



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دوفصلنامه علمی-پژوهشی

- ۹ تجارت برده در لوانت و تأثیر آن بر روند جنگهای صلیبی (قرن سیزدهم میلادی / هفتم هجری)
دکتر احمد فضلی نژاد
- ۳۳ نقش مدارس و اسلام مدرسی در سیاست مذهبی دولت عثمانی مطالعه موردی دوره
شکل گیری تا پایان دوره مراد اول
دکتر مهدی عبادی
- ۶۷ خالد بن یزید: نخستین کیمیاگر در تمدن اسلامی
دکتر منصور معتمدی - جهان آرا شجاع نیا
- ۹۷ تأثیر باورها و نگرش های نجومی بر اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران در سده های
چهارم تا نهم ق.
فاطمه زرگری - دکتر علی یحیائی
- ۱۲۳ وجوه افتراق و اشتراک قیام های خوارج در سیستان و عراق در دوره اموی
دکتر سید احمد عقلی - جواد بهرامی نیا
- ۱۴۹ راه های ایالات غرب خراسان به سوی نیشابور مقارن ورود امام رضا (ع)
دکتر حمید رضا ثنائی - دکتر علی غفرانی

۹۳

پاییز و زمستان ۹۳

ISSN: 2228-706X

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تدوین مقالات

کلیه موضوعات مرتبط به تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلامی در حوزه فعالیت نشریه تاریخ و فرهنگ قرار دارد. این نشریه فقط مقاله‌هایی را منتشر خواهد کرد که حاوی یافته‌های نو و اصیل در زمینه‌های پیشگفته باشد. هیأت تحریریه همواره از دریافت نتایج تحقیقات استادان، پژوهندگان و صاحب‌نظران استقبال می‌کند. پژوهشگرانی که مایلند مقاله‌هایشان در نشریه تاریخ و فرهنگ انتشار یابد، شایسته است به نکات مشروحه زیر توجه فرمایند:

۱. هیأت تحریریه فقط مقاله‌هایی را بررسی خواهد کرد که قبلاً در جای دیگر چاپ نشده و همزمان برای نشریه‌ای دیگر نیز فرستاده نشده باشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.

۲. زبان غالب نشریه فارسی است، ولی در مواردی بنا به تشخیص هیأت تحریریه مقاله‌های ارزنده عربی و انگلیسی نیز قابل چاپ است.

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۲۵ صفحه مجله بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۰ سطر ضمیمه باشد و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

۵. رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.

۶. هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.
۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در پاورقی درج شود.
۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد. در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.
۹. ارجاع به منابع، حاوی حداقل اطلاعات وافی به مقصود، بلافاصله پس از نقل مطلب یا اشاره به آن در درون متن و میان دو کمان () بیاید.
- ۹ - ۱. منظور از حداقل اطلاعات، نام صاحب اثر و شماره جلد و صفحه منبع یا کد متداول آن است. در صورت لزوم می‌توان اطلاعات دیگری از مأخذ بدان افزود.
- ۹ - ۲. در مورد منابع لاتین لازم است نام صاحب اثر و سایر اطلاعات در داخل دو کمان به فارسی بیاید و صورت لاتین آن در پایین همان صفحه درج شود.
- ۹ - ۳. یادداشتهای توضیحی شامل توضیحات بیشتری که به نظر مؤلف ضروری به نظر رسد، با ذکر شماره در پاورقی همان صفحه درج شود. در یادداشتهای چنانچه به مأخذی ارجاع یا استناد شود، ذکر نام نویسنده و شماره جلد و صفحه کافی است و مشخصات تفصیلی مأخذ باید در فهرست پایان مقاله بیاید.
۱۰. ضروری است فهرست منابع به ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام شهر نویسندگان در انتهای مقاله بیاید. عناصر کتابشناختی در مورد مقاله‌ها، کتابها و گزارشها و سایر مراجع به شرح زیر است:
- ۱۰ - ۱. مقاله‌ها: نام نویسنده، عنوان کامل مقاله (داخل گیومه)، نام مجله یا مجموعه مقالات (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، جلد یا دوره، شماره، سال انتشار، شماره صفحات آغاز و انجام مقاله.
- ۱۰ - ۲. کتابها: نام نویسنده، عنوان کتاب (با حروف ایرانیک یا ایتالیک)، نام مترجم یا

مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل انتشار، سال انتشار.

۱۰- ۳. گزارشها و سایر مراجع: اطلاعات کافی و کامل داده شود.

۱۱. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی).
- ۲ - اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳ - بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «راهنمای تدوین مقالات» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴ - در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵ - نتایج داورها در جلسات هیأت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶ - نظر نهایی هیأت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.
- ۷ - پس از چاپ، ده نسخه از مقاله و یک نسخه از مجله به نویسندگان اهدا خواهد شد. چنانچه نویسندگان به نسخه‌های بیشتری نیاز داشته باشند، می‌توانند به شیوه‌ای که در «برگ درخواست اشتراک» توضیح داده شده است نسبت به خرید مجله اقدام کنند.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر فرج الله احمدی (دانشیار دانشگاه تهران)
۲. دکتر طاهر بابایی (محقق و پژوهشگر)
۳. دکتر فرهاد پوریا نژاد (محقق و پژوهشگر)
۴. دکتر مصطفی پیرمردیان (استادیار دانشگاه اصفهان)
۵. دکتر حمیدرضا ثنائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۶. دکتر مهدی جلیلی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر فاطمه جان احمدی (دانشیار دانشگاه الزهرا)
۸. دکتر حسن حضرتی (دانشیار دانشگاه تهران)
۹. دکتر سیداحمد رضا خضری (استاد دانشگاه تهران)
۱۰. دکتر منصور داداش نژاد (عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
۱۱. دکتر سید محمود طاهری (دانشیار دانشگاه صنعتی اصفهان)
۱۲. دکتر هادی عالم زاده (استاد دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات)
۱۳. دکتر طاهره عظیم زاده (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد)
۱۴. دکتر اصغر قائدان (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۵. دکتر عبدالرحیم قنوات (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۶. دکتر محمدعلی کاظم بیگی (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۷. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۸. دکتر اصغر منتظرالقائم (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۱۹. دکتر سید جمال موسوی (استادیار دانشگاه تهران)
۲۰. دکتر مرتضی نورایی (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۲۱. دکتر ایرج نیک سرشت (استادیار پژوهشگاه تاریخ علم دانشگاه تهران)
۲۲. دکتر عبدالله همتی گلپای (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	تجارت برده در لوانت و تأثیر آن بر روند جنگهای صلیبی (قرن سیزدهم میلادی / هفتم هجری) دکتر احمد فضلی نژاد
۳۳	نقش مدارس و اسلام مدرسی در سیاست مذهبی دولت عثمانی مطالعه موردی دوره شکل گیری تا پایان دوره مراد اول دکتر مهدی عبادی
۶۷	خالد بن یزید: نخستین کیمیاگر در تمدن اسلامی دکتر منصور معتمدی - جهان آرا شجاع نیا
۹۷	تأثیر باورها و نگرش های نجومی بر اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران در سده های چهارم تا نهم ق. فاطمه زرگری - دکتر علی یحیائی
۱۲۳	وجوه افتراق و اشتراک قیام های خوارج در سیستان و عراق در دوره اموی دکتر سید احمد عقیلی - جواد بهرامی نیا
۱۴۹	راه های ایالات غرب خراسان به سوی نیشابور مقارن ورود امام رضا (ع) دکتر حمید رضا ثنائی - دکتر علی غفرانی
۱۷۸	چکیده مقالات به زبان انگلیسی (Abstracts)

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳،
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۳۱-۹

تجارت برده در لوانت و تأثیر آن بر روند جنگهای صلیبی* (قرن سیزدهم میلادی / هفتم هجری)

دکتر احمد فضلی نژاد / استادیار دانشگاه شیراز^۱

چکیده

منطقه لوانت (شرق مدیترانه) در تاریخ فعالیت‌های بازرگانی دارای اهمیت ویژه‌ای بوده است. در قرن سیزدهم میلادی/هفتم هجری دو رویداد مهم در رشد و رونق فعالیت‌های بازرگانی این منطقه تأثیر نهاد که مهم‌ترین این فعالیت‌ها نیز در زمینه تجارت برده بود. نخست تحولات جنگ‌های صلیبی، به ویژه جنگ صلیبی چهارم (۱۲۰۴م) و نقش دولت‌های درگیر در آن. دوم تهاجم مغولان و تصرف سرزمین‌های وسیعی از چین تا اروپا. همزمان با تشکیل دولت‌های مغولی، به قدرت رسیدن ممالیک در مصر نیز بر رشد و گسترش این تجارت افزود و بر مناسبات دولت‌های اروپایی و صلیبی‌ها نیز تأثیر نهاد. همچنین سودآور بودن تجارت برده برای دولت-شهرهای تاجرپیشه ایتالیایی علیرغم حضور آنها در جنگ‌های صلیبی روند خرید بردگان را از حوزه دریای سیاه و انتقال آنها به حوزه مدیترانه افزایش داد و پیامدهای گسترده‌ای بر روند جنگ‌های صلیبی و مناسبات این دولت-شهرها با جهان اسلام به همراه داشت. در این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع اسلامی و غربی و پژوهش‌های جدید، موضوع تجارت برده در لوانت در قرن سیزدهم میلادی/هفتم هجری به عنوان فعالیت با پیامدهای گسترده بر دولت‌ها و جوامع این منطقه و اروپا مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

کلید واژه‌ها: تجارت برده، لوانت، مغولان، جنگ‌های صلیبی، ممالیک، دولت-شهرهای ایتالیایی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۱۲

1 . Email: afazlinejad@yahoo.com

مقدمه

لوانت^۱ واژه‌ای فرانسوی به معنی محل طلوع خورشید است. مانند واژه شرق^۲ که از Oriens لاتین به معنی محل برآمدن خورشید گرفته شده است. مردم اروپای غربی، منطقه لوانت را مترادف سرزمین‌های همجوار با سواحل مدیترانه شرقی می‌دانستند که کشورهای کنونی یونان، ترکیه، سوریه، لبنان، فلسطین و مصر را در برمی‌گیرد. این نام غربی که بر سرزمین‌های شرقی اطلاق می‌گردید، به طور تلویحی بر نوعی دیالوگ میان شرق و غرب - و البته اسلام و مسیحیت - نیز دلالت داشت، چنان که ادوارد گیبون مدیترانه شرقی را ساحلی می‌دانست که از دیرباز درگیر منازعات فرهنگی جهانی بوده است (Mansel, 1).

پژوهش حاضر به عوامل اثرگذار بر گسترش تجارت برده در لوانت در دهه‌های آخر جنگ‌های صلیبی می‌پردازد. هجوم مغولان به سرزمین‌های وسیعی از چین تا اروپا و حاکمیت خاندان‌های مغولی بر این سرزمین‌ها موجب شکل‌گیری مناسبات سیاسی و تجاری گسترده و تغییر و تحولات در روابط دولت‌ها و اتحادیه‌های منطقه‌ای گردید. این تحولات همزمان با دوران جنگ‌های صلیبی و مواجهات دنیای اسلام با جهان مسیحیت بود. معادلات اقتصادی و سیاسی عصر جنگ‌های صلیبی و حاکمیت مغولان بر دشت‌های آسیای مرکزی و روسیه همراه با مناسبات بازرگانی دولت‌های پیرامونی مدیترانه، شرایطی فراهم ساخت که در گسترش تجارت برده به نحو بی‌سابقه‌ای اثر گذار بود. بنابراین برای تبیین مسأله پژوهش دو سؤال مهم مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱. نقش عاملان و کارگزاران تجارت برده در لوانت در دوره جنگ‌های صلیبی چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲. گسترش تجارت برده در لوانت چه تأثیری بر روند جنگ‌های صلیبی و کشورهای حوزه مدیترانه داشت؟

در مقاله حاضر نقش مغولان، ممالیک و دولت - شهرهای ایتالیایی در شرایط عصر جنگ‌های صلیبی به عنوان کارگزاران اصلی در تجارت برده و گسترش بین‌المللی آن بررسی می‌شود.

1. Levant

2. Orient

پس از بررسی میزان نقش هرکدام از کارگزاران و عاملان گسترش تجارت برده، تأثیرات و پیامدهای آن بر مناسبات دولت‌ها و جوامع درگیر در جنگ‌های صلیبی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

در مورد تجارت برده در قرون وسطا، پژوهش‌های مورخان غربی به طور عمده در ارتباط با تجارت شرق و غرب در این دوره و همچنین در کنار تحولات عصر جنگ‌های صلیبی بوده است. ضمن این که در تحقیقات مربوط به خرید و فروش بردگان، بیشتر به دوره اوایل مدرن و انتقال سیاهان افریقایی به قاره امریکا توجه کرده‌اند. با این حال به بعضی پژوهش‌های صورت گرفته در مورد موضوع حاضر اشاره می‌شود:

دِ لاپونت^۱ و استایلس^۲ در *دانشنامه‌ی تمدن اسلامی در قرون وسطا* (۲۰۰۶) در نوشته مختصری به تجارت برده در شرق و غرب جهان اسلام پرداخته‌اند. هلت^۳ در مدخل مملوکان در *دایره المعارف اسلام* (۱۹۹۱، ج ۶)، به روند شکل‌گیری دولت ممالیک و نحوه خرید و فروش غلامان از دشت قبیچاق تا مصر و مدیترانه پرداخته است. در همین اثر، برونشویگ^۴ در مدخل عبد، سیری تاریخی از تجارت برده در جهان اسلام و در ارتباط با اروپا فراهم آورده است (۱۹۹۱، ج ۱). همچنین بعضی از پژوهش‌ها در مورد تاریخ امپراتوری مغولان، از جمله اثر پروادین^۵ (۱۹۶۷) موضوع تجارت برده در قلمرو تحت حاکمیت آنها را مورد توجه قرار داده‌اند. از مهم‌ترین تألیفات در این حوزه، کتاب سیوسیلتن^۶ (۲۰۱۲) است که به نقش مغول‌ها در تجارت دریای سیاه طی قرن‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی اختصاص دارد و اطلاعاتی در مورد تجارت برده و روابط بازرگانی دولت اردوی زرین با دولت‌های دیگر فراهم آورده است.

پژوهش حاضر در صدد آن است تا موضوع هجوم مغولان، جنگ‌های صلیبی و تجارت در لوانت را با تجارت برده مورد ارزیابی قرار دهد. بعضی از تحقیقات معاصر حاوی ترجمه متن

1. De Lapuente

2. Stiles

3. Holt

4. Brunschvig

5. Prawdin

6. Ciociltan

اصلی قراردادهای سیاسی یا گزارش‌های تاجران و کارگزاران مختلف می‌باشند که از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند.

تجارت برده در لوانت در قرون وسطا تا قرن سیزدهم میلادی/ هفتم هجری

در نیمه اول قرون وسطا (۱۰۰۰-۵۰۰م) حاکمیت مسلمانان در بخش‌های شرقی، جنوبی و غربی مدیترانه تثبیت گردید و با وجود جنگ‌ها و نبردهای دریایی میان دولت‌های مسلمان و مسیحی در این دوره، آزادی دریانوردی و تجارت ماوراء بحار ادامه یافت. در سال ۲۱۲ق/۸۲۷م تأسیس امارت‌های اسلامی سیسیل و کُرت دوره جدیدی در تجارت دریایی مسیحیان- مسلمانان آغاز نمود. مدیترانه اسلامی روابط گسترده بازرگانی با اروپای مسیحی ایجاد کرد و تاجرانی با ملیت‌ها و مذاهب مختلف به مبادله انواع کالا میان آنها پرداختند (Khalileh, A- 2006, 819). در قرن چهارم هجری/دهم میلادی، انتشار رساله کتاب الاکریت السفون و النزاع بین اهلها از محمد بن عمر الکنانی الاندلسی الاسکندرانی که شامل قوانین و حقوق دریانوردی و تجارت و روابط میان تاجران و خدمه کشتی‌ها و قراردادهای بازرگانی بود، اهمیت تجارت ماوراء بحار میان مسلمانان و مسیحیان را نشان می‌دهد (Khalileh, B- 2006, 20).

در سال ۱۰۹۵م جنگ‌های صلیبی با انگیزه‌های مذهبی، اقتصادی و اجتماعی پس از فرمان پاپ اوربان دوم (۱۰۹۹-۱۰۸۸م) در کلرمونت فرانسه برای فتح بیت المقدس آغاز گردید و با خروج صلیبی‌ها در ۱۲۹۵م/۶۹۵ق از سرزمین‌های اسلامی پایان یافت. نخستین جنگ صلیبی (۱۰۹۹-۱۰۹۶م) برای پاپ و کلیسای کاتولیک موفقیت‌آمیز بود. این جنگ به فتح بیت المقدس و تأسیس پادشاهی اورشلیم و تصرف ایالات اِدسا و طرابلس منجر گردید. تا سال ۱۱۰۹م/۵۰۳ق صلیبی‌ها در این مناطق استقرار یافته و مهاجرنشین‌هایی تأسیس نمودند که گاه به عنوان نمونه‌های اولیه استعمارگری اروپای غربی شناخته شده است. گیبرت اهل نورژان^۱ در حدود ۱۱۰۸م این ماندگاه‌های صلیبی‌ها در لوانت را تحت عنوان «کلنی‌های جدید قلمرو مقدس مسیحی» توصیف نمود (Philips, 111-112).

پس از حاکمیت صلیبی‌ها بر لوانت، فعالیت گسترده تاجران دولت- شهرهای ایتالیایی موجب شد لوانت با دو سیستم بزرگ و درهم تنیده فرمانطقه‌ای پیوند یابد. یکی از این

1. Guibert of Nogent

سیستم‌ها اروپای غربی، بیزانس و مصر را در یک مثلث شبکه‌ای مدیترانه‌ای مرتبط می‌ساخت و دیگری از اروپا تا لوانت و شرق دور به داخل آسیای مرکزی امتداد می‌یافت. بدین ترتیب الحاق بنادر بزرگ حکومت‌های صلیبی در شبکه‌های لوانت، مدیترانه و آسیای مرکزی موجب افزایش حجم مبادلات بازرگانی و دریایی گردید (Jacoby, 2/374-375).

تا پیش از جنگ‌های صلیبی مبداء ورود بردگان به حوزه مدیترانه عمدتاً افریقا بود. طی جنگ‌های صلیبی روند تجارت برده از مناطق داخلی افریقا ادامه یافت و دولت فاطمی مصر در این زمینه نقش زیادی داشت. اسامه بن منقذ در شرح سفر خود به مصر در سال ۵۳۹ق/۱۱۴۴م به افواج سیاه یا *السودان* که نیروهای ویژه‌ی افریقایی الحافظ خلیفه‌ی فاطمی بودند، اشاره می‌کند (Ibn Munqidh, 57).

پس از فاطمیان دولت ایوبی به دلیل ادامه نبرد با صلیبی‌ها و شورش‌ها و ناامنی‌های داخلی تصمیم به ورود و استخدام بیشتر بردگان گرفت. همچنین تهاجم مغولان به روسیه و دشت قبیچاق زمینه خرید گسترده بردگان را فراهم آورده بود. بنا به قول مورخان عرب نخستین سلطان ایوبی که درخواست تعداد زیادی از بردگان دشت قبیچاق را نمود و آنها را در ارتش خود مقام و منزلت داد، الملك الصالح نجم‌الدین ایوب (حک. ۴۷-۶۳۷ق/۹-۱۲۴۰م) بود (نویری، ۴۱۷/۲۹؛ قلقشندی، ۴۵۸/۴). او با تأسیس واحد هزار نفری از این بردگان که به *مملوکان بحریه* معروف بودند، گروهی وفادار به خود تشکیل داد که نقش اساسی در نبرد المنصوره در سال ۶۴۷ق/۱۲۵۰م و پیروزی بر صلیبی‌ها و نجات مصر از تصرف آنها ایفا کردند.

کارگزاران تجارت برده در لوانت در قرن هفتم هجری/سیزدهم میلادی

۱- نقش مغولان روسیه در تجارت برده

خرید و فروش اسیران جنگی و به بردگی کشیدن آنها، از مغولستان تا آسیای مرکزی، سابقه‌ای طولانی داشت. در *تاریخ سَرّی*، شواهدی از رواج برده‌داری در میان مغولان و خاندان چنگیزی وجود دارد (Rachewiltz, 1/108, 134, 166, 186-187, 203, 242). پس از هجوم مغولان به سرزمین‌های دیگر و استقرار در اراضی دشت قبیچاق این گرایش به تجارتی گسترده با دولت‌های دیگر تبدیل گردید.

تهاجم مغولان به روسیه و ایران که هرکدام طی دو مرحله صورت گرفت و به استقرار دولت‌های مغولی - اردوی زرین و ایلخانان - در قرن هفتم هجری/سیزدهم میلادی انجامید، موجب تغییرات گسترده‌ی سیاسی و اقتصادی در سراسر آسیای مرکزی و غربی گردید و به انتقال راه تجاری خشکی منجر شد که مدیترانه را به آسیای مرکزی پیوند می‌داد. مغولان با تسلط بر قفقاز و آلان و کشتار قبیچاقی‌ها به غارت اموال و اسارت و بردگی زنان آنها دست زدند (ابوالفداء، ۳۹، ۴۳/۹). در مرحله‌ی دوم هجوم مغولان به روسیه، باتو پسر جوچی و لشکریانش از روسیه تا شرق اروپا را درنوردیدند و شهرهای پر جمعیت و پر ثروت کی‌یف و ریازان را با خاک یکسان کردند. باتو پس از فتوحات و کشتار زیاد، در قفقاز و اراضی حاصلخیز آن استقرار یافت و شهر سرای در کنار رود ولگا را پایتخت خود نمود. از آن پس شیوه عمل مغولان در روسیه تغییر یافت و سیاست گسترش تجارت با مدیترانه و اروپا هدف مهم حاکمان اردوی زرین گردید. از سوی دیگر، شهر پر رونق و بازرگانی نووگورود در شمال غربی روسیه هم به دریای بالتیک در شمال و هم از طریق راه‌های آبی به رودخانه ولگا متصل بود و همچنین از طریق رود دنیپر راهی به دریای سیاه داشت. بدین ترتیب حاکمان اردوی زرین بر همه راه‌های بازرگانی آسیای مرکزی، دریای بالتیک و دریای سیاه مسلط گردیدند و آن را به راه‌ها و مراکز بازرگانی لوانت متصل کردند. اهمیت این مسأله از آنجاست که یکی از بازارهای مهم برده فروشی، در حوزه میان نووگورود و ولگای مرکزی قرار داشت که بدین ترتیب راه انتقال آنها به مناطق جنوبی و لوانت فراهم گردید (Korpela, 103).

شبه جزیره کریمه در شمال دریای سیاه، قرارگاه تاجران مختلف و محل انتقال انواع کالا از جمله بردگان دشت قبیچاق به مدیترانه بود. شهر آزوف^۱ یکی از بنادر مهم آن، اقامتگاه تاجران کشورهای مختلف و یکی از مراکز مهم تجاری به شمار می‌رفت (ابن بطوطه، ۲۱۰-۲۰۷). همچنین بندر کافا^۲ که از سوی حاکمان اردوی زرین به جنوایی‌ها داده شد، به یکی از مهم‌ترین مراکز انتقال برده در حوزه دریای سیاه تبدیل گردید. شهر تجاری دیگر سوداک یا سولدایا^۳ در جنوب شبه جزیره کریمه بود. روبروک از داد و ستد این شهر با سرزمین‌های شمالی و همچنین ورود و خروج اقلام متنوع تجاری شرق و غرب به آنجا سخن می‌گوید (Rubruck, 44-).

1. Azov

2. Caffa

3. Soldaia

45). بدین ترتیب، با توجه به این که خان‌های اردوی زرین بر قفقاز شمالی و تمام سواحل شرقی و شمالی دریای سیاه و شبه جزیره کریمه تسلط داشتند، دولت‌های حاکم در لوانت برای استمرار انتقال بردگان اهمیت زیادی به حفظ ارتباط خود با آن دولت می‌دادند.

فقر عمومی جمعیت دشت قبیچاق که به ویژه پس از تهاجم مغولان افزایش یافت، انگیزه دیگری برای فروش کودکان توسط حاکمان مغولی گردید. ضمن این که عدم توانایی خانواده‌ها در پرداخت مالیات به مغولان، بازار فروش کودکان را رونق بیشتری داد. به هر حال تجارت برده برای حاکمان اردوی زرین یک منبع عمده درآمد محسوب می‌شد و آنها را در برابر اعضای دیگر خاندان چنگیزی به ویژه ایلخانان در ایران، تقویت می‌کرد (Ciociltan, 165).

۲- نقش دولت ممالیک در واردات برده به لوانت

مهم‌ترین عامل رشد و گسترش تجارت برده در قلمرو اردوی زرین، تقاضای فزاینده از سوی دولت ممالیک در مصر بود که برای مقابله با ایلخانان مغول در ایران و دولت‌های صلیبی کاملاً متکی به بردگان وارد شده از دشت قبیچاق و مناطق دیگر تحت قلمرو اردوی زرین بودند.

دولت ممالیک در سال ۶۴۸ق/ ۱۲۵۰م پس از ایوبیان در مصر به قدرت رسید. مملوکان به ندرت دولت خود را دولت ممالیک- بردگان- می‌خواندند. نام رسمی این دولت دولت / ترکیه بود. آنها از ترک‌های کومان بودند که از دشت قبیچاق- قلمروی بین استپ‌های اروپای شرقی و دریای خزر- به عنوان برده به بنادر دریای سیاه و از آنجا به مصر فروخته شده بودند (کورتا^۴، ۲۰۰۸: ۳۸۱-۳۷۹). بنابراین ساختار دولت ممالیک بر مبنای ارتشی از مملوکان تربیت شده بود که صرفاً به سلطان- که او نیز از خود آنها بود- وفادار بودند. از جمله سلاطین معروف این دوره الملک الظاهر بیبرس اول البندقداری، سلطان مملوک مصر و سوریه (حک. ۶۷۶-۶۵۹ق/ ۱۲۷۷-۱۲۶۰م) یک ترک قبیچاقی بود که در کودکی به عنوان برده به الصالح، سلطان ایوبی، فروخته شده و در واحد نظامی شخصی سلطان موسوم به «ممالیک بحریه» تعلیم نظامی دید. بیبرس سازمان‌دهنده ارتش مملوکان بود. در زمان او نیروی نظامی ممالیک به واسطه خرید تعداد فراوان بردگان توسعه زیادی یافت. او با ایجاد «الممالیک السلطانیه» که هسته ارتش ممالیک بودند، بر وابستگی نظامیان به سلطان افزود (Pahlitzsch, 1/156-157). بعدها

غازان، حاکم ایلخانی ایران، در لشکرکشی به دمشق اهالی شهر را مورد خطاب قرار داده و به شیوه‌ای تحقیرآمیز، پدر سلطان مصر را برده خریداری شده خواند (همدانی، ۱۲۸).

یکی از دلایل افزایش پر شتاب و مستمر روند تجارت برده از قلمرو مغولان دشت قبیچاق به مصر، ساختار سیاسی و نظامی دولت مملوکان و به اصطلاح «سیستم یک نسلی» این دولت بود. بر این اساس، بردگانی که به خدمت نظامی درآمده و از سلسله مراتب هرم قدرت بالا رفته بودند، نمی‌توانستند پسران خود را بر جای خود بگذارند و می‌بایست برای حفظ قدرت نظامی دولت ممالیک، به طور مداوم بردگان جوان‌تر از دشت قبیچاق خریداری شوند. در واقع جامعه مملوک یک جامعه در حال نو شدن دائمی بود که به وسیله ورود مستمر بردگان جوان همواره ذخیره‌سازی می‌شد. البته تعداد زیادی از فرزندان بردگان پیشین معروف به «اولادالناس» در واحدهای فرعی ارتش مملوکان خدمت می‌کردند. ایده‌ای که در پشت این اصل قرار داشت، معتقد بود که فرزندان بردگان سابق همان ویژگی‌ها و کیفیات نظامی پدرانشان را ندارند و فاقد توانمندی‌های آنها هستند (Amitai, 3/391-392). در واقع این «سیستم یک نسلی» موجب وابستگی بردگان به سلطان و مربیان نظامی آنها می‌گردید. بردگان خریداری شده در سربازخانه‌های مصر علاوه بر تعلیم نظامی یا «فنون الحرب» احکام دین می‌آموختند و این یکی از اهداف مهم مراکز آموزشی مملوکان بود (مقریزی، ۱۹۳/۲).

به دلیل روند دائمی خرید و ورود بردگان به مصر و در واقع «سیستم یک نسلی» جامعه ممالیک، نقش و اهمیت تاجران برده افزایش یافته و جایگاه معتبری به دست آوردند. تاجران برده در کنار سایر بازرگانان در شهرهای قاهره و اسکندریه دارای قدرت اجتماعی بالا و موقعیت سیاسی مهمی گردیدند (ابن بطوطه، ۱۳). در دولت ممالیک مقام «معلم تجار الممالیک» به افرادی داده شده بود که وظیفه آنها نظارت بر تاجران برده بود که برای سلطان کار می‌کردند (Lapidus, 123-127).

یکی دیگر از دلایل افزایش تقاضای برده از سوی دولت ممالیک، استقرار ایلخانان در ایران و حاکمیت آنها بر بغداد و بین‌النهرین بود. اختلافات ایلخانان با اردوی زرین که عمدتاً بر سر ادعاهای ارضی خاندان جوچی بر قفقاز و آذربایجان بود (وصاف، ۵۱/۱-۵۰) و دشمنی با ممالیک مصر و شام که اساس سیاست خارجی ایلخانان را تشکیل می‌داد، موجب اتحاد دو محور سرای- قاهره علیه تبریز گردید که تا پایان دولت ایلخانان کمابیش ادامه یافت. محور سرای- قاهره دارای دو هدف مشترک بود: یکی نظامی، که دفاع و مقابله با ایلخانان را شامل

می‌شد و دیگری بازرگانی، به ویژه صادرات برده از اردوی زرین به مصر. اولویت قاهره در ایجاد روابط با سرای خرید بردگان بود. به ویژه آن که پس از لشکرکشی ایلخانان در سوریه قابلیت‌های نظامی سلطان مصر به طور قابل ملاحظه‌ای کاهش یافته بود (Ciociltan, 91-92). اتحاد ممالیک با اردوی زرین علیه ایلخانان در زمان الملک الظاهر بیبرس شکل گرفت. در سال ۱۲۶۲/ق ۶۶۱م این دو دولت ضمن ارسال سفیران و هدایا خواستار اتحاد یکدیگر علیه «هلاکوی کافر» گردیدند (مقریزی، ۹۷/۱-۴۹۵).

مهم‌ترین مشکل دولت ممالیک در تجارت برده این بود که تقریباً هیچ اختیاری بر مسیرهای اصلی سرزمین‌های مبداء انتقال بردگان نداشت. بنابراین آن دولت کاملاً وابسته به عوامل خارجی هم در دریا و هم در خشکی بود و به همین دلیل در جهت یافتن راه‌های دسترسی به تجارت برده، تلاش فراوان می‌کرد. راه اصلی دریایی از طریق بسفر و داردانل بود که به طور کامل در اختیار امپراتوری بیزانس قرار داشت. بیزانسی‌ها مانع جریان عادی ارسال بردگان به دولت ممالیک نشدند و با ایفای نقش دوگانه، سعی در حفظ روابط خود با هر سه دولت - اردوی زرین، ایلخانان و ممالیک - داشتند. در قرارداد میخائیل هشتم پائولوگوس امپراتور بیزانس و سلطان قلاوون در سال ۱۲۸۱/ق ۶۸۰م، امپراتور متعهد شد که انتقال بردگان پسر و دختر به شرطی که هیچ مسیحی در میان آنها نباشد، در امنیت کامل صورت گیرد (ابن الفرات، ۲۳۰-۲۲۹). سلطان قلاوون در سال ۱۲۸۵/ق ۶۸۴م قرارداد دیگری شبیه این با لئون پادشاه ارمنستان بست که در آن نیز اصرار می‌ورزید که پادشاه لئون نباید جلوی هرگونه ورود بردگان، اعم از پسران و دختران، اسب‌ها و قاطر‌ها را به قلمرو سلطان بگیرد و تأکید نمود که از ورود بردگان از هر ملیتی نباید جلوگیری کرد (Holt, 1995, 102). علاوه بر راه دریایی، دو راه خشکی نیز بود که یکی از آناتولی شرقی می‌گذشت و دیگری از دل امپراتوری ایلخانی که البته هر دو به واسطه حاکمیت ایلخانان، برای دولت ممالیک غیر قابل استفاده بود.

ممالیک در سال ۱۲۹۰/ق ۶۹۰م عکا آخرین پایگاه مهم تحت سلطه صلیبی‌ها را در لوانت تحت اختیار خود در آوردند. این دستاورد موجب تثبیت برتری ممالیک در منطقه گردید و چون صلیبی‌ها در واقع «سربازان تجارت دور دست» نیز بودند، این رویداد تغییر و تحول زیادی در ساختار تجارت آسیایی تا لوانت ایجاد نمود و بدین ترتیب بسیاری از اروپایی‌های مسیحی که تجارت در مدیترانه را با دشواری همراه می‌دیدند، در پی جبران آن به دریای سیاه روی آوردند (Ciociltan, 34). این موضوع، افزایش حجم انتقال بردگان از حوزه دریای سیاه به

مناطق دیگر از جمله لوانت را به همراه داشت.

۳- نقش دولت- شهرهای ایتالیایی در داد و ستد بردگان

در قرون وسطا دولت- شهرهای ایتالیایی به ویژه ونیز و جنوا از امتیازات فراوانی در تجارت لوانت برخوردار بودند. طی جنگ‌های صلیبی نقش و اهمیت دولت- شهرهای ایتالیایی ارزش بیشتری یافت. اهمیت نقش آنها از دو جهت بود:

نخست: صلیبی‌ها از همان ابتدا وابسته به قدرت دریایی بودند. در جنگ اول صلیبی پاپ اوربان دوم (۱۰۹۹-۱۰۸۸م) شخصاً از جنوایی‌ها درخواست کرد تا ناوگانی برای صلیبی‌ها فراهم کنند. ناوگان جنوایی‌ها به همراه کشتی‌های انگلیسی و بیزانسی در پیروزی صلیبی‌ها سهم انکار ناپذیری داشت. لشکرکشی فردریک بارباروسا (۱۱۹۰-۱۱۲۲م) در جنگ سوم صلیبی آخرین تلاش برای گشودن راه از طریق خشکی بود و پس از جنگ سوم صلیبی، تنها راه به سوی لوانت و سرزمین مقدس از طریق دریا بود و حتی حمل اسب‌ها نیاز به تدابیر و تدارکات ویژه داشت. بنابراین پیامد مهم این وابستگی به قدرت دریایی آن بود که دولت- شهرهای ایتالیایی امتیازات ویژه‌ای به دست آوردند. نکته مهم این است که جهان اسلام به دلیل شرایط جغرافیایی و عدم امکان فراهم ساختن چوب لازم برای ساخت کشتی‌های بزرگ، از نیروی دریایی قدرتمندی برخوردار نبود. ابن خلدون نیز به ناتوانی نیروی دریایی مسلمانان در برابر اروپایی‌ها در جنگ‌های صلیبی اذعان دارد (ابن خلدون، ۳۵۳/۴).

دوم: مناسبات دولت- شهرهای ایتالیایی با جهان اسلام در مقایسه با سایر کشورها و ملت‌های جهان مسیحیت، دوستانه و از تنش کمتری برخوردار بود. روابط آنها با مغولان روسیه و ایران، بیزانس، ارمنستان و ممالیک که مهم‌ترین دولت‌های درگیر در تجارت با لوانت به ویژه تجارت برده بودند، بر اساس منافع اقتصادی و بازرگانی آنها استوار بود.

طی دوران جنگ‌های صلیبی، منطقه لوانت در واقع پس‌کرانه^۵ ونیزی‌ها به شمار می‌آمد. تعداد زیادی از ونیزی‌ها به ویژه خانواده‌های بازرگانان ونیزی برای اقامت دائم به لوانت رفته و تجارتخانه‌های خود را در آن منطقه تأسیس کردند. ابن‌العبری تعداد ونیزی‌های ساکن مناطق تجاری بیزانس را در سال ۱۱۷۱م حدود ۲۰۰۰۰ نفر برآورد می‌کند که ۱۰۰۰۰ نفر آنها در قسطنطنیه بودند (ابن‌العبری، ۳۹۶).

ونیزی‌ها طی نخستین جنگ صلیبی که شور و اشتیاق مذهبی سراسر اروپا را فرا گرفته بود، واکنش عاقلانه‌تر و از سر منفعت‌طلبی اقتصادی نسبت به این جنگ‌ها نشان دادند. بنابراین حکومت ونیز تا زمان انتشار اخبار فتح بیت‌المقدس منتظر ماند و پس از آن یک ناوگان به همراه نیروهای کمکی اعزام کرد. آنها فتح بیت‌المقدس را سرآغاز حاکمیت بازرگانی ونیز بر کل تجارت شرق قلمداد می‌کردند. از این جهت پیروزی صلیبی‌ها مورد استقبال و اشتیاق آنها قرار گرفت (Roscoe Thayer, 46-47).

سیاست بازرگانی ونیزی‌ها در مورد تجارت پرسود برده در لوانت، در دوره جنگ‌های صلیبی همچنان ادامه یافت و در موارد متعددی افزایش پیدا کرد. این درحالی بود که ونیزی‌ها در جبهه صلیبی‌ها قرار داشته و از پیامدهای فاجعه‌بار تقویت دشمنان صلیبی‌ها از جمله ایوبیان و به ویژه ممالیک که ساختار سیاسی و نظامی آن دولت بر مبنای ورود بردگان جوان به قلمرو آنها بود، آگاه بودند. ضمن این که آنها به واسطه این تجارت پر سود، موانع مذهبی را کنار زده و حتی از خرید و فروش بندگان مسیحی در سرزمین‌های اروپایی و حوزه مدیترانه ابایی نداشتند (Stiles, 758).

جنگ چهارم صلیبی (۱۲۰۴-۱۱۹۹م) نقطه اوج رویکرد سیاسی و تجارت‌پیشگی ونیزی‌ها بود. این جنگ که به جنگ صلیبی‌ها علیه مسیحی‌ها معروف است (رانسیمان، ۱۳۱/۳)، بدون کمک و همراهی ناوگان دریایی ونیزی‌ها امکان پیروزی نداشت، زیرا با توجه به ضعف امپراتوری بیزانس استفاده از راه خشکی بالکان و آناتولی غیر ممکن بود. بنابراین صلیبی‌ها در سال ۱۲۰۱م/۵۹۸ق با ونیزی‌ها وارد مذاکره شدند که نتیجه آن انعقاد قراردادی برای انتقال نیروها، تدارکات و حمل ویژه اسب‌ها از سوی ونیزی‌ها در ازای دریافت امتیازاتی از جمله بخشی از فتوحات صلیبی‌ها بود. اما نکته مهم و اساسی در این بود که درست همان زمان که دولت ونیز برای انتقال صلیبی‌ها در حمله به مصر با نمایندگان آنها مشغول چانه‌زنی بود، سفیران ونیز در قاهره با والی سلطان طرح قراردادی تجاری می‌ریختند که در سال ۱۲۰۲م/۵۹۹ق به امضاء رسید و بر اساس آن اطمینان داده بود که ونیز به لشکرکشی علیه مصر هرگز روی موافقت نشان نخواهد داد (همو، ۱۳۹/۳). این جنگ که به جای اقدام علیه مسلمانان، به فتح زاراء، بندر تجاری دریای آدریاتیک و سپس فتح قسطنطنیه و ایجاد یک دولت لاتینی در

کنار بسفر انجامید، از سوی مورخان نتیجه فریبکاری ونیزی‌ها و انحراف نیروهای صلیبی به وسیله آنها قلمداد شده است (گروسه، ۳۰۲). شرح غارتگری و قتل‌عام وحشیانه نیروهای صلیبی در قسطنطنیه را ابن اثیر به روشنی روایت کرده است (ابن اثیر، ۱۲/۹۲-۱۹۰). از مهم‌ترین اراضی لوانت که ونیزی‌ها از این جنگ غارتگرانه به دست آوردند، جزیره کرت در دریای اژه بود که در آن زمان در حدود ۵۰۰ تا ۶۰۰ هزار نفر جمعیت داشت. این جزیره که بر سر راه مصر و سوریه قرار داشت، توقف‌گاهی عالی برای تاجران ونیزی بود و نقش مهمی در انتقال بردگان ایفا می‌کرد (Miller, 177).

در اختیار گرفتن جزیره کرت توسط ونیزی‌ها، به معنای عقب راندن جنوایی‌ها، رقیب دیرینه آنها از تجارت دریایی منطقه لوانت بود. به عبارتی ونیزی‌ها تا نیمه قرن سیزدهم/ هفتم بر مدیترانه شرقی حاکمیت راندند و دریای سیاه به یک «دریاچه ونیزی» تبدیل گردید (Prawdin, 341). با این حال جنوایی‌ها توانستند در نیمه دوم قرن سیزدهم - اواخر دوره جنگ‌های صلیبی - بر بازارهای دریای سیاه و بنادر کریمه مسلط شوند و کلنی‌های جنوایی در شهرهای ساحلی تحت قلمرو اردوی زرین و بنادر و مراکز تجاری بیزانس استقرار یابند. قرارداد مشهور «نیمفه»^۷ بین امپراتور میخائیل هشتم و جمهوری جنوا در ۱۲۶۱م/ ۶۶۰ق، موقعیت آن جمهوری را در لوانت تقویت کرد. بدین ترتیب جنوایی‌ها نقش فعال و هوشمندانه‌ای در روابط تجاری با دولت‌های مغولی اردوی زرین و ایلخانان ایفا کردند و در همان حال سفیران جنوایی در این دوره مرتب به دربار ممالیک آمد و شد داشتند. جنوایی‌ها که ونیزی‌ها را از کرانه‌های دریای سیاه رانده بودند، توانستند نبض تجارت آسیای مرکزی را در انحصار خود درآورده و معامله پر سود برده را میان ممالیک مصر و دشت‌های روسیه در اختیار خویش آورند (رانسیمان، ۴۳۱/۳).

تأثیر تجارت برده بر جوامع درگیر جنگ‌های صلیبی در حوزه مدیترانه و لوانت

۱- تأثیر بر مصر مملوکان: دولت و جامعه ممالیک مصر از جهات مختلف تحت تأثیر این تجارت پر حجم و سودآور قرار گرفت. بردگان دشت قبیچاق بخشی از میراث سرزمین اصلی و موطن خود را به جامعه مصر انتقال دادند و با خود داستان‌هایی از وطن اولیه آوردند که در

بعضی از منابع دوره ممالیک بازتاب یافته‌اند. ابن تغری بردی ضمن شرح حکومت الملک الظاهر بیبرس بر اساس روایات مربوط به چگونگی به بردگی کشیده شدن او و داستان سفر بردگی وی از دشت قبیچاق تا مصر، گزارشی ارزشمند از وضعیت کومان‌ها در دشت قبیچاق و انتقال آنها به مصر ارائه می‌دهد (ابن تغری بردی، ۷/ ۹۸-۹۴).

یکی از تأثیرات اجتماعی تجارت برده بر مصر، ورود نژادهای مختلف بردگان و شکل‌گیری جامعه چند نژادی در میان آنهاست. دو نژاد غالب بردگان، ترک و چرکس بودند. طی یک تحول مهم در روند تجارت و خرید برده از دشت قبیچاق، ترکیب نژادی سلطنت ممالیک نیز دچار دگرگونی شد. این تحول از آنجا آغاز شد که بر اثر حجم فراوان خرید بردگان از دشت قبیچاق، این منطقه با کاهش جمعیت مواجه گردید. به ویژه آنکه «سیستم یک نسلی» جامعه ممالیک ایجاب می‌کرد که همواره بردگان نوجوان اعم از دختر و پسر که هنوز به سن باروری نرسیده بودند، خریداری شوند و این امر به کاهش شدید جمعیت دشت قبیچاق منجر شد. البته عامل دیگر، یعنی اسلام آوردن تعداد زیادی از آنها که در نتیجه طبق قوانین اسلامی خرید و فروش آنها ممنوع می‌شد، در کاهش تجارت برده از این منطقه مؤثر بود (Irwin, 248). بنابراین دولت ممالیک راه حل را در جایگزینی بازار خرید بردگان دید. از آن پس خرید بردگان چرکس به جای قبیچاق‌ها آغاز شد و سیل ورود آنها به مصر موجب تحولات اجتماعی، سیاسی و نظامی در قلمرو ممالیک گردید. المنصور قلاوون (حک. ۶۷۸ق/ ۱۲۷۹م- ۶۸۹ق) با استخدام چرکس‌ها، واحد نظامی مملوکان چرکسی معروف به بُرجیه - برگرفته از مقرر آن در برج‌های قاهره - را تأسیس کرد که نخستین نشانه از تهدید مملوکان قبیچاقی و رقابت و درگیری در ارتش ممالیک به شمار می‌آید (Holt, 1991, 6/322).

بدین ترتیب جامعه‌ای چند نژادی شکل گرفت که در آن ازدواج بردگان تحت قوانین و قواعدی انجام می‌شد. بردگان مرد با دختران برده هم‌نژاد خود یا دختران مملوکان دیگر ازدواج می‌کردند. ازدواج میان امیران مملوک و دختران مصری، به ویژه دختران مقامات بالا یا تاجران و علما، بسیار نادر بود. این مسأله خود موجب افزایش تجارت برده و ورود تعداد فراوانی از دختران برده از سرزمین‌های دیگر شده بود (Korpela, 319). ازدواج درون‌گروهی بردگان از یک سو و زبان ترکی آنها که با وجود زندگی در جامعه عربی مصر، از دانش عربی نازلی برخوردار بودند، موجب شده بود که همواره در مواقع بحران‌های اجتماعی و اقتصادی به نیروهای

بالقوه‌ای برای ناامنی تبدیل شوند. شورش‌های عمومی در قاهره به غارت و کمبود مواد غذایی می‌انجامید و به طور طبیعی بردگان نیز وارد کارزار می‌شدند، چنان که فتنه اسکندریه در سال ۱۳۲۵/ق در اثر اختلافات تجار فرنگی و مسلمانان مصر در گرفت و خون‌کثیری ریخته شد. تجار فرنگی اسیران مسلمانی را که به آنها به عنوان برده فروخته شده بودند، به همراه داشتند (مقریزی، ۸۹/۲-۲۸۴).

۲- تأثیر بر جوامع اروپایی حوزه مدیترانه: یکی از پیامدهای تجارت برده بر جوامع اروپایی شکل‌گیری نوعی بردگی جنسی و به عبارت دیگر پیدایش نمونه پیشامدرن تجارت جنسی در غرب بود. این مسأله موجب شد تا نه تنها دولت‌هایی نظیر ونیز و جنوا، بلکه هم تاجران مستقل و هم افرادی که لزوماً تاجر نبودند، وارد فعالیت تجاری فروش زنان و دختران به تاجران اروپایی برای بازارهای مدیترانه و استخدام در خانه‌های ثروتمندان شوند. مورخان با توجه به گزارش‌ها و آرشیه‌های قرون وسطا هدف اصلی تجارت برده در جوامع اروپایی را استخدام در خانه‌ها و بردگی جنسی گزارش کرده‌اند (Di Cosmo, 398). ونیزی‌ها بردگان خریداری شده از اقوام اسلاوی، گرجی و چرکسی را در بنادر کریمه تقسیم‌بندی کرده و زنان را به مسیحیان اروپای غربی می‌فروختند (Roscoe Thayer, 227). آنها همچنین بردگان زن را به جامعه خود وارد می‌کردند. گزارش دفاتر ونیزی و جنوایی نشان می‌دهد که بردگان وارد شده به ونیز را عمدتاً دختران و زنان بین ۱۴ و ۳۰ ساله تشکیل می‌دادند. به همین دلیل تاجران در گزینش بردگان به ظاهر آنها توجه می‌کردند، چنان که گاهی اوقات در دفاتر ثبت تجاری ایتالیایی‌ها در بنادر کریمه مشخصات ظاهری بردگان به طور کامل ثبت می‌شد. به این منظور اولویت طبقه‌بندی بر اساس رنگ پوست بردگان بود (Korpela, 96-98).

حجم زیاد ورود بردگان زن به بازارهای اروپا و از جمله ایتالیا، پیامدهای اجتماعی گسترده‌ای برای جامعه اروپایی به ویژه در عصر جنگ‌های صلیبی داشت. جذابیت بسیاری از این بردگان که غیر مسیحی و از نظر صلیبی‌ها کافر بودند، به طور طبیعی در تضاد با شور مذهبی و فرامین مکرر پاپ‌ها مبنی بر عدم ارتباط با دشمنان دینی بود. از سوی دیگر برای صلیبی‌هایی که بسیاری از این بردگان در خانه‌ها و مزارع آنها به کار مشغول بودند، تغییر دین بردگان و مسیحی شدن آنها مشکل پیچیده‌تری ایجاد می‌کرد و آن منع پاپ‌ها از نگهداشتن برده مسیحی توسط مسیحیان بود. بنابراین پیامدهای اقتصادی مسیحی شدن بردگان بسیار

زیانبار و از نظر جوامع مسیحی درگیر در جنگ‌های صلیبی غیر قابل پذیرش بود (Jaspert, 96). اختلافات مربوط به چگونگی آزادی بردگان مسیحی شده موجب شد در سال ۱۲۳۷م/۶۳۵ق پاپ گرگوری نهم فرمانی صادر کند که بر اساس آن به بردگان اجازه می‌داد غسل تعمید به جا آورند، اما سنتی را که به آنها آزادی می‌داد، لغو نماید (Kedar, 1/294). اسناد محلی و ملی جنوایی نیز نشان‌دهنده پیامدهای حضور بردگان غیر مسیحی به ویژه مسلمانان در قلمرو آنهاست. بر اساس این اسناد تعدادی از بردگان، مسیحی شده بودند، اما مشخص نیست که نحوه این تغییر دین چگونه بوده است (Remie Constable, 327).

این حضور پر شمار بردگان به تغییر ساختار جمعیتی به ویژه جمعیت شهری در شهرهای مهم نظیر ونیز، فلورانس، جنوا، ناپل و پالمو انجامید، چنان که بر اساس منابع و مدارک ایتالیایی در این دوره بردگان ۴ تا ۱۰ درصد جمعیت شهری شهرهای مذکور را تشکیل می‌دادند (Korpela, 88). از جمله شواهدی که محققان برای درک میزان حضور بردگان در اروپا طی جنگ‌های صلیبی از آن بهره برده‌اند، پراکنش و گسترش نام‌هایی است که نشان‌دهنده موطن یا قوم و نژاد آنهاست. چنان که در مناطق پیرامون مدیترانه و از دریای سیاه تا مناطق داخلی اروپا نام کومان^۸ تا به امروز به اشکال مختلف به عنوان لقب، نام کوچک یا نام خانوادگی به طور گسترده‌ای در میان افراد باقی مانده است (Spinei, 336-338).

۳- تأثیر تجارت برده بر تشدید اختلافات مذهبی در جهان مسیحیت: دو کلیسای قسطنطنیه و کاتولیک رم طی جنگ‌های صلیبی دچار شکاف و اختلاف شدند و حتی در جنگ چهارم صلیبی قسطنطنیه مورد هجوم و غارت لاتینی‌ها قرار گرفت. با این حال یکی دیگر از دلایل اختلافات جهان ارتدوکسی با جهان لاتینی، به بردگی کشیدن ارتدوکس‌ها از سوی تاجران لاتینی بود که شکاف عظیمی در روابط بین بیزانسی‌ها و اروپای غربی ایجاد نمود (Zachariadou, 218). ونیزی‌ها و جنوایی‌ها در این زمینه نقش فعالی داشتند. دستگاه پاپ خواهان لغو روابط تجاری با مسلمانان بود. در سال ۱۱۹۸م/۵۹۵ق پاپ اینوسان سوم طی فرمانی ونیزی‌ها را از تجارت با مسلمانان منع کرده بود. در این فرمان با اشاره به اینکه ونیزی‌ها به دلیل عدم امکان کشاورزی، ناچار به فعالیت تجاری هستند، مبادلات کالاها را- به استثنای کالاها ممنوعه- با مسلمانان نادیده گرفته بود (Thatcher and Mc Neal, 535-536). نیروهای

دریایی و تاجران دولت- شهرهای ایتالیایی نیز تجارت برده را به مناطق دیگر از جمله جوامع ارتدوکسی گسترش دادند تا بتوانند جبران تحریم‌های پاپ نمایند. البته استدلال ونیزی‌ها و جنوایی‌ها که به طور دائم کلیسا را مورد خطاب قرار می‌دادند، این بود که تحریم‌ها در مقابل مصر بیش از آن که به مسلمانان صدمه‌ای وارد کند، صلیبی‌ها و جهان مسیحیت لاتین را تضعیف کرده است (Epstein, 115).

تحریم تجارت با مسلمانان از سوی دستگاه پاپ و منع تجارت هم‌کیشان موجب کشمکش‌های مذهبی و تلاش برای یافتن راه‌های برون رفت از این بحران از دست دادن سودآورترین تجارت دوره جنگ‌های صلیبی شده بود. یکی از این تدبیرها به کارگیری گسترده تاجران یهودی بود. بنابراین یهودیان که خود در فعالیت‌های اقتصادی و بازرگانی نقش مهمی داشتند، به یکی از فعال‌ترین اقوام در تجارت برده در لوانت تبدیل شدند. آنها بازارهای کریمه را به دست گرفته و بردگان را به اروپا و حوزه مدیترانه انتقال می‌دادند. البته بعدها دستگاه پاپ تحت فشار شرایط اجتماعی و اقتصادی اروپا و تدبیر دولت- شهرهای ایتالیایی فرمانی صادر کرد که اجازه تجارت بردگان مسیحی «بدعت‌گزار» را به تاجران مسیحی می‌داد. پروتافور^۹ نویسنده و سیاح اسپانیایی که در قرن پانزدهم میلادی به مناطق مختلف لوانت تا طرابوزان و قسطنطنیه سفر کرده بود، گزارش ارزشمندی از تجارت بردگان مسیحی که در آن زمان همچنان رواج زیادی داشت، ارائه می‌دهد. او در سفر به کریمه از بازار برده فروشی کافا دیدن کرده است که نکته قابل تأمل آن، گزارش وی در مورد تجارت بردگان مسیحی است. او می‌نویسد مسیحیان فرمانی از پاپ در اختیار دارند که به آنها دستور داده که بردگان مسیحی از اقوام روس، چرکس، ارمنی، قفقازی، بلغاری و ... را خریداری و نگهداری کنند تا به دست مسلمانان نیفتند (Tafur, 131). این شیوه عمل در واقع دست تاجران دولت- شهرهای ایتالیایی و یهودیان را برای داد و ستد بردگان مسیحی بازتر می‌نمود.

بدین ترتیب اختلافات و مشاجرات مذهبی در ارتباط با تجارت برده بین دستگاه کلیسا و تاجران ایتالیایی بر دو محور استوار بود: نخست ممنوعیت تجارت برده و انتقال آنها به مسلمانان- به ویژه ممالیک- که موجب تقویت دشمنان مسیحیت در جنگ‌های صلیبی می‌شد. دوم تحریم خرید و فروش بردگان مسیحی. ایتالیایی‌ها هر دو تحریم را از اعتبار ساقط کردند.

منابع و گزارش‌های آن زمان از بزرگ‌ترین تاجر برده یعنی اشراف‌زاده جنوایی به نام سگورانو سالوایگو^{۱۰} یاد می‌کنند که برخلاف جهت‌گیری‌های مذهبی و سیاسی دستگاه کلیسا به انتقال هزاران برده به مصر اقدام می‌نمود. در یک گزارش از فروش ۱۰۰۰۰ برده توسط او و خانواده‌اش به ممالیک خبر داده شده است؛ تا آنجا که اعراب مسلمان جنوایی‌ها را «دزد بچه‌ها»ی اراضی قبیچاق می‌خواندند (Ciociltan, 166, 176). اطلاعات مورخان از نقش مهم او در تجارت برده با ممالیک، علیرغم ممنوعیت آن توسط کلیسا، به واسطه گزارش ارزشمند گیوم آدام^{۱۱}، اسقف سلطانیه، در دوره ارغون است. گیوم آدام یک دومینیکن با سواد بود که پس از دیدن مصر و بخش‌هایی از لوانت درباره روابط مسیحیان و مسلمانان در این منطقه می‌اندیشید. هدف اصلی او پیشبرد یک جنگ صلیبی برای شکست یا حتی نابودی مسلمانان بود. گزارش او به پاپ از منظر موقعیتش به عنوان اسقف سلطانیه دارای اهمیت است. گیوم به منظور بی‌اعتبار کردن مسلمانان، در گزارش خود به پاپ انتقال بردگان جوان را به مصر صرفاً برای مقاصد شهوانی می‌داند. با این حال بیشترین خشم گیوم آدام متوجه تاجران جنوایی به ویژه سگورانو سالوایگو است. گیوم او را طرفدار و مدافع مسلمانان می‌خواند. وی که در اسکندریه کشتی‌های متعلق به سگورانو با پرچم سلطان مملوک را دیده بود، او را تاجر گناهکاری می‌خواند که «کالاهای ممنوعه» را برای دشمنان جهان مسیحیت ارسال می‌کند. گیوم به پاپ پیشنهاد داد که مسیحیان با همکاری ایران به طور مستقل کشتی‌هایشان را به اقیانوس هند بفرستند و تجارت مغولان روسیه و ممالیک و تاجران گناهکار مسیحی را از رونق ببندازند. او با آگاهی از این که دولت ایلخانان دولتی مسلمان است، شکستن انحصار مصریان در تجارت شرق را انگیزه اقتصادی قابل توجهی برای پذیرش پیشنهاد خود از سوی ایران می‌دانست. به هر حال اسقف گیوم آدام که در قلمرو ایلخانان مسلمان در ایران زندگی می‌کرد، اطلاعات ارزشمندی از مسائل سیاسی و تجاری داشت و به شیوه یک جاسوس اطلاعاتی، زیرکانه همه مطالبی را که برای شکست دشمنان مسیحیت لازم بود، گردآوری می‌کرد (Epstein, 162-165).

اختلافات مذهبی بر سر تجارت برده تا دهه‌های پس از پایان جنگ‌های صلیبی نیز ادامه یافت و تاجران ایتالیایی برده نیز همچنان به فعالیت پر سود خود ادامه دادند. از سوی دیگر

10. Segorano Salvaigo

11. Guillaume Adam

جنگ‌های صلیبی نیز بر روند تجارت برده تأثیر نهادند. از آنجا که پس از نخستین جنگ صلیبی، سایر این جنگ‌ها یا وابسته به دریا و یا به طور کامل از طریق راه‌های آبی بود، حمل و نقل دریایی و وابستگی به ناوگان‌های تجاری دولت-شهرهای ایتالیایی افزایش یافت و به طور مستقیم بر روند تجارت برده و آزادی عمل تاجران نیز مؤثر واقع شد (Burton Adams, 277). همچنین نبردهای مهم و تصرف شهرهای صلیبی در کاهش یا افزایش داد و ستد برده-هرچند به طور موقت- تأثیرگذار بود. پس از نبرد «حطین» بازارهای برده فروشی در مناطقی از لوانت شاهد کاهش قیمت بردگان بود، زیرا سیل اسیران جنگی که به بازار سرازیر شد، تاجران را مجبور به فروش بردگان خود به هر قیمتی نمود (Cobb, 188).

فتح قسطنطنیه توسط صلیبی‌ها نیز بر روند تجارت برده تأثیرگذار بود. تصمیم صلیبی‌ها به تغییر مسیر خود و هجوم به سمت بیزانس در ۱۲۰۴م تحت فشارهای مالی و اقتصادی و فقر شدید بود. در پی تصرف قسطنطنیه بسیاری از اسیران به تاجران برده فروخته شده و در بازارهای لوانت معامله شدند که این موضوع به کاهش قیمت برده در لوانت انجامید. ضمن این که بسیاری از خانواده‌های مسیحی نیز به واسطه پرداخت فدیة آنها به تنگدستی افتادند. همچنین پس از سقوط انطاکیه در ۱۲۶۸م/ ۶۶۷ق و ورود هزاران برده مسیحی در بازارهای لوانت این روند تکرار گردید (Proctor, 426).

نتیجه

در قرن دوازدهم میلادی/ ششم هجری جنگ‌های صلیبی نقش تعیین کننده‌ای در گسترش روابط شرق و غرب با محوریت حوزه مدیترانه و لوانت ایفا کرد. صلیبی‌ها در لوانت مستقر شدند و سیل مهاجرت، تهاجم و اسکان مسیحی‌ها به منطقه سرازیر شد. عملیات جنگی و قراردادهای صلح به توسعه مناسبات مسلمانان و مسیحیان انجامید و تجارت و بازرگانی که از ملزومات این مناسبات است، رونق بیشتری گرفت.

در ابتدای قرن سیزدهم میلادی/ هفتم هجری هجوم ویرانگر مغولان به آسیای مرکزی، روسیه و ایران و حاکمیت آنها بر دشت‌های وسیع روسیه تا سواحل شمالی دریای سیاه، ضمن تغییر معادلات سیاسی و بازرگانی منطقه، روند انتقال بردگان را به لوانت و مناطق حوزه مدیترانه و اروپا افزایش قابل توجهی داد. اتحاد سیاسی خاندان جوچی در روسیه با دولت

ممالیک در مصر موجب شد تا مسیرهای انتقال بردگان از دشت قبیچاق و دریای سیاه تا مدیترانه محل تلاقی اتحادیه‌ها و دشمنی‌های سیاسی و مذهبی گردیده و بر روند جنگ‌های صلیبی و دولت‌های درگیر آن تأثیرات زیادی بگذارد.

دولت- شهرهای تاجرپیشه ایتالیایی به عنوان تاجران عمده برده با اتخاذ سیاست مبتنی بر منافع مالی و اقتصادی خود، با همه طرف‌های درگیر در جنگ‌های صلیبی مناسبات سیاسی و اقتصادی برقرار کرده و نقش اساسی در انتقال هزاران برده از قلمرو اردوی زرین به مصر، ایتالیا و سایر مناطق اروپا داشتند.

ورود هزاران برده به لوانت و مدیترانه بر ساختار سیاسی و اجتماعی آن مناطق تأثیرات قابل توجهی نهاد و به منازعات مذهبی در جهان مسیحیت نیز دامن زد. این اختلافات ناشی از مخالفت دستگاه کلیسا با دخالت تاجران مسیحی در انتقال برده به لوانت و تقویت دولت ممالیک مصر از یک سو و به بردگی فروختن مسیحیان توسط این تاجران از سوی دیگر بود. دولت ممالیک به جهت ساختار سیاسی، نظامی خود همواره نیازمند ورود بردگان از قلمرو اردوی زرین بود و در همین رابطه مهم‌ترین اصل سیاست خارجی خود را حفظ اتحاد با آن دولت قرار داده بود. دشمنی و جنگ‌های هر دو دولت با ایلخانان نیز به این اتحاد دامن زده و تمایل جهان مسیحیت و دولت- شهرهای ایتالیایی را به ورود در اتحادیه‌ها و منازعات منطقه‌ای و بهره‌برداری سیاسی، مذهبی و اقتصادی موجب گردید.

کتابشناسی

- ابن بطوطه، شمس‌الدین محمد بن عبدالله، *رحله ابن بطوطه*، مصر، مکتبه التجاریه الکبری، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۸م.
- ابن تغری بردی، جمال‌الدین یوسف، *النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهره*، الجزء السابع، قاهره، وزاره الثقافه و الارشاد القومي، المؤسسه المصریه العامه، بی‌تا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *العبر تاریخ ابن خلدون*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد چهارم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
- ابن اثیر، عزالدین ابی‌الحسن، *الکامل فی‌التاریخ*، المجلد الثانی عشر، بیروت، دار صادر، ۱۳۸۶ق/۱۹۶۶م.
- ابن العبري، غریغوریوس ابی‌الفرج بن اهرن المعروف به ابن العبري، *تاریخ مختصر الملوك*، الطبعة الثانيه، دارالرائد البناني، الحازمیه، لبنان، ۱۴۱۵ق/۱۹۹۴م.
- ابن الفرات، لناصرالدین محمد بن عبدالرحیم، *تاریخ ابن الفرات*، الدكتور قسطنطین زریق، المجلد

- السابع، المطبعة الاميركائيه، بيروت، ۱۹۳۶م.
- ابوالفداء، الحافظ بن كثيرالدمشقي، *البدایه و النهایه*، المجلد التاسع، اعتنى به: عبدالحميد هنداوى، المكتبه العصریه، صیدا، بيروت، ۱۴۲۶ق/۲۰۰۵م.
- رانسیمان، استیون، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ترجمه منوچهر کاشف، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
- قلقشندی، احمدبن علی، احمدبن علی، *صبح‌الاعشی فی صناعه الانشاء*، القاهرة، ۱۹۱۹-۱۹۱۳م.
- گروسه، رنه، *تاریخ جنگ‌های صلیبی*، ترجمه ولی‌الله شادان، چاپ چهارم، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۹.
- مقریزی، احمدبن علی، *کتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، لبنان، بيروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
- ، *کتاب السلوک لمعرفة دول الملوک*، صححه و وضع حاشیه محمد مصطفی زیاده، الجزء الثاني، القسم الاول، قاهره، طبعه ثانيه منقحه، مطبعة لجنة التألیف و الترجمة و النشر، ۱۹۵۷م.
- نویری، شهاب‌الدین احمدبن عبدالوهاب، *نهایه‌الارب فی فنون‌الادب*، الجزء ۲۹، القاهرة، دارالکتب المصریه، ۱۹۸۴م.
- وصاف‌الحضره، فضل‌الله بن عبدالله شیرازی، *تجزیه الامصار و تجزیه الاعصار (تاریخ وصاف‌الحضره در احوال سلاطین مغول)*، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، جلد اول، بمبئی، ۱۲۶۹ق.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، *تاریخ مبارک غازانی*، تصحیح کارل یان، چاپ اول، نشر پرسش، آبادان، ۱۳۸۸.
- Amitai, Reuven, "Mamluk Sultanate", in : *The Crusades An Encyclopedia*, Edited by Alan V. Murray, Vol III, ABC-Clio, Inc, Santa Barbara, California, 2006, pp 787-793.
- Brunschvig, R, " ABD", in : *The Encyclopaedia of Islam*, Edited by C.E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis and Ch, Pellat, Vol I (A-B), Leiden. E. J. Brill, 1991, pp 24-40.
- Burton Adams, George, *Civilization During the Middle Ages Especially in Relation to Modern Civilization*, Charles Scribner's Sons, New York-Chicago-Boston, 1922.
- Ciociltan, Virgil, *The Mongols and the Black Sea Trade in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Translated by Samuel Willcocks, Brill, Leiden. Boston, 2012.
- Cobb, Paul, M, *The Race for Paradise An Islamic History of the Crusaders*, Oxford

University Press, 2014.

Curta, Florin, *East Central and Eastern Europe in the Middle Ages 450-1450*, Brill, Leiden. Boston, 2008.

Di Cosmo, Nicola, “ Mongols and Merchants on the Black Sea Frontier in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: Convergences and Conflicts”, in: *Mongols, Turks and Others, Eurasian Nomads and the Sedentary World*, 2005, pp 391-424.

Epstein, Steven A, *Purity Lost Transgressing Boundaries in the Eastern Mediterranean 1000-1400*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2007.

Holt, P.M, “ Mamluks”, in: *The Encyclopedia of Islam*, Edited by C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis and ch. Pallet, Vol VI (Mahk-Mid), Leiden: E.J. Brill, 1991, pp 321-331.

Holt, P.M, *Early Mamluk Diplomacy (1260-1290) Treaties of Babars and Qalawun with Christian Rulers*, E.J. Brill, Leiden. New York. Koln, 1995.

Ibn Munqidh, Usama, *The Book of Contemplation*, Translated with on Introduction and Notes by Paul M. Cobb, Penguin Book, 2008.

Irwin Robert, “ Islam and the Crusade 1096-1699” in: *The Oxford History of the Crusades*, Edited by Jonathan Riley- Smith, Oxford University Press, 1999, pp 211-257.

Jacoby, David, “ Economy of the Levant”, in: *The Crusades An Encyclopedia*, Edited by Alan V. Murray, Vol II, ABC-Clio, Inc, Santa Barbara, California, 2006, pp 374-378.

Jaspert, Nikolas, *The Crusades*, Translated by Phyllis G.Jestice, Routledge, New York and London, 2006.

Kedar, Benjamin, Z, “ Conversion: Outermer”, in: *The Crusades An Encyclopedia*, Edited by Alan V. Murray, Vol II, ABC-Clio, Inc, Santa Barbara, California, 2006, pp 294-295.

Khalileh, Hassan, “ Trade, Mediterranean”, in: *Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia*, Edited by Josef w. Meri, Routledge, New York, London, 2006-A, pp

818-820.

Khalileh, Hassan, *Admiralty and Maritime Laws in the Mediterranean Sea (ca. 800-1050)*, Brill, Leiden. Boston, 2006-B.

Korpela, Jukka, “ The Baltic Finnic People in the Medieval and Pre-Modern Eastern European Slave Trade”, in: *Russia History*, 2014, No 41, pp 85-117.

Lapidus. Iram, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, 2008.

Mansel, Philip, *Levant Splendour and Catastrophe on the Mediterranean*, Yale University Press, New Haven & London, 2011.

Miller, William, *Essays on the Latin Orient*, Zeno Bookseller & Publishers, 1964.

Pahlitzsch, Johannes, “ Baybars I”, in: *The Crusades An Encyclopedia*, Edited by Alan V. Murray, Vol II, ABC-Clio, Inc, Santa Barbara, California, 2006, pp 156-157.

Philips, Jonathan, “ The Latin East, 1098-1291”, in: *The Oxford History of the Crusades*, Edited by Jonathan Riley- Smith, Oxford University Press, 1999, pp 111-137.

Prawdin, Michael, *The Mongol Empire its Rise and Legacy*, Translated by Eden and Cedar Paul, London, George Allen and Unwin Ltd, 1967.

Proctor, Major George, *History of the Crusades Comprising the Rise, Progress and Results*, Philadelphia: John E. Potter & Company 617 Sansom Street, 1885.

Rachewiltz, Igorde, *The secret History of the Mongols A Mongolian Epic chronicle of the Thirteenth Century*, Volume 1, Brill, Leiden. Boston, 2006.

Remie Constable, Olivia, “ Muslims in Medieval Europe”, in: *A Companion to the Medieval World*, Edited by Carol Lansing and Edward D. English, Wiley-Blackwell, United Kingdom, 2009, pp 313-332.

Rosco Thayer, William, *A Short History of Venice*, Houghton, Mifflin and Company, Boston and New York, 1908.

Rubruck, William, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the*

World, 1253-55, Translated from the latin and Edited with an Introduction by William Woodville Rockhill, Printed for the Hakluyt Society, London, 1900.

Spinei, Victor, *The Romanians and the Turkic Nomads North of the Danube Delta from the Tenth to the Mid-Thirteenth Century*, Brill, Leiden. Boston, 2009.

Stiles, Paula R, “ Slaves and Slave Trade, Eastern Islamic World”, in: *Medieval Islamic Civilization An Encyclopedia*, Edited by Josef W. meri, Routledge, New York, London, 2006, pp 757-758.

Tafur, Pero, *Travels and Adventures 1435-1439*, Translated and Edited with an Introductin by Malcolm Letters, George Routledge & sons, Ltd, London, 1926.

Thatcher, Oliver J; Mc Neal, Edgar Holmes, *A Source Book for Medieval History Selected Documents Illustrating the History of Europe in the Middle Age*, Charles Scribner’s Sons, New York-Chicago-Boston, 1905.

Zachariadou, Elizabeth, “ Holy War in the Aegean During The Fourteenth Century” in: *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204*, Edited by Benjamin Arbel, Bernard Hamilton, David Jacoby, Routledge, London and New York, 2007, pp 212-225.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳،
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۶۵-۳۳

نقش مدارس و اسلام مدرسی در سیاست مذهبی دولت عثمانی* **مطالعه موردی دوره شکل‌گیری تا پایان دوره مراد اول**

دکتر مهدی عبادی / استادیار دانشگاه پیام نور مرکز تهران جنوب^۱

چکیده

نگرش فرمانروا محوری در گزارش‌های تاریخ‌نگاری دوره عثمانی موجب شده است تا در تصویر ارائه شده از مناسبات میان دولت عثمانی با نهاد مدرسه، دولت نهاد تأثیرگذار و مدرسه، به مانند اکثر نهادهای دیگر جامعه، تأثیرپذیر جلوه داده شود. در پژوهشهای صورت گرفته نیز به دلیل عدم توجه به این نکته، همین نگاه رسمی تاریخ‌نگاری سستی عثمانی پذیرفته شده است. حال آنکه، از زمان تأسیس مدارس در قلمرو عثمانی از اواسط نیمه اول قرن هشتم هجری/چهاردهم میلادی و شکل‌گیری جریان علمی - مذهبی برخاسته از آن (جریان اسلام مدرسی) و حضور آن در عرصه سیاست، به تدریج تغییر قابل توجهی در رفتار و سیاستهای این دولت پدید آمد. فارغ‌التحصیلان مدارس در کنار بسط حضور خود در جامعه، بسیاری از مناصب سیاسی، اداری و قضایی مهم را به انحصار خود درآوردند و با نقش‌آفرینی در سیاست‌گذاری‌های دولت عثمانی، به عنوان عامل مهم تأثیرگذار در این زمینه درآمدند. بنابر یافته‌های پژوهش حاضر، می‌توان گفت برخلاف انگاره مذکور، تأثیر دولت و مدرسه در دوره عثمانی (اوایل دوره شکل‌گیری مورد بحث در این مقاله)، دو سویه بود و نهاد مدرسه نیز به نوبه خود هم بر ساختار دولت و هم بر سیاستهای آن تأثیر ملموسی داشت.

کلیدواژه‌ها: سیاست مذهبی دولت عثمانی، جریان اسلام مدرسی، مدارس، علما.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۶/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۱/۱۸

۱. Email: m.ebadi@pnu.ac.ir

مقدمه

بنا بر شواهد تاریخی اکثر مدارس مهم و مشهور در عهد عثمانی اغلب از سوی سلاطین این سلسله تأسیس شدند. همین امر موجب شده است تا این گمانه دربارهٔ مناسبات میان دو نهاد دولت و مدرسه در دورهٔ عثمانی به صورت نظر غالب درآید که دولت همواره نهاد تأثیرگذار بر نهاد آموزش بود. به عنوان مثال ب. لاپیدوس^۱ معتقد است که در امپراتوری عثمانی تکامل مناسبات میان دولت و نخبگان مذهبی منجر به کنترل مستقیم دولت بر نهادهای دینی شد و علاوه بر امور قضایی، فعالیت‌های آموزشی نیز تحت کنترل آن درآمد (Lapidus, 16-17). اگرچه تأثیرگذاری دولت عثمانی بر مدارس و جریان مذهبی - سیاسی برخاسته از آن، که در پژوهش حاضر از آن تحت عنوان جریان مدرسی یاد خواهد شد، غیر قابل انکار است، اما پذیرش این فرضیه که در مناسبات میان دو نهاد مذکور (یعنی مدرسه و دولت)، امر تأثیر و تأثر اغلب یک طرفه بوده، به آسانی قابل قبول نمی‌تواند باشد.

پژوهش حاضر با اذعان به این که چنین برداشتی از مناسبات نهاد دولت و آموزش ریشه در تاریخ‌نگاری رسمی دورهٔ عثمانی دارد که ترسیم اقتدار مطلق سلاطین از ویژگی‌های شاخص آن به شمار می‌رود، درصدد است قضیهٔ مذکور را از زاویه‌ای متفاوت مورد بررسی قرار دهد. در این بررسی، نقش و تأثیر مدارس و مدرسین در تحولات اوایل دوره شکل‌گیری دولت عثمانی (تا پایان دوره مراد اول (حک. ۷۶۱-۷۹۱ق/۱۳۶۰-۱۳۸۹م)، از جمله سازماندهی نهادهای دولت و به ویژه سیاست مذهبی آن را مورد توجه قرار خواهد داشت. این مهم با مطالعه منابع تاریخی اصیل و متقن و بهره‌گیری از اصل واژگونی^۲، به عنوان یکی از اصول مهم روش‌شناسی میشل فوکو^۳، صورت گرفته است.^۴

1. Lapidus

2. Reversality.

3. Michel Foucault.

۴. در روش‌شناسی میشل فوکو، اصل واژگونی، عبارت است از آنچه که انسان ممکن است در فرض مفهوم مخالف در ذهن خود احیا کند؛ بدین معنا که وقتی سنت یا مکتبی تفسیر خاصی از رویدادی تاریخی را عرضه می‌دارد، می‌توان با طرح تفسیر و تعبیر مقابل آن زمینهٔ اندیشهٔ تازه‌ای را در آن خصوص مهیا کرد و با مورد توجه قرار دادن آن پدیده از نقطه‌نظری خاص، زاویه و افق دیگر آن را نیز مطرح نمود و بدین طریق ساخت نااندیشیدهٔ آن را بررسی کرد (ضمیران، ۳۸-۳۹).

زمینه تاریخی: نقش جریان صوفیانه عامیانه در شکل‌گیری بیلک عثمانی

زوال و انحطاط دولت سلجوقی و سستی گرفتن تسلط مغولان بر آناتولی، دوره‌ای از خلاء سیاسی در منطقه را در پی داشت. در چنین شرایطی امرا و قدرت‌های محلی در صدد کسب استقلال برآمدند و در گوشه و کنار آناتولی، امیرنشین‌های مختلف مستقلی را به وجود آوردند (نشری، ۴۸/۱-۵۰؛ ابن‌کمال، ۱۳۶/۱-۱۳۸). بیلک عثمانی از جمله این امیرنشین‌ها بود که به تدریج در شمال غربی آناتولی و مناطق مرزی رود سقاریه (ساکاریا)، اعلام موجودیت کرد (اواخر قرن ۷ق/۱۳م و اوایل قرن ۸ق/۱۴م). شرایط خاص جغرافیایی و سیاسی منطقه و مجاورت با مناطق تحت فرمان بیزانس، در مقایسه با امیرنشین‌های دیگر این امکان را برای عثمانی به وجود آورد تا با حملات مستمر بدان نواحی به تدریج بر آوازه و وسعت قلمرو خود بیفزاید (Bosworth, 190; Langer and Blake, 490, 494-495).

در شکل‌گیری بیلک عثمانی در این زمان، جریان اسلام صوفیانه نقش پررنگی ایفا کرد. در مناطق غیرشهری، از جمله نواحی مرزی، جریان اسلام صوفیانه غلبه داشت و با توجه به وقوع جنگ و نبرد مداوم در چنین مناطقی، روح سلحشوری و جنگاوری نیز بر دیگر ویژگی‌های این جریان افزوده می‌شد. مجاورت بیلک عثمانی با دولت بیزانس، وجهه‌ای مرزی بدان می‌بخشید، تا جایی که جریان مذهبی غالب بر آن نیز همین جریان صوفیانه غازیانه به شمار می‌رفت (Linder, 2009, 7; İnalcık, 1/269-270). تحت تأثیر همین شرایط مذهبی، محیطی و سیاسی - نظامی منطقه بود که عثمانی‌ها خود را غازی و مجاهد فی سبیل‌الله معرفی می‌کردند و جهاد و غزا را وظیفه‌ای مهم برای خود می‌پنداشتند (Witteck, 14). در واقع، تا زمان تأسیس اولین مدارس (نک. ادامه)، جریان اسلام مدرسی برخلاف طریقت‌های صوفیانه، نفوذ قابل توجهی در قلمرو عثمانی نداشت (Ocak, 2001, 2/181). در این مقطع، در نتیجه نابسامانی‌های ناشی از انحطاط دولت سلجوقی و یورش و تسلط مغولان بر مناطق شرقی و مرکزی آناتولی، تعداد زیادی از قبایل ترکمن بدوی و کوچ‌رو که اغلب پیرو تصوف صوفیانه غیرشهری بودند، به سمت غرب آناتولی و نواحی مرزی سرازیر شدند که در بین آنها شمار قابل توجهی از شیوخ و دراویش نیز حضور داشتند (Köprülü, 101; Mélikoff, 1044; Ocak, 2001, 2/199).

زمانی که عثمان غازی جانشین پدرش ارطغرل شد (۶۸۰ق/۱۲۸۰م)، بلیک عثمانی تنها به منطقه کوچکی در سگوت و بخشی از کوهستان غربی آن تسلط داشت (Gibbons, 22) و نیز نک. (Fleet, 2/314). از آنجایی که عثمان غازی برای گسترش دامنه فتوحات خود به نیروی نظامی بیشتری نیاز داشت، درصدد جلب همکاری ترکمن‌های کوچ‌رو برآمد. از این رو، وی دختر شیخ اده‌بالی (د. ۷۲۶ق/۱۳۲۶م)^۱، از شیوخ بانفوذ طریقت و فائیه (کاتب چلبی، ۲۷۸/۱؛ Ocak, 65) و از افراد برجسته جریان اسلام صوفیانه را به نکاح خود درآورد.^۲ بی‌تردید این اقدام در جلب تعداد زیادی از ترکمن‌های حاضر در منطقه که تحت نفوذ شدید تصوف عامیانه بودند، تأثیر چشمگیری گذاشت و موجب افزایش قابل توجه قدرت وی شد. علاوه بر این، عثمان غازی تعدادی دیگر از شیوخ ترکمن را با مشوق‌های اقتصادی از جمله وعده واگذاری بخشی از اراضی فتح شده به آنها به خدمت خود درآورد (عاشق‌پاشازاده، ۶-۷؛ نشری، ۸۲/۱). عثمان غازی در واقع پس از این اقدامات عزم خود را برای فتح نواحی مجاور قلمرو خود، از جمله قرجه‌حصار، جزم کرد (عاشق‌پاشازاده، ۷؛ نشری، ۸۴؛ روحی، ۳۸۱). این روایت نشان می‌دهد که اقدامات امیر عثمانی برای جلب گروه‌های مختلف ترکمن صوفی مشرب مؤثر واقع شده بود و او قدرت لازم برای دست یازیدن به فتوح اراضی تحت تسلط بیزنس را به دست آورده بود (Uzunçarşılı, 1988, 1/110; Başar, 44-45; Itzkowitz, 10-11). نیروهایی که حال تحت عنوان غازی شناخته می‌شدند، با توجه به امتیازاتی که پس از هر فتحی به دست می‌آوردند، خود محرک عملیات‌های نظامی و فتوحات بیشتر نیز محسوب می‌شدند (عاشق‌پاشازاده، ۲۳، ۲۶).

بررسی فتوح اولیه عثمانی در دوره عثمان غازی (حک. ۶۸۰-۷۲۴ق/۱۲۸۱-۱۳۲۴م) و اورخان غازی (حک. ۷۲۴-۷۶۱ق/۱۳۲۴-۱۳۶۰م) نشان می‌دهد که شیوخ و دراویش منتسب به جریان اسلام صوفیانه، به ویژه تصوف عامیانه، به صورت چشمگیری در این فتوح حضور

۱. مؤلف کتاب *سلم الوصول الى طبقات الفحول* از اده‌بالی (اتا‌بالی) با نام «أده‌بالی القرامانی الحنفی» یاد می‌کند (کاتب چلبی، ۲۷۸/۱، ۳۲۸/۲). مؤلف *آماسیه تاریخی* نیز بدون ذکر منبع مورد استناد خود، نام وی را به صورت «الشیخ عمادالدین مصطفی» بن ابراهیم بن ایناج القیرشهری ذکر کرده است (حسام‌الدین، ۴۲۸/۲).

۲. منابع عثمانی به اهداف سیاسی عثمان غازی از این ازدواج اشاره نمی‌کنند اما با تحلیل روایت حکایت گونه‌ای که در آن اعتقادات جریان اسلام صوفیانه عامیانه موج می‌زند، می‌توان بدین مهم پی برد. بنابر این روایت، عثمان غازی در عالم خواب حقایقی را به صورت رویا مشاهده می‌کند که به نوعی مشعر به ارتباط وی و شیخ اده‌بالی بود. این رؤیا را بدین شکل تعبیر می‌کنند که پی‌ریزی دولت عثمانی و توسعه و گسترش آن در صورت ازدواج میان وی با دختر شیخ امکان‌پذیر تحقق خواهد یافت (عاشق‌پاشازاده، ۶؛ اوروج‌بک، ۸؛ روحی، ۳۸۰؛ بدلیسی، ۶۶-۶۳/۱، نشری، ۸۰-۸۲).

داشتند (به عنوان نمونه نک. ابن بطوطه، رحله، ۱۹۶/۲؛ عاشق‌پاشازاده، ۲۸، ۲۹، ۳۶، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۵؛ نشری، ۱۳۰/۱، ۱۳۴؛ طاشک‌پیری‌زاده، ۷). عاشق‌پاشازاده در تقسیم‌بندی که از گروه‌های متصوفه آناتولی در قرن هفتم هجری/سیزدهم میلادی ارائه می‌دهد از چهار طائفه «غازیان روم»، «اخیان روم»، «ابدالان روم» و «باجیان روم» نام می‌برد (عاشق‌پاشازاده، ۲۰۵). از طوائف فوق به جز باجیان روم که درباره ماهیت آن هنوز اتفاق نظر وجود ندارد، سه گروه دیگر به عنوان بخش عمده‌ای از جریان اسلام صوفیانه، در روند شکل‌گیری دولت عثمانی مشارکت داشتند (نک. بدلیسی، ۷۷/۱؛ Köprülü, 84, 85; Mélikoff, 1043-1044).

با وجود اینکه جریان اسلام صوفیانه جریان مذهبی غالب بر بیلک عثمانی بود، اما بنا بر ویژگی گریز از مرکز بودن این جریان، پس از مدتی نه چندان طولانی، عثمانی‌ها ضمن پی بردن به ضرورت کنترل جریان صوفیانه عامیانه (Gündüz, 20-2 Ocak, 2001, 2/200)، تأسیس مدارس و گرایش به جریان اسلام مدرسی را ضرورتی گریزناپذیر یافتند که تا این زمان حضور کم‌رنگی در قلمرو عثمانی داشت. بنا بر گزارش‌های موجود، اورخان غازی پس از تصرف بیلک قره‌سی (۷۳۵ق/۱۳۳۵م)، در صدد برآمد تا اعمال و رفتار دراویش را تحت نظارت خود درآورد. وی پس از بازگشت به بروسه به تفتیش دراویش پرداخت. اگر چه تعدادی از منابع از ذکر علت این اقدام خودداری می‌کنند (عاشق‌پاشازاده، ۴۶؛ نشری، ۱۶۸-۱۷۰)، نظر به اینکه اورخان در این دوره با جدیت در حال سازماندهی دولت عثمانی بود، دست یازیدن به چنین اقدامی در راستای این هدف امری موجه به نظر می‌رسد. ابن‌کمال، آشکارا بیان می‌کند که اورخان در صدد بود با تفتیش شیوخ صوفی در قلمرو خود، از گسترش اندیشه‌های «جهالت پیشه» و جماعت‌هایی که «آداب شریعت» را رعایت نمی‌کردند، جلوگیری به عمل آورد (ابن‌کمال، همان، ۹۰/۲).^۱ با این حال، نفوذ شیوخ و گسترش جریان تصوف عامیانه در میان رعایای عثمانی و نیز در میان غازیان عامل مهمی بود تا اورخان غازی نتواند به طور کامل به خواسته خود جامه عمل پوشاند؛ حتی یکی از دراویش پیرو طریقت وفائیه و از

۱. با توجه به اینکه ابن‌کمال (د. ۹۴۰ق/۱۵۳۴م) فردی مدرسی بود و شیخ‌الاسلام عثمانی نیز به شمار می‌رفت، می‌توان از لحن انتقادآمیز او از جریان اسلام صوفیانه را به ترجمان رویکرد و جریان اسلام مدرسی بر جریان مقابل در دوره خود (قرن دهم/شانزدهم) به شمار آورد و به نظر می‌رسد به همین دلیل و بر خلاف منابع پیش از خود به صراحت از علت برخورد اورخان با شیوخ متصوفه در این دوره پرده برداشته است.

میریدان بابا الیاس (د. ۶۳۸/ق/۱۲۴۰م) موسوم به «گَیْکَلِ بابا» (کَیْکَلِ بابا)^۱ به وی گوشزد کرد که تداوم دولت وی و خاندانش در سایه حمایت و دعای درویش امکان‌پذیر خواهد بود. اورخان که متوجه شده بود مخالفت علنی درویش می‌تواند موجب تضعیف دولتش گردد، با اعطای زمین و ساختن تکایا در صدد دلجویی از آنها بر آمد (عاشق‌پاشازاده، ۴۶-۴۷؛ نشری، ۱۶۶/۱-۱۷۰؛ ابن کمال، همان، ۹۱/۲-۹۴، نشانجی، ۱۰۳-۱۰۴). آنچه درباره تلاش اورخان غازی برای کنترل جریان اسلام صوفیانه عامیانه می‌توان مورد توجه قرار داد، امکان ارتباط این اقدام با جریان اسلام مدرسی است، که در این زمان و به تدریج در حال شکل‌گیری در قلمرو عثمانی بود، اگرچه منابع آگاهی چندانی درباره این ارتباط به دست نمی‌دهند (نک. ادامه).

تأسیس مدارس و شکل‌گیری جریان اسلام مدرسی در قلمرو عثمانی

به‌رغم اینکه قبل از ظهور دولت عثمانی سنت آموزش مدرسی در آناتولی امری رایج و مرسوم بود، اما در نواحی مرزی مجاور دولت بیزانس، از جمله منطقه‌ای که دولت عثمانی در آنجا در حال شکل‌گیری بود، شرایط متفاوتی حاکم بود. از یک سو بیشتر مرزنشینان را ترکمن‌هایی تشکیل می‌دادند که از کمترین امکانات علمی و آموزشی نیز برخوردار نبودند (Yakuboğlu, 75) و حتی عثمان غازی، بنیان‌گذار دولت عثمانی، خود فردی بی‌سواد و ناآشنا با امر خواندن و نوشتن بود (عاشق‌پاشازاده، ۶). از سوی دیگر سرزمین‌هایی که به تدریج به وسیله این بیلیک در حال توسعه فتح می‌شد، متعلق به رومی‌ها بود و برخلاف مناطق مرکزی مثل قلمرو بیلیک قره‌مان که نهادهای فرهنگی و تمدنی اسلامی همچون مدارس را از سلاجقه روم به ارث برده بودند، در این مناطق از نهادهای علمی مشابه خبری نبود (عارف، ۱۴۱).

در مراحل ابتدایی شکل‌گیری بیلیک عثمانی و در دوره عثمان غازی (۶۸۰-۷۲۴/ق/۱۲۸۱-۱۳۲۴م)، مسائل علمی و آموزشی مورد توجه جدی قرار نگرفت. مسائل شرعی اغلب به وسیله شیخ اده‌بالی حل و فصل می‌شد (طاشکپری‌زاده، ۶؛ و نیز نک. ادامه). پس از فتح قره‌حصار (۶۸۸/۱۲۸۸) حیات شهری نیز در قلمرو عثمانی شکل گرفت و رعایای این بیلیک به دو طیف شهری و غیر شهری (کوچ‌رو و بدوی) تقسیم گردید. با وجود اینکه جمعیت هر

۱. منسوب به کیک (به معنی آهو)؛ مؤلف کلدسته ریاض عرفان و وفیات دانشوران از او با نام «آهولی بابا» یاد می‌کند (بلیغ افندی، ۲۲۰). با این حال، این لقب به احتمال زیاد بدین دلیل به او داده شده است که وی بدن خود را با پوست آهو می‌پوشاند (Ocak, 1992, 92). او در اصل ایرانی و اهل خوی بود که در این زمان به قلمرو عثمانی مهاجرت کرده بود (طاشکپری‌زاده، ۱۱).

دو طیف به علت مهاجرت چشمگیر به این منطقه افزایش می‌یافت، اما از علمای مدرسی چندان خبری نبود. تعداد علما در این زمان در منطقه تحت فرمان عثمانی انگشت شمار بودند^۱ و از آنها اغلب برای رتق و فتق امور قضائی و نیز امور اداری استفاده می‌شد که در مراحل ابتدایی قرار داشت (عارف، ۱۴۱-۱۴۲). از این رو، فعالیت علمی و آموزشی این دوره، تنها به تدریس غیر سازماندهی شده علوم شرعی به وسیله افرادی مانند شیخ اده‌بالی و طورسون فقیه (د. بعد از ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) محدود می‌شد (طاشکیری‌زاده، ۷؛ مجدی، ۲۱). با وجود این، ظاهراً عثمان غازی به ضرورت توجه به امور آموزشی و مذهبی پی برده بود تا جایی که در وصیت خود به اورخان توصیه می‌کند که از دانش علماء شریعت بهره بگیرد (نشری، ۱۴۴/۱؛ بدلیسی، ۱۲۷/۱). پس از فتح شهر بروسه (۷۲۶ق/۱۳۲۶م) و انتقال مرکز دولت به این شهر^۲، عثمانی در مرحله گذار از یک بیلک مرزی به دولتی مستقل قرار گرفت. از این رو، در پیش گرفتن سیاستی مشخص در امور علمی و آموزشی را ضرورت یافت (بدلیسی، ۱۶۲/۲-۱۶۳). نیازهای دینی، علمی و آموزشی جامعه نوپای عثمانی، به ویژه نیاز دستگاه اداری دولت به افراد باسواد و آشنا با امور دیوانی و نیز شرعی و فقهی، لزوم در پیش گرفتن چنین سیاستی را ناگزیر می‌ساخت (Linder, Ibid, Imberç, 13 Hizlı). با وجود این، اقدامات عملی در این زمینه در طی چند سال بعد صورت گرفت.

پس از فتح ازنیق (۷۳۱ق/۱۳۳۱م)، که ظاهراً برای مدتی نیز بنا بر شرایط و ضرورت‌های نظامی و سیاسی به صورت مرکز دولت عثمانی درآمد (نشری، ۱۶۲/۱؛ بدلیسی، ۱۷۲/۲)، اورخان غازی سیاست آموزشی قلمرو خود را بر اساس نظام مدرسه بنیان نهاد (Linder, 1983, 1/124) و بنا بر سنت مرسوم، برای تأمین هزینه و تضمین استمرار فعالیت آن، موقوفه‌هایی را برای آن اختصاص داد (Berki, 127). او علاوه بر بنای مسجد، عمارت یکی

۱. در برخی منابع به صورت مبهم و کلی گزارش شده است که پس از فتح بیه‌جق و یارحصاری، با توجه به شهرت و اعتباری که در پی این نصیب عثمانی شد، «علما و فضلاء از هر سو به قلمرو عثمان روی نهادند» (لطیفی پاشا، *تواریخ آل عثمان*، ۲۲). با وجود این، به نام و نشان این علماء اشاره‌ای نمی‌شود؛ بی‌تردید این گزارش، تا حدودی اغراق‌آمیز است و تا دوره اورخان غازی (حک. ۷۲۴-۷۶۱/۱۳۲۴-۱۳۶۰)، عالم برجسته‌ای در قلمروی این بیلک حضور نداشت و کسانی که سابقه تحصیل مدرسی داشتند و یا از صنف علما محسوب می‌شدند، انگشت شمار بودند که از آن جمله می‌توان به طورسون فقیه اشاره کرد (نک. Baltacı, "Osmanlı Devletinin Kuruluşu Döneminde İlim ve Ulemaya Verilen Değer", 84). ادامه مقاله.

۲. بدلیسی به تفصیل درباره عوامل مختلفی که شهر بروسه را برای پایتختی مناسب می‌نمود بحث کرده است (بدلیسی، ۱۴۴-۱۴۶)؛ در عین حال، برخی منابع متقدم از بیلک عثمانی در اوائل قرن ۱۳/۷، تحت عنوان «مملکت بروسا» نیز یاد می‌کنند (نک. عمری، ۳۵۵/۳؛ قسن. همو، ۳۱۳/۳).

از کلیساهای بزرگ شهر را که برای فعالیت‌های آموزشی و علمی مناسب تشخیص داده شد، به مدرسه مبدل ساخت و به قول بدلیسی «علم علم و فضل را بر طاق و رواق آن بناء عالی ارکان برافراشت» (بدلیسی، ۱۷۲/۲). داوود بن محمود بن محمد رومی قیصری ساوی (د. ۷۵۱ ق/۱۳۵۱ م)^۱ نیز به عنوان مدرس اولین مدرسه عثمانی منصوب گردید (۷۳۲ ق/۱۳۳۲ م) (شکرالله، آ ۱۶۰؛ عاشق‌پاشازاده، ۴۲). بنای این مدرسه^۲ را می‌توان به عنوان اولین اقدام جدی عثمانی‌ها برای اقتباس سنت آموزش مدرسی مورد توجه قرار داد (Adivar, 2011-12) که به همراه آن امکان شکل‌گیری جریان اسلام مدرسی به مرکزیت مدرسه در قلمرو عثمانی فراهم گردید.^۳ ابن‌کمال از مورخان متقدم تاریخ عثمانی (د. ۹۴۰ ق/۱۵۳۴ م)، اهمیت این مدرسه را در شکل‌گیری و تثبیت اسلام مدرسی در قلمرو این دولت در این مقطع مورد توجه قرار داده و تأکید کرده است که افراد با «قابلیتی» در این مدرسه تربیت شده و تحویل جامعه عثمانی شدند (ابن‌کمال، همان، ۲۰۷/۲؛ و نیز احمدی، ۶۶۵). به موازات این اقدام، منصب قضاوت شهر به جندرلو (جندره‌لی) قره‌خلیل (د. ۱۳۸۷/۷۸۹) اعطا گردید. همچنین علاءالدین أسود مشهور به قره‌خواجه (د. ۸۰۰ ق/۱۳۹۷ م) نیز که بعدها به مقام مدرسی مدرسه مذکور نائل شد (طاشکیری‌زاده، ۹)، به عنوان خطیب شهر از نیک برگزیده شد (مجدی، ۲۹).

سازماندهی همزمان امور آموزشی، دینی و قضایی از نیک و سپردن آن به دست علمای مدرسی را می‌توان به عنوان نقطه عطف و مبدأ شکل‌گیری عینی جریان اسلام مدرسی در دوره عثمانی، مورد توجه قرار داد. از این زمان، به موازات توسعه سرزمینی، گسترش نظام آموزشی مبتنی بر مدرسه نیز در دستور کار بیلیک عثمانی قرار گرفت؛ با انتقال دوباره مرکز دولت عثمانی به شهر بروسه، توجه به آموزش مدرسه‌ای نیز با روند رو به رشدی روبرو شد؛ اورخان

۱. اگر چه وی در قیصریه به دنیا آمد، اما اجداد وی از شهر ساوه در ایران بودند، بر همین اساس وی از خود با پسوند «الساوی» یاد می‌کند (داود قیصری، شرح فصوص الحکم، ۴؛ همو، «المقدمات»، ۲۵؛ و نیز نک. Karadaş, 2-3).

۲. در وقف‌نامه این مدرسه که در سال ۱۳۴۰/۷۴۱ تنظیم شده، به صراحت از بنای مدرسه و متصل بودن مسجد خیرالدین پاشا بدان سخن رفته است («سلطان اورخان حضرت‌لرینک و ققیه‌سیدر»، ۳۶، سطور ۱۱ و ۱۲). از این رو، نشان دهنده این مهم می‌تواند باشد که بعد از مدتی ساختمان مستقلی برای این مدرسه ساخته شده بود. این وقف‌نامه در سال ۱۴۸۹/۸۹۵ و به دستور بایزید اول بازنویسی شده است (۲۹۷ Bilge).

۳. احمدی در این باره می‌گوید:

«پاک دینار اورخان و پاک اعتقاد علم اهلی بولدلر آندن مُراد» (اسکندرنامه، ۶۶۵).

خود مدرسه‌ای در این شهر تأسیس کرد (۷۳۶ق/۱۳۳۶م) و «وظایف و مرسومات یومی و شهری و سنوی جهت علماء و طلبه و محصلین» اختصاص داد (ابن کمال، همان، ۸۹/۲؛ بدلیسی، ۱۷۸/۲؛ نشانجی، ۱۰۳).^۱ علاوه بر این، هر یک از وزراء و امرا نیز در مناطق مفتوحه، در کنار تأسیس نهادهای مختلف اجتماعی، مدرسه‌ای را نیز بنیان نهادند (الکفوی، ۱۳۴/۲؛ Uzunçarşılı, 1984, 2) که از جمله می‌توان به مدرسه لالا شاهین (۷۸۸ق/۱۳۸۶م) یکی از سرداران اورخان در بروسه و مدارس بنا شده به وسیله سلیمان پاشا (د. ۷۶۱ق/۱۳۶۰م) فرزند بزرگ وی اشاره کرد (طاشکیری‌زاده، ۹؛ نشانجی، ۱۰۱؛ عارف، ۱۴۳).^۲ در سایه استمرار این سیاست، در دوره امارت اورخان (۷۲۴-۷۶۱ق/۱۳۲۴-۱۳۶۰م)، در نقاط مختلف بیلک عثمانی قریب به ده مدرسه بنیان نهاده شد (Gül, 36-38 Ötken, 350).

در دوره مراد خداوندگار (۷۶۱-۷۹۱ق/۱۳۶۰-۱۳۸۹م) نیز سیاست آموزشی و علمی عثمانی مبتنی بر مدرسه استمرار یافت که تقویت و ارتقای جایگاه جریان اسلام مدرسی را در پی داشت. اشاره برخی مورخان به این نکته که غذا و گسترش فتوح، اولویت نخست مراد اول بود، در عین حال «اعلاء معالم شرع و ایمان» و «تقویت و تربیت ائمه علماء» از مهمترین امور به شمار می‌رفت، مؤید مطلب فوق می‌تواند باشد (بدلیسی، ۲۴۰/۳). این سلطان عثمانی که به اهمیت علما و جریان اسلام مدرسی در سازماندهی و اداره امور پی برده بود، استفاده از این جریان و توانایی‌های آن را ادامه داد (بدلیسی، ۲۴۰/۳). در دوره وی بروسه به صورت شهری برای تجمع علما درآمده بود (روحی، ۳۸۶) تا جایی که برای حمایت هر چه بیشتر از علما و «اعلای مبانی معالم علوم»، در مجموعه بناهای عام‌المنفعه موسوم به «عمارت قپلوچه» («سلطان مراد خداوندکارین بروسه عمارتی وقفیه‌سی»، ۲۲۵) که در حومه شهر، در محلی موسوم به قاپلوچه/قپلوچه چکرکه^۳ برپا گردید، مدرسه‌ای نیز ساخته شد که به اسم او «مدرسه

۱. ساختمان اولیه آن در اصل یکی از کلیساهای شهر بوده که به وسیله اورخان غازی به مدرسه تبدیل شد و به همین دلیل این مدرسه بعدها به «مدرسه مناستر» معروف شد. اولیاء چلبی از آن با نام «مدرسه اورخانیه» یاد می‌کند (نشانجی، ۱۰۳؛ صولاق‌زاده، ۲۱؛ اولیاء چلبی، ۱۷/۲؛ عطائی، ۱۱۰؛ برای آگاهی بیشتر درباره این مدرسه نک. حیزلی، ۱۸، ۶۴؛ Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri*, 1/94; Gökbilgin "Bursada Kuruluş Devrinin İlim Müesseseleri", 261-2; Bilge, 91; Baltacı, *XV-XVI. asırlarda Osmanlı medreseleri*, 294-5).

۲. از جمله مدارس بنا شده به وسیله سلیمان پاشا می‌توان به دو مدرسه در ازتیک و یک مدرسه در ینی‌شهر (یکی شهر) اشاره کرد (نک. Ayverdi, "Gaazi Süleyman Paşa Vakfiyesi ve Tahrir Defterleri", 28).

۳. قاپلوچه در بروسه به چشمه آب گرم گفته می‌شود که در حومه این شهر و در چکرکه جاری بوده است (نک. سیاحتنامه، ۲۱/۲-۲۳).

خداوندیه^۱ خوانده می‌شد (۷۶۷-۷۸۷/۱۳۶۶ق-۱۳۸۵م) (شکرالله، ب ۱۶۲؛ روحی، ۳۸۶؛ بدلیسی، ۲۴۱/۳).^۲ علاوه بر موقوفه‌های قابل توجه («سلطان مراد خداوندکارین بروسه عمارتی وقفیه‌سی»، ۲۲۶-۲۲۸)، در این مجموعه حجره‌هایی نیز برای سکونت طلبه‌ها (بنا بر وقفیه آن ۱۸ طلبه) اختصاص داده شده بود.^۳ نکته مهم دیگر اینکه تولیت مجموعه مذکور از سوی سلطان به وزیر اعظم، خیرالدین پاشا واگذار شده بود که در وقف‌نامه آن از وی با لقب «مرّبی العلماء» یاد شده است؛ ضمن آنکه بنابر شرایط مندرج در این وقف‌نامه، افراد تارک صلات و واجبات شرعی نمی‌توانستند از امکانات این عمارت بهره‌مند شوند («سلطان مراد خداوندکارین بروسه عمارتی وقفیه‌سی» ۲۲۹، ۲۳۰). این اقدامات و در کنار آن جایگاه شایان توجه اسلام مدرسی، موجب شد تا علما و فرهیختگان مدرسی راهی قلمرو عثمانی شوند (بدلیسی، ۲۴۰/۳؛ و نیز نک. عاشق‌پاشازاده، ۵۴-۵۵؛ نشری، ۱۹۶/۱-۱۹۸).

نقش مدارس در شکل‌گیری نهادهای اولیه دولت عثمانی

با توسعه سرزمینی عثمانی و تسلط آن بر مناطق شهری، جامعه عثمانی از جامعه‌ای صرفاً مرزی با گرایش مذهبی صوفیانه، به جامعه‌ای شهری، روستایی و مرزی تبدیل شد. اگرچه جریان اسلام صوفیانه با مشارکت فعال و تعیین کننده در فعالیت‌های نظامی و جهادی نقش مهمی در شکل‌گیری دولت عثمانی ایفا کرده بود، اما قرار گرفتن عثمانی در آستانه تحول از بیلک‌های مرزی به دولت، الزاماتی چون سازماندهی تشکیلات حکومتی و اداره آنها را ایجاد می‌کرد که جریان مذکور از عهده برآورده ساختن آن ناتوان می‌نمود. از آنجایی که تلاش‌های مرتبط با سازماندهی تشکیلات دولت از زمان تسلط بر بروسه (۷۲۶ق/۱۳۲۶م) روند مشخصی به خود گرفته بود؛ اورخان غازی که انجام این مهم را در جلب یاری علما و مدرسیان ممکن می‌دانست، درصدد جلب همکاری این جریان برآمد. بر همین اساس هم در برخی از منابع، از این اقدام اورخان با تعبیر علاقه‌مندی وی به مصاحبت با علما و بهره‌گیری از تدابیر و تجارب آنها یاد شده است (ابن‌کمال، ۲۰۶/۲).

۱. اولیاء چلبی از مدرسه مذکور با این نام یاد کرد است (سیاحتنامه، ۱۷/۲).

۲. این بنا در فاصله سال‌های ۷۶۷-۷۸۷/۱۳۶۵-۱۳۸۵ ساخته شد. مدرسه در طبقه فوقانی مسجد خداوندگار (خداوندگار جامعی) قرار داشت. برای آگاهی بیشتر نک. Ayverdi & Yüksel, *İlk 250 senenin Osmanlı mimarisi*, 14-7.

۳. بنا بر وقفیه این مدرسه که در ۷۸۷/۱۳۸۵ یعنی سال اتمام بنای آن تنظیم شده، به هر کدام از ۱۸ طلبه مدرسه، روزی یک آغچه پرداخت می‌شد و مدرس نیز ۱۲ آغچه دریافت می‌کرد (Gökbilgin, "Murad I. Tesisleri ve Bursa İmaretı Vakfiyesi", 222).

در چنین شرایطی بود که علما و وابستگان به جریان مدرسی در پایه‌ریزی تشکیلات دولتی، اداری و دیوانی آن، نقش تعیین‌کننده‌ای بر عهده گرفتند (Linder, 1983, 7). آنان با بهره‌گیری از توانایی‌های مدیریتی و دانش فقهی خود و نیز با الگو قرار دادن دیوان‌سالاری اسلامی - ایرانی، که پیش از این به وسیله سلاجقه روم در آناتولی نهادینه شده بود، تشکیلات سیاسی، اداری، قضائی، مالی و نیز نظامی (نک. ادامه) دولت عثمانی را به تدریج بنیان نهادند و روند تبدیل عثمانی از امیرنشین مرزی و عشیرتی به دولتی مستقل و مستقر اسلامی را به صورت چشمگیری تسریع بخشیدند (Witteck, 1938, 4 - 101; Uzunçarşılı, 1939, 100). از آن جایی که در این نوع دیوان‌سالاری، شریعت اسلام جایگاه برجسته‌ای داشت و فقه، اساس و پایه بسیاری از امور مالی، قضائی و دیوانی محسوب می‌شد (Baş, 57)، تثبیت آن در ساختار تشکیلاتی دولت عثمانی تا حدود زیادی جایگاه و نفوذ جریان اسلام مدرسی در دولت عثمانی را تضمین کرد و امکان استمرار حضور و تأثیرگذاری آنها در امور مختلف از جمله مسائل دینی و مذهبی را فراهم آورد تا جایی که علما اگر تنها منبع تأمین دیوان‌سالاران نبودند، اما مهمترین آن به شمار می‌رفتند (Shinder, 515).

به طور کلی، تشکیلات مرکزی دولت عثمانی از همان اوایل در نهادی به نام «دیوان» تبلور می‌یافت که برای اتخاذ تصمیمات مهم در پایتخت تشکیل می‌گردید. در دوره اورخان در جلسات دیوان، علاوه بر شخص فرمانروا، وزیر و قاضی بروسه شرکت داشتند و حاضران در آن غالباً از چهار نفر تجاوز نمی‌کرد؛ اغلب تصمیمات مهم مملکتی در این دیوان و با حضور این افراد اتخاذ می‌شد (Gökbilgin, 405 - «Orhan», 42; Taneri, 42). با وجود این که دولت و تشکیلات اداری عثمانی در این مقطع ساده و بسیط بود (شیندر، ۵۰۸، ۵۱۲)، اما حضور پررنگ جریان اسلام مدرسی و صنف علماء به عنوان وزیر و قاضی پایتخت از ویژگی‌های بارز آن به شمار می‌رفت (Uzunçarşılı, 1959, 463). توجه به ترکیب افراد شرکت‌کننده در دیوان، خود روند رو به رشد قدرت و نفوذ این جریان را در عهد اورخان غازی نشان می‌دهد (Kramers & Zachariadou, 192). نهاد وزارت به عنوان یکی از عناصر محوری مطرح در دیوان‌سالاری دولت‌های اسلامی، در دوره حکمرانی اورخان غازی در دولت عثمانی شکل گرفت و برای اولین بار علاءالدین پاشا بن حاجی کمال‌الدین (د. ۷۴۱/ق ۱۳۴۰م)

بدین سمت منصوب گردید.^۱ به طور کلی در دوره این بیگ عثمانی، بعد از پاشای مذکور سه نفر به این مقام منصوب شدند که عبارت بودند از نظام‌الدین احمد پاشا (د. پس از ۷۴۹ق/۱۳۴۸م)، حاجی پاشا (د. بعد از ۷۴۹ق/۱۳۴۸م) و سنان‌الدین یوسف پاشا (د. ۷۶۵ق/۱۳۶۴م)،^۲ که از وی با نام سنان‌الدین فقیه نیز یاد می‌شود.^۳ اگرچه همه این افراد از صنف علما محسوب می‌شدند، اغلب با تشکیلات اخیان نیز روابط نزدیکی داشتند (همانجا؛ Gündüz, 17 Taneri, 162- 163). با توجه به فضای فکری و مذهبی قلمرو عثمانی در این مقطع و نیز نفوذ قابل توجه اخیان در دولت عثمانی وجود چنین روابطی امری طبیعی به نظر می‌رسد (Shinder, 514; Arnakis, 1953, 236 و نیز نک. سطور پیشین).

جریان اسلام مدرسی در سازماندهی تشکیلات نظامی عثمانی نیز نقش تعیین کننده‌ای داشت. سپاهیان عثمانی تا دوره اورخان غازی، متشکل از نیروهای ترکمن سواره عشیره‌ای بودند که از مناطق مختلف و به هنگام دست یازیدن به حملات جدید جمع‌آوری می‌شدند (Uyar and Erickson, 13, 15; Özcan, 1/ 350 – 351). در این زمان به پیشنهاد جندرلو قره‌خلیل، قاضی بروسه و حمایت علاءالدین پاشا، نیروی نظامی هزار نفری متشکل از دو رسته پیاده و سواره نظام موسوم به «یایا» و «مُسلّم» تشکیل گردید (عاشق‌پاشازاده، ۴۰؛ نشری، ۱۵۴/۱-۱۵۵؛ عالی، ۴۳/۵؛ قس. ابن‌کمال، ۴۹/۲-۵۱) که نقش قابل توجهی در گسترش فتوحات و موفقیت‌های نظامی آتی عثمانی ایفا کردند (Uzunçarşılı, 1988, 1/ 508; Doğru, 5 - 11 Pakalın, 3/ 609). بر این اساس، منتسبان به صنف علماء و جریان مدرسی در سازماندهی تشکیلات نظامی اولیه عثمانی نیز نقش چشمگیری ایفا نمودند.

مدرسیان در شکل‌گیری سپاه ینی‌چری (سپاه جدید) نیز که اغلب به عنوان نیروی نظامی متمایل به جریان صوفیانه و به ویژه بکتاشیه شناخته می‌شود (Tschudi, 1161) و تا پایان قرن ۱۲ق/۱۸م به عنوان ستون محوری تشکیلات نظامی عثمانی به شمار می‌رفت (Uyar and Erickson, 17 Uzunçarşılı, 1988, Osmanlı, 1/ 144)؛ نیز نقش قابل

1. Gökbilgin, op. cit., IX/404.

۲. پاشای مذکور علاوه بر اینکه آخرین وزیر اورخان بوده، مدتی نیز وزارت مراد اول را بر عهده داشت.

۳. در سندی ملکی مربوط به دوره اورخان غازی، از سنان‌الدین با عنوان «سنان الدین الفقیه» یاد شده که دلیل متقن دیگری بر خاستگاه مدرسی وی است. در این سند از حاجی پاشا نیز به عنوان وزیر یاد می‌شود (برای متن این سند نک. Uzunçarşılı, 1939, 101 – 102).

توجهی داشتند. با توجه به گسترش دامنه فتوح عثمانی در عهد مراد اول (حک. ۷۶۱-۷۹۱ق/۱۳۶۰-۱۳۸۹م)، سازماندهی مجدد تشکیلات نظامی احساس گردید و اوجاق^۴ جدیدی به نام ینی چری تشکیل شد (اوزجان، ۳۶۳/۱؛ Uzunçarşılı, 1988, *Osmanlı 1*/ 145-146؛ نیز نک- Palmer, 448 به بعد). نکته مهم در تشکیل این سپاه، ابتکار قاضی عسکر قره خلیل و قره مانلو قره رستم (ملا رستم) در بهره گیری از قواعد شرعی و فقهی در تأمین نیروی انسانی مورد نیاز آن از میان اسرای جنگی بود. در واقع این عالمان مدرسی، با اتکا به اصل فقهی خمس در شریعت اسلامی، مراد اول را برای اختصاص یک پنجم (پنج یک) اسراء به شخص سلطان جلب کردند و از این طریق موفق به سازماندهی سپاه ینی چری شدند (قوانین یکچریان درکاه عالی، ۲۷۱؛ عاشق پاشا زاده، ۵۴-۵۵؛ و نیز نک. Wittek, 1955, 271-272). نکته حائز اهمیت این است که جریان اسلام مدرسی با نقش آفرینی در چنین مسائلی، جایگاه خود را بیش از پیش در دولت عثمانی تثبیت می کرد و همین امر به نوبه خود شرایط را برای تأثیرگذاری آن بر مسائل مذهبی قلمرو عثمانی و سیاست دولت در این زمینه فراهم می آورد.

مدارس و سیاست مذهبی دولت عثمانی عهد اورخان و مراد اول

با توجه به مطالبی که گفته شد، سؤالی که مطرح می شود این است که آیا مدرسیان و جریان مذهبی وابسته به مدارس در این مقطع در سیاست مذهبی عثمانی نقش خاصی را ایفا کردند یا نه؟ در صورتی که جواب سؤال مذکور مثبت باشد، این نقش آفرینی به چه صورتی و با استفاده از چه ابزارهایی صورت می گرفت؟ برای رهیافت به پاسخ سؤالهای مذکور، می توان نخبگان مدرسی این دوره و فعالیت های آنها را مورد توجه قرار داد. چنین بررسی از این لحاظ در اینجا حائز اهمیت است که این افراد علاوه بر اینکه حاملان سنت آموزش مدرسی به قلمرو و جامعه نوپای عثمانی بودند، از پایه گذاران جریان اسلام مدرسی در آن نیز محسوب می شدند. با وجود اینکه تصوف، جریان عقیدتی غالب بر قلمرو عثمانی در این مقطع بود، اما از آنجایی که حکمرانی نیازمند به کار بستن قانون مشخص و مدونی است، عثمانی ها از همان ابتدا برای سامان بخشیدن به امور از دانش فقهی رعایای آشنا بدان بهره می گرفتند. شیخ اده بالی (د.

۴. به معنی هنگ و واحد نظامی در تشکیلات نظامی عثمانی که بیشتر برای ینی چری ها استفاده می شد (Bayerle, 120; Pakalın, 2/711).

۷۲۶ق/۱۳۲۶م)، که گاه از او به عنوان «معمار معنوی» دولت عثمانی نیز یاد می‌شود (Şahin, 22)، با وجود اینکه از شیوخ طریقت وفائیه به شمار می‌رفت (همو، ۱۷)، با فقه نیز تا حدودی آشنایی داشت (طاشکپری‌زاده، ۶؛ کاتب چلبی، ۲۷۸/۱؛^۵ و حتی ظاهراً یکی از مراجع اصلی عثمانی‌ها در امور فقهی در عهد عثمان غازی محسوب می‌شد (همان‌جاها). با این حال، با توجه به شخصیت صوفیانه برجسته اده‌بالی، وی را باید نماینده جریان اسلام صوفیانه دانست (نک. عاشق‌پاشازاده، ۶؛ طاشکپری‌زاده، ۶-۷). بر همین اساس و به رغم اغراق برخی منابع درباره تبحر وی در فقه، آگاهی وی در مسائل فقهی نباید فراتر از حد آگاهی‌های کلی بوده باشد. بی‌تردید، خلاء موجود در زمینه دانش فقهی و فقدان فقهای متبحر و متخصص در قلمرو عثمانی در این زمان موجب برجسته شدن اده‌بالی به عنوان فردی آگاه به امور فقهی و شرعی شده است.^۶

در دوره عثمانی، طورسون فقیه (د. بعد از ۷۲۶ق/۱۳۲۶م) اولین فردی است که می‌توان از او به عنوان فقیه به معنای واقعی آن یاد کرد. از آنجایی که منابع از وی با لقب فقیه یاد می‌کنند نشان می‌دهد که او بر خلاف سلف خود، بیشتر به فقاہت اشتہار داشت. علاوه بر این، تراجم‌نویسان نیز از وی به عنوان یک فقیه یاد کرده‌اند (به عنوان نمونه نک. الکفوی، ۲/۱۰۸). ظاهراً او پیش از اینکه به خدمت عثمان‌بک درآید، در میان مردم از چنان جایگاهی برخوردار بود که به هنگام اقامه نماز، اغلب به عنوان امام جماعت ایفای نقش می‌کرد (عاشق‌پاشازاده، همان‌جا).^۷ بر همین اساس نیز عثمان غازی در صدد جلب نظر و همکاری او برآمد (گوندوز، ۱۵). طورسون فقیه پس از فتح شهر قره‌جه حصار (۶۸۸ق/۱۲۸۹م)، به عنوان قاضی و خطیب شهر انتخاب گردید و اولین خطبه رسمی که در آن نام عثمان غازی ذکر شد، در همین تاریخ به وسیله فقیه مذکور ایراد گردید (عاشق‌پاشازاده، ۱۸؛ ابن کمال، ۱۱۱/۱-۱۱۳؛

۵. مجدی با اشاره به دانش فقهی اده‌بالی، بر این نکته تأکید می‌کند که وی در کنار اشراف بر علم اصول و فروع آن، فن تفسیر و حدیث، به عالی‌ترین مراتب علم فقه آن دست یافته بود و در فقاہت از بارزترین افراد به شمار می‌رفت (مجدی، ۲۰). اگرچه این گفته مجدی خالی از اغراق نیست، اما در عین حال این مطلب را نشان می‌دهد که با توجه به حضور نداشتن علما و فقهاء مبرز در قلمرو عثمانی در این دوره، آگاهی نسبی وی به مسائل فقهی موجب شده است در کنار شخصیت صوفیانه‌اش، در مسائل فقهی و شرعی مورد رجوع قرار گیرد.

۶. ابن بطوطه که در دوره فرمانروایی اورخان غازی اغلب شهرهای تحت فرمان عثمانی را به چشم دیده است، مطالبی را در این باره گزارش کرده است که تا حدودی تصویری کلی از جایگاه اسلام مدرسی و فقه و فقاہت در این مقطع زمانی در قلمرو این دولت را به دست می‌دهد (نک. ابن بطوطه، ۲۰۱/۲).

۷. ابن کمال (۱۱۱/۱) از طورسون فقیه با عنوان «مقتدای اخیار» یاد می‌کند.

تواریخ آل عثمان، ۶).^۸ اگرچه گفته می‌شود پس از درگذشت شیخ‌اده‌بالی، مقام افتاء و تدریس وی به طورسون فقیه واگذار شد (الکفوی، ۲/۱۰۸)، اما توجه به اینکه وی اولین فقیه و خطیب رسمی دولت عثمانی بود، مطابق با واقع بودن نظر مذکور را با تردید روبرو می‌سازد. در چنین شرایطی، مدرسیان با بهره‌گیری از دانش خود در علوم اسلامی و شرعی، به ویژه فقه و با استفاده از نیاز دولت نوپای عثمانی بدان، شرایط را برای جلب حمایت دولت از جریان مورد نظر خود فراهم کردند. این حمایت‌ها در این زمان، در دو سطح قابل مشاهده است: یکی اهتمام دولت به تأسیس مدارس که تا پایان دوره اورخان غازی (د. ۷۶۱/ق. ۱۳۶۰م)، بیش از ده مدرسه بزرگ و کوچک در نقاط مختلف قلمرو عثمانی تأسیس گردید. با توجه به شرایط فرهنگی و علمی منطقه در این مقطع، تأسیس این تعداد مدارس در نوع خود حرکت قابل توجهی بود؛ ضمن آنکه این پدیده با جلب علمای تحصیل کرده در مدارس خارج از قلمرو عثمانی جهت تدریس در مدارس مذکور همراه بود (İnacik, 1973, 166). سطح دوم، استفاده از علما و فارغ‌التحصیلان مدارس به عنوان نمایندگان این جریان، در اداره امور دولتی است که طورسون فقیه، جندرلو قره خلیل، علاءالدین پاشا، نظام‌الدین احمد پاشا، حاجی پاشا و سنان‌الدین یوسف پاشا، تاج‌الدین کردی (د. ۷۶۱/ق. ۱۳۵۹م) و علاءالدین أسود (د. ۸۰۰/ق. ۱۳۹۷م) از آن جمله بودند. این علما و فقها با استفاده از نیاز دولت به دانش آنها، ضمن همکاری با دولتمردان و در رأس آنها فرمانروای عثمانی و حمایت از آنها، به شیوه‌های مختلفی تلاش می‌کردند رفتارهای سیاسی، اقتصادی و مذهبی آنها را در چهارچوب مسائل شرعی یا همان فقه قرار داده و به سمت رفتارهای مطابق با هنجارهای اسلام مدرسی نزدیک نمایند که نمونه آن در حکمیت تاج‌الدین کردی در اختلاف اورخان غازی و لالا شاهین درباره غنائیم ازنیق به وضوح قابل مشاهده است (نک. ادامه).

اولین عالمی که بر مسند تدریس در مدرسه‌ای عثمانی تکیه زد، داوود قیصری (د. ۷۵۱/ق. ۱۳۵۰م) بود. او پس از اینکه در زادگاهش قیصریه و سپس در قونیه نزد افرادی چون قاضی سراج‌الدین آرموی (د. ۶۸۲/ق. ۱۲۸۳م) تعلیم یافت، تحصیلات مدرسی خود در علوم دینی مانند تفسیر، حدیث و اصول و فقه را در قاهره، یکی از مراکز عمده آموزش مدرسی در

۸. ظاهراً در این خطبه برای اولین بار نام عثمان و البته بعد از نام سلطان سلجوقی خوانده شد (نک. پاشا، ۴۵). با توجه به اینکه این اقدام بدون اطلاع دولت سلاجقه انجام می‌شد، نگرانی‌هایی درباره پیامدهای احتمالی آن وجود داشت تا جایی که طورسون فقیه در ابتدا از انجام آن سرباز زد (عاشق‌پاشا، ۱۸).

جهان اسلام در این زمان به انجام رساند (طاشکپری زاده، ۸؛ 227, 1984, Uzunçarşılı). سپس برای تکمیل تحصیلات خود و نیز یادگیری علوم عقلی راهی ایران شد. داوود قیصری در ایران، پس از آشنایی با کمال الدین عبدالرزاق کاشانی در ساوه، به تشویق او به عرفان و تصوف نیز روی آورد و نزد او به تحصیل در این زمینه پرداخت (الکفوی، ۲/ب ۹۴، ب ۱۳۹-آ ۱۴۰). همین امر موجب شد تا وی از شخصیتی مدرسی - عرفانی برخوردار شود (Karadaş, 5) و یکی از شروح مهم بر کتاب *فصوص الحکم* ابن عربی را نیز به رشته تحریر درآورد. او پس از مرگ کاشانی در ۷۳۶ق/ ۱۳۳۵م به آناتولی بازگشت و از سوی اورخان غازی با حقوق یومیه سی آقچه، به عنوان مدرس مدرسه ازنیق برگزیده شد. علاوه بر شهرت و توانایی علمی داوود قیصری، توجه به اوضاع فکری و مذهبی قلمرو عثمانی در عهد اورخان غازی و نظر به شخصیت دو وجهی مدرسی - عرفانی او، نشان می دهد که فرمانروای عثمانی با هوشمندی وی را برای تدریس در اولین مدرسه عثمانی برگزید. اگرچه منابع درباره مناسبات بعدی وی با دولتمردان عثمانی اطلاعی به دست نمی دهند، وی تا زمان مرگش (۷۵۱ق/ ۱۳۵۰م) در این مدرسه به تدریس پرداخت (Akbulut, 61). از این رو، او را باید از زمره پایه گذاران سنت آموزش مدرسی در عثمانی به شمار آورد که با تدریس علوم دینی (الکفوی، ۲/آ ۱۴۰) و تربیت شاگردانی مانند تاج الدین کردی (د. ۷۶۱ق/ ۱۳۵۹م)، علاء الدین أسود مشهور به قره خواجه (۸۰۰ق/ ۱۳۹۸م)، قطب الدین ازنیقی (د. ۸۲۱ق/ ۱۴۱۸م) (Akbulut, 78-81)، به ترویج سنت آموزش مدرسی در عثمانی همت نهاد؛ شاگردانی که با حضور در صحنه سیاست، امکان مناسبات بیشتر میان نهاد مدرسه با دولت عثمانی و تأثیرگذاری بر شئون مختلف آن را فراهم نمودند.

تاج الدین کردی از شاگردان داوود قیصری در مدرسه ازنیق، به یکی از چهره های برجسته مدرسی در دوره مورد بحث تبدیل شد. تبحر در علم فقه و شهرت قابل توجه وی در این زمینه موجب شد پس از تکیه بر کرسی تدریس استادش (۷۵۱ق/ ۱۳۵۰م)، به عنوان وزیر اورخان غازی منصوب گردد. او در این مقام کوشش قابل توجهی برای به کارگیری اصول فقهی و شرعی در امور دولتی به خرج داد. از جمله تلاش های تاج الدین کردی در این باره

۹. با وجود این، داوود قیصری در کنار تدریس این علوم دینی، برخی علوم دیگر مانند فلسفه و منطق را نیز تدریس می کرد (Bayraktar, 33).

می‌توان به حکمیت وی بین اورخان غازی و لالاشاهین درباره تملک غنایم به دست آمده به هنگام محاصره ازنیق اشاره کرد که طی آن وی با تمسک جستن به اصول و قواعد فقهی، اورخان را مجاب کرد تا غنایم مذکور را در اختیار لالاشاهین قرار دهد. لالا شاهین هم برای قدردانی از وی، بخشی از غنایم را برای ساختن مدرسه‌ای در شهر بروسه اختصاص داد (نک. وقف‌نامه لالا شاهین پاشا، ۲۶-۳۲؛ و نیز طاشکپری‌زاده، همان، ۹؛ مجدی، ۲۸-۲۹) که به واسطه انتساب به او، به مدرسه «شاهین لالا» (لالا شاهین) مشهور شد (Hızlı, 27, 68). توجه به این نمونه نشان می‌دهد که جریان اسلام مدرسی، با استفاده از ابزارها و توانمندی‌های خود، در سیاست‌های دولت عثمانی در زمینه‌های مختلف حتی در دوره شکل‌گیری، که اسلام صوفیانه جریان غالب بر آن بود، تأثیرگذار بود.

شاید بتوان جندرلو قره‌خلیل (د. ۷۸۹ق/۱۳۸۷م) را برجسته‌ترین شخصیت مدرسی زمان اورخان غازی به شمار آورد که در برخی اسناد و منابع تاریخی از او با القابی چون «سیدالعلماء خیر‌المله و الدین» و «مری‌العلماء و الفضلاء» یاد شده است (سلطان مراد خد/وندکارین بروسه عمارتی وقفیه‌سی، ۲۲۹، ۲۳۰؛ اورخان بکک وقفیه‌سی: وقفیه‌نک صورتی، ۲۸۹؛ Uzunçarşılı, 1939, 100). درباره روند ورود وی به تشکیلات اداری و قضایی نوپای دولت عثمانی دو روایت مختلف وجود دارد. بنا بر گزارشی، او از فارغ‌التحصیلان مدرسه ازنیق بود و نزد علاءالدین أسود (د. ۸۰۰ق/۱۳۹۷م)، سومین مدرس این مدرسه از زمان تأسیس آن، تحصیل کرد و سپس به عنوان قاضی به خدمت اورخان درآمد تا در سفرهای نظامی و لشکرکشی‌ها همراه وی باشد و در رتق و فتق امور شرعی و قضائی رعایا و سپاهیان یاری رسان باشد. بنا بر روایت دوم، جندرلو قره‌خلیل در دوره عثمان غازی (حک. ۶۸۰-۷۲۴ق/۱۲۸۱-۱۳۲۴م) قاضی بیل‌جق بود و در اوائل دوره اورخان به منصب قضاوت ازنیق و سپس بروسه^۱ تعیین شد (طاشکپری‌زاده، ۱۰). به رغم اختلاف این دو روایت، آنچه اهمیت دارد اینکه جندرلو قره‌خلیل خاستگاه مدرسی داشت (عالی، ۵۲/۵).^۲ اگرچه در صورت پذیرش روایت اول، که مؤید تحصیلات وی در اولین مدرسه عثمانی است، به عنوان کسی که پس از تحصیل در این

۱. تا زمان مراد اول مشهور به خداوندگار، سپاه عثمانی قاضی مستقل نداشت و اغلب قاضی بروسه، به عنوان عالی‌ترین مقام علمی، شرعی و قضائی مورد توجه قرار می‌گرفت (Uzunçarşılı, 1986, 7).

۲. مستقیم‌زاده تألیف شرحی بر کتاب تلخیص المفتاح فی المعانی و البیان جلال‌الدین محمد قزوینی (د. ۱۳۳۸/۱۷۳۹) را به جندرلو قره‌خلیل نسبت داده است (مجله النصاب فی نسب و الکنه و الانساب، ۳۵۳۲). اوزون‌چارشلی احتمال داده است که این شرح تألیف قره‌خلیل نبود و در واقع به وی اهدا شده است (Idem, 1959, 460).

مدرسه وارد دستگاه دولتی شد و مدارج ترقی را یکی پس از دیگر پیمود، می‌تواند حائز اهمیت بیشتری باشد.

انتصاب قره‌خلیل به عنوان اولین قاضی‌عسکر رسمی دولت عثمانی (۷۶۳ق/۱۳۶۲م) در دوره مراد اول و سپس ارتقای وی با لقب خیرالدین پاشا به مقام وزارت عظمی این سلطان (عالی‌ترین منصب اداری) و بعد از مدتی اعطای مقام بیگلربیگی (بکلربیگی) یعنی بالاترین منصب نظامی (۷۶۵ق/۱۳۶۳-۱۳۶۴م یا ۷۶۶ق/۱۳۶۴-۱۳۶۵م) (عاشق‌پاشازاده، ۵۴، ۵۵، ۱۸۸؛ اوروج‌بک، ۲۰، ۲۹) موجب شد تا وی به عنوان اولین وزیر اعظم عثمانی، به قدرتمندترین شخصیت در قلمرو عثمانی پس از شخص سلطان تبدیل گردد. اگرچه می‌توان این پیشرفت چشمگیر جندرلو قره‌خلیل در سلسله مراتب عثمانی را به استعداد و کاردانی او نسبت داد، اما با توجه به خاستگاه مدرسی وی و انتسابش به طبقه علما و اهل قلم (Aktepe, 214؛ Stavrides, 52)، ترقی وی را می‌توان شاخصی برای گسترش نفوذ اسلام مدرسی در دوره عثمانی در این مقطع دانست،^۱ به ویژه اینکه قرار گرفتن وی در این موقعیت، ضمن بهره‌مند کردن جریان اسلام مدرسی از حمایت سیاسی، شرایط را برای ورود تعداد بیشتری از طبقه مدرسی و فارغ‌التحصیلان به ساختار و تشکیلات دولت، به ویژه تشکیلات اداری - قضائی، امکانات مالی و اقتصادی بیشتری را نیز در اختیار این جریان قرار می‌داد تا از آن برای اشاعه و گسترش جریان مورد نظر خود بیشتر بهره بگیرند.^۲

علاوه بر مطالب مذکور، در منابع و اسناد تاریخی، برخی قرینه‌ها درباره نفوذ رو به افزایش جریان اسلام مدرسی و نیز برخی تأثیرگذاری‌های آن در سیاست مذهبی عثمانی در دوره شکل‌گیری به چشم می‌خورد. برخی مورخان به ارتقای جایگاه و توان این جریان در دوره اورخان غازی توجه نشان داده و اشاره کرده‌اند که اهل علم در زمان اورخان «مرقه الحال» گشتند و سنان‌الدین پاشا نیز که عالمی فقیر بود، در دوره اورخان جاه و جلال و مال فراوانی به دست آورد و لقب پاشا^۳ یافت (احمدی، /سکندرنامه، ۶۶a؛ شکرالله، ب ۱۶۰). اگر

۱. روی سنگ قبر خیرالدین پاشا (در بروسه) به زبان فارسی چنین نوشته شده است: «وریر [وزیر] مشرق و مغرب بزرگوار جهان خیر ملت و راع امر» (Tüfekçioğlu, 59) که خود این عبارت‌ها نیز مبین جایگاه برجسته این وزیر مدرسی در دولت عثمانی است.

۲. جندرلو قره‌خلیل در کنار یشیل جامی (مسجد کبود) ازینق که به دستور وی ساخته شد (۱۳۷۸/۷۸۰)، مدرسه موقوفه‌ای موسوم به «مدرسه دارالحديث» را نیز در تأسیس کرد بود (۱۳۳۳ نومروالی قوجه‌الی تحریر دفتیری، ورق ۳۱۵b، به نقل از 474-5، Uzunçarşılı, op. cit.).

۳. با توجه به اینکه لقب پاشا در این مقطع برای وزرا استفاده می‌شد، منظور شکرالله افندی از ملقب شدن سنان‌الدین به پاشا، در واقع به معنی دست یافتن وی به منصب وزارت است (نک. عصام‌الدین، ۲۹۶-۲۹۷).

سنان‌الدین پاشا و دگرگونی وضعیت وی را بتوان به عنوان نمونه و الگویی برای تحول شرایط جریان اسلام مدرسی در نظر گرفت، می‌توان تصویری هر چند کلی از افزایش نفوذ و جایگاه این جریان در قلمرو عثمانی را به دست آورد. با توجه به شرایط و نفوذ مدرسیان مانند جندرلو قره‌خلیل نیز چنین تصویری چندان دور از واقعیت نیست.

بنا بر گزارش‌های تاریخی، اورخان غازی پس از بنای عمارتی در بروسه، تولیت آن را به قاضی سنان‌الدین واگذار کرد (شکرالله، ب ۱۶۰). تنظیم وقف‌نامه این عمارت بر اساس اصول و ویژگی‌های فقهی و شرعی و تأکید بر انجام و اجرای این اصول، خود مبین جایگاه و سطح نفوذ اسلام مدرسی در دوره شکل‌گیری دولت عثمانی است (اورخان بکک وقفیه‌سی: وقفیه‌نک صورتی، ۲۸۴-۲۹۲). در این وقف‌نامه^۱ تأکید شده است که سنان‌الدین به عنوان قاضی، «احکام قضایی» را باید «علی امرالله تعالی» اجرا نماید (همان، ۲۸۹). همچنین از وی با القاب و عناوینی چون «ناظم امور مملکت» و «مربی العلماء و الفضلاء» یاد شده است (همان‌جا). توجه به محتوای این وقف‌نامه نشان می‌دهد که جریان اسلام مدرسی، پس از تشکیل اولین مدارس عهد عثمانی در همین دوره، در زمانی نه چندان زیاد، تا بدان حد در دولت عثمانی نفوذ به دست آورده و در شخص فرمانروای عثمانی تأثیر گذاشته بودند که وی به صراحت بر اجرای احکام دینی به وسیله قاضی تحت امر خود تأکید می‌کند (همان‌جا). نکته قابل توجه دیگر در وقف‌نامه مذکور این است که افراد فاسق (که فسق آنها آشکار باشد)، ترک کنندگان نماز و نیز اهل بدعت نمی‌توانند از خدمات این عمارت استفاده نمایند (همو، ۲۹۰). توجه به این نکته که رعایت اصول اسلام مدرسی تا این اندازه از سوی اورخان مورد تأکید قرار گرفته، خود دلیل دیگری بر قدرت و نفوذ قابل توجه اسلام مدرسی می‌تواند باشد که در این مقطع نیز توانسته بود تا حد امکان رفتار دینی و مذهبی فرمانروای عثمانی را به اصول مورد نظر خود نزدیک سازد. بر همین اساس، جریان اسلام مدرسی از نظر سیاسی به تدریج قدرت فزون‌تری یافت و در اویش بیشتر به عنوان رهبران مذهبی و معنوی توده مردم درآمدند (Kramers J. H. & Zachariadou, E. A, 192).

علاوه بر مطالبی که در منابع عثمانی درباره حضور جریان اسلام مدرسی در این دوره به

۱. متن به جای مانده از این وقف‌نامه در عهد بایزید اول (۷۹۱-۸۰۴/۱۳۸۹-۱۴۰۲) و به دستور وی از روی متن اصلی باز تحریر شده است (نک. همان، ۲۸۴).

چشم می خورد، گریگوری پالاماس^۱، سر اسقف تسالونیکا^۲ (۷۴۸-۷۶۱ ق/۱۳۴۷-۱۳۶۰ م) که در دوره اورخان غازی طی فتوحات عثمانی در تراکیا^۳ (جنوب شرقی شبه جزیره بالکان) به اسارت درآمد، از مناظره دینی خود با متکلمان مسلمان به دستور اورخان خبر داده است. توجه به مباحث و مسائلی که در مناظره دو طرف مطرح شده، نشان می دهد که در این مباحث علمای مسلمان شرکت کننده در مناظره، با بهره گیری از علم کلام از دین اسلام دفاع می کردند. بر این اساس می توان گفت که جریان اسلام مدرسی، در این مقطع به عنوان سخن گویان و مدافعان علمی و کلامی دین اسلام در مقابل اندیشه های کلامی مسیحیان نیز در دستگاه عثمانی ایفای نقش می کرد (Arnakis, 104, 107 – 111, 114).

اگرچه توسعه سرزمینی و فعالیت های نظامی برجسته ای که در دوره اورخان صورت گرفت و تلاش های زیادی نیز برای سازماندهی دولت به کار بسته شد، اما تبدیل بیلک به دولت، در واقع در دوره مراد اول ملقب به خداوندگار، جانشین وی (حک. ۷۶۱-۷۹۱ ق/۱۳۶۰-۱۳۸۹ م) تکامل یافت (Kramers, 593). جندرلو قره خلیل که در دوره اورخان، قاضی بروسه بود، نقش برجسته ای در روی کار آمدن مراد اول ایفا کرد؛ وی با رساندن خبر درگذشت اورخان به مراد که در این زمان در روم ایلی مشغول غزا و نبرد بود، از وی خواست هر چه سریع تر به پایتخت برگشته و بر تخت سلطنت تکیه بزند. او تا زمان آمدن مراد، اوضاع را تحت کنترل خود درآورد و از به وجود آمدن شورش ها و تحركات احتمالی ممانعت کرد. این در حالی بود که اخی ها به تحریک آل قره مان، با اطلاع از مرگ اورخان، نیروهای عثمانی را از آنقوره بیرون کردند و برادران مراد نیز به تحریک گروه های مخالف عثمانی در صدد مخالفت با وی برآمدند (بدلیسی، ۲۲۲/۳-۲۲۳). روشن است که چنین اقدامی از سوی قاضی شهر بروسه، به عنوان یکی از افراد برجسته اسلام مدرسی در قلمرو عثمانی، می توانست در تثبیت و ارتقای جایگاه این جریان در عهد این فرمانروای عثمانی مؤثر واقع شود (نک. ادامه). بر همین اساس بود که جایگاه و مقام جندرلو قره خلیل ارتقا یافت و منصب قاضی عسکری که عالی ترین منصب علمی و قضائی عثمانی (و به قول بدلیسی «تقدّم ارباب عمایم») به شمار می رفت، بدو واگذار شد (عاشق پاشازاده، ۵۲؛ نشری، ۱۹۰/۱).

1 . Gregory Palamas.

2 . Thessalonica.

3 . Thrace (Trakya).

تغییر در رأس قدرت عثمانی، موجب شده بود تا امیرنشین‌های آناتولی و در رأس آنها آل قره‌مان در صدد استفاده از اوضاع برآیند و با تحرکات خود، تا حد امکان از قدرت و نفوذ رو به تزاید عثمانی بکاهند (فرائضجی زاده، ۴۳۲) که شورش اخیان در آنقوره نمونه بارز آن بود. یورش‌های پی در پی در روم‌ایلی و سرزمین‌های مسیحیان در اروپا، اغلب به نام غزا و برای گسترش اسلام توجیه خاص خود را داشت، اما جنگ با مسلمانان برای دولتی که سعی داشت خود را به عنوان دولتی اسلامی مطرح سازد، نیازمند توجیه شرعی بود. توجه به این نکته که دولت عثمانی و شخص مراد اول، به یافتن دستاویزی شرعی برای برخورد با رقبای مسلمان خود می‌اندیشید، خود می‌تواند به عنوان دلیلی محکم برای نفوذ و قدرت جریان اسلام مدرسی در دولت عثمانی به شمار آید.^۱ به واسطه ضرورت جلب نظر جریان اسلام مدرسی بود که به گزارش روحی و نشری، مراد اول علما را نزد خود فرا خواند و از آنها درباره استفاده از سپاه آماده جهت غزا با کفار، برای محاربه با «ملوک ظلمه مسلمین» و نیز به تأخیر انداختن جهاد به این دلیل استفسار نمود؛ علما نیز فتوا دادند که غزا با کفار واجب کفایی است اما رفع مظالم از مؤمنین واجب عینی محسوب می‌شود (شکرالله، ۱۶۲؛ روحی، ۳۸۶-۳۸۷؛ نشری، ۱۹۰/۱).^۲ اگر چه ممکن است این تصور پیش آید که علمای مذکور، اگر نظر مخالفی نیز داشتند، چاره‌ای جز صدور این فتوا نداشتند، اما به رغم همین احتمال، توجه به این نکته که سلطان عثمانی، برای اهداف سیاسی و نظامی خود، نیاز به چنین فتوایی داشت، خود می‌تواند نشانه و دلیلی بر نفوذ و سطح قابل توجه تأثیرگذاری جریان اسلام مدرسی بر سیاست‌های دولت عثمانی تعبیر شود و در غیر این صورت، بی‌تردید نیازی به وجود چنین فتوایی نبود. ضمن آنکه توجه به اعضای دیوان در دوره اورخان و غلبه مدرسیان بر آن خود می‌تواند گواه دیگری بر این امر باشد. در پی صدور این فتوا بود که مراد اول با نیروهای خود به آنقوره یورش برد (۷۶۳ق/۱۳۶۲م) و با غلبه بر شورشیان، بار دیگر تسلط عثمانی بر این شهر را تجدید نمود (İnacık, 2010, 83).

۱. عثمانی‌ها پیش از این و دوره عثمان اورخان، با همسایه مسلمان خود یعنی قره‌سی جنگ کرده و قلمرو آن را نیز تصرف کرده بودند (۱۳۴۵/۷۴۶). اگرچه آنها این کار را به بهانه حمایت از طورسون بیگ، یکی از شاهزادگان این امیرنشین انجام دادند، در آن زمان و احتمالاً به دلیل نفوذ کمتر اسلام مدرسی، هنوز ضرورتی برای به دست آوردن چنین توجیه شرعی برای جنگ با قره‌سی‌ها احساس نمی‌کردند (نک. عاشق‌پاشا زاده، ۴۳-۴۵).

۲. این منابع از اینکه این علما چه کسانی بودند اطلاعی به دست نمی‌دهند و تنها با همین لفظ عام «علما» یا «علماء متبحر و ائمه مهندین» از آنها یاد می‌کنند.

به گزارش مؤلف هشت بهشت از رویداد مذکور، نقش جریان اسلام مدرسی در این واقعه پررنگ‌تر بود و در واقع این مدرسیان و علما بودند که تردید سلطان عثمانی برای جنگ با مخالفان و شورشیان مسلمان در آناتولی را از بین بردند و با ذکر اینکه «دفع منافقان شرعاً و عقلاً اقدام است و چون به طریق نفاق و بدخواهی این ملک و دولت اتفاق کرده‌اند رفع ضرر حالی ایشان از کُفّار اقطار اهم است» و نبرد با آنها را واجب‌تر از جهاد بر کفار دانستند (بدلیسی، ۲۲۵/۳). اگر این گزارش^۱ پذیرفته شود، که قرآینی چون مطالب مذکور در فرمان سلطان مراد در این باره تأیید کننده آن است، می‌توان آن را نمونه عینی تأثیرگذاری جریان اسلام مدرسی بر تصمیم‌گیری‌های عثمانی در این مقطع در امور مرتبط با مسائل مذهبی به شمار آورد. با توجه به اینکه بخشی از گروه‌های مرتبط با جریان اسلام صوفیانه از مخالفان عثمانی و مراد اول حمایت می‌کردند و حتی اخیان عملاً پرچم عصیان بر ضد عثمانی را در آنقوره برافراشتند؛ طبیعی است که مدرسیان با تمسک به قواعد دینی و مذهبی، ضمن یاری رساندن به حفظ کیان دولت عثمانی، از به خطر افتادن جایگاه مطلوبی که در دولت عثمانی به دست آورده بودند، ممانعت نمایند.

بیشتر تحرکات سیاسی و نظامی دوره مراد اول در روم‌ایلی بر ضد مسیحیان و به نام غزا و جهاد و با همراهی و همدلی جریان اسلام مدرسی صورت می‌گرفت که در این زمان خیرالدین پاشا (جندرلو قره‌خلیل) به عنوان وزیر اعظم در رأس آن قرار داشت.^۲ با این حال، در شرایطی که دولت عثمانی مجبور به برخورد با رقبای مسلمان خود می‌شد به علت حساسیت اوضاع، تأثیرگذاری اسلام مدرسی تا حدودی خود را نشان می‌داد. البته نکته‌ای که باید بدان توجه کرد اینکه بنا بر آنچه در سنت تاریخ‌نگاری دوره اسلامی رواج داشت و تاریخ‌نگاری دوره عثمانی نیز از این قاعده مستثنی نبود، مورخان تا حد امکان تصمیمات مهم و تعیین کننده را اغلب به شخصیت‌هایی نسبت می‌دهند که در رأس هرم قدرت جای داشتند، حال آنکه در اغلب موارد پیشنهاد دهنده این تصمیمات، مشاوران و اطرافیان نزدیک آنها بودند و پس از نهایی شدن

۱. بدلیسی، که هشت بهشت را به زبان فارسی تألیف کرده و از طرفی نیز ایرانی بوده، ظاهراً به مانند مورخان عثمانی در ارائه این گزارش، ضرورت چندانی برای نشان دادن سلطان عثمانی (مراد اول) در رأس امور و به عنوان تنها تصمیم گیرنده احساس نکرده است.

۲. توجه به لقب خیرالدین پاشا نیز در نوع خود قابل توجه است که نشان دهنده جایگاه برجسته دینی و علمی جندرلو قره‌خلیل است که در این زمان القاب دینی خیرالدین و سیاسی-نظامی پاشا را در خود جمع کرده بود.

تصمیمات مهم، معمولاً این تصمیم از زبان فرد حاکم و یا به نام فرمانروا اعلام می‌شد.^۱ علاوه بر آنچه دربارهٔ حمله نظامی به آنقوره برای سرکوب شورش اخیان (۱۳۶۲/۷۶۳) روی داد، توجه به حوادث مربوط به درگیری عثمانی‌ها با آل قره‌مان نیز در خور اهمیت است. این درگیری در اواخر دورهٔ مراد اول و در پی حملهٔ علاءالدین بک قره‌مان (حک. ۷۶۲-۸۰۰ق/۱۳۶۱-۱۳۹۸م) به مناطق خریداری شده از حمیدایلی از سوی مراد اول به وقوع پیوست (بدلیسی، ۲۷۵/۳-۲۷۶؛ حسین، ۱۶۶/۱ (۷۴b)). دقت در جملاتی که از زبان مراد اول و در پی شنیدن خبر این تعرض، به عنوان عکس‌العمل وی در منابع ذکر شده، می‌توان تأثیرگذاری اسلام مدرسی را مشاهده کرد. به گزارش نشری، مراد اول در جمع «اعیان دولت و ارکان سلطنت» افسوس خود را از این تمرّد امیر قره‌مان چنین نشان داد که ارتکاب چنین کارهای نابخردانه، وی را از امر غزا و جهاد باز داشته و موجب شده است غازیان شمشیرهای خود را به جای کفار بر روی برادران مسلمان خود بکشند» (نشری، ۲۱۴/۱-۲۱۶). توجه به این سخنان که از نظر سیاسی و مذهبی به یک اندازه حائز اهمیت است، نشان می‌دهد که جریان مدرسی که شخصیت‌های برجسته‌ای را وارد دستگاه دولت کرده بود، تا بدان‌جا در تأثیرگذاری در سیاست‌های مختلف دولت موفق عمل کرده بود که سلطان عثمانی برای نیل به اهداف سیاسی، خود را ملزم به توجیه شرعی آن می‌دانست. در واقع، نفوذ و رسوخ جریان اسلام مدرسی چنین وضعیتی را رقم زده بود؛ این در حالی بود که بیشتر سپاهیان عثمانی، اغلب تحت تأثیر جریان اسلام صوفیانه بودند و رعایت اصول شرعی و فقهی نباید برای مجاب کردن آنها برای جنگ با امیر مسلمان قره‌مان بوده باشد.

زمانی که هیأتی برای درخواست صلح از سوی امیر قره‌مان نزد سلطان عثمانی آمد، وزیر اعظم علی‌پاشا (د. ۸۰۹ق/۱۴۰۶م) که پس از درگذشت پدرش خیرالدین پاشا (د. ۷۸۸ق/۱۳۸۶م) به این مقام منصوب شده بود^۲ و از صنف مدرسیان به شمار می‌آمد (Stavrides, 52)، به همراه «همگنان مشیر و مشاور» با ارکان دولت جلسه تشکیل داد و پس از مشورت با همدیگر، از مراد اول خواستند تا درخواست صلح امیر قره‌مان را نپذیرد و به

۱. این عرف یا سنت تصمیم‌گیری، امروزه هم در میان سیاستمداران رایج است و اغلب تصمیم‌های مهم کشوری و مملکتی از زبان شخصیت‌های مهم اعلام می‌گردد، حال آنکه در بیشتر موارد نقش آنها در اتخاذ این تصمیم‌ها، از حد موافقت نهایی و اعلام آن تجاوز نمی‌کند.

۲. وی پیش از انتصاب به وزارت عظمی، منصب قاضی‌عسکری را بر عهده داشت (بدلیسی، ۲۷۵/۳-۲۷۷).

جرم تعدی به مردم، حمله به قلمرو تحت امر سلطان و غارت اموال مسلمانان مجازات نماید (بدلیسی، ۲۷۷/۳). این گزارش نیز نشان می‌دهد که جریان اسلام مدرسی، در این زمان تا بدان حد در دولت عثمانی نفوذ یافته بود که به رغم اینکه به علت تحرکات مسیحیان در روم ایلی، دولت عثمانی در صدد مصالحه با قره‌مانیان بود، مدرسیان گذشت و بخشش این جسارت امیر قره‌مان را به صلاح «دین‌پروری و مملکت‌داری» ندانستند (همو، ۲۷۷/۳). نکته مهم و قابل توجه دیگر این است که در فرمانی که از سوی سلطان مراد اول برای جنگ با قرمان اوغلی علی‌بک صادر شده (رمضان ۷۸۸ق/ سپتامبر ۱۳۸۶م)، مخاطب اصلی قاضیان آناتولی هستند و همچنین تأکید شده است که بنا بر فتوای شرعی علما، به ناچار دفع اهل فساد بر جهاد و غزا ترجیح داده شده است (فریدون‌بک، ۱۱۰/۱). اگرچه این درگیری در نهایت با شکست امیر قره‌مان و محاصره قونیه همراه شد، اما به علت ضرورت بازگشت به روم ایلی برای مقابله با تحرکات نظامی نیروهای متحد مسیحی تحت فرمان لازار دسپوت صربستان (د. ۷۹۱ق/ ۱۳۸۹م)، به ظاهر با پادرمیانی دختر مراد اول که همسر علاءالدین بک قره‌مان بود و عذر خواهی و اظهار تابعیت وی^۱ از سلطان عثمانی پایان یافت (شکرا، ۱۶۲-۱۶۲ب؛ بدلیسی، ۲۸۰-۲۸۱؛ حسین، ۱۶۹/۱-۱۷۰ (۷۷۷-۷۷۸)).

نتیجه

بنابر مباحثی که در سطور پیشین مطرح گردید، در دوره پیش از تأسیس مدارس در قلمرو عثمانی، جریان صوفیانه عامیانه، جریان مذهبی-عقیدتی غالب بود؛ اما با تأسیس اولین مدرسه عثمانی پس از فتح ازبیک و در سال ۷۳۲ق/ ۱۳۳۲م از سوی اورخان غازی و به دنبال آن گسترش تدریجی مدارس، جریان برخاسته از مدارس (یا همان جریان مدرسی مصطلح در این نوشتار) مشتمل بر علما، طلبه‌ها و به طور کلی همه فارغ‌التحصیلان مدارس در جامعه عثمانی ظهور و بروز یافت. در واقع، با تأسیس مدارس متعدد از سوی حاکمان و دولتمردان عثمانی، که لازمه آن حضور مدرسیان در جامعه و فعالیت آموزشی و مذهبی آنها بود، یکدستی جامعه عثمانی از نظر عقیدتی به هم خورد و در کنار جریان صوفیانه عامیانه، جریان مدرسی نیز شکل

۱. علاءالدین بک که در خود توان مقابله با سلطان مراد اول عثمانی را نمی‌دید، سعی کرد با این مصالحه، حداقل قدرت خود را حفظ کند و در انتظار فرصت مناسب برای ضربه زدن به عثمانی بماند (Sümer, IV/623).

گرفت. با توجه به اینکه مدرسیان افرادی تحصیل کرده، با سواد و به ویژه آشنا با فقه و فقاہت بودند، بر خلاف جریان مقابل، به زودی از سوی دولت نوپای عثمانی جذب شدند و با به دست آوردن مناصب کلیدی و مهم اداری و سیاسی، پا در عرصه سیاست‌ورزی گذاشتند که متعاقب آن، جریان مدرسی جایگاه مستحکمی را در دولت و جامعه عثمانی به دست آورد. با توجه به اینکه مدارس عمده‌ترین مرکز تعلیم و آموزش علوم اسلامی و در رأس آنها فقه حنفی بودند، تأسیس مدارس متعدد و ورود فارغ‌التحصیلان این مدارس در دولت و جامعه عثمانی موجب تثبیت جریان مدرسی - فقاہتی در جامعه و در کالبد دولت عثمانی گردید. بر این اساس می‌توان گفت که با تأسیس و فعالیت مدارس در این دوره، حضور جریان اسلام مدرسی در قلمرو عثمانی تثبیت گردید.

در همین دوره، که دولت عثمانی در صدد پایه‌ریزی تشکیلات دولتی، اداری و دیوانی خود برآمد، مدرسیان در تحقق این مهم نقش تعیین‌کننده‌ای بر عهده گرفتند. آنها با بهره‌گیری از توانایی‌های مدیریتی و دانش فقهی خود و نیز با الگو قرار دادن دیوان‌سالاری اسلامی - ایرانی، تشکیلات سیاسی، اداری، قضائی، مالی و حتی نظامی دولت عثمانی را به تدریج بنیان نهادند و بدین ترتیب، روند تبدیل عثمانی از بیلیکی مرزی و عشیرتی به دولتی مستقل و مستقر اسلامی را تسریع بخشیدند. با توجه به اینکه در این نوع دیوان‌سالاری، شریعت اسلام جایگاه برجسته‌ای داشت و فقه اساس و پایه بسیاری از امور قضائی، مالی و دیوانی محسوب می‌شد، تثبیت آن در ساختار تشکیلاتی دولت عثمانی تا حدود زیادی جایگاه و نفوذ جریان اسلام مدرسی در دولت عثمانی را تضمین کرده و امکان استمرار حضور و تأثیرگذاری آنها در امور مختلف از جمله مسائل دینی و مذهبی را فراهم می‌آورد. در واقع، مدارس مهم‌ترین منبع تأمین دیوان‌سالاران و صاحب‌منصبان عثمانی، به ویژه در بخش‌های اداری و قضایی محسوب می‌شدند. این امر به این معنا بود که بین مدارس و نهاد حکومت ارتباط مستقیمی پدید آمده بود و مدرسیان با به دست گرفتن مناصب مهم از جمله وزارت عظمی عثمانی، به عنوان عالی‌ترین مقام پس از فرمانروا، می‌توانستند در سیاست مذهبی دولت نقش‌آفرینی کنند و آن را به سوی هنجارهای مورد نظر خود هدایت کنند. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که در این دوره، مدارس با تربیت افراد متخصص آشنا با سنن و شیوه‌های ملکداری اسلامی، اشتغال پرشمار آنها در نهادهای مختلف دولتی و دست یافتن آنها به مناصب عالی حکومتی، زمینه را

برای تأثیرگذاری خود بر سیاست مذهبی عثمانی‌ها فراهم کردند. بر این اساس، از مباحث مطرح شده این نتیجه حاصل می‌شود که مدارس و مدرسیان در دوره شکل‌گیری دولت عثمانی، با نشان دادن کارآمدی جریان دینی اسلام فقهاتی در امر ملکداری و تثبیت نفوذ خود از این طریق در دولت عثمانی، به یکی از متغیرهای مؤثر در سیاست‌گذاری‌های کلان این دولت عثمانی در دوره مورد بحث تبدیل شدند.

کتابشناسی

ابن بطوطه، شمس‌الدین محمد بن عبد الله، *رحله ابن بطوطه (تحفه النظر فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار)*، الرباط، اکادیمیة المملكة المغربية، ۱۴۱۷ ق.

ابن کمال (کمال پاشا زاده)، احمد بن شمس‌الدین، *تواریخ آل عثمان*، دفتر ۱-۲: yay. haz. Şerafettin Turan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1970-1983.

احمدی، اسکندرنامه: yay. haz. İsmail Ünver, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1983.
امیری، علی، «مشيخت اسلامیه تاریخچه‌سی»، علمیه سالنامه‌سی، ۳۰۴-۳۲۰، دارالخلافة العلیه [استانبول]، مطبعة عامره، ۱۳۳۴.

[اورخان بکک وقفیه‌سی: وقفیه‌نک صورتی]، چاپ شده در: عصام‌الدین، حسین، «اورخان‌بک وقفیه‌سی»، ۲۸۴-۲۹۲، *تورک تاریخ/انجمنی مجموعه‌سی*، نومرو ۱۷ (۱۹۲۶).

اوروج‌بک بن عادل القزّاز کاتب‌الادرنوی، *تواریخ آل عثمان*، فرانتس بایینگر اشبو طبعک تصحیحنه و تطبیقنه باقمشدر، هانوفر، شرق کتبخانه‌سی، ۱۹۲۵/۱۳۴۳.

اولیاء چلبی، محمد ظلی ابن درویش، *سیاحتنامه*، طابعی احمد جودت، در سعادت، اقدام مطبعه‌سی، ۱۳۱۴-۱۳۱۸.

Die altosmanischen anonymen, in text und übersetzung: [مجهول‌المؤلف] عثمانی تواریخ آل عثمان. herausgegeben von Friedrich Giese, Breslau, Im Selbstverlage Breslau XVI, 1922.

بدلیسی، ادیس بن حسام‌الدین، هشت بهشت، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه شماره ۸۷۶۲، به کتابت محمد معصوم زنوزی در سنه ۱۰۸۴.

بیاتی، حسن بن محمود، جام جم‌آیین، ناشری علی امیری، در سعادت، قدر مطبعه‌سی، ۱۳۳۱.
بلیغ افندی بروسه‌وی، السید اسماعیل، *کلدسته ریاض عرفان و وفيات دانشوران (تاریخ بروسه)*، بروسه، خداوندکار ولایتی مطبعه‌سی، ۱۳۰۲.

حسام‌الدین، حسین (آماسیه‌لی عبدی‌زاده)، *آماسیه تاریخی*، استانبول، حکمت مطبعه‌سی، ۱۳۲۷-۱۳۳۰.

- حسین افندی، *بدائع الوقایع*، متنی باصنه حاضریان، ره داقته ایدن و اوک سوز آ. س. توه رتینوا، فهرست و اندکسی حاضریان ی. آ. پتروسیان، مسقوا، ۱۹۶۱.
- خواجه سعدالدین افندی، *تاج التواریخ*، استانبول، مطبعة عامره، ۱۲۷۹-۱۲۸۰.
- داود القیصری، «المقدمات»، *الرسائل*، ۲۵-۸۸، حققها و قدم لها محمد بايراقدار، قیصری، ۱۹۹۷.
- داود القیصری، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- روحي، *تواریخ آل عثمان (تاریخ روحی)*: "Ruhi Tarihi Oxford Ntjshast", Belgeler, c. XIV, sa. 18 (1992).
- «سلطان اورخان حضرتلرینک وقفیه سیدر»: *Osmanlı kuruluş dönemi Bursa vakfiyeleri* ۳۵-۳۹، بروسه، ۲۰۱۰.
- «سلطان مراد خداوندکارین بروسه عمارتی وقفیه سی»: "Murad I. Tesisleri ve Bursa İmareti Vakfiyesi" (M. Tayyib Gökbilgin), 217-234, *Türkiyat Mecmuası*, c. X (İstanbul 1953).
- شکرالله بن شهاب الدین احمد، *بهجة التواریخ*، استانبول، کتابخانه نورعثمانیه، نسخه شماره ۳۰۵۹.
- صولاقزاده، محمد همدی چلبی، *تاریخ صولاقزاده*، استانبول، محمودبک مطبعه سی، ۱۲۹۷.
- ضمیران، محمد، *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۷.
- طاشکپریزاده، أحمد بن مصطفى، *الشقائق النعمانية فی العلماء الدولة العثمانية*، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۹۷۵/۱۳۹۵.
- عارف، «دولت عثمانیه نک تأسس و تقرری دورنده علم و علما»، *ادبیات فاکولته سی مجموعه سی*، سنه ۱، صابی ۲ (مایس ۱۳۳۲)، ۱۳۷-۱۴۴.
- عاشق پاشازاده، احمد، *تواریخ آل عثمان*، استانبول، مطبعة عامره، ۱۳۳۲.
- عالی، کلیبولو مصطفى، *کنه الاخبار*، استانبول، تقویم خانه عامره، ۱۲۷۷.
- عصام الدین، حسین، «اورخان بک وقفیه سی»، *تورک تاریخ انجمنی مجموعه سی*، نومرو ۱۷ (۱۹۲۶).
- عطائی، عطاءالله بن یحیی نوعی زاده، *ذیل الشقائق*، استانبول، طبعخانه عامره، ۱۲۶۹.
- عمری، شهاب الدین احمد بن فضل الله، *مسالك الابصار فی ممالک الامصار*، تحقیق مجموعه من العلماء، ابو ظبی: المجمع الثقافی، ۱۴۲۳.
- فرائضی زاده، محمد سعید، *کلشن معارف*، استانبول، دارالطباعة العامرة، ۱۲۵۲.
- فریدون بک، احمد، *منشآت السلاطین*، استانبول، مطبعة عامره، ۱۲۷۴.

قوانین یکپوچریان درگاه عالی، نسخه برگردان در: Akgündüz, Ahmed, *Osmanlı kanunnâmeleri ve hukukî tahlilleri: I. Ahmed, I. Mustafa ve II. Osman devirleri kanunnameleri* (1012/1603-1031/1622), s. 269-367, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.

کاتب چلبی، حاجی خلیفه مصطفی بن عبدالله القسطنطینی، *سَلَمُ الرُّسُولِ إِلَى طَبَقَاتِ الْعُجُولِ*، اشراف و تقدیم اکمل الدین احسان اوغلی، تحقیق محمود عبدالقادر الأرناؤوط، تدقیق صالح سعداوی صالح، اعداد الفهارس صلاح الدین اویغور، استانبول، مرکز الأبحاث للتاریخ و الفنون و الثقافة الإسلامية، ۲۰۱۰م. الکفوی، محمد بن سلیمان، *کتاب أعلام الأخیار من فقهاء مذهب النعمان الأخیار*، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه شماره ۱۴۱۲۷.

لطفی پاشا بن عبدالله عبدالحی، *تواریخ آل عثمان*، مصحح و محشیسی عالی، استانبول، مطبعة عامره، ۱۳۴۱.

مجدی، محمد مجدالدین ادرنوی، ترجمه شقائق (حداث الشقائق)، استانبول، مطبعة عامره، ۱۲۶۹. مستقیمزاده، سلیمان سعدالدین افندی، *مجله النصاب فی النسب و الكنى و القاب*، [افست از نسخه کتابخانه حالت افندی به شماره ۶۲۸]: Müstakimzade Süleyman Sa'deddin Efendi, (Mecelletü'n-nisab fi'n-neseb ve'l-küna ve'l-elkab, Tıpkbasım, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2000).

نشانجی، محمد پاشا، *تاریخ نشانجی*، استانبول، مطبعة عامره، ۱۲۷۹. منجم باشی، احمد بن لطف الله، *صحائف الاخبار فی وقایع الاعصار*، ندیم افندیک ترجمه سی، استانبول، مطبعة عامره، ۱۲۸۵.

نشری، محمد، *کتاب جهان نما*: hazırlayanlar Faik Reşit Unat, Mehmed Altay Köymen, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1995.

[وقف نامه لالا شاهین پاشا]: *Osmanlı kuruluş dönemi Bursa vakfiyeleri*. ۲۶-۳۲، بروسه، ۲۰۱۰.

Adıvar, Abdülhak Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1970.

Akbulut, A. Turan, "Dâvûd-i Kayserî", *İslâm Medeniyeti*, 1980, cilt: IV, sa. 3, s. 61-83.

Aktepe, Münir, "Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa", *DİA*, c. 8.

Arnakis, G., "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as

Historical Sources”, *Speculum*, Vol. 26, No. 1 (Jan., 1951), pp. 104-118.

Idem, “Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire Akhis, Bektashi Dervishes, and Craftsmen”, *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 12, No. 4 (Oct., 1953), pp. 232-247.

Ayverdi, Ekrem Hakkı & Yüksel, İ. Aydın, *İlk 250 senenin Osmanlı mimarisi*, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği, 1976.

Idem, “Gaazi Süleyman Paşa Vakfiyesi ve Tahrir Defterleri”, *Vakıflar Dergisi*, Sa. VII (1968), s. 19-28.

Idem, *Osmanlı mimarisinin ilk devri: Ertuğrul, Osman, Orhan gaziler Hüdavendigar ve Yıldırım Bayezid 630-805 (1230-1402)*, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü, 1966.

Baltacı, Cahid, “Osmanlı Devletinin Kuruluşu Döneminde İlim ve Ulemaya Verilen Değer”, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu’nda Şeyh Edebali Hazretlerinin rolü ve Mehmed Zahid Kotku*, s. 83-86, İstanbul, Seha Neşriyat, 1999.

Idem, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı medreseleri: teşkilat, tarih*, İstanbul, İrfan Matbaası 1976.

Barkan, Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyele”, *Vakıflar Dergisi*, II (1942), s. 279-386.

Başar, Fahameddin, “Osmanlı Beyliğinin Kuruluş Yıllarında Anadolu”, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu’nda Şeyh Edebali Hazretlerinin rolü ve Mehmed Zahid Kotku*, s. 37-48, İstanbul, Seha Neşriyat, 1999.

Bayerle, Gustav, *Pashas, begs, and effendis: a historical dictionary of titles and terms in the Ottoman Empire*, İstanbul: The Isis Press, 1997.

Bayrakdar, M. “Davud-I Kayseri”, *DİA*, c.9.

Berki, Ali Himmet, “Vakıf Kuran İlk Osmanlı Padişahı”. *Vakıflar Dergisi*, sa. V (1962), s.127-129.

Bilge, Mustafa, *İlk Osmanlı medreseleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1984.

Bosworth, C. E. “#Othm\$nlı: General survey and chronology of the dynasty”, *EF*², vol. VIII.

Doğru, Halime, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Yaya-Müsellem-Taycı teşkilatı: (XV. ve XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağı)*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1990.

Fleet, Kate, “The rise of the Ottomans”, *The New Cambridge History of Islam*, Vol. 2, pp. 313-331, , Cambridge, Cambridge University, 2011.

Gibbons, Herbert Adams, *The foundation of the Ottoman Empire: a history of the Osmanlis up to the death of Bayezid I: (1300-1403)*, New York, the Century Co., 1916.

Gökbilgin, M. Tayyib, “Bursada Kuruluş Devrinin İlim Müesseseleri, İlim Adamları ve Bursa Tarihçileri Hakkında”, *Necati Lugal armağanı*, 261-73, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1968.

Idem, “Orhan”, *EF*², vol. IX.

Idem, “Murad I. Tesisleri ve Bursa İmareti Vakfiyesi”, *Türkiyat Mecmuası*, 217-234, c. X (İstanbul 1953).

Gül, Ahmet, *Osmanlı medreselerinde eğitim öğretim ve bunlar arasında Daru’l-Hadislerin yeri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.

Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda devlet-tekke münasebetleri*, İstanbul, Seha Neşriyat, 1984.

Hızlı, Mefail, *Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

Imber, Colin, , *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

İnacık, Halil, “The Emergence of the Ottomans”, *The Cambridge history of Islam*, vol. IA, pp. 263-291, ed. Peter Malcolm Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University, 1970.

Idem, *The Ottoman Empir: The Classical Age 1300-1600*, Translated by Norman Itzkowitz and Colin Imber, London, Weidenfeld and Nicolson, 1973.

Idem, *Kuruluş Dönemi Osmanlı Sultanları(1302-1481)*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

Itzkowitz, Norman, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, The University of Chicago, 1972.

Karadaş, Cağfer, “Dâvûd-i Kayserî ve Genel Hatlarıyla Düşüncesi“, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, cilt: XV, sa. 2, s. 1-17.

Köprülü, Mehmed Fuad, *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

Kramers J. H. & Zachariadou, E. A., “#Othm\$nl: The foundation and expansion of the Ottoman Empire”, *EI²*, vol. VIII.

Kramers, J. H., “Murşid I”, *EI²*, vol. VII.

Langer, William L., and Blake, Robert P., “The Rise of the Ottoman Turks and Its Historical Background”, *The American Historical Review*, Vol. 37, No. 3 (Apr., 1932), pp. 468-505.

Lapidus, Ira Marvin, “State and Religion in Islamic Society”, *Past & Present*, No. 151 (May, 1996), pp. 3-27.

Linder, Rudi Paul, “Anatolia, 1300-1451”, *The Cambridge history of Turkey*, vol. 1, 102-137, ed. Kate Fleet, Cambridge, Cambridge University, 2009.

Idem, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, Indiana University, 1983.

Mélikoff, I., “GhşzÊ”, *EI2*, vol. II.

Ocak, Ahmet Yaşar, “Religion”, *History of The Ottoman State, Society & Civilisation*, vol. 2, pp. 177-238, ed. E. İhsanoğlu, foreword by Halil İnalcık, İstanbul, (IRCICA), 2001.

Idem, *Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal sufilik Kalenderiler: XIV-XVII yüzyıllar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992.

Ötken, Yıldız, “Orhan Gazi (1326-1359) Devrinden Kanuni Süleyman (1520-1566) Devrinin Sonuna Kadar Osmanlı Medreseleri”, *Edebiyat Fakültesi Araştırma*

Dergisi, Memoriam Prof. Albert Louis Gabriel Özel Sayısı, Ankara, Ü. Ed. Fak. Yayinlari, 1978.

Özcan, Abdülkadir, "The Ottoman Military Establishment", *History of the Ottoman State, society & civilization*, 349-430, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu & foreword by Halil İnalcık, İstanbul, Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 2001.

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1983.

Palmer, J. A. B., "The Origin of the Janissaries" *Bulletin of the John Rylands library*, vol. 35, no. 2 (March 1953), pp. 448-81.

Şahin, Kamil, "Şeyh Edebali Üzerine Bazı Gözlemler", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu'nda Şeyh Edebali Hazretlerinin rolü ve Mehmed Zahid Kotku*, s. 7-16, İstanbul, Seha Neşriyat, 1999.

Shinder, "Early Ottoman Administration in the Wilderness", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 9, No. 4 (Nov., 1978), pp. 497-517.

Stavrides, Théoharis, *The Sultan of Vezirs: the life and times of the Ottoman grand vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453-1474)*, Leiden, E. J. Brill, 2001.

Sümer, F, "İarşın Oğulları", *EF*, vol. IV.

Taneri, Aydın, *Osmanlı imparatorluğu'nun kuruluş döneminde vezir-i a'zamlik: (1299-1453)*, Ankara, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, 1974.

Tschudi, R., "Bektüşhiyya", *EF*, vol. I.

Tüfekçioğlu, Abdülhamit, *Erken dönem Osmanlı mimarisinde yazı*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 2001.

Uyar, Mesut and Erickson, Edward J., *A Military History of the Ottomans: From Osman to Atatürk*, California, Santa Barbara, 2009.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Çandarlı (Cenderli) Kara Halil Hayreddin Paşa", *Beelletin*, c. XXIII, sa. 91 (1959), s. 457-77.

Idem, "Osmanlılarda ilk vezirlere dair mütalea", *Belleten*, c. III, sa. 9 (1939), s. 99-

106.

Idem, *Çandarlı Vezir Ailesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1986.

Idem, *Osmanlı Devleti teşkilatında Kapukulu Ocakları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

Idem, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilati*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1984.

Idem, *Osmanlı Tarihi: kuruluştan İstanbul'un fethine kadar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.

Witteck, Paul, "De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople", *Revue des Etudes Islamiques* XII (1938), pp. 1-34.

Idem, "Devshime and SharÊ#a", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 17, No. 2 (1955), pp. 271-278.

Idem, *The Rise of the Ottoman Empire*, London, The Royal Asiatic Society, 1963.

Yakuboğlu, Kenan, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*, İstanbul, Gökkubbe, 2006.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳،
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۹۶-۶۷

خالد بن یزید: نخستین کیمیاگر در تمدن اسلامی*

دکتر منصور معتمدی / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد^۱
جهان آرا شجاع نیا / دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه فردوسی مشهد^۲

چکیده

شخصیت علمی خالد بن یزید و تلاش‌های او در جهت کسب و گسترش دانش، از دید محققان همواره مورد شک و تردید بوده و با گسترش زمینه تحقیق در ریشه‌های علم، صورتی افسانه‌ای به خود گرفته است. در قرون قبل ابن خلدون و در عصر جدید محققانی همچون روسکا^۳، کراوس^۴، اولمان^۵، سارتن^۶ و میه‌لی^۷ کوششهای خالد در شکل‌گیری نهضت ترجمه در جهان اسلام، فعالیتهای علمی و نهایتاً تألیفات منسوب به او را کاملاً به دیده انکار نگریسته‌اند. در مقابل، برخی پژوهندگان با ارائه دلایلی نشان داده‌اند که خالد در زمینه کسب و توسعه علوم فعالیت داشته است. بر اساس تألیفات کیمیاگران اسلامی نیز، او از پیش‌کسوتان این رشته به شمار می‌رود. در صورت صحت مدارک دال بر کیمیاگری خالد، می‌توان دلایلی برای پرداختن او به این امر برشمرد، که از آن جمله دستیابی به تمکّن مالی و در نتیجه جبران نسبی قدرت از دست رفته در اثر واگذاری خلافت و تبخّر در امر طبابت است که در این مقاله از قرابت طب با کیمیاگری و تلاش اطباء مسلمان برای دست‌یابی به اکسیر حیات نیز سخن به میان خواهیم آورد.

کلیدواژه‌ها: خالد بن یزید، ترجمه، طبابت، کیمیاگری، آثار.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۶/۰۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۱/۱۸

۱. Email: motamedi@um.ac.ir نویسنده مسئول

۲. Email: jahanarashojania@gmail.com

۳- Ruska, Julius

۴- Kraus, Paul

۵- Ullmann, M

۶- Sarton, G

۷- Mieli, Aldo

مقدمه

کیمیا یکی از ارکان علوم قدیمه و منشأ علوم نوینی همچون شیمی و فیزیک به شمار می‌رود، از این رو آشنایی بیشتر با شخصیت‌هایی که موجبات ایجاد و پیشرفت این علم را فراهم ساخته‌اند، ضروری به نظر می‌رسد.

از سویی به گفته یکی از بزرگترین متخصصان معاصر در این امر یعنی روبرت هالوکس (-۱۹۴۶)^۱: «نه تنها بخش وسیعی از متون کلاسیک (کیمیای اروپای قرون وسطا) از زبان عربی ترجمه شده است، بلکه جهان اسلام گونه‌ها، مفاهیم و واژگانی را ایجاد نمود و شاهراه‌هایی بنا نهاد که پیروان قرون وسطایی در آن گام نهادند» (لوری، ص ۲۱). بنابراین روشن است که مطالعه بیشتر و دقیق‌تر متون کیمیایی و بررسی احوال کیمیاگران در عالم اسلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

به اذعان اغلب مورخان و کیمیاگران، خالد بن یزید گویا اولین و یکی از مهمترین کیمیاگران در تمدن اسلامی است که در ادامه مطلب به نظرات موافقان و مخالفان این موضوع خواهیم پرداخت. پیش از این در زبان فارسی با مقالات خانمها شمس فلاورجانی^۲ و کاهانی^۳ وقایع‌نگاری کاملی در مورد خالد و بخشی از آثارش صورت گرفته است. در این مقاله در نظر داریم با هدف پی بردن به انگیزه‌ها و افکار علمی خالد، نگاه دقیق‌تری به زندگی و شخصیت او ببندیم و با پرداختن به برخی جزئیات، سیمای علمی و کیمیایی او را تا حدودی روشن‌تر سازیم.

مروری بر زندگانی خالد

۱- تولد در خاندان یزید

ابی هاشم، خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان بن صخر بن حرب پس از برادرش معاویه دوم، جانشین خلافت گردید. مادرش فاخه (Ullmann, 929) دختر ابی‌هاشم بن عتبّه بن ربیعّه بود. خواهرش عاتکه را عبدالملک، فرزند و جانشین مروان، به زنی گرفت (ابن اثیر، ۴/ ۵۱۹؛ خلیل ابراهیم، ۷۵). یزید را ابو خالد می‌نامیدند (طبری، ۵/ ۳۳۸)؛ با آنکه خالد پسر اوّل

1- Robert Halleux

۲- «خالد بن یزید بن معاویه»، *دانشنامه جهان اسلام*.۳- «نقش خالد بن یزید بن معاویه در گسترش علم»، *فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن*.

او نبود و محتمل است این امر ناشی از شخصیت اثرگذار خالد بوده باشد. خبر دقیقی از تاریخ تولد خالد در دست نیست. اولمان تولد او را با احتمال در حدود سال ۴۸۰ ق ذکر می‌کند (Ullmann, 929) که در این صورت خالد در زمان مرگ پدرش به سال ۶۴۰ ق (طبری، ۵/ ۳۳۸) نوجوانی شانزده ساله بوده است. علی‌رغم باور اولمان، استیپلتن تولد او را در سال ۵۲۰ ق (خلیل ابراهیم، ۱۵۲) و دینوری در حدود ۵۷۰ ق ذکر کرده‌اند (۲۵۱).

۲- جانشینی خلافت

کل دوران خلافت برادر بزرگ خالد، معاویه دوم (۶۴۰ ق / ۶۸۳ م) را حدود چهل روز یا حداکثر چهار ماه دانسته‌اند^۱ (طبری، ۵/ ۳۴۰؛ یعقوبی، ۲/ ۲۵۴؛ مسعودی، ۱۹۶۵، ۲/ ۷۲؛ ابراهیم حسن، ۳۵۴). در پی خلافت و مرگ او که با فاصله کمی پس از آن رخ داد، آشوبی برای جانشینی‌اش به پا خاست. به قولی معاویه دوم را کشتند (مسعودی، ۱۹۶۵، ۲/ ۷۳؛ ابن اثیر، ۴/ ۱۳۰؛ نویری، ۲۰/ ۵۰۰؛ ابن قتیبه، ۱۳۸۸، سفر ثانی، ۴). در کتب تاریخی به انگیزه این سوءقصد اشاره نشده، اما تعلیم او بر عهده عمر مقصوص بود (مقدسی، ۱۳۷۴، ۹۰۸؛ ابن عبری، ۱۵۱) که او را به اتهام از راه به در بردن خلیفه و تباه کردن عقاید او کشتند یا به قولی زنده در خاک کردند (مقدسی، ۱۳۷۴، ۹۰۹؛ ابن عبری، ۱۵۱؛ جارالله، ۳۴). محتمل است عمر مقصوص در آن دوران و در دربار خلافت، استادی سایر امیرزادگان از جمله خالد را نیز بر عهده داشته است و شاید یکی از دلایل کنار گذاردن خالد از خلافت، پس از مرگ برادرش معاویه دوم علاوه بر سن کم خالد (یعقوبی، ۲/ ۶-۲۵۵؛ ابن اثیر، ۴/ ۱۴۸) همین شاگردی و در نتیجه تأثیر پذیری از عمر مقصوص بوده باشد.

به هر صورت در ذیقعدۀ سال ۶۴۰ ق همراه با بحث و جدل بسیار بیعتی با مروان بن حکم اُموی صورت گرفت، اما بدین شرط که پس از وی خالد بن یزید و پس از او عمرو بن سعید بن عاص (معروف به اشدق) به خلافت برسند و فرمانداری حمص با خالد و فرمانداری دمشق با عمرو بن سعید بن عاص باشد. لیکن در نهایت مروان شرط ولایتعهدی را رعایت نکرد (ابراهیم حسن، ۳۵۶ - ۳۵۷) و پس از مدتی برای پسرانش عبدالملک و سپس عبدالعزیز از مردم بیعت گرفت (برای نمونه نک. خلیفه بن خیاط، ۳۲۸؛ یعقوبی، ۲/ ۲۵۷؛

۱- کتبه‌های او «ابو عبدالرحمان» و «ابولیلی» بود، که کتبه «ابولیلی» را مخصوص افراد ضعیف عرب دانسته‌اند (طبری، ۵/ ۴۰ - ۳۳۸؛ مسعودی، بی تا، ۲۶۵). آورده‌اند که اول بار مروان بن حکم برای تحقیر معاویه دوم او را بدین کتبه نامید (ابن سعد، ۵/ ۲۱).

مسعودی، ۱۹۶۵، ۸۹ / ۲).

۳- خالد و اولین خلفای مروانی

به گفته مورخان، مروان خالد را تحقیر می‌کرد تا مردم شام را نسبت به او دلسرد کند و این کار را با بیان سخنان تحقیرآمیز نسبت به خالد و مادرش که پس از مرگ یزید وی را به زنی گرفته بود، انجام می‌داد (یعقوبی، ۲/ ۲۵۷؛ مسعودی، ۱۹۶۵، ۸۹ / ۲؛ نویری، ۲۱ / ۹۷؛ ابراهیم حسن، ۳۵۸). نقل است که ولید بن عبدالملک گفته بود: «مروان بن حکم با مادر خالد بن یزید ازدواج کرد تا از مقام او بکاهد» (مقدسی، ۱۳۷۴، ۹۳۸). همچنین آورده‌اند این ازدواج که به دلیل خفیف کردن خالد صورت گرفت، به توصیه یاران مروان که از خالد وحشت داشتند، انجام شده بود (ابن قتیبه، ۱۳۸۸، السفر الثاني، ۸؛ طبری، ۶ / ۲۳؛ ابن عبد ربّه، ۴ / ۳۶۳؛ نویری، ۲۱ / ۹۶). پس از ماجرای توهین مروان به خالد و مادرش در میان جمع و شکایت بردن خالد نزد مادر، فاخته تصمیم به قتل مروان گرفت و او را در سال ۶۵ ق خفه کرد، یا با زهر از پای درآورد (ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ۳۵۴؛ ابن عبد ربّه، ۴ / ۳۶۳؛ دینوری، ۲۵۱؛ یعقوبی، ۲ / ۲۵۷؛ مسعودی، ۱۹۶۵، ۸۹ / ۲؛ ابن سعد، ۵ / ۳-۲۲؛ ابن ابی الحدید، ۳ / ۲۷۹ - ۲۸۰؛ ابراهیم حسن، ۳۵۸). طبری و نویری نیز درگیری میان خالد و مروان را ناشی از اختلاف بر سر جانشینی مروان دانسته‌اند (طبری، ۶ / ۲۴؛ نویری، ۲۱ / ۹۷). با وجود این، هستند کسانی که این واقعه را افسانه قلمداد می‌کنند (Ullmann, 929). اولمان معتقد است پس از به خلافت رسیدن عبدالملک، دیگر خالد درباره حق خود ادعایی نکرد و با خلیفه از در دوستی درآمد. یکی از دلایل اولمان برای اثبات مدعای خود ازدواج خالد با عایشه دختر عبدالملک است (Ullmann, 929؛ خلیل ابراهیم، ۷۶). خود او چند سطر بعد از دیگر همسران خالد، آمنه دختر سعید بن عاص بن امیه، رمله دختر زبیر بن عوام و ام کلثوم دختر عبدالله بن جعفر بن ابی طالب نام می‌برد که خاندان هیچ کدام از آنان، متحد عبدالملک به شمار نمی‌رفتند.^۱ دلیل دیگر اولمان بر حسن روابط میان خالد و بنی مروان شرکت او در جنگی با زفر بن حارث در قرقرسیا است (Ullmann, 929). خالد در این جنگ که به سال ۷۱ ق رخ داد بسیار کوشا بود تا آنکه مردی از یاران زفر با ابیاتی به خاطر آنچه بنی مروان بر سرش آورده بودند، به تحقیر

۱- برادر آمنه (عمرو بن سعید بن عاص) و برادران رمله (مصعب و عبدالله بن زبیر) همه به دوران حکومت عبدالملک و به فرمان او به قتل رسیدند.

خالد پرداخت و باعث کناره‌گیری او از جنگ شد (ابن اثیر، ۴/ ۸-۳۲۷). از سویی اولمان خالد را مشاور عبدالملک معرفی می‌کند (Ullmann, 929). همچنانکه در تواریخ نیز از برخی راهنمایی‌های خالد به عبدالملک سخن به میان آمده است (بلاذری، ۱۳۹۸، ۲-۲۴۱؛ مسعودی، ۱۹۶۵، ۲/ ۱۰۷؛ ابن اثیر، ۴/ ۴۱۷، ۴۶۴). شاید با توجه به همین راهنمایی‌ها خالد را «حکیم آل مروان» (ابن ندیم، ۴۴۱) لقب داده بودند. این لقب که نشان دهنده تلاش بنی مروان برای نشان دادن بستگی خالد با آنهاست، هم ریشه در ازدواج مروان با مادر خالد دارد و هم موقعیت آل مروان را با توجه به شخصیت علمی خالد بالا می‌برد (کاهانی، ۱۴۷). از طرفی عبدالملک با وجود داشتن دشمنانی همچون آل زبیر، بنی‌هاشم و عمرو بن سعید نیاز به دشمنی دیگر آن هم از خاندان ابوسفیان و با سابقه خویشاوندی نداشت. بخصوص که خالد فی نفسه شخصی ماجراجو نبود و به عقیده اولمان فعالیت‌های خود را محدود به امارت حمص ساخته بود (Ullmann, 929).

با این حال روابط میان خالد و عبدالملک همواره دوستانه نبود (اصفهانی، ۱۷/ ۲۵۲، مسعودی، ۱۹۶۵، ۲/ ۱۸۰، ابن ابی‌الحدید، ۱/ ۱۶۷-۱۶۸؛ ابن خلکان، ۲/ ۲۲۵) برای نمونه نقل شده است که به سبب اختلاف میان این دو، عبدالملک تمام مقرری آل ابوسفیان (خاندان معاویه) را قطع کرد و گفت: «کسی را که گمان می‌کند از ما بی‌نیاز است به حال خود وامی‌گذاریم» (زبیر بن بکار، ۸-۴۶۷؛ زیدان، ۷۱۴).

۴- نهایت کار خالد

به ظاهر خالد در شام دارای عقبه بسیار بود (ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ۳۵۲). در مصر نیز طایفه‌ای به نام «بنی خالد» از سرزمین اشمونیین در مصر نیز معتقد بودند، نسبشان به خالد بن یزید می‌رسد (زرکلی، ۲/ ۳۰۱). اما فرزندان او عبدالله، یزید، سعید، ابوسفیان، عتبه و حرب^۱ نام داشتند و از آنجا که اسم هاشم در این میان به چشم نمی‌خورد، احتمالاً کنیه ابوهاشم از جد مادری خالد، عتبه بن ربیع گرفته شده است (خلیل ابراهیم، ۸۶-۸۷).

سال درگذشت خالد در منابع قدیمی از حدود ۸۴ تا ۹۰ ق ذکر شده است (بلاذری، ۱۹۹۸، ۴/ ۴۰۴؛ ابن عساکر، ۱۶/ ۳۱۵؛ یاقوت حموی، بی تا، ۱۱/ ۴۲؛ ابن خلکان، ۲/ ۲۲۶؛ ذهبی،

۱- که ابن عساکر در تاریخ دمشق از او به عنوان فردی عالم، خردمند و فاضل یاد می‌کند (۳۱۰/۱۲).

۱۴۱۳، ج ۴ / ۳۸۳؛ ابن حجر، ۳ / ۱۲۸؛ زرکلی، ۲ / ۳۰۰). اما با تحقیقات استیپلتن^۱ مشخص شد که او رساله‌ای در زمینه کیمیا به نام *فی الصنعة الشریفة و خواصها* را در سال ۱۰۱۱ق در دمشق به رشته تحریر در آورده^۲ و همچنین سروده‌ای در زمینه کیمیا را در سال ۱۰۲ق به یزید بن عبدالملک (حک. ۱۰۱ - ۱۰۵ق) تقدیم کرده است. بنابراین مرگ خالد دیرتر از آنچه مورخان قدیم می‌پنداشتند و پس از سال ۱۰۲ق روی داده است (سزگین، ۴ / ۱۵۹). او در دمشق درگذشت (زرکلی، ۲ / ۳۰۱)، اما ظاهراً در حمص دفن شده است (یاقوت حموی، ۲۰۱۰، ۲ / ۳۰۳). خالد در این شهر قصری داشت که در زمان یاقوت حموی آثارش هنوز بر جای بود (یعقوبی، ۲ / ۴۹۶؛ یاقوت، ۲۰۱۰، ۲ / ۳۰۳).

اشتغالات خالد

ابوالفرج اصفهانی (۳۵۶-۲۸۴ق) از قول مدائنی (د ۲۳۵ق/۸۵۰م) گفتگویی را میان خالد و محمد بن عمرو بن سعید بن عاص نقل می‌کند، که نظر به قدمت این روایت، آن را مبنای اصلی بحث درباره اشتغالات خالد قرار می‌دهیم.^۳ ماجرا بدین صورت است که محمد یکی از چهار پسر عمرو بن سعید (طبری، ۶ / ۱۳۵؛ ابن اثیر، ۴ / ۳۰۲) در دمشق نزد عمه‌اش آمنه دخت سعید و همسر خالد (Ullmann, 929) می‌رود و خالد به او می‌گوید: «هیچ کس از مدینه به نزد ما نمی‌آید، مگر آنکه اقامت نزد ما را بر اقامت در مدینه ترجیح دهد». محمد بن عمرو درست متوجه منظور خالد نمی‌شود و خشمناک پاسخ می‌دهد: «مسلمانان سوار بر شتر از مدینه آمده‌اند، با مادر تو ازدواج کرده‌اند و حکومت را از دستت ربوده‌اند و حال فقط برای تو

۱- Stapleton, H.E.

۲- Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, 61/3, 1910.

(دنباله از پاورقی صفحه قبل) نسخه‌ای از این رساله در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی مشهد موجود است که این عبارت در انتهای آن آمده است «کتاب خالد بن یزید بن معویه بن ابی سفین بدمشق فی دار خالد بن مسلمه بن زید فی سنه احدى و مائه» (خالد بن یزید، رساله فی الصنعة الشریفة و خواصها، برگ الف - ۱۵۳)

۳- سزگین با وجود استفاده از همین منبع محمد بن عمرو بن سعید بن عاص (اصفهانی، ۱۷ / ۲۵۰) را به جای محمد فرزند عمرو بن عاص حاکم مصر گرفته است (سزگین، ۴ / ۲۹). در نسخه عربی کتاب سزگین همین اشتباه دیده شد (*تاریخ التراث العربی*، ۴ / ۵). ایراد دیگری که بر کتاب سزگین وارد است درباره نسبت خالد با امام جعفر صادق (ع) و معرفی ایشان به عنوان پسر دایی خالد (از قول استیپلتن) است (سزگین، ۴ / ۱۶۹) که در این صورت باید مادر خالد دختر علی بن حسین (ع) باشد. در حالی که فاخته مادر خالد همانطور که پیش از این بیان کردیم دختر ابی هاشم عتبه بن ربیع بوده است و از آن گذشته هیچ کدام از زنهای یزید یا مادران ناتنی خالد هم دختر امام زین العابدین (ع) نبودند. همچنین سزگین در پاورقی همان صفحه از قول ابن قتیبه در معارف می‌آورد که رمله همسر خالد، عمه‌ی قاسم بن محمد بن ابی‌بکر بوده است که در این صورت باید رمله دختر ابوبکر باشد. در حالی که همان طور که پیش از این بیان شد، او دختر زبیر بن عوام بوده است.

اشتغال به حدیث، مطالعه و اشتغال به کیمیا مانده که تو نمی‌توانی بر آن تسلط یابی»^۱ (اصفهانی، ۱۷/ ۲۴۸ - ۲۵۰).

از این حکایت بر می‌آید که خالد حداقل در دورانی از عمر خود به همراه خانواده‌اش ساکن دمشق بوده است و نه حمص (ذهبی، ۱۴۱۹، وفیات ۸۱ - ۱۰۰ق، ۵۶؛ همو، ۱۴۱۳، ۴/ ۳۸۲؛ الصفدی، ۱/ ۱۶۵) و در میان مشغله‌هایی که محمد برای او برشمرده اثری از امارت‌داری نیست. پس به هر دلیل خالد در دورانی از عمر خود از امارت حمص کناره‌گیری کرده یا کنار گذاشته شده است. شاید همین فرصت و فراغت ایجاد شده، به همراه سرخوردگی از پرداختن به امور حکومت او را در مسیری قرار داد که تصمیم گرفت به مسائلی از قبیل حدیث و مطالعه کتب و کیمیا پردازد.

۱ - نقل حدیث

نقل کرده‌اند که خالد از امثال حمزه بن حبیب زبّات و دحیه بن خلیفه کلیبی روایت کرده است (ابن ندیم، ۵۲؛ ابن عساکر، ۱۶/ ۳۰۲ - ۳۰۳؛ یاقوت حموی، بی تا، ۱۱/ ۳۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۴/ ۳۸۲). همچنین ابن ابی الحدید از قول واقدی می‌نویسد که ابوصفوان از قول خالد بن یزید حدیثی از پیامبر نقل کرد (ابن ابی الحدید، ۶/ ۲۹۷). لیکن اولمان پرداختن خالد به نقل حدیث را بی‌اهمیت می‌شمرد (Ullmann, 929). از جمله احادیثی که معتقدند، خالد پس از ازدواج مروان با مادرش و از دست دادن خلافت بر ساخته و به پیغمبر منسوب کرده، آن است که: «در آخر الزمان مردی از خاندان ابوسفیان و هم نام او به حکومت می‌رسد»^۲ (اصفهانی، ۱۷/ ۲۶۸؛ مقدسی، ۱۴۱۴، ۵/ ۴۳۰؛ ابن حجر، ۳/ ۱۲۸؛ خلیل ابراهیم، ۸۳). در سال ۱۹۵ق علی، نوه خالد بن یزید و فرزند یکی از پسرانش به نام عبدالله و نفیسه، دختر عبیدالله بن عباس بن علی بن ابی طالب (ع) به نام سفیانی قیام کرد (ابن اثیر، ۸/ ۳۷۷۴؛ ابن خلدون، ۱۹۷۱، ۳/ ۲۳۴؛ خلیل ابراهیم، ۸۵). مطرح شدن این شعار از سوی خالد، نشان دهنده آن است که او خلافت را حق خاندان خود می‌دانست و به پا خاستن نوه‌اش با این شعار نیز مؤید آن است که خالد در میان نزدیکانش این امید را می‌پروراند که خلافت دیگر بار از آن ایشان خواهد شد. محتمل است

۱- «... و فرغوک لطلب الحدیث و قراءه الكتب، و عمل الكیمیا الذی لا تقدر علیه» (اصفهانی، ۱۷/ ۲۵۰)

۲- به عبارتی همان شعار سفیانی منتظر.

همین نام خالد بن یزید (جاودان فرزند فزاینده) برای او سرمنشأ این تفکر آخرالزمانی بوده و او را به سمت این اندیشه سوق داده باشد.^۱

۲ - مطالعه و ترجمه کتب

در تاریخ از علاقمندی خالد به کسب علم و دانش بسیار سخن به میان آمده (برای نمونه، نک. ابن قتیبه، ۱۹۶۰، ۳۵۲؛ ابن ندیم، ۴۴۱؛ یاقوت حموی، بی تا، ۱۱/۶ - ۳۵؛ ابن خلکان، ۲/۲۲۴؛ زرکلی، ۲/۳۰۰) و لازمه این امر گرد آوردن کتابخانه‌ای به زبان عربی و یا آشنایی او با دیگر زبانها بوده است.

نبیه عبود^۲ در کتابش *Studies in Arabic Literary Papyri* (پژوهش‌هایی در پاپیروس نبشته‌های عربی) از کتابخانه‌ای سخن می‌گوید که خالد ضمن فعالیت‌های علمی خود جمع‌آوری کرده بود (Mackensen, 55; P:20). ظاهراً با آنکه حکام عباسی آغازگر نهضت ترجمه در جهان اسلام معرفی شده‌اند،^۳ به نظر می‌رسد ترجمه کتب به زبان عربی بصورت تدریجی و از زمان خالد آغاز شده و در دوران مأمون به اوج خود رسیده باشد (مکی، ۳۵۶). در *البيان* جاحظ (۲۵۵ - ۱۶۰ق) آمده است که «خالد بن یزید بن معاویه، خطیب و شاعر و سخنرانی چیره‌دست، هوشمند و فهیم بود که از ادبی وافر برخوردار بود. او نخستین کسی است که به ترجمه کتابهای نجوم، طب و کیمیا پرداخت»^۴ (جاحظ، ۱۹۵). همچنین از آنچه جاحظ در *الحيوان* آورده است، چنین برمی‌آید که حداقل برخی از ترجمه‌ها را خود او انجام داده باشد (جاحظ، ۱/۷۶). چنانکه بعضی محققان بدون ذکر منبعی خاص از آشنایی خالد با زبان یونانی سخن به میان آورده‌اند (آقایانی چاووشی، ۶۵). ابن ندیم نیز می‌نویسد که خالد با مایوس شدن از خلافت به کسب علم و دانش روی آورد. او به نقل از محمد بن اسحاق می‌افزاید:

۱- این مسأله به آنچه لوری در مورد جابر بیان کرده است شباهت دارد. لوری می‌نویسد: «پیام جابر در واقع با یک انتظار آخرالزمانی، در زمانی معین، حداقل در محفل کیمیاگران مطابقت داشته است و شاید حتی خود نام جابر به معنای «جبران‌کننده» و «اصلاح‌گر» در این میان صورتی نمادین داشته باشد» (لوری، ۱۴۰). یا نام جابر پسر زنده (حیّان) که به نوعی یادآور نام حیّ بن یقظان (زنده پسر بیدار یا زنده‌ی بیدار) ابن طفیل است.

۲- Nabia Abbott

۳- لیندبرگ می‌گوید: «ترجمه آثار یونانی و سریانی به زبان عربی از زمان منصور شروع شد، اما در زمان هارون الرشید که عده‌ای را در جستجوی نسخ و دست‌نویسها به بیژانس فرستاد به صورت مشغله‌ای جدی درآمد. مأمون (حک. ۱۹۸ - ۲۱۸ ق / ۸۱۳ - ۸۳۳ م) پسر هارون الرشید یک مؤسسه پژوهشی بنام بیت‌الحکمه در بغداد تأسیس نمود و در اینجا کار ترجمه به اوج خود رسید.» (لیندبرگ، ص ۲۳۱)

۴- «و کان یزید بن معاویه خطیباً شاعراً، و فصیحاً جامعاً، و جید الرأی کثیر الادب. و کان أول من ترجم کتب النجوم و الطب و الکیماء»

«کسی که در بیرون آوردن کتاب‌های پیشینیان در صنعت کوشش از خود نشان داد، خالد بن یزید بن معاویه است که خطیب و شاعر و فصیح و با تصمیم و صاحب رأی بود و او اول کسی است که امر کرد کتاب‌های طب و نجوم و کیمیا را برایش ترجمه نمایند و سخاوت بسیاری داشت.» (ابن ندیم، ۶۳۴ - ۶۳۵). او در جای دیگر می‌آورد: «خالد بن یزید بن معاویه را حکیم آل مروان می‌دانستند. وی ذاتاً بافضل بود و اهتمام و محبت زیادی به دانش و علم داشت و چون به فکر ساختن کیمیا افتاده بود امر کرد گروهی از فلاسفه مصر را که عربی می‌دانستند احضار نمایند و از ایشان خواست کتاب‌های کیمیا را از زبان یونانی و قبطی به عربی برگردانند و این اولین مرتبه بود که در اسلام از زبانی به زبان عربی ترجمه گردید» (همو، ۴۴۱ - ۴۴۲). او همچنین از فردی به نام اصطفی قدیم نام می‌برد که در زمینه کیمیا کتاب‌هایی را برای خالد ترجمه کرده بود (همو، ۴۴۵).

محققان دیگری نیز هستند که خالد را مشوق و آغازگر کار ترجمه متون یونانی و سریانی به زبان عربی می‌دانند (هونکه، ۲۶۸؛ بهار، ۱/ ۱۵۴؛ نصر، ۱۹۸). از جمله سزگین بحث گسترده و دقیقی را درباره صحت آغاز کار ترجمه و تألیف متون کیمیاگری از زمان خالد مطرح می‌کند و نظرات موافقان و مخالفان را با ذکر منابع برمی‌شمرد (سزگین، ۴/ مقدمه) و نهایتاً با استیپلتن در این زمینه هم رأی می‌شود. سزگین معتقد است هیچ کس آثار خالد را با وسعت استیپلتن مورد بررسی قرار نداده است (همو، ۴/ ۱۶۳).

از آثاری که بر اساس مطالب ذکر شده در خود اثر، در زمان خالد به عربی ترجمه شده، کتاب *الاصنام* (درباره هفت بت) منسوب به بلیناس است (همو، ۴/ ۱۱۲). استیپلتن با کشف ترجمه دست نویسی از این کتاب در رامپور هند، می‌نویسد: «کراوس ممکن است بیش از حد شکاک بوده باشد که گفته مندرج در دست‌نویس این اثر را به عنوان «افسانه‌ای ادبی» رد کرده است. در نسخه مذکور چنین آمده که این اثر در زمان خالد بن یزید به زبان عربی ترجمه شده است. تاریخ دیگری برای این ترجمه که حتی متقدم‌تر است در نسخه عربی شش کتاب *زوسیموس* در رامپور ذکر شده است: «در طی حکومت معاویه بن ابی‌سفیان بر [شام] در ربیع الثانی ۳۸ق (۶۵۹م)». به عبارتی استیپلتن با یادآوری ترجمه‌های زود هنگام عصر معاویه به مخالفت با آرای کراوس مبنی بر اینکه صورت پذیرفتن ترجمه‌ای در عصر خالد ناممکن به نظر می‌رسد پرداخته است (همو، ۴/ ۴۱). او همچنین با ارائه مدارکی به مخالفت با استدلال‌ات

روسکا در مورد عدم آشنایی اعراب از جمله خالد با امر کیمیاگری می‌پردازد. نهایتاً استیپلتن پس از انجام تحقیقات چندین ساله در باب کیمیاگری عرب که به یاری بررسی دقیق نسخ خطی موجود در هند، صورت گرفت، در بازگشت به انگلستان نتایج تحقیقات خود را نزد سارتن که از موافقان آراء روسکاست (سارتن، ۱/ ۴۸۱) فرستاد که به سال ۱۹۳۶م در شماره ۲۶، *Isis* مجله علمی که سارتن دست اندر کار نشر آن بود به چاپ رسید (سزگین، ۴/ ۱۶۳). از دیگر آثاری که به خواست خالد از یونانی به عربی ترجمه شده کتاب *قراطیس الحکیم* یا *کراتس* است که مقدار زیادی از آن ضمن کتاب *مجمع الفلاسفه* حفظ شده است. روسکا نخستین کسی است که به نقش خالد در این ترجمه شک می‌کند. او گرچه اصل یونانی بودن اثر را می‌پذیرد، اما معتقد است که به احتمال قریب به یقین این کتاب به زبان عربی در اواخر قرن ۸ یا اوایل قرن ۹م شهرت یافته است. دلیل او برای ابراز این عقیده صرف نظر از شک و تردیدش درباره چنین ترجمه‌های زود هنگام بین اعراب، آن است که در متن کتاب ضمن ارائه برخی توضیحات بوسیله مترجم واژه‌هایی همچون «مناره»، «محراب» و «منبر» به کار رفته و موجب می‌شود، این پرسش را مطرح سازد که: «در کجای مصر در ۷۰۰م مسجد سازی تکامل یافته‌ای با «مناره»، «محراب» و «منبر» مشاهده شده است؟». سزگین در پاسخ این پرسش روسکا می‌نویسد: در کتاب *کراتس* سخن از مسجد نرفته و این سه واژه در ارتباط با موضوعی دیگر مطرح شده‌اند. از این گذشته واژه محراب در عصر پیش از اسلام به معنای طاقچه بوده، «منبر» در عصر پیامبر (ص) نیز در ساختمان مسجد وجود داشته و در سال ۶۴ق در تمامی بخشهای حکومت اسلامی به کار می‌رفته است» (همو، ۴/ ۳-۸۲). با این همه حتی اگر سخن در مورد نبود برخی از اجزاء مساجد در زمان خالد را وارد بدانیم باز با توجه به دخل و تصرفهایی که در کتابت نسخه‌ها انجام می‌گرفت، نمی‌توان با قطع و یقین این مسئله را مردود دانست که ترجمه رساله مذکور به دستور خالد صورت پذیرفته است.

۳ - کیمیا

ابن ندیم درباره خالد می‌نویسد: «به وی گفتند تو زیاد خود را به کیمیا مشغول داشته‌ای. جواب داد من این کار را به این منظور دنبال دارم که یاران و برادران خود را بی نیاز سازم؛ زیرا به خلافت که طمع ورزیدم پشتش توانایی کشیدن این بار را نداشت و به جای آن چیزی نیافتم

جز اینکه به این صنعت دستیابی پیدا نمایم تا نیازمند کسانی نباشم که روزی مرا شناخته‌اند و یا من آنها را در دربار سلطنتی دیده‌ام که از روی میل و رغبت یا بیم و خشیت به آنجا آمده و ایستاده‌اند.» (ابن ندیم، ۶۳۴). با این بیانات خالد، هدف از پرداختن به کیمیا را بی‌نیازی مادی خود و نزدیکانش مطرح نموده است. البته بعید به نظر نمی‌رسد که خالد به دنبال کسب مادیات بوده باشد؛ چرا که تمکن مادی، هم تا حدی جبران قدرت از دست رفته خاندانش را می‌نمود و هم او را از آل مروان بی‌نیاز می‌ساخت و نگرانی او را از بابت خطر قطع مقرری (که پیشتر بدان پرداختیم) برطرف می‌کرد. در ادامه از کاربرد کیمیاگری در ساخت «اکسیر حیات» در کیمیای اسلامی سخن به میان خواهیم آورد. چنانکه پیشتر نیز از روایت حدیث سفیانی بوسیله خالد سخن گفتیم. آیا این احتمال وجود دارد که همین امر وسوسه خالد شدن (جاودانگی) را در او برانگیخته باشد؟

آنچنان که نقل شده خالد در امر طبابت، کیمیاگری و نجوم طبیعی که عبارت است از معرفت به احکام اختران و تأثیرگذاری آنها در این جهان، فردی نامور بوده است (قاضی صاعد، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۳۸ و ۲۵۴؛ زرکلی، ۲/۳۰۰). طبابت در آن دوران با کیمیاگری مرتبط (Abbott, 27) و کیمیاگری هرمتی نیز به اختربینی که فلزات را با سیارات مربوط می‌دانست آمیخته بود (برنال، ۳۴۲). از آنچه در مورد خالد نقل شده است، مبنی بر این که او به ترجمه کتابهایی در زمینه طب، کیمیا و نجوم^۱ همت گماشت و خود نیز به این امور پرداخت، می‌توان نتیجه گرفت که خالد علاوه بر آنکه به صورت فطری علاقمند به کسب دانش بود، احتمالاً با آموختن این علوم به شهرت و توانایی بیشتر در امر طبابت دست می‌یافت. ارتباط کیمیاگری با پزشکی در قرون وسطا از شاخه فرعی کیمیاگری در اروپا و با پاراسلسوس^۲ (۱۵۴۱-۱۴۹۳م) آغاز شد و نشان می‌داد که برخی محصولات حاصل از تقطیر در حین عمل کیمیاگری می‌تواند کاربرد پزشکی داشته باشد (هودسون، ۴۰). اما کیمیای اسلامی چنانکه پیش از این بیان کردیم، از «اکسیر حیات» سخن می‌گفت که سبب طول عمر و جوانی می‌شد (همو، ۳۲-۳۳). سند بسیار مهمی که ارتباط میان کیمیاگری و طبابت را نزد خالد به اثبات می‌رساند، گفتار خالد در

۱- قفطی در تاریخ الحکماء از قول ابن السندی از قول ابوالقاسم علی بن احمد الجرجانی وزیر در سنه ۴۲۵ نقل می‌کند که در کتابخانه قاهره گره‌ای از جنس نحاس، [مس یا مفرغ] عمل بطلمیوس وجود داشت که روی آن حک شده بود: «نقل کرده شد این کره از خزانه امیر خالد بن یزید بن معاویه» و تاریخ ساخت آن هزارو دویست و پنجاه سال پیش از آن بود. (ص ۹۰-۵۸۹)

۲- Paracelsus Philippus Aureolus

یکی از رسالاتش در باب مداوای افراد با استفاده از روشهای کیمیاگرانه است (رساله فی الصنعة الشریفه و خواصها، برگه ۱۴۸).^۳

خالد کیمیاگر، افسانه یا واقعیت؟

محققان زیر به انحاء گوناگون اخبار مربوط به کیمیاگری خالد را زیر سؤال برده و آنها را حتی متعلق به حیطه افسانه‌ها دانسته‌اند:

۱- در میان قدما ابن خلدون در مقامه خود، کیمیاگری خالد را به سبب نزدیکی به عصر بادیه نشینی اعراب و عدم بهره‌وری آنان از علوم و فنون و ترجمه‌ها غیر واقعی قلمداد می‌کند (ابن خلدون، ۲/ ۱۰۷۰).

۲- در میان متأخران نیز، روسکا منابع گزارش دهنده درباره فعالیت‌های کیمیایی خالد را بسیار متأخر و مشکوک می‌داند. از جمله او معتقد بود از آنجا که نسخه‌های عربی قدیمی‌ترین ترجمه صورت گرفته از عربی به لاتین یافت نشده، این اثر یعنی *Liber de compositione alchimiae* (معروف به رساله مریانس الراهب الحکیم للامیر خالد بن یزید) از جعلیات کاملاً متأخر لاتینی است. او از سویی معتقد بود با توجه به آنکه در برخی آثار منسوب به خالد از نوشار نام برده شده و در کیمیاگری یونانی که خالد در ۷۰۰ م احتمالاً با آن آشنایی داشته، نوشار ماده‌ای ناشناخته بوده، پس این دسته آثار جعلی است^۴ (سزگین، ۴/ ۴۰).

۳- اولمان در تحقیقاتش راه روسکا را پی گرفت (لوری، ۲۵ - ۲۶؛ سزگین، ۴/ ۱۶۲). او معتقد بود، همه داستانها در مورد کیمیاگری خالد از آنجا نشأت گرفته که بلاذری در *انساب* نقل کرده، خالد اوقات خود را به «طلب ما لا یُقدَرُ علیه»^۵ می‌گذرانده و بعدها این عبارت به کیمیا تفسیر شده است (Ullmann, 929).

۴- پیر لوری اگرچه در نهایت مخالفتی با فعالیت‌های کیمیاگری زودهنگام اعراب ندارد، اما شواهد مستدلّ روسکا و اولمان را نیز نفی نمی‌کند. همچنین او این احتمال را رد نمی‌کند که انتساب فعالیت کیمیاگری به خالد بن یزید پوششی ادبی برای اعطای ظاهری شرافتمندانه به اسلامی کردن کیمیایی صورت گرفته باشد که در واقع در محافل بسیار سری‌تر و پست‌تر

۳- کما اینکه جابر نیز در آثارش از مداوای بیماران با کمک اکسیر سخن می‌گوید (نجیب محمود، ۱۶۰ - ۱۵۹).

۴- از جمله ضمن برگ الف- ۱۵۳ از رساله فی صنعة الشریفه و خواصها بصورت «الملح النوشاری» آمده است.

۵- طلب چیزی که به دست آوردنش مقدور نیست.

مصر، دمشق، عراق یا یمن ظاهر گشته بود. از سویی لوری انتساب آثار کیمیایی به یک امیرزادهٔ اموی و در نتیجه سنی را که با یک راهب مسیحی مصری مصاحبت و تبادل نظر داشته است احتمالاً بدین منظور می‌داند که در مواجهه با مسلمانان اهل سنت و جماعت و طبقات باسواد آن، به کیمیا شجره نامه‌ای معین اعطا گردیده باشد (لوری، ۲۸ - ۳۱).

۵- سارتن نیز معتقد بود همانند موارد مشابه، منابع نزدیک به دوران خالد، نسبت به منابع متأخرتر همچون حاجی خلیفه (۱۱ق/ ۱۷م)، به میزان کمتری به فعالیتهای علمی او پرداخته‌اند و از این موضوع می‌توان نتیجه گرفت که این فعالیتهای ساخته و پرداختهٔ متأخران است (سارتن، ۴۸۱/۱).

۶- کراوس بر این باور بود که نباید پیش از سال ۱۵۰ق در جستجوی پیشینهٔ علوم طبیعی در حوزهٔ فرهنگی و اسلامی عرب باشیم. از طرفی او معتقد بود، ترجمهٔ کتابهای یونانی در عصر مأمون و در ۲۰۰ق انجام شده است (سزگین، ۴/ ۳۶). میله‌لی نیز در این زمینه عقایدی مشابه کراوس ابراز می‌دارد (میله‌لی، ۱۲۸).

اما بر این آراء ایراداتی نیز مترتب است:

۱- می‌دانیم از دوران معاویه به بعد خاندان بنی‌امیه، پزشکانی مسیحی را به خدمت گرفتند که بر چند زبان اشراف داشتند (Abbott, 27)، همچنین از طبیبان سریانی و غالباً نسطوری سخن به میان آمده است که ستاره‌شناسی را از اجداد کلدانی خود به ارث برده و از سویی وام‌دار طبابت یونانیان بودند. آنان علاوه بر ترجمهٔ کتب طبّی از یونانی به عربی و سریانی، به کیمیا نیز می‌پرداختند^۶ (زیدان، ۵۴۷ - ۵۴۹). این همه بیانگر آن است که دست‌یابی به ترجمهٔ کتابهایی با این موضوعات و نیز آموزش این علوم یا حتی زبانهای دیگر، از طریق این پزشکان برای خالد به عنوان یک امیرزاده، امری سهل الوصول بوده است.

همچنین می‌توان مسألهٔ چگونگی آشنایی خالد با فن کیمیا را از منظری دیگر و به عنوان سرچشمه‌های آشنایی اعراب با کیمیاگری مورد بررسی قرار داد. برتلو^۷ از دسته محققانی که معتقد بودند، اندیشهٔ کیمیاگری از پزشکان سریانی به عرب‌ها رسیده است و نسطوریان و صابین در انتقال این فرهنگ به فاتحان نقشی قابل ملاحظه داشته‌اند (جوآ، ۲۸). کما اینکه

۶- ماسرجویه طبیب یهودی ایرانی ساکن عراق نیز در همان زمان به ترجمه کتب پزشکی پرداخته بود (ابن جلیجل، ۶۱؛ عتود، ۲۷).

۷- Berthelot, M.

استیپلتن نیز بر نقش حرّانیان در کیمیاگری بسیار تأکید داشت (سزگین، ۴/ ۳۹). در این بین عده‌ای نیز کیمیاگری ایرانی و چینی را سرچشمه کیمیاگری اسلامی می‌دانند (هودسون، ۲۴؛ لایسستر، ۷۵). چنان که هولمیارد^۱ کانون اساسی اعراب برای تعلیم کیمیا را مدرسه جندی شاپور معرفی می‌کند (الدفاع، ۲۴). از سویی می‌توان در کیمیاگری چینی زمینه‌های بحث در مورد «اکسیر زندگانی» یا «آب حیات» را که در کیمیاگری اسلامی مطرح می‌شود^۲ یافت که در کیمیاگری اسکندریه اثری از آن نیست. هدف غایی طرفداران آیین دائویی دستیابی به جاودانگی بود و می‌پنداشتند واکنش ناپذیری فوق العاده طلا به آنان کیفیت فناپذیری می‌بخشد. بنا براین امیدوار بودند با عمل کیمیاگری به ترکیبی دست یابند که آنان را در راه دست‌یابی به جاودانگی یاری رساند. اعراب نیز که از طریق جاده ابریشم، با چینیان در مراده بودند، از این طریق با مفهوم «اکسیر حیات» آشنا شدند (هودسون، ۳۲ - ۳۳).

همچنین می‌دانیم گزارشهای معتبری از سفر خالد به اسکندریه برای آموختن کیمیاگری وجود دارد (نصر، ۱۹۸). از کیمیاگران آن دیار، زوسیموس (ح: قرن ۳ - ۵م) اهل پانوپولیس (اخمیم در مصر علیا) است، که هاپکینز^۳ آثار او را قدیمی‌ترین نوشته‌های اصیل و موثق یونانی یونانی دانسته و از منابع اصلی اعراب در کیمیاگری معرفی کرده است (سزگین، ۴/ ۴۰). کتابهای او به احتمال زیاد در زمره نخستین آثاری است که به عربی ترجمه شده‌اند. ۶ کتاب از نوشته‌های او، از جمله کتاب *المیزان* بنابر شواهد دست‌نویسهای موجود، در دوران حکومت معاویه (بر شام) به سال ۳۸ق ترجمه شده است^۴ (همو، ۴/ ۱۰۳). زیر بنای کیمیاگری مصری را فلسفه یونان باستان می‌دانند (ملاردی، ۳۸). پس از آن مسلمانان از طریق تماس مستقیم و انتقال شفاهی و با کمک ترجمه متون، وارث سنت کیمیایی اسکندریه شدند و در همان سده‌های نخست شاخه بزرگ و جدیدی در کیمیا تأسیس کردند که بعدها به نام کیمیای اسلامی شناخته شد (نصر، ۲۰۶ - ۲۰۷). همچنین مشخص شده است که زرگران یهودی اسکندریه به

۱- Holmyard, E.J.

۲- کیمیاگران گمان می‌بردند که می‌توان ماده فرّاری تهیه کرد که شفا دهنده همه دردها باشد و آن را «توتیا» نامیدند که در اصل بخار سفید رنگ اکسید روی بوده است که خاصیت گندزدایی دارد. احتمالاً این نام از واژه فارسی دوده گرفته شده است (ملاردی، ۳۴). هر چند برخی محققان آن را برگرفته از زبان سنسکریت می‌دانند (حسن دوست، ذیل مدخل). «توتیا» را از دوده مس و دوده سرمه به دست می‌آوردند (خوارزمی، ۲۴۸).

۳- Hopkins, A.J.

۴- «و قد تُرجمت هذه الكتب في ولاية معاوية بن ابي سفيان في ربيع الآخر سنة ۳۸ الهجره»

کیمیا، جادوگری و دیوشناسی^۱ علاقمند بودند. تا جایی که زوسیموس می‌اندیشید «اصول حقیقی در مورد فن کبیر»^۲ تنها در «نوشته‌ها و کتب یهودیان» یافت می‌شود (Suler, 601). پس چنانکه دیدیم خالد به عنوان اولین شخص نامداری که در جهان اسلام به کیمیاگری روی آورد، با قرار گرفتن در مرکز دستگاه خلافت، از محیطی بهره‌مند بود که علاوه بر داشتن امکانات آموزشی بسیار، از امتیاز مرکزیت حکومت فاتح اسلامی نیز برخوردار بود. دمشق با قرار گرفتن در مسیر جاده ابریشم، امکان بهره‌گیری از اندیشه‌های شرقی و غربی و یافته‌های بزرگترین مراکز علمی آن دوران، از جمله جندی شاپور و اسکندریه را داشت. این‌ها همگی مبین آن است که بیانات ابن خلدون که دوران خالد را نزدیک به دوران بادیه نشینی اعراب و در نتیجه دوری آنان از علم و تمدن روز می‌داند، از پایه بی اساس است. چنانکه بروکلمان نیز چنین نظری را ابراز می‌دارد (۱/ ۲۶۳).

۲- از سویی به ظاهر نسخه‌های عربی رساله لاتینی *Liber decompositione alchimiae* اخیراً یافت شده و به گفته احمد الحسن بی اساس بودن شک روسکا در این باره به اثبات رسیده است (P:13). همچنین در مورد مسأله تُشادر که از سوی او مطرح شده بود، استیپلتن معتقد است در مکاتب کیمیاگری ایرانی و حرّانی که به احتمال زیاد خالد حاصل کارهایشان را در دسترس داشته، نشادر ماده‌ای شناخته شده بوده است (سزگین، ۴/ ۴۰).
۳- در پاسخ به اظهارات اولمان نیز باید گفت نقل قول اصفهانی از مدائنی (۲۲۸-۱۳۵ق) به شکلی دیگر است: «و فرغوک لطلب الحدیث و قراءه الكتب، و عمل الكیمیا الذی لا تقدیر علیه» (اصفهانی، ۱۷/ ۲۵۰). گذشته از این بلاذری (د ۲۷۹ق) در صفحاتی دیگر از همین کتاب به طور مستقیم و نه به اشاره، از پرداختن خالد به کیمیا سخن می‌گوید (بلاذری، انس‌اب، ۳۹۹، ۴۰۳). همچنین پیشتر در این باره گفته جاحظ (۲۵۵-۱۶۰ق) را که چند دهه پیش از بلاذری متولد شده است، نقل کرده‌ایم (البیان، ۱۹۵).

۴- لوری نیز با وجود گفتار مذکورش شخصاً اعتقاد دارد که در قرن اول هجری، کیمیاگری در سراسر خاور نزدیک رواج داشته است و کیمیاگران شام و مصر با پذیرش اسلام

۱- آیا می‌توان این نکته را میراث ایرانیان باستان ساکن در آن منطقه دانست؟ می‌دانیم که ماریه قبطیه یهودی کیمیاگر با اسطانس کیمیاگر شهیر ایرانی آشنایی و مکاتبه داشت (سزگین، ۴/ ۷۹، ۱۰۰) و حتی خود را شاگرد بلافضل او می‌خواند (شیبانی، تعلیقات کتاب الاسرار، ۴۷۱). نقل شده است که اسطانس در مصر دموکریت را با علوم خفیه آشنا ساخت (سزگین به نقل از سونسیوس، ۴/ ۷۶).

۲- کیمیا

و اتخاذ زبان عربی، میراثی را به فرهنگ جدید منتقل کردند که خود وارث آن بودند. علاوه بر این، از آنجا که اهالی نبط و جنوب و غرب سوریه خیلی قبل از فتوحات اسلامی عرب زبان بوده‌اند، پس تماس با تمدن یونان باستان برای این مردم چندین قرن قدمت داشته است و این امر پذیرفتنی به نظر می‌رسد که اعراب خیلی زود به کیمیاگری علاقمند شده باشند. همچنین لوری عربستان را پذیرای جوامع یهودی و مسیحی و در تماس با مراکز فرهنگی بزرگ خاور نزدیک و در نتیجه پذیرای بسیاری از عناصر اساسی فرهنگ آنان می‌داند (لوری، ۹-۲۸). در پاسخ به گفته سابق او در مورد اعطای شرافت اسلامی به کیمیاگری با ارتباط دادن آن به خالد نیز می‌توان گفت که آیا فرد یا خاندانی خوش‌نامتر از خاندان خالد در جهان اسلام وجود نداشت که برای اعطای شرافت اسلامی به این صنعت به او متوسل گردند؟

۵- در مورد استدلال سارتن نیز باید گفت، خالد در کنار شخصیت علمیش وابسته به خاندانی بود که تعریف از آن به مذاق هیچ یک از حکومت‌های آل مروان و بنی عباس، خوش نمی‌آمد و در نتیجه همانند اکثر ادوار تاریخی، مورخان یا به دلیل تضاد فکری با خاندانش و یا کسب صله‌هایی که به طور معمول از سوی دربارها تأمین می‌شد، از پرداختن به خالد و بزرگ کردن نام او خودداری می‌کردند (Mackensen, 55-56).

۶- گفته‌های کراوس و میله‌لی نیز با توجه به همه استدلالات مذکور و نیز تحقیقات استیپلتن و سزگین که پیشتر از آن سخن گفتیم بی اعتبار به نظر می‌رسد.

گذشته از آرای ابن ندیم و کیمیاگرانی همچون جابر (د ۲۰۰ق) (رسالتان، رساله دوم، ۳۰ به بعد؛ مختار رسائل، کتاب الراهب، ۵۲۸)، رازی (۲۵۱-۳۱۳ق/۸۶۵-۹۲۵م) (سرالاسرار، مقدمه^۱؛ نیز مدخل التعليمی به نقل از الشواهد، ۱۱۶) و تمیمی مشهور به ابن اُمیل (زنده در حدود نیمه اول قرن ۴ق) (الماء الورقی، برگ ۱۱ ب)، قدیمی‌ترین اشاره درباره توجه خالد به امر کیمیاگری مربوط به کتاب البیان جاحظ (۲۵۵-۱۶۰ق) است که پیشتر از آن سخن گفتیم (۱۹۵). همچنین قضاوت نامساعد در/غانی مبنی بر آنکه خالد با کیمیاگری زندگی خود را به باد داد و به اعتبار خود لطمه وارد ساخت^۲، شاهدی دیگر بر همین مدعاست، چرا که این

۱- این مقدمه حاوی لعنت نامه‌ای است که در آن نام خالد به عنوان یکی از حکما و فلاسفه گذشته ذکر شده است و در ابتدای نسخه‌های خطی کتابخانه اسکوریال در مادرید، لکنهو در هند و نسخه چاپی تهران (به همت دانش پژوه) وجود دارد. اما روسکا معتقد است نسخه گوتینگن که او آن را ترجمه کرده و حاوی این لعنت نامه نیست از اعتبار بیشتری برخوردار است. او معتقد است این لعنت نامه با مقام علمی رازی تطبیق نمی‌کند (شیبانی- رازی، کتاب الاسرار پ.ص ۲۳).

۲- و کان قد شغل نفسه بطلب الكيمياء فأفنى بذلك عمره، و أسقط نفسه.

عبارت را مدائنی (۲۲۸-۱۳۵ق) از جانب یکی از معاصران خالد یاد می‌کند (ابوالفرج اصفهانی، ۱۷/ ۲۴۷). مسعودی (د ۳۴۵ق) نیز در مروج الذهب از کتاب مفقود خود *اخبار الزمان* می‌گوید و این که در آنجا به مسأله کیمیا پرداخته و از خالد بن یزید که به گفته او نزد اهل صنعت از پیشروان در این امر به شمار می‌رود، سخن به میان آورده است. او در کتاب مروج سه بیت از اشعار خالد را در این زمینه بیان می‌کند: «خَذِ الطَّلَقَ مَعَ الْأَشَقِّ / وَ مَا يَوْجَدُ فِي الطَّرْقِ ؛ وَ شَيْئاً يُشْبِهُ الْبَرْقَ / فَدَبَّرَهُ بِلَا حَرَقٍ ؛ فَإِنْ أَحْبَبْتَ مَوْلَاكَ / فَقَدْ سَوَدَتْ فِي الْخَلْقِ» یعنی: «طلق را با اشق بگیر و با آنچه در کوچه‌هاست و با چیزی که مانند برق است بدون آنکه بسوزد عمل بیاور اگر خدا را دوست بداری بر مردم آقائی خواهی یافت.» (۴/ ۱۶۹). اما در میان متأخران، حسین نصر، خالد را قدیمی‌ترین کیمیاگر مسلمان که با منابع اسکندرانی و حتی سریانی ارتباط مستقیم داشت معرفی می‌کند و می‌گوید: «در علاقه وی به کیمیا هیچ شکی نیست» (Nasr, 199). مکی نیز او را از قدیمی‌ترین کیمیاگران عرب می‌داند (مکی، ص ۳۴۹) و هولمیارد از خالد به عنوان اولین عالم مسلمان که به کیمیا پرداخت و جنبشی علمی- کاربردی در میان مسلمانان برپا کرد، نام می‌برد (الدفاع، ص ۵).

استادان خالد در کیمیاگری

گذشته از آنچه بیرونی در *آثارالباقیه* آورده و کسب علم خالد را از طریق غاری که دانیال نبی سرچشمه معلوماتش را در آن یافته بود، می‌داند (ابوریحان بیرونی، ۳۰۲)، ظاهراً خود او در یکی از رسالاتش از فردی به نام اصطفتن الراهب نام می‌برد که خالد با پنهان داشتن مقامش نزد او می‌رود و به خدمتش کمر همت می‌بندد تا او را از جانب خود مطمئن می‌سازد و آنگاه استفانوس^۱ (اصطفتن) از اسرار کیمیا نزد او پرده برمی‌دارد (خالد، رساله فی الکیمیا، برگ ب- ۲۱۵۴؛ سزگین، ۴/ ۱۶۱). احتمالاً این فرد همان اصطفتن القدیم است که ابن ندیم از او به عنوان مترجم کتابهای کیمیاگری برای خالد نام می‌برد (۴۴۵). نام او در فهرست کیمیاگران خالد به صورت استفانوس آمده است (خالد بن یزید، فردوس الحکمه، مقدمه، برگ الف ۱۰۷). برخی این راهب مسیحی را از اهالی بیزانس می‌دانند (لایسستر، ۷۵). سزگین در کتاب

۱- Stephaons

۲- هنگام معرفی این نسخه در سایت کتابخانه آستان قدس آمده: خالد در این رساله ذکر کرده که در رشته کیمیا شاگرد «استانس» راهب است. با دقت بیشتر متوجه می‌شویم این نام به صورت «استفانس» نوشته شده که نقطه «ف» آن افتاده است.

خود به تفصیل به این شخصیت پرداخته است (۴/ ۱۴۳ - ۱۴۵). احتمالاً استاد دیگر خالد به نام مریانس نیز شاگرد همین استفانوس بوده است. لکیر می‌نویسد: از کتاب *نشأه/الکیمیا* تألیف مورینوس^۱ برمی‌آید که او در جوانی از روم به اسکندریه رفته و در آنجا نزد فیلسوفی مسیحی به نام «أدفر» که کیمیاگری می‌کرد به آموختن این فن پرداخته است. او معتقد است که احتمالاً این أدفر همان ابن ابجر است که پیش از فتح مصر در مدرسه اسکندریه به امر تدریس اشتغال داشت (ابن جلعج، پاورقی ۵۹؛ ۹؛ *The lives of Alchemystical Philosophers*). سزگین نام این استاد را بصورت آزفر آورده است و به ظاهر آن را شکل لاتینی اصطفن می‌داند (سزگین، ۴/ ۱۶۱). اما مریانس که در فهرست کیمیاگران خالد ظاهراً به اشتباه مَریطوس نامیده شده (خالد بن یزید، *فردوس الحکمه*، مقدمه، برگ الف- ۱۰۷) و ابن ندیم از او به صورت میائُس نام برده، احتمالاً اهل اسکندریه بوده، که بعدها در سوریه با خالد آشنا شده است (سزگین، ۴/ ۱۴۶). حبیبه رحیم در این مورد می‌نویسد: «حکایات افسانه‌ای اشاره بدان دارند که خالد علم الصنعه را از راهبی سوری بنام ماریانوس آموخت. کسی که در جستجوی کیمیا به سفرهای دور و دراز می‌پرداخت» (Rahim, 197). جابر نیز در کتاب *الراهب* خود از رابطه خالد با مریانس سخن به میان می‌آورد و می‌نویسد دیگر شاگرد مریانس فردی به نام راهب بوده است، که جابر در محل زندگی این راهب یعنی حومه دمشق به دیدارش می‌شتابد تا علوم را که مریانس به او آموخته، فراگیرد (جابر، *مختار رسائل*، ۵۲۸). همچنین حسن او را راهبی خلوت نشین در کوه‌های بیت المقدس و پیرو کلیسای راست کیش شرق و ملکایی^۳ معرفی می‌کند (Al- Hassan, 12).

فهرست کیمیاگران به روایت خالد

خالد در مقدمه *فردوس الحکمه* خود فهرستی از کیمیاگران متقدم می‌آورد. این فهرست از آن رو حائز اهمیت است که نشان می‌دهد خالد به عنوان کیمیاگری عرب در آن عصر با کدام کیمیاگران و آثار و مکاتب آنان آشنایی داشته است. در تأیید گفتار پیشین مبنی بر دسترسی

۱- این کتاب به نام *رساله مریانس الراهب الحکیم* للامیر خالد بن یزید و در زبان لاتینی به *Liber de compositione alchimiae* معروف است (Al- Hassan, 29).

۲- Azfar

۳- a follower of the Melkite Church

خالد به آثار کیمیاگری مختلف در این فهرست به اسامی کیمیاگرانی از یونان، ایران (اسطانس)، اسکندریه (ماریه قطیه یهودی) و ... برمی‌خوریم. لازم به ذکر است که روسکا پیشتر، این فهرست را در قاهره منتشر کرده است (سزگین، ۱۶۵/۴). سزگین در کتابش تاریخ نوشته‌های عربی، ضمن آوردن شرح حال بعضی کیمیاگران بیان می‌کند، که نام این فرد در فهرست اسامی خالد آمده، اما در نسخه‌ای که در اختیار ما است برخی از این اسامی نوشته نشده بود.^۱ که عبارتند از: تئودُرس، افیاؤس [اوحیائس]، کلئوپاترا، آسفیدیوس [اسکلیپوس]، بلیناس [آبلینیوس، آپولونیوس تیانیای]، آزداطاليس [لنوداطيس، ابوداتيس ابذتليس، انوثاليس] و بدسیوس [پریسیاس].

در نسخه فردوس/الحکمه موجود در آستان قدس رضوی، چنین آمده است: «شیث بن آدم و هو اول الانبياء و رأس المرسلين «صابین وی را با آگائودایمون، معلم هرمس یکی می‌دانند (سزگین، ۱۴۸)»، ادریس و هو اخنوخ، نوح الامسک، ابراهیم خلیل الله، یعقوب اسرائیل الله، موسی کلیم الله، یوشع بن نون، سلیمان بن داود علیهم افضل السلام. ثم من الحكماء الماضين و الفلاسفة المتقدمين المشهورين هرمس المثلث بالحکمه^۲، اورس، ارس، سرجس [سرجیس رأس عینی، سرگیوس ریشعینا]، قسطس، اصطفانوس، اسکندروس [اسکندر]، دوسیموس [زوسیموس]، غرغوریوس^۳، بقراط، فهادس [مهراریس]، ارسطاطاليس [ارسطو]، بطلمیوس، بوطاط، جالینوس، تدسیسیوس، جنداسیس، تدریس، اسطانیس [اسطانس]، اوجیانس، دوسس، ذوتاليس، فیثاغورس، اغیادس، زماس، مرطیوس [مریانس]، غورس، اولیس، سرفیانس، سودمقراط، ذی‌مقراط [دموکریت]، سقراط، اغادیمون، اعتوذا، یونان، یوحنا، سیمیون، جرغون، جرنیون، اهرن، شیتاث، کیمیون، کمانی، خیمیون، سیرطون، جرغون، زخریا، عیرادن، هیبات، ایموثیا، سیقوب، هرقل، حیزاق، اندریا [ادریانوس]، سنقجا [ششُنق]، مرقونس [مارکوس گریکوس که به عنوان پادشاه مصر از او یاد شده است]، سیمون، نبطاسیس، جرجیس، جرجس، مالیوان، سقدیوس، سخندیس، روسیوس، هراهیس، برلص، قرطاسیس، سربیون، هناس. فهؤلاء هم کمشهورون من حکماء الرجال و اما النساء المشهورات بهذه الحکمه ماریه

۱-اسامی داخل کروش را سزگین در تاریخ نگارشهای عربی به عنوان نام‌های اصلی احتمالی این کیمیاگران آورده است.

۲- هرمس را معمولاً اعراب با نامهای ادریس یا اخنوخ می‌شناسند (سزگین، ۵۱). اما جالب است که خالد در این لیست آنها را به صورت دو نام جداگانه آورده است.

۳-هرچند سزگین در مورد اینکه نام او در فهرست کیمیاگران خالد آمده، سخنی به میان نیاورده است (سزگین، ۱۳۹/۴)، اما به احتمال زیاد این نام همان فوروریوس است.

قبطیه، ثدوسیّه، اوئاسیه، بریره الغبطیه، قلیطره، اوشیانه، هادیه، بلقیس، سنوسیاسه، هطاله، دادیه، لبندی».

آثار خالد

اولمان خالد را در زمینه سرودن اشعار تنها یک مبتدی می‌داند (Ullmann, 929). اما سرودن منظومه و قصایدی خصوصاً در باب کیمیاگری به خالد نسبت داده شده است (یاقوت حموی، بی تا، ۱۱/ ۴۲-۴۰؛ سزگین، ۱۶۵/ ۴ - ۱۶۶). ابن ندیم نیز می‌گوید: «خالد اشعار زیادی (حدود پانصد ورق) در باب کیمیا داشته که من آنها را دیده‌ام». او علاوه بر این از کتاب *الحرارات*، کتاب *الصحیفه الکبیر*، کتاب *الصحیفه الصغیر*، کتاب *وصیته الی ابنه فی الصنعه* نام می‌برد و می‌گوید که آنها را به چشم خود دیده است (ابن ندیم، ۶۳۴). حاجی خلیفه به آثار دیگری نیز اشاره می‌کند که عبارتند از: کتاب *الفردوس الحکمه فی علم الکیمیا* منظومه، کتاب *الرحمه فی الکیمیا*، *مقاله میریانس الراهب فی الکیمیا* (دو رساله از خالد در زمینه کیمیا) و *السر البدیع فی فک الرمز المنیع فی علم الکاف* (حاجی خلیفه، ۵/ ۲۸۱). ابن خلکان نیز بیان می‌کند که از خالد سه رساله باقی مانده که در آنها از رابطه خود با میرانس و چگونگی فراگرفتن کیمیا نزد وی یاد کرده است (ابن خلکان، ۲/ ۲۲۴).

سزگین از خالد آثار زیر را با ذکر محل نگهداری آنها معرفی نموده است: (۱۶۴ - ۱۶۷)

- ۱- *دیوان النجوم و فردوس الحکمه*، که به گفته سزگین مجموعه‌ای از اشعار و رسالات خالد در کیمیاگری است که محقق متأخرتر آنها را جمع‌آوری نموده و نام این اثر هم از او است. ظاهراً از این اثر با عنوان *اختیارات خالد* نیز نام برده شده است. بروکلان این اثر را به صورت سه اثر جداگانه به نامهای *دیوان نجوم*، *فردوس الحکمه و اختیارات خالد* معرفی می‌نماید (۲۶۳)؛ ۲- رساله *فی صنعه الشریفه و خواصها*؛ ۳- *القوائد فی الکیمیا*؛ ۴- *القول المفید فی الصنعه الالهیه*؛ ۵- کتاب *الاسطقس*؛ ۶- وصیت وی به پسرش؛ ۷- *مسائل* (پرسش-ها اثر خالد بن یزید، به میرانس راهب) [پیش از این در مورد مباحثی که درباره صحت انتساب این سه اثر به خالد جریان دارد گفتگو کردیم]؛ ۸- مجموعه‌هایی از چند قصیده و رساله مختلف.

همچنین بر اساس *فهرستواره دستنوشته‌های ایران* رسالاتی از خالد تحت نام خالد بن یزید

و ابوهاشم خالد بن یزید، در ایران موجود است که محل استقرار این آثار در آن کتاب ذکر شده است:

۱- تدبیر حجر حق کریم؛ ۲- دیوان خالد بن یزید؛ ۳- رساله اول خالد بن یزید؛ ۴- رساله خالد بن یزید؛ ۵- رساله دوم خالد بن یزید؛ ۶- صحیفه خالد= اسرار صحیفه خالد؛ ۷- الصنعه (رساله فی-)؛ ۸- فردوس الحکمه؛ ۹- کیمیا. همگی این نه رساله تحت نام خالد بن یزید آمده بود و دو رساله نیز با نام ابوهاشم خالد بن یزید: ۱- عمل الصنعه؛ ۲- فردوس. از سویی در این مجموعه رساله‌ای به شماره ۱۸۵۳۲۸ و به نام الصنعه الکریمه در علم کیمیا و به زبان عربی ثبت شده است که هر چند مؤلف آن مشخص نیست، اما عده‌ای آن را به خالد بن یزید نسبت داده‌اند.

از آثار خالد این نسخه‌ها در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی مشهد وجود دارد، که همگی در زمینه‌ی کیمیا و به زبان عربی است: /الرحمه^۱ (ش: ۱۱۶۸۳، کتابخانه مسجد گوهرشاد، تاریخ کتابت: ۸۷۱ ق)؛ /أرجوزه (ش: ۴۷۹۱۷، کاتب: حسینی، حسن، تاریخ کتابت: ۱۲۴۵ ق)؛ فردوس الحکمه فی الصنعه الروحانیه (ش: ۴۸۳۸۸، تاریخ کتابت: ۱۲۷۷ ق)؛ فردوس الحکمه فی الصنعه الروحانیه (ش: ۴۸۳۸۹، تاریخ کتابت: قرن ۸ ق)؛ منتخب فردوس الحکمه (ش: ۴۸۳۹۰، کاتب: مشهدی عبدالنبی، تاریخ کتابت: ۱۱۴۳ ق)؛ /الکیمیا (رساله فیالصنعه الشریفه و خواصه) (ش: ۴۸۴۸۷، تاریخ کتابت: قرن ۱۳ ق)؛ کیمیا (قطعه‌ای از رساله) (ش: ۴۸۴۸۲، کاتب: نوری عنایت الله، تاریخ و محل کتابت: ۱۲۶۲ ق، دارالسلطنه اصفهان)؛ /الکیمیا (رساله فی-) (ش: ۴۸۴۸۸، تاریخ کتابت: قرن ۱۳ ق).

آثار ترجمه شده خالد به لاتین در *Bibliotheca Chemica* و *Theatrum Chemicum*

به چاپ رسیده‌اند (Carra de vaux, 289).

فاضل خلیل ابراهیم نیز که بررسی دقیقی بر روی برخی از آثار خالد انجام داده است، آثار زیر را از جمله آثار خالد در زبان لاتینی معرفی می‌کند، اما نام لاتینی آنها را ذکر نمی‌کند: ۱- کتاب الکلمات الثلاث؛ ۲- کتاب النهایه الاتقان؛ ۳- رساله الافران؛ ۴- کتاب الاسرار (۱۸۳- ۱۸۴) که اثر آخر با نام *Liber Secretorum of Alchemy* در شانزده فصل به انگلیسی

۱- این رساله مشتمل بر چهار فصل به نامهای، «فی معرفه الحجر»، «فی الاوزان»، «فی التدبیر» و «فی الخواص» است (خالد بن یزید، /الرحمه، برگ ۱۵۵- الف). اما لازم به ذکر است که نسخه‌ی معروف به «الرحمه» در کیمیاگری از جابر است (سزگین، ۲۵۶/۴) و جالب آنکه سزگین به هنگام ذکر آثار خالد نامی از این کتاب نمی‌برد.

ترجمه شده^۲ و چهارمین رساله از پنج رساله کتاب *Mirror of Alchemy* است. این اثر که در سال ۱۵۹۷م به چاپ رسیده، منسوب به راجر بیکن است (Bacon, 28). در صورت صحت انتساب این اثر به خالد، به احتمال زیاد این رساله آخرین اثر اوست، چرا که در آن از مرگ قریب الوقوع خود سخن می‌گوید (Bacon, 29). رافائل پتای با طرح دلایلی نویسنده این اثر را فردی یهودی می‌داند^۳ (Patai, 125-135) و شاید با توجه به چنین مستندات است که شولر، خالد را کیمیاگری یهودی معرفی می‌کند (Suler, 602). نسخه لاتینی این اثر در کنار مجموعه-ای از دیگر رسالات در کتابی لاتینی^۴، چاپ نورنبرگ به سال ۱۵۴۵م منتشر شده است.^۵ در اثری چاپ لندن به سال ۱۶۹۲م^۶، فردی که در شناسه کتاب، ویلیام سالمون استاد فیزیک معرفی شده، این رساله را ترجمه کرده است.^۸ به هر حال به گفته فاضل خلیل ابراهیم نسخه عربی این اثر موجود نیست (خلیل ابراهیم، ۱۸۳) و در میان آثاری که تا کنون از خالد برشمردیم نیز اثری بدین نام دیده نمی‌شود. هرچند در متون عربی نسخه‌های دیگری از کتاب *الأسرار* وجود دارد. در نهایت قصد داریم جهت آشنایی بیشتر با این اثر خالد، در مقاله‌ای جداگانه بدان بپردازیم.

اما اثری دیگر با عنوان *Secret of Secrets* یا *سرالأسرار* منسوب به خالد در غرب موجود است که در کتاب:

The lives of Alchemystical Philosophers with a critical catalogue of books in occult chemistry and a selection of the most celebrated Treatises on the theory and practice of the Hermetic Art

۲- *The Booke of Secrets Alchimie*, composed by Galid the sonne of Iazich, translated out of Hebrew into Arabick, and out of Arabick into Latine, and out of Latine into English.

۳- همچون آثار منتشر شده از سوی کیمیاگری اسپانیایی که خود را جبر (جابر بن حیان) نامیده بود (لایسستر، ۹۸).

۴- *Alchemiae Gebri Arabis philosophi solertissimi, libricum Reliquis, ut uersa pagella indicabit.*

۵- *Liber Secretorum Alchemiae Compositus Per Calid, Filium Iazichi, translates ex Haebreio in Arabicum, cr ex Arabico in Latinum, incerto interprete.*

۶- *Medicina Practica, or, practical physic, Continuing The way of Curing the more Eminent and Usual diseases happening to Humane Bodies.*

۷- William Salmon professor of physic

۸- *Kalidis Persica Secreta Alceymiae*, Written Originally in Hebrew, and Translated thence into Arabick, and out of Arabick into Latin : Now faithfully redr? into English by William Salmon

به سال ۱۸۱۵ در لندن به چاپ رسیده است. جالب است که خالد در عنوان این رساله «خالد سلطان مصر»^۹ و در فهرست کتاب، «خالد پارسی»^{۱۰} نامیده شده است. نسخه عربی این اثر نیز همچون اثر قبلی تاکنون یافت نشده است.

خالدهای دیگر

در تاریخ به اشخاص دیگری همانام با خالد برمی‌خوریم. یکی از این افراد، شخصی است به نام «خالد بن یزید شیبانی» که به سال ۲۰۶ق عهده‌دار حکومت مصر گردید (میرابوالقاسمی، ذیل مدخل «خالد بن یزید شیبانی»). با توجه به اینکه بر اساس تواریخ ثبت شده (ابن تغری بردی، ۲۶۳-۱۶۵) خالد هیچگاه در مصر حکومتی نداشته و تنها شاید به هنگام تحصیل در اسکندریه از عزت و مکتی برخوردار بوده است، آیا این احتمال وجود دارد که عنوان «سلطان مصر» فرضاً در ابتدای رساله *Secret of Secrets* که پیشتر بیان کردیم، از این شباهت اسامی ناشی شده باشد؟ (هرچند گفتار نقل شده از قفطی در پاورقی ص ۱۰ همین مقاله و ذکر نام «معاویه» تا حدودی موجب بطلان این عقیده است). همچنین بر اساس فهرستواره دستنوشته‌های ایران، نسخه خطی به شماره ۱۷۳۶۱۸ تحت عنوان شرح الکتب الثلاثه، در کیمیا با تاریخ کتابت ۱۳۳۹ق ثبت شده که مؤلف آن فردی به نام «خالد بن یزید دمشقی» (د ۱۸۵ق) (ابن حجر، ۳/ ۱۲۶) است. این نسخه که در مرکز احیاء قم نگهداری می‌شود، شرحی بر سه کتاب جابر بن حیّان است. از سویی ابن جلجل از خالد بن یزید دیگری نام می‌برد که در طبابت به شهرت رسیده بود و او نیز فرزندی به نام یزید داشت (ابن جلجل، ۹۶). این خالد، نصرانی و ساکن قرطبه بود و در قرن ۴ هجری (۱۰ م) می‌زیست (ابن ابی اصیبعه، ۳/ ۶۶؛ سزگین، ۳/ ۴۲۵). وجود این اسامی ما را وامی‌دارد تا بیندیشیم، آیا ممکن است اسطوره خالد بن یزید از تجمع تمامی این نامها در یک فرد به وجود آمده باشد؟

اما از دید راقمان این سطور آنچه بیشتر قرین واقعیت است، آن که همانند مسأله جابر که در قرن سیزدهم شخصی از اهالی اندلس رسالاتش را با نام گبر می‌نوشت (لایسستر، ۹۸)، در اینجا نیز خصوصاً در مورد نسخه‌های غربی رسالات خالد، فردی با نام او این رسالات را

۹- Soldan of Egypt

۱۰- Kalid the Persian

تألیف کرده باشد. هم از این روست که نسخه اصلی این آثار به زبان عربی یافت نمی‌شود. حتی نکته دیگری که ما را به فکر وامی‌دارد آن است که آیا ممکن است امویان اندلس برای افزایش اعتبارشان به بزرگ‌نمایی شخصیت خالد پرداخته و آثاری را به نام او منتشر کرده باشند؟

نتیجه‌گیری

چنانکه دیدیم همه باورهای منفی درباره اشتغالات خالد، خصوصاً پرداختن او به امر کیمیاگری از ذهن شکاک محققانی ناشی شده است که مسأله پرداختن اعراب صدر اسلام به امر کسب علم و دانش را به دیده نفی می‌نگریستند. حال آن که اگر این موضوع را دقیقتر مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم با توجه به امکانات محیطی بسیار خوب و از آن گذشته انگیزه‌های بسیاری که خصوصاً در مورد شخص خالد وجود داشت، موضوع پرداختن او به آموختن علم و کیمیا بعید به نظر نمی‌رسد. چنانکه دیدیم با توجه به آن که خویش و بیگانه او را تحقیر می‌کردند و همواره از قطع مستمری بیم داشت، پرداختن به علم و کیمیا، امید ثروت و بی‌نیازی از دشمنان، جاودانگی، حذاقت در امر طبابت و شهرت را در او زنده می‌کرد. از سویی پذیرفتنی است که همواره یکی از انگیزه‌های بشر برای پرداختن به موضوعات باطنی و سرّی، ناامیدی او از جوّ حاکم بر زندگیش بوده و این مسأله در مورد خالد نیز به عنوان یک فرد بشری صادق است. از همه اینها گذشته، تحقیقات بعضی محققان متأخر نیز مؤید گرایش خالد به سمت فعالیتهای علمی و کیمیاگری بوده است.

اما در عین حال معتقدیم نمی‌توان با قطعیت رأی به نادرستی عقاید امثال روسکا داد. همچنان که در انتهای مقاله از خالدهای دیگر سخن به میان آوردیم، وجود شخصیت‌هایی متفاوت اما هم نام با خالد بن یزید، همچون خالد بن یزید طبیب مشهور اندلسی، خالد بن یزید کیمیاگر دمشقی و خالد بن یزید حاکم مصر ما را وادار می‌دارد تا ببیندیم آیا ممکن است اسطوره خالد از تجمیع همه‌ی این افراد در یک فرد به وجود آمده باشد؟

هرچند رسیدن به هر نوع نظر قطعی در این باره، خواه مثبت یا منفی نیازمند بررسی بسیار دقیق آثار خالد و مقایسه‌ی متون مختلف کیمیاگری با یکدیگر است، که امیدواریم این مهم بزودی متحقق گردد، اما می‌توان گفت، با توجه به مدارکی که مبنی بر وجود خالد بن یزید

کیمیاگر و آثار عربی باقی مانده از او در متن مقاله ارائه کردیم، این شخصیت و بخشی از آثارش واقعی است. اما به دلایل مختلف درباره این شخصیت اغراق و بزرگنمایی صورت گرفته و اسطوره‌سازی شده است.

کتابشناسی

- آقایانی چاووشی، جعفر، شیمیا/نان نامی/اسلامی، چاپ اول، امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۷.
- ابراهیم حسن، حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ هشتم، سازمان انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۷۳.
- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الاخبار فی طبقات الأطباء، دارالفکر، بیروت، ۱۳۷۷ق/ ۱۹۵۷م.
- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم، نشر نی، تهران، ۱۳۷۵.
- ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۳۹۹ق/ ۱۹۷۹م.
- ابن تغری بردی، یوسف بن تغری بردی، النجوم الزاهره فی ملوک مصر و القاهرة، مؤسسه المصریه، بی جا، ۱۹۶۳.
- ابن جلیجل، طبقات الاطباء و الحكماء، بتحقیق فؤاد سید، مطبعه المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیه، بالقاهره، ۱۹۵۵م.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، دایره المعارف النظامیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵-۱۳۲۷ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاریخ ابن خلدون (العبر)، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۱ق/ ۱۹۷۱م.
- ، مقدمه ابن خلدون، اعتناء و دراسه احمد الزعبی، شرکه دارالارقم بن ابی الارقم، بیروت، بی تا.
- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان، حققه احسان عباس، دارالثقافه، بیروت، تاریخ المقدمه ۱۹۶۸م.
- ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الکبری، الطبعة الاولى، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۵م.
- ابن عبد ربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، شرحه و ضبطه و رتب فهارسه احمد امین، ابراهیم الایباری، عبدالسلام هارون، دارالکتب العربی، بیروت، بی تا.
- ابن عبری، غریغوریوس بن هارون، مختصر تاریخ الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.

- ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ مدینه دمشق*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۵ق/ ۱۹۹۵م.
- ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- ابن قتیبه، ابی محمد عبدالله بن مسلم، *المعارف*، حققه و قدّم له ثروت عکاشه، مطبعة دارالکتب، ۱۹۶۰م.
- ، *الامامه والسیاسة*، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۸۸.
- ابن ندیم، *الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶.
- ابوریحان بیرونی، محمد بن احمد، *آثار الباقیه عن القرون الخالیه*، مقدمه به آلمانی از ادوارد زاخائو، مکتبه المثنی، بغداد، بی تا.
- اصفهانى، ابی الفرج، *الاغانی*، تحقیق یوسف البقارعی، الطبعة الاولى، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۰ق/ ۲۰۰۰م.
- برنال، جان، *علم در تاریخ*، ترجمه کامران فانی، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴.
- بروکلمان، کارل، *تاریخ الادب العربی*، نقله الی العربیة عبدالحلیم النجار، الطبعة الثانية، دارالکتاب الاسلامی، قم، بی تا.
- بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، *انساب الاشراف*، تحقیق: محمود الفردوس العظم، دار الیقظه العربیة، دمشق، ۱۹۹۸.
- ، *فتوح البلدان*، مصحح رضوان محمد رضوان، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۹۸هـ - ۱۹۷۸م.
- بهار، محمد تقی، *سبک شناسی*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۷.
- تمیمی، محمد بن امیل، *الماء الورقی و الارض النجمیه*، نسخه خطی، کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۱۰۷۲۲.
- جابر بن حیان، *رسالتان*، (افست) انتشارات کتابخانه ارومیه، قم، بی تا.
- ، *مختار رسائل*، عنی بتصحیحها و نشرها پ. کراوس، مکتبه الخانجی و مطبعتها، ۱۳۵۴ق.
- جاحظ، أبی عثمان عمرو بن بحر بن محبوب، *البيان و التبیین*، حققه و شرحه حسن السندوبی، الطبعة الثانية، المطبعة الرحمانیه بمصر، القاهرة، ۱۹۳۲م.
- ، *الحيوان*، بتحقیق و شرح عبدالسلام محمد هارون، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۸۸ق.
- جارالله، زهدی حسن، *المعتزله*، مطبعة مصر شرکه مساهمه مصریه، قاهره، ۱۳۶۶ق/ ۱۹۴۷م.
- جوآ، میکل، *تاریخ جامع شیمی*، ترجمه باقر مظفرزاده، چاپ نخست، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴.
- حسن دوست، محمد، *فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی*، زیر نظر بهمن سرکاراتی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۳.

حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون، دار الفکر، ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۹ م.

خالد بن یزید، الرحمه، نسخه خطی کتابخانه مسجد گوهرشاد، شماره ۱۱۶۸۳. -----، الکیمیا (رساله فی) = (رساله فی الصنعه الشریفه و خواصها)، نسخه خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۴۸۴۸۷. -----، فردوس الحکمه فی الصنعه الروحانیه، نسخه خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۴۸۳۸۸.

خضرائی، مستوره، «جابر بن حیان، آثار»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۵.

خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، بی جا، ۱۹۶۸ م. خلیل ابراهیم، فاضل، خالد بن یزید سیرته و اهتماماته، وزارة الثقافیه، عراق، ۱۹۸۴ م. خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، چاپ دوم، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲. درایتی، مصطفی (به کوشش)، فهرستواره دستنوشته‌های ایران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.

الدفاع، علی عبدالله، نقش دانشمندان مسلمان در علم شیمی، ترجمه محمود کریمی، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.

دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، الاخبار الطوال، المكتبة العربیه، بی جا، بی تا. ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، دارالکتاب العربی، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۹ ق/ ۱۹۹۸ م.

-----، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسه الرساله بیروت، الطبعة التاسعه، ۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۳ م.

رازی، ابی بکر محمد بن زکریا بن یحیی، الأسرار و سرّ الأسرار، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، چاپخانه حیدری، تهران، ۱۳۴۳.

-----، کتاب الاسرار یا رازهای صنعت کیمیا، ترجمه و تحقیق حسنعلی شیبانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

-----، المدخل التعليمی، به اهتمام حسنعلی شیبانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶. زبیر بن بکار، الاخبار الموقفیات، تحقیق سامی مکی العانی، رئاسه دیوان الاوقاف، بغداد، ۱۳۹۲ ق.

- زرکلی، خیرالدین، *الاعلام قاموس التراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین و المستشرقین*، دارالعلم للملایین، الطبعة السابعة عشره، بیروت، ۲۰۰۷م.
- زیدان، جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهرکلام، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴.
- سارتن، جرج، *مقدمه بر تاریخ علم*، مترجم غلامحسین صدری افشار، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- سزگین، فؤاد، *تاریخ نگارشهای عربی*، ترجمه تدوین و آماده‌سازی: مؤسسه نشر فهرستگان، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تابستان ۱۳۸۰.
- ، *تاریخ التراث العربی*، ترجمه عبدالله بن عبدالله حجازی، الطبعة الثانية، نشر مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۱۲ق.
- شمس فلاورجانی، مریم، «خالد بن یزید بن معاویه»، *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دانشنامه اسلامی، تهران، ۱۳۸۹.
- شیبانی، حسن علی، *تعلیقات کتاب الاسرار یا رازهای صنعت کیمیا* ← رازی.
- صفدی، خلیل بن ابیک، *الوافی بالوفیات*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، الطبعة الاولى، ۱۴۲۰ق/ ۲۰۰۰م.
- طبری، محمد بن جریر، *تاریخ الطبری*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۹ق/ ۲۰۰۸م.
- قاضی صاعد، ترجمه *التعریف بطبقات الامم*، تحقیق، تصحیح و ترجمه غلامرضا جمشید نژاد اول، چاپ اول، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء و هو مختصر الزوزنی المسمى بالمتنخبات المتنقطات من کتاب الاخبار العلماء باخبار الحکماء*، مکتبه المثنی، ۱۹۶۹.
- کاهانی، مریم، «نقش خالد بن یزید بن معاویه در گسترش علم»، *فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن*، سال چهارم، شماره چهاردهم، زمستان ۱۳۸۶، ص ۱۴۳ - ۱۶۲.
- لایستر، هنری، *زمینه تاریخی علم شیمی*، ترجمه حسین بابایی، چاپ اول، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۶۴.
- لوری، پیر، *کیمیا و عرفان در سرزمین اسلام*، مترجمان زینب پودینه آقایی، رضا کوهکن، چاپ اول، انتشارات طهوری، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۸۸.
- لیندبرگ، دیوید سی، *سرآغازهای علم در غرب*، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، مکتبه المثنی، بی جا، بی تا.

- ، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، الطبعه الاولى، دارالاندلس، بیروت، ۱۹۶۵م.
- مقدسی، عبدالغنی بن عبدالواحد، *تهذیب الکمال فی اسماء الرجال*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ق.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، *آفرینش و تاریخ*، مقدمه، ترجمه و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ اول، نشر آگه، تهران، ۱۳۷۴.
- مکی، محمد کاظم، *تمدن اسلامی در عصر عباسیان*، ترجمه محمد سپهری، سمت، تهران، ۱۳۸۳.
- ملاردی، محمدرضا، آقابورمقدم، *سیدرضا، تاریخ مختصر علم شیمی*، چاپ اول، انتشارات مدرسه، تهران، ۱۳۶۹.
- میر ابوالقاسمی، رقیه، «خالد بن یزید شیبانی»، *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دایره المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.
- میله‌لی، آلدو، *علوم اسلامی و نقش آن در تحولات علمی جهان*، ترجمه محمدرضا شجاع رضوی، اسدالله علوی، چاپ اول، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۱.
- نجیب محمود، زکی، *تحلیلی از آرای جابر بن حیان*، ترجمه حمیدرضا شیخی، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۸.
- نصر، سید حسین، *علم و تمدن در اسلام*، مترجم احمد آرام، چاپ چهارم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.
- نویری، احمد بن عبد الوهاب، *نهایه الأرب فی فنون الادب*، مطبعه دارالکتب و الوثائق القومیه، ۱۴۲۸ق/ ۲۰۰۷م.
- هودسون، جان، *تاریخ شیمی*، ترجمه احمد خواجه نصیر طوسی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۴.
- هونکه، زیگرید، *فرهنگ اسلام در اروپا*، مرتضی رهبانی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۱.
- یاقوت الحموی، *معجم الادباء*، دارالمستشرق، بیروت، بی تا.
- ، *معجم البلدان*، چاپ هشتم، دار صادر، بیروت، ۲۰۱۰م.
- یعقوبی، احمد بن ابی واضح، *تاریخ یعقوبی*، دارصادر، بیروت، ۱۳۷۹.
- Abbott, Nabia, *Studies in Arabic Literary Papyri*, The University of Chicago press, Chicago, Illinois, 1957.
- Alchemiae Gebri Arabis, philosophi solertissimi, libricum Reliquis, ut uersa pagella indicabit*, Ioan: Petrius Nurembergen, denuo Bernae excudi faciebat, Anno, M.D.XLV.
- Al- Hassan, Ahmad Y, *Studies in al- Kimia*, Georg OlmsVerlag, Hildesheim, Zurich, New York, 2009.

- Bacon, Roger, *The Mirror of Alchimy*, London, 1597.
- Carra de vaux, Bon, "Alchemy (Muhammadan)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 1, pp. 289-292, New York, 1908.
- Mackensen, Ruth Stellhorn, "Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period" *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 54, No. 1/4 (Oct., 1937), pp. 41-61
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Science an illustrated study*, World of Islamic Festival, England, 1976.
- Patai, Raphael, *The Jewish alchemists: a history and source book*, United States of America, third printing, 1995.
- Rahim, Habibeh, "Alchemy: Islamic Alchemy", *The Encyclopedia of Religion*, V.1, pp. 196-199.
- Salmon, William, *Medicina Practica, or, practical physic*, London, 1692.
- Suler, Bernard, "Alchemy" *Encyclopedia of Judaica*, Second Edition, V.1. pp. 599-603.
- The lives of Alchemystical Philosophers with a critical catalogue of books in occult chemistry and a selection of the most celebrated Treatises on the theory and practice of the Hermetic Art*, Macdonald and son, London, 1815.
- Ullmann, M, "Khalid b. Yazid b. Muawiya", *The Encyclopedia of Islam*, 1978, pp. 929 - 930.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳،
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۹۷-۱۲۲

تأثیر باورها و نگرش های نجومی بر اوضاع اجتماعی و سیاسی ایران در سده های چهارم تا نهم ق.*

فاطمه زرگری / دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران بعد از اسلام دانشگاه شهید بهشتی^۱
دکتر علی یحیائی / استادیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند^۲

چکیده

اعتقاد به تأثیر اجرام سماوی در سرنوشت بشر شاید سابقه ای به درازای عمر او داشته باشد. چنین نگرشی نسبت به اختران در میان تمامی تمدن های باستانی از جمله ایران نیز وجود داشته است. با ظهور اسلام و با توجه به نقش و جایگاه انسان در این دین، باور به احکام نجومی برای مدتی به فراموشی سپرده شد. با پیروزی مکتب اشاعره جبرگرا که همراه با قدرت یابی ترکان بود و پس از آن آمدن مغولان که به تأثیر آسمان بر سرنوشت بشری بسیار باورمند بودند بار دیگر توجه به باورهای نجومی و اندیشه های جبری گرایانه در ایران در قالب تصمیم گیری ها و عملکردها در بخش های مختلف حکومتی و در سطح جامعه گسترش یافت. استفاده از نتایج احکام النجوم در لشکرکشی ها، عقد پیمان نامه ها، جنگ و صلح، جلوس به تخت شاهی، شکار، سفر، اجابت دعا و درمان بیماری ها تنها نمونه هایی از تأثیرات این باورها در زندگی مسلمانان سده های میانه است. مقاله حاضر می کوشد، چگونگی احیای نگرش های نجومی را در فاصله زمانی قرن چهارم تا نهم هجری در ایران توضیح دهد.

کلیدواژه ها: احکام النجوم (تنجیم)، تقدیر، ترکان، اشاعره، مغولان، ایران عصر میانه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۷/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۱/۱۸

۱. Email: fazargari@gmail.com

۲. Email: Yahyie@birjand.ac.ir

مقدمه

نگرش های نجومی و باور به احکام نجومی بخشی از نظریه انسان شناختی جهان باستان را تشکیل می داده است. توجه انسان به آسمان و تصویری که او از حرکات منظم ستارگان و سیارگان داشت این باور را شکل داد که سرنوشت و تقدیر انسان توسط آسمان مقدر می شود. بر این اساس و در سایه تلاش های مستمر و دقیق در رصد ستارگان، حرکات و ماهیت آنها، با هدف پیش بینی رخدادهای آینده، دانش تنجیم به عنوان شاخه ای از علم نجوم شکل گرفت. همزمان با ظهور اسلام و با توجه به جهان بینی خاص آن، توجه به باورهای تنجیمی (احکام نجومی) برای مدتی نادیده انگاشته شد. پس از گسترش اسلام و با شکل گیری مکاتب فکری متعدد، به ویژه از طریق باور به جبرگرایی که توسط اشاعره تبلیغ می شد، زمینه برای رشد دوباره اندیشه های جبری در قالب مباحث فلسفی و کلامی در جهان اسلام مهیا شد. ظهور ترکان و مغولان در ایران و تشکیل حکومت های قدرتمند در این سرزمین زمینه را برای احیای دوباره باورهای نجومی بر پایه تقدیرگرایی در جامعه فراهم کرد. از آن جا که این اندیشه ها در بخش های مختلف زندگی فردی و اجتماعی افراد تأثیر داشت، به نوعی به بخشی از فرهنگ جامعه ایران طی سده های چهارم تا نهم هجری تبدیل گردید. بر این اساس، مقاله حاضر در پی آن است تا اولاً اعتقاد به تأثیر باورهای تنجیمی بر سرنوشت انسان را از نظر تاریخی بیان کند و ثانیاً از تأثیر تحولات فکری و سیاسی چون قدرت یابی مکتب اشاعره و ورود ترکان و مغولان به ایران در جریان احیای دوباره این باورها در جامعه ایرانی - اسلامی سخن گفته و با ارائه شواهد و مستندات تاریخی این اثرگذاری را در رفتارهای مردمان این دوره نشان دهد.

پیشینه اعتقاد به نیروهای آسمانی

توجه به علم نجوم به عنوان دانشی مستقل، قدمتی به درازای حیات بشری دارد. انسان از آغاز کوشید تا به راز افلاک پی ببرد و در حد توانایی خود آنها را بشناسد. با گذر زمان، در پی مشاهده حرکات منظم و همیشگی اجرام سماوی این باور شکل گرفت که کمال مطلوب و نظم کامل در ستارگان یافت می شود. در نتیجه انسان چنین اندیشید که صور فلکی جایگاه خدایان را دارند و در واقع واسطه میان جهان مادی و موجودات خاکی با عرش اعلی و جهان

علوی می باشند. با گذر زمان و از آن جا که اغلب رویدادهای آسمانی قابل مشاهده با حوادث زمینی خاصی همچون فصل برداشت محصول یا طغیان رودخانه ها همزمان بود (گیاهی یزدی، ۱۱)، نخستین توجه کنندگان به آسمان، یعنی کاهن- منجمان ملل قدیم، (هلزی هال، ۲۱) چنین تصور کردند که اختران می توانند بر نظام طبیعی دنیای خاکی، اثر گذار باشند (مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۶۸؛ بیرونی، ۱۳۶۶، ۲۵۸). ازسوی دیگر در نتیجه رصدهای منظم ستارگان، منجمین متوجه حرکات نامنظم برخی از این اجرام سماوی شدند (روسو، ۲۴). تقارن حرکات این اجرام با برخی از رخدادهای زمینی همچون جنگ ها و شورش ها، شیوع قحطی و بیماری، شکل گیری مذاهب، خوشی ها و ناخوشی ها این فکر را به وجود آورد که این ستارگان حاکم بر سرنوشت انسان ها هستند (بیرونی، ۱۳۶۲، ۵۱۲-۵۱۱). با گذر زمان این اندیشه در تمامی زوایای زندگی، روحیات، طرز تفکر و رفتارهای اجتماعی انسان، رشد یافت و نظم اجتماعی دنیای کهن را به وجود آورد.

یکی از وجوه اهمیت مسئله تقدیر و سرنوشت، شکل دهی به ارزش های فرهنگی جامعه بوده است که این امر اساس جهان بینی و نوع نگرش مردمان یک جامعه را نسبت به موقعیت خود در ارتباط با جهان اطراف فراهم می کرده است و خواهد کرد. از آنجا که انسان به عنوان موجودی اجتماعی در ارتباط مداوم با محیط طبیعی و اجتماعی اطراف خود است و گاه در این ارتباط دچار ضعف و ناتوانی می شود، این امر سبب شکل گیری باورها و اعتقاداتی در زمینه سرنوشت و آزادی در وجود وی می گردد. بر این اساس گروهی تقدیر را اعتقاد به نیرو یا نیروهایی برتر و قدرتمند که پدیدآورنده همه موجودات و جهان مادی است می دانستند و آن را ناظر و کنترل کننده تمامی عملکردهای انسانی قلمداد می کردند. این وجود برتر با عنوان خدا در میان تمامی تمدن ها وجود داشته است. دسته ای دیگر صورت دیگری از واکنش فرهنگی را برای مواجهه با این گونه موقعیت ها برگزیدند. این گروه تقدیر را چیزی جز پدیده های طبیعی که از فهم و درک انسان فراتر است، نمی دانستند (بوعمران، ۳۸۶). ضعف، ناتوانی و احساس ناامنی در مواجهه با عوامل خطرناک و غیر قابل پیش بینی در انسان فاقد دانش و شناخت کافی؛ منشأ شکل گیری این اندیشه گردید. آگاهی نسبی انسان از برخی پدیده های طبیعی همچون ستارگان وی را به این فکر رهنمون کرد که با شناخت دقیق تر ماهیت و حرکات این اجرام می تواند به قدرت پیش بینی رویدادها و تغییر سرنوشت دست یابد (ابن

خلدون، ۲/ ۱۱۰۰-۱۰۹۹). از این رو در تقسیم بندی علوم جایگاه ویژه ای برای این دانش در نظر گرفت.

شاخه های علم نجوم

اهمیت و کاربرد گسترده نجوم سبب شد تا این دانش در طبقه بندی علوم همواره نزد دانشمندان از جایگاه ویژه ای برخوردار باشد. نزد عالمان مسلمان، علم نجوم با نام های علم التنجیم، صناعة النجوم و علم هیئت در دسته علوم عقلی قرار داشته و به دو بخش، علم هیئت و علم احکام نجوم قابل تقسیم بندی بوده است. به طور کلی علم هیئت به مشاهده و رصد ستارگان و سیارات، شناختن ترکیب افلاک، انواع بروج و مقادیر آنان و ساخت ابزار نجومی می پرداخت (خوارزمی، ۲۰۶؛ رسایل اخوان الصفا و حکان الوفا، ۱/ ۱۱۴). در مقابل آن، تنجیم یا احکام نجوم هنر پیشگویی حوادث آینده از طریق رصد کردن حرکات ستارگان و محاسبه امتزاج آنها و شاخه ای از طبیعیات بود (نظامی عروضی، ۸۸). در نظر عده ای، بخشی از فلسفه حقیقی (رسایل اخوان الصفا و خلدون، ۱/ ۱۴۵؛ مسعودی، التنبيه الاشراف، ۱۲) و یا از علوم الهی (ابن خلدون، ۲/ ۱۰۳۹) به شمار می رفت. به عبارت دیگر دانش تنجیم تأثیرات سیارات و ستارگان را برحسب فاصله، موقعیت و ویژگی هایی همچون مذکر و مؤنث بودن، تری و خشکی، گرمی یا سردی و غیر آن بر موجودات زمینی، به ویژه انسان بیان می کرد. در گذشته و در اکثر آثار عربی و فارسی، تمایز دقیقی میان دو اصطلاح علم نجوم و احکام نجوم وجود نداشته و این دو علم عموماً با یکدیگر آمیخته شده و یادگیری احکام نجوم در گرو آموختن علم نجوم بوده است (مسعودی، التنبيه و الاشراف، ۱۲). اکثر دانشمندان آشنا به علم نجوم، احکام نجوم را نیز می شناختند و بنا به گفته ابوریحان یکی از چهار علمی که باید منجم می آموخت در کنار هندسه، حساب و هیئت؛ احکام بود (بیرونی، ۱۳۶۲، ۲). با این وجود همانطور که خواهد آمد، برخی از علما از به کار بردن این دانش امتناع می کردند و حتی برخی آن را علمی باطل و نهی شده که فاقد هر گونه سودی بود، می دانستند (نظامی عروضی سمرقندی، ۹-۱۲۸؛ نلینو، ۲۳-۲۴).

در مقاله حاضر، آن چه از بررسی این دوره تاریخی (سده های چهارم تا نهم) مورد نظر است دانش نجوم یا علم هیئت نیست، بلکه دانش تنجیم یا احکام نجوم است که پیشینه ای

دور و دراز دارد. شاخه های تنجیم در دوره اسلامی همان شاخه های مورد استفاده نزد یونانیان و ایرانیان باستان بود. مثلاً از نظر ابوریحان و ابونصر قمی احکام نجوم در پنج بخش کلی قابل تقسیم بندی بودند (بیرونی، ۱۳۶۲، ۵۱۱؛ قمی، ۱۹۷). بخش اول شامل احکام عالم و معرفت بر حوادث و وقایعی بود که در عالم سفلی واقع می شد. بخش دوم شکل دهنده سرشت گیاهان و کانی ها، خصوصیات و ویژگی های رفتاری انسان (مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۲۹-۲۳)، حوادث جوی و اقالیم هفتگانه (قمی، ۲۱۲-۲۰۸) بود. بخش سوم با عنوان احکام موالید^۱ به تعیین زایچه و طول عمر مولود از طریق استخراج طالع و سعد و نحس سیارات می پرداخت. قسمت چهارم با عنوان اختیارات، تعیین کننده بهترین زمان برای انجام امور مربوط به زندگی روزمره^۲ و بخش پنجم نیز با عنوان ضمیر و خبی^۳ در ارتباط با نیت سؤال کننده بود.^۴

به عبارت دیگر تنجیم را برای سهولت مطالعه به سه بخش تقسیم می کردند: الف- احکام نجوم قضایی تأثیرگذار بر سرنوشت که اوضاع آینده را پیش گویی می کرد؛ ب- احکام زایچه ای که در آن از طالع افراد بحث می شد؛ ج- جنبه جهان شناختی احکام نجوم. از سوی دیگر هنگامی که احکام نجوم عامیانه با سایر دانش های غیبگویی ترکیب می شد، وسیله ای برای برخی افراد فراهم می آورد تا از نگرانی های خود درباره آینده بکاهند. از این لحاظ احکام نجوم به سه بخش دیگر تقسیم می شد: الف- مسائلی که با زندگی و فعالیت اشخاص غایب ارتباط داشت؛ ب- اختیارات؛ ج- پیش گویی آینده افراد خاص (نصر، ۱۳۸). با توجه به این

۱- احکام موالید، یعنی استخراج احکام و احوال مولود پیش از تولد و پس از ولادت تا ایام تربیت بر اساس جایگاه سیارات و ثوابت. بر این مبنا می توان آینده فرد را از سعادت و بدبختی، شغل و معیشت، سلامت و بیماری، ثروت و فقر، ازدواج، فرزندان و... پیش بینی کرد. ر.ک: (طوسی، ۱۳۷۸: ص ۶۵؛ بیرونی، التفهیم، ۱۳۶۳: ص ۴۲۳-۴۱۶، ۴۰۷-۴۰۳).

۲- برای انتخاب زمان مناسب برای انجام امور منجم باید به خصوصیات کواکب و ویژگی های شخص عامل و امر مورد نظر توجه داشته باشد تا حکم وی درست و صحیح باشد. ر.ک: (طوسی، ۱۷؛ قمی، ۲۵۰-۲۴۴).

۳- ابوریحان در کتاب التفهیم فی صناعة التنجیم گفته است: «خی آن بود که پنهان کرده آید اندر مشت و ضمیر آن است که چیزی اندیشد و پیدا نکند بسوال، و منجمان را اندرین بعاجل الحال فضااحت باشد و خطای ایشان اندرو بیشتر است از اصابت.» (نظامی عروضی، ۱۳۳۳: پاورقی ص ۹۰؛ قمی، ۱۳۷۵: صص ۲۵۸-۲۵۰).

۴- عروضی به طور فشرده احکام نجوم را در عبارات زیر تعریف کرده است و از تعریف او استواری این دانش بر حدس و گمان به خوبی هویداست: «اما علم احکام از فروع علم طبیعی است و خاصیت او تخمین است، و مقصود از استدلال است از اشکال کواکب بقیاس با یکدیگر و بقیاس ذرح و بروج و فیضان آن حوادثی که بحرکات ایشان فایض شود از احوال ادوار عالم و ملک و ممالک و بلدان و موالید و تحویل و تساییر و اختیارات و مسایل» (عروضی سمرقندی، ۱۳۳۳: ۱۱۱).

تقسیم بندی، پیشینیان کوشیدند تا با اطلاع از دانش تنجیم از آینده آگاهی یابند و بتوانند رفتارهای درست را در برابر رخدادهای آتی در پیش گیرند.

تأثیر اسلام بر جایگاه دانش تنجیم

با ظهور اسلام تغییری اساسی در رفتار مذهبی، شکل تفکر و شناخت فرد از خود و جایگاه خود در جهان کائنات به وجود آمد. به عبارت دیگر دین اسلام با دلایلی متفاوت نگرش به دانش نجوم را دگرگون کرد. از آنجا که بخش عمده ای از فرایض دین اسلام در ارتباط مستقیم با وقت، آسمان و حرکت اجرام سماوی است، نجوم تعلیمی و تعیین طلوع و غروب خورشید و ماه مورد توجه گسترده قرار گرفت (نلینو، ۲۸۸-۲۸۴؛ نصر، ۱۰۳). در مقابل آن، تنجیم از نظر برخی از فقها دانشی تلقی شد که بر حدس و گمان (ابن خلدون، ۲۰۶/۱) استوار گردیده بود و چون از نظر برخی از فقها سبب گمراهی مردم می شد، آنان رأی به حرمت این دانش دادند و آن را مردود دانستند (مفید، ۷۴۷؛ بغدادی، ۲۳۸؛ یو/قیت/العلوم، ۲۲۹؛ صفا، ۱۴۶-۱/۱۴۵). به عنوان مثال فارابی در یک تقسیم بندی کلی نجوم را به دو بخش تعلیمی و احکام نجوم تقسیم می کرد (فارابی، ۸۶-۸۴؛ نلینو، ۳۲-۳۱). اگرچه او نجوم را علمی تعبیری یا عینی می دانست، اما بر احکام نجوم خرده می گرفت، با این وجود گویا فارابی این دانش را به دلیل رواج آن در زمان خود، مردود نشناخته باشد (بکار، ۱۷۳-۱۷۲). امام فخر رازی نیز کسب معرفت و شناخت احوال کواکب و سیارات را از طریق اخبار و احادیث به مراتب بهتر از مطالعه دانش تنجیم می دانست (صفا، ۱۴۶/۱). امام محمد غزالی هم در طبقه بندی علوم، علم نجوم را در گروه علوم مباح، اما دانش تنجیم را در دسته علوم مذموم و در زمره طلسم^۵ و سحر که هیچ فایده ای جز زیان رساندن به مردم ندارند قرار داد (بکار، ۲۶۲-۲۶۰ به نقل از غزالی، کتاب/العلم).^۶ با این همه، گویا به دلیل رواج گسترده باور به احکام نجومی در لایه

^۵ طلسم دانشی است که از کیفیت ترکیب قوای فعاله آسمانی با قوای منفعله زمینی در ازمنه مناسب بحث می کند تا بدان خاصیت و تأثیر مقصود را به دست آورند و این عمل به کمک بخورات انجام می یابد تا طلسم روحانی گردد. این فن نسبت به سحر و جادو آسان تر در دسترس قرار می گیرد زیرا مبادی و اسباب آن معلوم است (حاجی خلیفه، کشف الظنون به نقل از فرهنگ لغت دهخدا، ۱۵۵۰۸/۱۰).

^۶ غزالی زیانبار بودن علم تنجیم و طلسم و سحر را بدان دلیل می داند که در این علوم تأکید بر تأثیر ستارگان در سیر وقایع دنیایی است در حالیکه نسبت خیر و شر دادن به تأثیر ستارگان با اعتقادات دینی و مذهبی مردم اختلاف دارد و سبب زیان به مردم می شود. البته او معتقد است این زیان متوجه علما نیست زیرا اینان در علم ثبات قدم دارند اما اکثر مردم به ماورای علل مادی توجه نمی کنند. همچنین از نظر او چون علم احکام نجوم به پیش بینی رویدادهای آینده می پردازد و این جنبه از علم نجوم بر پایه حدسیات استوار است سبب گمراهی مردم می شود. (غزالی، کتاب العلم، به نقل از بکار، ۲۶۲-۲۶۰).

های مختلف اجتماع، متفکران اسلامی ناچار در طبقه بندی علوم جایگاهی خاص برای تنجیم قائل شده اند (بکار، ۱۷۳-۱۷۲). با آنکه به طور کلی تنجیم دارای جایگاهی مشخص و روشن نزد حکما نبود، اما برخی از آنان همانند ابن سینا تنجیم را با عنوان فروع علوم طبیعی، در بخش طبیعیات قرار دادند و در نظری متفاوت، نه تنها طلسمات و نیرنجات را جزو اوهام به شمار نیاوردند، بلکه ظهور این قبیل امور را با موازین علمی و منطقی مخالف ندانستند (نلینو، ۳۶-۳۷). همچنین اعضای انجمن اخوان الصفا علم نجوم و تنجیم را در بخش فلسفه حقیقی، یعنی ریاضیات قرار دادند و نجوم را بر خلاف معمول به سه بخش هیئت، زیجات و استخراج تقویم و احکام نجوم تقسیم کردند و بر خلاف بسیاری از حکما، اهمیت بسیاری برای دانش تنجیم قائل شدند و دلیل یادگیری و مطالعه علم نجوم را آگاهی از اقوال جهان و عالم کون و فساد بیان کردند. در رسایل آنان آمده است: «بدان ای برادر... که همه آن چه در جهان کون و فساد که زیر سپهر ماه قرار گرفته... همه به تدبیر فلکی و فرمان آسمان است... و کارهای ستارگان و روحانیت آنها در عالم کون و فساد جاری است» (رسایل اخوان الصفا و خلائق الوفا، ۵۲/۲). حکایت های دهگانه ای که عروضی سمرقندی در مقاله نجوم کتاب چهار مقاله در باب باور به پیشگویی های منجمان و غیر منجمان از طریق احکام نجومی برای پادشاهان، وزیران و مردم و نیز سوء استفاده های فالگیرها و حتی برخی از مجانین از این فضا آورده (عروضی سمرقندی، ۱۳۴-۱۰۸)، گسترش اعتقاد به تأثیر آسمان در سرنوشت بشر و کشف آنها از طریق احکام نجومی در سده های پنجم و ششم و سلطه اعتقادات عوام بر فضای علمی آن روزگار را نشان می دهد. با این وجود گویا عروضی مانند برخی از دانشمندان دیگر هنوز در تأثیر آنها دچار تردید است؛ زیرا در یکی از این حکایت های دهگانه می نویسد: «اگرچه حکم حجه الحق عمر [خیامی] بدیدم، اما ندیدم او را در احکام نجوم هیچ اعتقادی و از بزرگان هیچ کس ندیدم و نشنیدم که در احکام، اعتقادی داشت». عروضی پس از نقل پیش بینی وضع هوا توسط خیام در ادامه می افزاید: «احکام نجوم اگر چه صنعتی معروفست، اعتماد را نباید که منجم در آن اعتماد دوری نکند و هر حکم که کند حواله باقتضا کند» (عروضی سمرقندی، ۱۲۸-۲۹).

به نظر می رسد عواملی در گسترش اعتقاد به احکام نجوم موثر شدند که به طور خلاصه چنین است: نخست آنکه در خلال دو سده اول پس از تشکیل حکومت اسلامی و در نتیجه

مسائلی مانند توسعه فتوحات و شورش های داخلی و عدم تمایل خلفای اموی به ترویج علوم عقلی فرصتی برای پرداختن به علومی مانند نجوم فراهم نشد و این دسته از علوم چندان مورد توجه قرار نگرفت (نلینو، ۱۷۵-۱۷۴؛ صفا، ۱/ ۳۸). نخستین اطلاع از اهمیت یافتن این علوم با ترجمه کتابی به نام «عرض مفتاح النجوم الاول» منسوب به هرمس (ابن الندیم، ۳۷۳) با موضوع نجومی (در ذی القعدة ۱۲۵ق) آغاز شد (نلینو، ۱۸۰؛ فرشاد، ۷۷). اندک اندک و در سایه عوامل دیگری چون رواج اندیشه های نومسلمانان در قلمرو اسلامی و تنوع دیدگاه ها در تفسیر برخی از آیات قرآن و جلوگیری از نقل احادیث پیامبر، فرق و مذاهب متعددی در اسلام پدیدار شدند (ابوزهره، ۱۳؛ شبلی نعمانی، ۹-۸). از این میان سه فرقه جهمیّه، قَدَرِیّه و جَبَرِیّه (فرمانیان، ۱۴) که نگاه خاصی نسبت به تقدیر و سرنوشت انسان داشتند، بر اندیشه مسلمانان و جهان اسلام و به ویژه از منظر وضعیت و توجه دوباره به تنجیم اثر عمیقی نهادند. از نظر آنان توجه به تقدیر به عنوان قضا و قدر الهی مسئله ای سرنوشت ساز و با اهمیت تلقی گردید و سبب ایجاد بحث های گسترده در باب جبر و اختیار آدمی شد. به طور کلی مقصود از قضا، قطعی و حتمی بودن وجود یک پدیده و منظور از قدر، شکل گیری و تعیین خصوصیات وجودی حادثه بود (مطهری، ۱۳۴۵، ۳۷؛ سبحانی تبریزی، ۵۳، ۷۱). در تفکر آنان «قضا و قدر»، قدرت و علم مطلق ازلی و ابدی خداوندی تلقی شد و این اندیشه پدید آمد که هر چه در جهان روی می دهد مطابق با مشیت اوست. این نوع تفکر به ویژه با زبان شعر - که در اشعار حافظ شیرازی به اوج خود رسید- در میان مردم رواج گسترده ای یافت (شجاعی، ۱۵۷-۱۵۶؛ حافظ شیرازی، ۲۳۰).^۷ با تأثیر از این فرقه ها، گروهی از مسلمانان با توقف در ظاهر برخی از آیات چنین اندیشیدند که خداوند تمامی امور عالم از جمله افعال انسانی را از پیش تقدیر نموده و آنچه رخ می دهد بنا به خواست و اراده اوست و آدمی در افعال و تعیین سرنوشت خود هیچ نقشی ندارد (بغدادی، ۲۴۵؛ ابوزهره، ۲۷۸؛ جهانگیری، ۲۶۴-۲۶۲). در سایه حمایت و توجه حکومت اموی این تفکر با عنوان «جبریه» در جامعه اسلامی گسترش

۷- مانند این اشعار از حافظ:

مرا مهر سیه چشمان زسر بیرون نخواهد شد / قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد (حافظ شیرازی، ۱۸۳).

چو قسمت ازلی بی حضور ما کردند / گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر (حافظ شیرازی، ۲۳۰).

ناصر خسرو نیز می گوید: هر آنچه از گردش این چرخ وارون / رسد ما را شاید بود محزون

چو این آمد نصیب ما چه چاره / چه شاید کرد با سیر ستاره (ناصر خسرو، دیوان ناصر خسرو، ۵۳۷).

یافت (بوهران، ۱۷-۱۶؛ ابوزهره، ۱۸۰-۱۷۸).

با تشکیل خلافت عباسی و تأسیس دارالحکمه، زمینه برای آشنایی هر چه بیشتر مسلمانان با علوم عقلی و عملی مانند طب، کیمیا و نجوم فراهم شد. همچنین با حضور گسترده موالی در مراتب اداری و سیاسی که بر حفظ اندیشه‌ها و باورهای خاص خود نیز تأکید داشتند زمینه شکل‌گیری مباحث کلامی و اعتقادی بسیار و ایجاد فرقه‌هایی دیگر مانند معتزله و اشاعره فراهم گردید. این مکاتب نقش مهمی در تاریخ فکری جهان اسلام ایفا کردند. یکی از مهم‌ترین آنها مکتب اعتزال بود که رویکردی عمدتاً کلامی و عقلی داشت و از دیدگاه متکلمین آن انسان تنها با کمک عقل می‌توانست در نبود وحی راه حلی برای پرسش‌های خود بیابد (شهرستانی، ۲/ ۱۴۳؛ العلوی، ۵۰۵؛ ژیماره، ۳۴۴). از دیدگاه نظریه پردازان این مکتب، افعال و اعمال آدمی به دو بخش ارادی و غیر ارادی قابل تقسیم بندی بود. افعال غیر ارادی ساخته انسان نبود و تنها پدیدآورنده آنها خدا بود. اما افعال ارادی ساخته بشر و آدمی به انجام دادن یا ندادن آنها توانا بود (حلبی، ۸۰). این نوع تفکرات و مسائل باعث ایجاد مباحث گسترده‌ای در باب حسن و قبح افعال و عدل الهی گردید. از منظر سیاسی دوره سی ساله خلافت مأمون تا متوکل (۱۹۸-۲۴۷ق) اوج اقتدار و عظمت معتزله تحت حمایت دستگاه خلافت بود؛ زیرا در این دوره بازار بحث و مناظرات علمی، داغ و عمده فعالیت دانشمندان این دوره تلاش برای شناسایی طبیعت، تسلط یافتن و بهره بردن از آن بود (طبری، ۱۳/ ۵۷۷۰-۵۷۵۱؛ ۱۴/ ۵۹۸۳-۵۹۸۲).

نقش اشاعره در تقدیرگرایی

به قدرت رسیدن متوکل (حک. ۲۳۲-۲۴۷ق) تغییری اساسی در نگرش حکومت نسبت به معتزلیان پدید آورد (طبری، ۱۴/ ۶۰۴۱). حضور و نفوذ گسترده ترکان متعصب و کم بهره از دانش، همراه با تمایل خلفا به آراء اهل حدیث و جماعت،^۸ سبب افول اقتدار معتزلیان گردید و با گسترش اندیشه‌های اشاعره، آزادی‌های فکری و عقیدتی قرون سوم و چهارم هجری رو به افول نهاد (شهرستانی، ۱/ ۳۱؛ العلوی، ۴۹۹؛ فرشاد، ۸۱). ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار اشاعره،

۸- این گروه در مقابل معتزله شیوه‌ای عقل‌ستیزانه در پیش گرفتند و به تفسیر ظاهری آیات قرآن پرداختند و به شدت از تأویل عقلانی قرآن پرهیز کردند. همچنین اطاعت از حکومت را در هر شرایطی واجب می‌شمردند. رک: (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۸/ ۷۳۶؛ بغدادی، ۱۳۶۷: ۲۲۷).

با اینکه تربیت یافته مکتب اعتزال بود (شهرستانی، ۵۰/۱)، کوشید با ارائه طرحی جدید به اصلاح عقاید دینی بپردازد تا از لغزش های ایجاد شده بر پایه عقل گرایی معتزله که از نظر او افراطی می نمود و نیز ظاهرگرایی اهل حدیث جلوگیری کند (ربانی گلیپایگانی، ۴۸۸؛ پاکتچی، ۷۳۶/۸). لذا اشعری از سویی بر خلاف بزرگان اهل حدیث چون احمد بن حنبل و مالک بن انس، بحث و استدلال و به کار بردن منطق را در اصول دین جایز شمرد (مطهری، ۵۶-۵۵) (و از سوی دیگر برای رهایی از تنگنای مسئله جبر و اختیار، تعیین حدود انسان و چگونگی سازگاری یافتن این امر با یگانگی قدرت خداوند و توحید افعالی، «نظریه کسب» را مطرح کرد که در آن از همزمانی وجود فعل با قدرت و اراده انسان بدون آن که حقیقتاً قدرت و اراده او در تحقق آن تأثیری داشته باشد سخن گفته می شد (ربانی گلیپایگانی، ۴۹۴؛ پاکتچی، ۷۴۲/۸). از نظر مکتبی که او و پیروانش توسعه دادند، خیر و شر امور حاصل مشیت الهی و تنها راه دریافت آن از طریق شرع بود. اشاعره به قضا و قدر الهی اعتقاد داشته و بر این باور بودند که آن چه از حوادث و رویدادها در زندگی افراد رخ می دهد از قبل تعیین شده و در لوحی مکتوب در نزد خداوند است (بوعمران، ۴۱؛ شبلی نعمان، ۴۹). چنین به نظر می رسد که بعدها پیروان اشعری تفاوتی میان نظریه کسب وی و اندیشه جبریه قائل نگردیده باشند (بوعمران، ۴۳).

با تضعیف مکتب اعتزال، اشاعره با آسودگی خاطر به فعالیت و اشاعه اندیشه ها و نظریات خود در باب تقدیر و سرنوشت پرداختند و در پناه قدرت شمشیر ترکان به طور فزاینده ای نیرومند شدند و توانستند از قدرت سیاسی برای سرکوب مخالفان استفاده کنند. قدرت گیری ترکان در دربار خلفا و امرا و توجه به تقدیرگرایی در جهت جبر و اضطراب انسان، زمینه را برای تضعیف علوم عقلی (فرشاد، ۸۵) و گسترش باورهای نامعقول بیش از پیش فراهم کرد؛ زیرا نظامیان ترک بتدریج طبقه ای نظامی را شکل دادند که از زمان خلافت معتصم (حک. ۲۱۸ - ۲۲۷ق) به بعد وارد دربار خلفا شده و در حکم محافظین نظامی خلیفه فعالیت می کردند (مسعودی، مروج الذهب، ۴۶۶/۲؛ بارتولد، ۴۶۰/۱). آنان از ایام متوکل در تعیین خلیفه نقش مستقیمی ایفا کردند و به طور کامل بر دربار مسلط شدند (مسعودی، مروج الذهب، ۵۵۳/۲، ۵۲۹-۵۲۳، ۴۹۷). این در حالی بود که به دلیل ویژگی های فرهنگی خاصی که در مرزهای شرقی جهان اسلام وجود داشت، ترکان سطح نازل و ابتدایی از اسلام را

پذیرفته^۹ و به همین دلیل معمولاً پس از پذیرش اسلام هم چنان به برخی از باورها و اندیشه‌های کهن خود وفادار و معتقد مانده بودند. سیاست‌های خواجه نظام الملک، وزیر قدرتمند سلاجقه، در ایجاد مدارس نظامیه نیز که بر پایه مذهب اشعری بودند سبب تغییر فضای فرهنگی جامعه از علوم عقلی به سمت علوم نقلی شد (فرشاد، ۸۷-۸۶، ۹۱؛ ربانی گلپایگانی، ۴۹۶). به این ترتیب فصل تازه‌ای از تحولات و دگرگونی‌ها در بخش‌های مختلف سیاسی و فرهنگی جهان اسلام به وجود آمد.

جایگاه تنجیم در باورهای ترکان و مغولان

از آثار به جا مانده از منابع مکتوب ترکان و گزارش‌های سیاحان چنین دریافت می‌شود که آسمان و زمین نزد ترکان دارای اهمیت بسیار بوده و کاربرد واژه «تنگری» به معنی آسمان هم به معنای مادی و هم در مفهوم کائناتی آن مورد پرستش این اقوام بوده است. آب و خاک نیز از سوی آنان به عنوان ایزد تلقی شده و مورد ستایش بوده اند. از آن جا که ترکان متشکل از قبایل گوناگون بودند، آرا و عقاید مذهبی ایشان در جزئیات تا حدودی متفاوت از یکدیگر بود، اما در مجموع، ترکان نیز همچون مغولان به شَمنان و روحانیون قوم خود به چشم کاهن می‌نگریستند و برای ایشان مقام والایی در نظر می‌گرفتند (بارتولد، ۱۳۷۶، ۲۸-۲۳؛ زرین کوب، ۵۳). پرستش مظاهر طبیعت و اعتقاد به سحر و جادو نیز نزد ایشان بسیار رواج داشت.

پس از تهاجم مغولان به ایران و جهان اسلام، نفوذ باورها و عقاید بیگانه با سرعت و گستردگی بیشتری نسبت به گذشته ادامه پیدا کرد. این تازه واردان با آنکه خیلی زود دریافتند برای ماندگاری و بقای خود نیاز به درآمیختن و پذیرفتن فرهنگ ایرانی-اسلامی دارند، در عین حال فرهنگ، آداب و آیین خود را به طور کامل ترک نگفتند. اگر چه در نگاه کلی تأثیر پذیری اقوام فاتح از فرهنگ ایرانیان بیشتر به نظر می‌رسید، اما ایرانیان نیز با گذر زمان و هجوم اقوام گوناگون و در پی کشتارها، ویرانی‌ها، غارت‌ها، حوادث و بلایای طبیعی همچون قحطی، شیوع بیماری‌های کشنده و مانند آن تا حدودی تحت تأثیر اندیشه‌ها و اعتقادات فاتحان قرار گرفتند. اعتقاداتی که بیشتر بر مبنای خرافات و آیین‌های جادوگری استوار بود.

۹- مذهب حنفیه و اندیشه‌های مرجئه نگرش غالب سرزمین‌های شرقی خلافت بود. در قرن دوم هجری از نظر مرجئیان ساکن در عراق و خراسان، ایمان تنها اعتقاد و تسلیم در برابر اسلام بود و انجام کارهای مذهبی چندان اهمیتی نداشت. رک: (پاکتچی، ۱۳۷۷: ۸/ ۷۲۸؛ مادلونگ، ۱۳۷۵: ۴۵-۳۵).

دین مغولان که آن را آیین شَمَنی نامیده اند، از دین سایر اقوام ساکن در مناطق شرقی آسیای میانه جدا نبوده است. این آیین عبارت است از نوعی یگانه پرستی ناقص که در آن ایزدان و خدایان متعدد با مرتبه‌های پایین تر در نگاهداری و حفظ کائنات با خدای یکتا سهیم شده‌اند. مغولان قبل از تماس با دنیای خارج، خدای بزرگ جاویدانی به نام «تاب تانگری» را پرستش می‌کردند و آسمان جاویدان را نمود و مظهری از او می‌دانستند و مورد ستایش قرار می‌دادند. به طور کلی آسمان آبی جاویدان در نظر آنها نیرویی نهانی و ایجاد کننده کائنات بود. به همین دلیل عناصر و جلوه‌های گوناگون آسمان چون خورشید، ماه، کسوف، خسوف و رعد و برق را پرستش می‌کردند (بیانی، ۱/ ۵-۱). در نظر مغولان، آسمان آبی جاویدان تنها پدیدآورنده کائنات نبود، بلکه نقشی مؤثر در شکل دهی وقایع زمینی و دگرگونی های سیاسی زمان داشت. بر این اساس تمامی اعمال و افعال مغولان تحت خواست و اراده آسمان و زمین اتفاق می افتاد؛ چنانکه در جریان انتخاب چنگیز به ریاست قبیله، نارضایتی آسمان از انتخاب برادر وی با فرستادن گاوی خشمگین اظهار شد و این به روشنی نشان دهنده نقش تعیین کننده و حمایتی آسمان و زمین از انتخاب چنگیز به این منصب تلقی گردید (تاریخ سری مغول، ۶۴).

تقدیرگرایی و پذیرش سرنوشت از دیگر اعتقادات اصلی مغولان بود که در ارتباط مستقیم با دانش تنجیم و آسمان قرار داشت. به همین دلیل نزد این اقوام هر گونه تلاش برای تغییر وضع موجود با هدف یافتن جایگاهی برتر نتیجه ای جز شکست در پی نداشت (همان، ۵۸).

مغولان، همچنین به سعد و نحس امور و اوقات معتقد بودند و در همه کارها به منظور آگاهی از «اراده آسمان آبی جاویدان و ارواح حامی» همواره با شمن ها، جادوگران و روحانیون قبیله مشورت و مجالست می کردند (تسلف، ۱۱۷). جادوگران برای تعیین ساعت مناسب از روش های متفاوتی استفاده می کردند که مهم ترین آنها احکام نجوم بود. منجمان به دلیل توانایی پیش گویی حوادث، در نزد ایشان جایگاه و منزلت ویژه ای داشتند به نحوی که دربار خان های مغول و سپس تیمور و برخی امیرزادگان تیموری که سعی در زنده نگه داشتن راه آنها را داشتند، هیچ گاه از حضور آنان خالی نبود. طی لشکرکشی هلاکو به ایران، حسام الدین منجم از جانب منگوقاآن با هدف پیش بینی حوادث و تعیین سعد و نحس ایام، به همراهی سپاه فرستاده شد (همدانی، ۲/ ۷۰۶؛ ورجاوند، ۱۴۳-۱۴۲). گاهی اوقات این نزدیکی و قدرت سبب می شد تا منجمان از نفوذ خود برای نابودی رقبا استفاده کنند. نزاع میان حبش عمید، وزیر

جغتای با سکاکی، منجم دربارخان، نمونه ای از این اختلافات بود (خواندمیر، ۳/ ۸۱-۸۰). خواجه نصیرالدین نیز با آگاهی از علاقه هلاکو و مغولان به احکام نجوم توانست اجازه ساخت رصدخانه مراغه را از خان دریافت کند (آیتی، ۲۹؛ ورجاوند، ۱۲۸).

اهمیت آسمان و پدیده های سماوی در باورهای مذهبی مغولان، موجب گردید توجه به احکام نجوم و تأثیر ستارگان بر سرنوشت موجودات زمینی نزد ایشان از جایگاه ویژه ای برخوردار شود، به نحوی که تمامی ابعاد زندگی این اقوام صحراگرد را تحت تأثیر خود قرار داده بود. جایگاه این باورها از آغاز تولد فرزند تا پایان عمر، سرتاسر زندگی مولود را تحت تأثیر قرار می داد. چنان که در مراسم تولد و نام گذاری فرزند، بلافاصله طالع مولود تعیین می شد و بر اساس جدول زایجه ای^{۱۰} طول عمر، منصب و شغل، خصوصیات و ویژگی های رفتاری و حتی زمان مرگ کودک تعیین می گردید^{۱۱}. این که گفته می شود در زمان تولد چنگیزخان، منجمین و کاهنان، طالع وی را مسعود دریافتند و پیش بینی کردند که در آینده کشورگشایی بزرگ خواهد شد (همدانی، ۲/ ۲۳۲؛ خواندمیر، ۳/ ۱۶)، حکایت از چنین دیدگاهی نزد مغولان و نیز مورخان ایرانی عهد مغول و تیموری^{۱۲} دارد. مغولان حتی پس از استقرار و تثبیت قدرت خود در ممالک متصرفی هم چنان به عقاید و سنن پایبند بودند، چنان که به هنگام تولد غازان خان نیز منجمین طالع وی را تعیین کردند و نشانه های شهریاری و حکومت را در زایجه وی مشاهده نمودند (همدانی، ۲/ ۸۴۳-۸۴۲). انتخاب زمان مناسب و سعد برای جلوس خان مغول از دیگر کاربردهای گسترده احکام نجوم در این دوران بود (جوینی، ۱/ ۱۴۷). این جشن همراه با برگزاری مراسمی خاص در مقابل خورشید شامل باز

۱۰- تعیین جایگاه ستارگان و تنظیم جدولی که وضعیت کواکب و بروج را به هنگام ولادت نوزاد نشان می دهد زایجه طالع نامیده می شود. ر.ک: (طوسی، ۱۳۷۸: ۶۵).

۱۱- فصیحی خوافی مورخ دوره تیموریان در وقایع ۸۴۲ شعری را از شاعری در توصیف سعد بودن زمان ولادت امیرزاده ای آورده که بخوبی این اعتقاد را توصیف و نشان می دهد: «ولادت امیرزاده بابادوست بن امیرزاده جوان بخت کامکار علی که کوکلتاش لمولانا شمس الدین محمد جرده

چو گشت طالع از اوج سعادت اختر فضل شد آفتاب سطرلاب و مشتری رصدش
هلال بدر شرف میرزاده بابا دوست که وجه طالع او مهر باد و ماه خدش
سعدت ابدش باد از ازل همراه چو سال مولد او شد (سعادت ابدش)». (خوافی، ۸۹/۱)

۱۲- میرخواند و حافظ ابرو از مورخان دیگر دوره تیموریان در روضه الصفا و زبده التواریخ، مکرر حوادث و وقایع و زاد و مرگ ها و شکست ها و پیروزی های دوره های مختلف تاریخی را از زمان خلقت عالم تا زمان خودشان با سعد و نحس بودن طالع افراد و اجتماع کواکب توجیه می کنند (برای نمونه ر.ک روضه الصفا، ۳/ ۲۴۳۰، ۲۶۱۶، ۲۶۳۶، ۲۶۶۴ و ۲۷۳۷؛ زبده التواریخ، ۱/ ۱۰۵، ۲۴۰، ۲۸۵، ۳۷۷، ۳۸۳، ۴۴۱، ۴۵۱، ۴۸۷).

کردن کمر، برداشتن کلاه از سر و ادای احترام به خورشید، نشان از اهمیت آسمان و تأیید الهی مقام خان داشت (جوینی، ۱/ ۳۰-۲۹). بهره گیری از دانش تنجیم به ویژه در مسائل نظامی همچون تعیین زمان لشکرکشی، (همو، ۳/ ۹۶) تعیین نتیجه جنگ (همدانی، ۲/ ۷۹۴) و اعزام کمک های مالی و انسانی در جنگ ها در صورت اطمینان از پیروزی (خواندمیر، ۳: ۱۳۵۳/ ۷۱) نشان دیگری از باور عمیق مغولان به تأثیر سیارات بود. هم چنین بی توجهی به سخنان منجمان و نپذیرفتن نظر ایشان در مواردی سبب شکست تلقی می شد (همدانی، ۲/ ۷۵۷). در حقیقت باورهای نجومی نزد مغولان به نوعی نظام فرهنگی این اقوام را تشکیل می داد. پس از ایلخانان، تیمور از میان علوم به نجوم و مباحث نجومی بسیار علاقمند بود و در کارها به ویژه لشکرکشی های نظامی از افرادی مانند «امیر سیف الدین [که] علم نجوم و اسطرلاب می دانست» (سمرقندی، ۱/ دفتر اول، ۳۹۳) و «مولانا شهاب الدین عبدالله لسان» برای «تفحص [در] احکام» (همو، ۹۰۵) مشورت می خواست و به سعد و نحس ایام بسیار باور داشت. نواده او الغ بیک که بیش از همه به راه و رسم چنگیزی علاقه مند و از ۸۱۲ تا ۸۵۳ق در سمرقند حکومت می کرد. از همین روی بود که غیاث الدین منجم کاشانی و عده ای از بزرگان این علم را به ساخت رصدخانه برانگیخت (خواندمیر، ۳/ بخش ۳، ۱۵۹).

تثبیت باورهای تنجیمی در فرهنگ و رفتار مردم

از ورود اقوام مهاجم و تأسیس نخستین حکومت ترک نژاد در ایران تا برپایی حکومت صفویه وضعیت سیاسی، فرهنگی و اجتماعی این سرزمین دستخوش دگرگونی ها گردید. بخشی از این تغییرات ناشی از بازگشت به اعتقادات و ارزش های کهن و بخشی دیگر از ورود اندیشه ها و باورهای تازه سرچشمه می گرفت که دانش تنجیم از جمله آنها و از باورهایی بود که در گذر زمان همواره مورد توجه هم بود. دلیل این مسئله تلاش برای ایجاد ارتباط معنادار میان جایگاه و حرکات اجرام سماوی با واقعیات و رخدادهای زمینی و توانایی انسان در شناخت این ارتباط و پیش بینی نمودن آن بود. طی این پنج قرن با گسترش مکتب اشعری همراه با گرایش جبری گرایانه و نیز با تسلط ترکان و به ویژه مغولان بر جامعه اسلامی با اعتقاداتی جبری نسبت به سرنوشت، بار دیگر دانش تنجیم مورد توجه قرار گرفت. در پرتو این توجهات، فعالیت های نجومی با سرعت بیشتری در قالب احداث رصدخانه ها، انجام

محاسبات و اصلاح نظریات گذشته، زمینه را برای آگاهی بیشتر انسان از ماهیت و حرکات این اجرام و در نهایت تصور توانایی بشر برای رهایی از این سرنوشت فراهم کرد.

در نظام جهان شناختی این دوران، شناخت محیط پیرامون در گرو شناخت نظام کیهانی بود. تعیین سرشت و ماهیت کانی ها (انصاری دمشقی، ۸۳-۸۱؛ بیرونی، ۱۳۶۶، ۲۵۸)، چگونگی انواع رویش گیاهان و محصولات در مناطق مختلف، تغییرات آب و هوایی، وقایع طبیعی چون زلزله، آتشفشان، خشکسالی و حتی خصوصیات اخلاقی انسان در ارتباط مستقیم با انواع بروج و ستارگان موکل بر اقالیم هفتگانه بود (نبی، ۲۷۳؛ مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۳۱-۳۴؛ ارومیه ای افشاری، ۱۲-۱۳، ۲۷۳؛ مقدسی، ۹۰-۸۳). به باور قدما زمین به چهار بخش قابل سکونت تقسیم می شد که از آن میان ساکنان مناطق شرقی زمین دارای خصوصیتی چون عمر طولانی و عزت نفس بوده و از اخبار و سرگذشت پیشینیان و علم نجوم باخبر بودند. مردمانی اهل تدبیر که نمی توانستند اسرار را حفظ کنند. تمامی خصوصیات ساکنان این ناحیه از زمین به واسطه تأثیر خورشید بود. در مقابل ساکنان ربع غربی، راز نگهدار، دیندار، خداپرست و مطیع آراء و فرقه ها بودند؛ زیرا این بخش از زمین زیر نفوذ ماه قرار داشت (مسعودی، التنبیه و الاشراف، ۲۹-۲۳). به این ترتیب تعامل با محیط طبیعی و ساکنین ربع مسکون تنها در صورت شناخت خصوصیات کواکب امکان پذیر بود. در ساختار کلان و نظام طبقاتی جامعه نیز باورهای کیهانی، در قالب ستارگان موکل هر طبقه که ناظر بر روابط و عملکردهای افراد طبقه خود بودند وجود داشت (افشاری ارومیه ای، ۵؛ حافظ، ۱۴۹، ۲۴۵؛ رونی، ۱۷۹؛ نظامی گنجوی، ۱۰۱). بر این اساس اهمیت مشخص کردن طالع مولود به دلیل آگاهی یافتن از جایگاه اجتماعی آینده وی توجیه پذیر بود. به عنوان نمونه فردی که در صورت فلکی «سماک رامح»^{۱۳} متولد می شد شجاع و دلیر بود (خاقانی شروانی، ۶۹) و از این رو در طبقه نظامیان قرار می گرفت و ستاره موکل چنین فردی، مریخ بود. همچنین افراد حاضر در هر طبقه برای انجام کارهای روزمره خود همواره نیازمند نظارت و یاری ستاره موکل خود بودند (راوندی، ۱۹۵-۱۹۸).

با گذر زمان و در جریان افزایش آگاهی در ارتباط با این اجرام، آدمی برای این پدیده ها موجودیتی زمینی و انسانی تصور کرد. به عنوان نمونه در داستان موش تخم مرغ دزد و مرد

۱۳- یکی از دو ستاره پای اسد که به نظر می رسد نیزه دارد.

کدخدایا، همدستی موش و عقرب برای انتقام گرفتن از کشاورز به مقارنه زحل و مریخ توصیف شده است (مرزبان بن رستم، ۲۳-۲۲). بنابراین توجه به ستارگان از مفهوم باور فراتر رفت و تبدیل به ارزش ها و هنجارهای مشترک اعضای جامعه گردید. این باورهای عمومی در قالب تصمیم گیری ها و عملکرد ها در بخش های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نظامی و اعتقادی نمود یافت.

در دانش تنجیم، تعیین بهترین زمان برای انجام امور مربوط به زندگی را «اختیار» می نامیدند. اختیار وقت یا اختیار ساعت با شرایط و تخصصی خاص، قابل تشخیص بود. برای انتخاب زمان مناسب انجام امور، منجم باید به خصوصیات کواکب، ویژگی های شخص عامل و امر مورد نظر توجه می داشت تا حکم وی درست و صحیح باشد (طوسی، ۱۷). تعیین زمان مناسب برای تمامی امور مهم و جزئی همچون جلوس و اعمال سلاطین، قضات، وزیران و مدرسین، اعزام رسول و پیک، سوار شدن بر اسب، حاجت خواستن، شروع جنگ، عهد و پیمان بستن، شکار کردن، دارو مصرف کردن، سفر کردن، کتابت کردن، ازدواج کردن، لباس نو پوشیدن، خلعت بخشیدن، زراعت کردن، بنای شهری جدید، ورود و خروج از شهر، داد و ستد کردن و مانند آنها، نشان از گسترش این باورها در مفهوم فرهنگ غالب جامعه دارد.

در بخش سیاسی، نزد طبقه حاکم تمامی روابط و مناسبات درباری با تعیین زمان «مسعود» توسط منجمین انجام می گرفت. تشریفات درباری، بر تخت نشستن و بار عام دادن، رفتن به شکارگاه و ورود به شهر، بنای شهر جدید و خلعت پوشاندن بر مقامات همگی نیاز به تعیین زمان مناسب داشت. سلطان مسعود، خواجه احمد عبد الصمد، وزیر خود را تمجید نمود و خلعت فاخر عطا کرد، اما در مورد زمان انجام مراسم، حاجب را فرمان داد تا در زمان معین شده به جامه خانه روند (بیهقی، ۱۹۰). مورخان دوره تیموری به تخت نشستن میرزا خلیل سلطان تیموری را که پس از مرگ تیمور از قضا فقط مدتی کوتاه (۸۰۷-۸۱۱ق) توانست سلطنت خود را در برابر شاهرخ حفظ کند چنین توصیف کرده اند که روز چهارشنبه ۱۶رمضان که آفتاب در ششم درجه حمل بود به دارالسلطنه سمرقند آمده، در ارگ عالی نزول فرمود... و به اتفاق مهندسان مقادیر اجرام یعنی عمله نجوم... اختیار جلوس همایون کردند به ساعتی که سعود در حدود صعود مسعود بود بر فراز تخت گوهر نگار خورشید وار برآمد (سمرقندی، ۱۰۵۹/۱). هم چنین اعزام رسولان نیز به طالعی مسعود صورت می گرفت

(راوندی، ۳۸۶). از سوی دیگر تعاملات مداوم میان انسان و ستارگان سبب ایجاد نوعی انتظار و تعهد اجتماعی در روابط متقابل این دو گردید. به عنوان مثال از جمله اقدامات عمرانی سلاطین، بنای شهرهایی پررونق و مصون از حملات و حوادث طبیعی بود. برای این منظور باید بنای شهر در طالع سعدی که منجمین تعیین می کردند آغاز می شد؛ زیرا گمان می رفت که تداوم بقا و پایداری شهر منوط به جایگاه ستارگان و طبایع ایشان وابسته است (طوسی، ۳۹). از جمله منصور ساخت بغداد را منوط به تعیین ساعت مشخص توسط دو منجم ایرانی خود ماشاءالله بن ماسویه و نوبخت کرده بود (نلینو، ۱۸۳). درباره احداث شهر «خان بالیغ» نیز گفته شده که این شهر به طالع مسعود بنا شده و از این رو سعادت و امنیت آن پایدار خواهد بود (همدانی، ۱/ ۶۳۹). مسئله دیگر در ارتباط با شهر، تعیین ساعت ورود و خروج سلاطین از آنها بود که آن نیز باید به طالع سعد تعیین می گردید (بیهقی، ۲۷؛ القاشانی، ۶۲، ۵۲).

در بخش نظامی انتخاب فرمانده سپاه از جمله موارد نیازمند مشورت با منجمین بود. زمانی که خراسان در آستانه یورش نیروهای امین به فرماندهی علی بن عیسی قرار گرفت، مأمون انتخاب فرماندهی این جنگ را با مشورت فضل بن سهل به عهده دوبان، منجم عجمی دربار، گذاشت (گردیزی، ۱۶۶). انتخاب طاهر بن حسین از طریق یاری جستن از ستارگان، بخشی از نگرانی و تشش مأمون را کاهش داد؛ زیرا طاهر برگزیده آسمان و تقدیر بود. منجمین همواره در دربار حضور داشتند و حتی در میادین جنگ نیز با تعیین زمان مناسب، نقش مهمی در پیروزی یا شکست سپاهیان ایفا می کردند. در جریان درگیری میان سپاه سامانی و سپاه مؤیدالدوله بویه‌ای، زمانی که امیر بویه ای خود را در آستانه شکست دید با ابوالفضل هروی، منجم دربار، مشورت کرد. هروی به وی توصیه کرد اگر در این رویداد پادشاه صبر پیشه کند و پایداری نشان دهد تا مریخ به درجه هبوط خود برسد، آنگاه با قدرتی تمام بر سپاه سامانی بتازد، پیروزی از آن وی خواهد بود. مؤیدالدوله سخن منجم را پذیرفت و توانست در سال ۳۷۱ق بر سپاه متحد سامانی - زیاری پیروز شود (عتبی، ۵۲-۴۸). تبدیل شدن باورهای تنجیمی به قوانینی عام و پیامدهای آن را می توان در جنگ محمد بن ملکشاه با صدقه بن مزید، حاکم حله، دریافت. در این زمان منجمین دربار سلطان نتوانستند طالع سعدی برای آغاز جنگ بیابند. سلطان با وجود در اختیار داشتن نیرو و تجهیزات کافی تا تعیین شدن زمان مناسب به جنگ اقدام نکرد (عروضی سمرقندی، ۱۰۴-۱۰۲). اعتقاد به باورهای نجومی و غیر قابل تغییر

دانستن احکام آن، علاوه بر نفوذ و تسلط عمیق بر خود فرد، برخی از اوقات تأثیرات گاه مخرب و زیانباری برای جامعه به همراه داشت. در آستانه یورش مغولان به ایران، منجمین، سلطان محمد را از هر گونه اقدام دفاعی ضد مغولان برحذر داشتند؛ زیرا خواست ستارگان را در برتری مغولان و شکست خوارزمشاهیان دریافتند و هر نوع تلاش از جانب سلطان را بی نتیجه دانستند. این مسئله تأثیر زیادی در تضعیف روحیه سلطان داشت تا بدان حد که در برابر اصرار فرزندش، جلال الدین در واگذاری فرماندهی سپاه به وی چنین عنوان کرد که ستاره اقبال خوارزمشاهیان در وبال خود است و خواست آسمان چنین است (جوبنی، ۱۰۵/۲، ۱۳۰-۱۲۷؛ همدانی، ۱/ ۳۴۶-۳۴۴). از این رو شاید بتوان یکی از دلایل عدم مقابله مستقیم و به موقع خوارزمشاهیان را در برابر سپاهیان مغول در این مسئله دانست. در حقیقت تأثیر این باورها بر ذهن را می توان به نوعی توجیه کننده تصمیم گیری های اشتباه و خودکامگی های او دانست. بیهقی نیز در ماجرای شکست سلطان مسعود غزنوی از طغرل، یکی از علل شکست سلطان را ضعف روحیه وی به دلیل آگاهی از حضور مولازاده ای منجم در دربار طغرل بک عنوان می کند (بیهقی، ۸۴۲).

در سطح جامعه نیز نفوذ باورهای نجومی عموماً در قالب «اختیارات» رواج گسترده داشت. شاید بتوان درهم تنیدگی باورهای نجومی با اندیشه های جبری را در سطح جامعه بیش از دربار احساس نمود. مسعود سعد همواره سختی ها و گرفتاری های پیش روی خود را متأثر از سیارات و بروج دوازده گانه می دانست و معتقد بود وضعیت هر فرد با توجه به نحوه قرار گرفتن سیارات و زمان طالع افراد، مشخص می شود (سعد سلمان، ۴۲۵-۴۲۴).^۱ در عملکردهای روزمره اجتماعی، اعتقاد به نظام کیهانی، پدیدآورنده نوعی نظم و ثبات دانسته می شد. به عنوان مثال خرید و فروش، کشاورزی و ازدواج کردن در برج های منقلب^۲ و تحصیل کودکان در بروج ذوجسدین^۳ پسندیده بود (ابن رازی، ۱۵۱-۱۵۰). درباره مسائلی چون ازدواج ازدواج و داد و ستد توجه به اختیارات نیز اهمیت ویژه داشت. در این موارد، تعیین زمان

۱- از این دوازده برج رسیده کار به جان

حمل سرود نوا شد به من همی شب و روز

ز سنبله همه داس آمدست قسمت من

به حکمشان کم و بیش توانگر و درویش

۲- بروج منقلب عبارتند از حمل، سرطان، میزان و جدی.

۳- بروج ذوجسدین عبارتند از جوزا، سنبله، قوس و حوت.

که رنج دیدم از هر یکی به دیگر سان

چنان که بختم ازو گشت رنجه و پژمان

اگر چه دانه او هست قسمت دگران

ز امرشان بد و نیک رعیت و سلطان (مسعود سعد سلمان، ۱۳۶۲: ۴۲۵-۴۲۴).

مسعود در واقع، پذیرفتن سروری و نظارت خداوندگار آن ساعت بر عملکرد فاعل تلقی می‌شد و نوعی آرامش و اطمینان خاطر در درون آن فرد ایجاد می‌کرد. با همین باور به طالع مسعود و قران سعدین بود که تیمور در طالع سعد با خانداده دختر حاکم خوارزم (حافظ ابرو، ۴۸۷/۱) و امیر شرف الدین با دختر قطب الدین شاه جهان در سال ۷۲۹ق ازدواج کردند (سمرقندی، ۱۹۴). از دیگر تأثیرات باور به نظام کیهانی، تخفیف نگرانی‌ها و افزایش شهامت و امید در فرد برای انجام کارهای مهم بود. مرزبان بن رستم پیش از نگارش کتاب خود به کواکب نظر کرد و با کسب اطمینان از نظارت و موافقت ستارگان و خداوند بر کار خود و پیش بینی این که کتاب، مورد توجه عموم قرار خواهد گرفت، اقدام به نگارش کرد (مرزبان بن رستم، ۲۲-۲۳). فراتر از امور روزمره، دعا کردن به درگاه خداوند و طلب یاری از او با توجه به واسطه بودن کواکب میان عالم علوی با موجودات عالم خاکی (بیرونی، ۱۳۶۶، ۳۴۸) طبق قوانین خاصی صورت می‌گرفت. در نظر داشتن این باور که در جهان کون و فساد، هر چه در جریان است با تدبیر فلکی صورت می‌گیرد (رسایل/اخوان الصفا و خالان الوفا، ۱/۱۴۵-۱۴۴)، در حقیقت در چگونگی تعامل متقابل انسان با نظام علوی نقش داشت و واسطه قرار دادن ستارگان به نوعی کاهش دهنده اضطراب و در صورت نرسیدن به مقصود، توجیه کننده شکست‌ها نیز بود. در تعیین بهترین زمان برای بیان درخواست‌ها و استجابت دعا، ابوریحان سفارش می‌کند، باید به صحرا رفت و با صدای بلند، با خلوص نیت و با توجه به اشکال کواکب، حاجت و خواسته خود را مطرح کرد، همچنان که یونانیان باستان زمانی را برای دعا بر می‌گزیدند که مشتری در وسط السماء و زهره در طالع باشد (بیرونی، ۱۳۶۶، ۳۴۸). ناصر خسرو به رواج این باور نزد مردم اشاره می‌کند و حتی خود وی در قران ربیع الآخر سال ۴۳۷ق حاجت و خواست خود را مطرح می‌کند (ناصر خسرو، ۲-۱). در چنین جامعه‌ای که همه چیز حتی استجابت دعا منوط به تعیین زمان مناسب و یاری ستارگان بود، توجه به وضعیت جسمانی و بروز بیماری‌ها نمی‌توانست بی‌تأثیر از کواکب دانسته شود. نزد علما اخلاط چهارگانه انسان متأثر از طبایع ستارگان بود (رسایل/اخوان الصفا و خالان الوفا، ۲/۴۲۰) و از این رو هرگونه تغییر در ویژگی‌های این اجرام و نحوه قرار گرفتن آنها نسبت به یکدیگر در اخلاط چهارگانه آدمی و ایجاد بیماری یا رهایی از آن مؤثر بود. به عنوان مثال قران زحل و زهره در برج حمل سبب افزایش بیماری و مرگ در مناطق مختلفی از سرزمین‌های اسلامی و

رومی دانسته می شد (ابومعشر بلخی، ۳۷-۲۳). همزمان با انتصاب رشیدالدین فضل الله به مقام وزارت و صاحب دیوانی غازان خان، قران نحسین در برج سرطان اتفاق افتاد که سبب شیوع وبا و گسترش حصبه در شهر شیراز شد و باعث مرگ پنجاه هزار نفر گردید (خواندمیر، ۳/ ۱۵۲). به این ترتیب دانش پزشکی در ارتباطی تنگاتنگ با احکام نجوم بود. در این دوران رکن اساسی موفقیت پزشک، تشخیص لحظه مناسب برای انجام کارهای پزشکی و تجویز دارو بود و تعیین زمان مناسب از طریق ستارگان و با توجه به طبایع آنها و طالع بیمار صورت می گرفت. بر اساس این اندیشه بود که خاقانی در جریان بیماری فرزندش، رشیدالدین، ستارگان و سیارات را به یاری می طلبید (خاقانی شروانی، ۱۶۴-۱۶۳).^۱ بی توجهی به دانش تنجیم در هنگام تشخیص بیماری و تجویز دارو، گاه سبب بدتر شدن بیمار و یا مرگ وی می شد. جاولی که در زمان سلطان مسعود بن ملکشاه به اتابکی پسر سلطان انتخاب گردیده بود، در مسیر حرکت به سمت آذربایجان در زنجان توقف کرد و در ماه جوزا فصد نمود و چون پس از آن در جریان تیراندازی در شکارگاه رگ دستش پاره شد و درگذشت، علت مرگ وی را فصد کردن در ماه جوزا دانستند (نیشابوری، ۶۱)؛ زیرا از نظر حکما جوزا از مثلثات بادی قلمداد می شد و فصد کردن در زمانی که ماه در برج جوزا قرار داشت نامبارک و زیانبار خوانده می شد (خاقانی شروانی، ۷).^۲ غازان خان نیز هرگاه تصمیم به خوردن مسهل می گرفت، منجمان را احضار می کرد تا ساعت مناسب را تعیین کنند، سپس با مشورت پزشکان به خوردن دارو می پرداخت (همدانی، ۲/ ۹۸۶).

بر پایه همین تفکر، برخی از حوادث و وقایع خاص چون مرگ سلاطین و ظهور برخی از پدیده های آسمانی به دلیل عدم شناخت کافی، جایگاهی نمادین و رمزآمیز یافتند. به عنوان مثال در اردیبهشت سال ۵۵۷ق کسوفی کامل رخ داد که روز را به شب تاریک مبدل ساخت. هنگامی که یک سال بعد در ۵۵۸ق ملک طغرل، حاکم جیرفت، از دنیا رفت و پس از آن کرمان عرصه تاخت و تاز ترکان غز قرار گرفت (ابوحامد کرمانی، ۶۵) اعلام شد که پیشتر منجمین، مرگ ملک طغرل و ویرانی کرمان را در ارتباط با کسوف و رخداد قرانی در برج جدی دانسته

۱- جو به جو هر چه زن دانه زن از جو بنمود
خبر آن ز شفا یا ز خطر باز دهید
قرعه اندر کز ایجاد صفت فال
شرح آن فال ز آیات و سور باز دهید
نسخه طالع و احکام بقا کاصل نداشت
هم به کذاب سطرلاب نگر باز دهید
سحر و جادو و طلسمات که سودی ننمود
هم به افسونگر هاروت سیر باز دهید
۲- به چاه چاه چه افتی و عمر در نقصان
به قصد فصد چه پویی و ماه در جوزا

و نسبت به آن هشدار داده بودند (همو، ۶۵-۶۴). همزمان بایماری هلاکو در سال ۶۶۳ق و در حالی که پزشکان از معالجه وی ناتوان گردیده بودند، ستاره دنباله داری در آسمان ظاهر شد، بزرگان دربار و منجمان ظهور این ستاره را نشانی از پایان عمر خان مغول تلقی کردند (همدانی، ۲/ ۷۳۶؛ بناکتی، ۴۲۵). این که مورخان به همزمانی مرگ هلاکو با ناپدید شدن ستاره اشاره کرده اند می تواند به خوبی نشان دهد که اندیشه ارتباط سرنوشت آدمی با آسمان تا چه حد در این زمان در ایران گسترش یافته بود.

در چنین جامعه ای، باورهای نجومی به عنوان پدیده ثابت و تعیین کننده رفتار آدمی، سبب از خودبیگانگی افراد جامعه می گردید. بدین معنی که افراد به فاعل بودن بر تصمیمات و اعمال خود باور نداشتند. در این جهان بینی همه چیز بر اساس قوانین کیهانی مرتب گشته و انسان تنها با آگاهی از حرکات اجرام سماوی می توانست به پیش بینی وقایع آینده پردازد و به نوعی آرامش در زندگی دست یابد. از طرفی در برخی از مواقع، شماری از رخداد های نجومی و پیش بینی های تنجیمی سبب ایجاد ترس و اضطراب در جامعه می گردید. مثلاً قرائات از جمله رویدادهای نجومی بودند که در پیش بینی ها همواره دلیل وقوع حوادث بزرگ در تاریخ دانسته می شدند. مقارنه سال ۵۸۲ق از جمله معروف ترین قرائات این دوران است که جنجالی عظیم در ایران به وجود آورد. اکثر منجمان در باب این قران حکم کردند که طوفانی پدید می آید و جهان را در آستانه نابودی قرار می دهد (خاقانی شروانی، ۲۷۶؛ شهیدی، ۴۹۳). مردم از این پیشگویی بسیار ترسیدند. عده ای به سرداب ها پناه بردند، برخی شروع به ساختن پناهگاه و محلی امن برای خود کردند (عتبی، ۴۲۰-۴۱۹؛ مستوفی، ۴۶۴). از سوی دیگر نفوذ عمیق این باورها در اذهان مردمان این روزگار فرصتی برای سودجویان فراهم می کرد تا تحت عنوان منجم اقدام به پیش گویی حوادث آینده کنند (عروضی سمرقندی، ۱۰۴-۱۰۲). همچنین برخی اوقات استنباط نادرست و اشتباه از برخی احکام سبب وقوع حوادث وحشتناک و زیانبار می شد. درباره شورش عبدالملک عطاش و پسرش احمد از مبلغان آیین اسماعیلی که توانستند برای مدت هفت سال در برابر نیروهای سلطان محمد در قلعه شاه دز مقاومت کنند، آمده است که پس از تصرف قلعه، احمد و جمعی از یارانش را دست بسته وارد اصفهان کردند. احمد در جواب شخصی که از او پرسیده بود تو دعوی آگاهی به غیب و اطلاع از احکام را داشتی پس چرا در طالع خود چنین روزی را ندیدی؟ پاسخ داد: «در طالع احکام

خود دیده بودم که با جلالی و شکوهی به اصفهان وارد شوم که هیچ پادشاهی این چنین نکرده باشد اما نمی دانستم مقصود این است» (نیشابوری، ۴۲-۴۰؛ راوندی، ۱۵۵).

نتیجه گیری

آسمان و ستارگان از آغاز خلقت نظر ساکنان این کره خاکی را به خود معطوف کرده اند. روزگاری هر یک از این اجسام نورانی در تصور انسان تجسمی از صفات و ماهیت خداوندی ایجاد می کرد. خدایانی که با توانایی خود حاکم بر زندگی موجودات زمینی بودند و ستارگان نماینده ای از این قدرت خداوندی بودند. اعتقاد به نظام کیهانی اگرچه جهان را مکانی مشخص و منظم جلوه می داد اما به طرز عجیبی انسان را محدود و مقید می گرداند و این امر ناشی از ناآگاهی و ناتوانی انسان در تنظیم امور اجتماعی خود بود. به تدریج انسان کوشید از این تنگنا رهایی یابد. به این ترتیب به علومی متوسل گردید که خود بر مبنای مشاهده کواکب بنا شده بود. علوم غریبه در اشکال مختلف خود در واقع جنبه دیگری از تحلیل واقعیت ها هستند و مسیری را طرح می کردند که باورمندان به آن می پنداشتند می توان از طریق آن به تسلط بر پدیده های طبیعی و حتی تغییر تقدیر مقدر شده دست یافت.

با ظهور اسلام توجه و اعتقاد به ستارگان از جهت تأثیری که بر پیشگویی و بر مقدرات آدمی داشت به فراموشی سپرده شد. اما اندک اندک از سده سوم به بعد و پس از آنکه در جریان کشمکش میان دو فرقه کلامی معتزله و اشاعره، مکتب اشاعره با تفکر جبری و بی اراده دانستن انسان در اعمال و افعال خود بر نظام فکری جهان اسلام مسلط گردید، توجه به علوم عقلی و مباحث علمی در جهت شناخت بیشتر طبیعت کاهش یافت. از سوی دیگر با ظهور ترکان و غلبه مغولان، باورهای نجومی رشد و گسترش بیشتری یافت و توجه به علوم عقلی تنها در شاخه های محدودی ادامه یافت. در این دوران فعالیت های نجومی غالباً ماهیتی تنجیمی داشت، بدین معنی که توجه به فعالیت های نجومی و ساخت رصدخانه ها بیشتر با هدف پیش بینی وقایع آینده صورت می گرفت. رشد گسترده باورهای تنجیمی در استفاده از احکام نجوم برای تعیین اوقات و سعد و نحس ایام در مواردی همچون جلوس سلاطین، اعزام رسولان، حاجت خواستن، پیروزی در جنگ، تولد، مرگ و میر، شکار کردن، دارو مصرف کردن، سفر کردن، کتابت کردن، ازدواج کردن، لباس نو پوشیدن، خلعت بخشیدن، زراعت

کردن، بنای شهری جدید، ورود و خروج از شهر، داد و ستد کردن و مانند آنها نمود یافت و سبب منفعل شدن آدمی در برابر تقدیر و سرنوشت شد و بخشی از فرهنگ و رفتار جامعه اسلامی به ویژه در ایران گردید.

کتابشناسی

- ابن خلدون، عبد الرحمان بن محمد، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- ابن الندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
- ابوحامد کرمانی، افضل الدین، عقد العلی للموقف الاعلی، تصحیح علی محمد عامری نائینی، چ ۲، روزبهان، تهران، ۲۵۳۶.
- ابوزهره، محمد، تاریخ مذاهب اسلامی، ترجمه علیرضا امینی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴.
- ابومعشر، جعفر بن محمد منجم، الاحکام علی قرانات الکواکب، به کوشش یوسف بیگ باباپور، فضل الله رضوی پور، اباذر فتح الله زاده، انجمن ذخایر اسلام، قم، ۱۳۸۸.
- ارومیه ای افشاری، حبیب بن شیخ موسی الرضا، مجموعه الرسائل تشتمل علی ست رسائل، بی نا، قم، ۱۴۰۲ق.
- انصاری دمشقی، شمس الدین محمد بن ابی طالب، نخبه الدهر فی عجائب البر و البحر، ترجمه حمید طبیبیان، اساطیر، تهران، ۱۳۸۲.
- آیتی، عبدالمحمد، تحریر تاریخ وصاف، بنیاد فرهنگی ایران، تهران، ۱۳۴۶.
- بارتولد، واسیلی ولادیمیر، ترکستان نامه، ترجمه کریم کشاورز، بنیاد فرهنگی ایران، تهران، ۱۳۵۲.
- ، تاریخ ترک های آسیای میانه، ترجمه غفار حسینی، توس، تهران، ۱۳۷۶.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ترجمه محمد جواد مشکور، اشراقی، تهران، ۱۳۴۶.
- بکار، عثمان، طبقه بندی علوم از نظر حکمای مسلمان، ترجمه جواد قاسمی، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۱.
- بوعمران، مسئله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن، ترجمه اسماعیل سعادت، هرمس، تهران، ۱۳۸۲.
- بیانی، شیرین، دین و دولت در ایران عهد مغول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱.
- بیرونی، ابوریحان، آثار الباقیه عن قرون الخالیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۶.

- ، *التفهیم لآوائل صناعة التنجیم*، تصحیح جلال الدین همایی، بابک، تهران، ۱۳۶۲.
- بیهقی، ابوالفضل، *تاریخ بیهقی*. تصحیح علی اکبر فیاض، دنیای کتاب، بی جا، ۱۳۷۱.
- بناکتی، داوود، *تاریخ بناکتی (روضه اولی الالباب فی معرفه التواریخ و الانساب)*، کوشش جعفر شعار، انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸.
- پاکتچی، احمد، «اشاعره»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷.
- تاریخ سری مغولان*، ترجمه شیرین بیانی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۲.
- جهانگیری، محسن، «قدریان نخستین»، *فرق تسنن*، به کوشش مهدی فرمانیان، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۶.
- جوینی، علاءالدین عظاملک، *تاریخ جهانگشای جوینی*، تصحیح محمد قزوینی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۷۵.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، *زبدۀ التواریخ*، کمال حاج سیدجوادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۰.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، *دیوان حافظ*، تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، به کوشش عبدالکریم جریزه دار، اساطیر، تهران، ۱۳۷۷.
- حلبی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام*، اساطیر، تهران، ۱۳۷۳.
- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل بن علی، *دیوان خاقانی*، تصحیح ضیاء الدین سجادی، زوار، تهران، ۱۳۳۸.
- خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، ترجمه حسن خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.
- خوافی، احمد بن محمد، *مجمعل فصیحی*، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، اساطیر، تهران، ۱۳۸۶.
- خواندمیر، غیاث الدین، *تاریخ حبیب السیر*، زیر نظر محمد دبیر سیاقی، خیام، تهران، ۱۳۵۳.
- رازی، شهمردان بن ابی الخیر، *روضۀ المنجمین*، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، مرکز نشر میراث مکتوب، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۲.
- راوندی، محمد بن علی، *راحۀ الصدور و آیۀ السرور*، علی اکبر علمی، تهران، ۱۳۳۳.
- ربانی گلپایگانی، علی، «اشعریه»، *فرق تسنن*، به کوشش مهدی فرمانیان، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۶.
- رسایل اخوان الصفا و خلائ الوفا*، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۵ق.
- روسو، پیر، *تسخیر ستارگان*، ترجمه رضا اقصی، موسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی، تهران، ۱۳۳۷.
- رونی، ابوالفرج، *دیوان ابوالفرج رونی*، به اهتمام محمود مهدوی دامغانی، باستان، مشهد، ۱۳۴۷.
- زرین کوب، عبدالحسین، *در قلمرو وجدان*، سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- ژیماهر، دانیل، ملک ملکان، حمید، «تاریخ و عقائد معتزله»، *فرق تسنن*، به کوشش مهدی فرمانیان، نشر

ادیان، قم، ۱۳۸۶.

سبحانی تبریزی، جعفر، *سرنوشت از دیدگاه علم و فلسفه*، مؤسسه امام صادق (ع)، قم، ۱۳۸۲.
 سمرقندی، عبدالرزاق بن اسحاق، *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.

شبلی نعمانی، محمد، *تاریخ علم کلام*، ترجمه محمد تقی داعی گیلانی، رنگین، تهران، ۱۳۲۸.
 شجاعی، جواد، «تقدیرگرایی عامیانه»، *جامعه شناسی خرافات در ایران*، امیر رضا صالحی، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک، تهران، ۱۳۸۸.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *توضیح الملل (الملل و النحل)*، ترجمه خالقداد عباسی، تصحیح محمد رضا جلالی نائینی، اقبال، تهران، ۱۳۷۳.

شهیدی، جعفر، *شرح لغات و مشکلات دیوان انوری/بیوردی*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶.

صفا، ذبیح الله، *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن ۵ هجری*، دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
 طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، اساطیر، تهران، ۱۳۷۵.
 طوسی، نصیر الدین، *شرح ثمره بطلمیوس*، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۸.
 عتبی، محمد بن عبدالجبار، *تاریخ یمینی*، ترجمه ناصر بن ظفر جرفادقانی، تصحیح جعفر شعار، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۴۵.

العلوی، ابوالمعالی محمد، *بیان الادیان*، تصحیح هاشم رضی، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی، تهران، ۱۳۴۲.
 فارابی، محمد بن محمد، *احصاء العلوم*، ترجمه حسن خدیو جم، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.
 فرشاد، مهدی، *تاریخ علم در ایران*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۵.

القاشانی، ابوالقاسم عبدالله، *تاریخ اولجایتو*، اهتمام مهین همبلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸.
 قمی، ابونصر حسن، *ترجمه المدخل الی علم احکام النجوم*، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.

گردیزی، ابوسعید عبدالحی، *تاریخ گردیزی*، تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
 گیاهی یزدی، حمید رضا، *تاریخ نجوم در ایران*، دفتر پژوهش های فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.
 مرزبان بن رستم، *مرزبان نامه*، ترجمه سعد الدین وراوینی، به کوشش خلیل خطیب رهبر، صفی علیشاه، تهران، ۱۳۸۴.

مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، تصحیح عبدالحسین نوایی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۷.
 مسعود سعد سلمان، *دیوان مسعود سعد سامان*، تصحیح رشید یاسمی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲.
 مسعودی، ابوالحسن، *التنبیه و الاشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵.

- ، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۵.
- مطهری، مرتضی، آشنایی علوم اسلامی، صدرا، تهران، ۱۳۷۷.
- ، انسان و سرنوشت، صدرا، قم، ۱۳۴۵.
- مفید، محمد بن محمد، الجوامع الفقهیه لجماعه من الارکان و عدّه من الاعیان، جهان، تهران، بی تا.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، أحسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علی نقی منزوی، مولفان و مترجمان ایران، تهران، ۱۳۶۱.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه، تاریخ روضه الصفا فی سیره الانبیاء و الملوك و الخلفاء، اساطیر، تهران، ۱۳۸۰.
- نبئی، ابوالفضل، هدایت طلاب به دانش اسطرلاب: آشنایی با اسطرلاب و روش کار آن، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۱.
- نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر، چهارمقاله، تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، زوار، تهران، ۱۳۳۳.
- نظامی گنجوی، خسرو و شیرین، به کوشش عبدالمحمد آیتی، بی نا، تهران، ۱۳۵۳.
- ناصر خسرو، دیوان ناصر خسرو، تصحیح نصرالله تقوی، به کوشش مهدی سهیلی، کتابفروشی تائید، اصفهان، ۱۳۳۹.
- ، سفرنامه، کوشش محمد دبیر سیاقی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۵.
- نلینو، کرلو الفونسو، تاریخ نجوم اسلامی، ترجمه احمد آرام، امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۹.
- نیشابوری، ظهیر الدین، سلجوقنامه، تصحیح اسماعیل خان افشار حمید الملک، کلاله خاور، بی جا، ۱۳۳۲.
- ورجواند، پرویز، کاوش رصدخانه مراغه، نگاهی به پیشینه دانش ستاره شناسی در ایران، امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۶.
- هلازی هال، لوییس ویلیام، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سروش، تهران، ۱۳۶۳.
- تسف، ولادیمیر ب.، چنگیز خان، ترجمه شیرین بیانی، اساطیر، تهران، ۱۳۶۳.
- همدانی، رشید الدین فضل الله، جامع التواریخ، تصحیح بهمن کریمی، اقبال، تهران، ۱۳۶۲.
- یواقیت العلوم و دراری النجوم، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳،
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۴۷-۱۲۳

وجوه افتراق و اشتراک قیام های خوارج در سیستان و عراق در دوره اموی*

دکتر سید احمد عقیلی / استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان^۱
جواد بهرامی نیا / کارشناسی ارشد تاریخ اسلام^۲

چکیده

خوارج به عنوان یکی از گروه های مؤثر در حوادث قرون اولیه هجری، برای نخستین بار در دوره خلافت حضرت علی (ع) و در جریان جنگ صفین به عنوان یک فرقه مستقل پدیدار گشتند و به مخالفت با جریان حکمیت برخاستند. با انتقال خلافت به امویان، خوارج از همان آغاز رو در روی آنان ایستادند و قیام های متعددی را علیه بنی امیه ایجاد کردند. به همین سبب تحت تعقیب حکام اموی قرار گرفتند و عده ای از این گروه ناگزیر به سرزمین های اطراف و از جمله ایران گریختند. سیستان از مهمترین مناطق نفوذ خوارج در ایران دوره اموی محسوب می شد. در این مقاله، ضمن بررسی عوامل زمینه ساز قیام های خوارج در دو منطقه سیستان و عراق؛ به بررسی تطبیقی عوامل اشتراک و افتراق قیام های خوارج در این دو منطقه پرداخته شده است. براین اساس پرسش اساسی این مقاله آن است که «قیام های خوارج در سیستان و عراق در دوره اموی» دارای چه نقاط اشتراک و افتراقی بودند؟ رهیافت این مقاله آنکه قیام های خوارج در سیستان و عراق با اینکه دارای شیوه مبارزاتی مشابهی بودند و به علل مشترکی شکست خوردند، اما دارای ایدئولوژی، اهداف، ساخت و درون مایه های متفاوتی بودند و در نهایت نتایج متفاوتی در جامعه عصر خلافت اموی پدید آوردند.

کلید واژه ها: بنی امیه، قیام های خوارج، عراق عرب، سیستان، ایران.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۹/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۱۱/۱۸

۱. Email: seyedahmad.aghili@yahoo.com

۲. Email: jbahraminyia@yahoo.com نویسنده مسئول

مقدمه

خوارج به عنوان یک فرقه مستقل، در عصر خلافت حضرت علی(ع) و در جریان جنگ صفین شکل گرفتند. آنان در جریان حکمیت به مخالفت با امام علی(ع) پرداختند و از این زمان به عنوان یک فرقه مستقل پدیدار گشتند. این گروه پس از مدتی در جنگ نهروان در مقابل علی(ع) صف آرایی کردند و در جریان حکمیت بین امام علی(ع) و معاویه، به مخالفت با امام پرداختند. خوارج از این پس به عنوان یک فرقه مستقل در اسلام اعلان وجود کردند و با وجود اینکه عمده هواداران این گروه در جریان جنگ نهروان با حضرت علی(ع) کشته شدند ولی به حیات خود ادامه دادند.

با صلح امام حسن(ع) با معاویه و انتقال خلافت به امویان در سال ۴۱ق، مرحله جدیدی از فعالیت‌های خوارج آغاز شد. خلافت امویان به سبب پیشینه آنها در مقابله با اسلام و در پیش گرفتن سیاست دین ستیزی و ظلم و تبعیض در دوره خلافتشان، با مخالفت برخی از گروه‌های جامعه مواجه شد. یکی از مهمترین گروه‌های مخالف اموی، خوارج بودند که به سبب عقاید تند و سازش ناپذیر از همان ابتدای خلافت امویان علیه آنها دست به شمشیر بردند و قیام‌های متعددی را علیه امویان سازماندهی کردند.

به سبب سیاست سازش ناپذیر خوارج با بنی‌امیه، حکام اموی سیاست سرکوب این فرقه را در پیش گرفتند و قیام‌های آنها را به شدیدترین شکل سرکوب می‌کردند. به همین سبب گروهی از خوارج جنبش‌های خود را به سرزمین‌های دور از مرکز خلافت و از جمله ایران انتقال دادند و از این پس برخی از مناطق ایران مانند سیستان و عراق به عنوان دو مرکز عمده قیام‌های خوارج علیه امویان شناخته می‌شود. قیام‌های خوارج در این دو منطقه دارای نقاط اشتراک و افتراق بسیاری بودند و در نهایت نتایج متفاوتی در جامعه عصر خلافت اموی داشتند.

منابع متقدم این پژوهش مانند تاریخ طبری از محمد بن جریر طبری، فتوح البلدان بلاذری و شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید به بررسی تاریخ و جنبش‌های خوارج در دوره خلافت اموی پرداخته‌اند. در میان مطالعات جدید نیز کتاب تاریخ سیستان باسورث و خوارج در ایران از حسین مفتخری، تحقیقات مناسبی در این موضوع هستند ولی این کتب تنها به سیر فعالیت خوارج پرداخته و به بررسی تطبیقی نقاط اشتراک و افتراق این قیام‌ها کمتر توجه کرده‌اند.

مسئله این پژوهش آن است که پس از بررسی مختصر زمینه‌ها، علل، اوضاع سیاسی و اجتماعی خاستگاه این قیام‌ها، به مطالعه تطبیقی عوامل اشتراک و افتراق این قیام‌ها با توجه به شاخصه‌های ایدئولوژی و اهداف آنها، پایگاه سران و عناصر قیام‌ها، سبک و شیوه مبارزاتی، علل شکست و در نهایت نتایج این قیام‌ها پرداخته شده است. این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که قیام‌های خوارج در دوره اموی در ایران چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با قیام‌های خوارج در عراق در اهداف، علل شکست و نتایج داشته است؟

رهیافت این مقاله آن است که، به سبب وضعیت سیاسی-اجتماعی این مناطق، رویه خشونت و ترور خوارج، سرکوب آنها توسط دستگاه خلافت، تضاد دیدگاه‌های خوارج با اشراف محلی، تبلیغی نبودن تفکر خارجی‌گری و ناتوانی خوارج در تطبیق با فرهنگ بومی مناطق تحت نفوذ تفکر آن‌ها، مولفه‌هایی هستند که در وجوه اشتراک و افتراق قیام‌های آنان در این مناطق می‌بایست به آنان پرداخته شود.

علل و زمینه‌های شکل‌گیری قیام‌های خوارج در عراق عرب و ایران

بی‌تردید مهمترین علل قیام‌های عربی خوارج علیه امویان، علل ایدئولوژیک و اعتراض به سیاست ظلم و جور خلفای اموی بود. گروهی از خوارج در دوره خلافت حضرت علی(ع) به سبب جایگاه و پایگاه والای مذهبی آن حضرت و سابقه ایشان در اسلام، قیام علیه وی را جایز نمی‌شمردند و در این دوره گوشه‌نشینی اختیار کردند. اما با انتقال خلافت به خاندان اموی و آغاز خلافت معاویه، هیچ تردیدی در لزوم جهاد با وی نداشتند. به گفته طبری پس از اینکه خوارج از شهادت حضرت علی(ع) و خلافت معاویه آگاه شدند، به رهبری فروه بن نوفل اشجعی قیام کردند و گفتند: «اکنون حادثه چنان شد که شک در آن نیست، به جهاد با امویان روید» (طبری، ۱۶۶/۵). به نوشته ابن ابی الحدید، عبدالله بن یحیی از رهبران خوارج در یمن، وقتی ظلم و ستم و سیره و روش بدی که حکام اموی با مردم آنجا در پیش گرفته بودند را مشاهده کرد یارانش را جمع کرد و علیه امویان قیام کردند (ابن ابی الحدید، ۱۰۶/۵). صالح بن مسرح، از رهبران قیام‌های خوارج خطاب به پیروان خود می‌گفت: «نمی‌دانم در انتظار چیستید و تا کی از پای نشسته‌اید؟ ستم رواج یافته و عدالت از میان رفته و این زمامداران پیوسته با مردم سخت‌تر و گردنفراتر می‌شوند و از حق دورتر و با پروردگار جسورتر»

(طبری، ۶/۲۱۸).

سیاست سخت گیری بر خوارج و قتل و کشتار آنها توسط حکام اموی نیز در شکل گیری این قیام‌ها مؤثر بود. ابن زیاد، در دوره حکمرانی خود در کوفه و بصره خوارج را دستگیر و دست و پایشان را می‌برید و به تعقیب آنها می‌پرداخت و زندان‌ها را از آنان انباشت (ابن خلدون، ۲/۲۳۰). ابن زیاد گروهی از خوارج را در بصره به زندان افکنده بود و در آنجا آنان را وعده داده بود که اگر بعضی از یاران خود را بکشند آزادشان نماید. گروهی چنین کرده و آزاد شدند. اینان از کرده خود پشیمان گشتند و در سال ۵۸ق به رهبری طواف بن غلاق علیه ابن زیاد قیام کرده و کشته شدند (همو، ۲/۲۲۹). در دوره حکمرانی زیاد بن عبید و فرزندش عبیدالله، سخت‌گیری بر خوارج شدت گرفت. بنا به روایتی، سیزده هزار نفر از خوارج در طی حکومت آنها در بصره و کوفه کشته شدند (طبری، ۵/۵۲۴). شدت فشار بر خوارج در این دوره سبب شد که فعالیت خود را به نقاط دور از مرکز خلافت انتقال دهند. از جمله قیام‌های خوارج در این دوره قیام سهم بن غالب و خطیم باهلی است که به اهواز گریختند و با جمع آوری نیرو به بصره بازگشتند و با نیروهای زیاد درگیر و کشته شدند (ابن اثیر، ۳/۴۱۸). با شورش مرداس بن ادیه، معروف به ابوبلال در اهواز و کشته شدن او (همان، ۴/۹۴)، تا سال ۶۴ق شاهد جنبشی از خوارج در ایران نیستیم و در واقع زیاد و فرزندش عبیدالله موفق به سرکوب قیام‌های خوارج در این مرحله شدند.

با مرگ یزید بن معاویه و آشفتگی حکومت اموی، شاهد گسترش قیام‌های خوارج در ایران هستیم. در این مرحله خوارج در سرزمین‌های متصرفی جوامع خودگردان تشکیل داده، با اخذ خراج و مالیات، درآمد کافی جهت گذران امور و تشکیل و سازماندهی نظامی خویش را فراهم آوردند (تاریخ سیستان، ۱۷۶). در این مرحله بین خوارج اختلاف ایجاد شد و با نفوذ عقاید اصلاح طلبانه در ایدئولوژی خوارج، مشارکت موالی و نومسلمانان در قیام‌های خوارج گسترده‌تر شد. از جمله قیام‌های این مرحله، قیام نافع بن ازرق بود که در اهواز عامل حکومتی را بیرون کرد و با گرفتن خراج و مالیات، شورش خود را آشکار کرد. نافع در نبردی در بصره کشته شد (ابن اثیر، ۴/۱۶۸). با آغاز امارت حجاج بر کوفه، وی مردم را به اجبار به نبرد خوارج فرستاد و آنها را سرکوب کرد (همو، ۶/۲۰۴). با کشته شدن قطری بن فجائه توسط حجاج در طبرستان (یعقوبی، بی تا، ۲/۲۷۶)، به فعالیت ازارقه در ایران تا بیست سال آینده

خاتمه داده شد و تا سال ۱۰۰ق، حرکت خوارج با رکود مواجه شد. در این دوره به دلیل سیاست خشن امویان در برخورد با مخالفان، شاهد شورش خوارج نیستیم و جز تحرکات محدودی در سیستان فعالیت خوارج در ایران متوقف شد (مفتخری، ۱۰۵).

با به خلافت رسیدن عمر بن عبدالعزیز، خوارج دوباره شروع به فعالیت کردند. در این مرحله به سبب آشفتگی حکومت اموی، شاهد گسترش و اوج گرفتن قیام‌های خوارج در ایران هستیم. از جمله حرکت‌های خوارج در این دوره قیام ضحاک بن قیس خارجی در سال ۱۲۷ق و شورش شیبان بن عبدالعزیز در سال ۱۲۹ق است که راه به جایی نبردند و سرکوب شدند (طبری، ۷/ ۳۴۹-۳۴۶).

قیام‌های خوارج در ایران، برخلاف قیام‌های خوارج در کوفه و بصره، بیشتر جنبه اقتصادی داشت و اعتراضی بود به سیاست اقتصادی ظالمانه امویان نسبت به موالی. در دوره خلافت اموی، مردم سرزمین‌های متصرفی علی رغم اسلام آوردن مجبور به پرداخت جزیه بودند (ابن اثیر، ۴/ ۴۶۵). حکام اموی در این دوره عمدتاً اشخاص فاسدی بودند که جز انباشتن جیب خود دغدغه‌ای نداشتند. به عنوان مثال، عبدالرحمن بن زیاد مدتی عامل معاویه در خراسان بود و معاویه او را برکنار کرد. وی مالی بسیار فراهم آورد و می‌گفت: به اندازه‌ای مال با خودم آورده‌ام که صد سال مرا به قرار روزی هزار درهم بس است (یعقوبی، بی تا، ۲/ ۲۳۷). همچنین در تاریخ سیستان آمده است که چون معاویه در سال ۴۱ق به خلافت رسید عبدالله بن عامر را بر بصره، خراسان و سیستان مسلط نمود. عبدالله نزدوالی سیستان کس فرستاد که هرچه در بیت المال است از بهره خود برگیر و بازگرد، والی چنان کرد که وی گفته بود (تاریخ سیستان، ص ۹۰). کارگزاران اموی در ولایات تحت اداره خود ریخت و پاش فراوانی می‌کردند. امیه بن عبدالله، کارگزار عبدالملک بن مروان در خراسان، می‌گفت: خراسان و سیستان هزینه مطبخ مرا کفایت نمی‌کند (طبری، ۶/ ۳۱۵).

دوره حکومت حجاج بن یوسف بر عراق از سخت‌ترین دوران‌ها برای موالی و اهل ذمه بود. حجاج مردم را به وظیفه‌ها، کسور، هدایا، نوروژ و مهرگان الزام و تکلیف می‌کرد و این روال در دوره خلافت سلیمان و ولید هم ادامه داشت (قمی، ۱۴۸). در دوره حکمرانی حجاج بر عراق سیاست اخذ مالیات به شدیدترین شکل اجرا می‌شد. به نوشته مسعودی در این دوره مردم اصفهان سه سال خراج خود را کم کردند. حجاج یک اعرابی را به حکومت اصفهان

منصوب کرد و او ده نفر از مردم اصفهان را گردن زد و سر آنها را در کیسه نهاد و مهر زد تا خراج را آماده کردند (مسعودی، ۱۴۰۹، ۳/ ۱۷۱).

علاوه بر این تمایلات ملی - مذهبی موالی در شکل گیری این قیامها مؤثر بود. در واقع با وجود سخت گیری امویان بر اهل ذمه، عده زیادی از زرتشتیان در قرون نخستین هجری بر دین خود باقی ماندند. به نوشته مقدسی، عده زرتشتیان در فارس چنان زیاد بوده که بر لباس خویش «وصله تشخیص» نمی زدند و حال آنکه حقوق اسلامی نصب علامت تشخیص را برای غیر مسلمانان اجباری کرده بود (مقدسی، ۱۳۶۱، ۴۲۹). هنگامی که زیاد بن عبید حاکم عراق بود، عبید الله بن ابی بکره را در سال ۵۸ق به عنوان حاکم سیستان به این منطقه فرستاد به او دستور داد تا یکی از روحانیون زرتشتی سرشناس آنجا را به قتل رسانده و آتشکده های آن منطقه را ویران کند. او نیز پس از ورود به سیستان در صدد اجرای این دستورات برآمد، اما با واکنش جدی اهالی این منطقه رو به رو شد و ناچار از این کار صرف نظر کرد (تاریخ سیستان، ۹۳). در واقع مذهب خوارج در این دوره بهانه و زمینه ای برای دفاع از حقوق غیر عرب ها [موالی] خود در برابر حکام و روسای عرب بوده است (Bothworth, 35؛ صفا، ۱/ ۳۵).

سیستان یکی از ولایات مهم ایران پیش از اسلام بود. به همین سبب مردم این منطقه در برابر هجوم اعراب مقاومت کردند و پس از فتح چند بار علیه آنان شورش کردند (یعقوبی، ۱۳۷۱، ۲/ ۵۹). در عهد حکومت خلفا علاقه به ملیت ایرانی و مذهب زرتشتی در سیستان به حد اعلای خود وجود داشت و موبدان و هیربدان در آتشگاهها به آزادی مراسم مذهبی خود را انجام می دادند (تاریخ سیستان، ۹۳). علاوه بر این، سیستان از نقاطی بود که آیین زرتشتی در آنجا تقدس بسیار داشت. آنجا گرشاسب به وسیله فروهرها محافظت می شود و «سوشیانس» در آخر الزمان از آنجا ظهور می کند (همان، ۳۷). در واقع علاقه مردم این منطقه به فرهنگ گذشته خویش به حدی بود که برخی از سران خوارج برای جذب مردم این منطقه به قیام خود، نسب خود را به شاهان اساطیری ایران پیوند می دادند (همان، ۱۵۶).

بر این اساس مردم سیستان برای دستیابی به اهداف خاص خود به صورت مقطعی با خوارج همراه می شدند (صفا، ۱/ ۳۵). به همین سبب بی تردید برخی از گروهها در سیستان به سبب انگیزه های ملی و مذهبی در پی مخالفت با امویان عرب گرا بودند و خوارج در سیستان چنین فرصتی را برای آنان ایجاد نمودند.

خاستگاه سیاسی و اجتماعی قیام‌های خوارج

کوفه به عنوان خاستگاه عمده شورش‌های خوارج در دوره اموی، شهری نو ساخت بود که در زمان خلافت عمر بن خطاب و به دستور وی توسط سعد بن ابی وقاص ساخته شد (مقدسی، ۱۴۱۱ق، ۱۱۶). جمعیت نخستین کوفه شامل دوازده هزار نفر یمنی و هشت هزار نفر نزاری (طبری، ۴۸۷/۳) و چهار هزار سرباز دیلمی بود که پس از پیکار قادسیه اسلام آوردند و سعد بن ابی وقاص آن‌ها را در کوفه سکونت داد (بلاذری، ۱۹۹۸م، ۲۷۵). مردم این شهر دارای عقاید مذهبی و دیدگاه‌های سیاسی متفاوتی بودند. گروهی عقیده شیعی داشتند، برخی عقیده خارجی داشتند و گروهی طرفدار بنی امیه و عثمانی بودند؛ با این حال شیعیان تفوق داشتند (زرین کوب، ۱۳۶۸ش، ۳۵). این شهر از همان ابتدا نقش مؤثری در رخدادهای سیاسی جهان اسلام داشت. در دوره خلافت عثمان، یکی از شهرهایی بود که علیه خلیفه شورش کرد (دینوری، ۵۶). در زمان خلافت حضرت علی(ع) به عنوان مرکز خلافت اسلامی انتخاب شد (همو، ۱۵۲). با شهادت امام حسن(ع) و انتقال خلافت به امویان، مرکز خلافت به شام انتقال یافت و عراق اهمیت پیشین خود را از دست داد.

مردم این شهر از همان ابتدای خلافت امویان، بنای ناسازگاری با خلفای اموی گذاشتند و خوارج و شیعیان بارها در طی دوره خلافت امویان در این شهر علیه آنان قیام کردند. معاویه در دوره خلافت خود برای آرام کردن اوضاع این شهر، زیاد بن عبید را به کوفه فرستاد (یعقوبی، بی تا، ۲/۲۳۰). زیاد، با اعمال خشونت، موقتاً اعتراضات را سرکوب کرد. حجر بن عدی یکی از شیعیانی بود که در دوره خلافت معاویه، در کوفه به مخالفت با امویان برخاست اما اعتراض وی با خشونت سرکوب شد و به شهادت رسید (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ۳/۳).

با مرگ معاویه در سال ۶۰ هجری، این شهر به مدت یک دهه روی آرامش به خود ندید و قیام‌های متعددی چون قیام مختار بن ابوعبیده ثقفی، توأیین و شورش‌های متعدد خوارج در این شهر رخ داد که حقیقتاً پایه حکومت امویان را سست کرد. با غلبه عبدالملک بن مروان بر عراق و سرکوب زبیریان، حجاج بن یوسف ثقفی مأمور سامان دادن به اوضاع عراق شد. حجاج از همان ابتدای امارت خود در کوفه سیاست سخت و خشن نسبت به مخالفان حکومت اموی در پیش گرفت. او در زمان ورود به کوفه گفت: خلیفه به او دو شمشیر رحمت و عقوبت داده است. شمشیر رحمت در میان راه افتاده است و تنها شمشیر عقوبت با اوست

(ابن قتیبه، ۴۰/۲؛ یعقوبی، بی تا، ۲۷۳/۲). حجاج، با ورود به کوفه خطبه تهدید آمیزی ایراد کرد و کوفیان را از عواقب نافرمانی بیم داد و سه روز آنها را مهلت داد که به سپاه مهلب بن ابی صفره بپیوندند و راهی نبرد با خوارج شوند، در غیر این صورت خونشان مباح است؛ بدین سان عراقیان را برای نبرد با خوارج بسیج کرد (ابن اثیر، ۳۷۸/۴).

حجاج در تمام طول دوره امارتش در کوفه (۹۵-۷۵ق)، به اعمال سیاست قتل و کشتار مخالفان ادامه داد تا جایی که مردم کوفه را ذلیل کرد و تحت فرمان خود درآورد (ابن اعثم کوفی، ۵/۷). به گفته یاقوت حموی، حجاج در دوره امارتش در کوفه، یکصد و بیست هزار نفر از مردم این شهر را به قتل رساند (حموی، ۳۴۹/۵). ابن خلکان در مورد رفتار حجاج می-نویسد: در قتل و خونریزی و شکنجه داستان‌هایی درباره حجاج نقل شده که مانند آن شنیده نشده است (ابن خلکان، ۳۰/۲). به نوشته منابع، جمعیت زیادی از مردان و زنان در زندان های حجاج سر می‌بردند (یعقوبی، بی تا، ۱۲۷/۱؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ۳/۱۶۶). به این ترتیب حجاج با در پیش گرفتن سیاست خشونت و سرکوب، اوضاع کوفه را پس از یک دهه آشفتگی آرام کرد، ولی همین سخت‌گیری‌ها زمینه ساز شکل‌گیری مخالفت‌ها و شورش‌هایی علیه وی شد که مهمترین آن‌ها شورش عبدالرحمن بن اشعث است.

سیستان به عنوان خاستگاه و مرکز عمده قیام‌های خوارج در ایران، اوضاع آشفتگی داشت. یکی از مشکلات سیستان در این دوره جنگ‌های قبیله‌ای بود (بلاذری، ۱۳۳۷ق، ۵۵۴). در واقع اعراب با ورود به سیستان، اختلافات قبایلی خود را به این منطقه کشاندند و دو طایفه تمیم و بکر بن وائل خصومت‌های شدیدی با هم داشتند. رقابت قبیله‌ای میان دو گروه بکر بن وائل و تمیم از تمایزات مشخص زندگی عرب در سیستان بود که این رقابت در ادامه فعالیت فرق خوارج در سیستان تأثیر فراوان داشته است (باسورث، ۱۱۲). بکر بن وائل، دکانی (مکان خرید و فروش) در سیستان ساخته بودند، ولی تمیم آن را ویران کردند. سپس تمیم دوباره آن را ساخت ولی بکر دوباره آن را ویران کردند. دو طرف بیست و چهار بار این کار را تکرار کردند. ابن حلهزه یشکری در این باره گفت: «ای دوست جوشنم را بیاور که جنگ میان ما و تمیم آغاز شده است. گروه خویشاوندی که بی‌حرمتی را بر ما زیاد کرده‌اند، در گذشته نیز این کار را کرده‌اند. آنها از ما صلح طلب کرده‌اند، ولی زمان صلح سر آمده است، آنچه آنان طلب می‌کنند بالاتر از ستارگانند» (ابن عبدربه، ۱۶۹/۲).

علاوه بر این، وجود ناامنی در سیستان به سبب فعالیت‌های دزدان و راهزنان، زمینه را برای فعالیت و حضور خوارج در سیستان فراهم می‌ساخت. در این دوره برخی از قبایل بومی مانند قفص و بلوچ و برخی از مهاجران عرب از ناآرامی در سیستان استفاده کرده و دست به غارت و چپاول می‌زدند که این امر باعث می‌شد که مردم بومی سیستان برای سرکوب آنها به خوارج گرایش یابند. بلاذری به نقل از یکی از شاعران در سیستان آورده است که: «بشارت ده سیستان را به گرسنگی و جنگ و به آمدن ابن فصیل و راهزنان عرب که نه از زر سیریشان بود و نه از سیم» (بلاذری، ۱۳۳۷/ ۵۵۱). البته این امر به صورت مقطعی و در کوتاه مدت به جذب بومیان به خوارج کمک کرد و گرنه در دراز مدت، خود خوارج از عمده ترین عوامل ناامنی و خشونت در سیستان بودند.

عرب‌ها در این دوره به سبب اینکه اسلام در میان آنان ظهور کرده بود، خود را از دیگران برتر می‌پنداشتند و امتیازات ویژه‌ای برای خویش قائل بودند. آنها بر موالی فخر فروشی می‌کردند و می‌گفتند: نه تنها شما را از بردگی و اسارت آزاد ساختیم بلکه از پلیدی کفر و شرک نجات داده و مسلمان نمودیم و همین کافی است که از شما برتر باشیم (زیدان، ۶۹۸) و این سبب می‌شد که موالی به اعتقادات مساوات طلبانه خوارج گرایش یابند. شعارهای خوارج از جمله نفی سیادت عربی برای سپاهیان و نیروی نظامی آنان که اغلب از موالی و غیر عرب بودند از جذابیت خاصی برخوردار بود (مفتخری و زمانی، ۸۹).

درمورد مقایسه خاستگاه اجتماعی و سیاسی خوارج منطقه سیستان با عراق ذکر این نکته مهم است که سیستان بیشتر ناحیه‌ای روستایی و غیر شهری و دارای نواحی جدا افتاده و غیر متصل بود (یعقوبی، ۱۴۲۲ق، ۱۰۲). خوارج در روستاها و سواد سیستان غلبه داشتند و به همین دلیل درآمد و عایدات خلافت از خراج و مالیات روستاها دچار نقصان می‌گردید. به نوشته تاریخ سیستان: «اندر روزگار اسلام تا بدان وقت که خوارج بیرون آمدند و دخل خراسان و سیستان از بغداد بریده گشت و آخر صلح افتاد بر خطبه‌ای که اندر شهرها همی کردند و به قصبه که سواد خوارج بودند» (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۱۵۸).

مقایسه اهداف قیام‌های خوارج

قیام‌های عربی خوارج در دوره اموی با هدف مبارزه با دین‌ستیزی و ظلم و جور خلفای اموی

صورت گرفت. در واقع با توجه به سخنان سران قیام‌ها می‌توان به روشنی به اهداف قیام خوارج پی برد. مُسْتَوِد بن عَلفَه از رهبران قیام‌های خوارج در دوره اموی در نامه‌ای خطاب به یکی از فرماندهان اموی در بیان اهداف قیام خود نوشت: «ما قومی هستیم که از تعطیلی احکام دین غمگین بوده، تو را به کتاب خدا و سنت پیامبر و ولایت ابوبکر و عمر و برائت از عثمان و علی (ع) دعوت می‌کنیم. اگر بپذیری به راه راست در آمده‌ای وگرنه هیچ عذری نداری و باید آماده جنگ شوی» (طبری، ۵/ ۱۹۱). شوزب خارجی که رهبری خوارج کوفه را در زمان یزید بن عبدالملک بر عهده داشت، در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز، با توجه به تغییر سیاست خلافت، دست از مخالفت با خلیفه برداشت ولی با روی کار آمدن یزید بن عبدالملک شورش کرد. وی به یارانش می‌گفت: «هر کس خدا را در نظر داشت، شهادت سوی او آمد و هر که برای دنیا قیام کرده بود دنیا از دست رفتنی است و بقا در خانه آخرت است» (طبری، ۶/ ۵۷۶). عمر بن عبدالعزیز در مذاکره با خوارج می‌گفت: «من می‌دانم که خروج شما برای دنیا نیست، منظورتان آخرت است؛ اما راه آن را گم کرده‌اید» (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ۳/ ۱۹۱).

سیاست ظلم و سخت‌گیری حکام اموی نسبت به خوارج نیز در شکل‌گیری این قیام‌ها مؤثر بود (ابن ابی الحدید، ۵/ ۱۱۴). مرداس بن اذیه از رهبران خوارج در قیام علیه امویان در بیان اهداف قیام خود می‌گفت: «ما خروج نکرده‌ایم تا در زمین فساد کنیم بلکه از ظلم فرار کرده‌ایم و با کسی جنگ نداریم مگر کسانی که ما را به نبرد دعوت کنند و از فیء و درآمد بیت المال جز سهم خودمان را نمی‌خواهیم» (مبرد، ۳/ ۱۸۳؛ ابن اثیر، ۳/ ۵۱۸). حیان بن ظَبَّیان یکی از رهبران خوارج خطاب به یاران خود می‌گفت: «بیایید به سوی شهر خود برویم و برادرانمان را امر به معروف و نهی از منکر کنیم و آنان را به جهاد با احزاب فراخوانیم؛ هیچ عذری در جای ماندن نداریم چرا که والیان ما ستمکارند، روش هدایت متروک مانده و کسانی که برادران ما را کشته‌اند زنده‌اند، باید ثار خویش را از آنان بگیریم» (طبری، ۵/ ۱۷۴). بدین‌سان سیاست ضد دینی خلفای اموی و سخت‌گیری بر خوارج و قتل و کشتار آنها سبب شکل‌گیری قیام‌های متعدد توسط این گروه علیه خلفای اموی شد که تا پایان خلافت امویان ادامه یافت.

در قیام‌های خوارج علیه امویان در ایران، در ابتدا عمده نیروهای آنان عرب بودند. این گروه به انگیزه مذهبی با خلافت اموی مخالف بودند و برای رهایی از سیاست سرکوب و

سخت گیری حکام اموی نواحی دور از خلافت را برای مخالفت خود برگزیدند (یعقوبی، بی تا، ۲/ ۲۲۰)، اما در ادامه موالی که عقاید این گروه را در جهت اهداف خود می دیدند به جنبش- های آنان پیوستند. در این دوره موالی به شدت تحت فشار اقتصادی بودند و برای رهایی از این شرایط با هر گروهی که به مخالفت با امویان بر می خاست همراهی می کردند. به این ترتیب، متناسب با ورود عناصر جدید به داخل صفوف خوارج، جنبه اجتماعی این جنبش بر جنبه مذهبی آن چیرگی یافت (مفتخری و زمانی، ۸۹).

بدین سان دیدگاه های مساوات طلبانه خوارج و عدم اخذ مالیات سنگین از موالی، به صورت یکی از شعارهای خوارج برای جذب مردم در آمده بود و خوارج از مردم این مناطق مبلغ به مراتب کمتری نسبت به امویان دریافت می کردند. به عبارت دیگر، اخذ مالیات های سنگین از مردم و اخذ جزیه از نومسلمانان، زمینه نارضایتی مردم ایران را فراهم ساخته بود. به نوشته مؤلف تاریخ سیستان، حمزه بن آذرک، از رهبران خوارج به مردم سیستان می گفت: «یک درهم خراج و مال بیش به سلطان مدهید چون شما را نگاه نتوان داشت و من از شما هیچ نخواهم و نستام که من بر یک جای نخواهم نشست وزان روز تا این روز به بغداد بیش از سیستان دخل و حمل نرسید» (تاریخ سیستان، ۱۵۸). ابوحمزه خارجی در مسجد مدینه می- گفت: «آیا می دانید ای اهالی مدینه، ما خانه و مایملک خود را برای شورش و بطلالت ترک نکرده ایم. نه بیهوده می گوئیم و نه قصد تفریح داریم و نه برای سلطنت می کوشیم و نه خیال مطالبه خون بهایی را داریم، ولی چون دیدیم چراغ حق از کار بازمانده، حق گویان مورد تنفر واقع و عادلان کشته می شوند، زمین با تمام وسعت خویش بر ما تنگ است (به قیام برخاستیم). اهالی مدینه مرا آگاه کنید از هشت سهم که خداوند در کتاب خود واجب نموده تا توانگران در راه محبت خدا به ضعف بدهند، شخص نهمی آمد و از آن هشت قسمت- یکی برای او نیست- تمام سهمیه ها را برای خود برداشت، در حالی که با خدا می جنگید. شما درباره کسی که یاری به شخص نهمی کرده باشد چه می گوئید؟» (طبری، ۷/ ۳۹۶). بدین سان به نظر می رسد که عامل اقتصادی سبب پیوستن موالی به خوارج شده باشد (مفتخری، ۷۷). البته این عامل را نمی توان تنها عامل برای گرایش مردم ایران به خصوص اهالی سیستان به عقیده خوارج دانست؛ چنانچه رنجش و ناخرسندی از فاتحان عرب نیز، عده ای را به عقیده خارجی متمایل نمود (باسورث، ۸۶).

بی‌تردید فشارهای اقتصادی - مانند افزایش مالیات‌ها و باج و خراج - تنها هدف موالی در مبارزه با حکومت اموی نبود. برخی از موالی در این دوره به سبب سیاست ضد دینی امویان، با آنان مخالف بودند. در جریان قیام ابوعلی کوفی که عقیده خارجی داشت، مُغیره بن شُعبه فردی را به سراغ ایشان فرستاد که ابتدا به آنها ندا کرد: «ای گروه عجم‌ها، این عرب است که به نام دین با ما نبرد می‌کند. شما را چه می‌شود؟ پس بر او فریاد زدند که ای جابر! همانا ما قرآنی شگفت شنیدیم که به سوی هدایت رهبری می‌کند؛ پس ایمان آوردیم و هرگز کسی را با پروردگار خود انباز نگیریم و خداوند پیامبر ما را برای همه مردم برانگیخته است و او را از کسی دریغ نداشته است» (یعقوبی، بی تا، ۲/ ۲۲۱).

تمایلات استقلال طلبانه مردم سیستان نیز یکی از علل مهم پیوستن آنها به خوارج بود. سیستان یکی از ولایات مهم ایران پیش از اسلام بود (کریستن سن، ۱۵۷) و بقایای مراکز زرتشتی تا مدتها بعد از اسلام در این منطقه پایدار ماند، به صورتی که در قرون نخستین هجری یکی از مناطق ایران بوده که دین زرتشتی در آنجا همچنان نفوذ زیادی داشت (صدیقی، ۱۰۱). براین اساس، اسلام به صورت عمیق و ریشه‌ای در این منطقه نفوذ نکرده بود و هنوز عقاید باستانی در این ایالت وجود داشت. البته اهمیت سیستان از خراسان و جبال و فارس برای دستگاه خلافت بیشتر نبود. همین کم توجهی به این ایالت و عامل فوق که به آن اشاره شد باعث می‌گردید که سیستان یکی از مراکز مهم نفوذ خوارج شود. این ناحیه از مرکز خلافت دور و علاوه بر این به وسیله شنزارهای وسیع از سایر نقاط مجزا بود؛ به همین جهت خوارج آنجا را یکی از پناهگاه‌های مهم خود قرار داده بودند و مردم آنجا را با هدف رهانیدن سرزمین خود از چنگ عرب‌های غالب به دور خود جمع می‌کردند (حبیبی، ۳۵۰). یقیناً بخشی از مخالفت‌ها ضد اعراب ناشی از حس ملیت پرستی و استقلال خواهی مردم این منطقه بود و خوارج فرصتی برای آنها برای ابراز مخالفت‌های خود مهیا ساختند.

مقایسه پایگاه سران و عناصر قیام‌های خوارج

رهبران قیام‌های خوارج در عراق عرب عمدتاً شخصیت‌های برجسته‌ای بودند که به سبب پایگاه قومی و قبیله‌ای و جایگاه مذهبی که داشتند در میان بسیاری از مسلمانان دارای وجهه بودند. بلاذری اخبار فراوانی از خوارج در عهد خلافت معاویه آورده است که نشان از نفوذ

زیاد آنان در قبایل مختلف دارد (بلاذری، ۱۴۱۷، ۵/ ۱۶۸-۱۶۳). قَرْوَةُ بن نوفل آشجعی از رهبران خوارج، سرور قوم اشجع و فردی موجه در میان قومش بود (طبری، ۵/ ۱۶۶) و بنا به روایتی از صحابه رسول الله (ص) به شمار می آمد (ابن حجر، ۵/ ۳۰۳). وی از سران خوارج بود که در جنگ نهروان گوشه نشینی اختیار کرد و از نبرد با امام خودداری کرد (دینوری، ۱۳۶۸، ۲۱۰؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ۲/ ۳۷۱). اغلب رهبران خوارج از لحاظ نسب و قبیله از افراد برجسته و نام آور عصر خود بودند و همین امر در جذب افراد و گروهها به سمت آنان نقش داشت. به عنوان مثال، عبدالله بن یحیی بن زید که نام و نشان پدر و خاندانش را نیز با خود به همراه داشت، از بزرگان خوارج و فردی موجه در میان آنها بود (مسعودی، بی تا، ۲۸۱؛ بلعمی، ۴/ ۱۰۱۷). شیب بن یزید بن نعمان، از دیگر رهبران خوارج از یک سو نام و نشان پدر (نعمان بن بشیر انصاری) را با خود داشت (حموی، ۱/ ۶۰) و از خاندان معروف مره بن عوف بود (ابن مسکویه، ۲۶۱؛ ابن حزم، ۲۵۲) و از سوی دیگر خود فردی شجاع و کارآزموده در امور سیاسی و نظامی بود (مستوفی، ۲۷۵). ابوبلال مرداس بن آذیه از رهبران قیام های خوارج و از عابدان و سران خوارج بود. وی در جنگ صفین با علی (ع) بود و در مسئله حکمیت اعتراض کرد و در جنگ نهروان نیز حضور داشت. به نوشته ابن اثیر تمام خوارج به او ایمان داشتند و از او پیروی می کردند (ابن اثیر، ۳/ ۵۱۸؛ ابن ابی الحدید، ۴/ ۱۳۶؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ۲/ ۳۴۲).

در حقیقت علیرغم عقاید مساوات طلبانه خوارج (ابن العبری، ۱۳۲)، در عمل معیارهایی چون اصالت نسب و شرایط سنی در انتخاب رهبر از سوی آنها مؤثر بوده است (طبری، ۵/ ۱۷۵). یک بار خوارج نجدات با یک نفر غیر عرب به نام ثابت تمّار بیعت کردند، اما بلافاصله گفتند امیر ما باید عرب خالص باشد و خود ثابت را موظف کردند که امیر صالحی از عرب پیدا کند تا با او بیعت نمایند و او ابو فدیک را انتخاب کرد (ولهاوزن، ۸۴).

در واقع شعار خوارج در مقابله با دین ستیزی و ظلم امویان سبب می شد تا بعضاً برخی از شخصیت های برجسته مذهبی به این گروه پیوستند. صالح بن مسرح از عباد و زهاد بود و پیروان زیادی داشت که به سبب ظلم و ستم امویان به دعوت خوارج، به آنها پیوست و علیه امویان شورش کرد (طبری، ۶/ ۲۱۶).

در قیام های عربی خوارج گاهی رگه هایی از عنایت به تفاخر قبیله گری پیداست. از جمله در

شعری از شاعری خارجی، پیروزی گروهی از خوارج (از قبیله بکر بن وائل) بر قریش با تفاخر فراوان یاد شده است (مسعودی، بی تا/ ۲۸۲). برخی از محققان روح قبیله گرایی خوارج را در عدم وجود نام ابوموسی اشعری در لیست ترور خوارج مؤثر دانسته و معتقدند که چون ابوموسی اشعری یمنی بود ترور نشد ولی معاویه، عمرو عاص و علی (ع) هر سه از قریش بودند که در لیست ترور قرار گرفتند (عواجی، ۱۱۷).

در قیام‌های خوارج در ایران برخلاف قیام‌های عربی خوارج، کمتر گرایشات قبیله‌ای مشاهده می‌شود و رهبران این قیام‌ها نیز تقریباً هیچکدام از رؤسای قبایل خود نبودند (مفتخری، ۸۲). رؤسای این شورش‌ها عمدتاً از طبقات پایین جامعه عرب بودند که پایگاه اجتماعی شاخصی نداشتند و در جریان قیام علیه امویان بود که نام و نشانی یافتند. در بسیاری مواقع رؤسای قیام‌های خوارج از موالی بودند. به نوشته ابن ابی الحدید، معین خارجی و ابومریم از موالی بنی الحارث بن کعب و سهم بن غالب بودند که علیه مُغیره بن شعبه (والی کوفه) شورش کردند. عبدربه کبیر و عبدربه صغیر نیز که پس از اختلاف میان سپاهیان قطری به رهبری رسیدند از موالی بودند و اولی انار فروش و دومی معلم بود (ابن ابی الحدید، ۴/ ۲۰۴).

عناصر سپاه خوارج نیز در ابتدا عمدتاً از طبقات پایین جامعه عرب بودند اما به تدریج و با توجه به نفوذ عقاید مساوات طلبانه در ایدئولوژی خوارج، مشارکت موالی و نومسلمانان در قیام‌های خوارج گسترده‌تر شد (مفتخری، ۸۷). در واقع قشری که خوارج از میان آن‌ها برخاسته بودند، آن گونه که به مُهَلَّب خبر دادند غالباً متشکل از آهنگر، رنگرز، قصاب و... بوده است (مبرد، ۳/ ۳۱۴؛ ابن ابی الحدید، ۴/ ۱۴۷).

از سوی دیگر به سبب اینکه موالی عقاید خوارج را در راستای اهداف خود در مبارزه با ظلم و جور خلفای اموی و مساوات طلبی دیدند به صورت گسترده به این شورش‌ها پیوستند. از آنجا که سیستان بیشتر ناحیه‌ای روستایی و دارای نواحی جدا افتاده و غیر متصل بود (یعقوبی، ۱۴۲۲، ۱۰۲) و بیشترین فشار حاصل از تعدیات عمال رسمی بر دوش بخش‌های روستایی قرار داشت، طبیعی بود که در این مرحله حامیان و هواداران خوارج بیشتر از میان قشرهای روستایی باشند. منابع از افزایش تعداد نیروهای خوارج در قیام‌های آنان گزارش می‌دهند، به طوری که در قیام قَطْرِی بنِ الْفُجَاءَة، که از رهبران خوارج ارازقه بود، ۳۲ هزار نفر

شرکت داشتند (ابن اعثم کوفی، ۶ / ۱۹۱). به نوشته بلاذری، پیروان ابومریم که یکی از خوارج شورشی عصر اموی بود، ۲۰۰ یا به گفته برخی منابع ۴۰۰ نفر بودند که از این عده جز شش تن که عرب بودند و ابومریم نیز جزو شان بود، مابقی از موالی بودند (بلاذری، ۱۴۱۷، ۲ / ۴۸۶). در دوره خلافت اموی، بیشترین فشار حاصل از تعدیات و ظلم و جور خلفای اموی بر دوش بخش های پایین جامعه و روستائیان قرار داشت و طبیعی بود که بیشترین حامیان خوارج در این مرحله از میان این گروه باشند و تکیه گاه و پشتیبان خوارج در ایران محسوب شوند؛ زیرا خوارج، این گروه را به عدم پرداخت خراج و مالیات به حاکم اموی تحریک می کردند و خود نیز اعتقادی به اخذ جزیه از موالی نداشتند بلکه اعتقاد داشتند مالیات دریافتی خرج خود اهالی گردد (تاریخ سیستان، ۱۵۸).

مقایسه شیوه انقلابی قیام های خوارج

یکی از مهمترین وجوه مشترک قیام های خوارج در دوره اموی شیوه مبارزاتی و شعار «لا حکم الا لله» آنها است که به عنوان شاخصه مشترک همه قیام های خوارج در دوره اموی و عباسی مطرح بود. در طول دوره اموی شاهد قیام های پراکنده خوارج با نیروی محدود و بدون سازماندهی هستیم که عمدتاً به راحتی سرکوب می شدند. در واقع هدف از این قیام ها فقط ادای تکلیف بود، زیرا خوارج، قیام در برابر ستمکاران و کافران را واجب می شمردند. جنگ ها و مبارزات خوارج در مقابله با امویان به شکل جنگ و گریز بود. قبل از آنکه دشمن خود را منظم کنند، آنها به سرعت حمله می بردند. پس از هر شکست نیز به داخل ایران عقب نشینی می کردند و از این مناطق به عراق حمله می بردند (طبری، ۶ / ۱۱۹). به نوشته یعقوبی، در دوره خلافت معاویه، قریب و زحاف خارجی با گروهی از خوارج در بصره خروج کردند و شمشیر در میان نگهبانان حکومتی گذاشتند و جمع بسیاری از ایشان کشتند و به مسجد جامع رفتند و آنجا نیز مردمی را از دم تیغ گذراندند، آنگاه رو به قبیله ها نهادند و با آنها نیز چنان کردند (یعقوبی، بی تا، ۲ / ۲۳۲). در برخی مواقع نیز به سبب عدم اعتقاد خوارج به اصول مخفی کاری، قصد و هدف آنها فاش می شد و سرکوب می شدند. در دوره حکومت معاویه، مستورد بن علفه قصد قیام علیه او را داشت که نیتش فاش شد؛ عده ای از خوارج دستگیر شدند و مستورد به ایران گریخت (طبری، ۵ / ۱۸۲).

خوارج با وجود شمار کم در عین حال مقاومت بسیار داشتند. آنها از یک سو به سبب قوت اعتقادی که داشتند و از سوی دیگر به سبب عدم اعتقاد به تقیه (اشعری، ۸۵)، با عده کم در مقابل تعداد زیادی از سپاهیان اموی مقابله می‌کردند. مهلب بن ابی صفره که از طرف عبدالملک بن مروان مأمور مقابله با خوارج بود، می‌گفت: سبحان الله، من هیچ قومی را مانند اینها ندیده‌ام و نشنیده‌ام. هر چه از آنها کم می‌شود گویا بر آنها افزوده شده است (ابن اعثم کوفی، ۳۲/۷).

از سوی دیگر خوارج در بسیاری از موارد، مخالفان خود را ترور می‌کردند. به نوشته یعقوبی، در سال ۱۰۷ق خالد بن عبدالله قسری، یزید بن العریف همدانی را والی سیستان کرد. زمانی که یزید به سیستان رسید روش او بد شد و فاسقی را آشکار ساخت. به همین سبب گروهی از خوارج بر او تاختند و هنگامی که در مجلس خود نشسته بود و ۱۵۰۰ نفر مسلح بر سر وی ایستاده بودند، او را کشتند و خود نیز کشته شدند (یعقوبی، بی تا، ۲/۳۱۹). خوارج پیش از آن نیز بشر الحواری، صاحب شرطه سیستان را به قتل رساندند (تاریخ سیستان، ۱۲۶). خوارج در سال ۱۵۲ق، معن بن زائده حاکم سیستان را ترور کردند (همان، ۱۴۷). آنها همچنین حنین بن محمد، عامل خراج سیستان را در محرم ۱۵۶ق ترور کردند (همان، ۱۴۸).

مقایسه علل شکست قیام‌های خوارج

بی تردید یکی از مهمترین علل شکست قیام‌های خوارج در دوره اموی، خشونت آنها بود که سبب بد نامی آنان در میان مسلمانان می‌شد. خوارج به سبب عقاید و دیدگاه‌های خاصی که داشتند، از هرگونه سازش و مدارا با مخالفانشان خودداری می‌کردند (اشعری، ۸۶-۸۵)، به همین سبب در تمام دوره خلافت اموی و نیمی از خلافت عباسیان شاهد اعمال خشونت و ترور عمال و کارگزاران خلافت و بعضاً مردم عادی توسط خوارج در مناطق تحت نفوذشان هستیم. بی تردید تنها خشونت خوارج متوجه عوامل و کارگزاران بنی‌امیه و اشراف و فئودال‌ها نبوده است، بلکه با توجه به دیدگاه‌های افراطی خوارج، کشتن تمامی مخالفان عقیدتی آنها واجب بود و در بسیاری از مواقع خشونت آنها متوجه مردم عادی می‌شد. ازارقه خشن‌ترین گروه خوارج بودند که با بی‌رحمی به کشتار مردم شهرها و روستاهای اطراف می‌پرداختند. به نوشته طبری، ازارقه به رهبری زبیر بن ماحوز به مداین حمله بردند و کودکان زنان و مردان را

به قتل رساندند و شکم آنها را دریدند، آنگاه به ساباط رفتند و بسیاری از مردم این منطقه را کشتند (طبری، ۱۲۱/۶؛ ابن ابی الحدید، ۲۸۰۲/۲). در دوره خلافت معاویه، قریب و زحاف خارجی با گروهی از خوارج در بصره خروج کردند و شمشیر در میان نیروهای امنیتی گذاشتند و جمع بسیاری از ایشان کشتند و به مسجد جامع رفتند و آنجا نیز مردمی را از دم تیغ گذراندند، آنگاه رو به قبیله‌ها نهادند و با آنها نیز چنان کردند (یعقوبی، بی تا، ۲/۲۳۲).

شدت خشونت خوارج سبب می‌شد که برخی از قبایل و مردم شهرها برای حفظ خود از خشونت خوارج، با نیروهای اموی برای سرکوب آنها همکاری می‌کردند. به گفته منابع، شهر اصطخر به دلیل خبررسانی مردم آنجا به مهلب برای مقابله با ازارقه، توسط این گروه ویران شد (مبرد، ۲۹۴/۱). در واقع خوارج در این ایام از صورت یک جریان مذهبی به شکل یک جریان آشوبگر تبدیل شده بود (زرین کوب، ۱۳۸۲، ۱۴۷/۲). شدت بدنامی خوارج به حدی بود که مردم آنها را سگان جهنم می‌خواندند (ابن اثیر، ۴/۲۸۵).

یکی دیگر از علل شکست قیام‌های خوارج در دوره اموی، عقاید خشک و متحجر خوارج بود. نباید گمان شود که چون خوارج درباره رهبری در جامعه خود دیدگاه‌های تساوی طلبانه داشتند و با دودمان حاکم اموی یا عباسی سرسختانه دشمنی می‌ورزیدند، می‌بایست جنبش آنها جنبشی مردمی بوده باشد. از لحاظ فکری، افراد و رهبران تشکیل دهنده گروه‌های خوارج عمدتاً افرادی متحجر و خشک مغز بودند. اعضای این جامعه، خود را مردمی خاص می‌پنداشتند و عقیده داشتند که تنها آنها هستند که به بهشت می‌روند. برای پرهیز از آلودگی از تماس با توده‌های مسلمان غیر خارجی خودداری می‌ورزیدند و می‌گفتند که اینان مرتکب کبایر شده‌اند و به عقیده ازارقه هر که مرتکب گناه کبیره‌ای شود در شمار کفار و مشرکان می‌آید (باسورث، ۸۹). در حقیقت یاران و هواداران خوارج، خود به سوی ایشان می‌آمدند نه اینکه آنان به طرفشان بروند (ولهاوزن، ۳۹). خوارج شرایط سختی را برای کسانی که می‌خواستند به آنان بپیوندند ایجاد می‌کردند. به نوشته اسفراینی، هرکس که به محل تجمع ارازقه نزدیک می‌شد برای اثبات صدق گفتار و کردارش باید یک نفر از مخالفان آنها را که اسیر ارازقه بود به قتل می‌رساند (اسفراینی، ۵۰). به همین سبب مردم این مناطق به سوی دو گرایش نیرومند سیاسی مذهبی یعنی تشیع و تسنن گرایش پیدا کردند. در واقع به سبب این اعتقادات تند و عقاید افراطی بود که ازارقه نتوانستند دوام زیادی داشته باشند و به سرعت سرکوب

و تضعیف شدند.

وجود اختلاف داخلی میان خوارج در سرکوب قیام‌های آنها نقش مهمی داشت. در واقع خوی جدال و مباحثه که در میان خوارج بود (باسورث، ۸۸) از یک سو و عقاید خشک و خشن آنها از سوی دیگر سبب می‌شد که راه تفرقه و جدایی را در پیش گیرند و در بسیاری از مواقع رو در روی یکدیگر به نبرد بپردازند. مهلب اختلاف و درگیری میان خوارج را تنها راه هلاک آنها می‌دانست (طبری، ۳۰۹/۶) و در تلاش بود با ایجاد تفرقه در میان خوارج قدرت آن‌ها را تضعیف کند. به نوشته ابن ابی الحدید با وقوع اختلاف بین پیروان عبدربه صغیر و قطری، در جیرفت جنگی درگرفت که در حدود دو هزار نفر از خوارج کشته شدند (ابن ابی الحدید، ۱۹۷/۴).

در مشرق خلافت تعداد فرقه‌های خارجی که دست به قیام زدند بسیار بود و آن گونه که از اوضاع بر می‌آید یکدیگر را به کفر متهم می‌کردند (شهرستانی، ۱/۱۲۱). ملطی در کتاب *التنبیه و الرد*، خوارج را بیست و پنج فرقه می‌داند (ملطی، ۱/۱۷۸). بی‌تردید تأثیر اختلافات داخلی ازارقه که به حیات و بقائشان پایان بخشید کمتر از تأثیر مهارت مهلب در جنگ علیه آنان نبود (ولهاوزن، ۱۰۴). اختلافات داخلی و تقسیم به فرق فرعی، نهضت خارجی را سخت ناتوان کرد (پطروشفسکی، ۶۵؛ طقوش، ۲۴).

نتایج و تأثیرات قیام‌های خوارج در عراق و سیستان

قیام‌های خوارج از دو جنبه در ضعف و سستی خلافت اموی مؤثر واقع شدند. این قیام‌ها از یک سو جنبه نظامی قدرت امویان را تحلیل بردند و از سوی دیگر ماهیت حکومت فاسد اموی را آشکار ساختند و مشروعیت امویان را به چالش کشیدند. در واقع خوارج به عنوان مخالفان همیشگی امویان، نقش مهمی در تضعیف ساختار خلافت آنان داشتند و دفع شورش و فتنه دائم و مستمر آنها مستلزم صرف هزینه بسیار بود. در این دوره شاهد پایداری خوارج در برابر سپاه اموی هستیم. به نوشته طبری، در دوره خلافت معاویه یک سپاه چهل نفری از خوارج به رهبری ابوبلال مرداس بن ادیه سپاه دو هزار نفری ابن زیاد را فراری دادند (طبری، ۳۱۴/۵). شبیب خارجی در دوره حکومت حجاج بن یوسف ثقفی بر عراق در کوفه قیام کرد و دو بار برای ساعاتی کوفه را تصرف کرد (یعقوبی، بی تا، ۲/۲۷۵). به نوشته ابن کثیر، مروان

حمار آخرین خلیفه اموی به دلیل اینکه به جنگ‌های خوارج مشغول بود نتوانست نصر بن سیار را برای مقابله با ابومسلم یاری دهد (ابن کثیر، ۵/۱۰).

بسیاری از رهبران و عناصر قیام‌های خوارج در دوره اموی، از بزرگان و نخبگان مذهبی عصر خویش محسوب می‌شده و در میان مردم از وجهه و جایگاه والایی برخوردار بودند (ابن ابی الحدید، ۵/۱۰۶؛ ابن اثیر، ۳/۵۱۸). حضور آنها در قیام علیه امویان سبب تضعیف مشروعیت حکومت امویان می‌شد. حوثره اسدی، از رهبران قیام‌های خوارج، از شجاع‌ترین و قوی‌ترین رهبران سپاه حضرت علی(ع) بود که در بسیاری از وقایع با وی بود و در جریان تحکیم از وی جدا شد. او مردی عابد و زاهد بود (ابن اثیر، ۳/۴۱۱). به نوشته مبرد، مُسْتَوْدِ بن عَلفه، از رهبران خوارج کثیر الصلاه و شدید الاجتهاد بود (مبرد، ۳/۱۷۵؛ ابن ابی الحدید، ۴/۱۳۴). قریب بن مره ازدی و زحاف طایی، از رهبران قیام‌های خوارج علیه امویان، از عابدان و مجتهدان اهل بصره بودند (ابن ابی الحدید، ۴/۱۳۵).

خوارج در حدود هفت قرن حضور در ایران، تأثیرات مهمی در این منطقه داشتند. از جنبه اجتماعی با توجه به عقاید خاصی که داشتند، حضور آنها بخصوص در سه قرن نخست هجری، سبب گسترش ناامنی و وحشت در میان مردم این منطقه شد. در حقیقت خشونت خوارج فقط متوجه کارگزاران خلافت نبود و خوارج، تمام مخالفان عقیدتی خود را کافر و کشتن آنها را واجب می‌دانستند؛ به همین سبب در موارد متعدد به روستاها و شهرهای اطراف حمله می‌کردند و با سبیتی هولناک مردم این مناطق را قتل عام می‌کردند. حمزه بن آذرک که در دوره عباسی قیام کرد، به غارت و ویران کردن روستاهای پیرامون زرنگ روی آورد، درختان نخل را از بن بر می‌کند و رهگذرانی را که از دشت و بیابان می‌گذشتند می‌کشت (بغدادی، ۱/۷۸). به نوشته بیهقی، حمزه بن آذرک و نیروهایش از طریق قهستان و ترشیز به روستاهای اطراف بیهقی و از جمله روستای «ششتمد» که زادگاه ابن فندق است حمله کرده و مردم آنجا را به محاصره درآوردند. چون محاصره چهل روزه آنجا نتیجه‌ای نداد، به قصبه بیهقی رفته و مدت یک هفته آنجا را غارت کرده و حدود سی هزار تن از مردان و پسران را قتل عام کردند. سپاهیان حمزه از جمله به یک مدرسه که سی دانش‌آموز در آن مشغول به تحصیل بودند حمله بردند، مدرسه را بر سر ایشان خراب کردند که در نتیجه کودکان و معلمشان کشته شدند (بیهقی، ۱/۱۴۳). در همین حملات نیروهای حمزه، مسجد جامع سبزوار را نیز ویران

کردند و بیش از سی هزار تن را به قتل رساندند (همان، ۱۴۵). از این گذشته فعالیت خوارج در ایران سبب آشفته‌گی اوضاع این منطقه می‌شد و زمینه را برای گسترش ناامنی در این منطقه و گسترش فعالیت اقوام راهزن و وحشی در این منطقه فراهم می‌ساخت. بلاذری به نقل از یکی از شاعران در سیستان آورده است که: «بشارت ده سیستان را به گرسنگی و جنگ و به آمدن ابن فصیل و راهزنان عرب که نه از زر سیریشان بود و نه از سیم» (بلاذری، ۵۵۱).

از جنبه اقتصادی عملکرد خوارج در ایران را می‌توان مثبت ارزیابی کرد. حکام و کارگزاران اموی اشخاص فاسدی بودند که غالباً کارشان فقط پر کردن جیب خود و کیسه خلیفه اموی بود. آنان از طریق انواع ضرائب و خراج که در وصول آن هم شدت و قساوتی بی‌سابقه نشان می‌دادند (زرین کوب، ۱۳۸۲، ۳۵/۲)، این کار را انجام می‌دادند. خوارج در دوره حاکمیت خود در سیستان، به تشکیل جوامع خودگردان در این منطقه دست می‌زدند و از خروج خراج و مالیات از این منطقه خودداری می‌کردند. خوارج در مدت حضور خود در سیستان از مردم این منطقه مالیات دریافت نمی‌کردند و از اخذ مالیات از مردم توسط عمال خلیفه نیز جلوگیری می‌کردند (تاریخ سیستان، ۱۷۶-۲۷). به همین سبب حضور خوارج در سیستان را می‌توان از جنبه اقتصادی مثبت ارزیابی کرد. به جهت آنکه با جلوگیری از خروج مالیات از مناطق تحت نظارتشان و مهمتر از آن، برخورد با حکام و کارگزاران فاسد اموی، در خصوص امنیت و آرامش اقتصادی مردم منطقه نقش موثری ایفاء نمودند.

از جنبه دینی حضور خوارج در سیستان سبب گسترش اسلام در این منطقه شد. خوارج در اصل با هدف گسترش و نشر اسلام به ایران و سایر مناطق نرفتند، بلکه این امر از تبعات حرکت‌های آنان بود. آنها که مجبور به گریز به این نقاط شده بودند برای تداوم مبارزه ضد اموی خود نیاز به حامیان جدیدی داشتند. این اشتراک منافع خوارج با بعضی از ایرانیان که البته هر یک انگیزه‌های خاص خود را در این نزدیکی دنبال می‌کردند، غیر مستقیم به انتشار اسلام در نقاطی از ایران کمک کرد؛ البته اسلامی که خوارج مروج آن بودند از نوع خارجی آن بود (مفتخری، ۹).

یکی دیگر از نتایج قیام‌های خوارج در سیستان، زمینه سازی برای تشکیل حکومت‌های محلی در دوره خلافت عباسیان در این منطقه بود. در واقع ایجاد حکومت‌های خودگردان توسط خوارج در دوره خلافت اموی، به حکومت‌های محلی ایران در دوره خلافت عباسی

الگو و روشی برای استقلال و خودمختاری دادند و خوارج با پیوستن به حاکمان محلی این مناطق در دوره خلافت عباسی نقش مهمی در جنبش‌های آنان داشتند. یعقوب لیث که در دوره خلافت عباسی حکومت صفاریان را در سیستان تشکیل داد، خوارج را برای ورود به سپاه خود ترغیب نمود و وعده کرد که این عمل موجب ارتقای درجه سپاهیگری آنان خواهد شد (تاریخ سیستان، ۲۰۳). بدین سان یعقوب لیث با جذب خوارج به سپاه خود، هم از جانب حملات آنها که مردمی جنگجو بودند در امان ماند و هم برای تأمین امنیت مرزها از نیروی آنها بهره برد.

نتیجه گیری

قیام‌های خوارج علیه حکام اموی عمدتاً در دو منطقه عراق و ایران ادامه یافت. در عراق به سبب جهت‌گیری‌های سیاسی و عقیدتی با حکومت اموی مخالف بودند. در قسمت‌های مختلف ایران از جمله منطقه سیستان (به عنوان مرکز عمده جنبش‌های خوارج در ایران)، به سبب فشار اقتصادی که متحمل می‌شدند و گرایش‌های ملی و مذهبی که داشتند با حکومت اموی مخالف بودند و زمینه برای پیوستن آنها به جنبش‌های مخالف اموی آماده بود.

بر این اساس قیام‌های خوارج در عراق و سیستان دارای نقاط اشتراک و افتراق بسیاری بودند و در نهایت نتایج متفاوتی در جامعه عصر اموی داشتند. یکی از مهمترین وجوه مشترک قیام‌های خوارج، سبک و شیوه مبارزاتی این قیام‌هاست. شیوه مبارزاتی قیام‌های خوارج عمدتاً به شکل جنگ و گریز بود و پس از هر حمله به داخل ایران می‌گریختند. آنها در برخی موارد از سیاست ترور مخالفان خود نیز بهره می‌بردند. از دیگر نقاط اشتراک قیام‌های خوارج در عصر خلافت اموی، مشترک بودن علل شکست و ناکامی این قیام‌هاست. قیام‌های خوارج به سبب خشونت آنها و عدم سازگاری با دیگر گروه‌ها از یک سو و اختلاف بین آنها به سبب عقاید خشک و خشنی که داشتند از سوی دیگر با شکست مواجه شد. یکی از مهمترین حربه‌های حکام اموی برای تضعیف خوارج، تفرقه افکنی و ایجاد اختلاف بین آنها بود تا به این وسیله آنها را سرکوب کنند.

این قیام‌ها با وجود نقاط اشتراکی که داشتند، دارای نقاط افتراق بسیاری بودند. یکی از مهمترین نقاط افتراق قیام‌های خوارج در دوره اموی، اهداف این قیام‌هاست. در حقیقت قیام-

های خوارج در عراق بیشتر ماهیت عقیدتی داشتند و شعار عمده این قیام‌ها مبارزه با سیاست دین ستیزی خلفای اموی بود، در حالی که قیام‌های خوارج در ایران با توجه به حضور برجسته موالی در این قیام‌ها، به جهت فشار اقتصادی که متحمل می‌شدند بیشتر جنبه اقتصادی داشت.

نتیجه نهایی و مشترک قیام‌های خوارج در عراق و سیستان، تضعیف ساختار خلافت اموی بود. قیام‌های خوارج در عراق، بیشتر در تضعیف عقیدتی و مبانی فکری و مشروعیت خلافت اموی موثر واقع شد. در حالی که قیام‌های خوارج در ایران در بُعد اقتصادی و اجتماعی تأثیرات بیشتری در پی داشت. از مهمترین نتایج این قیام‌ها، گسترش ناامنی در بخش‌هایی از ایران و جلوگیری از اخذ خراج و جزیه از موالی و گسترش اسلام در برخی از نقاط ایران بود. یکی از نتایج مهم قیام‌های خوارج در ایران، ایجاد زمینه برای گسترش نارضایتی در قسمت‌های مختلف ایران از دستگاه خلافت بود. پیامد نهایی این جریان نیز در ارائه خط مشی برای حکومت‌های محلی در ایران موثر واقع گردید. خصلت استقلال جویی و جدایی از دستگاه خلافت که خوارج همواره در قیام‌های خود دنبال می‌کردند، ماهیت مشترک حکومت‌های محلی ایران این دوره محسوب می‌شود. در حقیقت خوارج به حکومت‌های محلی ایران در دوره خلافت عباسی الگو و روشی برای استقلال و خودمختاری دادند و در شکل‌گیری این حکومت‌ها نقش مؤثری داشتند.

کتابشناسی

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله، شرح نهج البلاغه، تحقیق ابراهیم محمد ابوالفضل، نشر مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن اثیر، عزالدین بن علی، الکامل فی التاریخ، دارصادر، بیروت، ۱۳۸۵ق.
- ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمد، الفتوح، تحقیق علی شیری، ط الاولی، دارالضواء، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- ابن العبری، تاریخ مختصر الدول، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ اول، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۷.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه فی تمییز الصحابه، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ط الاولی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابن حزم اندلسی، جمهره انساب العرب، تحقیق لجنه من العلماء، ط الاولی، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۳ق.

ابن خلدون، عبدالرحمن، تاریخ، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ اول، موسسه مطبوعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.

ابن خلکان، ابوالعباس احمد بن محمد بن ابی بکر، وفیات الاعیان و انباء انباء الزمان، تحقیق احسان عباس، نشر دار صادر، بیروت، بی تا.

ابن عبدربه، شهاب الدین احمد، العقد الفرید، ط الاولی، نشر دارالمکتبه العلمیه، بیروت، ۱۴۰۴ق.
ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، الامامه و السیاسه، تحقیق علی شیر، ط الاولی، نشر دارالاضواء، بیروت، ۱۴۱۰ق.

ابن کثیر، ابوالفدا اسماعیل بن عمر، البدایه والنهایه، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۷ق.
ابن مسکویه رازی، ابوعلی، تجارب الامم، تحقیق ابوالقاسم امامی، ط الثانیه، نشر سروش، تهران، ۱۳۷۹.
اشعری، ابوالحسن علی، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، تحقیق نعیم زرزور، ط الاولی، نشر مکتبه العصریه، بیروت، ۱۴۲۶ق.

اصفهان، ابوالفرج، مقاتل الطالبیین، تحقیق سید احمد صغر، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.
اسفراینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین، تحقیق کمال یوسف الحوت، ط الاولی، نشر عالم الکتاب، لبنان، ۱۴۰۳ق.

میرد، ابوالعباس، الکامل فی اللغه والادب، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط الثانیه، نشر دارالفکر العربی، قاهره، ۱۴۱۷ق.

باسورث، ادموند کلیفورد، تاریخ سیستان، ترجمه حسن انوشه، چ دوم، نشرامیر کبیر، تهران، ۱۳۷۷.
بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ط الثانیه، نشر دارالآفاق الجدید، بیروت، ۱۹۷۷م.
بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، تحقیق سهیل ذکار ریاض زرکلی، ط الاولی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۷ق.

-----، فتوح البلدان، مکتبه الهلال، بیروت، ۱۹۸۸م.

بلعمی، ابوعلی، تاریخنامه طبری، تحقیق محمد روشن، چ سوم، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۳.
بیهقی، ابوالحسن، تاریخ بیهقی، ط الاولی، نشر دار افرأ، دمشق، ۱۴۲۵ق.

پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، نشر پیام، تهران، ۱۳۵۳.
تاریخ سیستان، تحقیق ملک الشعرا بهار، تهران، چ دوم، نشر کلاله خاور، تهران، ۱۳۶۶.

ترکمنی آذر و پرگاری، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره صفاریان و علویان، چ چهارم، نشر سمت، تهران، ۱۳۸۵.

حبیبی، عبدالحی، تاریخ افغانستان، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۴.

- حموی بغدادی، یاقوت، معجم البلدان، ط الثانية، دار صادر، بیروت، ۱۹۹۵م.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، اخبار الطوال، تحقیق عبدالمنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۸ش.
- زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، نشر امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۸.
- ، تاریخ مردم ایران، چاپ هشتم، نشر امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۲.
- ، دو قرن سکوت، نشر سخن، تهران، ۱۳۷۸.
- زیدان، جرجی، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهرکلام، چ چهارم، نشر امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، به کوشش محمد سعید کلیانی، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- صدیقی، غلامحسین، جنبش های دینی ایرانی، چ دوم، نشر پازنگ، تهران، ۱۳۷۵.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، چ هفتم، نشر فردوس، تهران، ۱۳۷۸.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ط الثانية، دار التراث، بیروت، ۱۳۷۸ق.
- طقوش، محمد سهیل، دولت امویان، ترجمه حجت الله جودکی، چ سوم، انتشارات حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۶ش.
- عواجی، غالب بن علی، الخوارج تاریخهم و آرائهم الاعتقادیه، ط الاولى، مکتبه السنه النشر، ریاض، ۱۴۱۸ق.
- قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، نشر توس، تهران، ۱۳۶۱.
- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، چ ششم، نشر دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۸.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر، تاریخ گزیده، تحقیق عبدالحسین نوایی، چ سوم، نشر امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۴.
- مسعودی، علی بن حسین، التنبيه والاشراف، تحقیق عبدالله اسماعیل الصاوی، دار الصاوی، قاهره، بی تا.
- ، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق اسعد داغر، ط الثانية، دار الهجره، قم، ۱۴۰۹ق.
- مسکویه، ابوعلی، تجارب الامم، تحقیق ابوالقاسم امامی، ط الثانية، نشر سروش، تهران، ۱۳۷۹.
- مفتخری، حسین، تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان، نشر سمت، تهران، ۱۳۸۹.
- مفتخری، حسین، زمانی، حسین، خوارج در ایران، نشر مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، ۱۳۷۹.
- ، تاریخ ایران از ورود اسلام تا پایان طاهریان، چ چهارم، نشر سمت، تهران، ۱۳۸۷.

- ، *خوارج در ایران*، مجله مقالات و بررسی ها، دفتر ۶۱، تهران، ۱۳۷۶، ص ۴۲-۵۹.
- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، ط الثالثه، مکتبه مدبولی، قاهره، ۱۳۶۱ق.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، *البدء و التاریخ*، مکتبه الثقافه الدینیه، بیروت، بی تا.
- ملطی، ابوالحسین محمد، *التنبیه والرد*، ط الثانيه، للتراث نشر مکتبه الازهریه، قاهره، ۱۹۷۷م.
- منقری، نصر بن مزاحم، *وقعه الصنفین*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، ط الثاني، مؤسسه العربیه الحدیثه، قاهره، ۱۳۸۲ق.
- ولهاوزن، یولیوس، *تاریخ سیاسی صدر اسلام*، ترجمه محمود رضا افتخار زاده، چ اول، نشر معارف اسلامی، قم، ۱۳۷۵ش.
- یعقوبی، ابن واضح، *البلدان*، ط الاولى، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ، *تاریخ یعقوبی*، چ ششم، دار صادر، بیروت، بی تا.
- Bothworth, C.E. *Mawali between shia and kharijites, The Cambridge History of Iran*, Ed. K.n. Frye.: Cambridge university press, London, 1975.

مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳،
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۱۷۱-۱۴۹

راه های ایالات غرب خراسان به سوی نیشابور مقارن ورود امام رضا (ع) به خراسان*

دکتر حمید رضا ثنائی / استادیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد^۱

دکتر علی غفرانی / دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد^۲

چکیده

نیشابور در دوره اسلامی بر سر راه های ارتباطی شرق و غرب واقع بود و بخش عمده ای از اهمیت سیاسی و رونق اقتصادی خود را وامدار این جایگاه جغرافیایی خاص بود. هر کاروانی که قصد گذر از شرق به غرب یا بالعکس داشت، ناگزیر باید از این شهر می گذشت. در گذر از ایالات فارس و جبال به شرق ایران دو راه عمده به نیشابور می رسید؛ راه قهستان و راه قومس. مسیر کاروان امام رضا (ع) به سوی مرو از این دو طریق تنها از نیشابور می گذشته است. علیرغم شواهد و قرائنی ناچیز و غیر قانع کننده درباره عزیمت کاروان رضوی به نیشابور از طریق قومس، به نظر می رسد این کاروان راه فارس - قهستان را طی کرده است.

نگارندگان در پژوهش حاضر تلاش دارند پس از شرح مختصری از موقعیت خاص جغرافیایی شهر نیشابور در دوره اسلامی، در وهله نخست راه های ایالات واقع در غرب خراسان و به طور مشخص، ایالات جبال، فارس و گرگان به سوی نیشابور را نشان داده، آنگاه در پی پاسخ به این پرسش برآیند که کدامیک از دو راه اصلی فارس و جبال به سوی نیشابور در حدود اواخر سده ۲ق و اوایل سده ۳ق پر رفت و آمدتر بوده است؟ ورود امام رضا (ع) به نیشابور در سال ۲۰۰ق در همین محدوده زمانی جای می گیرد. بررسی حاضر تا حدودی از رونق نسبی رفت و آمد در راه قهستان نسبت به راه قومس در این زمان حکایت دارد؛ رونق نسبی همان راهی که امام رضا (ع) از طریق آن به نیشابور وارد شد.

کلید واژه ها: امام رضا (ع)، نیشابور، شاهراه خراسان، ایالت قهستان، ایالت قومس، راه های ارتباطی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۶/۰۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۴/۰۲/۲۹

۱. Email: hr.sanaei@um.ac.ir

۲. Email: sjdmu529@um.ac.ir

مقدمه

رفت و آمد میان شرق و غرب از عهد باستان وجود داشته است که مهم‌ترین انگیزه آن تجارت بود. همچنین لشکرکشی سپاهیان و فعالیت‌های هیأت‌های سیاسی و تبشیری و در دوره اسلامی حج و «سیر در زمین» نیز از دیگر انگیزه‌های سفر بود. رفت و آمد در سرتاسر شرق و غرب شبکه‌ای از راه‌های ارتباطی را به وجود آورده بود. راه‌های ارتباطی در دوره اسلامی در سوی غربی، به نول‌کته و سِجِل‌ماسه در مغرب اقصی و در سوی شرقی، به شهرهای بزرگ سغد و ترکستان مانند سمرقند و چاچ می‌رسید (میکل، ۲۰۰۱). همچنین مبادلات تجاری را با ترکان و خزران و سرزمین اسلاوها و جنوب روسیه و کشورهای اروپای شرقی (ناجی، ۳۱۲) در سطحی گسترده برقرار می‌کرد. یکی از راه‌های بغداد به سوی چین شاهراهی بود که از مهم‌ترین شهرهای میانه آن، همدان، ری، نیشابور، مرو و سمرقند را می‌توان نام برد (نک: متز، ۲۳۰/۲؛ بارتولد، ۵۱-۵۰؛ لافون و رابینو، ۱۱).

بر سر راهی که بغداد و دیگر شهرهای عراق، بزرگ‌ترین مراکز مصرف در جهان اسلام را به ماوراءالنهر و شرق آن می‌پیوست، شهرهای خراسان جای داشتند که سود سرشاری را از نقش واسطه‌ای خود در تجارت می‌بردند (باسورث، ۱۴۹). در نتیجه رفت و آمد کاروان‌های تجاری، شهرهای واقع در میانه راه‌ها آباد شده و به مراکز مهم داد و ستد بدل شدند (ناجی، ۳۱۳). باسورث^۲ در پاسخ به این پرسش که چرا خست طبیعت در خراسان نتوانست مانع پیشرفت شود، موقعیت خاص جغرافیایی خراسان را مطرح کرده است (باسورث، ۱۴۶). نیشابور و برخی از شهرهای نواحی آن نیز به واسطه قرار گرفتن بر سر این راه از تجارتی پر-رونق برخوردار بودند و بدین واسطه، شهرنشینی در آن‌ها رونق داشت؛ از این رو، ارتباط معنا-داری را میان راه‌ها و خط‌شکل‌گیری شهرها می‌توان مشاهده کرد. این شهرها نه تنها شکل-گیری بلکه رونق و بقای خود را در طول این سده‌ها نیز وامدار رونق تجارت در این راه‌ها بودند. خسروگرد و سبزوار، دو قصبه بیهق در همین مسیر جای داشتند (مقدسی، ۳۱۸).^۳

۱. برگرفته از عبارت «سیروا فی الأرض» در آیات ۱۳۷ آل عمران، ۱۱ سوره أنعام، ۳۶ نحل و

۲. Bosworth

۳. همچنین در طرف شرقی نیشابور در میانه راه نیشابور به سوی مرو شهر کوچک نوقان بازاری قابل ذکر داشت (مقدسی، ۳۱۹). اهمیت نوقان و سناباد پس از سده ۴ق تنها به علت قرار گرفتن بر سر این راه بود (بختیاری شهری، ۱۷۰). در راه جنوبی نیشابور به طرف اصفهان، فارس و کرمان نیز ترشیز واقع بود که در سده ۴ق بازاری داشت (مقدسی، ۳۱۸).

سه راه عمده از ایالات غربی خراسان، ایالات فارس، جبال و گرگان به نیشابور می‌رسید. راه‌های فارس و جبال از دو طریق ایالت قومس و ایالت قهستان بدین شهر می‌رسید. راه گرگان به سوی نیشابور در سده‌های نخستین هجری تا حدودی اهمیت داشته است؛ ولی همپایه اهمیت راه‌های فارس و جبال به سوی این شهر نبوده است. به نظر می‌رسد اهمیت دو راه یاد شده قهستان و قومس نیز یکسان نبوده است.

یکی از سؤالات مطرح در سفر امام رضا (ع) به خراسان آن است که کاروان رضوی در عزیمت از ایالت فارس به سوی خراسان از طریق کدام مسیر به نیشابور رسیده است. قرآینی به ویژه وجود قدمگاه‌های متعدد در مبادی ورودی کویر مرکزی ایران، یزد و ناین، و آبادی‌ها و شهرهای بر سر راه‌های منتهی بدین مبادی مانند شهر ابرقو گذر این کاروان را از راه قهستان تایید می‌کند.

با نظر به راه‌های ایالات جبال و فارس به سوی نیشابور، مساله‌ای که در این جا می‌توان طرح کرد آن است که در سده‌های نخستین از جمله در زمان سفر امام رضا (ع) به خراسان کدام مسیر از دو راه یاد شده اهمیت و رفت و آمد بیشتری داشته است.

۱- موقعیت جغرافیایی نیشابور در سده‌های نخستین هجری

جایگاه خاص جغرافیایی نیشابور در سده‌های نخستین هجری آن را به «بارانداز^۱ فارس و سند و کرمان و جایگاه کالاهای^۲ آخوارزم و ری و گرگان» (مقدسی، ۳۱۵) یعنی نواحی جنوبی و شمالی و غربی بدل ساخته بود. به نوشته یاقوت، هیچ کاروانی نمی‌توانست بدون ورود به شهر نیشابور به طرف غرب یا شرق گذر کند. او این موقعیت جغرافیایی را عامل بازگشت آبادانی شهر پس از ویرانی ناشی از فتنه غزان (۵۴۸ق) دانسته است: «... تا این که دوباره به آبادترین و بهترین و پرخیرترین، پرجمعیت‌ترین و ثروتمندترین سرزمین‌های خداوند تبدیل شد؛ چرا که دهلیز مشرق بود و قافله‌ها ناگزیر باید بدان وارد می‌شدند» (یاقوت، ۳۳۲/۵). وی نیشابور را در میان شهرهایی که در سفرش دیده، بهترین شمرده است (همان، ۳۳۱/۵) و این با توجه به شدت ویرانی‌های شهر ناشی از فتنه غز و حوادثی که در پی آن رخ داد، تاحدودی صحت

۱. قُرْصَة.

۲. مَطْرَح.

ادعای یاقوت را مبنی بر این که موقعیت شهر عامل آبادانی آن بوده، تایید می‌کند. بدین گونه کسی که در مسیر خود به سوی غرب یا شرق، قصد گذر از نیشابور نداشت، تنها راه‌های فرعی را باید برمی‌گزید. طالبان علم و علمادر مواردی نه چندان فراوان، از راه‌های فرعی می‌گذشتند تا مشایخ و محافل علمی شهرهای بیشتری را در راه حج یا رحله خود درک کنند. ابو-العباس هروی^۱ محدث (د. ۴۱۹ق) به قصد رسیدن به مدینه به جای برگزیدن راه‌های قهستان به سوی اصفهان و فارس و یا راه قومس به سوی ری، از هرات به سوی گرگان رفت (فارسی، ۴۸). گاهی سپاهیان نیز مانند طالبان علم و حدیث از راه‌های فرعی می‌گذشتند. ویلکینسون^۲ درباره موقعیت جغرافیایی نیشابور می‌نویسد: «این زمین باریک بسیار حاصلخیز که کوه‌ها از سمت شمال و بیابان از سمت جنوب آن را محدود کرده‌اند، زمان درازی به عنوان یک گذرگاه برای مردم، بازرگانان، سپاهیان و سایر مسافرانی [شمرده می‌شد] که بین آسیای صغیر و بین‌النهرین در غرب و ترکستان، سغد و هند و چین در شرق در رفت و آمد بودند ... البته این تنها مسیر نبود و جاده دیگری در شمال کوه‌های نیشابور قرار داشت، اما تاریخ نشان داده است مسیری که از نیشابور عبور می‌کرد، اهمیت فوق‌العاده‌ای داشته است» (ویلکینسون، ۴۶). این موقعیت جغرافیایی - چنانکه اشاره شد - نیشابور را بارانداز فارس، سند، کرمان، خوارزم، ری و گرگان ساخته بود.

۲- راه‌های ایالات فارس و جبال به نیشابور از طریق ایالت قومس

راه ایالت فارس به سوی نیشابور نخست به اصفهان (برای اسامی منازل میان فارس تا اصفهان نک: ابن خردادبه، ۵۸) و سپس قم^۳ و ری (برای اسامی منازل میان اصفهان تا ری نک: اصطخری، ۲۲۹ - ۲۳۱؛ ابن حوقل، ۴۰۳ - ۴۰۴) واقع در ایالت جبال می‌رسید و پس از گذر از شهر دامغان واقع در ایالت قومس تا نیشابور امتداد می‌یافت (برای دیدن اسامی منازل از ری تا نیشابور نک: اصطخری، ۲۱۵-۲۱۶). این راه مانند راه گرگان به دروازه قباب نیشابور می‌رسید (همو، ۲۵۵؛ ابن حوقل، ۴۳۲). راه فارس - خراسان از طریق ایالت قومس در شهر ری با

۱. سمعانی در *الأنساب* (۶۳۷/۵) ضبط «هروی» را برخلاف وجه متداول عامیانه (به کسر هاء)، به فتح هاء دانسته است.

۲. Wilkinson.

۳. حسن بن محمد قمی یکی از راه‌های قم را «راه خراسان» خوانده که از دروازه (درب) ری آغاز می‌شده است (ص ۲۶).

شاهراه خراسان^۱ - که از بغداد آغاز می شد - ارتباط می یافت. به نوشته حمدالله مستوفی در سده ۸ق، راه ری به سوی نیشابور ۶ فرسخ پیش از بسطام از موضعی به نام حداده که به مهمان-دوست معروف بود، به دو شاخه تقسیم می شد و از دو راه معروف به راه جاجرم و راه سبزوار به نیشابور می رسید. راه نخست ابتدا به بسطام می رسید و در ادامه پس از عبور از مغز، دیه سلطان، رباط سونج (سونج)، به جاجرم و سپس آزادوار می رسید (مستوفی، ۱۷۴ نک: نقشه شماره ۳). راه در جاجرم به مسیر گرگان - نیشابور می پیوست (نک: بخش ۳). با آنکه منابع متقدم جغرافیایی از راه بسطام - نیشابور صریحا یاد نکرده اند، اشاره یکی از منابع سده ۴ق به این که جاجرم محل تلاقی راه های نیشابور، گرگان و قومس (دامغان) بوده (نک: بخش ۳)، به طور ضمنی از راه دامغان - نیشابور از طریق جاجرم پرده برمی دارد. مع الوصف، ظاهرا راه دامغان - نیشابور از طریق سبزوار در قرون نخستین چنان شهرت و رفت و آمدی داشته که جغرافی نویسان متقدم را از ذکر راه دیگر بازداشته است. با آن که اسامی منازل در راه دامغان به نیشابور از طریق سبزوار در منابع متقدم اندکی تفاوت دارد،^۲ می توان دریافت که احتمالا منبع همگی یکی بوده است. از این میان، مطالب ابن رسته در این باره از تفصیل بیشتری برخوردار است (نک: ابن خردادبه، ۲۳، مقدسی، ۳۵۱؛ ابن رسته، ۱۷۰-۱۷۱؛ ابن حوقل، ۴۵۶).^۳

به جز راه اصلی یاد شده که از شهرهای اصفهان، قم و ری می گذشت و به دامغان می رسید، می توان به کوره راهی میان ایالت جبال و قومس نیز اشاره کرد. سده یا گرمه که اعراب آن را جَرْمَق می خواندند (لسترنج، ۳۴۸) و در کویر مرکزی ایران در میانه راه اصفهان (مقدسی، ۴۹۱) و راه نایین (ابن حوقل، ۴۰۴-۴۰۵) به سوی ایالت قهستان واقع بود، دو شهر یاد شده را به دامغان پیوند می داد. میان جرمق و دامغان تنها یک منزل به نام ونده وجود داشت که در ۵۰ فرسخی جرمق و ۴۰ فرسخی دامغان جای داشت (مقدسی، همانجا).

وضع اقتصادی ایالت قومس درمقایسه با ایالت قهستان که راه های دیگر فارس - خراسان

۱. یعقوبی (ص ۹۵) و ابن رسته (ص ۲۷۸) آن را «الطریق الاعظم» خوانده اند.

۲. با نگاه به همه منازل یاد شده شاید منازل این راه بدین ترتیب بوده است: هفتکند (ظاهرا نخستین منزل در خراسان و محدوده نیشابور از سوی قومس بود)، آسند آباد، مزینان و بهمن آباد، نوق یا یحیی آباد، خسروگرد، سبزوار، حسین آباد، سنکدر، دستجرد، بیشکند (بیکند).

۳. از میانه همین راه پیش از آن که به نیشابور برسد، سه جاده فرعی جدا شده به توس می رفت. یکی از آن ها از اسفراین می گذشت. هارون-الرشید (خلافت: ۱۷۰-۱۹۳ق) بنا بر گزارش حاکم نیشابوری (د. ۴۰۵ق) که ابن فندق آن را نقل کرده است، از این مسیر به سوی توس رفت. او در قول دیگر از راه بیهق به توس رفت (ابن فندق، ۴۷).

از آن می‌گذشت، در جایگاه پایین‌تری قرار داشت. اهمیت تجاری شهرهای آن با شهر قاین، قصبه ایالت قهستان و همچنین ترشیز (نک: بخش چهارم) قابل مقایسه نبود. قلت شهرها و جمعیت این ایالت نسبت به برخی دیگر از ایالات به چشم می‌آمد و این موضوع از دید ریزبین مقدسی دور نمانده است (مقدسی، ۳۵۳).

درباره رفت و آمد در راه اصلی یاد شده در حدود اواخر سده ۲ق و اوایل سده ۳ق به سه گزارش در منابع متقدم برمی‌خوریم. برپایه گزارشی ضعیف و ظاهراً نادرست که از سوی برخی از محققان رد شده است (نک: عرفان منش، ۳۳-۳۵)، امام رضا (ع) از طریق راه قم به سوی نیشابور و مرو برده شده است. وجود قدمگاه رضوی در دیه آهوان (میرزا ابراهیم، ۲۲)، در میانه راه سمنان به دامغان - نیز که در یک منبع متاخر ذکر شده، این دیدگاه را تایید می‌کند. به نظر می‌رسد این دیدگاه نادرست نخستین بار در فرحه العری نوشته سید ابن طاووس (د. ۶۹۳ق) مطرح شده است (سید ابن طاووس، ۱۳۰-۱۳۱). دومین گزارش به سفر فاطمه معصومه (ع)، خواهر امام رضا (ع)، در سال ۲۰۱ق به سوی خراسان بازمی‌گردد که از راه جنوبی ایران از طریق ری (برای دیدن اسامی منازل میان اصفهان و ری از جمله قم نک: اصطخری، ۲۲۹-۲۳۱) رهسپار خراسان شد و در میانه راه در شهر قم از دنیا رفت (قمی، ۲۱۳). دعبیل خزاعی نیز در راه خود از مرو به سوی عراق (قاضی تنوخی، ۲۲۹/۲؛ مجلسی، ۲۴۳/۴۹) از شهر قم گذر کرد (شیخ صدوق، ۴۰۴ق، ۱/۲۹۵-۲۹۶؛ حمزه اصفهانی، ۲۰/۲۹۵، ۳۱۴؛ شیخ مفید، ۲/۲۶۴).

۳- راه‌های ایالت گرگان به نیشابور از دو طریق اسفراین و جاجرم

گرگان از طریق دو راه به نیشابور می‌پیوست؛ یکی از طریق اسفراین و دیگری از طریق جاجرم. در نوشته‌های ایزیدور خاراکسی^۳ مورخ رومی سده اول میلادی از یک جاده تجاری

۱. سید عبدالکریم بن احمد بن طاووس در این کتاب درباره جایگاه مضجع امیرالمومنین، علی (ع) سخن گفته است. علامه حلی (د. ۷۲۶ق) با حذف اسناد و روایات مکرر، آن را با نام *الدلائل البرهانیة فی تصحیح الحضرۃ الغریبه بازنویسی* کرده است (نک: تقفی کوفی، ۸۳۷/۲ - ۸۳۸). رساله یاد شده در پایان کتاب *المغارات تقفی کوفی* (د. ۲۸۳ق) در قالب تعلیقه شماره ۵۸ به چاپ رسیده است (۸۳۷/۲ - ۸۸۰).
۲. در نیمه نخست سده ۶ق ابوسعید سمعانی (د. ۵۶۲ق) نیز خود را از راه شهرهای دامغان (سمعانی، ۸۹/۳) و کاشان (همو، ۵۱۰/۳) به اصفهان رساند.

۳. Ysidorus Charax.

که از نیشابور به دریای خزر می‌رفته سخن به میان آمده (گابریل^۱، ۳۶) که ظاهراً یکی از همین دو راه بوده است. بر پایه نوشته مؤلف *حدود العالم* در سده ۴ق به نظر می‌رسد راه گرگان از شهر جاجرم می‌گذشته است (*حدود العالم*، ۲۹۳). بخش انتهایی مطلب این کتاب درباره جاجرم^۲ «... بر سرحد و بارکده گرگان است و آن کومش و نیشابورست» کاملاً مفهوم نیست؛ با این همه، با توجه به موقعیت خاص جغرافیایی جاجرم، شاید عبارت یاد شده بدین معنی باشد که راه‌های نیشابور و دامغان (قومس) و گرگان در این جا تلاقی می‌کرده است. شاید عبارت سمعانی در *الانساب* نیز که در آن از قرار داشتن این شهر در میانه گرگان و نیشابور سخن گفته (سمعانی، ۵/۲)، به طور ضمنی، گزارش *حدود العالم* درباره قرار داشتن این شهر در میانه راه گرگان را تایید کند. با این همه، ابن رسته (ص ۲۷۸) و مقدسی (ص ۳۱۸)^۳ از راه گرگان - نیشابور از طریق اسفرائین خبر داده‌اند. ابن حوقل با آن که در بخش اول نقشه خراسان از راه گرگان - اسفرائین خبر داده (ابن حوقل، ۴۲۸)، بدین راه اشاره نکرده است. با توجه به موقعیت جغرافیایی دو ناحیه جاجرم و اسفرائین (نک: نقشه شماره ۱ و ۳)، چنین می‌نماید که گذشتن راه گرگان - نیشابور از هر دو ناحیه در یک مسیر مستلزم پرت شدن راه بوده و از این رو، امکان‌پذیر نبوده است؛ بر این پایه، به نظر می‌رسد رفت و آمد میان گرگان و نیشابور از دو طریق اسفرائین و جاجرم صورت می‌پذیرفته است. مقدسی (ص ۳۱۸) و به طور ضمنی *حدود العالم* (ص ۲۹۳)^۴ از گذر راه گرگان از دشت جوین سخن گفته‌اند؛ با توجه به موقعیت جغرافیایی دشت جوین (نک: نقشه شماره ۱ و ۳)، ظاهراً راه گرگان - نیشابور از طریق جاجرم - و نه از طریق اسفرائین - از این ناحیه می‌گذشته است. ابوالعباس احمد بن محمد مصری حافظ (د. ۳۷۶ق) در حدود سال ۳۱۹ق در راه خود از گرگان به سوی نیشابور از این ناحیه گذر کرد (سمعانی، ۳۱۱/۵). این راه در دشت جوین به شهرک آزادوار^۵ می‌رسید (*حدود العالم*، ۲۹۳؛ مقدسی، همانجا). در راه دیگر گرگان به سوی نیشابور، منازل میان

۱. Gabriel.

۲. جاجرم شهرکی است بر راه گرگان، بر سرحد و بارکده گرگان است و آن کومش و نیشابورست. عبارت پایانی احتمالاً بدین معناست که جاجرم سرحد و بارکده قومس (دامغان) و نیشابور نیز بوده است. موقعیت جغرافیایی جاجرم نسبت به سه شهر یاد شده این مطلب را تایید می‌کند.

۳. یشفه جاده جرجان.

۴. با ذکر آن‌که از شهر آزادوار می‌گذشته که در برخی دوره‌ها قصبه دشت جوین بوده است.

۵. شهرکی در اول کوره جوین از سوی قومس (غرب) و از توابع نیشابور بوده است (یاقوت حموی، «ازادوار»، ۵۳/۱) که دست کم در سده ۴ق (مقدسی، ۳۱۸) و اوایل سده ۷ق (یاقوت حموی، همانجا) قصبه جوین بوده است.

اسفراین تا نیشابور عبارت بود از مهرگان و ریوند (مقدسی، ۳۵۲). اصطخری (ص ۲۸۴) و ابن حوقل (ص ۴۵۶) به جای ریوند، خانروان^۱ را نام برده‌اند. از جای گرفتن ریوند در میان منازل راه می‌توان دریافت که قصبه ناحیه ریوند به همین نام خوانده می‌شده است. خانروان را نیز اگر همان ریوند ندانیم، باید در حدود شمال غربی شهر نیشابور جای داد.^۲ راه گرگان مانند راه عراق به دروازه قباب نیشابور می‌رسید (اصطخری، ۲۵۵؛ ابن حوقل، ۴۳۲). بیهقی در مورد مسافت این راه چنین نوشته است: «... و پیداست تا دهستان و گرگان چه مسافت است هرگاه که مراد باشد به دو هفته به نیشابور باز توان آمد» (بیهقی، ۵۷۹).



نقشه شماره ۱: موقعیت کنونی شهرهای اسفراین، جوین، آزادوار و جاجرم
(برگرفته از google map)

۱. شاید روان صورت دیگری از همان ریوند (Rivand) باشد. واژه ریوند در گویش محلی نیشابور ریوند (Rivand) تلفظ می‌شود.
۲. شاید دَوین در شمال غربی نیشابور نیز که از دیه‌های ناحیه استوا شمرده شده (یاقوت حموی، «دَوین»، ۴۹۱/۲) و ابوسعید سمعانی (د. ۵۶۲ق)، مؤلف «الأنساب» از طریق آن به نیشابور وارد شده (نک: ۹۴/۲)، گاهی در همین مسیر، منزلگاه مسافران بوده است؛ با قید این شرط که سمعانی برای درک محدثی راه خود را بدان کج نکرده باشد؛ چنان که از محدثان انتظار می‌رفته است.

این راه چنانکه گفته شد دست‌کم از سده اول میلادی محل رفت و آمد بوده است. در اواخر سده نخست هجری در خلافت سلیمان اموی (خلافت: ۹۶-۹۹ق) جعفر بن برمک که در راه خود از بلخ به سوی طبرستان، در میانه راه به نیشابور وارد شد (نظام‌الملک توسی، ۲۳۸) به احتمال بسیار همین راه را طی کرده است. برخی گزارش‌ها حاکی از آن است که این راه در ادوار بعدی نیز مورد استفاده کاروان‌های تجاری^۱، عالمان^۲ و امیران^۳ بوده است؛ از این رو، ظاهراً در دوره اسلامی نیز راهی کم رفت و آمد نبوده است.

۴- راه‌های ایالات فارس و جبال به نیشابور از طریق ایالت قهستان

یکی از سه راه مهمی که از ایالات غرب خراسان، فارس و جبال، به نیشابور می‌رسید، راهی بود که از سوی ایالت قهستان می‌رسید و دو ایالت یاد شده را به نیشابور پیوند می‌داد؛ همان راهی که امام رضا (ع) در سال ۲۰۰ق (حاکم نیشابوری، ۲۰۸) از طریق آن به نیشابور وارد شد. راه‌های جبال، فارس و کرمان با گذشتن از کویر مرکزی ایران از طریق قهستان به نیشابور می‌رسید. راه قهستان به نیشابور به لحاظ تجاری اهمیت بسیار داشت؛ زیرا مراکز تجاری معتبری مانند ایالت فارس، سواحل خلیج فارس و ایالت کرمان را به نیشابور پیوند می‌داد که بارانداز کالاهای شرق دور و احتمالاً شمال و شرق اروپا به شمار می‌رفت و کانال ارتباطی مهمی برای سرزمین‌های یاد شده بود (برای آگاهی از روابط تجاری قلمرو سامانی با شمال و شرق اروپا در سده‌های ۳ و ۴ ق، نک: متز، ۲۰۷/۲؛ لافون و رابینو، ۱۳۱ پاورقی؛ مایلز، ۳۲۵؛ ناجی، ۳۶۱). به نوشته باسورث، «از طریق این راه، نفوذ بازرگانی و اقتصادی خراسان در سراسر خلیج فارس گسترش یافته بود» (باسورث، ۱۵۰). اهمیت تجاری این راه به علت رونق تجارت در قهستان نیز بود. به نوشته مقدسی، ترشیز بارانداز فارس و اصفهان و خزانه (تامین-کننده غله) خراسان (مقدسی، ۳۱۸) و قاین قصبه این ایالت نیز بارانداز خراسان و خزانه کرمان

۱. در یکی از حکایات ابوسعید از کاروان تجاری سخن گفته شده که از ختن به سوی طبرستان رهسپار بود (ابن منور، ۲۰۲). بخشی از مسیر چنین کاروان‌هایی به احتمال بسیار نیشابور - گرگان بوده است.

۲. ظاهراً بدیع الزمان همدانی (۳۵۸-۳۹۸ق)، ادیب معروف که از گرگان به نیشابور آمد (حسینی، ۲۶۵) برای رسیدن به نیشابور همین راه را پیموده است. برپایه عبارات یکی از نامه‌های وی، او در این راه با دزدانی عرب رو به رو شده است (نک: همو، ۲۹۴).

۳. سلطان مسعود غزنوی (حک: ۴۲۱-۴۳۲ق) راه میان نیشابور تا گرگان را در دو هفته از ۱۲ ربیع الاول سال ۴۲۶ق تا ۲۶ آن ماه - ظاهراً نه به شتاب که به سیر عادی و کاروانی - پیمود (بیهقی، ۵۸۰).

(همو، ۳۲۱)^۱ بوده است. در راه دیگر ایالات فارس و جبال به سوی خراسان که از ایالت قومس می‌گذشت، عکس این وضع صادق بوده است. چنانکه در بخش دوم اشاره شد، ایالت قومس به لحاظ تجاری اهمیت چندانی نداشته یا دست کم اهمیت تجاری ایالت قهستان را نداشته است.

مسافر در راه‌های ایالات فارس و جبال به سوی خراسان به حاشیه کویر مرکزی ایران می‌رسید و بیابان را از طریق چندین راه به مقصد ایالت قهستان پشت سر می‌گذاشت. «سیر در این بیابان با اسب سخت بود و تنها با شتر از آن گذر می‌شد» (ابن حوقل، ۴۰۲). مهم‌ترین راه میان فارس و قهستان که اصطخری آن را «راه خراسان» خوانده (ص ۱۲۹)، از شیراز آغاز می‌شد و از جمله شهرهای معروف میانه آن به ترتیب اصطخر، ابرقو و یزد را می‌توان نام برد (ابن خردادبه، ۵۱-۵۰؛ اصطخری، ۱۲۹-۱۳۰؛ ابن حوقل، ۴۰۳؛ مقدسی، ۴۵۷). ابن حوقل در سده ۴ ق از راه دیگر فارس به قهستان با عنوان «راه نایین» یاد کرده است که از نایین به سوی طبس^۲ می‌رفت (ابن حوقل، ۴۰۰-۴۰۱). راه مستقیم نایین - خراسان نیز بدون گذر از طبس، پس از جدا شدن از منزلی به نام نوجای به بن^۳ واقع در قهستان می‌رسید و مهم‌ترین منزل بعدی تا نیشابور، ترشیز بود (ابن حوقل، ۴۰۴-۴۰۵؛ برای دیدن این راه و منازل مهم میانه آن نک: نقشه شماره ۳). بنابراین، راه نایین به قهستان در منزل نوجای دو شعبه می‌شد. یک راه از آن دو بنابر نامگذاری ابن حوقل، راه نایین - خراسان بود (ابن حوقل، ۴۰۴) و راه دیگر از نوجای به سوی جنوب شرقی به طبس می‌رفت. ناصر خسرو (د. ۴۸۱ یا ۴۸۵ ق) در سال ۴۴۴ ق بیابان میان اصفهان تا طبس را با گذر از نایین پیمود (ناصر خسرو، ۱۲۴).

۱. به نوشته مقدسی، از قاین در عمان به احترام بسیار یاد می‌شد (ص ۳۲۱).

۲. ابن حوقل (ص ۴۰۱) آن را «طَبْسین» ضبط کرده است که مقصود وی از آن، طبس خرما یا گیلکی واقع در کناره کویر است. به نوشته لسترنج (ص ۳۸۵) گاهی به نادرست نام «طَبْسَین» بر یکی از دو طبس خرما (گیلکی) یا عُنَاب (مسینان) اطلاق شده است. او درباره وجه تسمیه طبس خرما یا گیلکی به «طَبْسین» حدس نسبتاً معقولی زده است. به نوشته وی (ص ۳۸۶)، طبس خرما دو دژ داشته که یکی از آن دو «کُری» یا «کُرین» بوده است. بنابراین، می‌توان گفت که ممکن است «طَبْسین» ذکر شده در منابع هیچ پیوندی با طبس عُنَاب یا مسینان نداشته باشد.

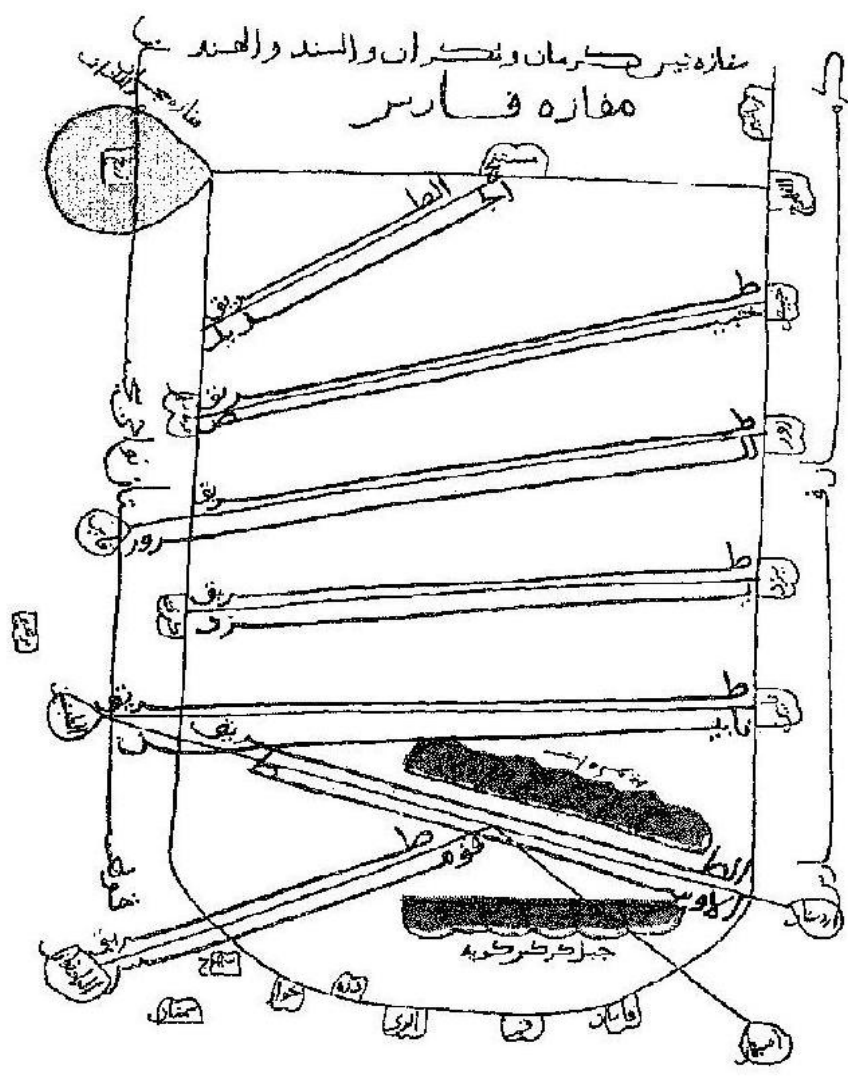
۳. به نوشته لسترنج، نایند کنونی (با نایند واقع در کویر در جنوب طبس فرق دارد) همان بَن سابق است (ص ۳۸۶). نایند مورد اشاره لسترنج شاید انابَد (anābad) است که اکنون شهری است در بخش انابَد شهرستان بردسکن در غرب شهر بردسکن. این شهر در جنوب غربی استان خراسان رضوی واقع است. اگرچه جایگاه شهر ترشیز و کاشمر فعلی یکی نبوده است (نک: خسروی، ۱۱۸)، انابَد (بَن) که در منابع از دو مرحله راه میان آن و ترشیز سخن گفته شده، در فاصله بیش از ۶۰ کیلومتری شهر کاشمر جای دارد (نک: <http://traveltips.blogfa.com/post-28.aspx>).

در سده ۴ ق به جز راه نایین (خود از توابع فارس بود)^۱ که گاهی ایالت جبال و به طور خاص اصفهان را به ایالت قهستان پیوند می داد (نک: بند پیشین)، دو راه دیگر نیز میان این دو ایالت وجود داشت. یکی از این دو راه که ابن حوقل آن را «راه میانه» خوانده، از اردستان آغاز می شد و به طبس می رسید (نک: ص ۴۰۱). دیگری راه مستقیم اصفهان به سوی ایالت قهستان بود که در منزل جَرَمَق (گرمه یا سه ده) به راه نایین متصل می شد (مقدسی، ۴۹۱) و در عین حال، از همین منزل راهی دیگر به سوی دامغان، قصبه ایالت قومس، نیز وجود داشت (نک: بخش ۲).

بر پایه گزارش ابن حوقل، راه های یزد و نایین به همراه راه شور (یکی از راه های کرمان به قهستان) به طرف قهستان در دیه گُری^۲ در سه فرسنگی طبس به هم می پیوست (ابن حوقل، ۴۰۵؛ برای مشاهده راه های کویر مرکزی ایران به سوی ایالت قهستان نک: نقشه شماره ۲). با فرض صحت موقعیتی که برای گُری (گُریّت امروزی) در سه فرسنگی جنوب شرقی طبس ذکر می شود (لسترنج، ۳۸۶؛ نک: نقشه ۳) و همچنین با ملاحظه موقعیت راه نایین - طبس (نک: نقشه شماره ۳) به نظر می رسد رسیدن راه نایین - طبس به گُری مستلزم پرت و دور شدن راه بوده است.

۱. لسترنج، ۲۲۴.

۲. این منزل که گُریّن نیز خوانده شده (اصطخری، ۲۴۳؛ یاقوت حموی، «گُریّن»، ۴/۴۵۸)، اکنون گُریّت خوانده می شود و در حدود ۲۰ کیلومتری جنوب شرقی طبس واقع است (جلیلی، ۲۷۶). با توجه به شباهت این دو واژه به یکدیگر در خط، شاید «گُریّن» موجود در منابع تصحیف شده ای از «گُریّت» باشد.



نقشه ۲: راه‌های کویر مرکزی ایران
(صورة الارض، مفازه خراسان و فارس)

برپایه روایت نقل شده توسط شیخ صدوق (د. ۳۸۱ق)، ماموران مامون امام رضا (ع) را از ایالت فارس گذر داده و از طریق ایالت قهستان به نیشابور رساندند. مامون به رجاء بن اَبی-ضَحَّاک دستور داد آن حضرت را از راه بصره، اهواز و ایالت فارس به سوی خراسان بیاورد و آن حضرت را از راه کوفه و قم عبور ندهد (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۶۰-۱۶۱، ۱۹۴)؛ احتمالاً به جهت شیعه‌نشین بودن کوفه و قم خلیفه به صلاح نمی‌دانست که شیعیان با آن حضرت ارتباط یابند. شاید راه یاد شده فارس به قهستان یعنی راه مستقیم نایین - خراسان از راه بن - ترشیز واقع در ایالت قهستان همان راهی بوده است که امام رضا (ع) از آن گذشته‌اند؛ چه به نظر می‌رسد نایین در شمار شهرهایی است که با قدوم آن حضرت متبرک شده است و قدمگاهی منسوب به امام رضا (ع) در این شهر و اطراف آن^۱ وجود دارد (عرفان‌منش، ۱۰۹-۱۱۰؛ جعفریان، ۴۶۶-۴۶۷). البته نام ابرقو^۲ (همو، ۴۶۴؛ عرفان‌منش، ۹۱) و یزد^۳ (همو، ۹۹؛ جعفریان، همانجا) نیز در شمار شهرهایی نام برده شده که آن حضرت بر آن‌ها گام گذاشته‌اند. بنا برآنچه گفته شد احتمالاً راهی که امام رضا (ع) پس از گذر از اهواز^۴ در خوزستان (همو، ۴۶۳؛ عرفان‌منش، ۴۷) و اَرْجَان^۵ در فارس (نک: همو، ۷۸-۷۹؛ جعفریان، همانجا) از طریق آن به قهستان رسیده‌اند، به ترتیب از اصطخر، ابرقو و یزد می‌گذشت. چنان که گفته شد میان یزد تا طبس راهی وجود داشته است. بنابراین، می‌توان این راه را - که از

۱. در دو شهر نایین و بافران (Bāfrān) در ۵ کیلومتری جاده نایین - یزد نیز دو قدمگاه وجود دارد. از قدمگاه‌های شهر نایین به قدمگاه مسجد قدیمان یا مسجد جامع قدیم، قدمگاه پشت مسجد کلوان، مسجد و حمام امام رضا (ع) در محله گودالو نیز می‌توان اشاره کرد (عرفان‌منش، ۱۱۵-۱۰۹).

۲. در حومه ابرقو در مسجدی به نام مسجد بیرون کتیبه‌ای وجود دارد که از توقف امام رضا (ع) در آن مکان خبر داده است (همو، ۹۱).
۳. قدمگاه‌های چندی در یزد و پیرامون آن شهرت دارند. یکی از قدیم‌ترین گزارش‌ها درباره قدمگاه‌های یزد و پیرامون آن در تاریخ یزد جعفر بن محمد جعفری وجود دارد. به نوشته وی، در سده ۷ق سلطان قطب‌الدین ابومنصور از حکمرانان اتابکان یزد بنایی در قدمگاه یزد احداث کرده است (جعفری، ۴۱). از جمله قدمگاه‌های یزد و پیرامون آن می‌توان به قدمگاه یا مسجد فرط در شهر یزد (http://yazdcity.ir/SC.php?type=component_sections&id=31&t2=DT&sid=53)، قدمگاه خَرَاتِق (مشهدک) در حدود ۶۰ کیلومتری شمال شرقی یزد واقع در راه طبس و قدمگاه دیه فراشا (اسلامیه امروز) در کنار جاده تفت به دهشیر (عرفان‌منش، ۱۰۷-۱۰۵) میان ابرقو و یزد اشاره کرد. در صورت پذیرفتن آن که کاروان رضوی از خَرَاتِق گذشته و با توجه به موقعیت جغرافیایی آن، شهر نایین را نمی‌توان در مسیر این کاروان دانست.

۴. در اهواز قدمگاهی منسوب به امام رضا (ع) رو به روی شادروان (بند، سد) رود بزرگ شوشتر وجود داشته است که در سده ۴ق ابودلف مسعر بن مَهْلَهیل (د. حدود ۳۹۰ق) از آن یاد کرده و یاقوت حموی (د. ۶۲۶ق) آن را نقل کرده است («الاهواز»، ۲۸۵/۱). عرفان‌منش به سبب نام رود شوشتر در این گزارش، بند مذکور را شادروان شوشتر تصور کرده است (عرفان‌منش، ۵۶-۵۷)؛ در حالی که ابودلف در گزارش یاد شده به روشنی از رودهای سوق الاهواز (اهواز) سخن به میان آورده است.

۵. با آن که از ذکر قدمگاه اَرْجَان در منابع کهن مانند معجم البلدان سخن گفته شده (عرفان‌منش، ۸۶)، علی‌رغم کاوش بسیار در منابع جغرافیایی کهن ذکری از آن یافت نشد.

نایین نمی‌گذشت - در ادامه مسیر شهرهای یاد شده، مسیر کاروان رضوی دانست. با این همه، چنان که گفته شد نایین نیز دارای قدمگاه‌هایی است. با فرض قدم گذاشتن آن حضرت به نایین، شاید راه یزد - قهستان (نک: سطرهای پیشین) رها شده و پس از آنکه کاروان آن حضرت از طریق میبد و عقده^۶ (ابن حوقل، ۲۸۷) راهی نایین شده، از راه نایین رهسپار بَن در ایالت قهستان شده است. بر این پایه، راه کاروان رضوی تنها با بخشی از راه طی شده توسط مقدسی در سده ۴ق (متز، ۲۳۲/۲) و ناصرخسرو (د. ۴۸۱ یا ۴۸۵ق) در سال ۴۴۴ق (ناصرخسرو، ۱۲۴-۱۲۵) یکسان بوده است: از نایین تا نوجای (نک: نقشه شماره ۳)؛ زیرا آنان راه نایین - طبس و نه راه نایین - بَن را پیموده‌اند. با وجود قدمگاه‌هایی در هر دو شهر یزد و نایین، رها کردن راه یزد - طبس و عزیمت از یزد به سوی نایین - با توجه به موقعیت جغرافیایی آن - مستلزم دور و پرت شدن راه بوده است؛ اگرچه به نظر می‌رسد با پیمودن راه نایین به بَن و سپس ترشیز در قهستان بدون گام نهادن به طبس تا حدودی راه اضافه طی شده از یزد به نایین جبران می‌شده است (نک: موقعیت جغرافیایی منازل در راه نایین - ترشیز - نیشابور نسبت به راه یزد - طبس - ترشیز - نیشابور در نقشه شماره ۳). نایین همچنین می‌توانست در مسیر ایالت خوزستان به اصفهان و سپس نایین قرار گیرد؛ زیرا از سویی یکی از مسیرهای احتمالی این کاروان از خوزستان مسیری تصور می‌شود که از طریق شوشتر و ایذه (مال‌امیر) به اصفهان می‌رسید (نک: عرفان‌منش، ۶۶-۶۸) و از سوی دیگر، در سده‌های نخستین هجری گاهی نایین در میانه راه اصفهان به قهستان قرار می‌گرفته است (نک: ناصرخسرو، همانجا). با این همه، چنان که بیان شد، راه مستقیم میان اصفهان و ایالت قهستان نیز وجود داشته است. وجود قدمگاه‌هایی در شوش، دزفول (عرفان‌منش، ۵۸-۶۳) و به ویژه، ایذه (مال‌امیر) (مستوفی بافقی، ۸۸/۱) احتمال طی شدن مسیر خوزستان - اصفهان توسط کاروان رضوی را تقویت می‌کند؛ اگرچه به نظر می‌رسد طی همه شهرهای نام برده شده در خوزستان در یک مسیر در راه اصفهان با توجه به موقعیت جغرافیایی هر یک نامعقول و ناممکن بوده است.

۶. شهر عقدا اکنون در غرب بزرگراه نایین - اردکان واقع و از توابع شهرستان اردکان است. یاقوت حموی آن را به ضم عین و سکون قاف ضبط کرده است («عقده»، ۱۳۵/۴)؛ در حالی که امروز آن را عقدا (Aqdā)، به فتح عین می‌خوانند.

دو راه نایین و اصفهان (نک: همین بخش، بند دوم و سوم) پس از گذر از بَن در رباط یحیی (رباط زنجی) به راه طبس - نیشابور می پیوست و راه پس از آن، چنانکه پیشتر اشاره شد، به ترشیز می رسد (ابن خردادبه، ۵۲؛ مقدسی، ۴۹۱).^۷ جغرافی نویسان متقدم منازل میان ترشیز تا نیشابور را متفاوت نوشته اند (نک: ابن خردادبه، همانجا؛ مقدسی، ۳۵۲؛ مستوفی، ۱۷۸) که احتمالاً این اختلاف از جا به جا شدن منازل در ادوار مختلف برخاسته است.^۸ راه ایالت قهستان به دروازه احوّ آباد نیشابور می رسد (اصطخری، ۲۵۵؛ ابن حوقل، ۴۳۲). مقدسی یکی از دروازه های شهر را دروازه فارس خوانده است (مقدسی، ۳۱۶) که شاید از اهمیت بیشتر روابط تجاری نیشابور با فارس به نسبت کرمان و اصفهان حکایت داشته باشد و البته به نوبه خود اهمیت و رفت و آمد بیشتر راه فارس - نیشابور را نشان می دهد.

بنابر گفته ابن فندق (د. ۵۶۵ق)، راه های ایالات جنوبی ایران به سوی خراسان از طریق قهستان دست کم در سده ۳ و ۴ رونق و رفت و آمد بیشتری نسبت به مسیر شاهراه خراسان از طریق قومس داشته است. به نوشته او، امام جواد (ع) از همین راه برای زیارت پدر بزرگوار خود قدم به خراسان نهادند. ذکر این قید ضروری است که آن حضرت پس از گذر از قهستان از نیشابور نگذشته و از طریق بیهق به سوی توس رهسپار شدند. ابن فندق بدون ذکر منبع خود در این باره چنین نوشته است: «... از راه طبس مسینا دریا عبرت کرد که آن وقت راه قومس مسلوک نبود و آن را در عهدی نزدیک مسلوک گردانیدند به ناحیت بیهق آمد و در دیه ششتمد نزول کرد و از آن جا به زیارت پدر خویش علی بن موسی الرضا (ع) رفت اندر سنه اثنین و ثلثین و مائتین» (ابن فندق، ۴۶). آن حضرت تا سال ۲۲۰ق در قید حیات بوده اند؛ با توجه به این مطلب و همچنین عبارت صریح گزارش ابن فندق که در آن از عزیمت ایشان به قصد دیدار پدر (که در سال ۲۰۳ق به شهادت رسید) سخن گفته شده، به نظر می رسد سال ذکر شده در تاریخ بیهق تغییر یافته عددی چون «ائنین و مائتین» بوده و به هر رو، نادرست

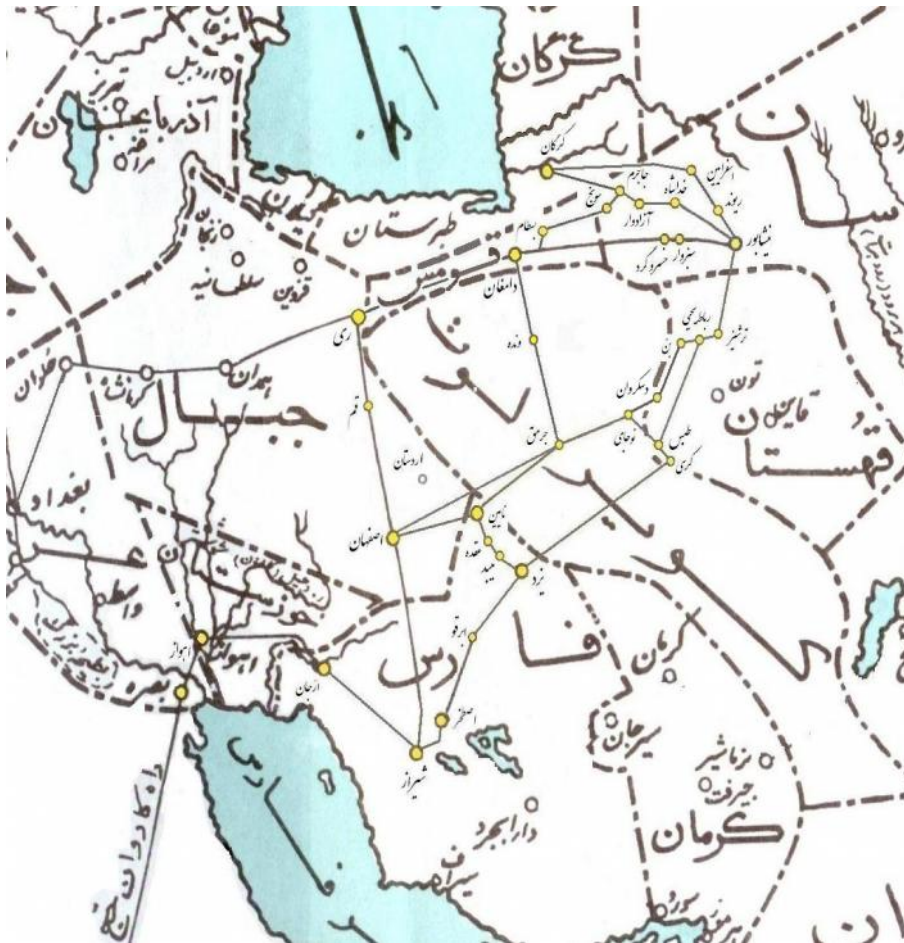
۷. لسترنج بر آن است که افزون ذکر شده توسط ابن خردادبه (ص ۵۲) در میانه راه طبس - ترشیز همان بَن است (ص ۳۸۶). ظاهراً یکی بودن نخستین منزل در راه ترشیز - طبس (نک: همان) و نیز ترشیز - بن (نک: مقدسی، ۴۹۱) یعنی منزل رباط یحیی (رباط زنجی) سبب پدید آمدن چنین دیدگاهی شده است. برپایه این دیدگاه، راه طبس به ترشیز از بَن می گذشته است. به نظر می رسد شواهد کافی برای این دیدگاه وجود ندارد؛ از این رو، چنین می نماید که احتمالاً راه طبس - ترشیز مستقل از راه بَن - ترشیز بوده است. مقدسی در سده ۴ق از بَن دیگری نیز یاد می کند که در مسیر ترشیز به سوی جرمق در چهار منزلی بَن نخستین (همان) و ظاهراً در کویر جای داشته است.

۸. یک راه قابل ذکر دیگر نیز از ایالت قهستان به نیشابور می رسد؛ راه قاین - نیشابور که آن نیز از طریق ترشیز به نیشابور می رسد (نک: اصطخری، ۲۸۴ قس: ابن حوقل، ۴۲۷).

است. همچنین سخن وی درباره گذر آن حضرت از طبس مسینان نیز صحیح نیست و او در تشخیص آنکه طبس مورد اشاره منبع مورد استفاده وی کدامیک از دو طبس بوده، به خطا رفته است. راه‌های اصلی همیشه از طبس خرما یا گیلکی می‌گذشته است نه طبس عُنَّاب یا مسینان (برای آگاهی از جایگاه و تفاوت این دو نک: لسترنج، ۳۸۵). این گزارش به نوبه خود از وجود راهی فرعی میان طبس و بیهق نیز خبر داده است.^۹ سؤال اساسی این است که چرا امام جواد (ع) با وجود راه عراق به سوی خراسان از طریق جبال (شاهراه خراسان)، از دریا گذر کرده و از طریق ایالات جنوبی ایران و سپس قهستان به سوی خراسان راهی شده‌اند؟ شاید کسانی که در این دوره از شبه جزیره به سوی شرق می‌آمدند، راه بغداد - خراسان را برای سفر خود راهی کج و پرت و نسبت به راه جنوبی ایران، طولانی‌تر تلقی می‌کرده‌اند یا آنکه امام جواد (ع) نمی‌خواستند از مرکز خلافت گذر کنند. البته منابع رجالی سفر حج بسیاری از عالمان خراسان و ماوراءالنهر در دوره‌های بعد را از طریق عراق و بغداد به سوی مکه و بالعکس گزارش کرده‌اند (به عنوان نمونه، نک: خطیب بغدادی، ۱۰۳/۳، ۲۳۳/۴، ۶۸۴، ۳۶۰/۶، ۳۱۲/۷، ۱۹۹/۸). این سفرها با هدف گذر از مرکز علمی معتبر بغداد و با انگیزه افاده یا استفاده علمی (فی المثل درباره محدثان، املای حدیث یا شنیدن آن) بوده است. سؤال جدی دیگر آن است که چرا آن حضرت از ایالت فارس به سوی ری نیامده‌اند. راهی که از شهر قم، یکی از مراکز عمده شیعیان در ایران (خضری و دیگران، ۱۶۷-۱۷۱) و موطن برخی از اصحاب برجسته آن حضرت (همو، ۱۷۲-۱۷۴) که شمار ایشان را می‌توان دست کم تا ۱۹ تن برشمرد (حاج تقی، ۲۰۶-۲۳۰)، می‌گذشته است. به نظر می‌رسد راه فارس - جبال - قومن - خراسان نسبت به راه فارس - قهستان - خراسان طولانی‌تر تصور می‌شده است. گزارشی در زین الاخبار دیدگاه ابن فندق را تایید می‌کند. این گزارش به طور ضمنی، از کم رفت و آمد بودن راه قومن - خراسان در سده‌های نخستین هجری نسبت به راه دیگر حکایت دارد. گردیزی در شرح حکومت قتیبه بن مسلم (حک: ۸۶ - ۹۷ق) در خراسان چنین آورده است: «قتیبه اندر سنه سبع و ثمانین به خراسان آمد از راه قومن پیش از آن، [از] راه پارس و کرمان آمدندی» (گردیزی، ۲۴۸). اگر به گزارش‌های گردیزی و ابن فندق اعتماد شود، می‌توان گفت که مسیر

۹. امروز نیز راهی با گذر از عشق آباد و بردسکن، طبس را به سبزوار می‌پیوندد. این راه با فاصله نسبتاً چشمگیری از شرق ششتمد می‌گذرد.

قوس حتی پس از قتیبه، دست کم تا یکی دو سده دیگر نیز همچنان نسبت به راه قهستان کم رفت و آمد بوده است.



نقشه ۳: راه های ایالات فارس، جبال و گرگان به سوی نیشابور
(برگرفته از نقشه های جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی)

۵- امنیت راه‌های پیرامون نیشابور در اواخر سده ۲ و اوایل سده ۳ ق

در بررسی وضع راه‌های پیرامون نیشابور مقارن ورود امام رضا (ع) به این شهر، امنیت راه‌ها نیز شایان توجه است. این حضور به زمانی پیش از ظهور سلسله طاهری باز می‌گردد. به احتمال فراوان، راه‌های پیرامون نیشابور در این زمان دستخوش ناامنی‌های خوارج بود. حمزه آذرک از مدتی پیش شورش خود را در سیستان آغاز کرده و دامنه فعالیت‌های نظامی خود را تا خراسان گسترش داده بود (خضری، ۷۹-۸۰). در سده ۳ ق و در حکومت عبدالله بن طاهر (حک: ۲۱۶-۲۳۰ ق) به ویژه پس از انتقال پایتخت از مرو به نیشابور، راه‌های پیرامون این شهر بیش از گذشته روی امنیت را به خود دید. اگرچه منابع از اقدامات عبدالله در امنیت راه‌های پیرامون نیشابور سخنی به میان نیاورده‌اند، از اقدامات چشمگیر او برای امنیت نواحی شمال رُبَع نیشابور، حد فاصل نیشابور و خوارزم خبر داده‌اند (یاقوت حموی، «فراوه»، «کوفن»، ۲۴۵/۴، ۴۹۰؛ ابوالفداء، ۴۳۹، ۴۴۵). احتمالاً این اقدامات برای امنیت راه‌های خوارزم بود که خراسان را به روسیه و شمال و شرق اروپا می‌پیوست.

به جز خوارج که در اواخر سده ۲ ق و اوایل سده ۳ ق و فری در خراسان داشتند، خطر عیاران و دزدان نیز کاروان‌ها و مسافران را در این زمان تهدید می‌کرد. ابن فندق از حمله شبانه اوباش (رنود) خسروگرد، یکی از دو قصبه بیهق بر سر شاهراه خراسان به گروهی از بازرگانان جوان فرود آمده بر ظاهر این قصبه با هدف غارت اموال‌شان سخن گفته است (ابن فندق، ۲۸۵) که احتمالاً مربوط به حدود اواخر سده ۲ ق یا اوایل سده ۳ ق می‌شود. همچنین اموال کاروانی که دِعبِل برای رسیدن به عراق با آن همراه شد، در مسیر بازگشت از مرو در محلی به نام «میان قوهان» که احتمالاً در حدود کوه‌های شمال یا شمال غربی نیشابور جای داشته،^{۱۰} توسط اکراد سرنجان غارت شد (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ ق، ۲۹۵/۱-۲۹۶؛ همو، ۱۴۰۵ ق، ۳۷۳-۳۷۶؛ قاضی تنوخ، ۳۲۹/۲-۳۳۰؛ مجلسی، ۲۳۹/۴۹-۲۴۱). یحیی بن زکریا، اهل ری، نیز ظاهراً در حدود

۱۰. در یکی از حکایات ابوسعید ابی‌الخیر به راهی اشاره شده که از دره‌ای به نام میان(دره میون) می‌گذشت. آبی از آن دره بیرون می‌آمد و به رودخانه نیشابور می‌پیوست (ابن منور، ۱۰۸). به نوشته یاقوت حموی، «میان» جایگاه‌هایی^{۱۱} در نیشابور بود. بعید نیست میان قوهان ذکر شده در مسیر بازگشت دِعبِل شاعر از مرو و آن میان^{۱۲} که کاخ‌هایی از آل طاهر دست کم از عهد عبدالله بن طاهر^{۱۳} (حک: ۲۱۶-۲۳۰ ق) در آن ساخته شد (یاقوت حموی، «المیان»، ۲۳۹/۵)، همین جایگاه بوده باشد. تنها بیان یاقوت که آن را به صورت جمع، جایگاه‌هایی متعدد در نیشابور دانسته، با فرض عدم تصحیف این عبارت، مانع از آن می‌شود که این جایگاه‌های یاد شده را - که یکی محل کاخ‌های آل طاهر و دیگری در راه پیموده شده توسط دِعبِل بود - همین میان ذکر شده در این حکایت بدانیم. شایان ذکر است که امروز نیز یکی از بخش‌های شهرستان نیشابور «میان‌جلگه» خوانده می‌شود که پیوندی با میان یا میان‌های تاریخی ندارد.

همین زمان در راه بازگشت از بلخ به ری پیش از رسیدن به نیشابور به دزدان برخورد و ۱۰۰ هزار درهمی را که از مردم گرفته بود، از دست داد و دست خالی وارد شهر شد (هجویری، ۱۵۳-۱۵۴).

بیابان مرکزی ایران میان خراسان و قهستان از سویی و جبال، فارس و کرمان از سوی دیگر واقع است. در سده های نخستین هجری دو راه اصلی مورد بررسی این مقاله (یکی فارس و جبال به سوی قهستان و سپس نیشابور و دیگری فارس و جبال به سوی قومن و سپس نیشابور) از دو سوی این بیابان می گذشت. این کویر در این دوره همیشه پناهگاه یاغیان و راهزنان بوده است. ابن حوقل، اصطخری و مقدسی در سده ۴ق و ناصر خسرو در سده ۵ق از نامنی این راه سخن گفته اند؛ ولی با توجه به وضع آشفته سیاسی ایران در سده های نخستین به نظر می رسد این نامنی در این زمان نسبت به سده های ۴ و ۵ق شدیدتر بوده است. راه اصفهان - ری که بخشی از راه فارس - ری - نیشابور شمرده می شد، از میان کرکس کوه و سیاه کوه می گذشت. به نوشته اصطخری، سیاه کوه در مسیر مسافر از ری به اصفهان در سوی راست وی و کرکس کوه در جانب چپش واقع بود. سیاه کوه پناهگاه دزدان بود (اصطخری، ۲۳۱). دزدان پناهگاهی در کرکس کوه نیز داشتند که آنچه از راهزنی به دست می آوردند، در آن جا پنهان می کردند. پیرامون کرکس کوه را بیابان فراگرفته بود؛ بیابانی که در مجاورت ری و قم واقع بود (اصطخری، ۲۲۸؛ ابن حوقل، ۴۰۲). راه های ایالات فارس، کرمان و جبال به سوی ایالت قهستان نیز که از بخش های میانی و جنوبی این بیابان می گذشت، وضع مشابهی داشت و مقدسی در سده ۴ق و ناصر خسرو در سده ۵ق از نامنی آن سخن گفته اند. ابوالحسن ابن سیمجور، سپهسالار سامانی (سپهسالاری: ۳۴۴-۳۴۹ق، ۳۵۰-۳۷۱ق) و عضدالدوله بویی (حک: ۳۳۸-۳۷۲ق) نیز برای امنیت این راه ها دست به اقداماتی زدند.^{۱۱}

۱۱. مقدسی در سده ۴ق از نامنی راه در بیابان مرکزی ایران چنین یاد کرده است: «قومی که ایشان را قُصص گویند از کوه های کرمان فرود می آیند کریه منظر (وجوه وحشه)، سیاه دل (قلوب قاسیه)، نیرومند و چابک (جلاده) از کسی در نمی گذرند و به گرفتن مال بسنده نمی کنند و بر هر که دست یابند سرش را مانند مار با سنگ می کوبند» (صص ۴۸۸-۴۸۹). او بلوچ (بلووس) را نیز که با ادعای مسلمانی از رومیان و ترکان نسبت به مسلمانان سخت ترند، بدتر از قُصص دانسته است (همو، ۴۸۹). در همین سده ۴ق عضدالدوله دیلمی (حک: ۳۳۸ - ۳۷۲ق) (نک: مقدسی، ۴۸۹) و سپهسالار خراسان در دوره سامانی، ابن سیمجور (سپهسالاری: ۳۴۴-۳۴۹ق، ۳۵۰-۳۷۱ق) (همو، ۴۹۳) برای امنیت راه ها در بیابان مرکزی ایران دست به اقداماتی زدند. ناصر خسرو (د. ۴۸۱ یا ۴۸۵ق) نیز در سده ۵ق از تسلط کوفجان در گذشته بر بیابان سخن گفته است (صص ۱۲۴-۱۲۵).

نتیجه

مسافران در سفر از ایالات فارس و جبال به سوی خراسان از طریق ایالت قومن یا ایالت قهستان خود را به نیشابور می‌رساندند. کدامیک از دو راه اصلی فارس - خراسان در سده‌های نخستین هجری به ویژه، در اواخر سده ۲ ق و اوایل سده ۳ ق بیشتر مسلوک بوده است؟ در بررسی رونق و اهمیت این دو راه نسبت به یکدیگر، منابع شواهدی اندک از مسلوک بودن هر دو راه در اختیار قرار می‌دهند؛ از این رو، شاید نتوان از حیث رفت و آمد در زمان مورد بحث تفاوتی میان این دو راه گذاشت. همچنین ظاهراً به لحاظ امنیت نمی‌توان میان راه‌های یاد شده منتهی به نیشابور در این دوره تفاوتی قائل شد. با این‌همه، اهمیت تجاری راه قهستان و همچنین وجود شواهد بیشتر موجود از رفت و آمد در راه قهستان به سوی نیشابور در طول سده‌های بعد نظر را بیشتر به سوی رونق نسبی راه یاد شده نسبت به راه دیگر معطوف می‌دارد. فارغ از این موضوع، آنچه به تنهایی ما را بر آن می‌دارد که رونق رفت و آمد در راه قهستان را در دوره اسلامی تا حدود سده‌های ۳ و ۴ ق بیش‌تر بدانیم، دو گزارش گردیزی و ابن‌فندق در این باره است که یکی از عدم رفت و آمد در راه قومن پیش از حکومت قتیبه بن مسلم (حک: ۸۶-۹۷ق) در خراسان سخن گفته و دیگری به طور کلی، به مسلوک نبودن راه قومن - خراسان در سده‌های نخستین هجری اشاره کرده است.

ورود کاروان رضوی به نیشابور در راه مرو نیز از راه پررفت و آمدتر، راه قهستان صورت پذیرفت. امام جواد (ع) نیز برای زیارت پدر از راه قهستان به خراسان گام نهادند و این در حالی بود که گذر از راه فارس - جبال - قومن به سوی نیشابور امکان ارتباط ایشان با شیعیان‌شان را در شهری مانند قم فراهم می‌ساخت. شاید علت ترک این راه از سوی برخی از مسافران بُعد مسافت در آن نسبت به راه قهستان بوده است.

کتابشناسی

- ابن حوقل، *صورة الارض*، بریل، لیدن، ۱۹۳۸-۱۹۳۹م.
 ابن خردادبه، *المسالك و الممالك*، تصحیح: دخویه، بریل، لیدن، ۱۸۸۹م.
 ابن رسته، ابوالعلی احمد بن عمر، *الأعلاق النفیسه* (مجلد هفتم)، تصحیح: دخویه، بریل، لیدن، ۱۸۹۲م.
 ابن‌فندق، ابوالحسن علی بن زید بیهقی، *تاریخ بیهقی*، تصحیح و تعلیق: احمد بهمنیار، کتابفروشی فروغی، بی جا، ۱۳۶۱ش.

ابن منور، محمد، *أسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش ذبیح الله صفا، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴ ش.

اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، *مسالك الممالك*، تصحیح: دخویه، بریل، لیدن، ۱۹۲۷ م.
بارتولد، ویلهلم، *جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه همایون صنعتی زاده، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۷۷ ش.

باسورث، کلیفورد ادموند، *تاریخ غزنویان*، ترجمه: حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۵ ش.
بختیاری شهری، محمود، «پژوهشی پیرامون راه های باستانی نیشابور به توس»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، سال ۱۷، ش ۶۵-۶۶، تابستان و پاییز ۸۱ ش.

بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین، *تاریخ بیهقی*، تصحیح: علی اکبر فیاض، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۰ ش.

ثقفی کوفی، ابواسحاق، ابراهیم بن محمد، *الغارات*، تحقیق: سید جلال الدین محدث ارموی، انجمن آثار ملی، بی جا، بی تا.

جعفری، جعفر بن محمد بن حسن، *تاریخ یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.

جعفریان، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، انصاریان، قم، ۱۳۸۷ ش.
- جلیلی، مهدی، «پژوهشی درباره طسین»، مقالات و بررسی ها، دفتر ۷۲، زمستان ۱۳۸۱ ش.

حاج تقی، محمد، «شجره علمی خاندان اشعری قم»، در علوم حدیث، ش ۵، پاییز ۱۳۷۶ ش.
حاکم نیشابوری، ابو عبدالله ابن البیع، *تاریخ نیشابور*، ترجمه و اضافات: محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، تقدیم، تصحیح و تعلیق: محمدرضا شفیعی کدکنی، نشر آگه، بی جا، ۱۳۷۵ ش.

حدود العالم من المشرق الی المغرب، تصحیح و تحشیه: مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تقدیم: بارتولد، تعلیق: مینورسکی، ترجمه مقدمه و تعلیقات: میرحسین شاه، دانشگاه الزهراء، تهران، ۱۳۷۲ ش.

حسینی، محمد باقر، *جاحظ نیشابور*، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۸۲ ش.

حمزه اصفهانی، ابوالفرج، *الأغانی*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۵ ق.

خسروی، خسرو، «ترشیز»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ ش.

خضری، سید احمد رضا، *تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه*، سمت، تهران، ۱۳۸۴ ش.

-----، و دیگران، *تاریخ تشیع ۲*، سمت، تهران و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۵ ش.

خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق: بشار عواد معروف، دار الغرب الاسلامی،

بیروت، ۱۴۲۲ق.

سمعانی، ابوسعید عبدالکریم، الأنساب، تقدیم و تعلیق: عبدا... عمر البارودی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۹ق.
سید بن طاووس، سید عبدالکریم بن احمد، فرحه العری فی تعیین قبر أمير المؤمنين علی(ع)، تحقیق:
سید تحسین آل شیبیب الموسوی، مرکز الغدير للدراسات الاسلامیه، بی‌جا، ۱۴۱۹ق.
شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه النشر الاسلامی، بی-
جا، ۱۴۰۵ق.

-----، عیون أخبار الرضا(ع)، تصحیح، تعلیق و تقدیم: حسین الأعلمی، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات،
بیروت، ۱۴۰۴ق.

شیخ مفید، الإرشاد فی معرفه حجت الله علی العباد، دار المفید، بیروت، ۱۴۱۴ق.
فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، المنتخب من السیاق، انتخاب: ابواسحاق ابراهیم بن محمد صریفینی، به
کوشش محمد کاظم محمودی، جامعه مدرسان حوزه علمیه، قم، ۱۳۶۲ش.
قاضی تنوخی، ابو علی المحسن، الفرج بعد الشده، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۳۶۴ش.
قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی قمی، تصحیح و تحشیه: سید جلال الدین
تهرانی، توس، تهران، ۱۳۶۱ش.

گابریل، آلفونس، تحقیقات جغرافیایی راجع به ایران، ترجمه فتحعلی خواجه نوری، تکمیل و تصحیح:
هومان خواجه نوری، ابن سینا، تهران، ۱۳۴۸ش.
گردیزی، ابوسعید عبدالحی، تاریخ گردیزی (زین الأخبار)، تصحیح، تحشیه و تعلیق: عبدالحی حبیبی،
دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳ش.

لافون و رایینو، صنعت نوغان در ایران، ترجمه و تدوین: جعفر خمami زاده، پژوهشگاه علوم انسانی و
مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.

لسترنج، گای، جغرافیای تاریخی سرزمین های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، علمی و فرهنگی،
تهران، ۱۳۷۷ش.

مایلز، «سکه شناسی»، تاریخ ایران، پژوهش دانشگاه کمبریج، جلد چهارم، گردآورنده: ر. ن. فرای،
ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱ش.

متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علی رضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر، تهران،
۱۳۶۲ش.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، تحقیق: محمد باقر بهبودی، مؤسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.

مستوفی، حمدالله، *نزهة القلوب* (بخش جغرافیایی: مقاله سوم)، تصحیح: لسترنج، بریل، لیدن، لوزاک (LUZAC) و شرکاء، لندن، ۱۹۱۵م.

مستوفی بافقی، محمد مفید بن نجم الدین، *جامع مفیدی*، به کوشش ایرج افشار، اساطیر، تهران، ۱۳۸۵ش.

مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *أحسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم*، تصحیح: دخویه، بریل، لیدن، ۱۹۰۶م.

میرزا ابراهیم، *سفرنامه استرآباد و مازندران و گیلان*، به کوشش مسعود گلزاری، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

ناجی، محمدرضا، *فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان*، امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۶ش.

ناصر خسرو، *سفرنامه*، به کوشش محمد دبیر سیاقی، کتابفروشی زوآر، تهران، ۱۳۳۵ش.

نظام الملک توسی، ابوعلی حسن بن علی، *سیرالملوک* (سیاست نامه)، علمی و فرهنگی، بی جا، ۱۳۶۴ش.

ویلکینسون، چارلز، «نیشابور از اسلام تا حمله مغول»، *مشکوئه*، ترجمه نسرین احمدیان شالچی، ش ۷۱، تابستان ۱۳۸۰ش.

هیجوری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح: والتین ژوکوفسکی، ترجمه مقدمه و فهرس به قلم محمد عباسی، امیر کبیر، بی جا، ۱۳۳۶ش.

یاقوت حموی، ابوعبدالله، *معجم البلدان*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۹ق.

یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، *البلدان*، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.

<http://traveltips.blogfa.com/post-28.aspx>.

http://yazdcity.ir/SC.php?type=component_sections&id=31&t2=DT&sid=535.

passage of Imam al-Riḍā's (A.S.) caravan through Qumis to Nashabur, it seems that this caravan has passed through Fars-Quhistan.

In the present research, after a brief explanation of the geographical situation of Nayshabur in the Islamic period, the writer tries at first to show the ways of the provinces located in western Khurasan and specifically the Jibāl, Fars, and Gurgan provinces toward Nayshabur; and then to answer the Question as to which of the main ways of Fars and jibāl were more frequented toward Nayshabur in late second/seventh and early third/eighth centuries. The arrival of Imam al-Riḍā (A.S.) in Nayshabur in 200/815 falls in this same time-period. The present study to some extent denotes the relative prosperity in the traffic on the Quhistan way comparing to the Qumis way in this time, the relative prosperity of the same way through which Imam al-Riḍā (A.S.) entered Nayshabur.

Keywords: Imam al-Riḍā (A.S.), Nayshabur, Khurasan highway, Quhistan province, Qumis province, connecting ways.

undertakes to make a comparative study of the factors of similarities and differences of the uprisings of the Khawārij in these two regions. Accordingly, the basic question of this article is: "What similarities and differences did the uprisings of the Khawārij have in Sistan and Iraq during the Umayyad period?" The finding of this article is that although the uprisings of the Khawārij in Sistan and Iraq were similar in battle style and were defeated for similar reasons, they had different ideologies, goals, structures, and core concepts and ultimately created different results in the society of the Umayyad caliphate era.

Keywords: the Umayyads, uprisings of the Khawārij, the Arab Iraq, Sistan, Iran.

The Ways of Western Khurasan Districts toward Nayshabur at the Time of Imam al-Riḍā's (A.S.) Arrival in Khurasan

Dr. Hamidreza Thana'i, Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Ali Ghufrani, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

In Islamic period, Nayshabur was located on the connecting ways of east and west owing the major part of its political importance and economic prosperity to this specific geographical status. Every caravan that was intended to pass from east to west or the other way round had to pass through this city. In passing through Fars province and Jibāl to the east of Iran, there were two major ways leading to Nayshabur: Quhistan and Qumis. The course of Imam al-Riḍā's (A.S.) caravan toward Merv from these two ways has only passed through Nayshabur. Despite scanty and unconvincing evidences on the

various state departments and throughout the society. Using the results of the astrological judgments in military expeditions, making treaties, war and peace, coronation, hunting, travelling, answer to prayer, and treatment of illnesses are but some examples of the impact of these beliefs in the life of the Muslims in middle centuries. The present article tries to explain how the astrological attitudes were revived between the fourth/eleventh to ninth/fifteenth centuries in Iran.

Keywords: astrological judgments (*tanjīm*), destiny, Turks, Ash‘arites, Mongols, Middle age Iran.

The Differences and Similarities of the Uprisings of the Khawārij in Sistan and Iraq in the Umayyad Period

Dr. Sayyid Ahmad Aqili, Assistant Professor, University of Sistan and Baluchestan

Javād Bahraminiya, M.A. in History of Islam

As one of the influential groups in the incidents of the early centuries AH, Khawārij appeared for the first time during the Caliphate of Imam ‘Alī (A.S.) and in the process of the Battle of Ṣaffain as an independent cult that stood up in opposition to arbitration (*ḥakamiyyat*). Upon the transfer of caliphate to the Umayyad, the Khawārij stood up against them from the very beginning and developed various uprisings against the Umayyad. For this reason, they were prosecuted by the Umayyad rulers and a group of them were forced to escape to the surrounding countries, including Iran. Sistan was regarded as one of the most important regions under the influence of the Khawārij in Iran during the Umayyad period. While examining the underlying factors of the uprisings of the Khawārij in the two regions of Sistan and Iraq, this article

of the pioneers of this discipline. In case of the soundness of the documents denoting Khālīd's alchemy, some reasons can be enumerated for his practicing this discipline, among which is his attainment of financial affluence and, as a result, relative compensation of his lost power due to abandoning caliphate and mastery in medicine. In this article, the proximity of medicine to alchemy and the attempts of the Muslim physicians to attain the elixir of life are also addressed.

Keywords: Khālīd b. Yazīd, translation, medicine, alchemy, works.

The Impact of Astrological Beliefs and Attitudes on the Social and Political Situations of Iran in the Fourth/Eleventh to Ninth/Fifteenth Centuries

Fatemeh Zargari, M.A. Graduate in Iran History after Islam, Shahid Beheshti University

Dr. Ali Yahya'i, Assistant Professor, History Department, Birjand University

Belief in the impact of the celestial bodies on human destiny perhaps dates as long back as man's own age. Such an attitude towards the stars has existed among all ancient civilization, including Iran. With the advent of Islam and given the human role and status, belief in the astrological judgments was forgotten for a while. With the victory of the Ash'arite determinist school, which was simultaneous to the Turks rising to power and after that the coming of the Mongols, who strongly believed in the impact of heaven on human destiny, once again the astrological believes and determinist ideas became widespread in Iran in the form of decision-makings and functions in

graduates of the schools monopolized many of the important political, administrative, and judicial positions and by playing roles in policy-makings of the Ottoman government, they turned into important influential elements in this respect. According to the findings of the present research, it can be said that, contrary to the above-mentioned supposition, the impact of government and school in the Ottoman period (the early period of formation discussed in this article) was reciprocal and the school institution had tangible impact on both the structure of the government and its policies.

Keywords: the religious policy of the Ottoman government, the scholastic Islam trend, schools, scholars.

Khālīd b. Yazīd: The First Alchemist in Islamic Civilization

Dr. Mansur Mu'tamedi, Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad
Jahanara Shoja'nia, M.A. in Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad

The scholarly character of Khālīd b. Yazīd and his attempts in acquiring and spreading of knowledge has always been of doubt to researchers and, with the expansion in the field of research on roots of science, has taken a mythical form. In earlier centuries, Ibn Khaldūn, and in the modern age, such researchers as Ruska, Kraus, Ulman, Sarton, and Mieli have totally denied Khālīd's attempts in the formation of translation movement in the Muslim World, his scholarly activities, and ultimately, the writings attributed to him. In contrast, some researchers have shown by presenting some evidences that Khālīd has been active in the field of acquisition and development of sciences. Also, according to the writings of the Iranian alchemists, he is regarded as one

World. With a descriptive-analytical method and with reliance on the Islamic and Western sources and modern researches, the issue of slave trade in Levant in seventh/thirteenth century as an activity with widespread impact on the governments and communities of this region and Europe has been studied and evaluated in this article.

Keywords: slave trade, Levant, the Mongols, Crusades, Mamālik, Italian state-cities.

The Role of the Schools and Scholastic Islam in the Religious Politics of the Ottoman Government

Case Study the Formation period up to the End of Murad I Period

Dr. Mahdi Ebadi, Assistant Professor, Payame Nour University, South of Tehran Branch

The ruler-oriented attitude in the historiographical reports of the Ottoman period has caused the government to be portrayed as an impressive institution and the school, like most other institutions of the society, as impressionable in the portray presented of the relation between the Ottoman government and the school institution. Similarly, in the researches made, this same formal attitude of the traditional Ottoman historiography has been accepted due to lack of attention to this issue. Whereas, since the establishment of schools in the Ottoman territory from the middle of the first half of the eighth/fourteenth century and the formation of scholarly-religious trend resulting from it (the scholastic Islam) and its presence in the political arena, a considerable change gradually appeared in the conducts and policies of this government. Along with the development of their presence in the society, the

ABSTRACTS

Slave Trade in Levant and its Impact on the Trend of Crusades

Dr. Ahmad Fazlinezhad, Assistant Professor, Shiraz University

Levant region (Eastern Mediterranean) has been of special importance in the history of commercial activities. In seventh/thirteenth century, two significant events influenced the development and prosperity of the commercial activities of this region, of which the most important were in the field of slave trade. First, the developments of the Crusades, especially the fourth Crusade (1204 CE) and the role of the involved countries. Second, the Mongols' invasion and the conquest of vast areas of land extending from China to Europe. Simultaneous with the formation of the Mongol's governments, the Mamālīk's rising to power in Egypt also accelerated the development and expansion of this trade and influenced the relation between the European governments and the Crusaders, as well. Besides, the profitability of slave trade for the businesswise Italian state-cities, despite their presence in the Crusades, increased the trend of slave purchase from the Black Sea region and their transfer to the Mediterranean region had widespread consequences on the trend of the Crusades and the relation of these state-cities with the Muslim

Table of Contents

Slave Trade in Levant and its Impact on the Trend of Crusades	9
Dr. Ahmad Fazlinezhad	
The Role of the Schools and Scholastic Islam in the Religious Politics of the Ottoman Government	33
Dr. Mahdi Ebadi	
Khālīd b. Yazīd: The First Alchemist in Islamic Civilization	67
Dr. Mansur Mu'tamedī - Jahanara Shoja'nia	
The Impact of Astrological Beliefs and Attitudes on the Social and Political Situations of Iran in the Fourth/Eleventh to Ninth/Fifteenth Centuries	97
Fatemeh Zargari - Dr. Ali Yahya'i	
The Differences and Similarities of the Uprisings of the Khawārij in Sistan and Iraq in the Umayyad Period	123
Dr. Sayyid Ahmad Aqili - Javād Bahraminiya	
The Ways of Western Khurasan Districts toward Nayshabur at the Time of Imam al-Riḍā's (A.S.) Arrival in Khurasan	149
Dr. Hamidreza Thana'i - Dr. Ali Ghufrani	
Abstracts of the Papers in English Language	178

In the Name of Allah



Ferdowsi University of Mashhad

Islamic Studies

History & Culture

The Research Journal of The Faculty of Theology and Islamic Studies

Slave Trade in Levant and its Impact on the Trend of Crusades	9
Dr. Ahmad Fazlinezhad	
The Role of the Schools and Scholastic Islam in the Religious Politics of the Ottoman Government	33
Dr. Mahdi Ebadi	
Khālid b. Yazīd: The First Alchemist in Islamic Civilization	67
Dr. Mansur Mu'tamedi - Jahanara Shoja'nia	
The Impact of Astrological Beliefs and Attitudes on the Social and Political Situations of Iran in the Fourth/Eleventh to Ninth/Fifteenth Centuries	97
Fatemeh Zargari - Dr. Ali Yahya'i	
The Differences and Similarities of the Uprisings of the Khawārij in Sistan and Iraq in the Umayyad Period	123
Dr. Sayyid Ahmad Aqili - Javād Bahraminiya	
The Ways of Western Khurasan Districts toward Nayshabur at the Time of Imam al-Riḍā's (A.S.) Arrival in Khurasan	149
Dr. Hamidreza Thana'i - Dr. Ali Ghufrani	