



مطالعات ایران

تاریخ و فرهنگ

نشریه‌های ایرانی

در زمینه‌های مختلف

- ۱- نشریه‌های تاریخی و فرهنگی: شامل نشریه‌های تاریخی، فرهنگی، ادبی، و علمی.
- ۲- نشریه‌های ادبی: شامل نشریه‌های ادبی، ادبیات داستانی، و ادبیات غیرداستانی.
- ۳- نشریه‌های علمی: شامل نشریه‌های علمی، علمی-تخصصی، و علمی-تجربی.
- ۴- نشریه‌های اجتماعی: شامل نشریه‌های اجتماعی، اجتماعی-سیاسی، و اجتماعی-فرهنگی.
- ۵- نشریه‌های اقتصادی: شامل نشریه‌های اقتصادی، اقتصادی-سیاسی، و اقتصادی-فرهنگی.
- ۶- نشریه‌های حقوقی: شامل نشریه‌های حقوقی، حقوقی-سیاسی، و حقوقی-فرهنگی.
- ۷- نشریه‌های پزشکی: شامل نشریه‌های پزشکی، پزشکی-سیاسی، و پزشکی-فرهنگی.
- ۸- نشریه‌های ورزشی: شامل نشریه‌های ورزشی، ورزشی-سیاسی، و ورزشی-فرهنگی.
- ۹- نشریه‌های هنری: شامل نشریه‌های هنری، هنری-سیاسی، و هنری-فرهنگی.
- ۱۰- نشریه‌های فناوری: شامل نشریه‌های فناوری، فناوری-سیاسی، و فناوری-فرهنگی.

۹۴

نشریه‌های ایرانی

Volume 1, No. 1, 1394

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵،
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۲۸-۹

شیوه های واکنش و مخالفت علمای شیعه با فعالیت هیات تبشیری پرس بی تریان در مشهد طی سال های ۱۳۰۱-۱۳۰۹ شمسی*

علی نجف زاده / عضو هیات علمی گروه تاریخ دانشگاه بیرجند^۱
دکتر محمد حسن الهی زاده / دانشیار گروه تاریخ دانشگاه بیرجند^۲

چکیده

هیات های تبشیری آمریکایی از دوره قاجار فعالیت گسترده ای در سراسر ایران آغاز کردند و عمدتاً در قالب تاسیس مدرسه و موسسات درمانی به تبلیغ می پرداختند. آن ها به این منظور در ارومیه، همدان و تهران مدارس و بیمارستان های ساختند. مشهد نیز از جمله شهرهایی بود که در طی جنگ جهانی اول بیشتر مورد توجه هیات های تبشیری قرار گرفت. هیات تبشیری پرس بی تریان آمریکایی پس از تثبیت موقعیتش در مشهد، در صدد اجرای برنامه های خود برآمد و شروع به ساخت تاسیسات زیربنایی نظیر مدرسه، بیمارستان و کلیسا کرد. علمای مشهد نسبت به این اقدام واکنش جدی نشان دادند و تلاش کردند مانع از فعالیت های آن ها شوند. این هیات در سبزوار نیز دست به فعالیت تبلیغی زدند که با مخالفت مردم و علما مواجه شد و در مشهد نیز آیت الله نوغانی شیوه مناظره و ردیه نویسی را برای مقابله با کشیش های آمریکایی برگزید.

مقاله حاضر ضمن بررسی واکنش های علمای شیعه طی سال های ۱۳۰۱ تا ۱۳۰۹ ش در برابر فعالیت هیات تبشیری پرس بی تریان در مشهد و سبزوار، اقدامات انجام گرفته توسط آن ها و شیوه واکنش ها را براساس مطبوعات خراسان و اسناد باقی مانده مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است.

کلیدواژه ها: مشهد، سبزوار، پرس بی تریان، نوغانی، علمای شیعه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۴/۱۹؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۲/۱۳

۱ . Email: anajaf@birjand.ac.ir

۲ . Email: mhelahizadeh@birjand.ac.ir

مقدمه

نخستین حضور آمریکایی‌ها در ایران در قالب میسیونرهای مذهبی است. مبلغان آمریکایی از سال ۱۸۳۲م/۱۲۱۱ش خیلی جلوتر از فعالیت نمایندگان سیاسی در ایران شروع به فعالیت کردند. آنها با ساخت کلیسا، مدرسه و چاپخانه در تهران، تبریز، مشهد و رشت به تدریج به ترویج آراء و عقاید خود پرداختند.^۱ از سابقه حضور میسیونرهای آمریکایی در مشهد در اوایل دوره قاجار اطلاع زیادی در دست نیست. شاید قدیمی‌ترین گزارش در این خصوص سفارش‌نامه‌ای از نویسنده‌ای نامشخص است که در ۷ ربیع الثانی ۱۲۹۵ق/۱۲۵۷ش به وکیل مشهد درباره همکاری با «مستر بسط» کشیش آمریکایی که به تازگی روانه خراسان شده بود، نوشته شده است (سازمان اسناد ملی، ۱/۳۲۹-۹۸۸). مستر بسط باید همان جمیز باست باشد که از طرف بنگاه کتب مقدس بریتانیا و کشورهای خارجی برای فراگیری لهجه تکه‌ها به مشهد رفت و در میان یهودیان مقیم این شهر کتابهای تبلیغی توزیع کرد. سپس نماینده‌ای به نام میرزا حسینعلی را در مشهد گمارد و خود با همکاری یکی از یهودیان مشهد شروع به ترجمه انجیل کرد (همراز، ۱۳۸).

دومین مبلغ فعال آمریکایی در مشهد کشیش اسلستین بود که در سال ۱۸۹۵م/۱۲۷۴ش وارد مشهد شد ولی پس از یک ماه بر اثر مخالفت مردم ناچار به ترک این شهر شد و تبلیغ مسیحیت برای چند سال در این منطقه متوقف گردید. اسلستین در سال ۱۹۱۱م/۱۲۹۰ش بار دیگر به مشهد بازگشت این بار با توجه به اوضاع فرهنگی و اجتماعی مشهد تبلیغ آشکار را متوقف کرد و به تبلیغ از راه فعالیت‌های پزشکی پرداخت. از ۱۹۱۵م/۱۲۹۴ش به طور مستمر پزشکان مبلغ به مشهد آمدند. ویدا همراز یکی از علل توجه میسیون آمریکایی به تبلیغ در شرق و شمال شرقی ایران را بروز جنگ و ناامنی در شمال غربی کشور دانسته که با بروز جنگ جهانی اول شدت یافت و اقامت مبلغان را با دشواری مواجه ساخت (همانجا).

مقارن جنگ جهانی اول مبلغان مذهبی آمریکایی که نماینده «شرکت اداره پرس بی‌تریان میسیون اتازونی» (فکر آزاد، سال اول، شماره ۵۳، ۳) بودند و به همین جهت در مشهد بیشتر با نام هیات پرس بی‌تریان شناخته می‌شدند، فعالیت خود را بطور جدی دنبال کردند. فعالیت هیات‌های میسیونری در ایران در سه جنبه ترویج مذهب پروتستان، فعالیت‌های آموزشی و خدمات پزشکی (زیربناسکی، ۸) انجام می‌گرفت که معمولاً متناسب با نیازها و شرایط فرهنگی و اجتماعی محیط بر یکی از این جنبه‌ها تاکید می‌شد. هیات پرس بی‌تریان با توجه به موقعیت مذهبی مشهد و حساسیت مردم در خصوص مسائل مذهبی و

^۱ - برای اطلاع بیشتر ر.ک عبدالله متولی، «نگاهی به عملکرد موسسات تبلیغی آمریکایی‌ها در ایران»، فصلنامه مطالعات تاریخی، پاییز ۱۳۸۴، شماره ۹، ص ۱۰۰ - ۱۳۳.

آموزشی، فعالیت خود را از راه خدمات پزشکی آغاز نمود. البته ناگفته نماند وجود درمانگاه کنسولگری روسیه و بریتانیا در مشهد فرصت بهتری برای این گونه فعالیت ها فراهم کرده بود. با این وجود اقدامات هیات آمریکایی به شدت با واکنش علمای مشهد مواجه گردید و دامنه آن به وزارت خارجه، جنگ و داخله کشیده شد. به همین جهت در این مقاله به علل بروز واکنش جدی از سوی علمای مشهد در سال ۱۳۰۲ش، تاثیر جناح بندی و تفاوت دیدگاه علمای مشهد بر واکنش ها، شیوه واکنش های علمای شیعه در مشهد و سبزواری و علل اتخاذ واکنش های متفاوت پرداخته می شود. با توجه شیوه های متفاوت واکنش علمای شیعی در مشهد و سبزواری علل اتخاذ این واکنش ها در مشهد و سبزواری اهمیت شیوه مسالمت آمیز مناظره که توسط نوغانی مورد استفاده قرار گرفت، مورد بررسی قرار می گیرد.

فعالیت های بشردوستانه پرسبی تریان در مشهد

با شروع جنگ اول جهانی، مشهد دچار شرایط اقتصادی و بهداشتی نامطلوبی شد و قحطی همگام با بیماری مشکلات زیادی برای اهالی بوجود آورد. در همین زمان از سال ۱۹۱۵م/۱۲۹۴ش میسیونرهای آمریکایی دست بکار تاسیس مریض خانه در مشهد شدند (مدرس رضوی و دیگران، ۱۶۵). در مشهد نیز درمانگاه آمریکایی علاوه بر درمان بیماران، تهیه خوراک برای مردم قحطی زده و گرسنه را برعهده گرفت. دیگر های بزرگی در محوطه درمانگاه کار گذاشته شد که هر روز به نیازمندان سوپ و نان می داد. پس از چندی چون محوطه درمانگاه گنجایش جمعیت را نداشت میسیون با کمک کنسولگری انگلیس کاروانسرای را اجاره کرد که در آن به مردم غذا می دادند (الدر، ۷۵).

مهمترین فعالیت میسیون آمریکایی در دهه اول فعالیتش، تأسیس درمانگاه و بیمارستان بود که این اقدام تأثیر عمیقی در مشهد برجای گذاشت. در این سال ها دکتر کوک و همسرش [در ۱۹۱۶م/۱۲۹۵ش] و دکتر والانتین هوفمان^۱ آلمانی الاصل،^۲ تبعه آمریکا، که مدت طولانی در مشهد زندگی کرد (همو، ۷۵) پزشکان این مریض خانه بودند و همراه آنها پدر روحانی ال.اف. اسلتین از مهمترین میسیونرهای آمریکایی بود که در ۲۱ دسامبر ۱۹۱۸م/۱۲۹۷ش گزارش هایی از قحطی و خدمات اجتماعی میسیون آمریکایی نوشت (مجد، ۱۹۹).

1 - Hofman

^۲ - وابستگی برخی از این میسیونرها به آلمان قابل توجه است. دکتر والانتین هوفمان پزشک آلمانی الاصل بیمارستان آمریکایی مشهد بود. هوگو مولر Hugo Mülle یکی دیگر از میسیونرهای آمریکایی مشهد در سال ۱۳۰۵-۱۳۱۲هـ.ش. نیز خاستگاه آلمانی داشت. پدرش فردریک متولد ۱۸۴۸م مولدوآلمان و مادرش کاترین متولد حدود ۱۸۵۶م آلمان بود.

علت آغاز به کار موسسات خیریه آمریکایی در ایران، پیشنهاد ایران در خصوص درخواست وام یک میلیون تومانی از آمریکا بود. کالدول در ۱۷ آوریل ۱۹۱۸م/۱۲۹۷ش درباره مصرف این وام گفت: «کل این مبلغ بناست به طور گسترده برای برطرف کردن قحطی و زیر نظر شخص من به کار گرفته شود»، اما قوانین آمریکا پرداخت وام را تنها برای کشورهای مجاز می دانست که درگیر جنگ با آلمان بودند لذا برای رعایت این قوانین، دولت، انجمن های خیریه را تشویق کرد تا جایی که امکان دارد برای بهبود اوضاع ناگوار ایران همکاری کنند (همو، ۱۹۹). این اقدامات با مدیریت کمیته های موسوم به کمیته امدادسانی ایران متشکل از میسیونرهای آمریکایی مقیم ایران و ایرانیان سرشناس انجام می گرفت (همانجا). مثلاً قحطی ها و بیماری های خراسان در طی جنگ جهانی اول که به سبب کمبود امکانات و کادر پزشکی و ... امکان مهار آن وجود نداشت، با کمک میسیون پرس بی تریان در مشهد تا اندازه ای رفع شد، اما فعالیت های انسان-دوستانه مانع از برنامه های تبلیغی آن ها نمی شد، مثلاً دکتر دی. ام دونالدسون از اعضای میسیون پرس بی-تریان، علاوه بر مشهد سفرهای تبلیغی به سایر نقاط خراسان انجام داد. طبق گزارش پریدوکس در نهم مارس ۱۹۱۸م/۱۸ اسفند ۱۲۹۶ش دونالدسون در ۶ مارس/۱۵ اسفند ۱۲۹۶ش به اتفاق همسرش وارد بیرجند شد (یادداشت های محرمانه کنسولگری انگلستان در سیستان و قاینات سالهای ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹ میلادی، ۲۱۹). یا وقتی نایب کنسولگری روسیه در سیستان در اول ژوئن ۱۹۱۸م/۱۰ خرداد ۱۲۹۷ش موضوع فروش زمین نایب کنسولگری روسیه را مطرح کرد، دونالدسون میسیون به پریدوکس، سرکنسول بریتانیا در سیستان و قاینات، گفت به اعضای میسیون خود دستور می دهد که از حالا تا یک سال آتی یا شاید در زمان پایان جنگ درباره خرید آن با روس ها وارد مذاکره شوند (همو، ۲۵۳).

در سال ۱۹۱۹م/۱۲۹۸ش مریض خانه میسیون آمریکایی در مشهد از کوچه ارگ به کوچه باغ عنبر منتقل گردید (مدرس رضوی و دیگران، ۱۶۵). ولی گویا در اواخر سال ۱۲۹۹ش آمریکایی ها از پیشرفت کار در مشهد ناامید شدند، زیرا طبق گزارش روزنامه ایران ۱۳ بهمن ۱۲۹۹ش اخبار واصله از مشهد نشان می داد «دکتر آمریکائی و همراهان مشارالیه که مدتها بود در مشهد به معالجه مرضاء اشتغال داشتند، اخیراً شفاخانه خود را تعطیل نموده و به کلی علاقه خود را از مشهد جمع کرده اند. از قرار مذکور بطرف سیستان عازم شدند» (ایران، شماره ۸۲۹، سال پنجم، ۲). این جابجایی چندان دوام نیاورد و آن میسیون در سال ۱۳۰۰ش فعالیت خود را در مشهد دوباره شروع کرد و دکتر هوفمان، دکتر لیختوارد و دکتر دابلو میلار از اعضای این هیات در سال های ۱۳۰۰ و ۱۳۰۱ش حوزه فعالیت خود را علاوه بر مشهد از سیستان تا نیشابور و تربت حیدریه توسعه دادند (فروپاشی قاجار و بر آمدن پهلوی، ۳۷۱، ۳۸۶).

این هیات پس از دوره شش ماهه حکومت کلنل پسیان فعالیت خود در مشهد را تقویت کرد و احتمالاً این برنامه از سفر روسای هیات میسیون آمریکایی از تهران و تصمیمات آنها آغاز شده باشد. طبق گزارش کنسولگری انگلیس در ۲۳ بهمن ۱۳۰۰ ش دکتر رابرت ای. اسپیر دبیر هیات پرس بی تریان، راسل کارتر خزانه دار هیات، ولز منشی شخصی اسپیر و دکتر مک داول از اعضای هیات در ۸ فوریه به منظور ملاقات با میسیون نمایندگان هیات در مشهد وارد مشهد شدند. قرار بود آنها بعد از یک هفته در ۱۳ فوریه به تهران باز-گردند (همان، ۳۰۹). این مهمترین سفر روسای این هیات به خراسان بود و احتمالاً در این مسافرت تصمیم توسعه تدریجی زیرساخت ها اتخاذ گردید.

در اوایل دوره پهلوی هیات میسیون آمریکایی پرس بی تریان با تکیه بر جایگاه بدست آورده در ایران، در راستای تحقق جنبه دیگری از اهداف خود یعنی آموزش همچون تهران به تاسیس مدارس مدرن و گسترش پزشکی جدید (زیرینسکی، ۴۹۶) مبادرت کرد و قصد داشت گام های اساسی در هر سه جنبه مذهبی، آموزشی و پزشکی بردارد.

مخالفت علما با توسعه زیرساخت های هیات پرس بی تریان

از آغاز سال ۱۳۰۲ ش شرایط در مشهد تغییر نمود. این تغییرات از دو مساله که بطور همزمان در حال وقوع بود، ناشی شد و تلاقی آنها به برخورد جدی و واکنش عملی علما منجر گردید. از اواخر سال ۱۳۰۱ ش که میسیون آمریکایی به توسعه زیرساخت ها پرداخت، واکنش ها علمای شیعه علیه آن آغاز شد. نماینده «شرکت اداره پرس بی تریان میسیون اتازونی» زمینی به وسعت تقریبی ۵۲۴۰۰ ذرع^۱ در غرب محله پاچنار خریداری کرد. در پی خریداری این ملک زمزمه هایی در مخالفت با این مسأله بروز کرد تا آنجا که میسیون آمریکایی برای رفع ابهام و آگاهی عموم از این معامله، ناچار به انتشار جزئیات آن و برنامه های آینده هیات تبشیری برای زمین مذکور شد. طبق این گزارش مفصل که در روزنامه فکر آزاد^۲ به تاریخ ۱۴ بهمن ۱۳۰۱ ش چاپ شد، زمین مذکور «ملک طلق و موروئی» و متعلق به «حاج حسین و حاج رحیم پاچناری، ورثه آقا میرزا عبدالحسین نقیب الاشراف، حاج امیر آقا و حاج عمیدالتولیه، ورثه حاج محمدعلی اتحادیه و حاج شیخ مهدی مدرس بالا خیابانی» بوده و «جمعه نه نفر فروشنده» داشته است و «بین کوچه حاج اعتضادالتولیه، کوچه حصار شهر، کوچه باغ طغرا و باغ مقبره نادری و منازل اشخاص متفرقه» واقع بود. این

^۱ - هر ذرع، برابر با ۱۰۴ سانتی متر است.

^۲ - روزنامه فکر آزاد با صاحب امتیازی احمد دهقان (بهمنیار) و مدیریت رفعت التولیه در چهار صفحه از ۲۹ جواز ۱۳۰۱ هـ در مشهد به مدت دو سال در مشهد و از ابتدای سال سوم در تهران منتشر گردید (الهی، ۱۳۷۸، ۱۹۴).

معامله با «چهار طغرا سند قبالة» در «محضر» ثبت سند آیت الله زاده در اردیبهشت ۱۳۰۱ ش و «به قیمت ۲۴ هزار تومان» به مدت «نود سال تمام با امضا و مهر آیت الله زاده و نماینده میسیون» انجام شد. در این گزارش، برنامه چهار ساله میسیون آمریکایی برای زمین چنین آمده است: «در سال ۱۳۰۲ ساخت دو دربند منزل، سال ۱۳۰۳ مریضخانه‌ای به طرح مریضخانه‌های آمریکا، سال ۱۳۰۴ یک باب مدرسه عالی، ۱۳۰۵ چهار بند منزل برای مدیران و معلمان مدرسه» و در پایان آمده است: «اگر ساکنین محله پانچار همراهی کنند کوچه و خیابان‌ها سنگ فرش و دروازه‌ای به خارج شهر باز شود خیلی خوب است» (فکر آزاد، سال اول، شماره ۵۳، ۳).

در همین خصوص در گزارش ۱ اسفند ۱۳۰۱ ش نظمیه مشهد آمده است که «هیأت روحانیون آمریکایی» در مشهد و در منطقه نادری قطعه زمینی به مساحت ۵۲۶۳۷ ذرع از چهار نفر به مبلغ ۲۳۹۲۹/۱۸ تومان خریداری کرده و قصد دارد بیمارستان، مدرسه و خانه سازمانی بسازد. بر اساس این گزارش اقدام فوق سبب اعتراض اهالی، بویژه علما شد و کارگزاری خارجی خراسان به دلیل اعتراضات صورت گرفته، حاضر به امضای قبالة زمین‌های یاد شده به نام هیأت آمریکایی نشده، اما وزارت امور خارجه دستور داد کارگزاری، قبالة زمین را امضا کند. با این اوصاف اعتراض‌ها همچنان ادامه یافت، آن‌گونه که در ادامه گزارش آمده است: «چند روز است بر ضد تاسیساتی که از طرف هیأت روحانیون آمریکایی می‌خواهد [ساخته] شود، از طرف عده‌ای تحریکاتی می‌کنند. با این که از طرف هیأت مزبور نوشته به آقایان علما داده شده است که در مشهد کلیسا نساوند معذالک هیأت علمیه [مشهد] متقاعد نشده جلساتی تشکیل و بر ضد عملیات روحانیون آمریکایی اوراق مفصلی مهور می‌نمایند». در پایان اداره نظمیه از ادامه این ماجرا و بروز دردسر اظهار نگرانی کرده است (اسناد وزارت امور خارجه، سال ۱۳۰۲، کارتن ۹، پرونده ۱۶، ۴۷).

واکنش کمیته علمای مشهد به فعالیت تبلیغی هیأت پرس بی‌تریان

موضع‌گیری علمای مشهد نسبت به فعالیت هیأت پرس بی‌تریان در مشهد علاوه بر اینکه معلول تحرکات و اقدامات تبلیغی آن هیأت بود، به اوضاع علمای شیعه در سال ۱۳۰۱ ش نیز مربوط بود. علمای شیعی فارغ از تاثیر فعالیت و برنامه‌های هیأت پرس بی‌تریان در این زمان انسجام بیشتری داشتند. علمای تهران در ۱۴ آبان ۱۳۰۱ ش سعی کردند قدرت خود را که در سال‌های بعد از مشروطه تضعیف شده بود، احیاء کنند. آنها در مساجد مردم را دور خود جمع کرده، خواستار منع فروش مشروبات الکلی و بستن اماکن تفریحی

مانند سالن تئاتر و موسیقی بودند (فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی، ۴۳۷). چند ماه پس از آن علمای مشهد نیز نسبت به این مسائل واکنش نشان دادند و «کمیته علمای مشهد» متشکل از: میرزا مرتضی یزدی، حاجی حسین قمی، شیخ محمد نهاوندی^۳، شیخ علی اکبر نهاوندی^۴، سید صدرالدین، حاجی ملاهاشم، حاجی سید عباس شاهرودی، سید رضا قوچانی و شیخ حسن کاظمینی تشکیل شد و برخی از اهداف این کمیته در ۶ اسفند ۱۳۰۱ ش اعلام شد: کسب اطلاع دائمی از وقایع سیاسی جهان اسلام، جلوگیری از اعمال ضد تعالیم اسلام از قبیل نوشیدن مشروب، بی حجابی زنان و حضور در نمایش های تئاتری و غیره بود (همان، ۴۶۳). تقارن این دو مساله باعث شد علمای مشهد نسبت به فعالیت هیات پرس بی تریان در ساخت بناها، برنامه های آموزشی و ساخت کلیسا نیز واکنش جدی نشان دهند که اخبار آن فراتر از مشهد، در شهرهایی نظیر تبریز و اردبیل منتشر شد و وزارتخانه های مختلفی را درگیر این مساله کرد.

کنسولگری انگلیس در گزارش هفته منتهی به ۶ اسفند ۱۳۰۱ ش آورده است که در ملاقات علما مقررات مربوط به خرید زمین به وسیله هیات های مبلغ مذهبی مورد تأیید قرار نگرفت و نامه هایی به والی موقت، کارگزار و امیر لشکر نوشته شد و والی در پاسخ قول داد که نظر علما را به تهران مخابره کند. اگرچه درخواست علما در این نامه ها مشخص نیست ولی از پاسخ والی می توان دریافت که آنان خواستار ابطال اسناد مهر خورده و امضا شده به وسیله کارگزار و آقا زاده بودند که والی آن را کار آسانی تلقی نمی کرد (فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی، ۴۶۵). تلگراف تعدادی از روحانیون مشهد برای رضاخان، وزیر جنگ، در ۳ اسفند ۱۳۰۱ ش نشان می دهد این علما ضمن تشریح اقدامات هیات آمریکایی، فعالیت های آنان را «موجب تقویت کفر و تضعیف اسلام» و برانگیختن هیجان عمومی مردم منطقه دانسته اند و از وزیر جنگ خواسته اند: «از پیشرفت این مقصود فتنه خیز جلوگیری فرمایید» (اسناد مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پرونده ۱۰، ۳۴). وزارت جنگ در پاسخ به نامه علمای مشهد، در ۷ اسفند ۱۳۰۱ ش از حسین خزاعی امیر لشکر شرق، خواستار تحقیق درباره موضوع و روشن کردن نحوه فعالیت آن مؤسسه شد. در پاسخ به نامه فوق در ۸ اسفند ۱۳۰۱ ش آمده است: «آمریکایی ها در حدود خیابان علیا، پشت مقبره

۳ - آیت الله حاج شیخ محمد نهاوندی متخلص به تجلی فرزند علامه میرزا عبدالرحیم از علما و مفسرین و مدرسین آستان قدس رضوی بود و او را زین العلما و المفسرین می گفتند. وی پانزدهم رجب ۱۲۹۱ ق در نجف متولد شد و در آنجا از محضر آخوند خراسانی و شیخ عبدالله مازندرانی استفاده برد و در سال ۱۳۲۹ ق به مشهد بازگشت و پس از ارتحال برادرش حسن نهاوندی زمام امور شرعی مشهد را به عهده گرفت و در مدرسه میرزا جعفر تدریس می کرد. وی در ۲۵ ربیع الآخر ۱۳۷۱ ق درگذشت و در حرم مطهر رضوی مدفون گردید (جلالی، ۱/ ۴۹۷-۴۹۹).

۴ - حاج شیخ علی اکبر نهاوندی در سال ۱۲۷۸ ق/ ۱۲۳۷ ش. فرزند شیخ حسین نهاوندی در نهاوند متولد شد. وی در سال ۱۳۲۸ ق. به مشهد آمد و ۱۲ سال در مسجد گوهرشاد به ارشاد مردم پرداخت. او چهل سال تمام ریاست دینی خراسان را برعهده داشت و در ۱۹ ربیع الثانی ۱۳۶۹ ق/ ۱۸ بهمن ۱۳۲۸ ش. در ۹۰ سالگی در مشهد درگذشت (همو، ۱/ ۴۸۹-۴۹۲).

نادرشاه چهل هزار ذرع اراضی به امضای آیت الله زاده خراسانی ابتیاع و خیال ساختمان مفصلی از قبیل مدرسه و غیره دارند ولی حجت الاسلام آقای حاجی آقا حسین قمی و سایر آقایان علمای محترم اجماعاً با ابتیاع و ساختمان اراضی مخالف‌اند و همه روزه جلسات عدیده دارند. نظریه بنده هم این است که به کلی جلوگیری بشود» (همان، ۳۲).

مخالفت با فعالیت میسیون آمریکایی در روزهای آغازین سال ۱۳۰۲ ش ادامه یافت و روحانیون در مراجعه به امیر لشکر شرق ضمن یادآوری اهمیت مساله، نسبت به بروز واکنش‌های شدید مردم هشدار دادند. خزاعی در نامه ۱۰ فروردین ۱۳۰۲ ش خواسته علما را به وزارت جنگ منعکس کرد. در این نامه اسامی علمای مراجعه کننده که از هیات علمیه مشهد بودند، بدین شرح آمده است: «آقایان سید مرتضی یزدی، سید حسین قمی، شیخ مرتضی خراسانی، شیخ محمد قوچانی، شیخ محمد نهاوندی، سید عباس قوچانی، حاجی میرزا محمدباقر مدرس و حاجی ملاهاشم». بیشتر این علما عضو کمیته علمای مشهد بودند و انسجام آنها در این زمان بر این مساله موثر بود و به موفقیت آنان کمک کرد. خزاعی در ادامه به هشدار علما چنین اشاره کرده است: «چنانچه سریعاً جلوگیری نشود جدیت و حرارت سایر طبقات بر منع موسسات آنها موجب فساد عظیم خواهد شد». وزارت جنگ در پاسخ به نامه خزاعی آن را از دایره اختیارات خود خارج دانست و نوشت: «من و شما تکلیفی نداریم. در صورتی که اعتراض دارند مستقیماً به رئیس دولت مراجعه نمایند» (اسناد موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، سال ۱۳۰۲، پرونده ۱۰۵، ۷۰۶).

رابطه علمای مشهد با یکدیگر و مخالفت با هیات پرس بی‌تریان

رابطه علمای مشهد با یکدیگر نیز می‌توانست موثر بر واکنش «هیات علمای مشهد» باشد. رابطه کمیته علمای مشهد با روحانیونی نظیر آیت الله زاده خراسانی که قرارداد فروش زمین در «محضر» وی تنظیم شد، از دیگر نکات قابل توجه در این زمینه است. اگرچه رویارویی مستقیمی در این زمینه بین علما گزارش نشده، ولی شواهد مختلفی وجود دو گروه و جریان فکری متفاوت بین علمای مشهد را نسبت به رویدادهای اوایل دوره رضاشاه نشان می‌دهد.

وجود حدود سه هزار روحانی در مشهد باعث شده بود این گروه قدرت و نفوذ سیاسی فراوانی داشته باشند (آقابکوف، ۱۱۳) و هرکدام از روحانیون طراز اول پیروانی داشتند. سردار اسعد بختیاری که در سال ۱۳۰۲ ش والی خراسان شد، علمای بانفوذ و درجه اول مشهد را آقازاده پسر مرحوم آیت الله آخوند

خراسانی و آقا حسین قمی نامبرده و تاکید کرده «آقازاده خیلی نفوذ دارد» (سردار اسعد، ۹۲). سردار اسعد سپس در جایی دیگر درباره روحانیون شاخص نوشته است: «در خراسان یعنی مشهد علمای بزرگ مرکب است از آیت الله زاده خراسانی، آقا سیدحسین قمی و فاضل» (همو، ۹۵).

علمای بزرگ مشهد در قبال برخی حوادث و رویدادها نظیر مخالفت با فعالیت استعماری بریتانیا در عراق و شروع سلطنت رضاشاه دیدگاه‌های متفاوتی داشتند و دیدگاه آیت‌الله‌زاده با سایر علمای مشهد متفاوت بود و این مساله در مورد فعالیت هیات پرس بی‌تریان نیز مصداق پیدا می‌کند. در منابع هیچ اشاره‌ای به مخالفت آیت الله زاده با فعالیت تبلیغی این هیات نشده است و می‌توان چنین نتیجه گرفت که همچون برخی دیگر از مسائل وی اتفاق نظری با سایر علمای مشهد نداشته است. کنسولگری انگلیس در گزارش ۶ اسفند ۱۳۰۱ ش با معرفی کمیته علمای مشهد که هسته اصلی مخالفت با هیات پرس بی‌تریان هم بود، ضمن بیان اهداف آنها بطور صریح نوشته است: «می‌گویند آقازاده از تصمیمات این کمیته حمایت چندان گرمی نکرده است» (فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی، ۴۶۲).

واکنش نسبت به اخراج علمای شیعی از عراق، انتخابات مشهد، تغییر سلطنت و تحریم عید نوروز از دیگر مسائلی بود که آیت‌الله‌زاده با برخی دیگر از علمای مشهد اختلاف نظر داشت. وقتی خبر مهاجرت اجباری عده‌ای از علمای شیعه از عراق توسط بریتانیا در تیرماه ۱۳۰۲ ش به مشهد رسید، باعث ایجاد هیجان در میان علمای این شهر شد و آنها در گردهمایی خود خواستار برگزاری راهپیمایی شدند ولی آقازاده و قائم مقام‌التولیه کوشیدند مردم را آرام کنند و تشویق کنند که دست به اقدامی نزنند (همان، ۴۹۷). با شروع تظاهرات در مشهد، کنسول انگلیس رهبری تظاهرکنندگان را علمایی چون حاج حسین آقا قمی معرفی کرد و در گروه مقابل، برقراری آرامش را مدیون آقازاده و حاجی شیخ حسن کاشی و حاجی شیخ محمدعلی فاضل دانست و در تشریح موضع حاجی محمدعلی فاضل نوشته وی اصلاً در تظاهرات شرکت نکرد و بی‌پرده به یکی از سازمان‌دهندگان گفت در کربلا به چشم خود دیده که علما در کار حکومت دخالت می‌کنند و برای خودشان در دسر درست می‌کنند (همان، ۵۰۶). براساس همین عملکرد بود که آقازاده از طرف مردم به طرفداری از انگلیس و دریافت رشوه از کنسولگری آن متهم شد (متولی حقیقی، ۱۸۷). آیت‌الله‌زاده سپس در ملاقات با کنسول انگلیس اعلام آمادگی کرد حاضر است «آشکارا به نفع انگلیسی‌ها فعالیت کند» (فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی، ۵۳۷).

در ادامه این مساله که مرتبط با سیاست بریتانیا در عراق بود، همزمان با عید نوروز ۱۳۰۳ ش آیت‌الله خالصی از مهمترین علمای تبعیدی توسط انگلیسی‌ها که مقیم مشهد شده بود و علیه انگلیسی‌ها اقدام

می نمود، اعلام کرد برای نوروز و تولد حضرت قائم (ع) که هر دو مصادف با اول بهار بود، عید گرفتن حرام است، اما رضاخان، وزیر جنگ که در پی برنامه های تثبیت سلطنت خود بود اعلام نمود باید عید گرفته شود (سردار اسعد، ۱۱۰-۱۱۱) و برخی از علمای مشهد مثل آیت الله زاده در همسویی با رضاخان با این فتوای آیت الله خالصی زاده مخالفت کردند (متولی حقیقی، ۱۹۵).

همچنین در تابستان ۱۳۰۲ ش که مساله انتخابات مشهد مطرح شد و گروهی از مردم نسبت به نامزدی احمد قوام السلطنه و حسن ملک اعتراض کردند، باز هم رجالی همچون آیت الله زاده در همراهی با سردار اسعد به انتخاب ناظران طرفدار قوام السلطنه متهم شدند و گروهی از مردم مشهد به رهبری آیت الله زاده طی نامه ای به رضاخان از خزاعی فرمانده لشکر و برگزاری انتخابات حمایت کردند (همو، ۱۸۹). یکی دیگر از مسائل، واکنش به خبر تغییر سلطنت در آبان ۱۳۰۴ ش بود. آیت الله میرزا محمد آقازاده و برادرش میرزا مهدی در جشن تاجگذاری رضاشاه حضوری فعال داشتند در حالی که حاج حسین آقا طباطبایی قمی تغییر سلطنت را تبریک نگفت (همو، ۲۱۵). با این اختلاف دیدگاه بین آیت الله زاده و برخی از علمای دیگر نظری فاضل با بسیاری از علمای مهم مشهد نظیر حاج حسین قمی و آیت الله خالصی مشخص می شود چرا در حالی که کمیته علمای مشهد به شدت مخالف با فروش زمین به هیات پرس بی تریان بودند ولی این قرارداد در «محضر» آیت الله زاده به ثبت رسید و وی هیچ واکنشی به این مساله نشان نداد.

پیگیری خواسته های علما توسط کارگزاری خارجه

کارگزاری وزارت خارجه در مشهد یکی دیگر از ادارات مهم و تاثیرگذار در حل و فصل مسائل اتباع خارجی بود که نقش واسطه در انتقال واکنش علمای شیعه ایفاء کرد و مکاتبات زیادی برای حل این مساله با وزارت خارجه انجام داد. مقرب السلطنه، کارگزار وزارت خارجه، در نامه ۷ اسفند ۱۳۰۱ ش با اشاره به امضای قبالة زمین های خریداری شده توسط آن کارگزاری به پیامدهای آن و بروز واکنش توسط مردم و مطبوعات پرداخته است. در نامه به مقاله روزنامه فکر آزاد (۶ اسفند) که حاکی از هیجان ایجاد شده بین اهالی و علمای مشهد بود، استناد و یادآور شده «حوزه علمیه مشهد شدیداً بنای اعتراض و شکایت را گذاشتند». وی در ادامه ضمن یادآوری هشدارهای قبلی خود نسبت به این مساله آورده است «اقدام میسیون آمریکایی در ترویج مذهب و خریدن اراضی و تاسیسات مرخصخانه و مدرسه و کلیسا در شهر مشهد... مآلاً زحمت بزرگی برای دولت تولید خواهد کرد» و ضمن توصیه به وزارت امور خارجه جهت مذاکره با سفارت آمریکا در این خصوص، آن هم پیش از شروع عملیات ساختمانی تاکید کرد که

حساسیت مجاورین و زائرین مشهد نسبت به این گونه مسائل به آنها گوشزد شود تا بساط ترویج مذهب را جمع کنند (اسناد وزارت امور خارجه، سال ۱۳۰۲، کارتن ۹، پرونده ۱۶، ۸).

مقرب السلطنه در ۲۱ اسفند ۱۳۰۱ ش بار دیگر طی نامه ای نوشت: «میسون آمریکایی در مشهد باطنه مشغول ترویج [مذهب] هستند. اهالی به علما فشار آورده و هیات علمیه هم جلد از کفیل ایالت و کارگزاری، منع آمریکایی ها را در ترویج مذهب و ساختمان در اراضی» خواسته اند. وی ضمن انعکاس مخالفت علما آورده «چند روز پیش از طرف هیأت علمیه مخصوصه آقای قمی و شاهرودی و کاظمینی اقدام کرده، خواسته بودند اجتماع بروند ممانعت نمایند... کفیل ایالت به مواعظ حسنه و مواعید قطعیه در موقوف شدن آن از طرف دولت آنها را» از این کار بازداشت (اسناد مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، پرونده ۱۰، ۲۶).

قائم مقام التولیه،^۵ نیز برای اثبات وقفی بودن زمین های هیات تبشیری آمریکایی وقف نامه زمین های خریداری شده را به وزارت امور خارجه فرستاد و نوشت «اقدامات شرکت پرس بی تریان آمریکایی در خرید اراضی و خیال ساختن مدرسه و کنیسه [کلیسا] در این شهر مقدس» که هیجان عمومی را در پی داشته، با وقف بودن اراضی باطل است. او با ضمیمه نمودن وقف نامه ابراز داشت «با سفارت آمریکا مذاکره فرمائید که این زمین و قنات محکوم به وقفیت است... و اولیای آستان قدس بر حسب وقفیت و حکم تمام علمای اعلام» زمین ها را تصرف خواهد کرد (اسناد وزارت امور خارجه، سال ۱۳۰۲، کارتن ۹، پرونده ۱۶، ۴۲). در پی اعتراضات مستمر روحانیون مشهد به خرید زمین و ساخت تاسیسات مذهبی و کشیده شدن موضوع به ارکان تصمیم گیرنده دولتی، وزارت امور خارجه با سفیر آمریکا در تهران وارد مذاکره شد و نتیجه این گفتگو در وهله اول منجر به توقف ساخت کلیسا شد و بنای مدرسه نیز موقوف به اجازه وزارت معارف گردید و آمریکایی ها اجازه خواستند که فقط خانه های شخصی خود را بنا و بازسازی کنند (همان، ۳۸-۳۹). از قرار معلوم در مشهد نیز تلاش برای فیصله دادن به موضوع صورت گرفته بود و کارگزار مشهد در راستای آرام کردن اوضاع به توافق اجمالی با علما رسیده بود. مقرب السلطنه در ۲۴ فروردین طی نامه ای به وزارت امور خارجه در پاسخ تذکرات ذکاءالملک نوشت لزومی ندارد سفارت آمریکا از بابت نساختن کلیسا در مشهد متنی بر سر وزارت خارجه بگذارد. این توافق قبلاً با فروشنده زمین شیخ مهدی به عمل

۵ - حاجی میرزا محمد علی رضوی، قائم مقام التولیه متولد ۱۲۷۳ق. و متوفی جمادی الاولی ۱۳۵۷ق. ابتدا به مقام صدر دفترخانه آستان قدس و سپس به مقام و منصب قائم مقام التولیه و بعد به نیابت تولیت رسید. وی به واسطه ننگ قرض داری آستان قدس، اداره امور آستان قدس را از وضع سیاق نویسی مستوفیان سابق به شکل اداری درآورد و با کمک حسین آقاخان خزاعی فرمانده لشکر خراسان و همکاری سلطان اسماعیل خان دیلمی که توسط فرمانده لشکر معرفی شده بود پایه گذار اداره نوین آستان قدس شد (ولایی، ۲-۱۰۱).

آمده بود. وی نوشت: «علمای مشهد را راضی کردم که هیات آمریکایی بیمارستان را بسازد، اما به این شرط که ترویج مذهب نکنند. فقط حرف علما در ساختن مدرسه است که می‌گویند عقاید اطفال و جوانان مسلمان را تدریجاً در مدرسه فاسد می‌کنند و نباید بسازند. وی در پایان افزود که با آمریکایی‌ها بسیار راه آمده، اما برای این که علما را از خود دور نکرده باشم حفظ ظاهر می‌کنم» (همان، ۶).

علمای مشهد همچنان پی گیر اقدامات خود علیه هیات تبشیری آمریکایی بودند. آنها مکاتبه با کارگزار را ادامه دادند و ۱۰ نفر از آنها در ۱۵ خرداد ۱۳۰۲ ش نامه دیگری به کارگزاری نوشتند و ضمن اعلام رضایت از اقدامات وزارت امور خارجه خواستار برخورد قاطع آن وزارتخانه با هیات تبشیری شدند تا در آینده فعالیت‌های تبلیغی این هیات در مشهد تجدید نشود. در این راستا آنها همچنین خواستار اخذ نوشته‌ای از آمریکایی‌ها که سندیت داشته باشد، بودند (اسناد وزارت امور خارجه، سال ۱۳۰۲، کارتن ۹، پرونده ۱۶، ۲۸، ۲۹).

وزارت امور خارجه به سبب شکایت‌های متعدد، از سفارت آمریکا خواست در آن قسمت از زمین‌های خریداری شده که وقف است، ساخت و ساز نکند. ناگفته نماند که کارگزاری خارجه خراسان از هراس اینکه به صرف این ادعاها نتوان سفارت آمریکا را قانع کرد، از وزارت امور خارجه خواست هرچه زودتر وقفی بودن زمین را به اثبات برساند. در نهایت اسناد تولیت آستان قدس مبنی بر وقفی بودن زمین‌های یادشده در ۲۶ شهریور ۱۳۰۲ ش برای سفارت آمریکا فرستاده شد و در همین راستا بررسی مساله وقف ادامه یافت و محکمه بدوی عدلیه رای بر وقفی و غیرقابل تصرف بودن آن داد، اما آمریکایی‌ها به ساخت و ساز خود ادامه دادند و برای آوردن مصالح خواستار افتتاح دروازه جدیدی در شمال حصار شهر مشهد شدند و با حاکم خراسان مذاکره کردند (همان، ۲۲).

واکنش علمای شیعه، مسیون آمریکایی مشهد را به عقب نشینی واداشت بطوری که ناچار شد فعالیت‌های خود را صرفاً در زمینه خدمات اجتماعی و پزشکی محدود کند و تا چند دهه بعد موفق به تبلیغ مستقیم مسیحیت نشد و به ناچار سعی کرد در قالب خدمات اجتماعی و پزشکی به شکل غیرمستقیم جایگاه خود را حفظ کند. حضور فعال مسیون پرس بی‌تریان در کمک به زلزله زدگان تربت حیدریه در خرداد ۱۳۰۲ ش از جمله کمک ۵۰۰۰ دلاری (فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی، ۴۹۵) به زلزله زدگان و نیز کمک به رسیدگی و مداوای بیماران جذامیخانه محرابخان از طریق اعزام پزشک، ارسال دارو و تجهیزات جذامیخانه^۶ در راستای این سیاست صورت گرفت. این عملکرد به تدریج سبب توجه مجدد عموم به

۶ - دکتر استاکر پزشک انگلیسی و بعد جانشین ایشان دکتر لیختوارد پزشک آمریکایی و دکتر هوفمان به همراهی معاونین ایرانی و هندی‌اش هفته‌ای یک مرتبه به قلعه کهنه محراب خان می‌رفتند و روغن چالموگرا به مبتلایان تزریق می‌کردند (آفتاب شرقی، سال چهارم، شماره ۱۳، ۴).

فعالیت‌های انسان دوستانه میسیون آمریکایی شد. به دنبال این گونه فعالیت‌ها بود که میسیون آمریکایی توانست در ۱۳۰۲ش ساخت مدرسه پسرانه‌ای را شروع کند (مهر منیر، شماره ۲۸، سال سوم، ۱) و در ۱۳۰۳ش با کمک مالی انجمن مذهبی ایالت ایوا، مریضخانه جدیدی که بعدها به بیمارستان آمریکایی-مسیحی مشهد مشهور شد،^۷ در محله پاچنار بسازد.

هیات تبشیری پرس بی‌تریان پس از مشهد حوزه فعالیت تبلیغی خود را به دیگر شهرهای خراسان گسترش داد. این هیات در دوره رضاشاه علاوه بر مشهد، شهرهای سبزوار^۸ و درگز را نیز مورد توجه قرار داد.

تغییر شیوه‌های واکنش علما

شیوه واکنش علما به تبلیغات هیات تبشیری پرس بی‌تریان تا سال ۱۳۰۶ش خشن‌تر و با احتمال برخورد فیزیکی و هیجان عمومی بود، ولی پس از آن علمایی نظیر نوغانی شیوه مناظره را برای مخالفت با میسیون آمریکایی مشهد برگزیدند. پیش از پرداختن به این شیوه قدیمی و اصیل ابراز مخالفت باید به تغییر شرایط سیاسی در دوره رضاشاه اشاره کرد که منجر به بکارگیری این شیوه از سوی برخی از علما شد.

در اول شهریور ۱۳۰۶ش مهدی قلی‌خان مخبرالسلطنه هدایت، نخست وزیر وقت ایران، شاید پس از حرکت ضد حکومتی حاج آقا نورالله اصفهانی در سال ۱۳۰۶ش، ابلاغیه‌ای درباره منع امر به معروف و نهی از منکر صادر کرد که بیش از همه واکنش علمای مشهد را به دنبال داشت. در این ابلاغیه مسأله امر به معروف و نهی از منکر اقدامی در جهت تشویش اذهان عمومی و ایجاد اختلاف و نفاق، معرفی و آمرین به آن تلویحاً خائن به مملکت و مذهب معرفی شده بودند. این ابلاغیه علاوه بر خیانت، عنوان مفسد فی‌الارض هم به آمرین به معروف و ناهیان از منکر داد و آنها را تهدید به تعقیب کرد. علمای مشهد طی تلگرافی به نخست وزیر نسبت به صدور این ابلاغیه واکنش نشان دادند و متذکر شدند دولت نه تنها توجه به دین و اصول و فروع آن را وظیفه خود نمی‌داند بلکه آن را به راحتی در ردیف امور متوسط هم قرار نداده

^۷ - اسم کامل این مرکز درمانی عبارت بود از «بیمارستان و مدرسه پرستاری میسنوری مسیحی آمریکایی» در متن کاشی کاری سر درب آن در زمینه آبی و به خط فارسی و انگلیسی نوشته شده بود. American Christian Missionary Hospital and Nursing School (رادمنش، ۱۶۶).

^۸ در همین ارتباط محمد علی رکنی، حاکم سبزوار، در ۱۴ اردیبهشت ۱۳۰۵ش. طی نامه‌ای به کفیل ایالت خراسان، او را از فعالیت‌های تبشیری مستر مولر آمریکایی مطلع کرد. فعالیت تبلیغی مولر در سبزوار ابتدا از سوی نظمیه با مخالفت مواجه شد و از فروش کتب مسیحی ممانعت به عمل آوردند. ادامه فعالیت تبلیغی مولر مخالفت علمای سبزوار را نیز برانگیخت و آنان به سبب فروش کتاب‌های مقدس و تبلیغ آیین مسیحیت توسط مولر با حضور و فعالیتش در سبزوار مخالفت کردند، تا آنجا که رکنی ناچار شد «برای جلوگیری از تشنج» زمینه خروج وی را از سبزوار فراهم ساخت. هشت ماه بعد، در اواخر دی ۱۳۰۵ش. مرحله دیگری از فعالیت تبلیغی این هیات تبشیری در سبزوار آغاز شد. براساس نامه حاکم سبزوار در ۲۷ بهمن ۱۳۰۵ش. به وزارت داخله، اقامت مبلغان آمریکایی در سبزوار یک ماه به طول انجامید (سازمان اسناد ملی، ۱-۲۹۰۰۳۰۸۰۳/۳).

است. آنها به انواع منکرات و مظاهر غیراسلامی و غیرشرعی که در جامعه رواج یافته بود اشاره کرده، مصادیقی هم برای آن برشمردند. علمای متعددی این تلگراف را امضا کردند که برخی نظیر حاج آقا حسین طباطبایی قمی، محمد هاشم قزوینی، شیخ علی اکبر نهاوندی و شیخ محمد نهاوندی جزو «کمیته علمای مشهد» و از «هیأت علمیه مشهد» بودند که مخالف جدی فعالیت هیأت تبشیری آمریکایی در سال ۱۳۰۲ ش بودند. از سوی دیگر شاید ناکامی حرکت ضد حکومتی حاج آقا نورالله اصفهانی در سال ۱۳۰۶ ش علمای مشهد را به این نتیجه رساند که شیوه نهی از منکر را باید تغییر دهند. لازم به ذکر است که حاج آقا نورالله اصفهانی یکی از مهمترین روحانیون مخالف با فعالیت هیأت پرسی‌بی‌تریان در مشهد بود و در سفر کوتاه خود در سال ۱۳۰۲ ش به مشهد سخنرانی‌هایی علیه این هیأت تبشیری انجام داد.

با تغییر شرایط سیاسی در کشور و تحکیم حکومت رضاشاه محدودیت‌های تبلیغات هیأت تبشیری آمریکایی نیز بطور رسمی و غیررسمی بیشتر شد و حتی به صورت دستورالعمل اداری درآمد. وزارت معارف و اوقاف و بالاخره در خصوص جلوگیری از فعالیت دعوات و مبلغین خارجی با نمره ۲۸۹۱۹/۷۳۶۳ مورخ ۱۳۰۹/۱۲/۱۶ ش بخشنامه‌ای منتشر کرد. این بخشنامه بیشتر به صورت کلی بود و راهکاری برای آن در نظر گرفته نشده بود به همین جهت، در ۵ فروردین ۱۳۱۰ ش اداره اوقاف خراسان طی نامه‌ای به وزارت معارف و اوقاف، از تداوم تبلیغ مسیحیت در مدرسه و مریضخانه آمریکایی مشهد یاد کرد و در نامه از آن وزارتخانه پرسید «اگر هیأت تبشیری آمریکایی با ابلاغ این دستور باز هم از تبلیغ خودداری نکردند وظیفه اداره معارف برای جلوگیری تا چه حد است و با چه وسیله‌ای باید جلوگیری کرد؟» (همان، ۲۸۹۲۰۲۲۳۱۳/۲). این بخشنامه رسمی از بروز واکنش‌های عمومی و هیجاناتی علیه مبلغین خارجی که ممکن بود امنیت کشور را تهدید کند، جلوگیری می‌کرد. از این رو شیوه واکنش و مقابله علما در مخالفت با فعالیت هیأت پرسی‌بی‌تریان آمریکایی در مشهد به تدریج تغییر کرد و به شیوه مسالمت‌آمیز مناظره تبدیل گردید که آیت الله نوغانی کامل‌ترین نمونه آن بود.

مناظرات آیت الله نوغانی با مبلغان آمریکایی

واکنش علمای مشهد و سبزواری به فعالیت میسیونرهای مسیحی ابتدا از طریق کنترل و تحریک هیجان و احساسات مذهبی بود ولی با سقوط حکومت قاجار، رضاشاه توانست اوضاع داخلی را با توان نظامی تحت کنترل درآورد و مانع از نقش فعال علما شود. به همین جهت برخی از علما از طریق شیوه‌های مسالمت‌آمیز به مقابله با فعالیت تبلیغی هیأت پرسی‌بی‌تریان پرداختند و مرحله تازه‌ای از واکنش علما به فعالیت این هیأت تبشیری را آغاز کردند. این شیوه در سال ۱۳۰۹ ش توسط آیت الله نوغانی، یکی از علمای

برجسته مشهد، بطور جدی عملی شد. این مرحله از واکنش از لحاظ شیوه متفاوت بود و نوغانی با بهره-گیری از ردیه نویسی^۹ و مناظره^{۱۰} با کشیش های هیات تبشیری سبک جدیدی از مخالفت با فعالیت مذهبی میسیون آمریکایی را آغاز نمود. او از معدود علمایی است که کتابی در مقابله با فعالیت پرسبی-تریان در مشهد نوشت. نوغانی روحانی صالح، معتقد و مروج مذهب جعفری و در صنف خود کم نظیر و مبارزی قوی با معاندین دین مبین اسلام معرفی شده که علاوه بر تحصیلات دینی، در علم مناظره ید طولایی داشته و مدت ها با علمای نصارا و مسالکی که در ایران پیدا شده بود، مناظرات مذهبی و علمی کرد و بر تمام آنها فائق آمد و عده زیادی که در پرتگاه انحراف دینی بودند با بیانات شیوا و مبانی علمی او از لغزش نجات پیدا کردند (خراسان، شماره ۴۹۲، سال دوم، ۲).

نوغانی کتاب سه مقاله خود را در صفر ۱۳۴۹ ق/ ۱۳۰۹ ش همزمان با اوج فعالیت میسیونرهای آمریکایی در مشهد نوشت. موضوع این کتاب رد بر مذاهب غیر اسلام و اثبات مذهب مقدس اسلام بود (آفتاب شرق، شماره ۲۵۹۹، سال بیست و ششم، ۴) میرزا به درخواست برخی از بزرگان، سه مقاله را در نقد و بررسی مقالات ماتریالیسیها، مسیحیان و مسلمانان نوشت (جلالی، ۴۸۴) که در واقع بازتابی از چالش های مذهبی عصر اوست و گویا برای آشنایی طلاب و علما با نحوه مناظره و مباحثه در مقابل مبلغان دینی به ویژه مسیحیان تدوین شده است و در قالب مباحثه میان سه مسافر (یکی مسلمان، یکی طبیعی و دیگری نصرانی) که از تهران با اتومبیل عازم شیراز بودند و در منازل مختلف با یکدیگر گفتگو و مناظره می-کردند، مطرح شده است. نوغانی در این کتاب عمده مناظرات و مباحثات واقعی خود با میسیونرهای آمریکایی مشهد را در قالب گفت و گوی میان مسافر مسلمان و مسافر نصرانی بیان می کند. در اینجا مراد او از نصرانی، میسیونرهای آمریکایی مشهد و مقصود از مسلمان خودش است.

در این کتاب وضعیت تبلیغات بهائیان و مسیحیان آمریکایی مشهد به وضوح روشن شده است. نوغانی که از قرار معلوم مناظره و گفتگوی طرفینی را بر هرگونه مقابله دیگر در برابر مبلغان مذهبی ترجیح می دهد، در کتاب سه مقاله در لابلای مناظرات مسافرتی، تجربیات شخصی خود را در برابر مبلغان مسیحی مشهد

۹ - پیشتر در اواخر دوره صفویه ملاطعیر تفرشی ردیه ای به نام نصره الحق، علیقلی جدیدالاسلام ردیه ای به نام هدایه الضالین و تقویه المومنین و احمد عاملی ردیه مصقل الصفا در رد آینه حق نما جهت مقابله با مبلغان مسیحی نوشته بودند (امین، ۱۸۰-۱۸۱).

۱۰ - حاج میرزا علی اکبر نوغانی پسر حاج میرزا موسی سال ۱۳۰۰ ق. در محله نوغان مشهد متولد شد. تا ۲۷ سالگی در مشهد مشغول تحصیل بود و ادبیات را نزد میرزا عبدالجواد ادیب نیشابوری و دروس سطح فقه و اصول را در محضر حاج شیخ حسنعلی تهرانی ساکن مشهد و حاج سید عباس شاهرودی خواند. به منظور تکمیل تحصیل به نجف اشرف رفت و در سال ۱۳۳۰ ق. پس از تکمیل تحصیل با اخذ اجازه اجتهاد از آیت الله محمد تقی شیرازی و آیت الله حاج شیخ عبدالله مازندرانی به مشهد بازگشت. وی در شب شنبه ۲۸ بهمن ۱۳۲۹ ش. سکنه کرد (خراسان، شماره ۴۸۴، سال دوم، ۴).

نیز بیان می‌کند. از جمله این موارد گفتگوی وی با یک ایرانی مسیحی شاغل در مریضخانه آمریکایی مشهد است. مسیحی مورد نظر ایرانی اهل همدان بوده که از شش سالگی در مدرسه آمریکائی تحصیل کرده و مسیحی شده بود. نوغانی در ۱۳۰۶ش در مشهد با او ملاقات و او را به قبول اسلام دعوت کرد (نوغانی، ۱۸). نوغانی در جای دیگری از کتاب در قالب یک حکایت، ماجرای مناظره‌اش با کشیش آمریکایی مریضخانه مشهد را آورده است. در این مناظره، او با بیان حکایت حضرت لوط توانست وی را شکست دهد، ولی کشیش با وجود شکست بر ادعاهای خود اصرار می‌ورزید، از اینرو نوغانی در ادامه می‌نویسد: «عجبا با این الزام از مرام و تبلیغات خود منصرف نمی‌شوند. کتاب‌های آنها در بلاد و قری مجانی میان مسلمین تقسیم می‌شود. تورات و انجیلی که شنیدید چه جسارت‌ها به ساحت مقدسه انبیاء دارد به اهل قرآن می‌دهند و هیچ شرمنده نیستند» (همو، ۸۴). در جای دیگری از کتاب در لابلای گفتگوها و مناظره‌های نصرانی با مسلمان، از مناظره خود با کشیش آمریکائی که دو سال قبل (۱۳۰۷ش) روی داده است، بحث می‌کند. ماجرا از این قرار است که نوغانی به اتفاق دو تن از دوستان مشهدی و سبزواری خود وارد مریضخانه آمریکایی مشهد شده، با کشیش و مبلغ رسمی مریضخانه که چهل سال داشت، درباره علل پذیرش مسیحیت و ارائه دلیل و برهان بر انحصار نبوت بر حضرت عیسی بحث کرد. نوغانی بر اساس «فرمایشات حضرت ثامن الائمه علی ابن موسی الرضا(ع) در مجلس مامون با علمای یهود، نصاری و زردشتیان»، مناظره را پیش برد. کشیش آمریکایی که قادر به ارائه «دلیل محکمی» نبود «قدری عصبانی شد و آثار سفیدی لب و زردی رخسار ظاهر گردید» و مناظره این گونه به پایان رسید (همو، ۱۳۴-۱۴۲).

نوغانی در این کتاب به انتشار رساله‌های تبلیغی توسط هیات تبشیری اشاره کرده که اهم آنها عبارتند از: «رساله خدا یکیت»، «رساله آیه الکرسی»، «رساله فدیناه بذبح عظیم»، «رساله جوان طبال» و «رساله مردی که در شن زار فرو رفته». نوغانی در انتقاد از این رساله‌ها به بی‌خبری مولفان آنها از ضعف و سستی مطالب علمی و دینی آن اشاره کرده، از تهیدست بودن نصارا در فلسفه الهی یاد کرده است. به اذعان نوغانی، او چندین رساله در اختیار داشته و بر هر یک از آنها ردیه‌ای نوشته است و زمانی که برای مناظره با کشیش آمریکایی به مریضخانه یا دارالتبلیغ مشهد رفت، پیش از مناظره بعضی از آن رساله‌ها را به همراه ردیه خود به کشیش ارائه داد. کشیش فوراً رساله را گرفت و در دفتر خود با مداد یادداشت کرد و ایراد را پذیرفت.

در ادامه نوغانی بخشی از انتقادات خود را متوجه جامعه مسلمان مشهد و به ویژه علما می‌نماید و می‌نویسد: «بلی بی‌اعتنایی علمای اسلام آنها را در تبلیغات متجری نموده و سو آن این است که علمای اسلام

نظر علمی و برهانی به کشیش ها ندارند و آنها را اهل برهان نمی دانند و حاضر نیستند که آنها را اکفاه خود قرار دهند و در مناظرات علمی ببینند». نوغانی در پایان خطاب به علما و طلاب نوشته است: «امروز که دسایس مبلغین مذهبی قلوب ضعیفه را متزلزل می سازد، مردم را به نصرانیت دعوت می نماید، جوانان بی-سواد خام را به مقالات مادیین متمایل می گرداند و انتقادات عوام فریبانه ای نسبت به نوامیس مقدسه اسلام دارد، تکلیف مضاعف متوجه شما می شود. ای طلاب علوم دینی، ای اعضای دایره الهیه، ای مروجین شریعت خاتم النبیین، امروز تکلیف شما سکوت نیست، امروز شغل شما منحصر به نماز جماعت نیست، بلکه بزرگترین وظیفه این است که خود را با کمال جد و جهد برای دفاع از حوزه اسلامی مهیا نمایید و به بیان حقایق دینیه و نشر احکام شریعت محمدیه (ص) پردازید» (همو، ۱۸۷). وی در پایان نیز توصیه ای ویژه به حجج اسلام دارد که اولاد روحانی خود و طلاب علوم دینی را علاوه بر علم شریف فقه، علم مناظره و تبلیغات تعلیم دهند و آنها را با اخلاق اسلامی تربیت نمایند و تاکید کرده «ای حجج اسلام امروز مبلغین فرق مختلف که نه بهره از علم و نه حظی از عمل دارند به درس های تبلیغی، اشخاص بی استعداد را با یک مشت خرافات، چیره بر نفوس مستعد می نمایند. نگذارید بیش از این سموم مهلک تبلیغات اجانب در هلاکت ابدی اهل دیانت کارگر شود» (همانجا).

کتاب سه مقاله بسیار بی طرفانه نوشته شده، به دور از هرگونه تعصب و لجاج است و در زمان نشر مورد ستایش مجامع علمی قرار گرفت. به درخواست حاج شیخ عبدالکریم حائری، صد جلد از این کتاب را به قم فرستادند و وی خطاب به فضلالی قم گفته بود اگر خواستید کتاب بنویسید مثل این بنویسید (جلالی، ۴۸۴).

با فروکش کردن مخالفت ها، آمریکایی ها در زمینه آموزش معجوز تاسیس مدرسه را توسط هوگو مولر در سال تحصیلی ۱۳۱۱-۱۳۱۰ ش گرفتند و دعوت به پذیرش دانش آموز آغاز شد. هیات پرس بی تریان با وجود این مخالفت ها به فعالیت خود ادامه داد و رابطه بسیار خوبی با آستان قدس برقرار کرد و مدیریت جذامخانه محرابخان را برعهده گرفت. با تثبیت موقعیت بیمارستان آمریکایی، تاسیس آموزشگاه پرستاری مهم ترین حوزه علمی آموزشی کارکنان آن بیمارستان بود که در سال ۱۳۲۷ ش ایجاد شد. کنسولگری آمریکا در مشهد نیز بنا بر تصمیم سفارت آمریکا در تهران در مرداد سال ۱۳۲۸ ش تاسیس شد (ر.ک. نجف زاده، ۱۶۵-۱۷۵).

در زمینه تبلیغات مذهبی نیز تعداد ۱۴ نفر مسلمان که در ۱۳۰۰ ش مسیحی شده بودند، هسته اصلی کلیسای انجیلی مشهد را به وجود آوردند و میسیونرها دو کلیسا یکی در داخل بیمارستان آمریکایی و

دیگری کلیسای انجیلی مشهد در پشت باغ ملی ساختند (عظیم زاده تهرانی، ۲۱۸). با تلاش‌های این میسیونرها «جوانان کلیسای انجیلی مشهد» از سال ۱۳۴۱ش بطور آشکار فعالیت کردند (نور ایران، شماره ۸۷۰، ۱)، ولی خیلی تأثیرگذار نبودند و نگرانی سال‌های ۱۳۰۱-۱۳۰۹ش دیگر تکرار نشد. آیت الله نوغانی نیز مبارزه علیه مبلغان آمریکایی را تا پایان عمر خود ادامه داد و در آخرین سال حیات خود در جریان درگذشت یکی از مؤمنین مشهدی در بیمارستان مسیحی-آمریکایی، بر منبر به مسئولین حکومتی تاخت و سید جلال الدین تهرانی، استاندار وقت خراسان، را به باد انتقاد گرفت. کتاب سه مقاله که مهمترین اثر نوغانی در زمینه مقابله با فعالیت تبلیغی هیات پرس‌بی‌تریان در مشهد است، تا زمان مرگ نوغانی در ۲۸ بهمن ۱۳۲۹ش دوبار چاپ شد (خراسان، شماره ۴۹۲، سال دوم، ۲).

نتیجه‌گیری

در اواخر دوره قاجار و همزمان با وضعیت بد اقتصادی مشهد مقارن جنگ جهانی اول، میسیونرهای آمریکایی فعالیت خود را در مشهد آغاز و سپس تحت حمایت کنسولگری انگلیس سرعت دادند و از رخوت و بی‌توجهی عوامل حکومتی به شرایط اقتصادی و بهداشتی استفاده کرده، در مانگاهی ایجاد کردند که تحت پوشش آن به فعالیت تبلیغی نیز پرداختند. از ۱۳۰۱ش که برنامه دراز مدت هیات پرس‌بی‌تریان آمریکایی در مشهد با خرید زمین برای ساخت کلیسا، مدرسه و بیمارستان، افشا شد و در مطبوعات انعکاس یافت، علما واکنش شدیدی به تبلیغات میسیونرهای پرس‌بی‌تریان نشان دادند. مخالفت آنان حول دو محور شکل گرفت: یکی جلوگیری از فعالیت‌های تبلیغی مسیحیت در شهر مقدس مشهد و دوم ساخت کلیسا در اراضی وقفی آستانه مقدسه. عوامل حکومتی پس از بروز واکنش از سوی علما تلاش‌هایی در جهت رفع غائله داشتند که علیرغم فقدان دستورالعمل معینی برای مقابله با تبلیغات میسیونرها به نتایج مثبتی رسید. با پیگیری‌های مجدانه علما در قالب نامه، تلگراف و سخنرانی، کارگزاران دولتی خراسان نظیر حاکم خراسان، کارگزار وزارت امور خارجه، امیر لشکر شرق و نظمیۀ ناچار به رسیدگی شدند و با ارسال اخبار و گزارش‌ها به تهران خواستار اقدامی در جهت توقف فعالیت‌های تبلیغی میسیونرهای آمریکایی در مشهد شدند. این شیوه مقابله علما را می‌توان فشار اجتماعی با تکیه بر هیجان عمومی نامید که علما به خوبی از این پستوانه مردمی بهره گرفتند و به نتیجه رسیدند.

با تثبیت حکومت رضاشاه دستورالعمل ممنوعیت فعالیت تبلیغی صادر شد و عوامل حکومتی نظیر نظمیۀ، فرمانداری و اداره معارف، مامور کنترل و ممانعت از فعالیت‌های مذهبی میسیونرها شدند تا از واکنش علما و هیجان عمومی جلوگیری شود. از این پس در خراسان به جای بروز واکنش عمومی، علمای

دینی درصدد مناظره با میسیونرهای آمریکایی برآمدند و از این طریق به مخالفت با فعالیت تبلیغی آنان پرداختند. از سوی دیگر میسیونرها نیز پس از اعمال محدودیت قانونی تبلیغات دینی سعی کردند پنهانی در پوشش خدمات بهداشتی به تکاپوهای دینی خود ادامه دهند.

در سبزوار و مشهد علمای دینی ضمن مناظره با میسیونرهای آمریکایی به مخالفت با تبلیغات آنان پرداختند. میسیونرها از زمان محدودیت قانونی تبلیغات دینی تلاش کردند در قالب بیمارستان و مدارس به فعالیت خود ادامه دهند ولی باز علمایی نظیر نوغانی تا سالها به مقابله با میسیونرهای پرس بی‌تریان در مشهد پرداختند و با برگزاری مناظره‌ها و نوشتن ردیه‌هایی بر رساله‌های تبلیغی آنان، مبارزه کردند. نوغانی مهمترین روحانی مشهد است که با نگارش کتاب در قالب مناظره مسلمان و نصارا به بیان دیدگاه‌های اسلام و نقد نظریات مبلغان مسیحی پرداخت و حتی برای مناظره شخصه به بیمارستان آمریکایی‌ها رفت و با کشیش‌های هیات آمریکائی مناظره کرد. او در همین راستا علما و طلاب را به آموختن فن مناظره جهت مقابله با فعالیت‌های تبلیغی میسیونرهای مسیحی تشویق می‌کرد.

کتابشناسی

- آقابکوف، ژرژ سرگریویچ، خاطرات آقابکوف، ترجمه حسین ابوترابیان، پیام، تهران، ۱۳۵۷.
- الدر، جان، تاریخ میسیون آمریکایی در ایران، ترجمه سهیل آذری، نورجهان، تهران، ۱۳۳۳.
- الهی، حسین، احزاب و سازمان‌های سیاسی و عملکرد آنها در خراسان در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۸۲.
- ، روزنامه و روزنامه نگاری در خراسان، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ۱۳۷۸.
- امین، سید حسن، «تبلیغ مسیحیت در قلمرو اسلام و پادریان در ایران»، مقالات و بررسی‌ها، زمستان، ۱۳۷۸.
- جلالی، غلامرضا و دیگران، مشاهیر مدفون در حرم رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۸۶.
- خلیفه، معجبتی و نجف زاده، علی، «دارالفنون رضوی ایده‌ای برای مقابله با فعالیت‌های هیئت تبشیری پرس بی‌تریان در مشهد» مطالعات اسلامی: تاریخ و فرهنگ، سال چهل و سوم، شماره پیاپی ۸۷، پاییز و زمستان ۱۳۹۰.
- رادمنش، محمدکاظم، فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی آمریکایی‌ها در مشهد با نگاهی به روابط ایران و آمریکا، سخن‌گستر، مشهد، ۱۳۹۰.
- زیرینسکی، میشل‌پ، «مباحث سیاسی میسیونرهای کلیسای انجیلی و رابطه آمریکا با ایران در دوره پهلوی»، ترجمه علی مجتهد شبستری، سیاست خارجی، شماره ۸، اسفند ۱۳۶۷.
- سردار اسعد، خاطرات سردار اسعد بختیاری (جعفر قلی خان سردار بهادر)، به کوشش ایرج افشار، اساطیر، ۱۳۷۸.
- فروپاشی قاجار و برآمدن پهلوی: گزارش کنسولگری‌های انگلیس، ترجمه میرزا صالح، غلامحسین، نگاه معاصر،

تهران، ۱۳۸۷.

عظیم زاده تهرانی، طاهره، «نگاهی به تکاپوهای تبلیغ گران آمریکایی در مشهد»، فرهنگ خراسان، سال اول، شماره سوم و چهارم، ۱۳۸۰.

متولی، عبدالله، «نگاهی به عملکرد موسسات تبلیغی آمریکایی ها در ایران»، فصلنامه مطالعات تاریخی، پاییز، شماره ۹، ۱۳۸۴.

متولی حقیقی، یوسف، تاریخ معاصر مشهد: پژوهشی پیرامون تحولات سیاسی اجتماعی مشهد از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی، شورای اسلامی شهر مشهد، مرکز پژوهش ها، مشهد، ۱۳۹۲.

مجد، محمدقلی، فحطی بزرگ (۱۲۹۸-۱۲۹۶ش) (۱۹۱۹-۱۹۱۷م)، ترجمه محمدکریمی، موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، تهران، ۱۳۸۶.

مدرس رضوی، محمد تقی و دیگران، مشهد در آغاز قرن چهاردهم خورشیدی مشهور به گزارش مکتب شاهپوری، تصحیح و توضیح مهدی سیدی، آهنگ قلم، مشهد، ۱۳۸۶.

نوغانی، میرزا علی اکبر، سه مقاله، موسسه مطبوعاتی بورس کتاب، مشهد، ۱۳۴۸.

ولایی، مهدی، «شرح حال نایب التولیه های آستان قدس»، نامه آستان قدس، شماره ۲۰، ۱۳۴۴.

همراز، ویدا، مبلغان مسیحی در ایران از صفویه تا انقلاب اسلامی، انتشارات پژوهشگاه و فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۱.

یادداشت های محرمانه کنسولگری انگلستان در سیستان و قاینات سالهای ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹ میلادی، ترجمه محمود فاضلی بیرجندی، نشر هیرمند، تهران، ۱۳۹۲.

روزنامه ها

آفتاب شرق، سال چهارم، شماره ۱۳، و شماره ۲۵۹۹، سال بیست و ششم، ۴.

ایران، سال پنجم، شماره ۸۲۹.

خراسان، سال دوم، شماره ۴۸۴، و سال دوم، شماره ۴۹۲ و سال پنجم، شماره ۱۲۲۹.

فکر آزاد، سال اول، شماره ۵۳، ۱۶ جمادی الثانی ۱۳۴۱/۱۴ دلو ۱۳۰۱.

نور ایران، شماره ۸۷۰.

اسناد

اسناد وزارت امور خارجه

اسناد موسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی

سازمان اسناد ملی

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵،
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۲۹-۵۳

بازخوانی چگونگی تعاملات پیامبر (ص) با غیرمسلمانان *

دکتر اکبر احمدپور / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۱

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث در سیره رسول خدا (ص) چگونگی تعامل آن حضرت با غیرمسلمانان است. تأمل و واکاوی در زندگی پیامبر (ص) نشان می‌دهد که وی ضمن پذیرش حقوق غیرمسلمانان، به‌ویژه اهل کتاب، هیچ‌گاه از مهرورزی و عدالت در حق آنان دریغ نورزید و اصل را در این باره بر منطق و گفتگو، آگاهی‌بخشی و فرهنگ‌گستری، و همکاریهای مشترک بنا نهاد. او ضمن مدارا با کافران و حمایت از مراکز دینی اهل کتاب، هیچ‌کس را مجبور به تغییر دین خویش و پذیرش اسلام نساخت، هرچند در معرفی هوشمندانه اسلام و جذب مردم به آن، از همه ابزارهای عاطفی و عقلانی و جز آن، استفاده نموده، در این راه سنگ تمام گذارد. به‌علاوه آن حضرت در حوزه‌هایی چون انعقاد پیمان‌نامه‌ها، بهره‌وری از نخبه‌گان و کارشناسان، دادوستد با کافران، پذیرش کمک‌های غیرمسلمانان، احترام به سفیران و فرستادگان، و دیگر حوزه‌های مرتبط، ضمن پذیرش و تأکید بر اصل این موارد، حدود و ثغور آن را نیز مشخص نمود و اصول و قواعد ماندگاری را در این باب از خود برجای نهاد.

کلیدواژه‌ها: رسول خدا (ص)، کافران، غیرمسلمانان.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۳/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۷/۱۸

1 . Email: a-ahmadpour@um.ac.ir

مقدمه

یکی از پرسش‌های اصلی در باب سیره رسول خدا (ص) به‌ویژه در حوزه سیاست خارجی و روابط برون دینی آن حضرت، چگونگی تعامل و برخورد وی با غیرمسلمانان است. از آنجا که در قرون گذشته شماری از اندیشمندان غیرمسلمان و پیروان مکاتب غربی کوشیده‌اند تا نشان دهند که سیاست رسول خدا (ص) در رویارویی با غیرمسلمانان مبتنی بر حذف آنان و نادیده انگاشتن آزادی‌های مشروع و قانونی مخالفان بوده است و کمترین ارزش و اعتباری برای حقوق طبیعی و شناخته شده آنان قابل نبوده است، از این‌رو واکاوی سیره آن حضرت در این موضوع به منظور کشف حقیقت و رفع این اتهام و نیز پرده‌برداری از چهره پاک و معصومانه آن حضرت ضروری می‌نماید. ضمن آنکه آگاهی از سیره رسول خدا (ص) در برخورد با بیگانگان، امروز نیز می‌تواند در تنظیم چگونگی روابط مسلمانان با غیرهم‌کیشان خود راه‌گشا و کارآمد باشد که این مقاله در راستای این دو هدف سامان یافته است. به هر روی نگاهی به زندگی و کارنامه آن حضرت نمایانگر آن است که وی همواره در برابر کافران از ابزار استدلال و منطق بهره می‌جست و صلح و همزیستی مسالمت‌جویانه را وجهه همت خود قرار می‌داد و پایه تعاملات خود را با همه گروه‌ها و طبقات (در صورت بهره‌مندی از حداقل‌های لازم) بر همکاری‌های مشترک بنا می‌نهاد. ضمن آنکه هیچگاه از مهرورزی و عدالت، حتی نسبت به دشمنان خود دریغ نورزید و کینه‌توزترین آنان را از همین رهگذر به زانو درآورد و آنان را شیفته رفتار و سلوک خود ساخت؛ چنانکه قرآن نیز در آیاتی چند او را به داشتن این صفات ستوده است (انبیاء، ۷؛ آل عمران، ۱۵۹؛ قلم، ۴).

گذشته از آنکه خلق یک تحول فرهنگی و آشناسازی مردم با ارزش‌های الهی و بشری که در شمار رسالت اصلی پیامبر (ص) به‌شمار می‌رفت، جز با تعامل منطقی و هدفمند با گروه‌های مختلف مردم، از جمله غیرمسلمانان میسر نبود؛ از همین‌رو قرآن حتی در اوج جنگ‌ها و مخاصمات مسلمانان با گروه‌های رقیب، باز هم به پیامبر (ص) سفارش می‌کند که اگر یکی از مشرکان از وی پناه خواست، او را پناه دهد تا سخن خدا را بشنود (توبه، ۶). کنایه از آنکه رسالت اصلی پیامبر (ص) آگاه‌سازی مردم و تبیین منظومه معرفتی دین برای آنان و برانگیختن وجدان و فطرت خفته آنان بوده است و اگر جنگی هم اتفاق افتاده، نه از آن جهت بوده است که جنگ هدف اصلی به‌شمار می‌رفته و اصالت داشته است، بلکه از آن‌رو صورت یافته که جنگ موانع گفتگو را برمی‌داشت و فضایی پدید می‌آورد که پیامبر (ص) بتواند اندیشه‌های خود را بدون هیچ مزاحمت و تهدیدی با توده مردم در میان نهد و آنان را وادار به تأمل و ارزیابی شرایط موجود و تصمیم‌گیری‌های مناسب و سرنوشت‌ساز سازد.

پیش از ورود به بحث اشاره به چند نکته ضروری است:

الف: منظور از غیرمسلمانان که در این مقاله مورد گفتگو است، هر فردی است که یا به هیچ دینی باور نداشته، یا دینی به جز اسلام را برگزیده است یا به ظاهر مسلمانی است که منکر برخی ضروریات آن است. به دیگر سخن همه گونه ها و صنوف کفار همچون اهل کتاب و یا کسانی که در اهل کتاب بودنشان تردید است، که در قالب سه گروه یهودیان، نصرانیان و مجوسیان شهرت یافته اند و یا دیگر گروه های کافر همانند بت پرستان و دهری مسلکان و جز آنان که به عنوان مشرک شناخته می شوند و نیز کسانی که منکر ضروری دین هستند، در حوزه این اصطلاح جای خواهند داشت (حلی، ۱۴۱۴ق، ۴۱/۹؛ خویی، ۱۰۹/۱)؛ چرا که رسول خدا (ص) با همه این گروه ها در عصر خویش رو به رو بود و آمد و شد داشت.

ب: تأمل در سیره پیامبر (ص) نشان می دهد که برخورد آن حضرت با همه کافران یکسان نبوده است؛ زیرا وی با اهل کتاب که از دینی آسمانی، هر چند تحریف شده، برخوردار بودند با تسامح و تساهل برخورد می نمود و آنان می توانستند همچنان بر دین خویش پایدار باشند و در برابر پرداخت مالیاتی ویژه به نام «جزیه»، از همه حقوق و امتیازات، آن هم در طراز شهروندان مسلمان برخوردار باشند، در حالی که این سطح از تسامح و آسان گیری نسبت به مشرکان وجود نداشت و در مورد آنان سخت گیری بیشتری معمول می شد و البته این سخت گیری نیز منطقی و طبیعی می نمود؛ چرا که برای یک مصلح اجتماعی که در برابر انحرافات جامعه خویش احساس مسئولیت نموده، به تکامل و پیشرفت همه جانبه آنان می اندیشد، مشاهدات باورهای پوچ و نادرست و کجروی های آشکار و به دور از خرد و منطق مشرکان، و در عین حال سکوت و بی تفاوتی در برابر آنها، ناپذیرفتنی است، بلکه باید از همه ابزارهای لازم در جهت روشنگری افکار عمومی و از میان برداشتن خرافات استفاده نمود و این اقدام را نمی توان خلاف آزادی های طبیعی و مشروع آنان به شمار آورد و از انجام آن سرباز زد.

در حوزه اهل کتاب هم باز نسبت به یهودیان، به دلیل فتنه انگیزی های بی شمار آنان، حساسیت بیشتری داشت تا مسیحیان که حضور آنان در مدینه و پیرامون آن کم رنگ بود و اصطکاک چندانی با مسلمانان نداشتند؛ چنانکه در قرآن نیز، به موضع گیری ها و همچنین تفاوت شخصیتی این دو گروه در برخورد با مؤمنان، اشاره رفته است (مائده، ۸۱).

۱- پذیرش حقوق شهروندان اهل کتاب

۱/۱. یهودیان: در میان اهل کتاب، یهودیان به لحاظ حضور گسترده در مدینه و پیرامون آن و نیز نقش

پرنگی که در تحولات آن روز جامعه برعهده داشتند، بیش از دیگر گروه‌ها در کانون توجه رسول خدا (ص) و مسلمانان قرار داشته، در ارزیابی‌ها و محاسبات آنان به‌شمار می‌آمدند. به‌علاوه وجود برخی احکام و دستورات دینی همسو در آغاز تشریع نیز باعث استحکام موقعیت یهودیان و ارتقاء جایگاه آنان می‌شد، و یا حداقل در تلقی مردم اینگونه بود، از جمله: گزینش دوازده نفر نقیب از انصار در بیعت عقبه دوم، با الگوبرداری از نقبای بنی‌اسرائیل (ابن سعد، ۲۲۲/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۷ق، ۱/۱۴۳)، یا دستور پیامبر (ص) به روزه روز عاشوراء (پیش از روزه رمضان)، برابر سنت یهودیان (بخاری، ۱۴۳۴/۳؛ طبری، ۴۱۷/۲)؛ فارغ از نقض و ابرام‌های احتمالی آن و پذیرش بیت‌المقدس به‌عنوان قبله مسلمانان که یهودیان آن را قبله انحصاری خود می‌دانستند (حرعاملی، ۲۱۶/۳؛ ابن ماجه، ۳۲۲/۱؛ عاملی، ۸۱/۴) و مواردی از این دست. ضمن آنکه همین بهره‌مندی از دینی آسمانی و پیشینه‌ای توحیدی به‌صورت طبیعی یهودیان و دیگر اهل کتاب را در جبهه رسول خدا (ص) قرار می‌داد و حمایت آن حضرت را نسبت به آنان بر می‌انگیخت. به هر روی آن حضرت در آغاز ورود به مدینه و تشکیل نظام نوپدید دینی، به منظور استحکام‌سازی نظام، منشوری را پدید آورد که در آن توجه ویژه‌ای به یهودیان شده و جایگاه آنان را محترم شمرد. او در این منشور همه حقوقی را که در یک نظام دینی برای یک مسلمان به رسمیت شناخته شده است، برای آنان نیز به رسمیت شناخت و آنان را در طراز و قامت یک مسلمان با همه حقوق و مزایای احتمالی آن یافت و این بیشترین حرمتی است که می‌توان برای یک غیر هم‌کیش قایل شد. برابر این پیمان، مسلمانان و یهودیان در برابر دیگران همچون یک امت قلمداد شده که باید در اموری چون دفاع از مدینه، صلح با دشمن، تأمین هزینه‌های عمومی و دیگر مسایل مشترک با یکدیگر همکاری داشته، همواره خیرخواه یکدیگر باشند (ابن هشام، ۱۱۵/۲؛ ابوعبید، ۲۵۵؛ مجلسی، ۱۱۰/۹؛ احمدی میانجی، ۱-۲۵۳/۲، ۲۶۲). از این منشور می‌توان به وضوح مراتب صلح‌طلبی و مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌جویانه رسول خدا (ص) نسبت به غیرمسلمانان و احترام به حقوق آنان، به‌ویژه اهل کتاب را دریافت. بر اساس همین پیمان بود که زهری می‌گفت: یهودیان در برخی جنگ‌ها در کنار رسول خدا (ص) حضور می‌یافتند و از سهمی برابر با مسلمانان برخوردار بودند (ابوعبید، ۲۵۷).

گذشته از آن، رسول خدا (ص) پیمان دیگری را نیز با یهودیان بنی قریظه، بنی نضیر و بنی قینقاع که در حاشیه مدینه می‌زیستند، منعقد نمود که آن هم نکات برجسته‌ای را در این باب فراروی پژوهش‌گران قرار می‌دهد. برابر این پیمان نیز رسول خدا (ص) امنیت مالی و جانی یهودیان را تضمین نمود و حقوق آنان را به رسمیت شناخت و آنان نیز در برابر پذیرفتن که با دشمنان پیامبر و مسلمانان در هیچ زمینه و سطحی

همکاری نداشته باشند و در صورت تخلف، دست پیامبر (ص) در هرگونه برخورد با آنان باز باشد (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ۱/۱۵۷؛ مجلسی، ۱۱۰/۱۹).

بررسی رویدادهای تاریخ اسلام و پیگیری تحولات آن نشان می‌دهد تا زمانی که یهودیان به این پیمان وفادار ماندند، رعایت حقوق و تأمین امنیت آنان در بالاترین سطح ممکن از سوی رسول خدا (ص) انجام شد و اگر بعدها اتفاقاتی صورت یافت و روابط پیامبر (ص) و یهودیان را دستخوش آسیب و دگرگونی ساخت، ناشی از بدعهدی یهودیان بود و نه سختگیری پیامبر (ص) (طبری، ۴۷۹/۲؛ ابوعبید، ۲۵۸).

همچنین نسبت به یهودیان خیر هم که پرونده حجیمی در ضدیت با رسول خدا (ص) به همراه داشتند و همواره با پول و سلاح و تجهیزات نظامی و پشتیبانی‌های فرهنگی، آتش جنگ را ضد آن حضرت شعله‌ور می‌ساختند، پس از پیروزی بر آنان، از مجازاتشان صرف نظر کرد و با آنان مصالحه نمود، آن‌هم با شرایطی که خود آنان پیشنهاد نمودند، بدین صورت که اراضی خیر، با توجه به آشنایی آنان با شیوه‌های نوین کشاورزی و پرورش نخل، همچنان در اختیار آنان بماند و تنها درآمد آن را میان خود و مسلمانان به صورت مساوی تقسیم کنند. زمانی هم که پیامبر دریافت یهودیان خیر از برخورد شماری از مسلمانان با اموال و اراضی آنان گلایه‌مندند، به شدت مسلمانان را از تعرض به اموال و اراضی یهودیان برحذر داشت و پاسداشت حقوق آنان را بر همگان لازم و محترم شمرد و اموال آنان را برای مسلمانان جز با پرداخت قیمت روا ندانست (واقعی، ۶۹۰/۲؛ ابن‌هشام، ۳۶۷/۳؛ بخاری، ۸۲۱/۲؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ۲/۲۲۱؛ نووی، ۴۵۳/۱۰). حتی نماینده رسول خدا (ص) عبدالله بن رواحه که جهت تخمین‌زنی و برآورد محصول و نیز تقسیم درآمدها به خیر می‌آمد، آنچنان رفتاری شایسته و سرشار از مهر و عدالت از خود نشان داد که یهودیان رفتار وی را نمادی از عدالت واقعی و آرمانی به‌شمار می‌آوردند و او را می‌ستودند (ابن‌هشام، ۳۸۵/۳)؛ که بدون تردید این رفتار او نیز برآمده از آموزه‌های اسلام و سفارش‌های مؤکد رسول خدا (ص) بود. افزون بر آنکه رسول خدا (ص) سپاهیان را از ازدواج موقت با زنان یهودی نیز بازداشت (بخاری، ۱۵۴۴/۴). همانند این مصالحه و با همان شرایط، با یهودیان «فدک» و نیز ساکنان «وادی القری» هم انجام شد (ابن‌هشام، ۳۶۵/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۹۹ق، ۲/۲۲۱، ۲۲۵). دیگر یهودیانی هم که در حوزه حکومتی پیامبر (ص) می‌زیستند از همین شرایط و امتیازات بهره‌مند بودند.

۱/۲. مسیحیان: مسیحیان هم در شمار اهل کتابی بودند که رسول خدا (ص) حقوق آنان را به رسمیت شناخت و حرمتشان را پاس داشت و در قالب یک سلسله پیمان‌نامه‌ها و قراردادهایی که سامان داد، آزادی‌های مشروع و شناخته‌شده آنان را تأمین نمود و روابط مسیحیان و مسلمانان را قانون‌مند و نهادینه

ساخت و حدود و ثغور آن را به وضوح نمایاند. البته مسیحیان از آن جهت که در سنجه با یهودیان، از روحیه عاطفی تر و مزاج معتدل تری برخوردار بودند به صورت طبیعی زمینه بهتری برای تعامل و همکاری با رسول خدا (ص) داشتند، از همین رو آن حضرت با مسیحیان نجران که از مباحلة با وی سرباز زده بودند، مصالحه نمود. برابر این مصالحه پیامبر (ص) آنان را در حوزه حمایت خود جای داد و مقرر داشت جان و مال آنان از هرگونه تعرض برکنار بماند. نیز کسی از سرزمین خود رانده نشود و یا مالیاتی به نام «عشر» گرفته نشود، سرزمین آنان اشغال نشود و در برخورد با نزاع‌های حقوقی انصاف مراعات گردد. ضمن آنکه مناصب دینی آنان نیز دگرگون نشود و هیچ اسقف راهب و کاهنی از کار برکنار نگردد. در برابر، آنان موظف‌اند سالیانه دوهزار حله یمانی در دو نوبت به رسول خدا (ص) به عنوان مالیات خدمات ارایه شده بپردازند. افزون بر آن در صورت بروز هرگونه درگیری در یمن تعدادی اسب و شتر و زره به عنوان عاریه در اختیار مسلمانان قرار دهند که پس از استفاده همراه با تأمین خسارت‌های احتمالی به آنان باز گردد (ابن سعد، ۲۸۷/۱؛ مجلسی، ۳۳۸/۲۱؛ ابن اثیر، ۲۹۳/۲؛ احمدی میانجی، ۱-۳۱۸/۲؛ ابوعبید، ۲۴۵؛ حمیدالله، ۸۱).

آن حضرت در نامه دیگری به ابی الحارث، اسقف نجران و دیگر اسقفان منطقه، بر رعایت حقوق مسیحیان و هرآنچه پیشتر از آن برخوردار بوده‌اند، تأکید نمود و اعلام داشت: هیچ‌گونه ستمی در حق آنان صورت نخواهد یافت و آنان نیز می‌بایست از ستم در حق دیگران پرهیزند (ابن سعد، ۲۶۶/۱؛ حمیدالله، ۸۴). افزون بر نجرانیان، با قبیله «تغلب» هم که به مسیحیت گرایش یافته بودند، مصالحه نمود. برابر این مصالحه آنان همچنان بر مسیحیت خویش پابرجا ماندند و رسول خدا (ص) آنان را مجبور به پذیرش دین جدید نساخت و تنها از آنان خواست مانع گرایش فرزندان خود به اسلام نشوند و در مسیر هدایت آنان سنگ اندازی نکنند (ابن سعد، ۳۱۶/۱).

رسول خدا (ص) در جریان جنگ تبوک هم با شماری از گروه‌های مسیحی از جمله ساکنان ایلۀ و اهالی جرباء و أذوح و مقنا مصالحه نمود و با نگاشتن نامه‌ای حمایت خود را از آنان اعلام داشت (ابن هشام، ۱۷۹/۴؛ ابن اثیر، ۲۸۰/۲؛ حمیدالله، ۳۲، ۳۶).

۳/۱. **مجوسیان:** رسول خدا (ص) نسبت به مجوسیان هرچند به صورت مستقیم با آنان قراردادی امضا ننمود و برخورد چندانی نداشت، اما در نگاه آن حضرت آنان نیز اهل کتاب بوده، همان مقررات و قوانینی که بر یهودیان و مسیحیان حاکم بود، بر آنان نیز حاکم است؛ چرا که آن حضرت برابر سخنی فرمود: «سنوا بهم سنة اهل الکتاب» (با پارسیان همچون اهل کتاب رفتار نمایید) (طوسی، ۱۷۸/۹؛

حرعاملی، ۶۷/۱۱؛ متقی هندی، ۵۰۲/۴).

زمانی که مشرکان مکه به پیامبر (ص) نوشتند که از ما نیز همچون زردشتیان بحرین جزیه بگیر و ما را در پرستش بت‌ها آزاد گذار، رسول خدا (ص) پاسخ داد که آنان اهل کتاب‌اند و جزیه جز بر اهل کتاب روا نیست (حرعاملی، ۹۶/۱۱؛ کلینی، ۵۶۷/۳). از همین رو آن حضرت با مجوسیان بحرین مصالحه نمود و در مکاتباتی که با منذرین ساوی، حاکم بحرین و یا نماینده خود علاء حضرمی و دیگر طبقات مردم داشت، پاسداشت حقوق مجوسیان و تأمین امنیت آنان را در برابر پرداخت جزیه پذیرفت و آن را محترم شمرد (احمدی میانجی، ۳۸۴/۲-۱؛ حمیدالله، ۵۵، ۶۲؛ بخاری، ۱۱۵۲/۳).

درباره این موضوع که رسول خدا (ص) برابر این قراردادها و مصالحه‌ها جزیه می‌گرفت، باید گفت: نمی‌توان این جزیه را تبعیض نسبت به آنان به‌شمار آورد؛ زیرا ارزش مادی آن در برابر تعهدات حکومت اسلامی که صیانت از مال و جان و حقوق آنان را برعهده داشت، بسیار ناچیز بود. به‌علاوه همین اندازه مالیات هم، برابر آنچه گذشت، بر اساس توانایی‌ها و با رضایت و پیشنهاد خود آنان گرفته می‌شد، بدون آن‌که کمترین اجحافی در حقشان صورت یابد. افزون بر آن‌که گروه‌هایی همچون زنان و کودکان و یا راهبان و دیرنشینان و سفیهان و پیران و زمین‌گیرها و دیگر اقشار آسیب‌پذیر از پرداخت جزیه معاف بودند (شهید اول، ۳۴/۲؛ حلی، ۱۴۱۴ق، ۲۸۸/۹؛ منتظری، ۳۶۳/۳، ۳۶۶). در این صورت نمی‌توان جزیه را در مورد آنان اجحاف شمرد. ضمن آن‌که اهل ذمه از پرداخت مالیات‌های اسلامی که مسلمانان موظف به پرداخت آن بودند، معاف بودند.

۲- حمایت از مراکز دینی اهل کتاب

بررسی سیره دینی، سیاسی و اجتماعی پیامبر (ص) نشان می‌دهد که آن حضرت توجه ویژه‌ای به مراکز دینی و عبادی اهل کتاب داشت و می‌کوشید این مراکز و متولیان آن را از تعرض دیگران مصون دارد؛ چنانچه یکی از سفارش‌های جدی قرآن نیز همین است، آنجا که در آیه ۴۰ سوره حج می‌فرماید: «اگر فریضه جهاد و دفاع وجود نمی‌داشت بدون تردید دیرها و صومعه‌ها و معابد یهود و نصاری و مساجدی که نام خدا در آن یاد می‌شود، از میان می‌رفت و چیزی از این مراکز برجای نمی‌ماند». کنایه از آنکه اراده خداوند بر این حقیقت شکل گرفته است که مراکز دینی و نمادهای مذهبی، حتی در حوزه اهل کتاب، از آن جهت که نمایشگر نیایش‌های الهی و خضوع و کرنش در برابر پدیدآورنده هستی است، باید از همه آسیب‌ها و فراز و فرودهای احتمالی مصون بماند و هیچ گزندگی آنها را تهدید نکند.

ضمن آنکه قرار گرفتن معابد یهود و نصاری در کنار مساجد، بیانگر آن است که مراکز دینی اهل کتاب نیز همانند مساجد و در همان سطح و اندازه می‌بایست مورد توجه قرار گیرد و محترم شمرده شود (زمخشری، ۱۶۲/۳؛ ایازی، ۳۹۳). آشکار بود که این آموزه قرآنی همواره مورد توجه رسول خدا (ص) قرار داشت و می‌کوشید آن را در قلمرو حکومتی خود پیاده سازد. گذشت که در نامه‌ای به اسقف نجران و دیگر اسقفان آن منطقه، تعهد خویش را به صیانت از معابد و پرستشگاه‌های آنان اعلام داشت و این مراکز را در حوزه حمایتی خدا و رسول به‌شمار آورد (ابن سعد، ۲۶۶/۱؛ حمیدالله، ۸۴؛ منتظری، ۷۵۲/۲). همین مضمون در پیمانی هم که با مسیحیان نجران به امضا رسید، مورد تأکید قرار گرفته است (ابن سعد، ۲۸۷/۱؛ حمیدالله، ۸۱). یا به نقل از واقدی زمانی که رسول خدا (ص) در ماجرای جنگ موته، سپاه خویش را روانه شام ساخت، در شمار سفارش‌های آن حضرت این توصیه هم قرار داشت: «ستجدون فیها رجالاً فی الصوامع معتزلین للناس، فلا تعرضوا لهم» (واقدی، ۷۵۸/۲)؛ (شما در شام مردانی را در عبادت‌گاه‌های نصاری خواهید یافت که از مردم کناره‌گیری نموده، کنج عزلت را برگزیده‌اند مبدا متعرض آنان شوید). این سخن هر چند مربوط به متولیان پرستش‌گاه‌ها می‌شود، ولی پرده از احترام ویژه پیامبر (ص) نسبت به معابد نیز بر می‌دارد؛ چرا که آنان به دلیل خدمت در معابد و صومعه‌ها و روی آوردن یکسره به عبادت و نیایش به این موقعیت و جایگاه دست یافته‌اند.

این سخن فقیهان که راهبان و دیرنشینان و خدمت‌گزاران معابد را از پرداخت جزیه معاف دانسته‌اند (شهید اول، ۳۴/۲)، نگاه مثبت و حمایتی اسلام را نسبت به معابد و امور مرتبط به آن نشان می‌دهد. از همین رو در همه فتوحاتی که پس از رسول خدا (ص) توسط مسلمانان صورت یافت و سرزمین‌های بسیاری گشوده شد، هیچگاه فاتحان متعرض پرستش‌گاه‌ها نشدند و معبد و کنیسه‌ای را ویران نساختند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۳۴۱/۹؛ ابن قدامه، ۶۰۰/۱۰). بدیهی است که این اقدام آنان نمی‌توانست بیگانه با آموزه‌های دینی و سیره عملی آن حضرت باشد.

۳- اجبار نکردن افراد در تغییر دین

یکی از سیاست‌های رسول خدا (ص) نسبت به اهل کتاب آن بود که آن حضرت هیچگاه آنان را مجبور به تغییر دین خویش و پذیرش آیین جدید نساخت، بلکه آنان را در این باب آزاد گذارد و بیشترین اغماض و تسامح را در حق آنان روا داشت؛ چنانکه در نامه‌ای به عمرو بن حزم، نماینده خود در یمن نسبت به یهودیان و نصرانیان این‌گونه نگاشت: «هر یهودی و نصرانی که اسلام را برگزید، در شمار مؤمنان بوده، از همه

حقوق آنان برخوردار خواهد بود، اما آنانکه بر یهودیت و نصرانیت خود ماندگارند، هیچگاه به منظور تغییر دین خویش تحت فشار قرار نخواهند گرفت» (ابن هشام، ۲۵۱/۴)، یا در نامه آن حضرت به اسقفان نجران و نیز در معاهده وی با مسیحیان آن سامان آمده است: «هیچ اسقف و راهب و کاهنی از کار خود برکنار نخواهد شد» (ابن سعد، ۲۶۶/۱، ۲۸۸؛ حمیدالله، ۸۱، ۸۴؛ منتظری، ۷۵۲/۲)؛ کنایه از آنکه متولیان مذهبی اهل کتاب، در ماندن بر آیین خویش و حتی تبلیغ آن آزادی عمل خواهند داشت و در این باره با هیچ‌گونه محدودیتی روبه‌رو نخواهند بود. همچنین در مورد «بنی تغلب» هم پذیرفت که آنان همچنان بر آیین خود که همان نصرانیت بود ماندگار باشند و تغییری در دین آنان پدید نیاورد (ابن سعد، ۳۱۶/۱).

آزادی‌های دینی و مذهبی در قلمرو حکومتی پیامبر (ص) تا آنجا پیش رفت که هیئت نمایندگی نجران که رهبران مذهبی مسیحی هم آنان را همراهی می‌نمودند، پس از نماز عصر در مسجد رسول خدا (ص) بر پیامبر (ص) وارد شدند و هنگامی که زمان عبادت معمول و مرسوم آنان فرا رسید در همان مسجد مشغول عبادت شدند و نمازی را بر خلاف جهت قبله مسلمین برپا ساختند و زمانی که مردم خواستند مانع انجام عبادت آنان گردند، رسول خدا (ص) مردم را از این اقدام بازداشت و فرمود: متعرض آنان نشوند (ابن هشام، ۱۸۷/۲؛ ابن قیم، ۶۸۰/۳). یا کنیزی یهودی به نام «ریحانه» که خدمت‌گزاری رسول خدا (ص) را برعهده داشت، زمانی که آن حضرت تعصب او را نسبت به یهودیت و انکار اسلام دید هیچ‌گونه اصراری در جهت تغییر دین وی صورت نداد تا آن هنگام که خود، با اراده و اختیار اسلام را برگزید و از یهودیت دست کشید (ابن هشام، ۲۶۹/۳).

نسبت به صفیه هم که در خیبر اسیر شد و سپس به همسری پیامبر (ص) درآمد فرمود: «ان تکونی علی دینک لم نکرهک» (واقعی، ۷۰۲/۲)؛ (اگر بر دین خویش پایداری، مجبورت نخواهیم ساخت). نیز در پاسخ به نامه حاکم بحرین، نسبت به یهودیان و مجوسیان اینگونه نگاشت: «من قام علی یهودیه او مجوسیته فعلیه الجزیه» (حمیدالله، ۵۷، ۶۰)؛ (کسی که بر یهودیت و یا مجوسیت خود پایدار است باید جزیه بپردازد). به هر روی رسول خدا (ص) بیشترین گذشت و تسامح را نسبت به اهل کتاب معمول می‌داشت.

افزون بر سیاست آسان‌گیری دینی و عدم اجبار اهل کتاب به تغییر دین، پدید آوردن فضایی آرام و صمیمی به منظور بحث و گفتگو و انجام مناظرات مفصل پیرامون ادیان الهی و توحیدی و میدان دادن به اهل کتاب در جهت دفاع از مکتب خویش و نقد و پرسش از مکاتب دیگر، قلمرو دیگری بود که رسول خدا (ص) در برابر اهل کتاب گشود و به آنان فرصت داد تا در میدان مناظره نیز وارد شوند و از کارنامه دینی

خود دفاع کنند، آنگونه که خود نیز برابر آموزه‌های قرآنی (نحل، ۱۲۵؛ عنکبوت، ۴۶)، مناظرات بسیاری را با گروه‌های مختلف اهل کتاب و مشرکان سامان داد که در اسناد تاریخی و جز آن به بخشی از این مناظرات اشاره رفته است (ابن هشام، ۱۵۶/۲، ۱۶۵؛ طبرسی، ۱۴۲۲ق، ۲۷/۱، ۱۱۵).

۴- مدارا با مشرکان

هرچند رسول خدا (ص) آنگونه که گذشت، در برخورد با مشرکان شیوه سخت‌تری را معمول می‌داشت و برخی از امتیازات اهل کتاب را برای آنان نمی‌شناخت اما همواره می‌کوشید تعقل و فطرت را در آنان بیدار سازد و با نرمی و ملاطفت، اندیشه آنان را شکوفا ساخته، افق‌های جدیدی را فرارویشان بگشاید و آنان را از شرک و خرافه‌پرستی و باورهای سخیف و دست و پاگیر باز دارد، بدون آن‌که اسلام را بر آنان تحمیل کند و آنان را به زور و اجبار وادار به پذیرش آن سازد. او اصرار داشت شرایط را به گونه‌ای فراهم آورد که مشرکان، خود نسبت به فرجام کار خویش بیندیشند و با بررسی همه جانبه دین جدید، با عشق و آگاهی و بدون هیچ‌گونه اعمال نفوذی، دست به گزینش بزنند و در برابر اسلام آغوش گشایند. به هر روی شواهدی از سیره پیامبر (ص) را می‌توان در تأیید این امر برپا داشت.

۴/۱. **تکیه بر استدلال و روشنگری:** به نقل از امام علی (ع) رسول خدا (ص) هرگاه سپاهی را اعزام می‌داشت در شمار سفارش‌های آن حضرت به آنان این جمله وجود داشت که: «ولا تقاتلوا القوم حتی تحبوا علیهم» (نوری، ۳۱/۱۱)؛ (با هیچ گروهی نجنگید مگر آنکه نخست بر آنان استدلال کنید و هدف‌های خود را از جنگ روشن سازید).

زمانی که رسول خدا (ص)، امام علی (ع) را به یمن فرستاد، در شمار سفارش‌های آن حضرت این بود: «نخست با دشمنان مجنگ، بگذار تا آنان جنگ را آغاز کنند. حتی زمانی که یکی از شما نیز کشته شد باز هم شکیبایی کن و آنان را به اسلام فراخوان. اگر پذیرفتند رهانشان ساز؛ چرا که اگر یک‌تن به‌وسیله تو هدایت شود، برایت از آنچه خورشید بر آن می‌تابد یا غروب می‌کند بهتر است» (واقعی، ۱۰۷۹/۲؛ ابن‌سعد، ۲۶۹/۱). از اینجا می‌توان دریافت که جهاد اسلامی، حتی جهادی که زیر نظر رسول خدا (ص) و به دستور آن حضرت برپا می‌گشت، زمانی مشروعیت داشت که پیش از جنگ همه مراحل دعوت انجام یافته، اسلام به‌صورت برهانی و منطقی برای آنان تبیین شده باشد و اگر پرسشی هم در مقوله اسلام داشته‌اند، پاسخ آن را نیز به بهترین صورت ممکن دریافت نمایند. آشکار است که در این صورت اگر مشرکان رد و انکاری هم داشته‌اند، ناشی از هوس و لجاجت خود آنان بوده است و نه جنگ‌افروزی

مسلمانان. بر همین اساس زمانی که رسول خدا (ص) خالد بن ولید را به سوی قبیله «بنی جذیمة» جهت دعوت و تبلیغ فرستاد و او شماری از افراد قبیله را کشت، حضرت به شدت از اقدام وی خشمگین شد و از کارش تبوی جست؛ چرا که آن را در تناقض آشکار با سیاست‌های اعلام شده خود می‌دید؛ از این‌رو امام علی (ع) را فرستاد تا دیه کشته‌شدگان را بپردازد و از افراد قبیله که به سختی آزرده شده بودند، دلجویی نماید (ابن سعد، ۱۴۷/۲؛ ابن هشام، ۷۸/۴).

فتح مدینه هم که با تکیه بر آموزه‌های قرآنی صورت یافت (بلاذری، ۱۴۱۲ق، ۸)، می‌تواند شاهی بر سیاست فرهنگ‌گستری و هدایت‌مداری پیامبر (ص) و پرهیز از جنگ و خشونت وی تلقی گردد. پیش‌تر گذشت که حتی در سال نهم هجری و در اوج قدرت رسول خدا (ص) باز هم قرآن به پیامبر (ص) دستور می‌دهد که در صورت درخواست مشرکین، به آنان پناه دهد و پیام الهی را به گوش آنان برساند که این هم نشان‌دهنده سیاست یاد شده است.

۴/۲. **قرارداد با مشرکان:** مروری بر زندگی رسول خدا (ص) و بررسی آن، به‌ویژه پس از ورود به مدینه و تشکیل نظام نوپدید دینی، از آن حکایت می‌کند که آن حضرت در مقاطعی از زندگی دست به انجام برخی قراردادهای با مشرکان زده است و به تعامل با آنان پرداخته. از جمله آنها می‌توان به صلح حدیبیه اشاره داشت که آن را در سال ششم هجری با مشرکان مکه سامان داد. به موجب این صلح، ده سال جنگ بین رسول خدا (ص) و مشرکان متوقف می‌شد و هیچ یک از دو گروه نمی‌بایست نسبت به دیگری مرتکب خیانت و توطئه‌ای گردد و مردم نیز آزادند که با هر یک از دو گروه هم‌پیمان گردند (ابن هشام، ۳۴۶/۳؛ واقعی، ۶۱۱/۱) و حتی پیش از صلح نیز زمانی که آن حضرت به سوی مکه در حرکت بود، به یارانش فرمود: اگر قریش مرا به کاری که در آن استحکام پیوندهای خویشاوندی است فرا بخواند، بدون تردید آن را خواهم پذیرفت (ابن هشام، ۳۳۹/۳)، با اینکه این مصالحه در روزگاری صورت پذیرفت که پیامبر (ص) چندان ضعیف و ناتوان نبود و در برابر قریش دست فروتر را نداشت.

در منشور مدینه هم که پیامبر (ص) آن را در آغاز ورود به مدینه به امضای گروه‌های مختلف این شهر رسانید، در بخشی از آن، تعهدی را بر دوش مشرکان مدینه می‌گذاشت که نباید آنان مال و جانی را از قریش در پناه خود گیرند و ضد مؤمنان، آنان را یاری رسانند (احمد میانجی، ۲۶۳)، آن‌گونه که با قبایل مشرک دیگر هم در بیرون از مدینه، برابر مصالحی که می‌شناخت پیمان همکاری و دفاع مشترک منعقد ساخت، چنانکه قبیله خزاعه برابر همین پیمانی که با پیامبر (ص) داشتند، پس از نقض عهد قریش در ماجرای صلح حدیبیه، شکایت از آنان را نزد پیامبر (ص) بردند و از وی استمداد طلبیدند و آن حضرت هم در دفاع از

قبیله خزاعه و تنبیه قریش، به فتح مکه دست یازید (ابن هشام، ۴۲/۴، ۴۵؛ یعقوبی، ۳۸/۲).

۳. ۴. وفاداری به پیمان‌ها: عمل به تعهدات و رعایت پیمان‌ها حتی با مشرکان، از اصول سیاست‌های رسول خدا (ص) بود که همواره به آن پایبند بوده، هیچ‌گاه حاضر به عدول از آن نگشت. حتی قرآن هم که پس از نزول سوره براءت، شیوة سخت‌گیرانه‌تری را در مورد مشرکان فراروی پیامبر (ص) قرار داد، باز هم به آن حضرت و مسلمانان دستور می‌دهد نسبت به پیمان‌هایی که هنوز مدت آن باقی است، همچنان وفادار بمانند (توبه، ۴).

بر همین اساس زمانی که ابوجندل، فرزند سهیل بن عمرو که از زندان مشرکان گریخته بود و خود را به پیامبر (ص) که در حال انعقاد صلح با سهیل بن عمرو بود، رسانیده، از وی تقاضای کمک داشت، آن حضرت به جهت پیمان با مشرکان، نتوانست به وی کمک کند و اظهار داشت: «ما عهدی را با مشرکان بسته‌ایم و به آن خیانت نمی‌کنیم». آنگاه به اباجندل فرمود: «شکیبا باش و سختی‌ها را در راه خداوند بپذیر که خداوند برای تو و هم‌مسلمانان فرج و گشایشی را رقم خواهد زد». (واقدی، ۶۰۸/۱؛ ابن هشام، ۳۴۷/۳). به ابابصیر هم که او نیز از دست مشرکان گریخته و به مدینه آمده بود و از پیامبر (ص) درخواست پناهندگی داشت، همین سخن را فرمود و از پناه دادن به وی از آن جهت که نقض پیمان حدیبیه به‌شمار می‌رفت، سرباز زد و آن را شایسته خود و مسلمانان ندانست و البته به وی اطمینان داد که خداوند او و همراهانش از این دشواری‌ها رهایی خواهد بخشید (ابن هشام، ۳۵۲/۳).

اهتمام رسول خدا (ص) بر وفاداری به تعهدات و پیمان‌ها تا آنجا بود که آن حضرت مانع حضور و شرکت حذیفه بن یمان در جنگ بدر شد؛ چراکه وی در مسیر هجرت از مکه به مدینه توسط مشرکان قریش دستگیر و از وی تعهد گرفته شده بود که در جنگ با قریش شرکت نجوید؛ از این رو پیامبر (ص) به وی دستور داد به عهد خویش وفادار بماند و آن را نقض نکند (مسلم، ۳۵۵/۱۲؛ ابن اثیر، بی تا، ۴۶۸/۱).

امام علی (ع) از این ویژگی رسول خدا (ص) چنین یاد نموده است: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ كَانَ يَفِي لِلْمُشْرِكِينَ بِالْعَهْدِ» (مجلسی، ۳۴۴/۳۳؛ ابن ابی‌الحدید، ۳۱۰/۲)؛ (بدون تردید رسول خدا (ص) به پیمان خویش با مشرکان وفا می‌نمود). ضمن آنکه در صدر آموزه‌ها و سفارش‌های قرآن کریم نیز که در آیات بی‌شماری بر آن تأکید شده است، عمل به پیمان‌ها و پرهیز از نقض آنها است (مائده، ۱، اسراء، ۳۴؛ نحل، ۹۱).

۴. ۴. سیاست تألیف قلوب: سیاست تألیف قلوب و انجام حمایت‌های مالی از کافران و مشرکان با هدف جذب آنان نیز یکی از سیاست‌های اصولی و کارآمد رسول خدا (ص) بود که در موارد بسیاری آن را به کار بست و زمینه گرایش و ترغیب گروهی از مشرکان را نسبت به اسلام فراهم آورد، تا آنجا که فقیهان نیز

در آثار خویش موضوعی با عنوان «مؤلفه قلوبهم» گشوده و یکی از موارد مصرف زکات را در همین باب دانسته‌اند (شهید اول، ۲۴۱/۱؛ علامه حلی، ۴۱۳/ق، ۳۴۸/۱). برابر این سیاست رسول خدا (ص) در جنگ حنین اموال بسیاری را به سران قریش بخشید که شماری از آنان چون صفوان بن امیه هنوز مشرک بودند و برخی نیز همانند ابوسفیان گرفتار نفاق روشن و آشکار. مورخان فهرست این کمک‌ها را در آثار خود بازتاب داده‌اند (ابن هشام، ۱۴۶/۴؛ قرطبی، ۲۴۰/۴؛ یعقوبی، ۴۲/۲). بدیهی است که این اقدام رسول خدا (ص) با هدف جلب نظر و توجه سران قریش به دین جدید صورت می‌یافت، نه به دلیل ترس از آنان؛ چرا که پس از فتح مکه، قریش در نهایت ضعف بود و تشکیلات و سازماندهی خود را تا حدود زیادی از دست داده بود و در کوتاه‌مدت خطر چندانی برای آن حضرت نداشت. پیش‌تر هم رسول خدا (ص) مالی را از مدینه برای ابوسفیان فرستاده بود تا در میان فقیران قریش که مشرک بودند (از باب تألیف قلوب) تقسیم کند. زمانی که این مال به‌دست ابوسفیان رسید اظهار داشت: «چه کسی نیکوتر و خویشتاوندگراتر از وی (پیامبر (ص)) دیده است؟! ما با او می‌جنگیم و خونسش را می‌جوییم، در حالی که او با کمک‌های مالی، به ما نیکی می‌کند» (کانه‌هلوی، ۳۹۰/۱). همچنین در فتح مکه، ضمن آنکه قریش را مورد عفو قرار داد و از خطاهای آنان درگذشت، خانه ابوسفیان را هم محلی امن برای مکیان معرفی نمود (بلاذری، ۱۹۹۷م، ۴۲۵/۱؛ قرطبی، ۲۴۰/۴؛ یعقوبی، ۳۸/۲)، که این اقدام وی نیز در راستای جذب سران قریش و تأثیرگذاری بر آنان قابل ارزیابی است.

پیامبر (ص) هیچ‌گاه پس از فتح مکه مشرکان قریش را مجبور به پذیرش اسلام نساخت و دین جدید را بر آنان تحمیل ننمود (ابن هشام، ۶۱/۴، یعقوبی، ۳۹/۲)، بلکه به گونه‌ای رفتار نمود که مشرکان خود به تدریج به اسلام گرایش یافتند و پذیرای آن گشتند. پیش از این هم نسبت به مشرکان مدینه و اطراف آن همین شیوه را در پیش گرفت و کوشید آنان را به لحاظ اخلاقی و عاطفی مجذوب خویش سازد و از این رهگذر باورهای آنان را تحت تأثیر قرار دهد.

۵. هدیه دهی پیامبر (ص) به کافران و هدیه پذیری از آنان

یکی از شیوه‌های متداول و شناخته شده رسول خدا (ص) در جذب غیرمسلمانان و گرایش آنان به اسلام، هدیه‌دهی و هدیه‌پذیری نسبت به آنان بود. تردیدی نیست که دادن هدیه و پذیرش آن به‌صورت طبیعی، صمیمیت و همدلی را در جامعه گسترش داده، باعث تقویت پیوندهای روحی و عاطفی نسبت به همه عناصر دخیل در هدیه خواهد شد، ضمن آنکه در فضای صمیمیت و همدلی بهتر می‌توان زمینه نشر و

گسترش اندیشه‌های ناب و سره را فراهم ساخت و آنها را در کانون توجه مردم قرار داد. به نقل از امام علی (ع): «کسری و قیصر و دیگر پادشاهان جهان برای رسول خدا (ص) هدیه می‌فرستادند و آن حضرت می‌پذیرفت» (ابن‌سعد، ۳۸۹/۱؛ حرعاملی، ۲۱۶/۱۲) که البته ممکن است منظور امام از کسری در این نقل برخی حاکمان وابسته به ایران بوده است و نه شاه ایران، و یا منظور همان خسرو پرویز است بنابر پذیرش نقل یعقوبی که می‌نویسد: وی نامه‌ای به همراه هدایایی برای پیامبر (ص) فرستاد و حضرت هدایای او را پذیرفت (یعقوبی، ۵۱/۲). در نقل دیگری سیره پیامبر (ص) در این موضوع این‌گونه بازتاب یافته است: «فإن رسول الله لم يرد هدية على يهودي ولا نصراني» (حرعاملی، ۲۱۶/۱۲)؛ رسول خدا (ص) هیچ‌گاه هدیه یهودی و یا نصرانی را بر نمی‌گردانید. نقل‌هایی هم از عایشه، انس بن مالک و دیگران در این باب در دست است (ابن‌سعد، ۳۸۸/۱).

به نوشته ابن‌سعد، پیامبر (ص) برای مقوقس، حاکم مصر، نامه‌ای نوشت و او را به اسلام دعوت کرد. او ضمن احترام به نامه پیامبر (ص) هدایایی برای ایشان فرستاد (ابن‌سعد، ۱۳۴/۱، ۲۶۰؛ ابن‌اثیر، ۲۱۰/۲). حاکم ائله هم برای پیامبر (ص) استری فرستاد که رسول خدا (ص) با تشکر از وی و فرستادن یک برد، اقدام او را جبران نمود (بخاری، ۱۰۵۴/۳؛ دارمی، ۴۳۵/۲). افزون بر حاکمان، آن حضرت از گروه‌های مردمی غیرمسلمان نیز هدیه می‌پذیرفت؛ چنانچه از سوی هیئت نمایندگی مسیحیان نجران، شماری از یهودیان، زینب دختر حارث در جریان جنگ خیبر و دیگران هدایایی به پیامبر (ص) تقدیم شد (ابن‌سعد، ۳۸۸/۱ و ۱۰۷/۲، ۲۰۲؛ احمدی میانجی، ۱۷۸/۲-۱).

حتی رسول خدا (ص) برابر مصالحی از هدیه به مشرکان و پذیرش هدیه آنان هم دریغ نمی‌ورزید؛ چنانچه در ماجرای صلح حدیبیه گروهی از خزاعیان، گوسفندان و شترانی را به پیامبر (ص) هدیه دادند که آن حضرت آنها را کشت و در میان صحابیانشان خود توزیع نمود، در حالی که بیشتر این قبیله مشرک بودند. در همین ماجرا غلامی که این هدایا را برای رسول خدا (ص) آورده بود از پیامبر (ص) خواست تا اجازه دهد دستش را ببوسد که پیامبر (ص) نیز پذیرفت و در حق وی دعا نمود. دیگران هم در همین مسیر هدایایی را به پیامبر (ص) ارزانی داشتند (واقعی، ۵۹۰/۱، ۵۷۷).

ابوسفیان نیز برای رسول خدا (ص) هدیه‌ای فرستاد که وی آن را پذیرفت (ابن‌قیم، ۹۳۶/۳). برابر نقل دیگری، رسول خدا (ص) پس از صلح حدیبیه از مرغوب‌ترین خرماهای مدینه، برای ابوسفیان به‌عنوان هدیه فرستاد و در نامه‌ای از وی درخواست اهدای چرم نمود که ابوسفیان هم هدیه درخواستی را برای آن حضرت فرستاد (کتانی، ۱۹۸/۱؛ احمدی میانجی، ۱۰۳/۲-۱).

پاسخ به یک پرسش: برابر شماری از نقل‌ها رسول خدا (ص) هیچ‌گاه هدیه مشرک را نمی‌پذیرفته است؛ چنانکه خود فرموده است: «أبى الله عز و جلّ لی زبد المشركین والمنافقین» (حرعاملی، ۲۱۵/۱۲؛ ابن‌قیم، ۹۳۶/۳؛ ابن‌اثیر، ۱۷۱/۲؛ واقدی، ۹۴۱/۲)؛ خداوند هیچ‌گاه هدیه مشرکین و منافقین را برایم روا نداشته است)، در این صورت چگونه می‌توان هدیه‌پذیری پیامبر (ص) از مشرکان را پذیرفت؟

در پاسخ باید گفت: اینگونه نقل‌ها هیچ‌گونه ناسازگاری با سیاست عام و فراگیر رسول خدا (ص) در این باب ندارد؛ زیرا اولاً پذیرش هدیه به صورت مطلق و در همه جا ناروا نیست، بلکه تنها زمانی ممنوع است که مفاسدی در پی داشته باشد، در غیر این صورت، به‌ویژه آنجا که همراه با مصالحی باشد، مردود بودن آن بی‌معنی است. به‌علاوه منظور از مشرکینی که هدیه آنان ممنوع و نارواست، کسانی هستند که در حال جنگ با مسلمانان‌اند و نه آنان که در حال صلح و سازش‌اند و رابطه خصمانه‌ای با مسلمانان ندارند؛ چنانچه در برخی روایات آمده و شماری از پژوهشیان نیز به آن اشاره نموده‌اند (نوری، ۱۲۶/۱۱؛ ابن‌قیم، ۹۳۶/۳؛ احمدی میانجی، ۱۰۲/۲-۱).

۶. احترام به سفیران و فرستادگان

در حوزه سیاست خارجی رسول خدا (ص)، احترام به سفیران و فرستادگان که در پوشش نمایندگی حکومت‌ها، قبایل، گروه‌ها و یا اشخاص به حضور پیامبر (ص) می‌رسیدند و بیشتر آنها نیز اهل کتاب و یا در شمار مشرکان بودند، جایگاه ویژه‌ای داشت و آن حضرت برای این گروه، صرف‌نظر از نوع گرایش و باور آنان، شأن برجسته‌ای می‌شناخت و کمترین تعرض و توهینی نسبت به آنان را روا نمی‌داشت؛ چنانکه از آن حضرت آمده است که فرمود: «لا یقتل الوّسل ولا الوّهین» (حرعاملی، ۹۰/۱۱)؛ (فرستادگان و گروگان‌ها کشته نمی‌شوند). یا در نقل دیگری فرمود: «سنت بر این امر شکل گرفته است که فرستادگان کشته نشوند» (بیهقی، ۲۱۲/۹). بر همین اساس هنگامی که فرستادگان مسیلمه کذاب، نامه او را نزد رسول خدا (ص) آوردند، و در برابر این پرسش پیامبر (ص) که دیدگاه آنان نسبت به نامه مسیلمه چیست؟ اظهار داشتند که آنان نیز چون او می‌اندیشند، فرمود: «أما و الله لولا أنّ الوّسل لا تقتل لضربت أعناقکم» (ابی‌داود، ۶۴۰/۱؛ ابن‌هشام، ۲۵۶/۴)؛ (هان! به خدا سوگند اگر نبود که رسولان کشته نمی‌شوند، بدون تردید گردن شما را می‌زدم).

یا زمانی که فرستاده قریش در مدینه به حضور رسول خدا (ص) رسید و با دیدن آن حضرت شیفته اسلام شد و اظهار داشت: هیچ‌گاه به‌سوی قریش باز نخواهد گشت، پیامبر (ص) نپذیرفت و فرمود: «هرگز عهدشکنی ننموده و فرستادگان را زندانی نمی‌سازم. هم‌اکنون برگرد، اما در صورتی که در آینده نیز بر همین باور بودی می‌توانی بازگردی» او می‌گوید: در پی این سخن رفتم، سپس نزد رسول خدا (ص) بازگشته و

مسلمان شدم (ابی داود، ۶۳۹/۱). این گزارش نشان‌دهنده اوج وابستگی و وفاداری رسول خدا (ص) نسبت به ارزش‌های اخلاقی و انسانی در باب سفیران است. ضمن آنکه در سال‌های حضور پیامبر (ص) در مدینه و تشکیل نظام نوپدید دینی و رفت و آمد بی‌شمار سفیران که در آثار تاریخی به تفصیل از آن یاد شده، هیچ موردی از بی‌احترامی به این گروه گزارش نشده است.

۷. داد و ستد با کافران

داد و ستد با کفار نیز از هر صنف و گروه و در هر سطح و ساحتی، حتی در دوران جنگ، از دیگر سیاست‌های اصولی و ریشه‌دار رسول خدا (ص) بود که همواره بر آن تأکید داشت و می‌کوشید حوزه تجارت را از قلمرو سیاست و فراز و فرودهای آن دور نگاه دارد و آن را در همه زمینه‌ها توسعه دهد؛ از همین رو همچنان که پیش از اسلام به نمایندگی از خدیجه در یک سفر تجارتي به شام رفت و به داد و ستد با مردم آن سامان که همه ساکنان آن را غیرمسلمانان تشکیل می‌دادند، پرداخت (ابن هشام، ۲۲۴/۱)، پس از اسلام نیز برابر همین سیاست از مراوده اقتصادی با اهل کتاب، و حتی مشرکان، رویگردان نبود؛ چنانکه در روزگار آن حضرت، بخش قابل توجهی از ساکنان مدینه را یهودیان و مشرکان تشکیل می‌دادند و به‌صورت طبیعی مسلمانان و شخص رسول خدا (ص) با آنان داد و ستد داشتند، به‌ویژه آنکه بازار اصلی مدینه و مرکز مبادلات اقتصادی شهر نیز در اختیار یهودیان بود (سمهودی، ۷۴۷/۲)؛ از این رو هرگونه داد و ستدی، ناگزیر پای غیرمسلمانان را به میان می‌کشید.

عایشه نقل کرده است که رسول خدا (ص) از یک نفر یهودی مواد غذایی خرید و در برابر آن زره خود را به عاریه سپرد (بخاری، ۸۸۸/۲؛ مسلم، ۴۰/۱۱). یا از ابن عباس نقل شده است: رسول خدا (ص) درگذشت در حالی که زره وی در برابر سی پیمانه جو در رهن یک نفر یهودی قرار داشت (ابن ماجه، ۸۱۵/۲؛ نسائی، ۲۱۷/۷). از دیگران هم همانند این گزارش‌ها در دست است (ابن سعد، ۴۸۸/۱، ۴۰۸؛ ابن ماجه، همان؛ بخاری، ۸۸۷/۲). همچنین سعد بن زید انصاری را به نجد فرستاد تا از مشرکان آن منطقه اسب و سلاح خریداری نماید (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ۱۴۹/۱).

به نقل از واقدی، رسول خدا (ص) از شماری از سران قریش مبالغی قرض گرفت و آن را در میان صحابیان فقیر و ناتوان خود توزیع نمود (واقدی، ۸۶۳/۲). یا آن حضرت در خلال جنگ‌ها و سفرهایش، با گروه‌هایی از مشرکان و یا اهل کتاب برخورد می‌کرد و نیازمندی‌های غذایی خود و سپاه را از آنان می‌خرید (همو، ۵۷۵/۲). ضمن آنکه پیامبر (ص) با صدور بخشنامه‌ای، مصونیت همه تاجران را که با مدینه مراوده اقتصادی داشتند، تضمین نمود و فرمود: «... من حمل إلینا طعاماً فهو فی ضیافتنا حتی یخوج و من ضاع

له شیء فإنا له ضامن» (کانهلوی، ۵۵/۴)؛ (هر کس نزد ما غذایی بیاورد تا هنگام خروج از شهر مهمان ما است، و اگر چیزی از وی تلف شد ضامن آن هستیم). بر همین اساس جابر می‌گوید: «در زمان رسول خدا (ص) (حتی در شرایط جنگی) تجار مشرکین را نمی‌کشیم» (بیهقی، ۹۱/۹؛ ابن حزم، ۲۹۷/۷؛ هیشمی، ۷۴/۴)، کنایه از آنکه تجار مشرکین در هر شرایطی از مصونیت لازم برخوردار بودند و امنیت جان و سرمایه آنان به بهترین صورت ممکن از سوی رسول خدا (ص) رعایت می‌شد. حتی اگر مواردی از عدم همکاری مسلمانان با تاجران غیرمسلمان می‌دید، می‌کوشید موانع را برطرف ساخته، زمینه‌های همکاری جدی‌تر آنان را فراهم سازد؛ چنانکه سیمویه، بازرگان نصرانی که خریدار خرماهای مدینه بود و گلایه‌هایی نیز از مردم داشت، پیامبر (ص) سفارش وی را به مردم نمود و نقش او را در انتقال کالاهای ارزان به مدینه، و در برابر، خرید خرماهای مدینه با قیمت مناسب ستود و آن را به سود مردم و رونق اقتصادی مدینه به‌شمار آورد (ابن اثیر، بی‌تا، ۴۹۸/۲). از سوی دیگر به تاجران مسلمان نیز سفارش می‌نمود که اسلام نباید مانع تجارت آنان با غیرمسلمانان گردد؛ چنانکه ثمامه بن أثال که به تجارت بین یمامة و مکه اشتغال داشت و پس از مسلمان شدن دست از تجارت با قریش به دلیل مشرک بودن آنان برداشت، ولی به‌دستور رسول خدا (ص) تجارت با مشرکان قریش را از سرگرفت (همو، ۲۹۵/۱، قرطبی، ۲۸۸/۱). گذشته از آنکه تجارت و بازرگانی که مردم حجاز پیش از اسلام، با اهل کتاب در ایران و روم و مصر و حبشه و... داشتند، پس از دوران اسلامی نیز توسط مسلمانان استمرار یافت، در حالی‌که رسول خدا (ص) کمترین محدودیتی برای آنان قایل نشد که شأن نزول برخی از آیات سوره جمعه (آیه ۱۱) بیانگر آمد و شد همین کاروان‌های تجارتی در دوره اسلامی است (مسلم، ۳۸۹/۶؛ زمخشری، ۵۳۸/۴).

۸. بهره‌گیری از کارشناسان و متخصصان غیرمسلمان

یکی از اصول و شیوه‌های مدیریتی رسول خدا (ص) در رابطه با غیرمسلمانان استفاده از کارشناسان و نخبه‌گان آنان بود. بدیهی است که استفاده از نخبه‌گان غیرمسلمان در حوزه‌های مختلف، و البته با رعایت حریم‌ها و حدود و ثغورهای لازم و پیش‌بینی همه جوانب احتمالی، می‌توانست به رشد و توسعه متوازن جامعه و کاستن از مشکلات و آشفتگی‌ها و در نهایت روان‌سازی بهتر امور، نقش به‌سزایی داشته باشد و پیوندهای اجتماعی را استوارتر سازد، به‌ویژه آنکه رسول خدا (ص) در آغاز راه قرار داشت و تشکیل نظام نوین اسلامی و استحکام‌سازی آن، بهره‌گیری از ظرفیت‌های همه گروه‌ها را می‌طلبید که آن حضرت هم از همه این ظرفیت‌ها استفاده نمود و الگوی مناسبی را در این باب طراحی و به نمایش گذاشت، که به مواردی

اشاره می‌گردد:

۸. ۱. پزشکان: از آنجا که بیشتر پزشکان در روزگار پیامبر (ص)، غیرمسلمان، به‌ویژه اهل کتاب بودند، آن حضرت کوشید با استفاده از توانایی‌های آنان بیماران مسلمان را مداوا کند؛ چنانچه سعدوقاص می‌گوید: رسول خدا (ص) در حالی که بیمار بودم به عیادت من آمد. پس از مشاهده شرایط من، فرمود: «جهت درمان این بیماری به حارث بن کلدۀ از تیره ثقیف مراجعه کن؛ چرا که وی طبیب حاذقی است و در شناخت این بیماری مهارت لازم را دارد» (ابن قیم، ۷۵۴/۳؛ ابی‌داود، ۲۲۷/۲). برابر گزارش دیگری، حارث بن کلدۀ در حجة‌الوداع سعد را که بیمار بود، درمان نمود؛ از این‌رو رسول خدا (ص) هر کسی را که بیمار می‌شد به او ارجاع می‌داد. نقلی هم از آن حکایت دارد که رسول خدا (ص) مستقیماً به حارث دستور داد سعد را درمان کند (کتانی، ۴۵۷/۱-۴۵۶) همچنین آن حضرت به انصار اجازه داد جهت درمان بیماران خود به پزشک یهودی مراجعه کنند که پس از مراجعه و درمان فرمود: «آنکه بیماری‌ها را آفرید، راه درمان آنها را نیز نشان داد» (مجلسی، ۷۳/۶۲). نیز زمانی که رسول خدا (ص) پادشاه مصر را به اسلام دعوت کرد، او هر چند اسلام را نپذیرفت، ولی با احترام نامه‌ای به پیامبر (ص) نوشت و هدایایی را نزد آن حضرت فرستاد که در شمار آن، یک نفر پزشک جهت مداوای مسلمانان بود (احمدی میانجی، ۱-۱۹/۲). خود آن حضرت هم به هنگام بیماری از دیدگاه‌های پزشکان استفاده می‌نمود؛ آن‌گونه که عایشه می‌گوید: بیماری‌های رسول خدا (ص) در ماه‌های پایانی عمرش فزونی یافت؛ از این‌رو طبیبان عرب و عجمی که بر وی وارد می‌شدند، استفاده از داروها و نیز شیوه درمان را پیشنهاد می‌دادند که من آن حضرت را برابر آن پیشنهادها و توصیف‌ها معالجه می‌نمودم. نقل‌های دیگری هم از وی در همین باب آمده است (کتانی، ۴۵۵/۱). بر همین اساس فقیهانی چون شهید اول مراجعه به پزشک کتابی و درمان به‌وسیله او را بی‌اشکال دانسته‌اند (جزینی عاملی، ۱۴۱۷ق، ۵۱/۳).

۸. ۲. آموزگاران: حوزه آموزش و آشنا ساختن مردم با خواندن و نوشتن و گسترش سطح سواد و آگاهی‌های آنان نیز از جمله حوزه‌هایی بود که مورد توجه جدی رسول خدا (ص) قرار داشت؛ زیرا با توجه به بحران فرهنگ و تمدن در روزگار وی، و از سویی اهتمام جدی اسلام به فراگیری علم و دانش، به‌صورت طبیعی رسول خدا (ص) را بر آن داشت تا همه توان خود را در جهت خلق یک تحول بنیادین در حوزه فراگیری علم و دانش، حتی با کمک گرفتن از دانشیان غیرمسلمان، به‌کار گیرد و در این راه از همه فرصت‌ها و ابزارهای لازم بهره جوید. به نوشته مورخان در جنگ بدر که بسیاری از مشرکان به اسارت سپاه اسلام درآمدند، به‌دستور پیامبر (ص) مقرر شد اسیرانی که فاقد مال‌اند ولی با خواندن و نوشتن آشنا هستند، هر

کدام ده نفر از مسلمانان را آموزش دهند و همین عمل فدیة آنان به شمار آید؛ از این رو شماری از فرزندان انصار از این فرصت استفاده نموده، خواندن و نوشتن را فرا گرفتند که زیدبن ثابت از این گروه بود (ابن سعد، ۱۶/۲؛ کتانی، ۴۸/۱).

یا حکم بن سعید بن عاص نزد رسول خدا (ص) آمد، پیامبر (ص) به وی دستور داد خواندن و نوشتن را به مردم مدینه آموزش دهد (عاملی، ۲۵۸/۳). همچنین زیدبن ثابت نامه‌های پیامبر (ص) را به فارسی، رومی، مصری، حبشی می‌نوشت و می‌خواند، و این زبان‌ها را از افرادی که به این زبان‌ها سخن می‌گفتند، آموخته بود (کتانی، ۲۰۲/۱). برابر نقل دیگری وی زبان سریانی و یا عبری را نیز به دستور پیامبر (ص) در مدت زمان کوتاهی فراگرفت؛ از این رو نامه‌های پیامبر (ص) را برای یهودیان و نامه‌های آنان را برای رسول خدا (ص) می‌نوشت و می‌خواند. او همچنین زبان نگارشی یهودیان را هم در مدارس آموزشی ویژه خود آنان آموخت (بخاری، ۲۶۳۱/۶؛ کتانی، ۲۰۳/۱، ۲۰۵). عبدالله بن عمرو عاص هم با زبان سریانی آشنایی داشت و آثاری را که با این زبان نگارش یافته بود می‌خواند (ابن سعد، ۲۶۶/۴)، که به صورت طبیعی این آشنایی با اشاره پیامبر (ص) صورت یافته است.

۳. ۸. **راهنمایان:** استفاده از راهنمایان غیرمسلمان در سفرها و جنگ‌ها نیز که بتوانند با انتخاب راه‌های امن و مسیرهای مناسب، خطر دشمن را از پیامبر (ص) و مسلمانان دور سازند، و یا زمینه‌های پیروزی را هموارتر نمایند، از دیگر حوزه‌های بهره‌وری رسول خدا (ص) از اهل کتاب و مشرکان بود، و این نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در مواردی، راهنمایی‌های کفار را می‌پذیرفت و به گفته آنان اعتماد می‌کرد و رفتار خود را برابر سخن آنان تنظیم می‌نمود؛ چنانکه در ماجرای هجرت از مکه به مدینه، عبدالله بن اریقظ را که مشرک بود به عنوان راهنمای خود برگزید تا وی را به مدینه برساند (ابن سعد، ۲۲۹/۱؛ مسعودی، ۲۹۴/۲؛ طبری، ۳۷۸/۲). در نقل دیگری هم آمده است پیامبر (ص) پس از خروج از غار ثور با ابن اریقظ روبه‌رو شد و پس از اطمینان از اینکه می‌توان به او اعتماد کرد، از وی خواست تا او را به مدینه برساند، او هم پذیرفت و اظهار داشت: از راهی او را خواهد برد که هیچ کس بر وی دست نیابد؛ از این رو به مکه آمد و با توشه و مرکبی که امام علی (ع) برایش فراهم ساخته بود، رسول خدا (ص) را به مدینه رسانید (طبرسی، ۱۴۱۷ق، ۱۴۸/۱). نیز در جنگ خیبر و سفر شام و جز آن هم راهنمایان آن حضرت از مشرکان بودند (کتانی، ۳۴۸/۱).

۴. ۸. **متخصصان صنایع نظامی و دانش کشاورزی:** صنایع نظامی و تولیدات کشاورزی هم قلمروی بود که رسول خدا (ص) از توان و تخصص غیرمسلمانان در آن استفاده نمود و به آموزش

مسلمانان با کمک آنان مبادرت ورزید؛ چنانکه عروة بن مسعود و غیلان بن سلمه را به جرش در اردن فرستاد تا صنعت عرواده و منجنیق را که دو نوع جنگ افزار نظامی است و به وسیله آن دو می توان سنگ بر سر دشمن فرو ریخت، بیاموزند و دانش آن را فرا بگیرند. افزون بر آن، با فناوری «دبابة» نیز که می توان در پناه آن تا پای حصارها و قلعه ها رفت و به نقب و تخریب آن پرداخت، آشنا شوند. گفتنی است پیامبر (ص) این سلاح ها را در جریان محاصره طایف به کار گرفت (کتانی، ۳۷۳/۱؛ شمس الدین، ۵۶۳). همچنین در ماجرای خیبر با اینکه رسول خدا (ص) می توانست در اداره زمین های کشاورزی و باغداری آن منطقه از گروه هایی به جز خیبریان استفاده کند اما به لحاظ آشنایی و تخصص آنان در کشاورزی و پرورش نخل، مدیریت اراضی و باغ های آن منطقه را به خود آنان سپرد (واقدی، ۶۹۰/۲؛ ابن هشام، ۳۶۷/۳). همین ماجرا در مورد اراضی فدک هم اتفاق افتاد و مدیریت آن ها به خود یهودیان سپرده شد (واقدی، ۷۰۶/۲).

۹. تعامل با کافران در حوزه های سیاسی امنیتی و پشتیبانی

یکی دیگر از موضوعات قابل بررسی در حوزه ارتباطات برون دینی رسول خدا (ص) موضوع تعامل وی با کفار در حوزه های سیاسی - امنیتی و پشتیبانی است. مروی هر چند گذرا بر کارنامه آن حضرت، نشان می دهد که وی در این حوزه ها نیز از کافران کمک گرفته و در برابر، تعهداتی به آنان سپرده است. بدیهی است که این کمک گیری ها و تعهدات در چارچوب مصالح دینی و اجتماعی و نیز الزاماتی که یک مکتب و نظام در راستای استوارسازی خود بدان نیازمند است، صورت گرفته است که در اینجا اشاره به برخی از این حوزه ها ضرور می نماید.

۹.۱. حوزه سیاسی: زمانی که رسول خدا (ص) با شکنجه های قریش نسبت به مسلمانان روبه رو شد و دریافت که نمی تواند مانع شکنجه آنان شود، به منظور رهایی از این مشکلات دستور داد به حبشه مهاجرت کنند و آسایش خود را در آن کشور بجویند. او سپس در توجیه این اقدام، شخصیت پادشاه حبشه را یادآور شد و فرمود: در حبشه پادشاهی است که در حکومت وی به کسی ستم نمی شود و سرزمین آن، سرزمین صدق و راستی است (ابن هشام، ۳۵۸/۱؛ ابن اثیر، ۷۶/۲؛ ابن سعد، ۲۰۳/۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۲۳۳/۳). ضمن آنکه رسول خدا (ص) نامه ای هم به نجاشی، حاکم این کشور نوشت و از وی خواست تا از مهاجران حمایت کند (حمیدالله، ۲۴؛ احمدی میانجی، ۱۲۱/۱). گفتنی است گذشت زمان ارزیابی صائبانه رسول خدا (ص) را به اثبات رسانید؛ زیرا سخنان مهاجران در برخورداری از رفاه و امنیت در سال های حضور در حبشه، و پرهیز نجاشی از تحویل آنان به نمایندگان قریش و در نهایت گرایش وی به

مکتب اسلام می‌تواند گواه این امر باشد (ابن هشام، ۳۷۲/۱؛ ابن اثیر، ۸۱/۲؛ ابن سعد، ۲۰۴/۱؛ طبری، ۳۲۹/۲). خود رسول خدا (ص) هم در دوران مکه و بازگشت از سفر تبلیغی طایف، در پناه مطعم بن عدی وارد مکه شد و از حمایت‌های وی برخوردار گشت (ابن سعد، ۴۱۹/۱؛ طبری، ۸۲/۲).

۲.۹. حوزه پشتیبانی: رسول خدا (ص) در جنگ با گروه‌های مختلف هرگاه با کمبود سلاح و مهمات نظامی روبه‌رو می‌شد، آن را با شرایطی از طریق غیرمسلمانان تأمین می‌نمود؛ چنانکه در جنگ هوازن، تعدادی زره همراه با لوازم جانبی آن، به‌صورت عاریه از صفوان بن امیه که هنوز مشرک بود دریافت نمود (واقعی، ۸۵۴/۲؛ ابن قیم، ۶۰۶/۲؛ ابن سعد، ۱۵۰/۲). پیامبر (ص) در جنگ خیبر هم از صفوان سلاح گرفت (احمد، ۴۰۱/۳ و ۴۵۶/۶). همچنین در جریان حفر خندق امکانات بسیاری از قبیل بیل و کلنگ و تبر و زنبیل و دیگر ابزار مورد نیاز را از یهودیان بنی قریظه به‌عنوان عاریه گرفت که در صورت بروز خسارت باید از سوی پیامبر (ص) جبران گردد (ابن منظور، ۵۹۸/۲؛ آیتی، ۳۸۱/). در کنار بهره‌گیری از امکانات کفار، رسول خدا (ص) از حضور مستقیم آنان در جنگ نیز استفاده می‌نمود؛ چنانکه برابر نقل زهری یهودیان در جنگ حضور می‌یافتند و پیامبر (ص) سهمی از غنایم را به آنان می‌داد؛ همچون مخیرق که در احد حضور داشت (ابو عبید، ۲۵۷؛ واقعی، ۸۵۴/۲، ۸۹۰؛ ابن هشام، ۹۹/۳)، یا صفوان بن امیه که در جنگ حنین شرکت کرد با اینکه مشرک بود (بیهقی، ۳۷/۹).

از آنچه گذشت می‌توان به این حقیقت دست یافت که کمک گرفتن از کافران و مشرکان به‌صورت مطلق و در همه جا مردود نیست؛ زیرا در مواردی، از جمله همانند آنچه گذشت، رسول خدا (ص) از کمک‌های آنان در جنگ‌ها و حتی حضور آنان بهره‌جسته است، اما در صورتی که استعانت از آنان به زیان اسلام و مسلمانان باشد، طبیعی است که کمک‌گیری از آنان در این فرض مردود است، و روایاتی را نیز که رسول خدا (ص) در آن هرگونه کمک‌گیری از غیرمسلمانان را ناروا شمرده، می‌بایست بر این فرض حمل نمود (حلی، ۱۴۱۴ق، ۲۳۲/۹؛ ابن سعد، ۳۹/۲، ۴۸؛ مغنیه، ۲۴۶/۲).

۳.۹. حوزه اطلاعاتی: استفاده از نیروهای اطلاعاتی غیرمسلمان هم در منازعاتی که پیامبر (ص) با قریش و جز آنان داشت، مورد توجه جدی آن حضرت بود؛ چراکه نوع رویارویی و پیکار با دشمن در گرو آگاهی‌های دقیق و صائبانه از شرایط و توانایی‌های دشمن است که آن‌هم تنها از رهگذر جاسوسان قوی و کارآمد قابل استحصال است. هرچند رسول خدا (ص) با وحی مرتبط بود و همواره از امدادسانی‌های الهی برخوردار، اما در مسایل شخصی و اجتماعی از ابزارهای عادی و روش‌های متداول بهره می‌گرفت و برابر آن عمل می‌کرد.

به نقل از امام علی (ع) رسول خدا (ص) در ماجرای حدیبیه، جاسوسی را از قبیله خزاعه پیشاپیش سپاه اعزام داشت (نوری، ۱۲۷/۱). بدیهی است که این اقدام حضرت به منظور آگاهی از آخرین تحرکات دشمن صورت گرفته است تا بتوان در برابر آن تصمیمی منطقی و بهنگام گرفت. همچنین مورخان آورده‌اند تمامی قبیله خزاعه، چه مسلمان و یا مشرک، نیروهای اطلاعاتی رسول خدا (ص) بودند که همه اخبار و رویدادهای صورت گرفته در مکه و پیرامون آن را به پیامبر (ص) می‌رساندند و چیزی را از وی پنهان نمی‌داشتند (واقعی، ۵۹۳/۱؛ ابن هشام، ۳۴۰/۳؛ قرطبی، ۴۸۱/۳؛ احمد، ۳۲۹/۴؛ مجلسی، ۳۳۱/۲۰). این گزارش نشان دهنده اعتماد پیامبر (ص) به این قبیله است؛ هر چند مشرک بودند. همچنین عباس هم در مکه همین نقش را داشت و همواره رسول خدا (ص) را در جریان اتفاقات مکه و ماجراهای قریش قرار می‌داد. از جمله پیش از جنگ احد، زمانی که سپاه قریش از مکه به سوی مدینه حرکت کرد، عباس طی نامه‌ای حرکت قریش و شمار نیروهای آنان را به پیامبر (ص) نوشت (واقعی، ۲۰۳/۱). با اینکه او مشرک بود و تنها در فتح مکه و یا اندکی پیش از آن اسلام آورد (عاملی، ۲۵۳/۳). نیز در سویه بنی سعد که فرماندهی آن با امام علی (ع) بود و در منطقه فدک و خیبر مأموریت داشت، یکی از مشرکان منطقه جهت همکاری‌های اطلاعاتی به کار گرفته شد که تا پایان مأموریت، همراه سپاهیان بود و اطلاعات وی نقش به‌سزایی در موفقیت این سویه داشت (واقعی، ۵۶۲/۱). آشکار بود که جذب جاسوس، آن‌هم از مشرکان نمی‌توانست بدون اجازه پیامبر (ص) و یا بی‌ارتباط با دستورات آن حضرت باشد. به جز آنچه یاد شد، موارد دیگری را نیز می‌توان در این باب نشان داد (کتانی، ۳۶۰/۱؛ ابی داود، ۲/۱، ۶).

۱۰. تکریم غیرمسلمانان

افزون بر آنچه یاد شد، تکریم غیرمسلمانان و حرمت‌گزاری نسبت به آنان هم از سیاست‌های اصولی و اثرگذار رسول خدا (ص) در حوزه جذب به‌شمار می‌رفت. او به همگان، حتی غیرهم‌کیشان خود نیز احترام می‌گذاشت و منزلت انسانی و کرامت بشری آنان را پاس می‌داشت و توهین و بی‌حرمتی را در حق هیچ‌کس روا نمی‌داشت. طبیعی است که رحمت بودن پیامبر (ص) (انبیاء، ۱۰۷)، و اخلاق سترگ وی (قلم، ۴) و دیگر برجستگی‌های بی‌مانندش، جز این را بر نمی‌تابید. موارد زیر را می‌توان نشانه‌های این سیاست به‌شمار آورد:

خیرخواهی در حق کافران و پرهیز از لعن و نفرین آنان (واقعی، ۹۳۷/۲؛ ابن هشام، ۳۵۸/۳؛ کتانی، ۱۰۲/۱)، خودداری از خشونت و تحقیر نسبت به غیرمسلمانان (ابن هشام، ۳۶۶/۳)، احترام به جنازه

یهودیان و تأکید بر منزلت انسانی آنان (بخاری، ۴۴۱/۱؛ مسلم، ۳۱/۷)، عیادت از بیماران غیرمسلمان، کنیه‌گزینی برای کافران با هدف دلجویی از آنان، سفارش به تکریم بزرگان هر قوم و ملاحظه جایگاه خانوادگی و اجتماعی آنان (کتانی، ۳۸۸/۱)، پیشگیری از ناسزاگویی؛ حتی به مشرکان (نهج البلاغه، خطبه ۲۶ و نامه ۱۴)، تکریم ویژه نسبت به کافران خوش‌نام (کلینی، ۶۵۹/۲)، حضور در مراکز آموزشی و علمی یهودیان و مسیحیان (ابن هشام، ۱۶۵/۲؛ طباطبایی، ۱۹۴/۳۰)، احترام به اسیران و پیشگیری از رفتارهای غیرانسانی نسبت به آنان (ابن سعد، ۳۹۶/۲)، دعا در حق کافران (واقفی، ۵۹۳/۱). به جز آنچه یاد شد، موارد دیگری را نیز می‌توان در این باب نشان داد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت می‌توان به این نتیجه دست یافت که سیاست رسول خدا (ص) در رابطه با غیرمسلمانان هیچ‌گاه مبتنی بر حذف و طرد کفار و نیز تعرض به مال و جان و عرض آنان با هدف ترویج اسلام و تحمیل اندیشه‌های خود بر آنان نبوده است، بلکه همواره از مهرورزی و عدالت در حق آنان دریغ نمی‌ورزید و روابط خود را با آنان در حوزه‌های مختلف بر پایه اخلاق و منطق بنا نهاد و فضای تازه‌ای را با هدف بازخوانی گذشته خود و ارزیابی آیین جدید، در برابر آنان گشود تا اگر اسلام را می‌پذیرند، این‌گزینه با اراده و اختیار خود آنان صورت یابد، و نه جبر و تحمیل؛ از همین‌رو باید آرام‌ترین و بی‌دردسرتین دوره‌های زندگی اهل کتاب را، به شهادت تاریخ، دوره حضور آنان در سایه اسلام و در سرزمین‌های اسلامی به‌شمار آورد که بی‌تردید این آرامش نتیجه طبیعی و بی‌چون و چرای آموزه‌های رسول خدا (ص) بوده است.

کتابشناسی

قرآن کریم

نهج البلاغه

آیتی، محمدابراهیم، تاریخ پیامبر اسلام ۹، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۹ ش.

ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۸۵ ق.

ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت، ۱۳۹۹ ق.

ابن اثیر، علی بن محمد، اسدالغابة فی معرفة الصحابة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

ابن حزم، علی بن احمد، المحلی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

ابن حنبل، احمد، مسند، دار صادر، بیروت، بی‌تا.

- ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ابن قدامة، علی بن احمد، المغنی و الشرح الكبير، دارالكتاب العربی، بیروت، ۱۴۹۲ق.
- ابن قیم، زادالمعاد، دارالكتاب العربی، بیروت، ۱۴۳۱ق.
- ابن ماجه قزوینی، محمدبن یزید، سنن، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، داراحیاء التراث العربی، بی جا، ۱۳۹۵ق.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، قم، ۱۴۰۵ق.
- ابن هشام، السيرة النبوية، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- ابی داود، سلیمان بن اشعث، سنن، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- ابی عیبد، قاسم بن سلام، کتاب الاموال، دارالسلام، قاهرة، ۱۴۳۰ق.
- احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، دارالمهاجر، بیروت، بی تا.
- ایازی، محمدعلی، آزادی در قرآن، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران، ۱۳۸۰ش.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح، دار ابن کثیر، دمشق- بیروت، ۱۴۱۴ق.
- بلاذری، احمدبن یحیی، البلدان و فتوحها و احکامها، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۲ق.
-، انساب الاشراف، تحقیق: محمود فردوس العظم، دارالبیضة العربیة، دمشق، ۱۹۹۷م.
- ترمذی، محمد، السنن، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- جزینی عاملی، محمدبن مکی، الدروس الشرعیة، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
-، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، مؤسسة آل البيت: لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۹ق.
- جعفریان، رسول، سیره رسول خدا (ص)، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۳ش.
- حرعاملی، محمدبن الحسن، وسائل الشیعة، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- حلی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت: لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۴ق.
-، قواعد الاحکام، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ق.
- حمیدالله، محمد، مجموعه الوثائق السياسية، مكتبة مدبولی، قاهرة، ۲۰۰۰م.
- خوئی، سید ابوالقاسم، منهاج الصالحین، نشر مدينه العلم، قم، ۱۴۱۰ق.
- دارمی، عبدالله بن بهرام، سنن، المكتبة العصرية، صیدا، بیروت، ۱۴۲۶ق.
- زمخشري، محمودبن عمر، الکشاف، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- سمهودی، علی بن احمد، وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- شمس الدین، محمد مهدی، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ترجمه مرتضی آیت الله زاده شیرازی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵ش.
- طباطبای، محمدحسین، المیزان، انتشارات جامعه مدرسین، قم، بی تا.

- طبرسی، احمدبن علی، الاحتجاج، انتشارات اسوه، قم، ۱۴۲۲ق.
- طبرسی، فضل بن الحسن، اعلام الوری باعلام الهدی، مؤسسة آل البيت : لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۷ق.
-، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- طبری، محمدبن جریر، تاریخ الطبری، دارالمعارف بمصر، قاهرة، بی تا.
- طوسی، محمدبن الحسن، تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۶۵ش.
- عاملی، جعفر مرتضی، الصحیح من سیرة النبی الاعظم، انتشارات جامعہ مدرسین، قم، ۱۴۱۴ق.
- قرطبی، ابن عبد البر، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- کاندهلوی، محمدیوسف، حیاة الصحابة، دارالقلم، بیروت - دمشق، ۱۳۸۸ق.
- کتانی، عبدالحی، التراثیب الاداریة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، دارصعب، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
- متقی هندی، علاء الدین، کنز العمال، مؤسسة الرسالة، بی جا، ۱۴۰۵ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳.
- مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- مغنیة، محمدجواد، فقه الامام جعفر الصادق ۷، مؤسسة الشیخ المظفر الثقافیة، بیروت، بی تا.
- منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، دارالفکر، قم، ۱۴۱۱ق.
- نسائی، احمدبن شعیب، سنن، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسة آل البيت : لاحیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- واقدی، محمدبن عمر، المغازی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۱۴ق.
- هیثمی، علی بن ابی بکر، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، مکتبة القدسی، قاهرة، ۱۳۵۳ق.
- یعقوبی، ابن واضح، تاریخ یعقوبی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۹ق.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵،
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۸۳-۵۵

دکان‌های غذایی و غذاهای آماده در ایران دوره اسلامی* (قرن دوم تا هفتم هجری)

کبری نوذهی / دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان^۱
دکتر هادی وکیلی / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۲

چکیده

ایران طی قرون دوم تا هفتم هجری یکی از دوره‌های پرونق تاریخی خود را پشت سر گذاشت. این رونق در ابعاد مختلف بروز کرد. یکی از این حوزه‌ها، حوزه اقتصاد و زندگی مادی مردم بود. به واسطه بهبود نسبی سطح درآمد اقشار مختلف مردم و رشد زندگی شهری و نیز تجربه سطح معینی از اقتصاد پولی، بازار در ایران با تحولاتی روبه‌رو و مشاغل جدیدی به آن اضافه شد؛ از جمله، دکان‌هایی که مواد غذایی و غذاها در آن به فروش می‌رسید. دکان‌هایی که به دلیل توجیه اقتصادی، گاه یک گروه از مواد غذایی مانند لبنیات را به صورت تخصصی در چندین مغازه می‌فروختند. علاوه بر فروش مواد خام، یکی دیگر از ویژگی‌های این تحول وجود دکان‌هایی بود که به تهیه و فروش غذاهای آماده و تدارک مکانی برای صرف آن می‌پرداختند. این مقاله می‌کوشد بر اساس متون سده‌های دوم تا هفتم هجری، علل پیدایی و رونق این دکان‌ها را بررسی کند و نیز ویژگی‌ها و نوع محصولات آن‌ها را شرح دهد.

کلیدواژه‌ها: دکان‌های غذایی، خوراک، ایران دوره اسلامی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۰۳/۲۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۲/۲۰

1 . Email: nodehi14@gmail.com

2 . Email: vakili355@yahoo.com

مقدمه

هم‌زمان با آغاز حرکت تمدن اسلامی از قرن دوم و دوران شکوفایی آن از سده چهارم به بعد، وجوه مادی این تمدن نیز به اوج رونق دست یافت. یکی از این ابعاد، خوراک و مسائل مربوط به آن بود. علی‌رغم تصور عموم که دکان‌های فروش غذا را در فرهنگ ایرانی محدود می‌دانند، با بررسی منابع مشخص می‌شود در ایران نیز انواع این دکان‌ها و به نوعی رستوران‌ها وجود داشته است. با این حال، یافتن اطلاعات در باب تاریخ اجتماعی، به‌ویژه این مبحث در ایران قرون مدنظر، کاری دشوار است و باید به‌طور جسته‌گریخته و در کتاب‌های غیرتاریخی نظیر آثار عرفانی و ادبی و داستانی از آن سراغ گرفت. به‌طور پراکنده نویسندگانی از جمله مرتضی‌راوندی در مجلد پنجم تاریخ اجتماعی ایران و محمد مناظر احسن در زندگی اجتماعی در عصر عباسیان به این موضوع در قرون مورد نظر اشاراتی داشته‌اند. اما به تعداد اندکی از این دکان‌ها توجه داشته، دلایل رونق آن‌ها را پرداخته بررسی نکرده‌اند. دکان‌های غذایی در پژوهش‌های محققان اقتصاد و بازار مانند شهرام یوسفی‌فر و علی بحرانی‌پور نیز آنچنان که بایسته بوده مورد توجه قرار نگرفته و به عنوان بخشی از کلیت مد نظرشان نقشی حاشیه‌ای داشته است. دانشنامه جهان اسلام نیز در دو مدخل «دکان» و «بقالی» به بخشی از کارکردهای دکان‌های غذایی پرداخته است. ردگیری این مغازه‌ها در قرون بعد به‌ویژه صفویه بدین سو، به دلیل باقی ماندن منابع اختصاصی در این باره به سهولت امکان‌پذیر است.

ایرانیان از قدیم دارای دکان‌های غذایی بوده‌اند. لفظ دکان که گویا به فارسی قبل از اسلام باز می‌گردد (منفرد، ۱۷/۸۵۶)، از وجود این اماکن در ایران باستان حکایت دارد. این کلمه در اشعار اولین شعراي بزرگ فارسی‌زبان که پرورش‌یافته پهنه خراسان بودند، به کار رفته است. باید در نظر داشت خراسان اولین جایی بود که فارسی در آن شکل گرفت و بسیاری از عناصر زبان پهلوی را در خود حفظ کرد. شاعرانی نظیر اسدی طوسی و رودکی و فردوسی این واژه را به معنای مکانی برای بیع و شری (خرید و فروش) به کار برده‌اند (دهخدا، «دکان»). تغییرات در حوزه اجتماعی و تمدنی ایران به‌کندی رخ می‌داد؛ مگر آنجا که با ایدئولوژی و مذهب حاکم در تضاد بود. برای نمونه، بسیاری از آداب و رسوم باستان مانند جشن نوروز در دوره اسلامی نیز تداوم یافت و حتی میان اعراب هم نفوذ کرد؛ چراکه اسلام با آن برخوردی نداشت. از این رو، می‌توان گفت برخی از این دکان‌ها در ایران باستان نیز وجود داشت.

زندگی شهرنشینی خود مستلزم وجود این دکان‌ها بود؛ چنانکه از وجود قصابی (فردوسی، ۸/۲۵۰، ۲۵۱) و نانوايي و نیز خوراک‌های مختصر آماده در بازار ایران باستان اطلاع داریم (دریایی، ۱۱۲). علی‌رغم نبود شواهد کافی از وجود سایر اغذیه‌فروشی‌ها، می‌توان احتمال داد تعداد دیگری از این دکان‌ها نیز موجود

بوده‌اند. این نکته را با توجه به سفره غذای ایرانیان و نیز تجملات فراوانی در می‌یابیم که در غذای خلفا و بزرگان دوره اسلامی گزارش شده و به گفته محققان، برگرفته از ایران باستان بوده است. با توجه به رونقی که دیگر ابعاد تمدنی ایران پس از اسلام به خود دید، شاید بتوان از گسترش این دکان‌ها در دوره اسلامی نیز سخن گفت.

این دکان‌ها در شهرها، به‌ویژه شهرهای بزرگ، از عوامل اصلی حیات شهری به حساب می‌آمدند. با بهبود زندگی مادی، افزایش جمعیت شهری، ورود به اقتصاد پولی و نیز افزایش این مبادلات در شهرها، امکان تهیه اوراق عمومی به‌طور مستقل توسط افراد و خانواده‌ها تا حد زیادی منتفی شد. از آن پس ارائه این خدمات را شبکه‌ای از کشاورزان، کوچ‌نشینان، بازرگانان و بازاریان عهده‌دار شدند. اما جامعه اسلامی علاوه بر تولید و توزیع و عرضه مواد خام غذایی، مرحله دیگری را نیز تجربه کرد: طبخ غذا و فروش آن. در این مرحله، گاه با چنان رونقی روبه‌رو بودند که به‌ناچار به مرحله عرضه تخصصی هم گام نهادند. برای نمونه، می‌توان از عرضه انواع محصولات لبنی در دکان‌های جداگانه نام برد. دکان‌های غذایی ایران را به‌طور کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱. دکان‌هایی که مواد خام غذایی عرضه می‌کردند؛ مانند گندم، حبوبات، گوشت، میوه و...؛
۲. دکان‌هایی که غذاهای آماده می‌فروختند؛ مانند دکان‌های کباب‌پزی، بریان‌گری، حلواپزی، بواردی و... که مشتریان خاص خود را داشتند و سودآوری معقول آن‌ها سبب ادامه حیات این دکان‌ها می‌شد.

دکان‌های غذایی: عوامل پیدایی و رونق

پس از فتح و پایان جنگ و شورش‌ها، ایران حیات جدید خود را تحت تعالیم اسلام آغاز کرد. اعراب مستقر، رفته‌رفته جذب تمدن ایرانی شدند و این تمدن نیز پذیرای آموزه‌های اسلام گردید. ورود به دنیای جدید، وادی‌های تازه‌ای به روی ایران و ایرانی گشود. خیزش جهان اسلام به سوی تمدن عظیم خود به‌ویژه پس از استقرار خلافت عباسی سرعت گرفت. خلافت اسلامی بخش‌های متنوعی به لحاظ نژاد، جغرافیا، اقتصاد، فرهنگ و... را شامل می‌شد که با برداشتن موانع و اتخاذ روح تساهل و مدارای اسلامی ظهور تمدنی شکوفا را موجب شد. هر کدام از این اجزا، به‌ویژه نقاط با پیشینه تمدنی قوی‌تر، در ابعاد مختلف شاهد رونق و گسترش شدند. یکی از این نقاط ایران بود که به گفته عده‌ای فعال‌ترین بخش آن به حساب می‌آمد (مطهری، ۳۲۲).

بسیاری از تحولات تمدن اسلام و البته ایران، در همین جغرافیای به‌هم‌پیوسته ریشه داشت: اتصال به

واحدی بزرگ‌تر با یک مرکز فرماندهی به نام اسلام. کشورهایی که پیش‌تر با هم در حال ستیز بودند، به مناطق مختلف امپراتوری واحد اسلام تبدیل شدند. مرزها و کینه‌ها برداشته شد؛ چون کشور جزئی از پیکره بزرگ‌تری شد که خطر مهمی آن را تهدید نمی‌کرد. دیگر روم مقتدری در کار نبود که سرزمین ایران را به‌طور مستقیم تهدید کند. دشمنان شرقی را نیز مرزبانان دولت‌های شرق مانند سامانیان به‌خوبی مدیریت و کنترل می‌کردند.

از پیامدهای این جغرافیای گسترده اسلامی و امنیت حاکم بر آن، ارتقای تولیدات اقتصادی از جمله تولیدات کشاورزی (به دلیل تمرکز نیروی انسانی روستاها بر کشاورزی به‌جای جنگ) و نیز بهبود ارتباطات و حمل‌ونقل و افزایش گستره آن بود. چون دشمن درخور توجهی باقی نمانده بود و نگاه به بیرون و مراقبت از مواضع خارجی از میان رفته بود، مسلمان ایرانی فرصت یافت توانش را به‌گونه‌ای متمرکزتر صرف ابعاد دیگری از جمله اقتصاد کند. کشاورزی و باغداری از وجوه مهم تولید در دنیای کهن بود که در این دوره ارتقا یافت.

تولیدات کشاورزی فراتر از اقتصاد معیشتی بود. مازاد تولید صادر می‌شد. بخشی از صادرات آن درون‌شهری و بخشی برون‌شهری و از ایالتی به ایالت دیگر بود. میان شهرها و روستاهای آن پیوستگی بالایی برقرار بود و اغلب محصولات کشاورزی و تره‌بار برای رفع نیاز خود روستائیان و ساکنان شهرها تولید می‌شد؛ اما بخش قابل ملاحظه‌ای نیز به دیگر نقاط صادر می‌گردید. مازاد تولید برای عرضه در بازار به میزان چشمگیری در دستور کار قرار داشت. این امر سبب دگرگونی و تنوع مواد غذایی در نقاط مختلف شد. در تولید و صدور این محصولات، سرمایه شخصی بازرگانان، نقش اصلی را داشت و دولت‌ها در این مبادلات تأثیر چندانی نداشتند. این درحالی بود که دولت بزرگ‌ترین مالک ارضی و عمده‌ترین صاحب صنایع تبدیلی بود و در نتیجه، بزرگ‌ترین قدرت اقتصادی قلمرو خود محسوب می‌شد (رودنسون، ۵۷ و ۵۸).

این امر تا آنجا گسترش یافت که برخی مناطق به عرضه بعضی مواد غذایی شهره شدند و به‌گونه‌ای تخصصی به تولید و صدور آن پرداختند؛ مانند گلاب شیراز (اصطخری، ۱۳۳؛ ابن‌حوقل، ۶۵)، زیره کرمان (مقدسی، ۶۹۳)، زعفران خراسان، خربزه خوارزم (اصطخری، ۲۰۸) و امثال آن. این سرعت انتقال و اصولاً امکان ارتباط میان نقاط مختلف جهان اسلام، هم غذاهای گوناگون را به آن‌ها شناساند و هم مواد جدیدی را به غذاهای سابق آنان افزود. البته باید یادآوری کرد که از نظر غذایی، غنی‌ترین بخش جهان اسلام خود ایران بود که رژیم‌های غذایی مسلمانان دیگر مناطق را دگرگون کرد (افشار، مقدمه). بهبود

کشاورزی و تجارت محصولات مرتبط با آن به ارتقای وضعیت مالی کارکنان مستقیم و غیرمستقیم این دو حوزه انجامید.

رشد شهرنشینی یکی دیگر از این عوامل بود (راوندی، ۱۰۲/۵، ۲۵۶-۲۷۵). این تحول کم و بیش در تمام نقاط جهان اسلام در جریان بود و فارغ از دولت‌های، در قالب حرکتی پیشبرنده شکل و محتوای جهان اسلام را دگرگون کرد. امنیت، سیاست، اقتصاد و فرهنگ عوامل درهم‌تنیده‌ای بودند که به‌گونه‌ای پیچیده و متقابل بر روی هم اثر می‌گذاشتند. شهرنشینی، در ابعاد مختلف آن، مهم‌ترین عرصه ظهور و بروز روابط متقابل این عوامل بود. از یک سو، زندگی شهری در پی رونق اقتصاد و امنیت گسترش یافت و مکان مناسبی برای بروز حیات فرهنگ اسلامی شد. از سوی دیگر، حیات شهرنشینی به تکامل عوامل ایجاد خود می‌انجامید. مظاهر زندگی شهری دچار تغییر و تحول شد و اشکال پیچیده‌تری به خود گرفت. بازارها یکی از کانون‌های اصلی شهرهای اسلامی و قلب تپنده اقتصادی آن‌ها بودند که در این دوره به شکوه خاصی دست یافتند (یوسفی‌فر، ۱۳۹۰، ۲۹-۵۶). بازار مواد غذایی، به‌ویژه یکی از نشانه‌ها و نتایج اصلی رشد شهرنشینی و گسترش نیازهای شهرنشینان و ورود به دوره‌ای متفاوت بود.

ابن خلدون، اندیشمند مسلمان سده هشتم، در نظریه عصیبت خود به این مرحله، عمران حضری یا شهری می‌گوید (ابن خلدون، ۱/۷۵). در مرحله عمران شهری، جامعه از حالت بدوی خارج می‌شود و رونق و تکلف و تجمل ابعاد آن را فرامی‌گیرد. ابن خلدون نیاز بشر را در حوزه خوراک به دو ساحت تقسیم کرده است:

۱. نیازهای ضروری که برای ادامه حیات لازم است؛ مانند گندم، جو، غله و...؛

۲. مواد تفننی مانند خورش‌ها و میوه‌ها و... (همو، ۲، ۷۱۷).

آنچه در ایران سده‌های مدنظر رخ داد، عبور از مرحله اول و ورود به مرحله غیرضروری‌ها و افزایش تشریفات بود. وجود دکان‌هایی که غذاهای آماده می‌فروختند، نمادهایی از این تغییر به حساب می‌آمد. دکان‌هایی که نه تنها غذاهای ارزان متناسب با توان مالی عامه مردم، بلکه غذاهای تقریباً اعیانی مانند لکانه، بریانی، انواع شیرینی‌ها و حلواها عرضه می‌کردند.

وجود این دکان‌ها و تداوم حضورشان در بازارهای اسلامی نشان‌دهنده وجود تقاضا برای این اماکن بود. بخشی از مشتریان آن‌ها خود بازاریان بودند. آنان احتمالاً به دلیل زیادی کار یا دوری خانه که هر دو از رونق اقتصادی حکایت دارد، زمانی برای ترک دکان نداشتند و غذا را از یکی از این اغذیه‌فروشی‌ها تهیه و مصرف می‌کردند. بخشی دیگر از مشتریان، مسافران و کاروانیان بودند. عبور و مرور مسافران و

جهانگردان، طلاب علوم، بازرگانان و کاروان‌های تجاری و زیارتی (راوندی، ۱۱۱/۵) از تبعات یکپارچگی جهان اسلام بود. همچنین، اقشار مختلف مردم به دلایل گوناگون مشتری این دکان‌ها می‌شدند. حضور نیروهای نظامی نیز از عوامل رونق این دکان‌ها بود. البته این اردوها خود نوعی بازار سیار داشتند (فخر مدبر، ۲۸۶) که به نظر می‌رسد اجزای اصلی شکل‌دهنده آن پیشه‌وران و صاحبان مشاغل شهرهای مجاورشان بودند. غذا از نیازهای اصلی اردوهای نظامی بود. این امر خود در بازرگانی دکان‌های غذایی مؤثر بود.

شبکه تولید، توزیع، نظارت و مصرف

غذاهای عرضه‌شده در دکان‌ها چند مرحله را طی می‌کردند: تولید، توزیع، آماده‌سازی و طبخ. بسیاری از مواد غذایی این دکان‌ها و کلاسبده غذایی ایرانیان در داخل کشور تولید می‌شد و به‌ویژه به روستاهای اطراف بستگی داشت. اگرچه مردم و دکان‌داران از مواد غذایی دیگر مناطق ایران و حتی سایر بخش‌های امپراتوری اسلامی و خارج از آن نیز استفاده می‌کردند، به نظر می‌رسد رقم این مواد چندان بالا نبود و مربوط به مواد غذایی با ماندگاری طولانی بود. سبزیجات، میوه‌ها، انواع غلات و فراورده‌های لبنی و گوشتی بیشتر در اطراف شهرها تولید می‌شد. محصولات کشاورزی بزرگ‌ترین گروه غذایی ایرانی‌ها، غالباً در روستاها و توسط ساکنان آن انجام می‌گرفت. با اینکه تلاش و اولویت آنان رفع نیازهای خانواده بود، مازاد تولید اغلب کفاف نیاز سالانه شهرها را می‌داد. مازاد تولید را یا روستاییان خود به بازرگانان عرضه می‌کردند یا مقداری را به‌عنوان مالیات به دولت می‌پرداختند و بدین ترتیب، راهی شهرها می‌کردند.

پیشرفت مناسبات شهری تا حد زیادی به رشد مناسبات کشاورزی و گسترش اقتصاد زراعی بستگی داشت (یوسفی‌فر، ۱۳۸۷، ۸)، اما روستاها نیز خود پس از رشد شهر و شهرنشینی به‌طور متقابل تحت تأثیر آن قرار می‌گرفتند. روستاهای قرون مدنظر را به‌طور کلی به دو دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. روستاهای درحال دادوستد با شهر؛

۲. روستاهای وابسته به اقتصاد بازار و دارای اقتصاد طبیعی (خودبسنده و دارای اقتصاد معیشتی) که فقط با مالکان خود و مأموران مالیات دولت طرف بودند (همو، ۱۶).

روستاهای نوع اول بیشتر به عرضه محصولات به شهرها می‌پرداختند. دورنمای سودآوری آن باعث می‌شد برخی سرمایه‌داران شهری در این روستاها سرمایه‌گذاری کنند (همو، ۸). بدین ترتیب، این روستاهای مرتبط با شهر می‌توانستند هم نیازهای معمول و هم نیازهای سفارشی را تأمین کنند. سلیقه‌های

مصرف کنندگان از طریق این سرمایه گذاران و دیگر مجاری ارتباطی مانند تردد تجار شهری یا اقامت برخی طبقات در بعضی فصول در این روستاها منتقل می شد.

کوچ نشینان نیز در تهیه و تأمین فرآورده های لبنی و گوشتی شهرها، در کنار روستاییان و البته با درصدی بالاتر، نقش داشتند. حلقه واسطه در انتقال مازاد تولیدات این دو گروه به شهرها، بازرگانان خرد بودند. هرکدام از آنان انبارهایی برای ذخیره سازی اجناس خریداری شده در بازار یا دیگر مکان ها داشتند (ابن حوقل، ۱۶۸). این امر به خصوص برای مواد با ماندگاری طولانی ممکن بود؛ اما مواد فسادپذیر مانند سبزیجات، میوه ها، شیر، ماهی و ... به سرعت به محل مورد نظر برده و فروخته می شد. پس از توزیع مواد غذایی، به جز دکان ها و مشاغلی که مواد خام می فروختند، دکان داران آماده طبخ و عرضه آن به مصرف کنندگان می شدند.

مشتریان دکان های غذایی طیف متنوعی از اقشار مردم بودند که بسته به وضعیت مالی، خریدار غذاهای آماده بودند. دکان هایی مانند نانوبی، آردفروشی، بقالی و قصابی مشتریانی از همه طبقات داشتند؛ اما بعضی دکان ها مشتری های خاص خود را داشتند. جگرپزی، بریانگری، لکانه پزی، حلواپزی و امثال آن پذیرای طبقات متوسط و بالا بودند؛ چراکه غذاهای آنان جزو غذاهای گران به حساب می آمد (بسحق اطعمه، ۲۶). در مقابل، عمده مشتریان مغازه هایی مانند بوردی و آش فروشی و هریسه پزی، قشرهای پایین جامعه بودند (همو، ۲۸، ۲۹). اما به طور کلی باید گفت بیشترین استقبال کنندگان از این دکان ها، خود بازاریان بودند که همسایگان آن ها به شمار می رفتند. مسافران و کارگران حاضر در شهر نیز که از خانه دور بودند، دیگر مشتریان این دکان ها بودند. به سبب وجود این گونه خریداران، صاحبان مغازه های غذایی مکانی هم برای صرف آن تدارک می دیدند (مقدسی، ۱۲۹). گاهی اوقات این مکان، طبقه بالای دکان بود (منفرد، ۸۵۷/۱۷). این ها دکان هایی نظیر طبخی (دهلوی، ۱۳۶) و آش فروشی بودند که غذاهای خود را در خوان یا خوانچه هایی، به نحوی آراسته، به مشتریان عرضه می کردند (بیغمی، ۹۸). خانواده ها نیز از دیگر مشتریان آن ها بودند.

در قرون بعدی، به ویژه پس از حمله مغول و رواج صوفیگری که خانقاه های بسیاری در ایران برپا گردید، تعداد زیادی از این افراد جذب این مکان ها (بسحق اطعمه، ۱۱۹) و از عوامل بی رونقی دکان ها شدند. خانقاه ها به چند طریق به اطعام فقرا و مسافران اقدام می کردند:

۱. محصولات زمین های وقفی خانقاه ها؛

۲. نذورات مردمی؛

۳. غذاهای آماده اهدایی مردم به خانقاه‌ها (بخاری، ۱۸۳؛ بسحق اطعمه، ۱۹۷). درباره قیمت غذاها یا سطح آن به نسبت درآمد اقشار مصرف‌کننده در منابع اطلاعی منعکس نشده است؛ اما می‌دانیم در کنار فروش نقدی، فروش نسیه نیز وجود داشت (قشیری، ۲۴۱؛ غزالی، ۲/۲۷۵).

نظارت بر دکان‌های غذایی همواره وجود داشت. این مهم بر عهده سازمان حسبه بود که اساسی‌ترین بخش وظایف آن، نظارت بر بازارها بود. این وظیفه در چند محور انعکاس می‌یافت که به‌ویژه درباره دکان‌های غذایی مصداق داشت: صحت و سلامت ترازوها و پیمانه‌ها، عاری بودن خریدوفروش از نیرنگ، مبارزه با احتکار، توجه به نظم و آبادانی بازار و نیز نرخ‌بندی کالاها (صرامی، ۹۹). این سازمان، برای حضور مستمر و نظارت دقیق، مکانی با عنوان دکه حسبه در بازار داشت و از دستیارانی به نام عریف یا عریف‌السوق برای نظارت کامل و سریع‌تر بهره می‌برد؛ زیرا مشاغل و تخصص‌های غذایی فراوانی در بازارها، به‌ویژه شهرهای بزرگ، وجود داشت و محتسب نمی‌توانست با آگاهی‌های محدود خود، غش و دیگر رفتارهای فریبکارانه را در تمام این مشاغل تشخیص دهد. این همکاران محتسب را نایب نیز می‌نامیدند. در بسیاری از مواقع عریف و حتی محتسب از میان اصناف مختلف برگزیده می‌شدند تا اشراف آن‌ها به فنون مشاغل، به حذف ناراستی‌ها سرعت ببخشد (ساکت، ۳۴۴؛ ابن‌اخوه، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۱۸). به‌طور کلی، نظارت‌های سازمان حسبه بر مشاغل و دکان‌های غذایی به چهار دسته تقسیم می‌شد: بهداشت، گران‌فروشی و احتکار، اوزان و نیز غش.

بهداشت: یکی از تذکرات اصلی محتسبان به صاحبان دکان‌های غذایی رعایت بهداشت بود. این مسئله برای دو دسته از مواد غذایی کمتر بود: یکی مواد غذایی خشک مانند حبوبات و گندم و دیگر مواد غذایی که به پخت و فراوری نیاز نداشتند. اما دیگر مشاغل مانند نانوائی، قصابی، بریانگری، عصاری و شربت‌سازی را محتسبان همواره بازرسی می‌کردند. شست‌وشوی ظروف استفاده‌شده در مراحل آماده‌سازی یا عرضه محصول نهایی از موارد تأکید ناظران حسبه بود؛ چراکه به‌طور مستقیم با سلامت جامعه در ارتباط بود. این ظروف می‌بایست با آب تازه و سالم شسته می‌شد. به نظافت افراد شاغل در دکان‌ها نیز به‌اندازه نظافت ظروف توجه می‌شد. ازجمله، الزام به استفاده از سربند یا دهان‌بند یا شستن دست‌ها پیش از شروع کار از توصیه‌های همیشگی متولیان امر حسبه بود (کاشفی سبزواری، ۲۶۶، ۲۶۷). تمیز نگه داشتن معابر نیز بسیار اهمیت داشت. آنان نباید پسمانده‌های غذاها را در معابر رها می‌کردند (ابن‌اخوه، ۸۹). مراقبت از نیامیختن غذای مانده با غذای سالم از دیگر وظایف بهداشتی مأموران حسبه بود (همو، ۹۷).

گران‌فروشی و احتکار: محاسبان معمولاً در تعیین نرخ کالاها و خدمات دخالتی نمی‌کردند، مگر در صورت شکایت مردم یا در مواقع غیرعادی به‌خصوص، در هنگام بروز عوامل تهدیدکننده؛ عواملی مانند قحطی، خشکسالی، جنگ یا محاصره‌های طولانی مدت که خوراک و به‌طور مشخص‌تر، قوت غالب مردم را تهدید می‌کردند. در این زمان، دولت‌ها توسط حسبه بر امنیت غذایی نظارت می‌کردند (ماوردی، ۵۰۶). حکومت‌ها همواره تلاش می‌کردند قیمت مواد غذایی را متعادل نگه دارند؛ چراکه این مسئله از عوامل اساسی آرامش جوامع تحت کنترلشان به حساب می‌آمد (سیفی هروی، ۵۰۵).

اوزان: بازرسی ترازوها و پیمانه‌ها نیز از مباحث مهم ورود محاسبان به امر نظارت بر بازار بود. در این راستا، روش‌های عمده آنان عبارت بود از: آزمون این ابزارها در دکان‌ها از سویی و جلوگیری از استفاده از اوزان و پیمانه‌هایی که رایج نبودند و اندازه‌گیری محصول عرضه‌شده با ابزارهای خودشان از سوی دیگر (مستوفی، ۱۳۳۶، ۳۶).

غش: غش در معامله از دیگر موارد ورود محاسبان به دکان‌های غذایی و کنترل آن‌ها بود. محاسبان نظارت می‌کردند تا دکان‌داران از مواد نامرغوب یا شب‌مانده برای تهیه غذا استفاده نکنند؛ مانند به‌کاربردن کاجیره به جای زعفران (ابن اخوه، ۸۰).

دکان‌ها و مشاغل مرتبط با غذا همگی در طول سال فعالیت دائمی نداشتند. برخی از آن‌ها مانند میوه‌فروشی و بواردی و یخ‌فروشی به‌طور ویژه در تابستان‌ها و ماه‌های گرم سال مشغول ارائه خدمات بودند؛ چرا که کشت و برداشت محصولات باغی و زراعی در این زمان انجام می‌شد. افزون بر این، در این ماه‌ها مشتریان بیشتری برای این مغازه‌ها یافت می‌شد. این امر به‌ویژه به سبب هوای مناسب برای عبور کاروان‌های زیارتی و تجاری و دیگر مسافرت‌ها بود. اما، دکان‌های دائمی مانند نانوائی به‌واسطه پیوند اساسی با زندگی مردم پیوسته به مشتریان خود خدمات می‌دادند. دکان‌هایی مانند قصابی و شربت‌سازی و حلواپزی نیز دائمی بودند؛ زیرا به محصولات فصلی وابسته نبودند و نیز می‌توانستند مواد لازم را در تمام طول سال ذخیره کنند. بسیاری از این دکان‌داران برای اینکه با تعطیلی روبه‌رو نشوند، مواد لازم را یا خود انبار می‌کردند یا از بازرگانانی می‌خریدند که آن‌ها را ذخیره کرده بودند. تعطیلی دکان‌های غذایی، به‌ویژه نانوائی‌ها و بقالی‌ها، با حساسیت نگریسته می‌شد. برقراری و خدمت‌رسانی آن‌ها به‌عنوان نمادی از امنیت غذایی و به‌طور کلی، امنیت سیاسی و اقتصادی و اجتماعی جامعه نمودار می‌شد و از عوامل ارزیابی آرامش روانی مردم به حساب می‌آمد (هروی، ۴۶۶، ۵۰۸، ۵۲۳). دولت‌ها و حکومت‌ها نیز نگاه ویژه‌ای به این حوزه داشتند و گاه، به بهای خالی شدن خزانه و ذخیره خود می‌کوشیدند فضا را عادی کنند (فخر

مدیر، ۱۰۷).

غلات، به‌ویژه گندم، مهم‌ترین و حساس‌ترین ماده غذایی به حساب می‌آمد و در الگوی کشاورزی تمام مناطق ایران جایگاه ویژه‌ای داشت. نویسندگان کتب جغرافیایی و تاریخی در ذکر محصولات کشاورزی شهرها و مناطق، اغلب غله را به‌عنوان اولین رقم تولیدات ذکر کرده‌اند (قزوینی، ۱۵۲، ۱۵۴). حتی در نقاطی که به تولید محصولات ویژه فروش در بازار تخصص یافته بود، نیز کشت گندم در اولویت قرار داشت. درواقع، اکثر مناطق به دلیل اهمیت گندم، خود تأمین آن را به عهده می‌گرفتند؛ زیرا خرید غله از دیگر مناطق ممکن بود با دشواری‌هایی فراوانی روبه‌رو شود. برای نمونه، جنگ‌ها (ابن عربشاه، ۱۴۳؛ بسحق اطعمه، ۱۹۷) و خشکسالی‌های منطقه‌ای می‌توانست ورود این محصولات و در نتیجه، امنیت غذایی ساکنان را با مشکلاتی روبه‌رو کند.

شهرهای ایران در این قرون بسته به موقعیت سیاسی، جغرافیایی، تجاری و مذهبی اهمیت و وسعت متفاوتی داشتند و به‌ویژه، از نگاه حیات اقتصادی دارای مراتب متعددی بودند. جمعیت مستقر در آن‌ها، از شهری به شهر دیگر، متناسب با این عوامل متغیر بود. شهرهای پرجمعیت‌تر نیازهای بیشتری نیز در حوزه غذایی داشتند. به همین دلیل، شمار دکان‌های غذایی در شهرهای اصلی بیشتر بود. شهرهایی مانند بغداد، اصفهان، شیراز، نیشابور، هرات، مرو و تبریز اغلب، این دکان‌ها را در خود جای می‌دادند؛ اما در شهرهای کم‌جمعیت‌تر که در مسیر راه‌های ارتباطی اصلی نیز نبودند، تعداد این دکان‌ها به موارد ضروری و پرمشتری محدود می‌شد و دکان‌هایی که غذایشان تفریحی و تنقلاتی محسوب می‌شد، به‌ندرت به چشم می‌خورد.

محل استقرار دکان‌های غذایی دو گونه بود: یا به‌طور پراکنده در بازارهای اصلی جای داشتند یا میدان‌ها و راسته‌هایی مستقل برای آنان ایجاد می‌شد (کلاویخو، ۲۸۷؛ سعدی، ۱۳۵۹، ۸۳). عام‌ترین شکل آن‌ها نوع اول بود. در امتداد راسته‌های مشاغلی مثل پارچه‌فروشی، دکانی از سنخ دکان‌های غذایی نیز وجود داشت (دهلوی، ۱۳۶). حضور این دکان‌ها در بازار به واسطه مشتریانش که بیشتر از بازاریان بودند، الزامی می‌نمود؛ اما آن‌ها به سبب نوع کارشان، همواره دیگر بخش‌های بازار را تهدید می‌کردند. آتش‌سوزی از عمده مشکلات همجواری این دکان‌ها بود؛ چنانکه بازار بخارا به این دلیل کاملاً از میان رفت (نرشخی، ۱۱۳). احتمالاً به همین واسطه بود که گاه این دکان‌ها به میدان‌هایی خاص منتقل می‌شدند که تمام مشاغل غذایی از جمله قصابی، نانوا، میوه‌فروشی، طبخ و ... در آن جمع بودند. ساعات ارائه خدمات آن‌ها نیز از دیگر دکان‌ها بیشتر بود (کلاویخو، ۲۸۷). مسائل بهداشتی نیز از دیگر عوامل ناهماهنگی این دکان‌ها با کلیت بازار بود که این مسئله را محاسبان به‌دقت زیر نظر می‌گرفتند.

به جز دکان های غذایی که مکان خاصی داشتند، مواد غذایی در جایگاه های موقت یا دستفروشی ها نیز فروخته می شدند. عوامل احتمالی که باعث می شد این مشاغل به نوعی خانگی در ایران بسیار باشند، عبارت بود از: نداشتن توان مالی برای تهیه دکان یا مقدار کم کالای عرضه شده و امکان فروش سریع تر آن. دستفروشان، غذا یا مواد غذایی را که در خانه تهیه کرده بودند، در طبق یا دیگر ظروف قرار می دادند و در بازار یا محله های مسکونی حرکت و با تبلیغ آن، مردم را به خرید تشویق می کردند. آنان به مشتریان شناخته شده خود نسیه نیز می دادند (سعدی، ۱۳۵۹، ۱۴۸)؛ اما رویکرد اصلی، معامله نقدی بود (مولوی، ۲۶۳). از جمله دستفروشان می توان به شیرینی فروشان (بخاری، ۲۱۳)، خرما فروشان یا تمارها (عطار، ۱۹۰۵، ۱۰۳/۱؛ میدانی، ۱۴۵) و سقاها اشاره کرد (کریمینی، ۶۵).

اسلام که با ورودش دین زرتشتی را از زندگی مادی و معنوی ایرانیان عقب زده بود و نفوذی آرام اما پایدار در عمق فرهنگ و تمدن ایرانی به جا گذاشته بود، اصلی ترین عامل شکل دهنده چهره غذایی این تمدن نیز شد (وکیلی، ۱۲۷-۱۴۴). فرق اسلامی در برخی موارد جزئی درباره بعضی از مواد غذایی اختلاف فهم داشتند؛ اما درباره آنچه در دکان های مدنظر این مقاله عرضه می شد، اختلافی وجود نداشت. در دکان های غذایی نیز می بایست حلال و حرام به دقت رعایت می شد؛ برای نمونه، در قصابی ها گوشت حیوانات حلال، در ماهی فروشی ها و ماهی پزی ها ماهی های حلال و در شربت سازی ها شربت های غیرمسکر و امثال آن.

بقالی

بقال در لغت به معنای سبزی فروش است (میدانی، ۹۶)، اما در فرهنگ عامه ایران به معنای خواروبار فروش بوده است (تفلیسی، ۱۴۳/۱). به طور کلی، هر آنچه به حوزه غذایی مربوط بود، در این دکان پیدا می شد؛ مانند خرما، لبنیات، ارده، برنج، ترشی و مویز (بسحق اطعمه، ۲۶-۲۷؛ سنایی، ۴۱۱/۲). حتی گزارش کرده اند که آنان میوه های فصل را نیز می فروختند (جامی، ۱۳۶۹، ۱۱۲؛ عطار، ۱۹۰۵، ۱۴۹/۱). بقالی ها عام ترین دکان های غذایی (کولن، ۶۰۳/۳) و در مناطق با رشد و جمعیت کمتر، حداقل مکان عرضه محصولات غذایی بوده اند. واژه دکان در اصل برای این مکان ها به کار می رفت (کریمینی، ۵۲۱/۱) و سپس به دیگر مکان های فروش کالا نیز اطلاق شد. بقالی ها نه تنها در بازار، بلکه در محلات مسکونی نیز واقع بودند تا نیازهای خانوارها در کمترین زمان ممکن رفع شود (سعدی، ۱۳۵۹، ۸۳). در دروازه های شهرها نیز وجود این دکان ها ضروری بود؛ چراکه مردم به هنگام ورود به شهر و خروج از آن نیازهایی

داشتند (همو، ۱۶۱).

آسیابانی و آردفروشی

آسیابانی و آردفروشی از مشاغل مرتبط با خوراک بودند (کردی نیشابوری، ۱۰۴، ۱۰۷). این دو به شدت به هم پیوسته بودند؛ چراکه آردفروشان آرد دکان خود را از آسیابان می خریدند یا خود آسیا داشتند. اما بیشتر فرهنگ های لغت تا سده های هفتم و هشتم این دو شغل را به صورت جداگانه آورده اند (ادیب نطنزی، ۳۳، ۳۶؛ میدانی، ۷، ۹؛ کردی نیشابوری، ۱۰۴، ۱۰۷). آسیاها، به ویژه نوع آبی و بادی آن، از مناطق مسکونی دور بودند. شاید به همین دلیل، صاحبان آسیاها یا افرادی مستقل، دکان هایی برای عرضه آرد به وجود آوردند.

اصلی ترین جزء آسیا سنگ های آن بود (گاوان، ۱۱۰). بعد از مدتی با کند شدن سنگ ها، باید آن ها را می تراشیدند (ابن اخوه، ۷۴). به آسیاهایی که با جریان آب به حرکت در می آمدند، آب آسیا و آسیاب گفته می شد (قوام فاروقی، ۳۰). خراسی نوعی دیگر از آسیا بود که برای چرخش سنگ ها از چهارپایان استفاده می شد (نخجوانی، ۱۴۳؛ اسدی طوسی، ۵۹). نوع سوم آسیایی بود که با نیروی باد حرکت می کرد (ابن یمین، ۵۷۳). این آسیا به ویژه در خراسان ساخته می شد و به کار می رفت (حافظ ابرو، ۴۴). آسیاها معمولاً شخصی بودند؛ اما بعضی از مؤسسات مدنی مانند خانقاه ها نیز مالکیت برخی از آن ها را دارا بودند. این آسیاها را واقفان به خانقاه ها واگذار می کردند (هروی، ۷۵).

غلاتی که مردم به آسیابان تحویل می دادند، تمیز بود؛ اما غلات متعلق به آسیابان که از کشاورزان و تجار خریده بود، می بایست غربال می شد تا سنگ و خاک و خاشاک از آن جدا شود. تحویل غلات نیز به دو صورت بود: یا صاحب غله آن را منتقل می کرد یا آسیابان آن را از منازل مشتریان به آسیا می برد (ابن اخوه، ۷۴-۷۵). مردم پس از کسر حق الزحمه آسیابان، آرد خود را تحویل می گرفتند. این اجرت ممکن بود سبوس گندم یا آرد باشد (غزالی، ۱۵۰/۲). سهم آسیابان بسته به مناطق مختلف از یک دهم تا یک بیستم متغیر بود. آسیابان بسیار دقت می کرد که آرد غلات گوناگون از هم جدا باشد؛ چون حبوبات و غلات مختلفی برای آسیا کردن به آنان تحویل داده می شد (رازی، ۸۴). مردمی که کشاورزی نمی کردند؛ ولی قصد داشتند نان خود را در منزل بپزند، ناچار بودند آرد را بخرند. آنان آرد را از آسیابان یا آردفروش می خریدند. صاحبان این مشاغل گندم را از کشاورزان می خریدند و پس از آرد کردن می فروختند (عطار، ۱۳۸۴، ۶۶۱؛ بخاری، ۱۵۹).

رزازی

رزاز به معنای برنج کوب است (ادیب نطنزی، ۴۳). او شلتوک برنج را با دنگ می کوبید و برنج را از آن جدا می کرد. وی گاه این کار را در جایی دیگر انجام می داد و سپس، محصول نهایی را در دکان برای فروش عرضه می کرد (بسحق اطعمه، ۷۲). این شغل ویژه مناطقی مانند شمال ایران یا خوزستان بود که برنج از محصولات اصلی آن ها به شمار می رفت (اصطخری، ۱۷۲).

نانوایی

نان اساسی ترین قلم در سبد غذایی ایرانیان بود تا جایی که از غذا خوردن به نان خوردن هم تعبیر می کردند (فخر مدبر، ۱۴۵). مهم ترین دکان غذایی موجود در شهرها نانوایی بود. روستاییان و برخی طبقات شهرها نشان را خود تهیه می کردند (عبید زاکانی، ۱۶۰)؛ اما در شهرها بیشتر مردم نان را از نانوایی ها می خریدند. نان عمده ترین نماد غذایی ایرانی بود و فراوانی یا قحطی مواد غذایی را با قیمت نان نشان می دادند (هروی، ۱۳۰؛ مستوفی قزوینی، ۱۲۴). این اهمیت تاکنون نیز باقی مانده است. نان پزی و نانوایی بر دو نوع بود:

۱. نانوائیانی که آرد از آن خودشان بود و پس از پخت، آن را می فروختند؛
 ۲. نانوائیانی که دکان نانوائی داشتند، اما خمیر آماده شده مردم را می پختند و در ازای آن، حق الزحمه می گرفتند. این حق الزحمه معمولاً بخشی از نان ها بود (بخاری، ۱۸۸؛ ابن اخوه، ۷۸).
- در نانوائی ها، نان هایی با ادویه های مختلف نظیر زردچوبه، زعفران، سیاه دانه و کنجد نیز پخت می شد (هروی، ۱۰۱). احتمالاً قیمت این نان ها از نان های ساده بیشتر بود. برای شمارش نان دو روش وجود داشت: عددی و وزنی. در شمارش عددی از الفاظ گرده و قرص استفاده می کردند (مجد خوافی، ۲۳۹؛ عطار، ۱۳۵۵، ۱۰۲؛ ابن یمین، ۵۰۴). به گرده و غیف هم می گفتند (سمرقندی، ۲۶۶). در روش وزنی، من به کار می رفت (فخر مدبر، ۱۰۷) و برای این کار، نانوائیان ترازویی در دکان داشتند (مولوی، ۵۵۶). این روش رایج تر بود.

نان ها را به طور کلی به دو دسته خشکانه و ترانه تقسیم می کردند. به نان های تازه، ترانه اطلاق می شد (مباشری، ۲۰۱). نان ها، برحسب روش پخت و شکل آن ها، نام های متفاوتی داشتند که به چند نمونه از آن ها اشاره می کنیم: نان میده که بیشتر برای ثروتمندان تهیه می شد (بغدادی، ۳۷)، فطیر (فطوره چي، ۳۰۴)، نان خاکسترپز یا کماج (مسعودی، ۳۱۶/۲؛ تفلیسی، ۸۰۵/۲)، نان خشکار (فطوره چي، ۳۰۵)، نان تابگی یا غریاسنگ (هندوشاه بن سنجر، ۱۹۹)، خشکناک، بقسماط (ابن اخوه، ۱۴۰)، نان فرانی یا فرنی

(کاتب خوارزمی، ۱۵۹)، یخه، یعنی تنک (بیهقی، ۱۳۵۰، ۳۱۱) و نان خولفا و نان مله که از خانواده نان سنگک به شمار می‌رفتند. گویا سنگک انواع بیشتری داشت که از نام‌ها و چگونگی آن‌ها اطلاعی یافت نشد. فقط اشاره به «انواع» آن باقی مانده است و نه نام آن‌ها (رازی، ۱۵، ۱۵۰). این نان را بر سنگ‌ریزه‌هایی می‌پختند که روی آتش داغ شده بود. سنگک بیشتر در صحراها و میان کوچ‌نشینان تهیه می‌شد (بغدادی، ۳۳).

ایرانیان از غلات دیگر نیز برای تهیه نان استفاده می‌کردند. پس از گندم، جو اصلی‌ترین ماده برای پخت نان بود. این نان را به‌ویژه فقرا بسیار مصرف می‌کردند؛ چون قیمت کمتری داشت (سمرقندی، ۳۰۶). گاهی نیز گندم و جو را با هم می‌آمیختند که نان تهیه‌شده از آن را فخره می‌نامیدند (مباشری، ۲۰۱). از ترکیب غلات و حبوبات نیز نوعی نان می‌پختند که به آن نان کشکین می‌گفتند (هندوشاه‌بن‌سنجر، ۲۵۴؛ نخجوانی، ۲۵۴). ایرانیان از تمام غلات در دسترس برای تهیه نان استفاده می‌کردند. آنان نان ذرت و بلوط و ارزن نیز داشتند (قزوینی، ۷۶؛ ابن بطوطه، ۲۰۵؛ بسحق اطعمه، ۲۸). نان تنها غذای بسیاری از مردم فقیر بود (دهلوی، ۴۱۱). به همین دلیل، به آن مخلفات دیگر می‌افزودند و آن را به‌عنوان یک وعده کامل غذایی مصرف می‌کردند (همو، ۱۰۸).

در نانوايي تقسيم کار وجود داشت. اولین فردی که کار را شروع می‌کرد، خمیرکن بود (کردی نیشابوری، ۱۰۷). او بعد از بیختن آرد، خمیرمایه را در آب حل (تفلیسی، ۴۲۷/۱) و خمیر را آماده می‌کرد. سپس خمیر به‌صورت قطعات کوچک یکسانی به نام زواله درمی‌آمد (همو، ۸۷۲/۲). شاطر پس از پهن کردن زواله روی بالشت نان که مرقاط خوانده می‌شد (همو، ۹۴۶/۲)، آن را به تنور می‌زد. نان پخته‌شده را با نان‌چین از تنور بیرون می‌آوردند (همو، ۹۲۹/۲). نانوايان وسیله‌ای دیگر به نام نهین داشتند که گویا نوعی سرپوش بود. آنان پس از زدن خمیر به تنور، این ابزار را روی دهانه تنور قرار می‌دادند تا از خروج حرارت جلوگیری و به پخت سریع‌تر نان کمک کنند. به تنور نانوايي داش نیز می‌گفتند (قواس غزنوی، ۱۳۱) که آن را تنورتاب می‌ساخت و نصب می‌کرد (میدانی، ۹۹). به مکان قرارگرفتن تنور در دکان نانوايي نیز مخبز می‌گفتند (تفلیسی، ۷۳۵/۲) که احتمالاً در قسمت عقب دکان بود. مخبز حتمه می‌بایست دارای دودکش می‌بود (ابن‌اخوه، ۷۷). ایرانیان به آن دودآهنگ نیز اطلاق می‌کردند (قواس غزنوی، ۱۳۱). در ایران دو نوع تنور وجود داشت: تنوری که روی سطح قرار می‌گرفت و تنوری که داخل زمین کار گذاشته می‌شد (تفلیسی، ۶۶۴/۲).

چنانکه مشاهده شد، ایرانیان تنوع بسیاری در نان‌ها داشتند؛ چراکه اصلی‌ترین عنصر غذایی ایرانی نان

بود. اما همه انواع نان در همه نانوائی ها تهیه نمی شد؛ بلکه برخی نانوائی ها تنها يك نوع نان می پختند و برخی دیگر چند نوع. از آنجا که پخت هرکدام از این نان ها ابزار و امکانات متفاوتی نیاز داشت، بعید بود که يك نانوائی همه این نان ها را پخت کند. گویا نان هایی که زمان و مکان بیشتری می طلبید، تنها در صورت سفارش فردی تهیه می شد.

بریان پزی

در دکان های بریان پزی چهارپایانی نظیر گوسفند، بز، گوساله و شتر را پس از خالی کردن شکم و رنگین کردن گوشت با ادویه هایی مانند زعفران، درون تنور قرار می دادند و سپس در آن را می بستند. تنوری که در دکان های بریان پزی به کار می رفت، ظرافت تنورهای نانوائی را نداشت و گل مخصوص نیز نمی خواست. فقط شکل آن با تنور نانوائی یکسان بود. هیزم هایی که برای بریان کردن استفاده می شد، می بایست خشک می بود تا دود نکند (علی صفی، ۳۰۸). بریان پزان پس از آماده شدن گوشت، آن را آویزان می کردند تا مشتریان هر نوعی را که می خواستند، انتخاب کنند (قشیری، ۴۹۷).

لکانه پزی

در لکانه پزی، لکانه را به فروش می رساندند. لکانه، گوشت کوبیده گوسفند بود که آن را به همراه ادویه جات، درون روده گوسفند جای می دادند. سپس، آن را به سیخ می زدند و پس از بریان کردن، درون تابه می گذاشتند و سرخ می کردند (ابن اخوه، ۱۱۵-۱۱۸).

جگر پزی

جگر پزان در مغازه های جدا پس از تمیز کردن جگرها، آن ها را به سیخ می کشیدند و در تنور قرار می دادند و پس از کباب شدن، زیره یا گشنیز خشک یا هر دورا به آن می افزودند. گاهی نیز جگر را بریان می کردند و می فروختند (همانجا). آن ها از جگر غذای لذیذ دیگری نیز می پختند که به آن جگر آکند می گفتند. این خوراک عبارت بود از دل و جگر گوسفند همراه با ادویه ها که آن ها را می پختند و در روده و شکبه همان حیوان قرار می دادند (دهستانی، ۱۳۹۴/۳؛ جاروتی، ۳۱). پوت نیز از دیگر غذاهایی بود که در جگر پزی تهیه می شد؛ اما اطلاعی از مواد و نحوه تهیه آن باقی نمانده است (فطوره چی، ۳۱۰).

تره فروشی

ایرانیان قدیم معمولاً به سبزی فروش، تره فروش می گفتند (میدانی، ۹۶؛ تفلیسی، ۶۶۳/۲؛ کردی

نیشابوری، ۱۰۵)، اما گاهی عنوان باقالی فروش نیز به کار می‌رفت (ادیب نطنزی، ۶۱). این به دلیل شغل مستقل باقالی فروشی بود که این نوع از سبزیجات (باقالی) را به فروش می‌رساند (همو، ۶۲).

بواردی

بواردی به دکان‌هایی گفته می‌شد که سبزیجات را می‌پختند و می‌فروختند. بواردیان انواع سبزی نظیر کلم، شلغم، چغندر، بادمجان و مانند آن را که در حجم وسیع تولید می‌شد (فراند السلوک، ۴۳۲)، پس از تمیزکردن، در دیگ‌های جداگانه می‌پختند. سپس، درون طبق‌هایی قرار می‌دادند و به فروش می‌رساندند (دهلوی، ۴۰). سبزیجاتی مانند شلغم و چغندر را در ظروفی که متعلق به خودشان بود، به مشتری می‌دادند و خریدار آن‌ها را همان جا می‌خورد. چون بیشتر این مغازه‌ها در بازار بودند، خریداران فراوانی از بازاریان داشتند که از این مواد به‌عنوان میان‌وعده و تنقلات استفاده می‌کردند. اما مردمی که این مواد را از بازار می‌خریدند، آن‌ها را به منزل می‌بردند و از خوردن آن‌ها به‌صورت ایستاده و در آن مکان خودداری می‌کردند (ابروح، ۱۴۶).

مهم‌ترین مشتریان مغازه‌های بواردی، فقرا بودند (ابن طقطقی، ۴۴؛ بسحق اطعمه، ۲۸)؛ چرا که سبزیجات، به‌جز پیاز، هیچ‌گاه شامل مالیات و خراج نمی‌شدند (قاضی ابویوسف، ۷۵)، بنابراین، قیمت کمتری داشتند. از انواع سبزیجاتی که فقرا به‌همراه نان می‌خوردند، می‌توان به این‌ها اشاره کرد: تره، کدو، گرز (هویج)، شلغم (هجویری، ۶۹)، اسفناج (جرجانی، ۴۲)، تربوز (ترب)، بادنجان، زردک، خیار (قاضی ابویوسف، ۷۷) و شبت (شوید) (فطوره‌چی، ۳۰۸). مردمان ثروتمند این غذاها را بسیار بی‌ارزش تلقی می‌کردند و این بی‌مایگی در متون ادبی ما نیز منعکس شده است (سعدی، ۱۳۴۶، ۲۶۶؛ بسحق اطعمه، ۲۸). از دیگر سبزیجات به شلغم و باقالی پخته می‌توان اشاره کرد که آن‌ها را با نان می‌خوردند (قشیری، ۶۲۹). مردم برخی از سبزیجات وحشی مانند خبیز را نیز می‌پختند و می‌خوردند. جلبان گیاه خودروی دیگری بود که مردم، به‌خصوص بزرگان، آن را هم به‌صورت خام و هم به‌صورت پخته، مصرف می‌کردند (ابن‌اخوه، ۲۵۹).

قصابی

قصابان، با رعایت اصول اسلامی، گوشت مورد نیاز مردم شهرها و روستاها را تأمین می‌کردند. بیشترین حیواناتی که در قصابی‌ها ذبح می‌شدند، گوسفند و گاو و بز بودند. محبوب‌ترین آن‌ها، گوشت گوسفند بود. ایرانیان برای این حیوان در هر سنی که بود، نامی به کار می‌بردند (فراندالسلوک، ۴۶۳). عرضه گوشت

شکار نیز معمول بود (محمدبن منور، ۲۳۸). اگرچه به نظر می‌رسد نزد بزرگان و ثروتمندان رایج‌تر بود. گوشت آهو و گوزن و دیگر چهارپایان حلال‌گوشت از این جمله بود. گوشت این چهارپایان در سن شیرخوارگی طرفداران بیشتری داشت و به‌خصوص، ثروتمندان بسیار خرید می‌کردند (جرفادقانی، ۱۵۰). برای جلوگیری از نجس شدن معابر عمومی، ذبح حیوان مقابل در دکان ممنوع بود (غزالی، ۷۳۰/۲). رعایت بهداشت وسایل کار از جمله تخته نیز در اولویت قرار می‌گرفت (ابن‌اخوه، ۸۹). در میان اقلیت‌ها، مصرف گوشت خوک به‌فراوانی مصرف گوشت گوسفند در میان مسلمانان بود و این گوشت به‌طور عادی در بازارهایشان خرید و فروش می‌شد (ناصرخسرو، ۶).

قصاب‌ها برای آنکه راحت‌تر بتوانند حیوان ذبح‌شده را پوست بکنند، قسمتی از پوست را سوراخ می‌کردند و در آن می‌دمیدند (شهیدی، ۶۵/۲). پس از پوست کندن، لاشه را به قناره آویزان می‌کردند (غزنوی، ۷۹). قسمت‌هایی را که در قصابی به فروش نمی‌رفت، برای مشاغل دیگر کنار می‌گذاشتند و به آنان می‌فروختند؛ مثلاً شکنبه به شکنبه‌فروش (تفلیسی، ۸۴۳/۲) و جگر به جگرپزان (ابن‌اخوه، ۸۴) و کله‌پاچه به کیپا‌پزها (سنایی، ۶۴۹) فروخته می‌شد. قصاب‌ها گوشت را به روش‌هایی برای نگهداری به‌مدت طولانی‌تر ماندگار می‌کردند؛ از جمله به دو روش نمک‌سود و قورمه. در روش نمک‌سود یا قدید، گوشت را به‌صورت نازک می‌بریدند و نمک می‌زدند و خشک می‌کردند (قزوینی، ۱۳۷). گوشت قدید در مسافرت‌های طولانی یا در قحطی‌ها و محاصره‌ها بسیار مصرف می‌شد (سراج، ۱۳۰). در روش قورمه نیز گوشت را به‌صورت قطعات ریز درمی‌آوردند و در روغن همان حیوان سرخ می‌کردند. قورمه را یا در شکنبه یا در خنبه‌هایی (خم یا خمره) نگه می‌داشتند (بیهقی، ۲۶۸).

کیپا‌پزی

کیپا‌پزی از دیگر مغازه‌های مرتبط با غذاهای گوشتی بودند. کیپا‌پزی را کله‌پزی یا دکان رؤاسی (سنایی، ۶۴۹) و در برخی منابع، پاچه‌فروش نیز می‌گفتند (ادیب نطنزی، ۳۲). کیپا خود در واقع نوعی از طعام بود، اما در فرهنگ عامه بیشتر به معنای کله‌پز استفاده شده است. برای تهیه کیپا، روده باریک گوسفند را پاک و آن را با گوشت قیمه، دال نخود، برنج و مواد دیگر پر می‌کردند و سپس، در روغن می‌پختند (دهخدا، ذیل کیپا). کیپا‌پزان موهای کله و پاچه را با آب گرم می‌کنند و بینی حیوان را می‌شکافتند و از هر نوع آلودگی پاک می‌کردند. سپس، کله و پاچه را در دیگ می‌انداختند و دارچین، زاج سفید، نمک و مصطکی به آن می‌افزودند و آن را می‌پختند. گفتمی است مصطکی نوعی صمغ بود که از درختی به همین نام گرفته می‌شد

(ابن‌اخوه، ۱۲۳-۱۲۸). مردم علاوه بر خوردن کله‌پاچه در دکان رؤاسی، برای اهل خانه نیز از این مغازه خرید می‌کردند (عطار، ۱۳۸۴، ۵۴؛ همو، ۱۹۰۵، ۱/۴۴).

آب‌گوشت‌پزی

آب‌گوشت‌پزی از دیگر واحدهای غذایی گوشتی بود. آب‌گوشت‌پزان که به طبّاخان نیز معروف بودند، از گوشت حیوانات مورد تأیید اسلام آب‌گوشت تهیه می‌کردند و در ظروفی می‌ریختند و به مردم می‌فروختند. این مغازه‌ها نیز مکانی داشتند که خریداران می‌توانستند غذا را در آنجا صرف کنند (ابن‌اخوه، ۱۲۳-۱۲۸).

هریسه‌پزی

مغازه‌های هریسه‌پزی هم در بازار و هم در مبادی ورودی شهرها و روستاها، یعنی دروازه‌ها، قرار داشتند. مغازه‌هایی که کنار دروازه‌ها برای تازه‌واردان و خود اهالی که برای کارهای خود از شهر خارج می‌شدند، مکان خوبی برای صرف غذا بودند (نرشخی، ۱۱۳). هریسه را که در ایران باستان نیز تهیه می‌شد (کریستن‌سن، ۴۹۹). هریسه‌پزان کار خود را از نیمه‌شب آغاز می‌کردند و می‌بایست تا بامداد هریسه را آماده می‌کردند. حبوبات به‌کار رفته در هریسه را بیشتر به‌صورت نیمه‌کوبیده استفاده می‌کردند. این کار را با هاون‌های سنگی (میدانی، ۴۴۳) یا چوبی (نخجوانی، ۲۷۲) انجام می‌دادند. بهترین هریسه را با گوشت گوسفند نر تهیه می‌کردند. آن‌ها گوشت را شب در آب‌نمک می‌گذاشتند تا باقی‌مانده خون و رگ گوشت از آن جدا شود. سپس، بامداد آن را در دیگ قرار می‌دادند و مواد دیگر را هم به آن می‌افزودند و هریسه را می‌پختند. از ادویه‌هایی که برای هریسه به کار می‌بردند، به فیل‌گوش و دارچین می‌توان اشاره کرد. روغن آن هم می‌بایست تازه می‌بود تا طعم هریسه را بهتر کند. برای هریسه از انواع روغن بهره می‌بردند (ابن‌اخوه، ۱۳۳). این غذا را بیشتر در فصل زمستان طبخ می‌کردند و گاهی به آن برنج و شیر هم می‌افزودند (بغدادی، ۸۵). هریسه از غذاهایی بود که برای اطعام و توزیع میان فقرا آماده می‌شد (علی‌صفی، ۳۱۵).

ماهی‌فروشی و ماهی‌پزی

دکان‌های ماهی‌فروشی و ماهی‌پزی بیشتر در شهرها و مناطقی وجود داشت که به دریاها و رودخانه‌ها نزدیک بودند؛ به‌ویژه در سواحل دریای مازندران و دریای عمان و خلیج فارس که صید ماهی از مشاغل

اصلی ساکنان آن بود. حاشیه نشینان رودهای بزرگ و حتی جویبارها نیز ماهی مصرف می کردند (نوشاهی، ۳۱۳)؛ چنانکه ماهی فروشی برای مردم سیستان، همسایگان دریاچه بزرگ هامون و رود هیرمند، (اسفزاری، ۲۳۸؛ حدود العالم، ۱۶ و ۴۳) و نیز ساکنان خوارزم (اصطخری، ۲۳۷؛ مقدسی، ۴۱۵) شغلی مهم بود. در کنار ماهی، خرچنگ دریایی که لرییان خوانده می شد (بغدادی، ۷۲-۷۳) و صدف و حلزون دریایی نیز فروخته و مصرف می شد. حلزون دریایی مصرف محدودتری داشت و فقط دریانوردان و غواصان آن را می خوردند (خوارزمی، ۱۶۱). ملخ دریایی یا میگو یا لار میگو نیز طرفداران محدودی داشت (علیشیر نوایی، ۴۰۳). مسلمانان همه روزه برای خرید ماهی مراجعه می کردند؛ اما مسیحیان روزهای یکشنبه، دوشنبه، چهارشنبه و جمعه به خرید ماهی می رفتند. بنابراین، در این چهار روز تقاضا برای ماهی زیاد می شد؛ در نتیجه، قیمت افزایش می یافت و مسلمانان ناراضی می شدند (احسن، ۱۱۱). یهودیان نیز محدودیت زمانی برای خرید ماهی نداشتند و به جز روز هفتم از ماه آذار رومی، در تمام سال ماهی مصرف می کردند (گردیزی، ۳۴۱). ماهی شور، مغمور، طریخ و صحنی از انواع ماهی ها بود که فروش بیشتری داشت (بغدادی، ۷۱-۷۳). در دکان های ماهی پزی، ماهی هم به صورت بریان (عطار، ۱۳۸۴، ۶۱۷) و هم به صورت سوخاری فروخته می شد (رازی، ۸۴-۸۶).

لبنیات فروشی

مغازه هایی که به فروش لبنیات مشغول بودند، شیرفروشی نیز خوانده می شدند (کرمنی، ۵۸۰). انواع لبنیات گاه در مغازه های جداگانه به فروش می رسیدند. بدین معنی که سرشیر، تو، توی یا ویده در زبده فروشی (بخاری، ۱۷)، پنیر در پنیرفروشی (میدانی، ۸۲)، کره و روغن زرد در مغازه های جدا (علی صفی، ۳۴۴) عرضه می شد. گاه همه لبنیات به علاوه دیگر مواد غذایی در بقالی ها به فروش می رسید (سعدی، ۱۳۴۶، ۲۵۱). این گسترش و دکان های تخصصی به جمعیت و تعداد مشتریان آن ها بستگی داشت. در لبنیات فروشی ها شیر را معمولاً در مشک هایی با اندازه های مختلف نگهداری می کردند (تفلیسی، ۵۵۹/۲؛ ابن اخوه، ۲۲۲). برای سایر انواع لبنیات از ظروف دیگر استفاده می کردند که گاه اسامی خاص مانند ماستدان داشتند (میدانی، ۳۸۲).

ماست، دوغ، کره و کشک از دیگر فرآورده های لبنی ایرانیان بود. ماست را هم به صورت تازه و هم به صورت چکیده تهیه و عرضه می کردند. ماست چکیده به ماست کیسه ای و ماست شیراز هم معروف بود (رازی، ۵). کشک یا ترف به دو صورت کشک سیاه یا قراقروت و کشک سفید تهیه می شد. کشک در پخت

غذاها کاربرد فراوانی داشت و جزء اصلی از آشها بود (فطوره‌چی، ۳۱۵). ماستینج نوعی دیگر از لبنیات بود (اصطخری، ۳۱۵) که درباره نحوه تهیه آن اطلاعی پیدا نشد. دکان‌های لبنیاتی برای تهیه پنیر از روش‌های متعددی استفاده می‌کردند (هروی، ۲۷۳). پنیر خشک (بی‌هقی، ۱۳۱۸، ۱۳) و پنیر پخته و پنیر سرخ‌شده با روغن از انواع آن به حساب می‌آمد (بغدادی، ۵۲-۵۳). لب یا فله محصول دیگر این دکان‌ها بود که از ترکیب شیر به‌علاوه شیر آغوز تهیه می‌شد (رازی، ۱۰۸). برای تهیه آن از ترکیب زرده تخم مرغ و شیر تازه نیز استفاده می‌کردند (هروی، ۲۷۳). این محصول را از خانواده ماست به حساب می‌آوردند (نخجوانی، ۲۸۵). مصرف لبنیات، به‌خصوص در مناطق کوهستانی، رواج بیشتری داشت (اصطخری، ۱۶۷).

آش‌فروشی

مغازه‌هایی هم بودند که انواع آشها را تهیه می‌کردند (ارجانی، ۲۲۹/۳). این نوع مغازه‌ها شلوغ‌ترین دکان‌ها بودند؛ چراکه آش جزو غذاهای ارزان به حساب می‌آمد (بسحق اطعمه، ۸۷). آش‌ها از غذاهای عام ایرانیان به شمار می‌رفتند. به این آش‌ها و نیز غذاهای آبدار به‌طور عموم خردی می‌گفتند (فطوره‌چی، ۳۰۸) که انواع بسیار متنوعی داشت. این غذاها چه در میان طبقات بالا و چه در میان طبقات پایین جامعه طبخ می‌شدند. البته، آش‌هایی را که به گوشت یا مخلفات گران‌قیمت نیاز داشتند، فقرا تهیه نمی‌کردند. این دسته از غذاها که اسامی آن‌ها اغلب به «با» ختم می‌شد، به مفهوم آش و غذاهایی شبیه به آن است. به چند نمونه از آش‌ها اشاره می‌کنیم: سک‌با، اسپیدبا، زیره‌با، شوربا، نخودبا، دوغ‌با، زرشک‌با، شیرازبا و نیز کرنبا (بغدادی، ۸۲-۸۸). مواد اصلی در بیشتر این آش‌ها گوشت و گندم بلغور بود. بلغور را در آسیاها و منازل تهیه می‌کردند (خوارزمی، ۱۶۰). هرکدام از این آش‌ها علاوه‌بر اینکه غذا بود، به‌عنوان دارویی برای بیماری‌های مختلف نیز استفاده می‌شد (همانجا). آش‌فروشان کاسه‌هایی داشتند و حضوری از مشتریان پذیرایی می‌کردند (جامی، ۱۸۵۸، ۲۹۴). به‌طور کلی، غذاهای بازاری چندان قابل قبول نبود و اگرچه مردم از آن‌ها می‌خریدند، هیچ‌گاه آن‌ها را در مقایسه با غذای خانگی مطلوب نمی‌دانستند (ارجانی، ۳/۲۲۹).

قنادی و حلواپزی

قنادی‌ها انواع شیرینی را برای فروش عرضه می‌کردند: زولبیا، انواع نقل‌ها، شیرینی‌ها و کلیچه‌ها

(علی صفی، ۴۱۱). این شیرینی های آماده گاهی به دیگر نقاط نیز ارسال می شدند (مقدسی، ۴۷۵). شکر فروشی از مشاغل نزدیک به قنادی ها بود (محمد بن عثمان، ۸۱). همچنان که از زولبیازی به عنوان دکانی جداگانه یاد شده است (ابن اخوه، ۱۰۳). دکان های حلوا پزی نیز، جدای از قنادی ها، به تهیه انواع بسیار متفاوت حلوا مشغول بودند. حلوا گاه تا چهل نوع نیز می رسید که به چند نمونه معروف آن اشاره می شود: حلوائ صابونی (ابن اخوه، ۱۴۰)، حلوائ خبیص (رازی، ۱۸۴) که ایرانیان به آن لفروشه نیز می گفتند (جرجانی، ۸۹)، حلوائ لوزینه (فطوره چی، ۳۱۲)، حلوائ قطائف (رازی، ۱۸۵؛ جرجانی، ۸۹)، حلوائ ناطف (بغدادی، ۱۰۵؛ رازی، ۱۸۸)، حلوائ شکری یا شکر نیک (انصاری، ۵۳۶؛ ابن اخوه، ۱۴۰)، حلوائ عصیده (رازی، ۱۸۵)، حلوائ سمید (ابن اخوه، ۱۶۰) و حلوائ گرز یا گرز در انگبین (عطار، ۱۳۸۴، ۳۵۳) که گاهی اوقات آن را خشک می کردند و در قطعات کوچک می بریدند و مانند نان خشک مصرف می نمودند (دهلوی، ۱۳۴). نوعی دیگر از حلوائ خشک که برای سفر مناسب بود، حلوائ مالکانه نام داشت که در آن هفت مغز نیز به کار می بردند (نخجوانی، ۲۸۹؛ اسدی طوسی، ۱۵۱). عسل نیز در دکان حلوائی به فروش می رسید. محصولات را برای جلب مشتری در طبق ارائه می کردند. از این رو، به منظور جلوگیری از تجمع حشرات و آلودگی، از بادبزین برای دور کردن آن ها استفاده می نمودند (سمنانی، ۳۵۷).

روغن گیری

روغن گیری یا روغن گیری (علیشیر نوایی، ۱۴۹) از دیگر مشاغل مرتبط با حوزه غذاها بود که به نام های دهان و عصار نیز خوانده می شد (کرمینی، ۲۴۱، ۴۵۷). کارگاه روغن کشی از دکان فروش آن مجزا بود (مقدسی، ۴۱۳). ایرانی ها از مواد مختلفی روغن می گرفتند که به طور کلی به دو دسته تقسیم می شدند: روغن های گیاهی و روغن های حیوانی. روغن های حیوانی را از طریق کره یا پیه و دنبه حیوانات ذبح شده تهیه می کردند (مولوی، ۲۱۷/۱). از روغن های گیاهی معروف می توان به روغن کنجد و زیتون اشاره کرد (بسحق اطعمه، ۲۸؛ ابن اخوه، ۲۱۹) که از طریق آسیا کردن روغن گیری می شدند. گاه، روغن زیتون به صورت جداگانه در دکانی اختصاصی به فروش می رفت که به صاحب این دکان زیت فروش می گفتند (همو، ۲۷۲).

آسیای روغن گیری معمولاً از نوع خراسی بود (نخجوانی، ۱۴۳). عصارها بیشتر از گاو برای گردش خراسی استفاده می کردند (سعدی، ۱۳۵۹، ۱۴۳، ۱۶۷). آن ها مواد اولیه ای را که داخل زنبیل هایی آماده کرده بودند، کم کم درون آسیا می ریختند (میدانی، ۲۰۴). مواد پس از خمیری شدن با حالت فشار در

کونین قرار می‌گرفت تا روغن آن بچکد. کونین سبب گونه‌ای بافته‌شده‌ای از الیاف گیاهی بود (اسدی طوسی، ۱۶۳). گفتنی است که وسایل عصاره‌ی بیشتر از جنس چوب بود (همو، ۱۰۷). روغن تهیه‌شده را در ظروف مختلف نگهداری می‌کردند. از این ظروف در منابع با اجناس و نام‌های متنوعی یاد شده است؛ مانند خم، دبه، روغن، روغندان، لوراور، مشک روغن و خیک روغن (قواس غزنوی، ۹۲۷؛ میدانی، ۲۰۴). پیمانه‌ای که در برخی از عصاره‌ها برای فروش استفاده می‌شد، تشه نام داشت (قواس غزنوی، ۱۳۶). ظروف روغن در اندرون دکان داشت که به‌نوعی انبار محسوب می‌شد و متصل به محوطه اصلی آن بود (روزبهان ثانی، ۷۷).

شربت‌فروشی

در شربت‌فروشی انواع شربت‌های مفوح و دارویی تهیه می‌شد که به‌خصوص در فصل تابستان طرفداران فراوانی داشت (ابن‌اخوه، ۱۲۹-۱۴۲). نگاه ایرانیان به شربت‌ها بیشتر نگاهی طبی بود و نوشیدنی‌های تفریحی متنوع را نیز باتوجه‌به ویژگی‌های طبیشان، در زمان‌ها و مکان‌ها و حالات گوناگون بدن استفاده می‌کردند (حسام خوبی، ۱۳۶). در این قسمت نیز به چند نوع از آن اشاره می‌شود: جلاب (مباشری، ۲۰۶) که بهترین آن با گلاب ناحیه فارس که شهرت جهانی داشت تهیه می‌شد (همدانی، ۱۸)، گلشکر (سعدی، ۱۳۴۶، ۲۵۱؛ حسام خوبی، ۱۳۸)، شربت نیشکر (فخر مدبر، ۷۰)، شربت سکنجبین (فطوره-چی، ۳۲۰)، سکنجبین بزوری- نوع شیرین‌تر و معطر شربت سکنجبین - (جرجانی، ۱۰۵؛ ابن حوقل، ۶۵). شربت‌هایی که با میوه‌ها و خشکبار آن تهیه می‌شدند عمومیت بیشتری داشتند. شربت‌سازان از انواع میوه‌های فصل و در دسترس، شربت تهیه می‌کردند. پرمصرف‌ترین شربت‌ها برای عامه مردم، شربت بود که از مویز و کشمش تهیه می‌شد (ثعالبی، ۲۴۶). شربت مویز در بسیاری مواقع به عنوان نوشیدنی افطار استفاده می‌شد (دهلوی، ۶۴).

شربت نیلوفر، گل سرخ، لیموی سایل، لیموی مستوی، لیموی مرمل، سکنجبین اناری، به‌مشک‌آمیز، پوست‌ریشه‌کاسنی، شاه‌تره، صندل سفید، صندلین، تمره‌ندی، بارهنگ، زرشک، عناب، خشخاش، مورد، مارچوبه، استخودوس و... از دیگر شربت‌هایی بود که تهیه و مصرف می‌شد (ابن‌اخوه، ۱۴۳).

سرکه‌فروشی

دکان سرکه‌فروشی (مولوی، ۱/۱۷۵؛ نظامی، ۱۶۶) از دیگر اغذیه‌فروشی‌های ایران بود. سرکه‌فروش به تهیه انواع سرکه، ترشی‌ها یا مخملات می‌پرداخت. ترشی‌ها از انواع سبزی‌ها مانند بادنجان و شلغم تهیه می‌شد

که تا چهار ماه ماندگاری داشت (بغدادی، ۵۱). تهیه و فروش آبغوره نیز توسط این دکان گزارش شده است (مولوی، ۱۰۹۴/۲).

میوه فروشی

علاوه بر مغازه‌هایی که به فروش غذاها و مواد غذایی می‌پرداختند، دکان‌هایی نیز مختص فروش میوه بود که در بیشتر شهرها وجود داشت (ابن بطوطه، ۴۲۸). در مناطق مختلف به دلیل نبود امکانات حمل و نگهداری میوه، میوه‌های خاص همانجا به فروش می‌رفت. اما به کرات پیش می‌آمد که میوه صادر می‌شد و در دیگر شهرها هم عرضه می‌گردید (ابن حوقل، ۱۰۶؛ اصطخری، ۱۶۵). انگور، خربزه، خرما، سیب، گلابی، انار و ... به میزان فراوانی به مناطقی که این محصولات نبود و یا کمتر بود ارسال می‌شد (قاضی ابویوسف، ۲۰۳). برای مثال خربزه خراسان و خوارزم را که عالی‌ترین نوع خربزه بود، در صندوق‌های سربی که با یخ پر می‌شد قرارداد، به دربار خلافت ارسال می‌کردند (ثعالبی، ۲۶۴). این صادرات برای برخی شهرها به حدی بود که درآمد اول آن شهر محسوب می‌شد. امر صادرات میوه گاهی توسط خود اهالی آن منطقه انجام می‌گرفت و گاهی تقاضا برای میوه (به دلیل مرغوبیت نوعی از آن در منطقه‌ای خاص) چنان بالا می‌رفته است که تاجرانی از مناطق دیگر برای خرید و تجارت میوه به آن منطقه رفته، تجارتی پر سود را برای خود رقم می‌زدند (قزوینی، ۶۹). اینگونه میوه‌ها دارای قیمت بالاتری بود. بنابراین در مغازه‌های میوه‌فروشی انواع متنوعی از میوه‌ها وجود داشت. درباره فروش میوه‌ها نیز می‌توان از عرضه تخصصی صحبت کرد، چنانکه در منابع از عناوینی مانند انگورفروش (قواس غزنوی، ۲۰۹)، جوزفروش (تفلیسی، ۷۴۹/۲) و خرمافروش (میدانی، ۱۴۵) نام برده شده است.

گسترش میوه‌فروشی‌ها و عرضه انواع گسترده از سوی آنان بعد از استقرار کامل اسلام در ایران و ثبات سیاسی- فرهنگی حاکم بر قلمرو اسلامی بوجود آمد. همچنانکه قبلاً هم گفته شد، بعد از یکپارچه‌سازی سرزمینهای تصرف شده توسط نیروهای خلافت، امکان عرضه میوه‌های دیگر سرزمین‌ها که تا قبل از آن به واسطه جدایی سیاسی کمتر امکان‌پذیر بود فراهم شد و سبب غذایی مسلمانان از تنوع چشمگیری برخوردار شد. امنیت برقرار شده و امکانات نقل و انتقال سریع (نه به طور گسترده)، موجب شد میوه‌های آسیب‌پذیر نیز در کمترین زمان ممکن در ایالت‌های همجوار به فروش برسد. اگرچه به دلیل عمل‌آوری میوه‌ها که غالباً در فصل گرم سال بود، انتقال میوه با مشکلات و هزینه‌های بسیار همراه بود و حجم اصلی صدور میوه به شهرهای درون ایالت انجام می‌شد (اسفزاری، ۱۹۹، ۱۸۱، ۱۰۱).

به طور کلی قیمت میوه و به خصوص صیفی جات مانند هندوانه، خربزه و... پایین بود (مستوفی قزوینی، ۵۳). فقرا در فصل میوه می‌توانستند انواع میوه‌ها را تهیه و مصرف کنند (دهلوی، ۳۰۵). باغداران غالباً به دلیل فسادپذیری محصولشان، مجبور بودند با بهای اندک آن را در اسرع وقت به فروش برسانند و از آنجا که اکثر این میوه‌ها در محدوده شهرها تولید می‌شد و هزینه حمل و نقل نداشت، به نسبت برخی از اقلام غذایی قیمت پایین‌تری داشت.

نتیجه

با آغاز تمدن اسلامی بسیاری از ابعاد مادی و معنوی این تمدن در قرون دوم تا هفتم هجری به اوج خود رسید. جهان اسلام به ویژه در وجوه مادی خود شاهد گسترش بسیاری بود. زندگی شهری که معلول فضای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی این قرون بود، در دل خود تحولات بیشماری از جمله رونق زندگی مادی و سطوحی از اقتصاد پولی را تجربه کرد. در پی این تحولات، بازار جهش عظیمی یافت و از جمله مشاغل بسیاری با توجه به شرایط و نیازمندی‌های جدید شکل گرفت. به نظر می‌رسد میان مولفه‌های عمومی فرهنگی تمدنی این سده‌ها و رشد کمی و کیفی دکان‌های غذایی و چگونگی عرضه مواد خام و پخته توسط آنها نسبتی منطقی و مستقیم دیده می‌شود.

سلامت و کارایی بسیاری از ابعاد تمدنی می‌تواند به وسیله حوزه خوراک آزمون شود. آنچه در این قرون مشاهده شد نشان از صحت مجاری دخیل در این قلمرو داشت. تولیدات کشاورزی و دامی در سایه امنیت و سیاست‌های حمایت‌گرانه حاکمیت و نظام اجتماعی کشور رشد بسیاری را نشان می‌داد. مازاد تولیدات به سرعت توسط شبکه بازرگانان محلی، ملی و فراملی به سایر نقاط صادر می‌گردید. از دیگر کارکردهای جریان صادرات، انتقال بازخوردها، سلاقی و تقاضای مشتریان به شبکه تولید بود که در برخی مواقع باعث دگرگونی در اقلام تولیدی مناطق می‌گردید. پویایی این بخش‌ها به حوزه عرضه مواد غذایی نیز سرریز شد. پیش از این قرون عرضه مواد غذایی اغلب شامل مواد خام می‌گردید اما تنوع، سرعت و ضمانت انتقال مواد خوراکی باعث به وجود آمدن واحدهایی در مجموعه بازار گردید که تبدیل به نماد زندگی پررونق ایرانیان شد: دکان‌هایی که غذاهای آماده شده را به مشتریان شهرنشین ارائه می‌دادند. سودآوری این دکان‌ها آن‌چنان بود که برخی از آنها به سمت طبخ غذاهایی رفتند که جزو سبد غذایی خانوارهای ثروتمند محسوب می‌گردید. این تعداد از دکان‌ها مشتریانی از طبقات ویژه داشتند، مانند بریانگری که محل مراجعه طبقات بالای جامعه بود. اما خریداران برخی از دکان‌های غذایی دیگر به دلیل

ویژگی های عام سفره ایرانی مانند جایگاه بی بدیل نان، عموم طبقات بودند. دکان های غذایی ابتکارات زیادی در تهیه غذا داشتند و از الگوسازان سبد غذایی به حساب می آمدند. آن ها به دلیل وجود مشتریان عبوری مانند طلاب، کاروانیان و مسافران، مکانی نیز برای صرف غذا در اختیار داشتند. وجود این بخش خود نشانه دیگری از موفقیت این دکان ها در پاسخگو بودن به نیازهای جامعه متمدن اسلامی - ایرانی این سده ها می باشد.

بازارهای ایرانی اگرچه با شوق این مجموعه دکان ها را در دل خود پذیرا شدند، اما همواره به دلیل مسایل بهداشتی و ایمنی با آنان مناقشه داشتند. این عوامل و نیز اهمیت امنیت غذایی جامعه در منظومه مشروعیت و کارآمدی نظام حاکم سبب می شد حاکمیت این حوزه را با یکی از بازوهای اجرایی اش یعنی نهاد حسبه تحت نظارت درآورد. نظارت و اشراف حاکمیت می توانست در چهره های مختلف مانند انتقال این دکان ها به راسته های مخصوص ایشان، نظارت بر عرضه غذای حلال و پاک، مبارزه با عوامل چالش - زای جریان عادی تولید و عرضه محصولات غذایی مانند ناامنی، اجحافات مالیاتی و امثال آن نمایان شود.

کتابشناسی

ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۹.

ابن اخوه، محمد بن احمد، معالم القریه فی احکام الحسبه، ترجمه جعفر شعار، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷.

ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه علی محمد موحد، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.

ابن طقطقی، محمد بن احمد تاریخ فخری، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۶۰.

ابن عربشاه، احمد بن محمد، عجایب المقدور و نوادر فی اخبار تیمور، ترجمه محمدعلی نجاتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۹.

ابن یمین فریومدی، دیوان اشعار، تصحیح حسینعلی باستانی راد، سنائی، تهران، ۱۳۴۴.

ابوروح، لطف الله بن ابی سعد، حالات و سخنان ابو سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران، ۱۳۸۴.

احسن، محمد مناظر، زندگی اجتماعی ایرانیان در عصر عباسیان، ترجمه مسعود رجب نیا، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.

احوال و سخنان خواجه عبدالله احرار، تصحیح عارف نوشاهی، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۰.

ادیب نطنزی، بدیع الزمان، المرقه، تصحیح سیدجعفر سجادی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶.

- ارجانی، فرامرز بن خداداد، سمک عیار، تصحیح پرویز ناتل خانلری، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۷.
- اسدی طوسی، علی بن احمد، لغت فرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، طهوری، تهران، ۱۳۵۶.
- اسفزاری، معین الدین محمد الزمعی، روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، به اهتمام محمد اسحاق، درپاسری، کلکته، بی تا.
- اصطخری، ابواسحاق ابراهیم، مسالک و ممالک، به کوشش ایرج افشار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷.
- افشار، ایرج، آشپزی در دوره صفوی، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، تهران، ۱۳۶۰.
- افلاکی، احمد بن اخی ناطور، مناقب العارفین، بی تا، آنکارا، ۱۹۵۹.
- انصاری، عبدالله بن محمد، طبقات الصوفیه، تصحیح محمد سرور مولائی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۸۶.
- بخاری، صلاح بن مبارک، انیس الطالبین و عده السالکین، تصحیح خلیل ابراهیم صاری اوغلی، به کوشش توفیق ه. سبحانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- بسحق اطعمه، احمد بن حلاج، کلیات بسحق اطعمه شیرازی، تصحیح منصور رستگار فسایی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.
- بغدادی، ابن بطلان، تقویم الصحه، مترجم: ناشناس، تصحیح غلامحسین یوسفی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.
- بلخی، جلال الدین محمد، دیوان شمس کبیر، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، طلایه، تهران، ۱۳۸۴.
- بیغمی، محمد بن احمد، فیروزشاه نامه، به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری، چشمه، تهران، ۱۳۸۶.
- بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۵۰.
- بیهقی، علی ابن زید، تاریخ بیهق، تصحیح احمد بهمنیار، اسلامیه، تهران، بی تا.
- ، تتمه صوان الحکمه، ترجمه ناصر الدین منشی یزدی، خودکار و ایران، تهران، ۱۳۱۸.
- تفلیسی، حبیب بن ابراهیم، قانون ادب، به اهتمام غلامرضا طاهر، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.
- ثعالبی، منصور، لطائف المعارف، ترجمه و نگارش علی اکبر شهایی خراسانی، به نشر، مشهد، ۱۳۶۸.
- جاروتی، عبدالمومن، مجموعه الفرس، به اهتمام عزیزالله جوینی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۶.
- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، تصحیح ویلیام ناسولیس، مولوی غلام عیسی و مولوی عبدالحمید، لیس، کلکته، ۱۸۵۸.
- ، بهارستان، تصحیح ی. ادیب، صابر، تهران، ۱۳۶۹.
- جرجانی، اسماعیل، ذخیره خوارزمشاهی، تصحیح محمدرضا محرری، فرهنگستان علوم پزشکی، تهران، ۱۳۸۲.
- جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمینی، به اهتمام جعفر شعار، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۷.
- حدود العالم من المشرق الى المغرب، به کوشش منوچهر ستوده، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۰.

- حسام خویی، مجموعه آثار حسام الدین خویی، تصحیح صغری عباس زاده، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹.
- خوارزمی، محمد بن احمد، مفاتیح العلوم، ترجمه حسین خدیوچ، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۷.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.
- دهستانی، حسین بن اسعد، فرج بعد از شدت، تصحیح اسماعیل حاکمی، اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴.
- دهلوی، حسن، فوائد الفواد، تصحیح توفیق ه. سبحانی، زوار، تهران، ۱۳۸۵.
- دهلوی، خواجه حسن، فوائد الفواد، تصحیح محمدلطیف ملک، روزنه، تهران، ۱۳۷۷.
- رازی، زکریا، منافع الاغذیه و مضارها، ترجمه سید عبدالعلی علوی نائینی، تابان، تهران، ۱۳۴۳.
- رازی، نجم الدین، مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، به اهتمام حسین حسینی نعمت اللهی، سنائی، تهران، بی تا.
- روزبهان ثانی، ابراهیم بن صدر، تحفه اهل عرفان، تصحیح جواد نوربخش، یلدا قلم، تهران، ۱۳۸۳.
- سراج، منہاج، طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.
- سعدی، گلستان، به کوشش خلیل خطیب رهبر، صفی علی شاه، تهران، ۱۳۴۶.
- ، بوستان، تصحیح غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۹.
- سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به اهتمام عبدالحسین نوایی، مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲.
- سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی، تصحیح نجیب مایل هروی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- سنایی، مجدود بن آدم، حدیقه الحقیقه، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، الهی نامه، اسلامیه، تهران، ۱۳۵۵.
- ، تذکره الاولیاء، در، تهران، ۱۳۸۴.
- ، تذکره الاولیاء، تصحیح رینولد نیکلسون، مطبعه لیدن، لیدن، ۱۹۰۵.
- علیشیرنوایی، میرنظام الدین، مجالس النفائس، به اهتمام علی اصغر حکمت، ترجمه سلطان محمد فخری هراتی و حکیم محمدشاه قزوینی، تهران، ۱۳۶۳.
- علی صفی، فخرالدین، لطائف الطوائف، به اهتمام احمدگلچین معانی، اقبال، تهران، ۱۳۵۲.
- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه حسین خدیوچ، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.
- غزنوی، سدید الدین، مقامات زنده پیل، تصحیح حشمت موید، علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴.
- فخرمدبر، محمد بن منصور، آداب الحرب والشجاعه، به اهتمام محمد سرور مولائی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴.
- فرائد السلوک، تصحیح نورانی وصال و غلامرضا افراسیابی، پازنگ، تهران، ۱۳۶۸.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، به کوشش سعید حمیدیان، قطره، تهران، ۱۳۷۳.

- فطوره چی، مینو، سیمای جامعه در آثار سنایی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴.
- قاضی ابویوسف، کتاب الخراج، ترجمه میرعلی اصغر شعاع، وزارت مالیه، تهران، ۱۳۵۵.
- قزوینی، زکریا بن محمد، آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه عبد الرحمن شرفکندی، اندیشه جوان، تهران، ۱۳۶۶.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۵.
- قواس غزنوی، فخرالدین مبارکشاه، فرهنگ قواس، به اهتمام نذیر احمد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۳.
- قوام فاروقی، ابراهیم، شرفنامه منیری یا فرهنگ ابراهیمی، تصحیح حکیمه دبیران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۵.
- کردی نیشابوری، ادیب یعقوب، کتاب البلغه، تصحیح مجتبی مینوی و فیروز حریری، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۵.
- کریستن سن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه، غلامرضا رشید یاسمی، ابن سینا، تهران، ۱۳۳۱.
- کلاویخو، سفرنامه کلاویخو، ترجمه مسعود رجب نیا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴.
- کولن، ژ.س. «بقال»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۶.
- مباشری، محبوبه، فرهنگ عامه در مثنوی، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۸۷.
- مجد خوافی، روضه خلد، تصحیح محمود فرخ، به کوشش حسین خدیوچم، زوار، تهران، ۱۳۴۵.
- محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، الیاس میرزا بوراغانسکی، پطرزبورگ، بی تا.
- محمود بن عثمان، مفتاح الهدایه و مصباح العنایه، تصحیح منوچهر مظفریان، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، تهران، ۱۳۸۰.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر، نزهه القلوب، به کوشش محمد دبیر سیاقی، طهوری، تهران، ۱۳۳۶.
- ، ذیل تاریخ گزیده، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران، ۱۳۷۲.
- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷.
- مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، صدرا، تهران، ۱۳۷۹.
- مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، شرکت مولفان و مترجمان، تهران، ۱۳۶۱.
- منفرد، افسانه، «دکان»، دانشنامه جهان اسلام، بنیاد دایره المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۱.
- مولوی، جلال الدین، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، نگاه، تهران، ۱۳۸۶.
- میدانی، احمد بن محمد، السامی فی الاسامی، به کوشش محمد دبیرساقی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۴.

- ناصر خسرو، سفرنامه، تصحیح محمد دبیر سیاقی، زوار، تهران، ۱۳۵۹.
- نخجوانی، محمد بن هندوشاه، صحاح الفرس، به اهتمام عبدالعلی طاعتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۵.
- نرشخی، ابوبکر، تاریخ بخارا، ترجمه ابو نصر احمد بن محمد بن قبادی، تصحیح مدرس رضوی، سنائی، تهران، بی تا.
- نظامی گنجوی، هفت پیکر، به کوشش حسین پژمان بختیاری، پگاه، تهران، ۱۳۷۰.
- وکیللی، هادی و کبری نودهی، «آداب خوراک در ادبیات عارفان و صوفیان ایران»، ادیان و عرفان، دوره ۴۴، ش ۲، زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۲۷-۱۴۲.
- هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابد، سروش، تهران، ۱۳۸۴.
- هروی، سیف بن محمد بن یعقوب، تاریخ نامه هرات، تصحیح محمد زبیر الصدیقی، به اهتمام خان بهادر خلیفه محمد اسدالله، بیتست، کلکته، ۱۹۴۳.
- هروی، قاسم بن یوسف، ارشاد الزراعه، به اهتمام محمد مشیری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶.
- همدانی، احمد بن محمد، مختصر البلدان، ترجمه ح. مسعود، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹.
- یوسفی فر، شهرام و معصومه بدالله پور، «بررسی تحولات کارکردی بازار آمل از گذشته تا کنون»، پژوهشهای انسان شناسی ایران، سال اول، شماره دوم، ۱۳۹۰، صص ۵۶-۲۹.
- یوسفی فر، شهرام، تاملاتی بر زندگی شهری و روستایی ایران در سده های میانه، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۲۶، ۱۳۸۷، صص ۸-۲۵.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵،
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۸۵-۱۰۸

بررسی و تبیین سیر تحول و تبدیل نهاد امامت به سلطنت در تاریخ اباضیه عمان *

دکتر مصطفی پیرمردیان / استادیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان^۱
فرشته بوسعیدی / کارشناس ارشد تاریخ اسلام^۲

چکیده

یکی از مهمترین تحولاتی که در قرون اخیر عمان منشأ تحولات بعدی بوده، تبدیل نهاد امامت به سلطنت و حکومت موروثی است. تاریخ عمان بعد از اسلام تنها با حاکمیت اندیشه اباضیه قابل تفسیر و تحلیل است و اندیشه سیاسی، مبتنی بر حاکمیت امامی است که از طرف جامعه (اهل حل و عقد) انتخاب شده باشد. حاکمیت اباضیه علی رغم شدت و ضعفها و فراز و نشیب های متعدد به این سنت اصرار داشته و بدان پایبند بوده است و تا قبل از امامت یعربیها موروثی بودن امامت در میان اباضیه رایج نبود. رسمیت قطعی امامت موروثی در دوره آل بوسعید موجب شده تا بعضی تبدیل نهاد امامت به سلطنت یا حکومت موروثی را از زمان آل بوسعید بدانند و حال آنکه به نظر می رسد زمینه های داخلی و خارجی این تحول و تبدیل خیلی قبل از آن بصورت تدریجی در جامعه عمان شکل گرفته بود و در دوره آل بوسعید به کمال رسید. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی و از طریق مطالعه کتابخانه ای درصدد بررسی و تحلیل سیر تحول و تبدیل نهاد امامت به سلطنت در تاریخ اباضیه عمان است.

کلیدواژه ها: اباضیه، امامت، سلطنت، عمان، یعربیها، آل بوسعید.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۵/۲۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۲/۱۳

۱ . Email: mostafapirmoradian@yahoo.com

۲ . Email: fboosaidi@yahoo.com

مقدمه

ساختار فرهنگی و اجتماعی جامعه صدر اسلام باعث به وجود آمدن گروه‌ها و فرقه‌های گوناگونی در آن دوره زمانی شد. یکی از این گروه‌های فکری و سیاسی، خوارج بود که بزودی خود دچار دسته‌بندی شد و عده‌ای از آنها راه افراط و بعضی طریق تفریط و برخی نیز مسیر اعتدال را طی نمودند. اباضیه یکی از گروه‌های برآمده از این تحولات است که تا پایان قرن چهارم برخی از نقاط را در جهان اسلام از جمله مناطقی در ایران، عربستان، اندلس، آفریقا، یمن و عمان را در قلمرو خود قرار داده بود. اما همگی آنها به دلایل فرهنگی، سیاسی و اجتماعی پس از مدتی دچار رکود و زوال شدند و فقط دو منطقه جغرافیایی توانست محیط را برای ادامه حیات آنها فراهم آورد و آن شمال آفریقا و بویژه کشور عربی عمان بود که تا امروز محل استقرار و سکونت و حکومت رسمی اباضیان دنیای اسلام است.

از جمله مهمترین منابع این پژوهش کتاب الفتح المبین فی سیره الساده البوسعیدین از حمید بن محمد ابن رزیک (د ۱۲۷۴ق) است. وی این کتاب را به درخواست حمد بن سالم بن سلطان بن احمد بن سعید بوسعیدی نوشته است.

دیگر تاریخ عمان المقتبس من کتاب کشف الغمه الجامع الاخبار الامه نوشته سرحان بن سعید ازکوی (د ۱۱۴۰ق) حاوی گزارشهایی از دوره بنی نهران و یعربیه است که در دیگر منابع کمتر یافت می‌شود. کتاب تحفه الاعیان بسیره اهل عمان نوشته نورالدین سالمی (د ۱۳۳۲ق) از منابع با ارزش تاریخی در خصوص یعربیان و آل بوسعید است.

این پژوهش به بررسی عواملی خواهد پرداخت که میان سالهای (۱۳۲ - ۱۱۴۹ق) در عمان به طور تدریجی باعث تبدیل نهاد امامت به سلطنت و حکومت موروثی شد.

انطباق نظام انتخاب امام در جامعه اباضی عمان با نظام انتخاب رئیس قبیله

موقعیت ویژه عمان به لحاظ جغرافیایی این ناحیه را کمتر در دسترس حاکمیت مرکزی خلافت در دوره اسلامی قرار می‌داد. لذا از همان سالهای اولیه ظهور خوارج، عمان از پناهگاههای پیروان این فرقه و به ویژه اباضیان قرار گرفت. اباضیان به همین خاطر و به یمن اندیشه‌های معتدل خویش در عمان ماندگار شدند. ساکنان عمان اعم از بدوی و یکجانشین با ساختار قبیله‌ای و گرایش اباضی به صورت پیوسته و ناپیوسته چند دوره امامت اباضیه را در عمان برقرار کردند. در عمان نظام انتخاب امام پس از مرگ امام قبلی بدون تردید با نظام انتخاب رئیس قبیله در زندگی قبیله‌ای و بدوی بیشتر تناسب دارد تا نظام و حکومت

شهری. در این رابطه توصیفی مختصر از حاکمیت و حکومت در نظام قبیله‌ای لازم است تا کیفیت انتقال نظام امامت به سلطنت که به انتقال نظام قبیله‌ای به سلطنتی موروثی شبیه‌تر است آشکار گردد. در زندگی بدوی و قبیله‌ای به جز سنتها و آداب و عادات، قانونی بر زندگی قبیله و قبائل وضع نشده است و اصولاً بدوی قانون‌پذیر نیست و به تعبیر بلاشر^۱ اجتماع عربی (بدوی) نمایشگر نوعی آشوبگرایی متعادل است (بلاشر، ۳۲/۱). البته پیوند بدوی با قبیله موجب همراهی او با قبیله و رعایت سنن و آداب است. در این رابطه شورائی از بزرگان خانواده‌ها اداره قبیله را به دست می‌گیرند (همو، ۳۱) که در این شورا یک شخصیت، همیشه نقش اصلی را به عهده دارد، این شخصیت همان سید است که با شیخ در روزگار ما یکی است (همو، ۳۲). لازم به ذکر است که بر خلاف سلطان یا پادشاه که معمولاً با اقتدار و نفوذ و رأی خود حکومت می‌کند، شیخ یا سید در قبیله اقتدار کامل ندارد و به تعبیر بوکهارت^۲ شیخ سلطه عملی مستقیم بر افراد قبیله ندارد، بلکه به فضل شخصیت ممتاز خویش نفوذ زیاد پیدا کرده است. لذا فرمانهای او با رضایت مورد توجه بوده و نصایح او با در نظر گرفتن اینکه رأی حکیمانه او مصلحت عمومی را در نظر دارد پذیرفته شده است (بوکهارت، ۵۰/۱). در چنین شرایطی می‌توان گفت حکومت بدوی عبارت است از اجتماع نیروهای منفرد؛ تنها توازن قواست که آرامش و صلح را در قبیله حکمفرما ساخته است نه اقتدار و حاکمیت شیخ، چنانکه اگر در میان دو نفر از یک قبیله نزاع درگیرد و شیخ برای اصلاح، دستوری بدهد اگر یکی از آنان دستور شیخ را رد کند شیخ نمی‌تواند او را وادار به قبول کند مگر توسط خویشاوندانش (همانجا)؛ چرا که در این نظام هر سیدی که مانند کلیب افسانه‌ای بخواهد قدرت جابرانه‌ای به کار بندد به آغوش فنا شتافته است (بلاشر، ۳۲). چگونگی انتخاب و نصب شیخ قبیله را بوکهارت که در میان بدویان زندگی کرده چنین توصیف می‌کند. چون شیخ بمیرد یکی از فرزندان یا برادران یا یکی دیگر از نزدیکان او که به شجاعت و بخشندگی بیشتر معروف باشد به جای او منصوب می‌شود ولی همیشه این قاعده کلی نیست بلکه اگر این صفات به میزان زیادتری نزد عربی دیگر از آن قبیله وجود داشته باشد او انتخاب می‌گردد. در این هنگام غالباً قبیله به دو گروه، طرفداران خاندان شیخ درگذشته و کسانی که خواستارند شیخ دیگری از خارج آن خانواده به جای شیخ درگذشته منصوب شود تقسیم می‌گردد (بوکهارت، ۵۱/۱). چنین نظامی پیوسته تنازع و اختلاف را بر سر شیخ پس از مرگ هر شیخ در قبیله بدنبال می‌آورد که البته اینگونه آشوبها برای حیات بدوی که زندگی او هم‌یشه در جدال و جنگ و تنازع است امری غیر متوقع نخواهد بود.

^۱ Blashr.

^۲ Burkhardt.

بی‌گمان استقلال فردی و عشیره‌ای که در زندگی بدوی وجود دارد متناسب با نظام تولید و تعامل ایشان و محیط و نیازهای چنین جوامعی است. بنابراین استقلال فردی و دموکراسی که به نظر برخی صاحب نظران (لوسکایا، ۵۴۵؛ بوکهارت، ۵۰/۱-۱۲۰؛ بلاشر، ۳۱) در میان جوامع قبیله‌ای موجود است رابطه‌ای غیر قابل انفکاک با نوع زندگی آنان دارد. اکنون اگرچه استقلال فردی در زندگی بدوی را نوعی دموکراسی تعبیر می‌کنیم نباید فراموش کرد این نوع دموکراسی یا استقلال فردی که بلاشر به زیبایی آن را نوعی آشوبگرایی متعادل نامیده است (بلاشر، ۳۲) به مراتب نازلتر است، حتی از حکومت سلطنتی مقتدر و یکپارچه که بر سراسر مملکتی با قانون واحد حاکمیت می‌کند. لذا وقتی جوامع بدوی تحول پیدا کرده، به زندگی متمدن و یکجانشینی روی می‌آورند، به تدریج به نظام حکومت فردی و سلطنتی که لازمه ثبات و امنیت و یگانگی است تبدیل می‌گردند. این مفهوم را لوسکایا^۳ با عبارت «اتحاد دولتی» که از درون نظام قبیله‌ای سر برآورده یاد می‌کند (لوسکایا، ۵۳۸).

نباید از نظر دور داشت که اندیشه انتخاب امام در ایده اباضیه اولیه و خوارج که پایه‌گذار این اندیشه-اند، چیزی نبود جز اندیشه انطباق احکام دین و شریعت اسلام با مناسبات و ویژگیهای زندگی قبیله‌ای که عرب با آن خو گرفته بود و البته انتخاب خلفای راشدین نیز بر همین اصل و مبنا بود. لکن به محض اینکه عرب با زندگی همسایگان متمدن خود، یا به تعبیر لوسکایا نظام فنودالی، درآمیخت دیگر نمی‌توانست خلق و خو و مناسبات و معیارهای زندگی قبیله‌ای خود را ادامه دهد. لذا ضرورت به نظام سلطنتی موروثی تن در داد و برای اداره امپراطوری وسیعی که بر آن تسلط یافته بود راهی جز به کار گیری مناسبات و موازین نظام جدید نداشت.

تاریخ عمان بعد از اسلام عبارت است از اشاعه اندیشه های اباضی در جامعه‌ای که زندگی قبیله‌ای و خلق و خو و مناسبات قبیله‌ای استحکام تام و تمام داشت. از این رو به رغم این که عراق و حجاز و ایران به عنوان بدنه اصلی جامعه اسلامی به نظام سلطنتی تحت نام خلافت اسلامی روی آورده بود، جامعه عمان به ویژه عمان داخلی،^۴ انتخاب رئیس را که متناسب با ساختار قبیله‌اش می‌یافت با عنوان امامت اسلامی در جنب نظام خلافت موروثی ادامه داد.^۵ این عبارت ویلکینسون^۶ تشریح انطباق میان نظام امامت اباضی و

۳.Lvskaya.

۴. مناطقی از عمان که در انزوا و انفصال از مراکز شهری بود و در اندک مدت اندیشه اباضی را که برخاسته از روح بدوی خوارج بود را پذیرفته بود.

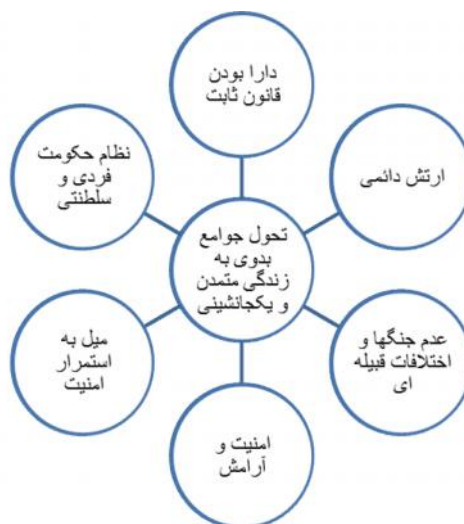
۵. بدیهی است هر دو نظام متناسب با نیازها و ضرورت های جامعه و زندگی و نظام اجتماعی، نظام غالب را با عنوان حکومت اسلامی ادامه می‌دادند.

۶.Wilkinson

ساختار نظام قبیله‌ای را به خوبی انجام داده است: «از آنجا که امت مجبور است از امامش اطاعت کند او نیازی به داشتن ارتش دائمی ندارد. در واقع او نمی‌تواند ارتشی داشته باشد؛ زیرا ممکن است او را به راه خطرناک استبداد (سلطنة الجور: سلطان الجور) سوق دهد. این نظریه سیاسی توانایی مسلمی برای توافق و سازش با سازمان قبیله‌ای دارد؛ زیرا عموماً مفهوم امامت فی نفسه تغییر شکلی مذهبی از مفاهیم قبیله است. در مورد اصول «ولایت» و «برائت» که تعیین کننده تعلق به جامعه و روابط بنیادی میان رهبران آن و اعضای معمولی (خاص و عام) است وضع از همین قرار است، در نتیجه می‌بینیم که در امامت عمان، حکومت مرکزی وجود ندارد. قدرت همچنان ریشه در نظام قبیله‌ای دارد و طبقات نظامی، درباری و یا دیوانسالاری متمرکز وجود ندارد. مقر امام در (نزوی یا رستاق)^۷ چیزی جز یک قلعه نیست در حالی که دستگاه اداری او به قاضیها و والی‌هایی که در مراکز اصلی منصوب می‌کند منحصر می‌شود» (ویلکینسون، ۵۵۰/۳). بنابراین خطا نکرده‌ایم اگر بگوییم عمانیان مادامی که ادامه نظام امامت به مفهوم اباضی خود پایند بودند و یا در جاهایی این نوع نظام را ادامه دادند که تغییر اساسی و بارزی در ساختار قبیله‌ای جامعه آنان صورت نگرفته بود. در نظامی که در عمان پس از اسلام شکل گرفت از آنجا که صبغه دینی داشت نظرات علما و روحانیون به عنوان مبلغین و آشنایان اندیشه و فقه اباضی بیش از سایر افراد و اقشار نافذ بود. لذا اگر در نظام قبیله‌ای رؤسای خانواده‌ها و خاندانها و طوایف مورد شور و مشورت قرار می‌گیرند، در نظام اباضی عمان علما با عنوان اهل حل و عقد تعیین کنندگان اصلی امور و انتخاب کنندگان امام می‌باشند. در نتیجه از آنجایی که نظام انتخاب امام در مذهب اباضی کارکردش عمدتاً منطبق با جامعه قبیله‌ای بود، هر چقدر جامعه عمان بعد از اسلام متحول می‌گردید و از ساخت و بافت قبیله‌ای فاصله می‌گرفت و به زندگی و نظام شهری روی می‌آورد انطباق نظام قبلی با زندگی متحول شده‌اش مشکل و مشکل‌تر می‌گردید. لذا اختلافات بر سر امامت امام منتخب اگرچه در شرایطی برای جامعه قابل هضم و تحمل بود لکن پس از گذر زمان برای جامعه به ویژه مردم باطنه که سریع‌تر از سایر مناطق عمان به زندگی شهری تمایل پیدا کرده بودند این اختلافات و جنگهای لاینقطع که امکان زندگی آرام و با ثبات را سلب کرده بود قابل تحمل نمی‌توانست باشد. بر این اساس جامعه به طور طبیعی به نظام حکومت موروثی که تنها به وارث پادشاه حق حکومت می‌دهد و هیچ حقی برای کسانی که از تخمه پادشاهان نباشند در حکومت قائل نیست روی می‌آورد؛ چرا که در این شرایط امنیت و ثبات او بیشتر تأمین می‌گردید. بر این اساس دوره اول امامت که در

۷. دو گرایش فقهی ناشی از برخوردهای سیاسی در میان اباضیه عمان در دو مرکز مهم علمی آنها یعنی رستاق و نزوی شکل گرفته بود که از آنها به دو مکتب رستاق و نزوی تعبیر کرده‌اند. ر.ک. (السیابی، ۱۵۹/۲).

عمان ادامه پیدا کرد^۸ همچنان که با مخالفت‌ها و اعتراضات نسبت به امامان منتخب همراه بود^۹ نهایتاً پس از یکصد سال با مخالفت نسبت به امامت صلت بن مالک و عزل او و افتراق اهل عمان به دو گروه رستاقی و نزوایی خاتمه یافت.



اوضاع سیاسی عمان از ۱۳۲-۵۳۶ق

اباضیه در اواخر حکومت امویان به دور از کشمکش‌های داخلی به ترویج و تثبیت عقاید خویش در عمان پرداختند و در پایان دوره اموی ۱۳۲ق/۷۵۰م شخصی به نام جلندی بن مسعود، رهبری اباضی، ریاست عمان را به دست گرفت. در ۱۳۴ق/۷۵۲م خازم بن خزیمه یکی از فرماندهان ابوالعباس سفاح به عمان رفت و با سپاهیان جلندی به جنگ پرداخت و سرانجام با کشته شدن جلندی و ده هزار نفر از یاران او و مردم عمان، خازم بر عمان غلبه یافت (طبری، ۴۶۲/۷-۴۶۳) و بدین شکل اولین دوره امامت اباضیه در عمان پس از دو سال به پایان رسید. در ۱۷۷ق/۷۹۳م اباضیه عمان به رهبری موسی بن جابر علیه راشد بن نظر و محمد بن زائده که از جلندیان بودند و از طرف عباسیان بر عمان ولایت داشتند شوریدند و در جنگی در ناحیه ظاهره بر راشد پیروز شدند و بدین طریق حکومت (امامت) اباضیه مجدداً شکل گرفت (سالمی، ۷۴/۱). امامت اباضیه ادامه یافت تا این که در ۲۳۰ق/۸۴۵م با مرگ مهنا، با صلت بن مالک خروصی به

۸. منظور دوره‌ای است که با امامت محمد بن ابی عفان در سال ۱۷۵ق شروع شد نه دوره‌ای که با امامت جلندی شروع شد؛ زیرا این دوره ۲ سال بیشتر دوام نیاورد.

۹. اعتراض و مقابله با امامی که خطا کرده است یکی از اصلی‌ترین شاخصه‌های مکتب اباضیه است.

عنوان امام بیعت شد. صلت در ۲۷۲ق/۸۸۵م از امامت معزول گردید و به جای او با راشد بن نظر بیعت شد که اختلاف میان عمانیان با این عزل و نصب درگرفت (همو، ۷۹-۸۱). در این میان گروهی از روحانیون اباضی معتقد بودند خروج علیه صلت و عزل او ناروا بوده که این گروه عمدتاً از علمای رستاق^{۱۰} بودند و گروه دیگرکه عمدتاً از نزوی^{۱۱} بودند معتقد شدند که صلت باید از امامت عزل می-گردید، چنانکه شد. این دو گروه از علما به جهت پایگاه جغرافیایی شان به رستاقیه و نزوانیه معروف شدند (السبایی، ۱۵۹/۲). این دو گروه با عنوان پیروان دو مدرسه یا دو مکتب رستاق و نزوی نیز شناخته شده‌اند که اختلاف میان آنان به عنوان اختلاف فقهی دو مکتب اباضی در عمان تا روی کار آمدن امامت یعربی‌ها (۱۰۳۴ق) ادامه یافت. اگرچه صلت در ۲۷۵ق/۸۸۸م یعنی سه سال پس از معزول شدن از امامت، درگذشت لکن اختلاف همچنان ادامه یافت تا اینکه گروهی از بزرگان یحمد،^{۱۲} برآن شدند تا راشد بن نظر را از امامت برکنار نمایند ولی در جنگی که در ناحیه‌ای موسوم به روضه میان آنان و راشد درگرفت شکست خوردند. شکست مخالفان راشد موجب آن نشد که امامت راشد ادامه یابد زیرا سال بعد از آن یعنی چهار سال و پنجاه و هشت روز پس از امامت راشد بزرگان یحمد او را از امامت عزل کرده، عزان بن تمیم خروصی را به امامت منصوب نمودند (سالمی، ۸۱/۱-۱۶۸). عزان چون به امامت رسید پس از چندی موسی بن موسی، قاضی راشد بن نظر را در ازکی^{۱۳} برکنار کرد که در نتیجه میان او و طرفداران موسی جنگ درگرفت که منجر به کشته شدن موسی و شکست طرفدارانش گردید. شکست و کشته شدن موسی موجب عصیان و طغیان نزاریان^{۱۴} شد که عمدتاً طرفدار موسی بن موسی بودند. این گروه به رهبری فضل بن حواری علیه عزان شوریدند و حواری بن عبدالله سلونی را به امامت برگزیدند و در ۲۷۸ق/۸۹۱م در نزدیکی صحار به جنگ عزان رفته شکست خوردند و فضل بن حواری و حواری بن عبدالله هر دو کشته شدند. سپاه شکست خورده نزاریان به بحرین گریختند و در آنجا از محمد بن ثور، والی بحرین، درخواست کمک کردند (ازکوی، ۵۰). به دنبال این حرکت نزاریان، محمد بن ثور از بحرین به عمان لشکر کشید و اباضیه را شکست داده، سرهای تعدادی از آنان را به مرکز خلافت فرستاد (طبری، ۳۳/۱۰؛ ابن اثیر، ۴۶۴/۷؛

۱۰. یکی از شهرهای عمان که بعد از اسلام نقش پایگاه و مأمن اباضیان را داشت و از مراکز علمی و اعتقادی اباضیان بود.
۱۱. از جمله شهرهای تاریخی عمان که اباضیه از دیرگاه در این ناحیه مستقر بودند و این شهر یکی از مراکز علمی و فقهی آنان محسوب می گردید.

۱۲. یکی از قبایل اباضی مذهب عمان.

۱۳. از جمله شهرهای تاریخی عمان که برخی از علمای بزرگ اباضی در آن مستقر بودند.

۱۴. عمده قبائل غافری در شمال و شمال غربی عمان سنی مذهب و نزاری تبار بودند، حال آنکه اغلب قبائل هناوی عمان مرکزی خود را اباضی مذهب و قحطانی تبار می دانستند.

۱۵. مسعودی (مسعودی، ۲۴۳/۴) سپاهیان اباضی را ۲۰۰ هزار نفر و امامشان را صلت بن مالک ذکر کرده که در تعداد سپاهیان قطعاً مبالغه شده است. در ضمن امام اباضیان در این جنگ به روایت سالمی، ابن رزیک و ازکوی، عزان بن تمیم بوده است.

مسعودی، ۲۴۳/۴). محمد بن ثور پس از غلبه بر سپاه اباضیه احمد بن هلال را عامل عمان قرار داد و احمد بن هلال از طرف خود کارگزارانی به نواحی مختلف عمان گماشت و از این زمان تا ۳۲۰ق/۹۳۲م از امامت اباضیه خبر صریح و روشنی نیست و کارگزاران عمان عمدتاً از بنی سامه بن لوی بودند. مگر اینکه از روایات ازکوی نتیجه بگیریم که حکومت عباسیان و وابستگان آنان محدود به شهرهای ساحلی عمان بوده است و اباضیه در نواحی داخلی ظاهره به امامت خود به طور محدود ادامه داده‌اند. این روایات ازکوی با روایات ابن رزیک مغایرت ندارد (ازکوی، ۵۷؛ ابن رزیک، ۲۰۱م، ۲۰۹). از زمان سلطه محمد بن ثور (۲۷۹ق-۳۱۷ق) از امامت هشت تن از اباضیه خبر داده‌اند که در ۳۱۷ق/۹۲۹م با حمله قرامطه به عمان بساط حکومت عباسیان برچیده شد و امامت اباضیه در عمان به ضعف و انزوا و اضمحلال گرائید. از این زمان تا ۳۷۵ق/۹۸۵م که سلطه قرامطه در عمان از میان رفت اگرچه دوره تسلط قرامطه بر عمان محسوب می‌گردد، لکن نباید فراموش کرد که این سلطه بدون دردر و معارضه نبود بلکه همراه با تهاجمات اباضیه و احیاناً سپاهیان اعزامی خلافت عباسی همراه بود که هرچندگاهی یک‌بار برای بدست گرفتن امور عمان اقدام می‌کردند. این تهاجمات گاه با شکست و گاه با غلبه یکی از طرفین (قرامطه و عباسیان) همراه بود.^{۱۶} اباضیان مجدداً در ۳۲۰ق/۹۳۲م پس از امامت محدودی که در نواحی داخلی داشتند توانستند سعید بن عبدالله را به امامت اباضیه عمان برگزینند (ازکوی، ۶۱-۶۲). پس از کشته شدن سعید بن عبدالله با راشد بن ولید به امامت بیعت شد (سالمی، ۱۹۳/۱) که به تعبیر سالمی هنگام جنگ او با سلاطین جور، مردم او را تنها گذاشتند (همو، ۱۹۶). از این زمان تا ۴۰۷ق/۱۰۱۷م از امامت در عمان خبری نیست و دوره حکومت قرامطه و سپس عمال بنی عباس و آل بویه است (ازکوی، ۶۹). در این زمان با بالا گرفتن مظالم اباکالیجار و خادمش، خوارج به شهرهای در دست تصرف والیان آل بویه هجوم بردند و گروهی از خوارج بر شخصی که او را ابن راشد می‌گفتند گرد آمدند و دیلمیان شکست خوردند و ابن راشد بر شهر حاکم شد (ابن اثیر، ۵۶۵/۹). نتیجه اینکه دیلمیان که پس از قرامطه و عمال بنی عباس مدتی کوتاهی در عمان مسقر بودند در ۴۴۲ق/۱۰۵۰م از عمان اخراج شدند و با اخراج آنان امامت اباضیه که در مناطق کوهستانی محصور بود قوت و قدرت گرفت. با این حال از ادامه امامت و انتقال منظم آن به دیگران به طور پیوسته و متوالی و امامت فراگیر خبر دقیقی نداریم و تنها از مجموع اخبار و گزارشها به دست می‌آید که نظام امامت اباضیه در عمان به طور پیوسته و گاه ناپیوسته ادامه یافته است. پایگاه امامت عمدتاً عمان داخلی یا به تعبیر ابن اثیر مناطق کوهستانی بوده و شهرهای ساحلی یا باطنه اکثرًا توسط عمال خلافت و امارت بغداد اداره

۱۶. برای اطلاع بیشتر مراجعه شود به ابن اثیر، ۲۷۳/۸ و ۳۹۹ و ۱۷ و ۹۶ و ۵۴ و ۶۶ و ۵۷ و ۶۸ و ۷۷ و ۷۶ و ۶۴ و ۶۵ و ۶۶ و ۶۷ و ۶۸ و ۶۹ و ۷۰ و ۷۱ و ۷۲ و ۷۳ و ۷۴ و ۷۵ و ۷۶ و ۷۷ و ۷۸ و ۷۹ و ۸۰ و ۸۱ و ۸۲ و ۸۳ و ۸۴ و ۸۵ و ۸۶ و ۸۷ و ۸۸ و ۸۹ و ۹۰ و ۹۱ و ۹۲ و ۹۳ و ۹۴ و ۹۵ و ۹۶ و ۹۷ و ۹۸ و ۹۹ و ۱۰۰ و ۱۰۱ و ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۴ و ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۰۹ و ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۱۱۹ و ۱۲۰ و ۱۲۱ و ۱۲۲ و ۱۲۳ و ۱۲۴ و ۱۲۵ و ۱۲۶ و ۱۲۷ و ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۳۱ و ۱۳۲ و ۱۳۳ و ۱۳۴ و ۱۳۵ و ۱۳۶ و ۱۳۷ و ۱۳۸ و ۱۳۹ و ۱۴۰ و ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۱۴۳ و ۱۴۴ و ۱۴۵ و ۱۴۶ و ۱۴۷ و ۱۴۸ و ۱۴۹ و ۱۵۰ و ۱۵۱ و ۱۵۲ و ۱۵۳ و ۱۵۴ و ۱۵۵ و ۱۵۶ و ۱۵۷ و ۱۵۸ و ۱۵۹ و ۱۶۰ و ۱۶۱ و ۱۶۲ و ۱۶۳ و ۱۶۴ و ۱۶۵ و ۱۶۶ و ۱۶۷ و ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۰ و ۱۷۱ و ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۱۷۴ و ۱۷۵ و ۱۷۶ و ۱۷۷ و ۱۷۸ و ۱۷۹ و ۱۸۰ و ۱۸۱ و ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵ و ۱۸۶ و ۱۸۷ و ۱۸۸ و ۱۸۹ و ۱۹۰ و ۱۹۱ و ۱۹۲ و ۱۹۳ و ۱۹۴ و ۱۹۵ و ۱۹۶ و ۱۹۷ و ۱۹۸ و ۱۹۹ و ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۰۲ و ۲۰۳ و ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۰۶ و ۲۰۷ و ۲۰۸ و ۲۰۹ و ۲۱۰ و ۲۱۱ و ۲۱۲ و ۲۱۳ و ۲۱۴ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۱۷ و ۲۱۸ و ۲۱۹ و ۲۲۰ و ۲۲۱ و ۲۲۲ و ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۵ و ۲۲۶ و ۲۲۷ و ۲۲۸ و ۲۲۹ و ۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۳۲ و ۲۳۳ و ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۳۷ و ۲۳۸ و ۲۳۹ و ۲۴۰ و ۲۴۱ و ۲۴۲ و ۲۴۳ و ۲۴۴ و ۲۴۵ و ۲۴۶ و ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۲۴۹ و ۲۵۰ و ۲۵۱ و ۲۵۲ و ۲۵۳ و ۲۵۴ و ۲۵۵ و ۲۵۶ و ۲۵۷ و ۲۵۸ و ۲۵۹ و ۲۶۰ و ۲۶۱ و ۲۶۲ و ۲۶۳ و ۲۶۴ و ۲۶۵ و ۲۶۶ و ۲۶۷ و ۲۶۸ و ۲۶۹ و ۲۷۰ و ۲۷۱ و ۲۷۲ و ۲۷۳ و ۲۷۴ و ۲۷۵ و ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۲۷۸ و ۲۷۹ و ۲۸۰ و ۲۸۱ و ۲۸۲ و ۲۸۳ و ۲۸۴ و ۲۸۵ و ۲۸۶ و ۲۸۷ و ۲۸۸ و ۲۸۹ و ۲۹۰ و ۲۹۱ و ۲۹۲ و ۲۹۳ و ۲۹۴ و ۲۹۵ و ۲۹۶ و ۲۹۷ و ۲۹۸ و ۲۹۹ و ۳۰۰ و ۳۰۱ و ۳۰۲ و ۳۰۳ و ۳۰۴ و ۳۰۵ و ۳۰۶ و ۳۰۷ و ۳۰۸ و ۳۰۹ و ۳۱۰ و ۳۱۱ و ۳۱۲ و ۳۱۳ و ۳۱۴ و ۳۱۵ و ۳۱۶ و ۳۱۷ و ۳۱۸ و ۳۱۹ و ۳۲۰ و ۳۲۱ و ۳۲۲ و ۳۲۳ و ۳۲۴ و ۳۲۵ و ۳۲۶ و ۳۲۷ و ۳۲۸ و ۳۲۹ و ۳۳۰ و ۳۳۱ و ۳۳۲ و ۳۳۳ و ۳۳۴ و ۳۳۵ و ۳۳۶ و ۳۳۷ و ۳۳۸ و ۳۳۹ و ۳۴۰ و ۳۴۱ و ۳۴۲ و ۳۴۳ و ۳۴۴ و ۳۴۵ و ۳۴۶ و ۳۴۷ و ۳۴۸ و ۳۴۹ و ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۵۲ و ۳۵۳ و ۳۵۴ و ۳۵۵ و ۳۵۶ و ۳۵۷ و ۳۵۸ و ۳۵۹ و ۳۶۰ و ۳۶۱ و ۳۶۲ و ۳۶۳ و ۳۶۴ و ۳۶۵ و ۳۶۶ و ۳۶۷ و ۳۶۸ و ۳۶۹ و ۳۷۰ و ۳۷۱ و ۳۷۲ و ۳۷۳ و ۳۷۴ و ۳۷۵ و ۳۷۶ و ۳۷۷ و ۳۷۸ و ۳۷۹ و ۳۸۰ و ۳۸۱ و ۳۸۲ و ۳۸۳ و ۳۸۴ و ۳۸۵ و ۳۸۶ و ۳۸۷ و ۳۸۸ و ۳۸۹ و ۳۹۰ و ۳۹۱ و ۳۹۲ و ۳۹۳ و ۳۹۴ و ۳۹۵ و ۳۹۶ و ۳۹۷ و ۳۹۸ و ۳۹۹ و ۴۰۰ و ۴۰۱ و ۴۰۲ و ۴۰۳ و ۴۰۴ و ۴۰۵ و ۴۰۶ و ۴۰۷ و ۴۰۸ و ۴۰۹ و ۴۱۰ و ۴۱۱ و ۴۱۲ و ۴۱۳ و ۴۱۴ و ۴۱۵ و ۴۱۶ و ۴۱۷ و ۴۱۸ و ۴۱۹ و ۴۲۰ و ۴۲۱ و ۴۲۲ و ۴۲۳ و ۴۲۴ و ۴۲۵ و ۴۲۶ و ۴۲۷ و ۴۲۸ و ۴۲۹ و ۴۳۰ و ۴۳۱ و ۴۳۲ و ۴۳۳ و ۴۳۴ و ۴۳۵ و ۴۳۶ و ۴۳۷ و ۴۳۸ و ۴۳۹ و ۴۴۰ و ۴۴۱ و ۴۴۲ و ۴۴۳ و ۴۴۴ و ۴۴۵ و ۴۴۶ و ۴۴۷ و ۴۴۸ و ۴۴۹ و ۴۵۰ و ۴۵۱ و ۴۵۲ و ۴۵۳ و ۴۵۴ و ۴۵۵ و ۴۵۶ و ۴۵۷ و ۴۵۸ و ۴۵۹ و ۴۶۰ و ۴۶۱ و ۴۶۲ و ۴۶۳ و ۴۶۴ و ۴۶۵ و ۴۶۶ و ۴۶۷ و ۴۶۸ و ۴۶۹ و ۴۷۰ و ۴۷۱ و ۴۷۲ و ۴۷۳ و ۴۷۴ و ۴۷۵ و ۴۷۶ و ۴۷۷ و ۴۷۸ و ۴۷۹ و ۴۸۰ و ۴۸۱ و ۴۸۲ و ۴۸۳ و ۴۸۴ و ۴۸۵ و ۴۸۶ و ۴۸۷ و ۴۸۸ و ۴۸۹ و ۴۹۰ و ۴۹۱ و ۴۹۲ و ۴۹۳ و ۴۹۴ و ۴۹۵ و ۴۹۶ و ۴۹۷ و ۴۹۸ و ۴۹۹ و ۵۰۰ و ۵۰۱ و ۵۰۲ و ۵۰۳ و ۵۰۴ و ۵۰۵ و ۵۰۶ و ۵۰۷ و ۵۰۸ و ۵۰۹ و ۵۱۰ و ۵۱۱ و ۵۱۲ و ۵۱۳ و ۵۱۴ و ۵۱۵ و ۵۱۶ و ۵۱۷ و ۵۱۸ و ۵۱۹ و ۵۲۰ و ۵۲۱ و ۵۲۲ و ۵۲۳ و ۵۲۴ و ۵۲۵ و ۵۲۶ و ۵۲۷ و ۵۲۸ و ۵۲۹ و ۵۳۰ و ۵۳۱ و ۵۳۲ و ۵۳۳ و ۵۳۴ و ۵۳۵ و ۵۳۶ و ۵۳۷ و ۵۳۸ و ۵۳۹ و ۵۴۰ و ۵۴۱ و ۵۴۲ و ۵۴۳ و ۵۴۴ و ۵۴۵ و ۵۴۶ و ۵۴۷ و ۵۴۸ و ۵۴۹ و ۵۵۰ و ۵۵۱ و ۵۵۲ و ۵۵۳ و ۵۵۴ و ۵۵۵ و ۵۵۶ و ۵۵۷ و ۵۵۸ و ۵۵۹ و ۵۶۰ و ۵۶۱ و ۵۶۲ و ۵۶۳ و ۵۶۴ و ۵۶۵ و ۵۶۶ و ۵۶۷ و ۵۶۸ و ۵۶۹ و ۵۷۰ و ۵۷۱ و ۵۷۲ و ۵۷۳ و ۵۷۴ و ۵۷۵ و ۵۷۶ و ۵۷۷ و ۵۷۸ و ۵۷۹ و ۵۸۰ و ۵۸۱ و ۵۸۲ و ۵۸۳ و ۵۸۴ و ۵۸۵ و ۵۸۶ و ۵۸۷ و ۵۸۸ و ۵۸۹ و ۵۹۰ و ۵۹۱ و ۵۹۲ و ۵۹۳ و ۵۹۴ و ۵۹۵ و ۵۹۶ و ۵۹۷ و ۵۹۸ و ۵۹۹ و ۶۰۰ و ۶۰۱ و ۶۰۲ و ۶۰۳ و ۶۰۴ و ۶۰۵ و ۶۰۶ و ۶۰۷ و ۶۰۸ و ۶۰۹ و ۶۱۰ و ۶۱۱ و ۶۱۲ و ۶۱۳ و ۶۱۴ و ۶۱۵ و ۶۱۶ و ۶۱۷ و ۶۱۸ و ۶۱۹ و ۶۲۰ و ۶۲۱ و ۶۲۲ و ۶۲۳ و ۶۲۴ و ۶۲۵ و ۶۲۶ و ۶۲۷ و ۶۲۸ و ۶۲۹ و ۶۳۰ و ۶۳۱ و ۶۳۲ و ۶۳۳ و ۶۳۴ و ۶۳۵ و ۶۳۶ و ۶۳۷ و ۶۳۸ و ۶۳۹ و ۶۴۰ و ۶۴۱ و ۶۴۲ و ۶۴۳ و ۶۴۴ و ۶۴۵ و ۶۴۶ و ۶۴۷ و ۶۴۸ و ۶۴۹ و ۶۵۰ و ۶۵۱ و ۶۵۲ و ۶۵۳ و ۶۵۴ و ۶۵۵ و ۶۵۶ و ۶۵۷ و ۶۵۸ و ۶۵۹ و ۶۶۰ و ۶۶۱ و ۶۶۲ و ۶۶۳ و ۶۶۴ و ۶۶۵ و ۶۶۶ و ۶۶۷ و ۶۶۸ و ۶۶۹ و ۶۷۰ و ۶۷۱ و ۶۷۲ و ۶۷۳ و ۶۷۴ و ۶۷۵ و ۶۷۶ و ۶۷۷ و ۶۷۸ و ۶۷۹ و ۶۸۰ و ۶۸۱ و ۶۸۲ و ۶۸۳ و ۶۸۴ و ۶۸۵ و ۶۸۶ و ۶۸۷ و ۶۸۸ و ۶۸۹ و ۶۹۰ و ۶۹۱ و ۶۹۲ و ۶۹۳ و ۶۹۴ و ۶۹۵ و ۶۹۶ و ۶۹۷ و ۶۹۸ و ۶۹۹ و ۷۰۰ و ۷۰۱ و ۷۰۲ و ۷۰۳ و ۷۰۴ و ۷۰۵ و ۷۰۶ و ۷۰۷ و ۷۰۸ و ۷۰۹ و ۷۱۰ و ۷۱۱ و ۷۱۲ و ۷۱۳ و ۷۱۴ و ۷۱۵ و ۷۱۶ و ۷۱۷ و ۷۱۸ و ۷۱۹ و ۷۲۰ و ۷۲۱ و ۷۲۲ و ۷۲۳ و ۷۲۴ و ۷۲۵ و ۷۲۶ و ۷۲۷ و ۷۲۸ و ۷۲۹ و ۷۳۰ و ۷۳۱ و ۷۳۲ و ۷۳۳ و ۷۳۴ و ۷۳۵ و ۷۳۶ و ۷۳۷ و ۷۳۸ و ۷۳۹ و ۷۴۰ و ۷۴۱ و ۷۴۲ و ۷۴۳ و ۷۴۴ و ۷۴۵ و ۷۴۶ و ۷۴۷ و ۷۴۸ و ۷۴۹ و ۷۵۰ و ۷۵۱ و ۷۵۲ و ۷۵۳ و ۷۵۴ و ۷۵۵ و ۷۵۶ و ۷۵۷ و ۷۵۸ و ۷۵۹ و ۷۶۰ و ۷۶۱ و ۷۶۲ و ۷۶۳ و ۷۶۴ و ۷۶۵ و ۷۶۶ و ۷۶۷ و ۷۶۸ و ۷۶۹ و ۷۷۰ و ۷۷۱ و ۷۷۲ و ۷۷۳ و ۷۷۴ و ۷۷۵ و ۷۷۶ و ۷۷۷ و ۷۷۸ و ۷۷۹ و ۷۸۰ و ۷۸۱ و ۷۸۲ و ۷۸۳ و ۷۸۴ و ۷۸۵ و ۷۸۶ و ۷۸۷ و ۷۸۸ و ۷۸۹ و ۷۹۰ و ۷۹۱ و ۷۹۲ و ۷۹۳ و ۷۹۴ و ۷۹۵ و ۷۹۶ و ۷۹۷ و ۷۹۸ و ۷۹۹ و ۸۰۰ و ۸۰۱ و ۸۰۲ و ۸۰۳ و ۸۰۴ و ۸۰۵ و ۸۰۶ و ۸۰۷ و ۸۰۸ و ۸۰۹ و ۸۱۰ و ۸۱۱ و ۸۱۲ و ۸۱۳ و ۸۱۴ و ۸۱۵ و ۸۱۶ و ۸۱۷ و ۸۱۸ و ۸۱۹ و ۸۲۰ و ۸۲۱ و ۸۲۲ و ۸۲۳ و ۸۲۴ و ۸۲۵ و ۸۲۶ و ۸۲۷ و ۸۲۸ و ۸۲۹ و ۸۳۰ و ۸۳۱ و ۸۳۲ و ۸۳۳ و ۸۳۴ و ۸۳۵ و ۸۳۶ و ۸۳۷ و ۸۳۸ و ۸۳۹ و ۸۴۰ و ۸۴۱ و ۸۴۲ و ۸۴۳ و ۸۴۴ و ۸۴۵ و ۸۴۶ و ۸۴۷ و ۸۴۸ و ۸۴۹ و ۸۵۰ و ۸۵۱ و ۸۵۲ و ۸۵۳ و ۸۵۴ و ۸۵۵ و ۸۵۶ و ۸۵۷ و ۸۵۸ و ۸۵۹ و ۸۶۰ و ۸۶۱ و ۸۶۲ و ۸۶۳ و ۸۶۴ و ۸۶۵ و ۸۶۶ و ۸۶۷ و ۸۶۸ و ۸۶۹ و ۸۷۰ و ۸۷۱ و ۸۷۲ و ۸۷۳ و ۸۷۴ و ۸۷۵ و ۸۷۶ و ۸۷۷ و ۸۷۸ و ۸۷۹ و ۸۸۰ و ۸۸۱ و ۸۸۲ و ۸۸۳ و ۸۸۴ و ۸۸۵ و ۸۸۶ و ۸۸۷ و ۸۸۸ و ۸۸۹ و ۸۹۰ و ۸۹۱ و ۸۹۲ و ۸۹۳ و ۸۹۴ و ۸۹۵ و ۸۹۶ و ۸۹۷ و ۸۹۸ و ۸۹۹ و ۹۰۰ و ۹۰۱ و ۹۰۲ و ۹۰۳ و ۹۰۴ و ۹۰۵ و ۹۰۶ و ۹۰۷ و ۹۰۸ و ۹۰۹ و ۹۱۰ و ۹۱۱ و ۹۱۲ و ۹۱۳ و ۹۱۴ و ۹۱۵ و ۹۱۶ و ۹۱۷ و ۹۱۸ و ۹۱۹ و ۹۲۰ و ۹۲۱ و ۹۲۲ و ۹۲۳ و ۹۲۴ و ۹۲۵ و ۹۲۶ و ۹۲۷ و ۹۲۸ و ۹۲۹ و ۹۳۰ و ۹۳۱ و ۹۳۲ و ۹۳۳ و ۹۳۴ و ۹۳۵ و ۹۳۶ و ۹۳۷ و ۹۳۸ و ۹۳۹ و ۹۴۰ و ۹۴۱ و ۹۴۲ و ۹۴۳ و ۹۴۴ و ۹۴۵ و ۹۴۶ و ۹۴۷ و ۹۴۸ و ۹۴۹ و ۹۵۰ و ۹۵۱ و ۹۵۲ و ۹۵۳ و ۹۵۴ و ۹۵۵ و ۹۵۶ و ۹۵۷ و ۹۵۸ و ۹۵۹ و ۹۶۰ و ۹۶۱ و ۹۶۲ و ۹۶۳ و ۹۶۴ و ۹۶۵ و ۹۶۶ و ۹۶۷ و ۹۶۸ و ۹۶۹ و ۹۷۰ و ۹۷۱ و ۹۷۲ و ۹۷۳ و ۹۷۴ و ۹۷۵ و ۹۷۶ و ۹۷۷ و ۹۷۸ و ۹۷۹ و ۹۸۰ و ۹۸۱ و ۹۸۲ و ۹۸۳ و ۹۸۴ و ۹۸۵ و ۹۸۶ و ۹۸۷ و ۹۸۸ و ۹۸۹ و ۹۹۰ و ۹۹۱ و ۹۹۲ و ۹۹۳ و ۹۹۴ و ۹۹۵ و ۹۹۶ و ۹۹۷ و ۹۹۸ و ۹۹۹ و ۱۰۰۰ و ۱۰۰۱ و ۱۰۰۲ و ۱۰۰۳ و ۱۰۰۴ و ۱۰۰۵ و ۱۰۰۶ و ۱۰۰۷ و ۱۰۰۸ و ۱۰۰۹ و ۱۰۱۰ و ۱۰۱۱ و ۱۰۱۲ و ۱۰۱۳ و ۱۰۱۴ و ۱۰۱۵ و ۱۰۱۶ و ۱۰۱۷ و ۱۰۱۸ و ۱۰۱۹ و ۱۰۲۰ و ۱۰۲۱ و ۱۰۲۲ و ۱۰۲۳ و ۱۰۲۴ و ۱۰۲۵ و ۱۰۲۶ و ۱۰۲۷ و ۱۰۲۸ و ۱۰۲۹ و ۱۰۳۰ و ۱۰۳۱ و ۱۰۳۲ و ۱۰۳۳ و ۱۰۳۴ و ۱۰۳۵ و ۱۰۳۶ و ۱۰۳۷ و ۱۰۳۸ و ۱۰۳۹ و ۱۰۴۰ و ۱۰۴۱ و ۱۰۴۲ و ۱۰۴۳ و ۱۰۴۴ و ۱۰۴۵ و ۱۰۴۶ و ۱۰۴۷ و ۱۰۴۸ و ۱۰۴۹ و ۱۰۵۰ و ۱۰۵۱ و ۱۰۵۲ و ۱۰۵۳ و ۱۰۵۴ و ۱۰۵۵ و ۱۰۵۶ و ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸ و ۱۰۵۹ و ۱۰۶۰ و ۱۰۶۱ و ۱۰۶۲ و ۱۰۶۳ و ۱۰۶۴ و ۱۰۶۵ و ۱۰۶۶ و ۱۰۶۷ و ۱۰۶۸ و ۱۰۶۹ و ۱۰۷۰ و ۱۰۷۱ و ۱۰۷۲ و ۱۰۷۳ و ۱۰۷۴ و ۱۰۷۵ و ۱۰۷۶ و ۱۰۷۷ و ۱۰۷۸ و ۱۰۷۹ و ۱۰۸۰ و ۱۰۸۱ و ۱۰۸۲ و ۱۰۸۳ و ۱۰۸۴ و ۱۰۸۵ و ۱۰۸۶ و ۱۰۸۷ و ۱۰۸۸ و ۱۰۸۹ و ۱۰۹۰ و ۱۰۹۱ و ۱۰۹۲ و ۱۰۹۳ و ۱۰۹۴ و ۱۰۹۵ و ۱۰۹۶ و ۱۰۹۷ و ۱۰۹۸ و ۱۰۹۹ و ۱۱۰۰ و ۱۱۰۱ و ۱۱۰۲ و ۱۱۰۳ و ۱۱۰۴ و ۱۱۰۵ و ۱۱۰۶ و ۱۱۰۷ و ۱۱۰۸ و ۱۱۰۹ و ۱۱۱۰ و ۱۱۱۱ و ۱۱۱۲ و ۱۱۱۳ و ۱۱۱۴ و ۱۱۱۵ و ۱۱۱۶ و ۱۱۱۷ و ۱۱۱۸ و ۱۱۱۹ و ۱۱۲۰ و ۱۱۲۱ و ۱۱۲۲ و ۱۱۲۳ و ۱۱۲۴ و ۱۱۲۵ و ۱۱۲۶ و ۱۱۲۷ و ۱۱۲۸ و ۱۱۲۹ و ۱۱۳۰ و ۱۱۳۱ و ۱۱۳۲ و ۱۱۳۳ و ۱۱۳۴ و ۱۱۳۵ و ۱۱۳۶ و ۱۱۳۷ و ۱۱۳۸ و ۱۱۳۹ و ۱۱۴۰ و ۱۱۴۱ و ۱۱۴۲ و ۱۱۴۳ و ۱۱۴۴ و ۱۱۴۵ و ۱۱۴۶ و ۱۱۴۷ و ۱۱۴۸ و ۱۱۴۹ و ۱۱۵۰ و ۱۱۵۱ و ۱۱۵۲ و ۱۱۵۳ و ۱۱۵۴ و ۱۱۵۵ و ۱۱۵۶ و ۱۱۵۷ و ۱۱۵۸ و ۱۱۵۹ و ۱۱۶۰ و ۱۱۶۱ و ۱۱۶۲ و ۱۱۶۳ و ۱۱۶۴ و ۱۱۶۵ و ۱۱۶۶ و ۱۱۶۷ و ۱۱۶۸ و ۱۱۶۹ و ۱۱۷۰ و ۱۱۷۱ و ۱۱۷۲ و ۱۱۷۳ و ۱۱۷۴ و ۱۱۷۵ و ۱۱۷۶ و ۱۱۷۷ و ۱۱۷۸ و ۱۱۷۹ و ۱۱۸۰ و ۱۱۸۱ و ۱۱۸۲ و ۱۱۸۳ و ۱۱۸۴ و ۱۱۸۵ و ۱۱۸۶ و ۱۱۸۷ و ۱۱۸۸ و ۱۱۸۹ و ۱۱۹۰ و ۱۱۹۱ و ۱۱۹۲ و ۱۱۹۳ و ۱۱۹۴ و ۱۱۹۵ و ۱۱۹۶ و ۱۱۹۷ و ۱۱۹۸ و ۱۱۹۹ و ۱۲۰۰ و ۱۲۰۱ و ۱۲۰۲ و ۱۲۰۳ و ۱۲۰۴ و ۱۲۰۵ و ۱۲۰۶ و ۱۲۰۷ و ۱۲۰۸ و ۱۲۰۹ و ۱۲۱۰ و ۱۲۱۱ و ۱۲۱۲ و ۱۲۱۳ و ۱۲۱۴ و ۱۲۱۵ و ۱۲۱۶ و ۱۲۱۷ و ۱۲۱۸ و ۱۲۱۹ و ۱۲۲۰ و ۱۲۲۱ و ۱۲۲۲ و ۱۲۲۳ و ۱۲۲۴ و ۱۲۲۵ و ۱۲۲۶ و ۱۲۲۷ و ۱۲۲۸ و ۱۲۲۹ و ۱۲۳۰ و ۱۲۳۱ و ۱۲۳۲ و ۱۲۳۳ و ۱۲۳۴ و ۱۲۳۵ و ۱۲۳۶ و ۱۲۳۷ و ۱۲۳۸ و ۱۲۳۹ و ۱۲۴۰ و ۱۲۴۱ و ۱۲۴۲ و ۱۲۴۳ و ۱۲۴۴ و ۱۲۴۵ و ۱۲۴۶ و ۱۲۴۷ و ۱۲۴۸ و ۱۲۴۹ و ۱۲۵۰ و ۱۲۵۱ و ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳ و ۱۲۵۴ و ۱۲۵۵ و ۱۲۵۶ و ۱۲۵۷ و ۱۲۵۸ و ۱۲۵۹ و ۱۲۶۰ و ۱۲۶۱ و ۱۲۶۲ و ۱۲۶۳ و ۱۲۶۴ و ۱۲۶۵ و ۱۲۶۶ و ۱۲۶۷ و ۱۲۶۸ و ۱۲۶۹ و ۱۲۷۰ و ۱۲۷۱ و ۱۲۷۲ و ۱۲۷۳ و ۱۲۷۴ و ۱۲۷۵ و ۱۲۷۶ و ۱۲۷۷ و ۱۲۷۸ و ۱۲۷۹ و ۱۲۸۰ و ۱۲۸۱ و ۱۲۸۲ و ۱۲۸۳ و ۱۲۸۴ و ۱۲۸۵ و ۱۲۸۶ و ۱۲۸۷ و ۱۲۸۸ و ۱۲۸۹ و ۱۲۹۰ و ۱۲۹۱ و ۱۲۹۲ و ۱۲۹۳ و ۱۲۹۴ و ۱۲۹۵ و ۱۲۹۶ و ۱۲۹۷ و ۱۲۹۸ و ۱۲۹۹ و ۱۳۰۰ و ۱۳۰۱ و ۱۳۰۲ و ۱۳۰۳ و ۱۳۰۴ و ۱۳۰۵ و ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷ و ۱۳۰۸ و ۱۳۰۹ و ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ و ۱۳۱۲ و ۱۳۱۳ و ۱۳۱۴ و ۱۳۱۵ و ۱۳۱۶ و ۱۳۱۷ و ۱۳۱۸ و ۱۳۱۹ و ۱۳۲۰ و ۱۳۲۱ و ۱۳۲۲ و ۱۳۲۳ و ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶ و ۱۳۲۷ و ۱۳۲۸ و ۱۳۲۹ و ۱۳۳۰ و ۱۳۳۱ و ۱۳۳۲ و ۱۳۳۳ و ۱۳۳۴ و ۱۳۳۵ و ۱۳۳۶ و ۱۳۳۷ و ۱۳۳۸ و ۱۳۳۹ و ۱۳۴۰ و ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ و ۱۳۴۳ و ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵ و ۱۳۴۶ و ۱۳۴۷ و ۱۳۴۸ و ۱۳۴۹ و ۱۳۵۰ و ۱۳۵۱ و ۱۳۵۲ و ۱۳۵۳ و ۱۳۵۴ و ۱۳۵۵ و ۱۳۵۶ و ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ و ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰ و ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ و ۱۳۶۳ و ۱۳۶۴ و ۱۳۶۵ و ۱۳۶۶ و ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ و ۱۳۶۹ و ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱ و ۱۳۷۲ و ۱۳۷۳ و ۱۳

می‌گردید و در حوالی همین سال‌ها که قدرت از آل بویه به سلاجقه انتقال پیدا کرد امارت شهرهای ساحلی عمان نیز به دست سلاجقه افتاد. چنانکه یکی از امیران سلجوقی به نام عمادالدین قره ارسلان قاوورد بر عمان مستولی شد و جانشین او ارسلان شاه تا ۵۳۶ق/۱۱۴۱م حکومت خود را در عمان ادامه داد.

اوضاع سیاسی عمان از ۵۴۹-۱۰۳۴ق (دوره بنی نبهان)

مورخین از ۵۴۹ق/۱۱۵۴م تا ۸۰۹ق/۱۴۰۶م بنی نبهان^{۱۷} را بر عمان حاکم دانسته‌اند. ضمن اینکه باید توجه داشته باشیم دوره حکومت بنی نبهان دوره پراکندگی قدرت در عمان است که البته بخش قابل ملاحظه‌ای از آن در دست این قبیله اداره می‌شده است. براین اساس حکومت بنی نبهان طی دو دوره در عمان ادامه یافته یکی از ۵۴۹ق/۱۱۵۴م تا ۸۰۹ق/۱۴۰۶م و دوره دوم یا دوره بنی نبهان متأخر از ۸۰۹ق/۱۴۰۶م تا ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م یعنی زمان به امامت منصوب شدن ناصر بن مرشد و شروع دوره یعاربه است. برخی حاکمیت بنی نبهان را تنها در دوره اول ذکر کرده‌اند و از دوره دوم آنها سخنی به میان نیاورده‌اند (پل، ۱۹۳). گویا از نظر آنان عدم انتساب حکومت به بنی نبهان پراکندگی قدرت در عمان بوده است. عمان در این دوره به بیش از ده دولت و نواحی شبه مستقل تقسیم گردیده بود که قبائل و قدرتهای قبیله‌ای هرگروه یا چند گروه یکی از دولتهای مذکور را حمایت می‌کردند. برای مثال در پایان این دوره یعنی قبل از انتخاب ناصر بن مرشد به امامت، این حکومتها در عمان وجود داشت. مالک بن ابی العرب در رستاق حاکم بود، سلطان بن ابی العرب در نخل حکومت می‌کرد، مانع بن سنان العمیری در سمانیل، علی بن قطان هلالی در سمدالشان، محمد بن جفیر در عبری و به همین ترتیب شش قلعه در شش منطقه تحت سیطره قبائل مختلف قرار داشت. در عین حال مسقط و مطرح و قربات تحت تصرف پرتغالیان قرار داشت که از ۹۱۴ق/۱۵۰۸م بر آنجا دست یافته بودند (سالمی، ۲۸۱/۱). در طول دو دوره حکومت بنی نبهان، اباضیان امامت محدود اباضی را متوالی یا متناوب ادامه دادند و پیوسته با حاکمان بنی نبهان در جنگ و مبارزه و کشمکش بودند.

در زمان عمر بن الخطاب خروسی اباضیان موفق شدند حکومت نهانیان را شکست داده، شهرهای تحت تصرف آنها را فتح نمایند (۸۸۷ق/۱۴۸۳م) (همو، ۲۵۹). بعد از عمر بن الخطاب بین انتخاب جانشینان او میان اباضیان اختلاف بالا گرفت، از این رو با بالا گرفتن اختلاف میان اباضیه مجدداً بنی نبهان قدرت را در عمان به دست گرفتند و سلطان بن محسن سلیمان نهانی از ۹۶۴ق/۱۵۵۷م به حکومت

۱۷. از قبایل ازدی و قحطانی نژاد که نسب آنها به نبهان بن محمد بن عمرو بن مازن بن ازد می‌رسد (خروسی، ۲۴۲). نهانیان اباضی مذهبند ولی گرایش غافری دارند (Miles. P. 432).

دست یافت (همو، ۲۷۰-۲۷۱). از این زمان تا روی کار آمدن ناصر بن مرشد یعربی به عنوان امام از طرف اباضیه در ۱۰۳۴ق/۱۶۲۵م و یا ۱۰۲۴ق/۱۶۱۵م از وجود امام در عمان خبری گزارش نشده است بلکه اباضیه این دوره را حکومت ملوک جور می‌دانند و به تعبیر ابن رزیک از میان آنان نه امامی بود و نه پادشاه عادل که موجب رضایت بندگان خدا را فراهم آورند (ابن رزیک، ۲۰۱م، ۲۲۹). در این زمان حکومت بنی نبهان ادامه یافت و اختلافات قبیله‌ای میان قبیله بنی هناه و رقبای بنی هناه یعنی قبائل بنی معن و بنی شکیل به وجود آمد (سالمی، ۲۷۶/۱). از آن پس عمان صحنه جدال و نزاع جنگهای قبایلی شد که هرکدام به پشتیبانی یکی از مدعیان حکومت برخاسته بودند. دامنه این نزاع و جنگهای بی‌سرانجام، علمای رستاق را بر آن داشت تا اقدام به انتخاب ناصر بن مرشد به عنوان امام کنند.

باید توجه داشت که هنگام هجوم پرتغالیان به عمان این کشور از وحدت سیاسی برخوردار نبود؛ زیرا از ۶۷۴ق/۱۲۷۶م که فخرالدین احمد بن دایه از جانب شیراز به عمان حمله کرد و بسیاری از شهرهای آنجا را تصرف نمود (ازکوی، ۷۰؛ سالمی، ۲۴۷/۱). برغم تمام تحولاتی که وجود آمد شهرهای ساحلی عمان تحت تصرف ایرانیان قرار داشت و هنگام هجوم پرتغالیان این شهرها از صور تا خورفکان زیر نظر حاکمان ایرانی هرمز^{۱۸} اداره می‌شد و حکومت نهانیان تنها در مناطق داخلی و همچنین حکومت بعضی از امامان اباضی در محدوده‌ای از همین نواحی بصورت متزلزل و ناپایدار قرار داشته است.

اگرچه در تاریخ عمان این برهه به دوره حکومت نهانیان شناخته شده است ولی نباید از نظر دور داشت که نهانیان نه در دوره اول حاکمیت خود و نه در دوره دوم حکومتشان بر همه عمان تسلط نداشتند (شهاب، ۱۳۵). به ویژه در اوائل قرن شانزدهم آن‌گونه که سالمی آورده است. پراکندگی قدرت چنان است که حتی برتری یکی از آنان نیز مشهود نیست و چنانکه قبائل جبور در ظاهره، آل عمیر در سمائل، هناویان در بهلی، یعاربه در رستاق حکومت می‌کردند (سالمی، ۲۸۱/۱) و نوار ساحلی یعنی شهرهای جلفار، صحار، مسقط، قریات، قلعات و صور در دست پادشاه ایرانی هرمز بود (ویلسون، ۱۲۷) که توسط پرتغالی‌ها اشغال گردید.

در عمان داخلی پس از آنکه مدتی امامت اباضیه متروک شده بود و جنگ‌های قبائل بر سر تصاحب بیشتر بلاد و وادیها پیوسته ادامه داشت، در ۹۰۶ق/۱۵۰۰م اقدام غیرتمندانه و جسورانه فردی به نام محمد بن اسماعیل که بر حاکم نهانی نزوی، سلیمان بن سلیمان، که قصد تجاوز به زنی را داشت هجوم برد (سالمی، ۲۶۵/۱) و به گزارش ابن رزیک او را کشت (ابن رزیک، ۲۰۱م، ۲۲۸) موجب شد تا مسلمانان او

۱۸. در این زمان جزیره هرمز تحت سلطه ی حاکمان ایرانی قرار داشت که مناطقی از عمان را نیز تصرف کرده و آن را اداره می‌کردند.

را به عنوان امام خود برگزینند (سالمی، ۱/۲۶۵)، لکن هنوز چند سالی از حکومت محمد نگذشته بود که نسبت به حکمی که در خصوص اموال بنی رواجه صادر کرد، در میان علما بر سر روا بودن و ناروا بودن حکم او اختلاف درگرفت: ۹۰۹هـ/۱۵۰۳م (همانجا) و از آن پس اختلافات بالاگرفت و با مرگ او ۹۴۲ق/۱۵۳۵م نیز بر سر جانشینی فرزندش یزکان بن محمد همچنان اختلاف ادامه یافت تا اینکه مخالفان او در ۹۶۷ق/۱۵۶۰م با انتخاب امام دیگری به نام عبدالله بن محمدالقرن در کنار برکات بن محمد (همو، ۲۷۰) عملاً ادامه حاکمیت امامت اباضیه را غیر ممکن نمودند و به تعبیر سالمی با نصب چند امام در زمان واحد اختلاف کلمه و پراکندگی اجتماع و ضعف مسلمانان حاصل شد و حکومت از دست اباضیان خارج شد و به دست رؤسای قبائل افتاد (همو، ۲۷۱). از این زمان (۹۶۸ق/۱۵۶۱م) تا به قدرت رسیدن ناصر بن مرشد مخاصمات و منازعات نه تنها امنیت و آرامش را از عمانیان (عمان داخلی) گرفت بلکه چون گذشته فرصت توجه به اشغالگران مسیحی که با خشونت و کشتار بر شهرهای آنان تسلط یافته بودند نیز از ایشان سلب کرد.

اوضاع سیاسی عمان از ۱۰۳۴ق - ۱۱۴۹ق (دوره یعربیان)

دولت یعربی از آن جهت در تاریخ عمان اهمیت دارد که پس از نزدیک به پانصد سال سلطه نیمه فراگیر و غیر متمرکز نهانیان و پراکندگی مراکز قدرت در عمان (ازکوی، ۷۱) به طور فراگیر و متمرکز و در عین حال منبعث از ایدئولوژی اباضیه روی کار آمد. زمینه‌ساز این اقدام اتفاق نظر دو گرایش فقهی اباضیه بر سر انتخاب ناصر بن مرشد یعربی به عنوان امام بود. بنابراین شروع دولت یعربیه در عمان نه یک وفاق و وحدت ملی بود بلکه اتفاق و اتحاد دینی را نیز به دنبال داشت.

دولت یعربی نه تنها به پراکندگی مراکز متعدد قدرت و افتراقات و اختلافات دینی دو مکتب رستاق و نزوی پایان بخشید، بلکه چون به صورت دولتی مستقل و ملی و دینی شکل گرفته تسلط پرتغالی‌های مسیحی بر بنادر و سواحل باطنه را بر نمی‌تابید و در نتیجه اخراج پرتغالیان و تعقیب آنان تا سواحل شرق آفریقا و تصرف بعضی از این سواحل از پیامدهای استقرار این دولت بود. وحدت ملی و دینی که با تشکیل دولت یعربیه به وجود آمد چنان اقتدار و اعتباری برای عمان در این دوره در پی داشت که نه تنها ادامه قلمرو آن کشور را از وجود بیگانگان پاک ساخت بلکه قدرت حمایت از اتباع خود و تعقیب بیگانگان کافر را در ماورای بحار و سواحل غربی هند تا سواحل شرقی آفریقا فراهم ساخت. بسیاری از این مراکز را به تصرف در آورده، امپراطوری گسترده‌ای به وجود آورد. همچنین از آن نظر که امامت اباضی قبل از دولت آل

بوسعید به نظام حکومتی خاندانی متحول گردید، باید دولت یعربها را حلقه پیوند میان دو نظام سلطنت و امامت دانست و شاید این امر غیر قابل قبول نباشد که بپذیریم در این دولت امتیازات حکومت دینی با اقتدار و ثبات یک دولت سلطنتی درهم آمیخته بود. لکن در پایان دوره یعربها ناسازگاری دو عنصر ترکیب شده خود را نشان داد و بالاخره در تنازع میان دو عنصر مذکور، تداوم و بقای عمانی مستقل و مقتدر با غلبه حاکمیت سلطنتی امام امکان پذیر گردید. اگرچه اقتدار سلطنت، مذهب را به عنوان عاملی مهم و مؤثر در قوام و دوام خود به کارگرفت، چنانکه قبلاً اشاره شد زمینه شکل گیری دولت یعربها ضعیف و پراکندگی قدرت در اواخر دوره نیهانیان بود. نابسامانی اوضاع سیاسی اعتقادی اجتماعی عمان را در این دوره، سیابی طی یک بیت چنین بیان کرده:

و تفرقوا شیعه فکل قبيله فیها امیرالمومنین و منبر^{۱۹}

بدون تردید حالت نابسامان و به ویژه جنگهای محلی میان قبائل و از طرف دیگر تسلط پرتغالیان بر سواحل و وضع عوارض و مالیات بر مردم عمان، کار را چنان بر مردم تنگ نموده بود که چاره‌ای جز کنار گذاشتن اختلافات قبیله‌ای نداشتند و اگرچه شرایط مذکور اندیشه فوق‌الذکر را در جامعه اوائل قرن هفدهم میلادی در عمان به وجود آورد. لکن قابل تردید نیست که عوامل و اسباب تحول و دامنه آن به همین جا ختم نمی‌شد. بلکه وجود شخصی شایسته و در رأس علمای اباضیه به نام خمیس بن سعید الشقصی که آگاه به نیازهای جامعه زمان خویش بود و همچنین فرماندهی لایق که بتواند عامل اجرای خواسته‌های نسل مذکور باشد به نام ناصر بن مرشد یعربی نیز ضرورت داشت. جمع عوامل فوق تحولی اساسی در عمان سده هفده میلادی به وجود آورد.

در ۱۰۳۴/۱۶۲۴م علمای رستاق به ریاست خمیس بن سعید الشقصی پس از اینکه میان آنها که تعدادشان چهل نفر یا بیشتر بوده^{۲۰} (سال‌می، ۲/۲) مشورت و مکاتبات لازم انجام شد، بر انتخاب فردی شایسته که امر به معروف و نهی از منکر نماید اتفاق کردند و در نتیجه جملگی ناصر بن مرشد را بر این مهم شایسته دانستند (همانجا). گویا اندیشه همگرایی و هماهنگی علما تنها عامل نبود، بلکه شایستگی ناصر بن مرشد نیز در ایجاد این هماهنگی و همگرایی مؤثر بوده است؛ زیرا سیابی فضائل ناصر بن مرشد را اینگونه بر می‌شمارد. اولاً از خانواده‌های شریف و بزرگ یعربی بود؛ زیرا جد او سلطان رستاق بود. ثانیاً فردی فقیه و دانشمند و از اهل علم بود. ثالثاً در زهد شهره بود و او را از زاهدترین اهل عمان می‌دانستند. در

۱۹. قبیله قبیله پراکنده شدند و در هر قبیله ای یک امام و یک منبر وجود داشت (هر قبیله به لحاظ سیاسی رهبری مربوط به خود و به لحاظ اعتقادی عقاید مخصوص به خود داشت).
۲۰. ابن رزیک تعداد آنان را ۷۰ نفر ذکر کرده است. (۲۰۱، ۲۳۰).

این شرایط مردم رنج دیده از جور جباران این فرصت را غنیمت دانستند تا به ویژه به مصیبتی بپردازند که از طرف اشغالگران پرتغالی بر آنان وارد شده بود (السیابی، ۱۸۰/۳). افتراق، انشقاق، نابسامانی و تسلط بیگانه بر شهرهای ساحلی عمان مردم را چندان خسته از بیداد و ذلت کرده بود که راهی جز اتحاد و اتفاق و کنارگذاشتن عصبیتهای قبیله‌ای نداشتند. این امر از آنجا مشهود است که با انتخاب ناصر بن مرشد و حمایت علما از او بلافاصله حمایت و پشتیبانی مردم از شهرها و مناطق اطراف آشکار شد. او پس از فتح قلعه رستاق به پشتوانه یحمد عازم نخل گردید و تنها با چند روز محاصره آنجا را فتح نمود. پس از آن فرستادگانی از طرف مردم نزوی به رستاق آمدند و از او برای فتح نزوی دعوت کردند (ابن رزیق، ۲۰۰۱م، ۲۳۲) و به همین طریق مردم بلاد عمان حاکمیت ناصر بن مرشد را بر خود ترجیح داده، زمینه حاکمیت او را بر شهرهای ظاهره به رسمیت شناختند. پس از آنکه بسیاری شهرها فتح گردید الزام‌درگیری با نصاری (پرتغالیان) امری گریزناپذیر بود. حملات ناصر بن مرشد به پرتغالیان اگرچه اجتناب ناپذیر بود لکن پرتغالیان خود در تسریع این کار بی‌تأثیر نبودند؛ زیرا زمانی که امام ناصر، دژ لوی را محاصره نمود، مانع بن سنان عمیری، حاکم سمانیل، که قبلاً با امام پیمان بسته و اظهار اطاعت نموده بود (سالمی، ۴/۲) به صحار نزد پرتغالیان پناهنده شده بود و به کمک آنان به سپاه امام در لوی حمله نمودند. در نتیجه امام ناصر بن مرشد اندک ایامی پس از فتح لوی یکی از فرماندهان خویش به نام شیخ مسعود بن رمضان را مأمور حمله به مسقط و مطرح ساخت^{۲۱} (ابن رزیق، ۲۰۰۱م، ۲۳۹) و به این ترتیب آسیاب جنگ به تعبیر ازکوی میان مسلمانان و مشرکین به چرخش درآمد و خداوند مسلمانان را یاری نموده، برجهای بلند و دیوارهای سر برافراشته را مسلمانان از مسقط ویران کرده، گروه زیادی از مشرکین را کشتند. سپس مشرکین درخواست صلح نمودند (ازکوی، ۱۰۲). ناصر بن مرشد در ادامه هدف خویش که همانا یکپارچه کردن عمان بود به کار صیر (جلفار) پرداخت که در این زمان در دست گروهی از نصرانیان و ایرانیان بود (سالمی، ۱۰/۲). پیروزیهای پی در پی عمانیان بر پرتغالیان آنان را به ادامه حملات بر این فرنگیان بیگانه تشجیع نمود و در ۱۰۴۳ق/۱۶۳۳م سپاهی به صحار فرستاده، بر پرتغالیان خساراتی وارد کردند (ابن رزیق، ۲۰۰۱م، ۲۴۲). از آن پس امام ناصر بن مرشد، سلطان بن سیف یعربی، پسر عموی خویش و یکی از فرماندهانش را به تصرف شهرهای ساحلی که در دست پرتغالیان بود مأمور نمود و سلطان بن سیف پس از جنگهای متعدد موفق به آزادسازی بنادر صور و قریات شد و پرتغالیان را از آن مناطق اخراج نمود (السیار، ۵۷). بدین شکل یکپارچگی عمان و آزاد شدنش از تسلط پرتغالیان صورت گرفت. وقتی ناصر بن مرشد در ۱۰۵۹ق/۱۶۴۹م

۲۱. مطرح و مسقط از بنادری بودند که در اشغال پرتغالیان بود.

از دنیا رفت مردم با سلطان بن سیف مذکور به امامت بیعت کردند. سلطان بن سیف جنگ علیه نصرانیانی را که در مسقط باقی مانده بودند ادامه داد و پرتغالیان را شکست داد (ازکوی، ۱۱۰). سلطان بن سیف قطعه یکی از شایسته‌ترین امامان عمان بود که همت بلندش موجب شد تا تنها به اخراج پرتغالیان از عمان اکتفا نکند. او از این نظر پایه‌های امپراطوری عمان را تثبیت نمود. سلطان بن سیف در سال ۱۰۹۰ق/۱۶۷۹م از دنیا رفت و پس از او با فرزندش بلعرب بن سلطان با اجماع به امامت بیعت شد (ابن رزیق، ۱۹۸۴م، ۲۵۹). رشد و رونق اقتصاد در زمان بلعرب چنان بود که به نقل سالمی نزدیک بود طلا و نقره از دست مردم بریزد (سالمی، ۸۸/۲). حکومت بلعرب با قیام برادرش علیه او مواجه شد و پس از آنکه در ۱۱۰۴ق/۱۶۹۲م از دنیا رفت با برادرش سیف بن سلطان به امامت بیعت شد (ازکوی، ۱۱۲). حکومت سیف نیز در امتداد و ادامه رشد و شکوفایی برادر و پدرش پیش رفت. دوره امامت او را می‌توان اوج شکوه و اقتدار یعربی‌ها دانست. از بارزترین ویژگی‌های او تمایل و علاقه شدیدش به توسعه و بسط حاکمیت خود بود. در دوره حکومت او، هم توسعه متصرفات عمان و هم ثروت فراهم شده در عمان به اوج رسید. قدرت دریایی سیف تا آنجا توسعه یافته بود که به اعتقاد بسیاری از مورخین در آغاز قرن هجدهم برترین قدرت دریایی در اقیانوس هند بوده است (السیار، ۶۸). پس از مرگ سیف بن سلطان (اول) در ۱۱۲۳ق/۱۷۱۱م با فرزندش سلطان بن سیف به امامت بیعت شد (سالمی، ۱۰۸/۲). از شاخص‌ترین اقدامات سلطان دوم تصرف بحرین بود که در دست ایرانیان بود. بحرین بنا به گفته سیابی پس از اخراج پرتغالیان به دست ایرانیان افتاده بود و سلطان بن سیف در این زمان (۱۷۱۱ تا ۱۷۱۸م) که با حکومت سلطان حسین صفوی مصادف است موفق به تصرف بحرین شد. سلطان بن سیف همچنین به روایت منابع عمانی لارک، هرمز و قشم را نیز به تصرف خود درآورده است (ازکوی، ۱۱۴؛ سالمی، ۱۰۹/۲؛ المغیری، ۲۰۲). دوره اقتدار و اتحاد یعربیها تا پایان حکومت سلطان بن سیف (دوم) بود؛ زیرا به تعبیر سالمی با مرگ او شر در عمان پراکنده شد و عصبیت و خودخواهی در میان آنان به جریان افتاد و روسا خواستند تا دولت را بر خلاف اهل علم (روحانیون) میراث قرار دهند (حکومت را ارثی کنند) (سالمی، ۱۱۲/۲).

با مرگ سلطان دوم بر سر جانشینی او اختلاف در میان اهل عمان درگرفت. گروهی بر ادامه امامت موروثی که از آغاز دولت دولت یعربیها شکل گرفته بود اصرار داشتند، در حالی که گروه دیگر یعنی علما و فقهای اباضی در باب انتخاب فرزند خردسال سلطان به عنوان امام با مشکل فقهی مواجه بودند. چنانکه اهل علم می‌گفتند امامت کودک در هیچ حالتی جایز نیست؛ زیرا کسی که نمی‌تواند در نماز امام باشد چگونه می‌تواند امام مردم باشد. همچنین کسی که جایز نیست اموال خودش را به دست گیرد چگونه می-

تواند مال خدا، ایتم، غائبین و مال کسانی که نمی‌توانند کار خود را انجام دهند را در دست بگیرد. از یک طرف تمایل مردم به ادامه امامت موروثی و از طرفی مغایرت صریح و غیرقابل توجیه انتخاب کودکی به امامت، جامعه را به دو دستگی کشانید. بخش اعظم مردم با نادیده گرفتن آراء علما و فقهای اباضیه اصرار بر انتخاب سیف خردسال داشتند و علما رعایت احکام فقهی را لازم می‌دانستند. گویا علما از استقبال مردم به انتخاب سیف خردسال اندیشه کردند و موقتاً برای فروکش کردن فتنه و نزاع به نوعی تقیه تن در دادند و وانمود کردند که امامت سیف را پذیرفته‌اند. لکن پس از آنکه مردم متفرق شدند شیوخ، مهنا راکه شوهر خواهر سلطان بن سیف یعنی شوهر عمه سیف خردسال بود، به امامت منصوب کردند. از ۱۱۳۱ق/ ۱۷۱۸م تا روی کار آمدن احمد بن سعید بوسعیدی دوره یعربیه با جنگ و اختلاف و فتنه و رکود قدرت و شوکت روبرو بود. در این میان اختلافات قبیله‌ای که قبلاً با عنوان یمنی- نزاری طوایف را به خود مشغول می‌داشت اکنون به اختلافات هناوی- غافری تغییر نام داد. ضمن اینکه باید توجه داشت این اختلافات همیشه در ورای گرایش‌ها و اختلافات دینی رخ پنهان کرده بود و می‌کرد. در این میان آنگونه که سالمی تصریح می‌کند یعربیه و سران قبائل بر امامت سیف بن سلطان پافشاری کردند.

جنگ بر سر به دست گرفتن قدرت میان طرفداران سیف و مهنا درگرفت لکن در ۱۱۳۳ق/ ۱۷۲۰م مهنا به دست بلعرب که به حمایت از سیف برخاسته بود شکست خورده، تسلیم گردید (ابن رزیق، ۲۰۰۱م، ۲۶۵). پس از تسلیم مهنا علما با شخصی به نام یعرب بن بلعرب به امامت بیعت کردند و جنگ میان او و سیف بن سلطان درگرفت. در ۱۱۵۰ق/ ۱۷۳۷م سلطان بن مرشد به امامت برگزیده شد و پس از مرگ او در ۱۱۵۶ق/ ۱۷۴۳م بلعرب بن حمیر به امامت برگزیده شد. سیف بن سلطان و طرفداران یعاربیه همچنان با امامان برگزیده از طرف علما می‌جنگیدند تا اینکه سرانجام او از پادشاه ایران (نادر) برای کنار نهادن رقبای خود استمداد کرده، در ذی الحجه ۱۱۴۹ق/ ۱۷۳۶م سپاهیان ایران در خورفکان فرود آمدند (السیابی، ۱۲۲/۴؛ ابن رزیق، ۲۰۰۱م، ۲۹۵). با آمدن سپاهیان ایران به کمک سیف بن سلطان او بر تمام شهرهای ظاهره مستولی گردید^۱ (همان، ۲۹۷). سپس به شهرهای ساحلی مسقط، مطرح و صحار تسلط پیدا کرد (همان، ۲۹۸-۲۹۹) و در نتیجه حکومت سراسر عمان را به دست گرفت. ابن رزیق به نقل از پدرش شکست و اخراج ایرانیان را در حوادث سال ۱۱۵۴ق/ ۱۷۴۱م آورده است.^۲ با روی کار آمدن احمد بن سعید

۱. منابع عمانی از جمله ابن رزیق، در خصوص بدرفتاری ایرانیان نسبت به عمانیان بسیار مبالغه کرده‌اند.

۲. ابن رزیق، ورود ایرانیان را به عمان سال ۱۱۴۹ق ذکر کرده است (۲۰۰۱م، ۲۹۶). و قاعدتاً سیف بن سلطان در ۱۷۳۹م/ ۱۱۵۳ق در صحار مرده است (همان، ۳۰۴). بر این اساس از ۱۷۳۹ تا ۱۷۴۱م ایرانیان در مسقط و صحار و صیر باقی مانده‌اند.

سعید بوسعیدی، دوره یعربیان به پایان خود رسید.

این نکته قابل ذکر است که در یک نظام مقتدر و فراگیر، قبائل پراکنده نیز انگیزه و توجیه درستی برای ناآرامی و جنگهای مداوم و طولانی نخواهند داشت، بلکه وقتی اقتدار حاکم از میان می‌رود هر کدام از اندیشه این که قبیله رقیب و قدرت برسد و با حاکمیت آن موقعیت و منافع و اعتبار رقبایش مخدوش گردد راهی جز اقدام برای اثبات قدرت و تثبیت موقعیت خویش ندارند. لذا خطا نکرده‌ایم اگر بگوییم مخاصمات قبیله‌ای که با یک حکومت مقتدر فراگیر فروکش کند، آرامش نسبی حاکم خواهد شد. این شرایط در مجموع برای همه قبائل از پراکندگی قدرت و حتی موازنه قدرتی که در نظام قبیله‌ای به وجود می‌آید قابل قبول‌تر به نظر می‌رسد. بنابراین تعجب برانگیز نیست که حامیان اصلی امامت موروئی سیف بن سلطان، رؤسای قبائل باشند، آنگونه که منابع اباضی آورده‌اند. ازکوی، ابن رزیق، سالمی و سیابی طرفداران امامت سیف و مخالفان روحانیون را، هم عامه مردم ذکر کرده‌اند و هم رؤسای قبائل و این امر را ناشی از عصبیت و حمیت دانسته‌اند (ازکوی، ۱۱۴؛ ابن رزیق، ۱۹۸۴م، ۲۸۶؛ سالمی، ۱۲/۲؛ السیابی، ۲۱/۴). درحالی که عصبیت قبیله‌ای تمرکز و حاکمیت فراگیر را اقتضا نمی‌کند و سالمی و سیابی تصریح می‌کنند که رؤسای قبائل برخلاف روحانیون، می‌خواستند حکومت موروئی باشد. قابل ذکر است که همه این منابع رؤسای قبائل خاصی را ذکر نکرده‌اند و این بدان معنی است که رؤسای قبائلی که ذکر شده قبائل نزاری و یا قبائل یمانی به تنهایی نیستند بلکه از هر دو گروه بوده‌اند. این امر پشتوانه و تأیید قابلی است بر این نظر که قبائل، استمرار امامت موروئی را موجب استمرار و ثبات و اقتدار می‌دانستند و این امر را بر بی‌ثباتی و ناپایداری و تنازعات قبیله‌ای ترجیح می‌دادند؛ یعنی شرایطی که عاقبت نیز بدان گرفتارآمدند.

جنگهای داخلی که با تضعیف حکومت موروئی یعاربه به وجود آمد چیزی نبود جز فوران تنازعات قبیله‌ای در گذشته به گونه‌ای که المغیری بدان تصریح می‌کند: «جنگهای غافری و هناوی با اختلافاتی که پیش از آن به یمانی و نزاری معروف بود» (المغیری، ۲۰۴).

برای پایان بخشیدن به این منازعات راهی جز ظهور حکومتی مقتدر و مورد اتفاق نبود، درست همانگونه که با ظهور ناصر بن مرشد یعربی به وجود آمد. بنابراین اختلافات و تنازعات میان قبائل بر سر امامت تا مرگ سیف بن سلطان (سیف دوم) ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م ادامه داشت چندان که مردم مانند یکصد و بیست سال پیش از آن (قبل از روی کار آمدن یعربیها) از جنگها و خونریزیها و اختلافات که به ضعف آنان و تسلط بیگانه برکشورشان منجر شده بود به تنگ آمدند و به احمد بن سعید بوسعیدی که با اخراج ایرانیان از عمان لیاقت و اقتدار خویش را به ثبوت رسانیده بود روی آوردند (ابن رزیق، ۲۰۱م، ۳۰۶) و به تبع

آنان روحانیت نیز نظرشان بر امامت احمد قرار گرفت و به نقل ازکوی بعد از ریامی نظر اهل علم، حبیب بن سالم و شیوخی که با او بودند بر امامت احمد بن سعید بن احمد البوسعیدی قرار گرفت و در ماه جمادی الاخر ۱۱۶۳ق/۱۷۴۹م در رستاق همه شیوخ حاضر شدند و امامت او را منعقد کردند (ازکوی، ۱۵۵).

اوضاع سیاسی عمان از ۱۱۴۹-۱۱۹۷ق (آل بوسعید «احمد بن سعید»)

آل بوسعید با به قدرت رسیدن احمد بن سعید بوسعیدی در ۱۱۶۲ق/۱۷۴۹م به حکومت رسیدند^۱ (روندو، ۷۶/۱؛ سعدالدین، ۲۳). شاید بتوان اصلی ترین عامل شکل گیری حکومت آل بوسعید یعنی به قدرت رسیدن احمد بن سعید را حمله نادر به عمان دانست. در خصوص علل حمله نادر به عمان و چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد. تا آنجا که مسلم است حمله سپاهیان ایران به عمان در دو نوبت صورت گرفته است که برخی منابع این دو حمله را از هم تفکیک نکرده اند.^۲ حمله اول نادر به عمان در ۱۱۵۰ق/۱۷۳۷م و پیروزی موقت آنها را منابع عمانی تصریح کرده اند (ازکوی، ۱۴۰). ضمن اینکه اگر قول ابن رزیک را بپذیریم اولین حمله نیروهای ایرانی به عمان در ۱۱۴۹ق/۱۷۳۶م صورت گرفته است. ایرانیان اگرچه در این حمله پیروز شدند ولی شواهد نشان می دهد، اندکی بعد یعنی تا ماه ژوئن ۱۱۵۱ق/۱۷۳۸م وضع به وخامت گرایید و ایرانیان عقب نشستند (فلور، ۱۶۹). حمله دوم سپاهیان نادر به عمان در ۱۱۵۵ق/۱۷۴۲م صورت گرفت. سیف بن سلطان که در مقابله با امام سلطان بن مرشد شکست خورد، امان خواست و از مسقط که در آنجا محاصره شده بود، خارج شده به جلفار رفت (ازکوی، ۱۴۴). گویا از آنجا برای طلب کمک به شیراز رفت (فلور، ۲۱۴). سپاهیان ایرانی چون به عمان رسیدند، جلفار (صیر) و مسقط و بسیاری شهرهای عمان را مجدداً فتح کرده، سیف بن سلطان را به قدرت بازگردانیدند. احمد بن سعید بوسعیدی که والی صحار بود توسط سیف بن سلطان بار دیگر به حکومت آنجا منصوب شد لکن پیروزی سیف و ایرانیان دوامی نداشت و به گزارش منابع عمانی هجوم سلطان بن مرشد با همدستی احمد بن سعید بر ایرانیان در صحار شکست در کار ایرانیان افکند. این پیروزی نیز برای عمانیان دوام نکرد؛ زیرا هجوم مجدد ایرانیان موجب کشته شدن سلطان بن مرشد و برادرش و بسیاری از بزرگان سپاهیان گردید. احمد بن سعید نیز به

۱. در خصوص آغاز سلطنت یا امامت احمد بن سعید اختلاف است؛ بعضی آغاز حکومت او را ۱۷۴۷ (غباش، ۱۶۳) ذکر کرده اند.

۲. خورموجی با آنکه دستور حمله به عمان را از طرف نادر به محمدتقی خان شیرازی در زمانی نقل می کند که نادر در هندوستان بوده (خورموجی، ۴۲۰) ولی به شرح حمله و حوادث مربوط به آن در سال ۱۷۴۲م/۱۱۵۵هـ پرداخته است (همو، ۴۰۳، ۴۲۱).

تعبیر ازکوی چون از یار و یاور مایوس شد با ایرانیان مصالحه کرد (ازکوی، ۱۴۹) و کشتی سلطانی که در آن اموال زیاد بود و از آن سیف بن سلطان بود به ایرانیان تسلیم کرد و احمد بن سعید همچنان در صحار به عنوان والی باقی ماند. در همین سال سیف بن سلطان مریض شد و از دنیا رفت (همان). با مرگ سیف بن سلطان و سلطان بن مرشد که اولی از طرف روسای قبائل و دومی از طرف روحانیون مدعی امامت بودند میدان حاکمیت تقریباً خالی از مدعی قدرتمند گردید. لذا روحانیون اگرچه در نزوی، بلعرب بن حمیر را به امامت برداشتند (همان) لکن از آنجا که با کوچکترین خطائی مخالفت بعضی شیوخ و در رأس آنها حبیب بن سالم ابوسعید را متوجه خود ساخت، امامتش قوام و دوام نیافت و توسط سپاه احمد بن سعید بوسعیدی که از حمایت روسای قبائل برخوردار بود کشته شد (السیابی، ۱۳۹/۴). در حقیقت سپاهیان ایرانی با ورود به عمان سلطان بن مرشد، امام منصوب از طرف روحانیون و رقیب اصلی سیف بن سلطان را برداشتند و اندکی بعد سیف نیز از دنیا رفت و به تعبیر پی‌یر روندو در ۱۱۵۶ق/۱۷۴۳م دو امام رقیب تقریباً همزمان فوت شدند و جانشینی نیز برای آنها برگزیده نشد (روندو، ۷۶/۱). بدیهی است در این خلاء قدرت، تنها کسی می‌توانست بر مرکب حاکمیت سوار شود که توانایی و لیاقت خویش را در ایجاد یک حکومت مقتدر نشان دهد. این لیاقت را عمانیان تنها در احمد بن سعید یافتند؛ زیرا اگر با احمد بن سعید در ۱۱۶۲ق/۱۷۴۹م به امامت بیعت شده باشد از زمانی که با سیف بن سلطان آشنا شد^۳ روزبه روز لیاقت و شایستگی خود را بیشتر نشان داده است. چنانکه ابن رزیک تصریح می‌کند احمد بن سعید پیوسته نردبان ترقی را می‌پیمود و چون سیف بن سلطان او را شایسته حکومت دید به ولایت صحار منصوبش نمود (ابن رزیک، ۲۰۰۱م، ۲۹۱). از آن پس نیز شجاعت همراه با درایت او در اخراج ایرانیان نقش تعیین‌کننده‌ای در توجه عمانیان به او داشت.

باید یادآور شد جامعه ناهماهنگ عمان که به ویژه از ۱۱۳۰ق/۱۷۱۸م در جنگهای خانگی ناشی از دسته بندی قبیله‌ای (هناوی - غافری) به شدت آسیب دیده و از ناامنی و بی‌ثباتی کاملاً خسته شده بود ضرورت حکومتی مقتدر و با ثبات که بتواند آرامش و امنیت مورد نیاز آن را تأمین و تضمین نماید بخوبی احساس می‌نمود. احمد بن سعید تنها عنصری بود که در تحولات اواخر دوره یعربیها توانست نشان دهد که قدرت برقراری حاکمیت مقتدر و متمرکز را دارد. سالمی در عبارت مختصری که درباره به قدرت رسیدن احمد بن سعید آورده، مفهوم فوق را به خوبی ارائه می‌کند. او می‌گوید سلطان بن مرشد برای خارج کردن ایرانیان از

۳. این زمان به طور قطع قبل از سال ۱۷۳۶م بوده است که ابن رزیک این سال را زمان اولین حمله ایرانیان به عمان ذکر کرده است.

صحار اقدام کرد و پس از اینکه مجروح شد نزد احمد بن سعید در دژ وارد شد و سپس مرد. اندکی پس از آن سیف بن سلطان نیز درگذشت و احمد بن سعید در جنگ با ایرانیان تنها شد و خداوند او را بر آنان در موارد متعددی که ذکر کردیم پیروز نمود و دژهای باطنه به دست او افتاد و به طرف بلعرب که بر نزوی و اطراف آن امامت می نمود، حرکت کرد. چون یاران بلعرب، او را رها کرده و از امامت برکنار کرده بودند بر او پیروز شد و بلعرب کشته شد و امامت بر احمد بسته شد. حبیب بن سالم عقری نزوی و ابن عریق در ۱۱۶۷ق امامتش (احمد بن سعید) را منعقد ساختند درحالی که ابونبهان و فرزندش ناصر و کسانی از افاضل صحت امامت او را تأیید نکردند؛ به استناد اینکه بیعت با او با مشورت مسلمین نبوده، دیگر اینکه امامت او پس از غلبه اش بر حاکمیت آنان (مسلمانان) انجام گرفته است (سالمی، ۱۶۲/۲). از این عبارت کوتاه به خوبی می توان دریافت که خالی بودن میدان از مدعی برای امامت پس از مرگ سیف بن سلطان، پیروزی بر ایرانیان یا به تعبیر صحیح تر موفقیت او در اخراج ایرانیان، موفقیت در توسعه حاکمیت از صحار به همه باطنه و از باطنه به ظاهره، کشته شدن بلعرب بن حمیر که بدون پشتوانه از طرف روحانیون ظاهره به امامت رسیده بود، به علاوه شایستگی های اخلاقی و مدیریتی، عواملی بودند که اثبات می کرد منجی جامعه عمان از فتنه ها و گرفتاری ها احمد بن سعید است و به همین دلیل بود که برغم اینکه با امامت او چندی از روحانیون مخالفت کردند، حاکمیت او نه تنها به ضعف و سستی نگرائید بلکه به سرعت تقویت شد و در سرتاسر عمان و بلکه در خارج از عمان نیز گسترده شد و نتیجه اینکه به قدرت رسیدن احمد بن سعید یک ضرورت بود در تحولات اجتماعی سیاسی عمان در نیمه قرن هیجدهم میلادی. بنابراین اگرچه لوریمر در اجماع بر انتخابات احمد بن سعید تردید کرده (Lormier, 1/407) و حتی مخالفت غافریان با او شکی باقی نمی گذارد که در آغاز کارش بر امامت او اتفاق اجمالی نبوده است. لکن باید در نظر داشت به فضل لیاقت و شایستگی خود توانست به جنگهای داخلی هناوی- غافری پایان بخشد. او پس از اینکه بلعرب بن حمیر را که از طرف روحانیون نزوی به امامت برگزیده شد و مورد حمایت غافریان قرار گرفته بود از سر راه خویش برداشت با دشمن دیگری به نام ناصر بن محمد مواجه شد که در حقیقت رئیس غافریان بود و در ادامه جنگهای داخلی با هناویان که امامت احمد را گردن نهاده بودند به مقابله بر می خاست. احمد که با سپاه ۳۰ هزار نفری خود در منطقه ظاهره نتوانست از پس سپاهیان اندک ناصر بن محمد برآید تن به شکست داد و مدبرانه صلح با رقیب خویش را پذیرفت. او اگرچه با پذیرفتن این صلح به نوعی استقلال برای ناصر بن محمد و غافریان تن در داد لکن در مقابل، با اعتراف ناصر به حکومت احمد، به نوعی یکپارچگی عمان تضمین گردید. احمد پس از اینکه بدین طریق به جنگهای داخلی عمان پایان داد

و عمان را از مهلک‌ترین مشکل خود مصون داشت گویا این حقیقت را خوب دریافته بود که با بسط اقتدار و رونق کشور خویش می‌تواند همه قبائل را مطیع و تحت انقیاد در آورد. لذا ناوگان دریایی و تجاری تشکیل داد و موقعیت حکومت خود را به عنوان یک قدرت منطقه ای در اقیانوس هند و خلیج فارس تثبیت نمود. او از طرف دیگر به اعاده حاکمیت عمان بر شرق آفریقا که قبل از جنگ داخلی توسط یعربی‌ها ایجاد شده بود همت گماشت (عباش، ۱۳۱). احمد چند تن از یاران خویش را به شرق آفریقا فرستاد تا محمد بن عثمان را که از طرف سیف بن سلطان به امارت آن سامان منصوب شده بود و با مرگ سیف خود را مستقل می‌خواست به قتل رسانند و سپس سایر بازماندگان او از جمله برادرش علی بن عثمان را به زندان افکندند (۱۱۵۷ق/۱۷۴۴م) (المغیری، ۲۰۸). احمد بن سعید پس از اینکه نظر مردم را به خود جلب کرد و حکومتش استحکام یافت به قتل بزرگان بنی غافر اقدام نمود (سالمی، ۱۶۳/۲). او هنگامیکه مشایخ و بزرگان بنی غافر مانند ناصر بن محمد و مسعود بن علی و همراهانشان در مسقط به نزدش آمده و همراه او در حال رفتن به رستاق بودند آنان را دستگیر کرده، به مسقط فرستاد و در آنجا در حبس مردند (ازکوی، ۱۵۷).

دوره حکومت ۳۹ ساله احمد بن سعید (۱۱۵۷-۱۱۹۷ق/۱۷۴۴-۱۷۸۳م) که نسبتاً دوره طولانی است گذشته از اینکه مشکلات و ناآرامیهای داخلی کنترل شد، دوره قدرت یافتن عمان در خارج از آن نیز محسوب می‌شود. علاوه بر آن می‌توان این دوره را دوره تحولات و دگرگونیهای اساسی در جامعه عمان نیز دانست. دگرگونیهای حاصل شده در فرهنگ عمان کمتر از تحولات سیاسی اجتماعی نبود. بخوبی میتوان دریافت که نقش روحانیون اباضی طی این دوره در تحولات سیاسی اجتماعی بسیار تقلیل پیدا کرد. گویا امام احمد در طی امامت و به تعبیر صحیح سلطنت خود از اقتدار روحانیون اباضی کاست. بدون تردید این امر نمی‌توانست میسر باشد مگر اینکه این حقیقت را بپذیریم که احمد روش حکومتی رایج را تغییر اساسی داده باشد و به نظر غانم عباش در اداره امور از تکیه بر علما خودداری کرده، به جای مشورت با آنان در امور کشور به مشورت با فرزندان و نزدیکان خویش اکتفا نمود؛ چنانکه قاضیان را بدون رجوع به علما و کسب رضایت آنان منصوب می‌کرد و براین اساس تغییرات موازی در سایر امور کشور خویش اعمال کرده است. در این راستا قبائل نیز رو به دگرگونی گذاشته تغییراتی در نظام قبیله ای به وجود آمد. چنانکه در نظام جدید، قبائل نیز شرایط جدید را با مصالح و منافع خویش متناسب‌تر دیدند. ابن رزیک در توصیفی مختصر از احمد بن سعید آورده که، حکایت‌های مربوط به احمد بن سعید، زیبا و اخلاقش بزرگوارانه و همش بلند بود (ابن رزیک، ۲۰۰۱م، ۳۴۱). سالمی او را دارای همتی عالی، نظری بلند و صاحب جرأت و عمل دانسته

که تمام حکومت عمان در دست او قرار گرفت و قبائل به او نزدیک شدند و ناآرامی ها، آرام و بسیاری از فتنه ها خاموش گردیدند و او اقدام به کار دولت نمود، حق مملکت را به جای آورده، ایرانیان را دفع کرده، مردم راحت شدند و پادشاهی از سرگرفته شد (سالمی، ۱۶۵/۲). تعبیرات سالمی تصویر روشنی است از نقشی که احمد بن سعید در این دوره در پایه گذاری دولتی که سرآغاز حکومت سلطنتی موروثی قرار گرفت ایفا نمود. اکنون با پای گرفتن یک حکومت مقتدر که بر تنازعات قبیله ای مهر پایان زده بود جامعه عمان ترجیح می داد که برای حفظ ثبات و آرامش به حکومت موروثی تن در دهد و این تمایل زمانی آشکار شد که پس از احمد بن سعید حکومت به فرزندان او و از آن پس در خاندان او تثبیت گردید. بلکه با جایگزین شدن کلمه سید به جای امام در ابتدای نام پادشاهان بوسعیدی حکومت به لحاظ اسمی نیز سلطنتی موروثی شد. اگرچه از مدتها قبل از آن به طور رسمی جامعه عمان بدان روی آورده بود روحانیون و فقهای اباضی در جامعه عمان نیز از آنجا که خود جزئی از این جامعه بودند و قطعه چنین نیاز و ضرورتی را یکی از مورخین و فقهای صاحب نام عمان وقتی می خواهد اقدام قاضی ناصر بن سلیمان بن محمد بن مداد را در نصب سیف بن سلطان پس از رسیدنش به بلوغ توجیه فقهی نماید می گوید: «آن به سبب ولایت پدرش بود؛ زیرا پدرش امام مسلمین بود و ولایت او بر مسلمانان واجب بود و اطفال او نیز تابع این حکم می باشند هر زمان که به سن بلوغ برسند» (همو، ۱۳۸/۲). عبارت فوق به وضوح حق امامت را از پدر قابل انتقال به پسر می داند. همین عبارت را سیابی که او نیز از مورخین و فقهای اباضی است عیندو در تایید از سالمی نقل می کند (السیابی، ۸۹/۴). بنابراین بدیهی است که پس از احمد بن سعید یا به تعبیری امام احمد بن سعید یکی از فرزندان جانشین او گردد و این امر واکنش منفی جامعه و روحانیون را به دنبال نداشته باشد. سالمی این وراثت را می پذیرد هر چند گویا آن را امامت نمی داند؛ زیرا می گوید: «سعید همان بود که پس از پدر پادشاه شد ... و به امامت نیز نامیده شده است؛ زیرا که ابونبهان او را بدان خطاب کرد و او چنین کرد تا به خاطر معنای آن دفع مظلمت از بعضی مردم کرده باشد. او گفته است که خطاب امامت از چند جهت محتمل است که بوده باشد و او (سعید) از میان برادرانش به این اسم (امام) مشهور است و پسران او نیز فرزندان امام نامیده شده اند» (همانجا). شاید به جهت همین شهرتی که سالمی ذکر کرده است لوریمر، سعید بن احمد را آخرین امام منتخب دانسته است و می نویسد: «پسر بزرگ امام احمد یعنی هلال از آن جهت که نابینا بود صلاحیت امامت را نداشت و نظر انتخاب کنندگان بر فرزند پس از او یعنی سعید که در درگیری میان امام احمد و دو فرزند دیگرش، سیف و سلطان، بی طرف بود قرار گرفت». او گویا با این عبارت که سعید آخرین امامی است که رستاق را پایتخت خود قرار داد (Lorimer, l/417)

می‌رساند که پس از انتقال پایتخت از رستاق نفوذ روحانیون که رستاق اصلی ترین پایگاه و مهمترین مرکز آنان بود در اداره کشور از میان می‌رود.

در هر صورت در این زمان حکومت موروثی سلطنتی تثبیت شده بود و واژه و لقب امام به عنوان یک سنت و عادت به تبع نام حاکم درآمد و حتی رسم بیعت با امام از طرف علما نیز آنگونه که به معنی نصب و انتخاب همچون گذشته باشد نبود. از این زمان بیعت علما با امام در حقیقت مهر تقویتی است بر حکومت سلطان.

اندیشه حکومت موروثی سلطنتی در این زمان تثبیت گردیده بود و لذا با مرگ احمد بحث امامت و انتخاب امام آنگونه که در دوره یعربها مطرح بود مطرح نشد.

نتیجه‌گیری

از آنجایی که نظام حکومتی اباضیه مبتنی بر حاکمیت امامی است که از طرف جامعه (اهل حل و عقد) انتخاب می‌شد و نیز با توجه به اینکه نظام حکومتی اباضیه در عمان با نظام قبیله‌ای حاکم در عمان تطابق داشت باید گفت که: پس از درگذشت هر یک از امامان اباضی بر سر تعیین جانشین بعد از وی اختلاف به وجود می‌آمد که نتیجه آن حاکمیت هرج و مرج و اختلافات قبیله‌ای بود که ابتدا تحت عنوان یمنی - نزاری و سپس در دوره یعربها تحت عنوان اختلافات هناوی - غافری تغییر نام داد. در این باب باید به اختلافات فقهی دو مکتب رستاقیه و نزوانیه که تا روی کار آمدن یعربها باعث جنگهای خونین بین دو مکتب شده بود نیز اشاره کرد. این اختلافات در فاصله سالهای ۱۳۲-۵۳۶ق باعث تسلط عباسیان بر شهرهای ساحلی عمان، حمله قرامطه به عمان، تسلط آل بویه و محصوریت امامت اباضیه در مناطق کوهستانی و سپس تسلط سلاجقه بر عمان شد و از ۵۴۹-۱۰۳۴ باعث پراکندگی قدرت در دوره بنی نهان، تصرف مناطقی چون مسقط و مطرح توسط پرتغالیان، اختلافات قبیله‌ای میان قبیله بنی هناه و بنی معن و تصرف مناطق ساحلی عمان توسط ایرانیان (۶۷۴ق) شد. در نتیجه دولت یعربها به طور فراگیر و متمرکز و در عین حال منبعث از ایدئولوژی اباضیه روی کار آمد. زمینه‌ساز این اقدام، اتفاق نظر دو گرایش فقهی اباضیه بر سر انتخاب ناصر بن مرشد یعربی به عنوان امام بود. شروع دولت یعربها در عمان نه یک وفاق و وحدت ملی بود بلکه اتفاق و اتحاد دینی را نیز به دنبال داشت و باعث امنیت و آرامش در عمان و نیز اخراج بیگانگان از عمان شد. باید دولت یعربها را حلقه پیوند میان دو نظام سلطنت و امامت دانست و شاید این امر قابل قبول باشد که بپذیریم در این دولت امتیازات حکومت دینی با اقتدار و ثبات یک دولت سلطنتی در هم

آمیخته بود. چنانکه بعد از ناصر بن مرشد فرزندان وی به سلطنت رسیدند. لکن در پایان دوره یعربیه با مرگ سلطان بن سیف (سلطان دوم) ناسازگاری دو عنصر ترکیب شده خود را نشان داد و بالاخره در تنازع میان دو عنصر مذکور، تداوم و بقای عمانی مستقل و مقتدر با غلبه حاکمیت سلطنتی امام ممکن گردید و دولت آل بوسعید به عنوان حکومتی مقتدرکه بر تنازعات قبیله‌ای مهر پایان زده بود روی کار آمد و جامعه عمان ترجیح دادکه برای حفظ ثبات و آرامش به حکومت موروثی تن در دهد و این تمایل زمانی آشکار شدکه پس از احمد بن سعید حکومت به فرزندان او و از آن پس در خاندان او تثبیت گردید.

کتابشناسی

- ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، دارصادر، بیروت، ۱۹۶۵م.
- ابن رزیک، حمید بن محمد، الفتح المبین فی سیره الساده البوسعیدین، تحقیق عبدالمنعم عامر و محمد موسی عبدالله، وزاره التراث القومی و الثقافه، سلطنه عمان، ۲۰۰۱م.
- ، الشعاع الشعاع فی اللمان فی ذکر ائمه عمان، تحقیق عبدالمنعم عامر، وزاره التراث القومی و الثقافه، سلطنه عمان، ۱۹۸۴م.
- ازکوی، سرحان بن سعید، تاریخ عمان المقتبس من کتاب کشف الغمه الجامع الاخبار الامه، حققه عبدالمجید حسیب القیسی، وزاره التراث القومی و الثقافه، سلطنه عمان، ۱۹۸۶م.
- بالشر، رژی، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آذرتاش آذرنوش، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- بوکهارت، جون لوئیس، ملاحظات حول البر والوهابیین، ترجمه محمد الاسیوطی، دار سویدان، بیروت، ۱۹۹۵م.
- پل، استانلین و بارتولد، و.و، تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومت‌گر، ترجمه صادق سجادی، نشر تاریخ ایران، تهران، ۱۳۶۳ش.
- خروسی، سلیمان بن خلف، ملامح من تاریخ عمان، مکتب الضامری للنشر و التوزیع، سلطنه عمان، ۲۰۰۲م.
- خورموجی، میرزا جعفرخان حقایق نگار، نزهت الاخبار، تصحیح سید علی آل داوود، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۸۰ش.
- روندو، پی‌یر، اسلام در شبه جزیره عربستان، ترجمه دکتر اسدالله علوی، انتشارات آستان قدس، مشهد، ۱۳۷۸.
- سالمی، عبدالله بن حمید بن سلوم، تحفه الاعیان بسیره اهل عمان، المنشیه بالقلعه بمصر، مطبعه الامام شارع قرقول، مصر، بی‌تا.
- سعدالدین، ابراهیم، معجم الشرق الاوسط، دارالجیل، بیروت، ۱۹۹۸م.
- السیابی، سالم بن حمود بن شمس، عمان عبرالتاریخ، وزاره التراث القومی و الثقافه، سلطنه عمان، ۲۰۰۱م.

- السیار، عایشه علی، دوله الیعاربه فی عمان و شرق آفریقا، دارالقدس، بیروت، بی تا.
- شهاب، حسن صالح، من تاریخ بحریه عمان التقليديه، وزاره التراث القومی و الثقافه، سلطنه عمان، ۲۰۰۱م.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ طبری، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، روائع التراث العربی، بیروت، بی تا.
- غباش، حسین عبیدغانم، عمان الديو قراطيه الاسلاميه، مترجم انطون حمصی، دارالحدید، بی جا، بی تا.
- فلور، ویلم، حکومت نادرشاه به روایت منابع هلندی، ترجمه ابوالقاسم سری، انتشارات توس، تهران، ۱۳۶۸.
- لاکهارت، لورنس، نادرشاه، ترجمه مشفق همدانی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۵۷ش.
- لوسکایا، ن. پیکو، اعراب حدود مرزهای روم شرقی و ایران، ترجمه عنایت الله رضا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- مسعودی، ابوالحسن، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق سید محمد اللحام، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۷م.
- المغیری، سعید بن علی، جیهینه الاخبار فی تاریخ زنجبار، تحقیق محمد علی الصلیبی، وزاره التراث القومی و الثقافه، سلطنه عمان، ۲۰۰۱م.
- وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۷۴ش.
- ویلسون، آرنولد، خلیج فارس، مترجم محمد سعیدی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ش.
- ویلکینسون، جان. سی، تغییر و تداوم در عمان، زیر نظر پل بون آنفان، انتشارات آستان قدس مشهد، ۱۳۷۹ش.
- (Lorimer. j. G. Gazetteer of the Persian gulf Oman and central Arabia. (Holand, rep, 1970)
- Miles. S. B, counries and tribes of the persien gulf, frank cass& co - LTD, 1966. London, W. C. I

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵،
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۰۹-۱۳۵

درآمدی بر موانع جغرافیایی گسترش مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی* (۲۹۷-۳۶۲ق)

زینب فضل‌ی / دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران^۱

دکتر احمد بادکوبه هزاوه / دانشیار دانشگاه تهران^۲

دکتر علی بیات / دانشیار دانشگاه تهران^۳

چکیده

در بررسی ناکامی فاطمیان در گسترش و تثبیت مذهب اسماعیلی در مغرب، تأثیر و نقش عوامل جغرافیایی، به‌رغم اهمیت مورد توجه واقع نمی‌شود. پژوهش حاضر سعی دارد با عنایت به ارتباط وثیق میان پدیده‌ها و رویدادهای تاریخی با عوامل جغرافیایی (اعم از طبیعی، انسانی، مذهبی و سیاسی)، نقش و تأثیر این دسته از عوامل را در فراگیر نشدن مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی مورد تبیین قرار دهد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که وسعت سرزمینی، موانع محیطی و جغرافیایی مغرب، همانطور که مدت‌ها از سیطره مسلمانان در دوره فتوح ممانعت به عمل آورد، تسلط فاطمیان بر شئون آن برای زمینه‌سازی جهت تثبیت مذهب اسماعیلی را هم ناممکن نمود. این در حالی بود که جغرافیای انسانی، مذهبی و نیز سیاسی مغرب در دوره پیشافاطمی به گونه‌ای تثبیت شده بود که هر کدام از گروه‌های مذهبی سنی (مالکی و حنفی)، خوارج (صفری و اباضی) و نیز برخی گروه‌های شبه اسلامی مثل برغواطیه قلمرو سرزمینی خاص خود را داشتند. علاوه بر این، فاطمیان با ناتوانی در ایجاد تقسیمات اداری-جغرافیایی مطلوب خود، نتوانستند اداره مناطق مختلف مغرب را تحت کنترل خود درآورند. از این رو، عوامل جغرافیایی نیز می‌توانند از جمله موانع اشاعه مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی مورد توجه قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: فاطمیان، مذهب اسماعیلی، مغرب عهد فاطمی، جغرافیای مذهبی مغرب.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۳/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۷/۱۸

۱. Email: z.fazli@ut.ac.ir

۲. Email: badkoubeh45@gmail.com

۳. Email: abayat@ut.ac.ir

مقدمه

دولت فاطمی در اواخر قرن سوم هجری در بخش غربی جهان اسلام و در منطقه‌ای جغرافیایی موسوم به مغرب، با ویژگی‌های جغرافیایی خاص آن روی کار آمد و تا ۳۶۲ق در بخش قابل توجهی از این سرزمین حاکمیت داشت. این دولت شیعی-اسماعیلی، به‌رغم تمامی مساعی خود، در نهایت در گسترش و تثبیت مذهب رسمی خود در مغرب ناکام ماند. بی‌تردید عوامل تاریخی متعددی در این ناکامی تأثیرگذار بودند؛ اما در عین حال، در بررسی‌های صورت گرفته بیشتر بر عامل مقاومت مذهبی اهل تسنن مغرب تأکید فزاینده‌ای می‌شود. حال آنکه در بررسی‌های تاریخی نباید بر روی یک عامل صرف تکیه نمود و عوامل دیگر، از جمله عوامل جغرافیایی (مشمول بر دو شاخه اصلی آن یعنی جغرافیای طبیعی و انسانی)^۱ تأثیرگذار را از نظر دور داشت. با توجه به اینکه هر یک از مناطق جغرافیایی بنا بر ویژگی‌های زمانی، مکانی و نیز انسانی خود بر رشد و بارور شدن فرهنگها تأثیرگذارند (نک. نبی، ۱۳۰)، از این رو برای درک بهتر و مناسب‌تر دلایل این ناکامی باید به محیط و شرایط جغرافیایی مغرب (اعم از طبیعی و انسانی) نیز توجه داشت. اگرچه اغلب در بررسی وقایع و پدیده‌های تاریخی به انسان، به عنوان مهمترین کارگزار تاریخی، بیش از هر عامل دیگر اهمیت داده می‌شود، اما اکنون این مهم پذیرفته شده است که محیط جغرافیایی نیز با توجه به ویژگیهای خاص خود می‌تواند در روند رویدادهای تاریخی نقش تأثیرگذاری داشته باشد.^۲ از این رو، به‌رغم پرهیز از جبراندیشی مکانیکی، نباید تأثیر عوامل محیطی در تحلیل‌های تاریخی را نادیده گرفت (Ki-Zerbo, 355). بر همین اساس نیز تأثیر محیط جغرافیایی بر رویدادهای تاریخی، به عنوان یکی از عوامل مهم و مورد توجه در مطالعه تاریخی با رویکرد جغرافیای تاریخی درآمده است (What is historical geography؛ 42; Baker, 69؛ نبی، ۱۲۵؛ قائم مقامی، ۱۷).

در قرون نخستین اسلامی، جغرافیای طبیعی و انسانی مناطق مختلف نقش قابل توجهی در روند

۱. اگرچه در تصور سنتی از جغرافیا صرفاً از آن جغرافیای طبیعی دانسته می‌شد، اما امروزه به دلیل اهمیت تأثیر متقابل محیط طبیعی و زندگی انسانی بر همدیگر تعریف متفاوتی از علم جغرافیا به دست داده شده است و از آن به عنوان علم روابط و وابستگی بین محیط طبیعی و اشکال زندگی یاد می‌شود. مبتنی بر این تعریف، علم جغرافیا عملاً به دو شاخه اصلی جغرافیای طبیعی و جغرافیای انسانی تقسیم می‌گردد. هر دو شاخه اصلی جغرافیای طبیعی و انسانی نیز زیرشاخه‌های خود را دارد که از جمله می‌توان از جغرافیای سیاسی و مذهبی به عنوان زیر شاخه‌های جغرافیای انسانی یاد کرد (برای بحث تفصیلی در این باره نک. شکونی، ۲۷-۳۷). در این پژوهش نیز همین مفهوم جدید از جغرافیا اساس مباحث قرار گرفته است. از این رو، مفاهیمی مانند «عوامل یا موانع جغرافیایی» در طی مباحث مقاله، هر دو شاخه جغرافیای طبیعی و انسانی را دربر می‌گیرد نه صرف جغرافیای طبیعی.

۲. برای بحث تفصیلی در این باره نک. گوردون ایست، ۱۹-۳۳؛ Baker, 197 et seq.؛ و نیز نک. "What is historical geography"، 40, 41.

گسترش اسلام ایفا کرد به گونه‌ای که به عنوان مثال، موانع طبیعی مانند صحرا و شنزار از دامنه نفوذ این دین به مناطق داخلی و مرکزی آفریقا به شدت کاست و یا در ایران در شرایطی که ساکنان مناطق حاشیه‌ای دریای خزر حاضر به پذیرفتن عقائد مسلمانان نبودند، مدتها با اتکا به موانع طبیعی در مقابل حمله‌های نظامی اعراب مقاومت کردند. بر این اساس، در این پژوهش، تلاش بر آن است ارتباط شرایط جغرافیای طبیعی و انسانی مغربا ناکامی مذهبی فاطمیان در آنجا ترسیم و به صورت مشخص، نقش عوامل و شرایط جغرافیایی (اعم از جغرافیای طبیعی، انسانی-مذهبی و سیاسی) به مثابه یک مانع در گسترش مذهب اسماعیلی در مغرب تبیین گردد. توجه به این مهم که اغلب در بررسی‌های صورت گرفته صرفاً بر مقاومت علمای مالکی مذهب تأکید می‌شود، توجه به عوامل دیگر، از جمله موانع جغرافیایی در فراگیر شدن مذهب مذکور در مغرب را ضرورت می‌بخشد. نکته‌ای که پیش از بررسی مسأله مذکور باید مد نظر قرار گیرد این است که اگرچه به واسطه ظهور و سقوط دولتها، تغییرات ملموس و از نظر تاریخی و زمانی سریع‌در جغرافیای سیاسی مناطق مختلف روی می‌دهد، اما چنین تغییری در جغرافیای انسانی و مذهبی سرزمینهای مختلف و مناطق جغرافیایی به آسانی میسر نیست. به ویژه اینکه به واسطه ویژگی‌های خاص محیطی و طبیعی، شکل خاصی از جغرافیای انسانی در آن شکل گرفته باشد. چنانکه در طی این بررسی نشان داده خواهد شد، امتزاج و در هم تنیدگی پدیده‌های جغرافیایی طبیعی و انسانی با همدیگر و در کنار هم، به عنوان مانعی جدی تأثیر قابل توجهی در گسترش نیافتن مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی داشته است.

پیشینه تحقیق

به‌رغم سابقه زیاد پژوهش در تاریخ فاطمیان، تاکنون تحقیقی که در آن به صورت مستقل به بحث موانع جغرافیایی گسترش و تثبیت مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی پرداخته شود، صورت نگرفته است. با وجود ایندر تعدادی از آثار تحقیقی مربوط به تاریخ فاطمیان به برخی از وجوه مقاله حاضر اشاراتی شده است. به‌رغم اینکه پل ای. واکر،^۱ در *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*^۲، در بررسی مختصر خود از تاریخ فاطمیان به برخی مشکلات پیش روی فاطمیان برای تسلط کامل بر مغرب، مانند موانع جغرافیایی، مقاومت اهل سنت و قبایل بربر در حد اشاره توجه داشته است (Walker,

1. Walker, Paul E.

2. London, New York, I.B. Tauris in association with The Institute of Ismaili Studies, 2002.

25)، با وجود این، هدف واکر از این اشارات، عدم توانایی فاطمیان در گستراندن تسلط سیاسی در منطقه و نه گسترش و تثبیت مذهب اسماعیلی در آنجا بوده است. الخلافة الفاطمية بالمغرب (۲۹۶-۳۶۵/۹۰۹-۹۷۵م) التاريخ السياسي و المؤسسات اثر فرحات دشراویکی دیگر از آثار علمی ارزشمند درباره تاریخ فاطمیان در مغرب محسوب می‌شود. با توجه به اینکه هدف مؤلف در این اثر به دست دادن تاریخ سیاسی، تشکیلات سیاسی، مالی، نظامی و قضایی فاطمیان در مغرب بوده، گسترش نیافتن مذهب اسماعیلی و موانع تثبیت آن در این منطقه، از جمله موانع جغرافیایی را چندان مورد توجه قرار نداده است. عبدالعزيز المجذوب در الصراع المذهبي بإفريقية إلى قيام الدولة الزيرية^۲ با اختصاص فصل مستقلى (۱۷۱-۲۲۶)، نزاع مذهبی میان اهل سنت و فاطمیان و نیز خوارج با عبیدیان (فاطمیان) را بررسی کرده است. مجذوب ناکامی مذهبی فاطمیان را در مغرب بیشتر از نقطه نظر مقاومت مذهبی اهل سنت مورد توجه قرار داده، توجهی به مسائل جغرافیایی مغرب، به عنوان مانعی پیش روی گسترش مذهب اسماعیلی ندارد. عبدالرزاق محمود اسماعیل نیز در مقاله خود «المالكية و الشيعة بإفريقية إبان قيام الدولة الفاطمية» (۷۳ به بعد)^۳ به تنازع و رقابت مذهبی بین اسماعیلیه و اهل سنت مغرب توجه داشته و ضمن بررسی سیاست‌های مذهبی فاطمیان به ویژه دوره دو خلیفه نخست و عکس‌العمل سنیان در مقابل آنها و همراهی آنها با قیام ابویزید پرداخته است؛ با این حال این پژوهشگر نیز مانند بسیاری از محققان پیشین توجهی به تأثیر اوضاع جغرافیایی (اعم از جغرافیای طبیعی و انسانی) در تحولات مذهبی عهد فاطمی در مغرب ندارد.

تحلیل‌ها و تبیین‌های حسین مؤنس در تاریخ المغرب و حضارقه را می‌توان به عنوان نمونه‌ای برجسته از دخالت باورهای مذهبی در قبال فاطمیان و مذهب اسماعیلی در مغرب مورد توجه قرار داد. مؤنس در این کتاب عصر چهارم تاریخ مغرب را تحت عنوان «عصر العواصف: عاصفة الدولة الفاطمية على المغرب» (۴۴۵/۱ به بعد) به تاریخ فاطمیان در این سرزمین اختصاص داده است. به طور کلی مؤنس با اتکای بر منابع اهل سنت و نیز تأکید بر نگرش آنها نسبت به فاطمیان، ناتوانی این دولت شیعی - اسماعیلی را در گسترش مذهب رسمی خود ناشی از مقاومت شدید و مجاهدتهای مالکی مذهبان می‌داند. البته باید توجه داشت که مؤنس در این اثر خود بررسی مناسبی از اوضاع جغرافیایی مغرب به دست داده است (همو، ۴۱۲ق، ۱/۲۱۷۱) که هدف وی صرفاً آشنا کردن خواننده با شرایط جغرافیایی مغرب و شمال آفریقا است و در بررسی تاریخ فاطمیان توجهی به تأثیر اوضاع جغرافیایی بر تحولات مذهبی این سرزمین ندارد. محمد

۱. بیروت: دارالغرب الاسلامی، الطبعة الاولى، ۱۹۹۶م.

۲. الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۵م.

۳. المجلة التاريخية المصرية، ۲۳ (۱۹۷۶)، ۷۳-۱۰۶.

احمد عبدالمولی نیز در القوی السنیة فی المغرب من قیام الدولة الفاطمية الى قیام الدولة الزیرية (۲۹۶-۳۶۱ق/ ۹۰۹-۹۷۲م)^۱ (۲۴۳ به بعد) در مباحث خود به مقابله و مواجهه فکری-عقیدتی و مذهبی، سیاسی اهل سنت با اسماعیلیه و فاطمیان توجه می‌کند. به رغم اینکه مؤلف کتاب بررسی موفقی از روند مقاومت اهل سنت در مقابل اقدامات فاطمیان برای اشاعه عقاید اسماعیلی به دست داده، عوامل دخیل دیگر، از جمله مسائل جغرافیایی در تثبیت نشدن مذهب اسماعیلی در مغرب را مورد توجه قرار نداده است. آنچه از این بررسی مختصر به دست می‌آید اینکه در بررسی‌های پیشین درباره موضوع مقاله حاضر عمدتاً مسائل و شرایط جغرافیایی مغرب به عنوان مانعی در برابر گسترش مذهب مورد توجه نبوده است اما در برخی از آنها به مسائلی مانند مقاومت اهل سنت در برابر گسترش باورهای اسماعیلی و نیز پایداری خوارج مغرب بر باورهای عقیدتی خود پرداخته شده است. بر این اساس می‌توان وجه تمایز مقاله حاضر با تحقیق‌های پیشین را در سه محور مورد توجه قرار داد. از یک سو تلاش شده است طی مباحث آتی حتی‌الامکان تأثیر جغرافیای طبیعی مغرب بر ناکامی فاطمیان در گسترش عقاید اسماعیلی در این سرزمین تبیین شود. همچنین با عنایت به شرایط خاص جغرافیای انسانی مغرب، مسائل مرتبط با آن در قالب موانع جغرافیایی انسانی، مذهبی و سیاسی اشاعه مذهب اسماعیلی مورد توجه قرار گرفته است. وجه تمایز سوم این مقاله با پیشینه تحقیق نیز از نوع رویکردی است. به گونه‌ای که سعی بر آن است از طریق توجه به ارتباط میان گسترش نیافتن مذهب اسماعیلی با مسائل جغرافیایی (طبیعی و انسانی) تبیین متفاوتی از دلایل این پدیده تاریخی به دست دهد.

درآمدی جغرافیایی بر سرزمین مغرب

سرزمینی که نزد اروپایی‌ها به «سرزمین بربرها»،^۲ «آفریقای صغری»^۳ و «شمال آفریقا»^۴ شناخته می‌شود و مشتمل بر طرابلس، تونس، الجزایر و مراکش است (Yver, v/1183)،^۵ در دوره اسلامی و در متون تاریخی و جغرافیایی مسلمانان اغلب با نام «سرزمین مغرب» یا «بلد مغرب» شناخته می‌شود (نک.

۱. اسکندریه، دارالمعرفة الجامعة، ۱۹۸۵م.

2. Barbary.

3. Africa Minor.

4. North Africa.

۵. برای آگاهی بیشتر در این باره نک. مؤنس، ۱۹۴۷ق، ۱-۲؛ همو، ۱۴۱۲ق، ۱۷/۱؛ Laroui, *The history of the Maghrib*, an interpretive essay, 8-10.

مقدسی، ۶۲، ۳۱۵؛ ابن حوقل، ۸/۱). در ادوار اخیر نیز اصطلاح «غرب اسلامی»^۱ از سوی اروپایی‌ها جعل و مورد استفاده قرار گرفته است که سرزمین مغرب مورد نظر منابع اسلامی بخش بزرگی از آن را تشکیل می‌دهد.^۲ سرزمین، اقلیم یا همان بلاد مغرب در دوره اسلامی به طور کلی واحد جغرافیایی مستقل در مقابل شرق جهان اسلام به شمار می‌رفت (ابن خلدون، ۱۲۸/۶؛ و نیز نک. مکناسی، ۱۱/۱-۱۲) و ظاهراً از عهد اول عباسی مورد استفاده قرار می‌گرفت.^۳ از این رو، می‌توان گفت که منطقه موسوم به مغرب در منابع اسلامی، کشورهای امروزی لیبی به همراه ولایتهای سه‌گانه آن (بوقه، طرابلس و فزان)، تونس، الجزائر به همراه صحراء آن تا حدود سودان و نیز مغرب یا مراکش (که مرزهای آن به صورت طبیعی تا سنگال و نیجر امتداد می‌یابد) را دربرمی‌گرفت (زغلول، ۶۱/۱).

به‌رغم اینکه ورود اسلام را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ مغرب دانست که با رقم زدن تغییرات بنیادین، تاریخ تحولات این سرزمین را تا عصر حاضر تحت تأثیر قرار داده است (جوده، ۱۸)، اما فتوحات اسلامی در مغرب با توجه به مشکلات پیش روی فاتحان مسلمان و طول مدت فتح با فتوح اسلامی در مناطق دیگر تفاوت زیادی داشت (دشراوی، ۳۱). فتح اسلامی و تسلط مسلمانان بر این سرزمین پیچیده (Le Tourneau, 2008, 2/211)، حدود هفتاد سال به طول انجامید.^۴ در این دوره (فتح اسلامی)، ساکنان بربر مغرب با بهره‌گیری از پدیده‌های جغرافیایی منطقه به شدت در مقابل مهاجمان عرب و مسلمان مقاومت می‌کردند (نک. مؤنس، ۱۷۸). به همین دلیل نیز، از فتح اغلب مناطق مغرب به صورت عنوة (با جنگ) خبر داده شده است (بلاذری، ۲۱۵). با این حال، پس از فتح نیز به دلیل ویژگی‌های جغرافیایی و انسانی مغرب،

1. L'Occident Musulman/ The Islamic West.

۲. اصطلاح جغرافیایی غرب اسلامی در مقابل شرق اسلامی (شرق جهان اسلام) علاوه بر مغرب، پنج واحد جغرافیایی دیگر یعنی اندلس (شبه جزیره ایبری)، صقلیه (سیسیل)، جزایر واقع در دریای مدیترانه (جزایر بالئار یا جزایر شرقی به تعبیر مسلمانان) و بخشهایی از فرانسه و ایتالیا که در مقطعی به دست مسلمانان افتاده بود، صحرای بزرگ، افریقای مداری و استوایی را نیز در برمی‌گیرد (مؤنس، تاریخ ۱۴۱۲ ق، ۱۷/۱-۲۰).

۳. لازم به ذکر است که در دوره اخیر اصطلاح «مغرب عربی/المغرب العربی» از سوی تاریخ پژوهان عمدتاً عرب به جای مغرب اسلامی مورد استفاده قرار می‌گیرد. روشن است که این امر بیشتر تحت تأثیر گرایشهای ناسیونالیستی و عربی قلمدان کردن تمدن اسلامی است؛ به کارگیری چنین تعبیر از یک طرف با روح حاکم بر تمدن اسلامی، که اسلام مهمترین و اصلی‌ترین وجه ممیزه آن محسوب می‌شود، همخوانی ندارد و از سوی دیگر، نمی‌توان مردم مغرب را که عمدتاً ریشه بربری دارند، عرب دانست؛ اگرچه به زبان عربی هم آشنایی داشته باشند و به این زبان هم تکلم کنند.

۴. دشواری‌هایی که مسلمانان به دلیل موانع جغرافیایی و انسانی مغرب در فتح این منطقه متحمل شدند، موجب شده است تا برای توجیه این سختی‌ها و تشویق مسلمانان برای مشارکت در حملات بعدی، برخی روایات جعل و به پیامبر (ص) نسبت داده شود که در آنها به سختی جهاد در مغرب و افریقیه و اجر و ثواب زیاد آن خبر داده شده است (به عنوان نمونه نک. حمیری، ۴۷). وجود این نوع احادیث و گزارشهای تاریخی مؤید آن، نشان می‌دهد که شرایط خاص این منطقه در ادوار نخستین اسلامی، تسلط سیاسی و نظامی و نیز فرهنگی و فکری و مذهبی به این سرزمین را مشکل می‌ساخت و این دشواری‌ها و مشکلات از اواخر قرن سوم هجری به دولت نوتاسیس فاطمیان انتقال یافته بود.

اغلب این منطقه از نظر سیاسی، اجتماعی و دینی ناآرام بود (دشراوی، ۳۱). از این رو پس از روی کار آمدن دولت عباسیان (۱۳۲ق)، مناطق مختلف این منطقه در مسیر استقلال سیاسی قدم برداشتند. به دنبال این مهم، دولتهای مستقل و نیمه مستقلی مثلاً غلبیان در افریقیه، رستمیان در مغرب اوسط و ادرسیان در مغرب اقصی تشکیل شدند. در چنین بستری بود که به تعبیر برخی جغرافیانگاران خورشید فاطمیان نیز از مغرب طلوع کرد (ابن فضل الله عمری، ۱۳۷/۴).

موانع طبیعی پیش روی اشاعه مذهب اسماعیلی در مغرب

در تحلیل و تبیین تحولات مذهبی مغرب در دوره فاطمیان، به مانند دیگر ادوار اسلامی، باید به شرایط جغرافیای طبیعی منطقه و ویژگی های آن توجه خاصی داشت. در حالی که فاتحان مسلمان در کمتر از ده سال از شبه جزیره عربستان تا مرزهای مغرب پیش رفتند ولی فتح بلاد مغرب حدود هفتاد سال به طول انجامید. در کنار گستردگی این سرزمین، جغرافیای طبیعی یکی از دلایل عمده در این مسیر بود به گونه ای که مسلمانان نمی توانستند به آسانی و به سرعت بر نواحی کوهستانی مغرب تسلط پیدا کنند (Yver, 1175/i)؛ ضمن اینکه فتح بلاد مغرب به دلیل فقدان و یا کمی سکونتگاههای شهری بسیار دشوار بود. همچنین باید توجه داشت که ویژگی ها و ناهمواری های جغرافیایی مغرب، اغلب زمینه را برای استقلال سیاسی و اداری مناطق مختلف آن فراهم می کرد (بل، ۴۱). سیمای جغرافیایی بلاد مغرب به طور کلی متأثر از دو پدیده مهم جغرافیایی شاخص یعنی کوهستان (سلسله جبال موسوم به اطلس) و بیابان (صحرا) بوده است و به نوبه خود بر تحولات تاریخی دوره اسلامی نیز تأثیر نهاده. صحرا در جنوب افریقیه و مغرب قرار داشت (Callot, viii/846) و به طور کلی مرز طبیعی جنوبی مغرب از اقیانوس اطلس در غرب تا وادی نیل در شرق را مشخص می کند (Idem).

در بررسی جغرافیای طبیعی مغرب، به سلسله جبال اطلس، که به مثابه کوههای به هم پیوسته ای، از جنوب مغرب اقصی تا شرق تونس کشیده شده اند، به عنوان بارزترین پدیده جغرافیایی این منطقه توجه خاصی می شود (جوده، ۴۷؛ مؤنس، ۱۴۱۲ق، ۲۱/۱). به رغم پیوستگی ظاهری سلسله جبال اطلس، این کوهها در قسمت های مختلفی از هم منقطع می شوند. از این رو، در منابع جغرافیایی اسلامی، با وجود اینکه از آن با نام کلی جبال درین یاد می شود، بخشهای مختلف منقطع از هم آن، نامهایی چون جبل مصامده/جبل درن، جبل جزوله، جبل أوراس و جبل نفوسه داشته است (به عنوان نمونه نک. مراکشی، ۱۶۳؛ قلقشندی، ۱۶۸/۵). این سلسله جبال به مثابه نواری ممتد غربی-شرقی، دریای مدیترانه را از صحرا (بیابان

مرکزی آفریقا) جدا می‌سازد (Diarra, 320). به همین دلیل نیز از نظر اقلیمی و جغرافیایی، این منطقه به اقلیمی متفاوت و مستقل از مناطق دیگر قاره آفریقا درآمده است (نک. جوده، ۲۴۹). همانطور که این کوهها به صورت کاملاً ملموس در شکل‌گیری چهره طبیعی و آب و هوایی مغرب تأثیرگذار بوده‌اند، در روند و چگونگی ترسیم چهره فرهنگی و عقیدتی-مذهبی این سرزمین در دوره اسلامی و نیز عهد فاطمی نیز تأثیر داشتند (نک. ادامه).

رفت و آمد در مناطق کوهستانی مغرب اغلب از طریق گذرگاه‌های کم شمار و سخت‌گذر صورت می‌گرفت. نمونه بارز چنین گذرگاه‌هایی در مغرب، گذرگاه موسوم به ممر تازه/تازا بود که در عین حال نقطه انصال و اتصال مغرب اوسط و اقصی به شمار می‌رفت (مراکشی، ۱۸۶). در مغرب دوره اسلامی ارتفاعات کوهستانی و مرتفع، به واسطه همین دشوار بودن از مراکز مهم مقاومت در برابر نیروهای مهاجم و سلطه‌جو محسوب می‌شدند (پلانهل، ۱۳۴-۱۳۵). توجه به این مهم که مناطق متعدد کوهستانی در مغرب/شمال آفریقا در دوران اولیه اسلامی، در حاشیه جامعه متمدن شهری قرار داشتند و محل سکونت شبه‌بادیه‌نشینان محسوب می‌شدند، به وضوح مشکلات مشابه پیش روی فاطمیان برای اشاعه مذهب اسماعیلی در این نواحی را روشن می‌کند (همو، ۱۱۹، ۱۳۴). منطقه کوهستانی اوراس را می‌توان به عنوان نمونه‌ای بارز برای این مهم مورد توجه قرار داد. جبال اوراس به عنوانی بخشی از جبال اطلس بزرگ که ستون فقرات بافت جغرافیای طبیعی مغرب اوسط را تشکیل داده، به عنوان جدا کننده بلاد مغرب و افریقیه مورد توجه بوده است (مراکشی، ۱۶۳؛ مؤنس، ۱۴۱۲ق، ۲۴/۱)، به مثابه قله‌های صعب‌العبور و توده کوهستانی مرتفع، در طول تاریخ این منطقه، نماد مقاومت در برابر هر گونه سلطه‌گری بیگانگان (دیگران) بود (نک. پلانهل، ۱۲۱).^۱ در دوره تلاش مسلمانان برای تسلط بر مغرب و بربرهای این سرزمین، جبال اوراس به مرکز مقاومت آنها در مقابل مسلمانان تبدیل شده بود (Yver, i/770). بربرهای قبیله لوربه از قبایل مهم برانسی، در این نواحی به شدت با مسلمانان مقابله می‌کردند.^۲ شرایط طبیعی، جبال اوراس را به مأمنی برای مقاومت ساکنان آن در مقابل دولتها تبدیل می‌کرد تا جایی که در دوره فاطمیان نیز قیام ابویزید مخلص بن کیداد یفرنی (۳۲۴ق) نیز از همین منطقه آغاز گردید (ابن حماد، ۱۹؛ ابن خلدون، ۵۲/۴). فاطمیان حتی پس از فرونشاندن این عصیان تا زمان حکمرانی المعز لدین الله (۳۴۱-۳۶۵ق)، چهارمین خلیفه امام

۱. رشته‌کوه موسوم به اوراس یکی از شاخه‌های مهم جبال اطلس محسوب می‌شود که از بلندی آن به سمت شرق به تدریج کاسته می‌شود و در دشتهای تونس به طور کامل محو می‌گردد (مؤنس، همانجا).

۲. کسبله بن لمزم پرنسی رئیس بربرهای اوربه حتی در سال ۶۴ق قیروان را به تصرف خود درآورد و تا ۶۹ق همچنان شهر را در تصرف خود داشت (نک. ابن عذاری، ۳۰-۳۳).

فاطمی مغرب، توانستند بر جبال اوراس تسلط پیدا کنند (ابن ظافر، ۱۴؛ دشراوی، ۳۲۹). طبیعتاً در چنین شرایطی امکان ارائه مذهب اسماعیلی به مردمان این نواحی نیز مقدور نبوده است.

جبل نفوسه نیز از جمله مناطق کوهستانی مغرب اسلامی است که به واسطه حضور و فعالیت گروه‌های مختلف خارجی مذهب در تاریخ این منطقه نقش آفرین بوده‌اند. موقعیت جغرافیایی و بلندی جبال نفوسه موجب شد تا این منطقه در کنار استقلال سیاسی، از نظر عقیدتی نیز راه خویش را در پیش گیرد و به یکی از پایگاه‌های عمده و مهم اباضی در مغرب تبدیل گردد تا جایی که در دوره فاطمیان نیز اغلب ساکنان این منطقه همچنان اباضی مذهب باقی ماندند (یعقوبی، ۱۸۴؛ ابن حوقل، ۹۴/۱-۹۵). پس از تسلط فاطمیان بر تاهرت و برافتادن دولت اباضی رستمی (۲۹۶ق)، جبل نفوسه به عنوان یک پایگاه مستحکم کوهستانی^۳، نه تنها از اطاعت و فرمانبری از فاطمیان روی گرداند، بلکه به واسطه موقعیت کوهستانی و طبیعی این منطقه، همچنان به عنوان پایگاهی برای اباضی‌های مغرب باقی ماند و حتی تا سال ۳۱۱ق حکومتی محلی در آن وجود داشت که ائمه اباضی در رأس آن قرار داشتند (نک. کردی، ۶۶؛ معمر، ۱۴۵/۱؛ مجدوب، ۲۱۵). این مهم می‌تواند نمونه‌ای مناسب از چگونگی تأثیر موقعیت جغرافیای طبیعی یک منطقه در ناکامی مذهبی فاطمیان در مغرب مورد توجه قرار گیرد.

در بررسی تحولات تاریخی مغرب، در کنار کوهستان، باید برای پدیده طبیعی صحراء نیز جایگاه خاصی قائل شد. زمانی که قبایل بربر توان مقاومت در برابر نیروهای مهاجم را از دست می‌دادند، اغلب به سوی بیابانها و شنزارها (صحرا) متواری می‌شدند. همین امر مشکل تسلط بر آن دسته از بربرهایی را که در حاشیه صحرا زندگی می‌کردند، دو چندان و گاه غیر ممکن می‌ساخت (به عنوان نمونه نک. ابن اثیر، ۴۱۷/۴). از جمله چنین وقایعی در دوره فاطمیان می‌توان به لشکرکشی المهدی برای به اطاعت درآوردن قبایل مختلف زناته در مغرب اوسط در سال ۳۱۵ق اشاره کرد که محمد بن خزر، زعیم زناته در این زمان، از مقابل سپاه فاطمی به سوی صحرا گریخت و همچنان به تحرکات خود برضد دولت فاطمی ادامه داد (برای تفصیل این لشکرکشی نک. ابن عذاری، ۱۹۱/۱-۱۹۳؛ ادریس عمادالدین، ۱۳۹/۱-۱۵۰). بر این اساس، فاطمیان برای تسلط بر شتون مغرب با پدیده طبیعی مهمی مانند صحرا روبرو بودند که حتیراههای عمده کاروان‌رو و تجاری مغرب از این مناطق عبور می‌کرد. همین راه جنوبی-صحرائیه دلیل کوتاه بودن به عمده‌ترین راه ارتباطی مناطق مختلف مغرب با همدیگر تبدیل شده بود و شرق آن را به غرب وصل می‌نمود (مونس، ۱۴۱۲ق، ۳۲/۱). بی‌تردید گسترش عقاید مختلف از نوع مذهبی نیز در گرو تسلط و بهره‌گیری از

۳. جبال نفوسه خارج از حوزه شهرنشینی بود و در مجاورت مناطق تحت سلطه بادیه‌نشینان قرار داشت (پلانپول، ۱۲۵).

این راههای مهم در ادوار گذشته بود. این در حالی است که جغرافیدانان مسلمان، به هنگام سخن از راهها و مسالک مغرب، به واسطه موانع طبیعی مانند بیابانها، اغلب آنها را بسیار پرخطر معرفی کرده‌اند که موجب شده بود مسافرت به آن سرزمین با دشواری‌های زیادی همراه باشد (به عنوان نمونه نک. مقدسی، ۲۱۶). بر این اساس، اگر تصور شود که انتقال و اشاعه عقاید مذهبی، به مثابه یک پیام و یا عنصری فرهنگی، از طریق راههای ارتباطی نامناسب، یا کمتر امکان اشاعه می‌یابد یا اساساً فراگیر نمی‌شود، می‌توان از این رهگذر به ارتباط میان مسالک دشوارگذر مغرب و فراگیر نشدن مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی عنایت داشت.

بر خلاف تصور رایج، فاطمیان در تسلط کامل بر مناطق مختلف مغرب به دلیل ویژگیهای جغرافیایی خاص این سرزمین و ناهمواری‌ها و موانع طبیعی آن (نک. سطور پیشین)، ناتوان بودند و در طول ۶۵ سال حکومت در مغرب، اغلب برای گسترش سلطه خود و تحت فرمان درآوردن حاکمان و مردمان نواحی مختلف مغرب اوسط و اقصی تلاش می‌کردند. در واقع اگر هم فاطمیان بر مغرب اوسط یا اقصی دست می‌یافتند، این تسلط شکل مستقیم و واقعی نداشت و اغلب به صورت غیرمستقیم و گاه نیابتی و به واسطه رؤسای قبایل اعمال می‌شد. از این رو، طبیعی است که به معنی واقعی نتواند در امور و شئون این مناطق دخالت نماید و زمینه اشاعه عقاید مذهبی اسماعیلی و علاقه‌مندی مردم آن نواحی بدان را فراهم نماید.

موانع جغرافیایی انسانی و مذهبی اشاعه مذهب اسماعیلی در مغرب

ویژگی‌ها و جغرافیای طبیعی یک منطقه به واسطه امکانات و گاه موانعی که پیش‌روی انسان قرار می‌دهند، به صورت غیرمستقیم و البته به واسطه خود انسان، در روند وقایع یا پدیده‌های تاریخی نقش‌آفرین می‌شوند. این قضیه درباره مغرب دوره مورد بررسی نیز کاملاً صادق است. در دوره اسلامی سرزمین مغرب، همانطور که یک واحد جغرافیایی مستقل محسوب می‌شد، به دلیل غلبه عنصر جمعیتی بربر در اغلب نواحی آن (ابن خلدون، ۱۲۹/۶)، می‌توان آن را به عنوان یک واحد بشری با ویژگی‌های خاص در نظر گرفت (بل، ۳۸-۳۹). تیره‌های مختلف بربر در سراسر سرزمین مغرب از دشتهای و کوههای گرفته تا روستاها و شهرهای آن زندگی می‌کردند (ابن حوقل، ۱۰۰/۱؛ ابن خلدون، ۱۱۶/۶). به همین دلیل نیز در بیان برخی جغرافیانگاران، از مغرب با نام «وطن بربر» (نک. ابن خلدون، ۶۳/۱) و «بلاد البربر» (نک. لئون افریقی، ۲۸-۲۹) یاد شده است. با توجه به غلبه بومیان بربر از نظر جمعیتی بر دیگر اقوام از جمله اعراب، این قوم

اصلی‌ترین و مهم‌ترین عنصر تعیین کننده در اوضاع سیاسی و مذهبی مغرب در ادوار نخستین اسلامی به شمار می‌رفت. بر همین اساس نیز توفیق یا عدم توفیق حکومتگران و گروه‌های مختلف سیاسی و مذهبی در گرو جلب نظر قبایل مختلف بربر بود. بربرها از مدتها قبل از ورود اسلام به مغرب، شرایطی را تجربه کرده بودند که منجر به اشاعه بادیه‌نشینی در این سرزمین، با محوریت دامپروری و روحیه جنگجویی شده بود (پلانهل، ۱۲۳) و به همین دلیل پذیرش هر گونه سلطه‌ای برخورد گریزان بودند. از ویژگیهای مهم و قابل توجه دیگر در زندگی بدوی از نوع قبیله‌ای این است که جنگ و جنگیدن در چنین جوامعی وسیله‌ای برای حفظ جان و مال افراد و بقای قبیله به شمار می‌رود (بوطالب، ۱۲۰). در برخی از منابع جغرافیایی، مردم مغرب، مردمی همیشه در حال جنگ و جهاد و سخت توصیف شده‌اند (مقدسی، ۲۱۵، ۳۱۶)، که به روحیه ستیزه‌جویانه ساکنان این منطقه اشاره دارد که بی‌تردید ریشه در شرایط و محیط زیست جغرافیایی خاص این سرزمین دارد. استمرار این روحیه جنگجویی در دوره اسلامی، از جمله در دوره تسلط فاطمیان، یکی از عناصر هویت بخش قبایل بربر ساکن نواحی مختلف مغرب بود. این قبایل و حداقل رؤسای آنها به این نکته آگاهی داشتند که پذیرش عقاید رسمی و باورهای مذهبی فاطمیان، عملاً تابعیت محض و بی‌چون و چرای آنها از این دولت را در پی خواهد داشت؛ مطلبی که با روحیه استقلال‌گرایانه آنها در تضاد بود.^۴

در دوره فاطمیان، ساکنان مغرب از نظر تیره و نژاد به دو گروه عمده و مهم عرب و بربر تقسیم می‌شدند.^۵ عربهای مغرب از زمان فتوح اسلامی در مغرب (قرن اول هجری) وارد این منطقه شدند و در بخشهایی از آن رحل اقامت افکندند (نک. جوده، ۱۱۱-۱۱۲) و تا قرن پنجم هجری به دلیل جمعیت کمتر آنها در مقایسه با بربرها، قدرت لازم برای تسلط کامل بر مغرب و بربرهای این سرزمین را نداشتند (نک. کردی، ۶۴). به طور کلی صاحبان اصلی مغرب یا همان بربرها به دو گروه اصلی شهری (البربر الحضری)، که در نواحی شمالی و کوهپایه‌های قابل کشت سکونت داشتند و بربرهای بدوی (البربر الرحل) ساکن صحراها و واحه‌های مناطق جنوبی و غربی تقسیم می‌شدند (مونس، ۱۹۴۷ م، ۶). این دو تیره اصلی و

۴. باید توجه داشت که بربرهای مغرب، که نظام اجتماعی آنها مبتنی بر قبیله بود، در مقابل هر گونه قدرت سیاسی، خواه فاطمیان و یا گروه یا قدرت دیگر که سعی داشت آزادیها و اختیار عمل آنها را محدود نمایند، به همین شکل جبهه‌گیری می‌کردند.

۵. در مناطقی از مغرب گروهی موسوم به افارقه زندگی می‌کردند. افارقه در واقع تیره یا نژادی بودند که از آمیزش بومیان این منطقه با بیگانگان، پدید آمده بودند. این گروه اغلب در طول تاریخ مغرب، واسطه میان این سرزمین و جهان خارج از آن بودند. در دوره اسلامی، افارقه با اعراب درآمیختند و به واسطه پذیرش اسلام و زبان عربی، عملاً عرب مأب شدند (مونس، ۱۴۱۲ ق، ۳۱/۱).

بزرگ بربرها، بنابر همین ماهیت اجتماعی و تمدنی خود، با نام بربرهای برانس و بتر شناخته می‌شدند.^۶ هر کدام از این دو تیره به نوبه خود به تیره‌های مختلفی تقسیم می‌شدند، اما با توجه به اهمیت و نقش آفرینی آنها در رویدادهای تاریخی سده‌های نخستین اسلامی در مغرب می‌توان از دو قبیله صنهاجهو کتامه به عنوان دو قبیله مهم برانسی و از سه قبیله زناته، نفوسه و لواته، به عنوان مهمترین قبایل شاخه بتر یاد کرد (ناصری طاهری، ۲۰۰).

همانطور که پیشتر گفته شد، نظام اجتماعی غالب بر مغرب در قرون نخستین اسلامی، نظام اجتماعی قبیله‌ای بود. در یک جامعه مبتنی بر سنت و ساختار قبیله‌ای، همه مسائل حتی افکار و عقاید از نوع مذهبی از دریچه چشم منافع و مصالح قبیله نگریسته می‌شود. با توجه به اینکه اغلب قبایل مختلف با همدیگر رقابت و گاه خصومت‌های عمیقی داشتند، می‌توان تصور کرد که اگر قبیله‌ای به هر دلیلی از عقیده مذهبی خاصی پشتیبانی کند، احتمالاً قبایل رقیب و مخالف به تخطئه و رد آن خواهند پرداخت. این نکته از این نظر حائز اهمیت است که به دلیل اینکه قبیله کتامه به طرفداری از فاطمیان پرداخت (نک. لقبال، ۱۹۳ به بعد) و مذهب اسماعیلی را پذیرفت، عملاً مذهب اسماعیلی در مغرب، به شکل مذهب یک قبیله درآمد^۷ و قبایل رقیب و مخالف کتامه این مذهب را به عنوان مذهب این قبیله درک می‌کردند و پذیرفتن آن را به معنی رفتن زیر یوغ و سلطه کتامه‌ای‌ها به شمار می‌آوردند تا جایی که مردم قیروان اغلبه همین دلیل با کتامه‌ای‌ها سر ستیز داشتند (نک. قاضی نعمان، ۳۲۲-۳۲۳؛ ابن عذاری، ۱۶۶/۱). بربرهای زناته نیز از همان ابتدا به دلیل خصومت با بربرهای کتامه، بنای ناسازگاری و مخالفت با فاطمیان را در پیش گرفتند (نک. حسن، ۸۴-۸۵) و به دلیل حقد و کینه از کتامه‌ای‌ها، اغلب به امویان اندلس گرایش داشتند و با آنها بر ضد فاطمیان هم‌پیمان می‌شدند (دشراوی، ۲۲۲؛ لقبال، ۳۳۲؛ و نیز نک. بل، ۴۵). این مهم خود پذیرش مذهب اسماعیلی از سوی آنها و اعضای این قبایل را با مانع بزرگی روبرو می‌ساخت. همچنین باید توجه داشت که طرفداری بربرهای کتامه و صنهاجه از فاطمیان و مذهب اسماعیلی به معنی تعمیق باورهای اسماعیلی در میان این دسته از بربرهای مغرب نبود (نک. حسن، ۴۹؛ المالکی، ۷۷).

۶. بنابر برخی وجه تسمیه‌های بیان شده، به این دلیل به بربرهای برانس این نام را اطلاق می‌کردند که آنها لباس سفیدی می‌پوشیدند که از سر تا پای را می‌پوشاند. در مقابل، چون بربرهای بدوی و بادیه‌نشین سر خود را نمی‌پوشاندند، بدانها بتر اطلاق می‌کردند (بعضون، *الدولة العربیة فی اسبانيا من الفتح حتی سقوط الخلافة*، ۲۵). تقسیم بربرهای مغرب به دو شاخه بتر و برانس ظاهراً برای نخستین بار در *فتوح مصر و المغرب* ابن عبدالحکم یاد شده (نک. ابن عبدالحکم، ۲۲۹) و بعد از آن مورد استفاده دیگر مورخین و جغرافیانگاران نیز واقع شده است (Brett, 2/510).

۷. المهدی پس از اعلام خلافت و امامت خود، امارت اعمال و شهرهای افریقه را در میان بزرگان کتامی تقسیم نمود و افرادی از این قبیله را در مناصب نظامی و سپاه فاطمی برگماشت (قاضی نعمان، ۳۰۲-۳۰۳).

در کنار موارد فوق، باید توجه داشت که اقوام بربر همواره از نظر سیاسی و اجتماعی اغلب متشت و جدا از هم بودند (Pellat, i/1173). آنها در عین حال که گاه اتحادیه‌ای محدود از قبایل را پدید می‌آوردند، بنابر نگرش و جهان بینی خاص قبیله‌ای و سبک زندگی بدوی، خود نیز فاقد توان و ویژگی لازم برای اتحاد باهم تحت فرمان دولتی برخاسته از میان خود بودند.^۸ توجه به این مهم از این لحاظ اهمیت دارد که در درک چرایی عدم اقبال قبایل بربر از عقاید اسماعیلی و دولت فاطمیان، که با کمک کتامة در مغرب تأسیس شده بود، می‌تواند یاری‌رسان باشد. در تبیین حضور مذهب فاطمی در مغرب و ناکامی نهایی فاطمیان در این منطقه، باید نقش دوگانه‌ای را برای بربرها در نظر گرفت. از یک سو، در سایهٔ فروش و حمایت گروهی از بربرها، عمدتاً کتامة‌ای‌ها، امکان حضور حداقلی مذهب اسماعیلی در مغرب فراهم آمد و منجر به تشکیل دولت فاطمی نیز شد. از سوی دیگر، مقاومت سرسختانه سیاسی و عقیدتی گروه دیگر از بربرها و عمدتاً بربرهای زناته و بتر (یا همان بربرهای غیرشهری و بدوی)، در مقابل فاطمیان و مذهب اسماعیلی به شکل توانان، نقش زیادی در ناکامی مذهبی فاطمیان ایفا نمود.

از نظر جغرافیای مذهبی در مغرب عهد فاطمی، افریقه و در رأس آن قیروان نقش زیادیدر مقابله با گسترش مذهب اسماعیلی مغرب عهد فاطمی ایفا کردند. ساکنان قیروان را تیره‌های مختلف عرب مثل قریشی، مضری و قحطانی، غیر عربهایی همچون ایرانیان خراسانی، بربرها، رومی‌ها و عناصر نه چندان مشهور دیگر تشکیل می‌دادند (یعقوبی، ۱۸۷). در دورهٔ پیش از ظهور فاطمیان، مذهب مالکی به گونه‌ای در این شهر تثبیت شده بود^۹ که بخشی از هویت مردمان و ساکنان آن به شمار می‌رفت. این مذهب به واسطهٔ حضور علمای مالکی پرشور و ثابت‌قدم، جایگاه خود در جامعه قیروان را تثبیت کرده بود تا جایی که این شهر سنگری برای تسنن مالکی در مغرب محسوب می‌شد. همین امر، تبلیغ و اشاعه هر گونه اعتقاد مذهبی دیگر را در آن با مشکل جدی روبرو می‌ساخت تا جایی که پیش از فاطمیان، تلاش اقلیانی نیز در تحمیل مذهب حنفی بر مردم قیروان ناکام مانده بود (Halm, 126-127). همین امر به خوبی نشان دهندهٔ دشواری‌های پیش روی فاطمیان برای اشاعهٔ مذهب اسماعیلی در این شهر می‌تواند باشد. در دورهٔ فاطمیان نیز مخالفت علمای مالکی و پیروی اکثر مردم افریقه از آنها، تنها تعداد کم‌شماری از مردم این منطقه با تغییر مذهب خود به مذهب اسماعیلی درآمدند (Madelung, iv/198). توجه به این مهم که در پی عدم

۸. ظاهراً مرابطون اولین دولت فراگیر بربری-مغربی بودند که برای نخستین بار سرزمین مغرب را تحت فرمان خود درآورده، متحد ساختند.

۹. در بحبوحهٔ کشاکش مذهبی و سیاسی در مغرب در نیمهٔ دوم قرن دوم هجری در مغرب، در سایهٔ تلاش سحنون و شاگردان او مکتب فقهی مالکی موسوم به مکتب قیروان شکل گرفت و در قرن سوم به اوج رسید. در این مکتب به صورت خاص تفسیری ظاهرگرا و غیر متعطف از اسلام ارائه می‌شد (Le Tourneau, 2008, 2/216-8).

توفیق تلاشهای اولیه فاطمیان برای تغییر وجهه مذهبی و سیاسی قیروان و رقاده از تسنن مالکی به اسماعیلی، شهر مهدیه بنا نهاده شد،^{۱۰} می‌تواند به عنوان مؤید این نظر مورد توجه قرار گیرد. نظر به اینکه قیروان مهمترین مرکز عقیدتی مالکی در سراسر قلمرو فاطمیان در مغرب باقی ماند، ناکامی در تغییر مذهب این شهر، عملاً هرگونه موفقیت مذهبی اسماعیلیه را در افریقیه تحت الشعاع قرار داد.

خوارج در کنار اهل تسنن مالکی، عنصر مهم مذهبی و تعیین کننده دیگری در تحولات مختلف مغرب در قرون نخستین بودند. این فرقه به دلیل داشتن داعیه رد انحصار خلافت به قریش و نیز بنی امیه و طرد هرگونه امتیازی برای افراد و گروههای خاص برای حکومت و سلطه بر دیگران، توجه بربرهای سرخورده و ناراضی از حاکمان عرب اموی مغرب را به سوی خود جلب کرد.^{۱۱} از این رو، گاه گفته می‌شود در حدود سال ۱۳۲ق تقریباً تمام شمال آفریقا تحت نفوذ مذاهب خوارج بود (Le Tourneau, 2008, 2/215). بر همین اساس می‌توان ارتباط معناداری بین اسلام آوردن بربرها و جنبشهای خوارج در این منطقه در نظر گرفت (Idem, 2/215-6). با این حال، نکته قابل توجه این است که بربرها، در این مهم نیز بنابر الزامات فرهنگ قبیله‌ای با همدیگر اختلاف داشتند به گونه‌ای که هر تیره و قبیله‌ای به صورت خاص به یکی از فرق خارجی گروید. بر این اساس، در طرابلس، جزیره جربة و اقلیم تاهرت، جبال نفوسه و نواحی اطراف آن، جبال أوراس در مغرب اوسط، جبال ریف در مغرب اقصی و سجلماسه در جنوب سوس و واحه وارکلی مذاهب خوارج شایع بود (مؤنس، ۱۴۱۲ق، ۱/۱۸۱). از این رو، تشکیل دو دولت خارجی رستمیان اباضی مذهب در تاهرت و بنی مدرار صفری مذهب در مغرب اقصی (اقلیم تافللت) به مرکزیت سجلماسه در سایه فراگیری عقاید خوارج در مغرب مقدور گردید. در دوره فاطمیان نیز بنابر مشاهدات ابن حوقل و تصریح او، قسطلیة، قفصة، نفطة، حامة، سماطة، بشری و اهل جبل نفوسه از شراة و اباضی مذهب بودند (ابن حوقل، ۹۶/۱). با توجه به اینکه فاطمیان سعی داشتند در قامت دولتی فراگیر تسلط کامل خود را بر سراسر مغرب و تمام گروههای انسانی و مذهبی حاضر در آن بگسترانند، قبائل پرشمار بربر، به ویژه در مغرب اوسط و بخشهای زیادی از مغرب اقصی، باقی ماندن بر مذهب پیشین خود و نپذیرفتن مذهب رسمی این دولت را به عنوان یکی از راههای مقابله با سلطه جویی فاطمیان تشخیص داده بودند. از این رو، در هر فرصتی با شورش ضد فاطمیان، حتی حاکمیت سیاسی آنها بر این نواحی را هم به چالش می‌کشیدند.

۱۰. اغلب دلیل بنای این شهر به این صورت بیان می‌شود که المهدی به دلیل احساس ناامنی در محیط بیگانه مغرب و برای تأمین امنیت خود و خاندانش این شهر را پی افکند و آن را مرکز حکومت خود قرار داد (نک. جودکی، ۱۳۶ به بعد).

۱۱. خوارج با مطرح کردن اصل طرد بهره‌کشی و نابرابری خیلی زود بربرهای ناراضی از وضع موجود را به سوی خود در مغرب جلب کردند (Laroui, 96).

در کنار مذاهب فوق باید حضور تشیع و علویان در جغرافیای مذهبی مغرب پیش از فاطمیان را نیز مورد توجه قرار داد. اگرچه گاه از حضور ادريس بن عبدالله (د۱۷۵ق) و تشکیل دولت آل ادريس در مغرب اقصی در ۱۷۲ق به عنوان اولین ظهور ملموس و جدی تشیع در مغرب یاد می‌شود (نک. زیب، ۹۹-۱۰۰)، هر چند که ادريسيان مذهبی را به عنوان مذهب رسمی خود اعلام نکردند (نک. حاجری، ۷). با وجود این، بنا بر شواهد موجود در منابع، پیش از دعوت اسماعیلی-فاطمی در مغرب، تشیع و حداقل حب اهل بیت پیامبر (ص) نیز برای مغربیان شناخته شده بود (نک. عودی، ۱۵۱). ظاهره در زمان امام صادق (ع) تلاشهایی برای تبلیغ و ترویج تشیع در این قسمت از جهان اسلام صورت گرفت.^{۱۲} بنابر این گزارش، می‌توان از مومناجنة (در فاصله سه مرحله ای قیروان)، محلی به نام ناظور (حصن الناظور) در جنوب وادی بجایه و نیز نفطة در حوالی قسطلیة را به عنوان نخستین جاهایی یاد کرد که با عقاید شیعی آشنایی داشتند تا جایی که از مرماجنة با تعبیر دار شیعه نیز یاد شده است (قاضی نعمان، همان، ۵۴-۵۸).^{۱۳} همچنین نفطة به عنوانی قانونی مهم برای تشیع (Madelung, 95) به «الكوفة الصغرى» مشهور شده بود (بکری، ۷۴۳/۲). به واسطه همین حضور تشیع در نفطة برخی از اولین قضات فاطمیان از این شهر برخاستند که از جمله می‌توان به محمد بن عمران اللفطی (د۳۱۲ق) اشاره کرد^{۱۴} که در دوره المهدی ابتدا قضاوت أطرابلس و سپس قیروان را عهده‌دار شد (ابن عذاری، ۱۸۸/۱، ۱۸۹). ابن حوقل از حضور شیعیان موسوی در سوس اقصی در مجاورت بحر محیط (اقیانوس اطلس) در کنار مالکیان این منطقه خبر داده است که به وسیله علی بن ورسند از اصحاب علی بن موسی الرضا (ع)، شیعه شده بودند.^{۱۵} همچنین لازم به ذکر است که مذهب اعتزال نیز از جریانهای فکری-مذهبی حاضر در مغرب در دوره مورد بحث بود (ابن حوقل، ۹۶/۱). ابن حوقل از رواج مذهب معتزلی در دو قبیله زماتة و مزاتة خبر داده است (همانجا). با توجه به اینکه این گروههای شیعی در ادوار پیش از فاطمیان، اغلب از سوی اهل تسنن و خوارج تحت فشار بودند، با فاطمیان در مغرب همراهی کردند و حتی مذهب اسماعیلی را نیز پذیرفتند (برای تفصیل در این باره نک. Madelung, 87 et seq.).

۱۲. آگاهی‌های به دست داده شده در منابع در این باره پراکنده‌اند. با این حال، به رغم اختلاف در جزئیات، اغلب به فرستاده شدن مبلغانی به مغرب در ایام امامت امام صادق (ع) اشاره دارند (نک. قاضی نعمان، ۵۴-۵۵؛ قس. بغدادی، ۲۴۷).

۱۳. در واقع آگاهی از همین زمینه نسبی رواج حب اهل بیت و عقاید شیعی در میان حداقل گروههایی از بربرهای مغرب موجب شد تا ادريس بن عبدالله پس از واقعة فتح راهی این دیار شود (زیب، ۱۰۰-۱۰۳).

۱۴. احتمال داده شده است که او فردی شیعه و پیرو ابن ورسند بود که پس از ظهور فاطمیان، به مذهب اسماعیلی گرویده بود (Madelung, op. cit., 96).

۱۵. بنابر همین گزارش اغلب میان دو طرف درگیری‌های خونینی جاری بوده است (ابن حوقل، ۹۱/۱)؛ و نیز نک. ابن حزم، ۱۱۶-۱۱۷/۳.

جریانهای مذهبی شبه اسلامی نیز جایگاه خاص خود را در جغرافیای مذهبی مغرب داشتند. یکی از این گروههای مذهبی حاضر در مغرب که در دوره فاطمیان نیز کم و بیش موجودیت خود را حفظ کردند، جریان موسوم به زندقه برغواطه^{۱۶} در بلاد برغواطه (واقع در جبال ریف) بود. در حالی که اسلام آوردن برغواطه حرکتی ظاهری و سطحی ارزیابی شده است (Idem, 1976, 2/216)، اعتقادات آنها ملغمه و معجونی از عقاید مذاهب مختلف اسلامی (سنی، شیعه و خوارج) به همراه ادعاهایی مبنی بر نبوت و نیز مهدویت صالح بن طریف برغواطی بود.^{۱۷} ساکنان منطقه کوهستانی بلاد غماره که گاه از آن با نام جبال غماره نیز یاد می‌شود (مراکشی، ۱۹۰)، عقاید مذهبی مختلف و متفاوتی داشتند. به همین دلیل همزمان با دوره حکومت المهدی (حک. ۲۹۷-۳۲۲ ق) ابو محمد حامیم ملقب به مفتی در میان بلاد غماره (در غرب نکور) در مغرب اقصی ظاهر شد و ادعای پیامبری نمود. او نیز عقاید مد نظر خود را، که ملغمه‌ای از عقاید اسلامی و غیراسلامی و بربری بود، در کتابی موسوم به قرآن به زبان بربری گرد آورده بود (نک. بکری، ۷۷۶/۲). نکته‌ای که در اینجا باید بدان اشاره کرد اینکه قبایل بربر مغرب، به رغم پذیرش سلطه مسلمانان عرب، همچنان تا حد امکان بر سنتهای بومی محلی خود، از جمله زبان خود پایبند بودند و تا قرن پنجم هجری بدان تکلم می‌کردند. از این رو، می‌توان ارتباط مستقیمی میان آشنایی اقوام و قبایل بربر با پذیرش اسلام و مذاهب اسلامی در نظر گرفت. بنابر بررسی‌های صورت گرفته، در نتیجه مساعی فاطمیان، زبان عربی در مناطق کوهستانی که موطن کتامة محسوب می‌شدند، نفوذ و رواج پیدا کرد (نک. لومبارد، ۱۲۳). حال آنکه موفقیت مشابهی برای آنها در مناطق دیگر مغرب و موطن قبایل دیگر گزارش نشده است.^{۱۸} با توجه به اینکه کمترین ابزار برای اشاعه عقاید مذهبی در میان ساکنان یک منطقه، داشتن یک زبان مشترک میان مبلغان و مخاطبان است، طبیعی است که تکلم قبایل بدوی بربر به زبان خود و ناآشنایی آنها با زبان عربی، که زبان رسمی فاطمیان و داعیان اسماعیلی بود، مانع عمده‌ای در این منطقه در جهت گسترش مذهب و عقاید اسماعیلی بود.

۱۶. برغواطه تیره‌ای از بربرهای مضموده بودند که از سده دوم تا ششم هجری بر بخشهایی از جنوب مغرب اقصی حاکمیت داشتند. اعتقادات بدعت‌آمیز برغواطه از نظر مسلمانان موجب شده است تا از آنها به صورت فرقه دینی خاص و تحت عنوان زندقه برغواطه یاد شود (نک. رحیم‌لو، «برغواطه»، ۷۲۶/۱). به طور کلی، برغواطه نقش سیاسی مهمی در مغرب اقصی تا پیش از روی کار آمدن مرابطون (اواسط قرن پنجم هجری) داشتند (Le Tourneau, "Barghawšāa", i/1044).
 ۱۷. او کتابی دینی به زبان بربری (یا به تعبیر منابع قرآن بربری) آورده بود که در اصل ملغمه‌ای از عقاید اسلامی و سنتهای بربری بود (ابن حوقل، ۸۲/۱). این شکل خاص از اعتقادات به نوعی تلاش برای بربری کردن اسلام یا ترکیب عقاید اسلامی با سنتهای بربری دانسته شده است (Le Tourneau, "Barghawšāa", i/1044; Laroui, 107-108).
 ۱۸. ظاهراً در پی یورش اعراب بدوی بنی‌هلال به مغرب در قرن پنجم هجری، زبان قبایل بدوی آفریقه به زبان عربی تغییر یافت (نک. همانجا).

در یک ارزیابی کلی از اطلاعات موجود درباره جغرافیای مذهبی مغرب در دوره قبل و بعد از فاطمی، می‌توان گفت که پدیدآورندگان منابع تاریخی و جغرافیایی علاقه چندانی به ارائه آگاهی‌های دقیق و کامل از جغرافیای مذهبی ندارند.^{۱۹} با وجود این، برخی منابع جغرافیایی، آگاهی‌هایی را درباره جغرافیای مذهبی مغرب در سده‌های نخستین به دست می‌دهند که می‌تواند مکمل این بررسی باشد. به گزارش یعقوبی، قوم مزاته که در پنج منزلی بین أجدابیه و شهر سرت (واقع در ساحل دریای مدیترانه بین برقه و طرابلس)، زندگی می‌کردند، همگی بر مذهب اباضی بودند (یعقوبی، ۱۸۳). در غرب عمل زاب نیز قوم بنوبرزال (تیره‌ای از بربرهای زناته)، سکونت داشتند که همگی بر مذهب خوارج و یا به تعبیر یعقوبی شراة بودند (همو، ۱۹۱). ساکنان بلد/شهر زویله (شهری واقع در سودان و مرکز منطقه وسیع فزان) (یاقوت حموی، ۲۶۰/۴) را نیز مسلمانان اباضی مذهب تشکیل می‌دادند (یعقوبی، همان). بکری نیز از سکونت یهودیان زیادی (بدون ذکر تعداد) در جادوا در جبل نفوسه یاد می‌کند (کری، ۶۵۶/۲). همچنین ساکنان شهر شروس، ام‌القری جبل نفوسه به تعبیر بکری، اکثراً اباضی مذهب بودند.^{۲۰} گزارش مقدسی از گرایشهای مذهبی مردم مغرب بسیار کلی است که البته در آن تأکید شده است که اغلب آنها بر مذهب مالکی و حنفی بودند و در عین حال عقاید مذهب شافعی را نیز بر نمی‌تافتند (مقدسی، ۲۳۶). در این گزارش به طور کلی به وجود مذهب فاطمی (اسماعیلی) در مغرب و برخی اختلافات آن با دیگر مذاهب مانند بلند خواندن بسمله و مواردی از این قبیل خبر داده شده است در حالی که اشاره‌ای به تعداد یا شهرهایی که این مذهب در آن رواج داشته، نشده است (همو، ۲۳۷-۲۳۸).

بنابر آنچه گفته شد، بر خلاف برخی اظهار نظرها، که مغرب اسلامی پس از فتح را سرزمینی کاملاً یکدست از نظر مذهبی و پیرو مذهب سنت و جماعت دانسته‌اند (مؤنس، ۱۴۰۷ق، ۱۷۸)، در بیشتر دوره‌های تاریخی، این سرزمین متناسب با اوضاع جغرافیایی خود که اقالیم متنوع و مختلفی داشت، دارای تکثر مذهبی و عقیدتی بود و هر کدام از قبایل بربر منطقه پیرو یکی از فرق اسلامی بودند. همین تنوع عقیدتی و مذهبی و مناسبات میان آنها، بخش قابل توجهی از وقایع و رویدادهای تاریخی این بخش از

۱۹. بی‌تردید گرایشها و ملاحظات مذهبی از جمله دلایل عمده چنین بی‌توجهی می‌تواند باشد. از این رو به دست دادن جغرافیای مذهبی دقیق مغرب در دوره بحث دشوار است و بحث حاضر می‌تواند به عنوان مقدمه‌ای برای چنین بحثی مورد توجه قرار گیرد.

۲۰. بکری به صورت اغراق آمیزی از وجود نداشتن جامع/مسجد و عدم اتفاق مردمان آن و قریه‌های حومه آن برای نماز خواندن پست سر فرد خاصی خبر داده است (بکری، ۶۵۶/۲).

سرزمینهای اسلامی را نیز تشکیل می‌دهد.^{۲۱} زمانی که ابوعبدالله شیعی در رأس دعوت اسماعیلی در مغرب بود، توانست یک موج مذهبی-اسماعیلی در مناطق تحت سکونت کتامة‌ای‌ها ایجاد کند، این موج پس از آن بیشتر به موج نظامی-سیاسی مبدل شد که عملاً بخشهای زیادی از جغرافیای مغرب، به ویژه مغرب ادنی و اوسط را درنوردید و منجر به برافتادن دولتهای اغلبی، رستمی و مدراری شد. اما این موج مذهبی، با همان قدرت و سطوت در میان دیگر قبایل بربر مغرب پخش نگردید. در جغرافیای مذهبی مغرب قرون نخستین اسلامی، که هر گروه و قبیله بربر نحله‌ای از مذاهب اسلامی را برای خود برگزیده بود، محدود شدن منطقه نفوذ عقیدتی مذهب اسماعیلی به قبایل کتامة، موجب شد تا مذهب اسماعیلی نزد مردم مغرب به صورت مذهب این قبیله و ولی نعمتان فاطمی آنها باقی بماند. از این رو در شرایطی که در مغرب مقارن ظهور فاطمی، به دلیل تشتت مذهبی و سیاسی، گفتمان مذهبی مسلطی وجود نداشت و اتفاقاً همین امر به عنوان یک خلاء، حضور و بروز مذهب اسماعیلیه و فاطمیان را در جغرافیای این منطقه ممکن کرد، اما فاطمیان پس از تشکیل دولت، نتوانستند مذهب اسماعیلی را به گفتمان مذهبی مسلط در منطقه و قلمرو تحت نفوذ خود و نیز سراسر مغرب تبدیل سازند.

جغرافیای سیاسی مغرب مقارن ظهور دولت فاطمی و ارتباط آن با ناکامی مذهبی فاطمیان

از اواسط قرن دوم هجری دوره واگرایی سیاسی در جهان اسلام آغاز شده بود و مسلمانان غیر عرب درصدد برآمدند تا جایگاه خود را در قدرت سیاسی و اجتماعی بازبایی کنند (Hrbek, 2-3). در واقع مقارن روی کار آمدن فاطمیان در مغرب، دوره حاکمیت مطلق دولتها و تأثیرگذاری کامل آنها در مسایل مختلف سپری شده بود. تجزیه خلافت واحد اسلامی و ظهور دولتهای سیاسی محلی، نیمه مستقل و مستقل، که فاطمیان نیز یکی از آنها به شمار می‌رفت، خود شاهدهی بر این مدعا می‌تواند باشد. در دوره مذکور، سرزمین مغرب از نظر سیاسی به چهار منطقه اصلی و مهم تقسیم شده بود. دولت اباضی رستمیان در مغرب اوسط (به مرکزیت تاهرت)، دولت علوی آل ادریس در مغرب اقصی (به مرکزیت فأس)، دولت سنی اغلبیان در افریقیه و مغرب ادنی و نیز دولت صفری مذهب بنی مدرار در سجلماسه (مناطق جنوبی مغرب اقصی به

۲۱. تلاش برخی پژوهشگران عرب برای یکدست نشان دادن فضای مذهبی مغرب پیش از فاطمیان یا حداقل برتر و پیروز نشان دادن مذهب تسنن چه در ایام پیش از فاطمیان و چه بعد از آن، بیشتر با اهداف خاص مذهبی و کنونی صورت می‌گیرد. البته لازم به ذکر است که چنین ملاحظاتی از سوی هر تاریخ‌پژوهی از جمله یک تاریخ پژوه شیعه مذهب نیز می‌تواند مورد توجه قرار گیرد.

مرکزیت سجلماسه) به عنوان مهمترین قدرتهای مغرب، بیشتر نواحی این سرزمین را میان خود تقسیم کرده بودند (زغلول، ۲۳/۲). در کنار این دولتها، قدرتهای محلی به مثابه امیرنشینها و امارتهایی نیز حضور داشتند؛ از جمله می توان به امیرنشینهای بنی حسن در تلمسان و برخی از نواحی دیگر مغرب اوسط، دولت بنی صالح بن منصور حمیری در نکور (برای آگاهی از تاریخ این امارت نک. بکری، ۷۶۴/۲-۷۷۵؛ ابن عذاری، ۱۷۶/۱-۱۸۰) و برغواطه اشاره کرد. توجه به جغرافیای سیاسی مغرب در این مقطع نشان می دهد که تا حدودی جغرافیای مذهبی و عقیدتی این سرزمین با آن منطبق بود. از این رو فاطمیان برای اشاعه عقاید اسماعیلی در مغرب نه تنها با یک عقیده خاص مثل تسنن روبرو نبودند، بلکه در هر منطقه ای از مغرب با مذهب و فرقه خاصی مواجه بودند که در عین حال جایگاه سیاسی و قلمرو خاص خود را داشتند. اگرچه قدرتهای سیاسی این جریانهای مذهبی، دوره قدرتمندی خود را سپری کرده، مقارن ظهور فاطمیان در مغرب، دچار ضعف و فتور بودند، اما خودآگاهی مذهبی آنها در شرایطی نبود که عقاید مذهبی دیگر به آسانی جایگزین آن شود.

اوضاع سیاسی متشنج مغرب از نظر سیاسی و نظامی که پیش از روی کار آمدن فاطمیان بر آن حاکم بوده، فاطمیان نیز وارث آن شده بودند، در کنار سیاست خصمانه قدرتهای سیاسی حاکم بر جهان اسلام، یعنی امویان اندلس و عباسیان، خواسته یا ناخواسته آنها را به اتخاذ سیاستهای مبتنی بر نظامی گری سوق داد. این امر موجب شد تا بیشترین توان فاطمیان در مغرب به حفظ قلمرو و سپس گسترش آن و حوزه نفوذ سیاسی به واسطه قدرت نظامی منجر شود. این سیاست، خود به خود مسائل فرهنگی و مذهبی را تحت الشعاع قرار داد. نکته مهم دیگری که در اینجا باید بدان توجه داشت اینکه فاطمیان پس از تشکیل دولت خود، بنابر آرمان حاکمیت یکپارچه امامت و خلافت اسماعیلی بر سراسر جهان اسلام، در صدد توسعه قلمرو خود در مغرب برآمدند. با تمام مشکلاتی که پیش روی فاطمیان قرار داشت، آنها توانستند در نهایت در دوره المعز لدین الله (حک. ۳۴۱-۳۶۵ق) حداقل برای مدتی کوتاه، تقریباً سراسر مغرب آن روز را تحت سلطه خود درآورند. این رویداد از این نظر حائز اهمیت است که مغرب اسلامی برای اولین بار از نظر سیاسی، یک دولت متمرکز و فراگیر را تجربه می کرد. اما این تجربه موفق سیاسی، با اشاعه مذهب اسماعیلی و تبدیل آن به مذهب فراگیر این سرزمین همراه نشد. ابن حوقل از تسلط مستقیم یا غیر مستقیم (از طریق حکام دست نشانده یا تابع) المعز لدین الله بر سراسر مغرب از ارض افریقیه تا طنجه در زمان دیدار وی از مغرب یاد می کند (ابن حوقل، ۸۳/۱-۸۴). این تسلط از نظر بررسی حاضر از دو جهت قابل توجه است؛ از منظر سیاسی و نظامی، این تسلط دیرنگام (در دوره چهارمین و آخرین امام - خلیفه

فاطمی در مغرب) صورت گرفت و تقریباً مقطعی و گذرا بود. از منظر مذهبی نیز این تحول تأثیر ملموس و پایداری در تغییر جغرافیای مذهبی مغرب به همراه نداشت.

ناکامی در سازماندهی تقسیمات اداری مغرب توسط فاطمیان

نکته دیگری که ذیل موانع جغرافیایی سیاسی گسترش مذهب اسماعیلی در مغرب عهد فاطمی باید مورد توجه قرار گیرد، تقسیمات اداری این سرزمین است. وسعت و گستردگی قابل توجه سرزمین مغرب، اغلب ایجاد تقسیمات برای اداره آن را ضروری می نمود. از آغاز فتوح اسلامی در این سرزمین،^{۲۲} امور این منطقه به وسیله والی مصر اداره می شد تا اینکه با انتصاب عقبه بن نافع فهری در سال ۵۰ق افریقیه و مغرب به عنوان یک بخش اداری مستقل از سرزمینهای اسلامی پدید آمد (ابن عذاری، ۱۹/۱-۲۰).^{۲۳} با روند رو به جلو فتوحات اسلامی در شمال آفریقا و وسعت زیاد این سرزمین، به تدریج زمینه تقسیم بندی آن به نواحی مختلف فراهم شد. بنا بر بررسی های انجام شده، در دوره والیان (تا اواسط قرن دوم هجری) و به طور کلی پیش از تأسیس دولت فاطمی، مغرب اسلامی یک ولایت به شمار می رفت که در عین حال به چهار بخش اداری (اقلیم) مختلف تقسیم می شد. ولایت افریقیه مشتمل بود بر طرابلس، افریقیه (منطبق با تونس کنونی) و اقلیم زاب که کرسی آن قیروان بود. مغرب اوسط یا تلمسان، سرزمینهای میان دو رودخانه شلف و مولویه را در بر می گرفت. همچنین مغرب اقصی یا طنجه نیز مشتمل بر شمال مغرب اقصی تا رود تانسفت بود و در نهایت اقلیم سوس یا سجلماسه که سرزمینهای واقع در جنوب مغرب اقصی تا صحراء را شامل می شد (مؤنس، ۱۴۱۲ق، ۱۹۱/۱، ۲۱۵).

در همین دوره، ولایت افریقیه نیز به سه عامل نشین مختلف با حدود مشخص، یعنی طرابلس (اطرابلس)، افریقیه و زاب تقسیم شده بود. افریقیه تحت نظارت مستقیم والی قیروان قرار داشت، در حالی که دو اقلیم اطرابلس و زاب عامل و کارگزار خاص خود را داشت (همو، ۱۹۷/۱، ۱۸۱-۱۹۸). با وجود این، از تقسیم بندی سه ایالت دیگر مغرب در منابع در این مقطع اطلاعات چندانی به دست داده نمی شود. علت این مهم را باید در عدم تسلط دستگاه خلافت (اعم از اموی و عباسی) بر این نواحی و

۲۲. برای اولین بار فتح مغرب از سوی عمرو بن عاص در سال ۲۲ق و با اعزام سپاهی به برقه و مصالحه با اهالی این منطقه آغاز شد اما فتح افریقیه و الحاق آن به سرزمینهای اسلامی از سال ۲۷ق. و از زمان ولایت عبدالله بن سعد بن ابی سرح بر مصر صورت گرفت.

۲۳. برخی از همین تحول به عنوان تولد افریقیه و مغرب به عنوان یک واحد اداری مستقل یاد می کنند (مؤنس، ۸۸/۱)؛ قس. سالم، ۱۶۴، که استقلال مغرب از والی مصر در زمان والیگری حسان بن نعمان بر این سرزمین را مقطع زمانی تشکیل ولایت مغرب دانسته است.

استقلال نسبی آنها از نظر سیاسی و اداری دانست که در عین حال، به نوعی نشان دهنده استقلال عقیدتی و مذهبی این نواحی از دستگاه خلافت نیز می‌تواند باشد. ظاهراً این ایالتها بیش از آنکه به نواحی و مناطقی خاص به مرکزیت شهرها تقسیم شوند، به نواحی مرتبط با منطقه سکونت هر یک از قبایل بربر تقسیم می‌شدند که به جای والی، رؤسای قبایل در رأس آن قرار داشتند.^{۲۴} در واقع، برخلاف افریقیه، نواحی دیگر مغرب در این دوره، به‌رغم اینکه جزء قلمرو اسلامی محسوب می‌شدند، الزاماً از سیاست مذهبی و عقیدتی دستگاه خلافت پیروی نمی‌کردند و در مسیری قرار داشتند که ساکنان هر ناحیه‌ای با توجه به شرایط و الزامات فرهنگی و اجتماعی خود به مذهب یا جریان مذهبی-سیاسی خاصی گرایش پیدا کرده بودند.

بررسی آگاهی‌های موجود نشان می‌دهد که در دوره فاطمیان نیز تقسیمات مغرب به مانند ادوار پیشین باقی مانده بود. اطلاعات موجود در المسالك و الممالك بکری (۴۸۷ق) که در بیان اوضاع جغرافیایی مغرب از نگاه‌های محمد بن یوسف وراق (۳۶۳ق) از جغرافیانگاران اواخر حضور فاطمیان در مغرب بهره گرفته، نشان می‌دهد که تقریباً تحول خاصی در ساختار تقسیمات مغرب در این دوره پدید نیامده است (نک. بکری، ۶۴۶/۲ به بعد). این در حالی بود که فاطمیان برای تسلط بر مناطق مختلف مغرب، به گونه‌ای که زمینه گسترش مذهب اسماعیلی در آن فراهم گردد، به سازماندهی مجدد نواحی مختلف مغرب نیاز داشتند. احتمالاً در این تقسیم‌بندی جدید شهرهای اسماعیلی‌نشین، می‌توانستند نقش شهرهای مهم و مرکزی را برعهده بگیرند و به قطب سیاسی، اداری و فرهنگی-مذهبی این ایالتها مبدل شده، موجب رونق و فراگیری مذهب تشیع در مناطق مختلف مغرب گردند، امری که فاطمیان موفق به جامه عمل پوشاندن بدان نشدند.

پایتخت فاطمیان در مغرب در سال ۳۰۸ ق از قیروان به مهدیه، واقع در ساحل شرقی افریقیه، انتقال یافت (بکری، ۶۸۳/۲؛ ابن عذاری، ۱۸۴/۱). با توجه به موقعیت جغرافیایمهدیه این شهر از تمهیدات دفاعی قابل توجهی برخوردار بود (بکری، ۶۸۱/۲). در حالیکه در برخی منابع نگرانی المهدی از عصیان خوارج، دلیل پایه‌گذاری شهر مهدیه ذکر گردیده (ابن خلدون، ۴۹/۴)، بکری دشمنی اهل قیروان با کتامة و فاطمیان را از دلایل بنای مهدیه بیان کرده است (بکری، همان؛ ابن اثیر، ۹۴/۸-۹۵). ظاهراً حضور بربرهای کتامة چندان خوشایند مردم قیروان نبود تا جایی که در شعبان ۲۹۹ ق در درگیری میان دو طرف تعداد زیادی

۲۴. در این ایالتها، قبیله به مثابه واحدهای اداری و سیاسی درآمده بود. از این رو، زمانی که در این ایالتها شهرهایی ساخته شد، نام آنها اغلب از نام قبایل مثل مکناسه، وهران و یا گروه‌های به وجود آورنده آنها مثل مغراوه گرفته شد (همو، ۲۴۴/۱).

کشته شدند (قاضی نعمان، ۳۲۲-۳۲۳؛ ابن عذاری، ۱۶۶/۱؛ مقریزی، ۶۸/۱). اگرچه نقطه ثقل سیاسی و اداری افریقیه به این ترتیب به مهدیه منتقل شد، اما از نظر فرهنگی و عقیدتی-مذهبی چنین انتقالی صورت نگرفت. به هنگام دیدار ابن حوقل در ۳۳۶ق، مهدیه «شهری کوچک» و «باراندازی» در گلوگاه دریا بوده است (ابن حوقل، ۷۱/۱). توصیف مهدیه به عنوان شهری کوچک از سوی ابن حوقل، نشان می‌دهد که اهمیت مهدیه در عهد فاطمیان در افریقیه و مغرب در مقایسه با قیروان، که خود ابن حوقل از آن به عنوان بزرگترین شهر مغرب یاد می‌کند (همو ۹۶/۱)، از یک شهرک (به تعبیر امروزی) فراتر نرفت. اگر بتوان میان توسعه شهر بر اساس فرهنگ مذهبی اسماعیلی و گسترش این مذهب در مغرب ارتباط معناداری پیدا کرد، عدم توسعه مناسب و قابل توجه مهدیه و باقی ماندن در حد یک شهر کوچک را می‌توان از جمله عوامل مؤثر در گسترش نیافتن مذهب اسماعیلی در مغرب در نظر گرفت به گونه‌ای که این شهر از نظر شهرت و اهمیت همواره تحت تأثیر و زیر سایه قیروان، به عنوان پایگاه اصلی مذهب تسنن و عقاید مالکی، باقی ماند. منصوریه دیگر شهر احدائی از سوی فاطمیان در مغرب نیز تقریباً از نظر اهمیت سیاسی و عقیدتی سرنوشت مشابهی با مهدیه داشت. این شهر به وسیله المنصور (حک. ۳۳۴-۳۴۱ق) در نزدیکی صبره در جنوب قیروان بنا نهاده شد (بکری، ۶۷۶/۲-۶۷۷؛ ادريس عمادالدین، ۵۰۱؛ یاقوت حموی، ۳۹۱/۳) و از ۳۳۷ تا ۳۶۲ق پایتخت فاطمیان در مغرب بود (Daftary, 147). به‌رغم اینکه مرکز دعوت اسماعیلی به این شهر جدید منتقل شد (ادريس عمادالدین، ۵۰۱) و حتی از نظر تجاری نیز اهمیت شایانی پیدا کرد (نک. جوذری، ۱۱۶؛ دشراوی، ۳۲۲-۳۲۳)، از نظر فرهنگی و مذهبی نتوانست جایگاه خاصی در مغرب عهد فاطمی به دست آورد به گونه‌ای که حداقل نواحی مجاور آن را تحت تأثیر قرار دهد. به این ترتیب می‌توان گفت که فاطمیان نتوانستند در مغرب یک مرکز-پایگاه شهری با محوریت اسماعیلیه پدید آورند تا الگویی موفق از زندگی شهری بر اساس اعتقادات مذهبی اسماعیلی بسازند و همین ناکامی نمی‌تواند بی‌ارتباط با ناکامی مذهبی آنها در سراسر مغرب باشد. ضمن اینکه باید توجه داشت که جابجایی چندباره پایتخت فاطمیان از شهری به شهر دیگر، در یک فاصله زمانی کوتاه خود به خود حیات و کیان این شهرهای نو تأسیس را دچار اختلال می‌کرد و از تبدیل شدن آنها به مرکزی مذهبی-اسماعیلی ممانعت می‌کرد.

نتیجه‌گیری

در ارزیابی کلی از تأثیرگذاری جغرافیای مغرب بر ناکامی فاطمیان در گسترش مذهب اسماعیلی در

مغرب، بنابر بررسی انجام شده، می‌توان گفت که به طور قطع مشکلات ناشی از وسعت و پهنای این سرزمین و ناهمواری‌های جغرافیایی زیاد به مثابه موانعی جدی، تلاش فاطمیان را در جهت گسترش مذهب اسماعیلی در مغرب به چالش کشیدند. این در حالی بود که دشوار بودن ارتباط از طریق راهها و مسالک این سرزمین، در نقش برآب شدن سیاست فاطمیان برای فراگیر کردن مذهب اسماعیلی در سراسر مغرب تأثیر زیادی داشت. علاوه بر این، رقابت و خصومت پایدار و تقریباً همیشگی میان تیره‌های مختلف بربر به ویژه خصومت زناته با کتامه و صنهاجه، موجب شده بود تا مذهب اسماعیلی در مغرب از نقطه نظر فرهنگ قبیله‌ای مورد توجه قرار گیرد و به واسطه طرفداری کتامه و صنهاجه از آن، به عنوان مذهب این قبایل نگریسته شود که پذیرش آن به معنی پذیرفتن تفوق و سروری آنها به شمار آید. با توجه به اینکه در ادوار پیش از فاطمی، جغرافیای انسانی و مذهبی خاص و تثبیت شده‌ای در مغرب پدید آمده بود که بر اساس آن مذاهب تسنن (مالکی) و خوارج (صفری و اباضی) و نیز برخی گرایشهای شبه‌اسلامی و بدعت‌گذار نواحی مختلف این سرزمین را بین خود تقسیم کرده بودند. از این رو، می‌توان گفت که جغرافیای انسانی و مذهبی مغرب عهد فاطمی مانعی جدی در برابر گسترش باورهای اسماعیلی بود و با سرسختی از گسترش آن ممانعت به عمل می‌آوردند. در چنین شرایطی اسماعیلیه یک اقلیت کوچک و کم‌شمار مذهبی در این سرزمین باقی ماند در حالی که فاطمیان برای احاطه بر شئون مختلف این سرزمین، به گونه‌ای که بتواند با غلبه بر موانع طبیعی، انسانی و سیاسی منطقه و به ویژه مسائل مذهبی ساکنان مغرب، منجر به اشاعه و فراگیری اعتقادات اسماعیلی در میان مردم مغرب شود، امکانات و شرایط لازم را نداشت. از این رو، فاطمیان عملاً مقهور واقعیت‌های طبیعی، انسانی و مذهبی مغرب شدند و در گسترش مذهب اسماعیلی در این ناحیه ناکام ماندند.

کتابشناسی

- ابن اثیر، عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکرم، الکامل فی التاریخ، دار صادر و دار بیروت، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م، ۱۴۱۱ق/۱۹۹۱م.
- ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، وضع حواشیه شمس الدین احمد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۶م.
- ابن حماد صنهاجی، ابوعبدالله محمد، اخبار ملوک بنی عبید و سیرتهم، مطبعة جولد کربونل، لجزائر، ۱۲۴۶ق.
- ابن حوقل، ابوالقاسم، صورة الارض، دارصادر (افست)، بیروت، ۱۹۳۸م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوی الشان

١٣٢	تاريخ و فـرهنگ	شماره ٩٥
	الأكبر، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨ق/١٩٨٨م.	
	إدريس عماد الدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب القسم الخاص من كتاب عيون الاخبار، تحقيق محمد اليعلاوى، دار الغرب الاسلامى، بيروت، ١٩٨٥م.	
	ابن عذارى المراكشى، البيان المغربى اخبار الاندلس والمغرب، تحقيق ومراجعته ج. س. كولان وإ. ليفى پروفنسال، دارالثقافة، بيروت، ١٩٨٣م.	
	ابن ظافر، جمال الدين على، أخبار الدول المنقطعة دراسة تحليلية للقسم الخاص بالفاطميين، مع مقدمة وتعقيب أندريه فويه، مطبوعات المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية، القاهرة، ١٩٧٢م.	
	ابن فضل الله العمرى، شهاب الدين احمد بن يحيى، مسالك الابصار فى ممالك الامصار، المجمع الثقافى، ابوظبى، ١٤٢٣ق.	
	اسماعيل، عبدالرزاق محمود، «المالكية و الشيعة بافريقية إبان قيام الدولة الفاطمية»، المجلة التاريخية المصرية، ٢٣(١٩٧٦م)، ٧٣-١٠٦.	
	بغدادى، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، دراسته و تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ١٤٠٩ق/١٩٨٨م.	
	بكرى، ابو عبيد، المسالك و الممالك، حققه و قدم له إدريان فان ليوفن و أندري فيري، دار الغرب الاسلامى، بيروت، ١٩٩٢م.	
	بل، ألفرد، الفرق الاسلامية فى الشمال الأفريقى، ترجمه عن الفرنسية عبدالرحمن بدوى، دار الغرب الاسلامى، بيروت، ١٩٨٧م.	
	بلاذرى، أبو الحسن أحمد بن يحيى، فتوح البلدان فتوح، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م.	
	بوطالب، محمد نجيب، جامعه شناسى قبيله در مغرب عربى (اسلامى)، ترجمه عبدالله ناصرى طاهرى و عزيزه رحيم زاده، نشر كتاب توت، تهران، ١٣٩٠.	
	بيضون، ابراهيم، الدولة العربية فى اسبانيا من الفتح حتى سقوط الخلافة، دار النهضة العربية للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، ١٩٨٠م.	
	پلانھول، ژاويه، مبانى جغرافيايى تاريخ اسلام، ترجمه عبدالله ناصرى طاهرى، پژوهشكده تاريخ اسلام، تهران، ١٣٩٠.	
	جودكى، حجت الله، «نياز فاطميان به ساختن مهديه»، شماره ٤، بهار ١٣٧٦، ١٢١-١٣٠.	
	جودة، حسنين جودة، قارة افريقا دراسات فى الجغرافيا الاقليمية، الاسكندرية، دارالمعرفة الجامعة، ٢٠٠٠م.	
	جودزى، ابو على منصور العزىزى، سيرة الأستاذ جودز و به توقيعات الأئمة الفاطميين، تقديم و تحقيق محمد كامل حسين و محمد عبدالهادى شعيرة، دارالفكر العربى، القاهرة، ١٩٥٤م.	

- حاجری، محمد طه، مرحلة التشيع في المغرب العربي و أثرها في الحياة الأدبية، دار النهضة العربية، بيروت، ۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م.
- حسن ابراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية في المغرب، و مصر، و سورية و بلاد العرب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ۱۹۸۸م.
- حميري، محمد بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الاقطار، حققه إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ۱۹۸۴م.
- دشراوى، الخلافة الفاطمية بالمغرب (۲۹۶-۳۶۵ق/۹۰۹-۹۷۶م) التاريخ السياسى و المؤسسات، نقله الى العربية حمادى الساحلى، دار الغرب الاسلامى، بيروت، ۱۹۹۴م.
- زيبب، نجيب، دولة التشيع في بلاد المغرب، دار الأمير للثقافة و العلوم، بيروت، ۱۹۹۳م./۱۴۱۳هـ.
- زغلول عبد الحميد، سعد، تاريخ المغرب العربي، نشأه المعارف بالاسكندرية، الاسكندرية، ۱۹۷۹م.
- سالم، عبدالعزيز، تاريخ المغرب في العصر الاسلامى، مؤسسة شباب الجامعة، اسكندرية، ۱۹۸۲م.
- شكوتى، حسين، فلسفه جغرافيا، انتشارات گيتاشناسى، تهران، ۱۳۸۳ش.
- عبدالمولى، محمد احمد، القوى السنية في المغرب من قيام الدولة الفاطمية الى قيام الدولة الزيدية (۲۹۶-۳۶۱ق/۹۰۹-۹۷۲م، دارالمعرفة الجامعية، اسكندرية، ۱۹۸۵م.
- عودى، ستار، تاريخ دولت اغلبيان در افريقه و صقلية، امير كبير، تهران، ۱۳۸۵.
- قاضى نعمان، رسالة افتتاح الدعوة، تحقيق فرحات الدشراوى، تونس، الشركة التونسية للتوزيع ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ۱۹۸۶م.
- قائم مقامى، جهانگیر، «بحثی درباره مفهوم جغرافیای تاریخی»، مجله بررسى های تاریخی، شماره چهل، مراد و شهریور ۱۳۵۱، ۱۱-۲۲.
- قلقشندى، احمد بن على، صبح الأعشى في صناعة الانشاء، شرحه و علق عليه و قابل نصوصه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، بى تا.
- کردى، رضا، تاريخ سياسى خوارج شمال آفريقا، سمت، تهران، و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۹.
- گوردون ايست، دابليو، تاريخ در بستر جغرافيا، ترجمه حسين حاتمى نژاد و حميدرضا پيغمبرى، پژوهشكده تاريخ اسلام، تهران، ۱۳۹۲.
- لقبال، موسى، دور الكتابة في تاريخ الخلافة الفاطمية، الشركة الوطنية النشر و التوزيع، الجزائر، ۱۹۷۹م.
- لومبارد، موريس، جغرافياى تاريخى جهان اسلام، ترجمه ع. طاهرى ناصرى و سميّه سادات طباطبايى، پژوهشكده تاريخ اسلام، تهران، ۱۳۹۰.
- لئون افريقى، حسن بن محمد الوزان، وصف افريقا، ترجمة عن الفرنسية محمد حجى و محمد الأخضر، دارالغرب

- الاسلامى، بيروت، ١٩٨٣م.
- مجدوب، عبدالعزيز، الصراع المذهبى بافريقية الى قيام الدولة الزيرية، تقديم على الشابى، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٥م.
- مراكشى، الكاتب، الاستبصار فى عجائب الامصار، نشر و تعليق سعد زغلول عبدالحميد، دارالشنون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، بى تا.
- معر، على يحيى، الاباضية فى موكب التاريخ، مكتبة وهبية، القاهرة، ١٩٦٤م.
- مقدسى، أبو عبد الله محمد بن أحمد، احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١١ق/١٩٩١م.
- مقرزى، تقى الدين احمد بن على، اتعاط الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطمية الفاطميين الخلفاء، تحقيق جمال الدين الشيال، المجلس الأعلى للشنون الإسلامية، القاهرة، ١٣٨٧ق/١٩٦٧م.
- مكناسى، احمد بن القاضى، جذوة الاقتباس فى ذكر من حلج من الأعلام مدينة فاس، دار المنصور للطباعة و الوراقة، الرباط، ١٩٧٣م.
- مؤنس، حسين، اطلس تاريخ الاسلام، الزهراء للإعلاء العربى، القاهرة، ١٤٠٧ق/١٩٨٧م.
- ، فتح العرب للمغرب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٤٧م.
- ، تاريخ المغرب و حضارته، العصر الحديث، بيروت، ١٤١٢ق/١٩٩٢م.
- ناصرى طاهرى، عبدالله، مقدمه اى بر تاريخ سياسى و اجتماعى شمال أفريقيا، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، ١٣٧٥.
- نبى، ابوالفضل، «روش تحقيق تاريخ از جغرافيا»، فصلنامه تحقيقات جغرافيايى، شماره ١، تابستان ١٣٦٥، ١٢٢-١٤١.
- ياقوت حموى، شهاب الدين ابوعبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.
- يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب، البلدان، وضع حواشيه محمد أمين ضناوى، دارالكتب العلمية، بيروت ١٤٢٢ق.
- Baker, Alan R. H., *Geography and History Bridging the Divide*, Cambridge, Cambridge Studies in Historical Geography, 2003.
- Brett, Michael, "Arab conquest and rise of Islam in North Africa", *The Cambridge history of Africa*, vol. 2, p. 490-555, ed. J. D. Fage and Roland Oliver, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Callot, Y. "al-Sa'Ër§""EF", vol. viii.
- Daftary, Farhad, *The Isma'ilis: their history and doctorins*, Cambridge, Cambridge University

Press, 2007.

Diarra, S., "Historical georaghy: physical aspects", *Genera history of Africa*, p. 316-332, vol. i, p. 348-358, ed. J. Ki-Zerbo, Berkely, Uiversity of California Press& UNESCO, 1981.

Hrbek, I., "Africa in context of world history", *Genera history of Africa*, vol. iii, p. 1-30, ed. M. Elfasi, Berkely, Uiversity of California Press& UNESCO, 1988.

Ki-Zerbo, J., "The interdisciplinary methods adopted in this study", *General history of Africa*, vol. i, p. 348-358, *ibid*.

Laroui, Aballah, *The history of the Maghrib an interpretive essay*, tamlated by Ralph Manheim, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Le Tourneau, R., "North Africa to the sixteenth century", *Cambridge History of Islam*, vol. 2a, p. 211-237, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Idem, "Barghawšāa", *EF²*, vol. i.

Madelung, Wilferd, "Some Notes on Non-Isma'īlī Shiism in the Maghrib", *Studia Islamica*, No. 44 (1976), pp. 87-97.

Idem, "Isma'īliyya", *EF²*, vol. iv.

Pellat, Ch., "Barbars", *EF²*, vol. i.

Takle, John A., "Historical Geography: focus on the 'Geography past' and 'Geography place'", *Environmental Review: ER*, Vol. 4, No. 2 (1980), pp. 2-5.

Walker, Paul E, *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources*, I.B.Tauris Publishers, London-New York, The Institute of Ismaili studies, 2002.

"What is historical geography", *Geography*, Vol. 17, No. 1 (MARCH, 1932), pp. 39-45.

Yver, "Awršs", *EF²*, vol. i.

Yver, G., "Berbers", *EF²*, *ibid*.

Idem, "Maghrib", *EF²*, vol. v.

تاریخ و فرهنگ، سال چهل و هفتم، شماره پیاپی ۹۵،
پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۵۶-۱۳۷

نحوه تعامل پیامبر اکرم(ص) با منافقان مدینه *

علی صباغیان / دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد^۱
دکتر سهیلا پیروز فر / دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد^۲
دکتر مصطفی گوهری / استادیار دانشگاه فردوسی مشهد^۳

چکیده

نحوه تعامل پیامبر (ص) با منافقان از موضوعات پر دامنه و بحث برانگیز در تاریخ اسلام بوده است. بر اساس یافته های این پژوهش پیامبر در برخورد با منافقان بیشترین مقدار تساهل و تسامح را از خود نشان داد و تا آنجا که ممکن بود از مجازات آنها صرف نظر کرد. آن ها را مجبور به شرکت در جنگ نکرد. اگر با سخنان خود در صدد آزار پیامبر (ص) یا تضعیف روحیه مسلمانان بر می آمدند گاه پاسخ آنان را به صورت کلامی می داد و گاه آنان را منزوی و اعمالشان را با محدودیت مواجه می ساخت، اما به همین مقدار اکتفا می کرد، حتی در غزه تبوک که چند تن از آن ها در صدد کشتن پیامبر (ص) برآمدند آن ها را به مردم - که تصمیم به قتلشان داشتند - معرفی نکرد. در مقابل اگر منافقان دست به توطئه می زدند به سرعت در برابر آن واکنش نشان می داد؛ از جمله در غزه تبوک که مدت غیبتش از مدینه طولانی می شد به جای خود علی بن ابی طالب (ع) را گمارد تا منافقان دست به کار خطرناکی علیه مسلمین نزنند. در بازگشت نیز مسجد آن ها را که به فرموده قرآن به انگیزه ضرر رساندن ساخته بودند ویران ساخت.

کلیدواژه ها: پیامبر (ص)، منافقان، مدینه، سیاست تعاملی، سیاست انزوا.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۰۵/۲۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۱۰/۲۰

۱ . Email: alijan.madady@yahoo.com

۲ . Email: spirouzfard@um.ac.ir

۳ . Email: gohari-fa@um.ac.ir

مقدمه

تعامل به معنی «با یکدیگر دوا دوستد کردن» (ابن منظور، ۲/۲۷۹؛ ابوحیب، ۲۶۲) و «عمل متقابل دویا چند موجود زنده با یکدیگر» است (ساروخانی، ۳۶۴). تعامل چند گونه است: تعامل مودت‌آمیز، تعامل دوری، تعامل تفرقه‌انگیز و تعامل تأثیرگذار (همانجا). تعامل باید بین دو طرفی صورت گیرد که با یکدیگر در یک موضوع، اشتراک داشته و در موضوع دیگری، اختلاف داشته باشند و اگر هیچ نکته مشترکی نداشته باشند، تعامل در آنجا معنایی ندارد. واژه تعامل، امروزه بیشتر در ارتباطات سیاسی، علمی، فرهنگی و اخلاقی به کار می‌رود. به طور کلی، تعامل را می‌توان در محور انسان‌ها طرح کرد. نکته مشترک بین تمام انسان‌ها، انسانیت و هم‌زیستی و در بین ادیان الهی، اشتراک در اصول و پایه‌های دین است. بین پیروان ادیان نیز امور اشتراکی و اختلافی وجود دارد که با تعامل و گفت‌وگوی شایسته و مناسب، می‌توان از آن برای ارتقای فرهنگ، دین و مذهب کمک گرفت (رجبی، ۱۳۹۲).

بر اساس آموزه‌های اصیل اسلامی^۱ دعوت به تعامل و وحدت اجتماعی و ایجاد الفت در میان افراد جامعه با عقاید و مذاهب گوناگون، یک ارزش و هدف شمرده شده، اسلام چگونگی تعامل و ارتباط با فرقه‌ها و پیروان ادیان گوناگون نظیر اهل کتاب، منافقان و مشرکان را به صورت اصل و قاعده اساسی در نظام تشریعی خود ملاحظه کرده است. آیاتی از قرآن کریم، خشونت و برتری‌جویی، تحقیر، اظهار کبر و غرور، بی‌احترامی به مقدسات دیگران ... را رد و از پیشنهاد تعامل و ارتباط بر اساس اصول مشترک و گفتگوی مسالمت‌آمیز استقبال می‌کند و ضمن به رسمیت شناختن انبیا و کتاب‌های آسمانی گذشته، به حقوق همه اقلیت‌ها و ادیان گوناگون احترام می‌گذارد.^۲

از مسائلی که در سیره عملی پیامبر اکرم (ص) به عنوان برجسته‌ترین فرستاده الهی، به چشم می‌خورد، شیوه تعامل آن حضرت با مخالفان بوده است. جامعه‌ای که پیامبر (ص) در آن می‌زیست تحت تأثیر پیام الهی رسول اکرم، به طیف گسترده‌ای از گرایش‌ها و جهت‌گیری‌ها تبدیل شد، دسته‌هایی مانند مؤمنان و مسلمانان در صف موافقان او قرار گرفتند و گروه‌هایی مانند کافران، مشرکان و یهودیان در صف مخالفان.

۱. وَاَعْتَصِمُوا بِحِلْمِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفْرَقُوا (آل عمران، ۱۰۳).

«وَأَلْزَمُوا السُّوَادَ الْأَعْظَمَ فَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الْجَمَاعَةِ وَأَيَّامُكُمْ وَالْفُرْقَةُ فَإِنَّ الشَّاذَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّاذَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّبِّ» (سیدرضی، خطبه ۱۲۷).

۲. وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (انعام، ۱۰۸).

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَغَدَلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (بقره، ۶۲).

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ (آل عمران، ۶۴).

در چنین شرایطی پیامبر گرامی (ص) با بینش سیاسی و مدبرانه خویش و با تکیه بر هدایت‌های الهی توانست محبت را جایگزین نفرت و عزت را جایگزین تحقیر و صلح و دوستی را جایگزین جنگ و دشمنی کند و با تحمل و بردباری بی‌نظیرش همه، از جمله مخالفانش را مدیون و مغلوب خود کرده بود. این پژوهش به دلیل گستردگی موضوع تنها بر نحوه سلوک پیامبر اکرم (ص) با منافقان متمرکز شده است.

پیشینه

موضوع نحوه تعامل پیامبر اکرم (ص) به عنوان حاکم اسلامی با مخالفان درونی و بیرونی موضوعی است که دستمایه مقالات و بررسی‌های زیادی قرار گرفته است. اهمیت این موضوع از آنجا سرچشمه گرفته است که بسیاری از مخالفان اسلام - که نمونه‌های متعددی از آنها را امروزه در فضای مجازی می‌توان دید - با دستاویز قرار دادن شماری از مجازات‌های پیامبر (ص)، به عنوان نمونه اعدام دو تن از اسرای بدر و تمامی اسرای بنی قریظه، سعی در معرفی اسلام به عنوان دین شمشیر و خشونت کرده‌اند. در مقابل کسانی که در صدد دفاع برآمده‌اند از بررسی جامع سیره پیامبر (ص) سرباز زده‌اند.^۱ بیشتر کارهای صورت گرفته با حذف مواردی که نشان دهنده شدت عمل و صلابت سیاست حضرتش در برخورد با کفار است، تنها بر جنبه‌های ملاحظت‌آمیز سیره پیامبر (ص) در برابر مخالفان متمرکز شده است و بدین صورت این آثار بیشتر رنگ تبلیغی و مصنوعی به خود گرفته است.

مشکل دیگر آثار منتشر شده، استنادهای مکرر به آیات قرآن و احادیث نبوی است تا بدین ترتیب پیامبر (ص) را به صورتی انسان عطف و ملایم نسبت به مخالفانش نشان دهند. این شیوه چندان کارآمد نیست؛ زیرا تنها برای معتقدان به دین اسلام کارایی دارد و هرگز نمی‌توان در مقابل مخالفان به آیات و روایات تکیه کرد؛ چرا که آنها قرآن را قبول ندارند و مهم‌تر این که تنها در عرصه عمل و تاریخ است که می‌توان نحوه سلوک یک حاکم سیاسی را نشان داد و در مقام نظر تمام ادیان و مکاتب الهی یا بشری منادیان صلح و مدارا بوده‌اند. آنچه که اهمیت دارد مقام عمل است تا معلوم گردد معتقدان به یک مکتب تا چه اندازه به دستورات و آموزه‌های آن پایبند بوده‌اند. با توجه به چنین کاستی‌هایی در این مقاله کوشیده‌ایم به صورت جامع سیره عملی پیامبر (ص) را در برخورد با مخالفان - در اینجا منافقان - مورد توجه قرار دهیم. در زمینه رفتار پیامبر با مخالفان - و نه تنها با منافقان - دو کتاب دست کم تالیف شده است. نخست

۱. در ادامه نمونه‌هایی از این افراد آورده شده است.

کتاب رحمت نبوی، خشونت جاهلی تألیف صابر اداک^۱ که در آن مولف با استفاده از روش تاریخی به نحوه برخورد پیامبر با مخالفان پرداخته است. وی مخالفان را به سه دسته مشرکان، اهل کتاب و منافقان تقسیم کرده است. علی رغم غنای بخش اول و دوم، وی در قسمت مربوط به منافقان به اختصار گراییده است و بخش کوچکی را بدان‌ها اختصاص داده است. مولف کارها و اقدامات منافقان را در طول دوران مدنی مختصراً اما به صورت کامل فهرست کرده است؛ هرچند به تحلیل و بررسی کامل آنها نپرداخته است.

کتاب دیگری که در همین زمینه اما با رویکردی قرآنی نوشته است، سیره پیامبر در برابر مخالفان از زبان قرآن تألیف علی محمد یزدی^۲ است که چنان که از عنوان آن پیداست تنها به بررسی قرآنی این موضوع پرداخته است. وی به درستی و بر اساس آیات قرآن، منافقان را به دو دسته منافقان مدینه و اعراب بادیه نشین تقسیم کرده است.^۳ ضعف عمده کتاب تکیه بر قرآن و تفاسیر و عدم توجه کافی به منابع تاریخی است که با توجه به عنوان آن چندان هم قابل خردگیری نیست. از این اثر برای قسمت‌های قرآنی مقاله استفاده شد. در بین مقالات تألیف شده در این باره، شاید یکی از معدود مقالاتی که کوشیده است هر دو جنبه رفت و شدت عمل پیامبر (ص) را نسبت به مخالفان مورد بررسی قرار دهد مقاله «بررسی و تحلیل سیره سیاسی پیامبر (ص) با تأکید بر رفتار با دشمنان» تألیف حمزه خان بیگی باشد.^۴ جدا از مقدمات مفصل مقاله به همراه توضیح معانی سیره و استادهای مکرر به آیات قرآن که نمی‌تواند مبنای استدلال در این باره قرار گیرد، نویسنده به انعقاد پیمان‌های سیاسی توسط پیامبر اکرم (ص) با قدرت‌های بی‌طرف و موضع‌گیری قاطعانه نسبت به مخالفانی که در صدد تجاوز یا پیمان شکنی بر می‌آمدند، توجه نشان داده است. مقاله «تعامل با اهل کتاب از منظر قرآن و سنت»^۵ تنها بر ابعاد فقهی موضوع مانند طهارت یا نجاست اهل کتاب و ازدواج با آن‌ها متمرکز شده است و از دایره موضوع مورد بحث خارج است. در مقاله «روش شناسی برخورد پیامبر (ص) با مشرکان و اهل کتاب»^۶ تنها بر قرآن تکیه شده است که

۱. اداک، صابر، رحمت نبوی، خشونت جاهلی: رویکردی نو به رفتار پیامبر اکرم (ص) با مخالفان، تهران، کویر، ۱۳۸۹.

۲. یزدی، علی محمد، سیره پیامبر (ص) در برابر مخالفان از زبان قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۳.

۳. و مِّنْ حَوْلِكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ و مِّنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ (توبه، ۱۰۱).

۴. خان بیگی، حمزه، «بررسی و تحلیل سیره سیاسی پیامبر (ص) با تأکید بر رفتار با دشمنان»، حبل المتین، سال سوم، بهار ۱۳۹۳، ش ۶، ص ۷۸-۹۹.

۵. خادمی، نرجس، «تعامل با اهل کتاب از منظر قرآن و سنت»، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، ۱۳۸۸، ش ۱۱، ص ۴۹-۶۶.

۶. عباسی مقدم، مصطفی، «روش شناسی برخورد پیامبر (ص) با مشرکان و اهل کتاب»، فلسفه دین، تابستان ۱۳۸۹، ش ۶، ص ۱۶۱-۱۸۶.

چنان که ذکر شد تنها برای معتقدان به اسلام می تواند کاربرد داشته باشد و طبیعی است که در ذهن چنین افرادی نیز هیچگاه شک و شبهه‌ای نسبت به ساحت پیامبر (ص) شکل نمی گیرد.

مقاله مفصل «سیره و رفتار مسالمت آمیز پیامبر (ص) اعظم با غیر مسلمانان»^۱ دارای نکات مثبتی است؛ از جمله تقسیم بندی غیر مسلمانان که آنان را بسته به نحوه ارتباطشان با مسلمانان - نه با توجه با آیینشان - به چهار گروه اهل ذمه، محارب، معاهد و مهادن (کشورهایی که با دولت اسلامی نه در حال جنگ اند و نه پیمانی با آن‌ها دارند) تقسیم کرده است. نقطه تمرکز این مقاله بر روی معاهده‌ها و پیمان- نامه‌های پیامبر (ص) است. با این حال چنان که از عنوان مقاله نیز هویدا است مولف بیشتر بر بعد ملاطفت آمیز رفتار پیامبر (ص) با مخالفان متمرکز شده است.

در این نوشتار سعی شده است در ابتدا به بررسی اصول و مبانی تعامل از منظر قرآن کریم پردازد و سپس شیوه‌های ویژه پیامبر اکرم (ص) در تعامل و مواجهه با منافقان بررسی شود.

۱. پدیده نفاق در مدینه

یکی از مهم ترین مسائلی که در سیره عملی پیامبر اکرم (ص) به چشم می خورد و می توان از آن به عنوان یکی از ضروری ترین مسائل مورد ابتلای جهان اسلام در حال حاضر نام برد، چگونگی تعامل و ارتباط با منافقان است. ظهور اسلام در محیطی بود که مدت های طولانی پیامبری در آن مبعوث نشده بود و مردم از دعوت و تبلیغ ایشان محروم بودند: أَمْ يَقُولُونَ افترأه بُلْ هُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ لَتَنْذِرَنَّهُ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ (سجده، ۳): (آیا می گویند: آن را برافته است؟ [نه چنین است] بلکه آن حق و از جانب پروردگار توست، تا مردمی را که پیش از تو بیم دهنده ای برای آنان نیامده است هشدار دهی، امید که راه یابند). وجود این فاصله زمانی باعث دور افتادن مردم از ارزش های الهی و دچار شدن آن ها به انحرافات بسیار فکری و عقیدتی باعث شده بود. با ظهور اسلام پیامبر (ص) با مخالفانی روبه رو شد که منافعشان با منافع نظام جدید سازگار نبود. گروهی از ایشان تلاش کوشیدند خود را با این جریان شکل گرفته جدید برای حفظ موقعیت گذشته شان وفق دهند؛ لذا به اسلام تظاهر کردند و در باطن بدنبال تضعیف و آسیب- رسانی به آن برآمدند.

مسئله نفاق در اسلام از زمانی مطرح شد که پیامبر (ص) به مدینه هجرت و حکومت اسلامی را

۱. کریمی نیا، محمد مهدی، «سیره و رفتار مسالمت آمیز پیامبر (ص) اعظم با غیر مسلمانان»، میقات حج، تابستان ۱۳۸۵، ش ۵۶، ص ۷۰-۱۰۹.

تأسیس نمودند. رسول خدا (ص) با پدیده نفاق از آغاز پیدایش آن به عنوان يك پدیده اجتماعی و روانی برخورد کرد و از برخورد سیاسی رسمی و جنگ با آنان پرهیز نمود؛ از این رو برای رفع این مشکل از اصل مدارا در برخورد با آنان استفاده می کرد؛ و برای جلوگیری از فتنه انگیزی منافقان، تدابیری اندیشید و به گونه ای رفتار کرد که نتیجه آن، منزوی کردن و به حاشیه راندن آن ها در درون جامعه اسلامی بود و گاهی نیز به جهت جلوگیری از فتنه انگیزی آنان به اعمال خشونت دست می زد؛ البته هیچ گاه کار به قتل آنان نرسید.

مدارا به عنوان يك اصل، در تمام دوره هجرت که رسول خدا (ص) با منافقان درگیر بود، مورد توجه ایشان قرار داشت. با وجود تحریکات فراوان منافقان، آن حضرت در برابر آنان، سیاست مدارا را در پیش گرفت و در عین کنترل اوضاع بر آنان سخت گیری و اعمال خشونت نمی کرد. چنانچه خداوند در آیه ۷۳ سوره توبه خطاب به پیامبر (ص) می فرماید: «یا ایها الّٰهٰی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم و ملّواهم جهنّم و بسّ المصیو» (ای پیامبر (ص) با کافران و منافقان بستیز و بر آنان سخت بگیر و جایگاه آن ها جهنم و بد سرانجامی است).

به نوشته علامه طباطبائی (در تفسیر این آیه) جهاد در زبان قرآن بیشتر به معنای جنگ و کارزار به کار رفته و بنابراین در مورد منافقان بدین معنا ممکن نیست وجود داشته باشد. جهاد با منافقان، رفتار مطابق مصلحت و مقاومت در برابر کارشکنی و توطئه های آنهاست (طباطبائی، ۴۵۷/۹). طبرسی در تفسیر این آیه می نویسد جهاد با کفار به صورت جنگ و کشتن است و جهاد با منافقان، زبانی است که آنان را از کارهای زشت بازدارند، البته در این صورت نیز صرف تلاش و جهاد صدق می کند (طبرسی، ۷۷/۵).

۲. رفتارهای واگرایانه منافقان و سیاستهای پیامبر (ص) نسبت به آنان

۲-۱. حمایت منافقان از یهودیان پیمان شکن

منافقان در پیوندی تنگاتنگ با یهودیان آنان را در مخالفت ها و مبارزاتشان بر ضد پیامبر (ص) تشویق و تحریض می کردند و در نبردهای مسلمانان و یهودیان، همواره جانب یهودیان را پاس می داشتند؛ چنان که در غزوه بین قینقاع (سال ۲ق)، عبدالله بن ابی پس از تشویق یهودیان به مقاومت در برابر پیامبر (ص) هنگامی که با شکست آنان مواجه شد، با اصرار شدید خواهان عفو آنان از سوی پیامبر (ص) گردید (ابن هشام، ۶۸/۲). در غزوه بنی نضیر (سال ۴ق) هم با دیگر همفکران خود، یهودیان را به مقاومت و سرسختی در برابر مسلمانان دعوت کرد و آنان را به یاری غطفان و یهود بنی قریظه وعده داد که البته هیچ کدام از وعده

هایش محقق نشد (همو، ۳۹۱/۲). پیش از غزوه خیبر (سال ۷ق) نیز با ارسال نامه‌ای، یهودیان خیبر را از حرکت مسلمانان به آن سو مطلع کرد و از آنان خواست که آماده پیکار شوند و از محمد (ص) و یارانش ترسند؛ زیرا در مقایسه با استحکامات خیبر، قوای نظامی و سلاح چندانی به همراه ندارند و بدین‌سان آنان را به جنگ با پیامبر (ص) تحریض کرد (اداک، ۲۰۴).

۲-۲. بازگشت منافقان از احد (۳ق)

پیامبر (ص) هنگامی که به احد رسید، ابن ابی با گروهی از سپاهیان، که «همچون شترمرغی پیشاپیش ایشان حرکت می‌کرد»، از آنجا برگشتند. ابن ابی در توجیه کار خود گفت: «ما پیامبر را در مدینه یاری می‌دهیم، ما رأی درست را به او گفتیم ولی با ما مخالفت کرد و فقط از نوجوانان اطاعت کرد». منظور وی مشورتی است که پیامبر (ص) با یارانش در مورد جنگیدن در داخل شهر یا بیرون آن انجام داد. نظر پیامبر (ص) و عده‌ای از اصحابش این بود که در داخل شهر بمانند و در آنجا با دشمن روبرو شوند. نظر عبدالله بن ابی نیز چنین بود. اما عده‌ای دیگر و مخصوصاً جوان‌ترها معتقد بودند که جنگیدن در خانه ذلت‌آور است و باید در بیرون با دشمن روبرو شد. پیامبر (ص) هم علی‌رغم میل باطنی نظر آنان را پذیرفت و بعداً هم که مسلمانان شکست خوردند درستی نظر پیامبر (ص) معلوم شد. چون گروهی از یاران پیامبر (ص) شهید شدند، ابن ابی شاد شد و سرزنش خود را نسبت به رسول خدا را آشکار ساخت و گفت: او از من نافرمانی کرد و از کسانی که اندیشه‌ای نداشتند اطاعت کرد (واقعی، ۲۱۹/۱؛ مسعودی، ۲۱۱). پیامبر که روحیه مسلمانان را بسیار بد می‌دید از هرگونه درگیری لفظی با وی پرهیز کرد و نسبت به آن کاملاً بی‌اعتنا ماند تا روحیه مسلمانان بیش از این در هم نریزد.

۲-۳. کارشکنی منافقان در غزوه خندق (۵ق)

منافقان با انتشار شایعات و بزرگ‌نمایی قدرت دشمنان سعی در تخویف و تضعیف روحیه مسلمانان داشتند و به ویژه در ایام نزدیک به جنگ‌ها این نوع اقدامات را تشدید می‌کردند (اداک، ۲۰۴). در غزوه خندق در حالی که حمله دشمن تمامیت مدینه را مورد تهدید قرار داده بود و مسلمانان شبانه روز به حفر خندق در اطراف شهر مشغول بودند، منافقان به بهانه‌های واهی از همکاری با مردم سر باز می‌زدند. آنان تن به کار نمی‌دادند و به بهانه‌های مختلف و گاهی بدون اجازه رسول خدا (ص) دست از کار می‌کشیدند و به نزد خانواده خود بر می‌گشتند در این باره خداوند در مدح مؤمنان و مذمت منافقین آیاتی نازل فرمود^۱

۱. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوا إِنْ الدِّينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. لَا تَجْعَلُوا

(ابن هشام، ۲/۲۱۶).

هنگامی که پیامبر (ص) در حین حفر خندق وعده گشودن سرزمین های ایران و روم را به مسلمانان داد، منافقان گفتند: «تعجب نمی کنید که از گشودن قصرهای حیره و مداین کسری سخن می گوید، در حالی که شما اکنون حتی نمی توانید برای قضای حاجت روید». گویا در این باره آیه زیر نازل شد: «وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غورا» (احزاب، ۱۲، ر.ک. ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ۲/۱۷۹).^۲ همچنین آنان پس از افشای خیانت بنی قریظه، به بهانه بی دفاع بودن خانه و کاشانه شان در برابر یهود، از حفاظت خندق شانه خالی کردند و به خانه هایشان برگشتند (همو، ۲/۲۲۲).

۲-۴. غزوه مریس (بنی المصطلق): سال ۵ یا ۶ ق

۲-۴-۱. تهدید مهاجران توسط منافقان

در این جنگ گروه زیادی از منافقان، که هرگز در جنگ های دیگر همراهی نکرده بودند و رغبتی به جهاد نداشتند، فقط به دلیل نزدیکی محل جنگ و برای رسیدن به مال دنیا با آن حضرت بیرون آمدند (همو، ۴۰۵/۱). هنگام که غزوه به اتمام رسید، مسلمانان بر سر چاه های آب، جایی که مقدار کمی آب داشت با یکدیگر درگیر شدند. میان غلام یکی از مهاجران (عمر بن خطاب) و غلام یکی از انصار بر سر آب زد و خورد درگرفت و هر یک قوم خود را صدا زدند و نزدیک شد غائله بزرگ شود. ابن ابی که به همراه عده ای از منافقان در آنجا حاضر بود با عصبانیت خطاب به انصار گفت: «به خدا من مذلت و خواری چون امروز ندیده ام، به خدا، من خوش نمی داشتم که مسلمانان را در مدینه بپذیرم ولی قوم من این کار را کردند و نظر خود را بر من تحمیل کردند، حالا کار به آنجا کشیده است که در دیارمان با ما می ستیزند و برتری جویی می کنند و حق نعمت و خوبی های ما را نسبت به خود منکر می شوند. به خدا مثل ما و این گلیم پوشان قریش همان مثلی است که می گوید «سگ خود را پرورش بده تا تو را بدرد» ... به خدا چون به مدینه رسیدم عزیزان، افراد خوار را از آن بیرون خواهند کرد».^۳

زید بن ارقم مایه را به پیغمبر اطلاع داد. پیامبر که ایجاد اختلاف را خوش نمی داشت به گفته او توجهی نکرد. یکی از حاضران (عمر) به پیامبر (ص) پیشنهاد کرد تا ابن ابی را گردن بزنند. پیامبر (ص) از این گفتار ناراحت شد و چهره خود را از گوینده این سخن برگرداند و فرمود: «همین مانده است که مردم

دَعَاءُ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُّعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا فَلَمْ يَعْلَمْ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (نور، ۶۲-۶۳).

۲. احزاب، ۱۲، ر.ک. ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ۲/۱۷۹.

۳. يَقُولُونَ لَكُنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (منافقون، ۸) درباره شان نزول آن ر.ک. شیخ طوسی، ۱۵/۱۰.

بگویند محمد (ص) یاران خود را می‌کشد! گروهی از انصار برخاسته پیش ابن ابی رفتند و از او خواستند که اگر چنین حرف‌هایی زده به نزد پیامبر (ص) رود و عذرخواهی کند. ابن ابی به حضور پیامبر (ص) آمد و منکر قضیه کرد.

پیامبر (ص) که از این ماجرا سخت دل آزرده شده بود، با وجود گرمای شدید سوار بر ناقه خود شده، آماده حرکت گردید و حال آن که معمولاً تا هوا سرد نمی‌شد حرکت نمی‌فرمود. سعد بن عباد یا اسید بن حضیر دلیل این کار را از ایشان پرسید. پیامبر (ص) فرمود: مگر نشنیده‌اید که دوست شما چه گفته است؟ ابن ابی گفته است که چون به مدینه باز گردد، عزیزان، افراد خوار و زبون را از مدینه بیرون خواهند کرد. بزرگ اوس و خزرج درصدد دلخوش کردن پیامبر (ص) برآمدند. در همین اثنا وحی بر پیغمبر نازل شد و درباره ابن ابی و پیروانش يك سوره كامل - سوره منافقون - فرود آمد (طبری، ۶۰۵/۲-۶۰۸؛ طبرسی، ۴۴۲/۱۰-۴۴۴) و پرده از کارهای آنان برداشت و رسوایشان ساخت.

۲-۴-۲. ممانعت از مجازات عبدالله بن ابی

چون عبدالله، پسر ابن ابی، از گفتار عمر خبردار شد که به پیامبر (ص) گفته بود «به محمد بن مسلمه فرمان دهید تا سر ابن ابی را بیاورد»، نزد پیامبر (ص) آمد و گفت: اگر می‌خواهید پدرم را بکشید به خودم امر فرمایید و به خدا سوگند پیش از آنکه از اینجا برخیزید سرش را برای شما می‌آورم. به خدا سوگند تمام قبیلہ خزرج می‌دانند که هیچ کس نسبت به پدر خود از من نیکوکارتر نیست، اوسال‌هاست که خوراک و آشامیدنی خود را از دست من خورده است. و من ای رسول خدا، می‌ترسم اگر به کس دیگری فرمان دهید که پدرم را بکشد، من یارای تحمل دیدن قاتل پدرم را نداشته باشم و او را بکشم و به آتش بیفتم، و یقین دارم که عفو شما بهترین و منت شما بزرگ‌ترین است. پیامبر (ص) به عبدالله فرمود: من نه اراده کشتن او را دارم و نه به این کار فرمان داده‌ام و تا هر وقت که میان ما باشد با او خوش‌رفتاری خواهیم کرد. عبدالله گفت: ای رسول خدا، پدرم همه کاره مدینه بود و گروهی قصد داشتند او را به ریاست خود برگزینند که خداوند شما را آورد و او را خوار ساخت و مقام ما را به وجود تو بلند مرتبه ساخت، در عین حال گروهی گرد او جمع شده‌اند و به او مطالبی می‌گویند، ولی البته خداوند بر آن‌ها چیره است (همو، ۶۰۸/۲؛ واقعی، ۴۲۰/۲-۴۲۱).

۲-۴-۳. ماجرای افک

با وجود آنکه درباره مصداق آیات سوره نور که درباره ماجرای افک نازل شده است میان عده‌ای از شیعیان و اهل سنت اختلاف وجود دارد، ولی از آنجا که هدف این بررسی ردیه و بیان تناقضات گزارش‌های تاریخی موجود در این باره نیست تنها اشاره‌ای به اصل ماجرا خواهد شد و بر روی نقش منافقان و شخص

عبدالله بن ابی تمرکز خواهد شد. بر پایه روایات تاریخی به هنگام بازگشت از غزوه بنی المصطلق شبی عایشه از سپاه بازماند و روز بعد یکی از صحابه به نام صفوان بن معطل که او نیز عقب مانده بود عایشه را به نزد پیامبر (ص) برد (بلاذری، ۳۴۲/۱). مردم چون عایشه را با مردی بیگانه دیدند زبان به تعنت و شایعه پراکنی گشودند که در این میان عبدالله بن ابی نقش مهمی در گسترش این تهمت داشت. بالاخره پس از چند روز آیاتی از سوره نور نازل شد و عایشه را از این تهمت مبرا کرد (طبری، ۶۱۴/۲؛ شیخ طوسی، ۴۱۵/۷؛ زمخشری، ۲۱۷/۳-۲۱۸). به روایت یعقوبی پیامبر (ص) حسان بن ثابت، مسطح بن ابی اثاثه و عبدالله بن ابی را - به سبب آن که نقش اساسی در این ماجرا داشتند - شلاق زد (یعقوبی، ۵۳/۲)، اما به گزارش واقدی، ابن ابی را حد نزد (واقدی، ۴۳۴/۲).

۲-۵. کارشکنی و تخلف منافقان در غزوه تبوک

تبوک یکی از مهترین عرصه‌های جولان منافقان در برابر اسلام به حساب می‌آید. در مقابل پیامبر (ص) حساب شده‌ترین اقدامات را در مقابل آن‌ها انجام داد. این غزوه که در سال نهم هجری و در اواخر عمر پیامبر (ص) روی داد به دنبال گزارشی که به پیامبر (ص) در مورد تجمع رومیان در مرزهای شمالی شبه جزیره رسیده بود صورت گرفت. هوا گرم بود و محصولات کشاورزی نیز رسیده بود و منافقان در پی آن بودند تا نهایت بهره را از این سفر طولانی پیامبر (ص) بگیرند. در این غزوه اتفاقات مهمی رخ داد که به منافقان مربوط بود.

۲-۵-۱. اجازه خواستن منافقان برای عدم شرکت در جنگ

به روایت واقدی پیامبر (ص) به هشتاد و اندی از منافقان که از ایشان خواسته بودند تا در جنگ شرکت نکنند اجازه داد (واقدی، ۹۹۵/۳). تصمیم پیامبر (ص) به این کار شاید بدان سبب بود که ایشان حضور این افراد را در سپاه خطرناک‌تر می‌دید؛ چرا که آن‌ها احتمال داشت با اقدامات خود اشکالات زیادی را برای پیامبر (ص) فراهم کنند. به علاوه تعداد سپاهیان پیامبر (ص) زیاد بود (شاید حدود سی هزار تن (همو، ۱۰۰۲/۳)؛ هرچند که ممکن است که این رقم اغراق‌آمیز باشد ولی به هر حال روشن است که بزرگ‌ترین لشکرکشی عرب تا آن هنگام بود و ایشان نیازی به اجبار کردن افراد برای حضور در سپاه نمی‌دید. پیامبر در این جنگ نسبت به شرکت نجستن منافقان بی تفاوت ماند؛ چرا که ضرر حضور ایشان در سپاه بیش از منفعت آن بود (قمی، ۲۹۴/۱؛ زمخشری، ۲۷۶/۲).^۴ ضمن آن که روش پیامبر هیچ گاه بر اجبار به حضور در میدان نبرد نبود، چنان که در احد نیز نسبت به بازگشت ابن ابی و دوستانش بی تفاوت ماند. طبیعتاً از

۴. لَوْ خَرَجُوا فِیْکُمْ مَا زَادُوکُمْ اِلَّا خَبَالًا وَّلَا وَضَعُوا لِخَلَالِکُمْ یَبْغُوْنٰکُمْ الْفِتْنَةَ و فِیْکُمْ سَمَاعُوْنَ لَهُمْ و اللّٰهُ عَلِیْمٌ بِالظّٰلِمِیْنَ (توبه، ۴۷).

نگاه پیغمبر (ص) به زور بردن رزمندگان برای کارزار نتیجه‌ای جز فرار و شکست به همراه نمی‌توانست داشته باشد. در ماجرای تبوک خداوند، پیامبر (ص) را مورد عتاب قرار داد که چرا به منافقان اجازه ماندن در مدینه را داد.^۵ البته باید توضیح داد که رفتار پیامبر در اینجا در برابر خداوند قرار نمی‌گیرد. اصل این است که در این آیه معاف کردن منافقان مورد عتاب قرار نگرفته، بلکه مسئله نحوه انتخاب و اجازه زیر سوال است. پیامبر از این رو مورد عتاب است که گفته منافقان را قبل از آنکه معلوم و ثابت شود از سر صدق و یا ناراستی بوده پذیرفته اند. باید روشن می‌کردند که این منافقان بهانه می‌آورند و واقعا عسر و حرج ندارند و بدیهی است کسی نمی‌تواند با صرف عذر تراشیدن و بهانه آوردن از جهاد بازماند و اجازه دادن در این مورد می‌تواند در جنگ‌های آینده به رویه تبدیل شود و هرکسی بهانه‌ای بتراشد و بخواهد از جهاد طفره رود. در مجموع رسوا کردن منافقان در این خصوص خواسته خداوند است و پیامبر این کار را انجام نداده‌اند.

۲-۵-۲. تخلف عبدالله بن ابی از سپاه

همین‌که رسول خدا (ص) حرکت نمود، ابن ابی همراه منافقان از حرکت خودداری کرد و گفت: «محمد می‌خواهد با رومیان جنگ کند آن‌هم با این سختی و گرما و در سرزمین دور در قبال سپاهی که یارای جنگ با آن را ندارد! مثل این که محمد جنگ با رومیان را بازی پنداشته است؟» منافقانی هم که با ابن ابی هم عقیده بودند از شرکت در جنگ خودداری کردند. ابن ابی گفت: «گویی هم اکنون می‌بینم که فردا اصحاب محمد همگی اسیر و به طناب‌ها پیچیده‌اند!» و این حرف‌ها را برای ترساندن پیامبر (ص) و یاران ایشان می‌گفت (واقعی، ۹۹۵/۳-۹۹۶؛ ابن هشام، ۵۱۹/۲).

۲-۵-۳. جنگ روانی علیه امام علی (ص) در مدینه

با توجه به حضور منافقان در شهر و اقداماتی که پیش از رفتن پیامبر (ص) به سوی تبوک از خود نشان داده بودند، پیامبر (ص) به شدت از سوی آن‌ها احساس خطر می‌کرد. از دیگر سو خود مجبور بود برای انجام غزوۀ عازم تبوک شود. در چنین شرایطی لازم بود شخص مورد اعتماد و توانایی را به جای خود بگمارد تا منافقان را از انجام کارهای توطئه آمیز ناامید سازد. پیامبر (ص) در غزوات قبلی خویش که چنین خطری را احساس نمی‌کرد معمولاً عبدالله بن ام مکتوم را که فردی نابینا بود به جای خود می‌گماشت و طبعاً کار اصلی او در غیاب پیامبر (ص) بر پا داشتن نماز جماعت بود. اینک اصل اسلام هدف تیرهای زهرآلود منافقان قرار گرفته بود و پیامبر (ص) هیچ چاره‌ای جز نظارت دقیق بر اعمال آن‌ها نداشت. در میان یاران خود البته بیشترین امید را به پسر عمو و داماد خود علی بن ابی طالب (ع) داشت که از روز نخست

۵. عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ (توبه، ۴۳؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک. طباطبایی، ۲۸۴/۹-۲۸۹؛ مکارم شیرازی، ۴۲۸/۷-۴۳۰).

اسلام آوردنش تاکنون که مدت ۲۲ سال از آن می‌گذشت صادقانه یار و همراه او بود و از هیچ‌گونه فداکاری برای اسلام کوتاهی نکرده بود و مأموریت‌های مهمی را به سرانجام رسانده بود.

از این‌رو آن حضرت را برخلاف غزوات سابق که با خود می‌برد در مدینه به جای خود باقی گذاشت (مسعودی، ۲۳۶). منافقان چنان از عکس‌العمل پیامبر (ص) و حضور علی (ع) در شهر دچار ناامیدی شدند که تنها راه را دور کردن امام علی (ع) از مدینه دانستند. از این‌رو به سرعت دست به کار شده، شروع به شایعه‌سازی علیه امام نمودند. آن‌ها در بین مردم چنین شایع کردند که پیامبر (ص) از داماد خود دلگیر است و به همین سبب او را با خود نبرده است. این شایعه در شهر پیچید و آن‌قدر گسترش یافت که امام علی (ع) را سخت اندوهگین ساخت و او را مجبور ساخت نزد پیغمبر رود و از او تقاضا کند که با سپاه همراه شود. پیامبر (ص) که از یک سو خطر را کاملاً درک کرده بود و از سوی دیگر ناراحتی علی (ع) را می‌دید سخنی دلگرم‌کننده و امیدبخش به او گفت که آن را درباره هیچ یک از صحابه‌اش به زبان نیاورده بود. پیامبر (ص) به او فرمود: «ای علی به شهر برگرد. آیا خشنود نیستی که جایگاه تو نسبت به من همچون جایگاه هارون نسبت به موسی است جز آن‌که پیامبری پس از من نخواهد آمد» (ابن سعد، ۱۵/۳؛ خلال، ۴۰۷/۲؛ نسائی، ۳۷؛ ابن حزم، ۷۸/۴). این حدیث که به «حدیث منزلت» معروف است جزء فضایل انکارناپذیر امام و نشان‌دهنده جایگاه استثنایی آن حضرت در نزد پیغمبر است. با چنین بیان تشویق‌کننده‌ای امام شادمان به مدینه بازگشت و منافقان تا بازگشت پیامبر (ص) هیچ کاری نتوانستند از پیش ببرند.

۲-۵-۴. فتنه انگیزی جلاس

جلاس بن سويد از منافقانی بود که از شرکت در جنگ تبوك خودداری کرد و مردم را هم از خروج منع می‌کرد. ام‌عمیر همسر او بود و عمیر یتیم فقیری بود که در خانه جلاس زندگی می‌کرد و جلاس او را تکفل و نسبت به او خوبی می‌کرد، تا اینکه عمیر سخن جلاس را شنید که گفت: «اگر محمد راستگو باشد ما از خر بدتریم!» عمیر به جلاس گفت: «تو از همه مردم پیش من محبوب‌تر بودی و از همه نسبت به من مهربان‌تر و برای من بسیار دشوار است که بر تو مکر و هوی وارد شود، به خدا سوگند متأسفانه سخنی گفتمی که اگر آن را بگویم تو را رسوا می‌سازد و اگر آن را پوشیده بدارم خودم هلاک می‌شوم و انجام یکی از این دو برای من ساده‌تر از دیگری است».

عمیر سخن جلاس را به گوش پیامبر (ص) رساند. پیامبر (ص) جلاس را احضار و از او در این باره پرسید، اما وی منکر قضیه شد. پس آیه نازل شد که «يَحْلِفُونَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا الْكِفْرَ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ» (توبه، ۷۴). جلاس اقرار به گناه کرد و از نیکی‌های خود نیز نسبت به عمیر چیزی نکاست

(واقعی، ۱۰۵/۳). این یکی از مواردی است که پیامبر (ص) ضمن عکس‌العمل نشان دادن در برابر حرف‌های منافقان، از مجازات آنان خودداری کرد. شاید بدین سبب که اقدام وی در حد حرف بود و هیچ‌گاه به مرحله عمل نرسید.

۲-۵-۵. عقب ماندگان از سپاه

چون پیامبر (ص) از ثنیة‌الوداع به سمت مرزهای شام حرکت نمود، بعضی‌ها عقب مانده بودند و نرسیده بودند. مسلمانان می‌گفتند، ای رسول خدا فلان کس عقب مانده یا هنوز نیامده است. پیامبر (ص) می‌فرمود: رهایش کنید، اگر در او خیری باشد خداوند او را به شما ملحق خواهد کرد و اگر هم غیر از این باشد خداوند شما را از دست او راحت کرده است. مردم زیادی از منافقان هم فقط به امید غنیمت همراه پیامبر (ص) بیرون آمده بودند (واقعی، ۱۰۰/۳؛ طبری، ۱۰۷/۳). طبعاً اگر پیامبر (ص) در چنین شرایطی حرکتی از خود نشان می‌داد که بر سستی یا ضعف تلقی می‌شد، مردم که طبعاً از روحیه بسیار ضعیف‌تری از پیغمبر (ص) برخوردار بود کاملاً در هم می‌ریختند.

۲-۵-۶. حرف‌های ناروای منافقان

گروهی از منافقان در تبوک به مسلمانان می‌گفتند، خیال می‌کنید جنگ با رومیان مثل جنگ با دیگران است؟ به خدا قسم فردا شما را به ریسمان‌ها بسته می‌بینیم! و با این حرف می‌خواستند شایعه پراکنی کرده و در دل مؤمنان ترس ایجاد کنند. ودیعه بن ثابت هم گفت: نمی‌دانم چرا قرآن خوانان ما از همه شکم باره‌تر و دروغگوتر و به هنگام جنگ ترسوترند؟

پیامبر (ص) به عمار بن یاسر گفت: خودت را به این گروه برسان که خود را به آتش کشیدند و از گفتار ایشان سؤال کن، اگر هم انکار کردند بگو که چنین و چنان گفته‌اید! عمار پیش آن‌ها رفت و موضوع را به ایشان گفت. آن‌ها پیش رسول خدا (ص) آمدند و شروع به عذرخواهی کردند. رسول خدا (ص) سوار بر ناقه‌اش بود که ودیعه بن ثابت آمد و افسار و تنگ شتر را در دست گرفت و در حالی که پاهایش به خاک و سنگ کشیده می‌شد گفت: ای رسول خدا، ما همین طوری حرف می‌زدیم و شوخی می‌کردیم! پیامبر (ص) به او اعتنایی نفرمود و خداوند متعال درباره او این آیه را نازل فرمود: «وَلْتَن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَ نَلْعَبُ، قُلْ أَلْبَلَهُ و آیاته و رسولہ کنتم تستهزؤن، لا تعتذروا قد کفوتم بعد ایمانکم إن نعف عن طائفة منکم نعوذب طائفة بأنهم كانوا مجرمين» (توبه، ۶۵-۶۶):^۶ (اگر از ایشان سؤال کنی، گویند سخنی می‌گفتیم و بازی می‌کردیم، بگو آیا خدا و آیات او و رسولش را به مسخره گرفته‌اید، عذرخواهی نکنید که کفر ورزیدید

بعد از آن که ایمان آوردید. اگر درگذریم از گروهی از شما، عذاب کنیم گروهی را که ایشان فتنه انگیزند (طبری، ۱۰۸/۳). بدین صورت پیامبر (ص) در قبال سخنان آنان سکوت را روا ندانست و دهان آن‌ها را بست؛ چرا که موجب سستی سپاهیان می شد، اما دست به خشونت هم نزد و به همین مقدار اکتفا نمود. بدین صورت به آن‌ها فهماند که نسبت به کارهای آن‌ها بی تفاوت نیست و از سوی دیگر نخواست با خشونت نشان دادن نسبت به آن‌ها روحیه سپاه خود را تضعیف کند. ضمن این که چنین برخورد ملایمی فرصت دوباره‌ای را برای آن‌ها مهیا می ساخت تا در صورت تمایل دست از اقدامات خود بردارند و توبه کنند. پیامبر (ص) هرگز در قبال کسانی که حتی تنها با زبان کلمه توحید را بر زبان آورده بودند و به دل بدان اعتقادی نداشتند به روش‌هایی مانند اعدام متوسل نشد. شاید حضرتش چنین گمان می کرد که نباید غیر مسلمانان گمان کنند که محمد (ص) یاران خود را می کشد و به این صورت موجی از تبلیغات منفی علیه آن‌ها به راه بیفتد. روشی که در دنیای امروز نیز معمول است و خشونت‌های حکومت‌ها نسبت به اتباع خود اسباب تمسخر و دشمن‌هراسی را در بین مخالفان ایجاد می کند.

در موردی دیگر در یکی از منازل راه، ماده شتر قصوای آن حضرت گم شد و اصحاب به جستجوی آن برآمدند. یکی از منافقان به نام زید بن لقیط که ابتدا از یهودیان بنی قینقاع بود و بعدا اسلام آورده بود، اما در باطن منافق بود، گفت: «محمد (ص) چنین تصور می کند که نبی است و اخبار آسمانی را برای شما خبر می دهد و حال آنکه او نمی داند ناقه اش کجاست. در این هنگام رسول خدا فرمود: منافقی چنین می گوید که محمد (ص) می پندارد پیامبر است و از اخبار آسمانی به شما خبر می دهد و حال آن که نمی داند ماده شترش کجاست، به خدا قسم من چیزی غیر از آنچه خدا به من تعلیم دهد نمی دانم و هم اکنون خداوند مرا به محل آن رهنمون فرمود، و او در این دوه در فلان شکاف است و افسارش به درختی گیر کرده و همانجا مانده است. پیامبر (ص) با دست به آن شکاف و تنگه میان دو کوه اشاره کرد و فرمود: حالا بروید و بیاوریدش! رفتند و حیوان را آوردند (همو، ۱۰۶/۳). چنین برخوردی از سوی پیامبر (ص) بدان سبب صورت گرفت تا در دل مسلمانان ضعیف الایمان تردیدی نسبت به پیامبر (ص) شکل نگیرد و در نتیجه سست نشوند.

۷-۵-۲. سوء قصد منافقان نسبت به پیامبر (ص)

دربازگشت از تبوک، گروهی از منافقان تصمیم گرفتند که آن حضرت را از بالای گردنه کوه به زمین بیندازند. پیامبر (ص) با کمک عمار و حذیفه بن یمان مانع اقدام آنان شد. چون پیامبر (ص) از گردنه بیرون آمد پیامبر (ص) به حذیفه فرمود: آیا کسی را از سوارانی که راندی شناختی؟ گفت: ای رسول خدا، شتر

فلان کس و فلان را شناختم و چون آن‌ها رو بند بسته بودند و هم بواسطه تاریکی شب نتوانستم آن‌ها را بینم.

در این موقع مردم جمع شده بودند و فرود آمده بودند. اسید از بزرگان اوس از پیامبر (ص) خواست تا آنان را معرفی کند تا اعدام شوند. پیامبر (ص) به اسید فرمود: من دوست نمی‌دارم مردم بگویند همین که محمد (ص) از جنگ با مشرکان آسوده شد به کشتن اصحاب خود دست یازید. اسید گفت: ای رسول خدا آن‌ها از اصحاب نیستند! پیامبر (ص) فرمود: مگر تظاهر به گفتن لا اله الا الله نمی‌کنند؟ گفت: چرا، ولی شهادت آن‌ها ارزشی ندارد و در واقع شهادت نیست. پیامبر فرمود: آن‌ها تظاهر به این نمی‌کنند که من رسول خدایم؟ گفت: چرا، ولی در این باره هم همانطور است. پیامبر (ص) فرمود: به هر حال من از کشتن اینها نهی شده‌ام (واقعی، ۱۰۴۳/۳-۱۰۴۴). چنین گذشتی از سوی پیامبر (ص) هم فرصتی بود برای منافقان جهت بازگشت از مسیر خود و هم نشان دهنده ناخرسندی پیامبر (ص) از مجازات کردن اصحاب خود؛ هر چند که منافق باشند. پیامبر (ص) چنان که قرآن در توصیف یارانش می‌فرماید، مصداق بارز «الشقاء علی الکفار و حماء بینهم» بود.

۲-۵-۸. مسجد ضرار

با آنکه منافقان آزادی زیادی داشتند و حتی به خود جرات می‌دادند که نسبت به پیامبر اکرم (ص) سخنان ناروا بگویند، ولی هرگاه رسول خدا (ص) احساس می‌کرد که این افراد هسته نفاق تشکیل داده‌اند و به‌صورت سازمان یافته در مقابل مسلمانان فعالیت کرده و اساس و پایه اسلام را به خطر می‌اندازند، در برابر آن‌ها می‌ایستاد و از فتنه‌انگیزی آنان جلوگیری می‌کرد.

جماعتی از بنی غنم بن عوف که افرادی منافق بودند پیش از غزوه تبوک، در کنار مسجد قبا، مسجد دیگری ساختند تا در آنجا علیه مسلمانان توطئه کنند و تفرقه ایجاد نمایند و در انتظار ابی عامر راهب بودند که قول داده بود با لشکری از روم به سوی آن‌ها بیاید، تا رسول خدا را از مدینه بیرون کنند. آنان به ظاهر از رسول خدا خواستند تا با خواندن نماز در آنجا، مسجدشان را افتتاح کند و آن را به وجود خود متبرک سازد. رسول خدا نیز به آنان وعده داد که چون از غزوه تبوک باز گردد چنین کند. با نزول آیات ۱۰۷-۱۰۹ سوره توبه به هنگام بازگشت پیامبر از تبوک، خداوند آن حضرت را از انگیزه‌های آنان آگاه ساخت و ایشان را از نماز خواندن در این مسجد، نهی کرد: ^۷«وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضَرَارًا وَ تَفَرَّقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ لِرِصَادِ لِمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ مِنْ قَبْلِ وَ لِيَحْلِفُوا أَنْ يُدْنُوا إِلَا الْحَسَنِي وَ اللَّهُ يَشْهَدُ لَهُمْ لَكَاذِبُونَ (۱۰۷) لَا تَقُمْ فِيهِ

۷. به عنوان نمونه، ر.ک. طبرسی، ۱۰۹/۵.

أبداً لمسجد أنس على التقوى من أول يوم أحق أن تقوم فيه فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين (۱۰۸) أَلَمْ يَنْ لُئْسَ بِنِيَانِهِ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ لَمْ يَنْ لُئْسَ بِنِيَانِهِ عَلَى شِفَا جَرْفِ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (۱۰۹)».

به دنبال آن، پیامبر (ص) به برخی اصحاب خود دستور داد که این مسجد را خراب کنند، یا آتش بزنند (واقعی، ۱۰۴۶/۳؛ بیهقی، ۲۶۰/۵). این اقدام از سوی کسی که خود منادی عبادت و بندگی برای خدا بود پیام روشنی برای منافقان به همراه داشت. به آنان فهماند که ایشان در امر دین تحت تاثیر این گونه ظاهرسازی‌ها قرار نمی‌گیرد و با قاطعیت در مقابل آن‌ها می‌ایستد.

۲-۶. تعامل پیامبر (ص) با سرکرده منافقان عبدالله بن ابی

پیش از این درباره نقش پررنگ عبدالله بن ابی در کارشکنی علیه پیامبر (ص) و حتی از تصمیم عده‌ای از اصحاب برای کشتن وی سخن گفته شد که با مخالفت پیغمبر (ص) روبرو شد. حتی ایشان به فرزندش عبدالله توصیه کرد تا نسبت به پدر خود مهربان و خوش رفتار باشد. پیامبر (ص) حتی بعد از مرگ ابن ابی نیز حرمت او نگاه داشت و پیراهنش را جهت تکفین او فرستاد. هنگامی که وی مرد، پسرش از پیامبر (ص) درخواست نمود که بر جنازه‌اش نماز گزارد و پیراهنش را نیز بدهد تا آن را کفن او سازد بلکه از عذابش کاسته شود. ولی با نزول آیه ۸۴ سوره توبه که در آن از نمازگزاردن بر منافقان منع کرده بود، پیامبر (ص) تنها پیراهنش را برای تکفین او فرستاد (ابن عبدالبر، ۹۴۱/۳). البته بر پایه برخی از روایات، پیامبر (ص) بر پیکر او نماز هم گزارد که با اعتراض شدید عمر همراه شد؛ به طوری که پیامبر او را از خود دور داشت. پس از آن که آیه نازل شد پیامبر (ص) در مورد سایر منافقان چنین رویه‌ای را معمول نداشت (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ۱۹۳/۳). با این حال علامه طباطبایی روایات مربوط به نماز گزاردن پیامبر بر ابن ابی را مردود می‌شمارد. وی مدعی است در میان شیعیان نیز این عمل به گونه مرسل روایت شده است. تناقض این دسته از روایت‌ها با یکدیگر از یک سو و تناقض آشکار آن با آیات کریمه‌ای که رسول خدا (ص) را از استغفار بر مشرکان نهی کرده بود از سویی دیگر، مانع پذیرش این روایت‌هاست (طباطبایی، ۳۶۶/۹-۳۶۷).

نتیجه‌گیری

موضع پیامبر (ص) نسبت به منافقان که بخش مهمی از جامعه مدینه را تشکیل می‌دادند، بسیار متنوع و آموزنده است. مجموع اتفاقاتی که در دوره ده ساله حضور ایشان در مدینه از جانب منافقان صورت گرفت نشان از آن دارد که پیامبر (ص) در برابر آن‌ها بیشتر به دنبال تعامل بود تا تقابل و سعی آن حضرت بر آن بود

که با هدف حفظ وحدت جامعه اسلامی و نیز ایجاد فرصت توبه و بازگشت برای آن‌ها، ضمن عکس‌العمل نشان دادن نسبت به توطئه‌های آن‌ها از مجازات ایشان که در مواردی به حق سزاوار آن بودند خودداری ورزد.

پیامبر اکرم (ص) هرگز منافقان را مجبور به شرکت در سپاه خود نکرد. از این رو هنگامی که عبدالله بن ابی و منافقان به بهانه گوش نسپردن به حرف آن‌ها در غزوه احد شرکت نجستند پیامبر (ص) در مقام پاسخ برنیامد و کاری نکرد که بعداً آن‌ها از ترس در سپاه حاضر شوند. همچنین در غزوه تبوک که هشتاد و اندی از منافقان از حضرت اجازه ماندن در مدینه را گرفتند بدان‌ها اجازه داد و هنگامی که عبدالله بن ابی بدون اجازه سپاه را ترک کرد، نسبت به آن بی‌اعتنا ماند؛ چنان که در مورد سایر عقب‌ماندگان نیز چنین کرد و ضمن حفظ روحیه مسلمانان از هرگونه لعن و نفرین و یا مجازات آن‌ها خودداری ورزید.

پیامبر (ص) اصحاب خود را از خبرچینی و آوردن سخنان آنان باز می‌داشت تا اختلاف و دو دستگی بین مسلمانان ایجاد نشود؛ چرا که در مواردی هنگامی که اصحاب از سخنان منافقان آگاه می‌شدند به دلیل کم‌صبری و عدم توجه به تبعات منفی چنین اقداماتی در صدد مقابله به مثل و حتی کشتن آن‌ها بر می‌آمدند که البته با مخالفت پیامبر (ص) روبرو می‌شد.

نرمش پیامبر (ص) در مقابل منافقان هرگز به معنای بی‌تفاوتی نسبت به توطئه‌های آن‌ها نبود. از این رو اگر در بحبوحه لشکرکشی سخنانی در جهت تضعیف روحیه سپاه یا بدگویی پیامبر (ص) می‌گفتند کسی را می‌فرست تا پاسخ آن‌ها را بدهد و متوجهشان سازد که از سخنان مسموم آن‌ها بی‌اطلاع یا نسبت بدان‌ها بی‌اعتنا نیست. در مواردی که توطئه‌های آن‌ها به مرحله خطرناکی می‌رسید و کیان جامع اسلامی را به خطر می‌افکند، پیغمبر با زیرکی اعمال آنان را خنثی می‌کرد و نمی‌گذاشت که آنها را به مرحله عمل برسانند. از این رو در غزه تبوک در غیاب خود علی (ع) را به جانشینی خود در مدینه نهاد و پس از بازگشت، مسجدشان را هم ویران ساخت.

در مواردی که سخن پراکنی و حتی سوء قصد آن‌ها تنها متوجه خود حضرت بود، تنها با هدف حفظ وحدت اسلامی از مجازات خاطیان سرباز می‌زد. نحوه برخورد با سوء قصد کنندگان به جان ایشان در تبوک نمونه بارز چنین حسن سلوکی است که حتی در صدد معرفی آن‌ها که صد البته دست کم موجب سرافکندگی مادام‌العمر ایشان می‌شد نیز برنیامد. جالب است که عده‌ای در طول تاریخ اسلام در صدد یافتن نام این افراد که پیامبر (ص) هیچ تمایلی به یادکرد ایشان نداشته‌اند برآمده‌اند و دقیقاً در مسیر مخالف حضرتش و ایجاد تفرقه حرکت کرده‌اند!

آن حضرت تا پایان عمر عبدالله بن ابی، احترام او را محفوظ داشت و حتی به پسرش هم سفارش کرد تا نسبت به پدر مهربان باشد، شاید این نحوه سلوک در دل او اثر کند و از مسیر خود باز گردد. حتی هنگامی که او مرد و پسرش از پیامبر (ص) خواست تا بر او نماز گزارد پیامبر (ص) تصمیم بدین کار گرفت، ولی با نزول آیه که صراحتاً از این عمل نهی کرده بود بدانجا نرفت و در عوض پیراهنش را برای خانواده او فرستاد تا بدنش را در آن کفن کنند و دل خوش گردند.

در مجموع، سیره پیامبر (ص) در قبال منافقان را می‌توان مصداق بارز «لشداء علی الکفار وحماء بینهم» دانست. آن حضرت هیچ گاه آن شدت عملی را که در قبال یهودیان و مشرکان مکه از خود نشان داد در برابر این گروه انجام نداد. در این موارد پیامبر (ص)، منافقان را به سبب آن که دست کم در ظاهر کلمه توحید را بر زبان رانده بودند از جامعه اسلامی طرد نکرد و حفظ توحید الهی را با توحید جامعه یکسان مورد توجه قرار داد.

کتابشناسی

قرآن کریم

ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن علی بن محمد الجزری، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

-----، الکامل فی التاریخ، دار صادر - دار بیروت، بیروت، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۵م.

ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی، الاصابه فی تمییز الصحابه، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.

ابن حزم، أبو محمد علی بن أحمد، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، مکتبه الخانجی، قاهره، بی تا.

ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری، الطبقات الکبری، به کوشش ریاض عبدالله عبدالهادی،

داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶م.

ابن عبدالبر، أبو عمر یوسف بن عبدالله، الاستیعاب فی معرفة الأصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، دارالجیل،

بیروت، ۱۴۱۲ق/۱۹۹۲م.

-----، الدرر فی اختصار المغازی و السیر، دارالمعارف، قاهره، ۱۴۰۳ق.

ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ابن هشام حمیری، عبدالملک، السیره النبویه، شرکه مکتبه و مطبعه البابی الحلبی، قاهره، ۱۳۷۵ق.

ابوحبیب، سعدی، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۸ق.

اداک، صابر، رحمت نبوی، خشونت جاهلی: رویکردی نو به رفتار پیامبر اکرم (ص) با مخالفان، کویر، تهران،

۱۳۸۹.

اصفهانى، راغب، مفردات الفاظ القرآن الكريم، تحقيق صفوان عدنان داودى، اميران، قم، ۱۳۸۲.
 بلاذرى، أحمد بن يحيى بن جابر، كتاب جمل من انساب الأشراف، تحقيق سهيل زكار و رياض زركلى، دارالفكر، بيروت، ۱۴۱۷ق/۱۹۹۶.

بيهقى، ابوبكر احمد بن الحسين، دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبدالمعطى قلعجى، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م.

خادمى، نرجس، «تعامل با اهل كتاب از منظر قرآن و سنت»، تحقيقات علوم قرآن و حديث، ۱۳۸۸، ش ۸، ص ۶۶-۴۹.

خان بيگى، حمزه، «بررسى و تحليل سيره سياسى پيامبر (ص) با تاكيد بر رفتار دشمنان»، جبل المتين، ۱۳۸۳، ش ۶، ص ۷۸-۹۹.

خرمशाھى، بهاء الدين، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهى، ناهيد، تهران، ۱۳۷۷.

خلال بغدادى، أبوبكر أحمد بن محمد، السنه، دارالرايه، رياض، ۱۴۱۰ق.

دهخدا، على اكبر، لغت نامه دهخدا، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳.

زمخشري، محمود، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دارالكتاب العربى، بيروت، ۱۴۰۷ق.

ساروخانى، باقر، دايره المعارف علوم اجتماعى، كيهان، تهران، ۱۳۷۰.

سهيلى، ابوالقاسم عبدالرحمان بن عبدالله، الروض الانف فى شرح السيره النبويه، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۲۱ق.

سيد رضى، نهج البلاغه، هجرت، قم، ۱۳۹۵ق.

شيخ طوسى، التبيان فى تفسير القرآن، دار احياء التراث العربى، بيروت، بى تا.

طباطبايى، محمد حسين، تفسير الميزان، ترجمه محمدباقر موسى همدانى، انتشارات اسلاميه، قم، ۱۳۷۴.

طبرى، أبوجعفر محمد بن جرير، تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد أبوالفضل ابراهيم، دارالتراث، بيروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷.

طبرى، فضل بن حسن، مجمع البيان، تحقيق محمد جواد بلاغى، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۳.

عباسى مقدم، مصطفى، روش شناسى برخورد پيامبر (ص) با مشركان و اهل كتاب، فلسفه دين، ۱۳۸۹، ش ۶، ص ۱۸۶-۱۶۱.

فخر رازى، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، دار احياء التراث العربى، بيروت، ۱۴۲۰ق.

قمى، على بن ابراهيم، تفسير قمى، دارالكتاب، قم، ۱۳۶۳.

مسعودى، أبوالحسن على بن الحسين، التنبيه و الإشراف، تصحيح عبدالله اسماعيل الصاوى، القاهرة، دارالصاوى،

بی تا.

مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۴.

نسائی، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، خصائص امير المؤمنين علی بن ابی طالب، مکتبه المعلا، کویت، ۱۴۰۶ق.

واقدي، محمد بن عمر، المغازی، تحقیق مارسدن جونس، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.

یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب، تاریخ الیعقوبی، دارصادر، بیروت، بی تا.

یزدی، علی محمد، سیره پیامبر (ص) در برابر مخالفان از زبان قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۳.

History & Culture

The Research Journal of The Faculty of Theology and Islamic Studies

The Way We're Making History in and Against the Archives of Indonesian Islam in Colonial History (1911-1950s)	1
Al-Furqan: The Indonesian Quran Collection	
Reimagining the Way We People Did It Connected with the First Muslim City, Islam, Indonesia	17
Good News and Progress Made in Islamic Period (Our Island and World History) 600	23
The Tradition - The Good Tradition	
Study and Foundation of the Causes of Disintegration and Transformation of Islamic Civilization in Indonesia in Order to Develop History	35
The Islamic Civilization: Indonesia's History	
An Introduction to the Geographical Expansion of South Island in England (Early Islam) for (200-800 AD)	109
Chapter Four - The Islamic Civilization: History, the Role	
The Way We People Did It Connected with the Expansion of Islam in Indonesia: the Islamic Civilization - the Islamic Culture	127