عراق کرد. در این حادثه طارق عزیز و عده‌ای دیگر مجروح و سه نفر کشته شدند؛ ضارب نیز توسط نیروهای امنیتی عراق به قتل رسید (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۶۱۰۸، ۱۰).

خبرگزاری دولتی عراق سمیر نورعلی عامل سوء قصد را به عنوان یک ایرانی‌الأصل معرفی کرد. از حادثه ترور طارق عزیز به بعد، صدام حسین در آشکارترین شکل ممکن ایران را تهدید کرد. وی ایران را به تلاش برای کشتن طارق عزیز و دیگر اعضای شورای فرماندهی انقلاب متهم کرد و سوگند خورد که انتقام حمله تروریستی دانشگاه مستنصریه را از ایرانیان و عاملان آن می‌گیرد (روزنامه اطلاعات، شماره ۱۶۱۰۹، ۱۲).

حادثه ترور طارق عزیز نقطه عطفی در روابط ایران و عراق و در نوع تعامل و برخورد رژیم بعث با کردهای فیلی ایجاد کرد. از آنجا که سمیر نورعلی از کردهای فیلی بود (احمدی، ۱۳۸۲، ۳۱)، حکومت عراق او را ایرانی‌الأصل معرفی و ایران را به همدستی در این ترور متهم کرد. سپس همه کارکنان سفارت عراق را از تهران فرا خواند و از دبیر دوم سفارت ایران خواست که طی ۲۴ ساعت خاک عراق را ترک کند. در مقابل، ایران نیز همه کارکنان سفارتش را از عراق فرا خواند (روزنامه کیهان، شماره ۱۰۹۹۶، ۱۲).

پس از حادثه ترور طارق عزیز، درگیری‌های مرزی ایران و عراق شدت گرفت و این درگیری‌ها با شدت و ضعف‌هایی، از فروردین ۱۳۵۹ تا آغاز جنگ در شهریور ۱۳۵۹ تداوم داشت. همچنین دولت عراق با استناد به چنین حوادثی، در توضیح رسمی چرایی اقدام خود نسبت به آغاز جنگ با ایران در شهریور ۱۳۵۹، وقوع خراب‌کاری و عملیات تروریستی در عراق را که به ایرانی‌های مقیم عراق و یا افراد ایرانی‌الأصل نسبت می‌داد، به عنوان دستاویزی برای حمله به ایران بیان کرد (ویلی، ۱۳۷۳: ۱۲).

از دیگر اتفاقاتی که بلافاصله بعد از این حادثه رخ داد، آغاز اخراج دسته‌جمعی ایرانی‌تباران و به‌ویژه کردهای فیلی از عراق بود که پس از سلب تابعیت، مصادره اموال و به اسارت گرفتن جوانانشان، با بدترین وضعیت از عراق اخراج کردند (الفیلی العلوی، ۲۰۱۰: ۴۸۶).

نقش ایرانی تبار بودن کردهای فیلی در وضعیت تابعیت آنها

ایرانی‌الأصل و شیعه بودن کردهای فیلی یکی از تأثیرگذارترین عوامل در شکل دادن به هویت و وضعیت تابعیت آنها بود. بر همین اساس، علی طاهر الحمود کردهای فیلی را به عنوان یک اقلیت عراقی دورگه معرفی کرده و تأکید کرده است که «عبارت کرد فیلی عموماً برای کردهای فیلی شیعه به کار برده می‌شود که ایرانی‌الأصل هستند و همچنین به تبعیه نیز شناخته می‌شوند» (الحمود، ۱۳۹۷: ۱۷۴). بسیاری از کردهای فیلی که پس از سال ۱۹۲۴م. به تابعیت کشور عراق درآمدند، منشأ ایرانی بودن آنها در اسناد هویتی آنها قید شده بود.

به‌طور کلی در جامعه عراق کردهای فیلی را به عنوان یک اقلیت ایرانی تبار می‌شناسند و به همین دلیل اولین قومی بودند که در عراق از سوی حزب بعث به حاشیه رانده شدند. در این راستا حسن العلوی از مسئولان مهم مطبوعاتی و فرهنگی رژیم بعث، به صراحت گفته است: «کردهای شیعه، ایرانی به حساب می‌آیند». همچنین سلیم طاهای تکریتی استاد چپ‌گرای عراق، معتقد بود «فیلیه اساساً از نژاد فارس هستند» (العلوی، ۱۳۹۰: ۹۴). نگاه حاکمان سنی عراق به کردهای فیلی کاملاً متأثر از نگاه ناسیونالیست‌های عرب به ایرانیان بود که آنها را مجوس، اجنبی، دشمن عرب و ماندن آنها در عراق را خطری برای ناسیونالیسم عربی می‌دانستند. این ذهنیت‌ها و پیش‌داوری‌ها موجب شده است که کردهای فیلی همچنان در حاشیه نگاه داشته شوند و مشکل تابعیت آنها حل‌ناشدنی باقی بماند.

نقش قانون تابعیت و مصوبات قانونی در وضعیت تابعیت کردهای فیلی

قانون تابعیت سال ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ش. و قانون اساسی موقت که توسط عبدالسلام عارف تدوین شده بود، ضربه‌ای اساسی بر وضعیت تابعیت کردهای فیلی وارد آورد. قانون کسانی را که تا قبل از ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ش. ملیتی عثمانی داشتند، به عنوان عراقی‌های اصیل معرفی کرد و دیگران باید کسب امتیاز شهروندی عراق را درخواست می‌کردند و منشأ خارجی بودن آنها در اسناد هویتی آنها درج می‌شد و همین امر باعث شده بود که آنها را به عنوان عراقی اصیل نشناسند. همچنین این قانون به وزیر کشور اجازه داده بود که حق شهروندی هر فردی را که خائن به جمهوری عراق تشخیص می‌داد، باطل کند. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، فعالیت برخی از کردهای فیلی به منظور حمایت از آرمان‌های انقلاب در عراق، موجب شد که رژیم بعث آنها را خائن و مستحق سلب تابعیت و اخراج بداند. در این راستا حزب بعث با استفاده از قانون تابعیت (اصلاحیه سال‌های ۱۹۷۲م / ۱۳۵۰ش؛ ۱۹۷۷م/۱۳۵۶ش؛ ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش) ملیت عراقی بسیاری از کردهای فیلی را نفی کرد و مدعی بود که آنها ریشه ایرانی دارند

(نکاست، ۱۳۸۷: ۱۱۵/۲).

رژیم بعث، از قانون تابعیت برای تغییر بافت جمعیت کشور عراق و تضعیف اقلیت‌های موجود در آن کشور استفاده می‌کرد. اعطا و ابطال تابعیت آنها بستگی به شرایط سیاسی و وفاداری‌شان به رژیم بعث داشت. برای مثال، حزب بعث از قانون تابعیت شماره ۴۳ در سال ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش. به عنوان مبنایی برای نظارت بر کردهای فیلی و ثبت محل زندگی آنها و همچنین وفاداری‌های سیاسی آنها استفاده کرد. در سال ۱۳۵۰ش. بین چهل تا پنجاه‌هزار کرد فیلی به ایران رانده شدند. رژیم بعث این‌گونه اقدامات را در تقابل با اقدام ایران در اشغال سه جزیره توجیه کرد. (Ihsan, 2017:72).

پس از پیمان الجزایر، فرایند اخراج کردهای فیلی به ایران کند شد، اما روند عربی‌سازی شدت گرفت. در این راستا بر مبنای فرمان شماره ۵، مورخه ۱۱ ژانویه ۱۹۷۵/۱۳۵۴ش. به وزیر کشور اختیار داده شد تا به هر عرب غیرعراقی بدون توجه به شرایط شهروندی گفته‌شده در قسمت اول ماده ۸، قانون تابعیت شماره ۴۳ مورخه ۱۹۶۳م/۱۳۴۲ش. تابعیت عراقی اعطا کند. سهولت به تابعیت درآمدن اعراب غیرعراقی در تضاد مستقیم با پیشینه اقامت چندین قرن کردهای فیلی در عراق بود که همچنان صلاحیت آنها برای کسب تابعیت عراقی تأیید نشده بود. (Ihsan, 2017: 64).

پیروزی انقلاب اسلامی و امکان تأثیرپذیری گروه‌های شیعه عراق از انقلاب اسلامی و به تبع آن ایجاد بحران مشروعیت برای حزب بعث، باعث شد که صدام حسین از قانون تابعیت به عنوان ابزاری برای کنترل و نظارت، اخراج کردهای فیلی و دیگر گروه‌های شیعه استفاده کند. آنچه باعث دشوار شدن وضعیت تابعیت کردهای فیلی در دوره بعد از انقلاب اسلامی شد، این بود که آن دسته از کردهای فیلی که به تابعیت عراق درآمده بودند، به عنوان ایرانی‌الأصل در کشور عراق کسب تابعیت کرده بودند و همین امر شناسایی آنها را برای حزب بعث آسان کرده بود.

در آوریل ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش. پس از حادثه ترور دانشگاه مستنصریه، مبارزه علیه کردهای فیلی به اوج خود رسید. این حادثه شواهد و مدارک لازم برای صدام حسین و حزب بعث در جهت حمایت از تبلیغاتشان علیه کردهای فیلی فراهم آورد. کمی بعد از حادثه ترور ۲۷ آوریل ۱۹۸۰/۷ اردیبهشت ۱۳۵۹ش، صدام حسین قانون شهروندی را اصلاح و فرمان شماره ۱۸۰ را صادر کرد تا از پذیرش درخواست شهروندی هر ایرانی‌الأصلی جلوگیری کنند. این امر به اخراج گسترده کردهای فیلی و حتی در برخی مواقع به اخراج شهروندان عراقی منجر شد. (Ihsan, 2017: 66).

در ۷ مه ۱۹۸۰/۱۷/۲/۱۳۵۹ش. صدام به بهانه حفاظت از جان شهروندان عراقی، فرمان معروف ۶۶۶ را صادر کرد. براساس این فرمان، او برای همه کردهای فیلی مجازات تعیین کرد. اولین اقدام سلب تابعیت از همه شهروندان عراقی با منشأ خارجی بود که نسبت به دولت خائن قلمداد می‌شدند. این فرمان تهدیدآمیز و مبهم بود؛ زیرا معلوم نبود که چگونه می‌توان بی‌وفایی شهروندان نسبت به دولت را سنجید. در هر صورت، صدام با این فرمان شکل قانونی به اخراج کردهای فیلی بخشید و تصمیم خود مبنی بر تبعید گسترده کردهای فیلی را به اجرا درآورد (الحمود، ۱۳۹۷: ۱۷۴). کردهای فیلی از سراسر بغداد به‌ویژه از محلات باب‌الشیخ، خیابان الکفاح و فلسطین و شهرهای کوت، بدره، جسان، خاتقین، مندلی و همچنین کردهای فیلی ساکن شهرها و روستاهای استانهای کرکوک، دیاله، واسط، میسان و بصره در این موج از اخراج شدن‌ها مورد هدف قرار گرفتند و پس از سلب تابعیت اخراج شدند.

همان‌طور که در تاریخ عراق متداول بود، دولت بعث هرگاه لازم می‌دید، با اصلاح قوانین تابعیت نسبت به سلب تابعیت و اخراج اجباری مخالفانش اقدام می‌کرد. در این راستا در آوریل ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش. رژیم بعث تصمیم گرفت اخراج ایرانی‌تباران را ادامه دهد. دستور این بود که اگر مشخص شود: ۱. آنها عضو یک حزب مخالف‌اند؛ ۲. شروع به تشکیل گروه‌های سیاسی کرده‌اند؛ ۳. مخالف حزب بعث و انقلاب آن‌اند، آنها را از ملیت و شهروندی عراق سلب کنند. همچنین در ۲۷ آوریل ۱۹۸۶/۱۳۶۵ش. بر مبنای فرمان ۲۳۶ به وزیر کشور اختیار داده شد که تابعیت عراقی را از هر کسی که ثابت شود به دولت و ملت عراق وفادار نیست، بردارد (Ihsan, 2017: 72). آنچه در این فرمان مهم است لحاظ شدن همه عراقی‌هاست؛ برخلاف فرمان‌های قبلی که بیشتر ایرانی‌تباران و کردهای فیلی را نشانه گرفته بود.

با توجه به تهیه متون احکام صادره از سوی دولت عراق در راستای مجازات کردهای فیلی، بدیهی است که رابطه‌ای قوی بین این نسل‌کشی و قانون‌گذاری وجود دارد؛ زیرا هر اقدامی در راستای سلب تابعیت، اخراج اجباری و اعمال محدودیت علیه کردهای فیلی، طبق قوانین مصوب دولت بعث انجام می‌گرفت.

قانون تابعیت تا زمان سقوط بعثی‌ها در سال ۲۰۰۳ م/۱۳۸۲ش. همچنان معتبر بود. یک سال بعد، شورای حکومت انتقالی ماده‌ای در قانون اساسی موقت تصویب کرد که براساس آن به افرادی که حق شهروندی آنها باطل شده بود، دوباره این حق بازگردانده شود (نکاست، ۱۳۸۷: ۱۱۵/۲-۱۱۶). همچنین این شورا در ۲۶ شهریور ۱۳۸۲ قانون جدید تابعیت در این کشور را به تصویب رساند که براساس آن تابعیت عراقی‌هایی که دولت بعث آنها را سلب تابعیت کرده بود، به آنها بازگردانده شد و داشتن تابعیت دوگانه نیز مجاز اعلام شد

(خبرگزاری مهر، ۲۶ شهریور ۱۳۸۲، کد خبر: ۲۵۲۳۸۳).

دشمنی آشکار صدام‌حسین نسبت به کردهای فیلی، توسط یک گروه از دولتمردان بانفوذ در اطراف وی تقویت شد. این دولتمردان به توجیه پایه‌های نظری تبعیض علیه کردهای فیلی پرداختند؛ به طوری که می‌توان گفت برخی از این دولتمردان تنفر از ایران و مردمان بااصالت ایرانی را آموزش می‌دادند و باور داشتند که کردهای فیلی ایرانی تبار تهدیدی برای ناسیونالیسم عرب و ایران نیز تهدیدی برای دروازه شرقی جهان عرب است. در سال ۱۹۸۵م/ ۱۳۶۴ش. «فاضل البراک» مدیر کل وقت سازمان امنیت عراق کتابی با عنوان *مدارس ایرانی و یهود در عراق* منتشر کرد و در آن تهدیدات ناشی از کردهای فیلی را مورد بحث قرار داد. وی در این باره گفته است: «علیرغم این واقعیت که کردهای ایرانی یا کردهای فیلی ۵۳۹ سال قبل از میلاد در عراق زندگی می‌کردند، اما آنها از نظر تاریخی، روانی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی با ایران پیوند می‌خوردند». از نظر فاضل البراک «ایرانی تبار بودن کردهای فیلی به این معنی بود که آنها به طور غریزی و ناخودآگاه علیه منافع ملی و تمام امید و آرزوهای ملی عرب رفتار می‌کردند (Ihsan, 2017: 69). این نگاه حاکمان بعث به کردهای فیلی توجیهی برای اعمال سیاستهای خشن در برخورد با آنها بود.

تداوم مشکل تابعیت کردهای فیلی در دوره بعد از سقوط رژیم بعث

پس از فرمان و اجرای برنامه دولت بعث برای سلب تابعیت و اخراج دسته‌جمعی کردهای فیلی در سال ۱۹۸۰م/ ۱۳۵۹ش. به بعد، باقیمانده کردهای فیلی در جامعه عراق نتوانستند از لقب، هویت و زبان کردی فیلی استفاده کنند و از همه حقوق خود محروم شدند (فیلی، ۲۰۱۷: ۳۴). وضعیت تابعیت کردهای فیلی باقیمانده در عراق را می‌توان به سه دسته کلی تقسیم کرد. دسته اول تنها تابعیت عراقی داشتند و این تابعیت را همچنان حفظ کردند. دسته دوم هم تابعیت عراقی و هم تابعیت ایرانی داشتند و در دوره حزب بعث تابعیت ایرانی خود را مخفی نگه داشتند. دسته سوم کسانی بودند که پس از سلب تابعیت عراقی، به عنوان تبعه به زندگی در کشور عراق ادامه دادند (مصاحبه قدیر واسطی، مورخ ۹۷/۳/۴).

در مذاکرات و گفت‌وگوهای صلح میان اتحادیه میهنی با دولت بعث در سال ۱۹۸۴م/ ۱۳۶۳ش. از دولت عراق خواسته شد تا تابعیت کردهای فیلی به آنها برگردانده شود و در صورت ممانعت حکومت از بازگشت آنها به مناطق خودشان، در شهرهای مرکزی و جنوبی عراق در کردستان ساکن شوند. این خواسته در گفت‌وگوهای سال ۱۹۹۱م/ ۱۳۷۰ش. میان گروه‌های سیاسی کرد با رژیم بعث دوباره تکرار شد، اما نتیجه‌ای در پی نداشت و رژیم بعث

با بازگشت و بازپس دادن تابعیت کردهای فیلی مخالفت کرد (سامرای، ۱۳۸۸: ۵۴۷). پس از سقوط رژیم بعث و بازگشت کردهای فیلی به عراق، آنها با ظلم تازه‌ای مواجه شدند که یکی معضل بازپس گرفتن اموال و املاکشان و دیگری اثبات تابعیت عراقی و بازپس‌گیری شناسنامه‌هایشان بود که هنوز بخشی از این حقوق و مطالبات برآورده نشده است.

بعد از سقوط رژیم بعث، در جریان تدوین قانون اساسی عراق، از شناسایی کردهای فیلی به عنوان یکی از قومیت‌های عراق خودداری شد. در این میان، ائتلاف کردستان نیز سکوت کرده بود و از مجزا کردن کردهای فیلی به عنوان یک قومیت حمایت نکرد. این در حالی بود که در متن پیشنهادی قانون اساسی، شبکه‌ها و ایزدی‌ها که به مراتب از جمعیت کمتری نسبت به کردهای فیلی برخوردارند، به عنوان دو قومیت قلمداد شدند (احمدی، ۱۳۸۲: ۳۱).

کردهای فیلی در جریان حمله داعش به عراق در سال ۱۳۹۴ش، از جمله اولین گروه‌هایی بودند که به پیروی از فتوای مرجعیت، در قالب یک تیپ به نام کردهای فیلی به بسیج مردمی پیوستند، اما برخلاف ترکمن‌ها، مسیحی‌ها، ایزدی‌ها و شبکه‌ها که به نام خود در چارچوب نیروهای مردمی، نیروهای نظامی تشکیل دادند و کسی به آنها اعتراض نکرد، شایعات و حساسیت‌هایی علیه نام‌گذاری تیپ کردهای فیلی شکل گرفت و به این بهانه که این نام‌گذاری زمینه‌ساز اختلافات قومی در عراق می‌شود، عبارت «کردفیلی» از تیپ کردهای فیلی حذف شد (شبکه العالم، پاسخ کردهای فیلی به شایعات، ۱۳۹۴/۱/۲).

هم قبل از دوره حزب بعث، و هم در دوره حزب بعث و هم در حال حاضر، نشانه‌هایی دال بر غیرعراقی بودن کردهای فیلی در شناسنامه‌های آنها درج شده است. در همین راستا کردهای فیلی در اردیبهشت ۱۳۸۸ / ۲۰۰۹م. با برگزاری یک راهپیمایی در شهر بغداد، خواستار اصلاح قانون اعطای تابعیت شدند (پایگاه اطلاع رسانی حوزه، اردیبهشت ۱۳۸۸: شماره ۴۲).

در سال ۲۰۰۹م/۱۳۸۸ش، نوری المالکی نخست‌وزیر عراق لایحه‌ای برای اصلاح قانون تابعیت به مجلس فرستاد و خواستار یکپارچگی تابعیت و تأکید بر تابعیت عراقی شد؛ زیرا داشتن تابعیت عثمانی عامل اصلی در اثبات عراقی‌الأصل بودن است. بیشتر کردهای فیلی و برخی دیگر از عراقی‌های ایرانی‌تبار، به عنوان ایرانی‌الأصل در عراق تابعیت داشتند که به نوعی عراقی بودن آنها را نفی می‌کند. پارلمان عراق لایحه اصلاح قانون تابعیت را تصویب کرد، اما نهاد ریاست جمهوری عراق این لایحه را رد کرد (مصاحبه با عادل الشوهانی، ۹۷/۳/۵).

مجله «اخبار شیعیان» در بهمن ۱۳۸۸ش با تیتر «کردهای فیلی بعد از ۸۰ سال، شهروند عراق می‌شوند» عنوان کرد که دولت عراق در صدد اجرایی کردن مصوبه حذف برچسب تابعیت خارجی از شناسنامه کردهای فیلی است. کردهای فیلی از انتشار این خبر خرسند

شدند، اما به درستی برخی کارشناسان آن را یک بازی تبلیغاتی برای جذب آرای کردهای فیلی برای یک گروه خاص تلقی کردند. کردهای فیلی امیدوارند دولت عراق با اجرایی کردن این مصوبه، علامت ویژه‌ی تابعیت خارجی را از شناسنامه آنها بردارد تا با آسودگی خاطر به عنوان شهروند عراق به کار و فعالیت پردازند. در حال حاضر تعداد زیادی از کردهای فیلی در کشور ایران و کشورهای اروپایی ساکن‌اند و به سبب ابهام و نگرانی از وضعیت تابعیت خود، از بازگشت به عراق خودداری می‌کنند (مجله اخبار شیعیان، بهمن ۱۳۸۸، شماره ۳۹).

بعد از سقوط رژیم بعث، کردهای فیلی همچنان مشمول تبعیض و تهدید بودند و در طول دولت‌های پی‌درپی عراق چندین بار تهدید به اخراج شدند؛ از جمله آنکه در جریان همه‌پرسی استقلال کردستان، بیشتر فیلی‌ها درباره‌ی سلب تابعیت و تبعید احتمالی که ممکن بود در پی اعلام استقلال کردستان روی دهد، ابراز نگرانی کردند؛ زیرا «سعید المطبلی» یکی از اعضای ائتلاف دولت قانون در شورای استانی عراق، اواخر ژوئن ۲۰۱۸/۱۳۹۷ ش. تهدید کرده بود که اگر کردستان اعلام استقلال کند، شهروندی عراق از تمامی کردهایی که خارج از اقلیم زندگی می‌کنند، سلب خواهد شد. این اظهارات باعث تظاهرات کردهای فیلی در بغداد و کرکوک شد (المانیتور، بخشی از کردهای فیلی، مخالفان استقلال کردستان، ۲۶ تیر ۱۳۹۶).

وضعیت تابعیت کردهای فیلی اخراج شده به ایران

از سال ۱۳۴۸ ش. رژیم بعث شروع به اخراج دسته‌جمعی کردهای فیلی کرد. از نظر تابعیت، کردهای فیلی که بعد از انقلاب به ایران اخراج شدند، به چند دسته تقسیم می‌شدند. دسته اول فقط تابعیت ایرانی داشتند و پس از اخراج به ایران، تابعیت خود را تثبیت کردند. دسته دوم کسانی بودند که به تابعیت هیچ یک از دو کشور درنیامده بودند. عده‌ای از این دسته در ایران و عراق هنوز نتوانسته‌اند شناسنامه بگیرند و همچنان بی‌تابعیت باقی مانده‌اند. دسته سوم کسانی بودند که با وجود آنکه به تابعیت کشور عراق درآمده بودند، اما رژیم بعث پس از باطل کردن تابعیتشان، مبادرت به اخراج آنها به خاک ایران کرد. برخی از این عده به کشور عراق بازگشتند و برخی دیگر به انتظار گرفتن شناسنامه ایرانی همچنان در ایران باقی مانده‌اند. دسته چهارم کسانی بودند که هم شناسنامه ایرانی و هم تابعیت عراقی داشتند و به عبارتی، دو تابعیتی بودند که بیشتر آنها صاحب شناسنامه ایرانی شدند. هنوز هم برخی از کردهای فیلی تابعیت دوگانه خود را حفظ کرده‌اند.

با اینکه کردهای فیلی به جرم ایرانی‌الأصل بودن اخراج شدند، اما همه آنها نتوانستند مدارک لازم دال بر ایرانی بودن خود را ارائه دهند و به تابعیت ایران درآیند. در حال حاضر،

دولت ایران در برخورد با آن دسته از کردهای فیلی که مدارک لازم دال بر ایرانی بودن خود ندارند و تنها با انتساب به اقوام نسبی خود در ایران ادعای ایرانی بودن را مطرح می‌کنند، از طریق آزمایش دی ان ای و اثبات همخون بودن با اقوامشان در ایران، به آنها تابعیت ایرانی می‌دهد. با وجود این، کسانی هستند که هنوز نتوانسته‌اند از این طریق تابعیت ایرانی کسب کنند و همچنان بدون تابعیت‌اند (ایسنا، ۲/۱۲/۱۳۹۱، کد خبر ۹۱۰۲۱۲۰۶۴۰۰).

نتیجه‌گیری

عوامل زیادی در مسئله‌مند شدن وضعیت تابعیت کردهای فیلی دخیل‌اند. شیعه، ایرانی و مرزنشین بودن، ناآگاهی و سودجویی برخی کردهای فیلی از یک سو و شکل قانون تابعیت کشور عراق از سوی دیگر، از جمله مهم‌ترین عوامل مسئله‌مند شدن وضعیت تابعیت کردهای فیلی می‌باشند. همچنین در ادوار مختلف، روابط پرتنش ایران و عراق باعث شد که کردهای فیلی بارها به جرم ایرانی‌الأصل بودن سلب تابعیت و اخراج شوند. علاوه بر این، وضعیت مناسب اقتصادی کردهای فیلی و فعالیت‌های سیاسی آنان در همکاری با احزاب کرد و شیعه مخالف رژیم بعث، از جمله عوامل مؤثر در اعمال سیاست‌های خشن علیه آنان بوده است. مجموع این عوامل موجب شده است که تاکنون وضعیت تابعیت کردهای فیلی حل‌ناشدنی باقی بماند.

قانون تابعیت ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ش. عراق به گونه‌ای تدوین شده بود که کردهای فیلی به عنوان ایرانی‌الأصل به تابعیت کشور عراق درآمده بودند و این امر باعث شد که آنها به عنوان عراقی اصیل محسوب نشوند و در دوره‌های مختلف مشکلاتی برای آنها به وجود بیاید. کردهای فیلی که در دوره پهلوی به جرم ایرانی بودن از سوی رژیم بعث سلب تابعیت و اخراج شده بودند، اکثریت آنها با تسهیل شرایط به تابعیت ایران درآمدند. وضعیت نابسامان تابعیت کردهای فیلی که ریشه در گذشته داشت، در دوره بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به شدت بغرنج شد و هنوز هم عده‌ای از کردهای فیلی در ایران و عراق فاقد تابعیت‌اند و با سرنوشت مبهمی مواجه‌اند. بسیاری از کردهای فیلی به کشورهای مختلف دنیا مهاجرت کرده‌اند و گستره پراکندگی آنها به گونه‌ای است که به عنوان یک قوم بدون سرزمین در دنیا شناخته می‌شوند.

منابع و مأخذ

الف. کتب و مقالات

- آقاجانی قناد، علی (۱۳۸۴)، *اخراج ایرانیان از عراق*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- احمدی، فرج‌الله و یاسر قزوینی (تابستان ۱۳۸۹): «فرایند تدوین قانون اساسی عراق»، *فصلنامه سیاست*، دوره ۴۰، شماره ۲، صص ۱۹-۳۷.
- *تحولات داخلی عراق و امنیت ملی ایران به روایت اسناد ساواک* (۱۳۸۲)، تدوین مرکز بررسی اسناد تاریخی وزارت اطلاعات، تهران: مرکز بررسی اسناد تاریخی.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶)، *تشیع در عراق، مرجعیت و ایران*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- حسینی، سیده اعظم (۱۳۸۹)، *دا: خاطرات سیده زهرا حسینی*، تهران: سوره مهر، چ ۱۰۴.
- الحمود، علی طاهر (۱۳۹۷)، *انگگر گداخته حکومت: تجربه دولت‌سازی شیعیان در عراق پساصدام*، ترجمه سید حسین مرکبی، اصفهان: آرما.
- حیدری، ابرار (۱۳۸۹)، «وضعیت سیاسی و اجتماعی شیعیان عراق در دوران حزب بعث، ۱۹۶۸م - ۲۰۰۳م»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم.
- داناوان، جروم (۱۳۹۶)، *جنگ ایران و عراق پیشینه و روند تشدید تعارض*، ترجمه حمیدرضا جاویدزاده، تهران: مرزبوم.
- سامرای، وفیق (۱۳۸۸)، *ویرانی دروازه شرقی*، ترجمه عدنان قارونی، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، مرکز اسناد و تحقیقات دفاع مقدس.
- سمایل سلیمان، عباس (۲۰۱۱)، *تاریخ کورد فهلی له عیراق: شییه و کردنیگ و جوگورافیایی له سرخاک کورد فهلی*، نه لگه‌ردانن، شورش شاواز، بغداد: ده زگاری رووشنهویری و بلاوکرده‌وهی کورد فهلی شفق.
- العلوی، حسن (۱۳۹۰)، *شیعه و حکومت در عراق*، ترجمه محمد نبی ابراهیمی، تهران: سوره مهر.
- فیاض، معد (۱۳۹۳)، *رئیس‌جمهور پیشمرگه (بخشی از خاطرات امام جلال طالبانی رئیس‌جمهور عراق)*، ترجمه سامان سلیمانی، تهران: دات.
- الفیلی العلوی، زکی جعفر (۲۰۱۰/۱۴۳۱)، *تاریخ الكرد فیلیون و آفاق مستقل*، بیروت: مؤسسه البلاغ.
- فیلی، علی حسین (۲۰۱۷/۴/۴)، «جرائم لا تنسی ذکری جینوساید الکرد الفیلین ایضاً، ملف الفیلی»، *شفق نیوز*.
- کوچرا، کریس (۱۳۷۷)، *جنبش ملی کرد*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.
- کوهستانی‌نژاد، مسعود (۱۳۸۳)، «روابط ایران و عراق در نیمه نخست سده بیستم (از ابتدا تا شناسایی عراق توسط ایران ۱۳۰۷ش/۱۹۲۹م)»، *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، شماره ۱۹، صص ۵-۴۰.
- مک داول، دیوید (۱۳۹۳)، *تاریخ معاصر کرد*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران: پانید.
- نکاست، اسحاق (۱۳۸۷)، *شیعیان در جهان عرب مدرن*، ترجمه ارسلان قربانی شیخ‌نشین، ج ۲، تهران:

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(ع)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۷۱

دانشگاه امام صادق (ع) و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

- ویلی، جویس ان (۱۳۷۳)، *نهیضت شیعیان عراق*، ترجمه مهوش غلامی، تهران: انتشارات اطلاعات.

ب. اسناد

- اداره اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه (استادوخ)، سند شماره ۹-۷۶-۱۹-۱۳۰۴ش.

-، سند شماره سریال ۶۲-پوشه ۱-کارتن ۶-۱۳۲۲ق.

-، سند شماره ۹-۷۶-۲۹-۱۳۰۴ش.

-، سند شماره ۲۴-۱۰-۲-۱۳۰۰ش.

-، سند شماره ۳۵-۲/۶-۲۴۰-۱۲۴۵ش.

-، سند شماره ۶۲-۱-۶-۱۳۲۲ق.

-، سند شماره ۴-۷۴-۵۲-۱۳۳۱ق،

-، سند شماره ۱/۳۴-۱۵-۲۹-۱۳۰۴.

-، سند شماره ۲-۱۸-۲۹-۱۳۰۵ش.

-، سند شماره ۱۱ و ۱۲-۲۳-۵۹/۱-۱۳۱۴ش.

-، سند شماره ۳۵-۲/۶-۲۴۰-۱۲۴۵ش.

-، سند شماره ۲-۷۰-۴۰-۱۳۳۳ش.

-، سند شماره ۳۵-۲/۶-۲۴۰-۱۲۴۵ش.

- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما)، سند شماره ۲۴۰۰۳۸۲۸۰.

-، سند شماره ۲۴۰۰۳۸۲۸۰.

ج. روزنامه‌ها

- روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۰ / ۱۰ / ۱۲، شماره ۱۳۶۸۸

- روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۹ / ۱ / ۱۴، شماره ۱۶۱۰۸.

- روزنامه کیهان ۱۳۵۹ / ۱ / ۱۶، شماره ۱۰۹۱۶.

- روزنامه کیهان، ۱۳۵۹ / ۱ / ۱۸، شماره ۱۰۹۹۶.

د. خبرگزاری‌ها

- خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا) (isna.ir)، «سرکنسول عراق در کرمانشاه خبر داد: پرونده راننده

شدگان عراقی بسته می شود/ معاودین به کنسولگری عراق در کرمانشاه مراجعه کنند»، ۱۳۹۱ / ۲ / ۱۲،

کد خبر ۹۱۰۲۱۲۰۶۴۰۰.

- شبکه العالم (fa : alalamtv . net)، «پاسخ کردهای فیلی به شایعات»، ۱۳۹۴ / ۱ / ۲.

- پایگاه اطلاع رسانی حوزه (hawzah . net)، (اردیبهشت ۱۳۸۸)، *مجله اخبار شیعیان*، شماره ۴۲.

- خبرگزاری مهر (https://www.mehrnews.com/)، ۲۶ شهریور ۱۳۸۲، کد خبر: ۲۵۲۳۸۳.

- *مجله اخبار شیعیان* (https:// hawzah. Net)، «کردهای فیلی بعد از ۸۰ سال شهروند عراقی می

شوند»، بهمن ۱۳۸۸، شماره ۳۹.

۱۷۲ / بررسی عوامل مؤثر در مسئله‌مند شدن وضعیت تابعیت کردهای ... / مراد مرادی مقدم و ...

- المانیتور، علی معموری، بخشی از کردهای فیلی، مخالفان استقلال کردستان»، ۲۶ تیر ۱۳۹۶.
- <http://www.al-monitor.com/pulse/fa/origin-nals/2017/07/kordistan-independence-referendum-siite-kurds>.

هـ مصاحبه‌ها

- مصاحبه با عادل الشوهانی: ۹۷/۳/۵.
- مصاحبه قدیر واسطی، مورخ ۹۷/۳/۴.

ی. منابع انگلیسی

- Gazetteer of Arabia. Volume II. Page : 1073. <https://images/qdl.qa>.
- ihsan, mohammad (2017), *nation building in kurdistan: genocide and human right*, London: routledge, pp.178.

List of sources with English handwriting

Documents

- Edār-e Asnād va Tārīk-e Diplomāsī Vezarat Omur-e Kāreja (Estādok) (9-76-19-1304 Š.), (Serial 62- File1- Box 6-1322 H.), (9-76-29-1304 Š.), (24-10-2-1300 Š.), (35-2/6-240-1245), (62-1322-6-1 H.), (4-74-52-1331 H.), (34/1-15-29-1304), (2-18-29-1305 Š.), (11 & 12-23-59/1-1314 Š.), (35-2/6-240-1245), (2-70-40-1333 Š.), (35-2/6-240-1245).
Nlai: (240038280)
- Ahmadī, Faraj allāh; Yāser Qazvīnī (1382), "Farāyand-e Tadvīn-e Qānoun-e Asāsī-e Arāq," *Faslnāma Sīasat*, 40, No. 2, Summer, p. 31. [In Persian]
 - Āqājāni Qanād, 'Alī (1384 Š.) *Ekrāj-e Īrānīān az Arāq*, Tehran: Markaz-e Asnād-e Enqelāb-e Eslāmī. [In Persian]
 - Al-'Alavī, Hasan (1390), *Šīā va Hokumat dar 'Arāq*, translated by Mohammad Nabī Ebrāhīmī, Tehran: Soura-ye Mehr.
 - Al- feylī al-'Alavī, Zakī Jafar (1431), *Tārīk al-Kord Feylīon va Āfāq Mostaqel*, Lebenon: Moasesa al-Balāḡ, p. 486. [In Persian]
 - *Al-Kord al-Feylīya: A'la darb al-Ma'sā Mojaded, Šureš Darvīš*, Jarīda al-Ḥayā fi London, 6 July 2017.
 - Fayāz, Ma'd (1393), *Raīs Jomhur-e Pīšmarga, Baḡšī az Kāterāt-e Mām Jalāl Ṭālebānī Raīs Jomhur-e 'Arāq*, translated by Sāmān Soleymānī, Tehran: Dāt. [In Persian]
 - Feylī, 'Alī Hossein (2017), *Jarāem la Tansī Dekrī Jinosāyd al-Kord al-Feylīn eyzan*, Malf Feylī, Šafaq News.
 - Al-Ḥamud, 'Alī Ṭāher (1397), *Aḡqar-e Godāḡta-ye Hokumat: Tajrobe-ye Dolatsāzi-e Šīayān dar Arāq-e Pasā Sadām*, translated by Sayed Hossein Markabī, Isfāhan: Ārmā. [In Persian]
 - Ḥeydarī, Abrār (1389 Š.), "Vazīat-e Sīāsī va Ejtemā'i-e Šīayān-e Arāq dar dorān-e Ḥezb-e Ba'tī 1968-2003," *Danešgāh-e Bāqer al-'Ulum*. [In Persian]
 - Hosseinī, Sayeda Azam (1389 Š.), *Dā: Kāterāt-e Sayeda Zahrā Hosseinī*, Tehran: Soura-ye Mehr. [In Persian]
 - Kouhestānīnezād, Mas'ud (1383 Š.), "Ravābet-e Īrān va Arāq dar nīme-ye Sade-ye Bīstom (Az Ebtedā tā Šenāsāi-ye Arāq Tavasot-e Īrān 1307 Š. /1929), *Faslnāma-ye Tārīk-e Ravābet-e Kārejī*, No. 19. [In Persian]
 - *Tahavollāt-e Dāḡelī-e Arāq va Amnīat-e Mellī-e Īrān be Revāyat-e Asnād-e SĀVĀK*, edited by Markaz-e Barresī-e Asnād-e Tārīki-e Vezārat-e Eṭelā'āt, Tehran: Markaz-e Barresī-e Asnād-e Tārīki. [In Persian]

News Agencies

- "Sar konsul-e Arāq dar Kermānšāh Ḳabar dād: Parvanda-e Randešodegān-e Arāqī basta Mišavad/Mo'āvedīm be Konsulgarī-e Arāq dar Kermānšāh Morāje'a Konand," 1391/12/12, News Code: 91021206400. Isna.ir
- Pāsoḡ-e Kord-hā-ye Feylī be Šāye'āt, 1394/1/12, Alalamtv.net
- Majale-ye Aḡbār-e Šīayān, No. 42, Ordībehešt 1388. Hawzah.net
- Majale-ye Aḡbār-e Šīayān, No. 39, Bahman 1388.
- Mehr News, 1382/6/26, News Code 252383.
- 'Alī Ma'murī, BAḡšī az Kord-hā-ye Feylī, Moḡālefan-e Esteqlāl-e Kordestān, 1396/4/26. Al-Monitor.

Interviews

- Interview with 'Adil al-Šohānī, 1397/3/5.
- Interview with Qadīr Vāsetī, 1397/3/4.

Newspapers

Eṭelā'āt, No. 13688, 16108, 10916.

Keyhān, No. 10996.

Kurdish Sources

Semāyel Soleymān, Abbās (2011), *Tārīk-e Kord Fehylī le Eirāq: Šbīh va Kordnīg va Jogorāfiāee le sar Kāk Kord Fehylī, e' Legerdānen, Šores Šāvāz, Baḡdād, dah zgārī /roošanhovīrī va belāv Kordnavī Kord Fehylī Šafaq.*

References in English

- Donovan, Jerome (2011), *The Iran-Iraq War: Antecedents and Conflict Escalation*, Routledge.
- *Gazetteer of Arabia*, Volume II. Page: 1073. Images/qdl.qa
- Ihsan, Mohammad (2017), *Nation Building in Kurdistan, Memory, Genocide and Human Rights*, London: Routledge.
- Kutschera, Chris (2012), *The Kurdish National Movement*, Routledge.
- McDowall, David (2004), *A Modern History of the Kurds*, I.B. Tauris.
- Nakash, Yitzhak (2006), *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*, Princeton: Princeton University Press.
- Wiley, Joyce (1992), *The Islamic Movement*

Investigating the Factors Influencing on the Being Problematic of Iraqi Feyli Kurds' Citizenship in the Last Hundred Years¹

Morad Moradi Moghaddam²
Hamid Basirat Manesh³

Received: 12/12/2019
Accepted: 30/04/2020

Abstract

Most Feyli Kurds living in Iraq became citizens of Iraq under the 1924 Citizenship Act. From the formation of Iraq until the era of Abdul Karim Qasim, it was easy for Iraqi Kurds to obtain Iraqi citizenship. But from the time of Abdul Salam Aref onwards, it became very difficult for Iraqi Kurds to obtain Iraqi citizenship. During the Ba'ath party, not only was it almost impossible for Iraqi Kurds to obtain Iraqi citizenship, rather, they were deported to Iran several years after they were stripped of their citizenship, and after the fall of the Ba'athist government, the special citizenship status of Feyli Kurds has become a problem for them. Accordingly, the aim of this study is to investigate the factors affecting the citizenship status of the Feyli Kurds in the last one hundred years. The present study was performed by a descriptive-analytical method and based on documentary sources, libraries, news agencies, and interviews with people familiar with the affairs of the Feyli Kurds. The findings show that on the one hand, being of Iranian descent, being a Shiite, the bordering and migrating, and on the other hand, the form of the Iraqi citizenship law and the growth of pan-Arab nationalist ideas have been the most important factors influencing the citizenship status of the Feyli Kurds. The Ba'athist government's fear of the Feyli Kurds' alignment with Iran, as well as their favorable economic situation and political cooperation with Kurdish and Shiite parties opposed to the Ba'athist regime, were among the most important factors in their citizenship and expulsion.

Keywords: Feyli Kurds, Citizenship, Iran, Iraq

1. DOI: 10.22051/HII.2020.24964.1954

2. PhD Candidate in the History of the Islamic Revolution, Imam Khomeini Research Institute (Corresponding Author); Morad1356mordi @ Yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of History, Imam Khomeini Research Institute and Islamic Revolution. basirat1341@yahoo.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء (س)
سال سی ام، دوره جدید، شماره ۴۵، پیاپی ۱۳۵، بهار ۱۳۹۹ / صفحات ۳۳-۹

مقایسه آفرینش نخستین در باورهای ایران باستان و اندیشه‌های اسماعیلی^۱

عباس مسیحی^۲
مریم معزی^۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۰۹

چکیده

آفرینش انسان از منظر آموزه‌های زروانی به دو گونه آفرینش با واسطه و آفرینش بی‌واسطه تعریف می‌شود. این آموزه‌های اسطوره‌ای شباهت‌هایی با آموزه‌های اسماعیلی دارد و با آن قابل مقایسه است. پیدایش اسطوره‌ای اهورامزدا به دنبال شک و تردید زروانی و ویژگی‌های وی، تا حدودی در ادبیات اسماعیلیان نخستین در قالب کونی و قدر و پس از آن در قالب عقل و نفس انعکاس یافته است. ویژگی دیگر، دستیاران خداوند در خلق و تدبیر جهان هستی است. می‌توان گفت نقش و کارکردهای امشاسپندان در یاریگری آفریننده هستی با آنچه که در ادبیات اسماعیلی با عنوان هفت کروبی و گاه «حدود سته»^۴ یاد می‌شود، قابل مقایسه است. مسئله‌ای که در این نوشتار دنبال می‌شود بررسی تأثیر باورهای ایرانی بر آموزه‌های کلامی اسماعیلیان به روش تاریخی- تطبیقی است. در واقع، هدف نوشتار پاسخگویی به این دو سؤال است که: وجوه تشابه بین اندیشه‌های ایرانی درباره خلقت و تدبیر جهان و اعتقادات اسماعیلیان چیست؟ و چه عوامل و اسبابی زمینه‌ساز تأثیر باورهای ایرانی بر اعتقادات اسماعیلیان بوده است؟ بر همین اساس، در بخش نخست، زمینه‌ها و بسترهای تأثیرپذیری آموزه‌های اسماعیلیه از ادیان ایرانی بررسی شده و در گام دوم نمود برخی تشابهات اعتقادی ادیان ایرانی و آموزه‌های شیعیان اسماعیلی گزارش شده است که می‌تواند حاکی از احتمال تأثیرپذیری آموزه‌های اسماعیلی از باورهای ایران باستان باشد.

واژه‌های کلیدی: زروان، اسماعیلیه، آموزه‌های اسماعیلی، ادیان ایرانی، آفرینش اسطوره‌ای، امشاسپندان، هفت کروبی

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/HII.2020.27442.2075

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول): masiha_72@yahoo.fr

۳. دانشیار سابق گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد: maryammoezzi@yahoo.com

مقدمه

به‌طور کلی تأثیرپذیری هر دین یا مذهب از آموزه‌های دینی ادیان متقدم خویش امری طبیعی است. گرایش اسماعیلی به عنوان شاخه‌ای از مذهب مسلمانان شیعی نیز دارای آموزه‌هایی است که در منابع و سیره متقدم مسلمانان موجود نیست و لذا به سبب شباهت‌های موجود می‌توان گفت شاکله اولیه آن احتمالاً از ادیان پیرامونی وام گرفته شده باشد. از جمله این آموزه‌ها مباحثی در موضوع خلقت و تدبیر جهان می‌باشد. امکان تأثیرپذیری اعتقادات اسماعیلیان از ادیان ایرانی به دلایل مختلفی که در بحث اشاره خواهد شد، قابل اعتناست. همچنین با مقایسه آموزه‌های ایران باستان و اعتقادات این گرایش شیعی، تشابهات فراوانی می‌توان یافت که معنادار است و این معناداری بهره‌گیری یا وام‌گیری آموزه‌ها را تقویت می‌کند.

درباره تأثیرپذیری باورهای ایرانی بر اختصاصات کلام اسماعیلیه، براساس بررسی‌های انجام شده تاکنون پژوهش مستقلی صورت نپذیرفته است. به‌طور کلی درباره امکان تأثیرپذیری آموزه‌های اسماعیلی از ادیان دیگر، محققان و پژوهشگران متعددی به صورت ضمنی و یا صریح نگاه‌شده‌هایی داشته‌اند. شاید نخستین نظریه‌ها در این باره را مورخان و ملل و نحل‌نگاران مسلمان در ضمن معرفی این فرقه ارائه کرده باشند که به نظر خالی از پیش‌داوری‌ها و حب و بغض‌های فرقه‌ای و سیاسی نیست. شهرستانی در *ملل و نحل*، نوبختی در *فرق الشیعه*، بغدادی در *الفرق بین الفرق*، نویری در *نهایة الارب و کسانی دیگر*، به صورت کوتاه وام‌گیری برخی از گزاره‌ها و آموزه‌ها را اشاره کرده‌اند. گام بعدی در این باره را مستشرقان برداشته‌اند. کار بیشتر مستشرقان اشاراتی کلی در ضمن بیان تاریخ اسماعیلیان است. (Corbin, 1964: 112, 187, 191, 204)،^۱ برخی نکات هاینس هالم (۱۳۸۳: ۳۱۳-۳۳۷) و اثر مهم برنارد لوئیس (لوئیس، ۱۳۷۰: ۶۹ و صفحاتی دیگر) است که در آن فصلی را به تاریخچه پیدایش اسماعیلیه و نظرات مستشرقان درباره آن اختصاص داده است (همان، فصل اول).

برخی نظرات سودمند مادلونگ در کتاب *فرقه‌های اسلامی (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۵۴)*، اثر انتقادی و محققانه دخویه با عنوان *قرمطیان بحرین و فاطمیان (۱۳۷۱)* و همچنین برخی فصول نگاه‌شده‌های فرهاد دفتری در این باره حائز اهمیت است (ن.ک: دفتری، ۱۳۹۳: ۷۲). گفتنی

۱. همچنین می‌توانید به آثار ترجمه شده به فارسی این محقق درباره ارتباط عرفان ایرانی و شیعی و ارتباط‌های دیگر، از جمله دو اثر *آفاق تفکر معنوی اسلام ایرانی* ترجمه داریوش شایگان و *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی* ترجمه باقر پرهام اشاره کرد.

است از جمله کارهای محققانه دیگر در ایران، کتاب *اسماعیلیه بدخشان* اثر مریم معزی (۱۳۹۵) است که در کاوشی میدانی به نموده‌های تأثیرپذیری اسماعیلیه بدخشان از ادیان پیرامونی به‌خصوص ادیان ایرانی پرداخته است. علاوه بر این کتاب‌ها که در ضمن آن، اشاراتی به این وام‌گیری‌ها شده، در برخی مقالات نیز به تأثیرپذیری برخی آموزه‌ها اشاره شده است. برای نمونه، می‌توان به مقاله «میراث ایران باستان در روشنائی‌نامه ناصرخسرو» (کرباسیان، ۱۳۸۴: ۱۱۸-۱۳۲) و «پژوهشی در کیهان‌شناسی زروانی و کیهان‌شناسی اسماعیلیه با تکیه بر آثار ناصرخسرو» (فتحی، ۱۳۹۱: ۸۵-۱۰۴) اشاره کرد که عمدتاً متمرکز بر آثار ناصرخسرو بوده‌اند. بدین ترتیب، پژوهش جامع و کلی را که شامل ادوار تطورات اعتقادی این گروه باشد، در پژوهش‌های انجام شده نمی‌توان یافت.

پژوهش درباره آرای اسماعیلیان دشواری‌های خاصی دارد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به کمبود منابع اسماعیلی اولیه، تشتت و عدم دقت گزارش‌های منابع غیراسماعیلی و سنگین بودن متون منابع اسماعیلی اشاره کرد. در این مقاله روش بررسی تاریخی-تطبیقی است که با مطالعه منابع اولیه نظریه‌پردازان اسماعیلی و «تاریخ فرق و ملل»های مکتوب قرون معاصر اسماعیلیه نخستین و فاطمی و همچنین پژوهش‌های مستشرقانی چون ایوانف، هالم، کربن و دیگران و از سوی دیگر منابع و مآخذ ادیان ایرانی، مورد بررسی قرار گرفته و مقایسه مذکور انجام شده است و دوره مورد بررسی نیز به سبب گستردگی تطورات کلامی اسماعیلیان و شکل‌گیری عمده آن در قرون اولیه پیدایش، تا قرن پنجم قمری بوده و اعتقادات کلامی اسماعیلیه نزاری را نیز دنبال نشده است.

پیش از ورود به بحث، به نظر بیان نکته‌ای مفید باشد و آن اینکه نیاز نیست شباهت‌های آموزه‌ها در ادیان و مذاهب به گونه‌ای که ظن وام‌گیری یا تأثیرپذیری را برانگیزد، به صورت مطابقت کامل و یکسان‌نگاری باشد؛ زیرا هر مذهب سامانه فکری مخصوص به خود را دارد که آموزه‌های مختلف در آن سامانه را با یکدیگر هماهنگ و همسو می‌کند. درباره اسماعیلیان نیز همین انگاره پررنگ است که نیاز نیست هر آموزه‌ای ضرورتاً یکسان و به قول ادیبان عرب «طابق النعل بالنعل» باشد. علاوه بر این و شاید به عنوان دلیلی قوی‌تر می‌توان گفت به جهت حضور قدرتمند اسلام سنتی در محیط پیرامونی اسماعیلیان، افشای آموزه‌های وام گرفته شده از ادیان پیرامونی، خطر تهاجم عقیدتی را که به تکفیر و نابودی یا دست‌کم انزوای معتقدان منجر می‌شد، در پی داشت. لذا تلاش اندیشمندان اسماعیلی در گام نخست این بود که دائماً در بیان اعتقادات کلامی از گزاره‌های قرآنی و حدیثی بهره‌گیرند و مدت زیادی نیز به دنبال بومی‌سازی اعتقادات یا پررنگ کردن صبغه اسلامی آن بوده‌اند. هر جا که آنها به سمت و سوی

افشای اعتقادات یا حرکت در جهت پذیرش جامعه پیرامونی رفته‌اند، این مهم نمود بیشتری می‌یافته است. از همین روست که می‌بینیم نمودها و جلوه‌های غیراسلامی در مجموعه اعتقادات کلامی اسماعیلیان با حرکت به زمان تشکیل دولت فاطمی کم‌رنگ می‌شود و در دولت فاطمیان مجموعه اعتقاداتی متعارف‌تر و پذیرفته‌شده‌تر در میان مسلمانان داریم. البته در زمان جدایی و انشعاب درونی، این تفاوت‌ها شدت می‌گیرد. لذا در این مقایسه نباید به دنبال شباهت به معنای تام و صد در صد بود و به همین سبب نیز واژه تطبیق استفاده نمی‌شود.

۱. زمینه‌ها و بسترهای تأثیرپذیری از ادیان ایرانی

۱-۱. حضور امامان اسماعیلی در ایران و حامیان ایرانی آنها

گزارش‌های تاریخی حضور محمدبن اسماعیل و جانشینانش را به مدت دست‌کم نیم‌قرن در شهرهای مختلف ایران تأیید می‌کند که این حضور تا شهر فرغانه را که از شهرهای مرزی شرق ایران بوده است، شامل می‌شود. (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۲۱۴؛ القرشی، ۱۴۱۶ق: ۳۵۲/۴-۳۵۳؛ همدانی، ۱۳۸۷: ۱۲).

انتساب عبدالله مهدی به عنوان مؤسس دولت فاطمی به ایران براساس گزارش برخی منابع (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۳۴۹؛ ابن‌خلکان، ۱۹۷۰م: ۳/۳۵۷؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵م: ۲۱/۸؛ همدانی، ۱۳۸۷: ۹) و پژوهش‌های صورت‌گرفته (دخویه، ۱۳۷۱ش: ۱۲؛ لوئیس، ۱۳۷۰ش: ۱۸؛ دوساسی، ۱۳۷۶: ۲۳۹؛ Dozy, 2015: 260-262) قابل توجه است. البته برخی منابع نیز خلاف این را ثابت کرده و برخی پژوهشگران به استناد منابع مذکور، به‌طور ظنی یا قطعی این فرضیه را رد کرده‌اند (استرن، ۱۳۶۸: ۲۹)، اما حتی اگر کل این داستان نیز جعلی باشد، صرف اینکه جاعلان خاستگاه امام فاطمی را به ایران نسبت داده‌اند، قابل توجه است.^۱

حضور حامیان مالی مانند «دندان»^۲ (دین دانا) که در ایران بوده و در تجهیز مالی اسماعیلیان نخستین تلاشی قابل توجه داشته‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۳۵۲؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۲۹/۸؛ بغدادی، ۱۴۱۹ق: ۲۴۷) نیز بر این ارتباط و امکان تأثیرپذیری می‌افزاید.

۱-۲. جغرافیای دینی - مذهبی خاستگاه‌های اندیشه‌های اسماعیلیان نخستین تا فاطمیان

هفت اندیشمند و نظریه‌پرداز اسماعیلی به نام‌های محمد نسفی، ابویعقوب سجستانی، ابوحاتم

۱. درباره نسب‌شناسی عبدالله مهدی پژوهشی منتشر شده که منابع مختلف را با دقت بیشتری مورد بررسی قرار داده است. ن.ک. مهدی فرمانیان و سید علیرضا عالمی (پاییز و زمستان ۱۳۹۳)، «نسب خلیفه نخست فاطمی از نگاه نسب‌شناسان»، فصلنامه پژوهش‌های مذاهب اسلامی، دوره اول، شماره ۲، صص ۹-۲۶.

رازی، حمیدالدین کرمانی، مؤید فی الدین شیرازی، ناصر خسرو و حمزه بن علی زوزنی که سهم عمده‌ای در تدوین نظریات کلامی و اعتقادی اسماعیلیان از پیدایش اسماعیلیه نخستین تا ظهور اسماعیلیه فاطمی و انشعاب شاخه دروزی آن داشته‌اند، همه ایرانی و در محیط ادیان ایرانی نشو و نمو یافتند و برخاسته از مناطق و بلادی بودند که هنوز اندیشه‌های ایرانی در آن بسیار پررنگ بوده است؛ به همین دلیل با ادیان ایرانی آشنایی کامل داشتند. حضور محمد نسفی، سجستانی و ناصر خسرو در ماوراءالنهر و بخش‌هایی از بلخ و خراسان که مرکز مانویان و زرتشتیان بوده است (نرشخی، ۱۳۶۳: ۲۱۲؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۸۳/۱۱؛ مجهول المؤلف، ۱۳۸۳: ۳۲۳، ۳۳۱)، نشو و نمای مؤید فی الدین شیرازی در سرزمین فارس که تا قرن‌ها مأمن زرتشتیان و مانویان بوده است (القرشی، ۱۴۱۶: ۳۴۰/۶؛ مقدسی، [بی تا]: ۲۹/۳، ۴۴۱؛ اصطخری، ۱۳۴۰: ۱۳۴؛ طبری، ۱۳۸۷ق: ۳۸/۲)، ابوحاتم رازی در ری (ابن ندیم، ۱۳۸۱ش: ۲۴۷) و حمزه در زوزن بین نیشابور و هرات (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱۹۸/۱؛ سمعانی، ۱۹۴۶: ۳۴۲/۶)، حضور داعیان قرمطی تأثیرگذار مانند حمدان و عبدان در سرزمین بین‌النهرین که مأمن مانویان و مزدکیان و حتی بقایای مهربان بوده (ابن رسته، ۱۸۹۱م: ۲۶۴/۱؛ الحمیری، [بی تا]: ۱۳۶؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۲: ۶۲۱) و حضور داعیان و امامان اسماعیلی طی سال‌ها در سلمیه و تدمر (مقریزی، ۲۰۰۰م: ۱/۲۶؛ القرشی، ۱۴۱۶: ۵/۸۹؛ تامر، ۱۹۹۶م: ۳۵) که مراکزی به جا مانده از مهربان و میترائیسم بوده (نادرزاد، ۱۳۷۶: ۱۳۵؛ ورمازن، ۱۳۸۳: ۱۵؛ حامی، ۱۳۵۵: ۱۴۰)، قرائنی دیگر بر امکان این تأثیرپذیری است.

۳-۱. حضور غلات به عنوان حلقه وصل زنجیره اندیشه‌های ایرانی به آموزه‌های

اسماعیلیان

غلات با سرگروه‌ها و صاحب‌نظرانی چون ابوالخطاب، مغیره بن سعید، ابومنصور عجمی و کسانی دیگر، از جمله گروه‌هایی بودند که از سوی متهم به بهره‌گیری از آموزه‌های ادیان ایرانی بودند (نوبختی، ۱۳۸۶ش: ۵۲-۶۴، ۱۰۴-۱۰۵؛ اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۴۳-۴۴، ۵۵، ۸۱، ۱۲۳؛ بغدادی، ۱۴۱۹ق: ۲۱۰-۲۱۱، ۲۳۹-۲۴۰؛ شهرستانی، ۱۹۹۲م: ۱۶۱) و از سوی دیگر ارتباط زیادی با اسماعیلیان نخستین داشتند (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۸۱، ۲۶۱؛ نوبختی، ۱۳۸۶ش: ۵۸-۵۹؛ رازی، ۱۹۵۶م: ۳/۶۵؛ حمیری، [بی تا]: ۱۶۸)؛ از همین رو می‌توانستند به عنوان حلقه واسط انتقال این اندیشه‌ها به اسماعیلیان عمل کنند. کما اینکه مورخان و پژوهشگران متعددی به این امر به صورت ضمنی یا تصریحی اشاره کرده‌اند. برای نمونه، تأثیر و نفوذ ابوالخطاب بر اسماعیل به حدی بوده است که برخی وی را ابواسماعیل خطاب می‌کرده‌اند؛ چنان‌که ماسینیون

در پژوهش‌های خویش اذعان کرده که کنیة ابواسماعیل از آن رو بر ابوالخطاب اطلاق شده که وی پدر روحانی و معنوی اسماعیل بوده است (ماسینیون، ۱۳۴۳: ۱۰). مجموعه نکات فوق بیانگر امکان تأثیرپذیری اسماعیلیان از ادیان ایرانی بوده و به عبارت دیگر، این قراین به فراهم بودن بستر آشنایی و الگوپذیری اشاره می‌کند که نمودهایی از آن در ادامه اشاره می‌شود.

۲. نمودهای تأثیرپذیری

۲-۱. آفرینش اولیه در اندیشهٔ زروانی و اسماعیلیهٔ نخستین

از مجموعهٔ آموزه‌های زروانی، دو گونه آفرینش برای هستی متصور می‌شود:

الف. آفرینش بی‌واسطه (آفرینش مستقیم توسط زروان)

این‌گونه از آفرینش، هیچ واسطه‌ای را در میان زروان و آفرینندگان متصور نمی‌شود و جهان مادی را تجلی زروان می‌شناسد. یعنی زمان بی‌کرانه (زروان) برای ایجاد این عالم به زمان کرانه‌مند تبدیل می‌شود؛ زیرا اگر زروان در همان حالت بیکرانه خود می‌ماند، این جهان به وجود نمی‌آمد. گزارشی از این تبدیل و تحول در دینکرد^۱ به روشنی آمده است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۸۸-۱۸۹؛ زهر، ۱۳۸۴: ۳۵۰-۳۵۸). همچنین برداشت دیگری از آفرینش زروانی از متن دینکرد می‌شود که چهار عامل طبیعی حرارت، رطوبت، سرما و خشکی را عامل آغازین طبیعت می‌شمارد و جهان از این چهار عنصر متضاد شکل می‌گیرد، اما این همان تجلی زروان اکرانمند است (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۹۰).

ب. آفرینش باواسطه (آفرینش اهرمزد)

گونهٔ دیگر، ایجاد آفرینش را به واسطهٔ اهرمزد و اهریمن می‌داند. بدین ترتیب که بر اثر برخی تحولات این دو موجود در بطن زروان پرورش می‌یابند و پس از تولد، اهرمزد منشأ آفرینش جهان خیر و نیکی و اهریمن نیز منشأ پیدایش بدی‌ها و شرارت می‌شود (همان، ۳۱۹). نخستین کار اهرمزد این بود که زمان کرانه‌مند را از زمان بیکرانه آفرید. در بندهش آمده است: «چون (هرمزد) آفریدگان را بیافرید، زمان درنگ خدای، نخستین آفریده بود که او فراز آفرید؛ زیرا پیش از آمیختگی، (زمان) تماماً بیکرانه بود و هرمزد، از (زمان) بیکرانه، (زمان) کرانه‌مند را آفرید» (بندهش، ۱۳۸۵: ۳۶).

۱. از دینکرد می‌توان نکات ارزشمندی در تکمیل اطلاعات در زمینه کیهان‌شناسی زروانی به دست آورد. ن.ک. جلالی مقدم، *آیین زروانی*، ۱۳۸۴، ص ۱۳. زهر آن را به عنوان یک اثر نیمه‌زروانی دارای اهمیت دانسته است. ن.ک. زهر، *زروان یا معمای زرتشتی‌گری*، ۱۳۷۵، ص ۵۵.

پس، اهرمزد و اهریمن شروع به آفرینش در زمان و فضای کرانه‌مند می‌کنند. اهرمزد آسمان و سپهر را آفرید. رساله علمای اسلام^۱ این دو واژه را به گونه‌ای مرتبط با هم و به گونه‌ای در تضاد با هم دانسته و بیان کرده است: «سپهر وجه روحانی آسمان است و آسمان وجه مادی سپهر» (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۲۰۱). برخی محققان براساس گفته پلوتارخوس که گفته است: «آنگاه هرمزد خویشتن را سه برابر فراخ کرده، بگسترد و خود را از خورشید برکشید، به همان اندازه که خورشید از زمین برکشیده است» (همان‌جا)، اعتقاد دارند آسمان تجسم اهرمزد است؛ کما اینکه در گزیده‌های زادسپرم نیز به روشنی آمده است (همان، ۲۰۲). در کیهان‌شناسی اسماعیلیه نیز درباره آفرینش جهان دو نظریه وجود دارد: از برخی آموزه‌ها که عمدتاً مرتبط با اسماعیلیه نخستین است -چنان‌که از برخی آثار بزرگان اسماعیلیه چون ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی برمی‌آید- هستی با خطاب‌کن از طرف خداوند تکوین یافته است (ن.ک. سجستانی، ۲۰۰۰م: ۱۲۳-۱۱۶؛ رازی، ۱۳۷۷: ۴۵-۵۶). همچنین در برخی دیگر از نگاه‌ها اسماعیلیه نخستین مفهوم خلقت با واسطه انعکاس یافته و در دوره فاطمیان و پس از آن نیز این اعتقاد به وجود آمد که خداوند نخست عقل کل (اول) را آفرید؛ و این عقل، واسطه آفرینش هستی بود.

در متون زروانی، اسطوره‌ای درباره خلقت اولیه خدایان از زروان آمده است که مضمون آن به قرار ذیل است:

گویند پیش از خلقت آسمان‌ها و زمین و هر آنچه هست، حقیقتی بوده به نام زروان که او را بخت یا فر نیز می‌گویند. وی به مدت هزار سال نیایش می‌کند تا فرزندی بیاورد و او را اورمیزت یا اهورمزد بنامد تا آسمان و زمین و آنچه در آن است را بیافریند. پس از هزار سال نیایش، به شک افتاد که آیا پس از این همه فدیّه، پسری به نام اهورمزد خواهد آورد یا نه. در اثر این تردید، اورمیزت و آهرمن^۲ در شکمش پدید آمدند. اورمیزت به خاطر نیایش و اهریمن به خاطر شک و تردید آفریده شد. چون زروان از این حال آگاهی یافت، گفت هر که زودتر زاده شد پادشاه جهان خواهد بود. اهورمزد برادر خود اهریمن را از این حال باخبر ساخت. اهریمن چون این شنید شکم زروان بدرید و بیرون آمد و نزد زروان شتافت. ... پس اهورمزد و اهریمن شروع به خلق مخلوقات خود کردند. همه آنچه را که اهورمزد آفرید نیک و راست بود و همه آنچه را که اهریمن آفرید پلید و کج (زهر، ۱۳۸۹، ۲۸۵؛ کریستین سن، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۴۶؛ بنونیست، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۳؛ نیبرگ، ۱۳۸۳: ۴۰۳-۴۰۴؛ همچنین به همین مضمون ن.ک.

۱. اثری زروانی از قرن هفتم قمری.

2. ormizt
3. ahrmen

شهرستانی، ۱۹۹۲: ۲۶۲؛ یعقوبی، [بی‌تا]: ۱۵۹؛ وارنر، ۱۳۸۹: ۲۶۱)

در نگاه‌های اسماعیلیان نخستین، روایتی از خلقت اولیه گزارش شده است که تا اندازه‌ای شباهتی با اسطوره زروانی دارد. براساس اندیشه اسماعیلیان نخستین، خداوند فرمان «کن» را صادر کرد و اولین مخلوق به وجود آمد و پس از او بقیه مخلوقات به وجود آمدند. اولین موجود چون خود را تنها دید، اسیر غرور خویش شد. در آن هنگام هفت موجود علوی بدون آنکه او بخواهد، از وی به وجود آمد و این بدان علت بود که قادر مطلق می‌خواست به او بیاموزد که همه‌کاره اوست و اولین آفریده باید همیشه تحت فرمان او عمل کند. بنابراین موجود اول به ستایش او پرداخت. در این هنگام خداوند که تنبّه صادر اول را دید، به او امر کرد که از نور خود یک وزیر برای خود بیافریند و این چنین دومین مخلوق به نام قَدَر آفریده شد. قَدَر در مرحله دوم، از سه حرف خود سه موجود علوی دیگر به نام‌های جَد و فتح و خیال آفرید که همان جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، ملائکه مقرب خداوند.^۱

منابع متأخر اسماعیلی از ذکر بخش اول این اسطوره که شامل تردید و غرور می‌شود، خودداری کرده‌اند، اما پدید آمدن بدون اختیار هفت علوی و حدود سه‌گانه را بارها بیان کرده‌اند (برای نمونه ن.ک. سجستانی، ۲۰۰۰: ۱۲۶-۱۲۴). بخش اول این گزارش در متون اولیه و کاملاً قدیمی نگارش یافته است. گویا قدیمی‌ترین رساله منسوب به فردی به نام ابوعیسی مرشد است که استرن آن را به صورت دست‌نویس در هند کشف کرد (دفتری، ۱۳۹۳: ۱۰۵). متن اصلی آن به این شرح است:

واعلم... ام لما کون الاول روحا لم یر احدا سواه فوقع به فکرة کالمتعجب ظن بها انه لیس احد سواه فاتبعته منه فی الوقت سته حدود بقدره الباری ليعلمه ان فوکه قادر لیس له قدره الا به ولا فعل الا بمشیته فلما رای ذلک لم یکن من قدرته و ولا بمشیته ایقن بمن فوکه و اعترف بخالقه بعدھا قال لا اله الا الله ای لست انا باله. (بدان چون اول، یعنی کونی، به وجود آمد کسی را جز خود ندید پس از روی عجب اندیشه‌ای برایش پیدا شد و گمان کرد که هیچ کس جز او نیست. در زمان، از او به قدرت باری، شش حد انبعاث یافت تا بداند که بالاتر از او قادر است که جز به قدرت او وی را قدرتی نیست و جز به مشیت او هیچ عملی سر نمی‌زند) (دفتری، ۱۳۹۳: ۱۰۶؛ هالم، ۱۳۷۸: ۷۵-۸۳؛ Madelung, 1993: 6, 322-323).

پیدایش خلقت در نزد درویشان نیز به همین گونه با عجب و تردید آمده است. طبق تعالیم دروژی، خالق یا البارّ به امر خود عقل کلی را از نور خویش آفرید و به عقل کل گفت از نظر من موجودی شریف‌تر از تو نیافریده‌ام. از طریق تو می‌گیرم و از طریق تو پاداش می‌دهم و

۱. درباره جد و فتح و خیال و حروف علوی ن.ک. سجستانی، ۲۰۰۰، صص ۱۱۶-۱۲۳.

کیفر می‌کنم. عناصر همه موجودات را در علم او به ودیعت نهاد و او را علت همه مخلوقات قرار داد. عقل کلی چون به خود نظر کرد و خود را بدون شبیه و ضد یافت، دچار عجب و تردید شد که آیا از همه برتر است؟ و در این هنگام از او «ضد» صادر شد. عقل کلی دریافت که آزمایش شده است، پس از خدا آمرزش طلبید و از او خواست که وی را در مقابل ضد یاری کند. خدا به جهت این التماس و درخواست نفس کل را ابداع کرد که همتای عقل شد (رسائل الحکمه، ۱۹۸۶: ۱۳۲-۱۳۴).

ملاحظه می‌شود که هم در گزارش اسماعیلیه نخستین و هم دروزی‌های قرن پنجم، زایشی ناخواسته در خلقت به واسطه یک تردید در اینکه برتر از او کسی نیست، به وجود آمده است. این فراز شباهتی با شک و تردیدی دارد که در پیدایش اورمزد و اهریمن از زروان در متون زروانی آمده است.^۱ به عبارت دیگر، در هر دو آموزه زروانی و اسماعیلی شک و تردید موجب پیدایش ناخواسته موجود دومی شده که در آنجا اهریمن و در اینجا حدود سته یا ضد است (اندیشه دروزی).

خصوصیات آفرینش زروانی از حیث واسطه قرار دادن در خلق جهان نیز در انگاره‌های اسماعیلیان تکرار می‌شود. به موجب روایات زروانی، زروان پس از آفریدن اهوره‌مزدا کار آفرینش را بدو گمارد. در «روایت دستور برزو» آمده است: «... جز از زمان همه چیز آفریده است و آفریدگار زمان را هم گویند... هر که خردی دارد نگوید که زمانه از کجا آمد... پس آتش و آب را بیافرید، چون به هم رسانید اورمزد بوجود آمد، زمان هم آفریدگار بود. هم خداوند بسوی آفرینش که کرده بود» (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۳۱۹).

در آموزه‌های اسماعیلیان نخستین نیز خلقت جهان با واسطه تعریف می‌شود. پیش از آنکه رساله ابوعلی مرشد کشف شود، متنی از یک شاعر یمنی به نام تمیمی، معاصر قدیمی‌ترین دعوت اسماعیلی در یمن، در سه شعر جداگانه اشاره به این جهان‌بینی اسماعیلیان کرده بود؛ بدین مضمون که:

آنها قدر را خدایی کردند و کونی را خالق آن که معیشت را فراهم ساخت و سپس
خویشتن را نهان کرد.

۱. در برخی متون گنوسی نیز روایت عجب و غرور را به کسانی دیگر مانند «یالداثوت» نسبت می‌دهند؛ با این تفاوت که در آنجا وی به یک غرور قطعی گرفتار شده است. درحالی‌که در تعالیم اسماعیلیه نخستین و دروزی، موجود اول در عجب و شک است و شک و تردید مهم‌ترین ویژگی روایت است که به پیدایش موجود دوم منجر می‌شود. ن.ک. پیگلز، ۱۳۹۴، فصل ششم.

۲. متنی زروانی از قرون هفتم قمری به بعد که به همراه رساله علمای اسلام یک دوره تعالیم مذهبی زروانی را تشکیل می‌دهند. ن.ک. جلالی مقدم، ۱۳۸۴، ۸۱.

آنها قدر و کونی را با جد که ملحق به خیال و استفتاح است، خدایان خود دانستند ... چه ضلالتی!

محمدبن عبدالملک همدانی نیز در قرن چهارم درباره عقیده جهانشناسی آنها نوشته است: «هفت الاهی وجود دارد و در هر آسمانی یک الاهی. نخستین و متعالی‌ترین آنها کونی خوانده می‌شود. کونی قدر را آفرید که در دومین آسمان جای دارد. قدر خدایانی را که در زیر او قرار دارند یعنی جد و فتح و خیال و مخلوقات دیگر را آفرید ... اما اکنون آنها آنچه را قبلاً کونی می‌خواندند، سابق می‌خوانند و اکنون قدر را تالی می‌نامند ... و همچنین این دو را اصلان می‌خوانند و می‌گویند آنها عقل و نفس‌اند و جد و فتح و خیال، چنان‌که قبلاً نیز بودند، از انبعاثات آنها هستند (هالم، ۱۳۷۸: ۱۰۴).

مطابق تفسیر همدانی بر ایبات تمیمی، ابتدا کونی موجود می‌شود و وی قدر را خلق می‌کند و آنگاه کونی و قدر سایر موجودات را می‌آفرینند. ادامه تفسیر همدانی و بیان تغییر عنوان از کونی و قدر به عقل و نفس، امتداد نگاه واسطه‌ای خلقت در اندیشه‌های نوافلاطونی متأخر و به‌ویژه در نگاه اسماعیلیان فاطمی را نشان می‌دهد. می‌توان گفت در حقیقت ایبات سه‌گانه تمیمی هسته مرکزی عقاید اسماعیلیه را تشکیل می‌دهند؛ زیرا نمود آن در ادبیات و نوشته‌های اصیل اسماعیلی دوره‌های بعد هویدا است و نویسندگان نوافلاطونی مشرب نظیر سجستانی و حمیدالدین کرمانی اغلب نام‌های کونی و قدر و جد و فتح و خیال را به کار برده‌اند و آنها را دقیقاً به همان طریقی که همدانی در تفسیرش آورده است، جنبه نوافلاطونی داده‌اند. ناصر خسرو از اسماعیلیان فاطمی است که به آفرینش باواسطه اعتقاد داشته و در آثار مختلفش به این مسئله اشاره کرده است. وی آفرینش عالم را مرحله به مرحله توضیح داده که نخستین آن عقل و نفس است: «مبدع حق محض، مر عقل را پدید آورد نه از چیزی و تمام پدید آوردنش بقوت و فعل... کز عقل گوهری دیگر بانبعاث پدید آورد بیزمانی حسی و وهمی [که نفس کلی بود]... نفس کلی بقوت چون عقل کلی بود...» (ناصر خسرو، ۱۳۸۴: ۶۶-۷۳) و یا در جامع‌الحکمتین آمده است: «و نفس از امر به میانجی عقل موجود شدست» (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۲۳۰). همین معنی در اثر دیگر ناصر خسرو یعنی وجه دین نیز اشاره شده است (ناصر خسرو، ۱۳۵۶: ۷۵). علاوه بر ناصر خسرو، شبیه این نوع خلقت را می‌توان در نظرات اندیشمندان فاطمی متأخر چون کرمانی نیز مشاهده کرد (ن.ک. کرمانی، ۱۹۶۷: ۲۰۵-۲۰۷)؛ با این تفاوت که خلقت را ابداع خداوند می‌نامند (کرمانی، ۱۹۶۷: ۱۷۱).

ویژگی دیگر اهوره‌مزدا در این است که مطابق اسطوره زروانی، وی مظهر عقل و آگاهی و خرد است و مفهوم اهوره‌مزدا به معنای سرور دانایی می‌باشد. در هر مزدیشت اوستا آمده است:

«اهوره مزدا گفت: آنکه سرچشمه همه دانستنیهاست یعنی کسی که همواره مورد پرستش قرار گیرد، نام من است پدیدآورنده همه نعمتهای پاک و نیکو، نفس خرد، خردمند و دانا... از نامهای من است» (اوستا، ۱۳۷۴: ۲۵۰).

در مینوی خرد نیز بارها بر خرد و خردمندی اهوره مزدا تأکید شده است؛ مانند این فراز که: «آفریدگار بسیار نیک این مخلوقات را به خرد آفرید و آنان را... (؟) به خرد نگاه می‌دارد.» (مینوی خرد، ۱۳۷۹: ۱۷). در آموزه‌های اسماعیلی نیز عقل متصف به خرد و خردمندی شده، یا به عبارتی خرد و عقل یکی دانسته شده است؛ چنان‌که آمده است: «خرددان اولین موجود زان پس نفس و جسم // آنکه نبات و گونه حیوان و آنکه جانور گویا» (ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۲).

صفت دیگر اهوره مزدا که با صفت عقل اول قابل مقایسه است، مذکر بودن وی است. گویا از نگاه مورخان، مانند گزارش‌های «از نیک کلبی» در قرن پنجم میلادی و «تئودور برکونای» در قرن نهم و فرقی‌نگاران اسلامی، مانند شهرستانی اهوره مزدا مذکر است (کریستین سن، ۱۳۸۲: ۱۵۰-۱۴۷). شهرستانی گفته است که زروان زمزمه کرد تا او را پسری متولد شود (ن.ک. شهرستانی، ۱۹۹۲: ۳۷۳). پس اهوره مزدا مذکر و مظهر عقل (جلالی مقدم، ۱۳۸۴: ۱۰۹) و شروع کننده آفرینش در فلسفه زروانی است.

می‌توان گفت از نگاه اندیشمندان فاطمی نیز عقل اول واجد چنین خصوصیتی است. برای نمونه، از نظر ناصرخسرو عقل مذکر و نفس مؤنث تلقی می‌شود. او در روشنائی‌نامه مستور تصریح کرده است که: «... و همه عقل کل چون مردی است و نفس کل چون زنی». (ناصرخسرو، ۱۳۶۶: ۲۱؛ فصل دوم در کلمه باری سبحانه و تعالی). همچنین در روشنائی‌نامه منظوم نیز عقل موجودی مذکر و نفس موجودی مؤنث معرفی شده است:

ز عقل کل وجود نفس کل زاد همی حوای معنی خوانش استاد
... چو پیوستند عقل و نفس باهم ازیشان زاد ارواح مجسم
(ناصرخسرو، ۱۳۸۸: ۵۴۲)

همین سیاق را در *خوان/خوان* نیز می‌توان یافت (ناصرخسرو، ۱۳۸۴: ۲۱۹-۲۲۲). مذکر بودن عقل در اندیشه اسماعیلیان نوافلاطونی غیر فاطمی نیز دیده می‌شود. برای نمونه، سجستانی در کشف‌المحجوب به صورت تلویحی مذکر بودن عقل و مؤنث بودن نفس را پذیرفته و پیدایش موجودات را نتیجه این جفت دانسته است. وی در مقاله دوم اشاره کرده است که از جفت گردیدن خرد و نفس است که موجودات پدید آیند (سجستانی، ۱۳۶۷: ۲۳-۲۵)؛ کما اینکه در *الافتخار* نیز بر مزدوج بودن عقل و نفس تأکید کرده است (ن.ک. سجستانی،

۲۰۰۰: ۱۱۰) و در فراز دیگری از *الافتخار*، کونی و قدر را با عنوان اصلاص معرفی کرده که معادل همان عقل و نفس‌اند و تصریح کرده که کونی مذکر و قدر مؤنث است (سجستانی، همان، ۱۲۴). واسطه‌گری عقل و نفس در خلقت و جفت بودن آنها، در رساله‌های دروزی نیز انعکاس یافته است. به موجب عقاید دروزیان، از نفس مؤنث به مدد عقل مذکر و با کمک واسطه‌هایی، تمام موجودات حیات وجودی یافتند (رسائل الحکمه، ۱۹۸۶: ۱۴۶).

ملاحظه می‌شود که شباهت‌هایی در داستان خلقت اسماعیلیان نخستین و اسطوره آفرینش زروانی و همچنین در خصوصیات آفرینش اولین موجود و نقش او در آفرینش موجودات دیگر وجود دارد؛ بدین ترتیب که ناصر خسرو و برخی از اندیشمندان متأخر اسماعیلیان غیرفاطمی، در تجسم عقل نگاهی به اسطوره‌های زروانی و نقش اهوره‌مزدا در آن دارند که با عقل اول برابری می‌کند و یا به عبارتی، دارای وظایف یا خویشکاری‌های مشابه است. همچنین می‌توان گفت نظریه‌ای که مدعی بر گرفتن این آموزه از اندیشه‌های نوافلاطونی و یونانی است، چندان پذیرفتنی نیست؛ زیرا خرد در غرب و یونان امری زنانه و مؤنث است (ن.ک. کرباسیان، ۱۳۸۶: ۱۵).

۲-۲. امشاسپندان زرتشتی و کروییان اسماعیلیان

در آموزه زرتشتیان، پس از اهوره‌مزدا که به عنوان خدای برین پرستش و نیایش می‌شود، موجودات مقدس دیگری نیز وجود دارند که اهوره‌مزدا را در امر آفرینش یاری می‌دهند. اینان در حکم مهین ایزدان زرتشتی‌اند و بر روی هم با صفت امشاسپندان یعنی نامیرایان مقدس (کتاب سوم دینکرد، ۱۳۸۱: ۵۱، ۸۸) یا جاودانگان مقدس خوانده می‌شوند که هفت نفر و به شرح ذیل می‌باشند (آموزگار، ۱۳۷۴: ۶۱؛ همچنین ن.ک. یشت‌ها، ۱۳۷۷: خردادیشت، بند ۱۰، مهریشت، بند ۹۲، هرمزدیشت، بند ۲۵؛ همچنین دینکرد چهارم، ۱۳۹۳: بندهای ۴-۳۵).

۱. بهمن: (وهومنه) اندیشه نیک.

۲. اردیبهشت: (ارته وهیشته یا اشه وهیشته): بهترین دادگری و نظم و حقیقت.

۳. شهریور: (خشثره وئیریه) شهریاری و پادشاهی برگزیده.

۴. اسفند: (سپندارمئیتی) پارسایی مقدس.

۵. خرداد: کمال و رسایی.

۶. مرداد: جاودانگی.

این شش جاودانه مقدس به همراه «سپندمینو» که مینوی فزاینده است، مخلوقات اولیه اهوره‌مزدا و دستیاران او در خلقت کیهانی می‌باشند.^۱ آنها اهوره‌مزدا را در اداره امور جهان و

۱. گاهی به جای سپنته مینو فرشته یا ایزد دیگری به نام سروش بیان می‌شود. ن.ک. آشتیانی، همان، ۱۷۵.

تعیین سرنوشت انسان یاری می‌رسانند و هر یک از آنها وظیفه و نقشی در آفرینش کیهانی دارند. اینان میانجی و رابط بین مخلوقات با اهوره‌مزدا و راهبر نیکان به بهشت نیز می‌باشند. گاهی نیز از اهوره‌مزدا به عنوان امشاسپند هفتم یاد و گفته می‌شود که نخستین باشنده مینویی است (بندهش، ۱۳۸۵: ۱۱۱). ویژگی و مفهوم امشاسپندان به طور کامل نخستین‌بار در یسنای هپتن‌هایتی یا هفت‌هات (هفت‌هات، [بی‌تا]: ۲۶-۵۰؛ یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱۱۳-۱۳۰) به کار رفته است (زئر، ۱۳۸۴: ۸۵). در این میان، به‌ویژه می‌توان از یسن ۳۵- بند ۱۰، یسن ۳۹- بند ۳، یسن ۳۷- بند ۴، نام برد که به خصوصیات امشاسپندان اشاره دارد و از مجموعه گزارش این هفت یسن می‌توان به کمک‌کاری و دستیاری اهورامزدا پی برد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۷۵؛ هینلز، ۱۳۸۷: ۷۱)؛ هرچند در اینکه اعتقاد به امشاسپندان از آموزه‌های اصیل و اولیه باشد، تردید شده است (ویدن‌گرن، ۱۳۷۷: ۱۴۰-۱۴۲). امشاسپندان جلوه‌های معنوی اورمزد به شمار می‌آیند و هر یک از آنها دشمن مستقیمی در میان دیوان دارند (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۹۱). از این گروه امشاسپندان، سه تای اول (بهمن، شهریور، اردیبهشت) مذکر و سه تای بعدی (اسفند، خرداد، مرداد) مؤنث‌اند (گزیده‌های زادسپرم، ۱۳۶۶: ۶۴). در یک فقره از گاهان (اوستا، هات ۴۷، بند ۱) نام هفت امشاسپند در کنار هم بیان شده که نخستین آنها «سپنته مینو» است. گاهی سروش به عنوان امشاسپند افزوده می‌شود تا ساحت هفت‌گانه سلسله‌مراتب ایزدی تکمیل شود (هینلز، ۱۳۸۷: ۷۱)

۱-۲-۲. ویژگی‌های امشاسپندان در دین زرتشتی

۱. مخلوق و آفریده اهوره‌مزدا هستند (بندهش، ۱۳۸۵: ۱۱۱).
 ۲. یاریگر مزدا هستند (یشت‌ها، ۱۳۷۷: خردادیشت، بند ۱۰).
 ۳. یاریگر نوع بشرند (اوستا، هات ۵۸، بند ۵).
 ۴. ستایش و نیایش می‌شوند. «ای امشاسپندان من ستایش و نیایش خویش را با اندیشه با گفتار با کردار با تن و جان خویش به سوی شما فراز می‌آورم» (یسنه سرآغاز، بند ۵. ن.ک. اوستا، هات ۱ بند ۲، هات ۲ بند ۲، هات ۳ بند ۱).
 ۵. یاریگر زردشت در نبرد با اهریمن‌اند (یشت‌ها، ۱۳۷۷: خردادیشت، بند ۱۰).
 ۶. جنسیت نر و مادینه دارند (اوستا، هات ۴ بند ۴، هات ۲۴ بند ۹، هات ۳۹ بند ۳).
 ۷. در آفرینش نوع بشر مشارکت داشته‌اند (اوستا، هات ۵۸، بند ۵).
- نکته مهم رابطه طولی و جایگاه ارزشی سه امشاسپند مذکر است که در کنار سه امشاسپند مؤنث مجموعه کاملی از فضایل و مظاهر اورمزدی را نمایان می‌سازند و هر شخصی

برای رسیدن به سعادت در دنیا و جهان پس از مرگ، می‌بایست به آنها آراسته شود (بندش، ۱۳۸۵: ۱۱۰). همچنین از بهمن به عنوان نخستین آفریده‌ی اهوره‌مزدا و مظهر خرد و دانایی خداوند یاد شده است (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۱، ۸۹). بهمن مظهر خرد خداست که در وجود انسان فعال است و انسان را به سوی خدا راهبری می‌کند (هینلز، ۱۳۸۷: ۷۲).

۲-۲-۲. هفت‌گانه‌های اسماعیلی و تشابه آن با امشاسپندان

در آموزه‌های اسماعیلی از ملائک هفت‌گانه یا شش‌گانه‌ای با عنوان حروف علوی (هفت حرف) و یا حدود سته یاد می‌شود. باید دید این هفت حرف علوی یا هفت کروی و شش حد، آیا از حیث وظایف و کارکرد نیز مشابه آموزه‌های زرتشتی است یا خیر؟ در بررسی خلقت از نگاه اسماعیلیان نخستین (گزارش ابوعلی‌سی مرشد)، گفته شد که بر اثر غرور و تردید اولین موجود، شش حد، بدون آنکه او بخواهد، از وی به وجود آمد و چون خداوند تَبَّه صادر اول را دید، به او امر کرد که از نور خود یک وزیر برای خود بیافریند و این چنین دومین مخلوق به نام قَدَر آفریده شد. این دو، جفت هم بوده و با عبارت «کونی- قدر» از آنها یاد می‌شود (سجستانی، ۲۰۰۰: ۱۲۴). قدر به همراه شش حد منبعث از کونی، هفت حرف علوی را تشکیل می‌دهند (دفتری، ۱۳۹۳: ۱۶۹) و آن هفت موجود علوی دقیقاً با تک‌تک حروف این زوج منطبق شد. این هفت موجود یا هفت حرف علوی، صور نوعیه نطقاء سبعة و همان کروی‌بان قرآن‌اند که کمک‌کار آن دو مخلوق اول می‌باشند. هر یک از این فرشتگان بخشی از امور خلقت را تدبیر می‌کنند (Walker, 1993: 30). سه حد از این حدود سته به نام‌های جَد و فتح و خیال‌اند که همان جبرئیل و میکائیل و اسرافیل، ملائکه مقرب خداوند^۱ این سه موجود علوی واسط بین عالم بالا و پایین‌اند (Ibid). با آنکه در متون اسماعیلی نخستین نامی از سه حد دوم نیامده، اما برخی وظایف حدود سه‌گانه اول بیان شده است؛ مانند میکائیل که آمده است: «انما سمی میکائیل لانه الیه کیل البحار و نزول الامطار من السحب بمقدار» (جعفر بن منصور الیمن، ۲۰۱۰: ۲۶).

همانا میکائیل نامیده شده است؛ زیرا تعیین میزان آب دریاها و نزول باران از ابرها به اندازه معین به او سپرده شده است.

این هفت حرف علوی، اولین مجموعه از چهار مجموعه هفت حرفی می‌باشند (ن.ک. جعفر بن منصور الیمن، ۲۰۱۰: ۹۲-۹۴) که ۲۸ حرف الفبای عربی را تشکیل می‌دهند (سجستانی، ۲۰۰۰: ۱۲۵) و در مفهوم وسیع‌تر، جهان هستی را می‌سازند (Walker, Ibid). این

۱. درباره جَد و فتح و خیال و حروف علوی ن.ک. سجستانی، ۲۰۰۰، صص ۴۳-۵۶

حروف علوی، به معنای واقعی کلمه، هر چیزی را که بشود نام بُرد، می‌سازند و با دیگر امور هفت‌گانه در خلقت نیز مطابقت دارند؛ مانند هفت آسمان، هفت کروی و هفت پیامبر تشریحی (هفت ناطق) که وحی خود را در هفت دوره زمانی ابلاغ می‌کنند (سجستانی، ۲۰۰۰: ۱۲۵).

در *ام‌الکتاب* نیز از هفت فرشته الهی نام برده شده است که «هفت روح» نام دارند و نقش آنها دایره وسیعی از کارکردهای تدبیر جهان را در برمی‌گیرد: «و این هفت روح که همه آفرینش بدست ایشان است و هر صفتی که در آسمانها و زمین است در الهیت و بشریت بدلیل و برهان ایشان است...» (Ummu'l-kitab, 1936: 100). یا در جایی دیگر این هفت ملک با خداوند درباره آنچه که آفریده‌اند، محاجه می‌کنند و خداوند آنها را تذریر می‌دهد که همه فعل آفرینش‌شان به قدرت او بوده و درواقع، آنها خالق بدون نیاز به خداوند نیستند، بلکه کمک‌کار و واسطه در خلقت بوده‌اند (Ibid, 81-82). منابع اسماعیلی فاطمی نیز بر هفت کروی که واسطه در آفرینش و کمک‌کار خداوند می‌باشند، اشاره داشته‌اند. کرمانی در آرای خویش عقل چهارم تا عقل دهم را همان فرشتگان هفت‌گانه دانسته است. وی در *راحة العقل* در تشریح جهان‌شناسی خود، از عقول ده‌گانه نام برده و پس از تصریح به عقل اول (عقل) و دوم (نفس) و سوم (هیولا و صورت)، بقیه عقول را همان حروف علوی فاعلی دانسته است که در شرع به فرشتگان مقرب تعبیر شده‌اند (کرمانی، ۱۹۶۷: ۲۳۵-۲۴۰، ۲۴۲-۲۴۵) و در ادامه در فرازی از السور الخامس، به تشریح این حروف علوی پرداخته که وظایفی مشابه آنچه در امشاسپندان است، درباره واسطه در خلقت و تدبیر را برعهده دارند (همو، همان، ۲۶۷-۲۸۵). ناصرخسرو در برخی آثار از حدود هفت‌گانه نیز سخن گفته است. وی با طرح این استدلال که «هرچه در عالم حسّی موجود است، آن اثری است از آنچه در عالم علوی موجود است» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳: ۱۰۹). در جهان محسوس ستارگان و افلاک هفت‌گانه وجود دارد؛ به همین دلیل در عالم علوی نیز هفت نور اولی و ازلی وجود دارد که علت‌های ازلی این انوار جسمانی‌اند: «... و از آن هفت نور ازلی گفتند که یکی ابداع است و دیگر جوهر عقل و سه‌دیگر مجموع عقلی که مر او را سه مرتبه است؛ و چهارم نفس است کز عقل منبعث است و پنجم جلد است و ششم فتح است و هفتم خیال است و اندر ظاهر شریعت مر این سه حلد را نام جبرئیل و میکائیل و اسرافیل است...» (همان‌جا).

در *روشنایی‌نامه* منشور نیز از هفت حلد علوی سخن گفته شده است (همو، ۱۳۶۶: ۷۶). همچنین در *خوان/خوان* پنج حرف علوی را برشمرده که واسطه بین ناطق و خداوند و با عقل و نفس، هفت عدد می‌شوند (همو، ۱۳۸۴: ۲۰۰-۲۰۳). ناصرخسرو پس از تشریح این هفت‌گانه‌ها در *جامع‌الحکمتین*، وظایف آنها را به عنوان میانجی و مدبر برمی‌شمارد که اینها

نور و قوت افلاک و کواکب‌اند (همو، ۱۳۶۳: ۱۳۹).

در جمع‌بندی نقش امشاسپندان در خلقت زرتشتی و نقش هفت‌کروبی در خلقت اسماعیلی، مشخص می‌شود که وظیفه عمده هفت امشاسپند مزدایی را -که کمک به اهورامزدا در تکوین خلقت است- هفت کروبی خلقت اسماعیلی نیز به عهده دارند و واسطه فیض به آفریدگان از جانب خالق متعال می‌باشند. نکته حائز اهمیت آن است که همان اضطرابی که در اندیشه‌های مزدیسنی درباره شیوه شمارش و یادکرد امشاسپندان وجود دارد، از این جهت که گاهی اهورامزدا را فرد هفتم گروه می‌دانند و گاهی از ایزد سرورش به عنوان هفتمین یاد می‌کنند، تقریباً در اندیشه‌های اسماعیلیان نیز از جهت تعداد و کیفیت وجود دارد؛ به همین دلیل برخی عقل اول را سرسلسله هفت کروبی دانسته و برخی هفت را با فرشتگان دیگری ترتیب می‌دهند. کربن که مطالعات فراوانی درباره حکمت ایرانی و اسلامی انجام داده، معتقد است بهمن که نورالانوار یا نورالنور است، همان خرد کامل یا عقل اول اسماعیلیه است (کربن، ۱۳۸۴: ۴۰).

جدول شماره ۱: مقایسه باورهای ایرانی (زروانی و زرتشتی) با اعتقادات اسماعیلی در موضوع

خلقت و تدبیر جهان

ردیف	باور ایرانی (زروانی)	اعتقادات اسماعیلی
۱	شک و تردید زروان در آفرینش موجود دوم (اهورمزد) و پیدایش موجود سوم (اهریمن) حاصل این تردید	۱. عجب و تردید در اینکه آیا برتر از من کسی هست که موجب پیدایش موجود سوم (حدود سته) (اسماعیلیه نخستین) شد. ۲. عجب و تردید در برتر بودن عقل کلی و پدید آمدن موجود سوم (ضد) از او به امر باری تعالی یا البار (اندیشه دروزی).
۲	آفرینش باواسطه هستی توسط اهورمزد	۱. آفرینش باواسطه موجودات هستی توسط کونی و قدر. ۲. آفرینش باواسطه هستی توسط عقل کلی.
۳	مذکر بودن اهورمزد	مذکر بودن کونی (اسماعیلیه نخستین) و عقل (اسماعیلیه متأخر و فاطمیان).
۴	ایزدان هفت‌گانه یا شش‌گانه در زرتشت با نام امشاسپندان	فرشتگان هفت‌گانه یا شش‌گانه در اسماعیلیه با عناوین هفت حرف (حروف) علوی، هفت کروبی، حدود سته.

۵	آفریده اهوره مزدا هستند	آفریده خداوند و گاه آفریده عقل اول هستند.
۶	کمک‌کار و دستیار اهوره مزدا و میانجی در خلقت	کمک‌کار و دستیار خداوند و گاه عقل اول و میانجی در خلقت
۷	اضطراب در تعداد هفت تایی که گاه با اهوره مزدا و گاه با سپنته‌مینو و گاه با سروش هفت عدد می‌شوند.	اضطراب در تعداد هفت تایی که گاه با عقل اول و گاه با عقل و نفس هفت عدد می‌شوند.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه برخی آموزه‌های اعتقادی و کلامی اسماعیلیان به گونه‌ای با اعتقادات اسلامی اولیه متفاوت است، قراین حکایت از ورود مضامین و آموزه‌هایی از ادیان و فرق دیگر به این مذهب شیعی دارد. مجموعه قراینی نمایانگر امکان و به عبارتی فراهم بودن بستر فراگیری باورهای ایرانی از سوی اسماعیلیان است که قابل توجه می‌باشد. حضور ائمه اسماعیلی و جانشینان آنها در ایران به مدت نیم قرن، انحصار تقریبی اندیشمندان و نظریه‌پردازان ایرانی بر ادبیات اسماعیلی و بستر پیدایش اندیشه‌های اسماعیلی در مناطقی مانند ماورالنهر و بین‌النهرین که مأمون ادیان ایرانی بوده است، از جمله این قراین بوده و به این مهم باید واسطه‌گری غلاتی را افزود که به اذعان مورخان، فرق‌نگاران و پژوهشگران، متأثر از ادیان ایرانی بوده و در انتقال این آموزه‌ها به اسماعیلیه مؤثر بوده‌اند.

مرحله دوم، شناسایی برخی مشابهات اعتقادی و آموزه‌ای است. هرچند در منابع و مستندات به جای مانده از صاحب‌نظران و نظریه‌پردازان این گروه شیعی، استناد به مضامین قرآنی و حدیثی فراوان بوده -به گونه‌ای که کمتر مبحث و اندیشه‌ای را می‌توان یافت که ابتدایش مستند به آیه و یا روایتی نشده باشد- اما نوع برداشتی که از این مضامین روایی و قرآنی شده، کاملاً نو و ممتاز از دیگر گروه‌های شیعی و غیرشیعی اسلامی است. در این نوشتار دو آموزه آفرینش جهان از منظر زروانی و نقش امشاسپندان در تدبیر جهان یادآوری شده و به بررسی گزاره‌ها و انگاره‌های مشابه آن در ادبیات اسماعیلیان پرداخته شده است. خلاصه‌ای از آموزه‌های مشابه در جدول انتهایی بحث آمده است. با مقایسه این مضامین، تشابهاتی در هر دو ادبیات کلامی و اعتقادی ملاحظه شد که می‌تواند بیانگر امکان وام‌گیری آموزه‌های اولیه از ادبیات زروانی و زرتشتی و بومی‌سازی و اصلاح آن در سنت اسماعیلی باشد.

منابع و ماخذ

- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۱ش)، زرتشت، مزدیسنا و حکومت، تهران: سهامی انتشار، چ ۸.
- آموزگار، ژاله (۱۳۷۴ش)، تاریخ اساطیری ایران، تهران: انتشارات سمت.
- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۹۶۵م)، الکامل فی التاریخ، ج ۱، ۸، ۱۱، بیروت: دار صادر.
- ابن خلکان، ابی‌العباس شمس‌الدین احمد (۱۹۷۰م)، وفيات الاعیان، تحقیق احسان عباس، ج ۳، بیروت: دار صادر.
- ابن رسته، احمد (۱۸۹۱م)، الاعلاق النفیسه، به کوشش دخویه، ج ۱، لیدن.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۹۲م)، المعارف، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن ندیم، محمد بن اسحق (۱۳۸۱ش)، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر، مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- استرن، س. م. (۱۳۶۸)، «قرامطه و اسماعیلیان»، نهضت قرامطه، ترجمه یعقوب آژند، تهران: میراث ملل، صص ۳۷-۵۶.
- اصطخری، ابواسحق ابراهیم بن محمد (۱۳۴۰ش)، مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اشعری قمی، سعد بن عبدالله ابی‌خلف (۱۳۶۰ش)، المقالات و الفرق، تصحیح محمدرضا مشکور، تهران: مرکز انتشارات علمی فرهنگی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲ش)، رساله در ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- اوستا (۱۳۷۴ش)، ترجمه و تحقیق هاشم رضی، تهران: سازمان انتشارات فروهر.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد (۱۴۱۹ق)، الفرق بین الفرق، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت: مکتبه العصوریه.
- بندهش (۱۳۸۵ش)، تدوین کننده: فرنخ دادگی، برگردان فارسی: مهرداد بهار، تهران: توس.
- بنونیست، امیل (۱۳۸۶ش)، دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: قطره، چ ۳.
- پیگلز، آلین (۱۳۹۴ش)، انجیل‌های گنوسی، ترجمه ماشاءالله کوچکی میبیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- تامر، عارف (۱۹۹۶م)، القرامطه بین الالتزام و الانکار، دمشق: دار الطلیعة الجدیدة، الطبعة الاولى.
- جعفر بن منصور الیمن (۲۰۱۰م)، سرائر و اسرار النطقا، تحقیق و تقدیم شتروطمان، عراق: بیت الوراق.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۸۴ش)، آیین زروانی، تهران: امیرکبیر.
- حامی، احمد (۱۳۵۵ش)، بغ مهر، تهران: [بی‌نا].
- حمیری، ابوسعید نشوان بن سعید بن نشوان [بی‌تا]، الحور العین، تحقیق کمال مصطفی، مصر: مکتبه الخانجی.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۹۵

- دخویه، میکائیل (۱۳۷۱ش)، *قرمطیان بحرین و فاطمیان*، ترجمه محمدباقر امیرخانی، تهران: سروش.
- دفتری فرهاد (۱۳۹۳ش)، *تاریخ و سنت‌های اسماعیلیه*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- دوساسی، سیلویستر (۱۳۷۶ش)، «تذکره دوساسی درباره حشاشین»، *افسانه‌های حشاشین یا اسطوره‌های فدائیان اسماعیلی*، فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه.
- دینکرد کتاب سوم (۱۳۸۱ش)، آوانویسی و ترجمه فریدون فضیلت، تهران: فرهنگ دهخدا.
- دینکرد چهارم (۱۳۹۳ش)، پژوهش مریم رضایی، تهران: علمی.
- رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان (۱۳۷۷ش)، *کتاب الاصلاح*، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
- رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان (۱۹۵۶م)، *الزینة فی کلمات الاسلامیه العربیه*، تحقیق دکتر عبدالله سلوم السامرائی، ج ۳، مصر: کلیة دار العلوم جامعة القاهرة.
- *رسائل الحکمه* (۱۹۸۶م)، دیار عقل لبنان: دارالاجل المعرفة، چاپ پنجم.
- زحر، آلبرت چارلز (۱۳۸۴ش)، *زروان یا معمای زرتشتی گری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر.
- (۱۳۸۹ش)، *طلوع و غروب زردشتیگری*، ترجمه تیمور قادری، تهران: امیرکبیر، ج ۳.
- سجستانی، ابویعقوب (۲۰۰۰م)، *الافتخار*، تصحیح پونا والا و اسماعیل قربان، تونس: دار الغرب الاسلامی.
- (۱۳۶۷ش)، *کشف المحجوب*، رساله در آیین اسماعیلی از قرن چهارم، به تصحیح هنری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- سمعانی، ابی سعد عبدالکریم بن محمد (۱۹۴۶م)، *الانساب*، ج ۶، حیدرآباد: *دائرة المعارف العثمانیه*.
- شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۹۲م)، *الملل و النحل*، تصحیح احمد فهیم محمد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م)، *تاریخ الامم و الملوک*، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت: دار التراث، ج ۲.
- فتحی، ذبیح‌الله (تابستان ۹۱)، «پژوهشی در کیهان‌شناسی زروانی و کیهان‌شناسی اسماعیلیه با تکیه بر آثار ناصر خسرو»، *تاریخ فلسفه*، سال سوم، شماره اول، صص ۸۵-۱۰۴.
- القرشی، داعی ادريس عمادالدين (۱۴۱۶ق)، *عیون الاخبار و فنون الآثار*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، ج ۴، ۵، ۶، بیروت: دار الاندلس.
- کرباسیان، ملیحه (۱۳۸۶ش)، *در خرابیات مغان (جستاری در فرهنگ ایرانی)*، تهران: اطلاعات.
- کرباسیان، ملیحه (۱۳۸۴ش)، «میراث ایران باستان در روشنائی‌نامه ناصر خسرو»، *مجله نامه انجمن*، شماره ۱۷، صص ۱۱۸-۱۳۲.
- کرین، هانری (۱۳۸۴ش)، *بن‌مایه های آیین زرتشت در اندیشه سهروردی*، ترجمه محمد بهفروزی، تهران: جامی.

- کرمانی، حمیدالدین (۱۹۶۷م)، *راحة العقل*، تحقیق و تقدیم مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۸۲ش)، *مزدپرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران: هیرمند، چ ۵.
- *گزیده‌های زادسپرم* (۱۳۶۶ش)، ترجمه محمدتقی راشد محصل، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- لوئیس، برنارد (۱۳۷۰ش)، *بنیادهای کیش اسماعیلیان*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: ویسمن.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۱ش)، *فرقه‌های اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: اساطیر، چ ۲.
- ماسینیون، لویی (۱۳۴۳ش)، *سلمان پاک*، ترجمه دکتر علی شریعتی، مشهد: چاپخانه طوس.
- *مجهول المؤلف* (۱۳۸۳ش)، *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، تعلیقات وی. مینورسکی، مقدمه و. بارتولد، ترجمه میرحسین شاه، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرا، تهران: دانشگاه الزهراء، چ ۲.
- معزی، مریم (۱۳۹۵ش)، *اسماعیلیه بدخشان*، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- مقدسی، مطهر بن طاهر [بی تا]، *البدء و التاريخ*، ج ۳، پورسعید: مکتبه الثقافة الدینیه.
- مقریزی، ابی‌العباس تقی‌الدین احمد (۲۰۰۰م)، *اتعاظ الحنفاء*، تحقیق محمد عبدالقادر احمد عطا، ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مؤید فی‌الدین شیرازی، هبة‌الله بن موسی (۱۹۹۶م)، *دیوان المؤید فی السدین داعی السدعاة*، تقدیم و تصحیح محمد کامل حسین، بیروت: دار المنتظر.
- *مینوی خرد* (۱۳۷۹ش)، ترجمه و تحقیق احمد تفضلی، به کوشش زاله آموزگار، تهران: توس.
- نادرزاد، بزرگ (فروردین و تیر ۱۳۷۶ش)، «مهر پیامبر روشن با دیهیم تابان»، کلک، شماره ۸۵ و ۸۶، صص ۱۳۳-۱۴۲.
- ناصر خسرو قبادیانی (۱۳۶۶ش)، *روشنایی نامه*، به کوشش ولادیمیر ایوانف، تهران: محمودی.
- (۱۳۸۸ش)، *دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی*، به اهتمام سید نصرالله تقی‌زاده، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، چ ۸.
- (۱۳۵۶ش)، *وجه دین*، به تصحیح و تحشیه و مقدمه غلامرضا اعوانی، مقدمه انگلیسی سید حسین نصر، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- (۱۳۸۴ش)، *خوان اخوان*، تصحیح علی‌اکبر قویم، تهران: اساطیر.
- (۱۳۶۳ش)، *جامع الحکمتین*، با مقدمه کربن و معین، تهران: طهوری، چ ۲.
- نجلا، عزالدین (۱۹۹۰م)، *الدروز فی التاريخ*، الطبعة الاولى، بیروت: دارالعلم للملایین.
- نرشنی، ابی‌بکر محمد بن جعفر (۱۳۶۳)، *تاریخ بخارا*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: توس، چ ۲.
- نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی (۱۳۸۶ش)، *فرق الشیعه*، تصحیح محمدجواد مشکور، تهران: علمی فرهنگی.
- نیبرگ، هنریک ساموئل (۱۳۸۳ش)، *دینهای ایران باستان*، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، کرمان: دانشگاه شهید باهنر.

فصلنامه علمی تاریخ اسلام و ایران دانشگاه الزهراء(س)، سال ۳۰، شماره ۴۵، بهار ۹۹ / ۱۹۷

- وارنر، رکس (۱۳۸۹ش)، *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: اسطوره.
- و. گ. لوکونین (۱۳۵۰ش)، *تمدن ایران ساسانی*، ترجمه عنایت‌الله رضا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب
- ورمازن، مارتین (۱۳۸۳ش)، *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: چشمه، چ ۴.
- ویدن‌گرن، گنو (۱۳۷۶ش)، *مانی و تعلیمات او*، ترجمه زهت صفای اصفهانی، چاپ اول، تهران: مرکز.
- (۱۳۷۷ش)، *دین‌های ایران*، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران: آگاهان ایده.
- هالم، هاینس (۱۳۸۳ش)، «کیهان‌شناسی پیشافاطمی اسماعیلیه»، ترجمه حمیده نورانی نژاد، *ابن سینا و جنبشهای باطنی*، محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: کویر.
- (۱۳۷۸ش)، «جهان‌شناسی اسماعیلیه پیش از فاطمیان»، *تاریخ و اندیشه‌های اسماعیلی در سده‌های میانه*، گردآوری فرهاد دفتری، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: فرزانه روز.
- *هفت‌هات* [بی‌تا]، گزارش علی‌اکبر جعفری، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۸۷ش)، *جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان)*، تصحیح محمد روشن، تهران: میراث مکتوب.
- هینلز، جان (۱۳۸۷ش)، *شناخت اساطیر ایران*، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
- یاقوت حموی، یاقوت‌بن عبدالله (۱۹۹۵م)، *معجم البلدان*، ج ۱، بیروت: دار صادر، چ ۲.
- *یشت‌ها* (۱۳۷۷ش)، تحقیق ابراهیم پورداوود، ج ۱، تهران: اساطیر.
- یعقوبی، احمدبن ابی‌یعقوب [بی‌تا]، *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر.

- Corbin, Henry (1964), *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris.
- Dozy, Reinhart (2015), *Spanish Islam A History Of The Moslems In Spain*, Newyork: Published by Iron Press.
- Ummu'l-kitab (1936), (ed) Ivanow, w, *Der Islam*, 23, pp.1-132.
- Walker, Paul (1993), *Early Philosophical Shiism The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub Sijistani*, Cambridge
- Madelung, Wilferd (1993), *Cosmogony and Cosmology vi. In Ismailism paper in Encyclopedia IRANICA, Volume VI*, BY Ehsan Yarshater, Mazda publishers, Costa Mesa, California.

List of sources with English handwriting

- Amūzgar, Zāleh (1374 Š.), *Tāriḳ-e Asāṭiri-e Īrān*, Tehran: Samt. [In Persian]
- *Avestā* (1374 Š.), translated and edited by Hāšim Rażī, Tehran: Fravahar. [In Persian]
- *Bondaheš* (1385 Š.), Farnbaḡdādagī, edited by Mehrdād Bahār, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Aš'arī 'Alī b. Īsmā'il (1980), *Maqālāt al-Īslāmīn va Īḳtelāf al-Mošlīn*, edited by Helmut Ritter.
- Aš'arī Qumī S 'ad b. 'Abdallah Abī ḳalaf (1360 Š.) *Al-Maqālāt va al-Feraq*, edited by Moḥammad Javād Maškūr, Tehran: 'Elmī va Farhangī. [In Persian]
- Aštīānī, Jalāl al-Dīn (1381 Š.), *Zartošt, Mazdyasnā va Ḥokūmat*, Tehran: Entesār. [In Persian]
- Baḡdādī, 'Abd al-Qādir b. Tāhīr b. Moḥammad (1419), *Al-Farq bain al-Feraq*, edited by Moḥammad Mohī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, Beirut: Maktaba al-'Ašīriya.
- Dā 'ī Edrīs, Edrīs 'Emād al-Dīn al-Qršī (1416), *'Oyūn al-Aḳbār va Fonūn al-Āṭār*, edited by Moḥtafā Ġālib, Beirut: Dār al-Andolus.
- Daftary, Farḡād (1393 Š.), *Tāriḳ va Sonat-hā-ye Esmā 'īlī-ye*, translated by Fereydūn Badreī, Tehran: Farzān-e Rūz. [In Persian]
- *Dēnkard*, Third Book (1381 Š.), translated by Fereydūn Fażīlat, Tehran: Farhang-e Deḡodā. [In Persian]
- *Dēnkard*, Forth Book (1383 Š.), edited by Maryam Reżāī, Tehran: 'Elmī. [In Persian]
- Fathī, Dabīhallah (1391 Š.), "Pejūhešī dar Keyhānšenāsī-e Zorvānī va Keyhānšenāsī-e Esmā'īlī bā takiye bar Āṭār-e Nāšir ḳosro," *Tāriḳ-e Falsafeh*, 3, No. 1. [In Persian]
- Ġanīma, Yusof (1936), *Al-Hira*, Baghdād: Dankor al-Hadīta.
- *Gozīde-hā-ye Zādsparam* (1366 Š.), translated by Moḥammad Taqī Rāšed Moḡašel, Tehran: Moasese Moḡāle 'āt va Taḡḳīqāt-e Farhangī. [In Persian]
- *Haft Hāt*, Gozāreš-e 'Alī Akbar Jafarī, Tehran: Anjoman-e Farhang-e Īrān-e Bāstān. v
- Ḥāmī, Aḡmad (1355 Š.), Baḡ-e Nehr, Tehran. v
- Al-Ḥīmyarī, Abu Sa'id Našvān b. Sa'id b. Našvān, *Al-Ḥūr al-'Ain*, edited by Kamāl Moḡtafā, Egypt: Maktaba al-ḳānjī.
- *Ḥodūd al-'Alam min al-Mašrīq ila al-Maḡrīb* (1383 Š.), edited by V. Minorsky, V. Bartold, translated by Mīr Ḥossein Šāh, edited by Mayam Mīrahmadī and Ġolāmreżā Varahrām, Tehran: Alzahra University. [In Persian]
- Ibn Aṭīr, 'Alī b. Moḥammad (1965), *Al-Kāmil fi al-Tāriḳ*, Vol. 1, 8, Beirut: Dār Šādir.
- Ibn ḳalīkān (1970), *Vafayāt al-'Ayān*, edited by Ehsān 'Abbas, Vo. 3, Beirut: Dār Šādir.
- Ibn Nadīm, Moḥammad b. Eshāq (1381 Š.), *Al-Fihrist*, translated by Moḡammadreza Tajadod, Tehran: Asāṭīr – Markaz-e Bayn al-Mellalī Goftegū-ye Tamadon-hā. [In Persian]
- Ibn Qutaiba, A'bdulallah b. Muslim (1992), *al-Ma 'arīf*, Egypt: Al-Haiat al- Mišriya al-A 'ma lilKitāb.
- Ibn Rosta, Aḡmad (1891), *Al-A 'alāq al- Naḡsā*, edited by De Goeje, Vol. 1, Leiden.
- Ibn Šā'ed Adolusī, Šā 'ed b, Aḡmad (1376 Š.) *Al-Ta 'arīf b.Ṭabaqāt al-Omam*, translated by Ġolāmreżā Jamšīdmezād, Tehran: Markaz-e Pejūhešī-e Mirāt-e Maktūb. [In Persian]
- Īštaḳrī, Abu Ishāq Ibrāhīm b. Moḥammad (1340 Š.), *Masālik va Mamālik*, edited by Īraj Afšār, Tehran: Bongāh-e Tarjoma va Našr-e Ketāb. [In Persian]
- Karbāsīān, Maīheh (1386 Š.), *Dar ḳarābāt-e Moḡān (Jostārī dar Farhang-e Īrānī)*, Tehran: Eṭelā 'āt. [In Persian]
- Jalālī Moḡadam, Mas 'ūd (1384 Š.), *Āeen-e Zorvānī*, Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Karbāsīān, Maīheh (1384 Š.), "Mirāt-e Īrān-e Bāstān dar Rošanānameh Nāšir ḳosro," *Majaleh Nāmeḡ Anjoman*, No. 17. [In Persian]
- Kermānī, Ḥamīd al-Dīn (1967), *Rāhīla al-'Aql*, edited by Moḡtafā Ġālib, Beirut: Dār al-Anolus.
- Malīī, Moḥammad b. Aḡmad b. 'Abdulrahmān (1428 / 2007), *Al- Tanbīh va al-Rad ala Ahla al-Ahvā va al-bad 'a*, edited by Moḡammad Zāhid b. Al-Ḥasan al-Ḳoṭarī, Cairo: Al-Maktava al-Azharia lltorāt.

- Mansūr al-Yomn, Jafar (2010), *Sarāir va Asrār al-Notqā*, edited by Šatrutmān, Iraq: Beyt al-Varrāq.
- Maqdasī, Moṭahar, *Al-Bada va al-Tārīk*, Vol. 3, Port Said: Maktaba al-Ṭaqqāfa al-Dīnīa.
- Maqrīzī, Abī al-Abbas Taqī al-Dīn Aḥmad b. ‘Alī (2000), *At ‘āz al-Honaḡā*, edited by Moḥammad ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, Vol. 1, Beirut: Dār al-Kotub al-‘Elmīya.
- Moayed fi al-Dīn Šīrāzī, Hebat allah b. Mūsā (1996), *Dīvān al-Moayid fi al-Dīn Dāi al-Do ‘ā*, edited by Moḥammad Kāmil Ḥossein, Beirut: Dār al-Montazir.
- Mo‘ezī, Maryam (1395 Š.), *Esmāilīyeh Badaḡšān*, Tehran: Pejūheškadeh Tārīk-e Eslām. [In Persian]
- *Mīnovī kerad* (1379 Š.) edited by Žāleh Āmūzegār, Tehran: Tūs. [In Persian]
- Nāderzād, Bozorg (1376 Š.), “Mehr Peyāambar-e Rošan bā Dayḡīm-e Tābān,” *Kelk*, No. 85-86, Farvardīn- Tīr, pp. 133-142. [In Persian]
- Nāšer ḡosro Qobādīānī, Abu Mo‘īn (1388 Š.), *Dīvān-e Ašār-e Hakīm Nāšer ḡosro Qobādīānī*, edited by Sayed Našrallah Taqīzadeh, Mojtabā Mīnovī and Mehdī Moḡaḡeq, Tehran: Danešqāh-e Tehran. [In Persian]
- Nāšer ḡosro Qobādīānī, Abu Mo‘īn (1363 Š.), *Jāmeḡ al-Ḥekmatīn*, edited by Corbin and Mo‘īn, Tehran: Ṭahūrī. [In Persian]
- Nāšer ḡosro Qobādīānī, Abu Mo‘īn (1384 Š.), *ḡān Aḡavān*, edited by Akbar Qavīm, Tehran: Asāṭīr. [In Persian]
- Nāšer ḡosro Qobādīānī, Abu Mo‘īn (1366 Š.), *Rošanānameh*, edited by Vladimir Ivanov, Tehran: Maḡmūdī. [In Persian]
- Nāšer ḡosro Qobādīānī, Abu Mo‘īn (1356 Š.), *Vajḡeh Dīn*, edited by ḡolāmrezā Ā ‘vānī, English Introduction by Sayed Ḥossein Nšr, Tehran: Anjoman-e Falsafeḡ Irān. [In Persian]
- Najlā, ‘Ez al-Dīn (1990), *Al-Dorūz fi al-Tārīk*, Beirut: Dār al-‘Ilm IlMalāīn.
- Naršāḡī, Abībākr Moḡammad b. Jafar (1363 Š.), *Tārīk-e Boḡārā*, edited by Modarres Razavī, Terhan: Tūs. [In Persian]
- Nobaḡtī, Abu Moḡammad ḡasan b. Mūsā (1386 Š.), *Feraḡ al-Šī ‘a*, edited by Moḡammad Javād Mašḡūr, Tehran: ‘Elmī va Farḡangī.
- Rāzī, Abū ḡātam Aḡmad b. ḡamdān (1377 Š.), *Kitāb al-Īslāḡ*, edited by ḡasan Mīnūčḡr and Mehdī Moḡaḡiq, Tehran: Moasesa Moṭāle ‘āt-e Eslāmī-e Dānešḡāh-e McGill.
- Rāzī, Abū ḡātam Aḡmad b. ḡamdān (1956), *Al-Zīna fi Kalemāt al-Īslāmīa al-‘Arabīa*, edited by ‘Abdallan Salūm al-Sāmīrāī, Vol. 3, Egypt: Kolia Dār al-‘Olūm Jāmi ‘a al-Qāḡhira.
- Rašīd al-Dīn Fazlallah (1387 Š.), *Jāme‘a al-Tavārīk (Tārīk-e Esmā ‘īlīān)*, edited by Moḡammad Rošan, Tehran: Mīrāṭ-e Maktūb. [In Persian]
- Saḡestānī, Abū Ya ‘qūb (2000), *Kitāb al-Īftīḡār*, edited by Pūnā Vālā and Īsmā ‘īl Qorbān, Tunis: Dār al-Maḡrib al-Īslāmī.
- Sam‘ānī, Abī Sa‘īd Abdul Karīm b. Moḡammad b. Mansūr al-Tamīmī (1966), *Al-Ansāb*, Vol. 6, ḡeydarabad: Dāerat al-Ma ‘arīf al- ‘Oṭmānīa.
- *Šarḡ-e Qašīdeḡ Esmā ‘īlī-ye Abu al-ḡeṭṭam Jorjānī Mansūb be Moḡammad b. Sorḡ Neyšābūrī* (1324 Š. / 1955), Persian and French edited by Henry Corbin and Moḡammad Mo ‘īn, Tehran: Anstitu Iran va Faranseḡ. [In Persian]
- Šaḡristānī, ‘Abdul Karīm (1992), *Al-Mīlal va al-Nīḡal*, edited by Aḡmad Fahīm Moḡammad, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Elmīya. [In Persian]
- Ṭabarī, Moḡammad b. Jarīr (1387 /1967), *Tārīk al- Omam va al-Molūk*, edited by Moḡammad Abulfazl Ībrāḡīm, Beirut: Dār al-Toraṭ. [In Persian]
- Al-Tamīmī, ḡamza b. ‘Alī Īsmā‘īl and Others (1986), *Rasāīl al-ḡīkma*, Lebanon: Dār al-Aḡal al-M ‘arafa.
- Taqīzādeḡ, Sayed ḡasan (1379 Š.), *Mānī va Dīn-e Ou*, edited by ‘Azīzallah ‘Alīzadeḡ, Tehran: Ferdos. [In Persian]
- Yāḡūt ḡamavī, Šaḡāb al-Dīn Abu ‘Abdallah Yāḡūt b. ‘Abdallah (1995), *Mo‘jam al-Boldān*, Beirut: Dār Šādir.
- Yāḡūbī, Aḡmad b. Abī Yāḡūb, *Tārīk al-Yāḡūbī*, Beirut: Dār Šādir.
- *Yašḡā* (1377 Š.), Vol 1, edited by Ebrāḡīm Pūrdāvūd, Tehran: Asāṭīr. [In Persian]

References in English, French, German, Swedish

- Benveniste, Emile (1929), *The Persian Religion according to the chief Greek texts*, University of Paris.

- Christensen, Arthur (1928), *Etudes sur le Zoroastrisme de la Perse Antique*, Kobenhavn: Andr. Fred. Host & Son.
- Corbin, Henry (1964), *Histoire de la philosophie Islamique*, Paris.
- Corbin, Henry, 1971, *Sohravardi et les Platoniciens de Perse*, Paris: Gallimard.
- de Goeje, Michael Jan (1886), *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden: Brill.
- de Sacy, Antoine-Isaac Silvestre (1809), *Mémoire sur la dynastie des assassins et sur l'origine de leur nom*.
- Dozy, Reinhart (2015), *Spanish Islam a History of the Moslems in Spain*, New york: Published by Iron Press.
- Eliade, Mircea (1981), *A History of Religious Ideas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Halm, Heinz (1978), *Kosmologie and Heilslehre der frihen Ismailiya*, Wiesbaden.
- Hinnells, John R. (1997). *Persian Mythology*. Chancellor Press.
- Lewis, Bernard (1967). *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Lukonin, Vladimir Grigor'evich (1969), *Culture of Sasanian Iran: Iran in the 3rd-5th centuries CE*, Moscow.
- Madelung, Wilferd (1993), *Cosmogony and Cosmology vi. In Ismailism paper in Encyclopedia IRANICA*, Volume VI., by Ehsan Yarshater, California: Mazda publishers.
- Madelung, Wilferd (1988), *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Suny Press.
- Massignion, Louis (1955), *Salmān Pāk and the spiritual beginnings of Iranian Islām*, translated from French by Jamashedji Maneckji Unvala, Bombay.
- Nyberg, Henrik S. (1937), *Irans forntida religioner*. Stockholm.
- Pagels, Elaine (1989), *The Gnostic Gospels*, Vintage Reissue edition.
- Petrushevsky, I. P. (1985), *Islam in Iran*. translated by Hubert Evans, Suny.
- Stern, S. m. (1961), "Ismā'īlīs and Qarmatians," in *L'Élaboration de l'Islam*, Paris, pp. 99-108.
- Vermaseren, M. J. (1960), *Mithra, ce dieu mystérieux*, trans. M. Léman and L. Gilbert, Paris.
- Walker, Paul (1993), *Early Philosophical Shiism The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub Sijistani*, Cambridge.
- Warner, Rex (1975), *Encyclopedia of World Mythology*, Phoebus Publishing Company.
- Widengren, Geo (1961), *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart.
- Widengren, Geo (1965), *Die Religionen Irans*, Stuttgart.
- Zaehner, Robert Charles (1961), *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- Zaehner, Robert Charles (1955), *Zurvan, A Zoroastrian Dilemma*, Oxford: Oxford University Press.

**A Comparative Study of Primeval Creation in Ancient Persia's Beliefs
and Isma'iliist Thoughts¹**

Abbas Masiha²
Maryam Mu'izzi³

Received: 14/09/2019
Accepted: 28/04/2020

Abstract

In terms of Zurvanist teachings, the creation of humanity divides into mediated and immediate. There are analogies between this mythical teaching and Isma'iliist teaching. The mythical emergence of Ahura Mazda (ensued by Zurvanist doubts), and the latter's features are in part reflected in early Isma'iliist literature in the form of kawni and qadar and after that in the form of reason and soul. The other feature of Ahura Mazda is that he has aides in creating and managing the world and it could be said that the role and functions of Amesha Spenta in aiding the creator are analogous with what is called in Isma'iliist literature seven archangels and, sometimes, six limits (hudud sitta)

This article seeks to conduct a comparative study of the influence of Persian beliefs on the Isma'iliist theosophical teachings. In fact, it is aimed at answering two questions: what are the similarities between Persian thoughts on creation and management of the world, and Isma'iliist beliefs? And what factors laid the ground for the influence of Persian beliefs on them? Accordingly, in the first section, the backgrounds of the affection of Isma'iliist teachings by Persian religions were examined and in the second, some manifestations of the ideological similarities were reported which could be indicative of the possibility of the affection of Isma'iliist teachings by the beliefs in ancient Persia.

Keywords: Zurvan, Isma'iliyyi. Isma'ili teachings, Persian religions, Mythical creation, Amesha Spenta, seven archangels.

1. DOI: 10.22051/HII.2020.27442.2075

2. PhD Candidate, University of Religions and Denominations: masiha_72@yahoo.fr

3. Associate Professor Emerita, Department of History, Ferdowsi University of Mashhad; maryammoezzi@yahoo.com

Print ISSN: 2008-885X/Online ISSN:2538-3493

Content

Iranian and Chinese Relations in the Sassanid Period and Its Impact on Chinese Culture, Based on the Chinese Sources <i>Hamidreza Pashazanous</i>	9-35
Peacemaking Policy of Shah Abbas I towards the Ottoman Government (With citation to Correspondence and Treaties) <i>Jahanbakhsh Savagheb, Shahab Shahidani, Parvin Rostami</i>	37-61
The Theoretical Approach of Ibn al-Mujawir in Tarikh al-Mustabsir <i>Saeed Khanafereh Mavadat, Shahla Bakhtiari</i>	63-85
How Yazdgerd III Ascend to the Throne? (Study of Historical Sources with Emphasis on Shahnameh) <i>Zagros Zand</i>	87-106
Sheikh Jafar Safavi, a Famous but Unknown Person in the Safavid Tradition <i>Ali Salari Shadi</i>	107-125
A Survey of Seyyed Hasan Taghizadeh's Views and Performance on Ethnic Politics in Iran (Pahlavi Era) <i>Saeed Karamisalahedinkola, Ali Mohammadzadeh, Ahmad Ashrafi</i>	127-149
Investigating the Factors Influencing on the Being Problematic of Iraqi Feyli Kurds' Citizenship in the Last Hundred Years <i>Morad Moradi Moghaddam, Hamid Basirat Manesh</i>	151-175
A Comparative Study of Primeval Creation in Ancient Persia's Beliefs and Isma'iliist Thoughts <i>Abbas Masiha, Maryam Mu'izzi</i>	177-201

Article 7:

Each article must be evaluated at least by two reviewers, but in any case the editorial board is allowed to accept or withdraw the articles according to the journal's policies.

Note: In especial cases, the editorial board or editor-in-chief's comment can be considered as one of the reviews.

Article 8:

If the editorial board - for any reason - couldn't determine the article within the 6 months, the author(s) is allowed to declare the cancellation through the written request and submit the manuscript to another journal.

Article 9:

The author(s) is required to contribute some parts of the review and probable publication costs of the paper in accordance with the journal's instruction. At the present time costs include:

- Review: 500,000 IRR
- Editing, Typesetting, Page – Layout and Publication: 1,500,000 IRR

Article 10:

A sole author is not allowed to submit more than 2 simultaneous papers. The Advisor or Reader (Thesis or Dissertation) are able to submit 3 papers at the same time (shared with the student) for evaluating and reviewing. (Simultaneous submitting refers to the proposed 6 months' time frame in Item 8)

Note: All the processes of refereeing, revisions, acceptance or rejection and so forth of the articles will be declared to all authors through the journals system of Alzahra University.

[1]. A: plagiarized article refers to a manuscript in which the whole or some parts are extracted from another academic work and has not been cited in accordance with the scholarly criteria. This action is considered as plagiarism (academic stealing), after the proof (by the complaint of the work's producer or not) could lead to subsequent legal proceedings against the person(s).

B: Text Recycling (known as self-plagiarism) is said to an academic fraud in which the author quotes the whole or some parts (at least 30%) of the current writing from his own previous articles without rendering the specifications of the published book or article.

C: Translation or free adaption of the articles written in other languages, if it was submitted as a producing article (without mentioning translation, adaption or so on) would be considered as plagiarism.

[2]. The extracted article from the Thesis refers to an article in which at least the 50% of its content is in conformity with the Thesis's subjects.

Code of Ethics The Academic Quarterly of History of Islam & Iran

Preface:

It is requested from all the faculty members, researchers and post-graduate students who submit their articles through the Academic Quarterly of History of Islam & Iran's system to study accurately the following ethical instruction and be assured to fulfil all the demanding conditions. It is certain that the negligence on each item of the instruction could lead to the appropriate legal proceeding.

Article 1:

The editorial board of the Quarterly has the abundant sensitivity against plagiarized articles[1]. Therefore, if a person(s) submits an article in which could be categorized as plagiarism, the editor-in-chief is allowed to take the essential legal proceedings. The editorial board is in authority to recognize plagiarism.

Article 2:

The extracted articles from the Thesis's must be submitted with the coordination and written permission of The Advisor.

Note: Based on the written request of The Advisor withdrawing his name from the article, the student could submit it independently to journal's office.

Article 3:

The corresponding author in extracted articles from the Thesis'[2] in any case would be The Advisor. Unless, referred to the mentioned note in item 2 it had been declared by him in written form.

Note: In Thesis', on no condition the student is not allowed to submit the article without The Advisor's permission.

Article 4:

Using the names of irrelevant persons to the Thesis (except The Advisor and Reader) in extracted articles from it, is considered as a fraud and will be prosecuted.

Article 5:

The person whose name in any case is printed next to the producers of a scholarly paper, is responsible for it. Declaring ignorance of the process leading to the production of the paper, under any condition would not acceptable.

Article 6:

It is considered as a fraud to submit an article simultaneously to two or more journals. Once detecting, the editorial board is allowed to reject it from agenda, imposes the offender financially in proportion to the operating costs or withdraw any paper of the offending author(s) until their expediency of time (at last 3 years).

Confidentiality of Information

Private information of authors must remain well-protected and confidential among all individuals having access to it such as the editor-in-chief, editorial board members, internal and executive managers of the journal or other concerned parties such as reviewers, advisors, editor, and the publisher.

Double blind peer review

The publication uses a two-way secret arbitration process to evaluate all articles.

Copyright

Making use of contents and results of other studies must be done with proper citation. Written permission should be obtained for use of copyrighted materials from other sources.

Cc-By-Nc-ND

This is the most restrictive license in the six core licenses, which only allows others to subtract and distribute the effect until there is no change in the effect and commercial use of it.

Plagiarism

Online plagiarism checker softwares(samimnoor.ir) are used to detect similarities between the submitted manuscripts and other published papers.

Methodology

Receiving Articles

- All articles of a scientific value are received for review and potentially published.
- The editorial board is entitled to accept, reject, and correct or modify the articles.
- Prioritization and publication of articles are based on the approval of the article by the judges and the editorial board.
- The author is Corresponding Author for contents of the article.
- The author is required to send a written letter of commitment indicating that the submitted article will not be submitted to other publications before the results are announced (maximum six months after submitting the article).

Regulations Related to Articles

The authors are requested to follow the following regulations in presentation of their articles:

1. The articles must be submitted through the electronic portal of the magazine (hii.alzahra.ac.ir).
2. The articles must contain the following chapters:
 - Abstract in Persian and English (not exceeding 200 words)
 - Key words and concepts of the project (maximum 5 words)
 - Introduction, including the research problem and its background, research method, and objectives
 - Discussion and study of the hypothesis (hypotheses), and proper analyses on the subject
 - Conclusion
 - List of sources
3. Sources divided by language (Persian/Arabic and Latin) must be listed in alphabetic order in the following format: author's surname, name, date of publication, title, editor (translator), place of publication, publisher.
4. References must be made within the text including the author's name, date of publication, and address of the quoted text within parentheses; for example (Hosseini, 2006: 1/133).
5. The article may include maximum 7000 words, i.e. about 20 pages, typed in Microsoft Word environment.
6. Latin equivalent of specific terms and concepts must be mentioned in footnotes.
7. Author(s)'s details (full name, scientific grade, telephone number of the author and the related university or institute, and e-mail address) must be sent in a separate file (not within the article).
8. Articles can be published in foreign languages (English, Arabic, French, etc) provided that:
 1. The author doesn't speak Persian.
 2. The Persian speaking authors may publish articles in foreign languages when publishing such articles is deemed necessary for a specific reason (by the editorial board).

Quarterly Journal of
History of Islam and Iran
Vol. 30, No. 45 /135, 2020

Publisher: **Alzahra University**
EDITOR -IN- CHIEF: **A.M. Valavi, Ph. D.**
EXECUTIVE DIRECTOR: **E. Hasanzadeh, Ph. D.**
Editor: **M.Sorkhi**
English Text Editor: **A.Mardoukhi**
English Text Editor: **G.Maleki**
Executive Director: **R. Mashmouli Peleroud**

THE EDITORIAL BOARD

J. Azadegan, Associate Professor of History, Shahid Beheshti University.
A. Ejtehadi, Retired Professor of History, Alzahra University.
N. Ahmadi, Associate Professor of History, University of Isfahan.
M.T. Emami Khoei, Associate Professor of Azad University at Shahre Rey.
M.T. Imanpour, Professor of History, Ferdowsi University of Mashhad.
M.R. Barani, Assistant Professor, Alzahra University.
S. Torabi Farsani, Associate Professor of History, University Najafabad.
E. Hasan Zadeh, Associate Professor of History, Alzahra University.
A. Khalatbari, Professor of History, Shahid Beheshti University.
M.T. Rashed Mohasel, Professor of Ancient Languages, Institute for Humanities and Cultural Studies.
M. Sarvar Molaei, Professor of History, Alzahra University.
J.F. Cutillas Ferrer, Associate Professor, University of Alicante.
A.M. Valavi, Professor of History, Alzahra University.
SH. Youseffifar, Professor of History, Institute for Humanities and Cultural Studies.

Printing & Binding: Mehrravash Publication



University of Alzahra Publications
Address: Alzahra University, Vanak, Tehran, Iran.
Postal Code: 1993891176
Web: hii.alzahra.ac.ir
E-mail: historyislamiran@alzahra.ac.ir

ISSN: 2008-885X
E-ISSN: 2538-3493

History of Islam & Iran

Iranian and Chinese Relations in the Sassanid Period and Its Impact on Chinese Culture, Based on the Chinese Sources	9-35
<i>Hamidreza Pashazanous</i>	
Peacemaking Policy of Shah Abbas I towards the Ottoman Government (With citation to Correspondence and Treaties)	37-61
<i>Jahanbakhsh Savagheb, Shahab Shahidani, Parvin Rostami</i>	
The Theoretical Approach of Ibn al-Mujawir in Tarikh al-Mustabsir	63-85
<i>Saeed Khanafereh Mavadat, Shahla Bakhtiari</i>	
How Yazdgerd III Ascend to the Throne? (Study of Historical Sources with Emphasis on Shahnameh)	87-106
<i>Zagros Zand</i>	
Sheikh Jafar Safavi, a Famous but Unknown Person in the Safavid Tradition	107-125
<i>Ali Salari Shadi</i>	
A Survey of Seyyed Hasan Taghizadeh's Views and Performance on Ethnic Politics in Iran (Pahlavi Era)	127-149
<i>Saeed Karamisalahedinkola, Ali Mohammadzadeh, Ahmad Ashrafi</i>	
Investigating the Factors Influencing on the Being Problematic of Iraqi Feyli Kurds' Citizenship in the Last Hundred Years	151-175
<i>Morad Moradi Moghaddam, Hamid Basirat Manesh</i>	
A Comparative Study of Primeval Creation in Ancient Persia's Beliefs and Isma'iliist Thoughts	177-201
<i>Abbas Masiha, Maryam Mu'izzi</i>	