



مطالعات

ISSN-Print: 2228 - 706X

ISSN-Online: 2538 - 4341

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده ادبیات و معارف اسلامی دوفصلنامه علمی

- ۹ جایگاه قرآن در مطالعات تاریخ صدر اسلام
دکتر عبدالرحیم قنوات
- ۳۷ تقدیس چنگیز خان در منظومه‌های تاریخی دوره ایلخانی
مهشید گوهری کاخکی - دکتر محمدجعفر یاحقی
- ۵۱ واکاوی نفوذ زنان در حکومت قراختانیان کرمان بر اساس نظریه رویکرد سوم قدرت
زهره آفرینش خاکی - دکتر رضا شعبانی - دکتر عبدالحسین کلانتری - دکتر غلامحسین زرگری نژاد
- ۷۷ بازتاب مراکز آموزشی در سفرنامه ابن جبیر
رقیه مظلوم - دکتر حمیدرضا ثنائی
- ۱۰۱ مناسبات نمایندگان واتیکان و ارامنه اصفهان
در سال‌های ۱۰۱۶ - ۱۳۵۰ ق/ ۱۶۰۸ - ۱۷۲۲ م
اعظم فولادی پناه - جواد عربانی - دکتر مجتبی سلطانی احمدی
- ۱۱۷ سکه‌های دارالضرب طابوس در آبرکوه (آبرقوه)
دکتر محمدجعفر اشکوری - دکتر سید علی علوی نیا ابرقویی - فاطمه السادات علوی نیا ابرقویی - نازنین براتی

۱۰۲

بهار و تابستان ۹۸



مطالعات اسلامی

تاریخ و فرهنگ

نشریه دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

دوفصلنامه علمی

پروانه انتشار: ۷۸۵۶۷

شماره ۱۰۲ - بهار و تابستان ۱۳۹۸ خورشیدی

صاحب امتیاز: دانشگاه فردوسی مشهد

شاپا چاپی: ۷۰۶X-۲۲۲۸ شاپا آنلاین: ۴۳۴۱-۲۵۳۸

مدیر مسئول و سردبیر: عبدالرحیم قنات

مدیر داخلی: عباس اقدسی

مدیر اجرایی: حسین ذکاوتی زاده

ویراستار علمی: مرتضی دانشیار

ویراستار ادبی: حمیدرضا ثنائی

مترجم انگلیسی چکیده‌ها: وحید مردانی

کارشناس: شاه‌سمن شاه‌رخ‌شاهیان

نمونه خوان: محمد کوهکن

نشانی: مشهد، میدان آزادی، پردیس دانشگاه فردوسی

مشهد، دانشکده الهیات شهید مطهری (ره)، کدپستی

۹۱۷۷۹۴۸۹۵۵

تلفن: ۰۵۱ ۳۸۸۰۳۸۶۳

نشانی اینترنتی:

<https://jhistory.um.ac.ir/index.php/culture>

این نشریه بر اساس نامه مدیر کل امور پژوهشی وزارت علوم تحقیقات و فناوری شماره ۳/۱۱/۱۷۵۸ مورخ ۱۳۸۸/۱۰/۲۲، واجد اعتبار علمی پژوهشی شناخته شد.

هیئت تحریریه

محمد تقی ایمان‌پور

استاد گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد

احمد بادکوبه هزاوه

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

حسین قرچانلو

استاد گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

عبدالرحیم قنات

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

سید جمال موسوی

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه تهران

اندرو ج. نیومن

استاد ممتاز گروه مطالعات اسلامی و خاورمیانه دانشگاه ادینبرو

انگلستان

عبدالله همتی گلیان

دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

این نشریه در پایگاه‌های زیر نمایه شده است:

- پایگاه استنادی علوم ایران (ISC)
- پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)
- مرکز منطقه ای اطلاع‌رسانی علوم و فناوری (RICeST)
- Index Copernicus
- World Cat
- EZB
- Google Scholar

بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تدوین مقالات

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

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

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

۳. حجم مقاله‌ها نباید از ۶۵۰۰ کلمه بیشتر باشد.

۴. چکیده مقاله (شامل اهداف، روشها و نتایج) به دو زبان فارسی و انگلیسی شامل ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه و کلیدواژه‌های مقاله (حداقل ۴ و حداکثر ۶ واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.

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

۶. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.

۷. شکل لاتینی نامهای خاص و واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی با ذکر شماره در

پاورقی درج شود.

۸. نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان

فارسی و انگلیسی قید و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.

در مقالات مشترک، نام نویسنده مسئول قید شود.

۹. ضروری است ارجاع به منابع و فهرست منابع مطابق با شیوه‌نامه درج شده در سایت

مجله قید شود.

۱۰. مقاله‌های رسیده بازگردانده نمی‌شود.

مراحل بررسی و انتشار مقاله‌ها

- ۱- دریافت مقاله (فقط به روش الکترونیکی از طریق سیستم مدیریت مجلات وب سایت دانشگاه فردوسی مشهد).
- ۲- اعلام وصول پس از دریافت مقاله.
- ۳- بررسی شکلی و صوری مقاله (در صورتی که موارد ذکر شده در «شیوه‌نامه درج شده در سایت مجله» رعایت نشده باشد، مقاله به نویسنده برگشت داده می‌شود).
- ۴- در صورتی که مقاله با معیارها و ضوابط نشریه مطابقت داشته باشد، برای داوران فرستاده می‌شود تا درباره ارزش علمی و شایستگی چاپ آن در نشریه قضاوت کنند.
- ۵- نتایج داورها در جلسات هیئت تحریریه مطرح و تصمیم نهایی اتخاذ می‌شود.
- ۶- نظر نهایی هیئت تحریریه به اطلاع نویسندگان مقاله‌ها می‌رسد.

مشاوران علمی این شماره

۱. دکتر روح الله اسلامی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۲. دکتر عباس اسماعیلی زاده (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۳. دکتر محمد باغستانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)
۴. دکتر حمیدرضا ثنائی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۵. دکتر علی اکبر جعفری (دانشیار دانشگاه اصفهان)
۶. دکتر مرتضی دانشیار (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۷. دکتر مهدی عبادی (استادیار دانشگاه پیام نور تهران)
۸. دکتر جواد عباسی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۹. دکتر فرزانه فرخ فر (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۰. دکتر عبدالرحیم قنوات (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۱. دکتر مصطفی گوهری (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۲. دکتر حمید محیب ازغندی (پژوهشگر و مدرس دانشگاه)
۱۳. دکتر مهدی مجتهدی (استادیار دانشگاه فردوسی مشهد)
۱۴. دکتر محسن مرسلپور (دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان)
۱۵. دکتر پرستو مسجدی (استادیار دانشگاه نیشابور)
۱۶. دکتر سید جمال موسوی (دانشیار دانشگاه تهران)
۱۷. دکتر مرتضی نورائی (استاد دانشگاه اصفهان)
۱۸. دکتر هادی یآوری (استادیار دانشگاه نیشابور)

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۹	جایگاه قرآن در مطالعات تاریخ صدر اسلام دکتر عبدالرحیم قنوات
۳۷	تقدیس چنگیزخان در منظومه‌های تاریخی دوره ایلخانی مهشید گوهری کاخکی - دکتر محمدجعفر یاحقی
۵۱	واکاوی نفوذ زنان در حکومت قراختائیان کرمان بر اساس نظریه رویکرد سوم قدرت زهرا آفرینش خاکی - دکتر رضا شعبانی - دکتر عبدالحسین کلانتری - دکتر غلامحسین زرگری نژاد
۷۷	بازتاب مراکز آموزشی در سفرنامه ابن جبیر رقیه مظلوم - دکتر حمیدرضا ثنائی
۱۰۱	مناسبات نمایندگان واتیکان و ارامنه اصفهان در سالهای ۱۰۱۶ - ۱۳۵ ق/ ۱۶۰۸ - ۱۷۲۲ م اعظم فولادی پناه - جواد عربانی - دکتر مجتبی سلطانی احمدی
۱۱۷	سکه‌های دارالضرب طاوس در آب‌کوه (آبرقوه) دکتر محمدجعفر اشکوری - دکتر سید علی علوی نیا ابرقویی - فاطمه السادات علوی نیا ابرقویی - نازنین براتی



History & Culture

Vol. 51, No. 1, Issue 102

Spring & Summer 2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i1.75687>

تاریخ و فرهنگ

سال پنجاه و یک، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۲۵-۹

جایگاه قرآن در مطالعات تاریخ صدر اسلام*

دکتر عبدالرحیم قنوات

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ghanavat@um.ac.ir

چکیده

قرآن کریم، به عنوان متن اصلی دین اسلام، اشارات فراوانی به حوادث و اشخاص تاریخ صدر اسلام دارد. این اشارات موجب شده تا گاهی این کتاب مقدس اثری تاریخ نگارانه قلمداد شود و حتی از سبک تاریخ نگاری قرآن سخن به میان آید و کتب و مقالاتی در این باره نوشته و منتشر شود. این مقاله به نقد و بررسی این موضوع پرداخته و با تفکیک دو مفهوم «متن تاریخی» و «سند تاریخی» به این سؤالات پاسخ می دهد که «آیا قرآن را می توان یک اثر تاریخی دانست؟» و «در مطالعات تاریخ صدر اسلام چه استفاده هایی از آن می توان برد؟» نتایج این جستار نشانگر آن است که اگرچه قرآن را نمی توان کتابی تاریخی دانست، این متن مقدس درباره حوادث تاریخی سال های نبوت پیامبر اکرم (ص) سندی دست اول و منحصر به فرد به شمار می آید.

کلیدواژه ها: قرآن کریم، تاریخ صدر اسلام، متن تاریخی، سند تاریخی.

The Status of the Qur'an in the Studies of the Early Islam's History

Dr. Abdul Rahim Qanavat

Associate Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The Holy Quran, as the basic scripture of the Islam, contains a host of references to the events and persons at the early days of Islam. Informed by these references, this holy scripture is sometimes considered as a historiographical work, with some scholars even speaking of the historiographical style of the Qur'an, which has also been the subject of several books and articles. This paper delves into this issue, and by distinguishing the two concepts of "historical text" and "historical document", seeks to answer the question, "Can Qur'an be considered as a historical work?" and "What implications can it have for the studies of the early Islam's history?" The results of this article reveal that although the Qur'an cannot be exactly categorized as a historical book, it offers an account of the historical events during the era of prophet Muhammad (pbuh), which makes it into a unique primary document.

Keywords: The Holy Quran, Early Islam's History, Historical Text, Historical Document

مقدمه

در خصوص ماهیت و محتوای قرآن گفت‌وگوهایی به میان آمده است. برخی معتقدند قرآن کتابی علمی است فراتر از کتب علمی دیگر که در آن دقیق‌ترین گزاره‌های علمی - از هر رشته و شاخه‌ای - مطرح شده است و بر همین اساس، می‌توان آن را کتابی نه تنها در علوم انسانی بلکه حتی اثری در رشته‌های علوم تجربی و دقیقه قلمداد کرد. همچنین قرآن را کتابی تاریخی هم دانسته و معتقدند تاریخ امت‌های پیشین و انبیا و اقوام مختلف را می‌توان از آن استخراج کرد. در این باره می‌توان به آثاری از جمله مکتب تاریخی قرآن اثر عزت‌الله رادمنش اشاره کرد که با فرض این که قرآن یک اثر تاریخ‌نگارانه و در مقایسه با آثار تاریخی دیگر دارای راه و روش، سنت و مکتب خاصی است، نوشته شده است. نیز در تاریخ در قرآن اثر مجید کافی هم از تاریخ‌نگاری قرآن سخن به میان آمده و به بررسی جوانب آن پرداخته شده است. جز این می‌توان از کتاب نگاهی دیگر به تاریخ در قرآن اثر محمد حسین دانش‌کایا اشاره کرد که در آن به تشابهات، تفاوت‌ها و تعارض‌های گزارش‌های تاریخی قرآن با منابع دیگر پرداخته شده است. همچنین تاریخ اسلام از منظر قرآن نوشته یعقوب جعفری با ارائه گزارش‌هایی از تاریخ صدر اسلام، در هر مورد آیه یا آیات مربوط به آن را نیز آورده است. در این میان، اثر منصور داداش‌نژاد تحت عنوان سیره‌نویسان و قرآن که در آن سیر مراجعات و ارجاعات نویسندگان کتب سیره به قرآن به صورتی دقیق بررسی شده، اثری متفاوت است و در چهارچوب کتبی که از آن‌ها یاد شد، قرار نمی‌گیرد.

البته روشن است که در قرآن کریم در خصوص پیشینیان به فراوانی سخن به میان آمده و نیز حوادث عصر پیامبر اکرم (ص) به فراوانی در آن بازتاب یافته است، تا جایی که به نظر می‌رسد بتوان نخستین کتاب‌های سیره و مغازی را آثاری در تفسیر این دسته از آیات قرآن به شمار آورد. حداقل این است که قرآن عناوین و سرفصل‌های مهم تاریخ این دوران را در اختیار اولین نویسندگان مغازی و سیره قرار داده است. با وجود این آیا می‌توان قرآن را یک متن و اثر تاریخ‌نگارانه دانست یا باید آن را سندی قلمداد کرد که حوادث عصر نبوی به گستردگی در آن منعکس شده است؟^۱ به راستی معیار سنجش در این خصوص چه می‌تواند باشد؟ در این مقاله همچنین به این سؤال پاسخ داده شده که در مطالعات تاریخ صدر اسلام چه استفاده‌هایی از قرآن می‌توان برد؟ در مقدمه مقاله، برخی از کتب و مقالات در حوزه‌های علوم قرآنی و تاریخ صدر اسلام (از جمله محمد در مدینه و محمد در مکه از موتغمیری وات) که به موضوعی مشابه

۱. سند تاریخی اثری نیست که ضرورتاً با هدف تاریخ‌نگاری خلق شده باشد؛ بلکه می‌تواند مشتمل بر مکتوبات مختلف از جمله کتب حقوقی، آثار ادبی، متون دینی، حکم‌ها، قراردادهای و حتی ابزار، البسه، ابنیه و دیگر چیزهایی باشد که اگرچه با هدف تاریخ‌نگاری خلق نشده‌اند، اطلاعاتی تاریخی در اختیار آیندگان قرار می‌دهند.

موضوع پژوهش کنونی پرداخته‌اند، معرفی شده است و شاید نقد و معرفی یا دست‌کم اشاره‌ای به آن‌ها خالی از لطف نباشد.

۱- آیا قرآن یک کتاب تاریخی است؟

آنچه ذهن را به دادن حکمی درباره تاریخی بودن قرآن سوق می‌دهد، کثرت آیاتی است که به حوادث تاریخی پرداخته‌اند؛ ولی باید به این نکته مهم و روش‌شناسانه توجه کرد که کتابی را تنها به دلیل اشاره کردن به موضوعات مربوط به یک رشته نمی‌توان به آن حوزه دانش نسبت داد؛ این شرطی است لازم ولی کافی نیست؛ زیرا این روش بیان مطالب است که دارای اهمیت درجه اول است و اصولاً متد و شیوه هر کتابی است که آن را به حوزه‌ای معین از علوم متعلق می‌سازد. به‌عنوان نمونه، در یک کتاب فلسفی از شیوه استدلال‌های منطقی مانند قیاس و استقراء استفاده می‌شود و روش به‌کارگرفته‌شده در یک کتاب شیمی، تجربی و متکی به عملیات آزمایشگاهی است. بر این اساس رمانی را که ماجرای آن در جنگلی می‌گذرد و در آن به فراوانی از درخت و سبزه و آب و میوه و گل و حیوانات و پرندگان سخن به میان آمده است، نمی‌توان اثری در جنگل‌شناسی به شمار آورد. نیز نمی‌توان شرح حال یک پزشک مشهور را که در آن از اصطلاحات رایج در طب استفاده شده، کتابی در پزشکی دانست.

اگر میان روش‌های کتب تاریخی و روش بیان آیات تاریخی در قرآن، مقایسه‌ای صورت دهیم، تفاوت آن‌ها کاملاً مشخص می‌شود. کتب تاریخی معمولاً با تکیه بر روشی خاص، اطلاعاتی دقیق و جزئی درباره «زمان، مکان و سیر وقوع حوادث» به‌دست می‌دهند و به‌خصوص - به فراوانی - از افراد و اشخاص (قهرمانان تاریخی) سخن می‌گویند؛ اما واقعیت این است که قرآن هنگام اشاره به موضوعات و حوادث تاریخی، به چنین جزئیاتی توجه نشان نمی‌دهد. ویژگی مهم کتب تاریخی کوشش برای ثبت دقیق زمان وقایع تاریخی است و معمولاً همین تعیین وقت حوادث را «تاریخ‌نگاری» و وظیفه اصلی مورخان دانسته‌اند.^۱ نیز کتب تاریخی سرشار از نام و نسب اشخاص مختلفی است که در وقایع تاریخی نقشی ایفا کرده‌اند؛ اما واقعیت این است که در قرآن به تقویم (تعیین وقت حوادث) توجهی نشده است و زمان رخ دادن حادثه‌ای معین نشده است.^۲ حتی از نظر خالق این کتاب، نام و نسب اشخاص نیز اهمیتی ندارد؛ به‌گونه‌ای که در سراسر قرآن و در آیات متعددی که به حوادث صدر اسلام اختصاص یافته، تنها از سه تن:

۱. کافیتی واژه تاریخ را برگرفته از «ماه روز» فارسی (نگه داشتن حساب ماه‌ها و روزها) دانسته و گفته است که تاریخ در لغت نشانگر وقت است. درباره نظرات او در این باره رک: محمد بن سلیمان کافیتی، «المختصر فی علم التاریخ» در تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، نوشته فرانتس روزنتال (مشهد: به‌نشر، ۱۳۶۸ش)، ۶۱-۵۹.

۲. شاید تنها استثنا در این باب، آیات ۱-۴ سوره روم باشد که در آن‌ها به تاریخ شکست و پیروزی رومیان اشاره‌ای بسیار مبهم شده است.

محمد (از آن حضرت با نام «احمد» هم در قرآن یاد شده است^۱)، زید بن حارثه و ابولهب نام برده شده است. از همسر وی، ام جمیل، نیز با تعبیر «امراته» یاد شده است.

جالب این است که برخی بدون توجه به این نکات، اشارات تاریخی قرآن را نوعی تاریخ‌نگاری تلقی کرده و از «مکتب تاریخی قرآن» سخن گفته‌اند. در چنین نوشته‌هایی، دیدگاه‌های نویسنده به آیات قرآن نسبت داده شده است و معمولاً با ادبیاتی امروزی نظراتی در این باره مطرح می‌شود. مشکل چنین نوشته‌هایی این است که بدون در نظر داشتن معنی لفظی و اصطلاحی تاریخ در میان مورخان، اشارات تاریخی قرآن را مصداقی از تاریخ‌نگاری قلمداد کرده‌اند.^۲ اما برخی از پژوهشگران به هدف اصلی قرآن از اشاره به حوادث تاریخی نظری دقیق‌تر انداخته‌اند. رؤی بلاشر معتقد است: دلیل آمدن قصص تاریخی در قرآن با توجه به این که مخاطبان وحی در آن روزگار کم‌وبیش از آن‌ها آگاه بوده‌اند، این است که قرآن به نحوی جدید از این قصص و داستان‌ها استفاده کرده است و آن در حقیقت به کاربرد آن‌ها به عنوان ابزاری برای انذار مخاطبان و فهماندن آن است که اگر اسلام نیاورند و از پیامبر اکرم (ص) تبعیت نکنند، به سرنوشت پیشینیان دچار خواهند شد. او این را روشی شناخته شده برای دعوت به اسلام و ایمان دانسته است.^۳

بر این اساس، آنچه می‌توان به قرآن نسبت داد آن است که غرض خالق این کتاب از پرداختن به چنین موضوعاتی، تربیت و هدایت مخاطبان است و بنا به دلایل ذکر شده نمی‌توان آن را به عنوان يك متن تاریخی مورد توجه قرار داد، در عین حال، می‌توان به چشم يك سند و منبع مهم تاریخ دوره نبوی به آن نگریست و در این چارچوب از آن به فراوانی بهره برد.

۲- مهم‌ترین ویژگی‌های قرآن به عنوان یک سند تاریخ صدر اسلام

قرآن دارای ویژگی‌هایی است که آن را به منبعی مهم در زمینه مطالعه تاریخ صدر اسلام تبدیل ساخته است:

۲-۱- قدمت

در مطالعه يك دوره تاریخی، توجه محقق در مرحله نخست معطوف است به قدیم‌ترین آثاری که در خصوص حوادث و رویدادهای دوره مزبور در دسترس او قرار دارد. زیرا با مراجعه به این آثار، برای مورخ این امکان به وجود می‌آید که به نزدیک‌ترین و اصیل‌ترین تصویر از حوادث دوره مورد نظر دست یابد.

۱. صف، ۶.

۲. به عنوان نمونه، رک: عزت‌الله رادمنش، «مکتب تاریخی قرآن» در دانش تاریخ و تاریخ‌نگاری اسلامی، زیر نظر حسن حسرتی (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش)، ۵۹-۲۱.

۳. رؤی بلاشر، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ش)، ۲۰۴-۲۰۳. در قرآن نیز به این نکته اشاره شده است: «ذلک الکتاب لا ریب فیہ هدی للمتقین» (این کتابی است که شک در آن نیست، راهنمای پرهیزگاران است) (بقره، ۲).

اهمیت مراجعه به «قدیم‌ترین سند» در تحقیقات تاریخی - بر اساس این پیش‌فرض که نزدیکان به یک واقعه، آن را از کسانی که فاصله زمانی بیشتری از آن دارند، بهتر می‌شناسند - گرچه در برخی اظهارنظرها در زمینه معرفت‌شناسی جدید جایگاه ویژه‌ای ندارد و حتی یک «گمان ساده لوحانه» قلمداد شده است،^۱ نزد مورخان به حدی است که عدم رعایت این اصل می‌تواند نتایج کار یک محقق تاریخ را با شکوک و شبهاتی جدی مواجه کند و اعتبار و اتقان آن را در بوته تردید و سؤال دراندازد.

نزد مورخان، استناد به قدیم‌ترین سند و مأخذ، بر اتقان و استحکام نتایج کار محقق می‌افزاید؛ ولی ارجاع به مأخذ و اسناد دست دوم و غیر اصیل - مگر در مواردی خاص - موجب وهن و بی‌اعتباری نتیجه تحقیق است. بر محققان تاریخ روشن است که در روند مراجعه به «قدیم‌ترین سند» دسترسی و مراجعه به منابع و مأخذی که همزمان با واقعه و رخدادی تاریخی خلق شده‌اند و پدیدآورندگان آن‌ها خود از شاهدان آن واقعه بوده‌اند، اهمیتی مضاعف دارد.

با این تفاسیل منزلت قرآن در مطالعه تاریخ صدر اسلام روشن و آشکار است. قرآن نه تنها قدیم‌ترین سند تاریخ صدر اسلام بلکه تنها مأخذ و متنی است که همزمان با رخدادها و وقایع این تاریخ خلق گردیده است. اگر قرآن را از این نظر با قدیم‌ترین سیره نبوی مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که قرآن از سیره مشهور ابن اسحاق حدود یک قرن و نیم قدیم‌تر است.^۲

دارا بودن این ویژگی، محقق تاریخ اسلام را مطمئن می‌سازد که به کمک قرآن می‌توان به اصیل‌ترین وجه از حوادث و رخدادهای تاریخ صدر اسلام دست یافت.

۲-۲- اعتبار

عوامل و دلایل متعددی می‌توانند اعتبار یک کتاب و مأخذ تاریخی را زیر سؤال ببرند که مهم‌ترین آن‌ها قلب واقعیت توسط مؤلف و یا تغییر و تبدیل مطالب آن توسط افراد دیگر است.

صحیح بودن مطالب و محتوای قرآن در درجه اول یک بحث کلامی است؛ صادق بودن از صفات ثبوتیه خداوند است و در این علم اثبات می‌شود که خداوند سخن راست و حق می‌گوید و دروغی نمی‌پردازد. بنابراین، قرآن که کلام الله است، سخن صحیح و صادق است و در این جای تردیدی نیست. حال اگر از این مطلب کلامی - که خارج از حیطه تاریخ و مطالعات تاریخی است - درگذریم و توجه خود را از صداقت خالق قرآن، به صداقت آورنده آن، یعنی پیامبر اسلام معطوف گردانیم، بهتر می‌توان در این باره

۱. عبدالکریم سروش، «از تاریخ بیاموزیم» در تفرج صنع (تهران: صراط، ۱۳۷۳ش)، ۲۵۸.

۲. ابوعبدالله محمد بن اسحاق بن یسار در حدود سال ۸۰ق به دنیا آمد و در سال ۱۵۱ق درگذشت. او کتاب مشهور خود را که به سیره ابن اسحاق مشهور شده، در ایام خلافت منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ق) نوشت. ر.ک: سیدعلی آل داود، «ابن اسحاق» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹ش)، ۵، ۸؛ سهیل زکّار، مقدمه بر سیره ابن اسحاق (بی‌جا، دارالفکر، ۱۹۷۸م)، ۱۲-۱۳.

سخن گفت و آن را محك زد. تأمل در شرح حال پیامبر اکرم (ص)، دلایل فراوانی را در خصوص سلامت اخلاقی، راست‌گویی و صداقت او به‌عنوان يك شخص - و نه حتی پیامبر خداوند - به‌دست می‌دهد و این مطلبی است که هیچ مورخ منصفی - چه مسلمان و چه غیرمسلمان - در آن تردید نکرده است و حتی دشمنان پیامبر نیز قبل و بعد از ظهور اسلام به آن اعتراف کرده‌اند. بنابراین، حتی اگر جنبه آسمانی قرآن را در این مقام نادیده انگاریم و آیات آن را جدای از مبدأ الهی آن، کلامی بدانیم که بر زبان پیامبر جاری شده است، نزد مورخان و محققان تاریخ اسلام در درستکاری، امانت، راست‌گویی و وثوق بیان‌کننده این آیات تردیدی نیست و تاریخ دامن او را از هرگونه خیانت، فساد، نادرستی و ناراستی مبرا ساخته است.^۱ بنابراین، چه به اعتبار خالق و مبدأ اصلی قرآن توجه کنیم و چه وثوق و صداقت بیان‌کننده آن را مدنظر قرار دهیم، در هر حال می‌توان به اعتبار و اتقان قرآن - به‌عنوان يك سند تاریخ اسلام - مطمئن شد و نتیجه گرفت که در آیات این کتاب از طرف خالق و آورنده آن، خلاف و خطایی وارد نشده است.

يك دليل مهم ديگر در اثبات عدم تحريف واقعيت‌های تاریخی در قرآن این است که به دلیل آن‌که پیامبر اکرم (ص) آیات قرآن را همزمان با وقایع و حوادث بیان می‌کرد و آن‌ها را به‌صورت آشکار و علنی، در جمع دوست و دشمن می‌خواند، اصولاً امکانی برای تحریف واقعیت‌ها وجود نداشت؛ زیرا در صورت رخ دادن چنین موضوعی، همگان بسرعت آن را درمی‌یافتند. برخی از معاصران آنجا که از داستان حمله سپاه فیل به مکه و تار و مار شدن آن توسط پرندگانی که در آسمان به پرواز درآمده بودند، سخن می‌گویند، به‌عنوان دلیلی بر وقوع قطعی این داستان شگفت، آورده‌اند که به دلیل آنکه آیات سورة فیل هنگامی نازل شده است که برخی شاه‌دان این واقعه هنوز زنده بوده‌اند، چنانچه محتوای آیات قرآن خلاف واقع بود، این گروه آن را رد و انکار می‌کردند؛ ولی همین عدم انکار، نشانه درستی گزارشی است که قرآن از این واقعه ارائه کرده است.^۲

البته سخن در این باره به همین جا خاتمه نمی‌یابد؛ زیرا برای اثبات اعتبار و صحت مطالب يك اثر تاریخی، تنها اعتبار پدیدآورنده آن کافی نیست؛ چه بسیار اسناد و آثار تاریخی که توسط نویسندگان و مورخان امین و حقیقت‌گو تألیف و تدوین گردیده‌اند؛ ولی همزمان با خود آنان و یا در دوره‌های بعد به‌عمد و یا از سر غفلت مورد دستبرد و تحریف قرار گرفته‌اند. چه بسیار اشتباه‌ها و تغییرات که توسط نسخه‌نویسان وارد متون تاریخی گردیده و موجبات گمراهی محققان و خوانندگان این آثار را فراهم آورده است و

۱. قریش به پیامبر لقب امین داده بودند و امین به معنی فرد امانتدار، راستگو، باوقار، خوش‌خلق، کریم و شرافتمندی است که از ناپاکی‌ها و گناهان اجتناب می‌کند. عبدالملک ابن هشام، السيرة النبوية، به تصحیح مصطفی السقا و دیگران (بی‌جا: دارالقلم، بی‌تا)، ۱۹۴/۱.

۲. محمود رامیار، در آستانه سالزاد پیامبر (ص) (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش)، ۱۳۷؛ عباس زریاب، سيرة رسول الله (تهران: سروش، ۱۳۷۰ش)، ۴۹.

نیز چه بسیار تغییر و تبدیل‌ها که به دلایل سیاسی، فرقه‌ای و حتی شخصی، توسط منحرفان و افراد مغرض در این آثار راه یافته و حذف و اضافاتی که در این خصوص صورت پذیرفته است. بنابراین، محقق تاریخ برای اطمینان از اعتبار و وثوق هر سند و مأخذی، باید از عدم حذف و اضافات سهوی یا عمدی در آن اطمینان یابد. به همین دلیل است که استناد به کتب تحریف‌شده همواره موجب کاسته شدن از اعتبار نتیجه تحقیقات مورخان است. اکنون می‌توان قرآن را به عنوان يك سند تاریخ اسلام با این محك سنجید و این پرسش را طرح کرد که آیا می‌توان به عدم تغییر و تبدیل قرآن در دوره‌های بعد مطمئن شد؟ به این سؤال از دو منظر می‌توان پاسخ گفت:

الف) از دیدگاه کلام

ب) از دیدگاه تاریخ

از نظرگاه علم کلام اسلامی، قرآن کتابی است که تحریف نشده و تغییر و تبدیلی در آن صورت نگرفته و خداوند خود گفته است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۱ (همانا ما قرآن را نازل کردیم و خود حافظ آن هستیم). متکلمان مسلمان در دوره‌های مختلف تاریخ اسلام، موضوع تحریف قرآن را مورد بررسی قرار داده‌اند و دلایل متعددی بر عدم تحریف آن اقامه کرده‌اند. در گذر سده‌های مذکور شماری نیز سخن از تحریف قرآن به میان آورده‌اند و برای اثبات عقیده خود دلایلی ترتیب داده و در مواردی نادر، آثاری در این زمینه به رشته تحریر درآورده‌اند؛ ولی عموم مسلمانان و علمای آنان، نظر خاص ایشان را منکر شده و دلایل آنان را پاسخ داده‌اند.

آیت الله ابوالقاسم خویی به تفکیک انواع تحریف در قرآن پرداخته است. بر اساس تقسیم‌بندی او، تحریف می‌تواند چند معنی داشته باشد:

- ۱- تحریف معنوی یعنی بردن و تاویل معنی کلمه به جایی که برای آن وضع نشده است. شکی نیست که این نوع تحریف در طول تاریخ اسلام به فراوانی صورت پذیرفته است.
- ۲- تحریف به معنی کم و زیاد کردن حروف و حرکات بدون اینکه به اصل قرآن خدش‌ای وارد شده باشد. به نظر ایشان این نوع تحریف نیز صورت گرفته است.
- ۳- تحریف به معنی کاستن یا اضافه کردن یک یا دو کلمه بدون اینکه به اصل قرآن خدش‌ای وارد شود. ایشان می‌گویند که این کار پیش از مدون شدن مصحف عثمان رخ داده بود و عثمان با تدوین مصحف و سوزاندن نسخه‌های پراکنده، این مشکل را برطرف کرد.
- ۴- تحریف به معنی کاستن و افزودن در آیات و سُور با حفظ اصالت قرآن و تسلیم شدن به قرائت

پیامبر اکرم (ص). مانند اختلافی که بر سر اصیل یا اضافی بودن بسمله رخ داده است.

۵- تحریف به معنی افزودن چیزی به قرآن. به گفته خوبی اجماع مسلمانان آن را رد کرده است.

۶- تحریف به معنی نقص و کاستن از قرآن. یعنی اینکه متن قرآن کامل نیست و افتادگی دارد. آیت الله خوبی گفته است این نظری اختلافی است و خود فصلی را به بررسی و اثبات بطلان آن اختصاص داده است.^۱

اما از نظرگاه علم تاریخ، با تمسک به دلایل زیر می توان به عدم تحریف آیات تاریخی قرآن (قید "تاریخی" تنها به دلیل موضوع مقاله به کار برده شده است) حکم داد:

۲-۱- مطالب و محتوای متون و مآخذ معتبر تاریخ اسلام که از طریق راویان نقل و توسط مورخان جمع آوری گردیده است، با آیات تاریخی قرآن تفاوت عمده ای ندارند بلکه در بیشتر موارد بر این آیات منطبق اند. به عنوان نمونه محمد بن عمر واقدی، مغازی نویسنده های دوم و سوم هجری، هنگام بحث پیرامون هریک از غزوات صدر اسلام، پس از آوردن تمامی روایت های مربوط به آن نبرد، آیاتی از قرآن را که درباره آن واقعه نازل شده، آورده است که با روایت راویان هماهنگی کلی دارند.^۲

۲-۲- یکی از مهم ترین دلایلی که ما را از عدم تحریف آیات تاریخی قرآن مطمئن می سازد، این است که اصولاً ریشه تحریف و تغییر متون تاریخی، در اغلب موارد، منافع فرقه ای و سیاسی است. از طرف دیگر می دانیم که در تاریخ اسلام، دعوایی از این دست، پس از درگذشت پیامبر اکرم (ص) آغاز شد و در دهه ها و سده های بعد اوج گرفت، لذا مطالب تاریخی قرآن ارتباطی با این اختلافات و نزاع ها ندارند و چون در قرآن به صراحت به هیچ یک از این موارد اشاره نشده است، نسل های بعدی انگیزه ای قوی برای تحریف آیات تاریخی قرآن نداشتند و در این خصوص حداکثر به تحریف و تأویل های معنایی دست زدند و متعرض متن قرآن نشدند. این که عمار یاسر در جنگ صفین، خطاب به بنی امیه می گفت: «نحن ضَرْبُ نَاصِیَةٍ عَلَى تَنْزِيلِهِ وَالْيَوْمَ نَضْرِبُكُمْ عَلَى تَأْوِيلِهِ»^۳ (ما روزی با شما بر سر نزول قرآن جنگیدیم و امروز بر سر معنی و تأویل آن با شما می جنگیم) شاهد این مدعاست.

قابل ذکر است که حتی اگر روشن شود در مورد یا مواردی خاص در آیات تاریخی قرآن تغییر و تحریفی صورت گرفته است (و این موضوعی است که مسلمانان متفقاً آن را مردود می دانند)، این موضوع نمی تواند سندیت تاریخی قرآن را از بین ببرد؛ زیرا محققان تاریخ به کمک روش ها و متدهای علمی قادرند

۱. ابوالقاسم خویی، البیان فی تفسیر القرآن (بی جا: بی نا، بی تا)، ۲۱۸-۲۱۵/۱. نیز رک: بهاء الدین خرمشاهی، «تحریف ناپذیری قرآن» در دایرة المعارف تشیع (تهران: نشر سعید محبی، ۱۳۷۳ش): ۱۴۳-۱۵۶.

۲. رک: محمد بن عمر واقدی، المغازی، به تصحیح مارسدن جونس (بی جا: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۹)، بخش های مختلف از جلد های ۱، ۲، ۳.

۳. بهاء الدین خرمشاهی، «تأویل» در دایرة المعارف تشیع (تهران: نشر سعید محبی، ۱۳۷۳ش): ۶۱.

تا حد زیادی سره و ناسره مطالب يك متن را تمیز دهند و تغییر و تبدیل های وارد شده در آن را مشخص کنند. مثلاً در خصوص تاریخ مشهور طبری، تاریخ الرسل والملوك، مورخان شیعه بسیاری از مطالب آن کتاب ذیل حوادث سال های ۱۱۱ تا نیمه های دهه چهل قمری را به دلیل اتکای نویسنده به راویانی ضعیف، نامعتبر می شمردند؛ در حالی که مطالب همین نویسنده در مورد قیام و شهادت امام حسین بن علی (ع) را به دلیل اتکای او به راوی مورد وثوق یعنی ابومخنف ازدی، مورد استناد قرار می دهند. نتیجه آن که وقوع تحریف و دگرگونی در بخشی از يك کتاب عظیم نمی تواند اعتبار و وثوق آن را به صورت کامل مخدوش سازد.

۲-۳- توانایی حل اختلافات تاریخی

به دلیل قدمت و اعتباری که قرآن واجد آن است، آیات تاریخی آن می توانند در خصوص برخی اختلافات مورخان، نظر نهایی تلقی گردیده و راه این اختلافات را ببندند. البته لازم است در این باره از تأویل آیات خودداری کرد و تنها در مواردی که آیه یا آیات موردنظر، به موضوعی تصریح کرده اند و این تصریح نزد عموم ادیبان و مفسران و مورخان قطعی است، به آن ها استناد کرد.^۱ در خصوص قابلیت قرآن در حل برخی از اختلافات تاریخی به ذکر يك مثال بسنده می کنیم:

یکی از حوادث صدر اسلام ماجرای پیمان شکنی قبیله یهودی بنی قریظه در جریان جنگ خندق و محاصره و مجازات آن ها توسط پیامبر اکرم (ص) است. بنا بر تصریح مورخان، مردان این قبیله اعدام شدند و دیگر اعضای این قبیله نیز اسیر گردیدند و اموالشان هم مصادره شد.^۲ این ماجرا اگرچه مورد اتفاق نظر عموم مورخان تاریخ اسلام است، بنا به دلایلی از طرف برخی از نویسندگان مورد تردید قرار گرفته است. دکتر سید جعفر شهیدی در کتاب تاریخ تحلیلی اسلام در این خصوص به بحث و بررسی پرداخته و برای انکار وقوع این رخداد، دلایلی ترتیب داده است.^۳ جدای از صحت و سقم این دلایل، با رجوع به قرآن مشاهده می شود که برخی از آیات به صراحت از سرانجام بنی قریظه سخن گفته اند:

«و انزل الذین ظاهروهم من اهل الكتاب من صیاصیهم و قذف فی قلوبهم الرعب فريقاً تقتلون و

۱. گفتنی است که بسیاری از روایات و گزارش هایی که تحت عنوان شأن نزول آیات قرآن در منابع به ویژه کتب تفسیر آمده، نادرست و متعلق به دوره ای است که فیرق مختلف برای به کرسی نشاندن سخنان خود، آیات قرآن کریم را به این شیوه تفسیر و تأویل می کردند. بر این اساس، باید به این نکته مهم توجه کرد که شأن و ارزش این قبیل گزارش ها به هیچ وجه با ارزش آیات قرآن برابری نمی کند. متأسفانه برخی متوجه این موضوع مهم نشده و برای روایات شأن نزول، ارزشی برابر آیات قرآن تصور کرده اند.

۲. به عنوان نمونه، نک: واقدی، المغازی، ۵۰۹/۲ به بعد؛ ابوالحسن بلاذری، فتوح البلدان (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۷۸)، ۳۴-۳۶؛ ابن هشام، السیره النبویه، ۲۴۰/۳ به بعد؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الطبری (بی جا: دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۸)، ۱۰۰/۲ به بعد؛ علی بن الحسین مسعودی، التنبیه و الاشراف (قاهره: دارالصابی، بی تا)، ۲۱۷.

۳. نک: سید جعفر شهیدی، تاریخ تحلیلی اسلام (تهران: علمی و فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳ش)، ۸۷-۹۰.

تاسرون فریقاً و اورثکم ارضهم و دیارهم و اموالهم...»^۱

(از اهل کتاب آن گروه را که [در نبرد احزاب] به یاری ایشان (مشرکان) برخاسته بودند، از قلعه‌هایشان فرود آورد و در دل‌های آنان بیم انداخت. گروهی را کشتید و گروهی را به اسارت گرفتید و خداوند زمین و خانه و اموالشان را به شما واگذاشت).

این چنین راه هرگونه تردید در این باره بسته می‌شود و از تشتت و اختلاف جلوگیری به عمل می‌آید.

۲-۴- اشتغال بر مطالب اختصاصی

آیات تاریخی قرآن البته جامع جزئیات حوادث صدر اسلام نیست؛ ولی بنا به سبک و سیاق این کتاب، گاه در آن به مطالب و موضوعاتی اشاره شده است که در متون و اسناد تاریخ اسلام ثبت نشده‌اند؛ از جمله این موارد، حالات روحی و روانی مسلمانان و دشمنان آن‌ها در حوادث مختلف است. یکی از حوادث تاریخ صدر اسلام ماجرای پیمان‌شکنی قبیله یهودی بنی نضیر و به دنبال آن محاصره قلعه آنان توسط مسلمانان و سرانجام اخراج ایشان از شهر مدینه است. این واقعه که همراه با ذکر جزئیات آن، در متون و مآخذ تاریخ اسلام مندرج است، در هفت آیه قرآن نیز منعکس شده است.^۲ این آیات شامل تمامی جزئیات این واقعه نیستند؛ ولی در آیه دوم سوره حشر به مطلبی اشاره شده است که در متون تاریخ اسلام به چشم نمی‌آید. در این آیه آمده است: «... و ما ظننتم ان یخرجوا و ظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله...» (شما گمان نمی‌کردید که آن‌ها خارج شوند و آن‌ها هم حصارهای محکم خود را مانع از دسترسی خداوند به خود می‌دانستند).

قرآن در این آیه به وضع روحی و روانی مسلمانان در آغاز درگیری اشاره کرده است و از این که آنان چیره شدن بر دشمن را تصور نمی‌کرده‌اند، سخن گفته است و نیز به تصور دشمن درباره مصون ماندن از هجوم مسلمانان در پشت دیوارهای دژهایشان اشاره کرده است و ما می‌دانیم که چنین موضوعاتی، در متون و مآخذ تاریخی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

۳- موضوعات، دسته‌ها و اشخاص مرتبط با تاریخ صدر اسلام در قرآن

در میان سوره‌های ۱۱۴ گانه قرآن، ۲۰ سوره بر اساس موضوعات، حوادث، دسته‌ها و شخصیت‌های تاریخ صدر اسلام نام‌گذاری شده است. این سوره‌ها عبارت‌اند از:

۱. اسرا (سیر شبانه پیامبر از مکه به بیت المقدس).

۱. احزاب، ۲۶-۲۷.

۲. آل عمران، ۱۷۸؛ حشر، ۲۰.

۲. شعرا (گروهی که در آن تاریخ در جامعه جاهلی عربستان نقش و جایگاهی خاص داشتند).
 ۳. روم (امپراتوری بزرگی که در همسایگی مرزهای شبه جزیره عربستان حضور و نفوذی قابل توجه داشت).
 ۴. احزاب (نام یکی از جنگ‌های صدر اسلام و اشاره به گروه‌ها و دسته‌هایی که این جنگ را به راه انداختند).
 ۵. محمد (قهرمان تاریخ این دوران).
 ۶. فتح (اشاره به فتح خیبر یا مکه).
 ۷. حُجرات (ماجرای آمدن گروهی عرب بدوی به مدینه و نحوه برخورد آن‌ها با پیامبر).
 ۸. ممتحنه (پناهنده شدن زنی مسلمان از مکه به مدینه، درخواست مشرکان برای بازگرداندن او و خودداری پیامبر اکرم (ص) از این کار).
 ۹. جمعه (اشاره به گردهمایی بزرگ عبادی و اجتماعی مسلمانان صدر اسلام در روزی خاص از هفته).
 ۱۰. منافقون (گروهی از مخالفان خطرناک پیامبر در مدینه).
 ۱۱. تحریم (رخدادی خانوادگی مربوط به اختلاف پیامبر اکرم (ص) با دو تن از همسرانش).
 ۱۲. مدثر (اشاره به حالات پیامبر (ص) پس از دریافت وحی و مرحله‌ای خاص از تبلیغ اسلام).
 ۱۳. عَیس (اشاره به داستان مشهور ابن ام مکتوم).
 ۱۴. تکاثر (به حالات روحی و اخلاقی مردم جاهلی).
 ۱۵. هُمَزَه (اشاره به ویژگی‌های شخصیتی برخی از دشمنان پیامبر از جمله ولید بن مغیره، اُخَس بن شریق و اُمیة بن خَلَف).
 ۱۶. فیل (ماجرای مشهور حمله ابرهه به مکه که مقارن با تولد پیامبر اکرم (ص) است).
 ۱۷. قریش (قبیله پیامبر، مهم‌ترین قبیله حجاز و سرسخت‌ترین دشمنان او).
 ۱۸. کوثر (ماجرای زخم‌زبان و طعن عاص بن وائل به پیامبر اکرم).
 ۱۹. کافرون (دشمنان پیامبر).
 ۲۰. لهب (در اشاره به کینه‌جویی عمو و دشمن سرسخت پیامبر، ابولهب).
- از این گذشته در آیات قرآن نیز به موضوعات و رخدادهای مربوط به تاریخ اسلام توجه خاصی شده است؛ حوادث و موضوعاتی از قبیل: مُباهله،^۱ جنگ احد،^۱ جاهلیت،^۲ جنگ احزاب،^۳ معراج،^۴

إفك،^۵ جنگ بدر،^۶ بیعت رضوان،^۷ جنگ تبوک،^۸ صلح حدیبیه،^۹ جنگ حنین،^{۱۰} جنگ خیبر،^{۱۱} جنگ ذات السلاسل،^{۱۲} فتح مکه،^{۱۳} لیلۃ العقبه،^{۱۴} یوم الدار^{۱۵} و... این‌ها جملگی موضوعاتی تاریخی‌اند و آیات متعددی از قرآن به آن‌ها اختصاص یافته است.

از دیگر اشارات تاریخی قرآن می‌توان به گروه‌ها و دسته‌های مختلفی اشاره کرد که در حوادث تاریخ صدر اسلام نقشی ایفا کرده‌اند. برخی از این گروه‌ها عبارت‌اند از: احزاب،^{۱۶} منافقان،^{۱۷} اوس،^{۱۸} اصحاب بدر،^{۱۹} شهدای بدر،^{۲۰} بنی‌امیه،^{۲۱} بنی‌قریظه،^{۲۲} بنی‌نضیر،^{۲۳} خزاعه،^{۲۴} قریش،^{۲۵} انصار،^{۲۶} مهاجران،^{۲۷} سابقان،^{۲۸} اصحاب صفه،^{۲۹} کفار مکه^{۳۰} و ...

اشخاص و شخصیت‌های مثبت و منفی تاریخ اسلام نیز مکرراً در قرآن مورد اشاره قرار گرفته‌اند؛ البته

۱. آل عمران، ۱۲۱-۱۲۲، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۵۱-۱۷۲.
۲. آل عمران، ۱۵۴؛ مائده، ۵۰ و شمار متعددی از آیات.
۳. هود، ۱۷؛ رعد، ۳۶؛ مریم، ۳؛ احزاب، ۲۷-۲۰؛ ص، ۱۱، ۱۳؛ مؤمن، ۵؛ زخرف، ۶۵.
۴. اسراء، ۱.
۵. نور، ۲۷-۱۱.
۶. بقره، ۲۱۴؛ آل عمران، ۱۳؛ انفال، ۱۹۵، ۳۹-۵۲.
۷. فتح، ۲۷-۱۰.
۸. توبه، ۵۹-۳۸، ۱۱۷-۱۱۸؛ حدید، ۷.
۹. توبه، ۷؛ فتح، ۲۷-۱۰؛ ممتحنه، ۱۱-۱۰؛ کوثر، ۲.
۱۰. توبه، ۲۷-۲۵.
۱۱. فتح، ۱۵، ۱۸، ۱۹.
۱۲. عادیات، ۱۱-۱.
۱۳. فتح، ۲۷-۱؛ حدید، ۱۰؛ صف، ۱۳.
۱۴. توبه، ۷۴.
۱۵. شعراء، ۲۱۴.
۱۶. هود، ۱۷؛ رعد، ۳۶؛ مریم، ۳۷؛ احزاب، ۲۷-۲۰؛ ص، ۱۱؛ مؤمن، ۵؛ زخرف، ۶۵.
۱۷. بقره، ۲۰۸؛ آل عمران، ۱۱۸-۱۲۰، ۱۶۷؛ نساء، ۶۶-۶۰، ۹۲، ۱۳۸-۱۴۲؛ منافقون، ۸۱؛ مدثر، ۳۱؛ ماعون، ۷-۴ و شمار دیگری از آیات.
۱۸. آل عمران، ۱۰۳-۱۰۰.
۱۹. بقره، ۱۴۸؛ آل عمران، ۱۳.
۲۰. بقره، ۱۵۴-۱۵۵.
۲۱. اسراء، ۶۰.
۲۲. آل عمران، ۱۷۸؛ انفال، ۵۸-۵۵؛ احزاب، ۲۷-۲۶.
۲۳. آل عمران، ۱۷۸؛ حشر، ۶۲.
۲۴. آل عمران، ۱۰۳-۱۰۰.
۲۵. توبه، ۷؛ قریش، ۲-۱، ۴.
۲۶. بقره، ۲۷۰؛ آل عمران، ۱۹۲؛ انفال، ۷۵-۷۲؛ حشر، ۹؛ توبه، ۱۰۰، ۱۱۷.
۲۷. بقره، ۲۱۸؛ آل عمران، ۱۹۵؛ نساء، ۹۷-۱۰۰؛ انفال، ۷۵-۷۲؛ توبه، ۲۰؛ نور، ۲۲؛ احزاب، ۶؛ حشر، ۹۸ و شمار دیگری از آیات.
۲۸. توبه، ۱۰۰؛ مؤمنون، ۶۱؛ عنکبوت، ۳۹؛ واقعه، ۲۶-۱۰.
۲۹. بقره، ۲۷۳.
۳۰. فاطر، ۴۳-۴۲؛ قمر، ۴۸-۴۳.

بدون ذکر نام و معمولاً به صورتی آشکار و غیر مبهم. این مسلم است مردمی که پیامبر (ص) مستقیماً آیات قرآن را بر آنان می خواند، اشارات قرآن به این افراد را به راحتی درک می کرده اند. شماری از این اشخاص عبارت بودند از: ابن ام مکتوم،^۱ ولید بن عقیبه،^۲ نَعِیم بن مسعود،^۳ نَضْر بن حارث،^۴ عُنَیْنَة بن حصن،^۵ ابوبکر،^۶ ابوجهل،^۷ ابوسفیان،^۸ علی بن ابی طالب (ع)،^۹ فاطمه دختر پیامبر (س)،^{۱۰} عمار یاسر،^{۱۱} عمر بن خطاب،^{۱۲} عمرو بن جموح،^{۱۳} عبدالرحمن بن عوف،^{۱۴} ابوعبیده بن جراح،^{۱۵} ابولبابه،^{۱۶} ابولهب،^{۱۷} ام جمیل،^{۱۸} أسامة بن زید،^{۱۹} سلمان فارسی،^{۲۰} صُهَیب بن سنان،^{۲۱} عایشه،^{۲۲} عباس بن عبدالمطلب،^{۲۳} اشعث بن قیس،^{۲۴} أمیه بن خلف،^{۲۵} بلال،^{۲۶} جعفر بن ابی طالب،^{۲۷} حاطب بن ابی بلتعنه،^{۲۸} حسان بن ثابت،^{۲۹} حفصه،^{۳۰} حمزه،^{۳۱} زینب بنت جحش،^{۳۲} زید بن حارثه،^{۳۳} زُبَیر بن عوام،^{۳۴} خَبَّاب بن اَرت. روشن

۱. عیس، ۱۰۱.

۲. سجده، ۱۸؛ حجرات، ۶.

۳. آل عمران، ۱۷۳.

۴. انعام، ۹۴؛ انفال، ۲۲، ۳۲؛ حج ۳، ۹؛ لقمان، ۶-۷؛ معارج، ۱.

۵. کهف، ۲۸.

۶. بقره، ۲۲۴؛ نساء، ۱۲۵؛ توبه ۴۰ و ...

۷. بقره، ۲۱۲؛ انعام، ۱۲۲؛ رعد، ۱۹؛ و ...

۸. آل عمران، ۱۱۷، ۱۷۳؛ انفال ۳۶.

۹. بقره، ۲۵، ۴۱-۴۳، ۴۶، ۱۸۹، ۲۰۷، ۲۶۵، ۲۷۴؛ آل عمران، ۱۵، ۶۱، ۱۹۱-۱۹۵ و ...

۱۰. آل عمران، ۶۱؛ دهر، ۵.

۱۱. بقره، ۴۶؛ نحل، ۴۱، ۱۰۶.

۱۲. بقره، ۱۸۷؛ نساء، ۸۳؛ انعام، ۱۲۲؛ حجر ۴۷؛ تحریم، ۴.

۱۳. بقره، ۲۱۵.

۱۴. نساء، ۷۷، ۱۲۰.

۱۵. مجادله، ۲۲.

۱۶. انفال، ۲۷.

۱۷. لهب، ۵۱؛ انعام، ۲۶.

۱۸. لهب، ۵۴.

۱۹. نساء، ۹۴.

۲۰. بقره، ۶۲؛ حجر، ۴۵.

۲۱. بقره، ۲۰۷؛ نحل، ۴۱.

۲۲. نساء، ۱۲۹؛ نور ۱۱-۲۷؛ تحریم، ۴۳.

۲۳. بقره، ۲۷۸.

۲۴. آل عمران، ۷۸.

۲۵. کهف، ۲۸؛ هَمَزَه، ۹۱؛ کافرون، ۶۱.

۲۶. نحل، ۴۱، ۱۰۶.

۲۷. مانده، ۸۲-۸۵.

۲۸. آل عمران، ۲۸؛ نساء، ۲۵؛ ممتحنه، ۱.

۲۹. نور، ۱۱.

۳۰. تحریم، ۱، ۴۳.

روشن است که قرآن قصد تاریخ‌نویسی در خصوص این حوادث، گروه‌ها و اشخاص را نداشته است؛ ولی غور و بررسی در این آیات می‌تواند اطلاعاتی قابل توجه و گاه منحصر به فرد را در اختیار قرار دهد.

قرآن به دلیل واجد بودن این ویژگی‌ها از همان ابتدا مورد رجوع مورخان تاریخ صدر اسلام بوده است و این گروه به اشکال مختلف، از این سند قدیم و معتبر، در تدوین آثار خود سود برده‌اند؛ گاه با نقل آیات آن، گاه با استناد به مفاهیم آیات و گاه به اشکال دیگر. چنان‌که گذشت، مورخ مشهور غزوات صدر اسلام، محمد بن عمر واقدی (د. ۲۰۷ ق) در کتاب المغازی پس از ذکر حوادث و جزئیات هر جنگ، تمامی آیات مربوط به آن را نقل کرده است. سیره‌نویس مشهور تاریخ اسلام، ابن هشام (د. ۲۱۳ یا ۲۱۸ ق) نیز همین کار را انجام داده و در کتاب خود ضمن گزارش وقایع صدر اسلام به فراوانی از آیات قرآن استفاده کرده است. با وجود این، کتمان نمی‌توان کرد که در مقایسه با سایر متون و مآخذ، قرآن هنوز چنان‌که شایسته است به‌عنوان یک سند اصیل و معتبر تاریخ صدر اسلام، مورد توجه دقیق قرار نگرفته است. سخن این نیست که برای مطالعه تاریخ این دوران، متون و مآخذ تاریخی را واگذاریم و تنها به قرآن اکتفا کنیم؛ بلکه سخن در تأکید بر این نکته است که در مطالعه این دوره، قرآن را به‌عنوان یک سند مستقل و اصلی - نه حاشیه‌ای - مورد توجه قرار دهیم و به استفاده از آیات تاریخی آن به‌عنوان مؤید سخنان مورخان بسنده نکنیم و این‌گونه بر وقایع و رخدادهای این دوره شعاع بیشتری از روشنایی بیفکنیم.

نتیجه

قرآن را به دلیل تباین روش اشارات آن به حوادث، گروه‌ها، اشخاص تاریخی و نیز عدم توجه به زمان روی دادن حوادث - به‌عنوان رکن مهم تعریف لفظی و اصطلاحی تاریخ - نمی‌توان کتابی تاریخ‌نگارانه قلمداد کرد. در برابر، این کتاب را به دلیل داشتن ویژگی‌هایی از قبیل قدمت، اعتبار و عدم تحریف، جایگاه خاص آن در میان همه مسلمانان که به آن توانایی حل اختلافات تاریخی را بخشیده و نیز اشتغال بر مطالبی خاص که معمولاً مورد توجه مورخان تاریخ صدر اسلام نبوده (از جمله حالات روحی مسلمانان و دشمنان ایشان و نیز اوضاع و شرایط محیطی و اجتماعی) باید سندی اصیل و منحصر به فرد از تاریخ صدر اسلام به شمار آورد؛ سندی که اگرچه با هدف تاریخ‌نگاری خلق نشده، حاوی اشارات مختلف و ارزشمند تاریخی است.

۱. بقره، ۲۵؛ آل عمران، ۱۵؛ رعد، ۱۹.

۲. احزاب، ۴۰-۳۶.

۳. احزاب، ۵، ۴۰-۳۶.

۴. نساء، ۶۵.

۵. مریم، ۷۷.

آنچه به طور خاص بر اهمیت این کتاب در این زمینه می افزاید، آن است که امروزه فیلسوفان تحلیلی و انتقادی تاریخ عقیده دارند: برای فهم حوادث تاریخی، اهمیت آثاری که با هدف تاریخ نگاری خلق نشده باشند، بسی بیش از کتاب های تاریخی است. در عین حال، باید بدین نکته نیز توجه داشت که همواره باید میان استفاده تاریخی از متن قرآن و استفاده از گزارش های کتب تفسیری - به عنوان شرح نزول آیات - تفاوت قائل شد و نباید اعتبار شأن نزول ها را که غالباً تحت تأثیر مسائل فرقه ای مطرح شده اند، هم پایه آیات قرآن قرار داد.

فهرست منابع:

- قرآن کریم.
- ابن هشام، عبدالملک. السيرة النبوية. به تصحیح مصطفی السقا و دیگران. بی جا: دار القلم، بی تا.
- آل داود، سیدعلی. «ابن اسحاق». در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۰-۵. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
- بلاذری، ابوالحسن. فتوح البلدان. به تصحیح رضوان محمد رضوان. بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۷۸.
- بلاشر، رژی. در آستانه قرآن. ترجمه محمود رامیار. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
- جعفری، یعقوب. تاریخ اسلام از منظر قرآن. قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۱ ش.
- خرمشاهی، بهاءالدین. «تأویل». در دایرة المعارف تشیع، ۶۱-۵۸. تهران: نشر سعید محبی، ۱۳۷۳ ش.
- خرمشاهی، بهاءالدین. «تحریف ناپذیری قرآن». در دایرة المعارف تشیع، ۱۵۹-۱۴۳. تهران: نشر سعید محبی، ۱۳۷۳ ش.
- خویی، ابوالقاسم. البیان فی تفسیر القرآن. بی جا: بی نا، بی تا.
- رادمنش، عزت الله. «مکتب تاریخی قرآن». در دانش تاریخ و تاریخ نگاری اسلامی، زیر نظر حسن حضرتی، ۶۰-۲۱. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
- رامیار، محمود. در آستانه سالزاد پیامبر (ص). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
- زریاب، عباس. سیره رسول الله. تهران: سروش، ۱۳۷۰ ش.
- زگار، سهیل. مقدمه بر سیره ابن اسحاق. بی جا: دار الفکر، ۱۹۷۸.
- سروش، عبدالکریم. «از تاریخ پیاموزیم». در تفرج صنع، ۲۷۳-۲۵۴. تهران: صراط، ۱۳۷۳ ش.
- شهیدی، سیدجعفر. تاریخ تحلیلی اسلام. تهران: علمی و فرهنگی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳ ش.
- طبری، محمد بن جریر بن یزید. تاریخ الطبری. بی جا: دار الکتب العلمیه، ۱۹۸۸.
- کافیجی، محمد بن سلیمان. «المختصر فی علم التاریخ». در تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، نوشته فرانتس روزنتال،

ترجمه اسدالله آزاد، بخش دوم، ۷۲-۵۵. مشهد: به نشر، ۱۳۶۸ ش.

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین. التنبيه و الاشراف. به تصحيح عبدالله اسماعيل الصاوى. قاهره: دار الصاوى، بى تا.

واقدى، محمد بن عمر. المغازى. به تصحيح مارسدن جونز. بى جا: مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۹۸۹.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 1, Issue 102

سال پنجاه و یک، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

Spring & Summer 2019

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۵۰-۲۷

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i1.82610>

تقدیس چنگیز خان در منظومه‌های تاریخی دوره ایلخانی*

مهشید گوهری کاخکی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد

Email: mahshidgohari@yahoo.com

دکتر محمدجعفر یاحقی^۱

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: ferdows@um.ac.ir

چکیده

دوره ایلخانی از دوره‌های مهم تاریخ‌نگاری فارسی است و آثار تاریخی ارزشمندی در این زمان آفریده شده است. از آنجا که مخاطب این آثار معمولاً نهاد قدرت بوده است، شاعران و نویسندگان می‌کوشیدند رضایت آن را جلب کرده و با استفاده از ابزارهای گوناگون زبانی و بلاغی و استناد به گفتمان‌های مقبول جامعه، به شاهان مغول مشروعیت بخشند. یکی از این شیوه‌ها نسبت‌دادن قره ایزدی به خاندان مغول و همانندسازی آنان به شاهان آرمانی ایرانی بود. در این پژوهش چگونگی بهره‌گیری از گفتمان دینی در جهت تقدیس چنگیز خان، در سه منظومه تاریخی ظفرنامه مستوفی، تاریخ منظوم کاشانی و شهنشاه‌نامه تبریزی بررسی شده و برای تکمیل بحث، رویکرد شاعران این آثار با رویکرد خواجه رشیدالدین در این زمینه مقایسه شده است. بدین منظور، این مقاله از گوهر پاک اجداد چنگیز، چگونگی ارتباط خان مغول با عالم غیب و قره ایزدی او، اعتقاد به برقراری رابطه میان حمله مغولان به ایران و مأموریت الهی چنگیز سخن به میان آورده است. نتایج حاکی از آن است که دو رویکرد متفاوت در این آثار وجود دارد: کاشانی و مستوفی برای خلق تصویر شاهی آرمانی از خان مغول از روش‌های گوناگون بهره گرفته‌اند؛ اما تبریزی کمتر در جهت ایجاد مقبولیت مغولان گام برداشته و به اشاره‌ای کوتاه و گذرا بسنده کرده و خواجه رشیدالدین در جامع‌التواریخ نیز رویکردی میانه دارد؛ ایده تقدیس چنگیز که در اثر اخیر آشکارا مطرح شده، در تاریخ منظوم کاشانی و ظفرنامه به نضج و کمال رسیده است.

کلیدواژه‌ها: چنگیز خان، قره ایزدی، تاریخ منظوم کاشانی، ظفرنامه مستوفی، شهنشاه‌نامه تبریزی،

جامع‌التواریخ.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۶/۰۳؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۰/۱۸.

۱. نویسنده مسئول.

The Sanctification of Genghis Khan in the Historical Books of Poetry during the Ilkhanid Period

Mahshid Gohari Kakhki

PhD student in Persian language and literature, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Mohammad Jafar Yahaghi (Corresponding Author)

Professor at Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

The Ilkhanid era is one of the most important periods in Persian historiography and prominent historical works were composed at this time. Given that these works were usually dedicated to the institution of power, poets and authors sought to please the rulers of time. Hence, using a variety of linguistic and rhetorical devices, as well as community-based discourses, they strived to legitimize the Mongol kings. One of these strategies involved attributing divine dignity (Far Izadi) to the Mongol kings and comparing them to the Iranian ideal kings. This study investigates the application of religious discourse in order to sanctify Genghis Khan in three historical books of poetry including Mostufi's Zafarnameh, Kashmani's History in Verse and Tabriz's Book of Kings. To this end, this paper elaborates on the pure essence of the Genghis ancestors, how the Mughal empire was related to the Unseen world and its divine glory, as well as the belief in the relationship between the Mongol invasion to Iran and the Genghis' divine mission. According to the results, two different approaches could be identified in these works: Kashani and Mostufi have recruited various strategies to portray an ideal picture of Khan Mughal, but Tabrizi has been fairly reluctant in establishing Mongolian legitimacy and has sufficed to a brief mentioning. Khwaja Rashid al-Din also has adopted an intermediate approach in Jama'at al-Tavarikh. The idea of Genghis sanctification, which is evident in this recent work, has reached its zenith in Kashani's History in Verse and Zafarnameh.

Keywords: Genghis Khan, Far Izadi (Divine glory), Kashani's History in Verse, Mostufi's Zafarnameh, Tabriz's Book of Kings

مقدمه

مورخ در اثر تاریخی خود، رویدادها را انتخاب می‌کند و وقایع تاریخی از صافی ذهن او می‌گذرد. ذهن و زبان مورخ، تحت تأثیر فرهنگ، اجتماع، گفتمان قدرت و عواطف شخصی قرار دارد^۱ و انتخاب، تفسیر و بازنمایی تاریخ، به زاویه دید و ذهنیت او وابسته است. چگونگی روایت و زاویه دید تاریخ‌نگار در ایجاد تصویری متفاوت از پدیده‌ها بسیار مؤثر است.

دوره ایلخانی یکی از دوره‌های مهم تاریخ‌نگاری فارسی محسوب می‌شود و آثار تاریخی منشور و منظوم ارزشمندی در این زمان آفریده شده است. البته لحن و قضاوت مورخانی که بیرون از منطقه نفوذ مغول تاریخ خود را نگاشته‌اند (مانند طبقات ناصری، تاریخ ابی الفدا) با مورخان مقیم ایران در زمان ایلخانان (تاریخ جهانگشا، جامع التواریخ، تاریخ و صاف و ...) متفاوت است.^۲ جوزجانی که از مغولان گریخته و طبقات ناصری را در دربار سلاطین دهلی نوشته، آشکارا دیدگاه منفی خود درباره مغولان را بیان کرده است. او در سراسر کتاب بارها نام چنگیز را با صفت ملعون آورده و جزئیات خونین رفتار مغولان را ثبت کرده است.^۳

در نقطه مقابل، بیش‌تر نویسندگان و شاعرانی که در قلمرو ایلخانان آثار خود را خلق کرده‌اند، کوشیده‌اند مغولان را مقدس جلوه دهند. آنان از یک سو تحت تأثیر وجدان دینی و ملی بوده‌اند و از سوی دیگر مجبور بودند مصلحت زمان را رعایت و از برانگیختن خشم فرمانروایان جدید خودداری کنند. از ویژگی‌های این‌گونه تواریخ، می‌توان از رعایت احترام به چنگیز و ایلخانان مغول، تلقی حادثه حمله مغول به عنوان امری مقدّر و تلاش برای انعکاس روایتی مقبول از حکومت نام برد.^۴ از آن‌جا که جامعه هدف این‌گونه آثار ارکان قدرت بودند، این شیوه تاریخ‌نگاری طبیعی می‌نماید. وجود دو رویکرد متفاوت نویسندگان داخل و خارج ایران مؤید همین نکته است: شاعرانی که در محدوده ایران حضور داشتند، تلاش می‌کردند رضایت ایلخانان مغول را جلب کنند و به آنان مشروعیت بخشند، در حالی که نویسندگان خارج از این قلمرو می‌کوشیدند تا حدّ ممکن نظر خود و مردم ایران را منعکس کنند، بنابراین، آثاری مانند طبقات ناصری را می‌توان نماینده احساسات مردم مسلمان ایران در برابر مغولان دانست.

یکی از شیوه‌هایی که مورخان ایلخانی، برای مشروعیت بخشی مغولان از آن بهره می‌گرفتند، تلاش برای همانندسازی خانان مغول با شاهان آرمانی ایران بود. یکی از ویژگی‌های مهم شاه آرمانی، وجهه دینی

۱. حبیب‌الله عباسی و الهه عظیمی، «مغلطه تأثیر عاطفی در بازنمایی تاریخ»، متن‌پژوهی ادبی، ش ۶۷ (۱۳۹۵ش): ۱۰.

۲. منوچهر مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان (تهران: آگاه، ۱۳۷۰ش)، ۷۴.

۳. جورج لین، ایران در اوایل عهد ایلخانان، ترجمه ابوالفضل رضوی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹ش)، ۲۹.

۴. مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ۷۶-۷۵.

او و رابطه‌اش با خداوند است: یعنی معرفی شاهی دین‌آگاه و دین‌یار.^۱ بنابراین، این مورخان تلاش می‌کردند تا فرمانروایان مغول را پادشاهانی برگزیده و دارای تأیید آسمانی نشان دهند. البته تلاش برای پیوند دادن حاکمان بیگانه به فرقه ایزدی و شاهان ایرانی و تبعاً مشروعیت‌بخشی به ایشان پیش از دوره ایلخانی هم دیده می‌شود. به‌عنوان مثال، در تاریخ بیهقی و تاریخ عتبی پادشاهان غزنوی مخصوص به فیض الهی و برگزیده خداوند اند.^۲

در این مقاله چگونگی ارتباط یافتن چنگیزخان (سرسلسله دودمان مغول و از برجسته‌ترین چهره‌های مغول که از این شیوه در جهت مشروعیت‌بخشی به او استفاده شده است) با گفتمان دین و اندیشه ایران‌شهری فرقه ایزدی در تاریخ منظوم کاشانی، ظفرنامه حمدالله مستوفی و شهنشاه‌نامه تبریزی بررسی شده است. سه حماسه تاریخی مذکور مهم‌ترین منظومه‌هایی هستند که در زمان حکومت ایلخانان در داخل ایران سروده شده‌اند.

تاریخ منظوم کاشانی یا شهنامه چنگیزی، یکی از تاریخ‌های عمومی مغولان است که حوادث قوم مغول را از آغاز پیدایش آن تا زمان سلطان محمد خدابنده در برمی‌گیرد. شمس کاشانی سرایش این منظومه را هنگام سلطنت غازان‌خان آغاز کرد و در اوایل حکومت اولجایتو (احتمالاً سال ۷۰۴ ق) به پایان رساند و آن را به این ایلخان تقدیم کرد. بنابراین، ممدوحان اصلی شاعر غازان و اولجایتو بودند. این اثر با بیش از ۸۰۰۰ بیت تاکنون تصحیح و چاپ نشده است.^۳ منظومه مورد بحث دیگر، ظفرنامه حمدالله مستوفی است که سرودن آن را در سال ۷۳۵ ق به پایان رساند. این اثر دارای سه قسم اسلامی، احکامی (عجمی) و سلطانی است. قسم سلطانی با حدود ۳۰ هزار بیت مشتمل است بر تاریخ مغولان و ایلخانان تا زمان حکومت غازان‌خان و مستوفی در این اثر بارها غازان، اولجایتو و سلطان ابوسعید را مدح کرده است.^۴ شهنشاه‌نامه را شاعری به نام احمد تبریزی در دربار سلطان ابوسعید بهادرخان سروده و منظومه خود را به این سلطان تقدیم کرده است. در این اثر که ۱۶۴۱۹ بیت دارد، احوال چنگیزخان، اجداد و جانشینان او تا دو سال بعد از مرگ سلطان ابوسعید روایت شده و کار نظم آن در سال ۷۳۸ ق به پایان رسیده است.^۵ در کتاب‌ها و مقالات بسیاری به فرقه شاهی و خصوصیات فرمانروایان آرمانی ایران پرداخته شده است

۱. محسن رودمعجنی و دیگران، «بازتاب اندیشه سیاسی رشیدالدین فضل‌الله همدانی در ساختار زبانی مکاتبات وی»، نقد ادبی، ش ۲۷ (۱۳۹۳ش): ۱۹۴.

۲. ابوالفضل بیهقی، دیبای دیداری (تهران: سخن، ۱۳۹۰ش)، ۱۳۶-۱۳۹؛ محمدبن عبدالجبار عتبی، تاریخ یمینی، ترجمه ابوالشرف جربادقانی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵ش)، ۱۹.

۳. برای آگاهی بیش‌تر نک: محمود مدبری و دیگران، «تحقیقی در احوال شمس کاشی و شهنامه چنگیزی»، کهن‌نامه ادب پارسی، ش ۱ (۱۳۹۵ش).

۴. نک: مقدمه ظفرنامه، حمدالله مستوفی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ش)، ل-لط.

۵. نک: مقدمه شهنشاه‌نامه، احمد تبریزی (تهران: انتشارات دکتر محمود افشار با همکاری سخن، ۱۳۹۷ش)، ۱۷-۲۳.

که از آن جمله است: فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان^۱، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان^۲، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران^۳، «فهم تحول و تطور اسطوره فره ایزدی از عهد ساسانی تا دوران اسلامی»^۴، «انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی»^۵، «فره ایزدی و بازتولید آن در اندیشه سیاسی ایران پس از اسلام»^۶. اگرچه در برخی از این آثار به طور گذرا به تلاش نویسندگان برای خلق شاهی آرمانی از حاکمان زمان خود و انتساب فره به آنان اشاره شده، تنها در بخشی از مقاله «بازتاب اندیشه سیاسی رشیدالدین فضل‌الله همدانی در ساختار زبانی مکاتبات وی»^۷، به صورت مختصر به فره ایزدی و مشروعیت بخشی حاکمان مغول، آن هم فقط در مکاتبات خواجه رشیدالدین پرداخته شده است. بنابراین، به جز مورد آخر، در هیچ کدام از این آثار به چگونگی تقدیس چنگیزخان و ارتباط او با فره ایزدی پرداخته نشده و در هیچ کتاب یا مقاله‌ای، تاریخ‌های منظوم دوره ایلخانی از این منظر بررسی نشده‌اند.

در مقدمه کتاب شهنشاه‌نامه به تلاش آگاهانه تبریزی برای سره‌نویسی و پرهیز از آوردن کلمات غیرفارسی در اثرش اشاره شده است. شاید مهم‌ترین انگیزه شاعر برای سرودن چنین منظومه‌ای، تلاش برای حفظ زبان فارسی بوده که این خود می‌تواند نشانه‌ای از تعلق خاطر او به فرهنگ و هویت ایرانی باشد.^۸ همچنین در مقاله «ارزیابی جایگاه مغولان و ایرانیان در شهنشاه‌نامه احمد تبریزی» اشاره شده است که تبریزی اگرچه به ندرت، چنگیزخان، فرزندان و نوادگانش را آشکارا نکوهش کرده و دل‌بستگی خود به ایران و ایرانیان را نشان داده و کوشیده است تا به شکلی پنهان و با به‌کارگیری هدفمند ابزارهای زبانی و بلاغی، تصویری نکوهیده و منفی از مغولان و در مقابل، چهره‌ای مثبت و ستوده از ایرانیان ارائه کند.^۹ بنابراین، می‌توان فرض کرد که حتی در میان آثاری که در بار ایلخانان و به درخواست ایشان سروده شده، نگرش‌های متفاوتی نسبت به مغولان وجود دارد و همه آن‌ها کاملاً در خدمت نهاد قدرت نبوده است.

در پژوهش حاضر برای نشان‌دادن میزان ارتباط چنگیز با عالم غیب و شیوه‌های تقدیس او، ابتدا به وجاهت‌سازی اجداد چنگیز و سپس چهره دین‌مدارانه او و در ادامه، به اعتقاد درباره فره ایزدی چنگیز و

۱. ابوالعلاء سودآور، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان (آمریکا: میرک، ۱۳۸۳ش).

۲. فتح‌الله مجتباتی، شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان (تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲ش).

۳. جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۸ش).

۴. شجاع احمدوند و دیگران، «فهم تحول و تطور اسطوره فره ایزدی از عهد ساسانی تا دوران اسلامی»، تحقیقات تاریخ اجتماعی، ش ۱ (۱۳۹۵ش).

۵. ذکراالله محمدی و محمد بی‌طرفان، «انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی»، سخن تاریخ، ش ۱۶ (بهار ۱۳۹۱).

۶. علی محمد زمانی و محمود طاووسی، «فره ایزدی و بازتولید آن در اندیشه سیاسی ایران پس از اسلام»، مطالعات ایرانی، ش ۵ (بهار ۱۳۸۳).

۷. محسن رودمعجنی و دیگران، «بازتاب اندیشه سیاسی رشیدالدین فضل‌الله همدانی در ساختار زبانی مکاتبات وی»، نقد ادبی، ش ۲۷ (پاییز ۱۳۹۳).

۸. تبریزی، شهنشاه‌نامه، ۵۴-۵۵.

۹. مهشید گوهری کاخکی و دیگران، «ارزیابی جایگاه مغولان و ایرانیان در شهنشاه‌نامه احمد تبریزی»، جستارهای ادبی، ش ۱ (۱۳۹۲ش): ۵۷-۸۴.

چگونگی یاری خدا در رسیدن او به پادشاهی اشاره شده است. همچنین اعتقاد به رابطه حمله چنگیزخان به ایران با مأموریت الهی او بررسی و در پایان، به نقش بت تنگری در تقدس بخشیدن به خان مغول اشاره شده است. قدیم ترین متنی که در آن، چنگیز تقدیس شده، تاریخ سری مغولان است. در این کتاب که در سال ۶۳۷ق به زبان مغولی نوشته شده است و تاریخ مغول را از سال ۵۹۶ق تا سلطنت اکتای قاآن در برمی گیرد، «اصل و نسب چنگیزقاآن به برتاچینو می رسد که [به خواست آسمانی] از آسمانی که در آن بالاست، آفریده شده»^۱ است. مطالب این کتاب حالت حماسی دارد و می توان آن را حماسه ملی مغول نامید. رشیدالدین بخشی از تاریخ خود را که از نظر محتوا با تاریخ سری مطابقت دارد، از این کتاب اقتباس کرده و این اثر یکی از منابع اصلی او بوده است؛^۲ از طرفی احتمالاً بخش اول جامع التواریخ یعنی تاریخ مبارک غازانی (۷۰۳ق)، منبع اصلی تاریخ منظوم کاشانی و ظفرنامه مستوفی بوده است. بنابراین، اگرچه هدف از این پژوهش بررسی موضوع تقدیس چنگیز در منظومه های تاریخی فارسی دوره ایلخانی است، مقایسه ای با جامع التواریخ و تاریخ سری مغولان نیز انجام شده تا چگونگی شکل گرفتن این ایده و نقش شاعران در رشد و نضج این تفکر مشخص شود.

۱- تقدیس اجداد چنگیز

در هر سه منظومه مورد نظر، اجداد چنگیز معمولاً با صفات مثبتی همچون خردمندی، داشتن فرّ، بخشنده گی و دلاوری توصیف شده اند. البته در تاریخ منظوم کاشانی و ظفرنامه مستوفی ابیات بیش تری به اجداد چنگیز اختصاص یافته است و صفاتی که کارکرد دینی و الهی دارند، بیش تر در وصف دو جدّ اعلای چنگیزخان یعنی اغوزخان و آلان قوا دیده می شود.

۱-۱- اغوزخان

اغوز پسر قراخان (پسر دیپ یاقو و نوه نوح پیغامبر) و جد اعلای مغولان است که به گفته مستوفی، اولین صاحب دولت ترکان شمرده می شود. مستوفی و کاشانی صفات مثبت بسیاری به اغوز نسبت داده و زیبایی رخسار، خوی و طبع، شکوه و جمال او در کودکی را ستایش و این همه را به قرّه ایزدی او مربوط دانسته اند.^۳ به گزارش این آثار، یکی از نشانه های فرهی اغوز در یک سالگی او آشکار شده است. قراخان پس از این که پسرش را به مهر و ماه تشبیه و فرهنگ و فرّ، خرد و بزرگی او را مدح کرد، در اندیشه بود که چه نام در خوری برای این کودک برگزیند. در این هنگام طفل یک ساله به سخن درآمده و می گوید: باید نام او را اغوز

۱. پل پلیو، تاریخ سری مغولان، ترجمه شیرین بیانی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ش)، ۱۹.

۲. شیرین بیانی، «تاریخ سری مغولان یکی از منابع جامع التواریخ رشیدی»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ش ۸۱ و ۸۲ (۱۳۵۲ش): ۱۲۸.

۳. شمس الدین کاشانی، تاریخ منظوم (کتابخانه ملی پاریس، نسخه خطی شماره ۱۴۴۳)، ۹الف؛ مستوفی، ظفرنامه، ۶.

بگذارند و مردم از این رویداد شگفت‌زده می‌شوند.^۱

مستوفی و کاشانی بیش از همه بر خداپرستی اغوز تأکید کرده و بیش‌تر رویدادهای زندگی او، از جمله شیرنخوردن از سینه مادر، عشق و ازدواج و نبرد او با پدرش را با دیدگاه دینی و در جهت تأیید یکتاپرستی وی تفسیر کرده‌اند. این موارد در جامع‌التواریخ هم دیده می‌شود. خواجه رشیدالدین میان شیرنخوردن اغوز در کودکی و ابرام او بر خداپرستی ارتباط برقرار کرده است و ماجرا را چنین روایت کرده است: «تا سه شبان‌روز شیر مادر نمی‌خورد. مادرش از حیات او مأیوس شد ... شبی به خواب دید که پسر با او گفت اگر تو را به شیر گرفتن من رغبت است به آفریدگار یگانه اقرار آور و اعتراف، و حقوق او بر خود عین فرض دان؛ ... چون آن گروه کافرکیش بودند، مادر صورت حال بر ایشان عارض نیارست‌کردن. پنهان از شوهر به خدای تعالی ایمان آورد. ... اغوز آنگاه شیر مادر بگرفت و مکید»^۲. کاشانی و مستوفی همین موضوع را مبسوط‌تر و با واژگان و عباراتی مشابه ذکر کرده‌اند:

پیایی سه شب دید مادر به خواب	که آن بچه می‌گفت با او به تاب
چه گویی تو بستان تو بستان من	بچش لذت نار پستان من
که یازم به پستانت آنگاه دست	که دین‌دار گردی و یزدان‌پرست
چو بشنید مادر ز کودک سخن	بلرزید از آن بیم بر خویشتن...
نکرد آشکار و شد اندر نهان	پرستنده کردگار جهان
چو دل با خدا در نهان راست کرد	ز پستانش آنگاه پسر شیر خورد

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۸الف-۸ب)

سه شب مادرش دید خواب آن چنان	که آن بچه بودی گشاده زبان
به مادر چنین گفت فرخ پسر	که: «ای مام گمراه برگشته سر
مگو نیز بستان تو بستان من	بخور سیر شیر از دو پستان من
که شیر تو آنگاهم آید به کام	که دین درپذیری ز حق والسلام
گر ایزدپرستی کنی اختیار	بود آنگهم شیر تو خوشگوار
که از شیر کافر گرم پرورش	بود یابم از عقل و دین سرزنش...
شد اندر نهان مادر آن پسر	پرستنده بر درگاه دادگر
چو از بت پرستی دلش گشت سیر	ز مادر پسر بستد آنگاه شیر

۱. کاشانی، تاریخ منظوم، ۸ب؛ مستوفی، ظفرنامه، ۶.

۲. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ (تاریخ اغوز) (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۴ش)، ۲.

(مستوفی، ظفرنامه، ۵)

بر پایه گزارش این منابع، قراخان دو بار برای پسرش همسر اختیار کرد؛ اما با وجود زیبایی این دختران، اغوز مهری به آنان ندارد که بت پرست بودند. اغوز روزی در شکار عاشق دختر اورخان شد و شرط ازدواج و مهر ورزیدن بر دختر را ترک بت پرستی و ستایش خدای یگانه قرار داد. دختر پذیرفت و اغوز با او ازدواج کرد و به او عشق ورزید.^۱

به نبرد اغوز با پدرش - که احتمالاً بر سر قدرت بوده - نیز رنگ دینی داده شده است. روزی اغوز به نخجیر رفت. همسران اول اغوز به قراخان خبر دادند که پسرش یکتا پرست است. قراخان از این که پسرش از دین کهن و اجدادی برگشته، بسیار خشمگین شد؛^۲ بنابراین، همراه خویشان و سپاهیان برای نبرد با اغوز به سوی نخجیرگاه رفت. در جامع التواریخ و تاریخ منظوم کاشانی این کارزار بسیار مختصر ذکر شده است.^۳ اما در ظفرنامه ابیات زیادی به این نبرد اختصاص یافته و شاعر ادعا کرده است که با وجود این که سپاه قراخان بیش از صد برابر اغوز بود، پسر به دلیل داشتن فرزندی بر پدر پیروز و قراخان هلاک شد.^۴ مستوفی و کاشانی در دو بیت واژه «الله» را در مورد معبود اغوز به کار برده و بدین شکل به گفته خود کاملاً رنگ اسلامی بخشیده‌اند:

نبد با زنان دگر خفتش	همه الله الله بدی گفتش
قراخان نه آگه بد از راه اوی	ندانست معنی الله اوی
اغوز را به دل با خدا راز بود	در رحمت حق برو باز بود

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۹ب)

ز پروردگارش بدی جست و جو	ز الله بودش همه گفت و گو
قراخان ز کارش نه آگاه بود	که معبود او پاک الله بود

(مستوفی، ظفرنامه، ۷)

بنابراین، چگونگی روایت حوادث دوران اغوز در جامع التواریخ، تاریخ منظوم کاشانی و ظفرنامه مشابه یکدیگر است؛ البته کاشانی و مستوفی تلاش کرده‌اند تا با انتخاب هدفمند واژگان و شیوه روایت، این وقایع را به شکل ایدئولوژیک تری بیان و بر یکتا پرستی جدّ اعلای چنگیز تأکید کنند و از او چهره یکتا پرستی مؤمن به نمایش بگذارند و همچنین این که آن باور در تمام حوادث زندگی او تأثیرگذار بوده است.

۱. همان، ۳؛ کاشانی، تاریخ منظوم، ۹الف - ۹ب؛ مستوفی، ظفرنامه، ۷.

۲. رشیدالدین، جامع التواریخ (تاریخ اغوز)، ۴۳؛ کاشانی، تاریخ منظوم، ۱۰الف؛ مستوفی، ظفرنامه، ۸.

۳. رشیدالدین، جامع التواریخ (تاریخ اغوز)، ۵؛ کاشانی، تاریخ منظوم، ۱۰ب.

۴. مستوفی، ظفرنامه، ۹-۱۰.

کاشانی در منظومه خود ادعا می‌کند که جامع‌التواریخ طرح اولیه تاریخ منظوم او بوده است^۱، به‌نظر مرتضوی این ادعا قابل قبول نیست و تاریخ کاشانی خلاصه مبتدلی از تاریخ رشیدی است؛^۲ به هر رو، «اصلی‌ترین منبع شمس کاشی در سرودن شهنامه جامع‌التواریخ است».^۳ همچنین جورج لین عقیده دارد که ظفرنامه تا اندازه زیادی بر اساس جامع‌التواریخ سروده شده است.^۴ مرتضوی هم بر همین باور است که مستوفی تحت حمایت رشیدالدین فضل‌الله بوده و اساس منظومه او تاریخ رشیدالدین است؛^۵ این در حالی است که سودآور اعتقاد دارد که ظفرنامه مستوفی نسخه بدل جامع‌التواریخ نیست.^۶ با بررسی دقیق‌تر این آثار، نظر اخیر صحیح‌تر به نظر می‌رسد. اگرچه جامع‌التواریخ یکی از منابع ظفرنامه بوده است، گاه زبان و نگاه مستوفی با خواجه رشید تفاوت دارد. شباهت زیاد واژگان، ترکیبات، روایت‌پردازی و نوع قضاوت درباره رویدادها در تاریخ منظوم کاشانی و ظفرنامه نشان می‌دهد که به احتمال زیاد مستوفی در سرودن قسم سلطانی، اشعار کاشانی را پیش چشم داشته و ظفرنامه نسخه بدلی مشروح از تاریخ منظوم کاشانی است. البته در ظفرنامه داستان‌ها مفصل‌تر بیان شده و شاعر بیش‌تر به اظهار عقیده شخصی پرداخته است. این موضوع در بخش‌های بعدی مقاله نیز تأیید خواهد شد. در شهنشاه‌نامه، پس از پایان سرگذشت دیپ‌یاقو، منظومه یک برگ افتادگی دارد و احتمالاً زندگی اغوز در همین برگ روایت شده بوده است. البته از آن‌جا که چنگیز و اجدادش در این منظومه، نسبت به دیگر آثار تاریخی این دوره، کمتر ستایش شده‌اند، بعید است که در مورد اغوز هم توصیفات خیلی مثبتی به کار رفته باشد.^۷

۱-۲- آلانقوا

آلانقوا، جدّه بزرگ چنگیزخان، از مهم‌ترین چهره‌های تاریخ مغول است که روحانیت او خاندان چنگیز را در هاله‌ای از تقدس قرار داده و به چنگیزخان جنبه روحانی و آسمانی بخشیده است.^۸ بنابر افسانه‌های مغول، مدتی بعد از مرگ شوهر آلانقوا، نوری به درونش تابید و به طریزی معجزه‌آسا صاحب سه پسر شد. در تاریخ سری مغولان که قدیم‌ترین سند موجود درباره چنگیز و خاندان اوست،^۹ این رویداد ذکر شده

۱. مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ۴۷۰، ۵۹۱.

۲. همان، ۵۹۵.

۳. محمود مدبری و دیگران، «تحقیقی در احوال شمس کاشی»، ۱۰۰.

۴. لین، ایران در اوایل عهد ایلخانان، ۳۳.

۵. مرتضوی، مسائل عصر ایلخانان، ۵۶۰.

۶. ابوالعلاء سودآور، «ظفرنامه و شاهنامه مستوفی»، ایران‌شناسی، ش ۴ (۱۳۷۴ش): ۷۵۶-۷۵۷.

۷. در مقاله «ارزیابی جایگاه مغولان و ایرانیان در شهنشاه‌نامه احمد تبریزی» چگونگی توصیف احمد تبریزی از دو قطب مخالف ایرانی و مغول به تفصیل بررسی شده است (گوهری‌کاخکی و دیگران، ۱۳۹۲ش: ۵۷-۸۴).

۸. شیرین بیانی، زن در ایران عصر مغول (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ش)، ۱۲۸.

۹. پلیو، تاریخ سری مغولان، ۶.

است: «هر شب مردی نورانی از روزن خرگاه [یا] از [درز] روشن پنجره [در] وارد می‌شد [و] بر شکم من دست می‌مالید و پرتو نورانش در شکم من فرو می‌رفت. چون خارج می‌شد، مانند سگ زردی در اشعه آفتاب [یا] ماه می‌خزید و خارج می‌شد ... این علامت مسلم است که [این سه پسر] می‌بایستی فرزندان آسمان باشند».^۱

رشیدالدین این افسانه را عیناً از تاریخ سری رونویسی کرده و فقط مقدمه‌ای تملق‌آمیز و پراغراق در آغاز آن افزوده است؛ در حالی‌که در تاریخ سری این واقعه ساده و بدون تکلف بیان شده است.^۲ در جامع‌التواریخ در آغاز این داستان چنین آمده است: «مقتضی حکمت ایزد تعالی و تقدس آنست که اظهار آثار قدرت خود را به هر وقت در عالم کون و فساد امری غریب و بدیع حادث گرداند و محل ظهور آن حال وجود شخصی شریف بی‌همال باشد به نظر عنایت ربانی ملحوظ ... و محقق این معنی و مصدق این دعوی حدوث حادثه غریب و وقوع قصه عجیب آلان‌قوا است که به‌زعم مغول - و العُهدَةُ عَلَی الرَّوای - از بطن پاک او بی‌واسطه ازدواج و رابطه امتزاج، سه فرزند فرهمند در وجود آمدند».^۳ اگرچه رشیدالدین گوهر پاک چنگیز را با این روایت پیوند زده است، هم در این بخش و هم زمان تابش نور بر آلان‌قوا، با آوردن عبارت «و العُهدَةُ عَلَی الرَّوای»، عدم اطمینان خود را نسبت به این افسانه نشان داده است.

کاشانی بعد از توصیف مرگ دوبون‌بیان، شوهر آلان‌قوا، ادعا کرده است که خواست خدا بود که از نسل او پادشاهی پدید آید و در قالب تمثیل می‌گوید که در بوم وجود آلان‌قوا، نهال نور خدا کاشته شد و از آن، شاخ و بر و مغز و روغنی که همان فرزندان و نوادگان او هستند، پدید آمد: فروزنده شمع و چراغ از قیاس/ چو چنگیزخان و غزان‌خان شناس.^۴ در تاریخ بیهقی هم تعبیر مشابهی درباره سلطان محمود و مسعود غزنوی به کار رفته است: «چون نگاه کرده‌اید، محمود و مسعود، رحمه الله علیهما، دو آفتاب روشن بودند پوشیده صبحی و شفقی، که چون آن صبح و شفق برگزیده است روشنی آن آفتاب‌ها پیدا آمده است».^۵ مستوفی هم در «ذکر آلان‌قوا، جدّه شاه چنگیزخانی»، ابتدا به چگونگی خلق انسان اشاره و سپس زادن فرزندان آلان‌قوا و چنگیز را به آفرینش آدم تشبیه کرده است: همان‌طور که گل وجود آدم با دمیدن روح پاک در آن جان یافت و ملایک بر او سجده کردند، وجود چنگیز هم چون جان در کالبد

۱. همان، ۲۲-۲۳.

۲. شیرین بیانی، «تاریخ سری مغولان»، ۱۳۱.

۳. رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ (تهران: البرز، ۱۳۷۳ش)، ۲۲۱.

۴. همان، ۲۲۳.

۵. کاشانی، تاریخ منظوم، ۱۸الف.

۶. بیهقی، دیبای دیداری، ۱۳۹.

آلان قوا نهفته بود و شاهان زمین همچون ملایک، مقابل او سر بر خاک نهادند. شاعر به‌طور ضمنی چنگیز را به حضرت آدم تشبیه کرده است:

همیدون شمر کار آن ماهرو	چو آن کالبد مانده بی رنگ و بو
درو بود چنگیزخان همچو جان	که بستد به مردی ز شاهان، جهان
سران چون ملایک سران بر زمین	نهاده برش لب پر از آفرین
چو سر دل این نامور شهریار	کزو سر این کار گشت آشکار...
چنان بود مقصود از آن آب و گل	که گردد از آن حاصل این جان و دل

(مستوفی، ظفرنامه، ۲۵-۲۶)

مستوفی در آغاز داستان تأکید می‌کند که این حکایت، توصیف پاکی گوهر و نژاد چنگیز است و کامکاری او نتیجه این گوهر پاک است.^۱ آلان قوا بعد از مرگ شوهرش دچار تنگدستی شد و چون نمی‌خواست مردم از نیازمندی او آگاه شوند، از نزدیکانش کناره گرفت و تا زمانی که نوری در زهدان او جای گرفت و فرزندانش به دنیا آمدند، زندگی را با شکاری که دو پسرش برای او می‌آوردند، می‌گذراند.^۲ گویا سراینده ظفرنامه با این روش برای بارداری پنهان آلان قوا و دیده نشدن او در دوران آبستنی زمینه‌سازی کرده است تا ادعای تاییدن نور و تولد فرزندانش قابل پذیرش باشد (به این مطلب در جامع‌التواریخ و تاریخ‌های منظوم اشاره نشده است). به عقیده مستوفی، خداوند با این کار می‌خواست رمزی از اسرار خود را آشکار سازد و به دلیل همین فزه و نور الهی است که مغول در جهان بختیار گردید و به پادشاهی جهان رسید.^۳

آلان قوا و پسرانش در ظفرنامه به دریا و صدف و چنگیز به گوهر درون آن مانند شده است. در جامع‌التواریخ هم تشبیه مشابهی آمده است: «بطن پاک آلان قوا را صدف در گرانمایه وجود چینگیزخان گردانید و حقیقت ذات او را در آن جا از نور محض آفرید».^۴

به بحر بزرگی به قدرت نظر	برافکند داننده دادگر
صدف شد به حکم خداوندگار	به بحر بزرگی درون آشکار
به خلق صدف قطره مهتری	فرورفت و شد گوهر سروری
تو ای مرد دانا ز روی قیاس	وجودش چو آن بحر بی‌بن شناس

۱. مستوفی، ظفرنامه، ۲۸.

۲. همان، ۲۹-۳۰.

۳. همان، ۳۰.

۴. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۲۲۳.

نظر اندر آن همچو آن روشنی
 که شد مایه کار آبستنی
 صدف گشته آن هر سه پوران او
 که زادند از وی پس از مرگ شو
 چو چنگیز خان قطره مهتری
 که شد مایه کار این سروری

(مستوفی، ظفرنامه، ۱-۳۰)

بعد از این مقدمه چینی‌ها و پیوند زدن شکوه چنگیز به تقدس اجدادش، ماجرای آبستن شدن آلان‌قوا آمده است: روزی ناگهان روشنایی از آسمان در درون آلان‌قوا تابید و او از تابش آن نور آبستن شد.^۱ کاشانی و مستوفی در ادامه تلاش کرده‌اند این ادعا را باورپذیر نشان دهند و آن را به بارداری حضرت مریم یا خلق آدم تشبیه کنند:

به حکم خدا آنچنان دلبری
 شد آبستن از نور بی‌شوهری ...
 نگر تا نپنداری این را دروغ
 که مه یابد آبستنی از فروغ
 حکایات مریم اگر بشنوی
 به آلان‌قوا همچنان بگروی
 وی از باد شد حامله این ز نور
 یکی بد به ایران یکی بد به تور
 ز کار خدا این نباشد شگفت
 تو را دانش آسان نباید گرفت

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۱۸ب)

به حکم خدایی به سه پور پاک
 شد آن ماه آبستن از نور پاک
 چو بی‌تخم انسان به باغ وجود
 برافروخت او را چراغ وجود

(مستوفی، ظفرنامه، ۳۱)

بر پایه این افسانه، پس از تولد پسران آلان‌قوا، خویشان و اهل قبیله او را به فساد متهم کردند. آلان‌قوا کوشید ثابت کند که گناهی مرتکب نشده است و گفت: «من چگونه فعلی ناپسندیده که موجب خجالت باشد کرده باشم. بلی هر شب در خواب چنان می‌بینم که شخصی اشقرانی اشهل، نرم‌نرم نزدیک من همی آید و آهسته‌آهسته بازمی‌گردد ... و این پسران که آورده‌ام از نوع دیگرند، چون بزرگ شوند و عموم خلایق را پادشاه و خان گردند، ... محقق شود که حال من چگونه بوده»^۲. کاشانی و مستوفی نیز با عباراتی مشابه، به این موضوع پرداخته‌اند؛ اما داستان آمدن مرد اشقرانی در خواب را حذف کرده‌اند تا شبهه رابطه داشتن جد چنگیز با مردی بیگانه ایجاد نشود و در عوض، بر فرّشاهی پسران آلان‌قوا تأکید کرده‌اند. علاوه‌براین، در

۱. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۲۲۳-۲۲۴؛ کاشانی، تاریخ منظوم، ۱۸الف-۱۸ب؛ مستوفی، ظفرنامه، ۳۱.

۲. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۲۲۴.

ظفرنامه پس از سخنان آلان‌قوا، یکی از نامداران انجمن به دفاع از او برخاسته و بارداری او بدون داشتن شوهر را به آفرینش آدم و حوا و زادن حضرت عیسی تشبیه و وی را از ناپاکی تبرئه کرده است.

اگر چه چو بی شوهرم بچه زاد	شما را به جای خود این ظن فتاد
ولیکن نیم از خدا شرمسار	که من پاکم و نیستم نابکار
چو پرورده گردند اولاد من	شما را محقق شود این سخن
که فرّ الهی بود یارشان	هم آئین شاهی بود کارشان

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۱۸ب)

گواهست یزدان برین کار من	که بودست از بد مرا پاک تن...
که فرمان یزدان نباشد گزاف	خدا حاضرست و نگویم خلاف
چو پرورده گردند اولاد من	شود روشن این حال بر انجمن
که باشند با فرّ یزدان قرین	جهان اندر آرند زیر نگین
چو فرزندم از نور پاک آمدست	مرا زین نکوهش چه باک آمدست...

(مستوفی، ظفرنامه، ۳-۳۲)

علاوه براین که مستوفی و کاشانی در طول داستان تلاش کرده‌اند تا روایت آبستنی آلان‌قوا از نور را توجیه کنند، در آغاز داستان هم از راوی روشن‌دل نقل قول کرده‌اند تا بر درستی این روایت عجیب تأکید کنند: «ز راوی روشن‌دل راستگوی/ شنیدم من این داستان نکوی»^۱؛ «ز راوی روشن‌دل پاک‌زاد/ چنین دارم این داستان را به یاد»^۲.

تبریزی بعد از مرگ دویون‌بویان، به اختصار به بارداری آلان‌قوا از نور و تولد سه فرزند در پنج سال اشاره کرده و با نظیرسازی با داستان بارداری مریم، موضوع را به امور ماوراء طبیعی نسبت داده است؛ اما برای توجیه این رویداد یا پیوند آن با گوهر پاک چنگیز تلاش چندانی نکرده است. حتی تبریزی پس از اشاره به بارداری آلان‌قوا از نور، با آوردن عبارت «مرا نیست تاوان چنین گفته‌اند»، همانند رشیدالدین، به این روایت به دیده شک نگریسته است:

مه سروبالای پرهیزگار	ز خورشید تابنده شد باردار ...
سهی بارور شد چو مریم به باد	مسحی‌حادی را ز ناگاه زاد ...

۱. کاشانی، تاریخ منظوم، ۱۷ب.

۲. مستوفی، ظفرنامه، ۲۸.

سهی ســـــرو آزاد فَرخ نـــــهـــــال

سه فرزند آورد در پنج سال

(تبریزی، شهنشاهنامه، ۲۸۷-۲۷۴)

۲- ستایش خداوند و پیروزی به یاری کردگار

یکی از راه‌هایی که کاشانی و مستوفی برای برقراری ارتباط میان چنگیز و خداوند انتخاب کرده‌اند، راز و نیاز پیوسته‌ی وی با آفریدگار و یاری طلبیدن از اوست؛ چنگیز بعد از غلبه بر دشمنان هم خداوند را سپاس می‌گوید و بزرگی و قدرت او را ستایش می‌کند؛ بسامد این گونه موارد در ظفرنامه بیش تر است. به گفته کاشانی و مستوفی، آیین آن نامدار چنین بود که برای انجام کارهای دشوار از داور دادگر مدد می‌جست، تنها به غاری می‌رفت، کمر و کلاه و قبا باز می‌کرد، سپس برهنه سر و پا سه شبانه‌روز با گریه و زاری حاجت خود را از کردگار طلب می‌کرد؛ اگر در خواب پاسخ مثبت دریافت می‌کرد، برای او مقرر می‌شد که یزدان دعای او را برآورده خواهد کرد.^۱

در برخی از موارد شاعران خود به اظهار نظر پرداخته و پیروزی خان مغول را نتیجه لطف و یاری خداوند دانسته‌اند. به عنوان مثال، در نبرد تموچین با جاموقه و قبایل مغول، با وجود این که تعداد دشمنان بسیار بیش تر از سپاه او بود، تموچین به سبب لطف حق توانست دشمن را شکست دهد.^۲ در کارزار تموچین با اونک خان، کاشانی چندبار به یاری یزدان اشاره کرده است. مستوفی به این موضوع بیش تر پرداخته و بارها پیروزی تموچین را کاری خدایی دانسته است.^۳ اونک خان به تعداد زیاد سپاهیان فریفته بود؛ اما نمی‌دانست که فرّ کردگار یاور تموچین است:

ندانست کور خدا یاور است که از لشکر و زور و زر به‌ترست

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۴۸ ب)

ندانست کز فرّ کردگار شود سخت دشوارش آن کار خوار

کسی را که در جنگ حق یاورست چه باک از بداندیش یا لشکرست

که از لشکر و زور و زر بی‌گمان فزونست فضل خدای جهان

(مستوفی، ظفرنامه، ۱۲۹)

در جامع‌التواریخ، در نبردهای تموچین با اقوام مغول، فقط یک بار، پیش از کارزار با التان ختایی، اشاره شده که تموچین به آیین معهود خود خداوند را ستود و از او خواست تا ملانکه و آدمیان و پریان و

۱. مستوفی، ظفرنامه، ۱۳۴؛ کاشانی، تاریخ منظوم، ۶۶ الف.

۲. همان، ۴۵ الف؛ مستوفی، ظفرنامه، ۱۱۵.

۳. مستوفی، ظفرنامه، ۱۶۰.

دیوان را به مدد او بفرستد.^۱ کاشانی و مستوفی همین روایت را تکرار کرده‌اند.^۲

در شهنشاه‌نامه تنها یک بار و بسیار مختصر به آیین نیایش چنگیز پیش از حرکت چنگیز به سوی ایران اشاره شده است.^۳ دو سه بار هم قرّ چنگیز عامل پیروزی سپاه مغول دانسته شده است؛ مثلاً در نبرد تموچین با بویروق‌خان، مردی جادوگر برف و سرمایی شدید ایجاد کرد که موجب شکست بویروق‌خان شد، اما این سرما هیچ آسیبی به چنگیز و سپاهیان‌ش نرساند. این داستان در دو منظومه دیگر هم آمده است. کاشانی فسرده شدن دشمن از سرما را نتیجه فرود آمدن خشم خدا بر آن قوم و مستوفی دلیل این امر را خواست یزدان دانسته است؛^۴ اما تبریزی با اشاره‌ای کوتاه به قرّ تموچین، به آن موضوع و تأیید الهی اشاره‌ای نکرده است:

شگفت آنکه بر برف نزدیک رود	تموچینان را گزندى نبود
تموچین ستاده چو سروسهی	در و دشت پرفر شاهنشهی

(تبریزی، شهنشاه‌نامه، ۱۷۰۵-۱۷۰۶)

۳- قرّ ایزدی و پادشاهی چنگیز

باور به کاریزما و قرّ ایزدی از دوران باستان در میان شاهان ایرانی دیده می‌شود. پس از اسلام نیز بسیاری از نویسندگان تلاش کردند تا با پیوند دادن پادشاهان بیگانه با قرّ ایرانی، از آنان چهره‌ای آرمانی ارائه کنند. به عنوان مثال، در تاریخ بیهقی خاندان غزنوی دارای قرّ ایزدی و سایه خدا بر زمین‌اند.^۵ در دوره ایلخانی نیز مورخان تلاش می‌کردند تا حاکم مغول را جانشین خدا بر روی زمین نشان دهند و با استفاده از اندیشه ایرانشهری قرّ ایزدی، به او مشروعیت بخشند. در جامع‌التواریخ این اندیشه دیده می‌شود، هرچند به ندرت از واژه «قرّ» درباره چنگیز استفاده شده است، به عنوان مثال، در موضوع تولد او آمده است: «فرزند قرّه‌مند را نام تموچین کرد».^۶ در آغاز داستان چنگیزخان، خواجه رشیدالدین با مقدمه‌ای مفصل به مشیت الهی در ظهور چنگیز پرداخته و چنین آورده است: «به هر قرنی صاحب قرانی عظیم شوکت مهیب‌صوالت، مخصوص به تأیید آسمانی و مشرف به خلعت نافذ فرمانی، جهت ازاحت آن خلل و ازاله آن زلل برخیزد... بر مقتضی مشیت ازلی و موجب حکمت لم‌یزلی، پادشاه جهان، چینگیزخان، ... پای صوالت

۱. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۵۸۷.

۲. کاشانی، تاریخ منظوم، ۶۶ الف-ب؛ مستوفی، ظفرنامه، ۱۹۵.

۳. تبریزی، شهنشاه‌نامه، ۲۷۵۴-۲۷۶۰.

۴. کاشانی، تاریخ منظوم، ۴۷ الف؛ مستوفی، ظفرنامه، ۱۲۰-۱۲۱.

۵. بیهقی، دیبای دیداری، ۱۳۶-۱۳۹.

۶. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۳۱۱.

در رکاب نهاد»^۱.

در تاریخ منظوم کاشانی و ظفرنامه بارها به قرّه چنگیز اشاره و تأکید شده که چنگیز از جانب خداوند به سروری جهان رسیده است. بعد از مرگ یسوکا بهادر (پدر تموچین)، لشکریان از گرد تموچین سیزده ساله پراکنده شدند؛ زیرا خبر نداشتند که «در ازلی آزال خواست خدای تعالی چنان بوده که او پادشاه عالم شود»^۲. کاشانی و مستوفی هم ضمن نکوهش این گروه، اشاره کرده‌اند که این افراد نمی‌دانستند خداوند به‌زودی چنگیز را به پادشاهی جهان خواهد رساند.^۳ در ظفرنامه در «گفتار اندر ستایش چنگیزخان» آمده که چنگیز به مدد کردگار توانست بر همه رُبع مسکون پیروز شود. سپس شاعر می‌گوید کسی که به حکم یزدان به شاهی می‌رسد، حتماً سزاوار این مقام بوده است و اگر کسی لایق‌تر از او وجود داشت، خداوند او را به شاهی می‌رساند. مستوفی به این شکل، چنگیز را بهترین و سزاوارترین فرد برای پادشاهی ایران و توران معرفی کرده و با ایجاد پیوند با حکم یزدان و مفهوم فرّ در باور ایرانی، به شاهی چنگیز مشروعیت بخشیده و راه را بر هرگونه چون‌وچرائی بسته است. در تاریخ منظوم کاشانی همین مضمون در کلامی کوتاه‌تر بیان شده است:

خدا هرکه را سرفرازی دهد	مپندار کان را به‌بازی دهد
که آن‌کس سزاوار شاهی بود	که منظور لطف الهی بود
به هر کار اگر دیگری به بدی	هر آن‌کس که او به بدی مه بدی
بر ایزد روا نیست سهو و خطا	مشو منکر او به منع و عطا
کسی کو بود لایق تخت و تاج	چه حاجت که پیدا کند احتیاج ...

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۳۰ الف)

خدایی شمر کار آن شهریار	خدا کرد او را چنین کامکار
کسی را که یزدان کند سرفراز	چگونه ازو آن توان خواست باز ...
کسی را که از حکم یزدان پاک	بود زو جهان شهی توده خاک
سزاوار آن کار دانش یقین	چو رای خداوند باشد چنین
اگر دیگری به بدی بی‌گمان	بدو دادی ایزد زمین بی‌زیان
به یاری بدان کار یزدان که او	به حکمت کند کار بی‌گفت‌وگو
روا نیست بر کردگار بلند	خطا و زلل بس کن از چون و چند

۱. همان، ۲۸۸-۲۸۷.

۲. همان، ۲۹۴.

۳. تاریخ منظوم، ۳۴ الف؛ مستوفی، ظفرنامه، ۷۰.

سزا بود شاهی به چنگیزخان کزو بود رایات دولت عیان

(مستوفی، ظفرنامه، ۶۶-۶۷)

در تاریخ منظوم کاشانی، هنگام نبرد تموچین با اقوام مغول، مرد باتدبیری که زبانش کلید در گنج غیب است، با مشاهده فرّ و فرهنگ تموچین فرّ او را گواهی می‌کند و اظهار می‌دارد که پادشاهی بر او قرار خواهد گرفت. سپس کاشانی بر پیش‌بینی‌های آن مرد مهر تأیید زده و آن‌ها را راست دانسته است. دقیقاً این روایت در ظفرنامه هم آمده است؛ البته بر فرّ تموچین و پادشاهی او بر جهان بیش‌تر تأکید شده است.

تموچین که فرّ الهی و راست	همه رسم و آئین شاهی و راست ...
که فرّ تموچین گواهی دهد	که یزدان ورا پادشاهی دهد
زهی پیر بیدار فرّخ‌نژاد	که راز وی آگاهی از غیب داد ...
به دانش ز رازی که آن خواست بود	خبر داد پیش و همه راست بود

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۴۳ب-۴۴الف)

هر آنک از خرد باشدش آگهی	بیند درو فرّ شاهنشهی
کرا فرّ شاهی بود در جبین	تواند شدن پادشاه زمین ...
دلیلی بزرگست فرّه برین	توان دید روشن به چشم یقین
تموچین از آن فرّ بهره‌ورست	جهانش از آن پیش چون چاکرست

(مستوفی، ظفرنامه، ۱۱۱)

در یرلیغی که جبه و سوبدای، دو سردار بزرگ چنگیزخان، به مردم نیشابور ابلاغ کردند، از زبان چنگیز آمده بود که خداوند شاهی همه جهان را به او داده است. بنابراین، اگر کسی با او دشمنی کند، کاری اهریمنی انجام داده و به تیغ مغول خوار و هلاک خواهد شد. به این شکل چنگیز دشمنانش را در قطب غیرخودی و اهریمنی قرار داده و کشتار آنان را وظیفه‌ای الهی نشان می‌داد.^۱ کاشانی پادشاه را سایه ایزد دانسته است. به عقیده او، داد و دین با یکدیگر قرین است و حتی شاه بی‌دین دادگر، کافر محسوب نمی‌شود و چنگیز هم به سبب دانش و دادی که داشت، دین و بهشت یافت:

شه دادگر سایه ایزدست	ز فرمان او سر کشیدن بدست ...
هر آنکه که شاهی بود دادگر	بدو جز بدین روی ظنّی میر
که پیوسته با داد جفتست دین	بل این عین آنست و آن عین این
شه دادگر را تو کافر مخوان	که دادست حق، دین بدو، در نهان ...

۱. کاشانی، تاریخ منظوم، ۹۴الف؛ مستوفی، ظفرنامه، ۳۰۶-۳۰۷.

چو چنگیز خان همچنین راد بود همه کار او دانش و داد بود

عجب نیست گر یافت دین و بهشت که در بوم و ملک، او همین تخم کشت

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۳۱ب-۳۲ الف)

در ظفرنامه بعد از جلوس تموچین، شاعر چندبار به قره او، تقدیر یزدان و قرین شدن بخت در رسیدن چنگیز به پادشاهی اشاره کرده است.^۱ چنگیز خان هم بارها ادعا کرده که خداوند پادشاهی توران و ایران زمین یا جهان را به او هدیه داده است.^۲ تبریزی هم در بسیاری از ابیات از قر شاهی چنگیز سخن گفته است؛^۳ اما معمولاً فقط به ذکر این واژه بسنده کرده است؛ بدون این که به خواست و اراده خدا در پادشاهی چنگیز اشاره ای کند.

خدییو به سان تموچین نبود بدین قر و فرهنگ و آیین نبود

(همان، ۱۵۳۹)

در سنت و عقیده مغولی نیز به صورتی ساده تر و بدوی ارتباط شاه با خدای یگانه دیده می شود. در باورهای کهن مغولان، خدای یکتا فرمانروائی زمین را به آنان عطا کرده است و رسالت خان ها این بود که اراده خداوند را به فعلیت رسانند. آنان روی نشان ها و اسناد مغولی، عبارت «منگوتنگری کوچوندور» (به خواسته خداوند جاوید) را می نوشتند.^۴ در تاریخ سری مغولان چند بار به خواست خدا در باب شاهی چنگیز اشاره شده است؛ به عنوان مثال، تموچین بعد از پیروزی بر اقوام مغول و برگزیدن لقب چنگیزخانی گفته است: «اکنون که آسمان و زمین، قدرت مرا افزون ساخته اند و مرا حمایت می کنند...»^۵. بعد از این که اخلاف چنگیز به پادشاهی رسیدند، از نیروی باور به «خدا در آسمان یگانه و فرمانروا بر روی زمین یکتاست» کاسته شد.^۶ البته باید توجه داشت که در زمان چنگیز و جانشینان او، برای انتخاب خان، قوریلتهای (شورای عالی امرای مغول) تشکیل می دادند. خان جدید باید به تأیید قبایل مغولی می رسید و داشتن شایستگی نظامی و قدرت مهم تر از گوهر و نژاد بود؛ برخلاف باورهای ایرانی که مهم ترین ویژگی شاه، بهره مندی از قره ایزدی و داشتن گوهر بود.

۳-۱- حمله به ایران: مأموریت الهی

در آثار تاریخی موردنظر در این پژوهش (به خصوص ظفرنامه)، یکی از دلایل هجوم مغول به ایران خشم

۱. مستوفی، ظفرنامه، ۱۶۶.

۲. همان، ۲۳۷.

۳. تبریزی، شهنشاهنامه، ۷۲۵، ۱۰۱۷، ۱۰۵۴، ۱۳۰۱، ۱۵۳۹، ۱۸۷۶، ۲۰۹۹ و ...

۴. برتولد اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ترجمه محمود میرآفتاب (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش)، ۱۷۴-۱۷۵.

۵. پلیو، تاریخ سری مغولان، ۶۸.

۶. اشپولر، تاریخ مغول در ایران، ۲۸.

خداوند بر مردم ایران زمین و مأموریت الهی چنگیز عنوان شده است. در جامع‌التواریخ چنگیز بعد از شنیدن خبر کشته شدن بازرگانان در اترار سه شبانه‌روز به حضرت حق تصرّح می‌کرد و «می‌گفت: ای خدای بزرگ!... از تأیید خود مرا قوّت انتقام بخش و بعد از آن در خود اثر بشارتی احساس کرد».^۱ در تاریخ کاشانی، ظفرنامه و شهنشاه‌نامه، در روایتی مشابه، چنگیز پس از ستایش پروردگار و یاری جستن از او برای گرفتن انتقام خون بازرگانان بی‌گناه، می‌شنود که حاجتش برآورده شده است. پیک الهی به او فرمان می‌دهد که قصاص این کار را از ایرانیان بگیرد و از آنان جوی خون روان کند. به این شکل شاعران خون‌ریزی و بی‌رحمی مغولان در ایران را با خواست خداوند و مدد‌های الهی پیوند زده و مغول را تبرئه کرده‌اند:

از آن سوگواری خجسته سروش	رسانید او را ز یزدان به گوش
که هر حاجت از ما که می‌خواستی	روا شد که هستی تو بر راستی
تو را می‌فرستم بر این کار خاص	برو کت بدادم توان قصاص ...
به میران و گردن‌کشان مژده داد	که یزدان دل پر غم کرد شاد
به من گفت رو ملک ایران بگیر	سر و افسر و تخت سلطان بگیر

(کاشانی، تاریخ منظوم، ۷۹ الف)

در آن سوگواری روانش نوید	فرستاد در خواب او را امید
که شد حاجت تو سراسر روا	تو گردی بر آن مملکت پادشا
به یاری دولت کمر بر میان	ببند و برو همچو شیر ژیان
ز سلطان قصاص سران بازجو	در آور ز ایرانیان خون به جو

(مستوفی، ظفرنامه، ۲۴۱-۲۴۲)

سخن گفت دانسته یك‌رویه راست	به گوش آمد او را که نیرو تو راست
به فریادرس مرد بیچاره را	بکش تا توانی ستمکاره را
اگر باره ور دز که هموار کن	بران تیغ و گیتی چو گلزار کن

(تبریزی، شهنشاه‌نامه، ۲۷۶۱-۲۷۶۳)

زمانی که چنگیز در مسجد بخارا با مردم شهر سخن می‌گفت، ادّعا کرد که خداوند او را به‌سوی آنان فرستاده و پادشاهی این ملک را به وی عطا کرده و چنگیز مکافات کردار بد و ناسپاسی ایرانیان است.^۲

۱. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۴۷۴-۴۷۵.

۲. کاشانی، تاریخ منظوم، ۸۸ ب؛ مستوفی، ظفرنامه، ۲۸۴-۲۸۵.

رشیدالدین فقط در سه جمله به این موضوع پرداخته است.^۱ در شهنشاهنامه هم در این بخش به ارتباط میان هجوم چنگیز به ایران با تاوان گناه مردم و حکم الهی اشاره کوتاهی شده است.^۲

۴- بت‌تنگری و تقدس چنگیز

بت‌تنگری (کوکچو) یکی از شمن‌های مغولی بود که در بخشیدن وجهه الهی به چنگیز نقش مهمی داشته است. کوکچو شایع کرده بود که سوار بر اسبی به آسمان می‌رود و در آن‌جا با ارواح سخن می‌گوید. او در قوريلتای گفت که «آسمان آبی جاویدان» چنگیزخان را خاقان جهان اعلام می‌کند و چنگیز این تقدیس آسمانی را پایه و اساس قدرت خویش قرار داد.^۳ در جامع‌التواریخ چندین بار به این داستان و نقش این شخص در تأیید الهی چنگیز اشاره شده است.^۴

از بت‌تنگری در تاریخ منظوم کاشانی و شهنشاهنامه یاد نشده است. در ظفرنامه بت‌تنگری با غیب ارتباط دارد و پادشاهی تموچین را تأیید کرده است. او روزی به درگاه تموچین می‌آید و خوابی را که در عالم معنوی دیده، برای تموچین و بزرگان تعریف می‌کند. در خواب نوری بر او می‌تابد و از عالم غیب به او خطاب می‌شود که نزد تموچین برو و به او بگو که ما شاهی زمین را به تو داده و نام تو را چنگیز نهادیم:

درین حالت آمد به گوشم خطاب	که برخیز کوکجو و هم در شتاب
برو پیش درگاه شاه جهان	پیامم به خوبی برو برخوان
که دادم به تو شاهی یک توده خاک	جهان را نگهدار بی ترس و باک
کسانی که هستند کنون شهریار	ببندند پیشت کمر بنده‌وار
دگر جوید از تو درین کس نبرد	به نکبت ز جانش برآریم گرد
کسی کو برت سرفرازی کند	در آن با سر خویش بازی کند
اگر سر پیچید ز فرمان تو	نیاید سوی رای و پیمان تو
نیابد سر خود از آن پس به تن	شود کام شیران مر او را کفن
تو را نام کردیم چنگیزخان	دگر خویشان را تموچین معخوان

(مستوفی، ظفرنامه، ۱۸۸)

۱. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۴۹۹.

۲. تبریزی، شهنشاهنامه، ۳۱۱۲-۳۱۱۵.

۳. رنه گروسه، امپراتوری صحرانوردان، ترجمه عبدالحسین میکده (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳ش)، ۳۵۶.

۴. رشیدالدین، جامع‌التواریخ، ۱۶۶-۱۶۷، ۵۷۱.

نتیجه

در آثار تاریخی دوره ایلخانی دورویکرد کلی دیده می‌شود: آثاری که خارج از قلمرو نفوذ ایلخانان آفریده شده و بیش‌تر نماینده احساسات مردم ایران در برابر مغولان است و تاریخ‌هایی که در دربار شاهان ایلخانی و معمولاً به سفارش آنان نوشته شده است. از آنجا که مخاطب آثار گروه دوم نهاد قدرت بود، شاعران و نویسندگان آن‌ها تلاش می‌کردند تا با کمک ابزارهای زبانی و بلاغی و استناد به گفتمان‌های مقبول جامعه، برای شاهان مغول مشروعیت ایجاد کنند. شبیه‌سازی خان مغول به شاهان آرمانی ایران و پیوند زدن او با تأیید الهی و مفهوم فره ایزدی یکی از این راهکارها بود.

انتظار می‌رود که در سه منظومه تاریخ منظوم کاشانی، ظفرنامه مستوفی و شهنشاه‌نامه تبریزی که در دربار ایلخانان سروده شده‌اند، این شیوه تقدیس چنگیزخان، در جهت جلب رضایت حاکمان مغول به کار گرفته شده باشد؛ اما با بررسی سه اثر مذکور دورویکرد متفاوت مشاهده می‌شود: کاشانی و مستوفی بارها از گفتمان دین و مفهوم فره ایزدی در جهت مشروعیت‌بخشی به حکومت چنگیز بهره‌برده و آگاهانه کوشیده‌اند تا با استفاده از صفات و القاب مناسب، تفسیر هدفمند حوادث و تأکید بر یکتاپرستی و فره ایزدی، تصویری الهی و مقدس از چنگیزخان و اجدادش ارائه و میان آن‌ها و مؤلفه‌های دینی پیوند برقرار سازند. البته مستوفی بیش از کاشانی به تقدیس چنگیز پرداخته است و گاهی به‌گونه‌ای چنگیز را می‌ستاید که گویی خودش به این موضوع معتقد است. برخلاف کاشانی و مستوفی، سراینده شهنشاه‌نامه کمتر در جهت تقدیس چنگیز گام برداشته و حتی در روایت آلان‌قوا، تردید خود را اظهار داشته است. اگرچه تبریزی در برخی از ابیات به فره چنگیز اشاره کرده، این اشاره فقط در حد واژه باقی مانده و شاعر در هیچ جا، به مشیت الهی برای رسیدن چنگیز به پادشاهی نپرداخته است.

بنابراین، شاعرانی که در قلمرو ایلخانان تاریخ خود را به نظم درآورده‌اند، دو شیوه برخورد متفاوت در رابطه با مغولان دارند: برخی مانند کاشانی و مستوفی از انواع ابزار زبانی و بلاغی و گفتمانی در جهت ایجاد مشروعیت حاکمان مغول بهره‌برده‌اند و گروهی دیگر مانند تبریزی با وجود حضور در مرکز قدرت، کمتر به خلق تصویری آرمانی از مغول توجه داشته‌اند و برای در امان ماندن از خشم حاکم، فقط به اشاراتی کوتاه و گذرا بسنده و تلاش کرده‌اند تا به‌طور ضمنی تصویری خون‌خوار و ستمکار از مغولان ترسیم کنند. این رویکردهای متفاوت در سایر جنبه‌های بلاغی و گفتمانی این آثار و در مورد دیگر چهره‌های این تواریخ نیز قابل بسط و بررسی است و غالباً تأیید می‌شوند.

در مورد اختلاف نظر و رویکردهای متفاوت شاعران درباره یک موضوع واحد، دلایل مختلفی را می‌توان برشمرد: مخاطبان و ممدوحان شاعر، موقعیت جغرافیایی خلق اثر، زمان سرایش آن، عقاید شاعر و

انگیزه‌های شخصی او و غیره. از آنجا که هر سه منظومه مورد نظر در دربار ایلخانان مسلمان (غازان، اولجایتو و ابوسعید) و در فاصله زمانی نزدیک به هم سروده شده‌اند، شاید تنها دلیل اصلی این اختلاف نظر انگیزه‌های شخصی و عقاید شاعر باشد. در شهنشاه‌نامه مؤلفه‌های بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد احمد تبریزی برای ارائه چهره‌ای مثبت از مغولان تلاش چندانی انجام نداده و در مقابل، توجه و علاقه خود را به ایران، فرهنگ ایرانی و زبان فارسی نشان داده است. بنابراین، این نگرش در ارائه تصویر چنگیزخان نیز مؤثر بوده است.

در جامع‌التواریخ رویکردی میانه دو نگرش فوق دیده می‌شود. با وجود آن‌که این اثر منبع اصلی تاریخ منظوم کاشانی و ظفرنامه محسوب می‌شود، حوادث در این اثر معمولاً به شکل خلاصه‌تری گزارش شده و خواجه رشیدالدین کمتر به تقدیس چنگیز و ارتباط او با فره پرداخته است. در دو منظومه مذکور (به‌خصوص ظفرنامه) شاعر تلاش کرده تا با انتخاب هدفمند عبارات و واژگان و نحوه بیان روایت، به حوادث رنگ ایدئولوژیکی بیش‌تری بخشد و آن‌ها را ارزش‌گذاری کند. شاعر در بسیاری از موارد در روایت حضور دارد و صدای او در اثر شنیده می‌شود. چگونگی روایت‌پردازی و کاربرد واژگان در ظفرنامه بسیار شبیه تاریخ کاشانی است؛ البته مستوفی رویدادها را مبسوط‌تر بیان کرده است. بنابراین، به نظر می‌رسد ظفرنامه صورت مشروح و مفصل تاریخ منظوم کاشانی باشد.

کهن‌ترین متنی که در آن اندیشه تقدیس چنگیز دیده می‌شود، تاریخ سری مغولان است. در میان آثار فارسی پیش از جامع‌التواریخ، در تاریخ جهانگشا به صورت ضمنی و گذرا به این موضوع اشاراتی شده است.^۱ اگرچه جوینی در چند مورد به مشیت و خواست الهی در پیروزی خان مغول پرداخته، آشکارا به او تقدس نبخشیده و از اجداد چنگیز و نقش آنان در تقدیس تموچین نیز یاد نکرده است. بنابراین، گویا این اندیشه نخست به‌طور آشکار و هدفمند در جامع‌التواریخ مطرح شده است و سپس در تاریخ منظوم کاشانی شکل کامل‌تر و معنادارتری به خود گرفته و مستوفی به آن شاخ و برگ بیش‌تری داده است.

در پایان باید به این نکته اشاره کرد که به خدمت‌گرفتن عناصر مشروعیت‌بخش ایرانی جهت تقدیس و مقبول‌ساختن خان مغول نتوانست موفقیت چندانی به دست آورد و در لایه‌های گوناگون جامعه نفوذ کند؛ زیرا مخاطب این آثار تاریخی توده مردم نبودند. بنابراین، این تفکر نتوانست به‌عنوان یک گفتمان غالب در جامعه مطرح شده و زیرساخت‌های فرهنگی و عقیدتی آن را تحت تأثیر قرار دهد. علاوه بر این، از آنجا که در تمدن بدوی مغول، مؤلفه‌های کافی برای مشروعیت و تقدیس خان وجود نداشت، شاعران و نویسندگان از مؤلفه‌های هویتی ایرانی مانند فره برای این امر استفاده و خان را به شاهی ایرانی تبدیل می‌کردند.

۱. نک: عظاملک جوینی، تاریخ جهانگشا (تهران: نشر علم، ۱۳۸۷ش)، ۱۹۸-۲۰۰.

فهرست منابع:

- احمدوند، شجاع و دیگران. «فهم تحول و تطور اسطوره‌فرد ایزدی؛ از عهد ساسانی تا دوران اسلامی». تحقیقات تاریخ اجتماعی، سال ششم، ش ۱ (۱۳۹۵ش): ۳۰-۱.
- اشپولر، برتولد. تاریخ مغول در ایران. ترجمه محمود میرآفتاب. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش.
- بیانی، شیرین. زن در ایران عصر مغول. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲ش.
- بیانی، شیرین. «تاریخ سری مغولان یکی از منابع جامع‌التواریخ رشیدی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال بیستم، ش ۸۱ و ۸۲ (۱۳۵۲ش): ۱۲۷-۱۴۲.
- بیهقی، ابوالفضل. دیبای دیداری (متن کامل تاریخ بیهقی). به کوشش محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی. تهران: سخن، ۱۳۹۰ش.
- تبریزی، احمد. شهنشاه‌نامه. به تصحیح مهشید گوهری کاخکی و جواد راشکی. تهران: موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری سخن، ۱۳۹۷ش.
- پلیو، پل. تاریخ سری مغولان. ترجمه شیرین بیانی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۲ش.
- جوینی، عطاملک. تاریخ جهانگشا. به کوشش احمد خاتمی. تهران: نشر علم، ۱۳۸۷ش.
- رشیدالدین فضل‌الله. جامع‌التواریخ. به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی. تهران: البرز، ۱۳۷۳ش.
- رشیدالدین فضل‌الله. جامع‌التواریخ (تاریخ اغوز). به تصحیح محمد روشن. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۴ش.
- رودمعینی، محسن و دیگران. «بازتاب اندیشه سیاسی رشیدالدین فضل‌الله همدانی در ساختار زبانی مکاتبات وی». نقد ادبی، ش ۲۷ (۱۳۹۳ش): ۱۹۹-۱۸۳.
- زمانی، علی محمد و محمود طاووسی. «فرد ایزدی و بازتولید آن در اندیشه سیاسی ایران پس از اسلام». مطالعات ایرانی، سال ۳، ش ۵ (۱۳۸۳ش): ۶۴-۴۱.
- سودآور، ابوالعلا. «ظفرنامه و شاهنامه مستوفی». ایران‌شناسی، سال هفتم، ش ۴ (۱۳۷۴ش): ۷۶۱-۷۵۲.
- سودآور، ابوالعلا. فرد ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان. آمریکا: میرک، ۱۳۸۳ش.
- طباطبائی، سیدجواد. درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۸ش.
- عباسی، حبیب‌الله و الهه عظیمی. «مغلطه تأثیر عاطفی در بازنمایی تاریخ». متن‌پژوهی ادبی، ش ۶۷ (۱۳۹۵ش): ۳۶-۷.
- عتبی، محمدبن عبدالجبار. تاریخ یمینی. ترجمه ابوالشرف جربادقانی. به کوشش جعفر شعار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵ش.
- کاشانی، شمس‌الدین. تاریخ منظوم. نسخه خطی شماره ۱۴۴۳. کتابخانه ملی پاریس.
- گروسه، رنه. امپراتوری صحرائوردان. ترجمه عبدالحسین میکده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳ش.

۵۰	تاریخ و فرهنگ	شماره ۱۰۲
	گوهری کاخکی، مهشید و دیگران. «ارزیابی جایگاه مغولان و ایرانیان در شهنشاه‌نامه احمد تبریزی». جستارهای ادبی، سال ۴۶، ش ۱ (۱۳۹۲ش): ۸۴-۵۷.	
	لین، جورج. ایران در اوایل عهد ایلخانان. ترجمه ابوالفضل رضوی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۹ش.	
	مجتبائی، فتح‌الله. شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان، ۱۳۵۲ش.	
	محمدی، ذکرائله و بی‌طرفان، محمد. «انتقال و تحول اندیشه سیاسی فره ایزدی از ایران باستان به ایران اسلامی». سخن تاریخ، سال ششم، ش ۱۶ (۱۳۹۱ش): ۳۶-۳.	
	مدبری، محمود و دیگران. «تحقیقی در احوال شمس کاشی و شهنامه چنگیزی». کهن‌نامه ادب پارسی، سال هفتم، ش ۱ (۱۳۹۵ش): ۱۰۹-۸۹.	
	مرتضوی، منوچهر. مسائل عصر ایلخانان. تهران: آگاه، ۱۳۷۰ش.	
	مستوفی، حمدالله. ظفرنامه (قسم سلطانیه). به تصحیح فاطمه علاقه، زیر نظر مهدی مداینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ش.	



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. 51, No. 1, Issue 102

سال پنجاه و یک، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

Spring & Summer 2019

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۵۱-۷۵

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i1.79235>

واکاوی نفوذ زنان در حکومت قراختایان کرمان بر اساس نظریه رویکرد سوم قدرت*

زهرا آفرینش خاکی

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

Email: afarineshzahra@gmail.com

دکتر رضا شعبانی^۱

استاد گروه تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

Email: m4.rezashabani@gmail.com

دکتر عبدالحسین کلانتری

استاد جامعه شناسی، دانشگاه تهران، ایران

Email: kalantari1356@gmail.com

دکتر غلامحسین زرگری نژاد

استاد تاریخ اسلام دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

Email: zargari53@gmail.com

چکیده

نفوذ زنان در تصمیمات حکومتی و ستیز پنهان و آشکار آنان در موضوع جانشینی، نقشی مهم در تثبیت حکومت قراختایان و همچنین ضعف و زوال آن داشته است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، قدرت و نفوذ سه تن از زنان تأثیرگذار در تاریخ قراختانی، اوکه خاتون، ترکان خاتون و پادشاه خاتون را در چارچوب نظری «نظریه قدرت استیون لوكس» که ستیز بالفعل را به عنوان عنصر تعیین کننده قدرت معتبر نمی داند، مورد واکاوی قرار داده است. چگونگی نفوذ و اعمال قدرت زنان در موضوع جانشینی حکومت قراختایان، پرسش اصلی این نوشتار است. یافته های پژوهش حاکی از آن است که مداخله زنان در قالب استراتژی عدم ستیز و اعمال نفوذ با بهره گیری از رفتارهای سیاسی مختلف، مانند ازدواج های سیاسی، اغواء، تطمیع، تبلیغات، مانور سیاسی و غیره در انتقال قدرت مؤثر بوده است.

کلیدواژه ها: قراختایان، کرمان، استیون لوكس، اوکه خاتون، ترکان خاتون، پادشاه خاتون.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۱/۲۸؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۷/۱۷.

^۱. نویسنده مسئول

Investigating the Influence of Women in the Ruling System of Qara Khitai in Kerman Based on the Štefan Lux's Third Approach to Power Theory

Zahra Afarinesh Khaki

PhD student in the History of Islamic Iran, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran

Dr. Reza Sha'bani (Corresponding Author)

Professor, Department of History, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran

Dr. Abdolhossein Kalantari

Professor of Sociology, University of Tehran, Iran

Dr. Gholamhossein Zargarinejad

Professor of Islamic History, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran

Abstract

The influential role of women in government decisions and their covert and overt lobbies in succession-related issues have been pivotal to stabilized rule of Qara Khitai government as well as their deterioration and decline. The present study uses a descriptive-analytical method to investigate the power and influence of three influential women in Qara Khitai history, Oke Khatun, Turkan Khatun, Padeshah Khatun, within the framework of Štefan Lux's Theory of Power. He rejects active conflict as a determining element of power. The main question of this paper is concerned with the influence and lobby of women in the issue of succession in Qara Khitai ruling system. The findings of the study suggest that the intervention of women in the form of anti-war and lobbying strategies through various strategies such as politically motivated marriage, seduction, lure, propaganda and political campaigns, among other things, have been effective in transferring power.

Keywords: Qara Khitai, Štefan Lux, Oke Khatun, Turkan Khatun, Padeshah Khatun

مقدمه

در منازعه میان «قدرت» و «مهارت سیاسی»^۱ در طول تاریخ، معمولاً عنصر قدرت بر مهارت فائق آمده است. حکام نالایقی که تنها با تکیه بر اصل وراثت و استفاده از ابزارهای تهدید و خشونت^۲ بر مسند قدرت نشستند، بی‌شمارند. اما در آغاز سده هفتم قمری، در اوج نابسامانی‌های ناشی از حملات مغول، در گوشه-ای از قلمرو ایران که تحت حکمرانی دولت نوپای قراختایی بود، زنانی قدرتمند پا به عرصه سیاست گذاشتند. این زنان با استفاده از مهارت‌های سیاسی، معادله سنتی قدرت را که براساس آن، اقتدار حکومت توسط نیروی نظامی تعیین می‌شد،^۳ برهم زدند.

یکی از موضوعات قابل تأمل در دربار قراختائیان، حضور مقتدرانه اوکه‌خاتون، ترکان‌خاتون^۴ و پادشاه‌خاتون به‌عنوان زنانی تأثیرگذار در موضوع جانشینی بود. تکاپوهای هر یک از آنان، برای حفظ مصالح حکومتی یا کسب منافع فردی، در تحولات سیاسی این دوره بر سر دستیابی قدرت و حفظ جایگاه سیاسی، بسیار چشمگیر بود. آنچه در شیوه تصاحب قدرت و اعمال نفوذ اغلب این زنان مشترک بود، رویکردی از قدرت است که برخی از تحلیل‌گران عرصه علوم سیاسی آن را «دیدگاه سه بعدی قدرت»^۵ می‌نامند. به عبارتی دیگر، اعمال قدرت بر دیگران به‌دور از هرگونه ستیز. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود: درحالی‌که در عرصه سیاسی، خشونت، تهدید، ارعاب و مجازات، راه‌کارهایی مشروع در دستیابی به قدرت تلقی می‌شوند، اعمال قدرت زنان دربار قراختائی در موضوع جانشینی، به‌دور از هرگونه ستیز، چگونه تحقق می‌یافته است؟

1. Political skill

«مهارت سیاسی»، به مفهوم توانایی و صلاحیت لازم به منظور اثربخشی در سازمان‌ها تعریف شده است. در اوایل دهه ۱۹۸۰م پفر (Pfeffer) و مینتزبرگ (Mintzberg) از دیدگاه‌های سیاسی در سازمان‌ها حمایت و این مسأله را مطرح ساختند که افراد برای تأثیرگذاری در محیط‌های سیاسی باید مهارت سیاسی داشته باشند. پفر از اولین کسانی بود که از اصطلاح مهارت سیاسی در ادبیات علمی استفاده کرد (جرالد فریس و دیگران، «مهارت سیاسی در سازمان‌ها»، مدیریت (جولای ۲۰۰۷): ۲۹۱-۲۹۰، <https://www.researchgate.net/publication/228373161>). به اعتقاد مینتزبرگ، مهارت سیاسی، اعمال نفوذ از طریق رفتارهای زیرکانه و موثر مانند اقناع، مذاکره و دستکاری ذهنی است (جرالد فریس و دیگران، «توسعه و اعتبارسنجی پرسش‌نامه مهارت سیاسی»، مدیریت، (فوریه ۲۰۰۵): ۱۲۷، <https://www.researchgate.net/publication/247570010>).

۲. اجبار، زور، اقتدار و مهارت سیاسی، گونه‌هایی از قدرت‌اند (استیون لوكس، قدرت نگرشی رادیکال، ترجمه عماد افروغ (تهران: نشر علم، ۱۳۹۳ش)، ۳۱) که «الف» برای اعمال قدرت بر «ب» از آن‌ها بهره می‌برد؛ اما در یک مقوله جای نمی‌گیرند. مهارت سیاسی به عنوان یکی از منابع قدرت (استیون لوكس، قدرت: فر انسانی یا شر شیطانی، ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش)، ۹)، توانایی درک دیگران و اثرگذاری بر آنان با ابزارهایی کاملاً متفاوت با اجبار، زور و تهدید است. درواقع، ابعاد مهم مهارت سیاسی مشتمل بر شعور اجتماعی، نفوذ بین فردی، توانایی شبکه‌سازی، برقراری روابط با دیگران و صمیمیت آشکار است. بازیگران سیاسی با استفاده از مهارت سیاسی و از طریق متقاعدسازی، مذاکره، ائتلاف، دایره روابط خویش را توسعه می‌دهند و بر دیگران نفوذ می‌کنند و آن‌ها را در مسیر انجام خواسته‌های خویش قرار می‌دهند (فریس، «مهارت سیاسی در سازمان‌ها»، ۲۹۲-۲۹۳).

۳. جان مرشایمر، تراژدی قدرت‌های بزرگ. (نیویورک: نورتن، ۲۰۰۳)، ۵۵.

4. Tarkān Khātūn

5. Three-Dimensional Power

در بررسی پیشینه این تحقیق باید گفت اهمیت حکومت محلی قراختانیان در اداره بخشی از قلمرو حکومت ایلخانان، توجه برخی از پژوهشگران را به این حوزه جلب کرده است. محققانی چون عبدالرسول خیراندیش، باستانی پاریزی و فریدون اللهیاری پژوهش‌های مهمی درباره حکومت قراختانیان به چاپ رسانده‌اند.^۱ در حیطه مرتبط با زنان حکمران قراختانی، نیز پژوهش‌گران با تکیه بر منابع اصلی این دوره، به بررسی اقدامات زنان در زمینه سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی پرداخته‌اند که بخشی از نیازهای پایه‌ای تحقیقات در خصوص این سلسله را مرتفع می‌سازد. البته ذکر این نکته ضروری است که بیش‌تر این مقالات، دوره حکمرانی ترکان خاتون را مدنظر قرار داده‌اند. برخی از این مقالات ارزشمند به موضوع پژوهش حاضر نزدیک هستند. مقاله «بررسی کارکردهای سیاسی و فرهنگی زنان هیأت حاکمه در حکومت‌های ترک از دوره غزنویان تا پایان سده هشتم هجری قمری»^۲ به بیان کارکردهای مختلف سیاسی و فرهنگی و حضور زنان در حکومت‌های ترک می‌پردازد. نویسنده علت آزادی عمل آنان را آداب و رسوم قبیله‌ای می‌داند. مقاله «تحلیلی پیرامون رویکرد اقتصادی زنان حاکمه قراختایی کرمان»^۳، تنها به بررسی اقدامات اقتصادی زنان موردنظر مقاله حاضر پرداخته است. نویسنده مقاله «تحلیلی بر روابط سیاسی قراختانیان کرمان با مغولان و حکومت ایلخانی»^۴ با تمرکز بر مناسبات سیاسی قراختانیان با مغولان و ایلخانان، عامل بقای قراختانیان را ازدواج‌های سیاسی این حکومت با دربار مغول دانسته است. در پایان باید به مقاله «نقش هوشمندی و تدبیر سیاسی حکومتمگران در ایجاد امنیت و توسعه جامعه: مطالعه موردی حکومت ترکان خاتون قراختایی در کرمان»^۵ اشاره کرد. نویسنده این مقاله با ارزیابی اقدامات ترکان خاتون همچون ارسال هدایا، ازدواج‌های سیاسی و نیز توجه به هوشمندی ترکان خاتون، آن‌ها را از جمله عوامل موفقیت وی در ایجاد امنیت و توسعه در سرزمین کرمان قلمداد کرده است. این مقاله نزدیک‌ترین پژوهش به مقاله فعلی است. محور اصلی تمامی این پژوهش‌ها تنها اقدامات ترکان خاتون، بانوی اول حکومت قراختانیان کرمان، است. در پژوهش حاضر تلاش می‌کنیم به بررسی نقش سه تن از زنان برجسته قراختایی

۱. عبدالرسول خیراندیش، «اوقاف قراختانیان کرمان»، وقف میراث جاویدان، ش ۲۹ (بهار ۱۳۷۹): ۲۵-۳۲؛ فریدون اللهیاری، «بررسی تحلیلی روند راهبرد تکاپوهای سیاسی قراختانیان کرمان»، پژوهش‌های تاریخی، ش ۱ (بهار ۱۳۸۱): ۱۶-۱؛ محمدابراهیم باستانی پاریزی، «ترکان خاتون»، یغما، ش ۷۱ (خرداد ۱۳۳۳): ۱۴۲-۱۳۶.

۲. عباس قدیمی قیداری و مهدی فرجی، «بررسی کارکردهای سیاسی و فرهنگی زنان هیأت حاکمه در حکومت‌های ترک از دوره غزنویان تا پایان سده هشتم هجری قمری»، پژوهش‌های تاریخی، ش ۲ (بهار و تابستان ۱۳۸۷): ۱۱۳-۱۳۶.

۳. جمشید روستا و سحر پورمهدی‌زاده، «تحلیلی پیرامون رویکرد اقتصادی زنان حاکمه قراختایی کرمان»، پژوهشنامه تاریخ‌های محلی ایران، ش ۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۱۳۵-۱۷۵.

۴. جمشید روستا و سحر پورمهدی‌زاده، «تحلیلی بر روابط سیاسی قراختانیان کرمان با مغولان و حکومت ایلخانی»، پژوهش‌های تاریخی، ش ۱ (پاییز و زمستان ۱۳۹۵): ۷۶-۵۷.

۵. پروین ترکمنی‌آذر، «نقش هوشمندی و تدبیر سیاسی حکومتمگران در ایجاد امنیت و توسعه جامعه: مطالعه موردی حکومت ترکان خاتون قراختایی در کرمان»، جستارهای تاریخی، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۹): ۱-۲۰.

یعنی اوکه خاتون، ترکان خاتون و پادشاه خاتون در موضوع جانشینی پرداخته و سیاست‌های رفتاری مسالمت‌آمیز آنان، برای اعمال قدرت در اردوی ایلخانان مغول و دربار قراختانیان کرمان را مورد بررسی قرار دهیم.

۱- قدرت در نظریه استیون لوکس

نظریه رویکرد سوم قدرت، که توسط استیون لوکس^۱ مطرح شده، به نوعی جمع‌بندی مباحث مختلف ارائه شده از قدرت در دهه‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۸۰م است. وی با تحلیل آرای اندیشمندان علوم سیاسی، به ارائه سه چهره متمایز از قدرت پرداخته و دیدگاه اول قدرت را با تکیه بر نگرشی کثرت‌گرا^۲ تعریف کرده است.^۳ به اعتقاد رابرت دال،^۴ این نوع قدرت، توانایی مجاب کردن دیگران به انجام دادن کاری است.^۵ اگر من بتوانم شما را به انجام کاری وادار کنم که آن را در غیر آن صورت انجام نمی‌دادید، من بر شما قدرت دارم. طرفداران این نظریه معتقدند قدرت در هنگام نزاع و ستیز بالفعل میان گروه‌ها بر سر مسائل حساس و کلیدی آشکار می‌شود.

دیدگاه دوم نظرات اصلاح‌گرایانه^۶ بچراچ و براتز^۷ در نقد نظریه تک‌بعدی کثرت‌گرایی است. به اعتقاد آنان در برخی مواقع، عاملان قدرت می‌توانند با بهره‌مندی از منابع قدرت، به‌طور آشکار یا غیرآشکار، قلمرو تصمیم‌گیری تابعان قدرت را محدود سازند و مانع از اتخاذ تصمیم‌گیری آزادانه دیگران و یا تحقق خواسته‌هایی شوند که به نفع آن‌ها نیست. در این دیدگاه که بعد دوم قدرت است، قدرت در ستیز میان عاملان قدرت مشخص می‌شود. اما از آن‌جا که صاحبان قدرت توانایی پیش‌بینی مخالفت‌ها را دارند، شرایطی ایجاد می‌کنند که جلوی بروز مخالفت گرفته می‌شود.^۸

دیدگاه سوم قدرت، نگاه جامع‌تری به تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌های افراد در حوزه قدرت دارد. این دیدگاه، سازگاری قدرت با ستیز قابل مشاهده و بالفعل را، که مورد تأیید دو دیدگاه یک بعدی و دوبعدی

1. Steven Lukes

2. pluralist

۳. لوکس، قدرت، ۲۶.

۴. همان.

۵. رابرت دال، «مفهوم قدرت»، علوم رفتاری، ش ۲ (۳) (ژانویه ۲۰۰۷): ۲۰۳، <https://doi.org/10.1002/bs.3830020303>

6. Reformist

7. Peter Bachrach and Morton S. Baratz

۸. لوکس، قدرت، ۳۵.

است، نقد می‌کند.^۱ مؤلفه‌های اساسی قدرت در دیدگاه سه بعدی را می‌توان در سه شاخصه جمع‌بندی کرد:

الف) شرایط عدم‌ستیز آشکار

لوکس معتقد است قدرتمندان از طریق بهره‌گیری از عملکرد نیروهای اجتماعی، رفتارهای نهادی و یا از طریق تصمیمات افراد، مسائل بالقوه را خارج از سیاست نگه می‌دارند. آنان بدون استفاده از خشونت، تهدید و ضمانت‌های اجرایی، مانع از فعلیت‌یافتن ستیز بالقوه می‌شوند. لوکس در کنار ستیز بالقوه از ستیز پنهانی نام می‌برد که در تضاد منافع میان اعمال‌کنندگان قدرت و منافع بالفعل کسانی که کنار زده شده‌اند، مستتر است.^۲

ب) اعمال قدرت از طریق نهادها

این شاخصه از نگرش سه بعدی قدرت، نزدیک به نظریه هژمونی گرامشی^۳ است. هژمونی،^۴ یا استیلای فکری، به معنای جلب رضایت مؤثر و فعالانه گروه‌های فرودست و بازتولید این رضایت است.^۵ در این شیوه اعمال قدرت، از زور و اجبار بندرت استفاده می‌شود. در حقیقت، عاملان قدرت برای همراه کردن رضایت عمومی و تفوق تفکرات خود بر جامعه با استفاده از نهادهایی مانند دین، آموزش و خانواده تفکرات و تمایلات دیگران را مهار و منافع خود را به منزله منافع جامعه جلوه می‌دهند.^۶

ج) تبدیل منافع صاحبان قدرت به منافع واقعی تابعان قدرت

دو دیدگاه کثرت‌گرا و اصلاح‌گرا بر این باورند که افراد در جامعه منافع عینی و واقعی خود را می‌شناسند؛ اما در مقابل قدرت بالاتر که خواسته‌های خود را بر آنان تحمیل می‌کند، چاره‌ای جز دست کشیدن از منافع خویش نمی‌یابند. درحالی‌که لوکس معتقد است ساختار، با تحت تأثیر قرار دادن افراد از طریق احکام قطعی و صریح دینی، استدلال‌ات منطقی و قانونی، نوعی وفاق کاذب یا اغوایی را به وجود می‌آورد. در این شرایط با شکل دادن به خواسته‌ها و منافع ذهنی، افراد تحت نفوذ، مطابق میل خویش، پذیرای نقش خود در نظم موجود می‌شوند.^۷

۱. علی‌اشرف نظری، «تحلیل قدرت از دیدگاه استیون لوکس؛ قدرت از نگاه کثرت‌گرا، اصلاح‌طلب و رادیکال»، راهبرد، ش ۳۶ (تابستان ۱۳۸۴): ۳۸۹.

۲. لوکس، قدرت، ۴۵.

۳. Antonio Gramsci

۴. hegemony

۵. استوارت کلگ، چارچوب‌های قدرت، ترجمه مصطفی یونسی (تهران: مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹ش)، ۲۷۵.

۶. مایکل راش، جامعه و سیاست؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری (تهران: سمت، ۱۳۸۶ش)، ۵۴؛ لوکس، قدرت، ۴۲.

۷. لوکس، قدرت: فر انسانی، ۱۶.

بر اساس شاخص‌های فوق، قدرت از دیدگاه لوکس بدین معنی است: من شما را مجبور به انجام کاری نمی‌کنم یا شرایطی ایجاد نمی‌کنم تا موضوع شما حذف شود. به عبارت ساده‌تر، من می‌توانم به‌گونه‌ای روی شما تأثیر بگذارم که ترجیح‌ها و اولویت‌های شما را تنظیم کنم و شما را وادار کنم همان چیزی را بخواهید که من می‌خواهم. اعمال‌کنندگان این شیوه از قدرت، با استفاده از سیاست‌های رفتاری مسالمت‌آمیز و در عین حال کارآمد، اولویت‌های افراد مورد نظر را شکل داده و مانع ظهور ستیز آشکار می‌شوند.^۱

با توجه به شاخص‌های فوق، تلاش می‌کنیم نفوذ و قدرت سه زن برجسته اوکه‌خاتون، ترکان‌خاتون و پادشاه‌خاتون در حکومت قراختائیان را در چارچوب بعد سوم قدرت بررسی کنیم.

۲- نقش اوکه‌خاتون در قدرت‌یابی رکن‌الدین سلطان (حک: ۶۵۶-۶۳۲ق/۱۲۶۷-۱۲۳۵م)

در واپسین روزهای حکومت خوارزمشاهیان و همزمان با حمله مغول به ایران، حکومت قراختائیان (قتلغ-خانیه) (۷۰۴-۶۱۹ق/۱۳۰۵-۱۲۲۳م) در کرمان پایه‌گذاری شد. بُراق حاجب (حک: ۶۳۲-۱۹۶ق/۱۲۳۵-۱۲۲۳م) مؤسس سلسله، روابط بسیار خوبی با دربار قراقروم برقرار کرد.^۲ وی در سال ۶۳۲ق/۱۲۳۲م، برادرزاده خود قطب‌الدین را به ولی‌عهدی انتخاب کرد.^۳ با مرگ بُراق حاجب در همان سال، قطب‌الدین اداره امور قلمرو را به‌دست گرفت. پس از مدتی کوتاه قطب‌الدین عزل و رکن‌الدین مبارک-خواجه، پسر بُراق، از جانب اُکنای قآن به جانشینی گماشته و عنوان پدرش، قُتلغ‌سلطان، به او داده شد.^۴ این انتقال قدرت آغاز نفوذ زنان و قدرت‌یابی آنان در عرصه سیاست و حکومت قراختائیان بود.

نقش محوری زنان در سلسله قراختائیان کرمان، نشانه‌ای روشن از تأثیر سنت‌های قبیله‌ای باقیمانده از قبایل ترک آسیای مرکزی بود.^۵ اوکه‌خاتون، همسر بُراق قُتلغ‌سلطان، از زنانی بود که برای کسب قدرت و حفظ آن تلاش کرد.^۶ او یکی از نخستین رقبای قطب‌الدین سلطان و همسرش ترکان‌خاتون بود و با استفاده از نفوذ خویش توانست در انتقال قدرت از قطب‌الدین به رکن‌الدین نقش مهمی ایفا کند.

۱. نظری، «تحلیل قدرت»، ۳۸۹.

۲. دینز ایگل، «ایران تحت سلطه مغول: اثربخشی و عدم موفقیت یک سیستم اداری دوگانه»، مرکز تحقیقات شرقی آمریکا، ش ۵۷ (۲۰۰۶-۲۰۰۷): ۷۷، <http://journals.openedition.org/beo/159>.

۳. منشی کرمانی، سبط‌العلی للحضرة العلیا، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی (تهران: اساطیر، ۱۳۶۲ش)، ۲۶.

۴. عطاملک جوینی، تاریخ جهانگشا (تهران: دستان، ۱۳۸۵ش)، ۵۳۲.

۵. جورج لین، حاکمیت اولیه مغول در قرن سیزدهم؛ یک رنسانس فارسی (لندن و نیویورک: روتلیج کزن، ۲۰۰۳)، ۹۷.

۶. تاریخ شاهی، به تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی پاریزی (تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی)، ۱۵۳.

۲-۱- ستیز پنهان میان زنان دربار قراختایی پس از مرگ بُراق قُتلغ سلطان

نویسنده تاریخ الفی رکن‌الدین را پسر «مخلوق الساعه» بُراق قُتلغ سلطان می‌داند که با تدبیر اوکه‌خاتون همسر سلطان، به دلیل دشمنی وی با مادر قطب‌الدین و برای ممانعت از قدرت‌یابی قطب‌الدین سلطان، به بُراق قُتلغ سلطان تحمیل شد.^۱ این نخستین صحنه زورآزمایی زنان بر سر قدرت در دربار قراختائیان بود. هر دو خاتون، برخوردار از منابع قدرت یکسان و وابسته به خاندان قراختایی بودند. با این تفاوت که اوکه‌خاتون، بزرگ‌ترین همسر سلطان بود.^۲ این امتیاز وی را در جایگاه بالاتری در برابر مادر قطب‌الدین، برادرزاده همسرش، قرار می‌داد. همین دلیل برای منازعه بر سر قدرت به منظور حفظ موقعیت خویش کافی بود.

پیش‌بینی این مسأله که در صورت قدرت گرفتن قطب‌الدین، موقعیت اوکه‌خاتون به خطر خواهد افتاد، برای وی چندان سخت نبود. رقابت و ستیز نهفته میان این دو خاتون، به حدی جدی بود که اوکه‌خاتون خود معترف بود اگر «مُلک بر قطب‌الدین سلطان قرار یابد، مادر او بنیاد ما براندازد».^۳ اوکه‌خاتون می‌دانست که مخالفت علنی با فرمان سلطان، معقولانه نیست. زیرا تنها خود را در تیررس حملات طرفداران قطب‌الدین قرار می‌داد. پس تصمیم گرفت تا شرایط را به گونه‌ای فراهم کند تا بُراق قُتلغ سلطان شخصاً و با رضایت خود به انجام آنچه اوکه‌خاتون خواستار آن بود، اقدام کند.

۲-۲- ترندهای اوکه‌خاتون برای متقاعد کردن بُراق قُتلغ سلطان

با توجه به تعدد کنیزان بُراق قُتلغ سلطان، احتمال پیدا کردن فرزند پسر در میان آن‌ها ضعیف نبود. اوکه‌خاتون با هدف پیدا کردن پسر احتمالی بُراق قُتلغ سلطان، جستجوی خود را با کمک برخی از زنان دربار آغاز کرد. سرانجام پیگیری‌های وی نتیجه داد. او از وجود کنیزی به همراه فرزند پسر ده ساله‌اش مطلع شد. به‌دستور اوکه‌خاتون، کنیز و کودکی را که «امیربچه» و «خواج‌جوق» می‌خواندند، به نزد خاتون آوردند. وی برای متقاعد کردن سلطان، بزرگان و اعیان درباری، از قدرت گروهی، استفاده کرد. نیرویی که گاه آن‌قدر قوی است که بر اراده افراد فائق می‌آید،^۴ و خواسته‌ای را که در ابتدا قابل قبول نیست، به‌باور عمومی تبدیل می‌کند.^۵ به همین منظور، وی مجلسی ترتیب داد و کنیز در حضور همگان ماجرای خود را تعریف کرد. سپس خاتون شخصاً شباهت کودک را با سلطان تأیید کرد. در پی این سخنان سایر زنان نیز ابراز کردند

۱. آصف‌خان قزوینی و قاضی احمد تنوی، تاریخ الفی، به تصحیح غلامرضا طباطبایی، (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش)، ۳۸۱۷/۶.

۲. قزوینی، تاریخ الفی، ۳۸۱۷/۶.

۳. همان.

۴. عبدالحسین کلانتری، «رهبری از منظر جامعه‌شناختی»، راهبرد، ش ۴۱ (پاییز ۱۳۸۵): ۲۸۱.

۵. الوین گلدمن، «به سوی تئوری قدرت اجتماعی» مطالعات فلسفی، ش ۲۳ (ژوئن ۱۹۷۲): ۲۳۵-۲۳۶.

که او قطعاً پسر «حقی» سلطان است.^۱

اوکه خاتون که از نفوذ و قدرت روحانیون خبر داشت، فخرالدین خُتنی صاحب منصب دیوان مظالم^۲ و از ارکان مهم دولت را در جریان امور گذاشت. اوکه خاتون به خُتنی هشدار داد که در صورت قدرت یابی قطب الدین، جایگاه خویش را از دست خواهد داد. برخورد قطب الدین در دوره سلطنت مجددش با خُتنی، نشان داد هشدار اوکه خاتون درست بوده است.^۳ سخنان اوکه خاتون به همراه وعده پاداش، خُتنی را متقاعد کرد تا تدبیری اندیشد. خُتنی روحانیون را قانع کرد با دادن فتوا، این مطلب را به شاه تلقین کنند که رکن الدین پسر اوست و در صورت عدم قبول این پسر، دچار عذاب آخرت خواهد شد.^۴ بدین گونه اوکه خاتون توانست با اغوا و فریب، ساختارهای ذهنی سلطان را به گونه ای تغییر دهد که وی با تمایل خویش امری را بپذیرد که شاید قبلاً قبول آن ناممکن به نظر می رسید. پس از تأیید علما، سلطان فرزندی رکن الدین را پذیرفت.^۵

۲-۳. تلاش اوکه خاتون برای کسب مقبولیت اجتماعی رکن الدین سلطان

به هنگام مرگ بُراق قُتلغ سلطان در ۶۳۲ق/۱۲۳۲م، رکن الدین که در اردوی اُکتای قآن به سر می برد، به همراه امیر جینقای،^۶ با فرمان سلطنت به طرف کرمان حرکت کرد.^۷ هم زمان قطب الدین نیز طبق وصیت بُراق قُتلغ سلطان، حکومت کرمان را در اختیار گرفته بود.^۸ برای آن که انتقال قدرت، بدون هیچ گونه اعتراضی و کاملاً مسالمت آمیز صورت گیرد و راه بر هر گونه مخالفتی از سوی طرفداران قطب الدین سلطان بسته شود،^۹ اوکه خاتون تصمیم گرفت تا بزرگان و امرای درباری را به سوی رکن الدین بکشاند. وی در دیدار با بزرگان از آن ها خواست تا از فرزند قانونی بُراق قُتلغ سلطان حمایت کنند.^{۱۰} همچنین برای کسب مقبولیت همگانی، مکتوبی به رکن الدین نوشت و او را از ورود بدون تشریفات به کرمان نهی کرد.^{۱۱} به درخواست

۱. قزوینی، تاریخ الفی، ۳۸۱۷/۶.

۲. منشی کرمانی، سمط العلی، ۲۹.

۳. همان، ۳۳.

۴. قزوینی، تاریخ الفی، ۳۸۲۱/۶.

۵. همان، ۳۸۲۳/۶.

۶. وی از عیسویان اویغور (جونی، تاریخ جهانگشا، ۵۹۴) و از امرای دربار اُکتای قآن بود که پس از مرگ وی به خدمت کیوگ خان درآمد (همان، ۵۴۷).

۷. پس از آمدن رکن الدین به اردوی اُکتای قآن، جینقای به عنوان مربی وی انتخاب شد (همان، ۵۳۲).

۸. کرمانی، سمط العلی، ۳۸.

۹. همان، ۲۶.

۱۰. قزوینی، تاریخ الفی، ۳۸۲۹/۶.

۱۱. رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ، به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی (تهران: البرز، ۱۳۷۳ش)، ۵۴۸/۲.

۱۲. قزوینی، تاریخ الفی، ۳۸۲۹/۶.

اوکه خاتون، دخترش یاقوت ترکان، همسر اتابک یزد، مقدمات ورود باشکوه سلطان را فراهم کرد.^۱ این نمایش قدرت، سبب شد بزرگان دربار کرمان، قبل از ورود سلطان به شهر، به وی پیوستند. قطب‌الدین-سلطان، با آن‌که به وصیت عمومی خویش قدرت را به دست گرفته بود و در میان بزرگان و مردم مقبولیت داشت، چاره‌ای جز تسلیم ندید.^۲ سلطنتی که «بی مانعی و بی منازعی و ساده» به قطب‌الدین رسیده بود، اوکه خاتون «به خبث و بوالعجبی از قطب‌الدین سلطان فرو گشاد و بر رکن‌الدین بست».^۳ رکن‌الدین، هشت ماه پس از مرگ پدرش، در ۲۸ شعبان سال ۶۳۳ق/۱۲۳۳م، تخت کرمان را از قطب‌الدین پس گرفت.^۴ رکن‌الدین که بیش‌تر اوقات خود را به شکار و عشرت طلبی و یا هم‌نشینی با زهاد و شیوخ اختصاص داده بود،^۵ دست خُتنی و اوکه خاتون را در حل و عقد امور باز گذاشت.^۶

۲-۴. نزاع اوکه خاتون و ترکان خاتون در دوره دوم سلطنت قطب‌الدین سلطان (حک: ۶۴۸-۶۵۶ق/۱۲۵۸-۱۲۵۰م)

قطب‌الدین پس از برکناری از سلطنت، به خدمت محمود یلواج^۷ درآمد. چون منگوقاآن در سال ۶۴۸ق/۶۵م به تخت نشست، قطب‌الدین با کمک یلواج، فرمان عزل سلطان رکن‌الدین و حکمرانی خود بر کرمان را از خان جدید دریافت کرد.^۸ تدابیر هوشمندانه ترکان خاتون در اداره مطلوب قلمرو قراخانیان در دوران سلطنت قطب‌الدین،^۹ چندان بود که مورد رشک و حسادت امرا و بزرگان ماوراءالنهر قرار گرفت.^{۱۰} اوکه خاتون که جایگاه خویش را با عزل رکن‌الدین از دست داده بود، برای تضعیف موقعیت ترکان خاتون، مجدداً وارد عرصه رقابت شد تا زمینه براندازی قدرت قطب‌الدین را فراهم کند.^{۱۱} وی بار دیگر مردم را وارد این بازی کرد تا از قدرت جمعی آنان به نفع خویش استفاده کند. به همین منظور یکی از بزرگان کرمان را واداشت تا مظلومه‌ای از زبان رعایا به امیرارغون (۶۵۴-۶۴۱ق/۱۲۵۶-۱۲۴۴م)، حکمران

۱. کرمانی، سمط‌العلی، ۳۸؛ قزوینی، تاریخ الفی، ۳۸۳۰/۶.

۲. عبدالله بن فضل‌الله و صاف، تاریخ و صاف، به کوشش محمد مهدی اصفهانی (تهران: کتابخانه ابن‌سینا و کتابخانه جعفری تبریزی [چاپ بمبئی]، ۱۳۳۸)، ۲۹۰/۳.

۳. تاریخ شاهی، ۱۵۳.

۴. کرمانی، سمط‌العلی، ۲۸.

۵. همان، ۳۰.

۶. قزوینی، تاریخ الفی، ۳۸۴۹/۶.

۷. محمود یلواج از اهالی خوارزم بود که از سوی چنگیزخان به نزد سلطان محمد خوارزمشاه رفت. پس از بازگشت از سفارت، چنگیزخان او را به وزارت خویش برگزید. با تسخیر ختای (چین شمالی)، اکتای قاآن وی را به حکومت آنجا فرستاد. یلواج در عهد گیوک خان و منگوقاآن بر آن سمت ابقا شد تا آن‌که در سال ۶۵۲ق وفات یافت (جوینی، تاریخ جهانگشا، ۹۲۰).

۸. کرمانی، سمط‌العلی، ۳۱.

۹. معین‌الدین نظری، منتخب‌التواریخ معینی، به تصحیح پروین استخری (تهران: اساطیر، ۱۳۸۳ش)، ۲۶.

۱۰. کرمانی، سمط‌العلی، ۲۷.

۱۱. تاریخ شاهی، ۱۵۳.

خراسان بنویسد. با تلاش اوکه خاتون جماعتی به نام «اخوان صفا» نامه‌ای مشتمل بر لعن و تهمت، برای ارغون فرستادند. اما اعتماد امیر ارغون به ترکان خاتون سبب شد این توطئه نافرجام بماند و ترکان خاتون مخالفان را دستگیر کرد.^۱

۳- حکمرانی قتلغ ترکان خاتون (حک : ۶۸۱-۶۵۵ق/ ۱۲۸۵-۱۲۵۷م)

با مرگ قطب‌الدین در سال ۶۵۵ق/۱۲۵۷م، همسرش ترکان خاتون جانشین وی شد. از این زمان رقابت خاندان قراختائیان وارد مرحله جدیدی شد. دربار به عرصه رویارویی مدعیان قدرت تبدیل شد. در یک سو، فرزندان قطب‌الدین که سلطنت را حق خویش می‌دانستند و در سوی دیگر، ترکان خاتون که تجربه اداره کرمان در زمان حیات قطب‌الدین را داشت^۲ و پس از مرگ همسرش، هم‌چنان خواهان حفظ موقعیتش بود. این ستیز میان منافع قدرتمندان حاکم و منافع رانده‌شدگان از قدرت، تا پایان حکمرانی ترکان خاتون تداوم داشت. عمده تلاش ترکان خاتون در طول مدت حکمرانی، بر حفظ قدرتش متمرکز بود؛ ولی این عاملی برای عدم توجه وی به امور فرهنگی و اقتصادی نشد. سیاست‌های وی در امور سیاسی سبب رشد اقتصادی - فرهنگی کرمان در این دوره نیز شد. یکی از محققان معاصر، مؤلفه‌هایی مانند هوش و درایت ترکان خاتون در ارزیابی صحیح از شرایط زمانی و مکانی، جلب اعتماد ایلخانان، فراهم آوردن شرایط رفاهی - آموزشی جهت تجار و عالمان و استفاده بهینه از امکانات بومی را در استقرار امنیت و توسعه امور اقتصادی و فرهنگی جامعه کرمان مهم دانسته است.^۳ در این بخش به شیوه نفوذ ترکان خاتون و «رفتارهای سیاسی»^۴ مسالمت‌آمیز وی برای جلوگیری از آشکار شدن ستیز پنهان خاندان سلطنتی و مهار برخی از خواسته‌های مدعیان قدرت، تا قبل از آن‌که به مسایل تهدیدآمیز سیاسی تبدیل شوند، می‌پردازیم.

۳-۱- نمایش سیاسی ترکان خاتون در دربار قراختایی و اردوی مغول

اولین نمایش قدرت ترکان خاتون در قضیه مرگ همسرش، قطب‌الدین سلطان شکل گرفت. در سال ۶۵۴ق/۱۲۵۶م، سپاه کرمان به رهبری قطب‌الدین، هلاکورا در فتح قلاع اسماعیلیه همراهی کرده بود. پس از پیروزی مغولان، در رمضان سال ۶۵۵ق/۱۲۵۷م، حاکم قراختایی به همراه برخی از امرای مغول،

۱. همان، ۱۵۶.

۲. ترکمنی‌آذر، «نقش هوشمندی»، ۶.

۳. همان، ۱۸.

4 . Political Behaviours

رفتار سیاسی مجموعه فعالیت‌هایی است که به عنوان بخشی از نقش رسمی فرد در سازمان ضرورت ندارد؛ اما اشخاص برای کسب قدرت و افزایش و اعمال قدرت آن‌ها را انجام می‌دهند تا به اهداف خود برسند (جعفر ترک زاده و فائزه فریدونی، «مدیریت رفتارهای سیاسی در سازمان»، تحقیقات مدیریت آموزشی، ش ۳۶ (تابستان ۱۳۹۷ش): ۱۵۷).

برای تدارک لشکرکشی به بغداد، به کرمان بازگشت؛ اما قطب‌الدین سلطان به علت بیماری موفق به اتمام مأموریت خویش نشد.^۱ با مرگ قطب‌الدین، آشفتگی و نگرانی به دربار قراختایی راه یافت. گزینه‌های قدرت حجاج سلطان، فرزند نابالغ پادشاه در یک سو، و در سوی دیگر، امیر بزرگ، عضدالدین امیرحاجی، داماد قطب‌الدین بود که تجربه اداره کرمان را در پیشینه خویش داشت.^۲ با آن‌که امیر در مدت حکمرانی موقتش نتوانسته بود رضایت بزرگان و مردم را جلب کند، در نزد اردوی مغول تا حدی که بخشی از مسئولیت اداره کرمان را به او بسپارند، اعتبار داشت.^۳

برای ممانعت از بحران جانشینی، گروهی از بزرگان تصمیم گرفتند تا تصمیم‌گیری نهایی، مرگ قطب‌الدین را مخفی نگاه دارند تا خللی در اوضاع مملکت پیش نیاید. تزلزل بزرگان در حلّ موضوع جانشینی و طرح این موضوع از سوی دربار که «این ملک بر چه نوع آرام بگیرد و کار پادشاهی بر چه قرار گیرد؟»^۴ ترکان‌خاتون را مصمم ساخت تا به‌شیوه‌ای غیرمستقیم مانع از تشکیل جلسه غیرعلنی شود که برخی اعیان، خواهان برگزاری آن بودند. ترکان‌خاتون که در امور سیاسی بی‌تجربه نبود، به سبب نفوذ برخی از مخالفان خود و هراسی که بزرگان از قدرت عضدالدین امیرحاجی داشتند، نتیجه جلسه را به نفع خود نمی‌دید. پس با علنی کردن مرگ سلطان عملاً مانع برگزاری جلسه غیرعلنی از سوی برخی از اعیان شد.^۵ او با برگزاری باشکوه مراسم تدفین قطب‌الدین، توانست گوشه‌ای از اقتدار و استقلال رأی خود را به بزرگان یادآوری کند.^۶ این اقدام به ظاهر ساده ثمربخش بود. بعد از مراسم تدفین، به تعبیر مؤلف تاریخ شاهی «بی‌خلاف و نزاع» پادشاهی از آن ترکان‌خاتون گردید.^۷ امرای مغولی دربار نیز به تبعیت از بزرگان، بر صلاحیت وی، مهر تأیید زدند و حکمرانی ترکان‌خاتون را به رسمیت شناختند.^۸

به دستور ترکان‌خاتون، رسولانی به همراه هدایایی چند، برای اعلان سلطنت خویش به نزد ایلخان فرستاده شد.^۹ در این زمان، هلاکوخان در همدان منتظر رسیدن قوای کمکی کرمان، به فرماندهی قطب‌الدین بود.^{۱۰} اما در کمال ناباوری با خبر مرگ سلطان و روی کار آمدن حکمران جدید روبه‌رو شد.^{۱۱}

۱. تاریخ شاهی، ۱۰۷.

۲. کرمانی، سمط‌العلی، ۳۴.

۳. همان، ۳۸.

۴. تاریخ شاهی، ۱۰۷.

۵. همان.

۶. ترکمنی‌آذر، «نقش هوشمندی»، ۶.

۷. تاریخ شاهی، ۱۰۷.

۸. همان.

۹. وصال، تاریخ وصال، ۲۹۱/۳.

۱۰. کرمانی، سمط‌العلی، ۵۲.

۱۱. تاریخ شاهی، ۱۰۷.

ایلخان که در تدارک اردوگشی به بغداد بود، چاره‌ای جز تأیید سلطنت ترکان خاتون نداشت.^۱ هلاکو به پاس قدردانی از قطب‌الدین که سابقه خوبی در خدمت‌رسانی به مغولان داشت، حکومت همسرش ترکان خاتون را تأیید کرد؛ اما احتمالاً به دلیل عدم اعتماد کافی به توانایی ترکان خاتون در اداره امور لشکری، برای این‌که در امور سپاهی که بارها به مغول مدد رسانیده بود، خللی ایجاد نشود، اداره لشکر را به امیر عضدالدین واگذاشت؛^۲ هرچند هلاکو با جمله «تا خداوند ترکان چه فرماید» قدرت و اختیار را عملاً به ترکان خاتون سپرده بود.^۳

این فرمان حکومتی موجب اضطراب دربار کرمان شد. کدورت میان عضدالدین و بزرگانی که وی را «ظالم طبیعت» و «عشرت دوست» می‌دانستند، بعد از مرگ قطب‌الدین، بیش‌تر شده بود.^۴ از سوی دیگر، رابطه ترکان خاتون با دامادش عضدالدین نیز به تیرگی گراییده بود. وی به دنبال راهی بود تا امیر را از دختر و دربارش دور کند،^۵ اما اینک وی را در قدرت، شریک خویش می‌دید. ترکان خاتون، صرفاً با تکیه بر نارضایتی بزرگان، نمی‌توانست با فرمان حکومتی ایلخان به مقابله برخیزد. در شرایطی که هنوز قدرت ترکان خاتون تثبیت نشده بود، این احتمال وجود داشت که امیر حاجی، بزرگان لشکری را به واکنش وادار سازد. پس برای پیروزی در این کارزار سیاسی نابرابر با حکومت مرکزی، تغییر فرمان توسط شخص ایلخان، بهترین گزینه بود. ترکان خاتون در ۶۵۷ق/۱۲۵۹م با گروهی از بزرگان و اعیان، به همراه هدایایی شاهانه راهی اردوی ایلخان شد. این سفر که هم زمان با پیروزی هلاکو بر خلیفه بغداد بود، شرایط را برای هیئت کرمانیان آسان‌تر ساخت. ترکان خاتون در نخستین حضورش در اردوی مغول «آیین جهاننداری و تربیت شهریاری» خویش را به‌رخ مغولان کشاند و تحسین ایلخان را برانگیخت.^۶ او با این نمایش موفق، ایلخان را متقاعد ساخت که قدرت را به‌واسطه شایستگی خویش تصاحب کرده و تمام امور اداری و نظامی کرمان تحت اقتدار اوست.^۷ پس از این مانور سیاسی، ترکان خاتون با فرمان حکومتی جدید «در غایت تعظیم» به کرمان بازگشت.^۸

۳-۲. سفرهای سیاسی ترکان خاتون به اردوی ایلخانان

تلاش ترکان خاتون در درازمدت برای دور نگه‌داشتن خانواده سلطنتی و دربار قراختایی از منازعات قدرت،

۱. جوینی، تاریخ جهانگشا، ۷۸۴.

۲. کرمانی، سمط‌العلی، ۳۸.

۳. تاریخ شاهی، ۱۱۰.

۴. همان.

۵. همان، ۲۸۴.

۶. همان، ۱۱۱.

۷. لین، حاکمیت اولیه مغول، ۱۰۶.

۸. تاریخ شاهی، ۱۱۱.

کارساز نبود. مخالفان ترکان خاتون برای مخدوش کردن چهره وی نزد ایلخانان، تلاش کردند تا وی را غاصب حکومت نشان دهند.^۱ از طرف دیگر وی با تکاپوهای استقلال طلبانه حجاج سلطان مواجه شد. سلطان جوان که به تازگی نظر مساعد اباخان را به خود جلب کرده بود،^۲ به تحریک برخی از درباریان مخالف، ترکان خاتون را به رقص در حضور بزرگان حکومتی دعوت کرد.^۳

ترکان خاتون که خود را در برابر چنین رفتار تحقیرآمیز دید، دریافت با توطئه ای مواجه است که رنگ و بوی سیاسی دارد. اولین واکنش ترکان خاتون، در برابر درخواست حجاج سلطان فرزند قطب الدین سلطان، همراه با آرامش و متابعت ظاهری است. اما این آرامش به معنی نادیده گرفتن رفتار حجاج سلطان نبود. سرکشی حجاج سلطان پس از برگشت از اردوی ایلخان اباقا و به پشتوانه برخی از بزرگان درباری کرمان آغاز شده بود.^۴ پس ترکان خاتون به جای برخورد مستقیم با شاه بی تجربه و بهانه دادن به مخالفان خود و حامیان حجاج سلطان، بر آن شد تا منبع قدرت و جسارت او را مسدود کند. با این تفکر، ترکان-خاتون تصمیم گرفت تا به دیدار اباخان برود. حضور در اردوی مغول این بار نیز برای ترکان خاتون موفقیت آمیز بود. استقبال شاهانه اردوی مغول از ترکان خاتون، حجاج سلطان و طرفدارانش را به وحشت انداخت. بدخواهان ترکان خاتون، که قدرت وی را در مجاب کردن دربار ایلخانی دست کم گرفته بودند، پشیمان از هواخواهی حجاج سلطان، او را تنها گذاشتند و به ترکان خاتون پیوستند.^۵

دیدار مستقیم با ایلخان مغول، مزایایی آشکار برای ترکان خاتون داشت. حل اختلافات سیاسی از سوی ترکان خاتون، بدون توجه به رأی و نظر ایلخان مغول، تبعات منفی برای حکومت کرمان داشت؛ زیرا ممکن بود از نظر ایلخان یک تازی به حساب آید و این گونه تلقی شود که ترکان خاتون حق حاکمیت مغول و یا حقوق قانونی جانشینان سلطان را نادیده گرفته است. در صورت بروز چنین مسأله ای، ترکان خاتون اعتبار خویش را نزد اردوی مغول از دست می داد و فرصتی مناسب در اختیار مخالفان خود می گذاشت. همچنین او در دیدارهای خصوصی با ایلخان، امرا و بزرگان مغول، می توانست با بذل و بخشش های فراوان، حامیان خویش را حفظ کند. از سوی دیگر، ورود باشکوه کاروان سیاسی ترکان خاتون به اردوی مغول، نشانگر توانایی، اقتدار و اعتبار وی در عرصه سیاسی بود.^۶ بنابراین، این نمایش قدرت، پیام غیرمستقیم و هشدارگونه ای به مخالفانش بود که آنان را به متابعت از خویش وادار کرد.

۱. همان، ۱۵۳.

۲. کرمانی، سمط العلی، ۴۶.

۳. غیاث الدین محمد خواندمیر، تاریخ حبیب السیر (تهران: خیام، ۱۳۸۰ش)، ۲۶۸/۴.

۴. کرمانی، سمط العلی، ۴۷.

۵. همان، ۴۸.

۶. کرمانی، سمط العلی، ۴۹.

۳-۳- ترکان خاتون و جلب اعتماد فرزندان قطب‌الدین سلطان

جلب اعتماد فرزندان حاکم فقید و طرفداران آنان در تدوام قدرت ترکان خاتون بی‌تأثیر نبوده است. او هیچ‌گاه تلاش نکرد که حجاج‌سلطان و سیورغتمش را به‌طور کامل از قدرت کنار بگذارد؛ اما اجازه تشکیل حکومت مستقل را نیز به آن‌ها نداد. ترکان خاتون قصد نداشت از حکومتی که تلویحاً به وی سپرده شده است، کنار رود. بنابراین، تلاش کرد امنیت خاطر فرزندان سلطان را فراهم کند. پس چنین وانمود کرد که آنان پادشاه واقعی «ملک و ولایت و سپاه و رعیت» هستند.^۱ به همین دلیل، در محضر اعیان و بزرگان درباری، خود را مطیع اوامر آن‌ها نشان می‌داد.^۲ درواقع، ترکان خاتون با اتخاذ استراتژی عدم ستیز و اعمال نفوذ و با بهره‌گیری از گزینه‌های گوناگون در انتقال قدرت به دور از هرگونه ستیز آشکاری، سال‌ها به‌عنوان حکمران حقیقی کرمان، در کنار فرزندان شاه، به دور از هر اختلافی، به اداره امور سپاه و رعیت پرداخت.^۳ وی همواره خود را از رویارویی مستقیم با فرزندان قطب‌الدین سلطان یعنی حجاج‌سلطان و سیورغتمش، دور نگه داشت. زمانی که حجاج‌سلطان، مدعی حکمرانی و استقلال شد، ترکان خاتون با اتخاذ شیوه‌های پیشین خویش و با متانت، برخورد وی را نادیده گرفت. اما با رفتن به اردوی ایلخان، گوشه‌ای از قدرت و قاطعیت خود را به وی نشان داد.^۴ این ترفند آن‌چنان کارساز بود که حجاج‌سلطان را واداشت تا جلای وطن کند. حجاج‌سلطان به دلیل اقدام عجولانه‌اش در نزدیک شدن به مخالفان ایلخان اباقا، جرأت رویارویی با مغولان را در خود ندید. پس بر آن شد تا پیش از دیدن ترکان خاتون، کرمان را ترک کند.^۵ ترکان خاتون تلاش کرد تا از طریق فرستادگانش، حجاج‌سلطان را از رفتن به دهلی منصرف سازد. هرچند تلاش ترکان خاتون بی‌نتیجه ماند و حجاج‌سلطان در سال ۶۷۵ق/ ۱۲۷۷م به دهلی رفت،^۶ منزلت ترکان-خاتون به عنوان مادری دلسوز و حکمرانی منصف حفظ گردید.

۳-۴- ترکان خاتون و ازدواج دخترش با اباقاخان

پیوندهای زناشویی قراختائیان با حکومت‌های هم‌جوار یا با دربار ایلخانی، ابزاری مهم برای حفظ و بقای این حکومت شمرده می‌شد. هنگامی که قطب‌الدین برای دومین بار به تخت نشست، وی که این اتفاق را مدیون دربار قراقروم می‌دانست، برای نزدیک‌تر شدن به مغولان، به‌ویژه آنان که به دلیل نزدیکی به کرمان بیش‌ترین تأثیر را بر حکومت قطب‌الدین داشتند، خواستار ازدواج با دختر امیر ارغون شد. اما با مرگ

۱. تاریخ شاهی، ۱۹۹.

۲. نطنزی، منتخب التواریخ، ۲۸.

۳. کرمانی، سمط‌العلی، ۴۵.

۴. همان، ۴۹.

۵. همان، ۳۸.

۶. تاریخ شاهی، ۳۱۵.

سلطان قطب‌الدین، این پیشنهاد عملی نشد. ترکان خاتون که به اهمیت پیوندهای زناشویی با شاهزادگان مغول آگاه بود، اجازه نداد این برنامه متوقف شود و از بیگ‌خاتون برای حجاج سلطان خواستگاری کرد.^۱ دربار قراخانیان با این شیوه توانست روابط خود را علاوه بر ایلخانان، با اردوی جغتای،^۲ یزد و فارس^۳ نیز استوار سازد.

موافقت ترکان خاتون، با ازدواج دخترش، پادشاه خاتون و اباخان بودایی که برخلاف موازین شرعی اسلام بود، نشانگر اهمیت این ازدواج‌ها به عنوان یک استراتژی سیاسی میان حکومت قراخانیان و دربار ایلخانی است. ترکان خاتون در موضوع استقلال‌خواهی پسران قطب‌الدین، حجاج سلطان و سیورغتمش، از طریق نفوذ پادشاه خاتون بر ایلخان اباقا و بدون ایجاد هر جنجال سیاسی، توانست در تصمیم‌گیری‌های اردوی مغول دخالت کرده، شرایط را به نفع خویش تغییر دهد.^۴ اهمیت این پیوندها در حفظ قدرت ترکان خاتون و تبعاً حکومت قراختایی، پس از مرگ ایلخان اباقا آشکار شد. ترکان خاتون، پس از مرگ دامادش اباخان، مهم‌ترین ابزار نفوذش در دستگاه حکومتی مغول، یعنی پادشاه خاتون را از دست داد. از این‌رو، ترکان خاتون در رقابت با سیورغتمش مجبور به پذیرش شکست و ترک صحنه قدرت شد.

۳-۵- ترکان خاتون و جلب اعتماد گروه‌های سیاسی و اجتماعی کرمان

جلب رضایت گروه‌های مختلف مردمی مانند تجار، مشایخ و صوفیه و حتی مردم عادی با هدف کسب مقبولیت عمومی، شیوه‌ای بود که زنان حکومتگر قراختایی از آن استفاده کردند. ایجاد امنیت و برقراری عدالت از طریق «رعیت‌داری»^۵ به عنوان یکی از مهم‌ترین عوامل ثبات و ماندگاری حکومت و دین، اصلی پذیرفته‌شده در جامعه ایران بود.^۶ تجربه نشان داده بود که هرگاه فرمانروایان در حفظ امنیت اتباع خویش ناتوان باشند، حقانیت و مشروعیت خویش را از دست می‌دهند و خواه ناخواه باید زمام امور را به‌دست دیگری بسپارند.^۷ از این‌رو، نخستین برنامه ترکان خاتون اجرای عدالت بود. قاطعیت وی در مبارزه با فساد، فضای امنی برای شهروندان فراهم کرد.^۸ وی برای رفع نگرانی مردم از زیاده‌خواهی‌های سپاهیان مغول، دستور داد کلیه مصالح لشکر از انبارهای حکومتی تأمین شود، تا زحمتی متوجه رعیت نشود.^۹ برنامه‌های

۱. همان، ۱۸۲.

۲. کرمانی، سمط‌العلی، ۲۵.

۳. همان، ۳۰؛ تاریخ شاهی، ۲۸۳.

۴. کرمانی، سمط‌العلی، ۵۱.

۵. رضا شعبانی، ایرانیان و هویت ملی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴ش)، ۲۰۷.

۶. تاریخ شاهی، ۲۹.

۷. علی اشرف نظری، سوژه قدرت و سیاست از ماکیاوِل تا پس از فوکو (تهران: آشیان، ۱۳۹۱ش)، ۱۸۱.

۸. تاریخ شاهی، ۱۱۲.

۹. همان، ۱۶۹، ۱۸۴.

ترکان خاتون در امنیت راه‌ها و ایجاد کاروانسراهایی که از درآمد موقوفات ساخته شده بودند، سبب شد تا بسیاری از بازرگانان و متمولان، از شرق و غرب قلمرو، به کرمان روی آورند و در آن‌جا سکنی گزینند.^۱ تشویق به سنت وقف، سیاست عاقلانه‌ای بود که ترکان خاتون برای جلوگیری از مصادره اموال و ادامه بهره‌برداری از دارایی مالکان در مقابل زیاده‌خواهی حکمرانان مغولی و دست‌نشانده‌های آنان اتخاذ کرد.^۲ این سیاست سبب افزایش تعداد مدارس، مساجد و عمران و آبادی در شهرها و روستاها گردید. نتیجه کمک‌های مالی و پرداخت مستمری برای حمایت از روحانیون، باعث ایجاد روابط خوب میان ترکان خاتون و پیشوایان دینی و شیوخ و مهاجرت آنان به کرمان گردید.^۳ وی برخی از علمای اهل سنت را بر کرسی تدریس و قضاوت گماشت.^۴ فعالیت‌های خیرخواهانه ترکان خاتون برای رفع محرومیت و رسیدگی به مستمندان، وی را چندان محبوب کرد که عامه مردم دعا برای طول عمر و سلطنت ترکان خاتون را بر خود «فرض عین و عین فرض» می‌دانستند.^۵

۳-۶- پایان قدرت ترکان خاتون

اواخر سال ۶۸۰ق/۱۲۸۱م اباق‌خان از دنیا رفت. در رقابت جانشینی میان ارغون فرزند اباقا و تکودار برادر ایلخان، سرانجام امرا و شاهزادگان مغول به استناد یاسا که سلطنت را از آن شاهزاده ارشد می‌دانست، ایلخانی را به تکودار (حک: ۶۸۳-۶۸۱ق/۱۲۸۴-۱۲۸۲م) سپردند.^۶ سیورغتمش که این زمان در اردوی مغول به سر می‌برد، به واسطه برقراری مناسبات دوستانه با امرای مغول و جلب حمایت ایلخان، موفق به دریافت فرمان حکومت کرمان شد.^۷ شروع حکومت سیورغتمش در سال ۶۸۱ق/۱۲۸۲م با صدور فرمان حکومتی جدید، به معنی پایان قدرت ترکان خاتون در کرمان بود؛ اما وی دست از تلاش برنداشت و به پشتوانه برخی از اعیان کرمان و صاحب‌دیوان، خواجه شمس‌الدین، توانست فرمانی دیگر از ایلخان مغول مبنی بر تقسیم حکومت کرمان میان خود و سیورغتمش دریافت کند.^۸ با توجه به پیشینه حکومتی موفق ترکان خاتون و همچنین وجود مخالفان داخلی سلطان سیورغتمش در دربار کرمان که مترصد کنارزدن وی

۱. کرمانی، سمط‌العلی، ۴۱.

۲. آن لمبتون، تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند (تهران: نشر نی، ۱۳۸۶ش)، ۸۷.

۳. شیخ شهاب‌الدین فضل‌الله تهرانی از فقهای شافعی و ساکن شیراز بود. وی به درخواست ترکان خاتون به کرمان آمد و تا زمان مرگ در سال ۶۶۱ق/۱۲۶۳م در آن‌جا سکنی گزید (معین‌الدین ابوالقاسم جنید شیرازی، شد الأزار فی حط الأوزار عن زوار المزار، به تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی (تهران: بی‌نا، ۱۳۲۸ش)، ۱۹۱).

۴. در سال ۶۵۷ق/۱۲۵۹م مولانا تاج‌الدین سدید زوزنی به حکم قتلغ ترکان، جهت تدریس در مدرسه قطیبه و تولیت قضای مظالم کرمان دعوت شد. پس از فوت وی، مناصب او به پسرش شهاب‌الدین تقویض شد (کرمانی، سمط‌العلی، ۴۲).

۵. تاریخ شاهی، ۱۱۹.

۶. همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۱۲۵/۲.

۷. کرمانی، سمط‌العلی، ۵۲.

۸. محمد بن علی شبانکاره‌ای، مجمع‌الانساب، به تصحیح میرهاشم محدث (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱ش)، ۲۰۰.

بودند،^۱ این حکم می‌توانست به شیوه‌ای محدودتر قدرت پیشین را به ترکان خاتون بازگرداند. اما اوضاع مطابق خواست ترکان خاتون پیش نرفت. با توجه به تکاپوهای قدرت طلبانه ارغون در خراسان،^۲ از دست دادن همسایه متحدی همچون حاکم کرمان به نفع ایلخان جدید نبود. پس با نفوذ قوتی خاتون - مادر احمدتکودار - اجرای این حکم به تعویق افتاد. ترکان خاتون که به خوبی می‌دانست حکومتش بسته به فرمان ایلخان است، ناتوان از به دوش کشیدن اندوه شکست، در برابر قدرت همتایی زیرک چون قوتی خاتون، در ربیع‌الاول سال ۶۸۱/۱۲۸۲م در تبریز و دور از قلمرو خویش تسلیم مرگ شد.^۳

پس از مرگ ترکان خاتون، سیورغتمش (حک : ۶۹۱-۶۸۱/۱۲۹۱-۱۲۸۲م) به پشتوانه همسرش کردوجین، نوه هلاکو^۴ و با کمک فخرالملک محمود زوزنی، وزیرش، سر رشته امور کرمان را به دست گرفت و توانست به سیستان و هرمز حمله کند. گیخاتو که پس از مرگ اباقا، همسر او پادشاه خاتون را به عقد خود درآورده بود، پس از آن‌که در سال ۶۹۰/۱۲۹۱م به تخت نشست، سیورغتمش را عزل کرد و اداره امور کرمان را به پادشاه خاتون سپرد.^۵

۴- حکمرانی پادشاه خاتون (حک : ۶۹۴-۶۹۱/۱۲۹۴-۱۲۹۱م)

پادشاه خاتون، دومین فرمانروای زن سلسله قراختانیان، دختر قطب‌الدین محمد و ترکان خاتون بود. پادشاه-خاتون همچون مادر، از مواهب جسمانی و فضایل معنوی بسیاری بهره‌مند بود.^۶ برخی از جامعه‌شناسان، برخورداری از این‌گونه ویژگی‌ها را قدرت طبیعی می‌دانند.^۷ قطب‌الدین پدر پادشاه خاتون، وی را از همان کودکی همانند پسران تربیت کرده بود، به‌طوری‌که تا مدت‌ها کسی نمی‌دانست که وی دختر است. به دلیل این‌گونه تربیت بود که به قول شبانکاره‌ای «هر فضیلتی که مردان را مشکل به‌دست آمدی او را حاصل بود».^۸ یکی از نگرانی‌های ترکان خاتون روحیه اقتدارگرایی پادشاه خاتون در هنگام ازدواج وی با ایلخان مغول بود. نویسنده تاریخ‌شاهی می‌نویسد: «تندخویی» و «نازک‌دلی» پادشاه خاتون، مادر را نگران کرده بود که دخترش، چگونه می‌تواند بار مذلت خدمت‌کردن به خواتین بزرگ ایلخانی را تحمل کند؟^۹ وی در

۱. کرمانی، سمط‌العلی، ۵۳.

۲. همدانی، جامع‌التواریخ، ۱۱۳/۲.

۳. کرمانی، سمط‌العلی، ۵۴.

۴. همان، ۵۸.

۵. همان، ۶۹.

۶. شبانکاره‌ای، الانساب، ۲۰۱/۲؛ مقدمه تاریخ‌شاهی، ۵۹.

۷. نظری، سوژه قدرت، ۱۵۲-۱۵۳.

۸. شبانکاره‌ای، الانساب، ۲۰۱/۲؛ میرمحمد میرخواند، تاریخ روضه الصفا (تهران: مرکزی، ۱۳۳۹ش)، ۴۳۹/۴.

۹. تاریخ‌شاهی، ۱۴۰.

سال ۶۷۰ ق/۱۲۷۱ م با اباخان ازدواج کرد^۱ و بعد از مرگ اباقا به همسری گیخاتو درآمد و با او به بلاد روم رفت.^۲

۱-۴- نزاع قدرت میان پادشاه خاتون و جلال‌الدین سیورغتمش

ستیز پنهان میان پادشاه خاتون و برادرش جلال‌الدین سیورغتمش که از مدت‌ها قبل شروع شده بود، با عزل ترکان خاتون، آشکار گردید.^۳ پادشاه خاتون با نفوذ خود بر اباقا، مانع از تحقق آرزوی برادر در رسیدن به حکومت شده بود. به همین دلیل با مرگ ایلخان اباقا و در بحبوحه بحران جانشینی، جلال‌الدین توانست با حمایت از جناح تکودار حمایت ایلخان جدید را به دست آورد. وی برای دور کردن خواهر از عرصه رقابت در حکومت کرمان، با همکاری برخی از امرای مغول، توانست پادشاه خاتون را به ازدواج شاهزاده گیخاتو درآورده و به روم رهسپار سازد. اما با مرگ ارغون (حک : ۶۹۰-۶۸۳ ق/۱۲۹۱-۱۲۸۴ م)، گیخاتو (حک : ۶۹۴-۶۹۰ ق/۱۲۹۴-۱۲۹۱ م) به آذربایجان فراخوانده شد و بر تخت حکومتی جای گرفت.^۴ ایلخان جدید، جلال‌الدین سیورغتمش را از سلطنت کرمان عزل کرد و همسر خود پادشاه خاتون را به حکمرانی کرمان فرستاد. پادشاه خاتون به موجب فرمانی از طرف ایلخان در رأس لشکری با تشریفاتی خاص وارد کرمان گردید و قدرت را قبضه کرد.^۵ این بار نوبت پادشاه خاتون بود تا به شیوه‌ای دیگر، قدرت خویش را به رخ رقبای خود کشد.

پادشاه خاتون به سودای انتقام و حکمرانی کرمان، با فرمان حکومتی از طرف همسرش راهی کرمان شد. قبل از ورود به کرمان، یکی از امرای دربار خود به نام شیرامون را به شهر فرستاد تا سیورغتمش را که از ترس انتقام خواهر، قصد گریختن داشت، با تزویر و فریب آرام کند.^۶ پس از ورود به کرمان، وی برادر را دستگیر و زندانی کرد. پس از این اقدام همسر برادرش کردوجین، به کمک برخی از یارانش، سیورغتمش را از زندان فراری داده، به اردوی مغول فرستادند. اما به دلیل نفوذ پادشاه خاتون بر گیخاتو، جلال‌الدین سیورغتمش بار دیگر دستگیر و به کرمان فرستاده شد. پادشاه خاتون گناه برادر را نبخشید، دستور قتل او را در سال ۶۹۳ ق/۱۲۹۴ م صادر کرد^۷ و برای نخستین بار در حکومت قراختایی، اختلافات خانوادگی و نزاع بر سر قدرت به خشونت خونین منتهی شد.

۱. وصال، تاریخ وصال، ۲۹۱/۳.

۲. کرمانی، سمط‌العلی، ۷۱.

۳. مقدمه تاریخ شاهی، ۷۳.

۴. قزوینی، تاریخ الفی، ۴۲۲۰/۶.

۵. کرمانی، سمط‌العلی، ۶۹.

۶. همان.

۷. وصال، تاریخ وصال، ۲۹۳/۳.

پادشاه‌خاتون، در اقدامی دیگر فرمان قتل شمس‌الدین محمد زوزنی، وزیر جلال‌الدین سیورغتمش را صادر کرد. به نقل از حمدالله مستوفی، از آن جا که بهبود روابط برادر و خواهر با مداخله وزیر میسر نبود، پادشاه‌خاتون با پیغامی تهدیدآمیز به محمد زوزنی، وی را از این کار منع و به وی هشدار داد. وزیر نیز در مکتوبی به پادشاه‌خاتون نوشت: «اگر سلطنت به تو رسید مرا به ساطور دو پاره کن». زوزنی پس از قتل سیورغتمش، به هندوستان گریخت. پادشاه‌خاتون وزیر را با وعده‌هایی بسیار بازگرداند و آن‌گونه که خود گفته بود، به قتل رساند.^۱ او همچنین شهاب‌الدین زوزنی را به انتقام بی‌احترامی وی به مادرش، در زمان حیات ترکان‌خاتون و پس از مرگ وی، از تدریس در مدرسه قطیبه خلع کرد و برادرش، برهان‌الدین برهان‌شاه را جانشین او کرد.^۲

۲-۴- پادشاه‌خاتون و جلب پایگاه‌های حمایتی

تکاپوهای پادشاه‌خاتون برای حفظ قدرت، تنها به اتخاذ سیاست‌های خشونت‌آمیز محدود نشد. وی اگرچه همسر ایلخان مغول بود، هیچ‌گاه خود را بی‌نیاز از همراهی و حمایت امرای مغول ندید. وی برای جلب وفاداری و دوستی آنان از ابزار ملموس پاداش به شیوه تقدیم هدایا استفاده کرد. هنگامی که سیورغتمش به اردوی ایلخان گیخاتو پناه برد، امیرآق‌بوقا از وی حمایت کرد. پادشاه‌خاتون که از این وضع به هراس افتاده بود، بی‌درنگ برای جلب‌نظر امرای بزرگ مغول، هدایا و اموال زیادی را به اردو ارسال کرد و از آنان خواست که سیورغتمش را به کرمان باز فرستند.^۳

رفتار خشونت‌آمیز پادشاه‌خاتون در سرکوب مخالفان، خصوصاً رفتار وی با برادرش، برای مردم کرمان که حکمرانی ترکان‌خاتون را تجربه کرده بودند، خوشایند نبود. وی برای جلب رضایت مردم و ایجاد وجهه‌ای مثبت در ذهن مردم کرمان بذل و بخشش‌های فراوان کرد. در راستای همین سیاست، برخی از کارگزاران سیورغتمش را که زندانی کرده بودند، آزاد کرد و بار دیگر آنان را به مناصب پیشین گماشت.^۴ با این همه، نتوانست محبوبیت از دست‌رفته خود را بازیابد؛^۵ تا جایی که خواهرش بی‌بی‌ترکان، حکمران سیرجان، نیز حمایت‌های خویش را از وی دریغ کرد.^۶

۳-۴- افول قدرت زنان در حکومت قراختایان کرمان

با مرگ ترکان‌خاتون، فرمانروایان قراختایی از طریق ارتباط با اردوی مغول به اعمال خشونت و

۱. حمدالله مستوفی، تاریخ‌گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ش)، ۵۳۳.

۲. کرمانی، سمط‌العلی، ۴۳.

۳. همان، ۷۲.

۴. همان، ۷۴.

۵. همان، ۷۳.

۶. احمدعلی‌خان وزیری، تاریخ کرمان، به تصحیح محمدابراهیم باستانی پاریزی (تهران: علمی، ۱۳۶۴ش)، ۴۶۳/۱.

دسیسه‌چینی بر ضد یکدیگر روی آوردند. پادشاه‌خاتون، دومین حکمران زن مقتدر قراختایی، که بارها با استفاده از نفوذ خویش در دربار ایلخان اباقا، گره‌گشای مسائل سیاسی حکومت کرمان شده بود، برخلاف سیاست‌های مسالمت‌آمیز مادرش، برای حفظ قدرت به استفاده از ابزارهای کیفری روی آورد. تندخویی ذاتی پادشاه‌خاتون که مایه نگرانی ترکان‌خاتون بود، به جای مغولان، دامن‌گیر دربار قراختایی شد و آتش اختلافات را شعله‌ور ساخت. به این ترتیب، این عوامل در درازمدت سبب مداخله مستقیم مغولان در دربار قراختانیان شد و در نتیجه، به عاملی برای ناپایداری سیاسی حکومت کرمان بدل گردید.^۱ با مرگ گیخاتو، مقام خانی به بایدو (حک: از جمادی‌الاولی تا ذی‌القعدة ۶۹۴ق/ ۱۲۹۴م) شوهر شاه‌عالم - دختر سیورغتمش - رسید و زنان دربار، یک بار دیگر با نفوذ خویش، رویداد سیاسی دیگری خلق کردند. کردوجین همسر سیورغتمش، به همراه دخترش شاه‌عالم، به انتقام خون پدر، فرمان عزل و سپس قتل پادشاه‌خاتون را از بایدو گرفتند. در سال ۶۹۴ق/ ۱۲۹۴م پادشاه‌خاتون گرفتار همان سرنوشتی شد که خود برای برادر رقم زده بود.^۲ مداخله زنان، نه تنها منجر به قتل پادشاه‌خاتون گردید، بلکه سرانجام حکومت محلی قراختایی را در سرایشیب سقوط قرارداد.

نتیجه

یکی از نقاط قوت در تثبیت حکومت محلی قراختانیان نفوذ و قدرت سیاسی زنان بوده است. تلاش زنان حکومتگر و وابسته به دربار در راستای کسب قدرت و حفظ جایگاه خویش، آنان را در مواجهه با مهم‌ترین مسأله حاکمیت سیاسی یعنی موضوع جانشینی قرار داد. زنان از طرق مختلف بر تصمیمات حکومتی اثرگذار بودند و روند تحولات سیاسی را به‌گونه‌ای متفاوت تغییر می‌دادند. اوکه‌خاتون، ترکان‌خاتون و پادشاه‌خاتون سه شخصیت متفاوت دربار قراختایی، هریک به شیوه خویش، در انتقال قدرت حاکمان کرمان نقشی تأثیرگذار داشتند. آنچه در دست‌یابی به قدرت و شیوه نفوذ این زنان مشترک بوده است، رویکردی از قدرت است که استیون لوکس از آن با عنوان «چهره سوم قدرت» نام می‌برد. به عبارت ساده، اعمال قدرت بر دیگران به‌دور از هرگونه ستیز است.

شیوه‌های اغوایی و نرم زنان قراختایی با روابط و ساختار قدرت، پیوندی استوار داشت. قدرت این زنان، هنگامی تولید و بازتولید می‌شد که سیاست عدم‌ستیز را در اولویت قرار می‌دادند. آنان مجبور بودند، حمایت جامعه‌ای را کسب کنند که بر پایه تفکرات مردسالارانه شکل یافته بود. همچنین آنان برای حفظ

۱. ایگل، «ایران تحت سلطه مغول»، ۷۸.

۲. داود بن محمد بناکتی، تاریخ بناکتی، به تصحیح جعفر شعار (تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ش)، ۴۰۹؛ همدانی، جامع‌التواریخ، ۹۵۳/۲.

منافع خویش، باید موافقت گروه‌هایی را به دست می‌آوردند که به لحاظ رتبه سیاسی در رده‌های بالای ساختار حکومتی قرار داشتند. در این رقابت نابرابر، بهترین سیاست، دوری از منازعات سیاسی و آشکار نشدن ستیز پنهان در لایه‌های قدرت داخلی دربار کرمان بود. اوکه خاتون، برای حفظ جایگاه سیاسی خویش به عنوان بانوی اول دربار و ترکان خاتون برای دست‌یابی به قدرت و حفظ استقلال سیاسی خویش و همچنین تثبیت حکومت قراختایی، اعمال نفوذ در شرایط عدم ستیز را در برنامه خویش قرار دادند. اوکه-خاتون توانست با استفاده از ترفندهای اغواگرانه، تطمیع مالی و جلب حمایت درباریان و روحانیون، قطب‌الدین سلطان را از سلطنت خلع کند و رکن‌الدین را بر تخت بنشاند. ترکان خاتون، قدرتمندترین حکمران قراختایی نیز با بهره‌گیری از مانور و تبلیغات سیاسی، جلب اعتماد اعیان ترک و دربار مغول، جذب گروه‌های مختلف مردمی و ازدواج‌های سیاسی، مانع از آشکار شدن نزاع پنهانی دربار قراختایی شد و سال‌ها با استقلال حکمرانی کرد.

در این میان، تنها رفتارهای سیاسی پادشاه خاتون، سازگاری تام با نگرش سوم قدرت استیون لوکس ندارد. وی مدت کوتاهی پس از قدرت‌یابی، به منظور حفظ حکومت خویش، بکارگیری خشونت و رویارویی آشکار با مدعیان قدرت را در دستور کار خود قرار داد؛ اما اقدامات وی تا قبل از رسیدن به تخت شاهی حکومت کرمان و حتی در ابتدای حکمرانی نشان می‌دهد که وی نیز بارها با استفاده از ترفندهای زیرکانه، رویارویی‌های پنهان و آشکاری که منافع ترکان خاتون و یا حکومت قراختایی را تهدید می‌کرد، سرکوب یا خنثی می‌کرده است. او دو بار، عنوان خاتون دربار ایلخانی را از آن خود کرد و هر بار با نفوذ در دربار مغول، ساختارهای ذهنی خان مغول و امرای درجه اول دربار را تغییر داد و از آنان در جهت تامین منافع و خواسته‌های خویش بهره برد. او در دوره اباقا، مانع از به قدرت رسیدن حجاج سلطان شد و در زمان گیخاتو، حکومت کرمان را به دست آورد. اما زمانی قدرت را از دست داد که سیاست نفوذ را کنار نهاد و برای حفظ قدرت خویش به خشونت روی آورد.

استفاده از زور و اجبار برای حفظ قدرت و نیز تباری حکمرانان قراختایی با اردوی مغول پس از مرگ ترکان خاتون، موجب تشدید اختلافات در دربار قراختائیان شد. در نهایت حکومت محلی قراختایی که با تدابیر مسالمت‌آمیز زنی هوشمند و با بهره‌گیری از استراتژی عدم ستیز تداوم یافته بود، با مداخله و منازعه زنانی دیگر که طرفدار سیاست توأم با خشونت بودند، در مسیر ضعف و سقوط قرار گرفت. حضور حکمرانان ضعیف در اواخر حکومت بر وخامت اوضاع افزود و سرانجام شرایط را برای دخالت مستقیم ایلخانان در دربار قراختائیان فراهم ساخت.

فهرست منابع:

- اللهیاری، فریدون. «بررسی تحلیلی روند و راهبرد تکاپوهای سیاسی قراختائیان کرمان». پژوهش‌های تاریخی، ش ۱ (بهار ۱۳۸۱): ۱۶۱.
- ایگل، دنیز. «ایران تحت سلطه مغول: اثربخشی و عدم موفقیت یک سیستم اداری دوگانه». مرکز تحقیقات شرقی آمریکا، ش ۵۷ (۲۰۰۶-۲۰۰۷): ۷۸-۶۵. <http://journals.openedition.org/beo/159>.
- باستانی پاریزی، محمدابراهیم. «ترکان خاتون». در یغما، ش ۷۱ (خرداد ۱۳۳۳): ۱۳۶-۱۴۲.
- بناکتی، ابوسلیمان داود بن ابی‌الفضل محمد. تاریخ بناکتی: روضه‌اولی الالباب فی معرفة التواریخ و الانساب. به تصحیح جعفر شعار. تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸ ش.
- ترکزاده، جعفر و فائزه فریدونی. «مدیریت رفتارهای سیاسی در سازمان». تحقیقات مدیریت آموزشی، ش ۳۶ (تابستان ۱۳۹۷): ۱۵۱-۱۷۶.
- ترکمنی آذر، پروین. «نقش هوشمندی و تدبیر سیاسی حکومتمگران در ایجاد امنیت و توسعه جامعه: مطالعه موردی حکومت ترکان خاتون قراختایی در کرمان». جستارهای تاریخی، ش ۱ (بهار و تابستان ۱۳۸۹): ۱-۲۰.
- جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم. شد الإزار فی حط الاوزار عن زوار المزار. به تصحیح محمد قزوینی و عباس اقبال آشتیانی. تهران: چاپخانه مجلس، ۱۳۲۸ ش.
- جوینی، علاء‌الدین عظاملك. تاریخ جهانگشای جوینی. به تصحیح محمد قزوینی و سید شاهرخ موسویان. تهران: دستان، ۱۳۸۵ ش.
- خواندمیر، غیاث‌الدین محمد. تاریخ حبیب‌السير. تهران: خیام، ۱۳۸۰ ش.
- خیراندیش، عبدالرسول. «اوقاف قراختائیان کرمان». وقف میراث جاویدان، ش ۲۹ (بهار ۱۳۷۹): ۲۵-۳۲.
- راش، مایکل. جامعه و سیاست مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: سمت، ۱۳۸۶ ش.
- روستا، جمشید، و سحر پورمهدی‌زاده. «تحلیلی بر روابط سیاسی قراختائیان کرمان با مغولان و حکومت ایلخانی». پژوهش‌های علوم تاریخی، ش ۱۳ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۵۷-۷۶.
- روستا، جمشید، و سحر پورمهدی‌زاده. «تحلیلی پیرامون رویکرد اقتصادی زنان حاکمه قراختایی کرمان». پژوهش‌نامه تاریخ‌های محلی ایران، ش ۱۲ (بهار و تابستان ۱۳۹۷): ۱۵۳-۱۷۲.
- دال، رابرت. «مفهوم قدرت». علوم رفتاری، ش ۲ (۳) (ژانویه ۲۰۰۷): ۲۰۱-۲۱۵.
- <https://doi.org/10.1002/bs.3830020303>
- شبانکاره‌ای، محمد بن علی. مجمع‌الانساب. به تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۱ ش.
- شعبانی، رضا. ایرانیان و هویت ملی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
- فریس، جرالد آر. و دیگران. «مهارت سیاسی در سازمان‌ها». مدیریت، (جولای ۲۰۰۷): ۲۹۰-۲۹۱.

https://www.researchgate.net/publication/228373161_Political_Skill_in_Organizations
فریس، جerald آر. و دیگران. «توسعه و اعتبارسنجی پرسش نامه مهارت سیاسی». مدیریت، ش ۳۱ (فوریه ۲۰۰۵): ۱۲۶-۱۵۲.

https://www.researchgate.net/publication/247570010_Development_and_Validation_of_the_Political_Skill_Inventory
قزوینی، آصف خان و قاضی احمد تتوی. تاریخ الفی. به تصحیح غلامرضا طباطبایی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ ش.

کلاتری، عبدالحسین. «رهبری از منظر جامعه‌شناختی». راهبرد، ش ۴۱ (پاییز ۱۳۸۵): ۲۹۶-۲۷۷.
کلگ، استوارت. چارچوب‌های قدرت. ترجمه مصطفی یونسی. تهران: مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹ ش.
گلدمن، الوین. «به سوی تئوری قدرت اجتماعی». مطالعات فلسفی، ش ۲۳ (زمن ۱۹۷۲): ۲۶۸-۲۲۱.
<https://link.springer.com/article/10.1007%2F00356228>

لمبتون، آن. تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران. ترجمه یعقوب آژند. تهران: نشر نی، ۱۳۸۶ ش.
لوکس، استیون. قدرت نگرشی رادیکال. ترجمه عماد افروغ. تهران: نشر علم، ۱۳۹۳ ش.
لوکس، استیون. قدرت: فرانسائی یا شر شیطانی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.

لین، جورج. حاکمیت اولیه مغول در قرن سیزدهم، یک رنسانس فارسی. لندن و نیویورک: روتلیج کرزن، ۲۰۰۳.
مرشایمر، جان. تراژدی قدرت‌های بزرگ. نیویورک: نورتون، ۲۰۰۳.
<https://samuelbhfauredotcom.files.wordpress.com/2015/10/s2-mearsheimer-2001.pdf>

مستوفی، حمدالله. تاریخ گزیده. به کوشش عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
منشی کرمانی، ناصرالدین. سمط العلی للحضرة العلیا، به تصحیح عباس اقبال آشتیانی. تهران: اساطیر، ۱۳۶۲ ش.
میرخواند، میرمحمد بن سید برهان‌الدین. تاریخ روضة الصفاء. تهران: مرکزی، ۱۳۳۹ ش.
ناشناس. تاریخ شاهی. به تصحیح و تحشیه محمدابراهیم باستانی‌پاریزی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۵ شاهنشاهی.

نطنزی، معین‌الدین. منتخب التواریخ معینی. به تصحیح پروین استخری. تهران: اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
نظری، علی اشرف. «تحلیل قدرت از دیدگاه استیون لوکس؛ قدرت از نگاه کثرت‌گرا، اصلاح طلب و رادیکال»، راهبرد، ش ۳۶ (تابستان ۱۳۸۴): ۳۸۳-۳۹۲.

نظری، علی اشرف. سوژه قدرت و سیاست از ماکیاول تا پس از فوکو. تهران: آشیان، ۱۳۹۱ ش.
وزیری، احمدعلی خان. تاریخ کرمان. به تصحیح محمدابراهیم باستانی‌پاریزی. تهران: علمی، ۱۳۶۴ ش.

وصاف، عبدالله بن فضل الله. تاریخ وصاف. به کوشش محمد مهدی اصفهانی. تهران: کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری تبریزی (چاپ بمبئی)، ۱۳۳۸ ش.

همدانی، رشیدالدین فضل الله. جامع التواریخ. به تصحیح و تحشیه محمد روشن و مصطفی موسوی. تهران: البرز، ۱۳۷۳ ش.



History & Culture

تاریخ و فرهنگ

Vol. ۵۱, No. ۱, Issue ۱۰۲

سال پنجاه و یک، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

Spring & Summer ۲۰۱۹

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۷۷-۱۰۰

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i1/80403>

بازتاب مراکز آموزشی در سفرنامه ابن جبیر*

رقیه مظلوم

دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

Email: roghayehmazlom@yahoo.com

دکتر حمیدرضا ثنائی^۱

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: hr.sanaei@um.ac.ir

چکیده

سفرنامه‌ها به جهت اشمال بر انبوهی از اطلاعات رنگارنگ و غالباً ارزشمند، جایگاه ممتازی در بررسی‌های تاریخی داشته و تاریخ‌نگاران همواره از آن‌ها به‌عنوان منابع دست اول در پژوهش‌های خویش بهره می‌برند. سفرنامه مشهور ابن جبیر (۵۴۰-۶۱۴ ق/۱۱۴۵-۱۲۱۷ م)، که سه سفر به مشرق داشت، شرح نخستین سفر اوست. او در این سفر افزون بر زیارت خانه خدا، در شهرهای میان اندلس تا حجاز حضور یافت و در راه بازگشت از عکا، سیسلی و کارتاژ (قرطاجنه) نیز گذر کرد. ابن جبیر نیز همانند دیگر سفرنامه‌نویسان مسلمان به وضع علمی و آموزشی به‌ویژه وضع نهادهای آموزشی سرزمین‌هایی که بدان‌ها گام نهاده، توجه داشته و اطلاعات ارزشمندی در این زمینه ارائه کرده است. این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد پس از ارائه اجمالی گزارش‌های ابن جبیر در این زمینه، زاویه نگاه او به نهادهای آموزشی و هرم توجه وی به آن‌ها را مورد تحلیل و بررسی قرار دهد. بر پایه یافته‌های این پژوهش، دور از ذهن نیست که توجه و علاقه ابن جبیر به شرح مفصل نهادهای آموزشی برخی از مناطق به‌ویژه شام و غفلیت یا تغافل او از ذکر و شرح برخی از نهادها مانند مساجد جامع منسوب به فاطمیان، در اثر تمایلات مذهبی او بوده باشد. افزون بر آن، توصیف عناصر معماری ساختمان، مسائل مالی و رفاهی، نحوه تأمین هزینه و کمیت نهادهای آموزشی، تعلق آن‌ها به مذهبی خاص و برخی از شیوه‌های آموزشی خاص در این مراکز نیز از دیگر زوایای توجه ابن جبیر به نهادهای آموزشی بوده است.

کلیدواژه‌ها: رحله ابن جبیر، نهاد آموزشی، مسجد، مدرسه، بیمارستان

* تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۲/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۰/۰۷.

۱. نویسنده مسئول

Description of Educational Centers in Ibn Jubayr's Travelogue

Roqayyeh Mazloun

MA in the History and Civilization of Islam, Ferdowsi University of Mashhad

Dr. Hamid Reza Sanaei (Corresponding Author)

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Travelogues have a special place in historical studies due to their wealth of valuable information, and historians at all times have employed travelogues as first-hand sources in their research. Ibn Jubayr' famous travelogue (۵۴۰-۶۱۴ AH/۱۱۴۵-۱۲۱۷), who made three visits to the East, is a description of his first travel. In addition to the pilgrimage to the Mecca, he toured cities in the territory between Andalusia and Hejaz and visited Acre, Sicily and Carthage on his way back. Ibn Jubayr, like other Muslim travel writers, had a keen eye for the scientific and educational situation, especially educational institutions in the lands he visited, and has provided invaluable and detailed information on this subject. Using a descriptive-analytical approach, this paper aims to analyze educational institutions through the spectacle of Jubayr after presenting a brief account of Ibn Jubayr's reports on this subject. Based on the findings of this study, it is not surprising that Ibn al- Jubayr's obsession with detailed depiction of educational institutions in some areas, especially Levant, has resulted in his neglect or negligence in elaborating on other institutions, such as the grand mosque attributed to Fatimids owing to his religious beliefs. In addition, a description of architectural elements, financial and welfare issues, financing strategies and the number of educational institutions, their religious affiliation as well as some specific educational practices in these centers are also other aspects of educational institutions examined by Ibn Jubayr.

Keywords: Ibn Jubayr's travelogue, Educational institutions, Mosque, School, Hospital

مقدمه

ابوالحسن محمد بن احمد بن جبیر کنانی، دبیر، ادیب، فقیه، محدث، شاعر و جهانگرد اندلسی و عرب تبار در سال ۵۳۹ق/۱۱۴۴م یا ۵۴۰ق/۱۱۴۵م در بکنسیه اندلس زاده شد.^۱ او روزگاری را در شاطبه به سر برد و به فراگیری ادب عربی و علوم دینی پرداخت. او بعدها به غرناطه رفت و به عنوان دبیر (کاتب) به خدمت حاکم موحّدی آن شهر، ابوسعید عثمان بن عبدالمؤمن درآمد.^۲ اگرچه ابن جبیر سه بار راهی مشرق اسلامی شد، تنها حکایت نخستین سفرش به صورت یادداشت های روزانه نوشته شد. او در این سفر، افزون بر زیارت خانه خدا، در شهرهای میان اندلس تا حجاز از جمله اسکندریه، قاهره، مکه، مدینه، کوفه، بغداد، موصل، حلب و دمشق نیز حضور یافت و در راه بازگشت، از عکا، سیسلی (صقلیه) و کارتاژ (قرطاجنه) گذر کرد. این یادداشت ها پس از بازگشت او به غرناطه در سال ۵۸۱ق/۱۱۸۵م در قالب کتابی موسوم به رحله تدوین یافت.^۳ حدود دو سال بعد که از تصرف بیت المقدس به شمشیر صلاح الدین ایوبی خبر رسید (۵۸۳ق/۱۱۸۷م)، ابن جبیر سفر دوم خود را آغاز کرد. این سفر از ربیع الاول ۵۸۵ق تا شعبان ۵۸۷ق به طول انجامید. متأسفانه جزئیات این سفر معلوم نیست. سومین سفر او نیز پس از مرگ همسرش عاتکه ام المجد، دختر ابوجعفر ورقشی وزیر آغاز شد.^۴ متأسفانه آگاهی درباره آخرین سال های زندگی ابن جبیر بسیار اندک است. او سرانجام در ۲۹ شعبان ۶۱۴ق در اسکندریه مصر درگذشت و در «کوم عمرو بن العاص» به خاک سپرده شد.^۵

سفرنامه ها به جهت اشمال بر انبوهی از اطلاعات مختلف عینی و تجربی، همواره به عنوان منابع دست اول در تحقیقات مختلف مورد استفاده قرار می گیرند. اگرچه اعتبار و کیفیت اطلاعات سفرنامه ها یکسان نیست، معمولاً سفرنامه ها چنان اطلاعات ارزشمندی از وضع اجتماعی، سیاسی، اقتصادی یک دوره یا منطقه در اختیار قرار می دهند که گاه دست یابی به آن ها از طریق سایر کتب تاریخی میسر نیست. رحله ابن جبیر نیز اطلاعات ارزشمندی درباره شگفتی های سرزمین ها، آثار هنری، اوضاع سیاسی، اجتماعی و وصف مساجد، مناسک حج، مجالس وعظ، معابد، دژها و بیمارستان ها دربردارد. او در

۱. لسان الدین ابن خطیب، الإحاطة فی أخبار غرناطه (بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق)، ۱۵۲/۲؛ ابومحمد منذری، التکملة لوفیات النقلة (نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ق)، ۲۸۹/۴؛ احمد بن محمد مقرئ، نفع الطیب من غصن الأندلس الرطیب، (بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۹ق)، ۱۲/۳.

۲. ابن خطیب، الإحاطة فی أخبار غرناطه، ۱۴۶/۲.

۳. همان، ۱۴۷/۲. گفتنی است که ابن جبیر نویسنده اصلی کتاب نبوده است. او صرفاً شرح سفر خود را برای نویسنده و تدوین کننده رحله بیان کرده است (همان، ۱۴۹-۱۴۸/۲).

۴. همان. در تاریخ آغاز این سفر اختلاف است. ابن الأبار تاریخ سومین سفر او را پس از سال ۶۰۱ق نوشته و مدعی شده که ابن جبیر مدتی در مکه و بیت المقدس مجاور بوده است (محمد بن ابی بکر ابن الأبار، التکملة لکتاب الصلة (بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق)، ۱۱۰). ابن خطیب بدون آن که به تاریخ آغاز سفر سوم ابن جبیر اشاره کند، یادآور شده که وی مدتی دراز در مکه و بیت المقدس مجاور بوده است (ابن خطیب، الإحاطة فی أخبار غرناطه، ۱۴۷/۲).

۵. ابن خطیب، الإحاطة فی أخبار غرناطه، ۱۵۲/۲؛ منذری، التکملة لوفیات النقلة، ۲۸۹/۴؛ مقرئ، نفع الطیب من غصن الأندلس الرطیب، ۱۰۵/۳.

رحله‌اش بر جنبه‌های فرهنگی و دینی تأکید بسیاری دارد و بدین طریق، توانسته است تصویر گویا و زنده‌ای از ابعاد فرهنگی مناطقی که بدان جاها سفر کرده، ارائه دهد. از امتیازات برجسته دیگر این سفرنامه، می‌توان به ذکر تاریخ دقیق وقایع و ذکر تاریخ میلادی و گاه رومی در کنار تاریخ هجری، توصیفات دقیق ابن‌جبیر از شهرهای بزرگ و بناهای مختلف (مانند مساجد، مدارس، بیمارستان‌ها، خانقاه‌ها)، توصیفات دقیق او از حجاز به‌ویژه مکه و کعبه، خودداری او از مبالغه و ذکر امور عجیب و غریب و حتی رد آن‌ها در برخی از موارد،^۱ مطالب منحصر به فرد او از سیسیل و تشریح روابط بین مسلمانان و مسیحیان، استناد به کتب تاریخی و اشاره به آیات قرآنی و اشعار ادبی اشاره کرد. از اشکالات وارد بر این سفرنامه نیز می‌توان به تعصب مذهبی و بدبینی ابن‌جبیر نسبت به شیعیان و مسیحیان و اشتباه او در جمع هزینه‌های ساخت جامع دمشق^۲ و محل قبر او پس قرن^۳ اشاره کرد. اطلاعات فراوان رحله ابن‌جبیر درباره نهادهای آموزشی از اهمیت بسزایی برای پژوهشگران تاریخ آموزش برخوردار است. با وجود نگارش چند پایان‌نامه و مقاله^۴ درباره ابن‌جبیر و سفرنامه او، هیچ‌کدام از آن‌ها به بررسی مراکز آموزشی مذکور در این سفرنامه نپرداخته‌اند و غالب این پژوهش‌ها درباره سفرنامه و مسیر سفر ابن‌جبیر سخن گفته‌اند و تاکنون تلاشی در جهت استخراج اطلاعات مربوط به نهادهای آموزشی در این سفرنامه و تحلیل و بررسی آن‌ها صورت نپذیرفته است. نویسندگان در این پژوهش می‌کوشند پس از ارائه اجمالی گزارش‌های ابن‌جبیر درباره نهادهای آموزشی و سخن درباره گزارش‌های مفصل و منحصر به فرد او در این زمینه، زاویه نگاه و هرم توجه او به این نهادها را مورد تحلیل و بررسی قرار دهند.

۱. برای نمونه نک: مطالب مربوط به اضافه شدن آب زمزم در شب نیمه شعبان (محمد بن احمد ابن‌جبیر، رحله (بیروت: دار صادر، ۱۳۸۴ق)، ۱۱۸-۱۱۹).

۲. نک: ابن‌جبیر، رحله، ۲۳۵.

۳. ابن‌جبیر قبر او پس قرن را بدون تحقیق درباره درستی یا نادرستی آن در دروازه جاییه دمشق دانسته است (همان، ۲۵۴). او پس قرن از یاران امام علی (ع) در جنگ صفین به شهادت رسید و پیکر او نیز باید در همان‌جا دفن شده باشد.

۴. پایان‌نامه‌ها: ۱- کنجوریان، فرشته، بررسی ویژگی‌های ادبی و هنری سفرنامه‌های ابن‌جبیر و ابن‌بطوطه، کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۷ش. ۲- گراوند، مجتبی، رحالان و رحله‌نویسی در تمدن اسلامی؛ با تکیه بر مطالعه موردی ابن‌فضلان، ابن‌جبیر و ابن‌بطوطه، کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۷ش. ۳- منصوری لاین، مسعود، بررسی توصیفی و تطبیقی سفرنامه ناصر خسرو و ابن‌جبیر، کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵ش.

مقالات: ۱- اسلامی، حسن، «نقد و معرفی کتاب: حج در آیین سفرنامه‌ها ۲. رحله ابن‌جبیر»، میقات حج، ش ۶ (زمستان ۱۳۷۲): ۱۹۹-۲۲۲. ۲- جعفریان، رسول و محمدحسین رفیعی، «بازتاب: راه حج در سفرنامه ابن‌جبیر»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۱۱۴ و ۱۱۵ (آبان و آذر ۱۳۸۶): ۴۸-۵۳. ۳- رضا، عنایت‌الله، «ابن‌جبیر» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۰۴-۲۰۷. ۴- عباسی، علی‌اکبر، «سفرنامه ابن‌جبیر»، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ش ۷۷ و ۷۸ (اسفند ۱۳۸۲) و فروردین ۱۳۸۳: ۳۱-۳۴. ۵- یعقوبی، مهدی و محمدجواد یآوری سرتختی، «بازتاب تاریخ فرهنگی و اجتماعی مسلمانان در سفرنامه ابن‌جبیر»، تاریخ اسلام در آیین پژوهش، ش ۴۰ (بهار و تابستان ۱۳۹۵): ۱۲۱-۱۴۱.

همچنین آثاری به زبان عربی نیز درباره ابن‌جبیر و سفرنامه او به نگارش درآمده است: الحجاز فی نظر الاندلسیین و المغاربة فی العصور الوسطی؛ ابن‌جبیر العبدری ... از ابراهیم احمد سعید؛ دراسة فی الرحالة ابن‌جبیر الاندلسی البلسنی الکنانی و آثاره الشعرية و النثرية از احسان عباس؛ مع ابن‌جبیر فی رحلته از عبدالقدوس انصاری.

مفهوم نهاد آموزشی

با توجه به اهمیت علم‌آموزی در اسلام و تمدن اسلامی نیاز به تأسیس نهادها و تخصیص اماکنی به این امر احساس می‌شد. مساجد، مکتب‌خانه‌ها، مدارس، کتابخانه‌ها و بیمارستان‌ها از مهم‌ترین نهادهای آموزشی در جهان اسلام بودند که در ذیل به اختصار معرفی می‌شوند.

مسجد: مسجد به‌عنوان اولین و فراگیرترین مرکز آموزشی و علمی در اسلام، همزمان با تأسیس حکومت اسلامی در مدینه شکل گرفت. از آن جا که آموزش در چند دهه نخست، مشتمل بر راهنمایی‌های دینی وابسته به باورهای مذهبی بود، مسجد که برای عبادت و پرستش ساخته شده بود، برای انجام امور آموزشی نیز به کار گرفته شد.^۱ فاصله آغاز سده ۲ تا پایان سده ۳ ق تقریباً از درخشان‌ترین دوره‌های فعالیت آموزشی مساجد بوده است.^۲ مسجد تاکنون نیز موقعیت خود را به‌عنوان مرکز آموزش و عبادت حفظ کرده است و برخی از آن‌ها تا امروز به‌صورت دانشگاه‌های بزرگ به امر آموزش اشتغال دارند.

مکتب: مکتب برای آموزش قرآن، آموزه‌های دینی و خواندن و نوشتن در حدّ مقدماتی و ابتدایی پدید آمد و برحسب نیاز و مقتضیات زمان در مکان‌های مختلفی مانند مساجد و منازل تشکیل می‌شد. در اینجا، پسران و دختران هردو آموزش داده می‌شدند.^۳ این نهادهای آموزش ابتدایی در مناطق عرب‌زبان به کتاب و در ایران به مکتب یا مکتب‌خانه شهرت یافتند. محتوا و برنامه آموزشی مکتب‌ها در مناطق مختلف جهان اسلام متفاوت و بیشتر منطبق با موضوعات و سلايق بومیان هر منطقه بود.^۴

مدرسه: سابقه ساخت اولین مدارس در تاریخ اسلام به قرن ۴ قمری می‌رسد. با این‌همه، این پدیده علمی و آموزشی در حقیقت محصول گام‌های بسیاری بوده که پیش از آن تاریخ در مساجد و دارالعلم‌ها برداشته شده بود. مدارس در نتیجه تلاش برای تحقق فعالیت‌های آموزشی خارج از مساجد و برای جبران نواقصی که در مراکز پیش از مدرسه وجود داشت به‌صورت مؤسساتی مخصوص نشر دانش پدید آمد.^۵ نخستین مدرسه‌ها در تاریخ اسلام به‌وسیله افراد نیکوکار و یا دانشمندان ساخته می‌شد.^۶ اما در نیمه قرن ۵ ق تغییرات و تحولات مهمی که سرآغاز عصری نوین در تاریخ علم و آموزش به حساب می‌آید، این

۱. احمد شلبی، تاریخ آموزش در اسلام، ترجمه محمدحسین ساکت (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷ش)، ۱۱۴.

۲. عبدالرحیم غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسای (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ش)، ۵۸.

۳. حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش)، ۵۲-۵۳.

۴. مهدی نخستین، تاریخ سرچشمه‌های اسلامی آموزش و پرورش غرب، ترجمه عبدالله ظهیری (مشهد: به نشر، ۱۳۶۷ش)، ۶۸.

۵. غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ۱۰۶.

۶. این نوع از مدرسه که قبل از تأسیس مدارس دولتی و نظامیه‌ها پدید آمد، در ابتدا متشکل از خانه‌ای بود که استاد با دانشجویان در آن گرد می‌آمدند و منبع مالی آن‌ها، دارایی شخصی استاد و یا ثروتمندان شهر بود (غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ۱۱۱). برای نمونه می‌توان از مدرسه ابوبکر بن فورک اصفهانی (د. ۴۰۵ ق) در نیشابور نام برد (عبدالحی ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب (بیروت: المکتب التجاری، بی‌تا)، ۱۸۱/۳).

مراکز را در معرض دگرگونی‌های اساسی قرار داد. مدرسه از آن زمان زیر پوشش حمایت و توجه دولت قرار گرفت و به صورت پایگاه مهمی برای بسط و اشاعه افکار مذاهب اهل سنت درآمد.^۱ این امر خطیر به دست وزیر سلجوقیان، خواجه نظام‌الملک توسی و در قالب مدارس نظامیه صورت پذیرفت.^۲ پس از آن، سنت ساخت مدارس در سایر مناطق اسلامی گسترش یافت و مدارس بسیاری در نواحی مختلف جهان اسلام شکل گرفت.

بیمارستان: بیمارستان‌ها در طی قرون متمادی در سراسر جهان اسلام پراکنده بودند و به دلیل حضور دانشمندان و اطبای تراز اول طب، یکی از محل‌های مناسب برای آموزش دانش طب بودند. درواقع، جنبه‌های نظری علم طب در مساجد و مدارس تدریس می‌شد؛ اما آموزش عملی آن در بیمارستان‌ها صورت می‌گرفت و بیشتر بیمارستان‌های اسلامی کتابخانه و مدرسه‌ای برای تأمین این منظور داشتند.^۳ بیمارستان‌های جهان اسلام را مترادف با دانشکده‌های پزشکی علمی نوین می‌دانند^۴ که دانشجویان پزشکی پس از آنکه پزشکان از معاینه بیماران و درمان آن‌ها دست می‌کشیدند نزد آن‌ها می‌نشستند تا علوم طبی را بیاموزند.^۵

خانقاه: از دیگر مراکز آموزشی در تمدن اسلامی خانقاه‌ها بودند که بیشتر به جایگاه تعلیم و تربیت صوفیان و عارفان اختصاص داشتند. این خانقاه‌ها علاوه بر سماع و شعرخوانی، محل تدریس علوم اسلامی و آموزش کتب عرفانی بودند.^۶ هم‌زمان با گسترش تصوف و ظهور صوفیان نامدار، این مراکز و آموزش آن‌ها نیز رونق بیشتری می‌گرفت. هم‌چنین در طول تاریخ، کتاب‌های فراوانی بر این خانقاه‌ها وقف می‌شد.^۷

۱- نگاهی کلی به نهادهای آموزشی در رحله ابن جبیر

ابن جبیر نه تنها یک سیاح، بلکه دانشمندی بود که با چشم و گوش باز سفر می‌کرد و به دانش و نهادهای آموزشی علاقه نشان می‌داد. مساجد، مدارس، بیمارستان‌ها، خانقاه‌ها و مکتب‌خانه‌ها که آموزش در آن‌ها جریان داشت، از نظر او دور نمی‌ماند. او در مواضع متعددی از رحله اطلاعات فراوانی درباره نهادهای

۱. غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ۱۱۳.

۲. نورالله کسائی، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴ش)، ۷۱-۶۹.

۳. نصر، علم و تمدن در اسلام، ۷۷.

۴. غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ۱۶۸.

۵. احمد عیسی‌یک، تاریخ بیمارستان‌ها در اسلام، ترجمه نورالله کسائی (تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش در ایران، ۱۳۷۱ش)، ۴۲.

۶. محسن کیانی، تاریخ خانقاه در ایران (تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹ش)، ۳۸۲-۳۶۹.

۷. همان، ۳۸۲.

آموزشی ارائه کرده است. او غالباً دربارهٔ مراکز آموزشی بیشتر به کلی گویی بسنده کرده و از عباراتی مانند مساجد اسکندریه^۱، مساجد مصر (فسطاط) و قاهره^۲، ۳۰ مدرسه بغداد^۳، ۲۰ مدرسه دمشق^۴ و خانقاه‌های شام^۵ استفاده کرده است.

۱. مصر: ابن جبیر در دیدار خود از اسکندریه، از وجود مدارس و خوابگاه‌ها برای طالبان علم و اهل عبادت سخن گفته است. به نوشته او، جویندگان دانش از اطراف و اکناف به این شهر می‌آمدند و برای انواع علوم و فنون، استادان مشخصی وجود داشت.^۶ افزون بر آن، ابن جبیر از مساجد فراوان اسکندریه^۷ و قاهره^۸، مسجد جامع واقع در جزیرهٔ میان جیزه و فسطاط^۹، جامع قلیوب^{۱۰}، مسجد ابراهیم در مَنیة الخنصیب^{۱۱}، مسجد ذوالنون و مسجد داود در اخمیم^{۱۲} و بیمارستان‌های ابن طولون و صلاح‌الدین ایوبی^{۱۳} یاد کرده است. همچنین وجود مکتب‌خانه‌هایی در مصر برای تدریس قرآن به فقرا و ایتم نیز توجه ابن جبیر را به خود جلب کرده است.^{۱۴}

۲. حجاز: ابن جبیر از ۲۷ مسجد در حجاز نام برده و در این میان، به گوشه‌هایی از فعالیت‌های آموزشی مسجدالحرام و مسجدالنبی اشاره کرده است.

۳. عراق: در زمان حضور ابن جبیر در عراق، از ۱۷ محلهٔ بخش شرقی بغداد، در هشت محله مساجد جامعی وجود داشت که در آن‌ها نماز جمعه برگزار می‌شد.^{۱۵} این شهر در زمان دیدار ابن جبیر علاوه بر تعداد فراوان مساجد، در مجموع ۱۱ مسجد جامع داشته است.^{۱۶} ابن جبیر به طور کلی از وجود ۳۰ مدرسه

۱. ابن جبیر، رحلة، ۱۷.

۲. همان، ۲۴.

۳. همان، ۲۰۵.

۴. همان، ۲۵۵-۲۵۶.

۵. همان، ۲۵۶.

۶. همان، ۱۵-۱۶.

۷. همان، ۱۷.

۸. همان، ۲۴.

۹. همان، ۲۹.

۱۰. همان، ۱۸. قلیوب شهرکی کوچک در دو یا سه فرسنگی قاهره بوده است (احمد بن محمد ابن خلکان، وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان (بیروت: دارصادر، ۱۹۰۰)، ۸۲/۲).

۱۱. ابن جبیر، رحلة، ۳۳. مَنیة الخنصیب یا مَنیة ابن الخنصیب شهری پرجمعیت و نکو در «صَعید ادنی» مصر در ساحل رودخانهٔ نیل بوده است (ابوعبدالله یاقوت حموی، معجم البلدان (بیروت: دار صادر، ۲۰۱۰)، ۲۱۸/۵).

۱۲. ابن جبیر، رحلة، ۳۶.

۱۳. همان، ۲۶.

۱۴. همان، ۲۷.

۱۵. همان، ۲۰۱-۲۰۰.

۱۶. همان، ۲۰۴.

در بغداد خبر داده که همگی در سمت شرقی واقع شده بودند و هرکدام چنان زیبا بود که کاخی بدیع و باشکوه در مقابل آن حقیر می نمود.^۱ در آن میان، نظامیه بغداد در نظر ابن جبیر به عنوان مهمترین مدرسه بغداد جلوه کرده است.^۲ افزون بر مدارس و مساجد بغداد، ابن جبیر از مسجد جامع کوفه و مسجد جامع آبادی صرصر نیز یاد کرده است.^۳

با وجود تأسیس مدارس بسیار تا زمان ابن جبیر، هنوز آموزش در خانه‌های عالمان رواج داشته است. او مجلس درس جمال‌الدین ابوالفضائل جوزی را در مقابل خانه‌اش در جانب شرقی بغداد دیده و آن را به دقت توصیف کرده است.^۴ همچنین دو مجلس دیگر وی را در باب بدر در صحن کاخ‌های خلیفه دیده و توصیف دقیقی از آن‌ها ارائه کرده است.^۵ افزون‌بر آن، او مجلس وعظ شیخ رضی‌الدین قزوینی، رئیس شافعیان و مدرّس مدرسه نظامیه در این مدرسه را نیز توصیف کرده است.^۶

۴. جزیره: ابن جبیر در دیدار خود از جزیره از مساجد تکریت^۷، مساجد موصل^۸، جامع نصیبین^۹، دو جامع رأس‌العین^{۱۰} و مساجد حرّان^{۱۱}، شش مدرسه یا بیشتر در موصل^{۱۲}، دو مدرسه در نصیبین^{۱۳}، یک مدرسه در دُنَیسَر^{۱۴}، یک مدرسه در رأس‌العین^{۱۵} و یک مدرسه در حرّان^{۱۶}، بیمارستان‌هایی در موصل^{۱۷}، بیمارستان نصیبین^{۱۸} و بیمارستان حرّان^{۱۹} یاد کرده است.

۵. شام: ابن جبیر اهتمام خاصی به توصیف نهادهای آموزشی شام دارد و در شمارش مساجد و مدارس

۱. همان، ۲۰۵.

۲. همان.

۳. همان، ۱۸۷-۱۸۹، ۱۹۳.

۴. همان، ۱۹۶-۱۹۸.

۵. همان، ۱۹۸-۲۰۰.

۶. همان، ۱۹۵-۱۹۶.

۷. همان، ۲۰۸.

۸. همان، ۲۱۰-۲۱۲.

۹. همان، ۲۱۴-۲۱۵.

۱۰. همان، ۲۱۹.

۱۱. همان، ۲۲۰-۲۲۲.

۱۲. همان، ۲۱۱.

۱۳. همان، ۲۱۵.

۱۴. همان، ۲۱۶. دُنَیسَر از شهرهای بزرگ و مشهور جزیره در دو فرسنگی ماردین قرار داشته است (یاقوت‌حموی، معجم البلدان، ۴/۴۷۸).

۱۵. ابن‌جبیر، رحلة، ۲۱۸.

۱۶. همان، ۲۲۱.

۱۷. همان، ۲۱۱.

۱۸. همان، ۲۱۵.

۱۹. همان، ۲۲۱.

هر شهر که به آن گام می‌گذارد، کوشیده است. وی از مساجد جامع حلب^۱، حمات^۲ و دمشق^۳ یاد کرده و از دیگر مساجد دمشق و حومه آن، به این مساجد اشاره کرده است: مسجد بزرگ واقع در محل ولادت ابراهیم (ع)^۴، مسجد واقع در غار موسوم به «مغارة الدم»^۵، مسجد واقع در غار موسوم به «مغارة الجوع»^۶ (هر سه در کوه قاسیون دمشق جای داشتند)، مسجد واقع در تپه محل نزول مسیح (ع) و مادرش^۷، جامع دهکده نیرب^۸، جامع بزرگ دهکده مژه^۹ و مسجد بیت لاهیة^{۱۰}، مسجد منسوب به امام علی (ع) در مجاورت جامع اموی دمشق^{۱۱}، مسجد کوچک واقع بر مزار سعد بن عباده خزرجی^{۱۲} و مسجد واقع بر مزار دو تن از سادات حسنی و حسینی^{۱۳}. از مسجد واقع بر مزار سُکَینه (ع)^{۱۴}، مسجد اُقدام^{۱۵} و مسجد عکا^{۱۶} و مساجد صور^{۱۷} نیز در اثر ابن جبیر ذکری به میان آمده است. او از مدارس این ناحیه نیز به یک مدرسه در حمص^{۱۸}، سه مدرسه در حمات^{۱۹}، پنج یا شش مدرسه در حلب^{۲۰} و حدود بیست مدرسه در دمشق^{۲۱} اشاره کرده است. وی همچنین از خانقاه‌های فراوان دمشق یاد کرده و به توصیف یکی از آن‌ها به نام قصر

۱. همان، ۲۲۷.

۲. همان، ۲۳۱.

۳. همان، ۲۴۶-۲۳۵.

۴. ابن جبیر می‌نویسد: مولد ابراهیم (ع) در دامنه کوه قاسیون در کنار دهکده‌ای موسوم به برزه قرار داشت. این مشهد در واقع غار کشیده و تنگی بود که مسجد مرتفع بزرگی بر فراز آن ساخته شده بود. این مسجد خود از مساجد متعددی به سان غرفه‌های مشرف به یکدیگر تشکیل می‌شد. صومعه (مکانی برای عبادت) مرتفعی نیز در بالای این مسجد تعبیه شده بود (همان، ۲۴۶).

۵. به نوشته ابن جبیر، این غار در حدود یک میلی (مایلی) دامنه غربی کوه قاسیون دمشق جای داشت و از آن رو «مغارة الدم» (غار خون) خوانده می‌شد که عده‌ای معتقد بودند در جایی در بالای آن و در دامنه کوه، خون هابیل بر زمین ریخته شده است. او درباره مسجد واقع در این غار نیز آورده است: این مسجد که به گونه‌ای استوار ساخته شده و دسترسی به آن تنها از طریق نردبان میسر است، مدور می‌نماید و در آن اتاق‌ها و امکاناتی برای سکونت در نظر گرفته شده است. در این مسجد دیدنی تنها در روزهای پنجشنبه به روی بازدیدکنندگان و نمازگزاران باز می‌شد. (همان، ۲۴۷).

۶. بنا به نقل ابن جبیر، این غار در پایین کوه قاسیون واقع بود و برخی معتقد بودند پیامبرانی در آن از شدت گرسنگی درگذشته‌اند (همان، ۲۴۸).

۷. ابن جبیر این‌جا را محل نزول مسیح و مادرش، همان تپه‌ای که در آیه ۵۰ سورة مومنون بدان اشاره شده، دانسته است (همان، ۲۴۸-۲۴۷).

۸. همان، ۲۴۹.

۹. همان.

۱۰. به گزارش ابن جبیر، این مسجد پیش‌تر کنیسه بوده است (همان، ۲۴۹-۲۵۰).

۱۱. این مسجد به شیعیان اختصاص داشت و در مجاورت مسجد جامع دمشق بنا شده بود. به گفته ابن جبیر، در جانب شرقی صحن جامع اموی دری وجود داشت که به این مسجد منتهی می‌شد. شیعیان می‌گفتند کسی در خواب امام علی (ع) را در این مکان در حال نمازگزاردن دیده است (همان، ۲۵۲).

۱۲. همان، ۲۵۲-۲۵۳.

۱۳. همان، ۲۵۳.

۱۴. همان.

۱۵. همان، ۲۵۴.

۱۶. همان، ۲۷۶.

۱۷. همان، ۲۷۹.

۱۸. همان، ۲۳۲.

۱۹. همان، ۲۳۱.

۲۰. همان، ۲۲۸-۲۲۷.

۲۱. همان، ۲۵۶-۲۵۵.

پرداخته است.^۱

۶. سیسیل: محققان برای تصویری که ابن جبیر از زندگی مسلمانان ساکن جزیره سیسیل ارائه کرده، اهمیت فراوانی قائل شده‌اند. وی شیوه زندگی مادی و معنوی مسلمانان شهرهای مسینا و تراپانی را مورد مطالعه و بررسی قرار داده و زندگی فرمانروایان و کاخ‌های آنان را شرح داده است و این در حالی است که مؤلفان آثار لاتینی معاصر ابن جبیر نتوانسته‌اند چنین دقت نظری را از خود نشان دهند.^۲ ابن جبیر در توصیف سیسیل به مساجد ثرمة^۳، پالمو^۴، علقمه^۵ و اطرابنش^۶ اشاره کرده و در مسیر خود کلیساهایی را دیده که در قالب بیمارستان برای درمان بیماران مسیحی مهیا شده بود. به گفته او، مسیحیان در دیگر شهرهای خود نیز چنین مراکزی مشابه بیمارستان‌های مسلمانان داشته‌اند.^۷

از آن‌جا که هدف ابن جبیر از این سفر و نگارش سفرنامه، سفر حج و توصیف سفر و شهرهایی بود که در مسیر سفر خود از آن‌ها عبور می‌کرد، به توصیف زادگاه خود، اندلس نپرداخته است و به همین دلیل از نهادهای آموزشی آن نیز در این سفرنامه سخنی به میان نیامده است.

۲- زاویه نگاه ابن جبیر به نهادهای آموزشی

از آنجا که ابن جبیر در سفر خود با شماری از بزرگان علمی بلاد دیدار داشته و از مجالس علم و وعظ آنان بهره‌ها برده و از برخی از ایشان چون صدرالدین خجندی اجازه روایت گرفته است.^۸ تصور و نوع نگاه او به محیط علمی و آموزشی سده ۶ق/۱۲م تصویری گویا و مستند از اوضاع فرهنگی جهان اسلام در این دوره به‌دست می‌دهد. اهمیت این تصور ابن جبیر و تصویری که از آن ارائه کرده، از آنجاست که او خود به‌عنوان یک عنصر فعال در این عرصه حضور داشته و آن را به چشم خویش دیده است. در ادامه زوایایی از نوع نگاه وی به نهادهای آموزشی از نظر می‌گذرد.

۱. همان، ۲۵۶-۲۵۷.

۲. ایگناتی یولیانوویچ کراچکوفسکی، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی، ترجمه ابوالقاسم پابنده (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش)، ۲۴۳.

۳. ابن جبیر، رحلة، ۳۰۳.

۴. همان، ۳۰۵-۳۰۶ (Palermo).

۵. همان، ۳۰۷ (Alcamo).

۶. همان، ۳۰۸.

۷. همان، ۳۰۳.

۸. به عنوان نمونه نک: ابن جبیر، رحلة، ۲۳، ۱۱۰، ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۷، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۵، ۲۲۰، ۲۲۲.

۲-۱- عناصر معماری و زیبایی‌شناختی نهادهای آموزشی

با وجود اشارات فراوانی که ابن جبیر به نهادهای آموزشی دارد، چنین می‌نماید که در موارد بسیاری، علاقه فراوانی به ذکر فعالیت‌های آموزشی این مراکز نداشته است و همان‌طور که عناصر معماری و زیبایی‌شناختی ساختمان یک مدرسه یا مسجد توجه یک توریست امروزی را به خود جلب می‌کند، بیشتر از این زاویه به نهادهای آموزشی نگریسته است. از آن جمله می‌توان به توصیف مسجد جامع کوفه^۱ یا مدرسه بزرگ نوری در دمشق اشاره کرد که به گفته ابن جبیر یکی از خوش‌منظرترین مدارس دمشق بوده است.^۲ با این که ابن جبیر در توصیف مدارس بیشتر بر شکل و معماری مدارس تأکید داشته است، گاه (از تعلق آن‌ها به مذاهب نیز سخن گفته است. از آن جمله می‌توان به مدرسه مخصوص حنفیان در سمت غربی جامع حلب (حلاویه)^۳ و مدرسه شافعیان در سمت راست و بیرون باب البرید در جامع دمشق (مدرسه امینیه)^۴ اشاره کرد.

۲-۲- معیشت و سکونت استادان و دانشجویان

از دیگر مسائل مهم مربوط به نهادهای آموزشی که در سفرنامه ابن جبیر مذکور است، می‌توان به مسائل مالی و رفاهی و نحوه تأمین هزینه این نهادها اشاره کرد. با نگاهی به تاریخ زندگی و سیره دانشمندان مسلمان در تمدن اسلامی می‌توان به اهمیت عنصر وقف در شکوفایی مراکز علمی و آموزشی پی برد. وقف از نظر درآمد و بهره‌مستمر از بهترین و بیشترین منابع درآمدی برای تعلیم اسلامی بوده است و پایداری و استمرار تعلیم در اسلام در طول سده‌های متمادی و نظم و ترتیب فعالیت علمی در مراکز آموزش اسلامی به این منبع مالی بستگی داشته است.^۵ واقفان و خیران در سرزمین‌های اسلامی شرایط مطلوبی برای مساجد، مدارس، کتابخانه‌ها و بیمارستان‌ها فراهم کردند و با اعطای موقوفات یا پرداخت هزینه‌ها، این مراکز علمی و آموزشی را رونق و شکوفایی بخشیدند. اطلاعات فراوانی که ابن جبیر در سفرنامه از برخی از این واقفان به دست داده، اهمیت بسزایی برای محققان تاریخ آموزش دارد. در میان این خیران، ابن جبیر به طور خاص از نورالدین زنگی و صلاح‌الدین ایوبی با تجلیل یاد کرده و آنان را به سبب فراهم ساختن

۱. نک: ابن جبیر، رحلة، ۱۸۷-۱۸۹.

۲. نک: همان، ۲۵۶.

۳. همان، ۲۲۸-۲۲۷.

۴. همان، ۲۴۴.

۵. غنیمه، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ۳۰۱.

امکانات و تسهیلات آموزشی ستوده و طالبان علم و دوستان مغربی خویش را برای تحصیل به قلمرو این حکمرانان مسلمان فرا خوانده است.^۱

در میان آن دو، صلاح‌الدین که به علم‌دوستی و تجلیل عالمان مشهور بود، توجه وی را بیشتر به خود جلب کرده است. مؤسس سلسله ایوبی خود به مجالس حدیث علاقه‌مند بود و در مجالس دانشمندی که در حاشیه‌اش به چشم می‌خوردند، حضور یافته یا در مباحث‌شان شرکت می‌جست.^۲ این سلطان ایوبی با وجود حضور پررنگ در جنگ‌های صلیبی، تلاش بسیاری در رونق بخشیدن به مراکز علمی و آموزشگاه‌های دینی در مصر و شام مبذول داشت. عصر ایوبیان را از همین رو باید دوران شکوفایی مدارس در مصر و شام دانست. صلاح‌الدین برای تثبیت پایه‌های مذهب سنی و به‌ویژه مذهب شافعی در مصر به علوم دینی توجه کرد و برای طالبان علم و علمای دین، خاصه فقهای شافعی، اوقافی در نظر گرفت. ابن جبیر بارها در سفرنامه از این جهت صلاح‌الدین ایوبی را می‌ستاید؛ چنان‌که در باب رسیدگی به احوال مساجد و مدارس توسط وی چنین سخن گفته است:

«در این دیار مسجد جامعی یا مسجدی و یا بقعه‌ای و اقامتگاهی از اماکن خیریه عمومی و مدرسه‌ای نیست جز آن که فضل سلطان همه ساکنان و پناه‌جستگان در آن‌ها را شامل شده و پرداخت هزینه این همه از خزانه، بر سلطان بسیار هموار و دلپذیر است».^۳

ابن جبیر از توجه صلاح‌الدین ایوبی به دانشجویان غریب و نیز انواع لطف و مهربانی در حق ایشان نیز سخن گفته است. وی این توجهات را به چشم خود دیده و نشانه‌های آن را در اسکندریه مشاهده کرده و از وجود مدارس و خوابگاه‌ها برای طالبان علم و اهل عبادت سخن گفته است. به نوشته او، جویندگان دانش از اطراف به این شهر می‌آمدند و برای انواع علوم و فنون، استادان مشخصی وجود داشت. توجه سلطان به این غریبان بیگانه به اندازه‌ای بود که گرمابه‌هایی خاص برای استحمام ایشان تعیین کرده بود. همچنین بیمارستانی را به درمان بیماران این جماعت اختصاص داده و پزشکانی را بر آنان گماشته بود که به احوال آنان رسیدگی می‌کردند و پرستارانی را زیردست پزشکان قرار داده بود که به دستور آنان امور بیماران را از تهیه دارو و خوراک انجام می‌دادند.^۴

۱. ابن جبیر، رحلة، ۲۵۸-۲۵۷.

۲. تقی‌الدین سبکی، طبقات الشافعية الكبرى (بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۲۴ق)، ۳۲۶/۴؛ سعید عبدالفتاح عاشور، مصر و الشام في عصر الايوبيين و المماليك (بیروت: دارالنهضة العربية، بی‌تا)، ۱۲۹.

۳. ابن جبیر، رحلة، ۲۷؛ محمد بن احمد بن جبیر، سفرنامه ابن جبیر، ترجمه پرویز اتابکی (مشهد: به نشر، ۱۳۷۰ش)، ۸۵.

۴. ابن جبیر، رحلة، ۱۶۱۵.

به گفته وی، صلاح‌الدین مکتب‌خانه‌هایی نیز در مصر بنا نهاد تا قرآن و کتابت را به کودکان تهیدست و ایتمام آموزش دهند و به دستور او، مقرری نیز برای آنان برقرار شد.^۱ ابن جبیر در توصیف قَرافَه فسطاط نیز آورده است:

«قَرافَه مذکور آباد و پر از بناهایی است که غریبان و عالمان و صالحان و درویشان در آن سکونت دارند و مقرری ماهیانه هر جایگاه آن از جانب سلطان استمرار دارد و وضع مدارس مصر و قاهره نیز چنین است.»^۲

ابن جبیر در ذکر اوقاف ابنیه مقدس حومه دمشق نیز با اعجاب از اوقاف فراوان آن‌ها سخن گفته است. به گفته او، املاک موقوفه این مشاهد تقریباً همه مایملک شهر را به خود اختصاص داده بودند و امیران و خاتونان دولتمند نیز در این کار بر یکدیگر پیشی می‌جستند.^۳

عبارات ابن جبیر درباره اوقاف و امکانات رفاهی برخی از این نهادها، به ویژه در توصیف جامع اموی دمشق، نشان می‌دهد که او اموری مانند رسوم، امکانات، اوقاف و ابنیه این نهادها را مایه مباهات اسلام و مسلمانان می‌پنداشته است.^۴

۲-۳- شیوه‌های آموزشی خاص

روش‌های آموزشی خاص جذابیت بسیاری برای ابن جبیر داشت و از همین رو، معمولاً توجه او را به خود جلب کرده است. این توجه معمولاً در زمانی جلب شده که ابن جبیر تفاوت محسوسی میان روش‌های آموزشی غرب جهان اسلام (مغرب و اندلس) و شرق آن احساس کرده است. افزون بر آن، فارغ از مقایسه میان شرق و غرب سرزمین‌های اسلامی، گاهی اساساً روش مورد مشاهده او یا به‌طورکلی، دیگر موضوعات پیرامون عالمان و متعلمان، در نظرش بدیع و اعجاب‌آور آمده است. او در این موارد عباراتی این‌چنین بیان کرده است: «در این بلاد مشرق...»^۵، «اینان را در این زمینه سیره‌ای نکوست»^۶ و «این نیز از غریب‌ترین سخنانی است که درباره مفاخر این بلاد گفته می‌شود».^۷ یکی از نمونه‌های گویا در این زمینه، اشاره وی به روش نکوی دمشقیان در آموزش قرآن به کودکان است که ظاهراً در موطن ابن جبیر به شکل

۱. همان، ۲۷.

۲. همان، ۲۴؛ سفرنامه، ۸۳.

۳. ابن جبیر، رحلة، ۲۴۸.

۴. نک: همان، ۲۴۶-۲۳۵.

۵. همان، ۲۵۸.

۶. همان، ۲۴۵.

۷. همان.

دیگری مرسوم بوده است. به نوشته وی، آموزش قرآن به کودکان در کل شرق جهان اسلام - که گویا شام را نیز بخشی از آن محسوب داشته - آموزش شفاهی (تلقین) بوده است و خط تنها از طریق نوشتن متونی غیر از قرآن مانند اشعار آموخته می‌شد. او افزوده است که در بیشتر این سرزمین‌ها هم معلم (ملقن) و هم آموزگار خط (مکتب)، در کنار یکدیگر، وجود داشتند و هر کدام جداگانه به آموزش می‌پرداختند. ابن جبیر این روش را که «آموزش را از خط‌آموزی جدا ساخته» یکی از شیوه‌های نکوی آموزشی در شرق جهان اسلام دانسته است.^۱ بنا به سخن ابن خلدون در مقدمه، روش اهل اندلس (دیار ابن جبیر) در تعلیم برخلاف شرق به این صورت بوده که قرآن و کتاب را با هدف تحصیل سواد خواندن و نوشتن آموزش می‌دادند. با آنکه قرآن اصل و اساس آموزش خواندن و نوشتن بود، تنها به آموزش قرآن بسنده نمی‌کردند و در تعلیم کودکان، به مسائل دیگری چون روایت شعر، ترسل، قوانین زبان عربی و بیش از همه، آموزش خط توجه می‌کردند.^۲

افزون بر آن، ابن جبیر در بغداد روش آموزشی خاص رایج در مدرسه نظامیه را - که از جالب‌ترین شیوه‌های عالمان شرق جهان اسلام در تنظیم برنامه مناقشه و سؤال بوده - به چشم دیده است. او که در مجلس سخنرانی رضی الدین قزوینی حضور یافته بود، چنین آورده است: پس از آنکه قزوینی در اقسام دانش‌ها از جمله تفسیر و معانی قرآن سخن گفت، از هر سو رگبارهای سوال به‌سان تیر به طرف او نشانه رفت و شیخ به همه پاسخ گفت و در هیچ یک کوتاه نیامد و ... به یکایک پرسش‌های فراوان مردم که در رقع‌ها نوشته شده بود، پاسخ داد.^۳

۲-۴ - شمار و کمیّت نهادهای آموزشی

افزون بر آنچه درباره زوایای نگاه ابن جبیر به نهادهای آموزشی گفته شد، کمیّت نهادهای آموزشی نیز مورد توجه وی بوده و به شمارش نهادهای آموزشی مناطقی که به آن جا گام گذاشته، اهتمام خاصی داشته است و از عباراتی مانند «چهار مسجد جامع قاهره در کنار مساجد بسیار دیگر»^۴، «یازده مسجد جامع بغداد»^۵، «۳۰ مدرسه بغداد»^۶، «شش مدرسه یا بیشتر در موصل»^۱، «چهار یا پنج مدرسه در حلب»^۲ و «۲۰ مدرسه مدرسه دمشق»^۳ استفاده کرده است.

۱. همان.

۲. عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة (صیدا - بيروت: المكتبة العصرية، ۱۴۱۶ق)، ۵۳۶-۵۳۷.

۳. ابن جبیر، رحلة، ۱۹۵.

۴. همان، ۲۴.

۵. همان، ۲۰۴.

۶. همان، ۲۰۵.

۳- گزارش‌های منحصر به فرد از نهادهای آموزشی

برخی از نهادهای آموزشی که ابن جبیر در سفرنامه خود یاد کرده، در هیچ یک از منابع شناخته شده تا عصر او اعم از تاریخی و جغرافیایی نام برده نشده و او نخستین مؤلف مسلمان است که از آن‌ها سخنی به میان آورده است. از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- مسجد سلمه سربرهنه «المکشف الرأس» در حرّان^۴، ۲ و ۳- دو مدرسه در نصیبین^۵ که حدود یک و نیم سده بعد ابن بطوطه نیز در سفرنامه خود از آن‌ها یاد کرده است.^۶ ۴- مدرسه‌ای در شهر رأس العین در ایالت جزیره که ابن جبیر از خانقاهی در نزدیکی آن سخن گفته و به توصیف آن پرداخته است.^۷

۴- گزارش‌های مفصل از نهادهای آموزشی

توصیف‌های مفصل و دقیق ابن جبیر درباره مسجد الحرام^۸ و مسجد اموی دمشق^۹ از ارزش بالایی برخوردار بوده و به عنوان منبع دست اول در تحقیقات تاریخی می‌توان از آن‌ها بهره برد. او ضمن توصیف مفصل این مساجد، برخی از فعالیت‌های آموزشی آن‌ها را نیز یاد کرده است.

ابن جبیر در توصیف‌های مفصل خود درباره مسجد الحرام، افزون بر سخن درباره موضوعاتی چون خزانه کتب وقفی مالکیان^{۱۰}، گنبد‌های محل نگهداری اوقاف کعبه^{۱۱} و سگ‌های محل استقرار نسخه-نویسان، قاریان و برخی از خیاطان، به فراوانی حوزه‌های درسی استادان و عالمان در پیرامون مسجد الحرام (حرم) نیز اشاره کرده است.^{۱۲} او همچنین پسر بیچه‌ای را در حجر اسماعیل دیده که نزدیکی از حاجیان

۱. همان، ۲۱۱.

۲. همان، ۲۲۸-۲۲۷.

۳. همان، ۲۵۵-۲۵۶.

۴. همان، ۲۲۲.

۵. همان، ۲۱۵.

۶. محمد بن عبدالله ابن بطوطه، رحلة، (دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۴ق) ۲۳۷. این دو مدرسه احتمالاً همان مدرسه کمال‌الدین شهرزوری شبیانی (پیش از سال ۵۷۲ق) (این مدرسه به همت کمال‌الدین شهرزوری شبیانی (د. ۵۷۲ق) بنا شد ناجی معروف، علماء النظامیات و مدارس المشرق الإسلامی (بغداد: مطبعة الإرشاد، ۱۳۹۳ق)، ۱۹۶. ناجی معروف آن را غیر از ۲ مدرسه مذکور توسط ابن بطوطه دانسته و در مجموع ۳ مدرسه برای نصیبین ذکر کرده است) و مدرسه زنگی بن مودود (پیش از ۵۷۴ق) (زنگی بن مودود بن آق سنقر (د. ۵۷۴ق) این مدرسه را در نصیبین برای حنفیان بنا و اموال فراوانی را بر آن وقف کرد (ابوالقاسم عمر بن احمد ابن العدیم، بغية الطلب فی تاریخ حلب (بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق)، ۳۸۶/۸) بوده است.

۷. نک: ابن جبیر، رحلة، ۲۱۸.

۸. همان، ۸۶-۵۹.

۹. همان، ۲۴۶-۲۳۵.

۱۰. همان، ۸۳.

۱۱. همان، ۶۶.

۱۲. همان، ۶۸.

حمد و سوره می آموخت.^۱ افزون بر آن، مجالس ختم قرآن و آزمون خطیبان نوجوان در ماه رمضان در خانه خدا نیز توجه او را به خود جلب کرده و سه مجلس از این دست را به گونه‌ای دقیق و جذاب شرح داده است.^۲

ابن جبیر در ربیع الآخر سال ۵۸۰ ق از مسجد اموی دمشق دیدن کرده و توصیفات مفصلی از آن به دست داده است. او در توصیف مقصوده سوم جامع، از تدریس و نمازگزاردن حنفیان در آن جا سخن به میان آورده و در ادامه به زوایایی از این جامع اشاره کرده که طلاب علم از آن‌ها برای نسخه‌نویسی و درس و جدا ماندن از ازدحام مردم بهره می‌گرفته‌اند.^۳

وی در ادامه در توصیف صومعه‌های جامع دمشق، به زاویه ابوحامد غزالی که در صومعه سمت غربی قرار داشته، اشاره می‌کند.^۴ او همچنین به مکتب‌خانه‌های این مسجد واقع در دالان در شرقی اشاره کرده و درباره آموزش قرآن به کودکان و شیوه آموزشی این مکتب‌خانه‌ها به تفصیل سخن گفته است.^۵ با اینکه بنا بر حدیثی از پیامبر (ص)^۶ از ابتدا و به‌خصوص پس از برپایی مکتب‌خانه‌ها و مدارس، به لحاظ نظری از آموزش کودکان در مساجد جلوگیری می‌شد، این امر عملاً بارها نادیده گرفته می‌شده است. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد همان‌گونه که مکتب‌خانه‌ها در خانه‌های شخصی برپا می‌شد، در زاویه‌های مسجد یا اتاق‌های چسبیده به مساجد نیز چنین جایگاه‌هایی وجود داشت. چنان‌که در سفرنامه ابن جبیر^۷ و ابن بطوطه^۸ به برخی از این حلقه‌های درسی کودکان در مسجدها برمی‌خوریم. افزون بر آن، نظر به استفاده ابن جبیر از واژه‌های «محاضر»^۹ و «محضره»^{۱۰} در سخن از «کتاب الیتامی» (مکتب‌خانه یتام)، گویا مراد وی از واژه «محاضر لتعلیمی الصبیان»^{۱۱} در این جا مکتب‌خانه بوده است.

ابن جبیر همچنین از خانقاهی در این جامع نام برده^{۱۲} که گویا خانقاه سُمَیْسَاطِیَه بوده است. او در ادامه به قرائت قرآن در صبح و عصر در این جامع اشاره کرده و یادآور شده است که در این مسجد حوزه‌های درسی برای طالبان علم وجود داشته و شهریه‌ای فراوان به مدرسان اختصاص داشته است. همچنین مالکیان

۱. همان، ۱۱۳.

۲. همان، ۱۲۷-۱۲۹.

۳. همان، ۲۳۹.

۴. همان، ۲۴۰.

۵. همان، ۲۴۴-۲۴۵.

۶. نک: محمد بن محمد بن احمد قرشی، معالم القرية فی احکام الحسبة (قم: مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸ ق)، ۲۶۰.

۷. نک: ابن جبیر، رحلة، ۲۱۳، ۲۴۴-۲۴۵.

۸. ابن بطوطه، رحلة، ۹۴.

۹. ابن جبیر، رحلة، ۲۷.

۱۰. همو، ۲۴۵.

۱۱. همان، ۲۴۴.

۱۲. همان.

در سوی غربی، زاویه‌ای برای درس داشتند که دانشجویان مغربی در آن برای تحصیل گرد می‌آمدند و برای ایشان نیز شهریه‌ای مقرر شده بود. در مجموع، به نوشته ابن جبیر امکانات رفاهی این مسجد گرامی برای غریبان و طالبان علم فراوان و گسترده بوده است.^۱

۵- هرم توجه به نهادهای آموزشی

با وجود دقت ابن جبیر در توصیف و شمارش نهادهای آموزشی، برخی از آن‌ها مورد کم لطفی یا غفلت قرار گرفته‌اند. با این همه، استقصای نهادهای آموزشی مناطقی که ابن جبیر بدان‌ها گام نهاده، شاید بتواند در تحلیل نوع نگاه وی به نهادها و همچنین علایق وی به برخی از مناطق و شهرها راهگشا بوده و سودمند افتد.

در سخن از نهادهای آموزشی یادشده در این سفرنامه، ارائه فراوانی نهادها به تفکیک مناطق خالی از لطف نیست. نهادهای آموزشی شام، حجاز، جزیره، مصر، عراق و سیسیل، به ترتیب، بیشترین تا کمترین توجه را در این سفرنامه به خود اختصاص داده‌اند. با توجه به مدت کوتاه استقرار اسلام و مسلمانان در سیسیل (۲۱۲-۴۸۴ق و سپس به مدت ۱۱۰ سال همزمان با حکومت نورمان‌ها) و دوری آن از مرکز حکومت مسلمانان نمی‌توان وضع فرهنگی آن را با برخی از مناطق مذکور مانند شام، عراق و مصر مقایسه کرده و در دو کفه ترازو گذاشت. با در نظر گرفتن این نکته، به هر رو، فراوانی نهادها در این سفرنامه، نخست برجستگی نسبی فرهنگی و آموزشی برخی از این مناطق را نشان می‌دهد و همچنین می‌تواند حکایت‌گر علاقه و توجه بیشتر ابن جبیر به برخی از مناطق نسبت به دیگر نواحی همپایه باشد.

وضع عام فرهنگی و علمی-آموزشی عراق، شام و مصر در نیمه دوم سده ۶ق در نظر صاحب‌نظران عرصه تاریخ آموزش در جهان اسلام به دلیل تسلط دولت‌های دانش‌دوست در این مناطق و بهره بردن از برجسته‌ترین پشتیبانان و پایه‌گذاران نهادهای آموزشی در جهان اسلام (نظام‌الملک و سلاجقه در عراق، نورالدین زنگی و زنگیان در شام و صلاح الدین و ایوبیان در مصر) شاید چندان تفاوت محسوسی نداشته باشند. با وجود این، چنین می‌نماید که ابن جبیر نگاهی یکسان به نهادهای مذهبی و آموزشی مناطق مذکور نداشته است. از مجموع مساجد، مدارس، بیمارستان‌ها و خانقاه‌های فراوان عراق در زمان گام نهادن بدان، او تنها به ذکر ۸ نهاد (۶ مسجد، یک مدرسه و یک بیمارستان) بسنده^۲ و از ذکر ۳۴ نهاد دیگر غفلت یا

۱. همان، ۲۴۵-۲۴۴.

۲. نک: جدول شماره ۱.

تغافل کرده است^۱ و در مقابل، در شام از ۲۷ نهاد آموزشی (۱۹ مسجد، ۲ مدرسه، ۴ بیمارستان و ۲ خانقاه) یاد کرده است.^۲ این در حالی است که او می‌توانست در این ناحیه ۴۹ نهاد دیگر را نیز ذکر کند.^۳ در مورد توجه بیشتر ابن جبیر به مساجد در برابر مدارس به نظر می‌رسد نگاه غالب او و هر مسلمان دیگری به مساجد در حقیقت به جایگاه برتر مذهبی، اجتماعی و سیاسی مساجد نسبت به دیگر نهادهای آموزشی در جهان اسلام بازمی‌گردد. با توجه به آن‌که ابن جبیر سفر خود را با انگیزه مذهبی آغاز کرده بود، مسجد در نظر او مکان اصلی عبادت و بارزترین جایگاه در حیات اجتماعی و فرهنگی مسلمانان شمرده می‌شد. فارغ از آن‌که او در ذهن و نظر به برتری مساجد اعتقاد داشت، ظاهر باشکوه و ساختمان‌های مجلل مساجد نیز - که با آن جایگاه مذکور کاملاً همخوانی داشت - چشمش را نیز پر می‌کرد.

افزون بر آن، چنان‌که پیشتر گفته شد، تمجید فراوانی از سلطان شام و مصر، صلاح‌الدین، در رحله ابن جبیر به چشم می‌خورد.^۴ به روشنی نمی‌توان به این پرسش مهم پاسخ گفت که بازگرداندن مصر به دامن اهل سنت توسط صلاح‌الدین و فتوح خیره‌کننده او در برابر صلیبیان به ویژه بازگرداندن قدس به قلمرو اسلامی تا چه اندازه در نگاه ابن جبیر اندلسی به قلمرو ایوبی، شام و تاحدودی مصر، اثرگذار بوده است؛ اما به هر رو، از اعجاب وی از آنچه در شام دیده و همچنین لحن سخن او درباره این سلطان ایوبی می‌توان تاحدودی به این تأثیرپذیری پی برد.

از مجموع آنچه درباره آمار نهادها در سفرنامه ابن جبیر گفته شد، می‌توان دریافت که به طور کلی، شام و به‌ویژه دمشق مقارن سلطنت صلاح‌الدین (حک: ۵۶۷-۵۸۹ق) در نظر او سرآمد و قلب بلاد و شهرهای اسلامی و «دار الاسلام» و امکانات رفاهی آن بیش از آن بوده که به وصف درآید.^۵

با این‌همه، نمی‌توان انکار کرد که آمار نهادهای آموزشی در این ناحیه که ابن جبیر صریحاً ذکر کرده از آن‌ها به میان نیاورده، به روشنی از شکوفایی مذهبی و علمی - آموزشی این خطه از جهان اسلام مقارن سلطنت نخستین سلطان ایوبی حکایت می‌کند. باوجوداین، آنچه توجه و علاقه مؤلف ما به این ناحیه را برجسته کرده و آن را تصدیق می‌کند، کم‌توجهی او به نهادهای آموزشی عراق است. برای دستیابی به این مهم می‌توان به آمار کل نهادهایی که در زمان ورود ابن جبیر به عراق در این ناحیه وجود داشته و از نظر وی مغفول مانده، نظر انداخت.^۶ در مورد علل کم‌توجهی ابن جبیر به نهادهای آموزشی عراق در برابر شام باید

۱. نک: جدول شماره ۲.

۲. نک: جدول شماره ۱.

۳. نک: جدول شماره ۲.

۴. به عنوان نمونه، نک: ابن جبیر، رحله، ۱۶-۱۵، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۷۰.

۵. همان، ۲۴۶.

۶. قس: جدول‌های ۱ و ۲، ذیل عراق.

گفت در زمان دیدار ابن جبیر از عراق با اینکه دستگاه خلافت تحت فرمانروایی خلفای مقتدری چون مقتفی و ناصر جان تازه‌ای گرفته بود، اوضاع بغداد چنان نبود که نظر ابن جبیر را جلب کند. او که در سال ۵۸۰ ق و هم‌زمان با حکومت ناصر از بغداد دیدن کرد، انحطاط کلی آن را ملاحظه کرده و نخوت اهالی آن را به باد انتقاد گرفت.^۱ ظاهراً این امر در نگاه ابن جبیر به عراق و کم‌توجهی وی به نهادهای آموزشی این منطقه بی‌تأثیر نبوده است.

در تحلیل آمار نهادهای آموزشی در سفرنامه همچنین می‌توان به شمار اندک مدارس با اسم و رسم خاص اشاره کرد. در مقابل، مساجد ذکر شده از این‌دست در این اثر فراوان به چشم می‌خورد. از این جهت شاید بتوان گفت که ابن جبیر به مساجد بیش از مدارس توجه داشته است. در این زمینه می‌توان به ذکر ۲۷ مسجد حجاز در این سفرنامه اشاره کرد. ابن جبیر در ذکر نهادهای آموزشی در مکه می‌توانست دست‌کم از سه مدرسه^۲ ارسوفیه (تأسیس: ۵۷۱ ق)^۳، زنجبیلی (تأسیس: ۵۷۹ ق)^۴ و طاب‌الزمان حبشیه (تأسیس: ۵۸۰ ق)^۵ و در مدینه نیز از مدرسه ساخته شده برای اسدالدین شیرکوه و برادرش نجم‌الدین ایوب^۶ یاد کند. افزون‌برآن، ابن جبیر از ۱۷ مدرسه در جزیره که امکان ذکر آن در سفرنامه وجود داشته، نام هیچ یک را ذکر نکرده و به ذکر اجمالی آن‌ها بسنده کرده است.^۶

۱. نک: همان، ۱۹۳-۱۹۵.

۲. محمد بن احمد فاسی، العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق)، ۲۸۱/۱، ۴۰۹/۴، ۶۸/۵؛ همو، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ترجمه محمد مقدس (تهران: معشر، ۱۳۸۶ ش)، ۵۸۰-۵۷۹/۱.

۳. همو، العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین، ۲۸۰/۱.

۴. همان.

۵. محمد بن سالم ابن‌واصل، تاریخ ابوبیان (مفترج الکروب فی اخبار بنی ایوب)، ترجمه پرویز اتابکی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش)، ۲۸۸-۲۸۷/۱.

۶. نک: جداول ۱ و ۲، ذیل جزیره.

مجموع نهادها به تفکیک نهادها	سیسیل	عراق	مصر	جزیره	حجاز	شام	
۷۳	-	۶	۹	۱۲	۲۷	۱۹	مساجد
۵	-	۱	۲	-	-	۲	مدارس
۱۱	-	۱	۳	۳	-	۴	بیمارستان‌ها
۲	-	-	-	-	-	۲	خانقاه‌ها
۹۱	-	۸	۱۴	۱۵	۲۷	۲۷	مجموع نهادها به تفکیک مناطق

۱- جدول فراوانی نهادهای آموزشی

که نام آن‌ها به طور مشخص در سفرنامه ابن جبیر ذکر شده است.

مجموع به تفکیک نهادها	حجاز	سیسیل	جزیره	مصر	عراق	شام	
۳۳	-	دست کم ۴	۳	۱۸	۷	۱	مساجد
۹۱	-	-	۱۷	۷	۲۷	۴۰	مدارس
۱	-	۱	-	-	-	-	بیمارستان‌ها
۹	-	-	۱	-	-	۸	خانقاه‌ها
۱۳۴	-	۵	۲۱	۲۵	۳۴	۴۹	مجموع نهادها به تفکیک مناطق

۲- جدول فراوانی آن دسته از نهادهای آموزشی که از آن‌ها به طور کلی در سفرنامه ابن جبیر یاد شده

و نام آن‌ها از منابع دیگر استخراج شده‌اند.

۶- نهادهای مهم مغفول در سفرنامه

با وجود علاقه ابن جبیر به سخن گفتن درباره نهادهای آموزشی، برخی از آن‌ها با هر انگیزه یا علت از دیده او دور افتاده‌اند. به عنوان نمونه، ابن جبیر در گذر از شهر کوفه به مدرسه خواری (تاسیس: ۴۶۷ق)^۱ اشاره نکرده است. به علاوه، چنان‌که گفته شد، مدارس مکه و مدینه نیز احتمالاً به دلیل اهمیت کمتر آن‌ها در برابر مساجد آن دو شهر از قلم افتاده است.

در سخن از نهادهای آموزشی مغفول از دیده ابن جبیر، پیش از همه، باید از دو جامع مهم ازهر و حاکم یاد کرد. با اینکه قطعاً این دو در زمره همان چهار مسجد جامع استوار و زیبایی بودند که ابن جبیر به هنگام ورود به قاهره از آن‌ها یاد کرده^۲، حتی چند سطری را هم به توصیف آن‌ها اختصاص نداده است. در این میان، شاید کم‌لطفی ابن جبیر به جامع ازهر به واژگونی سلسله فاطمی بازگردد. در زمان دیدار او از مصر، واژگونی این سلسله ضربه مهلکی به شهرت و فعالیت‌های علمی و آموزشی این مسجد بزرگ زد و این جامع با روی کار آمدن دولت ایوبی در دایره سوءظن قرار گرفت.^۳ به موجب اصول فقه شافعی که صلاح‌الدین آن را رسمیت بخشید، برگزاری نماز جمعه در چند مسجد مختلف یک شهر مجاز نبود^۴ و از همین رو، از زمان سلطنت وی تا زمان بیبرس، ایراد خطبه در این جامع متوقف شد و به جای آن، نماز جمعه در این مدت در مسجد حاکم برگزار می‌شد.^۵ شاید بتوان اقامه چنین استدلالی را برای بی‌توجهی ابن جبیر به جامع ازهر پذیرفت، ولی از آنجا که جامع حاکم نیز از لطف سیاح ما برخوردار نشده، گویا سبب دیگری در این موضوع دخیل بوده است و با توجه به انتساب مساجد مذکور به فاطمیان، شاید بتوان از فرضیه پیوند این موضوع با انگیزه‌های مذهبی وی نیز سخن به میان آورد.

با وجود اغراق در شمار نهادهای آموزشی برخی از مناطق مانند آنچه درباره شمار مساجد و مدارس اسکندریه در سفرنامه دیده می‌شود^۶، ابن جبیر در مواردی از جمله مدارس موصل آمار کمتری از نهادهای

۱. معروف، علماء النظائیات و مدارس المشرق الإسلامی، ۱۴۷.

۲. ابن جبیر، رحلة، ۲۴.

۳. محمد شجاع‌الدینی، «هزار سال آموزش عالی در الأزهر»، آموزش عالی در گستره تاریخ و تمدن اسلامی، به اهتمام امیرحسین چیت‌سازان (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸ش)، ۱۶۰.

۴. محمد بن ادریس شافعی، الأم (مکتبة الکلیات الازهریة، ۱۳۸۱ق)، ۲۲۱/۱.

۵. احمد بن علی مقریزی، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (قاهره: مکتبة مدبولی، ۱۹۹۸)، ۲۱۸/۳-۲۱۹. در این دوره هنوز برخی کلاس‌های خصوصی در ازهر تشکیل می‌شد. شخصی به نام عبداللطیف صبحگاه به مدت چهار ساعت در آنجا تدریس می‌کرد. مباحث وی احتمالاً حدیث و فقه بوده است. او عصرها نیز دوباره از خانه خود به ازهر برای ملاقات شمار دیگری از طلاب بازمی‌گشت. صلاح‌الدین سی دینار برای او تعیین کرده بود. پس از صلاح‌الدین، پسران او که بر این مقدار افزوده بودند، صد دینار به او می‌پرداختند (بایارد داج، دانشگاه الأزهر، ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدنی (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش)، ۳۳).

۶. ابن جبیر، رحلة، ۱۷.

آموزشی ارائه کرده است. پس از آنکه خواجه نظام‌الملک با ساخت نظامیه موصل، سنگ بنای نخستین مدرسه را در موصل نهاد، اتابکان نیز به تأسی از وی به تأسیس مدارس در این شهر پرداختند. اگرچه ابن-جبیر به وجود حدود شش مدرسه یا بیشتر بر ساحل دجله در موصل اشاره کرده^۱، گویا شمار مدارس موصل در زمان دیدار ابن‌جبیر، دست‌کم ۱۲ مدرسه بوده است.^۲

نتیجه

ابن‌جبیر در رحله خود اطلاعات فراوانی از نهادهای مختلف آموزشی به‌دست داده که برای محققان تاریخ آموزش در جهان اسلام از اهمیت بسیاری برخوردار است. او گاه به‌طور مشخص نام نهاد آموزشی را ذکر کرده و گاه به‌طور کلی از نهادهای آموزشی یک شهر یا ناحیه سخن به میان آورده است. اگر شمارش نهادهای آموزشی با اسم و رسم خاص را ملاک قرار دهیم، بیشترین نهادهای آموزشی یادشده در این سفرنامه به ترتیب در شام، حجاز، جزیره، مصر، عراق و سیسیل قرار داشته‌اند. با در نظر گرفتن این نکته که وضع فرهنگی برخی از این مناطق مانند شام، عراق و مصر قابل مقایسه با شرایط برخی دیگر چون سیسیل نیست و همچنین از آن‌جا که وضع عمومی علمی - آموزشی عراق، شام و مصر در نیمه دوم سده ۶ ق در نظر صاحب‌نظران تاریخ آموزش در جهان اسلام چندان تفاوت محسوسی نداشته، فراوانی نهادها در این سفرنامه، علاوه بر حکایت از برجستگی نسبی فرهنگی و آموزشی برخی از این مناطق، شاید بتواند نشانگر علاقه و توجه بیشتر ابن‌جبیر به برخی از مناطق نسبت به دیگر نواحی نسبتاً همپایه باشد. همچنین گویا ابن‌جبیر به مساجد بیش از مدارس توجه داشته است.

با این‌که ابن‌جبیر اشارات فراوانی به نهادهای آموزشی دارد، در موارد متعددی نسبت به فعالیت‌های آموزشی این مراکز بی‌توجه بوده و بیشتر به توصیف عناصر معماری و زیبایی‌شناختی ساختمان این نهادها پرداخته است. افزون بر آن، او در مواردی به مسائل مالی و رفاهی و نحوه تأمین هزینه و کمیت این نهادهای آموزشی، تعلق آن‌ها به مذهبی خاص و برخی از شیوه‌های آموزشی خاص در این مراکز نیز توجه کرده است.

ابن‌جبیر در سفرنامه خود از برخی از نهادهای آموزشی مانند مدرسه رأس العین و دو مدرسه نصیبین یاد کرده که تا زمان وی، هیچ منبعی به آن‌ها اشاره نکرده است. توصیفات مفصل او از برخی از نهادهای آموزشی چون مسجدالحرام و مسجد اموی دمشق نیز از ارزش بالایی برخوردار است و در تحقیقات

۱. همان، ۲۱۱.

۲. نک: سعید دیوه‌جی، دور العلم فی الموصل (بیروت: الدار العربیة للموسوعات، ۱۴۳۴ق)، ۴۷-۱۶؛ معروف، علماء النظامیات و مدارس المشرق الإسلامی، ۱۸۲-۱۴۸؛ جمیلی، رشید، دولة الاتابکة فی الموصل بعد عمادالدین زنکی (بیروت: دار النهضة العربیة، بی‌تا)، ۳۱۹-۳۱۳.

تاریخی به عنوان منبع دست اول مورد استفاده قرار می گیرد. علی رغم دقت ابن جبیر در شمارش و توصیف نهادهای آموزشی، برخی از آن ها مانند دو جامع ازهر و حاکم، با این که در زمره چهار مسجد جامع قاهره در نیمه دوم سده ۶ ق بوده اند، مورد غفلت یا تغافل قرار گرفته اند. چنین می نماید که بی توجهی مؤلف ما به این دو جامع بزرگ اگر تحت تأثیر رکود علمی آن ها ناشی از زوال سلسله فاطمیان نباشد، با توجه به انتساب مساجد مذکور به این سلسله، شاید از انگیزه های مذهبی ابن جبیر برخاسته باشد.

فهرست منابع:

- ابن الأبار، محمد بن ابی بکر. التكملة لكتاب الصلة. به تصحیح عبدالسلام الهراس. بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله. رحلة. بیروت: دار صادر و دار بیروت، ۱۳۸۴ق.
- ابن جبیر، محمد بن احمد. رحلة. بیروت: دار صادر، ۱۳۸۴ق.
- ابن جبیر، محمد بن احمد. سفرنامه ابن جبیر. ترجمه پرویز اتابکی. مشهد: به نشر، ۱۳۷۰ش.
- ابن خطیب، لسان الدین. الإحاطة فی أخبار غرناطة. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. مقدمة. با تحقیق درویش الجویدی. صیدا و بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۱۶ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد. وفيات الاعیان و أنباء ابناء الزمان. بیروت: دارصادر، ۱۹۰۰.
- ابن العدیم، ابوالقاسم عمر بن احمد. بغية الطلب فی تاریخ حلب. با تحقیق و تقدیم سهیل زکار. بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
- ابن عماد حنبلی، عبدالحی. شذرات الذهب فی اخبار من ذهب. بیروت: المكتب التجاری، بی تا.
- ابن واصل، محمد بن سالم. تاریخ ایوبیان (مفرج الکروب فی اخبار بنی ایوب). با تصحیح جمال الدین الشیال، ترجمه پرویز اتابکی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- جمیلی، رشید. دولة الاتابکة فی الموصل بعد عمادالدین زنکی. بیروت: دارالنهضة العربیة، بی تا.
- داج، بایارد. دانشگاه الأزهر. ترجمه آذرمیدخت مشایخ فریدنی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.
- دیوهجی، سعید. دور العلم فی الموصل. بیروت: الدار العربیة للموسوعات، ۱۴۳۴ق.
- سبکی، تقی الدین. طبقات الشافعية الکبری. بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۲۴ق.
- شافعی، محمد بن ادريس. الأم. به تصحیح محمد زهری النجار. مكتبة الکلیات الازهریة، ۱۳۸۱ق.
- شجاع الدینی، محمد. «هزار سال آموزش عالی در الأزهر». آموزش عالی در گستره تاریخ و تمدن اسلامی، به کوشش امیرحسین چیت سازان، ۱۵۱-۲۲۱. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۸۸ش.
- شلبی، احمد. تاریخ آموزش در اسلام. ترجمه محمدحسین ساکت. تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۷ش.
- عاشور، سعید عبدالفتاح. مصر و الشام فی عصر الایوبیین و المماليک. بیروت: دارالنهضة العربیة، بی تا.
- عیسی بک، احمد. تاریخ بیمارستان ها در اسلام. ترجمه نورالله کسای. تهران: مؤسسه توسعه دانش و پژوهش در

ایران، ۱۳۷۱ش.

غنیمة، عبدالرحیم. تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی. ترجمه نورالله کسای. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ش.

فاسی، محمد بن احمد. شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام. ترجمه محمد مقدس. تهران: معشر، ۱۳۸۶ش.

فارسی، محمد بن احمد. العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین. با تحقیق و تعلیق محمد عبدالقادر احمد عطا. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

قرشی، محمد بن محمد بن احمد. معالم القربة فی احکام الحسبة. با تحقیق شعبان، محمد محمود شعبان و صدیق احمد عیسی المطیعی. قم: مرکز النشر - مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۸ق.

کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ. تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

کسای، نورالله. مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن. تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۴ش.

کیانی، محسن. تاریخ خانقاه در ایران. تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۹ش.

معروف، ناجی. علماء النظامیات و مدارس المشرق الإسلامی. بغداد: مطبعة الإرشاد، ۱۳۹۳ق.

مقریزی، احمد بن علی. المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط والآثار. با تحقیق محمد زینهم و مدیحه الشرقاوی. قاهره: مکتبة مدبولی، ۱۹۹۸.

مقری، احمد بن محمد. نفح الطیب من غصن الأندلس الرطیب. با تحقیق و تصحیح یوسف بقاعی. بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۹ق.

منذری، ابو محمد. التکملة لوفیات النقلة. با تحقیق و تعلیق بشّار عوّاد معروف. نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۹۱ق.

نخستین، مهدی. تاریخ سرچشمه‌های اسلامی آموزش و پرورش غرب. ترجمه عبدالله ظهیری. مشهد: به‌نشر، ۱۳۶۷ش.

نصر، حسین. علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.

یاقوت حموی، ابو عبدالله. معجم البلدان. بیروت: دار صادر، ۲۰۱۰.



تاریخ و فرهنگ

History & Culture

Vol. 51, No. 1, Issue 102

سال پنجاه و یک، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

Spring & Summer 2019

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۱۶-۱۰۱

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i1.79511>

مناسبات نمایندگان واتیکان و ارامنه اصفهان در سال‌های ۱۰۱۶-۱۱۳۵/ق-۱۶۰۸-۱۷۲۲*

اعظم فولادی پناه^۱

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

Email: fooladi.panah@ut.ac.ir

جواد عربانی

دانش آموخته کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشگاه تهران

Email: arabani1981@yahoo.com

دکتر مجتبی سلطانی احمدی

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه پیام نور تهران

Email: soltanim87@gmail.com

چکیده

کوچ ارامنه جلفا به اصفهان در دوره شاه عباس بر پایه سیاست‌های اقتصادی و سیاسی به انجام رسید و پیامدهایی در پی داشت. نگاه ویژه دولت صفوی به ارامنه در کنار سیاست‌های مذهبی تساهل محور شاه عباس در قبال مسیحیان، به تدریج پاپ را متقاعد ساخت که می‌توان از ظرفیت‌های مسیحیان ساکن فلات ایران به‌ویژه ارامنه، در جهت تقویت کلیسای کاتولیک در برابر دولت سنی مذهب عثمانی بهره برد. از این‌رو، فرستادگان ویژه پاپ (کرملیان) از بدو ورودشان به ایران (۱۰۱۶/ق-۱۶۰۸م) همواره به دنبال جلب نظر ارامنه بودند تا آنان را به مسیحیت کاتولیک متمایل سازند. کشیشان کرملی برای تحقق این مهم از راه‌های مختلفی بهره بردند؛ از جمله، آنان با توجه به نقش اقتصادی - تجاری ارامنه جلفا، در دوره‌هایی با همکاری دول اروپایی و برای تضمین تجارت ارمنی جلفا، درصدد ارائه امتیازات تجاری به آنان برآمدند. ارامنه جلفا نیز در ابتدا رویکرد مثبتی به کرملیان داشتند؛ اما پس از چندی، افشای نیت مخفی فرستادگان پاپ، به تقابل ارامنه جلفا با آنان انجامید؛ تقابلی که گاه به اخراج کشیشان کرملیت از جلفا می‌انجامید. نویسندگان در این مقاله برآنند تا مناسبات فرستادگان پاپ با ارامنه جلفا را تحلیل کرده و پیامدهای آن را تبیین کنند.

کلیدواژه‌ها: ارامنه جلفای اصفهان، کرملیان (کرملیت‌ها)، مسیحیت کاتولیک، تبلیغ و تبشیر مسیحی،

امتیازات تجاری.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۷/۱۲/۱۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۰۷/۰۹.

^۱. نویسنده مسئول

Relationships between Envoys of the Vatican and Armenians of Isfahan

in the years 1016 .1135 AH / 1608 -1722 AD

Azam Fuladi Panah (Corresponding Author)

PhD student in History and Civilization of Islamic Nations, University of Tehran

Javad Arbani

MA in Iranian History During Islamic Period, University of Tehran

Dr. Mojtaba Soltani Ahmadi

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations,
Payam-e Noor University of Tehran

Abstract

The emigration of Armenians living in Jolfa to Isfahan during the reign of Shah Abbas, which was driven by economic and political considerations, gave rise to numerous consequences. The special attitude of the Safavid government to the Armenians along with Shah Abbas's tolerant religious policies towards the Christians gradually convinced the Pope that the capacity of the Christians residing in the Iranian plateau, especially the Armenians, could be exploited to strengthen the Catholic Church against the Sunni Ottoman government. Hence, the special envoys of the Pope (the Carmelite), since their arrival in Iran (1016 AH/1608 AD) constantly strived to persuade Armenians into converting to Catholic Christianity. The Carmelite priests resorted to diverse strategies to accomplish this end. For instance, in light of the commercial-economic role of the Armenians inhabiting in Jolfa, they offered trade concessions and privileges to Armenians in some periods by means of cooperation with the European governments in a bid to lure Armenian businessmen of Jolfa. Initially, the Armenians of Jolfa held a positive attitude to the Carmelite, but soon afterwards, the disclosure of the ulterior motives of the Pope's envoys led to the confrontation of these two. It even culminated in the expulsion of Carmelite priests from Jolfa. The authors of this paper aim to explore the relationship of the Pope's envoys with the Armenian of Jolfa and shed light on its consequences

Keywords: Armenians of Jolfa, Carmelites, Catholic Christianity, Christian Evangelism and Propagation

مقدمه

ارامنه، از جمله اقلیت‌های قومی و دینی ایران، به واسطه اهمیت نقش و جایگاه اقتصادی و اجتماعی‌شان در عصر صفوی مورد توجه بوده‌اند. تاکنون کتاب‌ها و مقالات بسیاری از سوی نویسندگان ارمنی و دیگر نویسندگان ایرانی و خارجی، درباره ارامنه جلفای اصفهان نگاشته شده است؛ اما باید توجه داشت که اکثر این آثار به مناسبات ارامنه جلفا با حاکمیت صفوی و مسلمانان ایران توجه داشته‌اند و یا به اهمیت فعالیت‌های تجاری ارامنه پرداخته‌اند؛ از این رو، کمتر به ارامنه جلفا به عنوان، یکی از گروه‌های اجتماعی تاثیرگذار در ایران و مناسبات غیرسیاسی (به ویژه مناسبات اقتصادی) آنان نگریسته‌اند. در این میان، می‌توان به کتاب‌های ارامنه جلفای نو در عصر صفوی اثر شکوه السادات اعرابی، تاریخ جلفای اصفهان اثر هاروتون دره‌هانیان، ارامنه ایران: نقش پارادوکسیکال یک اقلیت در فرهنگی غالب^۱ (مجموعه مقالات) اثر خسرو شاکری‌زند^۲، ابریشم شاه در مقابل نفوذ اروپا اثر اینا باق‌دیانتز^۳ و یا مقالات «مسیحیان در ایران عصر صفوی»^۴ اثر رودی مته^۵ و «اقلیت‌های اصفهان: جامعه ارامنه اصفهان طی سال‌های (۱۵۸۷-۱۷۲۲م)»^۶ اثر وارتان گریگوریان^۷ اشاره کرد. بنابراین، آثار یگانه‌ای که به موضوع مناسبات ارامنه و گروه‌ها و مبلغان کاتولیک خارجی پرداخته باشد، به چشم نمی‌خورد و با توجه به اهمیت مسأله تبشیر در میان ارامنه، نه تنها در عصر صفوی بلکه در دوران قاجار، پژوهش در این زمینه کاملاً ضروری به نظر می‌رسد. در این مقاله سعی شده است فراز و فرود روابط ارامنه جلفای اصفهان با مبلغان کرم‌لیت که نمایندگان ویژه پاپ در ایران عصر صفوی بوده‌اند، مورد بررسی قرار گیرد و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی پیامدهای مناسبات مذکور تبیین شود.

نگاه مثبت حاکمان صفوی به ارامنه به دوران سلطنت شاه اسماعیل بازمی‌گردد^۸؛ اما ارامنه جلفای اصفهان در ۱۰۱۳ ق از سوی شاه عباس اول به ایران کوچانده شدند و می‌توان گفت که پس از این دوره،

1. Cosroe Chaqueri, *The Armenians of Iran: The Paradoxical Role of a Minority in a Dominant Culture* (Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1998).

2. Cosroe Chaqueri

3. Ina Baghdiantz McCabe, *The Shah's silk for Europe's silver, The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750)* (Atlanta: University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies, 1999).

4. "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment"

5. Rudi Matthee

6. "Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722", *Iranian Studies*, vol.7, No.3/4, Studies on Isfahan: Proceedings of the Isfahan Colloquium, Part II (Summer-Autumn, 1974): 652-680.

7. Vartan Gregorian

8. Rudolph (Rudi) Matthee, "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment", *Studies on Persianate Societies*, vol.3 (Delhi: Manohar, 2008): 12.

نفوذ و حضور مسیحیان در حکومت صفوی پررنگ‌تر شد. ازاین‌رو، شاه عباس اول به مقررات مرسوم که مبتنی بر تعصبات سختگیرانه مذهبی بودند، پشت پا زد و با ارامنه مناسباتی برقرار کرد.^۱ شاه عباس همچنین در جهت تساهل و تسامح با ارامنه و گرجیان، برخی از روحانیان عالی‌قدر آن دوران همچون شیخ بهایی را با خود همراه کرد تا بدان وسیله، محیطی دوستانه برای مسیحیان ارمنی تازه‌وارد به ایران فراهم آورد.^۲ اقدام شاه عباس در کوچاندن اجباری گروه زیادی از ارامنه جلفا در نزدیکی رود ارس و اسکان آنان در «جلفای جدید» در حومه اصفهان را شاید بتوان به نوعی یک اقدام جنگی تصور کرد و در راستای سیاست زمین‌های سوخته پنداشت. مشابه این کار را سلاطین دیگر نیز انجام داده بودند. برای مثال، سلجوقیان اقوام مسیحی را به کوچ گروهی وادار می‌کردند و آنان را به سرزمین‌هایی می‌بردند که چندان توسعه‌یافته نبود. آنان از این اقوام برای آبادانی و توسعه این سرزمین‌ها استفاده می‌کردند؛^۳ اما ارامنه جلفا که غالباً تاجرپیشه بودند، به واسطه خدمات اقتصادی خویش، از جایگاه ویژه‌ای نزد شاه عباس و دیگر شاهان صفوی برخوردار بودند؛ چنانچه پیتر و دلاواله^۴ نیز در گزارش‌های خود آورده است که رابطه ارامنه جلفا با شاه عباس همانند ارتباط مردم ژن (جنوا)^۵ با پادشاه اسپانیاست؛ کسانی که امورات‌شان بدون شاه نمی‌گذرد و شاه نیز از نبود آنان زیان می‌بیند.^۶

همزمان با سیاست‌های مذهبی شاه عباس در قبال اقلیت‌های دینی در این دوره، ما شاهد ورود مبلغان کرملی به ایرانیم. کرملیان درواقع نمایندگان پاپ و دربار واتیکان بودند که بنا به فرمان پاپ کلمنت هشتم به ایران اعزام شدند. آنان بیش‌تر در جهت یاری مسیحیان ساکن در ایران به دربار شاه آمدند و در ایران استقرار یافتند، نه برای امور حکومتی و سیاسی. بنابراین، شاه و مردم ایران آنان را محبوب‌تر از دیگر مبلغان پنداشته و به آنان اعتماد بیشتری داشتند. البته نباید از نظر دور داشت که ازجمله اهداف پاپ از اعزام پدران کارملیت به ایران، تبلیغ مذهب کاتولیک در میان مسیحیان شرقی غیرکاتولیک مانند ارامنه و آشوریان و حتی در میان مسلمانان شیعی ایران و نیز جلوگیری از مسلمان شدن مسیحیان ایران به ویژه ارامنه بوده است. ازاین‌رو، باید بر این نکته اذعان داشت که کرملیان همواره درصدد تغییر مذهب ارامنه و تشویق آنان

1. Ina Baghdiantz McCabe, *The Armenian merchants of New Julfa: Some aspects of their international trade in the late seventeenth century*, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences, Colombia University, 1993, ProQuest, 34-5; Matthee, "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment", 17.

2. Matthee, "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment", 20-21

3. Idem, 21

4. Pietro Della Valle

5. Genoa

۶. پیتر و دلاواله، سفرنامه پیتر و دلاواله، ترجمه محمود بهرورزی (تهران: قطره، ۱۳۸۰ش)، ۱۰۶/۲.

در جهت گرایش به مذهب کاتولیک بودند و برای این منظور راه‌کارهایی پیشنهاد می‌کردند.^۱ از طرفی، مبلغان کارملیت نیز کمی پس از کوچ ارامنه توسط شاه عباس (۱۶۰۴ م/ ۱۰۱۳ ق) یعنی در سال ۱۶۰۸ م/ ۱۰۱۶ ق به اصفهان آمدند^۲ و این خود نشانگر دورخیز پاپ در جهت همراه ساختن ارامنه با مسیحیان کاتولیک بود و در تایید آن می‌توان گفت که پاپ در جهت تحقق این هدف در سال ۱۶۱۰ م/ ۱۰۱۹ ق نامه‌ای به ارامنه اصفهان نگاشت و آنان را نسبت به پیوستن به کارملیت‌ها ترغیب و تشویق کرد.^۳ پاپ با این راه‌کار می‌توانست کلیسای ارامنه گریگوری^۴ را به کلیسای کاتولیک مبدل ساخته و میان ارامنه ایران و کلیسای کاتولیک رم اتحاد برقرار کند تا خلیفه ارامنه ایران را نیز او برگزیند و همه فرامین او در خارج از سرزمین‌های تحت نفوذ مذهبی‌اش جاری و ساری گردد.^۵

۱- راه‌کارهای پدران کارملیت برای نشر مذهب کاتولیک در میان ارامنه اصفهان

کرملیان پس از اعزام به ایران و استقرار در پایتخت صفوی، برای همراه کردن ارامنه با خود تدابیری اندیشیدند و درباره چگونگی امر تبلیغ در میان آنان راه‌کارهایی را به مجمع مقدس تبشیر ایمان^۶ در رم متذکر شدند و از آن جمله، این‌که برای تبلیغ در میان ارامنه به ۳۳ مبلغ نیاز است؛ ۲۱ مبلغ برای ماندن در صومعه و اجرای آداب و مناسک دین مسیح، زبان‌آموزی و ترجمه کتب مقدس و ۱۲ مبلغ دیگر برای زندگی در میان ارامنه و موعظه کردن آنان تا بدین‌وسیله، آن‌ها را به راه و رسم مذهب کاتولیک و عقاید اصولی مسیحیت رهنمون سازند.^۷ دیگر راه‌کار مبلغان کارملیت برای گرایش ارامنه به مذهب کاتولیک، ازدواج دختران مسیحی کاتولیک با نجیب‌زادگان ارمنی بود؛ زیرا بدین‌وسیله، شمار بیشتری از ارامنه به مذهب

۱. اسناد پادریان کرملی (بازمانده از عصر شاه عباس صفوی)، به‌کوشش منوچهر ستوده و با همکاری ایرج افشار (تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳ش)، ۱۹۴-۱۹۵.

A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal mission of the XVII and XVIII centuries, vol. 1-2 (London: Eyre and Spottiswoode, 1939), 1/166-7.

۲. علی جواهرکلام، جغرافیای تاریخی اصفهان و جلفا (تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۸ش)، ۸۱.

3. A Chronicle of the Carmelites in Persia, 1/192.

۴. ارامنه گریگوری (Armenian Gregorian) پیروان کلیسای مرسلین‌اند. این دسته از ارامنه پیشوای مذهبی خود را «گریگور لوساوریچ» (Grigor lusavorich) می‌دانند. این روحانی به اشاعه و ترویج مسیحیت در ارمنستان پرداخت. با کوشش او بود که در سال ۳۰۳ م کلیسای بزرگ اجمیادزین در شهر افاغشاد (اجمیادزین کنونی) در جمهوری ارمنستان ساخته شد. این کلیسا بزرگ‌ترین مرکز و حوزه دینی ارامنه و مقر رهبر دینی (جاثلیق) آنان است. از این‌رو، گروهی از مردم و برخی از نهادهای رسمی کشورها، ارامنه مرسلی را به‌اشتباه ارامنه گریگوری می‌خوانند؛ این خطا ناشی از آن است که با کوشش گریگور لوساوریچ قدیس بود که مسیحیت در سده ۴م در ارمنستان به‌عنوان دین رسمی پذیرفته شد. گفتنی است که ارامنه گریگوری اکثریت ارامنه ایران را تشکیل می‌دهند. برای آگاهی بیش‌تر نک: آندرانیک هوویان، ارمنیان ایران (تهران: هرمس، ۱۳۸۰ش)، ۱۰۴؛ ژانت لازاریان، دانشنامه ایرانیان ارمنی (تهران: هیرمند، ۱۳۸۲ش)، ۵۳-۵۴.

۵. اسناد پادریان کرملی، ۶۷-۶۸.

6. Sacred Congregation de Propaganda Fide

7. A Chronicle of the Carmelites in Persia, 1/166-7.

کاتولیک روی می‌آوردند.^۱

گفتنی است که شاهان صفوی و به‌خصوص شاه عباس اول، با موضوع وحدت میان کلیسای کاتولیک روم و کلیسای ارامنه گریگوری مخالف بودند.^۲ از این‌رو، زمانی که دول اروپایی و پاپ در خفا به خلیفه ارامنه ایران پیغام دادند که از جانشین پاپ در ایران اطاعت کند، شاه عباس اول مخالفت خود را با این موضوع نشان داد و در جهت آشکار ساختن خشم و ناخرسندی خود نسبت به عملکرد آنان، فرمود که تمامی ارامنه و مسیحیانی که از شاه وام^۳ دریافت کرده‌اند، دیون خود را بی‌درنگ به خزانه شاهی بپردازند و در غیر این صورت، بنا به مقررات، خود و فرزندان‌شان اگر مسلمان نشوند، غلام و برده شاه خواهند شد. در این میان پدران کارملیت و دیگر مبلغان کاتولیک برای متمایل ساختن ارامنه به‌سوی خویش، مبالغی را تهیه کرده و آن را در میان آنان تقسیم کردند^۴ که سهم پرداختی کارملیت‌ها از این مبلغ، چهارصد سکه طلا بود^۵؛ اما این مبالغ از سوی شاه عباس پذیرفته نشد و به آنان بازگردانده شد؛ از این‌رو، پدران کارملیت در اجرای این طرح شکست خورده و نتوانستند جلوی مسلمان شدن ارامنه را بگیرند.^۶ با وجود این، پس از مدتی آن دسته از ارامنه‌ای که مسلمان شده بودند، دوباره مسیحی شدند.^۷ پدران کارملیت همچنین در سال ۱۶۲۱م/۱۰۳۰ق، هنگامی که شاه عباس طی فرمانی مسلمان شدن ارامنه ساکن در دیه‌های بختیاری را خواستار شده بود، در این قضیه مداخله کردند و با همکاری یکی از صاحب‌منصبان ارامنه جلفا به نام خواجه‌وردی^۸ توانستند از مسلمان شدن تعداد زیادی از ارامنه ساکن در آن دیه‌ها جلوگیری کنند.^۹

۲- تأسیس مدارس میسیونری برای مسیحیان ایران از جمله ارامنه

پدران کارملیت به خصوص پدر ژان تاده^{۱۰}، در همان اوایل ورود به ایران، در نظر داشتند که برای ترویج

۱. دلاواله، سفرنامه پیترو دلاواله، ۸۷۹/۱.

2. Francis Richard, "Carmelites in Persia" in *Encyclopedia Iranica*, vol.4 (London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1990), 832.

۳. در هنگام کوچ ارامنه به جلفا در سال ۱۰۱۳ق/۱۶۰۴م شاه عباس مبلغی را به صورت سکه طلا یا ابریشم به عنوان وام جهت مساعدت به آنان اعطا کرد؛ مشروط بر این که خود و فرزندان‌شان در صورت عدم پرداخت وام در گرو دولت قرار گیرند و اگر در موعد معین از عهده پرداختن اقساط آن برنمی‌آمدند، غلام و بنده شاه شده و اگر شاه فرمان می‌داد باید مسلمان می‌شدند (نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول (تهران: علمی، ۱۳۷۵ش)، ۱۱۹/۳).

۴. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ۱۱۵۳/۳-۱۱۵۴؛ 1/207. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*.

5. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, ibid.

6. Ibid.

۷. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ۱۱۵۴/۳-۱۱۵۵؛ 8-1/207. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*.

8. Khwājeh Virdī

9. Richard, "Carmelites in Persia", 832; *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/255-7.

10. John Thaddeus

مسیحیت، مدرسه‌ای میسیونری برای ارامنه، گرجیان^۱ و چرکس‌ها^۲ تأسیس کنند و برای تحقق این هدف، به صاحب‌منصبان کلیسای کاتولیک رم پیشنهاد دادند تا بردگانی را از اقوام مختلف ساکن در ایران، از سنین کودکی خریداری کنند و آداب و عقاید مذهب کاتولیک و اصول اساسی تبلیغ مسیحیت را در اصفهان به آنان آموزش داده و سپس آنان را برای تعالیم بیش‌تر، به رم بفرستند تا در سنین بالاتر از آنان به‌عنوان مترجم و مبلغ مسیحیت در ایران بهره‌برده شود. ارائه این پیشنهاد بدین منظور صورت پذیرفت که شاه عباس با انجام چنین عملی از سوی پدران کارملیت، مخالفتی نمی‌کرد؛ زیرا برپایه قوانین عرفی برده‌داری غلام و برده باید دین صاحب خود را اختیار کند.^۳ بنابراین، کارملیت‌ها همواره در جهت تحقق اهداف پاپ در زمینه تبلیغ مسیحیت در ایران، اهداف بلندمدتی را در ذهن می‌پروراندند. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که با اعطای خودمختاری مذهبی به ارامنه در امور مذهبی، به تدریج جلفا به یکی از مراکز فرهنگی ارامنه تبدیل شد و از سال ۱۶۳۰م/۱۰۴۰ق اولین مدارس عالی در حوزه اقتصاد و تجارت در جلفا تحت نظارت افرادی چون خاجاطور گساراتسی^۴ تأسیس شدند.^۵ با وجود این، پدران کارملیت به‌خصوص در دوره حاکمیت شاه صفی (۱۰۵۲-۱۰۳۸ ق/۱۶۴۲-۱۶۲۹م) سعی داشتند که زبان لاتینی را به فرزندان ارامنه بیاموزند، تا از این طریق، عقاید مذهب کاتولیک را به آنان آموزش دهند؛ زیرا ترویج مذهب کاتولیک در میان والدین آنان دشوارتر می‌نمود. گفتنی است که در این دوران ارامنه با کارملیت‌ها رفتار محبت‌آمیزی داشتند؛^۶ چنانچه طبق گزارش‌های کارملیت‌ها، ارامنه به کلیسای پدران کارملیت رفت‌وآمد کرده و اجازه می‌دادند فرزندان شان به مدرسه آنان بروند.^۷

۱. گرجیان (Georgian) از جمله پیروان کلیسای شرق بودند که در سرزمین گرجستان اقامت داشتند. آنان از اوایل دوره صفویه به عنوان برده خریداری شده و به ایران آورده می‌شدند و سپس مسلمان شده و مردان‌شان در سپاهی گری و قشون و زنان‌شان به عنوان کنیز در خدمت شاهان صفوی بودند. گفتنی است که الله وردی خان، حاکم شیراز، یکی از همین بردگان گرجی بود (دلاواله، سفرنامه پیتر و دلاواله، ۷۵۱/۱، ۷۶۴، David Thomas & John Chesworth, *Christian-Muslim Relations; A bibliographical history*, Vol.10 (Ottoman and Safavid Empire 1600-1700), (Leiden: Brill, 2017), 552-3).

۲. چرکس‌ها (Circassians) از پیروان کلیسای شرق بودند که بیش‌تر در نواحی سواحل دریای خزر تا شهر آستاراخان در نزدیکی مصب رود ولگا ساکن بودند؛ اما آنان غالباً بردگانی بودند که توسط شاه عباس خریداری و به ایران آورده شده و به دین اسلام می‌گرویدند. مردان‌شان در امور نظامی به کار گرفته می‌شدند و زنان‌شان نیز به عنوان کنیزان دربار خدمت می‌کردند (دلاواله، سفرنامه پیتر و دلاواله، ۷۶۴، 597/۱).

3. A *Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/165.

4. Khachatur Kesaratsi

۵. آرمن حق نظریان، کلیساهای ارامنه جلفای نو اصفهان، ترجمه نارسیس سهرابی ملا یوسف (تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵ش)، ۱۸.

Vartan Gregorian, "Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722", *Iranian Studies*, Vol.7, No.3-4, Studies on Isfahan: Proceedings of the Isfahan Colloquium, Part II (Summer-Autumn, 1974): 667.

6. A *Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/165.

7. Idem, 234.

۳- همکاری ارامنه جلفا و پدران کارملیت در چاپ کتب مسیحیت

با توجه به سیاست‌های تساهل‌گرایانه شاه عباس نسبت به مبلغان کارملیت و سایر اتباع اروپایی در ایران، در این دوره ارامنه جلفا نسبت به مبلغان کارملیت رویکردی تعاملی داشتند.^۱ از این رو، پس از اینکه در سال ۱۶۲۹م/۱۰۳۸ق اولین دستگاه چاپ ایرانی، در صومعه کارملیت‌ها در اصفهان، زیر نظر شاه عباس راه اندازی و برخی از ادعیه و اذکار مسیحی و انجیل و تورات به دو زبان عربی و فارسی چاپ شد^۲ (متأسفانه نمونه‌ای از این آثار در دست نیست^۳)، به نظر می‌رسد در اثر روابط نزدیک ارامنه جلفا و پدران کارملیت^۴ اولین کتاب‌ها در ایران به سرپرستی خلیفه خاجاطور گساراتسی در کلیسای وانک جلفای اصفهان و در سال ۱۶۳۸م/۱۰۴۷ق منتشر شد.^۵

۴- زمینه‌سازی برای تجارت ارامنه با مناطقی از اروپا

مبلغان کارملیت تقریباً از دوران حاکمیت شاه عباس دوم (۱۰۷۷-۱۰۵۲ق/۱۶۶۶-۱۶۴۲م) سیاست‌های جدیدی را برای گسترش مذهب کاتولیک در میان ارامنه در پیش گرفتند. طبق گزارش‌هایی که پدران کارملیت به رم ارسال داشتند، آنان بیان کردند که اکثریت ارامنه جلفای اصفهان و به‌خصوص تجار ارمنی تمایل دارند به اروپا سفر کنند و نیز آنان مشتاقانه حقایق مذهب کاتولیک را می‌پذیرند؛ زیرا آنان از سراسقف و کشیشان خود ناراضی‌اند و تنها مشکل اصلی آنان ترس و واهمه‌ای است که از مردم و مقامات حکومتی دارند^۶؛ از این رو، برای حل این مشکل به صاحب‌منصبان کلیسای کاتولیک رم پیشنهاد دادند که زمینه‌های

۱. شکوه السادات اعرابی هاشمی، ارامنه جلفای نو در عصر صفوی (تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، ۱۳۹۴ش)، ۲۵۳؛

A Chronicle of the Carmelites in Persia, 1/378.

2. Rosemary Virginia Lee, *A Printing Press For Shah `Abbas: Science, Learning, and Evangelization in the Near East, 1600-1650*, (A Dissertation presented to the Graduate Faculty of the University of Virginia in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy), 2013, ProQuest, 24, 204-205.

۳. فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ۹۶۷/۳؛ حسین میرزا گلپایگانی، تاریخ چاپ و چاپخانه در ایران (تهران: گلشن، ۱۳۷۸ش)، ۹؛

A Chronicle of the Carmelites in Persia, 1/306; Richard, "Carmelites in Persia", 833; Willem Floor, "Çâp", in *Encyclopedia Iranica* (London & New York: Routledge & Kegan Paul, 1990), 760-764; Willem Floor, "The First Printing-Press in Iran", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 130 (1980): 370.

۴. باقرعلی عادل فر، مسیحیان در ایران دوره صفویه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: احسان اشراقی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش، ۶۹-۷۰.

۵. اسماعیل رانین، ایرانیان ارمنی (تهران: بی‌نا، ۱۳۲۹ش)، ۱۵۹؛

Gregorian, "Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722", 667-8.

۶. با تحولاتی که پس از معاهده ذهاب بین ایران و عثمانی (۱۶۳۹م) رخ داد، دیگر منافع دربار صفوی با منافع تجار ارمنی جلفای جدید و به طور کلی، با منافع ارامنه و مسیحیان همگرایی نداشت. ارامنه جلفا همچنان به ادامه تجارت خود با اروپا ادامه دادند؛ اما از آن‌جا که شاه دیگر توجهی به جبهه غربی نداشت، علاقه‌اش به ارامنه به‌عنوان واسطه، زبان‌شناس و دیپلمات رو به کاهش نهاد. از این رو، جایگاه این دسته از ارامنه در اصفهان تضعیف شد (Matthee, "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment", 28).

لازم برای ایجاد یک تجارت گسترده میان ارامنه با بخش‌هایی از اروپا مانند ونیز^۱، لکهورن^۲، مارسسی^۳ را فراهم کنند و برای تحقق این هدف، نمایندگانی را برگزیده و در جلفا استقرار دهند.^۴ بدین سان پدران کارملیت از یک سو می‌توانستند در جلفا مستقر شده و به فعالیت‌های تبلیغی در میان ارامنه بپردازند و از سویی دیگر در منافع حاصل از تجارت ارامنه در اروپا شریک شوند.^۵ گفتنی است که به دنبال قتل ساروتقی‌خان^۶ در ۱۶۴۵/م ۱۰۵۵ ق و کاهش اقتدار ملکه مادر (آنا خانم) که حامی ارامنه بود، آنان حامیان درباری خود را در این زمان از دست دادند و برخی از آنان به ناچار تغییر دین داده و برخی دیگر به سختی‌های اقتصادی دچار شدند.^۷ بدین ترتیب صاحب منصبان کلیسای کاتولیک رم در سال ۱۶۴۵/م ۱۰۵۵ ق فرمانی صادر کردند مبنی برآنکه پدران کارملیت پایگاهی را در جلفا تأسیس کنند و پاپ نیز همزمان، با شاه عباس دوم در این رابطه مکاتباتی کرد و مبلغان کارملیت بدین طریق فعالیت‌های تبلیغی خود را در جلفا افزایش دادند^۸؛ اما پس از مدتی اوضاع به ضرر پدران کارملیت تغییر کرد، چراکه در سال ۱۶۵۴/م ۱۰۶۴ ق ارامنه جلفا ضمن عرایضی که به شاه عباس دوم ارسال کرده بودند، خواهان اخراج کارملیت‌ها و سایر مبلغان کاتولیک از جلفا شدند و آنان در این عرایض بیان کردند که مبلغان کارملیت سعی دارند تا مسلمانان را مسیحی کنند و همین دلیل کافی بود تا کشیشان کارملیت از جلفا اخراج شوند و بدین ترتیب، آنان از جلفا اخراج شدند. ارامنه جلفا ابتدا گمان می‌کردند که پدران کارملیت تنها برای آموزش زبان‌های لاتینی به فرزندان‌شان، به داشتن پایگاهی در جلفا تمایل دارند؛ اما هنگامی که متوجه فعالیت‌های تبلیغی آنان شدند، جهت اخراج آنان از جلفا با شاه مکاتبه کردند و سرانجام توانستند آنان را بیرون برانند.^۹ بدین ترتیب با آگاهی ارامنه جلفا از نیت حقیقی پدران کارملیت، رفتار تساهل‌گرایانه ارامنه با کارملیت‌ها، جای خود را به خصومت و خشونت داد.

1. Venice

2. Leghorn

3. Marseilles

۴. باید توجه داشت که تجار ارمنی در قرن ۱۷ م با سرزمین‌های بسیاری از اروپا و آسیا چون هلند، روسیه، لهستان، سوئد، آلمان، اندونزی (جاوا) و فیلیپین تجارت می‌کردند (Gregorian, "Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan 1587-1722", 668-9).

5. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/375.

۶. میرزا محمدتقی مشهور به ساروتقی یا ساروخواجه از جمله وزرای اعظم (اعتماد الدوله) در دوره حاکمیت شاه صفی و شاه عباس دوم بود که سرانجام در ۱۰۵۵ ق به توطئه برخی از درباریان شاه عباس دوم به قتل رسید. برای آگاهی بیش‌تر نک: نصرالله فلسفی، «سرگذشت ساروتقی»، در هشت مقاله تاریخی و ادبی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ش)، ۱۳۱-۱۵۵؛ همو، زندگانی شاه عباس اول، ۳/۶۲-۶۱.

۷. سوسن بابایی و دیگران، غلامان خاصه؛ نخبگان نوظلمت دوران صفوی، ترجمه حسن افشار (تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۰ ش)، ۹۹.

8. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/376.

9. Idem, 1/379; Ina Baghdiantz McCabe, *The Shah's silk for Europe's silver; The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750)*, (Atlanta: University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies, 1999), 181.

۵- گسترش فعالیت‌های مبلغان کارملیت در جلفا و واکنش قهری ارامنه نسبت به آن

در سال ۱۶۸۳/م ۱۰۹۳ق یکی از پدران کارملیت و سراسقف کاتولیک‌های اصفهان به نام الیاس^۱ بنا به درخواست خاندان شاریمان (شاهریمان)^۲ به جلفا عزیمت کرده و در آنجا مستقر شد و پس از مدتی با مساعدت‌های مادی و معنوی خاندان مذکور در همان سال توانست مدرسه و نمازخانه کوچکی را در جلفا تأسیس کند. همچنین او در سال ۱۶۸۴/م ۱۰۹۵ق فرمانی را از شاه سلیمان دریافت کرد که طی آن، پدران کارملیت اجازه یافتند در هر جایی از قلمرو پادشاهی صفوی مستقر شده و آزادانه به فعالیت‌های مذهبی خود بپردازند. این‌گونه کارملیت‌ها با مساعدت‌های برادران شاریمان توانستند در سال ۱۶۹۱/م ۱۱۰۲ق خانه‌ای را جهت استقرار خود در جلفا خریداری کنند و پس از مدت کوتاهی، کلیسایی^۳ را در این مکان برپا ساختند.^۴ بدین‌سان کارملیت‌ها فعالیت‌های تبلیغی خود را در جلفا گسترش دادند و طبق گزارش‌های آنان سالانه ۸۰ پسر - که غالباً فرزندان ارامنه بودند - در مدرسه پدران کارملیت در جلفا آموزش می‌دیدند. در این مدرسه درس‌هایی چون گرامر زبان لاتینی، منطق و الهیات تدریس می‌شد. به‌علاوه، مراسم مذهب کاتولیک نیز به‌صورت مرتب در کلیسای کارملیت‌ها در جلفا برگزار می‌شد.^۵

ارامنه جلفا از همان ابتدا تمایل نداشتند که کاتولیک‌ها در جلفا کلیسایی داشته باشند؛ زیرا شاه عباس اول هنگام بنای جلفا و انتقال ارامنه مقیم ارمنستان به این منطقه تصریح کرده بود که هیچ ملت دیگری غیر

1. Elias of S. Albert

۲. خاندان شاریمان یا شاهریمانیان (Sharremāniān) (Sceriman) از پیروان متعصب کلیسای کاتولیک بودند و همواره به آن یاری می‌رساندند. آنان از ثروتمندترین تجار ارمنی بودند. بزرگ این خاندان، آقامراد، توسط شاه عباس از ارمنستان به جلفای اصفهان کوچانده شد. دو فرزند وی، آقا نظر و آقا شاهریمان بودند و این خاندان از طریق شاهریمان تداوم یافت. سارهاد (Sarhat) پسر شاهریمان ثروت این خانواده را دو چندان کرد. این خاندان تجارت گسترده‌ای با اروپا و به‌ویژه با ونیز داشتند. خواجه سارهاد در سال ۱۶۴۶م مذهب کاتولیک را پذیرفت و چند دهه پس از آن در سال ۱۶۸۴م یازده تن دیگر از اعضای این خاندان کاتولیک شدند و از این پس، آنان از حامیان مذهب کاتولیک در جلفا بودند و حتی در دوره شاه سلطان حسین در برابر فشارهای تعصبات ضد کاتولیک ایجادشده در اصفهان مقاومت کردند؛ اما سرانجام تعداد زیادی از اعضای این خاندان در سال ۱۶۹۸م به ونیز مهاجرت کرده و در آن‌جا مستقر شدند. شاهریمان‌ها به‌خصوص در اواخر قرن ۱۷م وام‌های بزرگی به دولت ونیز دادند و شاید یکی از دلایل مهاجرت آنان به ونیز پیشینه روابط عمیق اقتصادی آنان با این دولت شهر بود. گفتنی است که عمارات این خاندان در بخش شرقی خیابان نظر در جلفا واقع بود که اکنون ویران شده است؛ اما هنوز این مکان به دروازه شاهریمانی‌ها معروف است. کلیسای مخصوص شاهریمانیان، کلیسای آودیک نام داشت. برای اطلاع بیشتر نک: هاروتون درهوهانیان، تاریخ جلفای اصفهان، ترجمه لئون گ. میناسیان و م. ع. موسوی فریدنی (اصفهان: زنده رود، ۱۳۷۹ش)، ۸۴-۸۳، ۵۹۵؛ اعرابی هاشمی، ارامنه جلفای نو در عصر صفوی، ۲۴۸؛

Sebouh Aslanian, & Houry Berberian, "Sceriman Family", in *Encyclopedia Iranica*, July, 20, 2009, <http://www.iranica.com/articles/sceriman-family>; Baghdiantz, *The Armenian merchants of New Julfa. Some aspects of their international trade in the late seventeenth century*, 208-209.

۳. این کلیسا کلیسای بطریق الیاس مقدس (Holy Patriarch Elias) نام داشت و ظاهراً ارامنه آن را کلیسای «سورپ لوقا» می‌خواندند (درهوهانیان، تاریخ جلفای اصفهان، ۵۹۵؛ ۱/۴۵۹). *A Chronicle of the Carmelites in Persia*.

4. Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde, traduit de l'italien de Gemelli Careri*, (Paris: E. Ganeau, 1719), 98; *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/458-9, 2/860-861, 1076-7.

5. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, 2/1078, 1080.

از ارمنیان مجاز به احداث کلیسا در جلفا نخواهد بود. با وجود این، پدران کارملیت نیز مجوز ساخت کلیسای خود را از شاه سلیمان دریافت کردند. از این رو، ارامنه جلفا ابتدا تنها به بیان اعتراض به کارملیت‌ها بسنده کردند؛^۱ اما پس از مشاهده پیشرفت روزافزون فعالیت‌های آنان، تعداد زیادی از ارامنه به منزل پدران کارملیت حمله برده و دست به غارت زدند و سفیر لهستان، ایگناتیوس زاپولسکی^۲ پس از اطلاع از این حادثه، افراد مسلح خود را به مقابله با ارامنه فرستاد.^۳ پس از این حادثه، ارامنه جلفا که غالباً ثروتمند بودند و در رساندن پول به مقامات دولتی آزادی عمل داشتند، در مقابله با کارملیت‌ها موفق شدند. بدین ترتیب اسقف استفن^۴ به همراه یکی از روحانیان ارمنی به نام اتین ورتاییه^۵ در تابستان ۱۶۴۹م از بیماری شاه سلیمان استفاده کردند، حدود سه هزار تومان، معادل ۵۷ هزار سکه طلا از ارامنه جلفا گرفته و به رسم هدیه به مادر شاه سلیمان^۶ و چند تن از وزرای متنفذ دربار تقدیم کردند و در مقابل از شاه سلیمان فرمانی دریافت کردند که در نهایت به اخراج کارملیت‌ها از جلفا انجامید.^۷ از طرفی همکاری بین ارامنه کاتولیک (شاریمانیان) و مبلغان مسیحی خارجی باعث شد که مقامات دولت صفویه این گروه از ارامنه را ستون پنجم تلقی کنند. این مسأله یکی از دلایل سختگیری‌ها بر ضد مسیحیان داخل ایران در اواخر عصر صفوی محسوب می‌شود.^۸ بدین سان دیوان بیگی^۹ به دستور شاه، محل اقامت کارملیت‌ها در جلفا را مهر و موم و کلیسای آنان را تخریب کرد و دستور شاه مبنی بر خروج از جلفا را به پدران کارملیت ابلاغ و تأکید کرد در صورت عدم خروج، به پرداخت یک‌صد تومان محکوم خواهند شد.^{۱۰} شایان ذکر است که بعد از این ماجرا ارامنه اصفهان نیز دست به تحریکاتی زدند و ظاهراً در صدد بودند تا فرمانی مبنی بر اخراج تمامی کاتولیک‌ها از ایران دریافت کنند؛ اما سفیر لهستان، ایگناتیوس زاپولسکی، نمایندگان را نزد ورتاییه ارمنی

۱. مخالفت‌های ارامنه با مبلغان کاتولیک تنها به مبلغان کارملیت اختصاص نداشت؛ زیرا ارامنه جلفا با مبلغان ژوزنیت نیز به شدت برخورد کردند و به تقابل با آنان پرداختند (دروهمانیان، تاریخ جلفای اصفهان، ۵۹۶-۵۹۷).

2. Ignatius Zapolski

3. Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, 99.

4. Bishop Estephen

5. Etienne Vertabiet

۶. منطقه جلفای اصفهان به عنوان املاک سلطنتی در اختیار ملکه مادر قرار داشت (Mathee, "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment", 31).

۷. دروهمانیان، تاریخ جلفای اصفهان، ۵۹۷.

A Chronicle of the Carmelites in Persia, 1/461-2; Rudolph (Rudi) Mathee, *Persia in Crisis; Safavid Decline and the Fall of Isfahan*, (London, New York: I.B. Tauris, 2012), 195; Thomas, *Christian-Muslim Relations; A bibliographical history*, 663-4; Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, 99-100.

8. Mathee, "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment", 30-31.

۹. دیوان بیگی یکی از ارکان دولت صفوی بود که بر امور قضایی کشور نظارت می‌کرد و تمام قوانین حقوقی و جزایی به دست وی و دستیارانش اجرا می‌شد (فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ۲/ ۸۱۲).

10. Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, 100-101; *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/464-5.

فرستاد و او را تهدید کرد که اگر دست از تحریکات خود برندارد، خبر این دشمنی‌ها را به تمامی پادشاهان کاتولیک جهان ارسال خواهد کرد و تأکید خواهد کرد که آنان در قلمرو حکمرانی شان با ارامنه مقابله به‌مثل کنند.^۱

در این میان پدران کارملیت نیز نامه‌هایی به دربار شاه ایران و پادشاهان مسیحی اروپا و پاپ ارسال کردند تا از اقدامات بی‌سابقه ارامنه ارتدکس و دربار ایران جلوگیری کنند؛ از این‌رو، از ارامنه خواسته شد تا مانع فعالیت‌های مبلغان کارملیت نشوند؛ اما ارامنه باز هم عریضه‌ای به دربار شاه سلیمان و ملکه مادر که به‌عنوان حامی ارامنه جلفا محسوب می‌شد، نوشتند و طی این عریضه، این اتهام را به کارملیت‌ها وارد کردند که آنان قصد دارند، ارامنه را به اطاعت پاپ و پذیرش مذهب کاتولیک وادار ساخته و جوانان ارمنی را به قلمرو دول مسیحی اعزام کنند تا پس از آموزش‌های سیاسی و مذهبی به ایران بازگردند و سرپرستی ارامنه ایران را بر عهده گیرند و از طرفی خانواده‌شاریمان را به جمع‌آوری و ذخیره پول و ارسال آن به پادشاهان دول مسیحی متهم کردند. کارملیت‌ها در این شرایط به ارامنه پیشنهاد صلح دادند و بر پایه این پیشنهاد، ارامنه در مقابل امتیازات و آزادی‌هایی که تجار و روحانیان ارمنی در قلمرو دول مسیحی کاتولیک برخوردار می‌شدند، باید به کاتولیک‌های ایران و مبلغان کارملیت در جلفا حق اقامت داده و به پاپ و مقدسات پیروان کاتولیک توهین نکنند؛ اما ارامنه این پیشنهاد را نپذیرفتند و به مقابله با مبلغان کاتولیک و کارملیت‌ها ادامه دادند و خواهان اخراج قطعی کارملیت‌ها از جلفا شدند؛ از این‌رو، کارملیت‌ها در سال ۱۱۶۹۴م/۱۱۰۵ق مجبور به ترک جلفا شدند.^۲ البته کارملیت‌ها در دوره حکومت شاه سلطان حسین، با اخذ فرمانی از وی توانستند دوباره به جلفا بازگردند^۳؛ اما درگیری‌ها و مخاصمات میان ارامنه اصفهان با کارملیت‌ها پایان نیافت و آنان تا پایان عصر صفوی با این مسأله رو به رو بودند.

۶- کارشکنی‌های مبلغان کارملیت در تجارت ارامنه جلفا با دول مسیحی اروپا

بنابر گزارش‌های کشیشان کارملیت، ارامنه جلفا در دوره حاکمیت شاه سلطان حسین (۱۱۳۵-۱۱۰۵ق/۱۷۲۲-۱۶۹۴م)، ظاهراً به‌منظور حفظ روابط تجاری خود با حکومت‌های مسیحی اروپا، نمایندگان را به همراه نامه‌ها و هدایایی نزد پادشاهان آن حکومت‌ها فرستادند و از این طریق، درصد بودند تا اقدامات خود برضد پدران کارملیت را توجیه کنند؛ اما از طرفی مبلغان کارملیت نیز برای آشکار کردن حقیقت برای پادشاهان مذکور، شاهدانی را به نزد آنان اعزام کردند تا اقدامات ارامنه جلفا برضد

1. Gemelli Careri, *Voyage du tour du monde*, 101-2.

2. *A Chronicle of the Carmelites in Persia*, 1/464-6, 2/862.

3. *Idem*, 2/1078.

مبلغان کاتولیک و تلاش آنان در جهت اخراج کارملیت‌ها از جلفا و تخریب کلیسای آنان را گزارش دهند. همچنین یکی از کتب توهین‌آمیزی را که ارامنه جلفا برضد مقام پاپ و مذهب کاتولیک منتشر کرده بودند، به همراه شرح و حواشی نوشته شده بر آن، به رم ارسال کردند.^۱

کارملیت‌ها درصدد بودند تا ارامنه را به اطاعت از مقام پاپ متمایل سازند و بر این نکته تاکید می‌کردند که ارائه کمک‌های مالی و سیاسی به ارامنه در ایران و سرزمین‌های مسیحی اروپا باید در مقابل اطاعت آنان از پاپ اعظم باشد و هر ارمنی برای برخورداری از حمایت‌های حکومت‌های مسیحی باید به مذهب کاتولیک ایمان بیاورد. پیشنهاد پدران کارملیت به صاحب‌منصبان کلیسای کاتولیک رم این بود که در صورت عدم اعتقاد ارامنه به کلیسای کاتولیک رم، دوک ونیز و فلورانس و دول اروپایی که با ارامنه دادوستد تجاری داشتند یا ارامنه در قلمرو آنان ساکن بودند، اموال آنان را مصادره کنند.^۲ با وجود این، کارملیت‌ها موفقیت چندانی در تغییر مذهب ارامنه و گرایش آنان به مذهب کاتولیک حاصل نکردند و در این دوره، مخاصمات و درگیری‌ها میان ارامنه و کارملیت‌ها همچنان ادامه داشت؛ زیرا ارامنه از فعالیت‌های تبلیغی کارملیت‌ها و دیگر مبلغان کاتولیک در ایران ناراضی بوده و درصدد جلوگیری از آن بودند.^۳ به هر رو، در سال ۱۷۱۴م/۱۱۲۶ق پاپ به دلیل ایجاد مشکلاتی از سوی ارامنه برای مبلغان کاتولیک در ایران، نامه‌ای به شاه سلطان حسین ارسال کرد و از او درخواست کرد که گستاخی‌های ارامنه را مهار کرده و با تسلط بر آنان، آرامش را به مبلغان و پیروان کاتولیک در ایران بازگرداند.^۴

بنابراین، فعالیت‌های تبلیغی کارملیت‌ها در این دوره، چندان ثمربخش نبود و حتی کارملیت‌ها در این زمان، با مسأله جدیدی روبه‌رو شدند که آن مسلمان شدن تعدادی از پیروان مذهب کاتولیک بود. بدین ترتیب، برخی از ارامنه کاتولیک از جمله تعدادی از اعضای خانواده شاریمان در سال ۱۶۹۷م/۱۱۰۸ق به دین اسلام گرویدند و پدر آنتونیو^۵ از روحانیان آگوستین نیز در همان سال مسلمان شده و حتی به ردیه‌نویسی برضد مسیحیت پرداخت.^۶

1. Idem, 1/475-6.

2. Idem, 1/493.

3. Idem, 1/527.

4. Idem, 1/528.

5. Fr. Antonio de Jesus

۶. رسول جعفریان، سیاست و فرهنگ روزگار صفوی (تهران: علم، ۱۳۸۸ش)، ۲/۱۰۰۹-۱۰۵؛ 6-1/485-486 A Chronicle of the Carmelites in Persia.

نتیجه

با آن‌که پدران کارملیت، نمایندگان ویژه پاپ در ایران، فعالیت‌هایی در جهت آموزش جوانان ارمنی انجام دادند و تجار ارمنی را برای تجارت بیشتر با دول مسیحی اروپا یاری دادند، به واسطه آگاهی ارمنه جلفا از نیات حقیقی آنان، تعامل و تساهل با مبلغان کارملیت را کنار گذاشتند؛ زیرا دریافتند که غایت نهایی آنان، کاتولیک کردن ارمنه و ایجاد اتحاد میان کلیسای کاتولیک رم و کلیسای ارمنه ارتدکس است. ازاین‌رو، تقریباً از دوره حاکمیت شاه عباس دوم، نسبت به فعالیت‌های تبشیری کارملیت‌ها واکنش نشان داده و با آنان به مخالفت برخاستند. اوج این مخالفت‌ها به دوره حاکمیت شاه سلیمان بازمی‌گردد؛ زیرا روابط عمیق ارمنه با دربار به‌خصوص ملکه مادر، باعث شد که خواسته ارمنه که اخراج کشیشان کارملیت از جلفا بود، محقق شود. در این میان، نامه‌های پاپ به شاهان صفوی در جهت تحکیم موقعیت مبلغان کارملیت در جلفا و یا حتی ارائه خدمات تجاری از سوی حکومت‌های مسیحی اروپا و وضع تحریم‌های تجاری برای تجار ارمنه جلفا، تأثیر چندانی در بهبود روابط ارمنه جلفا با مبلغان کارملیت نداشت. بنابراین، علی‌رغم تلاش‌های فراوان پدران کارملیت برای ایجاد اتحاد میان کلیسای کاتولیک غرب و ارمنه گریگوری، موفقیت چندانی در این زمینه حاصل نشد و با روشن شدن نیات حقیقی آنان، ارمنه هیچ‌گاه روی خوشی به آنان نشان ندادند.

فهرست منابع:

- اسناد پادریان کرملی (بازمانده از عصر شاه عباس صفوی). به‌کوشش منوچهر ستوده و با همکاری ایرج افشار. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۳ ش.
- اعرابی هاشمی، شکوه‌السادات. ارمنه جلفای نو در عصر صفوی. تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
- بابایی، سوسن و دیگران. غلامان خاصه؛ نخبگان نوحاسته دوران صفوی. ترجمه حسن افشار. تهران: مرکز، ۱۳۹۰ ش.
- جعفریان، رسول. سیاست و فرهنگ روزگار صفوی. تهران: علم، ۱۳۸۸ ش.
- جواهرکلام، علی. جغرافیای تاریخی اصفهان و جلفا. تهران: ابن‌سینا، ۱۳۴۸ ش.
- حق نظریان، آرمن. کلیساهای ارمنه جلفای نو اصفهان. ترجمه نارسیس سهرابی ملایوسف. تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۵ ش.
- دروهمانیان، هاروتون. تاریخ جلفای اصفهان. ترجمه لئون گ. میناسیان و م. ع. موسوی فریدنی. اصفهان: زنده‌رود، ۱۳۷۹ ش.

دلاواله، پیتر. سفرنامه پیتر و دلاواله. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: قطره، ۱۳۸۰ ش.

رائین، اسماعیل. ایرانیان ارمنی. تهران: بی‌نا، ۱۳۲۹ ش.

عادل‌فر، باقرعلی. مسیحیان در ایران دوره صفویه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: احسان اشراقی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ ش.

فلسفی، نصرالله. زندگانی شاه عباس اول. تهران: علمی، ۱۳۷۵ ش.

فلسفی، نصرالله. «سرگذشت ساروتقی». در هشت مقاله تاریخی و ادبی، ۱۲۹-۱۵۵. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ش.

گلپایگانی، حسین میرزا. تاریخ چاپ و چاپخانه در ایران. تهران: گلشن، ۱۳۷۸ ش.

لازاریان، ژانت. دانشنامه ایرانیان ارمنی. تهران: هیرمند، ۱۳۸۲ ش.

هوویان، آندرانیک. ارمنیان ایران. تهران: هرمس، ۱۳۸۰ ش.

A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal mission of the xvii and xviii centuries.

London: Eyre and Spottiswoode, 1939.

Aslanian, Sebouh & Houri Berberian. "Sceriman Family", in *Encyclopedia Iranica*. July 20,

2009, <http://www.iranica.com/articles/sceriman-family>.

Baghdiantz McCabe, Ina. *The Armenian merchants of New Julfa: Some aspects of their international trade in the late seventeenth century*. Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University, 1993.

Baghdiantz McCabe, Ina. *The shah's silk for Europe's silver; The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Iran and India (1530-1750)*. Atlanta: University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies, 1999.

Floor, Willem. "Ĉāp". in *Encyclopedia Iranica*, 760-764. London & New York: Routledge & Kegan Paul, 1990.

Floor, Willem. "The First Printing-Press in Iran". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, vol. 130 (1980): 369-371.

Gemelli Careri & Giovanni Francesco. *Voyage du tour du monde, traduit de l'italien de Gemelli Careri*. Paris: E. Ganeau, 1719.

Lee, Rosemary Virginia. *A Printing Press for Shah `Abbas: Science, Learning, and Evangelization in the Near East, 1600-1650*. A Dissertation presented to the Graduate

Faculty of the University of Virginia in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 2013.

Matthee, Rudolph (Rudi). "Christians in Safavid Iran: Hospitality and Harassment". in *Studies on Persianate Societies*, vol.3, pp.3-43. Delhi: Manohar, 2008.

Matthee, Rudolph (Rudi). *Persia in Crisis; Safavid Decline and the fall of Isfahan*. London, New York: I. B. Tauris, 2012.

Richard, Francis. "Carmelites in Persia", in *Encyclopedia Iranica*, 832-4. London and New York: Routledge & Kegan Paul, 1990.

Thomas, David & John Chesworth. *Christian-Muslim Relations; A bibliographical history* (vol.10: Ottoman and Safavid Empire 1600-1700). Leiden: Brill, 2017.



تاریخ و فرهنگ

History & Culture

Vol. 51, No. 1, Issue 102

سال پنجاه و یک، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۲

Spring & Summer 2019

بهار و تابستان ۱۳۹۸، ص ۱۴۸-۱۱۷

DOI: <https://doi.org/10.22067/jhc.v51i1.83595>

سکه‌های دارالضرب طاوس در آبرکوه (آبرقوه)*

دکتر محمدجعفر اشکواری^۱

استادیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه زنجان

Email: ashkevari@znu.ac.ir

دکتر سید علی علوی نیا ابرقویی

پژوهشگر تاریخ

Email: alialavinia@yahoo.com

فاطمه السادات علوی نیا ابرقویی

پژوهشگر تاریخ

Email: fsa28.fsa28@gmail.com

نازنین براتی

پژوهشگر تاریخ

Email: nbarati@gmail.com

چکیده

توجه ایلخانان مغول (حک: ۶۵۳-۷۳۶ق) به مسیرهای بازرگانی و احیای ساختار اقتصادی رشد و رونق تجاری را به همراه داشت. در این ساختار جدید آبرکوه (آبرقوه) در مسیر راه‌های ارتباطی عراق عجم با فارس، شبانکاره، کرمان، خراسان و خوزستان قرار می‌گرفت و به همین دلیل، وارد عرصه رقابت‌های سیاسی و اقتصادی شد. در چنین وضعی دارالضرب این شهر با نام طاوس برآمد. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد ضرب سکه در این دارالضرب از اوایل دوره ایلخانان آغاز شد و تا اوایل دوره صفوی ادامه یافت. سکه‌های دارالضرب طاوس تک فلزی نبود و سکه‌های طلا، نقره و مس با عناوین «طاوس»، «مدینه طاوس» و «آبرقوه» در آن ضرب می‌شد. طرح، نوشته‌ها و مضامین مذهبی پشت و روی سکه‌ها متناسب با نظام پولی حاکم در هر یک از سلسله‌ها تغییر می‌یافت و از همین روست که مضامین شیعی و سنی، خط فارسی، عربی، اویغوری و چینی در این سکه‌ها دیده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: آبرکوه (آبرقوه)، دارالضرب طاوس، طاوس الحرمین، سکه‌های مغولی و تیموری.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۰۷/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۸/۱۱/۰۱.

۱. نویسنده مسئول

Coins Made by Tavous Mint in Abarkouh (Abarquh)

Dr. Mohammad Jafar Ashkevari (Corresponding Author)

Assistant Professor of History and Civilization of Islamic Nations, Zanzan University

Dr. Seyed Ali Alavinia Abarghuei

Researcher in History

Fatemeh al-Sadat Alavinia Abarghuei

Researcher in History

Nazanin Barati

Researcher in History

Abstract

The Mongol Ilkhanids' (653-736 AH) emphasis on commercial routes and the revival of the economic structure led to business growth and prosperity. Under this new structure, Abarkouh (Abarquh) was placed on the route of Iraq's communication paths with Fars, Shabankareh, Kerman, Khorasan and Khuzestan, and was therefore put on the political and economic map of that time. Under these circumstances, a mint called Tavous was established in this city. According to the findings of this study, the coinage in this mint started in the early Ilkhanid period and continued until the early Safavid period. The coins in Tavous Mint were not made of mono metal, but rather forged with gold, silver and copper coins with labels such as "Tavous", "City of Tavous" and "Abarquh".

The designs, inscriptions, and religious themes on both sides of the coins altered in accordance with the monetary system utilized in each dynasty. For this reason, it is not strange to see Shiite and Sunni themes as well as Persian, Arabic, Uighur and Chinese scripts on these coins.

Keywords: Abarkouh (Abarquh), Tavous Mint, Tavous al-Haramin, Mongolian and Timurid coins

مقدمه

ابرکوه (ابر قوه)^۱ از شهرهای کهن ایران در دوره اسلامی و تا آغاز دوره ایلخانان چندان مورد توجه قرار نداشت؛ اما به دلیل توجه عمومی مغولان به تجارت و امنیتی که در این زمینه به وجود آوردند، جاده‌های تجاری بار دیگر رونق گرفت و شهرهای مجاور این مسیرها از جمله ابرکوه نیز وارد عرصه رقابت‌های سیاسی و اقتصادی شدند. قرار گرفتن ابرکوه در مسیر راه تجاری و امنیت موجود در آن سبب شد تا این شهر به‌عنوان یکی از مراکز ضرب سکه انتخاب شود و شهرت و اوقاف مقبره طائوس الحرمین، نیز باعث شد تا نام آن بر سکه‌ها ضرب شود. دارالضرب طائوس در ابرکوه را می‌توان یکی از دارالضرب‌های مهم در سده‌های هفتم تا دهم هجری در ایران دانست که به‌رغم حوادث گوناگون توانست به فعالیت خود ادامه دهد و تداوم ضرب سکه در طائوس نشان از توجه حاکمان و سلاطین به آن دارد؛ اما با تشکیل حکومت صفوی و انزوای تدریجی دروایش و صوفیه و همچنین انتخاب اصفهان به‌عنوان پایتخت، اهمیت و جایگاه ابرکوه تحت الشعاع قرار گرفت و به تدریج این شهر از رونق پیشین فاصله گرفت و دارالضرب طائوس نیز از میان رفت.

در پژوهش‌هایی که درباره سکه در ایران دوره اسلامی به‌ویژه دوره مورد مطالعه (۶۵۴-۹۳۰ ق) انجام گرفته، به‌صورت پراکنده از سکه‌هایی گفته شده است که در ابرکوه ضرب شده‌اند؛ اما درباره دارالضرب طائوس و سکه‌های آن پژوهش مستقلی به چشم نمی‌خورد. به‌عنوان نمونه، عقیلی که ابرکوه را یکی از مراکز ضرب سکه دانسته، درباره دارالضرب طائوس و اوضاع سیاسی و اقتصادی ابرکوه مقارن فعالیت دارالضرب مطلبی نگفته است.^۲ این موضوع درباره آثار علیزاده مقدم^۳ و علی اکبر سرافراز و فریدون آوزرمانی^۴ نیز صادق است. از میان پلر، دیلر و علاءالدینی که از ضرب سکه در دارالضرب طائوس سخن گفته‌اند، پلر از نقش و قدرت طریقت‌های صوفیه (درویش) در ضرب سکه در شهرهایی مانند ابرکوه و کازرون مطالبی آورده^۵ که دیلر نیز به آن استناد کرده است.^۶ در این میان، فقط علاءالدینی نمونه‌هایی از

۱. برای اطلاع بیشتر از وجه تسمیه، پیشینه و تاریخ ابرکوه نک: علی رفیعی علامرودشتی، «ابر قوه» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی* (تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ش)، ۵۵۹-۵۶۲؛ سیدعلی علوی‌نیا ابرقویی، *تاریخچه آل طباطبای و شرح سادات ابرکوه* (یزد: اندیشمندان یزد، ۱۳۹۲ش)، ۱۴۷.

۲. عبدالله عقیلی، *دارالضرب های ایران در دوره اسلامی* (تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، ۱۳۷۷ش)، ۵۹.

۳. حمیدرضا علیزاده مقدم، *پژوهشی در سکه‌های الجایتو، هشتمین ایلخان مغول* (تهران: پازینه، ۱۳۸۸ش)، ۴۳-۴۴.

۴. علی اکبر سرافراز و فریدون آوزرمانی، *سکه‌های ایران* (تهران: سمت، ۱۳۸۰ش)، ۲۱۷.

۵. Sheila S Blair, "the coins of the later ilkhans: mint organization, regionalization, and urbanism" *Museum Notes*, vol. 2 (American Numismatic Society, 1982), 226-8.

۶. Ömer Diler, *Ilkhans: Coinage of the Persian Mongols* (Istanbul: Bilkent University, 2006), 24.

سکه‌های ضرب طاوس را معرفی^۱ و فقط در پاورقی اشاره‌ای به دارالضرب کرده است.^۲ با توجه به ضرورت بحث، پژوهش حاضر به دو موضوع مهم که در پژوهش‌های پیشین مورد غفلت واقع شده، پرداخته است: معرفی ابرکوه به‌عنوان جایگاه دارالضرب طاوس و بررسی و تحلیل سکه‌های دارالضرب این شهر که بیش‌تر آن‌ها در مجموعه شخصی^۳ نگه‌داری می‌شوند و تاکنون معرفی نشده‌اند.



دارالضرب طاوس

از دوره ایلخانان بر سکه‌های ضرب ابرکوه اصطلاح طاوس دیده می‌شود. طاوس الحرمین لقب یکی از مشایخ و شخصیت‌های معروف تصوف به نام ابوالخیر حبشی (د. ۴۲۰ق) بود. نامش اقبال، لقبش طاوس الحرمین،

کنیه‌اش ابوالخیر، از ارادتمندان ابوالحسین سیروانی بود. شیخ او خود از صحبت جنید بغدادی (د. ۱۹۱ق) بهره برده بود. نام وی در *نفحات الانس* آمده است.^۴ شهرت مقبره وی در ابرکوه به‌گونه‌ای بود که حمدالله مستوفی در وصف ابرکوه ابتدا از آن سخن گفته است.^۵ در کنار مقبره طاوس الحرمین، مجموعه بناهایی قرار داشت که بر اساس کتیبه بنا، مدفن حسن بن کیخسرو بن منصور بن ابی‌بکر (د. ۷۱۸ق) و دخترش بی‌بی عاتشه ملکه خاتون بود^۶ (تصویر شماره ۱). پس از تخریب مجموعه طاوس،^۷ بنای کوچکی که اتاق قبر طاوس الحرمین بود تا چند سال باقی ماند؛ اما به‌تدریج و با گسترش بی‌رویه ساخت‌وساز در اطراف

۱. بهرام علاءالدینی، *سکه‌های ایران دوره گورکانیان (تیموریان)* (تهران: پازینه، ۱۳۹۷ش)؛ *سکه‌های ایران: از انقراض ایلخانان مغول تا استیلای تیمورگورکان* (تهران: برگ نگار، ۱۳۹۶ش). (برای آگاهی از ارجاعات، نک: ادامه مقاله).

۲. علاءالدینی، *سکه‌های ایران دوره ایلخانان مغول* (تهران: برگ نگار، ۱۳۹۷ش)، ۱۲۷.

۳. در این پژوهش از سکه‌های مجموعه شخصی دکتر سیدعلی علوی‌نیا ابرقویی و فاطمه‌السادات علوی‌نیا ابرقویی استفاده شده است.

۴. عبدالرحمن بن احمد جامی، *نفحات الانس من حضرات القدس* (هند: کلکته، بی‌تا)، ۲۳۹-۲۴۰؛ نیز نک: ابراهیم قیصری، «فرهنگواره القاب و عناوین بزرگان و مشایخ صوفیه»، *جستارهای ادبی*، ش ۶۵ (بهار ۱۳۶۳): ۱۲۵-۱۲۶.

۵. حمدالله مستوفی، *نزهة القلوب*، به کوشش محمد دبیرسیاقی (قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۱ش)، ۱۲۲.

۶. آندره گدار، *آثار ایران*، ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم، ۳-۴، بخش دوم (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ش)، ۲۳۲.

۷. این مجموعه در سال ۱۳۱۸ش به دستور بخشدار وقت ابرکوه تخریب شد (سیدعلی مدرس‌زاده ابرقویی، *شناخت ابرقو و قدمت آن* (اصفهان: خدمات فرهنگی جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۷ش)، ۱۹۰).

مقبره، اکنون قبر طائوس الحرمین در داخل کتابخانه تکیه محله طائوس در منطقه نظامیه ابرکوه قرار دارد. این محله از قدیم‌الایام محل سکونت دراویش بود و امروز به محله درویش‌ها هم شهرت دارد. مزار طائوس اوقاف فراوانی داشت که در بقایای کتیبه سردر مسجد بیرون ابرکوه^۱ هنوز نام طائوسیه و برخی از اوقاف مشهود است^۲ (تصویر شماره ۲).



تصویر شماره ۲. کتیبه سردر مسجد بیرون در ابرکوه (منبع: نگارندگان)

اطلاع دقیقی درباره آغاز ضرب سکه در ابرکوه در دست نیست. برخی از وجود دارالضرب در ابرکوه پیش از دوره ایلخانان سخن گفته‌اند.^۳ در جست‌وجوی سکه‌های ضرب ابرکوه، سکه‌ای از ابوجعفر علاءالدوله محمد بن رستم دُشمنزار (دُشمنزیار) (د. محرم ۴۳۳ق) به دست آمده است. این سکه مربوط به زمان حضور خواهرش ناز و شوهر خواهرش امیر عمیدالدین شمس الدوله علی هزار اسب در ابرکوه است که گنبدی عالی به نام آن‌ها ساخته شده است. جنس این سکه از نقره است و ۳/۴۰ گرم وزن و ۲۸ میلی‌متر قطر دارد. در روی سکه و درون دایره مرکزی به خط کوفی تزئینی چنین نوشته شده است: «ظفر/ لا اله الا الله/ محمد رسول الله/ القادر بالله/ محمد». در حاشیه سکه، سال و محل ضرب نقر شده است: «بسم الله ضرب هذا الدرهم بافرقویه^۴ سنة عشر و اربع مائه». [۴۱۰ق]. دایره‌ای حاشیه‌های روی سکه را در برگرفته است و در نهایت دایره‌ای متشکل از دوایر کوچک تزئینی قرار دارد که چهار گره به سمت بیرون در

۱. برای آگاهی از متن و وضع کتیبه نک: احمد زارع ابرقویی، «ضرورت مرمت کتیبه سردر ورودی مسجد بیرون ابرکوه»، چیدمان، سال چهارم، ش ۱۰ (تابستان ۱۳۹۴): ۸۷-۸۵.

۲. امیرحسین کریمی، «بازخوانی اسناد تاریخی پیرامون سردر نظام‌الملکی ابرکوه»، هنر و معماری: پژوهش هنر دانشگاه هنر اصفهان، سال دوم، ش ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۱): ۵۱-۴۹.

۳. مهدی یاراحمدی، «سکه‌های دوره مغول»، رشد/آموزش تاریخ، ش ۳۸ (بهار ۱۳۸۹): ۴۲.

۴. قوچانی و رضایی باغبیدی محل ضرب را «آبرقویه» (عبدالله قوچانی، بررسی کتیبه‌های بناهای یزد (تهران: پژوهشکده زبان و گویش، ۱۳۸۳ش)، ۳۰؛ حسن رضایی باغبیدی، سکه‌های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان (تهران: سمت، ۱۳۹۳ش)، ۵۴۵ و شریعت‌زاده «آفرقویه» خوانده‌اند (سیدعلی اصغر شریعت‌زاده، سکه‌های ایران زمین (مجموعه سکه‌های موسسه کتابخانه و موزه ملی ملک از دوره هخامنشی تا پایان دوره پهلوی) (تهران: پازینه، ۱۳۹۰ش)، ۲۱۲). در جغرافیای جهان اسلام محلی به نام آفرقویه وجود ندارد. ابن حوقل (صورة الارض، بیروت: دارصادر، ۱۹۳۸)، ۲۶۷/۲، و ابن فقیه (البلدان، بیروت: عالم‌الکتب، ۱۴۱۶ق)، ۴۱۰ حدود چهار دهه قبل از ضرب سکه، از «آبرقویه» نام برده‌اند. از این رو، شاید بتوان گفت تلفظ رایج «آبرقویه» بوده و در ضرب و به دلیل تعریب، «آفرقویه» حک شده است.

اطراف خود دارد. طرح روی سکه در پشت سکه نیز تکرار شده است. در مرکز، دایره‌ای قرار دارد که نوشته‌های آن به خط کوفی ساده عبارت‌اند از: «الله احد الله الصمد لم یلد و لم یولد ولم یکن له کفوا احد». در حاشیه علاوه بر «محمد رسول الله»، آیه ۳۳ سوره بقره نقر شده است: «ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله ولو کره المشرکون».



(موزه ملی ملک، شماره سکه ۳۹۴، شماره اموال ۱۴۳).

تاکنون سکه دیگری غیر از سکه دُشمنزار ضرب ابرکوه در زمانی پیش از دوره ایلخانان به دست نیامده و سکه ضرب شده در این شهر با عنوان طاوس مربوط به دوره ارغون است (نک: ادامه مقاله) و این موضوع احتمال فعالیت دارالضرب در این شهر پیش از دوره ایلخانان را تحت الشعاع قرار می‌دهد. بنابراین، وجود مقبره طاوس الحرمین و اوقاف فراوان از دوره ایلخانان، این امکان را برای مریدان طریقت طاوس الحرمین فراهم آورده بود تا اداره دارالضرب را در ابرکوه در اختیار داشته باشند.

معرفی، بررسی و تحلیل سکه‌های دارالضرب طاوس

سکه‌های دوره ایلخانی (حک: ۶۵۴-۷۵۰ق)

ضراب‌خانه‌ها در شهرهایی فعال بود که اهمیت سیاسی یا اقتصادی درخور داشتند.^۱ دوره ایلخانان با آبادانی ابرکوه هم‌زمان است.^۲ ایلخانان پس از تثبیت قدرت خویش، در ۷۶ شهر ضرابخانه داشتند و بیش‌تر معاملات اقتصادی این دوره بر پایه مسکوکات نقره بود. سه دوره ضرب سکه ایلخانان عبارت‌اند از: ۱. ضرب سکه با شعایر و آداب و عقاید اسلامی که نوشته‌های اوغوری ندارد. به‌عنوان نمونه سکه‌های هولاکوخان. ۲. سکه‌های دوره تثبیت قدرت ایلخانان که در آن‌ها نام و القاب سلاطین مغول به اوغوری

۱. یاراحمدی، «سکه‌های دوره مغول»، ۴۲.

۲. دونالد ویلبر، معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان، ترجمه عبدالله فریار (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش)، ۱۰۰-۱۰۱.

نوشته می‌شد. به عنوان نمونه سکه‌های اباقا، احمد تگودار، ارغون، گیخاتو، بایدو و غازان. ۳. سکه‌های ضرب دوره سلطان محمد خدا بنده (اولجایتو) به بعد که اغلب با کلمات و حروف فارسی نوشته شده‌اند.^۱

سکه‌های ضرب طائوس در دوره ارغون (۶۸۳-۶۹۰ ق)

ارغون که با اعمال زور بر عمومی خود احمد تگودار فائق آمد، متعصبانه پیرو دین بودا و دشمن مسلمانان بود؛ اما بنا بر دلایل سیاسی و عوام‌فریبی خود را پیرو دین اسلام قلمداد می‌کرد و این موضوع از شعارهای دینی منقور بر سکه‌های وی نمایان است.^۲ دیلر دو سکه ضرب طائوس را معرفی کرده است.

سکه شماره ۱: این سکه مربوط به اتابک آبش خاتون دختر سعد بن ابی‌بکر بن سعد زنگی است. ۲/۵۴ گرم وزن و ۲۱ میلی‌متر قطر دارد. بر روی سکه و درون یک طرح هندسی که با هشت قوس طراحی شده به ترتیب از بالا به پایین چنین نوشته شده است: «الله/ لا اله الا الله/ محمد رسول الله/ آبش بنت سعد». در سمت چپ نوشته‌ها محل ضرب، «طائوس»، نقر شده و در پشت سکه به خط ایغوری چنین نوشته شده است: «خاقانو، اریبا (نایب السلطنه)، ارغون، دلدک‌گولوک سن (سکه ضرب شده)، ارغون». سال ضرب سکه مشخص نیست؛ اما از دوره حکومت آبش می‌توان سال ضرب سکه را مشخص کرد. آبش خاتون به مدت ۱۱ سال (ابتدا ۶۶۲-۶۷۲ ق و ۶۸۲-۶۸۳ ق) اتابک شیراز بود.^۳ با توجه به دوره فرمانروایی ارغون (۶۸۳-۶۹۰ ق) می‌توان دریافت که این سکه در ۶۸۳ ق یعنی در آخرین سال فرمانروایی آبش خاتون و ابتدای حکومت ارغون ضرب شده است که قدیم‌ترین سکه موجود از دارالضرب طائوس به شمار می‌رود.



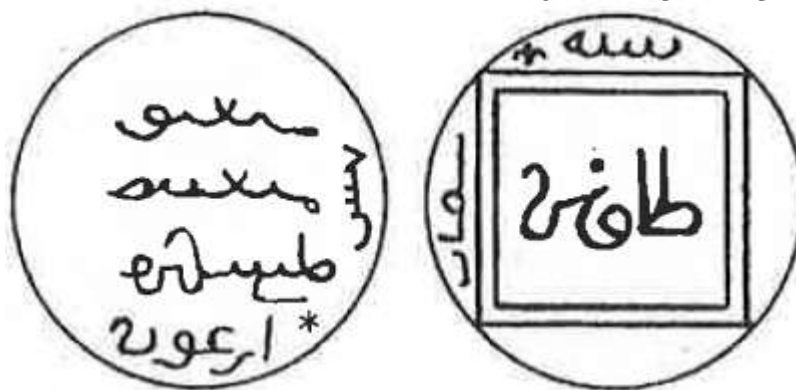
(Diler, 318)

۱. علی‌اکبر سرافراز و فریدون آوزمائی، *سکه‌های ایران* (تهران: سمت، ۱۳۸۰ش)، ۲۱۶-۲۱۷.

۲. برتولد اشپولر، *تاریخ مغول در ایران*، ترجمه محمود میرآفتاب (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش)، ۸۲-۹۰.

۳. علی بته‌کن، «آبش خاتون» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* (تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش)، ۵۷۵.

سکه شماره ۲: در این سکه هیچ شعار اسلامی وجود ندارد. ۱/۹۰ گرم وزن و ۱۹ میلی متر قطر دارد. روی سکه طرح ندارد و نوشته‌ها به خط اویغوری به ترتیب از بالا به پایین چنین است: «اریبا (نایب السلطنه)، ارغون، دلدگولوک سن (سکه ضرب شده)، ارغون». در پشت سکه دو مربع درون هم قرار دارد و محل ضرب سکه در مرکز نوشته شده است: «طاوس». در حاشیه بخشی از سال ضرب سکه «سنة ثمان ...» دیده می‌شود که می‌توان گفت این سکه در سال ۶۸۶ ق ضرب شده است.



(Diler, 309)

سکه طلای ضرب طاوس در دوره گیخاتو (حک: ۶۹۰-۶۹۴ ق)

در این دوره، ایران با بحران اقتصادی مواجه و نوعی اسکناس به نام «چاو» رایج شد. طلا و نقره کمیاب و سکه هم کمتر ضرب شد. به همین دلیل سکه‌های دوره گیخاتو کمیاب است.^۱ فراوانی سکه‌های نقره در دوره ایلخانان به‌گونه‌ای است که درباره نظام پولی تک‌فلزی (سکه نقره) ایلخانان اختلاف نظر وجود دارد؛ اما این به معنای فقدان مطلق مسکوکات طلا نیست.^۲ سکه طلای ضرب طاوس در ابرکوه شاهی بر این مدعاست.

این سکه با ۴/۷ گرم وزن و ۲۴ میلی متر قطر، قدیم‌ترین سکه طلای موجود از دارالضرب طاوس در دوره ایلخانی است. بر روی سکه دو دایره درون یکدیگر قرار گرفته و نوشته‌ها به خط کوفی چنین است: «الله لا اله الا الله محمد رسول الله طاوس». حاشیه‌های این سکه چندان قابل خواندن نیست. نوشته‌های پشت سکه به خط اویغوری درون دایره‌ای قرار دارد که در بین آن‌ها لقب مغولی گیخاتو، ایرنجین تورجی، نیز دیده می‌شود. قسمت‌های زیادی از حاشیه‌های پشت سکه محو شده است؛ اما بخش‌هایی از آن را

۱. عباس سرافرازی، «گرایش‌های سیاسی - مذهبی ایلخانان براساس مسکوکات ایلخانی ۶۵۱-۷۵۵ ق»، پژوهش‌های تاریخی اصفهان، شماره پیاپی ۵، ش ۱ (بهار ۱۳۸۹): ۵۸.

۲. جان ماسون اسمیت، «نظام پولی دوره ایلخانان»، تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوره مغول، ترجمه یعقوب آژند (تهران: اطلاعات، ۱۳۶۶ ش): ۱۰۸-۱۱۲.

می‌توان خواند: «ضرب هذا الدينار في سنة احدى و تسعين». بنابراین، با توجه به دوره حکومت گیخاتو می‌توان گفت این سکه در سال ۶۹۱ ق ضرب شده است.



(منبع: مجموعه شخصی)

سکه و فلوس ضرب طائوس در دوره غازان (حک: ۶۹۴-۷۰۳ ق)

غازان خان برای برون‌رفت از بحران، دست به اصلاحاتی زد که «اصلاحات غازانی» نام گرفت. اصلاح نظام آشفته پولی با ابطال سکه‌های موجود، انتشار سکه جدید به نام دینار رایج و لغو سکه ممالک تابع از مهم‌ترین بخش‌های اصلاحات غازانی بود. ویژگی‌های ظاهری سکه‌های غازانی عبارت بود از «درج نام خدا و رسول بر روی آن و القاب و عناوین غازان به خط کوفی، اویغوری و چینی؛ بر روی دیگر آن، عناوین با القابی چون شاهنشاه اعظم، پادشاه اسلام، سلطان الاعظم و گاه قآن الاعادل».^۱ فقط در دوره غازان خان بود که در متن سکه‌ها از خط چینی نیز استفاده شد و شاید این موضوع بنا بر گفته رشیدالدین فضل‌الله برای جلوگیری از قلب سکه بود.^۲

سکه غازانی: این سکه نقره ۱۲/۹۲ گرم وزن و ۲۸/۶ میلی‌متر قطر دارد. در روی سکه دو طرح هندسی پنج‌ضلعی درون هم قرار دارد. نوشته‌ها به خط کوفی از بالا به پایین چنین است: «الله/ لا اله الا/ ضرب ابرقوه/ محمد رسول الله/ طائوس». طرح مرکز سکه با یک دایره احاطه شده و در حاشیه چنین نقر شده است: «سنة تسع و تسعين و ستمائه» [۶۹۹ ق]. در پشت سکه نوشته‌ها به خط اویغوری درون دایره قرار دارند. در سمت چپ، به خط چینی «سلطان» نوشته شده و در حاشیه سال ضرب سکه آمده است: «فی سنة تسع و تسعين و ستمائه» [۶۹۹ ق].

۱. محبوبه شرفی، «نظام ضرب سکه و مبادلات پولی در عصر ایلخانی»، پژوهش‌های تاریخ ایران و اسلام، ش ۱۹ (پاییز و زمستان، ۱۳۹۵)، ۱۳۶-۱۳۷.

۲. رشیدالدین فضل‌الله همدانی، تاریخ مبارک غازانی، به‌کوشش کارلیان (هرنفرد: استغنی اوستین، ۱۹۴۰)، ۲۸۳.



(علاءالدینی، سکه‌های ایران دوره ایلخانان مغول، ۱۲۷)

فلوس^۱ غازانی: از دوره غازان فلوس ضرب طاوس در دست است که ۲/۳۲ گرم وزن و ۲۰ میلی‌متر قطر دارد. بر روی فلوس و درون یک دایره که با نقطه‌چین طراحی شده عبارت «طاوس» دیده می‌شود و این دایره با دو مربع احاطه شده است. به نظر می‌رسد اسامی خلفای راشدین در حاشیه نقر شده باشد. نوشته‌های پشت فلوس هم به خط اویغوری است که با نوشته‌های سکه پیشین یکی است.



(مجموعه شخصی)

۱. سکه‌های مسی را «فلس» می‌گفتند و در معاملات روزمره بیش‌تر از آن استفاده می‌کردند. فلس یا فلوس واژه‌ای عربی است که معادل فارسی آن پیشیز یا پول سیاه بود. این واژه از ابولوس (Obulus) یونانی و ابلوس (Obolus) لاتین گرفته شده است (منصوره وثیق، سیردینار در تاریخ پولی ایران (تهران: ستوده، ۱۳۸۷ش)، ۱۵۵).

سکه‌های الجایتو (حک: ۷۱۶-۷۰۳ق)

الجایتو، ابتدا با شعایر تسنن سکه ضرب کرد و سپس با تغییر مذهب، دستور به ضرب سکه با شعار شیعی داد. سکه‌های ضرب الجایتو را از نظر شعایر مذهبی به چهار گروه تقسیم می‌کنند: گروه اول: با شعایر مذهب تسنن از شروع پادشاهی، به سال ۷۰۳ تا ۷۰۹ق؛ گروه دوم: با شعایر شیعی از سال ۷۰۹ تا ۷۱۲ق- ۷۱۳ق؛ گروه سوم: با شعایر شیعی که شروع آن از سال ۷۱۲ یا ۷۱۳ق بود و کلمات اویغوری در آن به کار نرفته بود؛ گروه چهارم: سکه‌هایی که به‌عنوان یادبود در زمان فتوح مهم ضرب شده است.^۱

سکه شماره ۱: این سکه با ۴ گرم وزن و ۲۵ میلی‌متر قطر مربوط به دوره دوم از ضرب سکه در زمان الجایتو است. نوشته‌های روی سکه درون یک دایره قرار دارند: «الله لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله طاوس». حاشیه‌ها به خط ثلث چنین است: «اللهم صل علی محمد و علی و الحسن و الحسین و علی و محمد و جعفر و موسی و علی و محمد و علی و الحسن و محمد». دایره‌ای حاشیه‌ها را احاطه کرده و آن نیز با دوایر کوچک به صورت نقطه چین تزئین شده است. پشت سکه با یک طرح هندسی که از چهار قوس تشکیل شده، تزئین شده و نوشته‌ها درون آن قرار دارند: «ضرب فی دولة المولی السلطان الاعظم مالک رقاب الامم اولجایتو سلطان غیاث الدین سلطان محمد خلد الله ملکه». در این دوره سلاطین ایلخان را با القاب پرمطراق یاد می‌کردند که «نشان از قدرت و اقتدار ایلخانان و فرهنگ پذیری آنان دارد که به جای قآن و ایلخان از سلطان و پادشاه و غیره استفاده کرده‌اند».^۲ دایره بزرگ‌تری طرح مرکزی را دربرگرفته و در آن عبارت «ضرب ابرقوه» و سال ضرب سکه آمده است: «تسع و سبعمانه» [۷۰۹ق].



(مجموعه شخصی)

۱. حمیدرضا علیزاده مقدم، پژوهشی در سکه‌های الجایتو، هشتمین ایلخان مغول (تهران: پازینه، ۱۳۸۸ش)، ۴۰-۴۳.

۲. شرفی، «نظام ضرب سکه و مبادلات پولی در عصر ایلخانی»، ۱۲۶.

سکه شماره ۲: این سکه دارای ۴/۱ گرم وزن و ۲۴ میلی متر قطر که در قلب آن به ترتیب از بالا به پایین عبارت «الله محمد رسول الله علی ولی الله» در درون یک شش ضلعی قرار دارد که آن نیز به وسیله یک شش ضلعی دیگر احاطه شده است. در انتهای عبارت ها اصطلاح «طاوس» دیده می شود. صلوات بر پیامبر (ص) و اسامی امامان شیعه حاشیه شش ضلعی را در برگرفته است: «اللهم صل علی محمد و علی و الحسن و الحسین و علی و محمد و جعفر و موسی و علی و محمد و علی و الحسن و محمد». در پشت سکه طرح هفت ضلعی قرار دارد که هفت گره نیز در گوشه ها ایجاد شده است. در حاشیه و فاصله بین گره ها چنین نقر شده است: «ضرب فی دولة المولی السطان الاعظم مالک رقاب الامم غیاث الدینا و الدین اولجایتو سلطان محمد خلد الله ملکه». محل و سال ضرب سکه در حاشیه متن اصلی آمده است: «ضرب ابرقوه فی شهر سنة ثلاث عشر و سبعمائه» [۷۱۳ق].



(مجموعه شخصی)

سکه های ابوسعید ایلخانی (حک: ۷۱۶-۷۳۶ق)

در سکه های این دوره کلمات اویغوری به غیر از موارد معدود از سکه ها حذف شد، گرایش های شیعی هم در نوشته های روی سکه ها دیده نمی شود، اغلب در حاشیه سکه ها اسامی ابوبکر، عمر، عثمان و علی نقر می شد.^۱ البته خطوط در این دوره از خط کوفی ساده که پیش تر رایج بود به کوفی تزئینی تبدیل شده است.

سکه شماره ۱: این سکه ۳/۸۹ گرم وزن و ۶/۲۵ میلی متر قطر دارد. در روی آن و در مرکز یک طرح هندسی هشت ضلعی درون طرح هشت ضلعی بزرگ تر قرار دارد با این تفاوت که قوس ها در این طرح هندسی، نوک تیز اند. نوشته مرکز سکه عبارت اند از: «لا اله الا الله محمد رسول الله و سلم». در سمت راست نوشته ها «صلی» و در سمت چپ «علیه» نقر شده است. دایره ای این دو طرح هشت ضلعی را در

۱. سید جمال ترابی طباطبایی، «رسم الخط اویغوری و سیری در سکه شناسی»، موزه آذربایجان، ش ۶ (۱۳۵۱ش): ۳۷.

برگرفته و در میان آن‌ها عبارت «تبارک الذی بیده الملك و هو على کل شیء قدير»^۱ نوشته شده و یک نشان حکومتی بر روی «اله» دیده می‌شود. در پشت سکه دو طرح شش ضلعی درون یکدیگر قرار دارند و در درون آن چنین نوشته شده است: «ضرب فی الدولة المولی السلطان الاعظم ابوسعید خلدالله ملکه طاوس». در حاشیه سکه چنین نوشته شده است: «ضرب ابرقوه فی سنة سبع عشر و سبعمائه» [۷۱۷ق].



(علاءالدینی، سکه های ایران دوره ایلخانان مغول، ۳۰۱)

سکه شماره ۲: این سکه ۱۰/۷۰ گرم وزن و ۲۵ میلی متر قطر دارد و طرح و نوشته‌های آن با سکه پیشین متفاوت است. نوشته‌ها در روی سکه به خط کوفی تزئینی درون یک دایره قرار دارند که دایره بزرگ‌تری آن را احاطه کرده است: «لا اله الا الله محمد رسول الله ضرب طاوس». اسامی خلفای راشدین در جهت حرکت عقربه‌های ساعت و در اطراف نوشته‌های مرکز سکه نقر شده‌اند: «ابوبکر/ عمر/ عثمان/ علی». چهار نشان حکومتی مربوط به دوره ابوسعید نیز به صورت قرینه حک شده و در انتها دوایر کوچک نقطه چین تزئینی روی سکه را در برگرفته است. در پشت سکه دو طرح پنج ضلعی درون یکدیگر قرار دارد که با دایره احاطه شده و نوشته‌ها به خط ثلث است: «ضرب فی دولة السلطان الاعظم ابوسعید بهادرخان خلدالله ملکه». در حاشیه سکه سال ضرب سکه آمده است: «سنة ثلاث عشر و سبعمائه» [۷۱۳ق].



(مجموعه شخصی)

۱. سورة ملک، آیه ۱.

سکه‌های شماره ۳: دو سکه دیگر از دوره ابوسعید موجود است که در سال ۷۲۴ق در طابوس ضرب شده‌اند. ۱۰/۷۲ گرم وزن و ۲۵/۳ میلی‌متر قطر دارند. در روی هر دو سکه مربعی درون دایره طراحی شده و به کوفی تزئینی چنین نوشته شده است: «لا اله الا الله محمد رسول الله». در حاشیه اضلاع مربع اسامی خلفای راشدین در مسیر حرکت عقربه‌های ساعت نقر شده است به گونه‌ای که نام علی در بالا قرار دارد: «ابوبکر/ عمر/ عثمان/ علی». در پشت سکه دایره‌ای درون دایره بزرگ‌تر قرار دارد و نوشته‌ها به خط ثلث چنین است: «ضرب/ السلطان ابوسعید بهادر خان خلدالله ملکه/ طابوس». در حاشیه‌ها سال ضرب سکه آ.



(مجموعه شخصی)

(علاءالدینی، سکه‌های ایران دوره ایلخانان مغول، ۴۰۲)

سکه ضرب ابرکوه در دوره آل اینجو (حک: ۷۵۸-۷۲۱ق)

در اواخر دوره ایلخانان و به دنبال ضعف دولت مرکزی، برخی از حاکمان نواحی ایران که در خدمت سلاطین ایلخانی بودند اعلام استقلال کردند که از آن جمله می‌توان به آل اینجو در اصفهان و فارس اشاره کرد. امیر جمال الدین شاه شیخ ابواسحاق (حک: ۷۵۸-۷۴۳ق)، مشهورترین و آخرین فرمانروای خاندان اینجو، پس از اخراج یاغی باستی از شیراز، مدت زیادی درگیر نبرد با آل مظفر بود؛ اما پیروزی قابل ملاحظه‌ای به دست نیاورد و سرانجام به دست سپاهیان امیر مبارزالدین مظفری دستگیر و هنگامی که فقط ۳۷ سال داشت در ۲۱ جمادی الاول ۷۵۸ق در میدان سعادت شیراز اعدام شد.^۱

سکه ضرب ابرکوه مربوط به دوره ابواسحاق اینجو ۳/۱۷ گرم وزن و ۱۸/۸ میلی‌متر قطر دارد. بر روی سکه و درون مربع چنین نوشته شده است: «لا اله الا الله محمد رسول الله». در حاشیه نیز اسامی خلفای راشدین نقر شده است: «ابوبکر/ عمر/ عثمان/ علی». در پشت سکه دایره‌ای در مرکز سکه وجود دارد که درون آن چنین نوشته شده است: «ضرب/ المتوکل علی الله ابواسحق بن محمودشاه/ ابرقوه». در حاشیه با وجود آسیب دیدگی چنین خوانده می‌شود: «فی (سنه) ... سبعمائه».

۱. سیدعلی آل داود، «ابواسحاق اینجو» در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۸ش)، ۱۶۱-۱۶۵.



(علاءالدینی، سکه‌های ایران از انقراض ایلخانان مغول تا استیلای تیمور گورکان، ۲۱)

سکه ضرب ابرکوه در دوره آل مظفر (حک: ۷۱۳-۷۹۵ ق)

الجایتو فرمان نگهداری راه‌های اطراف یزد از حدود اردستان تا کرمانشاهان و از هرات و مروست تا ابرکوه را با حکومت میبد به شرف الدین امیر مظفر بنیان‌گذار آل مظفر داد.^۱ سپس اداره این مناطق و حفظ راه‌ها به امیر مبارزالدین محمد (د. ۷۶۵ ق) داده شد.^۲ پس از وی، شاه شجاع به حکومت رسید که اصفهان و ابرکوه را به برادرش شاه محمود (د. ۷۷۶ ق) سپرد.^۳ عمده فعالیت آل مظفر در شیراز، یزد و کرمان بود و عنایت ویژه‌ای به ابرکوه که در واقع در میانه این سه شهر واقع شده بود، داشتند.^۴ پس از اختلاف میان شاه شجاع و شاه محمود در سال ۷۶۳ ق، کارگزاران شاه شجاع اموال حاصل از ابرکوه را که به شاه محمود تعلق داشت، تصرف کردند و نزدیک بود نزاع خونین میان آنان درگیرد؛ اما به وساطت معین الدین معلم یزدی میان دو برادر پیمان صلح برقرار شد.^۵ خشم شاه محمود از این دست‌اندازی نشان می‌دهد عواید حاصل از ابرکوه چشمگیر بوده است. با وجود این شاه محمود که قصد داشت در اصفهان و ابرکوه حکومت مستقلی تشکیل دهد، یزد را به جای ابرکوه تصرف کرد و آن‌جا را به بهاءالدین قورچی سپرد و به اصفهان رفت و نام شجاع را از خطبه انداخت.^۶ برای مدتی پهلوان خرّم ابرکوه را در اختیار داشت^۷ و سپس در دوره ملوک شبانکاره (حک: ۷۵۶-۷۴۸ ق) پهلوان مهذب خراسانی بر ابرکوه مسلط شد. سلطان زین العابدین مظفری

۱. معین الدین محمد معلم یزدی، *مواعب الهی در تاریخ آل مظفر*، به تصحیح و مقدمه سعید نفیسی (تهران: کتابخانه اقبال، ۱۳۲۶ ش)، ۳۸؛ محمود کتبی، *تاریخ آل مظفر* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش)، ۳۲.

۲. غیاث الدین خواندمیر، *حبیب السیر* (تهران: خیام، ۱۳۸۰ ش)، ۲۷۴/۳.

۳. عباس اقبال، *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیمور* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش)، ۴۲۴.

۴. سیدعلی آل داود، «آل مظفر» در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* (تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش)، ۱۴۰.

۵. کتبی، *تاریخ آل مظفر*، ۶۶.

۶. حسینقلی ستوده، *تاریخ آل مظفر* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش)، ۱۳۷.

۷. خواندمیر، *حبیب السیر*، ۲۹۹/۳.

(حک: ۷۸۶-۷۸۹ق) در سال ۷۸۶ق بر آن شد تا ابرکوه را از پهلوان مهذب گرفته و به سلطان بایزید (ابویزید) (د. ۷۹۲ق) فرزند امیر مبارزالدین واگذار کند؛^۱ اما ایستادگی مردان جنگی ابرکوه مانع شد و بایزید شکست سختی خورد.^۲ ابرکوه از مراکز ضرب سکه در دوره آل مظفر به شمار می‌رفت و از دوره شاه شجاع (حک: ۷۵۹-۷۸۶ق) سکه‌هایی در دست است که در یکی از سکه‌ها عبارت «علی ولی الله» حک شده که از تداوم حضور شیعیان در ابرکوه نشان دارد.

سکه شماره ۱: این سکه ۲/۸۲ گرم وزن و ۲۰/۲ میلی متر قطر دارد. در روی سکه دو طرح هندسی شش ضلعی درون همدیگر قرار دارد که نیم دایره‌ای در زوایای خطوط رو به بیرون کشیده شده است. درون آن از بالا به پایین ابتدا یک نشان حکومتی شبیه نشان‌های سکه‌های ابوسعید وجود دارد و سپس نوشته‌ها به خط کوفی تزئینی حک شده است: «لا اله الا الله محمد رسول الله حقا». در حاشیه عبارت «عمر» و «علی ولی الله» را می‌توان خواند که در نوع خود جالب است زیرا پس از سکه ضرب الجایتو، سکه با شعار شیعی در ابرکوه ضرب نشده بود. در پشت سکه به‌رغم آسیب دیدگی‌های بسیار می‌توان طرحی هندسی هشت ضلعی را مشاهده کرد که درون آن به خط ثلث چنین نوشته شده است: «امیر المؤمنین السلطان المطاع شاه شجاع خلد الله ملکه». محل ضرب در وسط سکه «ضرب ابرقوه» نقر شده است و چهار نشان حکومتی به‌صورت قرینه در دو سمت چپ و راست آن دیده می‌شود.



(مجموعه شخصی)

سکه شماره ۲: این سکه ۲/۸۲ گرم وزن و ۲۰/۲ میلی متر قطر دارد. با وجود آسیب دیدگی فراوان، طرح و نوشته‌ها را می‌توان دریافت. طراحی روی سکه با سکه پیشین یکی و نوشته مرکز سکه به خط کوفی تزئینی است: «لا اله الا الله محمد رسول الله حقا». در حاشیه سکه اسامی خلفای راشدین نوشته شده و

۱. کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی، مطلع سعدین و مجمع بحرین، به‌کوشش عبدالحسین نوایی (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش)، ۵۶۷/۲.

۲. محمد بن خاوندشاه میرخواند، روضة الصفا فی سیره الانبیاء والملوک والخلفاء، به‌تصحیح جمشید کیانفر (تهران: اساطیر، ۱۳۸۵ش)، ۳۵۶/۷.

دایره‌ای اطراف آن را احاطه کرده است. بنابراین، با سکه پیشین از نظر شعائر مذهبی متفاوت است. نوشته‌های پشت سکه درون یک طرح با هشت قوس قرار دارد: «امیرالمؤمنین السلطان المطاع شاه شجاع خلد الله ملکه». در ابتدای نوشته‌های روی سکه یک نشان و درون نوشته‌های پشت سکه پنج نشان حکومتی دیده می‌شود که با دوره پیشین متفاوت است.



(مجموعه شخصی)

سکه شماره ۳: این سکه ۲/۸۲ گرم وزن و ۲۲/۲ میلی متر قطر دارد. در روی سکه مربعی درون دایره طراحی و نوشته‌ها به خط کوفی تزئینی است: «لا اله الا الله محمد رسول الله». در حاشیه اسامی خلفای راشدین به همراه القاب آن‌ها و عکس جهت حرکت عقربه‌های ساعت نقر شده است: «ابوبکر الصديق/ عمر الفاروق/ عثمان ذی النورین/ (علی المرتضی)». نوشته‌ها درون یک دایره بزرگ در پشت سکه نقر شده است: «امیرالمؤمنین و/ ضرب/ السلطان المطاع/ ابرقوه/ شاه شجاع خلد الله ملکه». در حاشیه نوشته‌ها و از سمت چپ به راست سال ضرب سکه آمده است: «سنة اثني و سبعين و سبعمائه». [۷۷۲ق]. چهار نشان حکومتی نیز به صورت قرینه در پشت سکه نقر شده که با سکه پیشین متفاوت است.



(علاءالدینی، سکه‌های ایران: از انقراض ایلخانان مغول تا استیلای تیمور گورکان، ۱۳۴)

سکه شماره ۴: سکه‌ای از دوره زین العابدین مظفری (حک: ۷۸۶-۷۸۹ق) موجود است که ۱/۶۹ گرم وزن و ۲۰/۸ میلی متر قطر دارد. آسیب دیدگی طرح احتمالی روی سکه را از بین برده است. با وجود این، در مرکز نوشته‌ها از سمت راست به چپ چنین نوشته شده است: «زین العابدین خلد الله ملکه»، سپس از پایین به بالا مکان ضرب سکه آمده است: «ضرب ابرقوه». سال ضرب سکه در جهت حرکت عقربه‌های ساعت نقر شده است: «ثمان و ثمانین و سبعمائه». [۷۸۸ق]. در پشت سکه از بالا به پایین و به خط کوفی چنین نوشته شده است: «الله لا اله الا الله محمد [درون یک طرح لوزی] رسول الله». در حاشیه اسامی خلفای راشدین نقر شده است: «ابوبکر/عمر/عثمان/علی».



(علاءالدینی، سکه‌های ایران از انقراض ایلخانان مغول تا استیلای تیمور گورکان، ۱۶۰)

سکه شماره ۵: سکه‌ای از شاه منصور (حک: ۷۹۰-۷۹۵ق)، آخرین پادشاه آل مظفر در دست است که دقت لازم در ضرب ندارد. این سکه ۱/۰۴ گرم وزن و ۱۷/۴ میلی متر قطر دارد. بر روی سکه و درون طرحی مربع شکل، به خط کوفی تزئینی چنین نوشته شده است: «لا اله الا الله محمد رسول الله». دایره‌ای نوشته‌های مرکز سکه را دربرگرفته و در حاشیه اضلاع مربع، اسامی خلفای راشدین عکس جهت حرکت عقربه‌های ساعت نقر شده است: «ابوبکر/عمر/عثمان/علی». در پشت سکه و درون یک طرحی با هشت قوس، محل و سال ضرب سکه آمده است: «ضرب ابرقوه/۷۹۲». به دلیل آسیب دیدگی در حاشیه، فقط عبارت «منصور خلد الله ملکه» را می‌توان مشاهده کرد.



(علاءالدینی، سکه‌های ایران: از انقراض ایلخانان مغول تا استیلای تیمور گورکان، ۱۶۲)

سکه‌های ضرب ابرکوه در دوره تیموریان (حک: ۸۰۷-۹۱۳ق)

پهلوان مهذب هنگام یورش تیمور به فارس در ۷۹۰ق به استقبال وی رفت و از همین رو بر منصب خود باقی ماند؛^۱ اما طمع شاه یحیی به ابرکوه سبب شد تا بار دیگر این شهر را در اختیار بگیرد.^۲ اصرار شاه یحیی برای در اختیار داشتن ابرکوه و همچنین تلاش شاه منصور (واپسین پادشاه آل مظفر) برای تصرف شهر نشان از اهمیت آن دارد. برای مدتی لآلم قوچین به عنوان داروغه از طرف امیر تیمور در ابرکوه فعالیت داشت.^۳ پس از مرگ تیمور در ۸۰۷ق، امیر چخماخ و سپس عبدالله پروانچی از طرف سلطان محمود حاکم شیراز اداره ابرکوه را در دست داشتند.^۴

پول رایج تیموریان در تمام دوره حکومت‌شان، بر اساس نظام پولی تک فلزی از سکه‌های نقره بود. روی بیش تر سکه‌های تیموریان، شهادتین با نام‌ها و القاب خلفای راشدین حک شده است؛ با وجود این، اگر ضراب‌خانه‌های سه امیر مسالمت‌جو (ابوسعید، حسین بایقرا و ابوالقاسم بابر) در نواحی شیعی مذهب قرار داشت، شهادتین و شهادت بر ولایت حضرت علی یا اسامی دوازده امام (ع) را بر سکه‌ها نقش می‌کردند. معمولاً نام ضراب‌خانه در قابی در وسط روی سکه نقش می‌شد. پشت سکه نام یا القاب امیران و به دنبال آن جمله‌ای دعایی و غالباً اسامی ضرابخانه‌ها و تاریخ انتشار سکه نوشته می‌شد.^۵ در دوران تیمور و جانشینان او نیز همچنان دارالضرب طائوس (ابر قوه) فعال بود.

سکه‌های تیمور گورکانی (حک: ۷۷۱-۸۰۷ق)

سکه شماره ۱: سکه ۶ گرم وزن و ۲۶ میلی‌متر قطر دارد. طرح پشت و روی سکه نسبت به دوره‌های پیشین تغییر کرده است؛ به این صورت که دیگر از نقوش هندسی و چندضلعی خبری نیست. در پشت سکه به ترتیب از بالا به پایین چنین نوشته شده است: «السلطان محمود خان/ ضرب ابرقوه/ الامیر تیمور گورکان». عنوان معمول بر روی سکه‌های این دوره «السلطان الاعظم» بود؛ اما تیمور بر روی مسکوکاتش هرگز عنوانی بالاتر از امیر یا امیرالمعظم ننوشت.^۶ دو نشان حکومتی نیز در پشت سکه تکرار شده است؛ اما نوشته‌های حاشیه روی سکه قابل خواندن نیست. نوشته‌ها به خط ثلث در روی سکه درون یک دایره بزرگ قرار دارند: «لا اله الا الله/ فی شهر سنة ثمانمائه/ محمد رسول الله». در دو طرف نوشته‌ها، دو نشان

۱. احمد بن حسین کاتب یزدی، تاریخ جدید یزد، به کوشش ایرج افشار (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶ش)، ۵۹۸/۱؛ محمدیوسف واله اصفهانی، خلد برین: تاریخ تیموریان و ترکمانان، به کوشش میرهاشم محدث (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش)، ۱۸۸.

۲. کتبی، تاریخ آل مظفر، ۱۲۴.

۳. کاتب یزدی، تاریخ جدید یزد، ۷۲۰/۱.

۴. حافظ‌ابرو، زبدة التواریخ (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ش)، ۴۶۳.

۵. سیدجمال ترابی طباطبایی، سکه‌های ایلخانی و تیموری (تبریز: اداره کل موزه‌ها، ۱۳۴۷ش)، ۱۲۷.

۶. رضوان احمدی پیام و شهناز احمدی پیام، «نمایش باورهای شیعی بر سکه‌های دوره تیموری»، پژوهش‌نامه تمدن ایرانی، سال اول، ش ۱ (پاییز ۱۳۹۷): ۳۶.

حکومتی متفاوت با دوره‌های پیشین نقر شده است. در حاشیه اسامی خلفای راشدین به همراه القاب آن‌ها نقر شده است: «ابوبکر الصدیق/ عمر الفاروق/ عثمان ذی النورین/ علی المرتضی».



(مجموعه شخصی)

سکه شماره ۲: این سکه ۶/۱۴ گرم وزن و ۲۸/۴ میلی متر قطر دارد. نوشته‌های پشت سکه به خط کوفی تزئینی درون یک دایره قرار دارند: «لا اله الا الله محمد رسول الله ضرب مدینه طائوس». حاشیه سکه به دلیل آسیب دیدگی قابل خواندن نیست. در روی سکه نیز نوشته‌ها درون یک دایره قرار گرفته‌اند و به ترتیب از بالا به پایین عبارت‌اند از: «سلطان اعظم محمودخان امیر اعظم تیمورگورکان ولی عهد زمان محمد سلطان خلد ملکه‌هم». حاشیه روی سکه آسیب دیدگی دارد و فقط عبارت «سنة اربع» را می‌توان خواند.



(علاءالدینی، سکه‌های ایران دوره گورکانیان، ۲۴)

سکه شماره ۳: طرح و نوشته‌های پشت و روی این سکه در مقایسه با سکه دیگری که بر آن «ضرب ابرقوه» نوشته شده متفاوت است؛ زیرا سال ضرب سکه بر آن نقر شده است. این سکه ضرب سال ۷۹۷ ق است؛ ۶/۲۰ گرم وزن و ۲۷/۶ میلی متر قطر دارد. نوشته‌های روی سکه به خط کوفی معقلی درون یک دایره

بزرگ و تقریباً در مرکز سکه نقره شده و چیش جالبی دارند: «لا اله الا الله» [به خط ثلث] ضرب ابرقوه/ محمد رسول الله». در حاشیه اسامی خلفای راشدین در مسیر جهت عقربه‌های ساعت حک شده که اسامی «ابوبکر» و «عمر» را می‌توان خواند. نوشته‌ها به خط ثلث در پشت سکه درون یک مربع قرار دارند: «سلطان محمودخان امیر تیمور گورکان خلدالله ملکه». در حاشیه سکه سال ضرب آمده است: «فی شهر/ سنة سبع/ و تسعين/ و سبعمائه» [۷۹۷ق].



(علاءالدینی، سکه‌های ایران دوره گورکانیان، ۴۷)

سکه شماره ۴: این سکه در سال ۸۰۰ق ضرب شده و ۶/۱۸ گرم وزن و ۲۸/۲ میلی متر قطر دارد. عنوان محل ضرب «ضرب مدینه طائوس» است و از نظر طرح و نوشته با سکه دیگر که «ضرب ابرقوه» دارد، یکسان است. در روی سکه به ترتیب از بالا به پایین چنین نوشته شده است: «لا اله الا الله» فی شهر ثمانمائه/ محمد رسول الله». در دو سمت نوشته‌ها دو نشان حکومتی نقر شده و اسامی خلفای راشدین برخلاف جهت حرکت عقربه‌های ساعت در حاشیه آمده است: «ابوبکر الصديق/ عمر الفاروق/ عثمان ذی النورین/ علی المرتضی». در پشت سکه و درون دایره به ترتیب از بالا به پایین چنین نوشته شده است: «السلطان محمودخان المدینه الطائوس امیر تیمور گورکان». در حاشیه سکه چنین نوشته شده است: «فی شهر سنة ثمانمائه». دو نشان حکومتی نیز در دو سمت نوشته‌ها نقر شده است.



(علاءالدینی، سکه‌های ایران دوره گورکانیان، ۲۴)

سکه‌های شاهرخ گورکانی (حک: ۸۰۷-۸۵۰ق)

سکه شماره ۱: این سکه شاهرخ مربوط به اوایل حکومت وی است و ۴/۵ گرم وزن و ۲۰ میلی متر قطر دارد. نوشته‌ها در روی سکه و درون مربع مرکزی به خط کوفی تزئینی است: «لا اله الا الله محمد رسول الله». دایره‌ای اطراف مربع را دربرگرفته و در حاشیه‌ها اسامی خلفای راشدین در جهت حرکت عقربه‌های ساعت نقر شده است: «ابوبکر/ عمر/ عثمان/ علی». در نهایت، دایره‌ای متشکل از نقطه‌چین‌های تزئینی، مربع و دایره مرکز را احاطه کرده است. در پشت سکه و درون یک دایره بزرگ به خط ثلث چنین حک شده است: «السلطان الاعظم/ ضرب/ معین الدین شاه رخ/ ابرقوه/ خلد الله ملکه و سلطانه». در حاشیه سمت راست نوشته‌ها، سال ضرب سکه نقر شده است: «۸۰۸».



(مجموعه شخصی)

سکه شماره ۲: این سکه ۴/۷۱ گرم وزن و ۲۱ میلی متر قطر دارد. نوشته‌های روی سکه درون مربع به خط کوفی تزئینی است: «لا اله الا الله». در مقایسه با سکه پیشین، تفاوت‌های زیادی در جزئیات نوشته‌ها وجود دارد؛ از جمله این که حروف در مقایسه با سکه پیشین نازک‌تر و جای نقطه‌ای که بر روی «اله» قرار دارد در دو سکه تغییر کرده است. در اطراف مربع نیز قوس‌هایی نوک تیز قرار داده شده و درون آن‌ها اسامی خلفای راشدین عکس جهت حرکت عقربه‌های ساعت نوشته شده است: «ابوبکر/ عمر/ عثمان/ علی». طرح مرکزی درون یک دایره و در نهایت دایره‌ای تزئینی متشکل از نقطه‌چین‌های محدود قرار دارد. نوشته‌های پشت سکه به خط ثلث است: «السلطان الاعظم شاه رخ بهادر خلد الله ملکه و سلطانه/ ابرقوه». «۸۲۶».



(مجموعه شخصی)

سکه‌های شماره ۳: طرح روی سکه‌ها نسبت به دوره قبل تغییر کرده است و مانند سکه‌های شاه شجاع، نوشته‌ها به خط کوفی تزئینی درون یک مربع قرار دارد: «لا اله الا الله محمد رسول الله». در حاشیه و در چهار ضلع مربع، اسامی خلفای راشدین بدون القاب و در جهت عکس حرکت عقربه‌های ساعت نقر شده است: «ابوبکر/عمر/عثمان/علی». نوشته‌های پشت سکه درون یک شمسه با یک دایره بزرگ احاطه شده‌اند و مهم‌ترین تغییر این است که سال ساخت سکه را به عدد نوشته‌اند: «سلطان الاعظم شاهرخ بهادر خلدالله ملکه و سلطانه ابرکوه ۸۲۹». سکه سمت چپ ۴/۱۸ گرم وزن و ۲۴ میلی‌متر قطر و سکه سمت راست ۱/۱۵ گرم وزن و ۱۸ میلی‌متر قطر دارد.



(مجموعه شخصی)

سکه‌های بابر (حک: ۸۵۱-۸۶۱ق)

ابوالقاسم میرزا بابر (۸۲۵-۸۶۱ق)، فرزند بایسنقر میرزا و نواده شاهرخ تیموری که از ۸۵۱ق تا هنگام مرگ، در مازندران، خراسان و اندک زمانی در فارس و عراق عجم فرمان راند.^۱ او به فرهنگ دوستی و هنرپروری شهرت داشت.^۲ به نوشته تاکستن، سکه‌های سه تن از امرای بنام تیموری یعنی ابوالقاسم بابر، ابوسعید و سلطان حسین بایقرا در شهرهای شیعه‌نشین به جای خلفای راشدین به نام ائمه شیعی منقوش است.^۳ بررسی دو سکه از دوره بابر ضرب ابرکوه نشان می‌دهد که طرح کلی پشت و روی سکه‌ها با سکه‌های دوره تیمور ضرب ابرکوه شباهت دارند؛ اما تغییراتی در نوشته‌ها دیده می‌شود؛ از جمله این که نوشته‌ها به عربی است و عبارت «علی ولی الله» افزوده شده است.

سکه شماره ۱: این سکه ۶ گرم وزن و ۲۵ میلی‌متر قطر دارد. طرح روی سکه با دوره پیشین یکی است: مربعی در مرکز قرار گرفته و درون آن به خط کوفی تزئینی و البته در ابعادی کوچک‌تر از دوره پیشین چنین نوشته شده است: «لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله». در حاشیه سکه و در اضلاع چهارگانه مربع، اسامی خلفای راشدین نقر شده است. با این تفاوت که این بار نام علی در بالای نوشته‌ها قرار گرفته و

۱. معین الدین محمد اسفزاری، *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*، به تصحیح محمد اسحاق (کلکته: دریاسری، ۱۹۶۱)، ۱۸۹/۲.

۲. سید محمد سیدی، «ابوالقاسم بابر» در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی* (تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش)، ۱۶.

۳. تاکستن و دیگران، *تیموریان*، ترجمه یعقوب آژند (تهران: مولى، ۱۳۸۴ش)، ۷۱.

اسامی دیگر مانند دوره پیشین برخلاف جهت حرکت عقربه‌های ساعت حک شده است. نوشته‌ها در پشت سکه درون یک دایره بزرگ قرار دارند: «السلطان ابوالقاسم بابر خلد الله ملكه فی ابرقوه». در انتها سال ضرب سکه آمده است: «سنة ۸۵۶».



(مجموعه شخصی)

سکه شماره ۲: این سکه ۶ گرم وزن و ۲۵ میلی‌متر قطر دارد. نوشته‌ها درون یک مربع قرار دارند: «لا اله الا الله محمد رسول الله على ولي الله». در حاشیه اسامی خلفای راشدین مانند سکه پیشین نقر شده است: «ابوبکر/ عمر/ عثمان/ علی». نوشته‌ها در پشت سکه درون یک دایره بزرگ در مرکز قرار دارند: «السلطان الاعظم ابوالقاسم بابر بهادرخان خلد الله ملكه و سلطانه فی ابرقوه». در معرفی بابر از اصطلاحات جدید «الاعظم»، «بهادرخان» و «سلطانه» استفاده شده است.



(مجموعه شخصی)

سکه سلطان یعقوب آق قویونلو (حک: ۸۹۶-۸۸۳ق)

آق قویونلوها (حک: ۸۷۲-۹۰۸ق) یا بایندریان سلسله‌ای از ترکمن‌های سنی حاکم بر قسمت‌هایی از قفقاز، شرق ترکیه و شمال ایران^۱ که با وجود سنی بودن، دو نوع سکه داشتند. سکه‌های مرسوم و رایج آن‌ها که نام پادشاهان سلسله را به همراه القاب در روی سکه و در پشت آن نام خلفای راشدین را نقر می‌کردند؛ اما در برخی از سکه‌ها، شعارهای شیعی دیده می‌شود.^۲ با وجود این، سکه ضرب سلطان یعقوب آق قویونلو (حک: ۸۹۶-۸۸۳ق) دایمی شاه اسماعیل در ابرکوه از نوع سکه‌های مرسوم و عادی این سلسله به شمار می‌رود.

این سکه با طراحی متفاوت از دوره‌های پیشین، ۱/۱۵ گرم وزن و ۱۵ میلی‌متر قطر دارد. در روی سکه مربعی کوچک در مرکز قرار دارد که مربع دیگر آن را در برگرفته و در انتها دایره‌ای هر دو را احاطه کرده است. محل ضرب، درون مربع کوچک مرکز سکه آمده است: «ضرب ابرقوه». در مربع بزرگ چنین ضرب شده است: «لا اله الا الله محمد رسول الله». حاشیه روی سکه قابل خواندن نیست. در طراحی پشت سکه چندان دقت نشده و نوشته‌ها تمام سطح را پوشانده است: «السلطان الاعظم ابوالمظفر سلطان یعقوب خلدالله ملکه». در حاشیه اسامی خلفای راشدین آمده است: «ابوبکر/ عمر/ عثمان/ علی».



(منبع: مجموعه شخصی)

۱. رضا رضازاده لنگرودی، «آق قویونلو» در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی* (تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش)، ۵۰۲.

۲. سرافراز و آوزمانی، *سکه‌های ایران*، ۲۳۹.

سکه‌های ضرب ابرکوه در دوره صفویه (حک: ۹۰۷-۱۱۳۵ق)

هم‌زمان با آغاز صفویه، شخصی به نام محمد کرّه (کرّهی) ابرکوه را در اختیار داشت. شیخ علی، حاکم یزد، با اعلان استقلال ابرکوه مخالفت کرد و در سال ۹۰۸ق با نیروی فراوان به ابرکوه لشکر کشید؛ اما در نبرد با سپاهیان محمد کرّه کشته شد.^۱ شاه اسماعیل صفوی در همین سال محمد را به عنوان حاکم ابرکوه ابقا کرد.^۲ به دنبال قتل شعیب آقا، داروغه یزد به دست سلطان احمد سارویی در ۹۱۰ق، «محمد کرّه از ابرقوه ایلغار کرده نیمه شبی خود را به شهر یزد داخل گردانید سلطان احمد را به قتل رسانید و شهر را مضبوط ساخته رایت استقلال و سرداری برافراشت».^۳ این بلندپروازی حاکم ابرکوه سبب شد تا شاه اسماعیل صفوی در تیرماه سال ۹۱۰ق در حالی که هوا نیز بسیار گرم بود به یزد لشکرکشی کند. سرانجام محمد کرّه را دستگیر و در قفس کردند و در نهایت در میدان اصفهان سوزاندند.^۴

در دوران صفویه بسیاری از نقاط ایران آبادی و رونق را تجربه کرد؛ اما ابرکوه از جمله مناطقی بود که از رونق و آبادانی فاصله گرفت. این موضوع را می‌توان در نزدیکی به اصفهان پایتخت پرونق صفوی جستجو کرد؛ زیرا این امر سبب شد تا بسیاری از بازرگانان، بزرگان و ادبای ابرکوه مسیر اصفهان را در پیش گیرند. همچنین مسیرهای تجاری از ابرکوه دور شد و «عدم امنیتی که در نیمه دوم قرن چهاردهم میلادی/هشتم هجری برای مسافرت به وجود آمد، ابرقوه مرتب رو به انحطاط رفت».^۵ در نهایت شهری کوچک در کویر باقی ماند. شاید بتوان پایان رونق اقتصادی دوران طلایی ابرکوه را هم زمان با ضرب آخرین سکه در دوران شاه اسماعیل اول صفویه در این شهر دانست. سکه‌های این دوره ابرکوه نسبتاً کمیاب است.

سکه‌های شاه اسماعیل صفوی (حک: ۹۰۷-۹۳۰ق)

در آغاز سلسله صفویه در ایران، ضرب مسکوکات مانند گذشته و با طرح‌ها و عبارت‌های سکه‌های پیش از خود یعنی تیموریان، آق‌قویونلوها و قراقویونلوها مشابهت داشت و خط استفاده شده روی آن‌ها، خط ثلث بود و تفاوت اصلی در آوردن شهادتین با نام حضرت علی (ع) بر پشت سکه‌ها و آوردن نام دوازده امام و برخی ادعیه شیعی بر سکه‌ها بود.^۶

۱. حسن بیگ روملو، *احسن التواریخ*، به تصحیح عبدالحسین نوائی (تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۵۷ش)، ۹۶/۱.

۲. محمد قاسم قاسمی حسینی گنابادی، *شاه اسماعیل نامه*، به تقدیم، تصحیح و تحشیه جعفر شجاع کیهانی (تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۷ش)، ۷۳.

۳. ناشناس، *عالم آرای شاه اسماعیل*، به کوشش اصغر منتظر صاحب (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش)، ۱۳۳.

۴. روملو، *احسن التواریخ*، ۱۱۱-۱۱۳/۱.

۵. دونالد ویلبر، *معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان*، ترجمه عبدالله فریار (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ش)، ۱۰۱.

۶. فرزانه قاینی، *سکه‌های صفویه (سکه شناسی)* (تهران: پازینه، ۱۳۸۰ش)، ۴۵.

سکه شماره ۱: این سکه طلا ۴/۶ گرم وزن و ۲۱ میلی متر قطر دارد. بر روی سکه و درون یک طرح هندسی چنین نوشته شده است: «لا اله الا الله/ محمد رسول الله/ علی ولی الله». در حاشیه اسامی دوازده امام آمده است. در روی دیگر سکه و در مرکز از بالا به پایین به ترتیب چنین نقر شده است: «ابر قوه/ ضرب سنة ۹۲۸». در حاشیه چنین نوشته ضرب شده است: «السلطان العادل الكامل الهادی الوالی ابوالمظفر سلطان اسماعیل بهادرخان الصفوی الحسینی خلد الله ملکه».



(منبع: مجموعه شخصی)

دو سکه نقره نیز از دوره شاه اسماعیل ضرب ابرکوه موجود است که ۷/۶ گرم وزن و ۲۱ میلی متر قطر دارند. نوشته‌ها به خط ثلث در روی سکه درون طرحی مربع شکل قرار دارند: «لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله». در حاشیه اسامی دوازده امام ضرب شده که در یکی از سکه‌ها «جعفر» و «موسی» را می‌توان خواند. در انتها دایره‌ای نوشته‌ها را احاطه کرده است. در پشت سکه‌ها و درون یک شمسه شش ضلعی عبارت «ضرب ابرقوه» و «سنة ۹۲۸» آمده است. در حاشیه و به خط ثلث چنین نوشته شده است: «السلطان العادل الكامل الغازی ابوالمظفر شاه اسمعیل بهادرخان خلد الله ملکه».



(مجموعه شخصی)

فلوس ضرب طاوس: پول مسی دوره صفویه قازبیک و فلوس نام داشت. از این دوره کلمه فلوس بر روی سکه‌های مسی نقر می‌شد. در یک طرف فلوس شیر و خورشید و در طرف دیگر، تاریخ و محل ضرب نقش می‌شد و در کنار آن تصاویری از حیوانات مختلف مانند غزال، گربه، مار و شیر نیز حک می‌شد.^۱ فلوس موجود ۲/۶۸ گرم وزن و ۲۰ میلی‌متر قطر دارد. می‌توان در یک طرف بخشی از کلمه طاوس را مشاهده کرد و در طرف دیگر نیز بخشی از کلمه فلوس دیده می‌شود؛ اما به دلیل آسیب دیدگی‌های بسیار، بخش‌های دیگر آن قابل خواندن نیست.



(مجموعه شخصی)

نتیجه

موقعیت جغرافیایی ابرکوه در دوره مورد مطالعه به گونه‌ای بود که بر سر راه‌های ارتباطی عراق عجم به خلیج فارس و مسیر یزد به فارس قرار داشت و راه تابستانی فارس به اصفهان و یزد نیز از آنجا عبور می‌کرد. شهرت و ثروت طاوس الحرمین این امکان را برای دراویش فراهم ساخت تا ضراب‌خانه‌ای در ابرکوه بسازند و وجود هم‌زمان دو عنوان «طاوس» و «ابرقوه» بر سکه‌های غازان، الجایتو و ابوسعید شاهدی بر این مدعا است. به نظر می‌رسد در دوره آل مظفر، از قدرت دراویش کاسته و فقط عنوان «ابرقوه» بر سکه‌ها نقر شده است؛ اما در دوره تیمور طاوس بر سکه‌ها به صورت «مدینه طاوس» ضرب شد. بررسی‌ها نشان می‌دهد در ضرب سکه در این دارالضرب از سیاست‌های کلان حاکمیت پیروی شده است؛ اما گاهی حاکمان سلسله‌های محلی، بر اساس شیوه خاص خود به ضرب سکه در این شهر می‌پرداختند. اگرچه در ضرب سکه‌ها دقت دیده نمی‌شود، در طراحی سکه‌ها تنوع وجود دارد؛ زیرا علاوه بر دایره، مربع و لوزی از نقوش

۱. فرزاد فیضی و دیگران، «تاثیر باورها و آموزه‌های شیعی بر تزئینات سکه‌های دوره صفوی»، جنبه‌ی شاپور، سال دوم، ش ۸ (زمستان ۱۳۹۵): ۱۸.

هندسی پنج، شش، هفت و هشت ضلعی استفاده شده است. خطوط عربی و فارسی روی سکه‌ها در ابتدا کوفی ساده بود؛ اما در ادامه، انواع کوفی تزئینی و ثلث جای آن را گرفت. نوشته‌ها غالباً به زبان عربی، فارسی و اویغوری است. البته در مواردی زبان چینی نیز دیده می‌شود. تک فلزی نبودن دارالضرب طابوس و این که علاوه بر سکه، فلوس (سکه‌های مسی) نیز در آن ضرب می‌شده از ویژگی‌های مهم آن به شمار می‌رفت. ضرب سکه در دارالضرب طابوس در دوره شاه اسماعیل اول صفوی نشان می‌دهد که تا این دوره همچنان فعالیت در آن ادامه داشته است؛ اما تاکنون سکه‌هایی از دوره‌های بعدی به دست نیامده است. بنابراین، می‌توان گفت برآمدن صفویه که به تدریج سبب از بین رفتن درویش و فرقه‌های صوفیه شد، فعالیت درویش ابرکوه و دارالضرب آن‌جا را تحت الشعاع قرار داده و دارالضرب طابوس را از صفحه روزگار محو کرده است.

منابع

- ابن حوقل، ابوالقاسم. *صورة الارض*. بیروت: دارصادر، ۱۹۳۸.
- ابن فقیه، احمد بن محمد. *البلدان*. با تحقیق یوسف الهادی. بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۶ق.
- احمدی پیام، رضوان و شهنواز احمدی پیام. «نمایش باورهای شیعی بر سکه‌های دوره تیموری». *پژوهش‌نامه تمدن ایرانی*، سال اول، ش ۱ (پاییز ۱۳۹۷): ۵۳-۲۳.
- اسفزاری، معین‌الدین محمد. *روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات*. به تصحیح محمد اسحاق. کلکته: دریا سری، ۱۹۶۱.
- اسمیت، جان ماسون. «نظام پولی دوره ایلخانان»، *تاریخ اجتماعی-اقتصادی ایران در دوره مغول*، ترجمه یعقوب آژند. تهران: اطلاعات، ۱۳۶۶ش.
- اشپولر، برتولد. *تاریخ مغول در ایران*. ترجمه محمود میرآفتاب. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش.
- اقبال، عباس. *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیمور*. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۸ش.
- آل داود، سید علی. «ابواسحاق اینجو». در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۶۱-۱۶۵. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۸ش.
- آل داود، سید علی. «آل مظفر». در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۱۵۳-۱۴۰. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ش.
- بته‌کن، علی. «آبش خاتون». در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ۵۷۵. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش.
- تاکستن و دیگران. *تیموریان*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: مولی، ۱۳۸۴ش.

۱۴۶	تاریخ و فرهنگ	شماره ۱۰۲
	ترابی طباطبایی، سید جمال. «رسم الخط اویغوری و سیری در سکه شناسی». <i>موزه آذربایجان</i> ، ش ۶ (۱۳۵۱ش): ۴۷-۸.	
	ترابی طباطبایی، سید جمال. <i>سکه های ایلخانی و تیموری</i> . تبریز: اداره کل موزه ها، ۱۳۴۷ش.	
	جامی، نورالدین عبدالرحمن. <i>نفحات الانس من حضرات القدس</i> . به تصحیح مولوی غلام عیسی و ویلیام ناسولیس و عبدالحمید مولوی، هند: کلکته، مطبعه لیس، بی تا.	
	حافظ ابرو. <i>زبدة التواریخ</i> . تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ش.	
	خواندمیر، غیاث الدین. <i>تاریخ حبیب السیر</i> . تهران: خیام، ۱۳۸۰ش.	
	رضازاده لنگرودی، رضا. «آق قویونلو». در <i>دایرة المعارف بزرگ اسلامی</i> ، ۵۱۶-۵۰۲. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳ش.	
	رضایی باغبیدی، حسن. <i>سکه های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان</i> . تهران: سمت، ۱۳۹۳ش.	
	رفیعی علامرودشتی، علی، «ابرقو». در <i>دایرة المعارف بزرگ اسلامی</i> ، ۵۶۲-۵۵۹. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ش.	
	روملو، حسن بیگ. <i>احسن التواریخ</i> . به تصحیح عبدالحسین نوانی. تهران: چاپخانه حیدری، ۱۳۵۷ش.	
	زارع ابرقویی، احمد. «ضرورت مرمت کتیبه سردر ورودی مسجد بیرون ابرکوه». <i>چیدمان</i> ، سال چهارم، ش ۱۰ (تابستان ۱۳۹۴): ۸۷-۸۵.	
	ستوده، حسینی. <i>تاریخ آل مظفر</i> . تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ش.	
	سرافراز، علی اکبر و فریدون آورزمانی. <i>سکه های ایران</i> . تهران: سمت، ۱۳۸۰ش.	
	سرافرازی، عباس. «گرایش های سیاسی - مذهبی ایلخانان براساس مسکوکات ایلخانی ۶۵۱-۷۵۶ق». <i>پژوهش های تاریخی</i> ، شماره پیاپی ۵، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۹): ۶۶-۴۷.	
	سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق. <i>مطلع سعدین و مجمع بحرین</i> . به تحقیق عبدالحسین نوانی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ش.	
	سیدی، سید محمد. «ابوالقاسم بابر». در <i>دایرة المعارف بزرگ اسلامی</i> ، ۱۷-۱۵. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ش.	
	شرفی، محبوبه. «نظام ضرب سکه و مبادلات پولی در عصر ایلخانی». <i>پژوهش های تاریخ ایران و اسلام</i> ، شماره ۱۹ (پاییز و زمستان، ۱۳۹۵): ۱۴۴-۱۲۱.	
	شریعت زاده، سید علی اصغر. <i>سکه های ایران زمین؛ مجموعه سکه های موسسه کتابخانه و موزه ملی ملک از دوره هخامنشی تا پایان دوره پهلوی</i> . تهران: پازینه، ۱۳۹۰ش.	
	عقیلی، عبدالله. <i>دارالضرب های ایران در دوره اسلامی</i> . تهران: بنیاد موقوفات محمود افشار یزدی، ۱۳۷۷ش.	
	علا الدینی، بهرام. <i>سکه های ایران دوره گورکانیان (تیموریان)</i> . تهران: ناشر پازینه ۱۳۹۷ش.	

بهار و تابستان ۱۳۹۸	سکه‌های دارالضرب طاوس در ابرکوه (ابرکوه)	۱۴۷
علا الدینی، بهرام. سکه‌های ایران دوره ایلخانان مغول. تهران: برگ نگار، ۱۳۹۷ ش.		
علا الدینی، بهرام. سکه‌های ایران دوره ایلخانان مغول. تهران: برگ نگار، ۱۳۹۷ ش.		
علا الدینی، بهرام. سکه‌های ایران: از انقراض ایلخانان مغول تا استیلای تیمورگورکان. تهران: برگ نگار، ۱۳۹۶ ش.		
علوی نیا ابرقویی، سید علی. تاریخچه آل طباطبای و شرح سادات ابرکوه. یزد: اندیشمندان یزد، ۱۳۹۲ ش.		
علیزاده مقدم، حمیدرضا. پژوهشی در سکه‌های الجایتو: هشتمین ایلخان مغول. تهران: پازینه، ۱۳۸۸ ش.		
فیضی، فرزاد و دیگران. «تاثیر باورها و آموزه‌های شیعی بر تزئینات سکه‌های دوره صفوی». جلدی شاپور، سال دوم، ش ۸ (زمستان ۱۳۹۵): ۱۳-۲۳.		
قاسمی حسینی گنابادی، محمدقاسم. شاه اسماعیل نامه. به تقدیم، تصحیح و تحشیۀ جعفر شجاع کیهانی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۷ ش.		
قائینی، فرزانه. سکه‌های صفویه (سکه شناسی). تهران: انتشارات پازینه، ۱۳۸۰ ش.		
قوچانی عبدالله. بررسی کتیبه‌های بناهای یزد. تهران: پژوهشکده زبان و گویش، ۱۳۸۳ ش.		
قیصری، ابراهیم. «فرهنگواره القاب و عناوین بزرگان و مشایخ صوفیه»، جستارهای ادبی، ش ۶۵ (بهار ۱۳۶۳): ۵۹۷-۶۴۲.		
کاتب یزدی، احمد بن حسین. تاریخ جدید یزد. به کوشش ایرج افشار. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.		
کتبی، محمود. تاریخ آل مظفر. تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.		
کریمی، امیرحسین. «بازخوانی اسناد تاریخی پیرامون سر در نظام الملکی ابرکوه». هنر و معماری: پژوهش هنر دانشگاه هنر اصفهان، سال دوم، ش ۴ (پاییز و زمستان ۱۳۹۱): ۴۵-۶۰.		
گذار، آندره. آثار ایران. ترجمۀ ابوالحسن سروقد مقدم. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱ ش.		
مدرس زاده ابرقویی، سید علی. شناخت ابرقو و قدمت آن. اصفهان: خدمات فرهنگی جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۷ ش.		
مستوفی، حمدالله. نزهة القلوب. به کوشش محمد دبیرسیاقی. قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۱ ش.		
معلم یزدی، معین الدین محمد. مواهب الهی در تاریخ آل مظفر. به تصحیح و مقدمۀ سعید نفیسی، تهران: کتابخانه اقبال، ۱۳۲۶ ش.		
مؤلف ناشناس. عالم آرای شاه اسماعیل. به تحقیق اصغر منتظرصاحب، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ ش.		
میرخواند، محمد بن خاوند شاه. روضة الصفای سیرة الانبیاء والملوک والخلفاء. به تصحیح جمشید کیانفر، تهران: اساطیر، ۱۳۸۵ ش.		
همدانی، رشید الدین فضل الله. تاریخ مبارک غازانی. به تحقیق کارلیان، هرتفرد: استفن اوستین، ۱۹۴۰.		
واله اصفهانی قزوینی، محمدیوسف. خلد برین؛ تاریخ تیموریان و ترکمانان. به کوشش میرهاشم محدث، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.		
وثیق، منصوره. سیر دینار در تاریخ پولی ایران. تهران: ستوده، ۱۳۸۷ ش.		

شماره ۱۰۲	تاریخ و فرهنگ	۱۴۸
ویلبر، دونالد. <i>معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان</i>. ترجمه عبدالله فریار. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش. یاراحمدی، مهدی. «سکه‌های دوره مغول». <i>رشد آموزش تاریخ</i>، ش ۳۸ (بهار ۱۳۸۹): ۴۲-۳۹. Blair, Sheila S. "the coins of the later ilkhanids: mint organization, regionalization, and urbanism", <i>Museum Notes</i>, vol.27 (American Numismatic Society, 1982): 221-230. Diler, Ömer. <i>Ilkhans: Coinage of the Persian Mongols</i>. Istanbul: Turkuvaz Kitapçılık Yayıncılık Limited Şirketi, 2006.		

Table of Contents

The Status of the Qur'an in the Studies of the Early Islam's History	9
Dr. Abdul Rahim Qanavat	
The Sanctification of Genghis Khan in the Historical Books of Poetry during the Ilkhanid Period	27
Mahshid Gohari Kakhki - Dr. Mohammad Jafar Yahaghi	
Investigating the Influence of Women in the Ruling System of Qara Khitai in Kerman	
Based on the Štefan Lux's Third Approach to Power Theory	51
Zahra Afarinesh Khaki - Dr. Reza Sha'bani - Dr. Abdolhossein Kalantari - Dr. Gholamhossein Zargarinejad	
Description of Educational Centers in Ibn Jubayr's Travelogue	77
Roqieh Mazloun - Dr. Hamid Reza Sanaei	
Relationships between Envoys of the Vatican and Armenians of Isfahan	
in the years 1016 .1135 AH / 1608 -1722 AD	101
Azam Fuladi Panah - Javad Arbani - Dr. Mojtaba Soltani Ahmadi	
Coins Made by Tavous Mint in Abarkouh (Abarquh)	
Dr. Mohammad Jafar Eshkevari - Dr. Seyed Ali Alavinia Abarghuei -	117
Fatemeh al-Sadat Alavinia Abarghuei - Nazanin Barati	

In the Name of Allah



Islamic Studies

Journal of History & Culture

Semi-Annual Academic Journal of
The Faculty of Theology and Islamic Studies

Issue 102, Spring & Summer 2019

Director & Editor-in-chief

Abdolrahim Ghanavat

Editorial Board

Mohamad Taghi Imanpour, Prof of the
Department History, Ferdowsi University of
Mashhad

Ahmad Badkubeh Hazaveh, Associate Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Husain K̄ara Chānlū, Prof
of the Department of History and Civilization of
Islam, University of Tehran

Abdolrahim Ghanavat, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
Ferdowsi University of Mashhad

Sayyid Jamal Moosavi, Associate Prof of the
Department of History and Civilization of Islam,
University of Tehran

Andrew J. Newman, Personal Chair of Islamic
and Middle Eastern Studies

Abdullāh Himmatī Gulyān, Associate Prof of
History and Civilization of Islam, Ferdowsi
University of Mashhad

License Holder

Ferdowsi University of Mashhad

Translation of Abstracts: Vahid Mardani

ISSN-Print: 2228 – 706X

ISSN-Online: 2538 - 4341

Address:

Faculty of Theology and Islamic Studies
Ferdowsi University of Mashhad, Main
Campus, Azadi sq., Mashhad, Iran

Zip Code: 91779-48955

Tel: +98 (51) 38803863



Ferdowsi University of Mashhad

ISSN-Print:2228 - 706X

ISSN-Online:2538 - 4341

Journal of History and Culture

The Status of the Qur'an in the Studies of the Early Islam's History	9
Dr. Abdul Rahim Qanavat	
The Sanctification of Genghis Khan in the Historical Books of Poetry during the Ilkhanid Period	27
Mahshid Gohari Kakhki - Dr. Mohammad Jafar Yahaghi	
Investigating the Influence of Women in the Ruling System of Qara Khitai in Kerman Based on the Štefan Lux's Third Approach to Power Theory	51
Zahra Afarinesh Khaki - Dr. Reza Sha'bani - Dr. Abdolhossein Kalantari - Dr. Gholamhossein Zargarinejad	
Description of Educational Centers in Ibn Jubayr's Travelogue	77
Roqieh Mazloun - Dr. Hamid Reza Sanaei	
Relationships between Envoys of the Vatican and Armenians of Isfahan	101
in the years 1016 .1135 AH / 1608 -1722 AD	
Azam Fuladi Panah - Javad Arbani - Dr. Mojtaba Soltani Ahmadi	
Coins Made by Tavous Mint in Abarkouh (Abarquh)	117
Dr. Mohammad Jafar Eshkevari - Dr. Seyed Ali Alavinia Abarghuei - Fatemeh al-Sadat Alavinia Abarghuei - Nazanin Barati	