

دو فصلنامه علمی دانشجویی پارسه

سال بیست و سوم، شماره سی و شش، پاییز و زمستان ۱۴۰۲



❖ استعمار غرب و الیناسیون فرهنگی جوامع مسلمان، از دیدگاه دکتر شریعتی

❖ مهدی برزنونی

❖ تحلیل نقش هخامنشیان در توسعه بنگاه‌های خصوصی اعتباری کشاورزی بابل تا مرحله بانکداری

❖ آناهیتا امانی یگانگی

❖ روابط سیاسی دولت بنی حفص با بنی مرین

❖ دکتر خدیجه عالمی، حسین ظاهری

❖ کارکرد بدریون در اندیشه‌های سیاسی خلیفه عمر بن خطاب و علی (ع)

❖ امین مددی

❖ ماده تاریخ، کتیبه و سنگ قبور دوره صفویه در بوانات

❖ سجاد دهقان حسام پور

❖ نقش فرهنگی سیاسی سامانیان در آغاز انحطاط خلافت عباسی

❖ علی شهزادی







دو فصلنامه علمی تخصصی دانشجویی پارسه

سال بیست و سوم، شماره سی و شش، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز انجمن علمی بخش تاریخ دانشگاه شیراز

دبیر انجمن علمی تاریخ: محمدعلی اختری

مدیر مسئول: علیمحمد فیلی زاده

سرمدیر: سیده سارا حسینی نژاد قصرالدشتی

استاد مشاور انجمن علمی تاریخ: دکتر معصومه دهقان

هیئت تحریریه: دکتر سید جواد موسوی، دکتر معصومه دهقان، دکتر مهسا فیضی، سیده سارا حسینی نژاد،

علیمحمد فیلی زاده

ریاست بخش تاریخ: دکتر محمدعلی رنجبر

داوران این شماره: آرش امین پور، پریسا بردبار، مهدی برزنونی، سپیده محمدبیگی، مجتبی مفتاح

ویراستار: علیمحمد فیلی زاده

طراح و صفحه آرا: مرکز کپی قانع

شماره مجوز: ۲۴۸/کنش

نشانی: شیراز، دانشگاه شیراز، پردیس ارم، ساختمان شماره دو دانشکده ادبیات و علوم

انسانی، بخش تاریخ، انجمن علمی بخش تاریخ. تلفن: ۰۷۱-۳۶۲۷۶۳۷۳

راه‌های ارتباطی: Email: hisory.elmi@yahoo.com

وب سایت معاونت فرهنگی دانشگاه شیراز: www.farhangi.shirazu.ac

سخن سردبیر

خداوند را سپاس گزاریم که به ما توفیق داد تا با یاری او و تلاش دیگر بزرگواران شماره دیگری از نشریه پارسه را به خوانندگان و پژوهشگران گرامی تقدیم کنیم.

در این شماره سعی شده است با نهایت دقت، مجموعه‌ای فراهم آید که بتواند شما خوانندگان گرامی را با تازه‌های علم تاریخ آشنا سازد. شما می‌توانید مقالات علمی خود را به ایمیل نشریه پارسه ارسال کنید. منتظر مقالات علمی-تخصصی شما هستیم و امیدواریم نام شما را نیز به‌عنوان نویسنده در شماره‌های بعدی نشریه ببینیم. در پایان لازم می‌دانم از هیأت تحریریه نشریه، اساتید بزرگوار بخش تاریخ دانشگاه شیراز و مدیریت امور علمی دانشجویان دانشگاه شیراز که در جهت انتشار نشریه یاری رساندند، صمیمانه قدردانی نمایم.

سردبیر

سیده سارا حسینی نژاد

هنگام ارسال مقالات رعایت نکات و دستورالعمل‌های ذیل برای جلوگیری از تأخیر در داوری و انتشار به موقع مجله ضروری است:

اصول کلی:

- ۱- مقالات حاصل تحقیقات صاحب اثر و در حوزه تاریخ باشد.
- ۲- مقالات در نشریات دیگر چاپ نشده باشد. همچنین نباید به طور همزمان برای چاپ به مجلات دیگر ارائه شده باشد.
- ۳- روان، رسا، دور از ابهام، پیچیدگی باشد و قواعد دستور زبان فارسی مورد توجه قرار گیرد.
- ۴- مقالات دریافتی توسط هیئت تحریریه با همکاری متخصصان امر، داوری می‌گردد و در صورت تأیید به چاپ می‌رسد. تصمیم نهایی برای چاپ مقالات توسط هیئت تحریریه صورت می‌گیرد.
- ۵- مجله در قبول، رد و اصلاح مقالات آزاد است.

راهنمای نگارش و تنظیم مقالات:

- مقالات الزاماً باید شامل قسمت‌های عنوان، چکیده (به همراه کلید واژه)، مقدمه، بحث، نتیجه‌گیری و منابع باشد.
- نام مؤلف یا مؤلفان همراه با درجه علمی و نشانی اینترنتی (Email) ذکر شود.
- عنوان باید رسا و گویا باشد و حداکثر از ۱۵ واژه تشکیل شده باشد.
- مقدمه باید طرح مسئله، پیشینه پژوهشی موضوع و توجیه اهمیت تحقیق باشد.
- بحث و نتیجه‌گیری باید شامل مقایسه نتایج به دست آمده با نتایج مطالعات مشابه باشد. جزئیات اطلاعات نباید مجدداً در بحث تکرار شود. در این زمینه باید بر جنبه‌های جدید و مهم مطالعه و نتایج به دست آمده از آنها تأکید شود.
- منابع کلیه ارجاعات باید در متن براساس ذکر نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار: صفحه در میان پرانتز آورده شود. مثال: (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۰: ۳۴۰). اگر تعداد نویسندگان بیش از دو نفر باشد فقط به ذکر نام خانوادگی نویسنده اول و سپس همکاران اکتفا شود. مثال: (شفیعی کدکنی و همکاران، ۱۳۷۰: ۳۴۰).
- از ارجاع به صورت پی نوشت خودداری کنید. تنها در صورت نیاز به ادای توضیحات بیشتر از پی نوشت استفاده شود.
- منابع و مآخذ استفاده شده در متن باید در پایان مقاله به ترتیب حروف الفبا و به شرح زیر ذکر شود:
الف) کتاب
نام خانوادگی (شهرت)، نام، (سال انتشار)، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، شهر محل نشر: نام ناشر، نوبت چاپ.

- ب) نشریه یا مجله
نام خانوادگی (شهرت)، نام، (سال انتشار)، «عنوان مقاله» نام نشریه، شماره دوره، صفحات مقاله (از ص تا ص).
- ج) مجموعه مقالات
نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان مقاله «درون گیومه»، نام گردآورنده یا ویراستار، نام مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر، شماره صفحات مقاله (از ص تا ص).
- د) سایت‌های اینترنتی
نام خانوادگی، نام، (آخرین تاریخ)، «عنوان موضوع»، نام و نشانی اینترنتی به صورت ایتالیک.
- ه) لوح فشرده
نام خانوادگی، نام، (سال انتشار)، عنوان، نام لوح فشرده، محل نشر: ناشر.

قواعد تایپی:

- حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه تجاوز نماید.
- مقاله باید با نرم افزار 2007 یا Word 2003 آماده شده باشد.
- حاشیه‌ها: ۲.۵ cm از بالا، پایین، چپ و راست.
- اندازه و نوع قلم متن: **B Lotus** - اندازه ۱۳
- اندازه و نوع قلم پی‌نوشت‌ها: **B Lotus** - اندازه ۱۰



- ❖ استعمار غرب و الیناسیون فرهنگی جوامع مسلمان، از دیدگاه دکتر شریعتی
- ❖ مهدی برزنونی ۹
- ❖ تحلیل نقش هخامنشیان در توسعه بنگاه‌های خصوصی اعتباری کشاورزی بابل تا مرحله بانکداری
- ❖ آناهیتا امانی یگانگی ۲۳
- ❖ روابط سیاسی دولت بنی حفص با بنی مرین
- ❖ دکتر خدیجه عالمی، حسین ظاهری ۴۷
- ❖ کارکرد بدریون در اندیشه‌های سیاسی خلیفه عمر بن خطاب و علی (ع)
- ❖ امین مددی ۷۲
- ❖ ماده تاریخ، کتیبه و سنگ قبور دوره صفویه در بوانات
- ❖ سجاد دهقان حسام پور ۸۹
- ❖ نقش فرهنگی سیاسی سامانیان در آغاز انحطاط خلافت عباسی
- ❖ علی شهزادی ۱۰۲

- ❖ چکیده انگلیسی ۱۱۸



استعمار غرب و الیناسیون فرهنگی جوامع مسلمان، از دیدگاه دکتر شریعتی مهدی برزنونی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱۷

چکیده

یکی از مسائل مهمی که مورد توجه علوم مختلف اعم از جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و علوم سیاسی قرار گرفته است و برخی از متفکران و اندیشمندان حوزه‌های مختلف، دربارهٔ چیستی و ماهیت آن با رویکردهای متفاوت سخن رانده‌اند مفهوم ازخودبیگانگی (Alienation) است. در این میان شریعتی نیز از معدود متفکرانی است که با بینشی ژرف، به این مفهوم پرداخته و آن را یک مانع عمده و اصلی در برابر پیشرفت و ترقی و توسعهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی تلقی می‌کند و خودآگاهی و بازگشت به خویشتن را پیش شرط نیل به این پیشرفت می‌داند. وی می‌کوشد با عنوان کردن گفتمان بازگشت به اصالت فرهنگی، بر تضادها و شکاف‌های درونی جوامع مسلمین فائق آید و آن را جایگزین تقلید کورکورانه از مبانی غربی کند که عموماً ماهیتی ماتریالیستی و سودانگاران دارند. او برای برون‌رفت از معضل ازخودبیگانگی، عقیده دارد که یک ملتی به میزانی که از اصالت و تشخیص تاریخی و فرهنگی بیشتری برخوردار باشد، در تماس و تبادل فکری و فرهنگی با ملل دیگر نه تنها استحاله نمی‌شود بلکه به اصطلاح قرآن، به شکفتگی استعدادها و گسترش وجودی و کمال آن فرهنگ می‌انجامد.

واژگان کلیدی: الیناسیون، خودآگاهی، بازگشت، هویت اسلامی، شریعتی

الیناسیون یا ازخودبیگانگی (Alienation)، یکی از موضوعاتی است که فیلسوفان و جامعه‌شناسان مهمی نظیر هگل، مارکس، آدورنو در نوشته‌های خود به آن پرداخته‌اند. علی شریعتی نیز از جمله روشن‌فکران ایرانی است که از این موضوع و مفهوم، برای تشریح ازخودبیگانگی انسان مدرن بهره جسته‌است. شریعتی استعمارگران غربی را یکی از مهم‌ترین عوامل گرایش به ازخودبیگانگی در جوامع مسلمان تلقی می‌کند و عقیده دارد که غرب، از آغاز سلطهٔ امپریالیستی، خود را با یک نوع «غرب‌گرایی فرهنگی» (occidentalisme culturel) توجیه کرد. شریعتی با طرح الیناسیون به‌عنوان یکی از عوامل انحطاط مسلمانان و ارتباط دادن آن با تاریخ و فرهنگ و طرح این نکته که فرهنگ مادی غرب، انسان امروز را دچار بحران معنا کرده‌است، به یک راه‌حل اجتماعی می‌رسد که همان بازگشت به خویشتن است، اما نه بازگشت به خویشتن نژادی که به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی و نژادی ختم شود که از نظر وی این خود یک بازگشت ارتجاعی قلمداد می‌گردد. بازگشت مورد نظر شریعتی رجوع به خویشتنی است که بر اساس احساس عمیق ارزش‌های معنوی و اصالت‌های تاریخی و فرهنگی انسان است که در فطرت همه وجود دارد و جهل ما را از آن غافل کرده‌است. به زعم شریعتی هر انسانی برای شناخت خود باید به سرچشمه‌های قدیمی خود رو کند، اما نه به‌عنوان تحقیق مستشرقانه و فاضلانه و متکلمانه؛ بلکه باید به‌عنوان روشن‌فکری متعهد به سراغ گذشته برود تا آن را بشناسد و عناصر گران‌بهایی که در درون تاریخ فرو رفته و گم شده را صید کند و در عصر خویش مطرح کند. تاکنون پژوهش مستقلی دربارهٔ نقش پدیدهٔ استعمار و ازخودبیگانگی جوامع مسلمان از دیدگاه شریعتی به رشتهٔ تحریر درنیامده است؛ لذا در این مقاله درصدد تبیین و فهم این گزاره خواهیم بود که اصولاً واژهٔ ازخودبیگانگی به چه معناست و رویکرد شریعتی در راستای این موضوع چگونه است و آن را در قالب چه نوع گفتمانی صورت‌بندی می‌کند. مسائلی که در این مقاله فراروی ما مطرح است عبارتند از چیستی و ماهیت ازخودبیگانگی؛ نقش استعمار غرب در ازخودبیگانگی جوامع مسلمان و در نهایت، راهکار شریعتی برای برون‌رفت از معضل الیناسیون. اثر حاضر سعی کرده‌است از زاویه‌ای جدید این موضوعات را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

تعریف مفهوم الیناسیون

اصطلاح «alienation» که در زبان فارسی، غالباً به «ازخودبیگانگی» و گاه به «بی‌خویشی» یا «ناخویشتنی» ترجمه شده‌است، ریشه در کلمهٔ لاتینی «alius» به معنای «دیگر» دارد که پسوند صفت‌ساز «en» بدان افزوده شده‌است. بنابراین «alien» به معنای منسوب به دیگر یا «دیگری» است از فعل «alinare» ساخته شده‌است که به معنای «دیگری کردن» یا «از آن شخص دیگر کردن». کلمه «الیناسیون» نیز اسم فعلی به همین معنا است (دریابندری، ۱۳۶۹: ۱). الیناسیون در معنای حقوقی نیز، به معنی انتقال دادن و حواله و واگذاری حقوق و مایملک است و در معنی جامعه‌شناختی به معنی تنفر و بیزاری و جدایی و دور افتادن از خود و جامعه و دیگران است و در معنی روان‌شناختی به معنای جنون و دیوانگی و اختلال در قوای دماغی است (ساروخانی، ۱۳۷۰: ۲۰). نخستین اندیشمندی که به‌طور دقیق به این موضوع پرداخته هگل است. او جهان هستی را جلوه‌ای از یک حقیقت می‌داند که روح مطلق نام دارد. در این نوع نگاه، انسان و جهان خارج از یک گوهر محسوب می‌شوند، ولی انسانی که از این معنی آگاه نباشد جهان را



مجموعه‌ای از چیزهای بیگانه از خود تلقی می‌کند و چون جهان خارج با جان انسانی از یک گوهرند، چنین انسانی به عقیده هگل با نفس خویش بیگانه است (ستوده، ۱۳۷۳: ۲۴۵). به‌طور کلی، هگل جهان هستی را با همه جدایی‌ها و پراکندگی‌های آن جلوه‌ای از یک حقیقت می‌داند و به زعم او انسان و جهان خارج از یک گوهرند و انسانی که از این معنا غافل باشد جهان را مجموعه‌ای از عناصر پراکنده می‌پندارد (رجبی، ۱۳۷۹: ۲۰). هگل، بر این عقیده است که بیگانگی و ستیز میان روح انسان و جهان نمی‌تواند حالت ابدی داشته باشد و در نهایت از بین می‌رود و همه چیز کاملاً در حال تغییر است تا سرانجام به سازش کامل، با حقیقت خود برسد و این دگرگونی، پیرو نظمی معین است که در ابتدا با تضاد درونی و سرانجام با زوال آن و بازگشت به اصل خویش است (عنایت، ۱۳۷۰: ۳۱). کارل مارکس، مفهوم ازخودبیگانگی را از حیطه انتزاعیات هگلی خارج کرد و به حوزه نقد تاریخی و جهان سرمایه‌داری کشانید. مارکس، ازخودبیگانگی را از منظر «کار» می‌نگرد و بر این عقیده است که وقتی کار تبدیل به وسیله‌ای برای امرار معاش می‌شود و انسان به خاطر آن به تکنولوژی‌ای روی می‌آورد که هویتی مستقل دارد و بر زندگی افراد حاکم می‌شود، پدیده ازخودبیگانگی روی می‌دهد (آرون، ۱۳۶۴: ۱۸۸). از نظر وی در نظام سرمایه‌داری که مناسبات حاکم بر بازار بر واقعیت اجتماعی که همان کار و زندگی جمعی انسان‌هاست حاکم می‌شود و انسان را تبدیل به «شیء» می‌کند، پدیده ازخودبیگانگی آشکار می‌گردد (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۶۶). شریعتی نیز در کشورهای جهان سوم از معدود متفکرانی است که به بررسی این مقوله پرداخته‌است و در معنای مفهوم «ازخودبیگانگی» می‌نویسد در قدیم معتقد بودند که کسانی که دیوانه می‌شوند کسانی هستند که عقل خودشان را از دست داده‌اند. عقل خودشان را از دست داده‌اند یعنی چه؟ یعنی «جن»، که یک شخصیت غیرانسانی است، در وجود انسانی «من» حلول می‌کند و شخصیت انسانی مرا که به وسیله عقلم احساس می‌شد، زائل می‌کند و خودش به جای آن می‌نشیند و بعد که «جن» به این شکل در «من» انسانی‌ام حلول کرد، من خودم را، نه دیگر آن انسانی که همیشه می‌شناختم، بلکه این جن، احساس می‌کنم. بنابراین، «الینه شدن» یعنی بیماری‌ای که در آن حال، انسان خودش را آن‌چنان که واقعیت و حقیقت دارد، حس نمی‌کند، بلکه جن را در خود می‌یابد و می‌شناسد. «مجنون» هم که در فارسی می‌گوییم، درست ترجمه لغوی «الینه» است. شریعتی «الینه شدن» یا «الیناسیون» را «بیگانگی» یا «ازخودبیگانگی» ترجمه می‌کند. پس الیناسیون در جامعه‌شناسی، در فلسفه و در زندگی انسان امروز، به زبان خودمان، بدون اینکه اصطلاحات فنی را به کار ببریم، یعنی «دیوانه شدن» انسان امروز یا «مجنون شدن» انسان امروز (شریعتی، ۱۳۸۴: ۶-۸).

رابطه پدیده استعمار با الیناسیون فرهنگی

کاربرد سیاسی اصطلاح استعمار به‌طور خاص، متوجه شیوه‌های به‌کارگیری قدرت از طرف کشورهای قدرتمند نسبت به سرزمین‌های ضعیف‌تر از نظر سیاسی و اجتماعی و اقتصادی است (کولب و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۷). از نظر داریوش آشوری، در کتاب دانشنامه سیاسی، استعمارگری بیشتر برای کشورهایایی است که امپراتوری دریایی و ناپیوستگی خاک آن‌ها مانع تشکیل یک واحد سیاسی یکپارچه (مانند امپراتوری‌های زمینی) می‌شود. مفهوم استعمار، امروزه با مفهوم امپریالیسم پیوستگی کامل یافته‌است. مخصوصاً جناح چپ از این اصطلاح استفاده می‌کند. استعمار اساساً عمل

قدرت‌های امپریالیستی شناخته می‌شود، یعنی قدرتی که می‌خواهد از مرزهای ملی و قومی خود تجاوز کند و سرزمین‌ها، ملت‌ها و اقوام دیگر را زیر سلطه خود درآورد (آشوری، ۱۳۸۷: ۱۲). در معنای فرهنگی نیز، زمانی که فرد یا جامعه‌ای الینه می‌شود در واقع خود را تسلیم تمام‌عیار فرهنگ دیگر می‌کند و ترقی فرهنگی خود را در گرو سرسپردگی به فرهنگ بیگانه و به‌طور مشخص فرهنگ غربی می‌بیند. چنین جامعه‌ای به جای تعامل و گزینش فرهنگ دیگران، مجذوب آن می‌شود و هویت جامعه دیگر را هویت و ایدئال خود می‌پندارد و نتیجه این فرآیند وابستگی فرهنگی به جای تولید فرهنگی است. به زعم شریعتی، یکی از بزرگ‌ترین عوامل بیگانه‌سازی عصر ما، استعمار فرهنگی است. استعماری که در چهره‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی نمایان می‌شود. ولی آنچه بیشتر از همه ویرانگر است، چهره فرهنگی و به عبارت بهتر ضدفرهنگی آن است. به زعم او، تصاعد خیره‌کننده ماشین در غرب که به کمک علم و تکنولوژی جدید سرعتی سرسام‌آور می‌گرفت، مسئله مواد خام را برای خوراک روزافزون آن و مسئله بازار مصرف را برای تولید غیرقابل‌کنترلی که جبراً از مصرف داخلی پیشی می‌گرفت، پیش آورد که در نتیجه این توسعه‌طلبی تولید در سرمایه‌داری غربی، توجه به سرزمین‌ها و ملت‌های دوردست را پدید آورد تا آن‌ها را آن‌چنان تسلیم کنند که بتوان به‌سادگی منابعشان را غارت کرد و برای این تسلیم، باید قدرت نظامی و حيله سیاسی به کار گرفت اما برای تغییر، تنها راه، رسوخ در ماهیت ملی و ویژگی‌های فرهنگی و خصایص معنوی و بینش و ذوق و فلسفه زندگی آنان است و این کار تنها از نوابغ فکری و جامعه‌شناسان و مذهب‌شناسان و تاریخ‌دانان بزرگ ساخته است که پس از تحقیق و شناخت دقیق تاریخ و مذهب و سنن و عادات و اخلاق این ملت‌ها به ویران کردن همه نیروهای معنوی‌ای که در برابر این تغییر و تبدیل مقاومت خواهند کرد بپردازند و آنان را خالی از خویش کنند و این انسان‌ها را همچون کوزه‌های تهی از آنچه تهیه دیده‌اند پر کنند تا هم خود را احساس نکنند و هم خود را نو شده و مدرن ببینند و به دیگر شدن و تظاهر به این دیگر شدن مباحثات کنند و حتی به تمسخر خویش و تخطئه هرچه به خویش منسوب است بپردازند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۲۹۹-۳۰۰) که شریعتی از این مؤلفه‌ها به «تشبه» یاد می‌کند. وی در بیان تشبه چنین می‌آورد «آنچه در اینجا «تشبه» می‌نامیم اتفاقاً معادل دقیق لغتی است که اروپایی - به‌ویژه در زبان استعمار - برای این طبقه وضع کرده است و آن تجزیه جامعه غیر اروپایی است به دو طبقه، یکی «بومی» (indigène) و دیگری «متشبه» یا assimilé که طبقه‌ای از این ملت‌اند که خود را به رنگ اروپایی رنگ زده‌اند - یا آن‌ها رنگشان زده‌اند - و در نتیجه، نه متمدن (Civilisé) اند، نه اصیل یا به عبارت آن‌ها بومی، بلکه اسیمیله‌اند یعنی شبه متمدن. این عمل شبیه‌سازی یا assimilation که استعمار از نظر فرهنگی برای ایجاد یک طبقه واسطه در میان ملت‌های مورد هجوم خود انجام می‌دهد تا آنان خود را به ملیت خویش وابسته ندانند» (همان: ۳۰۷). او برای برون‌رفت از این معضل بزرگ عقیده دارد، یک ملت به میزانی که اصالت و شخصیت و پرورش تاریخی بیشتری دارد در تماس و تبادل فکری و فرهنگی با ملل دیگر نه تنها استحاله نمی‌شود، بلکه به اصطلاح قرآن، این تعاریف میان ملل به شکفتگی استعدادها و گسترش وجودی و کمال و حتی تشخیص بیشتر وی می‌انجامد (همان: ۲۹۱). یکی دیگر از زوایای نقد ایدئولوژی‌های غربی در تفکر شریعتی، معطوف به ضربه‌هایی است که جوامع مسلمان از اقتباس ناشیانه و تقلید ایدئولوژی‌های غربی متحمل شده‌اند. مناسب‌ترین مثال در این باره، پیروی از ایدئولوژی ناسیونالیسم است. شریعتی بر این باور بود که دنباله‌روی از ایدئولوژی ناسیونالیسم، وحدت اسلامی را تضعیف و «امت» اسلامی را قطعه‌قطعه کرده است (شریعتی، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۱۳۲). چراکه امت از منظر وی، یک جامعه اعتقادی است و ورود اندیشه‌های قومیت‌مدارانه (ناسیونالیسم،



شوونیسیم و راسیسم) به تقویت اختلافات قومی بین مسلمانان وابسته به امت منجر شده، وحدت آن‌ها را متزلزل می‌کند. شریعتی بیان می‌دارد «من از سال‌ها پیش، با اینکه به گفتهٔ ماکسیم گورکی از بیماری ملت‌پرستی همیشه مصون بوده‌ام متوجه شده‌ام که آنچه را انتریالیسم انسانی و فرهنگ جهانی می‌نامند، جز باز کردن مرزها و دروازه‌های ملت‌های شرقی برای ورود سیل کالاهای سرمایه‌داری غرب و تبدیل ما به متجدد یعنی آدم‌های سُسته رفته (از درون و برون) برای مصرف نبوده‌است» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۶۵). او شکست عثمانی، و از دست دادن کشورهای اروپای شرقی یونان و مجارستان و آلبانی و بلغارستان و یوگسلاوی و خلاصه شدن امپراطوری اسلامی به ترکیهٔ جدید و سر برداشتن ملت‌ها در درون امپراطوری اسلام با توطئه‌های استعماری، پیکرهٔ وحدت را تجزیه کرد و اسلام و قدرت جهانی اسلام درهم شکست. به زعم وی «در چنین دورانی، مرکز قدرت جهانی اسلام که به مرض غرب‌زدگی دچار شده بود، کشوری شد که همهٔ مفاخر اسلامی و آن همه عظمت و شکوه تاریخیش را، خود، انکار کرد و به جای آن، حماسه‌اش «ترک بودن» شد و در این صورت، کاملاً مزاجش آماده، که یک قزاق وابسته ناگهان ظهور کند و نسخه‌ای را که استعمار به دستش داده‌است برای تبدیل این کشور به یک آپاندیس مریض استعمار غربی آماده کند و کشوری که در قرن پانزدهم با فتح قسطنطنیه فصلی در تاریخ بشر گشود که پایان قرون وسطی و آغاز قرون جدید را در غرب با آن تعیین می‌کند، ترکیهٔ جدیدی شد که با آتاتورک آغاز می‌شود و افتخاراتش: «تبدیل خطش به خط لاتین»، «تغییر روز تعطیل از جمعه به یکشنبه» [...] ارتش پر از حماسهٔ عثمانی که مدیترانه قلمرو قدرتش و سراسر اروپای شرقی [...] را در تنگنای محاصره به خفقان آورده بود، تبدیل شد به ارتشی که ریزه‌خوار سرمایه‌داری غرب است و ننگبان مزدور منافع استعمار در شرق و [...] نسخهٔ بدل آن از همه جهت در ایران که کانون تشعشع فرهنگی و فکری اسلام در سراسر مشرق [...] بود و در طول هزار سال در ساختن بزرگ‌ترین تمدن و فرهنگ جهانی عظیم‌ترین نقش و قوی‌ترین دست را داشت، نیز عمل شد و دقیقاً در همین زمان بود. چه، ایران «مرکز درخشش اندیشهٔ اسلام» بود و ترکیه «مرکز تجلی قدرت اسلام». و این دو باید فلج می‌شد و شد و باید با [آموزه‌های] اسلام قطع رابطه می‌کرد و کرد. و ملتی ۱۳ هبا روح اسلام زنده بود و غنا و قوتش را از این فرهنگ می‌گرفت و [...] ماهیت و شخصیتش را براساس آن گرفته بود، باید تبدیل می‌شد به شبه‌فرنگی‌های پوک و پوچی» (شریعتی، ۱۳۹۸: ۳۲۸-۳۳۰).

نقد عملکرد استعماری غرب به‌عنوان مهم‌ترین عامل الیناسیون فرهنگی

شریعتی، استعمارگران غربی را یکی از مهم‌ترین عوامل گرایش به ازخودبیگانگی در جوامع مسلمان تلقی می‌کند و عقیده دارد که غرب از آغاز سلطهٔ امپریالیستی، خود را با یک نوع «اکسیدانتالیسم فرهنگی» *occidentalisme* *culturel* توجیه کرد. بدین معنی که چنین وانمود کرد که اساساً دول غربی دارای مغز عقلی و صاحب قدرت منطقی و استعداد تکنیکی هستند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۱۱۴). براساس همین فرضیه (برتری انسان غربی) این فکر نیز تبلیغ می‌شد که اصولاً تمدن و فرهنگ، منحصر به آن‌هاست و انواع دیگر فرهنگ‌ها و مدنیت‌ها بدوی (*primitive*) و تاریخی هستند و به درد موزه‌ها می‌خورند و همه باید تحت سلطهٔ این نوع فرهنگ باشند. عقیده داشتند هر کسی در جهان را باید براساس الگوها و استانداردهای غربی تربیت نمود. بر این اساس نهضت تشبه به غرب یا *Assimilatios*

در جهان به خصوص آسیا و آفریقا شروع گردید (همان: ۱۱۵) و روشن‌فکران متجدد با شعارهایی مثل جهان‌وطنی، اصالت انسان، خانواده بشری، جهان‌بینی باز و انترناسیونالیسم و لیبرالیسم و مدرنیسم پا به عرصه وجود گذاشته‌اند. در این میان، مدرنیسم ناخودآگاه و غیرمستقیم عملاً هویت ملت‌ها را تغییر می‌داد و مارکسیسم به مثابه یک فلسفه مشخص و صریح، به جنگ این اصالت آمد و می‌کوشید تا با فروریختن حصار ملیت‌ها در سطح جهانی یک طبقه بسازد و فرهنگ طبقاتی را در برابر فرهنگ ملی قرار دهد (همان: ۱۱۷). به زعم شریعتی این‌ها عوامل اساسی و نیرومندی بوده و هستند که در طول تاریخ وحدت فرهنگی و اصالت‌های ملی و احساس خودآگاهی ملت‌ها را دچار لطمات زیادی کرده‌اند و در نتیجه، موجب ضعف شعور ملت‌ها نسبت به هویت مستقل وجودی و ابهام شخصیت تاریخی آن‌ها شده‌اند (همان: ۱۱۸). شریعتی بر این عوامل، عوامل دیگری می‌افزاید که قابل تأمل است و آن، مطرح کردن مسئله ملیت است که گاه آن را به نوعی قومیت‌پرستی و خودستایی‌های برتری‌جویانه و کشاکش‌های خودخواهانه تنزل داده؛ در حالی که به زعم شریعتی ملیت در تحلیل جامعه‌شناسی و علمی نه تنها با ارتجاع و نژادپرستی مترادف نیست بلکه یک واقعیت انسانی و یک حقیقت اجتماعی در میان انسان‌هاست که در تلقی علمی آن، نه تنها عامل برتری‌جویی و تنازع ملی نیست که عامل تفاهم و تعارف بین ملت‌هاست و ملیت‌ها در این نوع نگاه، اعضای پیکر انسانیت هستند و همچون اصالت خانواده‌ها که واحدهای مستحکم نظام یک جامعه را تشکیل می‌دهند، ملیت‌ها از دیدگاه او خانواده‌های جامعه بشریند و متلاشی شدن آن‌ها باعث آشفتنگی و تلاشی بشریت می‌گردد. اصولاً در این نوع بینش، ملیت زاده نسب نیست، بلکه زاده خودشناسی روحی و انسانی و مبتنی بر یک خودآگاهی وجودی است (همان: ۱۱۹-۱۲۳). باید توجه داشت که انتقادات شریعتی محصور در نقد ابعاد نظری تمدن غرب نیست، بلکه به عملکرد استعماری غرب نیز نگاهی نقادانه دارد. شریعتی نقش استعمار در شکل‌دهی به ساختارهای اجتماعی کشورهای عقب افتاده را بسیار تعیین‌کننده تلقی کرده و حتی در نقدی به نگرش مارکسیستی، زیربنای جوامع استعمارزده را نه اقتصاد، بلکه استعمار معرفی نموده‌است (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۰۸). به نظر می‌رسد نقطه ثقل نقد شریعتی در بحث استعمار معطوف به استعمار فرهنگی یا به تعبیر وی «استعمار» باشد. استعمار فرهنگی، زمینه‌ساز و کمک‌دهنده به ابعاد سیاسی و اقتصادی استعمار است.

شریعتی بر این باور بود که غرب به خود نگاهی «اگوسانتریک» داشته‌است. یعنی خود را تنها فرهنگ، تمدن و شیوه زندگی می‌داند و در نتیجه، خویش را حاکم بر زمین و زمان می‌پندارد (شریعتی، ۱۳۸۳: ۱۸۳). به نظر می‌رسد این خصوصیت غرب در واقع نقطه عزیمت استعمار فرهنگی باشد؛ چراکه غرب، فرهنگ و ارزش‌های خود را به منزله پدیده‌هایی جهانی معرفی می‌کند که باید آرمان تمام جهانیان باشد و به همین لحاظ، به خود حق می‌دهد که فرهنگ‌های دیگر را به نفع خویش و به نام فرهنگ جهانی نابود سازد. از همین رو، شریعتی مفهوم «انسان جهانی» را رد کرد و آن را نوعی ابداع امپریالیستی غرب دانست، که به منظور تضعیف فرهنگ‌های بومی آسیایی و آفریقایی و از بین بردن اعتبار روشن‌فکران بومی مطرح گردیده‌اند (شریعتی، ۱۳۹۳: ۱۵۹). وی از زیربنای نظری، دنیای فعلی غرب به «تمدن» تعبیر می‌کرد و روبنای آن که محصولات و ظواهر این تمدن بودند را «تجدد» نام می‌نهاد. از این‌رو به لزوم استقبال از تمدن تأکید می‌کرد و از تجددطلبی انتقاد می‌نمود. در نظر وی، تجدد سطحی است و جذب آن، ما را مصرف‌کننده محصولات غرب می‌کند؛ در حالی که تمدن عمق دارد و انتقال یا احیای آن به جوشش و تولید منتهی می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۵۹-۳۸۸).



مسئله هویت و بازگشت به خویشتن

فرهنگ مُعین واژه هویت را چنین تعریف کرده است: آنچه موجب شناسایی شخص باشد؛ یعنی آنچه باعث تمایز یک فرد از دیگری باشد. پس هویت در خلأ مطرح نمی‌شود. حتماً یک خود (Self) وجود دارد و یک غیر (Other)؛ و گرنه شناسایی معنا پیدا نمی‌کند. بر این اساس، مفهوم روان‌شناسانه و فلسفی «خود» و «خودشناسایی» نقطه عزیمت هویت شناخته می‌شود و روند هویت‌یابی این امکان را برای یک کنشگر اجتماعی فراهم می‌کند تا برای پرسش‌های بنیادین معطوف به کیستی و چیستی خود، پاسخ مناسب و قانع‌کننده‌ای پیدا کند (جاودانی مقدم، ۱۳۸۸: ۴۲). شریعتی به نقل از هایدگر وجود آدمی را به دو بخش تقسیم می‌کند، یک موجود من به‌عنوان موجود زنده‌ای که در جامعه زندگی می‌کند و یکی از افراد جمعیت یک کشور و یک قوم را تشکیل می‌دهد که از نظر او این وجود وجود مجازی انسان تلقی می‌شود و وجود دیگر وجود اگزستانس اوست، یعنی اصالت وجود و این وجود دومی است که برخی دارند و برخی ندارند و وجودی است که فرهنگ در طول تاریخ می‌سازد و می‌آفریند و در برابر فرهنگ‌های دیگر به انسان یک شناسنامه فرهنگی می‌دهد (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۷-۲۸). او از جمله متفکرانی است که از عقب‌ماندگی اسلامی و تحجر و مانند آن رنج می‌برد؛ بنابراین درصدد انجام انقلاب فرهنگی در بین مسلمانان است. به اعتقاد وی رنسانس اسلامی، یعنی تولد دوباره آن روح انقلابی بیدارکننده و ایمان پاک و روش و بینش منطقی واقع‌گرا که اسلام نخستین نام دارد (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

به زعم شریعتی، هر انسانی برای شناخت خود باید به سرچشمه‌های قدیمی خود رو کند؛ اما نه به‌عنوان تحقیق مستشرقانه و فاضلانه و متکلمانه، بلکه باید به‌عنوان روشن‌فکری متعهد به سراغ گذشته برود تا آن را بشناسد و عناصر گران‌بهایی را که در لای و لجن تاریخ فرو رفته و گم شده صید کند و در عصر خویش مطرح کند (شریعتی، ۱۳۹۳: ۲۶۸). او می‌گوید «باید به قرآن بازگشت تا مغز اسلام و تاریخ اسلام را مستقیماً بشناسیم و چهره واقعی آن را دریابیم و چهره واقعی مذهب را از چهره‌های دروغ که در ذهن ما تصویر کرده‌اند پیدا کنیم» (همان: ۲۶۹). از نظر شریعتی، بازگشت به خویشتن، بازگشت به خویشتن نژادی نیست که این نوع بازگشت به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی و نژادی ختم می‌شود که به زعم او این خود یک بازگشت ارتجاعی قلمداد می‌گردد و یک نوع شووینیسیم احمقانه است، بلکه باید رجوع به خویشتنی باشد که بر اساس احساس عمیق ارزش‌های معنوی انسان و روح و استعداد خود ماست که در فطرت ما وجود دارد و جهل، ما را از آن غافل کرده است (شریعتی، ۱۳۹۲: ۳۷). شریعتی در نگاهی کل‌نگرانه، لازمه پیشرفت جوامع مسلمان را در قالب رنسانس اسلامی بیان می‌دارد. رنسانس از نظر او، نه به‌مثابه تجدید تمدن و فرهنگ و قدرت اسلامی، بلکه تجدید تولد خود اسلام و بعثت دوباره اسلام است. شریعتی به عامل مهمی درخصوص علل جدایی مسلمانان از ذخایر غنی و عظیم خویش اشاره کرده که استعمار فرهنگی و فکری کشورهای اسلامی از آن جمله است و دول استعماری با ترفندهای گوناگون مثل آسیمیلاسیون، تجدد، فرنگی‌مآبی و غرب‌زدگی مردم مسلمان را از ذخایر عظیم خودشان بیگانه کرده و به تقلید مهوع و کورکورانه از فرهنگ و تمدن بیگانگان واداشت و در نتیجه قدرت تشخیص و انتخاب و توانایی اراده و تسلیم را از آن‌ها گرفت و مردم پوک و پوچ و بی‌هویت شدند (علی اکبری، ۱۳۷۴: ۱۷۲).

شریعتی رنسانس دینی خود را دربرگیرنده دو استراتژی می‌دانست؛ یکی برگشت به حقیقت و آموزه‌های معنوی دین و دیگری پیرایش و آرایش متن. او در رنسانس اسلامی در نظر داشت که استخراج و تصفیۀ دین و منابع فرهنگی باید در حوزه دین صورت گیرد (هادی، ۱۳۸۸: ۲۲۴). از نظر شریعتی، از خودبیگانگی‌ای که ما را تهدید می‌کند، تهدیدی است که نه همچون گذشته از جانب اقوام بدوی و کم‌فرهنگی چون مقدونی و مغول و غز و ترک و تاتار، بلکه از جانب قوی‌ترین کانون‌های قدرت سیاسی و اقتصادی و علمی و مدنی جهان سر می‌زند و با دقیق‌ترین طرح‌های علمی و مؤثرترین شیوه‌های علمی، ملت‌های ضعیف و ناآگاه را در دستگاه عظیم قالب‌ریزیشان می‌ریزند و از خود خالی می‌کنند و از تاریخشان می‌گسلانند و از فرهنگشان می‌زدایند و از ارزش‌های اخلاقی ساقط می‌کنند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۳۱۳).

آسیب‌شناسی روش‌های اصلاحی متفکران مسلمان در راستای بازگشت به خویشتن

سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده، دو تن از شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار جامعه اسلامی هستند که آثاری در راستای هویت‌بخشی و رویکردهای اصلاح‌طلبی، از این دو باقی مانده‌است. شریعتی نهضت اصلاحی سید جمال و محمد عبده را برخاسته از سنت ناب اسلامی می‌داند. «این سرنوشت شوم و هجوم مصیب و مرگ بی عکس‌العمل نبود. [...] و فعالیت‌های زیادی] به نام «مبارزه با غرب‌زدگی» و «بازگشت به اصالت خویش» آغاز کرده‌اند، [...] با چهره‌هایی مانند سید جمال اسدآبادی و دوستش محمد عبده [...] که در اواخر قرن نوزدهم، نهضت بیداری، مبارزه با استعمار، بازگشت به اصالت‌های اسلامی [...] را در سطحی بسیار گسترده و با شدتی انقلابی اعلام کردند [...] نهضت بیداری و بازگشت به خویش که [...] با ابتکار] سید جمال [...] بود] به نام «نهضت سلفیه» و نوعی ارتدوکسی یا تکیه بر اسلام نخستین یعنی اسلام راستین است» (شریعتی، ۱۳۹۸: ۳۳۱). به زعم او، این نهضت در دو زمینه آغازگر حرکتی بزرگ شد یکی در زمینه سیاسی و دیگری علمی بود.

۱- بیداری روح‌های خواب‌گرفته و روشنایی اندیشه‌های تاریک و برانگیختن اراده‌های فلج‌شده

۲- شناساندن چهره استعمارگر به ملت‌های مسلمان و در نتیجه برانگیختن توده‌های مسلمان به‌ویژه روشن‌فکران برای مقابله با استعمار و پی‌ریزی همه انقلابات ضد استعماری کشورهای اسلامی (همان: ۳۳۴).

شریعتی در توضیح این دو مؤلفه بیان می‌دارد، بزرگ‌ترین گامی که آن دو برای نخستین بار در عصر ما برداشتند عقلی کردن بیش مذهبی بود و از نظر وی، این کار اثر بزرگی در تضعیف قدرت ارتجاع و اختناق و کهنه‌گرایی و نابودی خرافات مذهبی داشت، و در عین حال، از نظر علمی و اجتماعی نیز تحول و حرکت و خلاقیت و پیشرفت در جوامع اسلامی و آشنایی اندیشه‌های مسلمان با افکار و عقاید و زندگی و صنعت و به‌طور کلی فرهنگ و تمدن عصر ما را پایه ریخت. از نظر شریعتی، کار سید جمال و عبده کاری بود در جهت حیات بخشیدن به فرهنگ و برای روح دمیدن به جامعه استعمار زده اسلامی؛ اما علی‌رغم اینکه احساس و ارادات خاصی به آن دو داشت و آن‌ها را به نوعی، نه تنها پیشوای آزاد فکری جدید در جامعه اسلام در قرون معاصر می‌داند، بلکه رهبر و مبتکر و آغاز کننده همه نهضت‌های ضد استعماری فرهنگی در دنیا تلقی می‌کند؛ ولی نقدهایی را نیز بر آنان وارد می‌داند؛ به‌طوری که علت عدم توفیق کامل آنان را این می‌داند که آن‌ها کوشیدند تا نهضت را از طریق همبستگی با رجال سیاست و پیوستگی با حکومت‌ها و شخصیت‌ها تحقق ببخشند و این نتیجه را در بر داشت که میان دربارهای کشورهای اسلامی و سلاطین سرگردان بود (همان: ۲۶۹). به عبارت دیگر، عبده و سید جمال، علی‌رغم اینکه به رشته تفکر انتقادی اهمیت می‌دادند



تحقق کامل این آرمان را در حوزه سیاسی قابل اجرا نمی‌دانستند و بر این باور بودند که با حضور یک حاکم مستبد ولی بانصاف در رأس حکومت و عملی ساختن پیشرفت‌های مورد نظر عبده، نفع زیادی نصیب جوامع مسلمان خواهد شد. (ارمجان، ۱۳۹۶: ۷۷). در عین حال از دیدگاه شریعتی نقطه ضعف‌های این حرکت، دوگانگی شخصیت سید جمال و عبده است به طوری که که سید جمال به عنوان یک مصلح بزرگ اسلامی بیش از آنچه که از شخصیتش انتظار می‌رود غرق در مسائل دیپلماتیک و تلاش‌های سیاسی می‌شود. شریعتی همین انتقاد را به صورت معکوس به عبده می‌کند، به این گونه که او چنان در مسائل علمی غرق است که نمی‌تواند در تلاش‌های سیاسی سید جمال با او همگامی کند و پایه‌پایش برود. نقطه ضعف دیگر، شیوه کار این دو است؛ به طوری که سید جمال مبارزه سیاسی را از بالا شروع کرد؛ در حالی که او به عنوان یک انقلابی برخاسته از متن مردم حتی از طبقات روستا و نیز به عنوان یک متفکر مترقی مسلمان باید میان توده می‌رفت و مخاطبش مردم می‌بود و این شیوه‌ای است که هم انقلاب، روشن‌فکران انقلابی را بدان می‌خواند و هم اسلام و سنت پیامبر آن را ایجاب می‌کند و پیروی از آن را واجب می‌داند؛ اما دریغ که همه قدرت انقلابی این همه نیروی تلاش و حرکت و به‌ویژه آن درخشش خیره‌کننده، نبوغ فکری و سیاسی را در رفت‌وآمد میان دربارها و در بازی میان رجال و بازیگران سیاست به هدر داد، و سال‌های پرتلاش عمرش را در آوارگی و دوندگی میان روسیه و ایران و ترکیه و لندن تباه کرد و در نتیجه، قربانی خیانت‌ها و بی‌شرمی‌ها و توطئه‌سازی‌های رجال منحط و خیانت‌کار عصر خویش شد (شریعتی، ۱۳۹۸: ۳۳۶) از نظر او، عبده نیز نتوانست خود را از قالب‌های وجودی یک عالم محقق و مفسر متخصص اسلامی فراتر برد و کار خویش را با علما و روحانیون جامعه شروع کرد و آنان نیز همچون سیاستمداران در یک نظام شکل‌گرفته منجمد از عناصر محافظه‌کار و دستگاه‌مند هستند و باید از مردم (ناس) شروع کرد و در این حرکت است که از میان روحانیت، عناصر هوشیار و پارسا و شایسته بدان خواهند پیوست (همان: ۳۳۷). به اعتقاد شریعتی، عبده با اتکا به روحانیون و علمای بزرگ اسلامی، و از طریق تحقیق علمی در مجامع رسمی کار خود را آغازید و مشکل او این بود که در کارهایش، قرآن به عنوان تنها سرچشمه حیات و حرکت در ضمن جامعه تجلی نکرد و توده‌های مسلمان را به بیداری و جنبش نخواند و در نتیجه، عوام همچنان عامی ماندند و روشن‌فکران، تنها در میان خواص ظهور کردند (همان: ۲۷۰). این گونه بود که هدف آن‌ها به سرانجام نرسید؛ چراکه طبقات مورد خطاب آن‌ها همه محافظه‌کار بودند و به دنبال مصلحت؛ چون به محیط و وضع موجود و زمین و زمان و نظام مالی پیوند داشتند و سبک‌باری هجرت را نداشتند و به دنبال تغییر نبودند. اشتباه آنان این بود که خواستند از دارندگان شروع کنند و این غیرممکن است و باید از مردمی آغاز کرد که دارای نعمت محرومیتند؛ نه چیزی دارند که هراس از دست دادنش را داشته باشند و نه در پی دست یافتن به چیزی هستند. آن‌ها یک پارچه ایمان و عقیده‌اند و همه چیز را در صورت لزوم فدا می‌کنند (همان: ۲۷۱-۲۷۳). بنابر عقیده شریعتی، در میان روحانیون شیعه هم شخصیت‌هایی چون سید جمال و میرزای شیرازی و طباطبایی و بهبهانی و ثقة‌الاسلام و مدرس خیابانی و طالقانی و آیت‌... خمینی نماینده روح حاکم بر حوزه نبودند و همین عامل مهم این است که آنان در حرکت و دعوت خویش در میان توده و روشن‌فکران و نسل جوان، یاران بیشتری داشتند تا در داخل حوزه و از میان هم‌قطاران خویش؛ چه بسا که این قیام‌ها موقعیت روحانی آن‌ها را تضعیف کند. مثل سرنوشت آیت‌... نائینی که به حمایت از مشروطه

برخاست و شانس مرجعیتش را فدای آن کرد (همان: ۳۳۸). یکی دیگر از صفات بارز شریعتی در رویکرد علمی، جامع‌نگری و جامع‌الاطراف بودن و نقادی عالمانه و منصفانه او بود. شریعتی به اقتباس و استنتاج و نقد عالمانه و بی‌غرضانه توأمان می‌اندیشید.

مؤلفه‌های اقتباس

در فرهنگ لغت فارسی، ذیل واژه اقتباس معنایی چون برداشت، برگیری، نقل کردن و گرفتن مطلبی از کسی یا جایی و نیز تغییر دادن آن، برای پدید آوردن اثر جدید، دانش فراگرفتن از کسی، برداشت و برگیری و فایده گرفتن از کسی آمده‌است. اقتباس‌گر از دیدگاه شریعتی، خودآگاه آزادی است که عناصر مورد نیاز خود را از خارج برمی‌گزیند و برای تکمیل وجودی خود، این عناصر را در بنای شخصیت خود به کار می‌گیرد و مصالح خارجی را به دلخواه خود تغییر می‌دهد. شریعتی از اگزستانسیالیسم و ژان پل سارتر، هایدگر و مکاتب منتسب به کانت و هگل سخن می‌گفت و علاوه بر شرق، در غرب هم غواصی و تفحص می‌نمود. او، علی‌رغم اینکه ثبات جهان‌بینی و مکتبی داشت، اما به نوعی پلورالیسم منطقی و عقلانی معتقد بود که کاملاً رویکردی فرا ایدئولوژیک داشت. نگاه شریعتی یک نگاه پدیدارشناسانه است و کوشش او به منظور تعیین معنای سنت تاریخی در جهان کنونی از طریق کوشش در جهت ایجاد دیالوگ و گفتگو میان سنت تاریخی و عقلانیت مدرن است. شریعتی نه سنت‌گرای متعصب است و نه یک نوگرای غرب‌زده؛ چراکه سنت‌گرایان فهم خطی و ساده‌اندیشانه و تقلیل‌گرایانه از تاریخ تمدن غرب و انسان مدرن ارائه می‌دهند و نوگرایان یک چنین مهمی از سنت‌های تاریخی و انسان سنتی و ماقبل مدرن عرضه می‌کنند چراکه در این دوگانگی‌ها مرز مشخصی وجود ندارد و شریعتی نگاهی پدیدارشناسانه به محیط دارد (رحمانیان و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۵۴). نکته بعدی در خصوص نسبت بازتفسیر دینی شریعتی با غرب‌اندیشی وی، به استفاده او از تجارب غرب و یافته‌های ایدئولوژیک آن دیار در پردازش و احیای ایدئولوژی اسلامی برمی‌گردد. به‌طور کلی شریعتی نه شیفتگی در برابر غرب را نیک می‌دانست و نه قهر متعصبانه در برابر آن را صحیح می‌شمرد. شریعتی بر استقلال فکری و تولید فرهنگی در برابر غرب تأکید داشت و بر آن بود که در طرح چارچوب و تحکیم مبانی فرهنگی سیر تکامل یک جامعه، می‌توان از یافته‌های غربی نیز در ساختن بنای جامعه کمک گرفت و به همین لحاظ است که می‌بینیم وی از اصطلاحات مدرن غربی و به خصوص مفاهیم مارکسیستی استفاده کرده‌است. در واقع چنین کاری به خدمت گرفتن این مفاهیم در چارچوب اندیشه‌ای اصیل، برای رسیدن به مقصدی است که خود طرح کرده‌ایم (شریعتی، ۱۳۷۵: ۳). در همین چارچوب، شریعتی واژه‌هایی چون پروتستانتیسم اسلامی، رنسانس اسلامی، زیربنا، روبنا و اصطلاحاتی از این‌دست را به کار می‌گرفت. این اصطلاحات، غیر از مساعدت تحلیلی به شریعتی، الهام‌گیری او از تجربیات و یافته‌های نظری غرب را هم نشان می‌دهد. به این نکات باید نقش انگیزشی تمدن غرب را نیز به نوآوری‌های شریعتی افزود؛ چراکه پیشرفت غرب و گسترش آن به سوی تسخیر جهان، در برانگیختن شریعتی برای درانداختن طرحی نو در جهت مقابله با آن، نقشی اساسی داشته‌است. به زعم شریعتی، اگر ملتی بر روی پایه‌های نهادی وجود خود ایستاده باشد و در حال خودآگاهی و آزادی و براساس احساس نیاز و پسند خود به اقتباس و انتخاب این عناصر از خارج بپردازد، بی‌شک به رشد حقیقی و شکوفایی و سرشاری فرهنگی خود پرداخته‌است، اما اگر با حالت خیرگی و خودباختگی و یا فشار و هجوم و وابستگی به تقلید جبری و یا تشبه به غیر و کتمان خویش خود را در برابر هجوم و غلبه فرهنگ و روح



بیگانه رها کند، و خود را به بیگانگی بیاراید و بدان تفاخر نماید، از نظر شخصیتی، یک بیمار است (شریعتی، ۱۳۹۸: ۲۲۷).

وی برای این که نه علم از خدمت به آرمان‌های متعالی بشری درماند، و نه ارزش‌ها در تحقیق علمی دخالت کنند، جریان پژوهش را از کشف واقعیات دور و به سوی استنباط نتایج خاصی هدایت کند، راه‌حلی که پیشنهاد کرد این بود که «عالم باید پیش از تحقیق از عقیده آزاد باشد و پس از تحقیق به آن پایبند» (شریعتی، ۱۳۹۳: ۲۴). منظور وی این بود که وقتی تحقیق می‌کنیم، باید بی‌طرفانه مطالعه کنیم، بیندیشیم و در مسند قضاوت بنشینیم؛ ولی به محض آنکه کار تحقیق تمام شد، باید نتیجه تحقیق را در جهت ارزش‌های خود به کار بندیم و چگونگی استفاده از آن را در جهت اهداف متعالی انسان نشان دهیم. یافته‌های علمی به‌خودی‌خود دارای سمت‌وسوی خاصی نیستند و این ارزش‌های ماست که چگونگی استفاده از آن‌ها را معین می‌کند. شریعتی شدیداً مخالف یک‌سونگری و تعصب در رویدادهای تاریخی است و اساساً نشانه‌بیش علمی را چندجانبه دیدن و نسبی قضاوت کردن می‌داند. برای نمونه، شریعتی صفویه و عثمانیان را در اشل جهانی نگاه می‌کند و به عثمانی نگاه مثبت پیدا می‌کند در صورتی که یک تاریخ‌نگار ناسیونالیسم دوآتشه ایرانی معمولاً ضد عثمانی است. او در اشل جهانی، کل جهان اسلام را می‌بیند و در مقابل، استعمار و اروپای غرب. او با نهی از قضاوت یک‌جانبه‌گرایانه می‌نویسد «متأسفانه ما در قضاوت‌ها و بررسی‌ها مان یک‌جانبه‌ایم، با یک چشم نگاه می‌کنیم و تأسف بیشتر اینکه هم متعصب‌های منحط چنین می‌اندیشند و هم آزادفکران روشن! و قضاوت در برابر قدرت عثمانی نیز نمونه تشابه فکری این دو تیپ متضاد است. متعصب ما، آن را فقط از پایگاه شیعی خودش می‌نگرد، او را سنی، عمری، منکر امامت، مخالف وصایت و بی‌عقیده به امام زمان... می‌بیند و بنابراین، محکوم! (حتی در مقابل مسیحیت!) روشن فکر مرقی ما هم، او را یک نظام منحط، غیر دموکراتیک و فئودالی و متعصب دینی ارزیابی می‌کند (حتی در برابر غرب!)» (شریعتی، ۱۳۹۵: ۵۷). شریعتی بر این باور است که با نگاه سطحی و ابتدایی، هر دو درست فکر می‌کنند و می‌اندیشند؛ اما اشتباهشان در این است که از یک زاویه به آن می‌نگرند او می‌گوید اگر از زاویه شیعه بودن یا سوسیالیست بودن بنگریم و آن را از پایگاه اسلامی یا ضد استعماری لحاظ کنیم، شیعه به‌عنوان یک مسلمان، در برابر مسیحی و روشن فکر به‌عنوان یک استعمارزده شرقی، در برابر استعمارگر غربی بدان بیندیشد، آنگاه قضاوتش تغییر می‌کند و از این نقطه‌نظر، آرزو می‌کرد که بار دیگر صلاح‌الدین ایوبی ضدشیعی در فلسطین ظهور کند؛ یا همان سلجوقیان، صلیبی‌ها را از مدیترانه برانند؛ یا اینکه همان عثمانی‌های فاسد سنی مذهب، قدرت استعماری غرب را از آفریقا و آسیا و از جامعه‌های بیچاره اسلامی دور کنند (همان: ۵۷ - ۵۸).

نتیجه‌گیری

شریعتی از جمله متفکرانی است که از عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و تحجر رنج می‌برد؛ بنابراین درصدد انجام انقلاب فرهنگی در بین مسلمانان است. به نظر شریعتی در پی تماس اروپاییان با جوامع آسیایی و آفریقایی، با توجه به فرآیند استعمار فرهنگی، فرهنگ این جوامع دچار اختلال گردید و فرهنگ بومی و نظام ارزشی آن‌ها از طریق روند

از خودبیگانگی از هم پاشید و به نام الهام از تمدن غرب، جامعه‌ای نامتناجس و ناموزون شکل گرفت که فقط برای مصرف کالاهای سرمایه‌داری غرب مناسب بود. شریعتی علاوه بر نقد ابعاد نظری تمدن غرب، به عملکرد استعماری غرب نیز نگاهی نقادانه داشت و نقش استعمار در شکل‌دهی به ساختارهای اجتماعی کشورهای عقب‌افتاده را بسیار تعیین‌کننده تلقی می‌کند. به زعم وی، زمانی که فرد یا جامعه‌ای «الینه» می‌شود، در واقع خود را تسلیم تمام‌عیار فرهنگ دیگر می‌کند و ترقی فرهنگی خود را در گرو سرسپردگی به فرهنگ بیگانه و به‌طور مشخص فرهنگ غربی می‌بیند. چنین جامعه‌ای به جای تعامل و گزینش فرهنگ دیگران، مجذوب آن می‌شود و هویت جامعه دیگر را هویت و ایدئال خود می‌پندارد و نتیجه این فرآیند، وابستگی فرهنگی به جای تولید فرهنگی است. او برای برون‌رفت از این معضل بر استقلال فکری و تولید فرهنگی در برابر غرب تأکید داشت و بر آن بود که در طرح چارچوب و تحکیم مبانی فرهنگی سیر تکامل یک جامعه استفاده گردد. به زعم شریعتی از خودبیگانگی‌ای که ما را تهدید می‌کند، تهدیدی است که نه همچون گذشته از جانب اقوام بدوی و کم‌فرهنگی چون مقدونی و مغول و غز و ترک و تاتار بلکه از جانب قوی‌ترین کانون‌های قدرت سیاسی و اقتصادی و علمی و مدنی جهان سر می‌زند و با دقیق‌ترین طرح‌های علمی و مؤثرترین شیوه‌های علمی، ملت‌های ضعیف و ناآگاه را در دستگاه عظیم قالب‌ریزیشان می‌ریزند و از خود، خالی می‌کنند و از تاریخ و فرهنگ و ارزش‌های اخلاقی ساقط می‌کنند. شریعتی با طرح الیناسیون به‌عنوان یکی از عوامل انحطاط مسلمانان و ارتباط دادن آن با تاریخ و فرهنگ و طرح این نکته که فرهنگ مادی غرب، انسان امروز را دچار بحران معنا کرده‌است به یک راه‌حل اجتماعی می‌رسد که همان بازگشت به خویشتن است اما نه بازگشت به خویشتن نژادی که به راسیسم و فاشیسم و جاهلیت قومی و نژادی ختم شود، که از نظر وی این خود یک بازگشت ارتجاعی قلمداد می‌گردد. بازگشت مورد نظر شریعتی رجوع به خویشتنی است که بر اساس احساس عمیق ارزش‌های معنوی و اصالت‌های تاریخی و فرهنگی انسان است که در فطرت همه وجود دارد و جهل ما را از آن غافل کرده‌است.



منابع و مأخذ

- آرون، ریمون، (۱۳۶۴)، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- آشوری، داریوش، (۱۳۸۷)، دانشنامه سیاسی، تهران: نشر مروارید، چاپ شانزدهم.
- ارمجانی، جان، (۱۳۹۶)، جنبش‌های اسلام‌گرای معاصر، ترجمه رامین گل‌مکانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۶)، اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- جاودانی مقدم، مهدی، (۱۳۸۸)، «نقش انقلاب اسلامی در هویت‌یابی جمعی شیعیان در خاورمیانه» فصل‌نامه خط اول، شماره ۹، صص (۹۲-۱۱۲).
- دریابندری، نجف، (۱۳۶۹)، درد بی خویشی (بررسی مفهوم الیناسیون در فلسفه غرب) تهران: نشر پرواز، چاپ اول.
- رجیبی، محمود، (۱۳۷۹)، انسان‌شناسی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ هجدهم.
- رحمانیان و دیگران، (۱۳۹۵)، شریعتی و دانش تاریخ، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلامی، چاپ اول.
- ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰)، دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران: انتشارات کیهان، چاپ اول.
- ستوده، هدایت الله، (۱۳۷۳)، درآمدی بر روان‌شناسی اجتماعی، تهران: انتشارات آوای نور، چاپ سوم.
- شریعتی، علی، (۱۳۹۳)، اسلام‌شناسی ۱، تهران: شرکت انتشارات قلم، چاپ دوم.
- _____، (۱۳۹۳)، امت و امامت، تهران: نشر سپیده باوران، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۸۴)، انسان بی خود، تهران: انتشارات قلم، چاپ چهارم.
- _____، (۱۳۹۸)، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، تهران: نشر سپیده باوران، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۹۲)، بازگشت، تهران: نشر سپیده باوران، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۷۵)، تاریخ تمدن، تهران: انتشارات قلم، چاپ پنجم.
- _____، (۱۳۹۵)، تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران: نشر سپیده باوران، چاپ ششم.
- _____، (۱۳۸۵)، حسین وارث آدم، تهران: نشر سپیده باوران، چاپ پنجم.
- _____، (۱۳۸۳)، خودسازی انقلابی، تهران: نشر الهام، چاپ سوم.
- _____، (۱۳۸۴)، ما و اقبال، تهران: نشر الهام، چاپ دوم.
- _____، (۱۳۸۹)، ویژگی‌های قرون جدید، تهران: انتشارات چاپخش، چاپ سوم.
- علی اکبری، بهمن، (۱۳۷۴)، یادواره هجدهمین سالگرد رحلت دکتر شریعتی، تهران: نشر الهام، چاپ اول.
- عنایت، حمید، (۱۳۷۰)، جهانی از خودبیگانه (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات فرمند، چاپ دوم.
- کولب، ویلیام و دیگران، (۱۳۹۲)، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر پرهام و همکاران، تهران: نشر مازیار، چاپ سوم.

- منوچهری، عباس، (۱۳۸۳)، شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، چاپ اول.

هادی، قربانعلی، (۱۳۸۸)، قرائت‌های مختلف از دین، قم: نشر المصطفی، چاپ اول.



تحلیل نقش هخامنشیان در توسعه بنگاه‌های خصوصی اعتباری کشاورزی بابل تا مرحله بانکداری آناهیتا امانی یگانگی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۵

چکیده

غالباً بانکداری، مفهومی نو و غربی تصور می‌شود، اما با کنکاش در تاریخ کهن شرق می‌توان به ریشه‌های آن در بابل باستان و ایران عصر هخامنشی پی برد. جست‌وجو در زمان، مکان و زمینه‌های ایجاد چنین مؤسساتی نمایانگر آن است که در دوران کاندالانو و در بابل ویران شده، نهاده‌های کشاورزی، گران و کمیاب شده‌بود. معابد آسیب‌دیده بابل نیز توانایی وام‌دهی به مردم را از دست داده‌بودند. از این رو دو خانواده آگیبی و موراشو با ایجاد بنگاه‌هایی اقدام به اعطای وام و تأمین نیازهای اولیه کشاورزان و مردم بابل نموده، به کسب‌وکار تجاری پرسودی پرداختند. با عضویت بابل در قلمرو هخامنشی این بنگاه‌ها از سوی ایرانیان تکامل داده‌شده، تبدیل به مؤسسات بسیار مهم بانکداری در قلمرو وسیع شاهنشاهی گردیدند. این پژوهش در جست‌وجوی یافتن عوامل ایجاد بنگاه‌های ابتدایی اعتباری کشاورزی بابل و نقش دولت هخامنشی در توسعه و تکامل این مؤسسات در امور بانکداری و در قلمرو گسترده شاهنشاهی پارس است. این مقاله به شیوه پژوهش‌های تاریخی و تحلیلی و بر اساس شواهد و مدارک موجود کتابخانه‌ای به بررسی نحوه ایجاد بنگاه‌های وام‌دهی اولیه و گسترش سیستم بانکداری در عصر هخامنشی می‌پردازد. دستاورد حائز اهمیت این پژوهش آن است که هخامنشیان با درک اهمیت مؤسسه‌ها و سیستم اعتباری، مالی و همچنین نقش سکه در دادوستدها، علاوه بر توسعه و گسترش فعالیت‌های مؤسسات آگیبی و موراشو در زمینه‌های گوناگون آن‌ها را در امور معاملاتی و حسابداری مالیاتی و امور بانکی وارد نمودند. توسعه مؤسسات اعتباری کشاورزی و تحول آن تا مرحله مؤسسات بانکداری در عصر هخامنشی سرآغاز ایجاد، توسعه و تکامل صرافی‌ها و مؤسسات بانکی در دوران بعد گردید.

واژگان کلیدی: هخامنشیان، بابل، بانکداری، آگیبی، موراشو.

اگر بانک را با عنوان، اصطلاح و لفظ رایجی که در تمدن امروزی بشر رواج یافته است، به معنای ذخیره گاه یا ذخیره کردن مواد، کالا و اشیا یا در شکل اقتصادی آن پول و سکه و امثال آن فرض کنیم و بانکداری را به مفهوم نگهداری و استقراض مدت دار یا دادوستد اشیا و اموال در طول زمان بدانیم، باتوجه به قدمت تمدن بشر در میان رودان و ایران و پایه گذاری ساختارهای شهرنشینی در این بخش از جهان، آغاز این فعالیت بشری و تمدنی در این منطقه که گهواره تمدن بشر است، دور از انتظار نخواهد بود (رفیعی، ۱۳۵۱: ۵-۱).

هرچند سابقه استقراض یا دادن و گرفتن اجناس و کالاها به عنوان قرض و یا ودیعه در طی مدت زمانی مشخص یا به شکل مدت دار چه با سود و بهره و چه بدون آن، به ابتدایی ترین دوران تاریخ زندگی بشر بازمی گردد، اما پژوهش ها در جست و جوی آغاز و سابقه چنین کاری به عنوان شغل یا حرفه یا پرداختن به آن به صورت حرفه ای به دوران بابل باستان و عصر هخامنشی بازمی گردد. در دوران کاندالانو (Kandalānu) (۶۴۷ - ۶۲۶ پ.م.) جانشین و میراث دار بابل ویران عصر آشوربانیپال (Ashurbanipal)، (به اکدی: Aššur-bāni-apli) (۶۶۸ - ۶۲۵ پ.م.)، معابد ویران در منطقه بابل دیگر توان و امکانات وام دهی نهاده های کشاورزی از جمله گاوهای کار، که بسیار گران و کمیاب شده بودند را نداشتند. در این اوضاع نابسامان دو خانواده آگیبی (Egibi) و موراشو (Murašu) با تهیه و در اختیار گرفتن گاوهای کار و بذر مرغوب، آن ها را به صورت پایاپای و با بهره نسبتاً زیاد در اختیار کشاورزان قرار دادند. بدین شکل مؤسسه های اعطای وام کشاورزی یا نیای کهن بانک های امروزی در بابل تشکیل شد (بریان، ۱۳۸۷: ۱۱۰/۱-۱۰۹).

اما در پایان پادشاهی نوبابلی (۶۲۶-۵۳۹ پ.م.) برخی بی تدبیری ها و اشتباهات نونید (Nabonidus) (۵۵۶ - ۵۳۹ پ.م.)، اقتصاد بابل را به حد بحران و نابودی کشانید. هنگامی که کوروش قصد فتح بابل نمود، عدم مقاومت مردم و نیروهای مدافع شهر بابل و اسناد باقی مانده از روایات موبدان معابد بابل نمایانگر این موضوع است که مردم بابل، کوروش را به عنوان نجات دهنده خود از اوضاع نابسامان بابل پذیرفتند و بدین شکل بابل به آسانی فتح شد (بریان، ۱۳۸۷: ۶۱/۱-۶۲).

آشنایی و آگاهی هخامنشیان از مؤسسات و ساختاری که به شکل حرفه ای اقدام به اعطای امکانات، وام و نهاده های کشاورزی به مردم و کشاورزان نیازمند بابلی نموده، با دریافت موعده دار اصل و بهره آن اقدام می نمودند، پارس ها را به تداوم به کار و گسترش عملیات این مؤسسات علاقه مند نمود (اومستد، ۱۳۸۳: ۲۶۴-۲۶۸). از سوی دیگر اگر بانکداری اولیه را به دو بخش اعطای وام و تسهیلات و آغاز استعمال و استفاده از سکه و پول به عنوان وسیله اعطای این تسهیلات بدانیم، این هر دو بخش از ساختار بانکداری در عصر هخامنشی در ادامه کار و توسعه فعالیت های مؤسسات آگیبی و موراشو در آن دوران فراهم گردید (کخ، ۳۲۱: ۱۳۸۰ - ۳۱۶؛ داندامایف، ۱۳۷۳: ۱۴۲-۱۴۷).

با فتح لیدیه یا لیدی و بابل، هخامنشیان که میراث دار دستاوردهای تمدن های متمدن های مفتوحه بودند، سکه که وسیله دادوستد محلی در لیدیه بود و همچنین مؤسسه های اعتباری و اعطای وام به صورت جنسی و پایاپای در بخش کشاورزی بابل را به عنوان ثمرات دو تمدن دور از هم پذیرفته، از مزایای آن ها جهت توسعه و رونق اقتصادی مناطق عضو شاهنشاهی سود جستند. هخامنشیان با توسعه ضرب سکه و ترویج استفاده از آن، دستاورد تمدن لیدیه یعنی سکه های رایج محلی را استفاده نموده و آن را تا حد سکه های رایج در سراسر قلمرو وسیع خود گسترش دادند. آغاز استعمال گسترده تر



انواع سکه (طلای دریک، نقره شکل^۱، سکه‌های کزوسی و سکه‌های شهربی) که بعدها تبادل و معاوضه آن‌ها و دادوستدشان به‌عنوان اساس کار صرافی‌ها و بانک‌ها در دوران بعد قرار گرفت، در این زمان پایه‌گذاری شد و از سوی دیگر هخامنشیان این دستاورد تمدن بابل (مؤسسه‌های وام‌دهی نهاده‌های کشاورزی) را نیز تا حد بانک‌هایی که علاوه بر وام‌دهی انواع مواد و کالاها و سکه به‌جای محدوده کوچک بابل در گستره قلمرو این امپراتوری به دادوستد می‌پرداختند، توسعه دادند (اومستد، ۱۳۸۳: ۲۶۴-۲۶۸). همچنین علاوه بر آن، شاهنشاهی پارس اعتبار کشاورزی بابل را در بهره‌برداری از زمین‌های بایر دولتی، اشراف و نظامیان مشارکت داده، بدین شکل این مؤسسات را توسعه داده، وارد روند عملیات حسابرسی، اخذ و وصول مالیات نموده، به مؤسساتی شبه‌بانکی ارتقا داده و از توسعه این بانک‌ها حمایت و مهم‌تر از همه به عملیات آن مؤسسات و بانک‌ها اعتماد نمودند (کخ، ۱۳۸۰: ۳۲۱-۳۱۶؛ داندامایف، ۱۳۷۳: ۱۴۷-۱۴۲).

این پژوهش در جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش مهم است: هخامنشیان چه نقشی در حمایت و تنوع بخشیدن به مسئولیت‌ها و وظایف مؤسسه‌های اعتباری کشاورزی بابل و گسترش محدوده جغرافیایی فعالیت‌های آن‌ها داشتند؟ همچنین در این رابطه سؤالات دیگری نیز مطرح می‌گردد: مؤسسه‌های اعطای وام کشاورزی بابلی چرا و چگونه شکل گرفتند؟ و همچنین، هخامنشیان در ترویج و استفاده از سکه چه نقشی داشتند؟

در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان فرضیاتی را مطرح نمود. فرضیه نخست: هخامنشیان به اهمیت مؤسسه‌های اعتباری و وام‌دهی کشاورزی بابلی پی برده و علاوه بر فعالیت‌های تولیدی و تجاری، این مؤسسات را به حوزه اخذ مالیات دولتی و بانکداری واقعی وارد نمودند. همچنین محدوده فعالیت آن‌ها را از بابل به سراسر قلمرو گسترده هخامنشی توسعه دادند. فرضیه دوم: اقتصاد آسیب دیده بابل، این فرصت را فراهم نمود که افراد و مؤسسه‌های صاحب امکانات، جهت کسب سود و درآمد و همچنین تأمین نیازهای کشاورزان بابل اقدام به اعطای وام و تسهیلات نمایند. فرضیه سوم: پیش از عصر هخامنشی، سکه در چند شهر ضرب می‌شد و ارزشی محلی داشت؛ اما در جهان باستان بیشتر دادوستدها، کالا به کالا بود. هخامنشیان با درک اهمیت سکه در دادوستد و به‌خصوص ذخیره ثروت برای دربار هخامنشی، استعمال آن را گسترش فراوانی دادند. از سویی انتشار انواع سکه‌ها در این دوران موجب آغاز فعالیت تبادل سکه‌ها شد. همچنین استفاده از سکه توسط مؤسسات مالی و اعتباری در رونق بانکداری هخامنشی تأثیرات مهمی داشت.

از جمله علل و ضرورت‌های کنکاش در این موضوع و پژوهش را می‌توان این مسئله دانست که در مورد مؤسسه‌های کشاورزی و بانکداری بابل باستان و دوره هخامنشی به معنای خاص آن، می‌توان گفت کتاب یا اثر مستقلی به رشته نگارش در نیامده است و مطالب منتشر شده در این رابطه نیز محدود به شرح‌های مختصری است که در گزارش‌های مورخان و تاریخ‌نویسان ذکر شده است.

۱. سکه نقره شکل، سکه‌های سیمین هخامنشی با وزن در حدود ۵/۶ گرم.

همچنین از جمله اهداف مهم این پژوهش کشف چگونگی، دلایل و تحولاتی است که به شکل‌گیری و توسعه بانکداری در قلمرو و عصر هخامنشی منجر شد. آگاهی از دلایل ایجاد و توسعه بانکداری در عصر باستان می‌تواند به‌عنوان راهنمایی در بهبود کارایی و عملکرد این مؤسسات مهم اقتصادی مورد استفاده قرار گیرد.

پیشینه پژوهش

در طی روند گردآوری و تدوین پژوهش فوق، تعدادی از منابع جالب توجه و تأثیرگذارتر بوده‌اند. از جمله این منابع «تاریخ امپراتوری هخامنشیان» از بریان (۱۳۸۷ش) است که اهمیت و فعالیت‌های تجارت‌خانه‌های آگیبی و موراشو در بابل، گسترش و توسعه فعالیت‌ها، بایگانی و اسناد به دست‌آمده از آن‌ها را ارائه می‌نماید. «تاریخ شاهنشاهی هخامنشی» تألیف اومستد (۱۳۸۳ش) اثر دیگری است، که در آن مباحثی چون بنیان‌گذاری مؤسسه‌های ارائه‌دهنده تسهیلات کشاورزی، بازرگانی، آغاز بانکداری، اهمیت اعتبارات، سود و بهره، اسناد و سکه، تحلیل و بررسی گردیده‌است.

همچنین منبع مورد استفاده دیگر «از زبان داریوش»، نوشته کخ (۱۳۸۰ش) است که مطالبی در باب اهمیت و تأثیر حضور هخامنشیان در بابل، بر توسعه مؤسسه‌های بانکداری آگیبی و موراشو، عملیات حسابداری و حسابرسی این مؤسسه‌های تجاری، بانکداری و مالیات اراضی آگاهی‌هایی ارائه می‌نماید. در مجموعه آثار داندامایف (۱۳۷۳ و ۱۳۹۱ش)، مطالب مفیدی از توسعه و گسترش فعالیت‌های مؤسسه‌های تجاری آگیبی و موراشو و نقش ایرانیان در توسعه بانکداری بابل وجود دارد که از آن‌ها در این پژوهش استفاده شده‌است. در مقاله «سیر تحول بانکداری از آغاز تاکنون» نوشته زنگی‌آبادی و حسینی، (۱۳۸۹ش) در باب تاریخچه آغاز بانکداری در بابل قدیم، اشاراتی به بانکداری آگیبی در ایران باستان و نقش سکه در بانکداری مطالبی ارائه گردیده‌است.

در کتاب «تاریخ شرق نزدیک باستان از حدود (۳۰۰۰ تا ۳۲۳ پ.م.)» تألیف «د میروپ» (۲۰۱۶ م.) مطالب مهم و سودمندی در رابطه با خانواده بسیار موفق آگیبی و اهم فعالیت‌های آن‌ها در امور مختلف از آغاز بنیان‌گذاری تجارتخانه آگیبی در بابل، جهت رفع مشکلات مردم و کسب سود، تا فعالیت‌های آنان از تبادل کالا و اجناس گوناگون در مقادیر زیاد و توسعه تجارت در مسافت‌های طولانی توضیحات مبسوطی ارائه نموده‌است. اشاره به استفاده از نقره در دادوستد به‌جای سکه و هم‌زمان با نظارت دولت بابل بر خلوص نقره و معرفی آن به‌عنوان وسیله دریافت و پرداخت‌ها و به‌عنوان دستمزد، همچنین کارآفرینی با پذیرفتن سپرده‌ها، پرداخت وام‌ها، وصول بدهی‌های مشتریان و دادن اعتبارات به دیگران و انواع عملیات اقتصادی در قبل و بعد از تسلط هخامنشیان بر بابل مطالبی ارائه گردیده‌است.

همچنین فصل شانزدهم از کتاب «جهان بابل» به «خاندان آگیبی» اختصاص دارد. «وونش» (۲۰۰۷ م.) نویسنده آلمانی این اثر در این فصل بر مبنای مجموعه الواح مکشوفه مربوط به خاندان آگیبی در منطقه بابل که در طی سال‌های (۱۸۸۰ تا ۱۸۷۰ م.) به دست آمده و پس از جابه‌جایی بین بابل و موزه‌های غربی، تعدادی از آن‌ها سالم باقی مانده‌است، به بررسی و پژوهش‌هایی بر مبنای این الواح در مورد خاندان آگیبی، بنیان‌گذاران مؤسسه آگیبی و پسران آن در طی صد سال از عصر «نیوکدنصر دوم» (Nebachadnezzar) (۶۰۵ - ۵۶۲ پ.م.) پادشاه بابل تا دوران خشایارشا شاهنشاه هخامنشی (Xerxes I) (۴۸۶ - ۴۶۵ پ.م.) به فعالیت‌های این بنگاه‌ها پرداخته‌است. همچنین از آثار دیگر محققان و شرق‌شناسان و ایران‌شناسان در جای‌جای متن استفاده گردیده‌است.



جغرافیای تاریخی بابل و نقش و اهمیت کشاورزی در حیات و تمدن بابل

در جهان باستان عمده تولیدات کشاورزی و اقتصادی جوابگوی نیازها و احتیاجات محلی بودند و بنابراین وسعت شهرها نیز محدود بود (مک‌ایودی، ۱۳۶۷: ۸۷). بابل را یکی از چهار بخش پر برکت دنیا می‌دانستند (لسترینج، ۱۳۹۰: ۲۶). حیات بابل حاصلخیز مانند مصر به آبیاری و کانال‌ها و نه‌های منشعب از رودهایش بستگی داشت (هرودوت، ۱۳۸۹: ۱۹۲/۱). استعداد بابل برای کشت غلات به‌حدی بود که به جز آن به کشت چیزی نمی‌پرداختند (هرودوت، ۱۳۳۶: ۲۶۸/۱-۲۶۹). از آنجا که تجارت از عوامل مهم رشد حکومت‌های باستانی بود (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۱۱۹)، دادوستد بین بابل و عیلام از اهمیت زیادی برخوردار و اهمیت کشت جو برای بابل به‌حدی بود که کشت آن در درجه اول اهمیت قرار داشت و حتی میوه خشک یا تازه از باغ‌های عیلام به بابل وارد می‌شد (بریان، ۱۳۷۹: ۸۰۱/۱). عمده‌ترین محصول بابل، جو بود که در املاک موقوفه پرستشگاه‌ها کشت می‌شد و قیمت آن بر اساس زمان و مکان برداشت کاهش و افزایش می‌یافت (سامی، ۱۳۸۹: ۱۴۶/۲؛ بریان، ۱۳۸۷: ۱۱۱/۱). این موضوع نشان می‌داد که حیات مردم و تمدن بابل و حتی تداوم حکومت آن به کشاورزی و اقتصاد مبتنی بر کشاورزی وابسته بود.

از زمان‌های کهن به جز زمینداران بزرگ و کوچک صاحب امکانات کشاورزی، انبوهی از کشاورزان بی‌زمین جهت تهیه زمین و بذر، قرارداد اجاره‌ای با دربار، معاقد یا افراد متمول صاحب این امکانات، امضا می‌کردند و با درآمد اندک روزگار می‌گذراندند. از همان زمان‌ها دو شیوه کشت و کار و قرارداد، وجود داشت (کخ، ۱۳۸۰: ۳۱۶). در شیوه اول زمین و مقداری بذر در اختیار کشاورزان بی‌زمین قرار داده می‌شد و از آنجا که کشت و کار به پنج عامل زمین، بذر، گاو، آب و نیروی کار بستگی داشت، محصول برداشت شده به پنج سهم تقسیم می‌شد. در صورتی که کشاورز تنها نیروی کار را تأمین می‌نمود، فقط حق برداشت یک سهم از محصول را داشت. در شیوه دوم از ابتدا به میزان محصولی که کشاورز باید هنگام برداشت تحویل دهد، اشاره شده‌است. به‌عنوان نمونه در مورد جو، کشاورز بایستی در زمین‌های آبی، ده برابر و در زمین‌های دیم سه تا پنج برابر بذر دریافتی از محصول را بازگشت می‌داد. این شیوه کشاورزی که سابقه آن به عصر هخامنشی یا پیش از آن می‌رسد در لوح‌های دیوانی تخت جمشید ثبت شده‌است. شرایط سخت حق‌السهم و بازپرداخت دیون باعث می‌شد تا کشاورز به سختی، تمام تلاش خود را برای افزایش کمیت و کیفیت محصولش به عمل آورد. همچنین اسناد حسابرسی دریافت‌های اضافی بعضی از سال‌ها نشانگر بازپرداخت دیون در آن سال‌ها است (کخ، ۱۳۸۰: ۳۱۸-۳۱۶).

«مطابق قانون مرسوم بابل لازم بود جهت انجام هرگونه کسب و کار اسناد مکتوب تهیه گردد. جهت اجاره و استفاده زمین یا خانه در سندی نام مالک، مستأجر و مال‌الاجاره و خصوصیات آن قید می‌شد» (شی‌یرا، ۱۳۷۵: ۱۰۱) و «قانون پشتیبان این عرف مرسوم بابل بود» (نجفی ابرندآبادی و دیگران، ۱۳۸۳: ۶۴؛ Cotterell, 2019: 36). «بعدها نیز با تصرف بابل توسط هخامنشیان این قوانین پذیرفته و مدون گردیده» (فرای، ۱۳۷۳: ۱۷۰؛ فرخ، ۱۳۹۰: ۱۰۵) و توسط

داریوش اول (Dārayava^huš xšāyaθiya) (۵۲۲-۴۸۶ پ.م.) جهت اجرا، ترجمه و به دست مقامات اجرا کننده حقوقی در ساتراپی‌ها رسیده بود.

نقش معابد بابل در اقتصاد، کشاورزی، اعطای وام و نهاده‌های کشاورزی

اهمیت کشاورزی در تمدن و اقتصاد بابل موجب گردیده بود تا حتی معابد بابل به این حوزه اقتصادی وارد شوند (زنگی آبادی و همکاران، ۱۳۸۹: ۲۰). از دوران کهن معابد بابل با وام دادن بذر و گاوهای کار به کشاورزان بابلی، سهم بسیار مهمی در اقتصاد کشاورزی بابل داشتند. معابد برای تشخیص تعلق حیوانات یا غلامان به معبد ایشتر در شهر اوروک آن‌ها را با علامت ستاره نشانه‌گذاری می‌کردند (جوان، ۱۳۸۶: ۱۵۶؛ هدریک، ۱۳۹۰: ۱۶۴).

«در واپسین سال‌های آخرین سلسله پادشاهی بابل اوضاع اقتصادی و سیاسی بابل آنچنان آشفته شد که اغلب کشاورزان دیگر امکانات و توانایی تأمین نهاده‌های کشاورزی را نداشتند. کارکنان و موبدان معابد بابل جهت سودجویی و تأمین درآمد بیشتر اجاره دام‌های کار و بذر را افزایش دادند. به علت تعلق اکثر چهارپایان بارکشی مورد استفاده شخم‌زدن، به زمین‌های بزرگ معابد و افزایش قیمت آن‌ها توسط معابد، کاهنان مسبب سخت‌تر شدن اوضاع کشاورزان شدند. قیمت یک رأس اسب چهار پوند نقره، معادل اجرت سالیانه یک کارگر بود» (جوان، ۱۳۸۶: ۱۵۶). «وضعیت صنعتگران و کشاورزان بابلی رو به وخامت گذاشته، بردگی و اسارت مردم و بدهکاران رو به فزونی بود. وسایل تولید در دست بازرگانان و مأموران عالی رتبه و معابد قرار داشت» (داندامایف، ۱۳۷۳: ۱۴۲؛ دورانت، ۱۳۶۳: ۱۳۰).

شکل‌گیری مؤسسه‌های اعتباری کشاورزی در کهن شهر بابل

ویرانی معابد و رکود گسترده بابل عصر کاندالانو (کندلانو) (Kandalānu) یا (Kandalu) (۶۴۷ - ۶۲۶ پ.م.) (کینگ، ۱۳۷۸: ۴۰۳ و ۲۶۲) و کمبود امکانات و نهاده‌های کشاورزی از جمله گاوهای کار موجب ورود گروهی از متمولین بابلی به صحنه عرضه وام و گاوهای کار و همچنین بذر مرغوب به صورت پایاپای و با بهره نسبتاً زیاد به کشاورزان بابلی شد. بدین شکل مؤسسه‌های اعطای وام کشاورزی یا نیای کهن بانک‌های امروزی تشکیل و فعالیت‌های اعطای وام و اعتبارات کشاورزی این مؤسسه‌ها توسط فرزندان و خاندان‌های ایشان ادامه یافت (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۳/۱؛ De Mieroop, 2016: 388). هرچند مدتی بعد با احیای نسبی اقتصاد، معابد بابل نیز با اعطای وام و اعتبارات به کشاورزان خرد به حوزه بانکداری بابل بازگشتند.

از آنجاکه در آن دوران وام معابد، مخصوص وابستگان به آن گردیده بود و شامل حال مردم عادی نمی‌شد، مؤسسه معروف به موراشو (Murašu) (بریان، ۱۳۷۹: ۱۰۰۹/۱) یا مورشو (Muršu) (کخ، ۱۳۸۰: ۳۱۹) یا موراشو (Muragu) (Poser, 2012: 235) با درک اهمیت و نیاز کشاورزان به گاوهای شخم‌زنی تأسیس و موقعیت خوبی برای خود فراهم نمود (کخ، ۱۳۸۰: ۳۱۹). آغاز کار بانک اگیبی (Egibi) (بریان، ۱۳۷۹: ۱۰۰۹/۱) و شرکا نیز به ۷۰۰ پ.م. می‌رسد و به گمان عده‌ای از تاریخ‌نگاران از زمان «نبوکدنصر دوم» (نَبوکَدَنْصَر دوم) یا نبوکدنزر دوم یا «نَبوکَدَنْزَر» (Nebuchadnezzar II) (۶۰۵-۵۶۲ پ.م.) فعالیت داشت. گویا نخستین اگیبی در سال‌های بین ۶۹۰ تا ۶۱۰ پ.م. زنده بوده. بانک «اگیبی و پسران» با بانک دیگری به نام «موراشو و پسران» در تمام طول فعالیت خود



مرتبط بود که این دو، تمام قدرت مالی منطقه را در اختیار خود گرفته بودند (Lukonin & Dandamaev, 2004: 215-216). خانواده‌های بانکدار بابلی، با نرخ بهره بالا به وام‌گیرندگان مشهور و معتبر به سادگی وام می‌دادند (DeMieroop, 2016: 388)؛ اما اگر در مورد توانایی وام‌گیرنده مشکوک بودند، علاوه بر اخذ گرو، مانند خانه، زمین یا برده در صورت دیرکرد اصل و بهره وام جریمه سختی به آن افزوده و وثیقه را نیز به نفع بانک ضبط می‌نمودند (کخ، ۱۳۸۰: ۳۱۹؛ بریان، ۱۳۸۷: ۱۱۱/۱-۱۰۸). با وجود گشایش نسبی اوضاع اقتصادی بابل، روند آن در دوران «نبونید» (نبونید) (Nabonidus) (۵۵۶-۵۳۹ پ.م.)، آخرین پادشاه نوبابلی رو به وخامت گرائید.

بحران اقتصادی و پایان امپراتوری بابل

در هجوتنامه کاهنان بابلی از «نبونید» (Nabonidus) (۵۵۶-۵۳۹ پ.م.)، وی را ساحری کافر و بنده خدای ماه معبد حران و بی‌توجه به مردوک خدای بابل و کسی که واحه تیمه در عربستان را به‌جای بابل به پایتختی پذیرفته، نامیده‌اند. اوضاع به قدری اسفبار بود که حتی کاهنان بابلی نیز، همانند یهودیان اسیر در بابل، کوروش دوم (۵۵۹-۵۲۹ پ.م.) را آزاد کننده و حامی خود می‌دانستند (هیتس، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

به جز مردم، تجار و بازرگانان سراسر منطقه غرب آسیا نیز از تأسیس یک امپراتوری بزرگ که همراه آرامش و صلح، به توسعه تجارت و دادوستد و بازرگانی امن و راه‌های بی‌خطر و آباد اقدام می‌نمود، حمایت می‌کردند (Parker, 2017: 34). کوروش آگاهی یافت که اکثریت مردم بابل از او استقبال می‌نمایند (ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۲؛ داندامایف، ۱۳۷۳: ۱۴۲-۱۴۷)؛ لذا فتح بابل را آسان می‌پنداشت و همان‌گونه که انتظار می‌رفت، بابل به آسانی و با سرعت فتح شد. کوروش در منشوری که هنگام ورود به بابل صادر نمود، ورودش را صلح‌خواهانه (هیتس، ۱۳۸۵: ۱۲۴) و کوششی برای صلح و دوستی و برانداختن برده‌داری و بدبختی مردم و آباد کردن ویرانی‌ها و دلشاد کردن مردم بابل برمی‌شمارد (www.britishmuseum.org/collection/object/W_1880-0617-1941؛ اومستد، ۱۳۸۳: ۶۸-۶۹). از آنجایی که کوروش در منشور بابلی هدف خود را صلح، دوستی و برانداختن برده‌داری و بدبختی مردم بابل برمی‌شمارد (Finkel, 2013: 121؛ فرای، ۱۳۷۳: ۱۷۰؛ بریان، ۱۳۸۷: ۶۶/۱)؛ یکی از اولین اقدامات مهم کوروش پس از تصرف بابل، در سازمان اجتماعی این شهر حذف طبقه نیرومند اعیان و اشراف بابل بود (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۰۵-۱۰۶) که این گروه در زمان نبونید در املاک خود با بهره‌کشی فراوان از بردگان، زندگی مرفهی برای خود فراهم کرده بودند.

همچنین تصرف بابل از سوی کوروش آغاز حمایت هخامنشیان از مؤسسات بانکداری بابل و سیاستی جهت حذف فشارهای وارده از سوی معابد به کشاورزان بابلی و گشایش کار کشاورزان بود. تصرف بابل از سوی پارسیان تجارت و زندگی بابلی‌های بازرگان را رونق بخشید (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۰۷) و قیمت کالاها و خواروبار نیز به همان میزان اولیه خود باقی ماند (داندامایف، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۳). همان خانواده‌هایی که بر سوداگری و کارگزاری در بابل قبل از هخامنشیان تسلط داشتند، حضور و سلطه خود را در آن بازار حفظ نمودند (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۰۷؛ DeMieroop, 2016: 388). هنگامی که ایرانیان بابل را تصرف کردند، تغییرات در ساختارهای سیاسی بابل نیز، تأثیر منفی بر این فعالیت‌ها نداشت.

و انجام امور در تجارتخانه اگیبی همچنان ادامه یافت. تجارت آن‌ها بدون وقفه انجام می‌شد و حتی دادوستد با سرزمین‌های دوردستی چون یونان نیز در جریان بود (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۰۷).

نقش مؤسسات اگیبی و مورشو به‌عنوان شبه بانک‌های کشاورزی

معاملات مربوط به کالاهای اساسی مانند جو، خرما، پیاز و پشم و خرید آن‌ها از مناطق روستایی اطراف بابل گرفته تا حمل‌ونقل، انبارداری و فروش آن‌ها پایه اصلی فعالیت‌های شرکت اگیبی را تشکیل می‌داد (Wunsch, 2007: 234). همچنین از آنجا که در آغاز شروع به کار مؤسسه‌های اگیبی و مورشو، قسمت اعظم فعالیت‌های این مؤسسه‌ها صرف امور و عملیات کشاورزی یا اعطای وام یا تجارت می‌شد (DeMieroop, 2016: 388؛ بریان، ۱۳۸۷: ۱/۱۴۰۶ و ۷۶۲-۷۵۱)؛ می‌توان به این نتیجه رسید که شرکت‌های اگیبی و مورشو را از جهاتی می‌توان از اعقاب کهن شرکت‌های خدماتی کشاورزی و بازرگانی و به نوعی بانک‌های کشاورزی امروزی نیز محسوب نمود.

ازسویی در طی روند فعالیت‌ها و توسعه مؤسسات شبه بانکداری کشاورزی اگیبی و مورشو به نوعی جهت‌گیری به سوی مؤسسات یا شبه بانک‌های بازرگانی مشاهده می‌شود. همچنین توسعه حوزه جغرافیایی فعالیت‌های مؤسسه‌های اگیبی و مورشو، از منطقه بابل پیش از عصر هخامنشی به سراسر قلمرو هخامنشیان، در کنار گسترش دامنه فعالیت‌های اقتصادی آن‌ها از حوزه کشاورزی به تجارت، حمل‌ونقل، کشتی‌های باربری و خرید و فروش برده، نشانگر درآمد سرشار حاصل از سود و بهره بسیار بالای این گونه عملیات تجاری و بانکداری این مؤسسه‌ها در آن دوران است (بریان، ۱۳۸۷: ۱/۱۵۰۴-۱۵۰۳). حمایت هخامنشیان از این ساختار در بابل و نواحی مجاور آن مؤسسه «اگیبی و پسران» را به قدیمی‌ترین بانک شناخته‌شده باستانی در قلمرو ایران و در زمان کوروش تبدیل نمود (Spar & Dassow, 2000: 83).

از آنجا که اقتصاد بابل مبتنی بر کشاورزی بود، هخامنشیان جهت بهره‌برداری بیشتر از خاک‌های رسوبی بین‌النهرین و آب فراوان این منطقه که به‌عنوان انبار غله امپراتوری ایران محسوب می‌شد (هرمان، ۱۳۷۳: ۲)، آن را سدبندی کرده و چندین ترعه میان دجله و فرات حفر کرده‌بودند که مهم‌ترین آن‌ها نهر شاهی بود (سامی، ۱۳۸۹: ۱۶۵/۲). مدتی بعد پس از حاکمیت هخامنشیان بر بابل (در کتیبه‌های داریوش: بابیروش) (شارپ، ۱۳۸۴: ۳۳)، این منطقه ثروتمندترین و زیباترین ایالت ایران شد.

این موضوع از ثمر بخش بودن برنامه‌ها نشان داشت و نتیجه فعالیت‌های هخامنشیان در توسعه بابل بود. درحالی که تا پیش از عضویت بابل در شاهنشاهی هخامنشی اوضاع اقتصادی بابل به‌حدی وخیم بود که منجر به سقوط نبونید آخرین امپراتور بابل شد. با عضویت بابل در شاهنشاهی هخامنشی، رونق و شکوفایی در اقتصاد بابل رخ داد که نشان از شناخت صحیح هخامنشیان از امکانات و توانایی‌های آن سرزمین و تدبیر و مدیریت درست منابع و امکانات، نیروی انسانی و ساختارهای فعال در اقتصاد کشاورزی آن، نظیر مؤسسات اعتباری کشاورزی بابل یعنی اگیبی و مورشو بود (دان، ۱۳۸۲: ۱/۱۹۶).

رونق اقتصادی عصر هخامنشی در بابل



هخامنشیان با احداث قنوات و مجاری آبرسانی، کشاورزی را توسعه و رونق داده، کشت انواع گیاهان سرزمین‌های گوناگون را ترویج نمودند. کشت برنج، پسته، انگور و خرما در ساتراپی‌های مختلف، موجب افزایش رفاه و مدنیت شد (روبرتز، ۱۳۸۵: ۱۲۵؛ کخ، ۱۳۸۰: ۳۲۱). توسعه کشاورزی سبب بهبود تغذیه و رفاه اقوام و ملیت‌های تابعه هخامنشی گشت و حفاظت راه‌ها موجب بهبود و افزایش دادوستد گردید (بیانی، ۱۳۸۶: ۱۹۷-۱۹۶).

توسعه اقتصاد کشاورزی بابل موجب رونق زندگی شهرنشینی شد. در شهرها پیشه‌ورانی پدیدار گشتند که تولیدات دستی خود را در میدان‌های شهر، دکه‌ها و کارگاه‌های کوچک خود یا دیگران مطابق سفارش مشتریان تهیه می‌نمودند (کاژدان و همکاران، ۱۳۵۳: ۱۴۱/۱-۱۴۳). در عصر هخامنشی تولیدات کارگاهی موجب گسترش تجارت جهان باستان و بالارفتن سطح زندگی به خصوص در بابل شد و سطح زندگی مردمان تابع هخامنشی، از سطح زندگی مردم یونان بالاتر بود (گیرشمن، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۴).

کاروان‌هایی مالا مال از فرآورده‌های صادراتی میان‌رودان به مناطق دور و نزدیک سرازیر شده که نشانگر رونق اقتصادی این مناطق بود (دونان، ۱۳۷۸: ۹۲-۹۳). تولیدات منسوجات، قالی و مصنوعات فلزی و سایر کالاها نیز افزایش چشمگیری یافت (دان و همکاران، ۱۳۸۲: ۱۹۶/۱؛ ۲۳۵: Geller breytti, 2014). با ایجاد دولت هخامنشی و تحت پوشش قرار گرفتن تمدن‌های گوناگون و جنبه‌های مختلف فرهنگ بشری، ایرانیان محیطی فراهم آوردند که استعدادهای مردم در آن شکوفا شد (دان و همکاران، ۱۳۸۲: ۱۹۶/۱).

ادامه مسیر توسعه و رفاه مناطق مختلف و شهرهای هخامنشی بر روی روند رشد و توسعه مؤسسه‌های اعتباری و شبه‌بانک‌ها و بانک‌های اولیه تأثیرات مثبتی داشته و آن‌ها را به سوی تشکیل بانک‌های توسعه یافته‌تر اواسط عصر هخامنشی رهنمون نمود (Lukonin & Dandamaev, 2004: 215-216). این موضوع نشان از اقدامات مناسب هخامنشیان در توسعه اقتصاد کشاورزی بابل دارد (بریان، ۱۳۷۹: ۱۸۹/۱) و نمایانگر نتایج مثبت حاصل از فعالیت‌های مؤسسات بابلی آگیبی و موراشو در بهبود اوضاع بابل و درستی اقدامات هخامنشیان در حمایت از فعالیت‌های آن مؤسسات بود (Spar & Dassow, 2000: 83). نتایج حاصل از فعالیت و برنامه‌های مؤسسات اعتباری کشاورزی آگیبی و موراشو، هخامنشیان را در تداوم و گسترش فعالیت‌های این مؤسسات در سراسر شاهنشاهی هخامنشی ترغیب نمود (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱؛ ۱: Lipiński & Lerberghe, 1995).

تکامل مؤسسه‌های کشاورزی اگیبی و مورشو در بابل عصر هخامنشی

با حکومت هخامنشیان بر بابل، فعالیت مؤسسه‌های اگیبی و مورشو توسعه زیادی یافت. وسعت قلمرو هخامنشی و آرامشی که از بابت ادغام سرزمین‌های گوناگون در اختیار این مؤسسات قرار گرفته بود، باعث گردید تا امکانات و دایره وسیعی از فعالیت‌ها در اختیار این مؤسسات قرار گیرد. بانک اگیبی و پسران به امور رهنی و اعتباری و همچنین امانی می‌پرداخت. سرمایه بانک صرف امور مربوط به مسکن، مزرعه، دام و کشتی‌های باربری می‌شد؛ سکه، غله، خرما، آجر و دیگر وسایل مصرفی و حتی برده در قبال بهره زیاد به صورت جنسی به بانک سپرده می‌شد. بردگان برای بهره‌برداری اجاره داده می‌شدند، حتی گله‌های بزرگ در اختیار فرد طرف قرارداد، قرار می‌گرفت و در عوض بهره، تعداد زیادی بره و پشم و پوست دریافت می‌گردید (Lukonin & Dandamaev, 2004: 215-216). هر چند که در ادامه آن نرخ بهره بیست درصد در سال ادامه یافت. انواع وام‌ها، فروش برده و زمین و قراردادها تفاوت چندانی با قبل از آن نیافت. اما از عواقب سود و بهره بسیار زیاد بیست درصدی که از سوی این مؤسسه‌ها بر اقتصاد جوامع باستان اعمال می‌شد، رشد قیمت‌ها بود (اومستد، ۱۳۸۳: ۲۶۴؛ Geller breytti, 2014: 200).

بررسی الواح مکشوفه بابل عصر داریوش نشانگر تحولات مهمی در این دوران است (اومستد، ۱۳۸۳: ۲۶۰). بانک معروف مورشو حق انحصاری اجاره تمامی املاک سلطنتی، قنات‌ها و گاوهای شخم‌زنی را در اختیار گرفت. برخلاف دیوان اداری تخت جمشید، مسئولان این بانک صبر و تحملی در دیرکرد دیون افراد از خود نشان نمی‌دادند. بر روی کسری پرداخت‌ها جریمه‌های سنگینی تعلق می‌گرفت که بیشتر از همه، مستأجران کوچک زمین‌های کشاورزی را تحت فشار زیادی قرار می‌داد. به محض عدم پرداخت به موقع دیون، بخشی از دارایی کشاورز بدهکار از سوی بانک مصادره می‌شد (کخ، ۱۳۸۰: ۳۱۹). این امر موجب ضعیف‌تر شدن کشاورزان و ثروتمندتر شدن بانک مورشو می‌شد. «تحلیل نموداری قیمت‌ها بیانگر این موضوع است که در سراسر دوره کلدانیان و اول دوره هخامنشی سطح قیمت‌ها به‌طور آهسته افزایش می‌یافت» (اومستد، ۱۳۸۳: ۲۶۴)، به طوری که یک قرن پس از مرگ داریوش، سطح هزینه‌های زندگی مردم دو برابر شد. اجاره‌بهای یک خانه معمولی از پانزده شکل در ماه در زمان کوروش، به حدود چهل شکل در دوران پادشاهی اردشیر اول رسید (مجیدزاده، ۱۳۷۶: ۳۶۷). قیمت باغات و تاکستان‌ها در عصر داریوش نسبت به زمان کوروش افزایش یافته و قیمت زمین در شهرها نیز تا سه برابر گران‌تر شده بود و این رخداد مربوط به عصر تبدلات جنسی و پایاپای و ماقبل ترویج و استفاده از سکه بود. اسناد نشان از آن دارد که بعدها با ورود سکه به اقتصاد بابل این تورم و گرانی تشدید شد (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۱۷-۱۰۷). این موضوع این احتمال را می‌رساند که عوارض منفی سود و بهره بالا در جوامع باستان نیز وجود داشته و برخلاف آنچه امروزه تصور می‌شود؛ تورم و گرانی فقط مربوط به عصر جدید و مربوط به انباشت سکه و پول نیست و در دوران باستان و با وجود دادوستد جنسی نیز این امر اتفاق می‌افتاده است.

اسناد بایگانی‌های خانواده اگیبی تأییدکننده نکته مهم گسترش فعالیت‌های طبقه حاکمه بابل در سراسر امپراتوری تازه تاسیس هخامنشی و پیوستگی در ساختار گسترده آن است (بریان، ۱۳۷۹: ۱۸۸/۱). تجارت بین‌النهرین به تجارت با سرزمین‌های دوردست و تجارت درون مرزی میان شهرها تقسیم می‌شد و تجارت خارجی مهم‌تر از تجارت داخلی بود. پارچه از جمله کالاهای صنعتی بود که توسط بردگان در کارگاه‌های بزرگ بافته و با کالاهای مورد نیاز وارداتی به



بابل مانند فلز، سنگ، ادویه‌جات، عطریات و سایر کالاها معاوضه می‌شد (مجیدزاده، ۱۳۷۹: ۱۴۵؛ اومستد، ۱۳۸۳: ۱۱۷).

این شکوفایی اقتصادی بابل و رونق دادوستد آن با سرزمین‌های اطراف و گسترش فعالیت‌های مؤسسات آگیبی و مورشو بیانگر این موضوع است که نیازهای جمعیت فراوان بابل به کالاهای وارداتی از سایر مناطق، تأمین شده، مهارت‌ها و توانایی‌های تجاری و دادوستدی مؤسسات آگیبی و مورشو افزایش زیادی یافته‌بود که در این امر پیوستگی سرزمین‌های مختلف و وسیع پیرامونی بابل در شاهنشاهی هخامنشی نقش زیادی داشت و باعث شده‌بود تا دایره فعالیت‌ها و گستره تجاری مؤسسات آگیبی و مورشو با سایر نواحی رونق یافته و فعالیت این مؤسسات و تجارت و کسب‌وکار آن‌ها افزایش یابد (Wunsch, 2007: 237; Johns, 1904: 240). این موضوع برای مردم بابل بسیار ارزشمند بود و موجب رونق کارگاه‌های بابل نیز شده‌بود (اومستد، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

توسعه فعالیت‌های مؤسسات شبه بانکی آگیبی و مورشو به سمت بانکداری تجاری

در طی قرن گذشته، کشف مجموعه اسناد جدیدی از دوره پارس‌ها که شامل استراکا پاپیروس (Papyri Ostraca)، از الفانتین (Elephantine) و پاپیروس سامری (Samaria Papyri) از وادی دالیه (Wadi Daliyeh) و بایگانی‌های آگیبی و مورشو، لوحه‌های بارو و متون خزانه تخت جمشید و اسناد آرامی کشف شده در هرموپولیس (Hermopolis) و در شمال سقاره (Saqqara) منابع اصلی و عمده‌ای برای کشف آدرس‌های زبانی، قانونی و یا سؤالات تاریخی در رابطه با تجارت، دادوستد و کشاورزی در عصر هخامنشی هستند (Yoder, 2001: 40-41).

«اسناد و مدارک باقی‌مانده و منابع موجود اطلاعاتی بیانگر آن است که تجارت‌خانه‌های بزرگ بابل حوزه نفوذ معاملاتی و تجاری خویش را علاوه بر بابل به دیگر نواحی ایران گسترش و توسعه داده‌بودند» (پیگولوسکایا و همکاران، ۱۳۵۴: ۳۰). لوحه‌ای از بایگانی آگیبی در بابل اثبات می‌کند که در تاریخ (۵۳۷ پ.م.) نماینده اصلی تجارت‌خانه آگیبی به نام «ایتی - مردوک - بالاتو» (Itti Marduk balātu)، در این سال با شهر اکباتان دادوستد داشته و وام پرداخت شده در بابل را به صورت خرما و به نرخ روز بابل باز پرداخت نموده و همچنین چهار سال بعد در یکی دیگر از شهرهای ایران به همان گونه دادوستد پرداخته و وام را در اکباتان بازپرداخته‌است (بریان، ۱۳۷۹: ۱۸۸/۱). الواح دیگری مربوط به دوران پادشاهی کمبوجیه دوم (Kambūjiya II) (۵۳۰ - ۵۲۲ پ.م.) و یکی مربوط به سلطنت بردیا (۵۲۲ - ۵۲۱ پ.م.) معلوم می‌کند که تجارت‌خانه آگیبی در منطقه «خومدشو» (Humadēšu) پارس، در شهر «متزیش» (Matezziš) که در نزدیکی پرسپولیس شناخته شده، نیز به کار تجارت سرگرم بوده‌است (بریان، ۱۳۸۷: ۱۱۰/۱ - ۱۱۱؛ Spar & Dassow, 2000: 83). همچنین طی سندی که در (سپتامبر ۵۳۷ پ.م.) و در اکباتان، یعنی پایتخت تنظیم شده، شخصی به نام «تادانو» (Tadanu) مقداری نقره به «ایتی - مردوک - بالاتو» (Itti Marduk balātu)، رئیس بانک آگیبی ساکن در پایتخت سپرده تا در ماه نوامبر بهره آن را دریافت کند (Lukonin & Dandamaev, 2004: 215-216).

«ایتی - مردوک - بالاتو» (Itti Marduk balātu) بازرگان و کارگزار شرکت آگیبی چهار بار در شهر «متزیش» اقدام به عقد قراردادهای بازرگانی و خرید بردگانی بومی نموده و آن‌ها را در بابل به فروش رسانده و مدتی بعد، بار دیگر آن بردگان را به اولین طرف تجاری خود در «متزیش» فروخته‌است (بریان، ۱۳۷۹: ۱۸۹/۱). همچنین در لوحهٔ بابلی مدیریت مبادلات تجاری، به تاریخ سال (۵۰۵ پ.م.) شش تن در ازای هدایت یک کشتی حامل جو به عیلام پاداشی جنسی به صورت پشم دریافت کرده‌اند. از سوی دیگر در سال (۴۹۹ پ.م.) دو بابلی دیگر در ازای هدایت یک کشتی حامل البسه به عیلام محل نمایندگی تجاری آگیبی‌ها، مزد گرفته‌اند (بریان، ۱۳۷۹: ۸۰۱/۱).

علاوه بر آن، مؤسسهٔ آگیبی با توسعهٔ تجارت در مسافت‌های طولانی بین کشورها از مناطق امپراتوری و فراتر از آن همچون مصر، قبرس، آناتولی، سوریه، فلسطین، بابل و غرب ایران تجارتی را تشکیل داده بود که کالاهایی مانند آهن، مس، قلع، لاجورد، شراب، عسل، ادویه‌ها و محصولات مورد نیاز برای تولید منسوجات و رنگ در مقادیر زیادی را رد و بدل می‌نمودند (De Mieroop, 2016: 388؛ بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱).

از آنجا که بازرگانان این مؤسسه به حکومت و کاخ سلطنتی متصل بودند، نه تنها در انجام امور خود با مشکل مواجه نبودند؛ بلکه اعضای آن به مقامات مهمی در بابل تبدیل شده بودند (De Mieroop, 2016: 388). توسعه، تبدیل و تغییر گام به گام فعالیت‌های مؤسسات آگیبی و موراشو از مرحلهٔ وام دادن دام‌های کار و نهاده‌های کشاورزی با بهرهٔ بالا و به صورت پایایی به کشاورزان بابلی، به مرحلهٔ بعدی یعنی، خرید و فروش کالا و اجناس، در قلمرو وسیع شاهنشاهی هخامنشی آن‌ها را به مرحلهٔ شرکت‌های تجاری وارد نموده بود (اومستد، ۱۳۸۳: ۲۶۴ و ۱۰۷؛ داندامایف، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۲). پس از این دوره با تغییر یا گسترش این فعالیت‌ها به مرحلهٔ خرید و انجام خدمات، چون در اختیار گرفتن زمین‌های سربازان، اشراف و بزرگان و دربار شاهنشاهی و در ازای اجاره‌بهای زمین، بازپرداخت آن به شکل جنسی به صاحبان املاک و قرار دادن آن اراضی، در اختیار کشاورزان و فعالان در بخش کشاورزی از روند روبه‌رشد و مداوم این مؤسسات نشان دارد (Spar & Dassow, 2000: 83; Wunsch, 2007: 237). بدین شکل صاحبان مؤسسات آگیبی و موراشو بدون درگیر شدن در زحمات کشت و کار به درآمد و سود قابل توجهی دست می‌یافتند.

ورود مؤسسات شبه بانکی آگیبی و موراشو به حوزهٔ اجاره‌داری زمین و بانکداری

توسعهٔ محدودهٔ جغرافیایی و تنوع مجموعه فعالیت‌های تجارتخانه‌های (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱) آگیبی و موراشو نشانگر آغاز مسیر تحول این مؤسسه‌ها به سوی شرکت‌های خدمات مالی و سپس آغاز عصر بانکداری را نوید می‌داد. بنابر نظر داندامایف افزایش اهمیت منطقهٔ نیپور (Garrison, 2017: 378)، به دلیل سرکوب شورش‌های بابل توسط خشایارشا است؛ اما از آنجا که روایت سرکوب بابلی‌ها چندان معتبر به نظر نمی‌رسد، این افزایش اهمیت را باید به توسعهٔ فعالیت‌های نظامی واحدهای اسب و کمانداران آن منطقه مربوط دانست (Matassa & Silverman, 2011: 137).

منطقهٔ نیپور (Nippur) بر روی کانال چبر (Chebar) در بابل، که «نبوکدنصر» یهودیان را به آن منطقه تبعید کرده بود، از زمان فتح کوروش یا کمی بعدتر در عصر داریوش اول، محل اسکان اشراف و شهرهای ایرانی‌نشین گردیده بود. این ایالت‌ها شامل سرزمین‌های شاهزادگان هخامنشی، پسر فرادات‌ها (Phradat) و مصریان، ساتراپ آرشام (Arsāma) (۴۵۹ - ۴۰۶ پ.م.) بود. احتمال قوی‌تر آن است که کل ناحیه و بخش‌های اطراف نیپور توسط اشراف پارسی نگهداری



می‌شدند (Silverman, 2012: 76-77). در بایگانی مورشو، مجموعه‌ای از ۷۳۰ گوه (لوحه)، اسنادی از تجارت‌خانه و بانک مورشو در نیپور متعلق به سال‌های (۴۰۵ - ۴۰۳ پ.م.) مربوط به یهودیانی که به مناطق روستایی اطراف نیپور تبعید شده‌اند نمایانگر نوع زندگی و فعالیت‌های آنان است. بخش دیگری از این اسناد مربوط به سال‌های (۳۳۳-۵۳۹ پ.م.) و متعلق به گروه‌هایی از مردم یهودی است که مبادرت به تجارت می‌کردند (Poser, 2012: 235).

چند صد لوحه بایگانی تجارت‌خانه بابلی مورشو نشانگر فعالیت‌های گسترده این مؤسسه در سال بیست‌وپنجم سلطنت اردشیر اول (Artaxšaça I) (۴۳۹-۴۴۰ پ.م.) و هفتمین سال داریوش دوم (Dārayavaḥuṣ II) (۴۱۶-۴۱۷ پ.م.) است. لوحه‌های دیگری به تاریخ پادشاهی خشایارشا اول (Xerxes I) (۴۰۴-۴۱۳ پ.م.) از فعالیت‌های یک عضو سابق تجارت‌خانه مورشو در حل و فصل امور حکایت می‌کنند. نابود شدن اسناد مؤسسه تجاری مورشو به مرکزیت بابل که در حوزه نیپور فعالیت کشاورزی داشت (داندامایف، ۱۳۹۱: ۱۰؛ بریان، ۱۳۷۹: ۱۲۶۲/۲)؛ آگاهی‌های بیشتر در این مورد را محدود می‌سازد. مدتی بعد مؤسسه‌های اعتباری کشاورزی بابلی به اجاره و کشت و کار بر روی زمین‌های نظامیان، اشراف، وابستگان درباری و زمینداران بزرگ پارسی که به‌عنوان پاداش به آن‌ها اهداء می‌شد و در آن سکونت نداشتند، پرداختند (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱ و ۱۱۶). رویه و عملیات اقتصادی مؤسسات آگیبی و مورشو در عصر هخامنشی مرتباً در حال بهبود و توسعه بوده‌است.

اعضای خاندان آگیبی سپرده‌گذاران مؤسسه خود را با افرادی که به دنبال منافع در کسب و کار بودند؛ پیوند می‌دادند. همچنین برخی از اعضای خاندان آگیبی علاوه بر مؤسسه خود، هم‌زمان در خدمت پادشاهان ایرانی بودند. این موضوع نشانگر حمایت دولت هخامنشی از فعالیت‌های این مؤسسات است. به پشتوانه امنیت و اقتدار دولت هخامنشی و حمایت‌های آنان از سیستم بانکی بخش خصوصی، این دوران، مرحله گسترش حوزه فعالیت بانک‌های محلی بابل چون آگیبی و مورشو با تأسیس شعبات فراوان در سراسر قلمرو هخامنشی بود.

تعداد زیاد قراردادهای اجاره ملک در بایگانی‌های تجارت‌خانه مورشو، منابع مهمی برای آگاهی از نظام زمینداری و تشکیلات مالیاتی در آن عصر محسوب می‌شود (Spar & Dassow, 2000: 83؛ بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱). «صاحبان اراضی در بابل و حومه از جمله صاحبان بخشی از املاک و زمین‌های سلطنتی مربوط به هدایای شاهی و بیشتر اعضای دربار شاهی و ایرانیان عالی‌رتبه از جمله «پری‌زتیس» (Paruṣyātīš)، شاهزاده ارشامه (ساتراپ مصر) و شخصیت‌های نامداری که برخی از آن‌ها را کتزیاس معرفی کرده، ترجیح می‌داده‌اند تا اراضی خود را در ازای دریافت اجاره‌بها به این مؤسسه بسپارند» (بریان، ۱۳۷۹: ۱۲۶۳/۲) و این مؤسسه زمین‌ها را به مزرعه‌داران دیگر اجاره می‌داد تا درآمد کسب نمایند.

اسناد و مدارکی از آناتولی و بابل، مشخص می‌سازد که جهت جلب نظر سربازان سواره هر منطقه در ازای خدمت در ارتش هخامنشی، همچنین به‌عنوان بخشی از حقوق سربازانی که در پادگان‌ها و وظیفه دفاع از قلمرو شاهنشاهی هخامنشی را انجام می‌دادند؛ زمین داده می‌شد (بریان، ۱۳۸۷: ۱۱۷/۱-۱۱۶). از آنجا که این سربازان با استانی که در آن سکونت داده می‌شدند بیگانه بودند و خود امکان بهره‌برداری از این زمین‌ها را نداشتند لذا این زمین‌ها را در اختیار مؤسسه‌هایی

نظیر آگیبی و موراشو قرار داده، در ازای آن، اجاره‌بهایی مناسب دریافت می‌نمودند. جهت تسهیل امر واگذاری اراضی، زمینداران نظامی در بابل، در مجموعه‌هایی به نام «هاترو» (hatru) (هد، ۱۳۹۱: ۲۹-۲۵؛ بریان، ۱۳۸۷: ۱۱۷/۱-۱۱۶) که هریک نوعی مجموعه تیول مربوط به گروهی از سربازان با ملیتی ویژه بود، گروه‌بندی می‌شدند. در میان بهره‌برداران از زمین‌های دربار، اعضای «هاترو» بودند که از مؤسسه موراشو به‌عنوان اداره‌کننده زمین یا وام‌دهنده سکه استفاده می‌کردند. این وام‌ها در برابر به‌گرو گذاشته شدن زمین پرداخت و در صورتی که در این بین زمین به وراثت آن انتقال می‌یافت، مبلغ وام از طریق محصول زمین تصفیه می‌شد (بریان، ۱۳۷۹: ۲/۱۲۶۳؛ جعفری دهقی، ۱۳۸۲: ۱۲۲).

این رویه یعنی واگذاری کامل بهره‌برداری از زمین به مؤسسات آگیبی و موراشو و فقط دریافت اجاره‌بهای زمین، نمایانگر آن است که علاوه بر سود تجارت‌خانه فوق، صاحبان زمین‌های واگذار شده، منفعت زیادتری از زمین خود می‌بردند. صاحبان زمین، بدون کشت و کار و رنج بهره‌برداری از زمین، حاصل اجاره آن را که به‌صورت جنسی به آن‌ها داده می‌شد در بازار به فروش رسانده، با استفاده از این درآمد، صاحبان زمین می‌توانستند، مالیات خود را به‌صورت نقدی یا جنسی پرداخته (Wunsch, 2010: 48; Jursa, 2010: 766-767) و خود را از درگیر شدن در امور دشوار بهره‌برداری از ملک‌شان آزاد نمایند.

الواح بایگانی تجارت‌خانه خاندان آگیبی

بایگانی خاندان آگیبی مشتمل بر بزرگ‌ترین و مهم‌ترین بایگانی کشف شده، مربوط به عصر «نوبابی» و دوران هخامنشی در قرن ششم و پنجم پیش از میلاد است که در جریان حفاری‌های مردم محلی در بین سال‌های (۱۸۸۰ تا ۱۸۷۰ م.) در جریان کاوش‌های خانه‌های تاریخی بابل قدیم در کوزه‌های سفالی مهر و موم شده به دست آمده و مشتمل بر سه تا چهار هزار لوح می‌شده است (Wunsch, 2007: 232). امروزه از مجموعه چند هزار لوح بایگانی خاندان آگیبی در حدود هزار و هفتصد لوح باقی مانده است که از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین منابع اطلاعاتی مربوط به عصر نوبابی و دوران هخامنشی است که اطلاعات و آگاهی‌هایی از دوران پنج نسل از سران این خاندان از دوران اولین پسر این خاندان تا بیش از صد سال بعد، از دوران نبوکدنصر دوم تا عصر خشایارشا را شامل می‌شود. این الواح شامل فعالیت‌های این خاندان در زمینه بانکداری و فعالیت‌های اعتباری و اعطای وام‌ها است (Wunsch, 2007: 232-235).

خانواده «آگیبی» و خانواده «ادین مردوک» (Iddin-Marduk) در بابل سکونت داشتند. اعضای این دو خانواده مرتبط با هم به‌طور عمده به‌عنوان کارآفرینان موفق در بابل فعالیت می‌کردند و چندین نفر از آن‌ها به روش‌های مختلفی با دولت سلطنتی همکاری می‌نمودند. هرچند آن‌ها مانند بسیاری از خانواده‌های ثروتمند دیگر دوره «نوبابی» فعالیت‌های مشابهی را انجام می‌دادند، اما به نظر می‌رسد، دامنه و مقیاس فعالیت‌های اقتصادی و تجاری آن‌ها بسیار بیشتر از حد معمول بوده است (Spar & Dassow, 2000: 83). از مجموعه اسناد بایگانی‌های بابل می‌توان، شجره‌نامه یکی از خاندان‌های مهم این سرزمین را پیگیری نمود. مطالعه اسناد بعدی خانواده آگیبی صاحب مهم‌ترین دستگاه بانکداری بابل، نشان از فروپاشی ناگهانی این خانواده پس از مرگ بزرگ این خاندان به نام «ایتی مردوک بالاتو»، دارد (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۰۳؛ Geller breytti, 2014: 191-198). در مجموعه متون بررسی شده متعلق به بایگانی تجارت‌خانه آگیبی و در شناسایی نام اشخاص طرفین قرارداد، مجموعه‌ای از اسناد با نام‌های «ایرکو/ایدیناجا/آگیبی»



(irku/Iddinaja/Egibi) شخصی که او با نام مستعار «سیرکو» (Sirku) شناخته می‌شود؛ زیرنام و عنوان «مردوک نصیراپال» (Marduk-nasir-apli)، در بیش از سیصد سند در بین سال‌های (۵۲۴ - ۴۹۵ پ.م.) به‌عنوان یکی از طرفین و یا شاهد است (Lipiński & Lerberghe, 1995: 1؛ بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱).

در زمانی که مردوک شاپیک زری» (Marduk-šāpik-zēri) پسر «اریبا مردوک» (Erība-Marduk) از گروه خانواده آگیبی به امور بابل می‌پرداخت، زمین‌های بسیاری را در «دیلبات» (Dilbat) به دست آورد. او در این شهر محل پرداخت موقوفه عواید معبد را خریداری نمود (Spar & Dassow, 2000: 83). بر اساس لوحه‌ای بابلی به تاریخ (۶۵۶ پ.م.) «بل ایکیشا» (ašīBēl-iq) از گروه خانواده آگیبی یک ششم از یک بخش از «هانشو» (hanšū) واقع در بین بابل و نیپور در شهر «شاتیرتو» (šatirtu) را خریداری کرد (Nielsen, 1973: 51 رضایت دولت هخامنشی از درستی عملیات مؤسسات بانکی آگیبی و موراشو در حوزه اجاره‌داری زمین‌های سربازان، هاترو، اشراف و دربار موجب گشت تا هخامنشیان از این بانک‌ها در جهت محاسبه و دریافت مالیات دولتی شاهنشاهی هخامنشی نیز استفاده نمایند).

ورود سکه به حوزه بانکداری

«در دوران کلدانیان که سکه زدن با سیم معمول بود؛ پول بابل نیز براساس سیم استوار شده بود؛ با آن‌که بیشتر اسناد به زبان پولی بیان شده، اصطلاحات سکه در این اسناد فقط برای دفترداری استفاده شده و در واقع سکه واقعی کمتر دست به دست می‌شد. همچنین هیچ اشاره‌ای به دادوستد با سکه زر نیست» (اومستد، ۱۳۸۳: ۱۰۷). از سویی هم‌زمان با ورود فلزات ارزشمند به اقتصاد بابل و نظارت دولت بابل بر خلوص نقره و معرفی آن به‌عنوان وسیله دریافت و پرداخت‌ها و به‌عنوان دستمزد نیروی کار، بنیان‌گذاران مؤسسه آگیبی نیز از نقره در دادوستدهای خود بهره گرفتند (De Mieroop, 2016: 388; Geller breytti, 2014: 200). الواح کشف شده، مربوط به مؤسسه مالی و تجاری «آگیبی و پسران» شامل معاملات مختلف و متنوع بانکداری بابلی‌ها و حاوی همه نوع معاملات ممکن تجاری از وام‌هایی به مبلغ چند شکل نقره برای فروش یا رهن، مجموعه‌ای از اشیای مورد علاقه تا اشیایی با ارزش هزاران موم نقره است. در این مجموعه همچنین لوحی نیز مربوط به سلطنت «نبوکدنصر» (Nebuchadnezzar) (۵۲۲ - ۵۲۱ پ.م.) حاوی بازپرداخت روزانه دیون است (Boscawen et al, 1878: 6).

در سراسر خاورمیانه باستان تا پیش از عصر کوروش مقیاس سنتی و جا افتاده وزن شمش با معیار بابلی سنجیده می‌شد. نام‌های آن نخست به‌شکل‌های اکدی آن‌ها و بر اساس اسناد میخی عبارت از: «بیلتو» (Biltu) یا «تالان»، «مانو» (Manū) یا «مینا» (Minā)، «شیکلو» (Šiqu) یا «شکل»، «زوزو» (Zūzu) یا «نیم‌شکل یا دراخما (درهم)» بودند (گرشوئیچ، ۱۳۸۷: ۵۱۲/۲-۵۰۱؛ بریان، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱). همچنین می‌توان، آغاز بانکداری واقعی عهد باستان را با رواج سکه هم‌زمان دانست؛ زیرا برای ذخیره ثروت و اعطای وام و بهره در مدت زمان و فواصل طولانی به آن نیاز بود. برای گسترش تجارت در فواصل دور نیز نقش واسطه‌ای سکه مهم بود (بریان، ۱۳۸۷: ۲۲۲/۱ و ۱۰۸؛ گرشوئیچ، ۱۳۸۷:

۵۱۵/۲). در این مورد نیز بایستی سکه نقشی بین‌المللی، ارزش و اعتباری فراتر از رواج سکه محلی در سرزمین‌های کوچک و دور از دسترس هم، مانند لیدیه یا بابل با هزاران فرسنگ فاصله می‌یافت تا در چهارگوشه جهان باستان دارای ارزش و اهمیت گردد. هرچند که مدت‌ها قبل از تأسیس سلسله هخامنشیان، در مناطقی از بابل و لیدیه، ضرب و استعمال سکه آزمایش شده بود (Dusinberre, 2013: 73; Scarre & Fagan, 2016: 207).

اما این اقدام گسترده نبود و این سکه‌ها نیز تنها ارزشی محلی داشته و فقط در محل ضربشان قابل استعمال بودند. هخامنشیان که گستره حاکمیت و قلمرو حکومتی آن‌ها سه قاره مسکون، آسیای غربی، شمال شرق آفریقا و بخش‌هایی از شرق اروپا را فراگرفته بود؛ با ضرب سکه دریک و رواج آن در سراسر قلمرو گسترده خود با آشنا کردن مردمان جهان باستان با سکه و نقش مهم آن در دادوستد به ضرب، استعمال و ترویج گسترده سکه پرداختند (بریان، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱). از سویی فعالیت‌های مؤسسات اگیمی و مورا شو از منظر تکامل مؤسسه‌های مالی بین‌النهرین مرحله‌ای از عملیات بانکی قبل از رایج شدن سکه را نشان می‌داد. بنابراین می‌توان نقش و اهمیت ورود و ترویج سکه در عصر هخامنشیان در بانکداری را تصور نمود (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۵۱۲/۲-۵۰۱).

در دوران کوروش و کمبوجیه نیز خراج اقوام، به صورت فلزات گرانبها دریافت می‌شد و وزن، معیار محاسبه آن بود؛ مثلاً پانصد مین نقره هدیه «کورنه‌ای‌ها» حدود دویست و پنجاه و دو کیلو گرم نقره می‌شد (بریان، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱؛ Lukonin & Dandamaev, 2004: 216). هرچند تصور می‌شود که پیش از داریوش سکه پارسی وجود نداشته‌است، اما به نظر می‌رسد که پس از تصرف لیدیه توسط کوروش تشکیلات سلطنتی در آسیای صغیر سکه زر و سیم معروف به «کزوسی» را همچنان ضرب می‌کرد و به کار می‌رفت. احتمالاً سکه سیم «کزوسی» به دست کوروش ضرب شده باشد و عملاً نقش سکه سلطنتی هخامنشی را ایفا کرده باشد. مطمئناً خراج دولت‌شهرهای یونانی بر اساس سکه «کزوسی» معروف به «سبک» پرداخت می‌شد (بریان، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱؛ اومستد، ۱۳۸۳: ۲۵۳).

با وجود استفاده محدود از سکه در عصر کوروش و کمبوجیه ولی دادوستدها در اغلب نقاط قلمرو وسیع هخامنشی به صورت جنس با جنس بود و حتی پیشه‌ورانی که در احداث ساختمان‌های هخامنشی به کار گرفته شده بودند، بخشی از دستمزد خود را به صورت جنسی می‌گرفتند، اما ارزش حقوق آن‌ها با سکه حساب می‌شد. داریوش می‌دانست که ضرب سکه‌ای که وزن و عیار ثابتی داشته‌باشد برای بازرگانی و دادوستد در سراسر قلمرو هخامنشی، سود و مزیت‌های فراوانی به همراه خواهد آورد؛ لذا با ضرب و رواج دادن سکه‌هایی با وزن و عیار ثابت به این امر مهم اقدام نمود. از جمله اصلاحات سیستم پولی، عصر داریوش یکسان‌سازی آن بر اساس عیار قانونی طلا و ضرب سکه‌هایی به نام دریک و گسترش تجارت و صرافی‌ها بود (بریان، ۱۳۸۷: ۱۰۸/۱؛ Roux, 1990, 388). اصلاحات پولی عصر داریوش موجب گسترش تجارت بین مناطقی که تا پیش از آن دادوستد کم‌تری وجود داشت، از جمله بین بابل و یونان شد. در ابتدای عصر هخامنشی مردم ساتراپی‌های گوناگون عضو شاهنشاهی اطلاع بسیار اندکی از اهمیت و ارزش سکه داشتند. این نقیصه در عصر هخامنشی با آشنایی دادن مردم سرزمین‌های گوناگون قلمرو هخامنشی، با سکه و کاربردهای آن در آسان‌سازی مبادلات اقتصادی رفع شد. ضرب سکه در عصر هخامنشی باعث ایجاد و گسترش فعالیت‌های بانکی شد. تعیین نسبت ارزشی بین سکه‌های طلا و نقره نیز در زمان داریوش صورت گرفت. «سیگلوس‌های» نقره هخامنشی پس از اصلاحات داریوش و تعیین نسبت ارزش «دریک» زر و نقره باعث شد، تا وزن «شکل» منطقه کنعان به اجبار به بیش از دو برابر افزایش یابد (بریان، ۱۳۸۷: ۲۲۲/۱ و ۱۰۸؛ گرشویچ، ۱۳۸۷: ۵۰۲/۲).



همچنین در نظام گردش پولی و مطالعات سکه‌شناسی، پیمان‌شناسی سکه‌های عصر هخامنشی روشی معمول بوده‌است. در این روش می‌توانستند؛ مالیات‌ها را به آسانی با افزایش معیار وزن سکه و توسط افزایش سنجش و ارزش‌گذاری آن بالا ببرند. این مسئله تا زمانی که انتشار وزن‌های جدید مورد نیاز توسط مقامات مالیاتی انجام می‌گرفت؛ ادامه می‌یافت. به‌عنوان نمونه ارزش یک کالا به‌جای این که از دو مینای «عادی» به چهار مینا بالا رود، می‌توانسته‌است با دو مینای «سنگین» فلزی ارزیابی و خریداری شود (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۵۰۱/۲).

هخامنشیان با ضرب و ترویج استفاده از سکه حتی گسترش استعمال سکه‌های هخامنشی در منطقه مدیترانه و یونان، دادوستد و پرداخت دستمزد را تسهیل و امکان بانکداری را فراهم نمودند (هد، ۱۳۹۱: ۷). با وجود رواج سکه‌های داریوش با وزن و عیار ثابت برخی از شهربانان شهرهایی که بازرگانی در آن‌ها رواج فراوانی داشت، ترجیح می‌دادند تا سکه‌هایی جهت خودشان ضرب نمایند (Gershevitsh, 2/ 2003: 610). با اینکه این امر نشانی از استقلال محلی بود و ارزش سکه‌های محلی از روی «دریک» داریوش تعیین می‌شد، اما از آنجا که موجب رونق دادوستد بود شاهنشاهی هخامنشی آن را تحمل می‌نمود (جوادی، ۱۳۸۰: ۱۳۲؛ گرشویچ، ۱۳۸۷: ۵۱۲/۲-۵۰۶).

تیسافرن ساتراپ «لیدی» و «کاریا» در حدود سال (۴۱۱ پ.م.) برای پرداخت دستمزد سربازان یونانی در خدمت ارتش هخامنشی اقدام به ضرب سکه نمود. در یک سمت سکه نقش سر ساتراپ پارسی «لیدی» و «کاریا» و در سوی دیگر نمادهای آنتی جغد و زیتون نقش شده و نمایانگر تعلق آن به شاهنشاهی هخامنشی است (Roux, 1990: 388; Trundle, 2004: 116؛ زنگی‌آبادی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۹).

بدین شکل در حالی که تا قبل از عصر هخامنشی اغلب مناطق جهان باستان از وجود و اهمیت سکه بی‌اطلاع بودند، اما در این دوران بود که با ضرب انواع سکه از «کزوسی»، «سبک»، «دریک»، «سیگلوس‌های» نقره «دریک» زر و نقره و «شکل» منطقه کنعان و «سکه‌های شهربی»، و «مینای» سبک و سنگین و گسترش تبادل و توسعه دادوستد آن در بین بخش‌های مختلف شاهنشاهی هخامنشی از بابل، لیدی، فنیقیه، کنعان تا یونان، در واقع هخامنشیان نقشی بین‌المللی به سکه و استعمال آن دادند. به نظر می‌رسد که مرحله بعدی در تکامل بانکداری باستان، پس از ضرب سکه در مناطق مختلف شاهنشاهی، ایجاد مؤسسات یا افرادی جهت معاوضه سکه‌ها با همدیگر و به عبارتی تشکیل صرافی‌ها بود. امری که در توسعه دادوستد بین بخش‌های مختلف شاهنشاهی هخامنشی و بازرگانی با انواع سکه‌ها و از ملیت‌های مختلف گریز ناپذیر بود (گرشویچ، ۱۳۸۷: ۵۰۰/۲-۵۱۷).

ورود بانک‌های اگیبی و مورشو به سمت عملیات مالی و مالیاتی برای دولت هخامنشی

تغییر و تبدیل یا توسعه عملیات بانکی، مؤسسات شبه بانکی اگیبی و مورشو از حوزه اجاره‌داری زمین‌های سربازان، هاترو، اشراف و دربار به سمت عملیات مالی و مالیاتی برای دولت هخامنشی را می‌توان مرحله بلوغ مؤسسات شبه بانکی به سمت مؤسسات بانکی و عملیات بانکداری واقعی قلمداد نمود. هرچند اغلب اسناد بایگانی دولتی هخامنشی از میان رفته‌اند؛ اما از شش هزار سند بابلی باقی مانده عصر هخامنشی و از وجود حدود دویست نام ایرانی این اسناد (داندامایف، ۱۳۹۱: ۱۰)، می‌توان به نقش مهم ایرانیان در توسعه بانکداری بابل پی‌برد اسناد میخی بایگانی بانک وارثان

اگویی بابل آگاهی‌های گران‌بهایی درباره‌ی نظام بانکی عصر باستان در اختیار می‌گذارد. با آن‌که صاحبان این بانک ایرانی نبودند؛ اما عملاً سازمانی ایرانی به شمار می‌آمدند و برای دولت مرکزی مالیات و خراج جمع می‌کردند (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱؛ ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۲۹).

از آنجا که بخش بزرگی از فعالیت‌های مؤسسه‌های اگویی و موراشو مربوط به کشت و کار روی زمین یا اجاره‌ی آن و خرید و فروش محصول بود و ازسوی دیگر زمین و عواید حاصل از آن، از جمله مهم‌ترین راه‌های کسب درآمدهای مالیاتی دولت هخامنشی بوده‌است؛ بنابراین مؤسسه‌ها یا بانک‌های اگویی و موراشو که خود به‌عنوان صاحبان یا اداره‌کنندگان اراضی بسیار وسیع خصوصی، نظامی یا دولتی و پرداخت‌کننده‌ی مالیات‌های زمین‌های وابسته به خود، به دولت هخامنشی بودند، از جمله وظایفی که توسط شاهنشاهی به این مؤسسه‌ها واگذار شد و تا پیش از این سابقه‌ای در دوران قبلی فعالیت این مؤسسه‌ها نداشت، دریافت مالیات سالانه‌ی اراضی بود (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱؛ ویسهوفر، ۱۳۸۸: ۲۹).

مشارکت بخش بانکداری بابل در اخذ مالیات‌های دولت هخامنشی قابل توجه بود (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱). از آنجا که این مؤسسات خود سرپرستی بخشی از اراضی بایر، اشراف و نظامیان را برعهده داشتند (بریان، ۱۳۸۷: ۱۱۶-۱۱۵؛ Dandamayev, 1992: 18-19 & 92)؛ می‌توان نتیجه گرفت که خود در امر سنجش و محاسبه‌ی کشت‌وکار و میزان محصول اراضی واگذار شده به این بانک‌ها دارای تخصص بودند؛ بنابراین می‌توانستند دولت هخامنشی را در این مورد یاری نمایند (Wunsch, 2010: 48; Jursa, 2010: 766-767). شواهدی چون استفاده از این بنگاه‌ها در امور خطرو (هاترو) (Hatra) (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۲/۱-۷۶۱ و ۱۱۶)، نمایانگر ورود این مؤسسات به مرتبه‌ی محاسبات مالیاتی و عملیات حسابرسی برای دولت هخامنشی است. این موضوع خود سبب گردید تا این بنگاه‌ها در ارتباط با بخش بیشتری از مردم قرار بگیرد و در نتیجه این‌گونه فعالیت‌ها برای این مؤسسه‌ها، سرمایه و مشتریان فراوانی را تأمین نمود.

زمین، منبع اصلی تأمین مالیات‌های شاهی بود؛ ولی دو گروه از اراضی، مشمول پرداخت مالیات شاهی نمی‌شدند. الف) اراضی متعلق به شاه؛ ب) اراضی متعلق به اعضای خانواده سلطنتی، نمایندگان اشراف ایرانی و مقامات مهم (داندامایف، ۱۳۹۱: ۲۵). بخش اعظم محصولات کشاورزی توسط دهقانان آزاد و زمینداران بزرگ تهیه و تأمین می‌شد. این گروه بخشی از محصولات خود را که ظاهراً ده به یک بوده‌است، به‌عنوان مالیات به دربار پرداخت می‌کردند و اختیار بقیه‌ی محصول با خود ایشان بود (کخ، ۱۳۸۰: ۳۱۶). بیشتر متون بایگانی موراشو معاملات املاک جزئی زیر بار مالیات و تعهدات خدمت را شامل می‌شد، که در دو گروه اشتراکی و یا املاک تیول و املاک اداری واگذار شده، قرار می‌گرفت (Holtz, 2009: 13؛ پرو و دلفوس، ۱۳۷۶: ۲۰۸).

از آنجا که در این دوران اغلب دادوستدها جنسی و مالیات‌ها بر اساس کالاها بود قابل تصور است که دادوستد این کالاها مشکلات زیادی برای دولت هخامنشی داشته و این واگذاری‌ها دولت هخامنشی را از درگیر شدن در این امور راحت می‌نمود. رضایت دولت هخامنشی از ورود این مؤسسات، به مسئولیت محاسبه و دریافت مالیات‌های دولت هخامنشی (بریان، ۱۳۸۷: ۷۶۱/۱)، نشانگر آن است، که مؤسسه‌های بزرگ یا بانک‌های خصوصی مورد اعتماد شاهنشاهی هخامنشی بودند. این اعتماد شاهنشاهی هخامنشی برای این مؤسسات همچون سرمایه‌ای ارزشمند بود و موجب اعتماد مردم به این مؤسسات و رونق فعالیت‌های آن‌ها نیز می‌گردید.



نتیجه گیری

تغییر تدریجی و گام به گام مؤسسات اعتباری کشاورزی آگیبی و مورا شو از مرحله فعالیت های اعطای وام و نهاده های کشاورزی، دام های کار و بذریه عملیاتی شبه بانک های کشاورزی به صورت پایاپای و جنسی، به مرحله بازرگانی، دادوستد کالاها و دریافت و پرداخت موعدها دار کالاها و اجناس در نقاط مختلف میانرودان که بعداً با عضویت این مؤسسات در شاهنشاهی هخامنشی گسترش بیش تری یافت، این مؤسسات را به شبه بانک های بازرگانی و کشاورزی تبدیل نمود.

اعطای زمین هایی به عوض حقوق به سربازان و افسران ارتش شاهنشاهی هخامنشی که در سرزمین هایی به غیر از محل سکونت آنها بود که در مجموعه ی گروه سربازان و تیول و با عنوان «هاترو» دسته بندی می شد و سربازان، افسران، اشراف و درباریان امکان استفاده از این زمین ها را نداشتند و بستن قراردادهای بهره برداری از این زمین ها با بانک های آگیبی و مورا شو و رویه این بانک ها در دادن این زمین ها به افراد و ساکنان بومی و اخذ بخشی از محصول یا درآمد این زمین ها به عنوان مال الاجاره و پس از کسر کارمزد بانک، دادن مابقی محصول یا درآمد به صاحبان زمین عملکرد این مؤسسات را به سوی عملیات بانکداری، بیش تر سوق داد. صاحبان زمین ها نیز بدون درگیر شدن در امور بهره برداری از زمین، محصول حاصله را در بازار فروخته و بخشی از آن را به عنوان مالیات به دولت هخامنشی پرداخته و مابقی را به عنوان سود خود برمی داشتند. به نظر می رسد، که سربازان، نظامیان، اشراف و درباریان، این بخش، یعنی فروش محصول در بازار و دادن مالیات به دولت را نیز به همان دلیل یعنی دوری از اراضی فوق به مؤسسات آگیبی و مورا شوی طرف قرارداد خود وا گذاشته و فقط اصل سود خود را از این مؤسسات طلب می کرده اند.

این موضوع یعنی قرار گرفتن مؤسسات آگیبی و مورا شو در موضع محاسبه و پرداخت سود محصول و مالیات دولت و سهم صاحبان زمین و سهم بهره بردار منجر به اعتماد فراوان به این مؤسسات و عملیات آنها شده بود و از سوی دیگر شاهنشاهی هخامنشی با مشاهده رویه، توان و عملکرد قابل توجه و قابل قبول عملیات بانکی فوق، از بانک های آگیبی و مورا شو در جهت اخذ و وصول مالیات اراضی و مالیات بر محصول و تولید و درآمد زمین ها و باغات کمک گرفت. همکاری بانک های خصوصی آگیبی و مورا شو با شاهنشاهی هخامنشی و کارکردن کارکنان این بانک ها برای شاهنشاهی هخامنشی به این رویه و همکاری و اعتماد متقابل کمک فراوانی نمود. این همکاری و اعتماد علاوه بر آنکه دولت هخامنشی را از زحمات فراوان ناشی از محاسبه و دریافت مالیات به شکل محصول و کالا آسوده می نمود، در مقابل برای این مؤسسات منشأ اعتماد مردم به بانک های آگیبی و مورا شو نیز می گردید و برای این بانک ها بسیار ارزشمند بود و مشتریان فراوانی را به سوی آنها جلب می نمود.

با گسترش عملیات این شبه بانک ها به بخش دادوستد و وام دهی سکه و قطعات طلا و موم نقره علاوه بر امور سابق فعالیت های این شبه بانک ها، آنها را به بانک های تخصصی تر نزدیک نمود. انتشار سکه های «کزوسی» اوایل عصر هخامنشی که کوروش در انتشار و ترویج آن پس از فتح لیدیه نقش داشت و این مسئله که خراج دولت شهرهای یونانی

بر اساس سکه «کزوسی» معروف به «سبک» پرداخت می‌شد، توسعه و کاربرد سکه در دوره هخامنشیان را قوت بخشید.

همچنین انتشار سکه‌های طلای دریک و نقره در عصر داریوش و اندکی بعد سکه‌های شهربی که توسط حکومت هخامنشیان برای پرداخت دستمزد نظامیان انتشار یافت یا بعدها توسط ساتراپ‌ها ضرب شد مجموعه‌ی متنوعی از سکه‌ها را بوجود آورد که بی‌تردید تبادل آن‌ها را گریز ناپذیر می‌نمود و این نیاز به تبادل سکه‌های عصر هخامنشی بود که باعث شد مجبور شوند بنگاه‌های تبادل سکه یا صرافی‌ها را ایجاد کنند. احتمالاً در ابتدا این، تبادل سکه‌ها از وظایف بنگاه‌های آگویی و مورشو بود.

همچنین وجود انواع سکه و امکان دادوستد، وام‌دهی و تبادل آن در شاهنشاهی هخامنشی، راه را برای ایجاد مؤسساتی نظیر صرافی‌ها و بانک‌های واقعی‌تر فراهم نمود. مؤسسات بانکداری آگویی و مورشو بنابر رویه وام‌دهی پول و اعتبارات در این حوزه ورود کرده، به مؤسسات بانکی بدل گردیدند.

به نظر می‌رسد، فعالیت‌های مؤسسات یا بانک‌های آگویی و مورشو تا اواخر عصر هخامنشیان همچنان تداوم داشته‌است. از آنجاکه شناخت ریشه‌های هر فعالیت اقتصادی، در بهبود کارایی آن موثر است؛ از جمله دستاوردهای این پژوهش و آگاهی از دلایل ایجاد و توسعه بانکداری، و آشنایی با چند دوره تحول آن در عصر هخامنشی می‌تواند، لزوم نیاز به تحولات در فعالیت‌ها و ساختار بانکی هم‌زمان با تحولات اقتصادی و اجتماعی امروز جهان را آشکارتر سازد.



منابع و مآخذ

- اومستد، آلبرت تن آیک، (۱۳۸۳)، تاریخ شاهنشاهی هخامنشی، ترجمه محمد مقدم، تهران: علمی و فرهنگی، چ سوم.
- بریان، پیر، (۱۳۸۷)، امپراتوری هخامنشی، ترجمه ناهید فروغان، تهران: فرزانه روز، چ سوم.
- _____، (۱۳۷۹)، تاریخ امپراتوری هخامنشیان از کوروش تا اسکندر، ترجمه مهدی سمسار، تهران: زریاب، چ سوم.
- بیانی، شیرین، (۱۳۸۶)، تاریخ ایران باستان از ورود آریایی‌ها به ایران تا پایان هخامنشیان، تهران: سمت، چ چهارم.
- پرو، ژان و دلفوس، ژنویو، (۱۳۷۶)، شوش و جنوب غربی ایران؛ تاریخ و باستان‌شناسی، ترجمه هایده اقبال، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ اول.
- پیگولوسکایا، نیناویکتوروونا، (۱۳۵۴)، تاریخ ایران از دوران باستان تا پایان سده هیجدهم میلادی، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام، چ چهارم.
- جعفری دهقی، محمود، (۱۳۸۲)، بازشناسی منابع و مآخذ تاریخ ایران باستان از ورود آریایی‌ها تا سقوط امپراتوری ساسانی، تهران: سمت، چ اول.
- جوادی، غلامرضا، (۱۳۸۰)، مدیریت در ایران باستان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ اول.
- جوان، موسی، (۱۳۸۶)، تاریخ اجتماعی ایران باستان از آغاز مهاجرت به سرزمین قدیم ایران تا حمله اسکندر مقدونی، تهران: علم، چ اول.
- دان، راسنی، (۱۳۸۲)، تاریخ تمدن و فرهنگ جهان پیوندهای فراسوی زمان و مکان، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: طرح نو، چ اول.
- داندامایف، محمد، (۱۳۷۳)، ایران در دوران نخستین پادشاهان هخامنشی قرن ششم قبل از میلاد، ترجمه روحی ارباب، تهران: علمی و فرهنگی، چ دوم.
- _____، (۱۳۹۱)، ایرانیان در بابل هخامنشی، ترجمه محمود جعفری دهقی، تهران: ققنوس، چ اول.
- دورانت، ویل، (۱۳۶۳)، خلاصه داستان تمدن کتاب اول میراث شرقی ما، تلخیص عزت صفری، بی‌جا: اقبال، چ اول.
- دونان، مارسل، (۱۳۷۸)، تاریخ جهان لاروس کتاب یکم؛ روزگار باستان و قرون وسطی، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: سروش، چ اول.
- رفیعی، احمد، (۱۳۵۱)، بانک و بانکداری، تهران: بی‌نا، چ اول.
- روبرتز، جان موریس، (۱۳۸۵)، تاریخ مختصر جهان، ترجمه محمدعلی طالب زاده، تهران: دانشگاه تهران، چ اول.
- زنگی‌آبادی، علی و رحمانعلی حسینی، (۱۳۸۹)، «سیر تحول بانکداری از آغاز تاکنون» مجله بانک و اقتصاد، ش یکصد و ده، صص ۲۷-۱۷.
- سامی، علی، (۱۳۸۹)، تمدن هخامنشی، تهران: پازینه، چ اول.

- شارپ، رلف نارمن، (۱۳۸۴)، فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی که به زبان آریایی پارسی باستان نوشته شده، شیراز: دانشگاه شیراز.
- شی‌یرا، ادوارد، (۱۳۷۵)، الواح بابل، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی، چ دوم.
- فرای، ریچارد نلسون، (۱۳۷۳)، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: علمی و فرهنگی، چ چهارم.
- فرخ، کاوه، (۱۳۹۰)، سایه‌های صحرا؛ ایران باستان در جنگ، ترجمه شهربانو صارمی، تهران: ققنوس، چ اول.
- کاژدان، الکساندر پتروویچ و همکاران، (۱۳۵۳)، تاریخ جهان باستان شرق، ترجمه صادق انصاری، تهران: اندیشه، چ چهارم.
- کخ، هایدماری، (۱۳۸۰)، از زبان داریوش، ترجمه پرویز رجبی، تهران: کارنگ، چ ششم.
- کینگ، لئونارد ویلیام، (۱۳۷۸)، تاریخ بابل از تأسیس سلطنت تا غلبه ایرانیان، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: علمی و فرهنگی، چ اول.
- گرشویچ، ایلیا، (۱۳۸۷)، تاریخ کمبریج ایران دوره هخامنشیان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: جامی، چ دوم.
- گیرشمن، رومن، (۱۳۸۶)، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران: علمی و فرهنگی، چ هجدهم.
- لسترینج، گای، (۱۳۹۰)، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی و فرهنگی، چ هشتم.
- مجیدزاده، یوسف، (۱۳۸۶)، آغاز شهرنشینی در ایران، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ اول.
- _____، (۱۳۷۶)، تاریخ و تمدن بین‌النهرین تاریخ سیاسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ اول.
- _____، (۱۳۷۹)، تاریخ و تمدن بین‌النهرین تاریخ فرهنگی و اجتماعی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ اول.
- مک‌ایودی، کالین، (۱۳۶۷)، اطلس تاریخی جهان از آغاز تا به امروز، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، چ دوم.
- نجفی ابرندآبادی، علیحسین و حسین بادامچی، (۱۳۸۳)، تاریخ حقوق کیفری بین‌النهرین، تهران: سمت، چ اول.
- ویسهوفر، یوزف، (۱۳۸۸)، ایران باستان، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس، چ دهم.
- _____، (۱۳۸۹)، تاریخ هرودوت، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: اساطیر، چ اول.
- هد، دانکن، (۱۳۹۱)، ارتش ایران هخامنشی، ترجمه محمد آقاجری، تهران: ققنوس، چ اول.
- هدریک، لری، (۱۳۹۰)، کوروش بزرگ زندگینامه بنیان‌گذار هخامنشیان، بر اساس نوشته‌های گزنفون، ترجمه علی شیعه‌علی، تهران: سبزان، چ اول.
- هرمان، جورجینا، (۱۳۷۳)، تجدید حیات هنر و تمدن در ایران باستان، ترجمه مهرداد وحدتی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چ اول.
- هرودوت، (۱۳۳۶)، تاریخ هرودوت، ترجمه هادی هدایتی، تهران: دانشگاه تهران.
- هیئتس، والتر، (۱۳۸۵)، داریوش و پارس‌ها، ترجمه عبدالحسین صدریه، تهران: امیرکبیر، چ دوم.
- Boscawen, chad et al, (1878), Transactions of the Society of Biblical Archæology, London: The Office of the Society, Volumes 6.



- britishmuseum, (2023/09/19), «Cyrus Cylinder», www.britishmuseum.org/collection/object/W-1880-0617-1941.
- Cotterell, Arthur, (2019), *The First Great Powers Babylon and Assyria*, Oxfordshire England, United Kingdom: Oxford University Press.
- De Mieroop, Marce Van, (2016), *A History of the Ancient Near East ca 3000 - 323 BC*, The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex, United Kingdom: John Wiley & Sons, Inc.
- Dusinberre, Elspeth R. M., (2013), *Empire, Authority, and Autonomy in Achaemenid Anatolia*, London & New York: Cambridge University Press.
- Finkel, Irving, (2013), *The Cyrus Cylinder: The King of Persia's Proclamation from Ancient Babylon*, London, New York: Published by I.B Tauris & Co. LTD.
- Garrison, Mark B., (2017), *The Ritual Landscape at Persepolis*, Chicago, Printed in the United States of America, The Oriental Institute Chicago: The University of Chicago.
- Geller breytti, M. J., (2014), *The Ancient World in an Age of Globalization*, Berlin Germany: Publication in the Deutsche National bibliografie.
- Gershevitch, Ilya, (2003), *The Cambridge History of Iran*, London: Cambridge University Press, Volume 2.
- Holtz, Sh. E., (2009), *Neo-Babylonian Court Procedure*, Leiden Boston USA: Brill publisher.
- Jursa, M., (2010), *Aspects of the Economic History of Babylonia in the First Millennium BC*, Economic geography, economic mentalities, agriculture, the use of money and the problem of economic growth, Ugarit-Verlag Münster.
- Lipiński, Edward, & Lerberghe, Karel van, (1995), *Immigration and Emigration Within the Ancient Near East*, Leuven (Belgium): Peeters & Department of Oriental Studies Bondgenotenlaan.
- Lukonin, Vladimir G. & Dandamaev, Muhammad A., (2004), *The Culture and Social Institutions of Ancient Iran*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Matassa, Lidia D. & Silverman, Jason M., (2011), *Text, Theology, and Trowel: New Investigations in the Biblical World*, Eugene, Oregon: Pickwick.
- Nielsen, John P, (1973), *Sons and descendants: a social history of kin groups and family names in the early neo-Babylonian period, 747-626 B.C.*, Danvers, MA, Hotei, IDC, Martinus Nijhoff, VSP.
- Parker, Brenda, & Geoffrey, Parker, (2017), *The Persians Lost Civilizations*, London, United Kingdom: Published by Reaktion Books Ltd.
- Poser, Ruth, (2012), *Das Ezechielbuch als Trauma-Literatur*, Leiden. Boston: Brill.
- Roux, Georges, (1990), *Ancient Mesopotamia*, Translation: Abdolreza Houshang Mahdavi, no Place: Blue Publishing.
- Scarre, Chris & Brian M., Fagan, (2016), *Ancient Civilizations*, Fourth Edition, London & New York: by Routledge.
- Silverman, Jason M., (2012), *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*, New York: T & T Clark International.

- Spar, Ira & Eva Von, Dassow, (2000), Cuneiform Texts in the Metropolitan Museum of Art: Private archive texts, New York, N.Y.: Metropolitan Museum of Art publisher, Volume III.
- Trundle, Matthew, (2004), Greek Mercenaries from the Late Archaic Period to Alexander, London, New York: Routledge publisher.
- Wunsch, Cornelia, (2010), Neo-Babylonian Entrepreneurs, In the Invention of Enterprise: Entrepreneurship from Ancient Mesopotamia to Modern Times, edited by David S. Landes, John Mokyr & William J. Baumol, Princeton, NJ, Princeton University Press, pp.40-61.
- _____ , (2007), The Egibi Family, In the Babylonian World, edited by Gwendolyn Leick, New York & London, p232–p243.

- Yoder, Christine Elizabeth, (2001), Wisdom as a Woman of Substance, Berlin: Walter de Gruyter.



روابط سیاسی دولت بنی حفص با بنی مرین
دکتر خدیجه عالمی^۱
حسین ظاهری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۱۰

چکیده

دولت بنی حفص یکی از مهم‌ترین سلسله‌های مغرب در افریقه به شمار می‌رود. این سلسله را شیخ عبدالواحد بن ابوحفص عمر هنتانی در قرن هفتم هـ.ق. (سال ۶۰۳ق) تأسیس کرد و تا قرن دهم ق. تداوم یافت. آن‌ها ابتدا به‌عنوان والی، از سوی موحدون بر تونس حکومت می‌کردند؛ اما در سال ۶۲۵ق به دلیل ضعف موحدون، ابوزکریا یحیی حفصی اول توانست این سلسله را مستقل کند. این دولت سرانجام در سال ۹۸۱ق به دست امپراتوری عثمانی نابود شد. هم‌زمان با این دولت، در مغرب اسلامی حکومت‌هایی از جمله دولت بنی مرین در همسایگی آن‌ها وجود داشتند. دولت بنی حفص (در طول استیلای خود بر افریقه) علی‌رغم ناپایداری روابط سیاسی خود با دولت بنی مرین به‌عنوان قدرت برتر این منطقه مطرح شد. پژوهش پیش‌رو که به روش کتابخانه‌ای نگاشته شده است، درصدد است تا به نحوه روابط سیاسی بنی حفص با بنی مرین و علل و عوامل تأثیرگذار در روند روابط بین این دولت‌ها را مورد بررسی قرار دهد.

واژگان کلیدی: روابط سیاسی، دولت بنی حفص، دولت بنی مرین

۱. استادیار بخش تاریخ دانشگاه تهران. alemi1900@ut.ac.ir

۲. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تهران. zaheri13741374@gmail.com



مقدمه

بنی حفص از خاندان‌های حاکم بر مغرب (افریقیه) در قرن هفتم قمری بودند. این خاندان نام خود را از شیخ ابوحفص عمر هتتانی از مریدان و شاگردان و سرداران ابن تومرت مؤسس سلسله موحدون و جانشین او عبدالؤمن گرفته‌اند. اعقاب شیخ ابوحفص عمر دارای مناصب مهمی در دولت موحدون بودند و در اداره مغرب و اندلس نقش داشتند. از سال ۶۰۳ق که حکومت افریقیه به پاس خدمات و برای حمایت از ابومحمد عبدالواحد بن شیخ ابوحفص عمر از سوی خلیفه موحدی، محمد الناصر به این خاندان واگذار شد، به تدریج زمینه‌های جدایی و استقلال آنان از موحدون فراهم شد تا اینکه در اواخر سال ۶۲۵ق و در زمان ابوزکریا یحیی اول، بنی حفص از اطاعت موحدون خارج شدند و در سال ۶۳۴ق نیز رسماً با ابوزکریا یحیی به‌عنوان نخستین امیر مستقل حفصی بیعت شد. امارت مستقل حفصیان تا سال ۹۸۱ق که توسط امپراتوری عثمانی منقرض گردید با وجود فراز و نشیب و مشکلات فراوان به‌عنوان یکی از قدرت‌های سیاسی مطرح در شمال آفریقا پایدار ماند. دولت بنی حفص در طول حیات سیاسی خود با همسایگان خویش اعم از همسایگان مغربی و اروپایی روابط سیاسی داشت. حکومت بنی مرین یکی از مهم‌ترین حکومت‌های مغربی بود که با بنی حفص روابط سیاسی تأثیرگذاری داشت که در بررسی تحولات سیاسی مغرب، توجه به این موضوع مهم است. تکاپوهای سیاسی مرینیان و تلاش آنان برای غلبه بر قلمرو موحدین و در نهایت توفیق آنان در تشکیل حکومت مستقل در مغرب اقصی، آنان را به رقیبی جدی برای دولت بنی حفص تبدیل می‌کرد؛ از این رو بررسی و تحلیل عملکرد و اقدامات امرای بنی حفص و تعاملات سیاسی آنان با حکومت بنی مرین در مغرب، یکی از مسائل مهم در تاریخ حکومت حفصیان است. از این رو پرسش‌های این پژوهش می‌تواند این‌ها باشد؛ روابط سیاسی دولت بنی حفص با حکومت بنی مرین چگونه بود؟ حکومت بنی مرین چگونه باعث ضعف و انحطاط حفصیون شدند؟ عوامل تیرگی روابط سیاسی بنی حفص با بنی مرین کدامند؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که روابط دولت بنی حفص با بنی مرین در بعضی اوقات دوستانه و در بعضی اوقات خصمانه بود که در این میان نقش دولت بنی مرین در این روابط بسیار پررنگ‌تر بود. این دولت ابتدا به دلیل فقدان مشروعیت به امیران حفصی نزدیک شد و سپس برای ایجاد سدی بین خود و دولت موحدون و بنی زیان، خواهان مناسبات سیاسی با دولت بنی حفص بود و در پایان نیز به دلیل جاه طلبی‌های بعضی از امیران این دولت، آن‌ها برای مدت کوتاهی توانستند بر مناطق دولت بنی حفص سیطره یابند.

آشنایی با خاندان بنی حفص

منابع زیادی درباره نسب بنی حفص بحث کرده‌اند و اغلب مورخان نسب آنان را به عمر بن خطاب می‌رسانند. ابن قنفذ در کتاب خود، نسب این خاندان را به عمر بن خطاب، خلیفه دوم مسلمین می‌رساند (ابن قنفذ، ۱۹۶۸: ۱۰۰). عبدالرحمن ابن خلدون در کتاب خود، نسب حفصیون را این‌گونه آورده است: «عمر بن یحیی بن محمد بن وانودین بن علی بن احمد بن والال بن ادريس بن خالد بن الیسعین الیاس بن عمر بن وافتن بن محمد بن نجیه بن کعب بن محمد بن سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب» (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۸۵/۵). زرکشی نیز معتقد است که نسب حفصیان به عمر بن خطاب می‌رسد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۴۴). ابن شماع، هم در اثر خویش اعتقاد دارد که نسب حفصیون به عمر



بن خطاب می‌رسد (ابن شماع، ۱۹۸۴: ۴۸). مورخ کتاب الحلال السنندیّه هم معتقد است که نسب دولت بنی حفص به عمر بن خطاب می‌رسد (الاندلسی، ۱۳۸۷: ۱۲۰). این دولت، نام خود را از ابو حفص عمر هنتانی (متوفی سال ۵۷۱ق) یکی از شاگردان و مریدان نزدیک ابن تومرت (مؤسس سلسله موحدون) گرفته است (باسورث، بی تا: ۱۰۰). وی از بزرگان قبیله هنتانی بود که از پرشمارترین و نیرومندترین قبایلی بودند که با محمد بن تومرت بیعت کردند (ابن ابی قاسم، ۱۹۶۷: ۱۲۴) و همچنین در حکومت عبدالمؤمن موحدی تأثیر بسزایی داشتند. نام اصلی او فَصْکَه بن وَمَزَال بود. ابن تومرت نام ابو حفص بر وی نهاد و از آن پس به این نام مشهور شد (برنشفیک، ۱۹۸۸: ۴۲/۱). وی در میان قوم خود، مردی بزرگ و فرزانه بود و نخستین کسی بود که از آن قبیله با محمد بن تومرت بیعت کرد و بعد از ابن تومرت و عبدالمؤمن بن علی، نیرومندترین شخصیت در جنبش موحدون به شمار می‌رفت (همان، ۱۹۸۸: ۴۳). ابو حفص در قیام ابن تومرت علیه مرابطون شرکت داشت و بعد از شکست و فوت ابن تومرت، وی با عبدالمؤمن بیعت کرد و در زمان این خلیفه موحدی نقش بسیار مهمی داشت. سرانجام ابو حفص عمر در سال ۵۷۱ق، درگذشت. علت مرگ وی بیماری طاعونی بود که در این سال در بسیاری از شهرهای مناطق شمال آفریقا رخ داده بود (مجهول المؤلف، بی تا: ۱۲۰). بنیان‌گذار دولت بنی حفص، ابو محمد عبدالواحد بن ابو حفص عمر هنتانی است. وی یکی از باکفایت‌ترین رجال دربار موحدی و علی‌الخصوص خلیفه الناصر موحدی بود. در دوره خلافت الناصر موحدی شخصی به نام یحیی بن غانیه در آفریقه دست به شورش زد که سرانجام به دست ابو محمد عبدالواحد بن ابی حفص شکست خورد. خلیفه الناصر هم که فردی باکفایت‌تر از وی در دولت خویش نداشت، امارت آفریقه را با اختیارات کامل به او سپرد و بدین ترتیب دولت بنی حفص در آفریقه در سال ۶۰۳ق تأسیس شد. کار ابو محمد بر این منوال بود تا این که وی در روز پنجشنبه از سال ۶۱۸ق بعد از چهارده سال و دو ماه و بیست روز حکومت‌داری درگذشت (ابن شماع، ۱۹۸۴: ۴۲). طبق گفته ابن قنفذ، وی خلیفه‌ای عالم، فاضل، شجاع و نیکوکار بود و به علما احترام می‌گذاشت (ابن قنفذ، ۱۹۶۸: ۱۰۵). دولت بنی حفص تا سال ۶۲۵ق زیر نظر دولت موحدون بود، اما در این سال ابوزکریا یحیی توانست این حکومت را مستقل کند. بهانه وی برای استقلال در زمان ادریس مأمون نهمین خلیفه موحدی به دست آمد. وی به این سبب که مأمون، شیوخ موحدین را در مراکش قتل عام کرده و حتی برادرانش به نام‌های ابو محمد و ابراهیم را کشته است و در اصول اعتقادی موحدون، عقیده مهدی را انکار کرده و دیگر عقاید ابن تومرت از جمله اذان گفتن به زبان بربری و گفتن کلماتی خارج از اذان را مردود دانسته و همچنین به مسیحیان اجازه ساخت کلیسا در مراکش را داده است، وی را غاصب خواند و آشکارا به لعنت او پرداخت (ابن قنفذ، ۱۹۶۸: ۱۰۵). ابوزکریا به مدت ۲۲ سال حکومت کرد که اکثر وقت خود را در جنگ و تثبیت دولت حفصیان سپری کرد. وی همه شورش‌های داخلی را سرکوب کرد و مرزهای دولت بنی حفص را تثبیت کرد (ژولیان، ۱۹۸۷: ۱۷۸). بعد از فوت امیر ابوزکریا یحیی با پسرش ابو عبدالله محمد بیعت شد. وی پسر بزرگ پدرش نبود. فرزند بزرگ ابوزکریا، قبل از مرگ پدرش فوت شده بود و ابوزکریا، فرزند دوم خود محمد را جانشین خویش کرد. کسی که برای ایشان بیعت گرفت امیر محمد اللّحیانی پسر عمش بود (ابن شماع، ۱۹۸۴: ۶۲)، که به علت داشتن ریش بلند به این نام معروف شده بود (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۹۰/۵). در دوران حکومت وی دو اتفاق مهم در جهان اسلام اتفاق افتاد؛ نخست فروپاشی خلافت بنی عباس در سال ۶۵۶ق به دست مغولان است که بعد از نابودی آن‌ها به دلیل آوازه ابو عبدالله، اهالی حجاز و شرفای مکه در سال ۶۵۷ق با وی



به‌عنوان خلیفه بیعت کردند و به او لقب المستنصر بالله دادند (ابن ابی قاسم، ۱۹۶۷: ۱۲۸). واقعه دیگر در زمان این امیر حفصی جنگ هشتم صلیبی به فرماندهی لوئی نهم بود که سرانجام امیر حفصی در این جنگ پیروز شد. ابو عبدالله سرانجام در عید قربان سال ۶۷۵ق فوت شد. سن ایشان در هنگام فوت ۵۰ سال و مدت خلافتش هم ۲۸ سال و ۵ ماه و ۱۱ روز بود (ابن شماع، ۱۹۸۴: ۷۴). بعد از فوت ابو عبدالله مستنصر حکومت حفصیان وارد دوره‌ای از بحران‌های داخلی و خارجی شد. امیران این دوره از حکومت بنی حفص اغلب، امیرانی ضعیف و ناتوان بودند. این وضعیت تا سال ۷۷۲ق که ابوالعباس احمد دوم بر روی کار آمد، ادامه پیدا کرد. ابوالعباس بعد از آنکه بر تخت نشست با مشکلات زیادی روبه‌رو شد؛ ولی وی از همان آغاز کار نشان داد که حاکمی دانا و شایسته است. هنگامی که او به قدرت رسید، دولت حفصیان به دو بخش تقسیم شده بود؛ یکی بخش شرقی که آن را بلاد شرقی می‌گفتند و پایتخت آن تونس بود و دیگری بخش غربی که مرکز آن بجایه بود (مونس، ۱۳۹۲: ۴۸۷). وی توانست با تلاش‌های بسیاری، دولت حفصی را مجدداً تحت یک حاکمیت در بیاورد و برای مناطق تحت سلطه خود زبده‌ترین و تواناترین افراد را به کار گیرد. وی توانست فساد را رفع کند و امنیت را در تمام راه‌های دولت حفصیون برقرار سازد و همچنین شورایی را برای حل و فصل کردن امور کشور ترتیب دهد (ابن شماع، ۱۹۸۴: ۱۱۰). سلطان ابوالعباس سرانجام در ماه شعبان سال ۷۹۶ق به دلیل بیماری نفرس که مدت‌ها به آن مبتلا بود در سن شصت و هفت سالگی فوت شد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۱۱۴). مدت حکومت او بیست و چهار سال و چهار ماه بود (ابن ابی قاسم، ۱۹۶۷: ۱۴۴). بعد از فوت ابوالعباس، درگیری و کشمکش بر سر جانشینی وی به وجود آمد. پسر بزرگ او، ابوبکر نام داشت که در زمان پدر به امارت قسنطینه منصوب شده بود و جانشین پدرش نیز بود (برنشفیک، ۱۹۸۸: ۲۴۱/۱)، ولی دیگر فرزندان او گرد پسر دوم وی یعنی ابوفارس عبدالعزیز درآمدند و با او بیعت کردند (زرکشی، ۱۹۴۴: ۱۱۵). حکومت ۴۱ ساله وی عصر شکوفایی و قدرت‌نمایی در برابر دشمنان و آشوبگران داخلی و خارجی بود (همان: ۱۱۶). وی امیرنشین‌های مستقلی را که در دوره‌های قبل حکومت بنی حفص شکل گرفته بودند به‌طور کامل ملغی و آن‌ها را به دولت مرکزی ملحق نمود (خزایی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). یکی از حوادث دوران ابوفارس عبدالعزیز تصرف شهر تلمسان، پایتخت دولت بنی عبدالواد (بنی زیان) بود. توضیح آنکه در سال ۸۲۸ق در این شهر دو تن از شاهزادگان بنی عبدالواد به نام‌های ابو عبدالله و عبدالملک، با یکدیگر بر سر به دست آوردن تاج و تخت در نبرد بودند. ابوفارس از درگیری این دو استفاده کرد و سپاهی به تلمسان گسیل کرد. این نیرو توانست پیروزمندانه وارد تلمسان شود و بدین‌گونه دولت بنی عبدالواد به اطاعت ابوفارس حفصی درآمد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۴۹۳/۵). ابوفارس عبدالعزیز سرانجام در سال ۸۳۷ق فوت شد. بعد از فوت ابوفارس عبدالعزیز، با پسرش ابو عبدالله محمد بیعت شد؛ ولی او مدت یک سال و اندی بیشتر حکومت نکرد و بر اثر بیماری از دنیا رفت و زمام حکومت به دست برادرش ابو عمر عثمان افتاد (ابن ابی قاسم، ۱۹۶۷: ۱۴۷). وی همچون پدر و جدش فردی باکفایت و مقتدر بود و ضلع سوم این مثلث را تشکیل می‌داد که دومین عصر طلایی دولت بنی حفص را به وجود آورد. ابو عمر عثمان توانست شورش تازیان را که علیه وی به پا خاسته بودند، سرکوب نماید. از طرف دیگر درگیری دریایی میان کشورهای اروپایی باعث شد تا کشور، مورد تهاجمات اروپایی‌ها قرار بگیرد و شهرهایی چون قسنطینه مورد حمله قرار گیرد؛ ولی در نهایت وی توانست به خوبی این حملات را دفع نماید (مونس، ۱۳۹۲: ۴۹۶).



ابوعمر عثمان سرانجام در سال ۸۹۳ق بعد از ۵۴ سال خلافت فوت شد. وی آخرین سلطان بزرگ دولت حفصیون بود (زرکشی، ۱۹۴۴: ۱۳۴)، که سیستمی بزرگ در امور کشورداری افریقه به وجود آورده بود (ابن ابی قاسم، ۱۹۶۷: ۱۴۹). سن وی هنگام مرگ نود و پنج سال بود. بعد از مرگ ابوعمر عثمان در سال ۸۹۳ق دوره دوم عصر طلایی تاریخ حفصیون به سر آمد و بعد از آن افریقه در دوره‌ای از جنگ، آشوب و ناامنی به سر می‌برد. در این دوران دخالت کشورهای اروپایی و تصرف برخی از جزایر این دولت، کار را برای امیران پایانی این نظام سخت‌تر می‌کرد. در این دوره تا نخستین فتوحات عثمانی، سه سلطان حفصی از سال ۸۹۳ تا ۹۴۲ق بر تخت نشستند که دوران حکومت آن‌ها با جنگ و همچنین بیماری طاعون همراه بود که بر اثر همین بیماری خیلی از مردم افریقه جان خود را از دست دادند (زرکشی، ۱۹۴۴: ۱۴۸-۱۴۹). محمد آخرین امیر دولت بنی حفص است. دوران کوتاه خلافت وی با درگیری شدید اسپانیایی‌ها با ترکان عثمانی همراه بود که سرانجام با پیروزی عثمانی‌ها تمام شد و ترکان عثمانی در سال ۹۸۱ق توانستند وارد تونس شوند و آنجا را به تصرف خود در آورند (خزائلی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). محمد بن حسن بعد از تصرف تونس توسط عثمانی‌ها به سرداری سنان پاشا، اسیر و به استانبول فرستاده شد. او در زندان ماند تا فوت شد (ابن ابی قاسم، ۱۹۶۷: ۱۷۴). بدین ترتیب دولت بنی حفص توسط امپراتوری عثمانی منقرض شد. طول مدت حکومت آن‌ها از سال ۶۰۳ تا ۹۸۱ق بوده است. بعد از نابودی این سلسله، تاریخ تونس وارد مرحله جدیدی شد که تحت سلطه عثمانی‌ها بود (العروسی، ۱۴۰۶: ۷۳۴).

آشنایی با خاندان بنی مرین

مرینیان قبل از ورودشان به مغرب اقصی، به دلیل زندگی کوچ‌رویی، در یک منطقه اقامت نداشتند و همواره به دنبال چراگاه و به دست آوردن غذا از بلادی به بلاد دیگر کوچ نشینی می‌کردند و پیوسته با اسب و اُشتران و خیمه‌های خود در گستره وسیعی از سرزمین مغرب پراکنده بودند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۳/۳). جستجو و تکاپو برای معیشت و تلاش برای زندگی بهتر که از ویژگی‌های زندگی کوچ نشینی بود، آنان را به تدریج به مناطق شمالی مغرب اقصی کشاند و از این پس فصول گرم سال را در ارتفاعات شمالی کوه‌های اطلس به سر می‌بردند و زمستان‌ها به مناطق جنوبی‌تر می‌تاختند (فره‌مند، ۱۳۹۴: ۴۲). نخستین باری که مرینیان وارد مغرب اقصی شدند، در دوره ابومحمد عبدالحق بن مُحییو بود. در زمان وی خاندان مرینی در شرق مغرب اقصی، بین واحه فجیح و رود ملویه سکونت داشتند و تابستان‌ها با گله‌های دام خود به ارتفاعات و طاط می‌کوچیدند تا دام‌هایشان را در مراتع سرسبز آنجا بچرانند و هم برای توشه زمستان خود که به صحرا قشلاق می‌کردند، غلات فراهم آورند (مونس، ۱۳۹۲: ۱۱). مرینیان در اوایل قرن هفتم از موطن اصلی خود تاهرت و تلمسان به دنبال چراگاه به جنوب شرقی مغرب اقصی حرکت کردند و در شمال شرقی الجزایر در کوهی به نام ایکجان^۱ سکنی گزیدند (ابن ابی زرع، ۱۳۹۲: ۱۸۲). این اتفاق یعنی ورود آن‌ها به مغرب اقصی در سال ۶۰۱ق بود (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۲۹). بعد از شکست موحدون در جنگ العقاب، مرینیان دانستند که

۱. کوه ایکجان بین سَطیف و قُسطنینه واقع شده است و منازل بنی حماد و قبایل کُنامه بود (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۲۸).



آن‌ها دیگر قدرت سابق را ندارند، از این‌رو تصمیم گرفتند به حوزه‌های مناطق جغرافیایی آنان حمله کنند. نخستین منطقه‌ای که تحت تصرف مرینیان درآمد، شهر مهم مکناسه بود که به دست ابوبکر بن عبدالحق تصرف شد. به تدریج از اوایل قرن پنجم هجری، قبایل مرینی به رهبری محمد بن ورزین و همراه با دو پسرش به نام‌های حمّامه و عسکر به توسعه قلمرو خویش همت گماشتند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲۸۵/۵)، با این وجود می‌توان بدون شک گفت که شهرت مرینیان در زمان مَخَصَب بن عسکر بود که با حمله و غارت و کشتار وسیع در تلمسان و بجایه حکومت مرابطون را با مشکلی جدی روبه‌رو کرد و از این‌رو آنان ناچار بودند که به استقلال مرینیان تن دهند (ابن ابی زرع، ۱۳۹۲: ۲۰). پس از پیروزی موحدون بر مرابطون در سال ۵۳۹ق و کشته شدن تاشفین بن علی مرابطی، مرینیان از دولت موحدی اطاعت نکردند و عبدالمؤمن بن علی، نیرویی به رهبری ابو حفص عمر هتتانی برای مطیع ساختن آن‌ها فرستاد. منحصَب بن عسکر در این نبرد کشته شد و بعد از وی پسرعمویش به نام ابوبکر بن حمّامه و بعد از او فرزند ایشان مَحیو بن ابوبکر ریاست مرینیان را بر عهده گرفتند (مونس، ۱۳۹۲: ۱۱). محیو تصمیم گرفت به اطاعت موحدون دربیاید. در دوران وی، مرینیان در حوادث سیاسی و نظامی که دولت موحدون درگیر آن‌ها بود، شرکت داشتند. در اواخر قرن ششم هجری منصور موحدی از محیو خواست که در جنگ اُرک وی را یاری نماید؛ او نیز این درخواست را اجابت کرد. منصور موحدی به امیر محیو اعتماد زیادی داشت و فرماندهی نیروهای داوطلب مرینی و همه قبایل زنّاته را به او سپرد (ابن احمر، ۱۹۶۲: ۱۴). در این جنگ محیو دلآوری‌های بسیاری کرد و به شدت زخمی شد و به هنگام برگشت در صحرای زاب فوت شد. این واقعه در سال ۵۹۱ق رخ داد و پسرش عبدالحق جانشین وی شد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۵). عبدالحق بعد از رسیدن به حکومت، بنای ناسازگاری با موحدون گذاشت و بر آن‌ها فشار وارد می‌کرد. سرانجام، رفتارهای او باعث شد که خلیفه یوسف ثانی موحدی وارد عمل شود. ایشان یکی از فرماندهان خود به نام ابوعلی بن وانودین را به جنگ با عبدالحق فرستاد. در جنگی که بین آن‌ها شکل گرفت، سپاه موحدی شکست سنگینی خورد که نه تنها اموال و دارایی‌هایشان به چنگ مرینیان افتاد، بلکه حتی لباس‌های آن‌ها نیز به غنیمت گرفته شد و موحدون مجبور بودند بدن خود را با گیاهی موسوم به مشعله بپوشانند؛ به این دلیل، سال وقوع این جنگ (۶۱۳ق) را سال مشعله خواندند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۶/۳). بعد از این جنگ، قدرت عبدالحق رو به فزونی گرایید؛ به طوری که حسادت عموزادگان آنان، یعنی بنی عسکر را برانگیخت و آن‌ها با اعراب بنی ریاح متحد شده به جنگ با عبدالحق آمدند. عبدالحق به رغم مقاومت بسیار به همراه فرزندش ادريس در این نبرد شکست خوردند و به قتل رسیدند (ابن احمر، ۱۹۶۲: ۱۴). با این وجود مرینیان توانستند، توان خود را بازیابند و آن‌ها را شکست دهند (ابن ابی زرع، ۱۳۹۲: ۳۷۵).

بدون شک اوج قدرت دولت بنی مرین در زمان ابوالحسن و پسرش ابو عنان مرینی بود. سلطان ابوالحسن از اواسط سال ۷۳۵ق پیشروی خود را در مغرب اوسط از سر گرفت. ایشان به همراهی سپاهی بزرگ به سوی تلمسان روانه شدند و هم‌زمان سپاه دیگری را به مغرب اوسط فرستادند تا شهرها و دژهای آن مناطق را به دست آورند. مرینیان



توانستند شهرهای وَجده، ملیانه^۱، تَنَس^۲ و الجزایر را تصرف کنند (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۹۲). سپس ابوالحسن حلقه محاصره تلمسان را تنگتر کرد و از آنجا که از حصار مستحکم تلمسان آگاه بود، در نزدیکی آنجا شهری به نام منصوره را با خندق، بارو و منجیق تأسیس کرد و سرانجام پس از دو سال محاصره در رمضان سال ۷۳۷ق توانست تلمسان را فتح کند و امیر آنجا را به قتل رساند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۳۹/۵). سلطان ابوالحسن همچنین در جهاد علیه مسیحیان در اندلس شرکت کرد و جنگ‌هایی با مسیحیان داشت. یکی از حوادث مهم دوران ابوالحسن، تصرف مناطق افریقیه است که در مبحث روابط سیاسی توضیح داده می‌شود. سرانجام ابوالحسن مرینی در سال ۷۵۲ق فوت شد. پس از ابوالحسن، پسرش ابوحنان به قدرت رسید. در زمان ابوحنان، دولت بنی زیان فرصت را غنیمت شمرده بر بخش‌های بسیاری از بلادشان در مغرب اوسط مسلط شدند. ابوحنان بعد از اینکه جایگاه خویش را در فاس مستحکم کرد، برای تأدیب بنی زیان و برگرداندن سرزمین‌هایی که از وی گرفته بودند، همت گماشت (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۱۰۴). در سال ۷۵۳ق دو سپاه در محلی به نام آنکاد^۳ به یکدیگر رسیدند، ابو ثابت زیانی به‌طور ناگهانی و غافلگیرانه بر سپاه مرینی حمله کرد، اما سپاهیان مرینی مقاومت کرده، توانستند بر وی پیروز شوند. ابو ثابت در این جنگ از لشکر خود جا ماند و توسط مرینیان دستگیر شد و سپس به قتل رسید. (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱۵۹/۵) ابوحنان همچنین توانست بر افریقیه، پایتخت حفصیان تسلط یابد که در مبحث روابط درباره آن توضیح داده می‌شود. ابوحنان در ادامه سیاست فتوحاتش در سال ۷۵۴ق، قسنطینه را هم فتح کرد. ابوحنان سرانجام پس از بازگشت از افریقیه بیمار شد و پس از ادای نماز عید قربان به سال ۷۵۹ق، بیماریش شدیدتر شد و سرانجام در ۲۲ ذی الحجه سال ۷۵۹ق فوت شد (همان، ۳۹۰). ابوحنان شخصیتی مقتدر بود، وی توانست دولت بزرگی به وجود آورد و عامل سیاست گذاری در مغرب باشد و برای این مورد توجه بسیاری از مورخان قرار بگیرد (النمیری، ۱۹۹۰: ۱۲۲). پس از مرگ ابوحنان، دولت بنی مرین وارد آشوب و کشمکش میان وزیران و دولتمردان شد. به سبب اینکه افراد بسیار زیادی به قدرت چشم دوخته بودند، حکومت، اقتدار و ابهت خویش را از دست داده بود. سلاطینی که بعد از ابوحنان روی کار آمدند، اغلب ضعیف بودند و توسط وزیران انتخاب می‌شدند و این باعث شده بود دولت بنی مرین در سراسری انحطاط و سقوط پیش برود که این انحطاط سیاسی با ضعف اقتصادی نیز هم‌زمان بود و کار فروپاشی مرینیان را آسان‌تر کرد (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

عبدالحق آخرین سلطان مرینی بود. در روزگار وی نفوذ وزیران و حاجبان همچنان پابرجا بود. مشهورترین وزرای او که همگی از خاندان بنی و طاس بودند، چنان امور حکومتی را قبضه کرده بودند که سلطان مرینی از سلطنت نامی بیشتر نداشت (فرهمند، ۱۳۹۴: ۱۴۳). این عامل باعث شد تا عبدالحق از این موضوع سخت به هراس بیفتد و احساس کند که چیزی نمانده تا بنی و طاس همه‌کاره شوند. از این رو اقدام به دستگیری و قتل عام آن‌ها نمود و این باعث شد تا منصب وزارت تا مدت‌ها خالی باشد (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۱۱۶). حادثه‌ای که در واقع زنگ پایان سلطنت عبدالحق شد افتادن شهر طَنجه به دست پرتغالی‌ها بود. در این احوال مردم شهر فاس به علت تعرض یک حاجب یهودی به زن مسلمان خشمگین شدند و بر گرد فقیهی به نام ابوفارس وریاکلی جمع شدند. او در مسجد، عبدالحق ثالث را خلع و

۱. شهری کهن که در انتهای افریقیه واقع شده است که توسط رومیان بنا گردیده (الوزان، ۱۹۸۳: ۳۴).

۲. شهری است در نزدیکی ملیانه که توسط آفریقایی‌ها در فاصله دو مایل از دریای مدیترانه ساخته شده است (الوزان، ۱۹۸۳: ۳۵).

۳. شهری در نزدیکی تلمسان مغرب که دیوار بسیار بلند و عریضی آن را گرفته و تا شهر تاهرت سه فرسنگ فاصله دارد (حمیری، ۱۹۳۷: ۱۲۶).



مردم را به بیعت با شریف عبدالله حفید فراخواند. مردم به صورت دسته جمعی به دعوت او پاسخ مثبت دادند و به شهر فاس جدید رفتند (مونس، ۱۳۹۲: ۷۰). سلطان عبدالحق که در خارج از شهر فاس بود، هنگامی که از این موضوع باخبر شد، با مشاور خود هارون صحبت کرد، هارون وی را از رفتن به فاس منع کرد و از او خواست به شهر مکناسه برود؛ چراکه در مکناسه عده‌ای از مرینیان از او حمایت می‌کردند، اما پیش از هر اقدامی مردم فاس ایشان را محاصره و وادار به تسلیم کردند. او را به شهر فاس برده، سرانجام در روز جمعه ۲۷ رمضان سال ۸۶۹ق او را گردن زدند (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۱۱۷). بدین ترتیب با مرگ عبدالحق سوم، دولت بنی مرین در مغرب منقرض شد.

دوره اول روابط سیاسی بنی حفص با بنی مرین؛ تابعیت اسمی مرینیان از حفصیون (۶۲۵-۷۴۷ق)

در این دوره روابط سیاسی حفصیون با مرینیان نیک بود و سلاطین مرینی این دوره خطبه به نام امیران حفصی می‌خواندند. علت آن، مشروعیت بخشیدن به حکومت خود و همچنین پیدا کردن یک نیروی پشتیبان، در جنگ با دولت موحدون بود (الحریری، ۱۴۰۷: ۲۱۱). در سال ۶۲۵ق امیر ابوزکریا حفصی توانست بر تخت دولت بنی حفص تکیه زند. هنگامی که او افریقیه را به صورت رسمی به فرمان خود درآورد و مغرب اوسط را گشود و تلمسان پایتخت دولت بنی زیان را فتح کرد، عثمان بن عبدالحق امیر مرینی از ترس اینکه مبادا ابوزکریا حفصی با زیانیان متحد شده، علیه او اقدام نمایند، نسبت به امیر حفصی شیوه مدارا در پیش گرفت و از ایشان اطاعت نمود و حق خلافت او را رعایت کرد و وعده داد که در امر دعوتش او را یاری برساند (زرکشی، ۱۹۴۴: ۳۱). روابط سیاسی عثمان مرینی با ابوزکریا حفصی بر همین منوال بود و زمانی که محمد بن عبدالحق بر تخت دولت مرینیان نشست از سیاست بردارش پیروی کرد. ایشان رسولانی را با هدایای گران نزد ابوزکریا فرستادند و خواستار دوستی و اتحاد شدند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۸۵/۵). بعد از کشته شدن محمد بن عبدالحق مرینی، برادرش ابویحیی ابوبکر به جای ایشان به حکومت رسید. وی نیز از همان شیوه دو برادر متوفای خود پیروی کرد. هنگامی که ابویحیی ابوبکر شهر فاس را تصرف کرد، در آنجا خطبه به نام ابوزکریا حفصی خواند و همچنان اطاعت خویش را از ایشان اعلام کرد (همان، ۳۸۵). ابویحیی مرینی در سال ۶۴۳ق به سمت شهر مکناسه که در اختیار السعید موحدی بود، حرکت کرد. مردم این شهر به وی گرایش داشتند، اما ابویحیی ابوبکر مرینی، آن‌ها را به اطاعت از ابوزکریا یحیی فراخواند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۸۵/۵)، مرینیان مکناسه را محاصره کرده، راه آمد و شد را بر آن‌ها بستند. مردم والی شهر را کشتند. یعقوب بن عبدالحق، برادر امیر ابویحیی مرینی، زعیم مکناسه را واداشت که از مردم شهر برای ابوزکریا حفصی بیعت بگیرد و این تصمیم عملی شد و ابوالمطرف بن عمیره که در آن روزها منصب قضاوت را بر عهده داشت، نامه بیعت مردم شهر مکناسه را به ابوزکریا یحیی حفصی فرستاد. ابوزکریا حفصی از ابویحیی مرینی تشکر کرد و همچنین از اقدام یعقوب هم خشنود شد و در ازای این اقدام وی ثلث مالیات شهر مکناسه را به یعقوب بخشید (ابن عذاری، ۱۴۰۶: ۳۷۸). بدین ترتیب تا پایان مرگ امیر ابویحیی زکریای اول حفصی، دولت مرینی تابع حفصیان بود و خطبه به نام آنان می‌خواندند. هنگامی که ابو عبدالله حفصی به قدرت رسید، امیر دولت بنی مرین ابویحیی ابوبکر بود. ایشان روابط حسنه‌ای که با ابوزکریا یحیی پدر ابو عبدالله مستنصر داشتند را با وی نیز ادامه داد و بیعت شهر مردم فاس را با ابو عبدالله اعلام نمودند. در سال ۶۵۲ق



ابویحیی ابوبکر جمعی از مشایخ بنی مرین را نزد ابوعبدالله مستنصر فرستاد. امیر ابویحیی در نزد ابوعبدالله مستنصر جایگاه عظیم و بلند مرتبه‌ای داشت. او رسولان ابویحیی را به گرمی پذیرفت و با عزت تمام استقبال کرد و آنان را همراه با هدایایی به نزد امیر مرینی بازگرداند (العروسی، ۱۴۰۶: ۱۸۷). بعد از مرگ ابویحیی مرینی، برادرش یعقوب به حکومت رسید. او همچون برادرش، روابط بسیار حسنه و خوبی با ابوعبدالله مستنصر داشت. یعقوب در سال ۶۶۵ق هجری را با هدایای گران بها نزد ابوعبدالله مستنصر فرستاد. این سفیران عبارت بودند از عبدالمؤمن بن ادريس بن عبدالحق، عبدالله کندی و فقیه بزرگ ابوعبدالله الکنانی. آن‌ها سه ماه در تونس ساکن شدند (ابن ابی زرع، ۱۳۹۲: ۱۱۴). آنان از سوی امیر یعقوب مرینی پیامی برای ابوعبدالله مستنصر آورده بودند که در آن، امیر مرینی از ایشان خواسته بود تا نیرویی برای کمک به وی برای نبرد با خلیفه المرتضی موحدی بفرستد و هنگامی که مراکش را فتح نماید به نام او در این شهر خطبه بخواند (الحریری، ۱۴۰۷: ۲۱۱). ابوعبدالله مستنصر این درخواست را پذیرفت و هدایایی ارزشمند را به همراه سفیر خویش یحیی بن صالح نزد ابویعقوب مرینی فرستاد (ابن ابی زرع، ۱۳۹۲: ۱۱۴). در سال ۶۶۸ق هجری که یعقوب مرینی، مراکش را از آخرین خلیفه موحدی - ابودبوس - گرفت و این سلسله را نابود کرد، نامه‌ای به المستنصر نوشت تا خبر پیروزی و همچنین قولی که به ایشان در هنگام فتح مراکش داده بود را به وی اطلاع دهد. مستنصر هنگامی که نامه را دریافت کرد، شخصی به نام زکریا بن صالح را به مراکش فرستاد تا هم این پیروزی را به امیر مرینی تبریک بگوید و هم اوضاع را از نزدیک مشاهده کند. این شخص به مراکش وارد شد و مشاهدات خود را مکتوب کرد و به نزد المستنصر بازگشت (ابن قنفذ، ۱۹۶۸: ۱۳۱). همچنین مستنصر بالله حفصی بعد از تصرف شهر مراکش توسط یعقوب بن عبدالحق هدایای مختلفی از جمله اسب‌های زیبا، سلاح و لباس‌های گران قیمت را به همراه چند تن از مقامات دولتی نزد ایشان فرستاد و خواهان مستحکم کردن روابط شد. یعقوب به گرمی با آن‌ها رفتار کرد و کار ابوعبدالله مستنصر را پسندید. ایشان همچنین نام مستنصر بالله را در خطبه‌هایی که در فاس خوانده می‌شد، آورد (التازی، ۱۹۹۴: ۲۳/۷). روابط دوستانه ابوعبدالله مستنصر با یعقوب مرینی تا زمان فوتش در سال ۶۷۵ق همواره دوستانه و خوب بود. بعد از فوت ابوعبدالله مستنصر، پسرش ابوزکریا یحیی دوم ملقب به واثق جانشین ایشان شد. وی به روابط نیکی که پدرش با یعقوب بن عبدالحق مرینی داشت، ادامه داد؛ از این رو در سال ۶۷۷ق شخصی به نام یحیی بن صالح الهتانی که یکی از شیوخ بزرگ حفصیون بود و همچنین قاضی بجایه ابوالعباس احمد الغماری را با هدایایی ارزشمند و گران بها نزد امیر مرینی فرستاد و خواستار دوستی بیشتر بین دو دولت شد. امیر مرینی، سفرای ایشان را به گرمی پذیرفت و سفیری نزد الواثق فرستاد تا ضمن تسلیت فوت پدرش جلوس سلطنت وی را تبریک بگوید. امیر یعقوب بن عبدالحق در اقدامی دستور داد تا دعا و خطبه خواندن برای حفصیون را در قلمرو تحت سلطه خود متوقف کنند. این سیاست در زمان ابوزکریا یحیی و ابوعبدالله مستنصر در بلاد تحت سلطه مرینیان اجرا می‌شد (التازی، ۱۹۹۴: ۲۴). بدین ترتیب در دوران کوتاه حکومت ابوزکریا یحیی دوم (الواثق) روابط سیاسی حفصیون با مرینیان مثل گذشته صلح آمیز بود (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲۹۰/۵). در زمان دو امیر بعدی حفصی یعنی ابواسحاق بن ابی زکریا و ابوحفص عمر بن ابی زکریا به علت مشکلات و رفتاری‌های داخلی‌ای که داشتند، مجال آن را نداشتند که با امیر مرینیان که در زمان خویش یوسف بن یعقوب بود، مناسبات سیاسی داشته باشند؛ اما به نظر می‌رسد روابط سیاسی آن دو با یوسف مرینی صلح آمیز بوده است.



تبادل سفرای صلح بین امیران حفصی با بنی مرین

بعد از فوت ابو حفص عمر اول حفصی با پسرش ابو عبدالله محمد معروف به ابو عَصِیدَه در سال ۶۹۴ ق بیعت شد. در زمان پدر ایشان دولت حفصیان به دو بخش تقسیم شده بود: بخش شرقی به مرکزیت شهر تونس و دیگری بخش غربی به مرکزیت شهر بجایه. ابو عَصِیدَه امیر شهر تونس بود. در اوایل حکومت ایشان، امیر بجایه شخصی به نام ابوزکریا بود. ابو عَصِیدَه تصمیم داشت که بجایه را از دست ابوزکریا بگیرد تا دولت بنی حفص دوباره تحت حاکمیت یکپارچه بازگردد. از این رو لشکری را به سمت بجایه فرستاد، از آن سو ابوزکریا از عثمان بن یغمرأسن بن زیان امیر دولت زبانی درخواست کمک کرد. در همین احوال یوسف بن یعقوب مرینی تلمسان پایتخت دولت زبانیان را در محاصره گرفته بود. عثمان بن یغمرأسن از ابوزکریا درخواست کمک کرد. او نیز سپاهی برای کمک به ایشان فرستاد؛ اما سپاه ایشان در کوه زان از مرینیان به شدت شکست خورد. عده زیادی کشته و مجروح گردیدند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱۲۶/۵). هنگامی که ابو عَصِیدَه، امیر حفصی تونس از این خبر آگاهی یافت که ابوزکریا به عثمان بن یغمرأسن بن زیان کمک رسانیده، فردی را نزد سلطان یوسف مرینی فرستاد تا ضمن تحکیم روابط حسنه، ایشان را به تصرف شهر بجایه تحریک کند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۴۳۷/۵). یوسف سپاهی به فرماندهی برادرش ابویحیی به سمت بجایه فرستاد. امیر ابوزکریا امیر حفصی بجایه در سال ۷۰۱ ق فوت شده بود و ابوالبقا خالد اول جانشین وی شد. ابوالبقا به محض شنیدن خبر لشکرکشی یوسف مرینی، تصمیم به مقاومت گرفت. سپاهیان اعزامی مرینی بجایه را محاصره کردند. ابوالبقا به شدت از خود دفاع می کرد. از آن سو ابو عَصِیدَه امیر حفصی تونس برای محکم کردن دوباره روابط با یوسف مرینی شخصی به نام محمد بن اکمازیر را همراه با هدایایی عظیم از جمله مقادیری زین، شمشیر و انواع جواهرات گران قیمت مثل یاقوت به نزد ایشان فرستاد. این سفیر در سال ۷۰۳ ق به فاس رسید. یوسف مرینی مقدم ایشان را گرامی داشت و ضمن تأیید روابط صلح آمیز و دوستانه، هدایای گران بهایی از جمله ۳۰۰ شتر با نامه های مودت آمیز به نزد ابو عَصِیدَه در تونس فرستاد (الاعرجی، ۲۰۰۴: ۵۵). از آن سو امیر ابوالبقاء خالد که امیر حفصی در بجایه بود، به دلیل رقابت با ابو عَصِیدَه، تصمیم گرفت دست از دشمنی و جنگ با یوسف مرینی بردارد و از این روی چند تن از مشایخ و بزرگان دولت خود را نزد ایشان فرستاد. این رسولان به گرمی از سوی یوسف پذیرفته شد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲۹۰/۵). در سال ۷۰۵ ق نیز بار دیگر رسولانی از سوی امیران حفصی نزد یوسف مرینی آمدند. ابو عبدالله بن اکمازیر سفیر امیر حفصی تونس و عیاد بن سعید و ابو محمد الرخامی سفیر امیر حفصی بجایه بودند (الاعرجی، ۲۰۰۴: ۵۵). یوسف مرینی به گرمی از سفرای هر دو طرف استقبال کرد. او به همراه سفیر امیر تونس، شخصی را نزد ابو عَصِیدَه فرستاد و از ایشان خواست که چند ناوگان جنگی در اختیارش قرار دهند. ابو عَصِیدَه این سفیر را نزد ابوالبقا خالد فرستاد و خواسته امیر مرینی را به وی گفت. او در جواب درخواست یوسف مرینی عذر و بهانه آورد و عبدالحق بن سلیمان را برای عذرخواهی نزد امیر مرینی فرستاد. یوسف این سفیر را به گرمی پذیرفت و او را اکرام کرد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۲۹۲/۵). این روابط حسنه بنی حفص با سلطان یوسف بن یعقوب مرینی تا زمان مرگ ایشان در سال ۷۰۶ ق ادامه داشت. قابل ذکر است که فرستادن سفرای امیران حفصی برای سلطان یوسف مرینی، از روی ترس از ایشان نبود. شاید علت آن دور بودن از



مناطق تحت نفوذشان و وجود یک نیروی محکم بین آنها (حفصیون و مرینیان) یعنی دولت بنی زیان بود (الاعرجی، ۲۰۰۴: ۵۵).

ادامه روابط دوستانه و ازدواج‌های خانوادگی بنی حفص با بنی مرین

بعد از فوت یوسف مرینی در سال ۷۰۶ق، ابو ثابت بن ابی عامر نوۀ ایشان و بعد از او ابوالربیع سلیمان ابن ابی عامر بر تخت دولت مرینی نشستند. حکومت کوتاه مدت این دو، معاصر با ابو عصیده و ابوالبقا خالد بود و به علت درگیری‌ها و شورش‌هایی که در قلمرو خود داشتند و همچنین جنگ با دولت بنی زیان، روابط سیاسی‌ای با دو امیر حفصی نداشتند. در دوران حکومت ابویحیی ابوبکر حفصی، ابوتاشفین عبدالرحمان امیر دولت زینانی تصمیم گرفت با ضعف ابویحیی ابوبکر، به قلمرو دولت حفصیان حمله کند و این دولت را براندازد. از این رو او سپاه عظیمی تدارک دید و فرماندهی آن را به یحیی بن موسی سپرد و به ممالک تونس و افریقیه حمله کرد (التازی، ۱۹۹۴: ۲۴/۷). امیر ابویحیی ابوبکر هنگامی که این خبر را شنید برای جنگ با ابوتاشفین زینانی از تونس بیرون آمد. دو سپاه در ریاس (از نواحی بلاد هواره) در سال ۷۲۹ق با یکدیگر روبه‌رو شدند. در این جنگ ابویحیی ابوبکر شکست خورد و سپاهش متواری گردید. ابویحیی ابوبکر وقتی دانست که نمی‌تواند به تنهایی از مزاحمت‌هایی که بنی زیان علیه وی به وجود آوردند خلاص شود، تصمیم گرفت از سلطان ابوسعید عثمان مرینی برای دفع آنها کمک بگیرد (مونس، ۱۳۹۲: ۳۸). از این رو وی پسرش ابوزکریا را به همراه ابومحمد عبدالله بن تافراکین از مشایخ موحدون نزد ابوسعید عثمان مرینی فرستاد (ابن خلدون، ۱۹۰۳: ۱۳۸). امیر ابوزکریا از بجایه به بندر غَسَاسه رفت و از آنجا وارد پایتخت مرینیان (فاس) شد. سلطان ابوسعید مرینی به گرمی از ایشان استقبال کرد. ابوزکریا پیام پدر را به امیر مرینی رساند. سلطان ابوسعید مرینی برای کمک به ابویحیی ابوبکر حفصی شرطی گذاشته بود و آن، این بود که خود امیر حفصی هم با سپاه خویش با ایشان به سمت تلمسان بیاید. این شرط از طرف ابویحیی ابوبکر پذیرفته شد. ابوسعید در اواخر سال ۷۳۰ق به سمت تلمسان حرکت کرد، چون به وادی ملویه رسید، فهمید که ابویحیی در تونس قدرت را به دست گرفته و به قدرت برگشته است. از این رو امیر ابوزکریا و وزیرش ابومحمد عبدالله بن تافراکین را فراخواند و فرمان داد به نزد امیر خودشان بازگردند و همچنین جوایز نفیسی را هم به آنها اعطا کرد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۳۰/۵). ابوسعید مرینی چندی بعد ابراهیم بن ابی حاتم و قاضی خویش ابوعبدالرزاق را برای خواستگاری دختر ابویحیی ابوبکر برای پسر خویش ابوالحسن روانه تونس کرد. گفته شده که ابتدا ابویحیی رضایت نداد، اما بعداً این درخواست را قبول کرد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۶۸). علت آنکه ابوسعید عثمان از امیر حفصی دختر ایشان را برای پسرش خواستگاری کرد آن است که این ازدواجی که میان آنها صورت می‌گرفت، باعث می‌شد مرینیان در صورت حمله به افریقیه از سوی دشمنان آنها، از خویشاوندان خویش دفاع کنند تا به این صورت بهانه‌ای داشته باشند تا در امور داخلی دولت بنی حفص دخالت نمایند (همان، ۶۸). فاطمه دختر ابویحیی ابوبکر به عقد ابوالحسن مرینی درآمد. عروس را با چند کشتی و جمعی از مشایخ موحدین به ریاست ابوالقاسم بن عتو به قصد شهر فاس فرستادند. این کاروان در سال ۷۳۱ق به تازی رسید. ابوسعید عثمان از ورود عروس به شهر شادمان شد و خود به تازی رفت تا شخصاً مراسم را ببیند و زیر نظر بگیرد؛ اما در آنجا بیمار شد و کمی بعد از آن فوت شد و ابوالحسن رسماً جانشین پدر گردید (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۳۱/۵).



بعد از فوت ابوسعید عثمان مرینی در سال ۷۳۲ق پسر وی ابوالحسن به حکومت بنی مرین رسید. در این زمان ابویحیی ابوبکر حفصی امیر تونس بود. قلمرو ایشان در این زمان مورد تعرض دولت بنی زیان قرار گرفته بود. ابویحیی ابوبکر ناتوان در دفع این حملات از داماد خویش ابوالحسن مرینی کمک طلبید. ابوالحسن نیز پیکی را نزد ابوتاشفین زبانی فرستاد و به او اخطار داد که از بجایه و سرزمین‌های تحت سلطه حفصیون دست بردارد؛ اما ابوتاشفین زبانی این اخطار را جدی نگرفت و در جواب، سخنان درشت گفت و ایشان (ابوالحسن) را سرزنش کرد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱۴۲/۵). ابوالحسن هنگامی که از این واقعه اطلاع یافت، بسیار خشمگین شد و دستور بسیج سپاه را داد و از طرفی دیگر ابویحیی ابوبکر حفصی خواست که نیروی کمکی آماده نماید و به همراه آن به سویس حرکت کند. ابویحیی ابوبکر حفصی سپاه خویش را بازسازی نموده، به سلطان ابوالحسن مرینی در شهر تاله پیوست تا با یکدیگر به امیر زبانی حمله کنند (همان، ۴۷۸). در این احوال که ابوالحسن مرینی به همراه ابویحیی ابوبکر آماده حمله به تلمسان بودند، به ناگاه برادر ابوالحسن علیه ایشان شورش کرد و امیر مرینی مجبور شد به سرکوب آن پردازد. ابویحیی ابوبکر هم بعد از حملاتی به شهر بجایه و تصرف آن مجبور شد به تونس بازگردد. ابوالحسن بعد از دفع شورش برادرش، راهی تلمسان شد و موفق گردید آنجا را فتح نماید و دولت بنی زیان را برای مدتی منقرض نماید و بدین ترتیب با تصرف این شهر مرزهای مرینیان با دولت بنی حفص به همسایگی یکدیگر رسید؛ با این وجود ابوالحسن روابط نیک خود را هر چند به صورت ظاهری با ابویحیی ابوبکر حفظ کرد، اما همواره در پی فرصتی بود تا بتواند نفوذ خود را در افریقه گسترش دهد و قلمرو دولت بنی حفص را تحت اختیار خود درآورد (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۹۶). در سال ۷۴۱ق ابوالحسن مرینی در جنگ طریف از مسیحیان شکست سختی خورد و حتی همسرش فاطمه که دختر ابویحیی ابوبکر حفصی بود به دست مسیحیان کشته شد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۴۹/۵). ابوالحسن آرزو داشت که یکی از خواهران وی را به همسری خود انتخاب کند؛ از این رو در سال ۷۴۶ق تعدادی از دولتمردان خویش از جمله ابوالفضل بن عبدالله بن ابی مدین کاتب خراج، ابوعبدالله محمد بن سلیمان فقیه و غلام خویش عنبر را برای خواستگاری نزد ابویحیی ابوبکر حفصی فرستاد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۷۸). حاجب ابویحیی حفصی، عبدالله بن تافراکین خبر درخواست ابوالحسن مرینی را به ایشان فرستاد. ابویحیی ابوبکر که نمی‌خواست دخترانش این بار به سرزمین دوری بروند و همچنین ویژگی‌های ابوالحسن را هم نمی‌پسندید، ضمن احترام به تقاضای ابوالحسن از قبول این پیشنهاد امیر مرینی خودداری کرد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۵۰/۵). هنگامی که ابوالحسن این خبر را شنید، از شهر منصوره به تلمسان آمد و سپس به سرعت خود را به شهر فاس رساند و نوه‌اش منصور بن امیر ابومالک را بر مغرب اقصی امارت داد و سپس به سمت افریقه حرکت کرد. از آن سو ابویحیی ابوبکر هنگامی که خبر حرکت ابوالحسن به افریقه را شنید، از آنجاکه توانایی رویارویی با ابوالحسن را نداشت، ناچار شد به پیشنهاد ایشان جواب مثبت دهد. ابوالحسن هم به محض دریافت پاسخ مثبت از سوی امیر حفصی از حمله به تونس خودداری کرد (الحریری، ۱۴۰۷، ۲۱۴). کمی بعد از این ماجرا ابویحیی ابوبکر حفصی در گذشت و خبر قبول ازدواج و مرگ امیر حفصی (رجب ۷۴۷ق) هر دو در یک زمان به ابوالحسن رسید (ابن قنفذ، ۱۹۶۸: ۱۶۸). به نظر می‌رسد روابط سیاسی این دو امیر خوب و نیکو بود و دلیل این ادعا این است که سلطان ابویحیی ابوبکر، سلطان ابوالحسن مرینی را در مقام وصی خویش برای جانشینی بعد از خودش قرار داده بود و به ایشان



نامه‌ای نوشته و از او درخواست کرد که از فرزندش ابوالعباس حمایت کند (الحریری، ۱۴۰۷: ۷۲). خواستگاری کردن ابوالحسن از دختر دیگر ابویحیی ابوبکر حفصی به نظر می‌رسد تنها بهانه‌ای از سوی امیر مرینی بود که می‌خواست در صورت رد این درخواست از سوی امیر حفصی به تونس حمله کند (حسنی عبدالوهاب، ۱۳۷۳: ۱۱۷).

دوره دوم روابط سیاسی بنی حفص با بنی مرین؛ سیطره مرینیان بر قلمرو حفصیون (۷۴۷ - ۷۵۹ق)

تصرف تونس توسط ابوالحسن مرینی

این مرحله از روی کار آمدن ابوحفص عمر دوم حفصی در سال ۷۴۷ق شروع می‌شود و تا پایان مرگ ابوحنان مرینی در سال ۷۵۹ق به پایان می‌رسد. در این دوره، تونس پایتخت حفصیون دو بار توسط سلاطین مرینی (ابوالحسن مرینی و پسرش ابوحنان) تصرف می‌شود. در این دوره بر خلاف دوره اول، روابط سیاسی بین دو دولت بسیار خصمانه و در جنگ و درگیری است. بعد از فوت ابویحیی ابوبکر، پسرش ابوالعباس جانشین وی شد؛ اما ایشان نتوانست مدت زیادی بر منصب حکومت باشد و سرانجام ابوحفص عمر دوم علیه وی شورش کرد و ایشان را شکست داد و به همراه برادر دیگرش به قتل رساند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۵۴/۳). ابوالحسن مرینی همواره درصدد فرصت و بهانه‌ای بود که به تونس حمله کند؛ اکنون این فرصت برای ایشان فراهم آمده بود. پس از کشته شدن ابوالعباس و روی کار آمدن ابوحفص عمر، ابوالحسن مرینی حکومت امیر جدید را به رسمیت نشناخته بود و همچنین به بهانه خون‌خواهی ابوالعباس که مورد حمایت ایشان بود، تصمیم گرفت به آرزوی دیرینه خویش یعنی حمله به تونس جامه عمل بپوشاند. از طرف دیگر نیز پیوستن ابن تافراکین حاجب دربار حفصی و تحریک و تشویق به فتح تونس، عزم ابوالحسن مرینی را بیشتر کرد (فرهمند، ۱۳۹۴: ۹۴). معاصر با این اتفاق، شیخ حمزه رئیس قبایل بنی سلیم به دست ابوحفص عمر به قتل رسید و این باعث کدورت این قبایل از امیر حفصی شد و باعث گردید آن‌ها هیأتی از بزرگان به فاس بفرستند. این سفرا با ابوالحسن مرینی دیدار کردند و او را متقاعد ساختند که به تونس حمله کند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۵۴/۳). ابوالحسن به بسیج نیرو و سپاهش پرداخت و بعد از رفع نقایص و اشکالات آن‌ها، در ماه صفر سال ۷۴۸ق به سوی افریقیه لشکر کشید (زرکشی، ۱۹۴۴: ۸۲). سلطان ابوالحسن ابتدا به سمت بجایه حرکت کرد. در نزدیکی شهر بجایه، امیر ابو عبدالله محمد بن ابی زکریا، والی این شهر به نزد ابوالحسن شتافت و اطاعت خود را به او اعلام کرد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۸۲). ابوالحسن سپس به شهر قسنطینه رفت (ابن قنفذ، ۱۹۶۸: ۱۷۰). از آن سو در قسنطینه، فرزندان امیر ابو عبدالله به نزد وی آمدند. بزرگترین فرزند ابو عبدالله، ابوزید بود که از ابوالحسن اطاعت کرد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵۰۱/۵). از سوی دیگر امیر ابوحفص و سپاهیان‌ش که با او بودند به منطقه حامه که در اطراف قابس بود، رفتند. نبرد بین دو طرف در گرفت و ابوحفص عمر در این جنگ به شدت مقاومت کرد. در اثنای جنگ از اسبش به پایین افتاد و به همراه غلامش ظافر اسیر شد (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۵۶/۳). آن دو را دستگیر کردند. در آن هنگام حموالعرشی فرمانده سپاه مرینی از ترس آنکه آن دو قبل از تحویلشان به ابوالحسن به دست اعراب آزاد شوند، دستور داد هر دو آن‌ها را به قتل برسانند. او همچنین دستور داد سر ابوحفص عمر دوم و غلامش را بریده، به نزد ابوالحسن مرینی بفرستند (همان، ۵۰۱). باقیمانده لشکر ابوحفص که از صحنه جنگ فرار کرده بودند، به شهر قابس رفتند. بدین ترتیب با مرگ امیر ابوحفص عمر دوم، تونس ضمیمه قلمرو مرینیان شد. سلطان ابوالحسن در روز چهارشنبه هشتم جمادی



الثانی سال ۷۴۸ق با شکوه تمام وارد تونس شد. بزرگان تونس از جمله شیوخ شورا و فقها با ایشان بیعت کردند و جشن بزرگی در تونس بابت این پیروزی گرفتند (العروسی، ۱۴۰۶: ۳۸۳). هنگامی که ابوالحسن مرینی تونس را تصرف کرد، شاعری به نام ابوالقاسم الرحوی بیتی برای ایشان خواند:

اجابک شرق إذ دعوت و مغرب فمکه هشت لِّلقاء و یثرب^۱

(التازی، ۱۹۴۴: ۲۹/۷)

بدین ترتیب ابوالحسن مرینی اولین سلطان مرینی شد که توانست وحدت سرزمین‌های مغرب را مانند زمان مرابطون و موحدون تحت یک حاکمیت واحد درآورد. دولت حفصیون در این زمان تنها شعبه کوچکی در شهر بونه داشت که فرمانروایی آن را فضل فرزند امیر ابویحیی ابوبکر بر عهده داشت (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۵۷/۳). حکومت ابوالحسن هنوز جای پایش در تونس محکم نشده بود که با موج اعتراضات سران قبایل اعراب به خصوص اعراب بنی سلیم روبه‌رو شد. اوضاع اقتصادی آشفته قبایل عرب، مشکل اصلی ابوالحسن مرینی بود؛ چراکه او تصمیم داشت زمین‌هایی را که به‌عنوان تیول به اعراب داده بود، از آنها بازپس بگیرد و در عوض به آنها حقوق ماهیانه پرداخت کند و از طرفی دیگر ابوالحسن بر آنها مالیات‌های سنگین بسته بود و این خود باعث نارضایتی اعراب شده بود (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۱۵۸/۵). همچنین مردم آفریقه نیز از تعرض و ظلم و ستم سپاهیان مرینی که هربار به بهانه نگهبانی و حفاظت راه‌ها مبلغی گزاف از آنها می‌گرفتند، خسته شده، شروع به شکایت از این افراد می‌نمودند (زرکشی، ۱۹۴۴: ۸۴). سیاست‌های سختگیرانه سلطان مرینی که منابع اقتصادی قبایل عرب را هدف قرار داده بود، نمی‌توانست از سوی این اعراب بی‌پاسخ بماند؛ از این رو آنها به مواضع مرینیان به خصوص در پادگان‌های مستقر در ناحیه تُغور آفریقه حمله کرده، اموال آنها را غارت کردند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵۰۳/۵). این رفتارها از سوی قبایل عربی در تونس سبب تیره‌تر شدن رابطه آنها با ابوالحسن شد (العروسی، ۱۴۰۶: ۳۹۰). این اعراب در نهران با یکی از شاهزادگان حفصی به نام عبدالواحد بن الحیانی ارتباط برقرار کرده، او را به قیام علیه ابوالحسن مرینی تحریک کردند (زرکشی، ۱۹۴۴: ۸۴). عبدالواحد بعد از مطلع شدن از این شورش به شک افتاد و از آنجا که از خشم سلطان ابوالحسن می‌ترسید، این موضوع را با ایشان در میان گذاشت (العروسی، ۱۴۰۶: ۳۹۰). بعد از این ماجرا عبدالواحد به تلمسان نزد ابوالحسن رفت و مورد احترام او واقع شد. در این موقع، نمایندگان اعراب هم به نزد سلطان مرینی آمدند. عبدالواحد در آنجا بار دیگر پیش روی این نمایندگان، سلطان ابوالحسن مرینی را از توطئه این اعراب آگاه کرد. ابوالحسن بعد از فاش شدن ماجرا، نمایندگان اعراب را به قصر خود احضار کرد و حاجب آنها هلال بن محمد را سخت سرزنش نمود و سپس دستور داد همه آنها را زندانی کنند. سپس لشکرش را بسیج نمود و سپس به تونس حرکت کرد (ناصرسلاوی، ۱۹۵۵: ۱۵۹/۳). هنگامی که این خبر به اعراب آفریقه رسید که ابوالحسن نمایندگانشان را زندانی نموده و آماده حمله به تونس است، تصمیم گرفتند اختلافاتی که با هم دارند کنار گذارند و به مقابله با ابوالحسن بشتابند. از این رو آنها

۱. شرق و غرب به دعوت تو پاسخ داد، هنگامی که آنان را فراخواندی و مکه و یثرب از این دیدار شادمان و خوشحال شدند.



فردی به نام احمد بن عثمان بن ادريس که یکی از بازماندگان ابودبوس آخرین خلیفه موحدی بود را به فرمانروایی خود برگزیدند (العروسی، ۱۴۰۶: ۳۹۲) و برای نبرد با سلطان ابوالحسن مرینی آماده شدند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۵۹/۳). دو سپاه در منطقه‌ای به نام ثنبه (منطقه‌ای میان دشت تونس و قیروان) با یکدیگر برخورد کردند که در این نبرد اعراب شکست خورده، به قیروان عقب‌نشینی کردند. ابوالحسن لشکرگاه اعراب را غارت کرد و به تعقیب آن‌ها پرداخت و قیروان را محاصره نمود (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵/۴۰۴). راه فرار اعراب بسته شده بود و تنها راه آن‌ها رویارویی با ابوالحسن بود. در این احوال اعراب با گروهی از سپاهیان ابوالحسن از جمله بنی عبدالواد، مغراوه و بنی توجین به صورت پنهانی ارتباط برقرار کرده، آنان را به سوی خود دعوت کردند. آن‌ها نیز این درخواست را پذیرفتند و به اعراب پیوستند. هنگامی که نبرد در روز بعد آغاز شد، صفوف سپاه سلطان در هم ریخت و ابوالحسن شکست خورد و مجبور شد با اندک سپاهانش فرار کند. (همان، ۵۰۴).

هنگامی که این خبر به تونس رسید، اهل حرم سلطان مرینی در آنجا بودند و تصمیم گرفتند که به شهر قصبه پناه ببرند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۶۰/۳). ابن تافراکین که یکی از یاران سلطان مرینی بود تصمیم گرفت به اعراب در قیروان بپیوندد. آن‌ها نیز او را به حاجبی احمد بن عثمان ابی دبوس انتخاب کردند و او را به جنگ مرینیانی که در قصبه تحصن کرده بودند، فرستادند. وی با سپاهانش قصبه را محاصره کرد. شهر به شدت پایداری می‌کرد و تسلیم نمی‌شد. چون اعراب به پیروزی نرسیدند بین آن‌ها اختلاف افتاد و برخی از آن‌ها از احمد بن عثمان جدا شدند. این عامل سبب شد محاصره قیروان کمی با سستی ادامه یابد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵/۳۵۸). از آن طرف ابن تافراکین تصمیم گرفت دست از محاصره قصبه بردارد، از این رو عقب‌نشینی کرد. چون احمد بن عثمان ابی دبوس از این ماجرا خبر یافت، به وحشت افتاد. با رفتن ابن تافراکین سپاه احمد پراکنده شد و بدین ترتیب قصبه از محاصره نجات پیدا کرد (العروسی، ۱۴۰۶: ۳۹۸). سلطان ابوالحسن با کشتی از سوسه به شهر تونس آمد و این در ماه جمادی الثانی سال ۷۴۹ق بود. از آن طرف مابقی قوم عرب که همچنان مخالف با ابوالحسن بودند همراه با احمد لشکری فراهم نموده، آماده نبرد با ابوالحسن مرینی شدند، نبرد آغاز گردید. امیر مرینی به شدت مقاومت می‌کرد و این باعث شد اعراب به ایشان پیشنهاد صلح دهند و او نیز این پیشنهاد را پذیرفت (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۶۲/۳). بایستی اشاره کرد که مناسبات این اعراب با مرینیان، حکایت از آن دارد که آنان نه در صدد احیای اندیشه‌های دینی بودند و نه تشکیل حکومت، بلکه علت مخالفت آن‌ها با ابوالحسن مرینی این بود که ایشان را متوجه سازند که در روابط خود با آن‌ها تجدید نظر کنند و به درستی با ایشان رفتار نمایند. در همین منوال اعراب که از نفوذ مرینیان ناراضی بودند، تصمیم گرفتند که دوباره حکومت حفصی را احیا کنند. از این سو آن‌ها تصمیم گرفتند شاهزاده‌ای حفصی به نام ابوالعباس فضل را به قدرت برسانند. آن‌ها در سال ۷۴۹ق به سوی فضل شتافتند و به اتفاق ایشان به تونس لشکر کشیدند و آنجا را محاصره کردند؛ اما در اواخر تابستان آن سال باز محاصره را رها کردند. کمی بعد در سال ۷۵۰ق اعراب بنی مکی در تونس علیه ابوالحسن شوریدند و ایشان با سپاه خود مجبور شدند بعد از مراسم عید فطر از تونس خارج شوند. این، فرصت بسیار خوبی برای فضل حفصی فراهم کرد تا به تونس لشکرکشی کند. او به آسانی وارد تونس شد و دوباره دعوت حفصیان شکل گرفت (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۱۶۳/۳). فضل توانست در ادامه شهرهای قصبه، جربه و... را نیز به تصرف درآورد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۸۹). ابوالحسن بعد از عقب‌نشینی از تونس، درگیر جنگ با پسرش ابوعمان بود که در غیاب



او بر تخت دولت مرینی نشسته و حاضر نبود از این مقام با وجود زنده ماندن پدرش کناره‌گیری کند و این درگیری‌ها تا سال مرگش یعنی سال ۷۵۲ق ادامه داشت (فرهمند، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

تصرف مجدد شهر تونس به دست ابو عنان مرینی

بعد از خروج ابوالحسن مرینی از تونس همان‌گونه که اشاره کردیم ابوالعباس فضل توانست دوباره حکومت حفصی را احیا کند. وی منصب حجابت را به احمد بن عتو واگذار نمود و مقام فرماندهی سپاه را به محمد بن الشوآش سپرد؛ باین وجود ابواللیل قُتیبته بن حمزه همهٔ امور را زیر نظر داشت و به صورت مستبدانه عمل می‌نمود (العروسی، ۱۴۰۶: ۴۱۳). این اعمال وی باعث شد که امیر حفصی او را برکنار نماید و برادرش خالد را جانشین او کند. میان این دو برادر درگیری و دشمنی افتاد و نزدیک بود میان آن‌ها مانند زمان مرابطون جنگ شکل بگیرد که در این موقع، بزرگان آن‌ها حمزه بن عمر و ابومحمد بن تافراکین از حج بازگشتند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵/۵۱۰). هنگامی که این دو به افریقیه بازگشتند، ابتدا دشمنی میان دو برادر را خاتمه دادند و سپس سوگند خوردند که در عزل ابوالعباس فضل باهم متحد شوند. در آن سو فضل هنگامی که از موضوع آگاه یافت، سعی کرد تا حجابت خود را به ابومحمد بن تافراکین واگذار کند و ابوالقاسم بن عتو را از این منصب عزل نماید؛ اما ابومحمد این پیشنهاد را رد کرد (تجانی، ۱۹۸۱: ۹۱). ابن تافراکین در روز یازدهم جمادی الاول سال ۷۵۱ق به شهر تونس وارد شد و امیر ابواسحاق ابراهیم برادر ابوالعباس فضل را به جای ایشان بر تخت دولت حفصی نشاند و خود را حاجب وی معرفی کرد. امیر ابواسحاق هنگام به حکومت رسیدن ۱۳ سال بیشتر نداشت (برنشفیک، ۱۹۸۸: ۲۰۲/۱). مردم از خاص و عام با وی بیعت کردند. در همان شب فضل برادرش را گرفته، با شکنجه و عذاب دردناک به قتل رساند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵/۵۱۱).

هم‌زمان با این اتفاق در دولت مرینیان، ابو عنان پسر ابوالحسن به حکومت رسیده بود. ابو عنان در افریقیه تصمیم داشت همان سیاستی را در پیش بگیرد که پیش از وی پدرش آن را دنبال کرده بود. ابو عنان همواره در پی فرصت یا بهانه‌ای بود تا بتواند به اهداف خود در افریقیه جامه عمل بپوشاند و به نظر می‌رسد این فرصت رخ داده باشد. در این زمان ابو عبدالله محمد بن امیر ابوزکریا یحیی، امیر بجایه در ماه شعبان همان سال (۷۵۱ق) با ابو عنان مرینی دیدار کرد. ابو عنان با ایشان برخورد گرمی کرد و از او حمایت نمود. امیر ابو عبدالله در دیدار با ابو عنان از مردم خویش و سپاهیان‌ش شکایت کرد که مالیات خود را پرداخت نمی‌کنند و از دستورات او پیروی نمی‌کنند (برنشفیک، ۱۹۸۸: ۲۰۷/۱). ابو عنان که منتظر چنین فرصتی بود، از ابو عبدالله خواست که این شهر را رها کرده، به شهر مکناسه الزیتون در مغرب اقصی برود (العروسی، ۱۴۰۶: ۴۲۲). امیر ابو عبدالله به اکراه این پیشنهاد را پذیرفت (زرکشی، ۱۹۴۴: ۹۴) و حاجبش محمد بن ابی عمران او را وادار کرد که در جمع نیز این سخنان را تکرار کند و ابو عبدالله چنین کرد. بعضی از مقامات ابو عبدالله هنگامی که این سخنان را شنیدند، خشمگین شده، به افریقیه نزد امیر حفصی رفتند. بعد از این فرار، ابو عبدالله شهر را به ابو عنان مرینی تسلیم کرده، ایشان منشور این شهر را به عمر بن علی الوطاسی سپرد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۷۶/۵). اهالی شهر بجایه که از نفوذ مرینیان در آنجا ناخرسند بودند، بعد از مدتی علیه حاکم آنجا عمر بن علی الوطاسی شوریدند و وی را به قتل رساندند. هنگامی که این خبر به ابو عنان مرینی رسید، حاجب خویش محمد ابن



ابی عمرو را با پنج هزار سپاه بعد از عید قربان به بجایه فرستاد. وی توانست ناآرامی‌های شهر را برطرف و شورش را سرکوب نماید (تجانی، ۱۹۸۱: ۹۲). در سال ۷۵۴ق ابوعنان مرینی، محمد بن ابی عمرو را به حکمرانی شهر بجایه منصوب کرد و از ایشان خواست که به شهر قسنطینه حمله کند، چراکه با تصرف این شهر، تصرف شهر تونس آسان‌تر می‌شد. از آن سو امیر ابواسحاق ابراهیم و بزرگان این دولت، از آنجاکه توان رویارویی مستقیم با سپاه مرینیان را نداشتند، دست به حيله‌ای زدند تا در دولت بنی مرین اختلاف و تفرقه بیندازند. آن‌ها برادر ابوعنان را که در این موقع نزدشان بود به امیری دولت بنی مرین برداشتند. سپس برای او لشکر و ابزار آلات جنگی آماده‌نمودند (العروسی، ۱۴۰۶: ۴۲۴). یعقوب بن علی به فرماندهی سپاه انتخاب شد و بعد از رفع نقایص سپاه به سوی قسنطینه رهسپار شدند. در نبردی که بین آن‌ها و ابی عمرو در ماه جمادی الثانی سال ۷۵۵ق رخ داد، سپاهیان حفصی شکست خوردند و اموالشان به دست سپاه ابی عمرو افتاد. تاشفین برادر ابوعنان هم توسط سپاهیان مرینی دستگیر و به نزد سلطان مرینی فرستاده شد. بدین ترتیب ابوعنان شهر قسنطینه را هم به تصرف خویش درآورد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵۱۱/۵).

با این وجود مرینیان نتوانستند مدتی طولانی در قسنطینه بمانند و به‌رغم پیروزی ناچار شدند به بجایه بازگردند. در سال ۷۵۷ق ابوعنان مرینی حملات خود را برای تصرف افریقیه از سر گرفت. ایشان می‌دانستند که با تصرف شهر قسنطینه، تصرف شهر تونس بسیار آسان می‌شود. از این رو وی شخصی به نام عبدالله بن علی بن سعید که حاکم بجایه بود را با سپاهی عظیم به سوی قسنطینه گسیل کرد (العروسی، ۱۴۰۶: ۴۲۵). عبدالله بن علی به محاصره قسنطینه پرداخت. اوضاع بر همین منوال بود که شایعه مرگ سلطان ابوعنان مرینی پدید و باعث شد تا عبدالله بن علی از تصرف شهر قسنطینه منصرف شود و به سوی بجایه بازگردد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۸۶۵/۵). بدون شک اگر چنین شایعه‌ای مطرح نشده بود، عبدالله بن سعید می‌توانست شهر را تصرف کند. در همین موقع یکی از شاهزادگان حفصی به نام ابوالعباس توانست بر قسنطینه دست یابد. وی در این شهر به نام خویش سکه زد و خطبه خواند. برخی از افرادی که با مرینیان دشمنی داشتند، او را تحریک کردند که به لشکر موسی بن ابراهیم (یکی از متحدین ابوعنان مرینی) که در شهر میله بود، حمله کند (فرهمند، ۱۳۹۴: ۱۲۰). وی این پیشنهاد را پذیرفت و به موسی بن ابراهیم حمله کردند. موسی در این جنگ شکست خورد و به بجایه گریخت. از آن سو ابوعنان هنگامی که این موضوع را شنید، ابتدا وزیرش عبدالله بن سعید را که در جریان پیش آمده او را مقصر می‌دانست عزل کرد، سپس دستور بسیج حمله به تونس را داد (کریخال، ۱۹۸۴: ۸۳). ابوعنان ابتدا به قسنطینه لشکرکشی کرد. هنگامی که سپاه مرینی به نزدیکی شهر قسنطینه رسیدند، مردم شهر با دیدن لشکر عظیم سلطان مرینی ترسیدند و نزد وی رفته، تسلیم شده، به اطاعت او گردن نهادند و از وی خواستند تا از جان‌شان بگذرد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵۲۱/۵)؛ بدین ترتیب شهر قسنطینه، یکی از مهم‌ترین مناطق دولت بنی حفص، به تصرف ابوعنان درآمد و راه برای تصرف افریقیه برای مرینیان هموارتر شد. ابوعنان بعد از فتح شهر قسنطینه و سپردن آن به منصور بن الحاج، یکی را نزد ابومحمد بن تافراکین (حاجب ابواسحاق ابراهیم حفصی) به تونس فرستاد و از او خواست که به اطاعت ایشان دربیاید و شهر تونس را به وی واگذار کند. ابن تافراکین فرستادگان او را بازگرداند، آنگاه سپاهیان را که متشکل از اعراب بودند آماده نموده، فرماندهی آن را به ابواسحاق ابراهیم حفصی امیر شهر تونس سپرد و به جنگ با ابوعنان فرستاد؛ درحالی‌که خود در تونس باقی ماند (کریخال، ۱۹۸۴: ۸۴). از آن سو ابوعنان سپاهی به فرماندهی یحیی بن عبدالرحمان بن تاشفین آماده کرد تا از طریق نبرد زمینی تونس را فتح کند (ناصری سلاوی،



۱۹۵۵: ۲۰۲/۳) و از طرفی دیگر نیرویی دریایی فراهم نموده، فرماندهی آن را به محمد بن یوسف سپرد تا از این طریق به تونس حمله کنند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۸۸/۵)؛ بدین ترتیب تونس هم از طریق دریا و هم از طریق خشکی مورد حمله مرینیان قرار گرفت. ناوگان دریایی مرینیان به سواحل تونس رسید و بدین ترتیب جنگ در تونس آغاز شد. نبرد یک روز ادامه داشت که در آن سپاهیان ابواسحاق ابراهیم حفصی شکست خوردند. ابواسحاق ابراهیم وقتی دانست که مقاومت بی‌فایده است، میدان جنگ را ترک کرد و در تاریکی شب همراه حاجب خویش ابن تافراکین به شهر مهدیه فرار کردند تا فرصت دوباره‌ای برای پس گرفتن شهر به‌دست بیاورند (برنشفیک، ۱۹۸۸: ۲۰۸/۱). بدین ترتیب شهر تونس برای بار دوم توسط مرینیان و این بار به دست ابوحنان فتح شد. استیلای مرینیان بر تونس در رمضان سال ۷۵۸ ق رخ داد (ابن خطیب، ۱۹۷۶: ۳۱). به این منوال، سلطه مرینیان بر شهر تونس زیاد طول نکشید؛ زیرا که ابوحنان با اعراب رفتار ناشایست در پیش گرفت و می‌پنداشت که با قطع خفاره^۱ می‌تواند این اعراب را مطیع خویش نماید؛ از این رو بر آن‌ها سخت گرفت و همچنین از آن‌ها می‌خواست که فردی از قوم خود را به‌عنوان گروگان نزد ایشان بفرستند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵۲۱/۵). قبایل عرب که این کارهای ابوحنان را نمی‌پسندیدند، به سرکردگی یعقوب بن علی، به مخالفت با امیر مرینی برخاستند و به اقلیم زاب رفتند تا در فرصت مناسب علیه ابوحنان مرینی شورش کنند (زرکشی، ۱۹۴۴: ۹۶). ابوحنان مرینی به دنبال یعقوب بن علی به اقلیم زاب رفت. یعقوب بن علی از برابر ابوحنان و متحدانش گریخت و به بیابان عقب‌نشینی کرد. یوسف بن مزنی خراج شهر زاب را برای ابوحنان مرینی فرستاد. ابوحنان هم او را پاداشی نیکو اعطا کرد و وی و فرزندانش را خلعت کرامت داد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۸۸/۵). در همین اوضاع، سپاهیان و بزرگان مرینی که به‌سبب فراوانی هزینه زندگی، دوری راه و احتمال خطر هنگام وارد شدن دوباره به آفریقه خسته شده بودند، تصمیم گرفتند از سلطان جدا شوند. از این رو با فارس بن میمون وزیر ایشان مشورت کردند. وزیر نیز با آن‌ها موافق بود. بدین ترتیب آن‌ها به همراه وزیر ابوحنان به فاس بازگشتند و سلطان مرینی تنها ماند (العروسی، ۱۴۰۶: ۴۳۴). ابوحنان وقتی از این موضوع آگاه شد، ترسید که مبادا سپاهیان او را به قتل برسانند و ادریس عثمان بن ابی العلاء را جانشین وی کنند و از طرف دیگر هنگامی که مشاهده نمود، سپاهیان او را ترک می‌کنند و هر لحظه از تعداد آن‌ها کم می‌شود، تصمیم گرفت عقب‌نشینی کند و به فاس بازگردد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۹۸). وی در ذی‌الحجه به فاس رسید. در روز ورود، وزیر خویش فارس بن میمون را گرفت و او را به‌دلیل این که مرینیان را بر ضد خود شورانده است به قتل رساند. همچنین مشایخ مرینی را نیز گرفته، تنبیه کرد و سپس به زندان انداخت (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۲۰۳/۳). در آن سو امیر ابواسحاق ابراهیم حفصی که بعد از شکست به همراه حاجبش ابن تافراکین به مهدیه گریخته بودند، وقتی از بازگشت ابوحنان از تونس آگاه شد، به شهر وارد شدند و توانستند بر باقی‌مانده سپاه مرینی که در تونس مانده بود، پیروز شوند. سپاهیان مرینی که دانستند نمی‌توانند مقاومت کنند به سختی خود را به کشتی رساندند و به مغرب فرار کردند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۳۸۹/۵). بدین ترتیب امیر ابواسحاق ابراهیم حفصی توانست با کمک حاجب خویش ابن تافراکین بر تونس سیطره یابد و برای بار دوم بر تخت دولت حفصیون تکیه زند. هنگامی که ابوحنان به

۱. باجی بود که اعراب هلالی و بنی سلیم به بهانه حفاظت از کاروان‌ها و قبایل بدوی می‌گرفتند.



فاس بازگشت، بعد از مدتی استراحت سپاهی به فرماندهی وزیرش سلیمان بن داود به افریقیه فرستاد. سلیمان بن داود بر نواحی اطراف شهر قسنطینه تاخت. این سپاه به پیشروی خود همچنان ادامه دادند تا به نزدیکی سرزمین‌های واقع در تونس رسیدند. اوضاع برای امیر حفصی بسیار سخت پیش می‌رفت و نسبت به این اتفاق، ناتوان بود. در این هنگام ابوحنان در فاس فوت شد و امیر حفصی از این مشکل خلاصی یافت (قلقشندی، ۲۰۰۴: ۵۹/۴). بعد از فوت ابوحنان و روی کار آمدن ابوسالم مرینی، مردم شهر بجایه که از نفوذ مرینیان به ستوه آمده بودند، با ابومحمد بن تافراکین حاجب ابواسحاق یحیی به صورت پنهانی مکاتبه کردند. امیر ابواسحاق حفصی هرچه آن‌ها نیاز داشتند اعم از سپاه و ساز جنگی برای آن‌ها فرستاد و خودش نیز به همراه پسرش ابوعبدالله از تونس حرکت کرد. هنگامی که آن‌ها به بجایه رسیدند، مردم بر والی خود یحیی بن میمون شوریدند و او را به همراه قومش دستگیر کردند و با کشتی به تونس فرستادند (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵۲۴/۵). بدین ترتیب شهر بجایه که توسط ابوحنان مرینی زیر سلطه مرینیان درآمده بود، دوباره به قلمرو حفصیون بازگشت.

دوره سوم روابط سیاسی بنی حفص با بنی مرین؛ مناسبات دوستانه حفصیون با مرینیان (۷۶۰-۸۶۹ق)

بازپس‌گیری شهر قسنطینه به دست ابوالعباس حفصی و برقراری مناسبات دوستانه با بنی مرین

در دوره ابوالعباس حفصی و ابوسالم مرینی روابط سیاسی دو دولت دوباره به صورت دوستانه درآمد و بین سلاطین دو حکومت سفرایی همراه با هدایا و نامه‌های دوستانه رد و بدل شد. هرچند در بعضی اوقات کدورت‌هایی بین سلاطین این دوره رخ داد؛ اما به‌طور کلی مناسبات همانند دوره اول حسنه و نیک بود. بعد از فوت ابواسحاق ابراهیم دوم در سال ۷۷۰ق، پسر خردسالش امیر خالد ابوالبقا دوم که کودکی بیش نبود، با کمک حاجبش به قدرت رسید. وی دو سال بیشتر نتوانست بر تخت دولت حفصی بنشیند و در سال ۷۷۲ق سلطان ابوالعباس احمد که امیر حفصی در شهر قسنطینه بود، از وضع آشفته پایتخت استفاده کرده و علیه ابوالبقا خالد دوم شورش کرد و توانست وی را شکست داده، خود به قدرت برسد. بعد از فوت ابوحنان مرینی، رقابت در خاندان مرینیان برای رسیدن به تاج و تخت بیشتر شد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۹۹). یکی از برادران ابوحنان به نام ابوسالم نزد ابوالعباس احمد حفصی که در شهر سبته به سر می‌برد، آمد و از ایشان خواست که او را در رسیدن به حکومت یاری رساند (الحریری، ۱۴۰۷: ۲۱۴). ابوالعباس مشروط به اینکه بعد از تصاحب حکومت، شهر قسنطینه را به او واگذار نماید، حاضر شد وی را یاری رساند. ابوسالم این درخواست را پذیرفت و ابوالعباس حفصی نیرویی در اختیار وی گذاشت و امیر مرینی توانست با این کمک رقیبانش را کنار زند و خود به قدرت رسد (الحریری، ۱۴۰۷: ۲۱۴). ابوسالم بعد از به قدرت رسیدن، نامه‌ای به منصور بن الحاج عامل خود در شهر قسنطینه فرستاد و از ایشان خواست که این شهر را به ابوالعباس احمد حفصی واگذار نماید (ابن قنفذ، ۱۹۶۸: ۱۸۴)؛ بدین ترتیب آخرین شهری که مرینیان در حوزه متصرفات حفصیون داشتند را از دست دادند (الحریری، ۱۴۰۷: ۲۱۴). لازم به ذکر است که این واقعه قبل از رسیدن ابوالعباس به حکومت تونس و دولت بنی حفص است. اما هنگامی که ابوالعباس توانست بر تخت دولت حفصی تکیه بزند، معاصر با ایشان در فاس، پایتخت دولت بنی مرین، ابوفارس عبدالعزیز المستنصر بن علی حاکم بود. ابوفارس عبدالعزیز مرینی در سال ۷۷۲ق به شهر تلمسان لشکرکشی کرد و بعد از شکست دادن امیر آنجا ابوحموموسی زینانی توانست تلمسان را فتح کند. امیر زینانی



بعد از شکست به سختی توانست جان سالم به در برد.^۱ هنگامی که خبر این فتح به سلطان ابوالعباس احمد حفصی رسید، پسر خود ابواسحاق را نزد ابوفارس عبدالعزیز مرینی فرستاد تا این موفقیت و پیروزی را به ایشان تبریک بگوید و خواستار برقراری روابط دوستانه میان دو دولت (که از زمان ابوالحسن مرینی و پسرش ابوحنان رو به تیرگی رفته بود) شد. همراه با ابواسحاق، شیخ دربار آنان ابن ابی هلال نیز بود. سلطان مرینی با این دو به خوش‌رویی رفتار کرد و هر دو را اکرام نمود و سپس در سال ۷۷۳ق آن‌ها را با پیامی مبنی بر قبولی چنین درخواستی نزد ابوالعباس احمد فرستاد (ابن خلدون، ۱۳۸۳: ۵/۵۴۳). کمی بعد هنگامی که ابواسحاق به قسنطینه مقرر حکومت خویش بازگشت، ابوفارس عبدالعزیز مرینی حکم و منشور امارت این شهر را با القابی برای ایشان فرستاد و چون ابواسحاق در این زمان هنوز به سن قانونی نرسیده بود، نایبش بشیر که یکی از موالی ایشان بود، زمام حکومت را در اختیار داشت. وی تا سال ۷۷۸ق به‌عنوان نایب، حکومت قسنطینه را در اختیار داشت و بعد از رحلتش، ابواسحاق که اینک به سن قانونی و رشد رسیده بود، حکومت آنجا را بر عهده گرفت (همان، ۵۴۳). علت اینکه ابوفارس مرینی حکم امارت این شهر را به پسر سلطان حفصی اعطا کرده‌بود می‌توانست عجیب باشد. شاید دلیل آن، این باشد که امیر مرینی می‌خواست با این کار جلو تهاجمات احتمالی حفصیان را بگیرد و از طرف دیگر به علت مشکلات داخلی که ایشان داشتند و همچنین بعضی تعارضات خارجی (مثل دولت بنی زیان) صلاح دانست که این کار را انجام دهد. روابط حسنه بین ابوالعباس حفصی با ابوفارس عبدالعزیز مرینی تا مرگ او در سال ۷۷۴ق ادامه داشت. بعد از فوت ابوفارس عبدالعزیز مرینی، این دولت وارد نزاع و جنگ‌های داخلی برای به‌دست آوردن حکومت شد. از سال ۷۷۴ تا ۷۹۶ق که سال فوت ابوالعباس احمد حفصی بود، چهار سلطان مرینی^۲ روی کار آمدند که عمر حکومت آن‌ها بسیار کوتاه بود^۳ و به‌دلیل درگیری‌های داخلی و اوضاع آشفته مرینیان، در منابع روابط سیاسی بین آن‌ها و دولت بنی حفص که در رأس آن ابوالعباس احمد بود، مشاهده نمی‌شود. اما از آنجاکه تعرضی از دولت بنی حفص به مرزهای مرینیان مشاهده نشده میتوان نتیجه گرفت که روابط سیاسی میان آن‌ها دوستانه بوده‌است (الحریری، ۱۴۰۷: ۲۱۵).

تسلط بنی حفص بر بنی مرین

بعد از مرگ ابوالعباس احمد دوم حفصی، پسرش ابوفارس عبدالعزیز در سال ۷۹۶ق به حکومت حفصیان رسید. پنج سال ابتدایی حکومت وی معاصر با سه سلطان مرینی به نام‌های ابوفارس بن احمد، عبدالعزیز بن احمد و عبدالله بن احمد بود. در دوره کوتاه مدت این امیران مرینی، روابط سیاسی با ابوفارس عبدالعزیز دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد به‌دلیل کوتاه بودن زمان حکومت آن‌ها و همچنین به‌علت گرفتاری‌های داخلی مجالی برای داشتن روابط با ابوفارس

۱. علت لشکرکشی ابوفارس عبدالعزیز به تلمسان این بود که در زمان ایشان، زیانیان تلاش می‌کردند تا قبایل عرب هم‌پیمان خود را با قبایل هم‌پیمان مرینیان وارد جنگ کنند. همزمان با این موضوع، شکایت قبایل مغرب میانه و همچنین ساکنان الجزایر از تجاوزات ابوحموموسی زینانی باعث گردید، ابوفارس از این اقدام وی خشمگین شود و به تلمسان یورش ببرد. (فرهمنند، ۱۳۹۴: ۱۳۶).

۱. ابوزیان بن عبدالعزیز- ابوالعباس احمد بن ابراهیم - موسی بن ابوحنان و ابوزیان محمد سوم

۲. البته به‌جز محمد سوم که ۸ سال حکومت کرد.



عبدالعزیز حفصی نداشت. در سال ۸۰۱ق ابوسعید عثمان بن احمد بر تخت دولت مرینی تکیه زد. این امیر یکی از امیران ناتوان دولت مرینی بود که از حل و فصل امور دولتی عاجز بود و با تصمیمات نابخردانه‌اش دولت مرینی را بیش از پیش در مسیر سقوط برد. در این زمان در قلمرو حفصیون، تعدادی از افراد حکومتی علیه ابوفارس عبدالعزیز شورش کردند که از جمله آن‌ها برادرش ابوبکر بن ابی العباس والی شهر قسنطینه و پسر عمش ابوعبدالله محمد بن ابی زکریا، والی شهر بونه بودند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۹۰/۳). ابوعبدالله محمد ابن ابی زکریا بعد از شکست از ابوفارس عبدالعزیز به دربار سلطان ابوسعید عثمان مرینی پناهنده شد (فرهمند، ۱۳۹۴: ۱۴۲). ازسوی دیگر هم‌زمان اعرابی در تونس علیه ابوفارس شورش کردند و بعد از شکست از ایشان به دربار مرینی پناه بردند (ناصری سلاوی، ۱۹۵۵: ۹۱/۳). ابوسعید آن‌ها را پذیرفت و آنان را در سپاه مرینی ترکیب کرد و فرماندهی آن را به ابوعبدالله محمد بن زکریا، امیر شورش علیه ابوفارس عبدالعزیز سپرد و آن‌ها را با هدف دست یافتن به تاج و تخت روانه شهر تونس کرد (فرهمند، ۱۳۹۴: ۱۴۲). این یک اشتباه بزرگ ازسوی ابوسعید عثمان بود. در این زمان دولت بنی حفص دوره دوم طلایی خود را می‌گذراند و مرینیان در نهایت ضعف بودند و سلطان مرینی با این کار دولت بنی مرین را تا آستانه سقوط پیش برد. ابوسعید به جای آنکه تمام تمرکز خود را بر مشکلات و گرفتاری‌های داخلی بگذارد، در تصمیمی نابخردانه از شورشیانی که علیه ابوفارس عبدالعزیز به مخالفت برخاسته بودند حمایت کرد و با این کار حتی حکومت خود را هم در خطر انداخت. ابوفارس عبدالعزیز حفصی از این اقدام ابوسعید عثمان به شدت خشمگین شد و این کار وی را دخالت در امور داخلی بنی حفص دانست. از این رو سپاهی را آماده نموده و درصدد تلافی بر آمد. ابوفارس برای تأدیب ابوسعید عثمان از شهر تونس خارج شد. وی ابتدا به شهر تلمسان رفته و آنجا را تصرف کرد. سپس بعد از فتح تلمسان به سمت شهر فاس پایتخت دولت مرینیان حرکت کرد تا این حکومت را ساقط کند (حسینی عبدالوهاب، ۱۳۷۳: ۱۲۰). هنگامی که ابوسعید عثمان این خبر را شنید، دانست که نمی‌تواند حریف ابوفارس عبدالعزیز شود؛ از این رو چاره‌ای اندیشید و پیکی را با هدایای گران و با ارزش به نزد ابوفارس عبدالعزیز فرستاد (همان، ۱۲۰) تا به او بگوید: این سرزمین، سرزمین شما است. سلطنت، سلطنت شماست. هرآنچه که شما به ما دستور دهید، آن را انجام می‌دهیم. سلطان ابوفارس کلام او و هدیه باارزشی که برایش ارسال کرده بود را پذیرفت و به تونس بازگشت؛ درحالی‌که موفق شده بود بیعت فاس را بگیرد (زرکشی، ۱۹۴۴: ۱۲۶؛ قلقشندی، ۲۰۰۴: ۵۹/۴). بعضی از منابع نقل می‌کنند سفیر ابوسعید نزد ابوفارس، خواهرش بود. هنگامی که نزد ابوفارس آمد به او گفت: اَنک میّت و اَنهم میّتون.^۱ پس ابوفارس حفصی آن‌ها را بخشید و ایشان (خواهر ابوسعید مرینی) را به شهر بازگرداند و دستور داد با او به عدالت رفتار کنند (ابن ابی قاسم، ۱۹۶۷: ۱۵۵). این صلح بدین معنا بود که مرینیان آزادی سیاسی خود را از دست داده و تابع دولت بنی حفص در تونس شدند و همچنین بخش‌هایی از اراضی خود را نیز به نفع حفصیون از دست دادند (برومند اعلم، ۱۳۹۳: ۱۱۴).

سلطان ابوسعید عثمان سوم در سال ۸۳۱ق فوت شد و پسرش عبدالحق سوم (که آخرین امیر مرینی بود) به جای ایشان به حکومت رسید. در این دوره حادثه‌ای سیاسی که بین دو امیر باشد در منابع مورد استفاده، مشاهده نشده‌است؛ اما به

^۱. بدون شک تو خواهی مرد و آنان نیز مردنی هستند. منظور او این بود که از گناه آنها بگذر.



نظر می‌رسد در دورهٔ عبدالحق نیز روابط دوستانه بین دو طرف ادامه‌دار بوده‌باشد. بعد از فوت ابوفارس عبدالعزیز حفصی، پسرش ابوعمرعثمان به حکومت بنی حفص رسید. هنگامی که ابوعمرعثمان به حکومت رسید، عبدالحق مرینی سفیری برای تبریک جلوس امیرحفصی فرستاد و خواهان دوستی بین دو حکومت شد (الحریری: ۱۴۰۷: ۲۱۵). روابط سیاسی بین دو امیرحفصی و مرینی در این دوران نیز مبتنی بر صلح بود. در سال ۸۶۴ق سلطان عبدالحق هدیۀ بزرگی برای ابوعمرعثمان فرستاد و خواهان ادامۀ دوستی بین دو دولت شد. کسی که این هدیه را به ابوعمرعثمان اهدا کرد، فقیهی به نام احمد البَنزرتی بود. وی هنگامی که به تونس وارد شد، ابتدا در خانه‌ای بزرگ سُکنی داده‌شد و برای او حقوقی تعیین کردند. سپس بعد از مدتی به ایشان اجازه داده‌شد که به دربار ابوعمرعثمان وارد شود. ابوعمرعثمان از وی به گرمی استقبال کرد و خواستۀ سلطان مرینی برای ادامه روابط دوستانه بین دو دولت را پذیرفت (الحریری، ۱۴۰۷: ۲۱۶). به نظر می‌رسد عبدالحق مرینی تصمیم داشت با فرستادن سفرا برای دوستی با ابوعمرعثمان از حملهٔ احتمالی حفصیون به قلمرو خویش جلوگیری نماید. بدین ترتیب روابط دوستانهٔ حفصیون با مرینیان تا سال ۸۶۹ق (سال سقوط دولت بنی مرین) ادامه داشت.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالب گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که روابط سیاسی دولت بنی حفص با بنی مرین دارای سه مرحله بود. در مرحلهٔ اول روابط سیاسی بین دو حکومت بسیار حسنه و دوستانه بود چنانکه با یکدیگر به تبادل سفرا و دادن هدایا می‌پرداختند. در این مرحله که از سال ۶۲۵ق با روی کار آمدن ابوزکریا یحیی شروع می‌شود تا سال ۷۴۷ق ادامه پیدا می‌کند. سلاطین ابتدایی بنی مرین، به‌صورت اسمی و ظاهری از امیران حفصی به‌خصوص ابوزکریا یحیی اول و پسرش ابو عبدالله مستنصر اطاعت می‌کردند و در مناطق تحت سلطۀ خود خطبه به نام آن‌ها می‌خواندند. شاید دلیل آن، نابودی دولت موحدون بود. با مرگ ابو عبدالله مستنصر، سلاطین مرینی خواندن خطبه برای امیران حفصی در بلادشان را متوقف کردند؛ اما روابط دوستانه بین دو دولت همچنان ادامه داشت. اوج این روابط دوستانه را می‌توان در ازدواج ابوالحسن مرینی با دختر ابویحیی ابوبکر حفصی دانست. در دورهٔ دوم روابط که از سال ۷۴۷ تا سال ۷۵۹ق طول می‌کشد، مناسبات سیاسی بین دو دولت به سردی و تیرگی گرایید. ابوالحسن مرینی به‌رغم خویشاوندی با حفصیون همواره درصدد فرصتی برای نفوذ در آفریقه و غلبه بر این دولت بود. وفات ابویحیی ابوبکر حفصی و نزاع شدید جانشینی باعث دخالت ابوالحسن مرینی شد، چراکه ولیعهد رسمی تحت تأیید و حمایت مرینیان هم بود و ابوالحسن خون‌خواهی وی را بهانهٔ خوبی برای اهداف خود می‌دانست. ایشان در سال ۷۴۸ق به تونس لشکر کشید و توانست این شهر را تصرف کند، بدین ترتیب دولت بنی حفص زیر سلطۀ مرینیان رفت. البته مدت استیلای ابوالحسن بر تونس زیاد طول نکشید و سران قبایل عرب که با سیاست‌های اقتصادی ایشان در جای‌جای آفریقه مخالف بودند، بار دیگر حکومت حفصی را احیا کردند. ابوالحسن هم در این زمان مشغول نبرد با پسرش ابوعمران بود و در اثنای این درگیری‌ها



فوت شد. با روی کار آمدن ابوعنان مرینی، روابط بین دو دولت همچنان تیره بود. ابوعنان هم همچون پدرش دنبال بهانه‌ای بود تا به تونس حمله کند و این بهانه با شکایت ابوزکریا یحیی، امیر حفصی بجایه از رعایای خویش مبنی بر خودداری از پرداخت خراج و غیره فراهم شد. ابوعنان با این بهانه به تونس حمله کرد و توانست این شهر را تصرف کند. هرچند وی مدت کوتاهی این شهر را در اختیار داشت و مجبور به عقب‌نشینی شد. بدین ترتیب دولت بنی حفص از خطر نابودی نجات پیدا کرد. بعد از فوت ابوعنان مرینی، دوره سوم روابط سیاسی بین دو دولت آغاز شد (۷۵۹-۸۶۹ق) که همانند دوره اول دوستانه و مبتنی بر صلح و تبادل سفر بود. هرچند در زمان ابوفارس عبدالعزیز حفصی، ابوسعید عثمان سوم سلطان مرینی معاصر با ایشان از عناصر شورشی که علیه امیر حفصی به پا خاسته بودند، حمایت کرد و این کار وی باعث ناراحتی و خشم ابوفارس گردید و درصدد تلافی برآمد، اما ابوسعید عثمان با فرستادن پیکی و قبول تابعیت از ایشان، باعث خشنودی وی شد.



منايع و ماخذ

- ابن ابى زرع، على، (١٣٩٢)، الذخيرة السنيه فى تاريخ الدولة المرينية، بيروت: دارالمنصور الطباعة و الورقه، چاپ اول.
- ابن ابى قاسم (ابن ابى دينار)، ابو عبدالله محمد، (١٩٦٧)، المونس فى ذكر بلاد افريقيه و تونس، تحقيق و تعليق محمد شمام، تونس: المكتبة العتيقة، چاپ سوم.
- ابن احمر، (١٩٦٢)، روضه النسرین فى دولت بنى مرين، مطبوعات القصر الملكى، رباط، چاپ دوک، المطبعه الملكيه.
- ابن خطيب، لسان الدين محمد، (١٩٧٦)، الاحاطة فى اخبار غرناطة، به كوشش محمد عبدالله عنان، القاهرة: دارالمعارف، چاپ ششم.
- ابن خلدون، عبدالرحمان، (١٣٨٣)، العبر، ترجمه عبدالمحمد آيتى، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى، چاپ پنجم.
- ابن خلدون، يحيى، (١٩٠٣)، بغيه الرواد فى تاريخ بنى عبدالواد، الجزائر: مطبعة بيرمونطانا الشرقيه، چاپ اول.
- ابن عذارى، مراکشى، (١٤٠٦)، البيان المغرب فى اخبار اندلس و المغرب (قسم الموحدین)، تحقيق محمد ابراهيم الكتانى، محمد بن تاويت، دارالغرب اسلامى، بيروت، لبنان.
- ابن قنفذ، ابوالعباس احمد، (١٩٦٨)، الفارسيه فى المبادئ الدولة الحفصيه، تونس: الدار التونسيه للنشر، چاپ سوم.
- ابن شماع، ابو عبدالله محمد، (١٩٨٤)، الادله البيئه النورانيه فى مفاخر الدولة الحفصيه، تحقيق د. العامرين محمد، تونس: الدار العربيه الكتاب، چاپ چهارم.
- الاعرجى، عزيز، (٢٠٠٤)، التاريخ بنى مرين فى العهد يوسف بن يعقوب، تونس، بى نا.
- الاندلسى، محمد، (١٣٨٧)، الحلل السندسيه فى الاخبار التونسيه، تونس: مطبعة الدولة التونسيه، چاپ سوم.
- التازى، عبدالهادى، (١٩٩٤)، التاريخ الدبلوماسى للمغرب المملكه المغربيه بين أقدم العصور الى اليوم عهد بنى مرين و الوطاسين، المجلد السابع، بيروت: وزارة الاوقاف، چاپ سوم.
- الحريرى، محمد عيسى، (١٤٠٧)، تاريخ المغرب الاسلامى و الاندلس فى عصر بنى مرين، قاهره: دارالقلم للنشر و التوزيع، چاپ سوم.
- العروسى، محمد، (١٤٠٦)، السلطنة الحفصيه؛ تاريخها السياسى و دورها فى المغرب اسلامى، بيروت: دارالغرب اسلامى، چاپ اول.
- النميرى، ابواسحاق ابراهيم، (١٩٩٠)، فيض البباب و افاضه قداح الآداب فى الحركه السعيده الى قسنطينه و الزاب، بيروت: دارالغرب الاسلامى، چاپ دوم.
- الوزان، حسن بن محمد، (١٩٨٣)، وصف افريقيا، به كوشش محمد حجي و محمد الأخضر، بيروت: دارالغرب الاسلامى، چاپ سوم.
- اندرى، ژوليان، (١٩٨٧)، تاريخ افريقيا الشماليه، به كوشش محمد مزالى و البشير بن سلامه، تونس: دارالتونسيه، چاپ ششم.



- باسورث، کیلفورد ادموند، (بی‌تا)، سلسه‌های اسلامی جدید؛ راهنمای گاه‌شماری و تبارشناسی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات بازشناسی اسلام و ایران، چاپ هفتم.
- برنسفیک، روبر، (۱۹۸۸)، تاریخ افریقیه فی العهد الحفصی من القرن ۱۳ الی نهائیه القرن ۱۵، نقله الی العربیه حمادی الساحلی، المجلد الاول، بیروت: دارالغرب، چاپ اول.
- برومند اعلم، عباس و رقیه انارکی، (۱۳۹۳)، فرهنگ و تمدن مغرب اسلامی در دوره بنی مرین، قم: انتشارات حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- تجانی، عبدالله محمد، (۱۹۸۱)، رحله التجانی، تونس: الدار العربیه الکتاب.
- حسنی عبدالوهاب، حسن، (۱۳۷۳)، خلاصه تاریخ تونس، تونس: بی‌نا.
- خزایلی، علیرضا، (۱۳۸۵)، تاریخ جهان اسلام از قرن هفت تا ده هجری، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، چاپ چهارم.
- زرکشی، عبدالله محمد بن ابراهیم، (۱۹۴۴)، تاریخ الدولتین الموحدیة و الحفصیه، تحقیق محمد ماضور، تونس: چاپ سوم.
- فرهمند، یونس، (۱۳۹۴)، مرینیان (سیاست، جامعه و فرهنگ در مغرب سده‌های میانه)، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، چاپ اول.
- قلقشندی، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن علی، (۲۰۰۴)، صبح العشی فی صناعه کتاب الانشاء، المجلد الرابع، قاهره: دارالکتب المصریه، چاپ اول.
- کربخال، مارمول، (۱۹۸۴)، افریقا، به کوشش محمد حجی، محمد زنیبر، تونس: دارالمعرفه للنشر المغرب، چاپ اول.
- مجهول المؤلف، (بی‌تا)، الحلل الموشیه فی اخبار ذکر اخبار المراكشیه، بیروت: دارالارشاد، چاپ اول.
- مونس، حسین، (۱۳۹۲)، تاریخ و تمدن مغرب، ترجمه رضا شیخی، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول.
- ناصری سلاوی، ابوالعباس احمد بن خالد، (۱۹۵۵)، الاستقصاء الأخبار الدول المغرب الاقصی، تونس: الدارالکتاب، چاپ چهارم، المجلد الثالث.



کارکرد بدریون در اندیشه‌های سیاسی خلیفه عمر بن خطاب و علی (ع) امین مددی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۲۱

چکیده

پرداختن به بدریون و ارتقای منزلت آنان در جامعه نخستین اسلامی در هم در زمان حیاتشان و پس از مرگشان در سده‌های اول و دوم هجری و هم بعد از وفات آخرین نسلشان به‌عنوان تابعین بدری نشان از برجسته شدن و اهمیت یافتن آنان به‌عنوان صحابه برتر و نماد کامل انسان مسلمان در فرهنگ مسلمانان است. اما این مسئله که سوژگی این مجاهدان در زمان خلافت عمر بن خطاب و علی (ع) چه کارکرد سیاسی و یا چه مکانیزم‌هایی بین عاملین و ساختارهای جامعه نخستین مسلمانان وجود داشته است که باعث این تعریف، منزلت و جایگاه شده، موضوع این تحقیق است که با رویکرد معناکاوی گفتمانی و تاریخی و با هدف تبیین چارچوب مفهومی به این نتیجه رسیدیم که بدر شأن اقناعی داشته و حکومت‌ها و گروه‌های ذی‌نفوذ از این ابزار برای شکل دادن به افکار عمومی و همراه کردن مخاطبان با خود و تثبیت جایگاه و امتیازگرفتن از بدریون به آنان متوسل می‌شدند. در نتیجه گفتمانی باید شکل می‌گرفت و طبقه‌ای باید هژمونی می‌شد که زمینه فرهنگی حفظ سلطه طبقه مسلط (حاکم) بر طبقات پایین از طریق کسب رضایت آن‌ها و ترغیب آنان به پذیرش ارزش‌های اخلاقی سیاسی و فرهنگی طرح شده توسط طبقه مسلط را با وام گرفتن از سنت رسول خدا (ص)، فراهم آورند تا طبقه حاکم به اجماع و وفاق عمومی دست پیدا نماید.

واژگان کلیدی: بدریون، جامعه نخستین اسلامی، اطاعت، خلافت، عمر بن خطاب، علی (ع)



مقدمه

برای شناخت جایگاه بدریون [۱] و منزلت یافتن آنان در جامعه اسلام [۲] و تحولات اجتماعی ناشی از آن، یک نظریه جامعه‌شناختی خاص که بر نیروها و عوامل معینی تأکید دارد کافی نیست؛ همچنان که واقعیت اجتماعی مانند منشوری چندوجهی است. بنابراین، ترکیبی از عوامل و نیروها در شکل‌گیری و تغییر و تحول آن دخیلند که می‌توان از منظرهای گوناگون بدان نگرست و نظریه‌های گوناگونی که هریک بر عناصر و عوامل خاصی تأکید دارند، درباره آن پرورد. بدریون پایه‌پای تحولات تاریخی با حفظ مفهوم اصلی و اولیة خود، همچنین با توجه به قرارگیری در فضاها و زمینه‌های متفاوت، کارکردهای متفاوتی پیدا کرده‌اند. بنابراین قصد و نیت کنشگران تاریخی از کاربست آن‌ها متغیر بوده‌است.

با توجه به اینکه جریانات فکری مذهبی، بعد از رحلت پیامبر شکل می‌گیرد؛ ساختار اجتماعی مسلمانان نخستین هم تحت تأثیر قرار گرفت. همین امر سبب شد که تا مدتی، مناسبات اجتماعی خاص یا به عبارتی واگرایی اجتماعی شکل بگیرد. حکومت اسلامی در زمان خلفای نخستین، حکومتی براساس الگوهای رایج حکومتی در جهان نبود، بلکه بیشتر به شرایط و موقعیت دنیایی می‌ماند که در حال ظهور بود، و اما در خصوص حقیقت این حکومت، باید بگوییم که سیره آن براساس الگوی انبیا و رفتار آن براساس الگوی صالحان یا همان یاران نزدیک پیامبر، و در عین حال فتوحاتش نیز همان پیروزی‌های پیامبر بود (هولت و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۶۹۹).

بنابراین، تلاش نخبگان سیاسی در این دوره، اتخاذ رویکردی مشروعیت‌بخش به حکومت بود. این رویکرد، مقید به پاسداری از ارزش‌های انقلابی، دینی و اخلاقی است؛ چنان‌که قدرت حاکمه، وقایع تاریخی‌ای همچون حادثه کربلا و در دوره معاصر همچون دفاع مقدس را با نگرشی مثبت و افتخارآمیز ارزیابی می‌کند و فضای اجتماعی موجود در کشور را به حد کافی، خوب و قابل تحمل می‌داند و شبیه به این مثال در دوران گذشته هم صدق می‌کند. مشی اعتقادی این نخبگان سیاسی اصلاح‌محور است و ریشه‌ها و مبانی اصلی را فاسد و فاقد کارکرد نمی‌داند و در عین آسیب‌شناسی، نقاط امید بخشی را پیش‌روی مخاطب مجسم می‌کند. لذا باید در فرهنگ جامعه به جستجوی نحوه نگرش و خط فکری جریانات اجتماعی که در جامعه شکل گرفته پرداخت، که در واقع بازتاب طبقه‌بندی قشرهای اجتماعی و تفکرات قدرت حاکمه است.

با این وجود، جایگاه بدریون نظامی از ارزش‌های دینی و اجتماعی ساخته شده توسط فرد نیست بلکه در جامعه نخستین مسلمانان رشد کرده و از آن همه آن جامعه است و به‌عنوان ارزشی ایدئال و به مثابه معیارهایی برای احکام ارزشی [۳] که ذیل آن اطاعت از حاکم به عنوان مرجع دینی و دنیوی می‌باشد، تعریف می‌شود. اما ممکن است افراد معینی چون پیامبران، اصلاح‌طلبان، اندیشمندان، قهرمانان و رهبران در شکل‌گیری این جایگاه نقش داشته باشند. اینکه چه ایدئولوژی‌ای می‌توانست با شکل‌گیری منزلت بدریون به وجود آید، مسئله‌ای است که درصدد جواب آن هستیم. این تحقیق با این فرض که بحران اطاعت از زمان رحلت پیامبر به وجود آمده بود و خلفای راشدین به‌خصوص عمر و علی (ع) به دنبال مشروعیت خود در به همراه کردن عامه مردم در جامعه نخستین بودند نوشته شده است و به این نتیجه رسیده‌ایم که هرکدام از این خلفا از بدریون در جهت همراهی کردن و پیاده کردن برنامه‌های خود استفاده



کرده‌اند. در راه دستیابی به این نتیجه مهم، این تحقیق از رویکرد معناکاوی گفتمانی-تاریخی و با هدف تبیین چارچوب مفهومی بهره برده است.

بنابراین این تحقیق تلاش دارد که به جای علت‌کاوی در پی یافتن معنای روایت‌ها باشد. چراکه با توجه به سطحی‌نگری رویکرد پوزیتیویستی در پژوهش‌های تاریخی و ایدئولوژی‌های نهفته در روایات که کردار نخبگان قدرت در آن جای دارد، توجه به معناکاوی گفتار عمر و علی (ع) در منزلت بخشیدن به بدریون در چارچوبی که سعی در رساندن مفهومی فراتر از متن است، ضرورتی بی‌بدیل است. به عبارتی دیگر، این تحقیق سعی دارد با رویکردی مبتنی بر تعبیری فوکویی از تحلیل گفتمان که مبین نوعی نظام معنایی کلان است، بخش‌هایی از حوزه اجتماع، اندیشه‌ها، احساسات و رفتار سوژه‌ها و نهادها (نخبگان قدرت) را تحت سیطره خود درآورد و آن‌ها را دربر گیرد.

پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت «بدریون» هر چند تاکنون پژوهش‌های ارزشمندی در این باره انجام شده، اما این پژوهش‌ها عمدتاً متمرکز بر "چیستی و چرایی" اهمیت «بدریون» نبوده و نقش این گروه در مشروعیت خلفا و کارکرد این گروه در گرفتن امتیاز و مشروعیت برای نخبگان سیاسی، مورد توجه قرار نگرفته است. در مورد واقعه بدر و اندیشه‌های سیاسی عمر و علی (ع) می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

درباره غزوات رسول خدا (ص) کتاب‌های متعددی به رشته تحریر درآمده است، اما اکثر آن‌ها به دست محققان عرب نوشته شده و کتاب فارسی در این زمینه وجود ندارد؛ در مورد غزوه بدر یک یا دو کتاب به زبان فارسی وجود دارد. کتاب غزوه بدر کبری (پژوهشی درباره جنگ بدر)، ترجمه شهلا بختیاری، کتابی است شامل مجموعه مقالاتی که مرکز بحوث و دراسات المدینه المنوره، (ربیع الاول ۱۴۲۷) منتشر کرده است. این اثر ترجمه شده، شامل مقالات مرتبط با واقعه بدر از محققان برجسته‌ای است. پس از خرید شدن این مجله توسط رسول جعفریان و بررسی آن توسط ایشان، خانم دکتر بختیاری آن را ترجمه کردند. می‌توان از بدر الکبری المدینه و الغزوه اثر محمد عبده مانی؛ شهداء غزوه بدر الکبری از محمد بن عبدالله الصبحی؛ غزوه بدر از سید قطب؛ غزوه بدر الکبری از عبدالقادر الشیخ ابراهیم؛ غزوه بدر الکبری تضحیه و نصر از زاهیه الدجانی؛ غزوه بدر الکبری من القرآن الکریم و الحدیث الشریف از امیر بن عبدالله السقاوی؛ محمد رسول الله و الذین معه از عبدالحمید جوده السحار؛ من معارک الاسلام الفاصله از محمد احمد باشمیل نیز نام برد که دیگر آثار مربوط به غزوه بدرند. همچنین درخصوص این جنگ آقای ابوخلیل شوقی کتابی به نام «بدر الکبری یوم الفرقان، یوم التقی الجمعان» به رشته تحریر درآورده است که سیر این جنگ را از ابتدا مورد بحث قرار داده است.

کتاب ابوخلیل شوقی سیر کلی این جنگ را تحت بررسی قرار داده اما به روایات و اختلاف منابع بسنده کرده و کمتر به تحلیل این روایات می‌پردازد. از جمله مقالاتی که می‌توان کارکرد صحابه پیامبر را در آن دید، مقاله «حجیت قول صحابه» نگاشته حسین تقی‌پور است که به عدالت صحابه و استدلال اهل سنت درخصوص عدالت آن‌ها از آیات قرآن و نقدهای شیعه بر استدلال‌های آنان را مورد بررسی قرار داده و در قسمت‌هایی از مقاله به نقش آنان در



اندیشه‌های عمر و علی (ع) پرداخته است. مقاله «عمر بن الخطاب و فکرة الاقتصادی (نظرات المفکر.. و لیست مطالب الحاکم)» نوشته فاروق منصور که به چگونگی شکل‌گیری بیت‌المال در زمان عمر بن خطاب می‌پردازد و منتفع شدن بدریون از بخش زیادی از حقوق ماهیانه بیت‌المال را دلیل ارزشمند بودن آنان در اندیشه و تفکر خلیفه می‌داند. مقاله «علی (ع) و نحوه نگرش به قدرت» نوشته علی کریمی با اشاره کوتاهی، به نقش بدریون به خصوص سهل بن حنیف می‌پردازد.

ضرورت پژوهش

با توجه به اهمیت فوق‌العاده سیره و روش زندگی پیامبر اسلام (ص) و نقش پررنگی که ابعاد مختلف زندگی آن حضرت بر جامعه مسلمانان الی‌الابد دارد و یکی از ابعاد مهم زندگی ایشان جنگ‌ها و غزوات آن حضرت بعد از هجرت به مدینه است. چنانکه دیدیم، پژوهش‌ها و تحقیقات فراوانی در مورد واقعه بدر انجام گرفته؛ اما به جز تعدادی انگشت‌شمار، به شکل تخصصی و جزئی به نقش صحابه شرکت‌کننده (بدریون) نپرداخته‌اند، چراکه این صحابه نقش تعیین‌کننده‌ای در حوادث و جامعه صدر اسلام و بالطبع در اندیشه دو خلیفه عمر و علی (ع) داشته و از منزلت و جایگاه والایی برخوردار بوده‌اند. تاکنون تحقیق یا اثر مستقلی با عنوان کارکرد نقش بدریون در زمان عمر و علی (ع) چاپ و منتشر نشده است، با توجه به این نکته که برای پژوهشگران تاریخ اسلام نقش و منزلت این واقعه و بدریون کاملاً شناخته شده است اما تحقیقی که چگونگی کارکرد آن‌ها را در دوره عمر و علی (ع) بررسی کند وجود ندارد.

بحران اطاعت و یاری‌خواهی از بدریون پس از رحلت پیامبر (ص)

پس از رحلت پیامبر، این تلقی وجود داشت که باید کسی برای ایفای نقش او به‌عنوان رهبر یا امام مسلمانان، و به‌عنوان "خلیفه" پیامبر، جانشین او گردد. اما افزون بر آن، تقریباً دیدگاه جامعی در مورد رهبری سیاسی یا ساختارهای دولت وجود نداشت. ممکن است چنین تلقی‌ای از رهبری برای پیامبری برخوردار از وحی الهی در میان مجموعه‌ای از قبایل متحد، قرین موفقیت باشد. پیامبر، به مثابه رهبر و فرمانده نظامی، استعداد خاصی از خود بروز داد، اما ضوابطی برای جانشینی او وجود نداشت. این امر تأثیری منفی بر سلسله‌های اسلامی داشت و با گذشت زمان بحران اقتدار و اطاعت از طبقه حاکم به وجود آمد. در زمان ابوبکر و شکل‌گیری جنگ‌های رده، قبایلی بودند که ابوبکر را قبول نداشتند و طالب حکومت اهل بیت پیغمبر بودند. آنان می‌گفتند: «ابوبکر هیچ «عهدی» با آنان نداشته و اطاعت او بر آنان واجب نیست. [...] به گزارش واقدی (واقدی، ۱۳۹۶: ۹۴) و ابن اعثم (ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱: ۲۳۶) یکی از طوایفی که به‌عنوان مرتد شناخته شدند طایفه‌ای از کُنده ساکن در حَضْرَمَوْت بودند. آنان می‌گفتند: ما تا رسول خدا (ص) زنده بود از وی «اطاعت» می‌کردیم، اکنون نیز «لوقام رجل من اهل بینه لاطعناه» اگر شخصی از اهل بیت او سرکار آید از وی «اطاعت» می‌کنیم، درحالی‌که ابوبکر هیچ حق حکومت و بیعت بر ما ندارد. می‌گویند: زیاد بن لبید که مسئول جنگ آوری زکات از آنان بود، شبانه از آن منطقه گریخت و ضمن اشعاری طایفه مزبور را مرتد نامید. با شما خواهیم جنگید تا از ابوبکر «اطاعت» کنید و... تا آن که بعد از کفر و ارتداد بگویید که دیگر به کفر باز نخواهید گشت. (جعفریان، ۱۳۹۳: ۲۳-۳۲) از ابو حازم روایت است که گفت: من با ابوهریره به مدت پنج سال هم نشینی می‌کردم و



از وی شنیده‌ام که از پیامبر (صلی الله علیه وسلم) روایت می‌کرد که فرموده است: بنی اسرائیل را پیامبرانشان اداره و رهنمایی می‌کردند، هرگاه پیامبری می‌مرد، پس از وی پیامبری دیگر می‌آمد، همانا پس از من پیامبری نیست ولی خلفا اند که بسیار می‌شوند. گفتند: بر ما چه امر می‌کنی؟ فرمود: بر بیعت خلیفه اول وفا کنید. و حق خلفا را ادا کنید. همانا خداوند پرسنده ایشان از حال رعایای ایشان است. (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۶۹/۴) با گذشت زمان و چند دولتی شدن، اگر مجاز باشیم این اصطلاح را به کار ببریم (چراکه در جامعه آن روز، هر فرد در حکم یک دولت بود) بلوک حاکم را دچار بحران عدم توافق عمومی توده‌های مردم کرد (جابری، ۱۳۹۶: ۷۹). در نتیجه، گفتمانی باید شکل می‌گرفت و طبقه‌ای باید هژمونی می‌شد که زمینه فرهنگی و حفظ سلطه طبقه مسلط (حاکم) بر طبقات پایین، از طریق کسب رضایت آن‌ها به وجود آید. همچنین می‌بایست ترغیب عامه مردم به پذیرش ارزش‌های اخلاقی و سیاسی و فرهنگی طرح شده از سوی طبقه مسلط را با وام گرفتن از سنت رسول خدا (ص) فراهم می‌آوردند، تا طبقه حاکم به اجماع و وفاق عمومی دست پیدا نماید.

بنابراین، یک معنای ارزشی شدن صحابه بدری می‌تواند این باشد که آنان نمونه‌ای از اطاعت کنندگان صالح بودند و در جوامع نخستین مسلمانان، این گروه با همین عنوان شناخته می‌شدند. روایتی برای اثبات این مدعا وجود دارد مبنی بر اینکه «عبدالله بن عمر یا عمرو بن عاص نقل می‌کند که: شبی در تبوک مردم ترسیدند، من سلاح پوشیدم و کنار سالم آزاد کرده ابوحنیفه نشستم و او هم سلاح در برداشت و با خود گفتم: من از این مرد نیکوکار که از بدریان است پیروی می‌کنم، و نزدیک او نشستم و آنجا به خیمه پیامبر (ص) نزدیک بود. در این هنگام پیامبر (ص) خشمگین بیرون آمد و فرمود: مردم این خفت و خواری برای چیست؟ این شتابزدگی چیست؟ مگر نمی‌توانستید شما هم همین کاری را بکنید که این دو مرد صالح کردند؟ و منظور پیامبر (ص)، من و سالم بود.» (واقعی، ۱۳۹۶: ۷۷۸).

همچنین در جنگ جسر، زمانی که ابوعبیده فرمانده مسلمانان دستور به تخریب پل می‌دهد، سلیط که یکی از بدریون بود و از طرف عمر به عنوان مشاور همراه با ابوعبیده بود به اعتراض به این دستور برخاست و مخالفت خود را بیان نمود و گفت در صورتی که عمر سفارش کرده بود با او مشورت کند و مخالفتش نکند. سلیط گفته بود: «اگر نبود که نافرمانی را خوش ندارم، مردم را برمی‌داشتم و می‌رفتم ولی اطاعت می‌کنم و فرمان می‌برم در صورتی که تو خطا می‌کنی و عمر مرا با تو شریک کرده است.» (مسعودی، ۱۳۹۴: ۶۶۵/۱) در ادامه می‌آورد: در ادامه می‌آورد: «...خدای تعالی پیامبری شریف و والا نژاد و راستگو را از ما برگزید و بعثت پیامبر (ص) ما را برانگیخت و بما خبرها داد و همانطور که گفته بود درست درآمد و از جمله وعده‌ها که بما داده اینست که فرمانروای این ناحیه می‌شویم و بر آن تسلط می‌یابیم» (همان، ۶۸۰)

همچنین با استناد به آیات و واژگان قرآنی، تفاسیری از سوره انفال ارائه داده‌اند که مشرکان همان قریشیان هستند که به سبب عدم اطاعت از نماینده خدا یعنی پیامبر دچار هلاکت شدند و بدریون به سبب اطاعت از رسول خدا پیروز شدند. در واقع این داستان، به مفهوم اطاعت، بعدی جهان‌شمول می‌دهد و خلافت و اطاعت را شریک این بعد قلمداد می‌کند. «خلیفه، خلیفه خدا بر روی زمین است و اطاعت از او بخشی از اطاعت زمین و هر چه از آن خدا در آن است. و در نتیجه از پرتو خلافت است که خدا بندگان را شکل بخشید و دگرگون ساخت و آنچه بر روی زمین ماندنی بود،



نگهداشت و هرکس که از گمارده شده‌های او (خدا) اطاعت کرد و پشتیبان آنان بود، نیکبخت خواهد شد، زیرا خدای عزوجل دانست که قوام و صلاح هر چیزی، به اطاعت از اوست؛ اطاعتی که خدا بدان‌ها حق خویش نگهدارد و فرمان خویش راه برد و دیگران را از محارم بازدارد و از واجبات و مقدسات دفاع کند.» (جابری، ۱۳۹۶: ۹۲) مسلم به استناد از عمر بن الخطاب در مورد بدریون می‌گوید: «اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد فی الأرض.» (این گروه سرگردان و حیران نمی‌شوند و از اهل اسلام در زمین کسی همانند آنان عبادت نمی‌شوند. پس هر کسی که ایمان به خدا و ولی و جانشین خدا داشته باشد، مطیع امر او خواهد بود.) (صحیح مسلم، ۱۴۱۲: ۱۳۸۴) با گذشت زمان و با تثبیت جایگاه خلافت، استناد به واقعه بدر جایگاه ویژه‌ای به بدریون بخشید. بنابراین این نگرش را به همراه داشت، هنگامی که اطاعت از پیامبر به اطاعت از خدا پیوند می‌خورد و فتحی شیرین را به دنبال دارد، در واقع نقد جایگاه حاکم (خلیفه)، یا بی‌حرمتی نسبت به آن، غیرمجاز می‌شود. حضرت صادق علیه السلام فرمود: «رسول خدا صلی الله علیه و اله از مکه هجرت کردند و وارد مدینه شدند، و هنگامی که جنگ بدر فرا رسید و خواستند بطرف بدر بروند مردم را برای بیعت دعوت کردند و همگان به‌عنوان فرمان برداری از رسول بیعت نمودند.» (مجلسی، ۱۳۷۴: ۳۹۱)

بنابراین، واقعه بدر فرصتی بود برای بازتولید پیاپی ارزش‌های مد نظر نخبگان سیاسی به‌ویژه ارزش‌های شهادت، جهاد و مهم‌تر از همه اطاعت از حاکم و خلیفه که نماینده خدا بود. این‌ها ارزش‌هایی است که اساس ایدئولوژی اطاعت را در اندیشه عمر و علی (ع) متناسب با شرایط و بافت جامعه آن روز تشکیل می‌داد که جای دادن آن در اذهان مردم با ابزارهای گوناگون صورت می‌گرفت و سعی بر آن بود که گفتمانی ایجاد شود تا فرهنگ اطاعت را تمام و کمال به‌عنوان ابزاری برای رویارویی با دشمن و افراد مخالف شکل بدهد. کاری که عمر بن خطاب و علی (ع) با چنین گفتمانی برای پیش بردن منویات و برنامه‌های خود استفاده کردند. می‌توان گفت آنان با طرح چنین گفتمان‌هایی که از دل بافت تاریخی مشروعیت می‌یافت، برای تعیین اعتبار و منزلت خود و همراهان خود استفاده می‌کردند. لذا در تحلیل گفتمانی انتقادی این دو دوره باید از توصیف متن فراتر رفت تا بتوان به تبیینی درست دست یافت و نشان داد که چگونه ساختارها و ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی در زبان خلق و به گونه‌ای دیگر منعکس شده‌اند.

عمر و منزلت دادن به بدریون

زیست‌نگاری گونه‌ای گزینشی بود و در قالبی که معطوف به مفاهیم تهذیب و ترغیب باشد، روایت‌سازی نمی‌شد؛ بلکه این روایات از پیامدهای اجتماعی و نهادی هم متأثر می‌شدند و تأثیر می‌پذیرفتند. عمر با به وجود آوردن دیوان عطا و قرار دادن بدریون در ردیف بالای دریافت‌کنندگان حقوق، به‌طوری که از اسماعیل روایت است که قیس گفت: برای کسانی که در بدر حاضر شده بودند، به هر یک سالانه پنج هزار درهم می‌دادند و عمر در زمان خلافت خود گفت: من بدری‌ها را نسبت به کسانی که پس از ایشانند بیشتر می‌دهم (بخاری، ۱۴۲۲: ۸۶/۵). این شیوه عمر سبب به وجود آمدن عقلائیتهای رانتی شد و کسب راه، روزی یا بخت و یا تصادف می‌شمارد و آن را برآمده از شرایط قضا و قدر قرار می‌شمارد و نه حلقه‌ای به‌هم‌پیوسته از فرآیند تولید و تلاش و کوششی که وابسته به دستاورد برآمده از عمل انسان است. ایجاد «دیوان عطا» و «شیوه تقسیم‌بندی مردم براساس قبایل و ریشه‌های نژادی باعث شد تا نسب‌شناسان در راه



تدوین نسب‌ها و تقسیم قبایل براساس ریشه و اصول آنان بکوشند.» (جابری، ۱۳۹۶: ۲۵۶) البته به عقیده اسمیت «نسب‌های عربی همه به هنگام عمر و برای تنظیم و تقسیم عطایا به وجود آمدند. آنچه بیشتر این شک و تردید را درباره شجره‌های نسبی تقویت می‌کند آن است که تمامی کتاب‌های باقی‌مانده در این زمینه همه به نیمه‌های قرن دوم و پس از آن بازمی‌گردد.» (احمد العلی، ۱۳۸۴: ۱۹۵) همچنان که «صبیغ در دوران عمر تردیدهایی درباره چیستی و یا چگونگی تقسیم اموال و غنایم ایجاد می‌کرده و بدین ترتیب از قدرت سیاسی انتقاد می‌کرده‌است.» (ریبین، ۱۳۹۶: ۴۹) می‌توان گفت که منزلت بدریون به تناسب مقدار حقوقی که دریافت می‌کردند دوچندان می‌شود و بقیه به پیوند نسب خود با آن‌ها سعی داشتند.

بنابراین به وجود آمدن طبقه‌ای که بتواند در جهت خواست دولت ایفای نقش کند امری ضروری و مهم بود. گرامشی می‌نویسد: یک طبقه حاکم موفق، طبقه‌ای است که پیش از آن که قدرت سیاسی را به دست آورد رهبری فکری و اخلاقی‌اش را مستقر کرده باشد. برای نیل به این مقصود این طبقه باید یک گروه اجتماعی همگون را به‌عنوان هسته خود در اختیار داشته باشد (پوراحمدی میبیدی، ۱۳۹۰: ۱۵۰-۱۵۲). «بدین ترتیب که حاکمان قدرت، رضایت توده‌های تحت سلطه را از طریق تبیین یک نگرش سیاسی یا ایدئولوژی‌ای که داعیه‌دار سخن گفتن از جانب همگان بوده و منعکس کننده‌ی باورهایی باشد که ریشه در فرهنگ سیاسی عامه دارند به دست می‌آورند.» (همان، ۱۵۲) بنابراین می‌توان چنین بیان کرد که بدریون به عنوان یک گروه یا طبقه کارکردی مطلوب را برای نخبگان قدرته و وجود می‌آورده است. این گروه با قدرت کاریزمایی خود، وظیفه دارد منافع و قوانین مد نظر را برای حاکم انتقال دهد و دارای منزلتی برای نیل به مقصود طبقه حاکم شود. آن‌چنان که اسمیت می‌آورد: «گرامشی عقیده داشت دولت آن‌چنان که وبر می‌پنداشت، یک بوروکراسی بی چشم‌داشت و صرفاً مصرف کننده نیست، بلکه ابزار حاکمیت طبقاتی است. این دولت علی‌الخصوص نماینده منافع سرمایه و بورژوازی است. فرهنگ هنگامی به این تصویر وارد می‌شود که آگاه باشیم یکی از مؤلفه‌های عمده قدرت دولتی، کنترل آرا و عقاید و در عین حال استفاده از زور مادی است. مفهوم کلیدی در اینجا هژمونی است. هژمونی به توان دولت و طبقه حاکم در نظم دادن و هدایت باورها در محدوده جامعه مدنی گفته می‌شود.» (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۹۵) در اینجا اصطلاح هژمونی به چیزی اشاره دارد «که به مفهوم اقتدار مشروع ماکس وبر بسیار نزدیک است: نظامی از باورها و ارزش‌ها که مؤید و حامی طبقه حاکم است و به درون کل جامعه رسوخ می‌کند. این نظام به واقع حاصل نوعی توافق ارزشی است و اغلب در قالب عرف عام تجلی می‌یابد، ولی در عین حال در جهت منافع طبقه حاکم شکل می‌گیرد.» (میلنر، ۱۳۹۷: ۷۸)

چنان‌که، هژمونی شدن [۴] بدریون بی‌تردید باعث تعیین چهارچوب‌های اجتماعی و معیارهای فرهنگی برای تنظیم هنجارهای فکری، رفتاری و تربیتی طبقه عامه مسلمان بود و گروه‌های دیگر که در مرکز و پیرامون جامعه بودند این هنجارها را می‌پذیرفتند و طبقه حاکم بدون استفاده از زور، برنامه‌های ایدئولوژیکی خود را پیاده می‌کرد یا به عبارتی طبقه حاکم، عامه را ترغیب می‌کند که نظام باورهایش را بپذیرد و در ارزش‌های اجتماعی و فرهنگی و اخلاقی آن سهیم شوند. بدین شکل که، «واقعی در کتاب فتوح الامصار نقل کرده که عمر در مسجد پنا خاست و حمد و ثنای خدا گفت آنگاه کسان را بجهاد خواند و ترغیب کرد و گفت «دیگر حجاز جای ماندن شما نیست و پیامبر صلی الله



علیه وسلم فتح قلمرو کسری و قیصر را بشما وعده داده‌است. بطرف سرزمین ایران حرکت کنید.» ابوعبید برخواست و گفت «ای امیرالمؤمنین من اولین کسی هستم که داوطلب می‌شوم» و چون ابوعبید داوطلب شد مردم نیز داوطلب شدند. آن‌گاه به عمر گفتند «یکی از مهاجر یا انصار را امیر مردم کن» گفت «کسی را که زودتر از همه داوطلب شده‌است امیر آن‌ها می‌کنم و ابوعبید را امیر کرد. در روایت دیگر هست که بدو گفتند «چطور یکی از تقیف را بر مهاجر و انصار امیر می‌کنی؟» گفت «او اول کس بود که داوطلب شد من نیز او را امیر کردم و گفته‌ام که بدون مشورت مسلم بن اسلم بن - جریس و سلیط بن قیس کاری را فیصل ندهد و گفته‌ام که این دو تن از جنگجویان بدر هستند.» (مسعودی، ۱۳۹۴، ۶۶۴) در اینجا عمر با توسل به بدریون هدف خود را پیش می‌برد و مسلمانان هیچ‌گونه اعتراضی نمی‌کنند. در واقع، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که فرآیندی که عمر بن خطاب با تقسیم بیت‌المال به وجود آورد و بدریون را دارای ارزش ویژه‌ای کرد چیزی نبود جز تحولی از اشرافیت ارثی و خونی به سوی اشرافیت دینی و حکومتی، تا پس از آن قوانین نظام اسلامی را بر مبنای قدرت آنان سامان دهد.

هدف عمر به وجود آوردن جریان ایدئالیستی بود که ساختمان روحی، فکری و اعتقادی خاصی تشکیل دهد که آن را بر اجتماعی مطابقت دهد که با شدت و سرعت به سمت چند فرهنگی شدن پیش می‌رفت. این نظریه را با سخنی از ابن خلدون که آنتونی بلک در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی خود آورده کامل می‌کنم، «به اعتقاد ابن خلدون مقام و مرتبه‌عنی قدرت هدایت مردم دیگر در جهت منافع خود؛ این مقام‌ها و مراتب به هر طریق که مردم معیشت خود را کسب نمایند، بر آنان تأثیر می‌گذارد. آنان که در طلب مقام و مرتبه‌اند، باید چرب زبان بوده و از چابلوسی استفاده نمایند. ابن خلدون نتیجه‌گیری می‌کند که؛ اقتدار سلطنتی و دولت‌های بزرگ تنها از طریق یک گروه و احساس گروهی به وجود می‌آیند. و اینکه منشاء سلسله‌های برخوردار از قدرت زیاد و اقتدار وسیع، یک دین مبتنی بر رسالت یا تبلیغات صادقانه است.» (بلک، ۱۳۹۳: ۲۸۰-۲۷۸). بنابراین عمر برای پیاده کردن خواسته‌های خود به خاک حاصلخیز زمان پیامبر چنگ می‌زند و اصحاب بدریون را منزلت داده، آنان را با خود همراه کرد تا در راه دستیابی به خواسته‌های خود از آنان استفاده کند.

کارکرد بدریون و بحران اطاعت در زمان علی (ع)

همان‌طور که بیان شد، جایگاه ویژه بدریون سبب شد که حضور و جانب‌داری آنان از یک گروه سیاسی، وزنه سنگینی در جهت‌گیری به شمار آیند. دوران حکومت امام علی (ع) نیز از این قاعده مستثنی نبود. با بررسی نوع تعامل بدریونی که در دوران امام علی (ع) در قید حیات بودند، «چهار نوع عملکرد شناسایی شد که شامل افرادی در گروه‌های رفتاری موافق با ۵۷/۸٪، مخالف با ۲/۲٪، اهل قعودی که با امام علی (ع) بیعت کرده ولی در جنگ با آن حضرت، همراهی نکردند با ۴/۴٪ و گروه چهارم، افرادی که منابع گزارشی از عملکرد و نقش آنان در زمان امام علی (ع) نداده‌اند با ۳۵/۶٪ تقسیم می‌شوند. در بررسی تمام رفتار و عملکرد صحابه بدری حاضر در خلافت امام (ع)، گروه رفتاری موافق درصد بیشتری را نسبت به سایر گروه‌های رفتاری تشکیل می‌دادند. هم چنین در میان موافقان بدری امام (ع)، درصد بیشتری در جنگ‌های آن حضرت ایفای نقش کرده‌اند تا سایر مناصب سیاسی، فرهنگی و اجتماعی. حضور برخی از آنان در جنگ‌های امام علی (ع) با وجود کبر سن، تأثیرگذاری آنان را در جهت‌گیری‌های سایر مسلمانان نشان می‌



دهد.» (رمضانی، ۱۳۹۱: ۲۶) هم چنین از نتایج این تحقیق مشخص شده که انصار بدری بیش از مهاجران بدری در خدمت و رکاب امام علی (ع) بوده‌اند.

علی (ع) از همان ابتدا به این گروه توجه داشت، چراکه بعد از قتل عثمان زمانی که مردم برای بیعت نزد او رفتند علی (ع) به آنان گفت: «این کار برعهده شما نیست، انتخاب خلیفه برعهده شورا است و کسانی که در جنگ بدر حاضر بوده‌اند. آنان که از اهل شورانید و در جنگ بدر حاضر بوده‌اند، هر کسی را که به امیری برگزینند، وی خلیفه و امیر می‌شود.» (دینوری، ۱۳۹۴: ۷۱) نمونه دیگر؛ «بعد از پیروزی در جنگ جمل موسی بن طلحه نزد او می‌رود و شب را در بصره می‌گذرانند. فردای آن شب این کواء به علی گفت شب را در بصره گذرانندی؟ علی گفت: آری پسر برادرم نزد من بود. ابن کواء گفت: اگر او پسر برادرت باشد، ما جنایت کرده‌ایم؟ علی گفت: وای بر تو خداوند بر اهل بدر طلوع کرده است. و این آیه را خواند: «هر چه می‌خواهید بکنید و او به کارهایتان بیناست.» (شیخ مفید، ۱۴۰۰: ۲۳۱) در واقع علی (ع) همچون عمر، سعی در منزلت بخشیدن به آنان داشت. کاری که عثمان در آن کوتاهی کرد و سرنوشت بدی برای او رقم خورد.

همچنین کافی است که شعارها و مجادلات میان علی (ع) و معاویه که مبارزات سیاسی و اجتماعی بوده است را مطالعه کنیم. در واقع امام علی (ع) در کتابت با معاویه در گفت‌وگو «نامه» و «پیمان» به گفت‌وگویی که آکنده از ارزش‌های دینی و اخلاقی است و با تکرار به همراهی بدریون با خود، جایگاه آن‌ها را به ارزش‌های الگویی تبدیل می‌کند؛ ارزش‌هایی که خود را به مثابه «حقانیت» و «اطاعت» به دور از هر گونه نقد به جامعه القاء کنند. به واقع می‌توان گفت «میان نظام ارزش‌ها و حتی بسیاری از وجوه این مبارزات در اصل مبارزه میان ارزش‌های ناهمسو کاملاً مخالف یکدیگر بوده است. با وجود این می‌توان تأکید کرد که ارزش محوری در نظام ارزش‌های سنتی-دینی به مثابه ثابتی ساختاری بر همه نظام‌های ارزش‌های دیگر تأثیرگذار بوده است.» (هولت و دیگران، همان: ۱۳۹۰: ۲۰۹) [۵]

بنابراین بحث اطاعت در زمان علی (ع) هم بحث مهمی بود و علی (ع) می‌فرماید: هر کس من را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده است و هر که مرا نافرمانی کند خدا را نافرمانی کرده است و پیامبر فرموده هر کس که علی (ع) را اطاعت کند مرا اطاعت کرده و هر که علی (ع) را نافرمانی کند مرا نافرمانی کرده است (حاکم نیشابوری، ۱۴۳۵: ۱۲۶/۳). همچنین روایتی از طلحه است که می‌گوید: «وقتی علی اطاعت مردم مدینه را که مایه نصرت او توانست شد چنان‌که می‌خواست ندید سران اهل مدینه را فراهم آورد و به سخن ایستاد و چنین گفت: «این کار در آخر به همان وسیله سامان می‌یابد که در اول یافته بود، نتیجه قضای خدا عز و جل را درباره رفتگان خویش دیده‌اید، خدا را یاری کنید تا شما را یاری کند و کارتان را به صلاح آرد» دو تن از معاریف انصار دعوت وی را اجابت کردند، ابوالهیثم تیهان که بدری بود و خزیمه بن ثابت و این بجز خزیمه ذوالشهادتین بود که ذوالشهادتین در ایام عثمان درگذشت.» (طبری، ۱۳۸۳: ۲۳۵۳/۶-۲۳۵۲) بر اساس این گفت‌وگو، علی (ع) اطاعت از خود را اطاعت از خدا می‌داند و برای مقبولیت یافتن قدرتش به بدریون توسل می‌جوید و حضور آنان در سپاهش را عامل به حق بودن خود می‌داند. همچنین در نامه‌های خود به معاویه (نامه‌های ۱۰، ۲۸، ۶۴، ۷۳) به بدری بودن خود افتخار و او را تهدید نظامی می‌کند. برای مثال در نامه ۶۴ نهج البلاغه فرموده است: «هنوز آن شمشیری که با آن جد مادری و دایی و برادرت را کشتم با من است»



(سید رضی، ۱۳۷۹: ۴۹۱) [۶] و در نامه ۹ خود به معاویه یادآوری می‌کند که سابقه اجداد او در اسلام چه بوده است و می‌فرماید: و شگفتا از روزگار! که مرا همسنگ کسی قرار داده که هرگز چون من برای اسلام قدمی برنداشته و او را در دین سابقه من نبوده است. (همان، ۴۸۹) همچنین منابع تاریخی نقل می‌کنند که عمار بن یاسر که از رهبران سپاه علی در جنگ صفین بود، در صفین بانگ زد: کجایند کسانی که در پی رضایت خداوند هستند و سودای مال و فرزند ندارند پس گروهی از مردم بر گرد او جمع شدند و او گفت: ای مردمان، به این گروه بنگرید که در پی خون‌خواهی عثمانند و ادعا می‌کنند که وی مظلومانه کشته شد، به خدا خون‌خواهی عثمان این قوم را به حرکت و انداخته، که اینان طعم خوش دنیا را چشیده‌اند و آن را خوش انگاشته‌اند و نمی‌دانند که اگر حقیقت دست و گریبان آن‌ها بگیرد، آن‌ها را از خوشی‌هایی که در آن غوطه‌ورند، جدا می‌کند به این قوم هیچ پیشینه‌ای در اسلام ندارند که به واسطه آن مستحق اطاعت مردم و حکومت بر آنان باشند، پس پیروان خود را گمراه کرده و گفتند: رهبر ما مظلومانه کشته شد تا بدین وسیله بتوانند پادشاهانی خودکامه باشند. (جبری، ۱۳۸۴: ۳۱۲) او (مقداد) و همراهانش، از مخیله و آگاهی مشترکی که از دوران پیامبر داشتند، آغاز می‌کردند. آگاهی‌ای که آن‌گونه که پیش از این آمد، در مرحله مکی دعوت محمد (ص) شکل گرفته بود. مرحله پیش از دولت، مرحله‌ای که در آن قریش به انواع شکنجه آنان را آزار می‌داد و آنان چاره‌ای جز چنگ زدن به عقیده و عبرت‌ها و امثالی که قرآن از قرن‌های گذشته در اختیار آنان می‌نهاد و اوصاف و مناظری که از قیامت به آنان بازمی‌گفت، نداشتند (همان: ۳۱۴). به عبارتی، عمار که از بدریون بود و بقیه بدریون که در سپاه علی (ع) بودند، خود را دارای پیشینه در اسلام و پایبند به سیره رسول خدا می‌دانستند. همچنین باید بگویم که بدریون و عمار با منطبق انقلاب می‌اندیشید (انقلاب علیه بت‌ها و مشرکین و ثروتمندان قریشی) که یک بار آن‌ها را با جلال و شوکت در بدر شکست دادند و بزرگان قریش را کشتند.

در نهایت، در شکل‌گیری جدال قدرت میان علی (ع) و معاویه، علی (ع) عامل هژمونی شدن گروه بدریون می‌شود که در میان مردم شناخته شده بودند. به عبارتی ساده‌تر علی (ع) از ایدئولوژی کاریزمایی کردن صحابه پیامبر در جهت مشروعیت بخشیدن به خویشتن است. با توجه به اینکه یک سال از جنگ صفین می‌گذرد (مجلسی، ۱۳۹۶: ۴۳۰/۳۲). بنابراین چنین برساخت‌هایی از مشروعیت بخشیدن به حکومت لازم می‌بود چرا که هنوز علی (ع) در جنگ فرهنگی و نظامی با معاویه بود، با ۵ و یا ۶ تکبیر بر جنازه سهل سعی در یادآوری ارزش بدریون می‌کند که تعداد آنان در سپاهش بیشتر هستند. چنین اقدام‌هایی مشروعیت خلافت و اطاعت را در میان عامه به ارمغان می‌آورد.

«واقعی از عبدالرحمن بن عبدالعزیز، از محمد بن ابی‌امامه بن سهل، از قول پدرش نقل می‌کند سهل به سال سی و هشتم هجرت در کوفه درگذشت و علی (ع) بر او نماز گزارد. یزید بن هارون و یعلی بن عبید از اسماعیل بن ابی‌خالد، از عامر شعبی، از عبدالله بن معقل نقل می‌کنند «که می‌گفته است همراه علی (ع) بر جنازه سهل نماز گزاردیم و علی (ع) بر او شش تکبیر گفت عبدالله بن نمیر از علاء بن صالح، از حکم، از حنش بن معتمر نقل می‌کند «چون سهل بن حنیف درگذشت جسدش را در رحبه به حضور علی (ع) آوردند و بر او شش تکبیر گفت. برخی از این کار تعجب کردند، گفته شد بدان جهت است که بدری بوده است. گوید: چون به جبانه رسیدیم قرظ بن کعب انصاری همراه تنی چند رسیدند و گفتند: ای امیر مؤمنان نتوانستیم به نماز گزاردن بر سهل برسیم. فرمود:



خودتان بر او نماز گزارید و نماز گزاردند و پیش نمازشان قرظۀ بود. فضل بن دکین از اسرائیل، از حکم، از حنش کنانی برای ما نقل کرد «علی (ع) در رحبۀ بر جنازۀ سهل نماز گزارد و بر او شش تکبیر گفت. ابومعاویه ضریر از اعمش، از یزید بن زیاد مدنی، از عبدالله بن معقل نقل می‌کند: «علی (ع) در دورۀ حکومت خود معمولاً بر جنازه‌ها برای نماز چهار تکبیر می‌گفت مگر بر جنازۀ سهل بن حنیف که بر او پنج تکبیر گفت و روی به مردم کرد و فرمود: او بدری بود. فضل بن دکین از ابوحباب کلبی نقل می‌کند که می‌گفته‌است شنیدم عمیر بن سعید می‌گفت علی (ع) بر جنازۀ سهل نماز گزارد و پنج تکبیر گفت. مردم پرسیدند که این تکبیر اضافی چیست؟ فرمود: این سهل بن حنیف بدری است و بدری‌ها بر دیگران برتری دارند، خواستم فضل و برتری ایشان را به شما بیاموزم.» (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۳۸۴).

استمرار و تأکید بر همراه بودن بدریون در نامه‌های علی (ع) به معاویه و یادآوری واقعه بدر به خاطر این است که این سعی وجود دارد که می‌خواهد بر گفتمانی پیروز شود که «معاویه در آن بر حکمرانی عصیبت اموی به عصیبت هاشمی در زمان جاهلیت تأکید دارد.» (جابری، ۱۳۹۶: ۲۱۱) در نتیجه هرکدام از طرفین درگیر، کناره‌گیری از مبارزه را مخالف موضع خویش می‌دانست و هرکدام در پناه بردن به پدیده‌ای سنتی به دنبال سند و مشروعیت خود بودند. کرون در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام می‌آورد: «مهم این است که ما باید دیدگاهمان را اصلاح کنیم و با نگاه امروزی به دوره‌های قدیم ننگریم. درست است که جنگ داخلی مستقیماً طرف‌های درگیر را مجبور نمی‌کرد که در میان انواع ایمان‌ها یا مفاهیم دینی و معنوی مختلف دست به انتخاب بزنند، اما این بدان معنی نیست که این جنگ‌ها پدیده‌هایی صرف سیاسی بوده‌اند. برعکس، این مسأله عمیقاً با دین ارتباط داشت و مسلمانان را با شک و تردیدی ویرانگر در باب درستی یا نادرستی (حق و باطل) راه رستگاریشان روبه‌رو می‌کرد.» (کرون، ۱۳۸۹: ۶۲). چنان‌که در زمان عثمان، مقداد در مسجد سخنرانی ایراد می‌کند و فضائل اهل بیت پیامبر را بیان می‌دارد. خطاب به عبدالرحمن بن عوف که به او گفته‌بود این‌ها به تو چه مربوط است می‌گوید: «بخدا ای عبدالرحمن اگر بر ضد قریش یارانی داشتم با آن‌ها جنگ می‌کردم، همان‌طور که روز بدر همراه پیامبر علیه الصلاة والسلام با آن‌ها جنگیدم.» (مسعودی، ۱۳۹۴: ۶۹۹/۱) در اینجا منظور مقداد بر حق بودن پیامبر و بدریون در مقابل باطل بودن بنی امیه در جنگ بدر است.

بنابراین سنت‌های تأکید کننده، اهمیت مرکزی ارزش بدری بودن در مشروعیت بخشی به اشخاص، در اطاعت نمود پیدا می‌کند. «نصر، از عمرو بن شمر، از جابر، از شعبی، از مالک بن قدامۀ ارحبی، گفت: سعید بن قیس در قنصرین میان یاران خود به خطبه برخاست و گفت: ... خداوند به‌ویژه، نعمتی به ما ارزانی داشته که هرگز از عهده شکرش بر نیاییم و قدر آن را در نیاییم. و آن نعمت این که بهترین اصحاب و یاران برگزیده محمد با ما هستند و در زمرۀ مایند. به خدایی که خود به حال بندگان، نیک آگاهست سوگند که اگر فرمانده ما سیاه حبشی دست و پا بریده‌ای می‌بود، با آن که هفتاد تن از بدریان (رزمنده) با مایند از ما می‌سزید که دیده دل خود را بگشاییم و ضمیر خویش را پاک داریم و از همو اطاعت کنیم. چه رسد به اینکه سرپرست ما پسر عم پیامبر ماست، (این رزم‌جوی) بدری راستین، که در



خردسالی نماز گزارد (و نماز و بیعتش در همان خردی پذیرفته آمد) و همراه پیامبر خود در بزرگی جهاد کرد.» (منقری، ۱۳۷۰: ۳۲۴)

آن‌چنان که ملائی توانی به قول از اندریه بریدو می‌آورد: «ارزش‌ها در ابتدا مصدری جز داوری شخصی ندارند. داوری‌های ارزشی‌ای که شخص بنا به نیاز یا سودی که از اشیا می‌برد یا در خدمت برآوردن گرایش‌ها و امیال او هستند، بر اشیا می‌کند. آرام آرام این ارزش‌ها در زندگی اجتماعی راه پیدا می‌کنند تا تعمیم شوند و ویژگی اجتماعی به خود بگیرند و از حوزه روان‌شناسی به حوزه اجتماعی انتقال یابند و اینجاست که نقش مهم جامعه در مرزبندی و سازماندهی ارزش‌ها مشخص می‌شود از این رو در هر جامعه‌ای پلکان سازمان یافته‌ای از ارزش‌ها می‌یابیم.» (ملائی توانی، ۱۳۹۷: ۳۰) مطرح شدن بدریون در جامعه خداگونه صدر اسلام در واقع هژمونی کنترل از طریق اجماع فرهنگی است. طبقه حاکم می‌کوشید مباحثی مانند فرهنگ شهادت، اطاعت، جهاد و صبر در آن را در طبقه‌ای که خود باعث هژمونی آن شده بود تعریف نماید و الگویی نوین در قالب سنت مطرح کند. در واقع طبقه حاکم ایدئولوژی‌های یاد شده را نه منحصر به خط مشی خود، بلکه پدیده‌ای تلقی کرد که در جامعه آرمانی گذشته رخ داده و طبقه حاکم سعی در ادامه آن دارد و به این ترتیب باعث جلب طبقات حکومت‌شونده می‌شود.

نتیجه‌گیری

با به وجود آمدن بحران اطاعت در جامعه نخستین مسلمانان، خلفا سعی کردند تا این بحران را با توجه به تاریخ قدسی و رستگاری حل کنند. چراکه بخش عمده تاریخ پیشامدرن معمولاً با زمینه‌های اخلاقی و زیباشناسی ارزیابی می‌گردید. آن‌ها نوعی از معرفت با بینش دین‌دارانه را حفظ کردند که نیاکانشان آن را ترغیب می‌کردند و در زمان آنان ثبت شده بود یا نسل‌های متأخر با نگاه به گذشته ایجاد کرده بودند و می‌توانست تجربه حال را تصدیق و راهنمایی کند. بنابراین این القای اندیشه در جامعه نخستین مسلمانان که به مسائل دینی دامن می‌زدند و جامعه‌ای که پایبند به مسائل دینی و مذهبی بود و همه مسائل در پس مفاهیم دینی تعریف و توجیه می‌شد.

چنین بحرانی در دوران عمر و علی (ع) رو به تزاید بود؛ چنان‌که در این زمینه بدریون در موضوع مشروعیت بخشی به آنان موفقیت‌های چشم‌گیری داشتند. پرداختن به آنان این بازخورد را به همراه داشت؛ هنگامی که اطاعت از پیامبر به اطاعت از خدا پیوند می‌خورد و آن موضوع، فتح شیرینی را به دنبال دارد، در واقع نقد خلافت جایگاه حاکم، یا بی‌حرمتی نسبت به آن با تکرار و پیوند آن با خلافت‌الله، غیرمجاز می‌شود. با این‌چنین جامعه‌ای می‌توان گفت؛ زمانی که نام صحابه پیامبر به اخص شرکت‌کنندگان بدر می‌آمد مردم مجذوب آنان می‌شدند زیرا نماد مدینه‌ای فاضله و همراهان پیامبر بودند.

خلفا، جایگاه بدریون را با تعبیر واژگانی که در اوصاف و القاب خطاب‌ها می‌آوردند تا حضور و هیمنه آنان را بر دریافت‌کننده القا و موقعیت آن‌ها را از «غیاب» به حضور دائم و جاودان تبدیل کنند، می‌آوردند. چنین برساختی جایگاه بدریون را در تراز نمونه‌های قدیس و عظام، ارتقا می‌داد. بنابراین، یاری‌خواهی از ارزش‌های بدر و بدریون از سوی عمر و علی (ع) برای دفاع از حکومت یا مخالفت با آن یا مشروعیت بخشیدن به هدف خود، روند سیاسی و دینی



آشکاری بود که باعث به کارگیری دین در خدمت سیاست، یا دین در خدمت هدف شخصی خلاصه می‌شد. این نیروها در یاری‌خواهی از ارزش‌های بدر و بدریون، به‌ویژه فرهنگ اطاعت پیشتاز بودند. عمر با منزلت دادن به بدریون در جریان تقسیم بیت‌المال به‌عنوان دومین گروه برخوردار از بیشترین سهم، بی‌تردید باعث تعیین چهارچوب‌های اجتماعی و معیارهایی فرهنگی برای تنظیم هنجارهای فکری، رفتاری و تربیتی طبقه عامه مسلمان شد و گروه‌های دیگر که در مرکز و پیرامون جامعه بودند این هنجارها را می‌پذیرفتند و طبقه حاکم بدون استفاده از زور، برنامه‌های ایدئولوژیکی خود را پیاده می‌کرد. علی (ع) با پرداختن به بدریون و اشاره به آنان در سپاه خود در مقابل معاویه بر تأکید به مشروعیت خود سعی داشت. در نهایت، علی (ع) از ایدئولوژی کاریزماتیک بودن عده‌ای خاص، سعی داشت به خود و حق بودن خلافت خود، مشروعیت ببخشد.

پی‌نوشت

۱. بدریون: مجاهدان مسلمانی که در نبرد بزرگ «بدر» حضور یافتند، در تاریخ اسلام از تشخص و منزلت و اعتبار اجتماعی و دینی برخوردار شدند و در جامعه اسلامی به «بدری» معروف شدند (ابونعیم، ۱۴۲۲: ۳۶). در قرن اول بعد از هجرت، بدریون منزلت والای معنوی در جامعه اسلامی داشتند و این خود بیانگر اهمیت جنگ «بدر» در ذهنیت مسلمانان و نقش آن در انهدام کفر و حفظ بقای اسلام است. در مورد تعداد بدریون اختلاف است؛ اما بیشتر منابع آنان را ۳۱۳ نفر می‌دانند.
۲. صدر اسلام: «استفاده از اصطلاح «صدر اول» یا «صدر اسلام» در نام‌گذاری آثار و پژوهش‌های تاریخی امری نوپدید است و سابقه طولانی ندارد؛ اما پیشینه کاربرد آن را می‌توان در متون دینی و تاریخی قرن نخست و دوم قمری و همچنین در منابع فقهی، کلامی، تاریخی و ادبی قرن‌های سوم و چهارم قمری مشاهده کرد. به نظر می‌رسد استفاده از این اصطلاح، به علت کم‌توجهی مورخان پیشین به ضرورت نام‌گذاری دقیق و نیز نادیده گرفتن نقش عنصر زمان در نام‌گذاری، مغفول ماند؛ اما در دوران جدید، به علت گسترش رشته‌ها و گرایش‌های علمی و ضرورت مرزبندی میان اصطلاحات، به همان سرعت و به طرز چشمگیری، استفاده از این اصطلاح در کانون توجه قرار گرفت؛ ولی به علت نبود چشم‌اندازی درست و درخور اتکاء، به مغالطه اشتراک لفظی و هرج و مرج مبتلا شد؛ درحالی‌که به گواهی پژوهش حاضر، چنین چشم‌اندازی دور از دسترس نبوده است. بر این اساس، می‌توان گفت کاربرد گسترده اصطلاح صدر اسلام» یا «صدر اول» در زبان محدثان و فقیهان سده نخست و نیز در منابع فقهی، کلامی، تاریخی و ادبی سده‌های سوم تا پنجم قمری، چهار قول یا مفهوم متفاوت و مشهور از این اصطلاح را در اختیار نویسندگان قرار می‌دهد: ۱. عصر پیامبر (ص) (۱۳ق.ه تا ۱۱ق / ۶۱۰ تا ۶۳۲م)؛ ۲. عصر پیامبر (ص) و صحابه نخستین (۱۳ تا ۴۱ق / ۶۱۰ تا ۶۶۱م)؛ ۳. عصر پیامبر (ص) و عموم صحابه تا پایان سده نخست قمری (۱۳ تا ۱۰۰ق / ۶۱۰ تا ۷۱۹م)؛ ۴. عصر پیامبر (ص) تا پایان عصر تابعان، شامل دوران خلافت امویان و نیمه نخست قرن دوم قمری (۱۳ تا ۱۵۰ق / ۶۱۰ تا ۷۶۷م). هریک از این چهار مفهوم به علت مقبولیت و شهرت بیشتری که در برابر مفهوم بعدی دارد، به ترتیب مرجع نویسندگان خواهند بود و سزاوار است تمام پژوهش‌گران به آن‌ها توجه تام داشته باشند. با وجود این، بهتر و شاید لازم‌تر آن باشد که نویسندگان برای پرهیز از مغالطه اشتراک لفظی و به منظور رعایت حقوق مخاطبان، از اطلاق اصطلاح «صدر اسلام» پرهیز کنند و مقصود خود را به گونه‌ای در نام اثر یا در مقدمه آن توضیح دهند.» (عزیزی، ۱۳۹۸: ۶۲-۶۳) در این تحقیق منظور از صدر اسلام؛ عصر پیامبر (ص) و صحابه نخستین (۱۳ تا ۴۱ق / ۶۱۰ تا ۶۶۱م) است.

۳. در بحث احکام ارزشی از دیدگاه اسلام، می‌توان گفت: «از نظر اندیشمندان فلسفه اسلامی، ارزش‌ها یک سلسله اصول کلی، ثابت و مطلقاند که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند. اما مصداق آنها تغییرپذیر است. از این منظر، ملاک کلی ارزش اخلاقی، مصلحت عمومی فرد و جامعه و مصلحت واقعی انسان است؛ یعنی هر چیزی که موجب کمال واقعی انسان است، نه چیزی که دلخواه افراد و مورد خوشایند آنهاست. البته اگر ملاک اصلی ارزش در اسلام، کمال نهایی است، مصداق آن قرب الهی است. در نظام اسلامی، هدف کسب رضای خداست. در این نظام،



ارزشها نه کاملاً مطلق و ثابتاند که در هیچ شرایط زمانی و مکانی تغییر نکنند و نه اینکه همیشه تابع شرایط زمانی و مکانی باشد، بلکه اصول آن ثابت و مصداقها متغیراند.» (مصباح، ۱۳۷۹: ۲۳۵)

۴. در این زمان یکی از کارکردهای بدر و بدریون هژمونی شدن طبقه حاکم با تعبیر چوپان بر طبقه عامه با تعبیر گوسفند از طریق نظام‌های ایدئولوژیکی بود که طبقه حاکم از طریق آنان اعمال می‌کردند.

۵. وقتی که جریر نزد علی آمد، علی به او گفت: نامه مرا نزد معاویه ببر، من در مورد تو گمان نیک دارم. جریر، تو اصحاب رسول خدا (ص) را در پیرامون من می‌بینی، در میان آنان مهاجران و بدری‌ها و کسانی که در دو عقبه با رسول خدا (ص) بیعت کردند نیز وجود دارند. من تو را بر آنان ترجیح دادم و آن نیز به دلیل سخن رسول خدا (ص) است که گفته: جریر بهترین کسی است که دارای خیر و برکت است. پس نامه مرا نزد معاویه ببر.» (دینوری، ۱۳۹۴: ۱۲۳)

إِنَّ بَيْعَتِي شَمَلَتْ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ، وَإِنَّمَا الشُّورَى لِلْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ الْأَوْلَى وَالسَّابِقِينَ بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْبَدْرِيِّينَ، وَإِنَّمَا أَنْتَ طَلِيقٌ بَيْنَ طَلِيقٍ، لَعِينٌ بَيْنَ لَعِينٍ، وَتَنِي بَيْنَ وَتَنِيٍّ، لَيْسَتْ لَكَ هَجْرَةٌ، وَلَا سَابِقَةٌ، وَلَا مَنْقِبَةٌ، وَلَا فَضِيلَةٌ، وَكَانَ أَبُوكَ مِنَ الْأَحْزَابِ الَّذِينَ حَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَنَصَرَ اللَّهُ عَبْدَهُ، وَصَدَقَ وَعْدَهُ، وَهَزَمَ الْأَحْزَابَ وَحَدَّهُ.» (احمدی میانجی، ۱۳۸۴: ۳۸۲/۱)

من عبد الله وابن عبده علي بن أبي طالب، أخي رسول الله، وابن عمه، ووصيه، ومغسله، ومكفنه، وقاضي دينه، وزوج ابنته البتول، وأبي سبطيه الحسن والحسين، إلى معاوية بن أبي سفيان. أما بعد، فإني أفنيت قومك يوم بدر، وقتلت عمك وخالك وجدك، والسيف الذي قتلهم به معي، يحمله ساعدى بثبات من صدرى، وقوة من بدنى، ونصرة من ربى، كما جعله النبى صلى الله عليه وآله فى كفى. (ر.ك: همان: ۲۱۷)

أما بعد يا معاوية، فقد كذبت، أنا علي بن أبي طالب، وأنا أبو الحسن والحسين، قاتل جدك، وعمك، وخالك، وأبيك، وأنا الذى أفنيت قومك فى يوم بدر، ويوم فتح، ويوم أحد، وذلك السيف بيدي تحمله ساعدى بجرأة قلبى، كما خلقه النبى صلى الله عليه وآله بكف الوصى، لم أستبدل بالله رباً، وبمحمد صلى الله عليه وآله نبياً، وبالسيف بدلاً، والسلام على من أتبع الهدى.» (همان: ۲۲۱)

۶

. واقدی روایت دیگر آورده که پیامبر دوست داشت در اولین جنگ مسلمانان خوششان و پسر عموهایش زحمت جنگ را ببرند و پیامبر حمزه، علی علیه السلام و عبیده بن حارث را به میدان فرستاد. حمزه عتبه را کشت و علی علیه السلام ولید را و عبیده با کمک حمزه و علی علیه السلام شبیه را کشتند. (مغازی، ۱۳۹۶: ۶۸-۶۹) بر اساس روایتی از علی علیه السلام که فضیلت گرایانه است و از منبعی شیعی آمده است که آن حضرت در کشتن هر سه نفر شرکت داشته است (رازی، ۱۳۷۶: ۴۸/۵).



منابع و مأخذ

- ابن اعثم کوفی، محمد بن علی، (۱۴۱۱)، الفتوح، به تحقیق علی شیری، بیروت: نشر دار الأضواء، چاپ اول.
- ابن سعد، (۱۳۷۴)، ترجمه الطبقات الکبری، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر فرهنگ و اندیشه، چاپ اول.
- ابونعیم، احمد بن عبدالله، (۱۴۲۲)، به تحقیق محمد حسن اسماعیل شافعی، بیروت: دارالکتب العلمیه؛ منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- احمد العلی، صالح، (۱۳۸۴)، عرب کهن در آستانه بعثت، ترجمه هادی انصاری، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ اول.
- احمدی میانجی، علی، (۱۳۸۴)، مکاتیب الأئمة علیهم السلام، تصحیح مجتبی فرجی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، چاپ اول
- اسمیت، فیلیپ، (۱۳۷۸)، درآمدی بر نظریه فرهنگی، ترجمه حسن پویان، تهران: انتشارات دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ اول.
- بخاری، محمد بن اسماعیل أبو عبدالله، (۱۴۲۲)، صحیح البخاری، به تحقیق محمد زهیر بن ناصر الناصر، بیروت: دار طوق النجاة (مصوره عن السلطانیة بإضافة ترقیم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى.
- بلک، آنتونی، (۱۳۹۳)، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام؛ از عصر پیامبر تا امروز، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ چهارم.
- پوراحمدی میبدی، حسین و روح الامین سعیدی، (۱۳۹۰)، «رابطه فرهنگ و هژمونی در عرصه جهانی: رویکردی گرامشینیستی» رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۸، صص (۱۷۹-۱۴۳).
- تقی‌پور، حسین، (۱۳۸۹)، «حجیت قول صحابه» علوم حدیث، شماره ۵۶، صص (۲۲۴-۲۰۶).
- جابری، محمدعابد، (۱۳۸۴)، عقل سیاسی در اسلام، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: انتشارات گام نو، چاپ اول.
- _____، (۱۳۹۶)، عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران: نشر اختران، چاپ اول.
- جعفریان، رسول، (۱۳۹۳)، تاریخ‌الخلفاء، ترجمه علی هاشم‌الاسدی، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ یکم.
- جلالی، سیدمجتبی و محمدجواد یآوری سرتختی، (۱۴۰۱)، «ملاک‌های مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی (ع) در اندیشه سیاسی شیعیان عصر حضور» مجله حکومت اسلامی، شماره ۱۰۵، صص (۱۱۱-۸۴).
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۳۵)، مستدرک علی صحیحین، بیروت: مرکز البحوث و تقنيه المعلومات دارالتأصيل، چاپ اول.
- دینوری، ابن قتیبه، (۱۳۹۴)، امامت و سیاست (تاریخ خلفا)، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ چهارم.



- رازی، ابوالفتح، (۱۳۷۶)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ سوم.
- رضائی، قدرت‌الله، (۱۳۹۱)، *فرازهایی از دغدغه‌های امام علی (ع)*، انتشارات مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، چاپ اول.
- ربیین، اندرو، (۱۳۹۶)، *رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن*، به کوشش مهرداد عباسی، انتشارات حکمت، چاپ دوم.
- سید رضی، (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: نشر مشهور، چاپ اول.
- شوقی، ابوخلیل، (۱۴۰۲)، *بدرالکبری؛ یوم الفرقان؛ یوم التقی الجمعان*، دمشق: دارالفکر، چاپ اول.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۳)، *تاریخ طبری (ترجمه)*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: نشراساطیر، چاپ ششم.
- عباسی، علی‌اکبر و سمیه سادات هاشمی فشارکی، (۱۳۹۶)، «بررسی نقش و عملکرد قیس بن سعد عبادۀ در دورۀ خلافت علی (ع)» *تاریخنامه خوارزمی*، شماره ۱۶، صص (۱۵۳-۱۳۶).
- عزیزی، حسین، (۱۳۸۹)، «تبارشناسی مفهوم صدر اسلام در تاریخ‌نگاری اسلامی» *پژوهش‌های تاریخی*، شماره ۳، صص (۶۸-۵۳).
- فاروق منصور، (۱۳۹۳)، «عمر بن الخطاب و فکرة الاقتصادی (نظرات المفکر و لیست مطالب الحاکم)» *الازهر*، الجزء ۱۰، صص (۹۹۸-۹۹۰).
- کافی، مجید، (۱۳۹۱)، «ابن خلدون و جامعه‌شناسی تاریخی» *اسلام و علوم اجتماعی*، شماره ۸، صص (۱۴۳-۱۲۸).
- کرون، پاتریشیا، (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: انتشارات سخن، چاپ اول.
- کریمی، علی، (۱۳۸۱)، «علی (ع) و نحوه نگرش به قدرت» *تاریخ اسلام*، شماره ۱۲، صص (۱۱۸-۸۹).
- لوئیس، برنارد و دیگران، (۱۳۹۰)، *تاریخ اسلام*، ترجمه احمد آرام، : امیر کبیر، چاپ سوم.
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۳۷۸)، *ایمان و کفر (ترجمه کتاب الإیمان و الکفر بحار الأنوار)*، ترجمه عزیزالله عطاردی، تهران: عطارد، چاپ اول.
- _____، (۱۳۹۶)، *بحار الأنوار*، بیروت: نشر دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۹۴)، *مروج الذهب*، ترجمه ابوالقاسم پاینده: تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، (۱۴۱۲)، به تصحیح محمد فواد عبدالباقی، قاهره: دارالحديث، چاپ دوم.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۱)، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره)، چاپ هشتم.
- ملائی توانی، علیرضا، (۱۳۹۷)، *درآمدی بر روش پژوهش در تاریخ*، نشر نی، چاپ سوم.
- منقری، نصر بن مزاحم، (۱۳۷۰)، *پیکار صفین*، به تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ترجمه پرویز اتابکی، تهران: ناشر سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ دوم.
- میلر، اندرو و جف براویت، (۱۳۹۷)، *درآمدی بر نظریه فرهنگی معاصر*، ترجمه جمال محمدی، تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.



- واقدی، (۱۳۹۶)، المغازی، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: انتشارات سمت، چاپ ششم.
- هولت، پی.ام؛ لمبتون، ان.ک.س؛ لوئیس، برنارد، (۱۳۹۰)، تاریخ اسلام کمبریج، ترجمه احمد آرام، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم



ماده تاریخ، کتیبه و سنگ قبور دوره صفویه در بوانات^۱ سجاد دهقان حسام پور^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۵

چکیده

شهرستان بوانات در شمال شرقی استان فارس و در فاصله ۲۴۰ کیلومتری شهر شیراز و در همسایگی شهرستان‌های سرچهان، خرم‌بید و پاسارگاد فارس و شهرستان‌های خاتم (هرات) و ابرکوه یزد قرار دارد. گستره این شهرستان در گذشته بیشتر بوده است ولی با تغییر در تقسیمات کشوری، آباءه در سال ۱۳۷۴ و سرچهان در سال ۱۳۹۸ از آن جدا شدند. این شهرستان که با مرکزیت سوریان شناخته می‌شود، تعداد زیادی روستای تاریخی دارد. در اکثر این نواحی آثاری چون مساجد، بقاع و قبرستان‌های تاریخی دیده می‌شود. مسجد جامع سوریان و شیدان، بقعه امامزاده بزم و قبرستان روستاهای بزم، مرشدی، قدمگاه، چیر (جعفریه) و پیرکدویه از مکان‌های مشهور تاریخی بوانات به شمار می‌روند. این آثار و محوطه‌ها که بعضاً در فهرست آثار ملی نیز ثبت شده‌اند، مزین به کتیبه‌های ارزشمند تاریخی و ادبی هستند. بخشی از این کتیبه‌ها به مرور زمان از بین رفته یا در معرض تخریب و سرقت قرار گرفته است که مقاله حاضر سعی دارد ضمن خوانش متن کتیبه‌ها و ثبت تاریخ آن‌ها بر ماندگاریشان بیفزاید. کتیبه‌های مذکور که هنرمندانه بر چوب و سنگ نقش بسته‌اند، شامل یکی از فنون ادبی و بدایع هنری در ثبت وقایع تاریخی به نام ماده تاریخند که در حقیقت پلی بوده است بین تاریخ و ادب فارسی. این آثار علی‌رغم اطلاعات تاریخی، ارزش‌های هنری و ادبی شایان توجهی دارند که تاکنون تحقیقی جدی در مورد آن‌ها صورت نپذیرفته است؛ امید است که این غفلت جبران شود. همچنین در این راستا پرسش‌هایی مطرح گردید از جمله این که این گونه تاریخ‌نویسی در کدام آثار بیشتر کاربرد داشته و شیوه نوشتن و مضامین آنچه بوده است؟ باید گفت که عمده این تاریخ‌ها در قبرستان‌ها و در قالب عباراتی شامل حروف ابجد و در اشعاری که برای مدح متوفا سروده شده‌اند، دیده می‌شود. هرچند شواهدی در مساجد و بناهای مذهبی نیز وجود دارد.

واژگان کلیدی: ماده تاریخ، کتیبه دوره صفویه، بوانات

۱. برگرفته از پایان‌نامه «بررسی نقوش و خطوط سنگ قبرهای قبرستان‌های تاریخی بوانات»

۲. فارغ التحصیل کارشناسی ارشد تاریخ اسلام دانشگاه تهران. zaheri13741374@gmail.com



مقدمه

در باب چیستی ماده تاریخ، باید گفت که «ماده تاریخ / حساب جمل / حساب ابجدی، عبارت است از تبدیل اعداد مختلف و عموماً سال‌های تاریخ، به حروف، واژه، عبارت و جمله و بالعکس، به اشکال گوناگون بدون معنا، با معنا، با شیوه‌های مختلف محاسبه، مانند جمع، ترتیب چینش و غیره، به منظور تشخیص، ماندگاری، رمزگذاری، زیبا شناختی و تمایز.» (مسجدی اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۵) استفاده از این فن از اوایل اسلام معمول بوده است و در اواخر دوره عباسی شیوع بیشتری نیز پیدا کرد. (نخجوانی، ۱۳۴۳: د) حساب جمل در سده‌های بعد به شعر فارسی راه یافت. این فن، سیر تطور و تکامل خود را طی کرد تا در دوره صفوی به اوج سرایش و ترویج خود می‌رسد. از اقدامات صفویان برای تبلیغ و تثبیت خود، بهره‌وری ویژه از ماده تاریخ و ترغیب و تشویق آن است. کسانی که ماده تاریخ می‌گفتند نیز سعی می‌کردند تاریخ مورد نظر خود را با جملات و عبارات مقدس و مصطلح و احادیث و امثال و حکم مطابقت دهند. (مسجدی اصفهانی، ۱۳۹۸: ۷۶) به تبع آن، این فن، و هنر حکاکی آن‌ها بیشتر در مساجد، ابنیه مذهبی و قبرستان‌ها که محل توجه و رجوع در این دورانند، جلوه بیشتری یافته است.

با توجه به آسیب پذیری کتیبه‌ها در برابر شرایط محیطی و همچنین عدم توجه به قبرستان‌های تاریخی و حفاظت از آن‌ها که منجر به شکستن، سرقت و از بین رفتن این آثار ارزشمند هنری و ادبی شده است، اهمیت ثبت و خوانش آن‌ها دوچندان احساس می‌شود. ضمن اینکه با بلااستفاده ماندن فن ادبی ماده تاریخ نویسی در دوران حاضر، به فراموشی این هنر پیشینیان در به کارگیری کلمات و تعابیر رمزگونه بیم می‌رود و ممکن است آیندگان برای به دست آوردن سال بعضی وقایع و قدمت برخی آثار تاریخی دچار مشکل شوند. هرچند افرادی چون حسین نخجوانی و مهدی صدری در کتاب‌های خود و حسین مسجدی اصفهانی در مقاله‌ای، سیر تاریخی این فن و مصادیق فراوانی از آن را طی ادوار مختلف تاریخی ذکر کرده‌اند، اما در موضوع و جغرافیای مورد بحث ما نه تنها به کتیبه‌های تاریخی آن بی توجهی شده است، بلکه وجود چنین آثار ادبی‌ای نیز مغفول مانده و به فراموشی سپرده شده است.

کتیبه‌های بوانات

هنر خوشنویسی و همچنین کتیبه‌نگاری در این منطقه کاربرد بسیار داشته و مورد توجه بوده است، چراکه در بناهای به‌جای مانده از دوران تاریخی، سعی شده است آیات قرآن، عبارات مذهبی، دستور ساخت اثر و همچنین نام استاد و سال ساخت آن بر روی چوب، گچ و سنگ حکاکی شود. تعداد کمی از این کتیبه‌ها که در نقاط مختلفی از بوانات وجود داشته‌اند، از گزند روزگار در امان بوده‌اند و به ما رسیده‌اند.

قدیمی‌ترین آن‌ها، کتیبه‌های مسجد جامع سوریان است که به قرن هشتم هجری برمی‌گردد. این مسجد دارای یک گنبد مدور بوده که بالای محراب واقع شده است. در زیر گنبد، کتیبه‌ای از آیات قرآنی به خط ثلث و تزئینات اسلیمی و ختایی و سرترنج‌ها به چشم می‌خورد که خط آن اثر استاد محمد اصفهانی و به تاریخ ۷۷۲ ه.ق. است. (خانی پور و همکاران، ۱۴۰۰: ۱۶) اما اثر ارزشمند این مسجد، منبر چوبی آنست که بعد از یک سرقت ناموفق، اکنون در موزه ملی ایران نگهداری می‌شود. این منبر بدون تاج و دارای ۱۱ پله و دو لنگه در است که روی پله دوم قرار دارد.



در سه طرف در ورودی منبر، کتیبه‌ای به خط ثلث وجود دارد که متن آن بدین شرح است:

بسم الله الرحمن الرحيم ام [ر] هذه العماره المباركه المنبر و المسجد الجامع الاكبر الاعظم الاعلى الاكبر دستور
الوزراء ايران الخواجه عزالدوله و الدين المظفر الملك اعظم جلال قدره ابن الصاحب المرحوم المغفور الخواجه ركن
الدوله و الدين سعد ابن الصاحب السعيد خواجه اسم الدوله و الدين محمد غفرالله لهما و طاب مشاهما فى تاريخ ربيع
الاول سنه احدى و سبعين و سبعمائه الهجرية النبوية المصطفوية. (ساریخانی، ۱۳۸۴: ۶۳)

در انتهای پلکان بالای منبر آیه ۲۵۵ سوره بقره نوشته شده است و در قاب لنگه سمت راست در، عبارت "لا اله الا الله" دیده می‌شود و "محمد رسول الله" در قاب لنگه‌ی سمت چپ در بوده که از بین رفته و قاب ساده و جدید گذاشته شده است. (همانجا)

در ورودی شبستان مسجد نیز یک کتیبه بدین شرح دارد:

لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمد عبده و رسوله و ان عليا ولي الله و وصى رسوله.
عمل استاد حاجی رضا ولد استاد شاه حسن سوریانی سنه ۱۰۹۱.

دیگر بنای تاریخی بوانات که کتیبه‌های فاخری دارد، بقعه امامزاده شاه میرحمزه در روستایی به نام بزم است. ساختمان این امامزاده، با پیشینه‌ای حداقل صفوی، گنجینه‌ای از کتیبه‌های خطی است. در کتاب بزرگان شیراز، رحمت‌الله مهراز گزارش بازدید خود از این بقعه را، طی مأموریتی در سال ۱۳۴۱ نوشته است. وی از قطعه سنگی در ضلع دست راست ورودی امامزاده یاد می‌کند که «نصب آن بدستور میرزا محمد حسین وزیر صورت گرفته و تاریخ آن معادل با مجموع حروف ابجدی این مصرع (بحمدالله دعای خیر حاصل) یعنی سنه ۱۰۷۴ می‌باشد.» (مهراز، ۱۳۴۸: ۴۸۵) البته وی احتمالاً در ذکر ماده تاریخ یا جمع حروف دچار اشتباه شده است، زیرا حساب عبارتی که آورده، مساوی با ۱۱۴۴ است. امروزه با تخریب ورودی‌های قدیمی و احداث دیوار جدید، این سنگ مشاهده نمی‌شود.

دور مقبره این امامزاده یک محجر چوبی نفیس وجود دارد که به دستور شخصی به نام حسنشاه ساخته شده، که احتمالاً از عاملان محلی بوده است. این محجر از سه طرف منقش به کنده‌کاری‌های برجسته است؛ نام کاتب و تاریخ نوشتن کتیبه بر روی در آن چنین ضبط شده است: «کتبه الفقیر بماند علی فی السنه الف و سبع» و نام درودگر بدین صورت: «عمل استاد شرف‌الدین یزدی» که در سال‌های اخیر با ساخت و نصب ضریح جدید روی محجر قدیمی، دیگر به آسانی قابل مشاهده نیست. در یک ضلع این محجر صلوات بر چهارده معصوم (ع) کنده کاری شده است و بر ضلع دیگر، اشعاری در مورد ساخت آن و مدح شاه عباس اول صفوی (۱۰۳۸-۹۹۵) نقر شده است که حاوی تاریخ ساخت آن با استفاده از ماده تاریخ است.



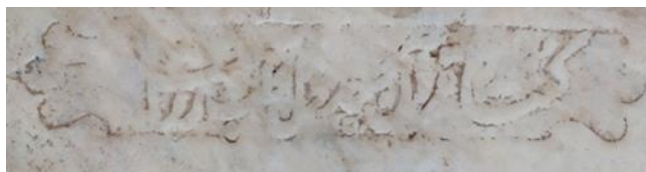


ابدور سلطنت شاه عادل و باذل	ابوالمظفر عباس شاه عرش جناب
بلند مرتبه شاهی که باب فتح و ظفر	گشاده است برویش مفتح الابواب
غلام شاه حسنشاه بن ابراهیم	که هست خادم آل محمد و احباب
ز روی صدق و صفا ساخت این محجر را	در این مقام شریف از برای نیل ثواب
چو فیض لم یزلی است این، تو نیز تاریخش	اگر طلب کنی از فیض لم یزل دریاب

عبارت (فیض لم یزل) به حساب ابجد مطابق با ۱۰۰۷ که سال ساخت این اثر ارزشمند است. در کنار ضریح و کف مقبره، قطعه سنگی از جنس مرمر وجود دارد که به دستور وزیر و در سال ۱۰۷۷ اشعاری بر آن نقر و نصب شده است.

این سنگ که بدور سر این تاج ور است
جستم ز خرد که سال تاریخش چیست
حُسن عمل وزیر والاگهر است
گفتا قرآن و جدول و آب زر است

جمع حروف عبارت (قرآن و جدول و آب زر است) مساوی با سال ۱۰۷۷ است.



مسجد تاریخی روستای شیدان در کنار دیگر آثاری چون قبرستان‌ها، حمام و قلعه های این روستا نشان از رونق آن در زمان‌های گذشته دارد. این مسجد علاوه بر ویژگی‌های معماری خاص خود، کتیبه‌ای صفوی دارد که حاوی نام بانیان، استاد و سال ساخت بوده که تاریخ آن به صورت ماده تاریخ آمده است :

آن مهدی که شد لقب او حکیم، ملک	میرزا حسن نایب او کو امین بود
از گفته حکیم به آقا رضا بگفت	که ای نور چشم حکیم، اینچنین بود
در باوانات فارس به شیدان که قریه ای است	سازیم مسجدی که ز صدق یقین بود
با زین‌العابدین که بود استاد عهد	در دم روان شوید که خیر اندر این بود
چون آمدند و کرد بنا مسجد اوستا	آمد نوا ز عرش برین کآفرین بود
کی پا برون نهاد کسی ز مسجدی چنین	کش معتکف ملائک و حور عین بود
پاینده باد دولت و دین و حکیم و ملک	تا دور مهدی که شه داد و دین بود
تاریخ این بنا طلبیدم ز پیر عقل	گفتا مسیح مژده رحمت همین بود



نوباوه از مساجد خلدبرین بود

گو حکمت عطایی چنین به خلق

تاریخ نوشتن این کتیبه با توجه به مصرع آخر و ماده تاریخ آن، سال ۱۰۹۴ هجری است.



سنگ قبرها

اما مهم‌ترین آثار و کتیبه‌های خطی بوانات در قبرستان‌های تاریخی آن قابل مشاهده است. در این قبرستان‌ها تعداد زیادی سنگ قبر وجود دارد که متعلق به ادوار مختلف تاریخی با حداقل پیشینه دوره تیموری است؛ اما آنچه مورد بررسی قرار گرفت، قبور کتیبه‌دار و تاریخ‌دار این شهرستان است که با توجه به تاریخ حک شده به صورت عدد یا حروف ابجد و همچنین شعایر شیعی آن‌ها، عمدتاً متعلق به دوره صفوی است. عبارات نوشته شده بر سنگ قبرها، نماینده مشخصات فرد در گذشته، تاریخ وفات، اعتقادات و تمایلات مذهبی مردم، اشعار رایج در آن زمان و همچنین تجلی چیره‌دستی هنرمندان خوشنویس و حکاک آن‌هاست. این نوشته‌ها با تفاوت‌های انگشت‌شمار معمولاً از شیوه‌ای یکسان تبعیت می‌کنند و عبارات ثابتی دارند که شامل عبارت شعار، عبارت نام و عبارت تاریخ است. واضح است ثبت تاریخ مرگ متوفا، اهمیت بسیاری داشته و جزء جدایی ناپذیر نوشته‌های سنگ قبر بوده است. در بوانات نوشتن این تاریخ، گاه دقیق و با ذکر سال، ماه، روز و حتی روز هفته و گاه فقط با آوردن سال فوت انجام شده است. شیوه این تاریخ‌نگاری‌ها به دو شکل حروفی و عددی است. ضمن اینکه در بعضی سنگ‌ها ترکیب هر دوی آن‌ها را شاهد هستیم. ماده تاریخ همچون دیگر کتیبه‌های بوانات بر روی سنگ قبرها و برای ثبت سال فوت درگذشتگان نیز کاربرد داشته است. این فن تاریخ‌نویسی که بیشتر در قبرستان‌های چیر، قدمگاه، بزم و عاصمی مشاهده می‌شود، در بردارنده اشعار و مرثیه‌هایی است که در مدح متوفی، ذکر صفات، سرنوشت و تاریخ فوت او سروده و حکاکی شده است. تأثیرپذیری از مفاهیم مربوط به مرگ و آخرت و ذکر عددی و گاه، حروفی سال به همراه ماده تاریخ، در کنار پایبندی به اصول و موازین شعری از ویژگی‌های ماده تاریخ‌نویسی سنگ قبرهای این منطقه است. در ادامه اشعار ماده تاریخ دار سنگ قبر بوانات ذکر می‌شود:



الف.

ملک یحیی گل باغ جوانی که نومید از گلستان جهان شد
در آغاز جوانی چون مه نو ز پیش دیده مردم نهان شد
هزاران آه کردم ز سردی چرخ بهارستان عمر او خزان شد
قفس بشکستش از سنگ حوادث ولیکن مرغ جنت آشیان شد
بقتلش بس که خون از دید[ه]ها رفت ز خون چشم تاریخش عیان شد.

فی شهر سنه ۹۹۹



ب.

معدن خلق خواجه محمودشاه که کفش بود جود را ساقی
بود مجموعه صفات کمال نیست در وصف ذاتش اغراقی
از ره خلق آن نکوسیرت داشت با کاینات اشتقاقی
رخت بر بست از این جهان خراب بست با اهل خلد میثاقی
عقل گفت از برای تاریخش رفت بجمال عالم باقی

سنه ۱۰۰۹



ج.



حیف از وجود شمسا کو بود شخص سمت با سینه پر از داغ سوی عدم روان شد
نور دو دیده او همچون امیرخانی در موسم حوای گلبرگ او خزان شد
در شام عید قربان فرزند را فدا کرد بعد از دو روز دیگر خود از عقب روان شد
چون بود اندرین روز باب حرم گشاده حقا که جای ایشان در روضه جنان شد
تاریخ فوت هر دو اندر حساب ابجد چون یک الف فرودم از خیل حاجیان شد

سنه ۱۰۲۳.

د.

هر نخل برومند که در باغ جهانست برکنده شد از دست اجل بیخ نباتش
هرکس که ز ملک عدم آمد فلک دون بر سینه احباب نهد داغ مماتش
چون رفت سوی ملک عدم خواجه حسنشاه بنمود بفردوس برین ره حسناتش
از انتبه الله نباتاً حسناً کرد ایزد ز ره لطف و کرم تازه براتش
از پیر خرد سال وفاتش طلبیدم بشنید و برون رفت ز سر هوش و به پیش
دولت بفکنند افسر ازین ماتم و گفتا از خواجه حسنشاه طلب سال وفاتش

سنه ۱۰۳۹.

ه.

عبادا رفت از این دنیای فانی ببااید داغ او بر دل نهادن
بمرگ او که دلها شد ازو داغ ز دیده جوی خون باید گشودن
بخاکش همچو شمع از آتش دل بیکپا تا سحرگه ایستادن
بپرسیدم ز پرعقل گفتا که شرط آمد در معنی گشادن
جوابم داد پیر عقل گفتا بجام کوثر او را آب دادن

سنه ۱۰۴۳.



و.

قافلهٔ عمر شتابان گذشت کوش همان در پی بانگ را
 نیست کسی کونکشد جام مرگ یا نرود عاقبت از این سرا
 لیک جگرسوز بود داغ مرگ فصل جوانی بدلِ مبتلا
 همچو جلالا که شد از باغ دهر ناره بر سر گلی از مدعا
 سرو قدش زینت بسیار حسن خط رخس آیت خلق و حیا
 منشأ تاریخ وفاتش خرد بگو غلب نکرد اکتفا
 کرد مضاعف الفی را و گفت رفت جلالا بمقام بقا

سنه ۱۰۳۱.



ز.

میر وحدت و نقاه سادات سید صالح نکوسیرت
 شمع جمع قبیلہ کز رخ او همه را بود پرتو عزت
 بود خلق حسن و صفات حسین ذات او را بمعنی و صورت
 چون شدش عزم عالم باقی کرد ازین منزل فنا نفرت
 در نقاب خفا و پردهٔ غیب رفت و وحدت گزید بر کثرت
 سال تاریخ فوت او ظاهر شد ز عین ولایت وحدت

فی شهور سنهٔ ۹۹۵.

ح.

چون شد رییس شیخی ازین کران شدش به در خاک فیض بخش قدمگاه خوابگاه
 خود را بزیر سایه سرو علی کشید کز؟ آفتاب و برف؟ خطر باشدش سرپناه



با خادمان شاه ولایت گرفت انس خود را فکنده در ره ایشان چو خاک راه
جستم حساب سال وفاتش ز عقل گفت تاریخ فوت او طلب از خادمان شاه

فی شهور سنه اثنین و الف.



ط.

نهال عز و شرف میرزا کمال که بود ز اقربا همه ممتاز ذات قابل او
فغان که چرخ جفا پیشه سوخت خلقی را ز انعدام وجود نکو خصایل او
بس است منزلت او همین بهر دو سرا که گشت خاک قدمگاه شاه منزل او
چو هست لطف خدای کریم تاریخش امید هست که لطف خداست شامل او
سنه الف اربع.

ی.

سرو بستان ملاحه آنکه بود نام خواجه محمد آن جوان خوشلقا
چون روان شد جانب خلدبرین ز انعدامش سوخت جان اقربا
شد سیه پوش از غم رویش فلک پشت دوران از فراقش شد دوتا
سرو بستان ارم تاریخ اوست گر قضای حق ورا آمد قضا
بست امید از خداوند کریم آنکه هست او خالق ارض و سماء
کندران عالم کند از روی لطف حشر او با انبیا و اولیا

سنه ۱۰۲۰.

یا.



حیف که از صرصر تند اجل وز غم و درد فلک...
 سرو قدمگاه علی سیاوش؟ با قد چون سرو ز پا اوفتاد بود
 چو سر حلقه فضل ملوک بود چو فارغ ز عناد و فساد
 رفت سوی دارالجنان روح عزیزش که ز ما شاد باد
 از پی تاریخ وفاتش خرد سر بگریبان تفکر نهاد
 هاتفی از غیب ندا داد و گفت سرو قدمگاه علی اوفتاد

سنه ۱۰۳۸ .

یب.

زین الدین چون رفت ازین عالم بر سرش سایه [ای] ز سرو علیست
 گشت آزاد ز آتش دوزخ زنگ در آستان شاه ولیست
 شیعه، حشر رستگار بود گور شد هر کجا که منزلت
 نادرالحسن بودن چو سلمان این نه مخفی که پیش خلق جلیست
 تاریخ فوت او تو بگو این چه سلمان چاکری ز علیست

سنه ۱۰۶۱

بج.

اگر تاجم شده اقا... چنان باد شکوه دولت حیدرقلی بیگ
 الهی بده تا هرکه گر چراغ دولت حیدرقلی بیگ
 چو جستم سال تاریخش خرد گفت بقای دولت حیدرقلی بیگ

سنه ۹۳۶.



ید.

هیچ گلی سر نزد از گلبنی کز رُوش چرخ نشد پایمال
 هیچ مهی نیست که رخشان مهی زار نگردد ز هبوط و وبال
 رفت ز دنیا شرف‌الدین حسن سوی بقا کوست مقام کمال
 سرو قدی بود از بستان روح شمع‌رخی بود ببزم جمال
 چون گل خندان شکفان رفتی خوش‌دل و خوش‌وضع چو روز وصال
 فکر صفت در دل ما می‌دوید از پی تاریخ وفاتش خیال
 گفت للفی راست بیفزا بگو بزم تهی شد ز چنین نونهال

سنه ۱۰۳۱.

یه.

چون زمان زد خیمه بر ملک عدم در عزایش شد سیه‌پوش آسمان
 از خیابان جوانی از قضا همچو سرو از پا درآمد آن جوان
 با دل پرحسرت از دنیای دون عزم عقبا کرد و کرد آنجا مکان
 بلبلی برون شد از باغ امید داغ شد داغ از تأسف باغبان
 حیف حیف از آن نهال تازه بر صد هزار افسوس از آن سرو روان
 مصطفی تا شد شفاعت خواه او مرتضی گشتش بکوثر ره نمان
 در پی تاریخ او در بحر فکر در شننا بودم شنیدم ناگهان
 هاتفی آواز داد از غیب و گفت کرد جا بر جنت‌المأوا زمان

سنه ۱۰۶۰.

یز.

فغان کاین... نحر قنارناساز بعالم هیچ دل نگذاشت بی‌غم
 ز داغ هجر صد جان بیشتر سوخت که بر زخم دلی ننهاده مرهم
 جوانی چو... اندر دهر ز باد مرگ شد نخل قدش خم
 عزیزان را فراوان داغ بر دل نهاد و شد بزیر خاک مبهم
 چو جستم سال فوت او خرد گفت بداغ دل، دلِ داغ‌ست منضم

سنه ۱۰۴۰.



نتیجه گیری

نیاز تمدن‌های بشری برای مکتوب کردن اطلاعات، باور و اندیشه‌های خود به منظور ثبت و انتقال آن‌ها، اهمیت آنچه بر آن خط و نقش را حک می‌کند دو چندان کرده‌است. با پیشرفت جوامع، گزینه‌های پیش روی انسان در این مهم، بیشتر شد. اختراع کاغذ و نوشتن کتاب یا کشف فلزات و ضرب مسکوکات تا حدی این نیاز را برطرف کرد اما مواد ارزانی مانند چوب و سنگ بیشتر از سایر مواد در دسترس و استفاده انسان بوده‌است؛ علی‌الخصوص سنگ، که به دلیل ویژگی فسادناپذیری و مقاومت زیاد آن در برابر آسیب‌های طبیعی و انسانی، حکاکی و کتابت روی آن را به انتخاب اول انسان تبدیل کرد. همچنین این کتیبه‌ها منبع مهم ذخیره این اطلاعات و مدارک دست اول تاریخی است. لذا این مکتوبات در مقایسه با منقولات شفاهی، که با واسطه و عمدتاً با تحریف و تغییر به ما رسیده‌اند، ارزش و سندیت تاریخی بیشتری دارند. یکی از اجزای اصلی عبارات نقرشده در این آثار، عبارت تاریخ است. این ثبت تاریخ به شیوه‌های معمول عددی و حروفی انجام شده‌است. اما فن ماده تاریخ‌نویسی که اعداد را به صورت عباراتی رمزگونه و در قالب حروف ابجد در می‌آورد نیز در برهه‌هایی مورد استفاده بوده‌است. در بوانات و کتیبه‌های آن نیز این شیوه معمول بوده و توسط شاعران گمنامی در اشعار مربوط به هر مکان و زمانی به کار گرفته شده که باعث خلق آثار ادبی زیبایی شده‌است. ثبت تاریخ سال ساخت یک اثر یا مرگ متوفا، اهمیت بسیاری دارد و جزء جدایی‌ناپذیر نوشته‌های سنگ قبر است. این اشعار، سفارشی بوده و منحصر به یک فرد و یک سنگ است، چنانچه در بعضی اشعار از نام متوفا مانند جلال و نام روستا مانند بزم، کاملاً هنرمندانه و موثر در حساب تاریخ استفاده شده‌است. تأثیرپذیری از مفاهیم مربوط به مرگ و آخرت و ذکر عددی و گاه حروفی سال به همراه ماده تاریخ، در کنار پابندی به اصول و موازین شعری از ویژگی‌های ماده تاریخ‌نویسی سنگ قبرهای این منطقه است. نکته مهم اینکه استفاده از ماده تاریخ که متأثر از شرایط حاکم بر ادب و هنر جامعه صفوی بوده بر سنگ قبرها و دیگر کتیبه‌های پساصفوی این منطقه تکرار نشده‌است.



منابع و مأخذ

- خانی پور و همکاران. (۱۴۰۰). «بررسی‌های باستان‌شناسی بخش مرکزی و مزایجان شهرستان بوانات» پژوهش‌های باستان‌شناسی ایران، شماره ۲۸.
- ساریخانی، مجید، (۱۳۸۴). «آشنایی با فن ساخت منبر مسجد جامع سوریان» میراث جاویدان، شماره ۴۹.
- صدری، مهدی، (۱۳۷۸)، حساب جمل در شعر فارسی و فرهنگ تعبیرات رمزی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مسجدی اصفهانی، حسین، (۱۳۹۸). «تاریخ در ماده‌تاریخ براساس نظریه رمزگردانی» فنون ادبی، شماره ۱.
- مهراز، رحمت اله، (۱۳۴۸)، بزرگان شیراز، تهران: انجمن آثار ملی.
- نخجوانی، حسین، (۱۳۴۳)، مواد التاریخ، تهران: کتابفروشی ادبیه.



نقش فرهنگی سیاسی سامانیان در آغاز انحطاط خلافت عباسی علی شهزادی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۱

چکیده

سامانیان از دیرباز پیگیر تداوم مفهوم ایران بوده‌اند که سه مؤلفه ایران جغرافیایی، ایران فرهنگی و ایران سیاسی را در بر دارد و از آن به عنوان انگاره‌های هویتی اندیشه ایرانی شهری یاد می‌شود. سامانیان با گسترش قلمرو و مغلوب ساختن رقیبان سیاسی در حوزه ایران جغرافیایی و تلاش در جهت رشد و اعتلای زبان فارسی در حوزه ایران فرهنگی، به پیشرفت گفتمان ایرانی شهری، و تداوم مفهوم ایران در برابر اندیشه خلافت اعراب^۲، یاری رساندند. از سوی دیگر، اهتمام سامانیان در مقطعی کوتاه به مذهب تشیع اسماعیلی، نهفتگی ایران دینی در ایران سیاسی را می‌رساند که برانگیزاننده مفهوم دین و دولت، در مفصل بندی اندیشه‌های ایرانی شهری است^۳. بر این اساس، پرسش اصلی تحقیق آن است که نقش فرهنگی و سیاسی سامانیان در آغاز انحطاط خلافت عباسی چه بوده است؟ نتیجه آنکه اهتمام عظیم سامانیان به احیای گفتمان اندیشه ایرانی شهری، مترادف با قرار گرفتن خلافت عباسی در سراسیمه انحطاط بوده، و با آن ارتباط تنگاتنگی داشته است.

واژگان کلیدی: سامانیان، اندیشه‌های ایرانی شهری، خلافت عباسی، انحطاط، زبان فارسی

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

۲. خلافت اعراب درست‌تر به نظر می‌رسد زیرا که سامانیان با اهتمام عظیم بر عنصر ایران‌گرایی نه تنها دستگاه خلافت عباسیان، بلکه سیادت هیچ اعرابی بر خود را نمی‌پذیرفتند. از این رو عبارت خلافت اعراب کامل‌تر از خلافت عباسی به نظر می‌رسد.

۳. زیرا که اشتراک معانی مفهوم تشیع با فرقه ایزدی در ایران دینی در اندیشه‌های ایرانی شهری، بر سر مسئله عصمت در امامان معصوم تشیع با مفهوم ظل‌اللهی (سایه خدا بر روی زمین) در پادشاه کیانی است. از این رو در مذهب سنت، پیروی از جانشینان پیامبر در قامت خلفای راشدین و خلفای دیگر، از مفهوم عصمت تشیع فاصله گرفته و به همین جهت از مؤلفه ایران دینی در اندیشه ایرانی شهری دور شده است. با توجه به موارد ذکر شده، گرویدن نصر بن احمد سامانی به تشیع از موارد بسیار مهم در حرکت به سوی ایدئولوژی کهن ایرانی شهری محسوب می‌شود.



مقدمه

سامانیان (۲۷۹-۳۸۹ ق.) را می‌توان یکی از پراهمیت‌ترین سلسله‌های ایرانی‌نژاد، در تاریخ ایران زمین در شمار آورد. اهمیت این سلسله ایرانی‌نژاد در اهتمام به مجموعه‌ای از انگاره‌های هویتی ایرانیان است، که اندیشه‌های ایران باستان و حکمت خسروانی را در بر می‌گیرد. لذا، زوال این حکومت ایرانی‌نژاد در (۳۸۹ ق.) به دست ترکان قراخانی و غزنویان ترک نژاد، یکی از مباحث مهم در انحطاط ایران جغرافیایی سیاسی و ایران فرهنگی در اندیشه ایران شهری است. هرچند سامانیان تنها به کاربرد لفظ امیر بر خود اکتفا کرده، مانند پادشاهان آل بویه، صفاری و علویان طبرستان به دشمنی با خلفای عباسی مبادرت نمی‌ورزیدند؛ اما نتایج اعمال سامانیان در درازمدت، بحرآن‌های فراوانی برای دستگاه خلافت ایجاد کرد. به عبارت دیگر، سامانیان با استفاده از سیاست شرعی در جهت سیاست عقلی، خود نهاد خلافت را نیز فریب دادند و مورخان دوران سامانیان که اغلب پیرو تسنن بودند، اقدامات امیران سامانی را درک کرده، نقل نموده، حاکی از ارادت به خلفا دانسته‌اند. این امر پایه استدلال برخی مورخان در سرسپردگی امیران سامانی به خلفای عباسی دانسته شده است.

در واقع اهتمام اصلی سامانیان، به وحدت ارضی ایران‌شهر^۱ در راستای مصادیقی مانند عدل، امنیت و دادگری در مناسبات میان جامعه و حکومت است. ازین رهگذر است که روح ایران‌پرستی در مسیر اهتمام بر ایران جغرافیایی، ایران سیاسی، ایران فرهنگی و ایران دینی رخ می‌نماید که قطعاً نمی‌توان اتفاقی و ناگهانی دانست. سلسله‌نسب‌سازی پادشاهان سامانی در رساندن نسب به بهرام چوبین، حمایت از دانش و علم پروری، تشویق شاعران و اهتمام به زبان فارسی و گرویدن نصر بن احمد سامانی به تشیع اسماعیلیه، باورپذیری این امر که تعلق خاطر سامانیان به دستگاه خلافت، خالصانه و ناشی از نیت قلبی است را دچار تردید جدی می‌سازد.

از منظر ایران جغرافیایی، نقش سامانیان را به دو مقاومت می‌توان دسته بندی کرد. مقاومت نخست، به‌طور مستقیم، مقابله با نفوذ ترکان به مناطق شمال شرقی ایران بود که به مانند سدی عظیم و مستحکم همچون ساسانیان در مقابل نفوذ ترکان آسیای مرکزی به منطقه فرارود، ایستادگی کردند. مقاومت دوم شامل سیاست مهار و تهاجم به قلمرو همسایگان خویش چون صفاریان و علویان طبرستان و ضمیمه ساختن قلمرو آن‌ها به حکومت سامانی با الهام از ایران جغرافیایی و وحدت ارضی است. عامل دیگر که نقشی متفاوت داشت و در راستای سیاست مهار ترکان و تضعیف نهاد خلافت به نفع گفتمان ایران‌شهری بود، حقه سیاسی ارسال هدایا و غنایم به دربار خلافت عباسی، در قالب اسیران ترک بود که به‌ویژه در دوران امیر اسماعیل سامانی شاهد آن هستیم. هرچند سابقه ارسال بردگان ترک مسبوق به دوران امارت طاهریان است اما آنچه که تاکنون مورد غفلت واقع شده است آن است که این اقدام به چه منظور و با چه قصد و غرض سیاسی ای انجام شده است؟ این حيله سیاسی به‌مثابه شمشیر دو لبه‌ای بود تا مؤسس سلسله سامانی با تطمیع خلفا، از تأیید خلیفه عباسی به‌عنوان جانشین پیامبر (ص)، از مشروعیت حکومت برخوردار باشد و به‌وسیله لوا و منشور وی، خود را موظف سازد تا به نام خلیفه، دشمنان خلیفه و در حقیقت رقیبان سیاسی خود چون صفاریان و علویان طبرستان را از میان بردارد. این سلسله اقدامات دست‌مایه تعبیر برخی از مورخان مبنی بر سرسپردگی امیران

۱. وحدت ارضی ایران‌شهر و جغرافیای سیاسی، مانعی بر یورش و سلطه اعراب و ترکان محسوب شده و نتیجه آن، عدل و امنیت و دادگری است که مناسبات بین جامعه و حکومت را برقرار ساخته است.



سامانی دوره اقتدار، به خلفای عباسی شده است (نک: فروزانی، ۱۳۸۸، ۷۴) ترکمنی آذر نیز در مقدمه کتاب دیلمیان در گستره تاریخ ایران، آل بویه را نخستین حکومت ایرانی می‌داند که توانست به آمال ایرانی افرادی چون یعقوب لیث صفاری و مرداوید زیاری دست یابد. (ترکمنی آذر، ۱۳۸۸، ۱) از دیدگاه این مورخ، آنچه که استنباط می‌شود آن است که امیران سامانی، جایگاهی در پیگیری آمال ایرانیان و اهتمام به ایران‌گرایی نداشته‌اند و پنهان اعمال امیران سامانی را به صورت متابعت از خلفای عباسی می‌داند. اما آنچه که از نظر صائب مورخان مغفول مانده است، قدرت پوشالی خلیفه در رویارویی نظامی و بدنه نیرومندی است تا خود را از خطر برهاند است. نتیجه این امر شاید به صورت مقطعی، رها کردن خلافت عباسی از خطر حکام ایرانی به وسیله سامانیان و تأمین آمال خلیفه بود؛ اما برد تاریخی این وقایع به نفع گسترش وحدت ارضی ایران جغرافیایی و افزایش قلمرو سیاسی سامانیان است که پیش در آمد ظهور قدرتی مهیب تر در مقابله با نهاد خلافت شد. از سوی دیگر، صورت اسمی خلیفه، عاملی برای تقویت و تهییج ترکان در بدنه سپاه سامانی بود تا سامانیان به وسیله روحیه قدرت‌طلبی آن‌ها که علاقه به امورات نظامی و سپاهی‌گری خاص اشرافیت ایلی را در بر می‌گرفت، بر دشمنان فایق آیند. به نظر می‌رسد، آگاهی مؤسس سلسله سامانی از نفع و ضرر ترکان و اقدام خواسته یا ناخواسته وی در نفوذ هر چه بیشتر غلامان ترک به دربار بغداد، آغازگر انحطاط خلافت عباسی و یکی از زمینه‌های اصلی نفوذ نظامی ترکان در پیدایش نهاد امیرالمرایب دوره الراضی بالله عباسی باشد. نتیجه آنکه این اقدام ترکمانان عراقی به اصطکاک شدید قدرت نظامی عباسیان منجر گردید، تا زمینه را برای چیرگی آل بویه بر بغداد فراهم آورد. لذا، نقش غیرمستقیم سامانیان در مهیا نمودن زمینه چیرگی معزالدوله دیلمی به وسیله ترکمانان عراقی، از زوایای پنهان و نادیده گرفته شده در ضرورت تحقیق قلمداد می‌گردد. با چیرگی آل بویه بر عراق عرب، تشیع اثنی عشری دست بالایی نسبت به خلافت سنی بغداد یافت. البته برخی دیگر از مورخان، انقراض حکومت علویان طبرستان به دست سامانیان و دخالت نصر بن احمد سامانی در اوضاع طبرستان را عاملی بر پیروی سامانیان از دستگاه خلافت عباسی دانسته‌اند (نک: هروی، ۱۳۹۹، ۳۵)؛ اما در بازنمایی لایه‌های پنهان سیاسی، به اقدامات غیرمستقیم سامانیان توجه نکرده‌اند.

از منظر ایران سیاسی^۱، اهتمام به سلسله‌نسب‌سازی در باب اصالت و نژاد ایرانی، رساندن نسب به بهرام چوبین سردار ساسانی و از ویسپوهران اشکانی، از ارکان اساسی در باب مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی ایران شهری است. سامانیان با این اقدام در پی آن بودند تا حمایت ضمنی طبقه دهقانان را با خود به همراه آورده و از سوی دیگر با مشروعیت مذهبی خلیفه که به آن‌ها می‌بخشید هاله‌ای از سرشت قدسی و معنوی چون فره کیانی برای خود باز یابند.

از منظر ایران فرهنگی^۲، نقش عظیم سامانیان در علم‌دوستی، دانش‌پروری و حمایت از زبان فارسی در حفظ و اعتلای آن، حمایت از ادبیات منظوم چون سرودن کلیله و دمنه به شعر فارسی از سوی رودکی سمرقندی، شاهنامه فردوسی،

۱. اندیشه‌های سیاسی ایران شهری یا ایران سیاسی آمیزه‌ای مفهومی در فلسفه ایران باستان است که در عقاید سیاسی ایرانیان ریشه داشته و تعبیر ویژه‌ای از حکمرانی را می‌رساند.

۲. ساختار اندیشه‌های فرهنگی ایران شهری یا همان ایران فرهنگی با جای دادن نظام سیاسی و دینی ایران شهری در خود به عنوان انگاره مهم پشتیبانی‌کننده الگوی شهریاری ایرانی تعریف می‌شود.



اندرزنامه نویسی، شاهنامه‌های منثور ثعالبی، بلخی و ابومنصوری و نظایر آن‌ها و به‌طور کل زنده ساختن موارث ساسانی چون حکمت خسروانی و اندیشه‌های ایران باستان، نشانگر آن است که اقدام ایشان هرچند در جهت اقدامی فرهنگی به‌مثابه کل ایرانی در مقابل کل عربی به حساب آمد؛ اما حمایت از زبان فارسی و گسترش آن تاثیر خود را در درازمدت و چند قرن بعد نمایاند. آن‌چنان‌که تشیع از بستر ادب تصوف (زبان فارسی) وارد هویت ایرانی گردید^۱ و این امر هم‌گرایی دین و دولت^۲ در تاریخ ایران را به همراه آورد.

از منظر ایران دینی^۳ نیز گرایش امیر سعید نصر بن احمد سامانی به تشیع اسماعیلیه در دوران اوج قدرت، هرچند استثنایی در حکومت سامانیان محسوب می‌شود؛ اما به صراحت اتفاقی نیست. زیرا نکته مغفول مانده از نظر مورخان آن است که چرا این مهم باید در دوره قدرتمندترین پادشاه سامانی رخ بدهد تا زمینه نارضایتی ترکان در سپاه سامانی و زمینه سقوط او را فراهم سازد؛ و دیگر آنکه چگونه تبلیغ اسماعیلیه تا عمق دربار سامانی نفوذ یافته‌است؟ نکته مهم دیگر آن است که امیران سامانی که همگی اهل فضل و دانشمند بوده‌اند و به‌خصوص نصر بن احمد سامانی که دوره او هم‌زمان با ظهور درخشان‌ترین چهره‌های علمی و ادبی ایران است، نباید ساده لوح یا مانند عوام مردمی باشد که از سر ناآگاهی به اسماعیلیه گرایش پیدا کند. لذا به نظر می‌رسد گرایش امیر سعید نصر بن احمد سامانی به تشیع اسماعیلیه در بردارنده اهداف و غرایض سیاسی است. بنابراین مصادیق یاد شده از نشانه‌های بارز اهتمام سامانیان در احیای هویت ایرانیان پس از سلطه اعراب مسلمان است. در ذکر پیشینه پژوهش نیز باید ذکر کرد که تاکنون مقاله یا تحقیق مستقلی که به نقش سامانیان، در آغاز انحطاط خلافت عباسی با محوریت احیای گفتمان ایرانی‌شهری بپردازد، انجام نشده‌است. با این حال می‌توان به برخی از آثار تحقیقی نزدیک به موضوع، چون «تاریخ سامانیان عصر طلایی ایران بعد از اسلام» نوشته جواد هروی و کتاب «درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران» از سید جواد طباطبایی اشاره کرد. این نوشتار به روش توصیفی تحلیلی و با رویکردی تطبیقی، متکی بر منابع و مأخذ موجود، به انگیزه‌ها و مقتضیات فکری منجر به بازنمایی اندیشه‌های ایرانی‌شهری پاسخ می‌دهد. همچنین در خلال بحث، به تحولات سیاسی و اجتماعی سامانیان پرداخته شده‌است.

اهتمام سامانیان به ایران سیاسی در اندیشه ایرانی‌شهری

سلسله‌نسب‌سازی

اگر خاندان سامانیان، را از نظر مسئله دودمانی بررسی کنیم به این نکته پی خواهیم برد که ایشان به نسبت سایر خاندان‌های ایرانی‌نژاد از اصالت بالایی برخوردار بودند. خاندان آل بویه که از اعقاب بویه ماهیگیر بودند و صفاریان

۲. مشخصاً تشیع پیش از سامانیان وارد ایران شده بود اما وارد هویت ایرانی نشده بود؛ به این معنا که حمایت سیاسی از گسترش زبان فارسی در دوره سامانیان بعداً باعث هم‌گرایی تشیع با ادب تصوف، یعنی زبان فارسی در قرن هفتم شد؛ به عبارت دیگر، اهتمام به زبان فارسی در دوره سامانیان باعث رشد و گسترش تشیع در دوران بعد و غلبه اندیشه‌های ایرانی‌شهری بر اندیشه خلافت گردید.

۳. منظور از دولت سیاست است. هم‌گرایی دین و سیاست که به تعبیری دین و دولت از آن نیز یاد شده‌است. شیرین بیانی نیز از استعاره دین و دولت در ایران عصر مغول برای عنوان کتاب خود وام گرفته‌است.

۴. ایران دینی با جای‌گیری در نظام اعتقادی کهن الگوی ایرانی‌شهری، مبین انطباق مفهوم فره کیانی با پادشاه ایرانی است که گاه مفهوم دین و دولت از آن استنباط شده و در مفصل‌بندی انگاره‌های هویتی ایرانی‌شهری در ایران سیاسی قرار می‌گیرد.



از رویگرزاده‌ای سیستانی که تازه به دولت رسیده بودند و طاهریان نیز با غلبه عنصر عرب بر ایشان از خاندان معمولی تری برخوردار بودند؛ اما سامانیان هم به لحاظ خاندان که از طبقه دهقانان، از نجبای به جای مانده درجه دوم دوره ساسانی بودند و هم به لحاظ سابقه امارت، بر تمام این حکومت‌های ایرانی نژاد برتری دارند. در نتیجه، به جرئت می‌توان گفت که سامانیان با سابقه عظیم ایرانی، رویکرد ضد عربی داشتند و همراهی با خلیفه، جز به مصلحت و سیاست و حذف رقیبان سیاسی نبود. تأکید سامانیان بر سلسله‌نسب‌سازی و اتصال به پادشاهان باستانی ایران، از مبانی اصلی مشروعیت حکومت در انگاره هویتی ایران سیاسی در اندیشه‌های ایرانشهری است. منابع دست اول تواریخ عمومی، سلسله‌ای و محلی، اعتبار نسب‌نامه سامانیان را مورد تأیید قرار داده و آنان را به بهرام چوبین متصل دانسته‌اند. نرشخی در تاریخ بخارا آورده است: «و سامان (خدات) از فرزندان بهرام چوبین ملک بوده است، و از آنگاه باز بارگاه سامانیان هر روز بلندتر است تا رسید آنجا که رسید.» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۲)

بلعمی در تاریخ‌نامه طبری در خصوص نسب‌نامه امیر شهید احمد بن اسماعیل سامانی و اولادش گوید: «منصور بن نوح بن احمد بن اسماعیل بن احمد بن سامان بن ساسک بن بهرام الشوبینه الرازی الاصفهبد المرزبان» (بلعمی، ۱۳۷۴: ۱/۲). ابن اثیر نیز نسب‌نامه سامانیان را به چنین شرحی آورده است: «سامان خداه بن جثمان ابن طغماث بن نوشرد بن بهرام چوبین» (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ۶/۲۵۳). گردیزی نیز درباره نسب سامانیان این گونه آورده است: «سامان خداه بن خامتا بن نوش بن طمغاسب شادل بن بهرام چوبین ...» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۲۱-۳۲۲).

یعقوبی نیز در کنار تأیید اصالت نسب سامانیان، معتقد است که رویکرد طبقاتی و اصالت خون^۱ در ایران سیاسی، جماعتی قلیل ولی مقتدر را تشکیل داده است. یعقوبی گوید افسران لشگر را آسواران می‌خوانده‌اند. این اشراف‌زادگان سطح دوم، در ایامی که جنگ نبود در املاک خویش به تدبیر منزل و اداره امور رعایای خویش اشتغال داشتند (یعقوبی، ۱۳۶۳: ۱/۲۰۲). سایر منابع متأخرتر نیز نسب‌نامه سامانیان را مورد تأیید قرار داده و آن را روایت نموده‌اند. مستوفی در تاریخ گزیده آورده است: «سامان خداه بن جثمان بن طغماث بن نوشرد بن بهرام چوبین» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳۷۶). نیز معین الفقراء در ذکر مزارات بخارا آورده است: «و مدت حیات او [(امیر اسماعیل سامانی)] شصت و یک سال بوده است و او از اولاد بهرام چوبین است.» (معین الفقراء، ۱۳۷۰: ۲۵)

۱. اصالت خون به معنی نژاد خالص یا برتر، مخصوص دارنده فرّه کیانی یعنی پادشاه است که دارنده خون شاهی است. پس از شاه، شاهزادگان، شهرداران، آزادگان و نجبای درجه دوم ساسانی چون طبقه دهقانان از آن برخوردار بودند که جماعت قلیل ولی قدرتمندی را تشکیل می‌دادند.



خاستگاه اجتماعی و پیشینهٔ امارت

سامانیان برخاسته از طبقهٔ دهقانان، یعنی اشراف زمین‌دار بودند در سرزمین ماوراءالنهر (فرارود) که نسب خود را به بهرام چوبین سردار مشهور هرمزد چهارم پادشاه ساسانی می‌رساندند. بنابراین آنچه که وجه تمایز سامانیان نسبت به سایر حکومت‌های ایران در قرون سوم و چهارم هجری محسوب می‌شود خاستگاه اجتماعی آنان است که از دورهٔ ساسانی همچنان شخصیت خود را محفوظ داشته، آداب و رسوم ملی را نگاهداری می‌کردند. به گفتهٔ کریستنسن، نجبای درجه دوم که آنان را کدگ خودزایان (کدخدایان) و دیهکانان (دهقانان = رؤسای قریه) می‌گفته‌اند، اقتدارشان منوط به این بود که ادارهٔ امور محلی ارثاً به آن‌ها می‌رسیده‌است؛ بنابر تعریفی که در مجمل‌التواریخ و القصص نیز می‌بینیم، دهقان «رئیس و مالک اراضی قرا» بوده‌است؛ براین اساس دهقانان نمایندهٔ دولت در میان رعیت خالصه قرار داده می‌شوند که وظیفهٔ عمدهٔ آن‌ها در این صورت وصول مالیات بوده‌است» (کریستنسن، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷). ایشان با امتیازات اشرافی خود چون دریافت جزیه و خراج، به‌عنوان نمایندگان خلفا به سرزمین‌های اسلامی پیوند خورده‌اند. سامانیان در اصل زرتشتی و از امرای محلی ایرانی بوده‌اند که از قریه‌ای به نام سامان در نزدیکی سمرقند برخاسته و آن را به‌صورت ارثی امارت می‌کردند. جداعلای ایشان را سامان خدات یعنی بزرگ و صاحب قریهٔ سامان می‌خواندند (مستوفی، ۱۳۸۱: ۱۱۸). هرچند با وجود تأکید منابع متعدد، همواره تردید اندکی در سلسله‌نسب‌سازی سامانیان وجود دارد؛ اما نکتهٔ مهم آن است که این امر پاسخی به خواسته‌ای بومی بود که از همان احساسات بر می‌خاست و در اصل قضیه تفاوتی ایجاد نمی‌کند (مفتخری و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

به گفتهٔ نرشخی: «و چون سامان خدات که جد ایشان بود از بلخ بگریخت و به نزدیک (وی) آمد، به مرو، ورا اکرامی کرد و حمایت کرد و دشمنان او را قهر کرد و بلخ را باز به وی داد، سامان خدات به دست وی ایمان آورد» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۸۱). بنابر آنچه که مشخص است، اسلام‌پذیری سامان خدات به دست اسد بن خالد عبدالله قسری بود که سبب ترقی وی گشت. اما مسیر رشد این خاندان در طالع فرزندان اسد بن سامان و نبوغ ایشان در دفع شر رافع بن لیث محقق شد. رافع بن لیث پس از آنکه از سوی علی بن عیسی بن ماهان به امارت سمرقند گماشته شد، بر ضد خلافت عباسی قیام کرد (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ۱۴۹). فرزندان اسد بن سامان خدات با میانجی‌گری میان رافع بن لیث و خلیفهٔ عباسی، سبب شدند رافع خود را به خلیفهٔ عباسی تسلیم کند. لذا استعداد آل سامان از وقوع جنگی که می‌بایست به فرمان مأمون فرزند هارون الرشید در نبرد با سردار شورشی خراسان رخ دهد، جلوگیری کرد. (طبری، ۱۳۶۴: ۶۶۵۵/۱۵). در سال ۲۰۴ق خلیفه مأمون پیش از ترک خراسان غسان بن عباد را به حکومت خراسان گمارد و وی را دستور داد تا فرزندان اسد را به حکومت ولایات منصوب کند. وی نوح بن اسد را به امارت سمرقند گماشت. حکومت نوح بن اسد در سمرقند گونه‌ای برتری نسبت به حکومت محلی دیگر برادران داشت (اصطخری، ۱۳۶۸: ۲۲۹). طاهر بن حسین نیز فرزندان اسد را در مناصب خود ابقا کرد و نوح بن اسد را که ارشد برادران بود، خلعت داد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۰۵).

نوح بن اسد در سال (۲۲۷ق) و یحیی در (۲۴۱ق) درگذشتند (سمعانی، ۱۳۸۲: ۷/۲۶). پس از رسیدن حکومت به احمد، وی با تحکیم قدرت، نصر را به ولایتعهدی خود قرار داد؛ اما در ادامه، وقایعی در میان دو برادر نصر و اسماعیل روی داد که مقابله را اجتناب‌ناپذیر می‌نمود. امیر نصر کس فرستاد به طلب مال. امیر اسماعیل از پرداخت خراج امتناع



کرد و رافع بن هرثمه که پرداخت خراج از سوی اسماعیل را ضمانت کرده بود، نتوانست وی را وادار به پرداخت مال کند. لاجرم دو برادر برای رویارویی آماده شدند و سرانجام جنگی که در نزدیکی ده وازدین روی داد. سپاهیان امیر نصر شکست خوردند و امیر نصر به اسارت اسماعیل درآمد. اسماعیل در معامله با برادر تواضع نمود. از اسب فرود آمد و دست برادر را بوسه داد و او را با تجلیل فراوان به سمرقند بازگرداند. امیر نصر در مقابل این جوانمردی، به هنگام مرگ در (۲۷۹ق) اسماعیل را جانشین خود قرار داد. چون خیر وفات امیر نصر به معتضد رسید، منشور امارت اسماعیل بر ماوراءالنهر را در سال (۲۸۰ق) صادر کرد (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۱۷-۱۱۸؛ طبری، ۱۳۶۴: ۱۵/۶۶۵۰).

اهتمام به ایران جغرافیایی-سیاسی از اقدامات امیر اسماعیل سامانی

امیر اسماعیل سامانی که از پشتیبانی معنوی خلیفه مطمئن بود با استفاده از نام خلیفه و حمایت وی، طبرستان را به قلمرو خود منزم ساخت و عمرولیث را از میان برد. هرچند که سامانیان از خلیفه متابعت داشتند؛ اما شواهد نشان‌دهنده حرکت بسیار زیرکانه و خردمندانه امیران سامانی دوره قدرت است. به نظر می‌رسد، که حرکت امیر اسماعیل حرکتی برای وحدت ایران ساسانی یا به تعبیری ایران جغرافیایی است. در واقع متابعت اسمی از خلیفه، استفاده از مشروعیت مذهبی وی در حکم یک واجب دینی بود. خلیفه به‌عنوان جانشین پیامبر بود که به منظور انتظام جامعه انسانی حکومت داشت و متابعت از خلفا برای قوام دولت به کار رفت؛ زیرا که در آن زمان، بیشتر ایرانیان مسلمان سنی بودند و تشیع و آیین زرتشتی در مناطق شرقی ایران پیروان کمتری نسبت به سایر مذاهب داشت. براین اساس، امیر اسماعیل سامانی با درک موقعیت صحیح از اقبال جامعه و عامه به اسلام تسنن و منحصرأ‌نهاد خلافت، به حمایت و متابعت از خلفای بغداد پرداخت.

از دیگر سو تمامی منابع متفقاً بر این باورند که سامانیان در قبال عباسیان برخوردار از استقلال سیاسی و نظامی بوده‌اند. هدف مورد نظر دولتهایی چون سامانیان، تبعیت معنوی یا روحانی از خلیفه بود. لذا صرفاً زعمای هر دولتی جهت کسب مشروعیت دینی و اتکا به نفوذ روحانی نظام خلافت که مبدل به یک نظارت دینی شده بود، به سوی خلافت متمایل شدند. بنابراین هر دولتی تلاش می‌کرد دو نوع مقبولیت یا مشروعیت که هر کدام مؤید ثبات و استحکام تلقی می‌شدند را به دست آورد. نخست مقبولیت ملی که براساس ساختار نظام ایران باستان و انتساب به یکی از پادشاهان آن عهد حاصل می‌شد؛ دوم مشروعیت دینی که متأثر از پذیرش اسلام توسط ایرانیان و اعتقاد و پذیرش مقام خلافت، به‌عنوان یک اصل معنوی به حساب می‌آمد. بنابراین سامانیان جهت کسب هر دو امتیاز فوق، کوشش‌هایی صورت دادند و این تلاش‌ها در دوران آغازین خلافت پررنگ‌تر و به مرور بی‌رمق‌تر شد. (هروی، ۱۳۸۲: ۹۹)

گویی اینکه امیر اسماعیل سامانی که در مدت ده سال (۲۸۰-۲۹۰ق) قلمرو حکومت خود را از محدوده بخارا به گستره‌ای شامل ماوراءالنهر، خراسان، طبرستان و ری رسانید، نشانگر توجه وی به امر ایران جغرافیایی است که از ارکان اندیشه ایرانی‌شهری^۱ به شمار می‌آید و در درازمدت قطعاً به نفع خلافت نبود؛ اما تبعیت وی از خلیفه را بسیاری

۱. ایرانشهر واحد مستقل جغرافیایی، فرهنگی و سیاسی است که مردمان گوناگونی را در خود جای داده و مفهوم ایرانیت را در دوران مختلف تاریخی تداوم می‌بخشد.



از مورخین حاکی از اعتقاد قلبی می‌دانند. نرشخی در تاریخ بخارا آورده‌است: «پیوسته خلیفه را اطاعت نمودی و در عمر خویش یک ساعت بر خلیفه عاصی نشدی و فرمان او را بغایت استوار داشتی» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۱۲۷). این امر از آن نظر محل تردید است که از دیدگاه هرمنوتیک، مورخان اهل تسنن چون نرشخی و گردیزی به دلیل تعلق خاطر خود به مذهب تسنن، متابعت امیر اسماعیل از خلیفه را خالصانه دانسته‌اند. هرچند که علی‌الظاهر امیر اسماعیل به نام خلیفه کشورگشایی می‌کند و حدود و ثغور مملکت اسلامی را حفظ می‌نماید؛ اما نگفته پیداست که حاکم اصلی این قلمرو امیر سامانی است و خلیفه تنها صورت اسمی در خطبه و سکه دارد.

امیر اسماعیل با بهره‌برداری آگاهانه از سوءظن عباسیان نسبت به آمال عمرولیث، موفق گردید تا بدون آنکه به عنوان امیری خراجگزار از خلیفه متابعت کند (فرای، ۱۳۶۵: ۱۲۳) از تأییدات معنوی وی برخوردار شده، در مسیر ترقی گام بردارد. هم‌چنان که اولین دخالت امیر اسماعیل سامانی در حکومت صفاریان حمایت از سردار شورشی ابوظلحه منصور قلمداد می‌شود. (ابن اثیر، ۱۳۵۰: ۱۴۷-۱۲/۱۵۱) ابن شرکب که در سال (۲۶۷ق) از سوی عمرولیث به سپهسالاری خراسان منصوب شده‌بود (نامعلوم، ۱۳۱۴: ۲۳۸). دو سال بعد، از عمرولیث روی‌گردان شد. وی پس از آنکه از امیر صفاری شکست خورد، به امیر اسماعیل پناه برد و با کمک او بر مرو مستولی شد. کمی بعد دولت صفاری در صدد سرکوب رافع بن هرثمه برآمد و چون کار بر رافع سخت شد، به ماوراءالنهر شد و از نصر بن احمد یاری خواست. نصر برادر خویش اسماعیل بن احمد را با چهار هزار سوار به یاری او فرستاد (فروزانی به نقل از تاریخ سیستان، ۱۳۸۸: ۶۵). لذا با اندکی تأمل در مسائل، می‌توان پی برد که سامانیان از حضور صفاریان در خراسان بیمناک بودند و خود ایشان در ایجاد بحران برای صفاریان پیش‌قدم شدند. در نتیجه می‌توان پی برد که داشتن صورت اسمی خلیفه برای جنگ با عمرولیث تنها امری سیاسی و برای همراه کردن مردم ماوراءالنهر برای جنگ با سپاه عمرولیث است. اگرچه لشگرکشی امیر اسماعیل سامانی به قلمرو علویان طبرستان و به نام ظاهری خلیفه و برای نابودی دشمنان خلیفه، یعنی شیعیان بوده‌است؛ اما با توجه به این که خلیفه قدرت نظامی خاصی ندارد چه نیازی به جز اعتقاد سپاهیان امیر اسماعیل به خلیفه مطرح است؟ با اندکی تأمل می‌توان دریافت که مسئله متابعت از خلیفه امری کاملاً سیاسی است. زیرا که امیر اسماعیل می‌خواست تا با پشتیبانی معنوی خلیفه از خود، با لشگرکشی به طبرستان، خراسان و ماوراءالنهر را از حملات علویان طبرستان مصون دارد و نیز قلمرو خود را گسترش دهد. بنابراین امیر اسماعیل موفق شد تا با شکست علویان طبرستان، علاوه بر خراسان و سیستان و ماوراءالنهر، طبرستان و ری را نیز به قلمرو سامانیان بیفزاید. بنابراین، این توسعه ارضی ایران جغرافیایی در دوره امیر اسماعیل قطعاً به نفع نهاد خلافت نبوده و در درازمدت می‌توانست مشکل‌آفرین باشد.

در بیان قدرت نظامی پوشالی خلیفه نیز می‌توان گفت که عمرولیث پس از دفع شورش رافع بن هرثمه و فراری دادن وی از مرو، بر خراسان استیلا یافت؛ سپس با ارسال سر رافع بن هرثمه، امارت ماوراءالنهر را درخواست نمود (زرین کوب و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۰۳/۴). در ادامه معتضد بالله عباسی برای دفع خطر عمرولیث صفاری، منشور امارت خراسان و ماوراءالنهر را برای امیر اسماعیل سامانی ارسال نمود تا دو رقیب سیاسی را به درگیری با یکدیگر وادار کند. لذا اقدام سیاسی معتضد بالله عباسی در جهت مشروعیت بخشی به امیر اسماعیل و متابعت آن امیر از خلیفه، تماماً جنبه سیاسی داشته و اعتقاد مذهبی بهانه‌ای برای پرده‌پوشی اقدامات بعدی سیاسی و نفع بردن از عنصر شرعی نهاد خلافت



است. در خصوص معتضد بالله عباسی آورده‌اند که وی مردی خردمند و با روش‌های پسندیده بود که موفق شد بسیاری از مشکلات داخلی دستگاه خلافت را از میان بردارد. در واقع اقدامات اصلاحی این خلیفه به منزله تجدید حیات سیاسی و اقتصادی و اجتماعی دولت عباسی است. از این روی است که معتضد را سفاح دوم خوانده‌اند. (خضری، ۱۳۸۸: ۱۳۵)

به روشنی می‌توان دریافت معتضد بالله عباسی فردی نادان و ساده‌اندیش نبوده‌است که از اطاعت و متابعت اسمی امیر اسماعیل سامانی فریفته شود و متقابلاً امیر اسماعیل سامانی پادشاه بی‌خرد و نادانی نبود که پیشینه ایرانی و دهقانی خویش را فراموش کند. به‌خصوص پیشینه طبقه دهقانانی که از نسل اصیل ایرانی بوده و در جایی از مقدمه شاهنامه ابومنصوری نیز به تصریح هست که «این نامه را گزارش کنیم از گفتار دهقانان. باید آورد که این پادشاهی به دست ایشان بود» به علاوه مأخذ بعضی از روایات فردوسی هم چنانکه خود او در جای‌جای شاهنامه خاطر نشان می‌کند، به «دهقان پیر»، «سخنگوی دهقان» و «دهقان موبد نژاد» می‌رسد و این نقش طبقه دهقانان در تألیف و تصنیف حماسه ملی ایران را قابل توجه نشان می‌دهد (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۲۲۸).

بنابراین به نظر می‌رسد تنها، اقبال عامه به تسنن و اعتقاد جامعه به نهاد خلافت و تعصب شدید ترکان درون قلمرو سامانی به خلفا، امیر اسماعیل را وادار ساخت که در سیاست و حکومت این رویه را در پیش گیرد. هم‌چنانکه امیر اسماعیل سامانی در نشان دادن چهره خود به‌عنوان امیر عادل چون انوشیروان دادگر، می‌کوشید. سایر اخلاف او نیز با ایجاد قدرت غالب، مدافع منافع طبقات فرودست جامعه بودند. البته سامانیان در اوایل از منافع طبقه دهقان دفاع می‌کردند. زیرا دهقانان در پیروزی‌های اولیه آن‌ها نقش اساسی داشتند (طبری، ۱۳۶۴: ۶۷۰/۱/۱۵).

زیرکی امیر اسماعیل در تضعیف چهره قدسی المعتضد بالله عباسی

یکی دیگر از نشانه‌های خوی ایران‌گرایی امیر اسماعیل سامانی در رفتار جوانمردانه با عمرولیث صفاری است. ترسخی شرح مفصلی از رفتار امیر اسماعیل سامانی را از زبان عمرولیث ارائه می‌کند. آورده‌است: «و چون آب خواستم مرا جلاب دادند و در حق من انواع اعزاز و اکرام نمودند. پس امیر اسماعیل نزدیک من [(عمرولیث)] اندر آمد و مرا بناوخت و عهد کرد که ترا نکشم و بفرمود تا مرا در عماری نشانند و به حرمت به شهر رسانند ... و امیر اسماعیل انگشتی من بخرید از آن کس که با وی بود به سه [هزار] درم و بهای آن بداد و به نزدیک من فرستاد و نگین انگشتی یاقوت سرخ بود. ... چون نامه به امیر اسماعیل رسید، اندوهگین شد از جهت عمرو لیث، فرمان خلیفه را رد نتوانست کردن. فرمود تا عمرو لیث را در عماری نشانده به بخارا آوردند و امیر اسماعیل از شرم روی به وی ننمود.» (ترسخی، ۱۳۶۳: ۱۲۵-۱۲۶)

امیر اسماعیل آن زمان که عمرولیث را در نبرد شکست داد و به اسارت گرفت، خود با زیرکی تمام دست در خون امیر صفاری نمی‌شوید، بلکه چون از قتل رقیب خطرناک صفاری خود به دست خلیفه مطمئن است، با تظاهر به اعتقاد به مقام خلیفه، قتل عمرولیث به دست خلیفه را ممکن می‌سازد. با این اقدام هم به خراسان دست می‌یابد، هم رقیب دیرینه خود را از میان بر می‌دارد و هم چهره الهی خلیفه را به‌عنوان حاکم مشروع مذهبی خونریز معرفی می‌کند و به



مشروعیت وی خدشه وارد می‌کند که جانشین مناسبی برای پیامبر نیست و این خود معنایی از تشیع را می‌دهد. انتظار می‌رود که مدارا کردن با اسیر که در دین مبین اسلام به آن سفارش شده، از سوی خلیفه معتضد بالله عباسی به عنوان جانشین پیامبر رعایت شود؛ در حالی که امیر اسماعیل با اسیر مدارا می‌کند و خلیفه اسیر را می‌کشد. هم پس از این رویداد و هم قبل از آن، امیر اسماعیل به عنوان حاکمی جوانمرد و عادل شناخته می‌شود. همان چیزی که در صفات خلفای عباسی کمتر به چشم می‌خورد و بحران مشروعیت برای ایشان دارد. اشتراک امر عدل و عدالت امیر اسماعیل سامانی و سایر امیران سامانی، اشتراک معنی با مفهوم عدالت در عدل شیعی به همراه دارد و ناخودآگاه باعث بسط معنایی از تشیع می‌شود. چنانچه که بعداً می‌بینیم همین آزاد اندیشی و عدل‌نگری در گرویدن امیر نصر بن احمد به تشیع بی‌تأثیر نیست. عوفی در خصوص عدل و داد امیران سامانی نیز چنین گوید: «ایشان در تاریخ سابقانند و ایشان نه پادشاه بوده‌اند ... ولایت خراسان و ماوراءالنهر در نوبت عدل ایشان عظیم ساکن و آمن بود و ایشان ملوک عالم‌پرور و عدل‌گستر بوده‌اند و نام نیک را خریداری کرده‌اند». (عوفی، ۱۳۳۵: ۲۳) در مقابل این عدل امیران سامانی و به خصوص امیر اسماعیل عادل، عداوت و دشمنی خلیفه با عمرولیث آشکار بود زیرا که خلیفه گمان می‌برد که عمرولیث مانند برادرش یعقوب آرزوی براندازی خلافت دارد. امیر اسماعیل سامانی با درایت و زیرکی تمام و با شناخت این دشمنی، از حمایت معنوی خلیفه به منظور پیشبرد اهداف سیاسی خود سود برد.

مقابله با نفوذ ترکان و مرزبانی ایران زمین؛ ترکان در مرز ماوراءالنهر و فتح طراز

حاکمیت سامانیان، ورود ترکان به ایران در بعد از اسلام را به مدت دو قرن به تعویق انداخت و بر عمر سلسله‌های ایرانی نژاد افزود. همان‌طور که بعداً شاهدیم، سلسله‌های ایرانی آل زیار، آل بویه و سائیرین، به وسیله ترکان سلجوقی از میان رفتند. این امر حاکی از اهمیت سلسله ایرانی نژاد سامانی در حفظ کیان شهریاری ایرانی بود. در مورد دلیری و جنگاوری مردم ماوراءالنهر چنین آمده است: «اما قوت و دلیری آن‌ها. در همه اسلام هیچ کس بهره‌مندتر از ایشان نیست در جهاد و غزوات، بسبب آنکه همه حدود ایشان دلیرالحریبست. از خوارزم و سنجاب ترکان غزاند و از سنجاب تا اقصی فرغانه خرلخ و بعضی حدود ماوراءالنهر بر پشت ختلان شهرهایی‌اند، پیوسته مردمان ماوراءالنهر برین جماعت غالب بوده‌اند و قوت و دلیری ترکان زیادت از جمله اهل دیار حرب باشد». (جیهانی، ۱۳۶۸: ۱۷۹-۱۸۰) با وجود این روایت، مسلم است که هدف امیر اسماعیل سامانی در پی توسعه ارضی و سیاسی قلمروش با توجه به ایران‌شهر و حفظ سرحدات شمال شرقی ایران از حملات ترکان، گسترش اسلام به نواحی آسیای میانه و اسارت غلامان ترک به صورت خاص نبوده است، بلکه پیشروی وی در سرزمین‌های ترکان، برای ایجاد حائل و حد مجازی بود تا بتواند با ایجاد پادگان‌های نظامی در آن، تحرکات نظامی سایر ترکان در مناطق فتح نشده آسیای میانه را مستقیماً زیر نظر بگیرد. نمود آشکار این سیاست، فتح طراز بود. در تاریخ نرشنی آمده است:

«به آخر امیر طراز بیرون آمد و اسلام آورد با بسیار دهقانان و طراز گشاده شد و کلیسای بزرگ را مسجد جامع کردند و به نام امیرالمومنین معتضد بالله خطبه بخواندند و امیر اسماعیل با بسیار غنیمت به بخارا آمد» (نرشنی، ۱۳۶۳: ۱۱۸). البته مسعودی با تردید در شمار اسیران، ترکان مغلوب در یورش امیر اسماعیل به آن‌ها را از خدلجیان دانسته است (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲/۶۳۹) بدیهی است که در پی مسئله فتوحات در آسیای میانه و نتیجه اجتناب ناپذیر پیروزی



بر ترکان، افراد اسیر شده ترک هستند. اسارت هزاران اسیر ترک، سامانیان را به این فکر واداشت که در دو جهت از آنان استفاده کنند. نخست آنکه از آنها به دلیل روحیه جنگاوری بالا، در بدنه نظامی سپاه استفاده نمایند. دوم آنکه با تجارت بردگان ترک، از منافع اقتصادی این امر بهره‌برداری کنند. در واقع مهم‌ترین عامل اقتصادی در ماوراءالنهر البته تجارت بردگان ترک آسیای میانه بود که تقاضا برای آن در سده سوم هجری قمری بسیار بالا بود. طاهریان و بعدها سامانیان تجارت برده را در این نواحی زیر نظارت خود داشتند. تجارت برده هم به رونق اقتصادی ماوراءالنهر کمک می‌کرد و هم به ثروت خصوصی عظیمی می‌انجامید. این بردگان ترک بخشی از خراج و هدایایی را تشکیل می‌دادند که طاهریان به بغداد می‌فرستادند. مثلاً متوکل به هنگام جلوسش بر مسند خلافت در سال (۲۳۲ق) دویت غلام و دویت کنیز از طاهریان هدیه گرفت. (مسعودی، ۱۳۶۵: ۲/۵۳۲)

هرچند آغاز ارسال بردگان ترک توسط طاهریان بنیان گذاشته شده بود؛ اما صورت جدی پیگیری آن و به انحصار درآوردن تجارت بردگان ترک از سوی سامانیان بود که هم مقاصد اقتصادی در کوتاه‌مدت و هم مقاصد سیاسی در درازمدت در بر داشت. همچنین با توجه به بررسی تاریخ طاهریان، حکومت استکفایی ایشان به خاطر ضدیت با زبان فارسی دورنمای خاصی از ارسال این بردگان برای نابودی دستگاه خلافت ندارد؛ اما با بررسی تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی امیران سامانی، می‌توان به اغراض سیاسی نهفته در این امر نیز پی برد.

با این حال، چرایی و چگونگی این نکته حائز اهمیت است که پیگیری سیاست خزنده و فرسایشی ارسال بردگان ترک با چه غرض و انگیزه سیاسی به دربار بغداد صورت پذیرفته است و با توجه به اینکه هدایای زیادی از جانب سامانیان به خلفا اهدا می‌شد، در کنار این امر، چه نیازی به ارسال ترکان بوده است؟ اگر این اقدام به منظور تقویت بنیه نظامی سپاه خلفا به واسطه استعداد نظامی ترکان صورت گرفت، چرا پادشاهان سامانی خود سپاه به جانب خلیفه نمی‌فرستادند؟ یا اگر منظور از ارسال بردگان ترک، خدمت و غلامی بوده است، چرا اسیران غیر از بردگان ترک نظیر صقلابیان را به اندازه ترکان، به جانب ایشان ارسال نکردند؟ طرح این سؤالات به جهت تحلیل اموری سیاسی است که در تاریخ میانه بعضاً این سؤال‌ها ساده‌انگارانه بی‌پاسخ مانده‌اند.

به زعم نگارنده این سطور، امیر اسماعیل سامانی درک خوبی از خطر ترکان نیز داشت تا ضمن استفاده از ایشان در مهار و کنترل قدرت روز افزون دهقانان، آنها را نیز از خود دور نماید. هرچند که نزدیکی به مرز ترکان و فتح طراز وجود ایشان در قلمرو را اجتناب ناپذیر می‌نمود و همین امر باعث ورود تدریجی ایشان به بدنه سپاه شد. این امر در دوره امیر شهید احمد بن اسماعیل سامانی تقریباً تبدیل به تنفر یا بی‌تفاوتی نسبت به غلامان ترک شده بود. در مجمل التواریخ و القصص آمده است: «پسرش احمد بن اسماعیل بنشست اندر خلافت المکتفی و سخت عظیم بدخوی بود و تند و ناسازگار و خاص و عام ازو ستوه شدند و غلامانش در جامه خواب بکشتندش سال بر سیصد و یک». (نامعلوم، ۱۳۱۸: ۳۸۷) آنچه ازین گفتار بر می‌آید آن است که اگر چه خوی تلخ امیر اسماعیل همه ارکان دولت و مملکت را در بر داشته است اما میزان به ستوه آمدن چاکران، ملازمان و به خصوص غلامان شخصی وی، به سبب پا در رکاب بودن با پادشاه و در معرض قرار گرفتن بیشتر با امیر احمد سامانی، بیشتر از سایرین بوده است. بنابراین دور از



ذهن نیست که دلیل قتل امیر احمد سامانی به سبب رفتار خشن تر با غلامان ترک بود که اهانت‌های عجیب به ایشان روا می‌داشت.

شاید امیر شهید احمد بن اسماعیل به فضل و دانش بیشتر اهمیت می‌داد تا به غلامان ترک متعصب سنی مذهب که از دیار حرب بوده و تنها زبان شمشیر می‌دانستند. این امر موجبات قتل او را پدید آورد. براین اساس به نظر می‌رسد که سامانیان با توجه به مصلحت و گرایش سیاسی ظاهری که از آن سخن رفت، مقاومت غیرمستقیمی در جهت انحطاط خلافت عباسی آغاز کردند. روندی که آغاز آن پیش‌تر از دوران نصر بن احمد سامانی برادر مؤسس سلسله سامانی در خراسان و ماوراءالنهر بود. خواه‌ناخواه اگر این اقدام نفوذ دادن ترکان به دستگاه خلافت، هوشمندانه یا آگاهانه یا غیر عمد قلمداد شود، در نتیجه آن تفاوتی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا نفوذ ترکان قطعاً به نفع آل بویه شیعی مذهب و رواج مذهب تشیع در قبال ضعف سیاسی دستگاه خلافت عباسی و نفوذ ترکان بود.

هرچند که از لحاظ سیاسی دو دولت سامانی و آل بویه با یکدیگر مشکل داشتند؛ اما یاری غیرمستقیم سامانیان از دو جهت به آل بویه انکار ناپذیر است. نخست آنکه از نظر نظامی، شورش فوق‌العاده خطرناک ابوعلی بر ضد نوح اول، پیشروی آل بویه در بین‌النهرین را حمایت کرد (اشپولر، ۱۳۸۶: ۱/۱۷۱)؛ و دوم، پاسداری از مرزهای ماوراءالنهر و معطل کردن ترکان که باعث اقتدار و طول عمر دولت آل بویه و تحرکات آل بویه در مرکز، جنوب و غرب ایران و عراق عرب شد.

اهتمام سامانیان به ایران فرهنگی و زبان فارسی؛ تشکیلات مقتدر دیوانی و حمایت از زبان فارسی

اهتمام به امر کشورداری در کنار کشورگشایی در دوره نصر بن احمد، بیانگر تبعیت از اصول دیوان‌سالاری ایرانی و اهمیتی است که به انتصاب وزیران کارآمد و تشکیلات مقتدر دیوانی منجر شد. حمایت نصر بن احمد از علم و دانش‌پروری، حمایت از شعر و زبان فارسی، تألیف شاهنامه‌های منثور، تلاش در جهت ایران سیاسی و ایران فرهنگی است. لذا بیشتر اقدامات امیر اسماعیل سامانی را می‌توان در جهت ایران سیاسی و جغرافیایی و اقدامات نوه وی را در جهت ایران سیاسی و ایران فرهنگی دانست. به‌طور کل باید گفت که دودمان سامانی، اول‌خاندانی است که در ترویج زبان فارسی قدم‌های وسیعی برداشته و ادبیات ایران را که تا آن وقت غیر از نام چیزی دیگر نبود، در اندک زمانی بسط و توسعه داده و به اوج کمال رسانید (نعمانی، ۱۳۹۰: ۲۱).

حمایت سامانیان از ایجاد فضای متکثر فرهنگی و دینی و ظهور شاعران شیعی در دوره سامانی، علاوه بر حمایت ایشان از شعر و ادب فارسی، توجه به برخی از شاعران شیعی یا شاعرانی که تعلق خاطری به مذهب تشیع داشتند و به فارسی و عربی شعر می‌سرودند، قابل توجه است. از جمله این شاعران، ابومنصور ثعالبی (۳۵۰-۴۲۹ق) است. هرچند نمی‌توان اشعار شاعران را به‌طور کلی به سیاست شاهان ارتباط داد ولی نکته مهم آن است که سرایش این اشعار توسط شاعران شافعی و شیعی مذهب قلمرو سامانی، نشان از تسامح مذهبی پادشاهان سامانی و آرامش خاطر است که مجال ظهور این اشعار شده‌است. ثعالبی درباره طوس اشعاری دارد که نشان می‌دهد،



طوس به واسطه وجود قبر مطهر امام رضا (ع)، به یک زیارتگاه تبدیل شده بود. در لطائف المعارف به این قضیه اشاره رفته است:

یا ارض طوس سقاک الله رحمه ماذا حویت من الخیرات یا طوس
 طابت بقاعک فی الدنیا و زینها شخص زکی بسنناباد مرسوس
 یا قبره انت قبر قد تضمنه علم و حلم، و تطهیر و تقدیس
 فخرافانک مغبوط بجثه و بالملائکه الابرار محروس

(ثعالبی، ۱۴۱۳: ۱۴۱)

هرچند که جامعه سامانیان اهل تسنن حنفی بودند؛ اما با تصرف خراسان، ایشان مانع نگرش تسنن شافعی در محبت به اهل بیت (ع) و سرایش این اشعار نشدند. در هیچ منبعی، سندی از مخالفت سامانیان با سرودن اشعار در منقبت ائمه اطهار (ع) در دست نیست. همچنین ظهور شاعری شیعی مذهب، کسای مروزی در دوران سامانیان، نشان از علاقه یا حداقل تسامح و ملایمت با تشیع دارد.

فهم کن گر مؤمنی فضل امیرالمؤمنین فضل حیدر، شیر یزدان، مرتضای پاک دین
 فضل آن کس کز پیمبر بگذری فاضل تر اوست فضل آن رکن مسلمانی، امام المتقین ...
 دامن اولاد حیدر گیر و از طوفان مترس گرد کشتی گیر و بنشان این فزع اندر پسین
 بی تولا بر علی و آل او دوزخ تو راست خوار و بی تسلیمی از تسنیم و از خلد برین ...
 مرتضی و آل او با ما چه کردند از جفا یا چه خلعت یافتیم از معتصم یا مستعین؟
 کان همه مقتول و مسمومند و مجروح از جهان وین همه میمون و منصورند امیرالفاسقین
 ای کسای هیچ مندیش از نواصب وز عدو تا چنین گویی مناقب دل چرا داری حزین؟

(ریاحی، ۱۳۷۵: ۴۳)

عبارت‌های "یا چه خلعت یافتیم از معتصم یا مستعین" و "وین همه میمون و منصورند امیرالفاسقین" در دوران امیران سامانی، حاکی از آن است که ارادت خالصانه و قلبی این امیران نسبت به خلفا وجود نداشته است و تنها تعصب شدید مذهبی غلامان و سپهسالاران ترک در قلمرو سامانی بود که صورت ظاهری ارادت به خلیفه را در سیمای امیران سامانی تقویت می‌کرد. کما اینکه در دوران امیران قدرت، به واسطه قدرت فراوان وزرای ایرانی ابوعبدالله جیهانی و ابوالفضل بلعمی، زمینه گرویدن به تشیع اسماعیلی فراهم شد.

در ادامه شاهد ظهور حکیم ابوالقاسم فردوسی در اواخر حکومت سامانیان هستیم. هرچند فردوسی کمترین ارتباطی با دربار سامانیان نداشت؛ اما نکته پراهمیت آن است که فردوسی بالیده در فضای معتدل مذهبی عصری است که وی در قلمرو سامانیان سر بر آورده است؛ و بر عقاید خود پایدار مانده است؛ لذا از دیگر نمونه های تشیع اثنی عشری، تشیع فردوسی است. در آغازین اشعار شاهنامه هم اشعار دیگری از مدح اهل بیت وجود دارد:



منم بنده اهل بیت نبی ستاینده جان پاک وصی ...
 محمد بدو اندرو با علی همان اهل بیت نبی و ولی ...
 بدل گفت اگر با نبی و وصی شوم غرقه دارم دو یار وفی
 برین زادم و هم برین بگذرم چنان دان که خاک پی حیدرم ...

(فردوسی، ۱۳۸۴: ۶)

همچنین محیطی که سامانیان در آن به قدرت رسیده بودند، محیطی بود که علم و دانش در آن از زمینه لازم برای پیشرفت برخوردار بود. مقدسی در جای جای کتاب خود از وجود آموزشگاه‌های بانظم و دانشگاه‌ها و پیشوایان بزرگ، موجب گرفتن دانشجویان مدارس، گرایش مردم به فقه و ادبیات در خراسان و ماوراءالنهر سخن می‌برد (مقدسی، ۱۳۶۱: ۴۱۳-۴۱۵/۲).

لذا تسامح سامانیان حنفی مذهب با مذاهب دیگر چون صوفیه و تشیع بیانگر نوع دیدگاه شکننده آن‌ها نسبت به نهاد خلافت است که فقاقت و مرجعیتی جز خود را به رسمیت نمی‌شناسد. مقدسی در خصوص برخی از این مذاهب چون کرامیان سخن به میان آورده است که ایشان معتقد به خداوند جسمانی بوده‌اند و در خانقاه به سر می‌برند (مقدسی، ۱۳۶۱: ۱/۹۵).

بنابراین می‌توان گفت که احترام به عالمان دینی از حیث نظری و اعتقادی، احترام به علوم شرعی محسوب می‌شود و نه صرفاً تنها به ایدئولوژی خلافت. چگونه می‌توان گفت که فضای باز برای فعالیت فرق و مذاهب و محافل علم و دانش در دوره سامانی مانع بروز تشیع شد؟ کم‌اینکه خود امیر نصر بن احمد درین فضا شیعه اسماعیلی شد. لذا با اندکی تأمل می‌توان دریافت که فضا و خاطر باز فکری امیران سامانی با تعصب و جزم‌اندیشی در جهت تسنن حنفی مغایر است. قطعاً طرفداری از تسنن حنفی و هم‌سویی با نهاد خلافت عباسی در بغداد می‌تواند موجب دلایل سیاسی باشد.

بنابراین اهتمام به روح ایرانی و اینکه مسلمان و شیعه بودن باعث می‌شود سامانیان نسبتی با حاکمیت عرب نداشته باشند حاکی از آن است که قطعاً حمایت از خلیفه نمی‌تواند چندان خالصانه باشد و به‌خاطر غرایز سیاسی بوده است؛ زیرا که روح ایرانی در تضاد با حاکمیت عرب است. پس این احتمال می‌رود که به سبب آغاز انحطاط عصر سامانیان از دوران امیر حمید نوح بن نصر سامانی از دستگاه خلافت، در اختلافات داخلی، شورش‌ها و همسایگان قدرتمند ایشان ریشه داشته باشد که بر مصلحت خلافت را بر خود پذیرفته و از آن به‌عنوان حربه سیاسی استفاده می‌نمودند. اگر امیران دوران انحطاط و سقوط قدرت امیر نصر بن احمد را می‌یافتند، از خلافت ترمذ می‌نمودند.

اهتمام نصر بن احمد به ایران دینی

در ابتدای این بحث مسئله‌ای که مطرح می‌شود، چرایی گرویدن نصر بن احمد سامانی به تشیع اسماعیلی است و پرسش مهم‌تر، آنکه آیا گرویدن این امیر قدرتمند سامانی آنگاه که حکومت سامانی در منتهای قدرت خود قرار دارد، اتفاقی است؟ پاسخ آن است که مخالفت خلیفه با نصر بن احمد به سبب روی آوردن به این مذهب، قطعاً دلایل سیاسی



دارد؛ زیرا که اطاعت از فرمان خلیفه عباسی در گرو وفادار ماندن به مذهب تسنن و خلفای بعد از پیامبر چون بنی عباس است که دارای عصمت نبوده‌اند؛ اما مسئله خلافت و امامت در تشیع اسماعیلیه به واسطه تفاوت فقهی با فقه تسنن، نشان از سودای جانشینی پیامبر غیر از عباسیان را داشته و خلافت بنی عباس را نامشروع جلوه می‌دهد. در این گیر و دار که فقه اهل سنت و ولایت عامه نصر بن احمد سامانی را مجبور به کناره‌گیری کردند. زیرا که شرایط برای سامانیان متزلزل شده بود و اقبال عامه نسبت به تسنن و خلافت بغداد بسیار زیاد بود. لذا گرویدن ناگهانی امیر سعید، نصر بن احمد سامانی به تشیع اسماعیلی نمی‌تواند در دوران اوج قدرت سامانیان ناگهانی و اتفاقی باشد. هر چند که ابراز این عقیده خود بسیار زود بود و نصر بن احمد این پیش‌بینی را نمی‌کرد که اقبال جامعه آن روزگار قلمرو سامانیان و دستگاه فقه سنتی دربار، بنیاد فرمانروایی او را متزلزل کند. بنابراین حزم سیاسی امیر اسماعیل سامانی از نصر بن احمد بیشتر بود.

در پرتو این مسئله، به خوبی می‌توان دریافت که اطاعت ظاهری نصر بن احمد و درباریان از خلیفه عباسی در جهت پیشبرد مقاصد و منافع سیاسی و شهرت در جهان اسلام است. همچنان که ابو عبدالله بن احمد النسفی، توانست نصر بن احمد را به خودش متمایل کند و شماری از صاحب منصبان را به مذهب اسماعیلی درآورد. نصر بن احمد پس از گرایش به مذهب اسماعیلی، گویا خود را وابسته خلفای فاطمی شمرد. (فرای، ۱۳۶۵: ۸۵-۸۶)

قطعاً تمایل امیر سعید نصر بن احمد سامانی به تشیع اسماعیلی، خالصانه تر از تسنن حنفی بود که به آن مذهب گروید و به واسطه تعصب شدید غلامان ترک به خلافت و فشارهای آن‌ها، تاج و تخت بر سر این راه از کف داد. از سوی دیگر تمایل درباریان سامانی به تشیع اسماعیلی هم قابل توجه است. بنابراین با غوغای حاصل از اسماعیلی شدن امیر سعید، این درباریان که خود نیز شیعه اسماعیلی شده بودند، از نصر بن احمد حمایت کردند. سپس امیر نصر با پیشنهاد امیرزاده نوح بن نصر و بعداً با لقب امیر حمید، از سلطنت کناره‌گیری کرد و بقیه عمر را در آرامش سپری نمود. البته این دیدگاه که تنها اسماعیلی شدن به مثابه یک مسئله اعتقادی باعث ایجاد فشار از سوی بدنه غلامان و سپهسالاران ترک سپاه سامانی شده باشد را نمی‌توان تنها دلیل برکناری امیر سعید در نظر گرفت. کمابینه امارت وی از نظر داخلی، بر اساس مبانی عدالت و عدل‌پروری بود و در دوره او آزاد اندیشی و تساهل مذهبی وجود داشت. همچنان که گرایش نصر بن احمد به اسماعیلیه مشخص است، دلیل سیاسی دیگری نیز در خلع وی نمی‌توان در ذهن داشت. دلیل آن است که حمایت وی از خلیفه الطایع مخلوع و خودداری از پذیرش خلافت القادر و حمایت از محمد بن المستکفی نشان‌دهنده هدف امیر نصر بن احمد در ایجاد تشنج در دستگاه سیاسی خلافت است. اگر این اتفاق را یک مورد خاص و استثنایی در تاریخ سامانیان به حساب آوریم، سایر امیران سامانی هیچ‌گونه مزاحمتی نسبت به فرقه‌ها و مذاهب نشان نمی‌دادند. بنابراین موضوعی که باید مورد توجه باشد عدم مزاحمت آنان برای فرق و مذاهب مختلف است. چنان‌که غالباً اتفاق می‌افتاد که در دربار پادشاهان سامانی افرادی از مذاهب گوناگون مانند مذاهب اهل سنت و شیعه و دین زرتشتی و عیسوی با نهایت آزادی عقیده و مصونیت زندگی کار می‌کردند و هیچ کس از حیث اظهار عقاید علمی و دینی و مذهبی به تضيیقاتی که در دوره غزنوی و سلجوقی پیش آورده شده بود، دچار نبود (صفا، ۱۳۵۵: ۱/۳۵۸).



نتیجه گیری

سامانیان از مهم‌ترین سلسله‌های ایرانی‌نژادند که رابطه‌ای ایدئولوژیک با خلافت عباسی برقرار کردند. ایشان به منظور پیشبرد اهداف سیاسی، با همسو ساختن خود با نهاد خلافت در رهگذر پیروی از تسنن حنفی، مشروعیت استکفایی لازم را جهت حکمرانی به دست آوردند. سامانیان با آگاهی از تسنن غالب جمعیت فرارود به واسطه اسلام‌پذیری ایرانیان، این نکته را دریافتند که انتظام جامعه انسانی کشور در پرتو حمایت خلفای عباسی از ایشان به منزله جانشینان پیامبر اسلام امری ضروری است. لذا استفاده سامانیان از دستگاه مذهبی خلافت به منظور حذف رقیبان سیاسی در جهت افزایش قلمرو خود، جایگاه ویژه‌ای در حرکت به سوی وحدت ایران جغرافیایی دارد. از سوی دیگر سلسله‌نسب‌سازی پادشاهان سامانی و رساندن نسب به بهرام چوبین سردار هرمزد چهارم پادشاه ساسانی، نشان از گرایش شدید سامانیان به اصالت و نژاد ایرانی دارد. لذا اهتمام سامانیان به خوی ایرانی و ایران‌گرایی که از مبانی اساسی مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی ایران‌شهری است، در برابر عنصر مشروعیت خواهی از خلیفه عباسی، قرار می‌گیرد. بنابراین در پیش گرفتن این سیاست دوگانه از سوی سامانیان حاکی از غلبه گفتمان ایران‌شهری و حرکت در جهت احیای آن است. این نقض پیمان هویتی از ایدئولوژی خلافت^۱ زمانی شدت می‌یابد که شاهد حمایت پادشاهان سامانی از زبان و ادب پارسی از منظر ایران فرهنگی هستیم. همچنین گروه ناگهانی نصر بن احمد به تشیع اسماعیلی در قامت نظام تقابلی با خلافت سنی بغداد، پیوند تنگانگی با مفهوم فرّه ایزدی در مبانی ایران دینی از انگاره‌های هویتی اندیشه ایران‌شهری برقرار کرده است. بدین معنی که با اتصال به تشیع در هاله عصمت امامیه در برابر نفسانی بودن خلیفه قرار می‌گیرد و پادشاه سامانی را در مرتبه‌ای فراتر از خلیفه قرار می‌دهد. اتصال ایران فرهنگی و ایران دینی از اقدامات هوشمندانه پادشاهان سامانی است که پشتیبانان و بانیان اصلی رشد و غنای زبان و ادب پارسی بودند و از رهگذر همین زبان است که تشیع در قرن هفتم هجری از بستر ادب تصوف نهفته در آن (زبان پارسی) وارد هویت ایرانی گردید.

بنابراین در یک نگاه فراکل‌نگرانه می‌توان گفت که کوشش‌های سامانیان در جهت احیای گفتمان اندیشه ایران‌شهری نظیر اهتمام به ایران جغرافیایی، اصالت و نژاد در رهگذر انتساب به بهرام چوبین، اهتمام به زبان و ادب پارسی در برابر زبان عربی، تشیع نصر بن احمد سامانی به مثابه تقابل با اندیشه دینی خلافت و سایر اقدامات زیرکانه مؤسس سلسله سامانی، اعتقاد خالصانه و قلبی این پادشاهان ایرانی به خلافت را مورد تردید جدی قرار می‌دهد. در نتیجه این کارکردهای پراهمیت سیاسی-فرهنگی، سامانیان در کنار سایر اقدامات یاد شده، با الهام از نیای کهن خویش اسپهبد مرزبان بهرام چوبین، در معطل کردن ترکان در پشت مرزهای ماوراءالنهر، توفیق یافتند. امری که منجر به افزایش طول

۱. ایدئولوژی خلافت نظریه‌ای بود که افرادی مانند ماوردی، ابن تیمیه و... سعی در ایجاد آن داشتند که در برابر پادشاه کیانی و الگوهای ایران‌شهری به میان آمدند. نقض پیمان هویتی سامانیان از ایدئولوژی خلافت به معنی حرکت ایشان در راستای احیای اندیشه‌های ایران‌شهری بود؛ مسیری که در خلاف جهت مشروعیت‌بخشی به نهاد خلافت قرار داشت.



عمر دولت آل بویه گردید. به تبع این امر، غلبه آل بویه بر عراق عرب و بغداد، موجب رواج تشیع و آغاز جریان توقف شریعت‌نامه نویسی و به تبع آن بحران مشروعیت برای نهاد خلافت گردید.



منابع و مأخذ

- ابن اثیر، عزّ الدین علی، (۱۳۵۰)، الکامل فی التاریخ، ترجمه عباس خلیلی، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران، چاپ پنجم.
- اشیپولر، برتولد، (۱۳۸۶)، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
- اصطخری، ابراهیم، (۱۳۶۸)، مسالک و الممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- بلعمی، ابوعلی، (۱۳۷۴)، تاریخنامه طبری (تاریخ بلعمی)، به تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات سروش، ج ۱، چاپ اول.
- ترکمنی آذر، پروین، (۱۳۸۸)، دیلمیان در گستره تاریخ ایران، تهران: انتشارات سمت، چاپ دوم.
- ثعالبی، ابو منصور، لطائف المعارف، (۱۴۱۳)، تحقیق محمد ابراهیم سلیم، قاهره: دار الطلائع، چاپ اول.
- جیهانی، ابوالقاسم بن احمد، (۱۳۶۸)، اشکال العالم، ترجمه علی بن السلام، با تعلیمات فیروز منصوری، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- خضری، سید احمد رضا، (۱۳۸۸)، تاریخ خلافت عباسی از آغاز تا پایان آل بویه، تهران: شرکت انتشارات سمت، چاپ هفتم.
- ریاحی، محمد امین، (۱۳۷۵)، کسایی مروزی، زندگی، شعر و اندیشه او، تهران: علمی.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۸)، تاریخ مردم ایران از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه، تهران: امیرکبیر.
- زرین کوب، عبدالحسین، باسورث و دیگران، (۱۳۸۱)، تاریخ ایران از ظهور اسلام تا آمدن سلجوقیان، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر، چاپ چهارم.
- سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۳۸۲)، تصحیح شیخ عبدالرحمن بن یحیی، حیدرآباد دکن هند: دایره المعارف العثمانیه، چاپ اول.
- صفا، ذبیح الله، (۱۳۵۵)، تاریخ ادبیات ایران، جلد ۱، تهران: امیرکبیر، چاپ اول.
- طبری، محمد بن جریر، (۱۳۶۴)، تاریخ طبری، جلد ۱۵، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- عوفی، محمد، لباب الالباب، (۱۳۳۵)، تصحیح سعید نفیسی، بی جا: انتشارات کتابفروشی ابن سینا، چاپ اول.
- فرای، ریچارد. ن، (۱۳۶۵)، بخارا دستاورد قرون وسطی، ترجمه محمود محمودی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۳۸۴)، شاهنامه فردوسی، چاپ عکسی از روی نسخه خطی کتابخانه بریتانیا به شماره ۱۰۳ و Add. 21 مشهور به شاهنامه لندن^۱، نسخه برگردانی ایرج افشار و محمود امیدسالار، تهران: طلایه، چاپ اول.

^۱ شاهنامه چندین چاپ مشهور مانند شاهنامه چاپ مسکو براساس نسخه مسکو، شاهنامه چاپ لندن براساس نسخه لندن و... دارد. اهمیت ذکر این مطلب به سبب تمیز دادن آن است که از کدام نسخه چاپی مطلب گردآوری شده و کدام معتبرتر است. نسخه لندن از نسخه مسکو بنا بر نظر نسخه پژوهان معتبرتر به نظر می‌رسد.



- فروزانی، سید ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره سامانیان، تهران: شرکت انتشارات سمت، چاپ پنجم.
- کریستنسن، آرتور، (۱۳۸۷)، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران: انتشارات نگارستان کتاب، چاپ دوم.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، (۱۳۶۳)، تاریخ گردیزی، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: انتشارات دنیای کتاب، چاپ اول.
- مستوفی، حمدالله بن ابی بکر، (۱۳۸۲)، نزهة القلوب، تحقیق محمد دبیر سیاقی، قزوین: حدیث امروز، چاپ اول.
- _____، (۱۳۶۴)، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین، (۱۳۷۴)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- _____، (۱۳۶۵)، التنبیه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- معین الفقراء، احمد بن محمود المدعو، (۱۳۷۰)، تاریخ ملازاده، به اهتمام احمد گلچین معانی، تهران: مرکز مطالعات ایرانی، چاپ دوم.
- مفتخری، حسین و حسین زمانی، (۱۳۸۷)، تاریخ ایران از ورود مسلمانان تا پایان طاهریان، تهران: شرکت انتشارات سمت، چاپ چهارم.
- مقدسی، محمد بن احمد، (۱۳۶۱)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، مترجم علینقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، چاپ اول.
- نامعلوم، (۱۳۱۴)، تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران: خاور، چاپ اول.
- نامعلوم، (۱۳۱۸)، مجمل التواریخ و القصص، مصحح ملک الشعراء بهار، تهران: خاور، چاپ اول.
- نرشخی، محمد بن جعفر، (۱۳۶۳)، تاریخ بخارا، ترجمه احمد بن محمد قباوی، تلخیص محمد بن زفر، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- نعمانی، شبلی، (۱۳۹۰)، شعرالعجم، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: انتشارات دنیای کتاب، چاپ دوم.
- هروی، جواد، (۱۳۸۲)، تاریخ سامانیان؛ عصر طلایی ایران بعد از اسلام، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
- _____، (۱۳۹۹)، نقش سامانیان در تحركات سیاسی-نظامی طبرستان، پژوهشنامه تاریخ های محلی ایران، سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۹، صفحات ۳۱-۴۴.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق، (۱۳۵۶)، البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
- _____، (۱۳۶۳)، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.



Colonialism and Cultural Alienation in Muslim Societies: Dr. Shariati's Perspective

Mahdi Barzanouni¹

abstract

One of the significant issues that have drawn the attention of various sciences including Sociology, Anthropology, and Political Science is the concept of Alienation. Some thinkers and intellectuals in various fields have discussed the nature of Alienation with different approaches. Among them, Shariati is one of the few intellectuals who, with profound insight, have addressed this concept, considering it a major obstacle to the progress and development of Islamic culture and civilization. He views self-awareness and return to one's essence as prerequisites for achieving this progress. He endeavors to overcome the internal contradictions and rifts within Muslim societies by advocating a discourse of returning to cultural authenticity, replacing blind imitation of Western foundations, which generally have materialistic and profit-driven natures. He believes that to overcome the dilemma of Alienation, a nation that possesses a greater degree of historical and cultural authenticity and distinctiveness not only avoids decline but, according to Quranic terminology, also experiences the blossoming of talents and the expansion of existence and perfection of that culture through intellectual and cultural interaction with other nations.

Keywords: Alienation, Self-awareness, Return, Islamic Identity, Shariati

1. PhD student of Islamic history at Shiraz University. Barzinmehr903@gmail.com



Analysis of the Achaemenid Role in the Development of Private Agricultural Credit Enterprises in Babylon up to the Banking Stage

Anahita Amani Yeganegi¹

Abstract

Banking is often thought of as a relatively new and Western concept, but by exploring the ancient history of the East, its roots can be traced back to ancient Babylon and the Achaemenid era in Iran. An examination of the time and place of the establishment of such institutions reveals that agricultural inputs became expensive and scarce during the reign of Conadanalo, leading to the decline of Babylon. The damaged temples of Babylon also lost their ability to lend to the people. Therefore, two families, the Egibi and Murašu, established institutions to provide loans and basic needs to the farmers and people of Babylon, engaging in a lucrative business. With the annexation of Babylon by the Achaemenid Empire, these institutions were further developed by the Iranians and became highly significant banking establishments within the vast empire. This study aims to uncover the factors behind the establishment of early agricultural credit institutions in Babylon and the role of the Achaemenid government in their development and evolution within the field of banking, across the expansive Achaemenid territory. This article delves into the creation and expansion of the banking system within the Persian Empire through historical and analytical research, relying on available evidence and library documents. An important achievement of this research is the recognition that the Achaemenids, understanding the importance of institutions and credit and financial systems, as well as the role of coins in trade, not only expanded the activities of the Egibi and Murašu institutions across various domains but also integrated them into trade, tax accounting, and banking. The development of agricultural credit institutions and their transformation into banking institutions during the Achaemenid era marked the inception, development, and evolution of exchange offices and banking institutions in subsequent periods.

Keywords: Achaemenid, Babylon, Banking, Egibi, Murašu.

1. PhD Student in Ancient Iran History, Islamic Azad University, Najaf Abad branch. anahita.amani@yahoo.com



Political Relations between the Hafsīd Dynasty and Marīnid Dynasties

Dr. Khadijeh Alemi¹

Hossein Zaheri²

abstract

The Hafsīd Dynasty is counted among the most significant Maghreb dynasties in Ifriqiya. Founded by Abu Muhammad Abd al-Wahid ibn Abi Hafs al-Hintati in the 7th century AH (603 AH lunar), this dynasty endured until the 10th century AH. Initially, they governed Tunis as rulers appointed by the Almohads; however, in 625 AH, due to the weakness of the Almohads, Abu Zakariya Yahya al-Hafsi I managed to establish independence for this dynasty. Eventually, in 981 AH, this dynasty was destroyed by the Ottoman Empire. Concurrently with the Hafsīd Dynasty, other Islamic states, such as the Marīnid Dynasty, existed in the Islamic Maghreb. Despite the instability of its political relations with the Marinid Dynasty, the Hafsīd Dynasty emerged as a dominant power in the region during its rule over Ifriqiya. This pioneering research, conducted through a bibliographical approach, aims to examine the political relations between the Hafsīd and Marinid dynasties, as well as the causes and influential factors affecting the course of relations between these states.

Keywords: Political Relations, Hafsīd Dynasty, Marinid Dynasty

1. Assistant Professor, History Education Department, Tehran university. alemi1900@ut.ac.ir.
2. Educated student of Master of Islamic History, Tehran university. alemi1900@ut.ac.ir



The Role of Badr Heroes in the Political Ideologies of Caliph Umar ibn al-Khattab and Ali (AS)

Amin Madadi¹

abstract

Examining the Badr Heroes and their elevated status within the early Islamic community, both during their lifetimes and posthumously in the first and second centuries AH, as well as in the generations after their passing, underscores their significance and importance as the foremost companions and quintessential symbols of Muslim humanity in Islamic culture. However, the inquiry into the political functions or mechanisms that existed within the early Muslim community during the caliphates of Umar ibn al-Khattab and Ali (AS), shaping the definition, status, and position of these warriors, is the focal point of this study. Employing a discursive and historical approach, we have concluded that the Battle of Badr held persuasive significance, with governments and influential groups drawing upon the prestige and credibility of the Badr Heroes to shape public opinion, engage audiences, and solidify their position. Consequently, a discourse needed to emerge, and a class had to be hegemonized, preserving the cultural dominance of the ruling class over the lower classes by garnering their consent and persuading them to embrace the ethical, political, and cultural values advocated by the dominant class. They utilized the tradition of Hazrat Muhammad (PBUH) to facilitate the ruling class's consensus and general agreement.

Keywords: Badr Heroes, Early Islamic Community, Obedience, Caliphate, Umar ibn al-Khattab, Ali (AS)

1. Master of Islamic History, Shahid Beheshti University of Tehran. aminmadadii72@gmail.com



Chronograms, Inscription, and Tombstones from the Safavid Period in Bavanat

Sajjad Dehghan Hessampour¹

abstract

Bavanat County is situated in the northeastern part of Fars Province, approximately 240 kilometers away from the city of Shiraz, bordering the counties of Sar-Chahan, Khorramabad, and Pasargad in Fars Province, and the counties of Khatam (Harat) and Abarkuh in Yazd Province. The area of this county was larger in the past, but due to changes in the country's divisions, Abadeh separated in 1374 SH and Sar-Chahan in 1398 AH. Known for its center in Surian, this county has a considerable number of historical villages. In most of these areas, artifacts such as mosques, shrines, and historical cemeteries can be found. The Jameh Mosque of Surian and Shidan, the shrine of Imamzadeh Bazm, and the cemeteries of villages such as Bazm, Morshedi, Ghadamgah, Chir (Ja'fariyya), and Pirkodooyeh are among the well-known historical sites of Bavanat. These artifacts and sites, some of which are listed in the national heritage list, are adorned with valuable historical and literary inscriptions. Some of these letterings have been lost over time or have been subjected to destruction and theft, prompting this article to strive to enhance their preservation by reading the inscriptions and recording their history. These mentioned inscriptions, artistically engraved on wood and stone, encompass one of the literary arts and artistic innovations in recording historical events known as "chronogram," which serves as a bridge between history and Persian literature. Despite their historical significance, these works possess considerable artistic and literary values that have not yet been thoroughly researched; it is hoped that this oversight will be rectified. Additionally, questions have been raised in this regard, including which works such as historiography were more commonly applied to and what were the styles of writing and their themes. It should be noted that the essence of these histories is observed in cemeteries and in the form of expressions consisting of the Arabic numerical alphabet and in poems composed to praise the deceased. Although evidence also exists in mosques and religious buildings.

Keywords: Chronogram, Tablets, Tombstones, Safavid Period, Bavanat

1. Educated student of Master of Islamic History, University of Shiraz. zaheri13741374@gmail.com



The cultural and political role of the Samanids in the beginning of the decline of the Abbasid Caliphate

Ali Shahzadi¹

Abstract

The idea of Iranshahri was developed in the form of three fundamental components of geographical Iran, cultural Iran and political Iran. Samanians by expanding their territory and defeating their political rivals in the geographical area of Iran; and efforts towards the growth and elevation of the Persian language in the field of cultural Iran, contributed to the progress of the Iranshahri discourse and the continuity of the concept of Iran against the idea of the Arab caliphate. On the other hand, the Samanids' interest in the Ismaili Shi'ism religion in a short period of time shows the hidden nature of religious Iran in political Iran, which is what motivates the concept of religion and state in the articulation of Iranshahri's thoughts. Based on this, what raises the issue is the cultural and political role of the Samanids in the beginning of the decline of the Abbasid Caliphate. The result is that the Samanids' great effort in reviving the discourse of Iranshahri thought was synonymous with the Abbasid caliphate being on the slope of decline; and has had a close relationship with it.

Keywords: Samanid, Iranshahri idea, Abbasid caliphate, decadence, Persian language

1. Educated student of Master of Islamic History, Kharazmi University. shahzadi_ali@yahoo.com



parseh

Department of History

Shiraz University



Email: history.elmi@yahoo.com

www.historyelmi.mihanblog.com

