



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال بیستم، شماره چهل و هفت، تابستان ۱۴۰۳

- پیوند قبایل عرب قیسی - غطفانی با بدنه حکومت اموی (۳-۲۵)
مهران اسماعیلی و مریم بهداروند
- دلایل نگاری معتزلی از امامی زیدی: بررسی تاریخ نگارانه اثبات نبوت النبی (ص) المؤید بالله هارونی (۲۷-۴۷)
محمدامیر احمدزاده و مهناز کوهی
- سلطان علم: بازتاب رابطه علم پروری و مشروعیت حاکمان در ادبیات اندرزی ایران دوران اسلامی تا قرن هفتم هجری (۴۹-۸۸)
زهرا اسفندیاری مهنی و زهیر صیامیان گرجی
- شعارهای شیعی بر سکه های حکمرانان ایران از سده دوم تا پایان سده هشتم هجری (۸۹-۱۱۶)
میرزا محمد حسینی
- خوایی تعبیر شده؟! اعتماد السلطنه و رؤیای صدارت اعظمی (۱۱۷-۱۵۳)
مرتضی دانشیار
- سفارت در ایران سده های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلایریان (۱۵۵-۱۹۵)
میشم یاری مطلق، محبوبه شرفی و علی اکبر خدزی زاده

تاریخ و تمدن اسلامی

سال بیستم، شماره چهل و هفت، تابستان ۱۴۰۳

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 20, No. 47, Summer 2024

- The Alliance of the Qaysī-Ghatafān Arab Tribes with the Umayyad Rule (3-25)
Mehran Esmaeili & Maryam Behdarvand
- Dalāil Nigārī Mo'tazilī: Historical Examination of *Ethbāt al-Nabovvat al-Nabī Moḥammad* by Al-Mo'ayyid Billāh Hārūnī (27-47)
Mohammadamir Ahmadzadeh & Mahnaz Koochi
- The Sultan of Science: Reflection of the Relationship between the Promotion of Science and the Legitimacy of Rulers in Persian Admonition Literature from the Islamic Era to the 7th Century AH (49-88)
Zahra Esfandiyari & Zahir Siamian Gorji
- Shiite Mottos on Coins of Iranian Rulers from the 2nd to the 8th Century AH (89-116)
Mirza Mohamad Hassani
- A Dream Interpreted?! Etimād al-Saltanah and the Dream of Prime Ministry (117-153)
Morteza Daneshyar
- The Embassy in Iran in the Middle Centuries: Interval Era; Choupāniāns, Mozaffariāns, Jalayeriāns (155-195)
Meysam Yarimotlagh, Mahbobeh Sharafi & Ali Akbar Khedrizedeh



Islamic Azad University
Science & Research Branch
ISSN 1735-7071

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیر مسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سردبیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومعلی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: محمد جواد مرتضائی

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی

استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

محسن الویری

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم (ع)

لیاقت تکیم

استاد دانشگاه مک مستر کانادا

احمد جبار

استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس

یعقوب خزایی

دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی

محمد سپهری

استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

مهدی عبادی

دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور

یونس فرهمند

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

فهیمه مخبر دزفولی

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران

محسن معصومی

دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

حروف چینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

نشانی: تهران، پونک، حصارک، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۲۴/۴۱۵۱ مورخ ۸۴/۱۰/۱۹ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رای

سی و یکمین جلسه مورخ ۱۳۸۵/۹/۳۰ کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

بهای تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: www.isc.gov.ir

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 20, No. 47, Summer 2024

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: Mohammad Javad Mortezaei

Editorial Board:

M. Akrami	Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Alviri	Prof. of Baqir al-Olum University
A. Djebbar	Prof. of University of Lille-1, France
M. Ebadi	Associate Prof. of History & Civilization of Islamic Nations, Payame Noor University
Y. Farahmand	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
Y. Khazaei	Assistant professor at Imam Khomeini International University
M. Massumi	Associate Prof. of Tehran University
F. Mokhber Dezfouli	Associate Prof. of Islamic Azad University, Science & Research Branch
M. Sepehri	Prof. of Islamic Azad University, Center Tehran Branch
L. Takim	Prof. of McMaster University

Art work: M. Adli

Typetting & Layout: Seyyede Amin Hosseini

Address: Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Hesarak, Poonak, Tehran 1477893855, Iran. TelandFax: (+9821) 44865351

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhcin.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

-
- ۳ پیوند قبایل عرب قیسی - غطفانی با بدنه حکومت اموی
مهران اسماعیلی و مریم بهداروند
- ۲۷ دلایل نگاری معتزلی از امامی زیدی: بررسی تاریخ نگارانه اثبات نبوت النبی (ص) المؤید بالله هارونی
محمدامیر احمدزاده و مهناز کوهی
- سلطان علم: بازتاب رابطه علم پروری و مشروعیت حاکمان در ادبیات اندرزی
۴۹ ایران دوران اسلامی تا قرن هفتم هجری
زهرا اسفندیاری مهنی و زهیر صیامیان گرجی
- ۸۹ شعارهای شیعی بر سکه‌های حکمرانان ایران از سده دوم تا پایان سده هشتم هجری
میرزاحمد حسینی
- ۱۱۷ خوابی تعبیر شده؟! اعتمادالسلطنه و رؤیای صدارت اعظمی
مرتضی دانشیار
- ۱۵۵ سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلایریان
میثم یاری مطلق، محبوبه شرفی و علی اکبر خدروی زاده
-

پیوند قبایل عرب قیسی - غطفانی با بدنه حکومت اموی^۱

مهران اسماعیلی^۲

استادیار تاریخ اسلام، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

مریم بهداروند

کارشناس ارشد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

غطفان مجموعه‌ای از قبایل عدنانی - قیسی تأثیرگذار در نجد شمالی بودند که قبایلی چون عبس، ذبیان و به‌ویژه زیرمجموعه معروف آن به نام فزازه، مره و اشجع از آن منشعب شده بودند. گسترش و بقای حکومت اموی، تا حد زیادی به توان قبایل عرب متکی بود. این مقاله درصدد است دریابد مناسبات قبایل غطفانی با حاکمان اموی چگونه پیش رفت و در پایان آنان را در چه موقعیتی قرار داد. در این مقاله پس از گردآوری و بازشناسی شخصیت‌ها، خانواده‌ها و قبایل غطفانی، تعامل متقابل آنان با حکومت اموی مورد بررسی قرار گرفته و آشکار شده است. نتایج این مقاله نشان می‌دهد که قبایل غطفانی به‌ویژه عبس و فزازه تکیه‌گاه بسیار مهمی برای امویان بودند و امویان علاوه بر پیوند خویشاوندی با آنان، در عرصه دیوانی و لشکری، مناصب حساسی در مناطق مرزی و شورش‌خیز را به غطفانیان سپردند و باتکیه بر آنان توانستند بر شورش‌های داخلی و بحران‌های خارجی فائق آیند.

کلیدواژه‌ها: امویان و قبایل قیسی، غطفان، عبس، فزازه، مره، اشجع.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): me_esmaeili@sbu.ac.ir

مقدمه

رویدادهای سده‌های نخست هجری تا حدود بسیاری متأثر از مناسبات قبیله‌ای جامعه عرب پیش از اسلام است و بدون رویکرد جامعه‌شناسانه به تاریخ تحولات آن، قابل‌بازشناسی نیست؛ رویکردی که قبیله را واحد مطالعه اجتماعی تعیین می‌کند و تحولات آن را در روند تحولات تاریخی پی می‌گیرد. طبیعی است که درک وقایع بر پایه تحلیل‌های اجتماعی، تصویری متفاوت از پیشینه تاریخی در اختیار می‌نهد.

مقاله حاضر هدف خود را به بررسی قبایل غطفانی محدود کرده‌است تا نشان دهد هرکدام از قبایل غطفان از چه زمانی مناسبات خود را با حکومت اموی آغاز کردند؛ تعاملشان تا چه سطحی در ساختار قدرت ارتقا یافت و در مواجهه با چالش‌های فرارو چگونه سعی کردند موقعیت خود را حفظ کنند. بدیهی است که بازسازی ساختار قبایل موردنظر، باتکیه بر اطلاعات موجود در منابع، روشی است که برای شناخت قبایل غطفانی در نظر گرفته شده‌است تا بر پایه آن امکان بررسی تعامل طرفینی قبایل غطفان با حاکمان اموی فراهم آید. براین‌اساس برخلاف رویکرد رایج که تنها به نام والیان و فرماندهان بسنده کرده و از تبار و قبیله آن‌ها سخنی در میان نمی‌آورد، در این مقاله سعی شده تا برآیند عملکرد هر قبیله مدنظر قرار گیرد و کنش شخصیت‌ها در ساختار اجتماعی آنان، بررسی و تحلیل گردد. نتایج به‌دست آمده از این مطالعه علاوه بر آن که مشخص می‌کند این قبایل در تعامل خود با حاکمان اموی، از چه وزن و توانی برخوردار بودند، از این قابلیت برخوردار است که زمینه مقایسه عملکرد قبایل غطفانی را با یکدیگر فراهم آورد و نشان دهد روابط رقابتی یا حمایتی قبایل غطفانی با یکدیگر به چه صورتی شکل گرفته‌است. افزون بر این میزان تکیه حاکمان اموی بر قبایل غطفانی در دوره‌ای که قبایل عدنانی قبایل قحطانی را به هم‌اوردی می‌طلبیدند، مشخص خواهد شد و از این زاویه هم می‌توان به عملکرد قبایل غطفان نگریست.

بررسی قبایل غطفانی در تحولات سده‌های نخستین هجری بااهمیت است؛ زیرا آنان یکی از چهار مجموعه اصلی قبایل عدنانی بودند و بخش قابل‌توجهی از تاریخ عرب پیش

اسلامی که در «ایام العرب» انعکاس پیدا کرده است به این قبایل اختصاص یافته است. این قبایل عبارت‌اند از فزازه، مَرّه، عَبَس و أَشْجَع (ابن کلبی، ۱۴۰۷ق: ۴۱۴). از زاویه جغرافیای تاریخی، قبایل غطفانی در آستانه ظهور اسلام، در مناطقی در شمال حجاز، از شمال شرق مدینه گرفته تا حوالی خیبر زندگی می‌کردند. نزدیک‌ترین قبیله غطفان به مدینه، قبیله اشجع بود و دیگر قبایل در مناطق شمالی‌تر در حوالی خیبر و فراتر از آن ساکن بودند (بکری، ۱۴۰۳ق: ۱۰/۱). در پی فتوح اسلامی، بخش‌هایی از غطفان به عراق و بخش‌هایی به شام مهاجرت کردند.

مطالعاتی که درباره قبایل غطفانی صورت‌گرفته عمدتاً مدخل‌های دایرةالمعارف است. در ویرایش دوم دایرةالمعارف اسلام، مدخل‌های کوتاهی درباره قبایل غطفانی به چاپ رسیده است. مدخل غطفان (۱۹۹۱)، مَرّه (۱۹۹۳) و فزازه (۱۹۹۱) را به ترتیب یوهان فوک، اِلا لاندائو تاسرون و ویلیام موننگمیری وات نوشته‌اند. در این دایرةالمعارف، مقاله عَبَس به مدخل غطفان ارجاع داده شده (*EP*, vol.I, 103) و برای اشجع مدخلی تعریف نشده است. در دایرةالمعارف دیانت نیز مدخل غطفان، مدخل کوتاهی است (Algül, Gatafān). عمر رضا کَحّال در معجم قبایل العرب در حدود دو صفحه به غطفان و قبایل آن پرداخته است (کحاله، ۱۹۹۴: ۸۸۸/۳). در دایرةالمعارف قرآن کریم هم مدخل کوتاهی به قبیله أَشْجَع اختصاص یافته است (سامانی، ۱۳۸۶ش: اشجع). درباره شخصیت‌های دیوانی و شعرای غطفانی هم مقالاتی منتشر شده است که محدود بوده و تصویری از قبیله ارائه نمی‌کند (فاتحی نژاد، ۱۳۷۰: ابن میّاده؛ یوسفی اشکوری، ۱۳۷۲: عُمَر بن هبیره؛ Arazi, 1993: Nabigha Dhubyani; Pellat, 1986: Ibn Mayyada; Makdisi, 1986: Ibn Hubayra). افزون بر این برخی رویدادهای مهم تاریخ غطفان مانند نبرد داحس نیز مورد مطالعه قرار گرفته است که به دوره این مقاله بی‌ارتباط است (ناجی، ۱۳۹۰: داحس؛ Bellamy, 2004: Dahis).

قبیله عَبَس

عبس یکی از شناخته‌شده‌ترین قبایل غطفان در دوره پیش از اسلام است. قیس بن زُهَیر عَبَسی، شناخته‌شده‌ترین فرد عَبَسی در تاریخ عرب پیش از اسلام است و نبردهایش با قبیله فَزَارَه از غطفان، که به نبردهای داحس و عَبْرَاء شناخته‌شده، بخش قابل‌توجهی از گزارش‌های ایام العرب را به خود اختصاص داده‌است. به‌رغم اطلاعات انبوه از قیس و خانواده‌اش در دوره پیش‌اسلامی، در منابع دوره اسلامی از آن‌ها یاد نشده‌است؛ ولی خانواده برادر او حارث بن زُهَیر، مناسبات قابل‌توجهی با امویان داشتند و بنابراین بر حارث و نسل او متمرکز خواهیم شد.

از حارث غطفانی و فرزندانش که احتمالاً در دوره پیامبر و خلفای نخستین زندگی می‌کردند اطلاعی در دست نیست. دختری به نام ولادة بنت عباس، نوه حارث با عبدالملک بن مروان (حک: ۶۵-۸۶هـ) ازدواج کرد و مادر دو تن از حاکمان اموی یعنی ولید (حک: ۸۶-۹۶هـ) و سلیمان (حک: ۹۶-۹۹هـ) شد (ابن کلیبی، ۱۴۰۷:ق: ۱۲۷، ۴۴۲؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۹۵/۷؛ خلیفة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۱۹۰؛ ابن سعد، ۱۷۳/۵) که پیاپی پس از پدرشان به قدرت رسیدند.

نوه دیگر حارث، قَعْقَاع بن خُلَید بن حارث همراه با بستگانش در شهری به نام حیار سکونت داشتند که از توابع جُند قَسْرین بود و به حیار قَعْقَاع (حیار بنی القَعْقَاع) شهرت یافت (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۳۲۷/۲). عبدالملک بن مروان در آنجا زمینی را به‌صورت مادام‌العمر، به قَعْقَاع واگذار کرد. اطلاعات ما از خانواده حارث در دوره عبدالملک اندک است؛ ولی با توجه به آن که عمده دوره عبدالملک به تثبیت دولت اموی سپری شد، به نظر می‌رسد قبیله عَبَس که شهرت بسیاری در جنگاوری داشتند، پیوند نزدیکی با عبدالملک برقرار کرده و توان نظامی خود را وفادارانه برای اهداف عبدالملک به خدمت گرفته بودند.

پس از مرگ عبدالملک، قَعْقَاع به‌صورت درخور توجهی ارتقا پیدا کرد و به مقام کاتب ولید بن عبدالمملک (حک: ۸۶-۹۶هـ) دست یافت (طبری، ۱۹۶۷: ۱۸۰/۶). با توجه به این

که مادر فرزندان عبدالملک، ولید و سلیمان، از قبیله عَبَس بود، چندان دور از انتظار نیست که خانواده حارث عَبَسی و دیگر عَبَسیان تا سال ۹۹ هجری همچنان از موقعیت ممتاز برخوردار باشند. مرگ سلیمان زودهنگام بود. در رقابت‌های سیاسی همواره احتمال و توطئه قتل مفروض است. به هر روی با پایان دوره سلیمان، روند افولی قدرت عَبَسیان در میان امویان چندان دور از انتظار نبود.

دوره عمر بن عبدالعزیز دوره کوتاهی است و اطلاعی از خانواده حارث عَبَسی به دست نیامد. می‌توان پیش‌بینی کرد که با انتقال قدرت به دیگر فرزندان عبدالملک، موقعیت خانواده حارث به چالش کشیده شود و نیروهای دیگری بتوانند موقعیت نزدیک آنان به قدرت را به دست بیاورند. از قضا می‌دانیم که در دوره یزید بن عبدالملک (حک: ۱۰۱-۱۰۵ ه) میان خانواده حارث عَبَسی با خانواده ابن‌هُبَیره فزاری که توانسته بودند در این دوره به ولایت عراق برسند، رقابتی درگرفت (بلاذری، ۱۹۹۶: ۲۶۸/۸؛ ابن‌اثیر، ۱۹۶۵: ۱۰۰/۵) و به‌مرورزمان این رقابت به فرزندان آن‌ها هم کشیده شد. قبیله فزارة رقیب جدی قبیله عَبَس در دوره پیشاسلامی بود بنابر این اتفاق رخ داده چنین بود که امویان همچنان به قبیله غطفان به‌عنوان تکیه‌گاه می‌نگریستند اما در دوره خود خانواده‌های دیگری را جایگزین خانواده‌های عَبَسی کردند تا از قدرت آن‌ها بکاهند و بتوانند شرایط سیاسی جدید را با تکیه بر نیروهای جایگزین تثبیت کنند اما شرایط به نفع خانواده ابن‌هُبَیره پیش نرفت.

هشام بن عبدالملک (حک: ۱۰۵-۱۲۵ ه) پس از آنکه به قدرت رسید دستور داد ابن‌هُبَیره، والی عراق را دستگیر، تنبیه و زندان کنند و این مأموریت را به ولید بن قَعْقاع، نتیجه حارث عَبَسی، سپرد. گفته شده هشام پیش از به قدرت رسیدنش، دختر ابن‌هُبَیره را برای پسرش معاویه خواستگاری کرده بود ولی ابن‌هُبَیره با ازدواج دخترش با معاویه بن‌هشام مخالفت کرد. به هر حال رقیب فزاری ولید بن قَعْقاع در دوره بیست‌ساله هشام از عرصه قدرت به‌کنار رانده شد.

در دوره هشام، قَعْقاع ابتدا به امارت هرات رسید و جنگ با ترک‌های بخارا را فرماندهی

کرد (طبری، ۱۹۶۷: ۶۹/۷، ۸۲). او مدتی بعد والی جُند قَسْرین شد (طبری، ۱۹۶۷: ۲۳۷/۷؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۲۵۳/۶۳) تا علاوه بر حفظ قلمرو اموی در سر مرزهای بیزانس، به قلمرو امویان در آن منطقه بیفزاید. ولید بن قَعْقَاع در سال ۱۱۹ هجری به بیزانس لشکر کشید (طبری، ۱۹۶۷: ۱۱۳/۷). برادر او عبدالملک بن قَعْقَاع نیز در دوره هشام والی جُند حِمص شد و بدین ترتیب دو جُند از جندهای چهارگانه شام در اختیار والیان عَبَسی قرار گرفت. هشام در اواخر دوره خود درصدد بود ولید بن یزید بن عبدالملک را از ولایتعهدی عزل، و پسرش مسلمة بن هشام را جانشین خود کند که در این تصمیم خانواده قَعْقَاع از او هواداری کردند (طبری، ۱۹۶۷: ۲۱۰/۷).

در دوره کوتاه ولید بن یزید (حک: ۱۲۵-۱۲۶ه) شرایط به ضرر خانواده قَعْقَاع تغییر کرد. ولید بن یزید اموی، جُند قَسْرین را به ابن هُبَیره، رقیب قَعْقَاع سپرد. خانواده قَعْقَاع از ترس انتقام ابن هُبَیره به قبر یزید بن عبدالملک (حک: ۱۰۱-۱۰۵ه)، پدر حاکم کنونی پناه بردند ولی ولید بن یزید آنان را دستگیر و به ابن هُبَیره تحویل داد. ولید بن قَعْقَاع، برادرش عبدالملک بن قَعْقَاع و دو تن دیگر از این خانواده زیر شکنجه‌های ابن هُبَیره جان دادند (طبری، ۱۹۶۷: ۱۱۳/۷) و از صحنه کارزار اموی حذف شدند.

علاوه بر خانواده قَعْقَاع، افرادی دیگری از قبیله عَبَس در دربار بنی امیه، نقش‌هایی کلیدی داشتند. کعب بن حامد عَبَسی از طایفه بجاد، رئیس پلیس ولید بن عبدالملک (حک: ۸۶-۹۶ه) بود (یعقوبی، بی تا: ۲۹۹/۲). سلیمان بن عبدالملک (حک: ۹۶-۹۹ه) هم به او اطمینان فراوانی داشت و او را به فرماندهی نگهبانان قصر منصوب کرد. کعب بن حامد عَبَسی در انتقال قدرت از سلیمان به عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱ه) هم نقشی کلیدی داشت (طبری، ۱۹۶۷: ۵۵۱/۶). از کعب در دوره یزید بن عبدالملک (۱۰۱-۱۰۵ه) اطلاعی در دست نیست؛ ولی در دوره هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ه) مجدداً به سمت فرماندهی نگهبانان دربار رسید (خَلِيفَة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۲۳۵؛ یعقوبی، بی تا: ۳۲۸/۲).

هم‌زمان با ریاست پلیسی کعب بن حامد عَبَسی، قُرّه بن شریک عَبَسی (ابن کلبی،

۱۴۰۷ق: ۴۴۲) در سال ۹۰ هجری به امارت مصر رسید. او جانشین عبدالله بن عبدالملک، برادر ولید بن عبدالملک شده بود (طبری، ۱۹۶۷: ۴۴۲/۶) و تا سال ۹۶ هجری بر این سمت باقی بود تا این که قدرت به سلیمان بن عبدالملک رسید و او را عزل کرد. از قره بن شریک عبسی گزارش‌هایی درباره مواجهه او با خوارج ایاضی و مجازات آنان در اختیار است و چه بسا ستمگر و سخت‌گیر خوانده شدن قُرَّة (صَفَدی، ۱۴۲۱ق: ۱۷۶/۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۳۰۶/۴۹) به همین دلیل بوده باشد. همچنین گفته‌اند که او مأمور بنای جامع فسطاط بود؛ ولی از آن کار انصراف داد. دلیل انصراف وی را اشتغال به شرب خمر و سازوآواز دانسته‌اند (زرکلی، ۱۹۸۹: ۱۹۴/۵). باتوجه به ضعف دلیل ارائه شده و فاصله فراوان گزارش تا رویداد، نمی‌توان چندان بدان اعتماد کرد. همچنین در میان اعضای قبیله عبس باید از خالد بن بَرز بن یربوع عبسی از طایفه بنی‌مازن یاد کرد که در دوره ولید بن عبدالملک (حک: ۸۶-۹۶ه)، سه ماه والی دمشق بود (بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۹۴/۱۳).

قبیله فزاره

به دلیل تنش‌های قبیله‌ای میان قبایل غطفانی و نبردهای چند ده‌ساله آنان در دوره پیشااسلامی، اخبار و اشعار ذبیان و زیرمجموعه آن یعنی فزاره در منابع ادبی و ایام العرب انعکاس درخوری پیدا کرده‌است. قبیله فزاره، مجموعه بزرگی از ذبیان بود به‌گونه‌ای که به‌مرور نام ذبیان به فراموشی سپرده شد و نام فزاره جایگزین آن گردید. طوایف این قبیله به چهار فرزند فزاره یعنی عدی، مازن، شَمخ و ظالم نسب می‌برند. طایفه بنی‌ثعلبه نخستین طایفه قابل توجه قبیله فزاره است که در دوره پیشااسلامی از موقعیتی ممتاز برخوردار بود و رهبر فزاره در دوره پیامبر، عَیْنَة بن حصن فزاری، از این طایفه بود.

شخصیت برجسته طایفه بنی‌ثعلبه در دوره اموی، عبدالله بن مَسْعَدَة فزاری بود. عبدالله در نبردهای پیامبر با فزاره اسیر شد و حضرت زهرا پس از آنکه پیامبر او را به وی بخشید، آزادش کرد. در دوره فتوح، عبدالله به شام رفت و در دمشق ماند. در نبرد صفین هم جانب

معاویه را گرفت (ابن قانع، ۱۴۲۴ق: ۳۰۶۹/۸). عبدالله از سوارکاران برجسته جُندِ دِمَشق بود و توانست به فرماندهی ارشد سپاه ارتقا یابد و از این رو به او «صاحب الجیوش» می‌گفتند (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۳۰۱/۷). او به معاویه بسیار نزدیک شده بود. در پی مخالفت فقها با اهدای کنیز زیباروی معاویه به فرزندش یزید، معاویه آن کنیز را به عبدالله بن مَسْعَدَة بخشید. عبدالله بن مَسْعَدَة فزاری در اواخر دوره خلافت حضرت علی (ع)، از سوی معاویه مأمور شده بود با هزار و هفت صد نفر به تیماء، در شمال حجاز برود و زکات آن ناحیه را به نفع معاویه جمع کند و کسانی را که زکاتشان را نمی‌پردازند، بکشد. همچنین مقرر شده بود همین مأموریت را پس از تیماء، در مدینه و مکه به انجام رساند؛ ولی او در حین مأموریتش در تیماء، با سپاهیان علی بن ابی طالب مواجه شد و پس از زخمی شدن به شام گریخت (طبری، ۱۹۶۷: ۱۳۵/۵؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۴۴۹/۲؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۷۶/۳).

عبدالله بن مَسْعَدَة فزاری برای ولایتعهدی یزید، زمینه‌سازی کرد و پس از وفات معاویه و در سال ۶۳ هجری، به‌عنوان یکی از فرماندهان مسلم بن عَقَبَة فزاری در سرکوب قیام مردم مدینه حضور داشت و پس از آن در پی سرکوب ابن زُبَیر در مکه بود (بلاذری، ۱۹۹۶: ۳۵۱/۵). در این مأموریت، از هر کدام از جُندهای شام یعنی دمشق، فلسطین، قَسْرین، اردن و حِمص هزار نفر اعزام شده بودند و عبدالله بن مَسْعَدَة فرمانده نیروهایی بود که از جُند دمشق آمده بودند (یعقوبی، بی‌تا: ۲۵۱/۲). این گزارش به‌روشنی نشان می‌دهد که در این مأموریت عبدالله بن مَسْعَدَة فرمانده ارشد جُند دمشق بوده، هزار نفر نیروی تحت امر داشته و یک چهارم لشکر را هدایت می‌کرده‌است. از عبدالله بن مَسْعَدَة اخبار دیگری در دست نیست. نتیجه او مُغْبِرَة بن عبدالله، در سال ۱۳۱ هجری و در زمان مروان بن محمد اموی، به ولایت مصر رسید؛ ولی دوره امویان در سال ۱۳۲ به پایان خود رسیده بود (ابن جوزی، ۱۹۹۲: ۱۸۴/۱۱). پس از عبدالله بن مسعده و نتیجه‌اش مُغْبِرَة که از نظر زمانی بر دیگر شخصیت‌های فزاری مقدم بودند، باید از خانواده اسماء بن خارجه فزاری یاد کرد. بر پایه این گزارش که اَسْمَاء را از اشراف کوفه معرفی کرده (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵: ۳۳۹/۱) می‌توان دریافت که شخصیتی

شناخته شده بوده و فزاریان ساکن کوفه و چه بسا عراق، از او پیروی می کردند. نخستین اطلاعات از او مربوط به دوره حکومت یزید بن معاویه است. اسماء بن خارجة، مأمور شده بود همراه با محمد بن اشعث کندی، هانی بن عروه مراد، پناه دهنده مسلم بن عقیل را دستگیر کنند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۸۰/۲؛ دینوری، ۱۳۶۸ش: ۲۳۶-۲۳۷) اما اسماء در پی اعتراض به رفتار ناشایست ابن زیاد با هانی، به زندان افتاد (طبری، ۱۹۶۷: ۳۶۷/۵).

هند، دختر زیباروی او (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۳۶۰/۵۶)، نخست با عبیدالله بن زیاد ازدواج کرد (ابن حبیب، بی تا: ۴۴۳). در پی کشته شدن عبیدالله بن زیاد به دست نیروهای مختار و پس از چیرگی عبدالملک بن مروان بر ابن زبیر، عبدالملک ولایت کوفه را به برادرش بشر سپرد. در آن هنگام هند به همسری بشر بن عبدالملک درآمد و از او صاحب فرزندی به نام عبدالملک شد (ابن حزم، ۱۹۸۳: ۱۰۶). بشر، شوهر دوم هند، از سال ۷۱ و تا حدود ۷۵ والی کوفه بود. در این مدت هند متهم شد که در درگیری های قیسی کلبی، از همسرش خواسته سران فزازه را تشویق کند تا انتقام خون های خود را از قبیله کلب بگیرند و این گونه آتش درگیری های میان قبایل عدنانی با قبایل قحطانی را شعله ور نگاه دارد. هنگامی که برای عبدالملک ثابت شد که بشر جانب فزاری ها را گرفته است، برادرش بشر را از ولایت کوفه عزل کرد و وی یک سال پس از عزل از دنیا رفت.

هند در حدود سال ۷۵ هجری با حجاج بن یوسف ثقفی والی جدیدتر عراق ازدواج کرد (ابن حبیب، بی تا: ۴۴۳). در پی این ازدواج، حجاج، مالک بن اسماء، برادر همسر خود را به ولایت اصفهان گمارد اما مدتی بعد او را به دلیل خیانت در اموال، زندانی و شکنجه کرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۱۴۸/۱۷). با تیره شدن روابط حجاج با خانواده اسماء، هند از او طلاق گرفت (ابن حبیب، بی تا: ۴۴۳؛ ابن حزم، ۱۰۶) و به نشان از شادمانی خود، ده هزار درهم مهریه پرداختی حجاج را به پیکری بخشید که خبر طلاق را برای او آورده بود (ابن خلکان، بی تا: ۴۴/۲). در مجموع ازدواج های هند با والیان عراق (عبیدالله بن زیاد، بشر بن عبدالملک و حجاج) موقعیت و قدرت این خاندان را از عراق فراتر نبرد.

درباره فرزندان هند از زیاد بن ابیه، رویدادی ثبت نشده است. عبدالملک، پسر هند از بشر بن عبدالملک، از سال ۱۰۱ تا ۱۰۳ هجری از طرف پسرعمویش، مسلمة بن عبدالملک که والی عراق بود به ولایت بصره رسید. ولی یزید بن عبدالملک پس از آنکه به قدرت رسید او را نیز عزل کرد و ولایت عراق را به ابن هُبَیره فزّاری سپرد؛ ولی مشخص نیست که در زمان ابن هُبَیره، چه اتفاقی برای عبدالملک بن بشر افتاده است. احتمالاً او که از مادر به فزّارة می رسید، جزو حواشی ابن هُبَیره مانده باشد. ابان و حکم فرزندان عبدالملک بن بشر (نوه های هند) در حوادث سال های پایانی دوره اموی، در شمار سپاهیان عراق بودند و کشته شدند (دینوری، ۱۳۶۸ ش: ۳۷۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ ق: ۳۳۷/۱۵).

پس از طایفه بنی ثعلبه از فزّاره، می توان به طایفه بنی سعد از فزّاره پرداخت. در طایفه بنی سعد، خانواده شناخته شده ابن هُبَیره نقشی متفاوت و ماندگار در دوره اموی ایفا کرده است. عَمَر بن هُبَیره فزّاری، معروف به ابن هُبَیره در امور نظامی و دیوانی جزو سرآمدان قبایل غطفان در دوره اموی به شمار می آید. او پسری داشت به نام یزید که به او نیز ابن هُبَیره می گفتند. نخستین اخبار از ابن هُبَیره (پدر)، به روزگار حجاج بن یوسف ثقفی (حک: ۷۰-۹۵ هـ)، بازمی گردد (یافعی، ۱۴۱۷ ق: ۱/۱۸۲). در سپاه بزرگی که حجاج در سال ۷۷ هجری به جنگ خوارج به رهبری شَبیب شیبانی و همراهانش فرستاد، ابن هُبَیره، فرمانده جناح چپ سپاه بود و این سپاه سرانجام توانست به پیروزی برسد (طبری، ۱۹۶۷: ۲۷۹/۶). در همان ایام، مُطَرّف بن مُغیره بن شُعَبه، عامل مدائن، نیز شوریده بود. در نبرد سپاهیان حجاج با مطرف نیز ابن هُبَیره فرماندهی جناح چپ سپاه را به عهده داشت و پیش از همه توانست سر مُطَرّف را از تن جدا کرده و برای حجاج بفرستد (طبری، ۱۹۶۷: ۲۹۹/۶). ابن هُبَیره را به خشونت و سنگدلی توصیف کرده اند (تنوخی، بی تا: ۱۶۵-۱۶۷). در تحولات دوره اموی تا دو دهه پس از این رویداد، از ابن هُبَیره (پدر) اطلاعی ثبت نشده است تا این که در سال ۹۷ هجری که سلیمان بن عبدالملک (حک: ۹۶-۹۹ هـ) که تصمیم گرفته بود قسطنطنیه را فتح کند، فرماندهی نیروهای دریایی را به ابن هُبَیره سپرد (مسعودی، بی تا: ۱۴۱؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۲۶/۵). این

گزارش به روشنی نشان می‌دهد که چگونه ابن هُبیره که فرمانده یکی از جناح‌های سپاه حجاج بود، به فرماندهی کل نیروی دریایی ارتقا یافته‌است. در سال ۱۰۰ هجری و در دوره عمر بن عبدالعزیز، جُند قَسْرین که جُند مرزی با بیزانس، به ابن هُبیره (پدر) سپرده شد (طبری، ۱۹۶۷: ۵۵۶/۶). یزید بن عبدالملک (۱۰۱-۱۰۵هـ) او را در همان مقام ابقا کرد. ابن هُبیره توانست در سال ۱۰۲ هجری نبردی موفقیت‌آمیز را علیه بیزانس فرماندهی کند و حدود ۷۰۰ تن را به اسارت گیرد (طبری، ۱۹۶۷: ۶۱۶/۶؛ ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۰۱/۵). در پی این موفقیت، یزید بن عبدالملک او را به فرمانروایی عراق و خراسان منصوب کرد (طبری، ۱۹۶۷: ۶۱۷/۶) اما با به قدرت رسیدن هشام بن عبدالملک در سال ۱۰۵ هجری، ابن هُبیره از امارت عراق و خراسان برکنار (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱۰۶/۳)، بازداشت و شکنجه شد؛ ولی پس از چندی به کمک یارانش از زندان گریخت و به شام رفت و از هشام بن عبدالملک تقاضای عفو کرد. هشام به وساطت مَسَلَمَة بن عبدالملک او را بخشید و ابن هُبیره تا زمان مرگش در سال ۱۰۷ در شام زندگی می‌کرد (تنوخی، بی تا: ۱۶۵/۲-۱۶۷).

از اقدامات درخور توجه ابن هُبیره مساحی سواد عراق است که در سال ۱۰۵ است که به فرمان یزید بن عبدالملک انجام شد. او برای این کار، نخست مساحت باغستان‌های عراق را محاسبه کرد و بر پایه آن بر درختان خرما و درختان دیگر مالیات مقرر ساخت و بر دهقانان نیز خراج نهاد و بیگاری و اخذ هدایا را که به مناسبت‌هایی چون جشن نوروز و مهرگان از مردم گرفته می‌شد و در زمان عمر بن عبدالعزیز ملغی گردیده بود، دوباره برقرار کرد و تا مدت‌ها بعد، مالیات و خراج عراق بر پایه مقررات ابن هُبیره دریافت می‌شد (یعقوبی، بی تا: ۳۱۳/۲). از کارهای دیگر او، افزایش عیار سکه‌های ضرب شده و سعی در بهبود نظام پولی امویان بود (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۴۱۷/۴). به همین جهت سکه هُبیره از باکیفیت‌ترین سکه‌های اموی به‌شمار آمده‌است (بلاذری، ۱۹۸۸: ۴۵۰؛ ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۳۳۳/۱). به ابن هُبیره (پدر) سخنان حکیمانه‌ای را نسبت داده‌اند (ابن قتیبه، ۱۹۹۲: ۳۱/۱).

فرزندش یزید بن عمر فزاری (۸۷-۱۳۲هـ)، معروف به ابن هُبیره در تحولات سال‌های

پایانی دوره اموی یعنی دوره ولید بن یزید و مروان بن محمد، نقش قابل ملاحظه‌ای داشت. در دوران حکومت ولید بن یزید (۱۲۵-۱۲۶هـ)، جُنْدِ قَنْسَرین در سرحدات بیزانس، به او سپرده شد (ابن خلکان، بی تا: ۳۱۳/۶). پس از آن ابن هُبَیره در سال ۱۲۶ هجری از طرف ابراهیم بن ولید اموی که قریب دو ماه دمشق را در دست داشت، به امارت عراق منصوب شد (دینوری، ۱۳۶۸ش: ۳۵۰) ولی همراهی ابن هُبَیره با مروان بن محمد، آخرین حاکم اموی که از طرف قَنْسَرین به سمت دمشق در حرکت بود، نشان می‌دهد که ابن هُبیره به‌رغم حکم ابراهیم بن ولید، در قَنْسَرین ماند و راهی عراق نشد و این‌گونه حکومت ابراهیم بن ولید را به رسمیت نشناخت (ابن خلکان، بی تا: ۳۱۳/۶).

هم‌زمانی نابسامانی امور حکومت با قیام خوارج جزیره در سال ۱۲۶ هجری به رهبری ضحاک بن قیس شیبانی در موصل، دامنه قیام خوارج را به عراق و شهر کوفه گسترش داد. مروان برای مهار اوضاع عراق، در سال ۱۲۸، فرمانروایی عراق را به ابن هُبَیره واگذار کرد (یعقوبی، بی تا: ۳۳۹/۲). ابن هُبَیره با ۶۰ هزار نیرو به عراق رفت (العیون، ۱۹۷۲: ۱۶۴) و با شکست نیروهای خوارج در دو نبردی که در شهر هیت و سپس در نُخَیله درگرفت، بر اوضاع مسلط شد (خَلیفَة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۵۷۹/۲-۵۸۲؛ طبری، ۱۹۶۷: ۳۲۸/۷-۳۲۹) و سپس شهرهای واسط و بصره را نیز آرام کرد و خود در واسط اقامت یافت (تاریخ خَلیفَة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۶۱۵/۲).

هنوز مدتی از سرکوب ضحاک بن قیس و خوارج جزیره و عراق نگذشته بود که امویان با قیام عباسیان در خراسان مواجه شدند. در پی این قیام، نصر بن سیار، والی اموی خراسان، از مرو به نیشابور و از آنجا به قومس (در حوالی سمنان) و سپس ری و اصفهان گریخت. او در قومس نامه‌ای به ابن هُبَیره نوشت و از او تقاضای کمک کرد (جاحظ، ۱۴۲۳ق: ۱۴۳/۱). ابن هُبَیره، نُبَاتَة بن حَنْظَلَه را به گرگان فرستاد اما وی در گرگان کشته شد (طبری، ۱۹۶۷: ۳۹۱/۷). ابن هُبَیره از پسرش داوود که والی اصطخر بود و همچنین عامر بن صَبَّارَه مُرّی غطفانی، فرمانده اموی که از شام برای سرکوب شورش عبدالله بن معاویه، از نوادگان جعفر

بن ابیطالب، به فارس رفته بود، خواست که برای مقابله با نیروهای عباسی به سمت ری بروند (یعقوبی، بی تا: ۳۴۱/۲). آن‌ها در نزدیکی اصفهان با سپاه خراسان مواجه شدند. در این نبرد عامر مزی، فرمانده سپاه اموی و بسیاری از سپاهیان او کشته شدند و داوود پسر ابن هُبیره به عراق عقب‌نشینی کرد (خَلیفَة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۶۰۰/۲؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۳۵/۳-۱۳۷). نبردهای پی‌درپی سپاهیان ابن هُبیره در برابر سپاه خراسان، با آنکه به مرگ قَحطَبَة بن شیب، فرمانده سپاه عباسی منتهی شد، برای او جز شکست به بار نیاورد (خَلیفَة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۶۰۱/۲؛ ابن عبدربه، ۱۴۰۴ق: ۴۸۸/۴) و سرانجام کوفه به دست سپاه خراسان افتاد (طبری، ۱۹۶۷: ۱۴۷/۷). ابن هُبیره در واسط با سپاهیان حسن بن قَحطَبَة بن شیب مواجه شد و در برابر آنان مقاومت می‌کرد (خلیفَة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۶۰۷/۲-۶۰۹) تا آن‌که خبر کشته شدن مروان به او رسید و درازای امان‌نامه‌ای از عباسیان به مقاومت خود پایان داد. مدتی بعد منصور به دستور سفاح و به‌رغم میلش فرمان قتل ابن هُبیره و حدود ۵۰ تن از یاران و سردارانش از جمله فرزندان داوود و ابراهیم را صادر کرد (ابن اعثم، ۱۹۹۱: ۲۰۳/۸-۲۰۴؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۴۶/۳-۱۴۷؛ ابن قُتیبه، ۳۷۲). مثنی، پسر دیگر ابن هُبیره که از طرف پدرش به امارت یمامه، در عربستان مرکزی، گمارده شده بود (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۰۱/۵)، در روزگار زوال امویان، همان‌جا به قتل رسید (بلاذری، ۱۹۹۶: ۸۸/۴). عبدالواحد برادر دیگر ابن هُبیره هم امارت اهواز را در اختیار داشت که در پی انتقال قدرت به عباسیان، گریخت و به مسلم بن قُتیبه، والی بصره، پناه برد (ابن قُتیبه، همان، ۳۷۱) و از پایان کارش اطلاعی در دست نیست. حَسَن بن مسعود فزاری ناپسری ابن هُبیره مدتی والی بصره بود ولی ابن هُبیره او را برکنار کرد و ناپدیری خود فراس بن سُمی فزاری را جایگزین او ساخت (خلیفَة بن خیاط، ۱۹۹۵: ۲۱۴؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۲۷۰/۸). جسد ابن هُبیره را با نفت سوزاندند و شهر واسط، مقر فرمانروایی او را ویران کردند (بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۵۳/۳). ابن هُبیره آخرین والی عصر اموی بود که امارت کوفه و بصره را همزمان به عهده داشت (ابن قُتیبه، ۱۹۹۲: ۴۰۸). کاخ در واسط از بناهای شناخته شده عراق به‌شمار می‌آمد (یاقوت حَمَوی، ۳۶۵/۴).

آخرین فردی که از قبیله فزازه می‌توان به او اشاره کرد، سَمْرَه بن جُنْدَب شناخته‌شده‌ترین فرد از طایفه بنی‌شَمخ از قبیله فزازه است. پس از فوت پدرش، مادرش کفاء در مدینه با مردی انصاری ازدواج کرد (بلاذری، ۳۶۷؛ ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۳۵/۷). سَمْرَه در نبرد احد (۳هـ) نوجوان بود (ابن‌هشام، بی‌تا: ۶۶/۲؛ ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۳۵/۷). ماجرای نخل او در مدینه که در خانه فردی دیگر، قرار داشت، به قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» شهرت یافت (کلینی، ۱۳۶۲ش: ۲۹۴/۵). سَمْرَه توانست اعتماد زیاد بن ابیه را که از سال ۴۵ هجری والی بصره شده بود، به دست بیاورد. زیاد بن ابیه در سال ۵۰ هجری و هنگامی که ولایت کوفه نیز به او واگذار شد، به مدت شش ماه سَمْرَه را بر بصره گماشت و خود به کوفه رفت (ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۳۵/۷). گفته‌اند که سَمْرَه در این شش ماه، شمار زیادی را به اتهام خارجی‌گری به قتل رساند (طبری، ۱۹۶۷: ۲۳۶/۵؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۲۱۱/۵). سه سال بعد، زیاد بن ابیه از دنیا رفت و معاویه ولایت بصره را به سَمْرَه سپرد؛ ولی پس از ۸ ماه برکنارش کرد (ابن‌اعثم، ۱۹۹۱: ۳۱۷/۴).

گفته‌شده معاویه صد هزار درهم به او داد تا آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» (سوره بقره، آیه ۲۰۷) را درباره ابن‌ملجم مرادی بداند ولی او نپذیرفت اما در برابر ۴۰۰ هزار درهم تسلیم شد (ثقفی، ۱۳۵۳ش: ۸۴۰/۲-۸۴۱). ام ثابت همسر مختار ثقفی دختر سَمْرَه بود و زمانی که مُصعب بن زُبَیر، مختار را به قتل رساند، ام ثابت به درخواست مصعب از شوهرش بدگویی کرد (طبری، ۱۹۶۷: ۱۱۲/۶).

قبیله بنی‌مُرّه

مُرّه یکی از قبایل شناخته‌شده غطفان بود. خود مُرّه بن عوف با غطفان، ۵ نسل فاصله داشت (مُرّه بن عوف بن سعد بن ذبیان بن بغیض بن ریث بن غطفان) ولی برخلاف انتظار، با غطفان نسبت خونی نداشت و نسب خونی وی به قریش می‌رسید. گفته‌اند که شتر پدر مُرّه، عوف بن لؤی، در سرزمین غطفان به کندی راه می‌پیمود و از کاروان قریش جا ماند. ثَعْلَبَه بن سَعْد بن

ذُبیان غطفانی، عَوف را یافت و از او نگهداری کرد و سپس از قبیله خود برای او زن گرفت و او را برادر خویش اعلام کرد و به قبیله خود منضم ساخت و از آن پس نسب او را در قبیله ذُبیان بدین شرح ثبت کردند: «عَوف بن سعد بن ذُبیان». به این ترتیب، مُرّه بن عَوف از قریش جدا شد و به مجموعه ذُبیان از غطفان پیوست. عمر بن خطاب در دوره خلافت خود به بنی مُرّه پیشنهاد داده بود به نسب اصلی خود یعنی قریش بازگردند ولی آن‌ها نپذیرفتند (ابن هشام، بی تا: ۹۸/۱-۱۰۰).

یکی از شخصیت‌های شناخته شده عصر سُفیان، مُسَلِم بن عُقبه مُرّی است (ابن کلبی، ۱۴۰۷ق: ۴۲۲). از گذشته او در دوره پیامبر و خلفا اطلاعاتی در دست نیست. گفته‌اند پیامبر را دیده بود (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵: ۲۳۲/۶). مسلم بن عقبه در جنگ صفین (۳۷هـ)، فرماندهی پیاده‌نظام سپاه معاویه را بر عهده داشت (طبری، ۱۹۶۷: ۱۲/۵؛ دینوری، ۱۳۶۸ش: ۱۷۳)؛ و در سال ۴۰ هجری، نیروهایی را برای محاصره و دریافت صدقات قبیله کلب در دومة الجندل فرماندهی کرد و توانست آنجا را محاصره کند ولی در پی حضور سپاهیان امام علی (ع) و نبرد چندروزه آنان با یکدیگر، مسلم بن عقبه ناچار به ترک آنجا شد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۴۶۷/۲). مسلم بن عقبه موقعیت خود را تا سال ۶۰ هجری همچنان حفظ کرد و به دلیل اعتماد فراوان معاویه به او، مأموریت یافت وصیت‌نامه معاویه را به پسرش یزید برساند (طبری، ۱۹۶۷: ۳۲۳/۵؛ دینوری، ۱۳۶۸ش: ۲۲۶). سه سال بعد، یزید مسلم بن عقبه را که در آن هنگام که مردی سالخورده و بیمار بود، در رأس سپاهی اعزام کرد (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۱۲/۴) تا قیام مردم مدینه را سرکوب کند (طبری، ۱۹۶۷: ۴۸۲/۵). مسلم بن عقبه سه روز مدینه را غارت کرد و از مردم به منزله غنائم یزید بیعت گرفت (مقدسی، بی تا: ۱۵/۶). مسلم در این نبرد به مسرف (زیاده‌رو) شهرت یافت (بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۳۲/۱۳؛ مقدسی، بی تا: ۱۴/۶؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵: ۲۳۲/۶). او نسبت به غطفانیان ساکن مدینه هم ملایمتی از خود نشان نداد و یکی از آن‌ها به نام مَعْقِل بن سِنان اَشْجَعی را به قتل رساند؛ کسی که از فرماندهان پیامبر به شمار می‌آمد (ابن سعد، ۱۹۹۰: ۲۱۲/۴). مسلم بعد از کشتار مدینه برای

سرکوب قیام ابن زبیر، عازم مکه شد ولی در راه مکه و در جایی به نام عَقَبَه مُشَلَّل، به احتضار افتاد و از دنیا رفت. گفته‌اند کنیز یکی از مردم مدینه جنازه مسلم بن عقبه را از گور درآورد و به دار آویخت و مردم پیکر او را سنگسار کردند (یعقوبی، بی تا: ۲۵۱/۲).

به ترتیب اهمیت، پس از مسلم بن عقبه مری، می توان از عثمان بن حیان مری نام برد. او از موالی ام الدرداء اسلمی یا عُبَته برادر معاویه بود (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۳۳۸/۳۸). ولید بن عبدالملک (حک: ۸۶-۹۶ه) پس از عزل عمر بن عبدالعزیز از ولایت مدینه، او را والی آنجا کرد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۷۷/۸؛ طبری، ۴۸۲/۶) ولی با به قدرت رسیدن سلیمان بن عبدالملک (حک: ۹۶-۹۹ه) از این سمت برکنار شد (طبری، ۱۹۶۷: ۴۸۵/۶). سلیمان به جای عثمان، ابوبکر محمد بن عمرو بن حزم انصاری را والی مدینه کرد. عثمان بن حیان مری در دوره ابوبکر انصاری، دو بار به حد محکوم شد و شلاق خورد؛ یکی برای میگزاری و دیگری برای بهتان زدن به عبدالله بن عمر بن عثمان بن عفان (یعقوبی، بی تا: ۹۲۴/۲). در دوره یزید بن عبدالملک (حک: ۱۰۱-۱۰۵ه)، از عثمان بن حیان مری دلجویی شد و والی جدید مدینه دو بار بر ابوبکر انصاری حد جاری کرد. آخرین گزارش ما از وی آن است که عثمان بن حیان مری در سال ۱۰۴ هجری به فرماندهی نبردهای تابستانی در جبهه ارتقا یافت (یعقوبی، بی تا: ۳۱۲/۲).

شخصیت دیگر مری که در دوره بنی امیه از موقعیتی ممتاز برخوردار بود، جنید بن حارث مری بود. نخستین گزارش‌ها از جنید مربوط به دوره یزید بن عبدالملک (حک: ۱۰۱-۱۰۵ه) است. در این دوره او از طرف ابن هُبیره فزاری، امیر عراق، مأموریت یافت به سرحدات سند برود و در زمان هشام بن عبدالملک (حک: ۱۰۵-۱۲۵ه) به ولایت سند رسید (ابن کلبی، ۴۰۷ق: ۴۱۷؛ بلاذری، ۱۹۸۸: ۴۲۵). جنید از سند هدایایی گران بها برای ام حکیم، همسر هشام فرستاد. مدتی بعد و در سال ۱۱۱، هشام ولایت خراسان را به او سپرد. جنید بن عبدالرحمن هنگامی که از سند به خراسان رفت، ۵۰۰ نفر را همراه خود برد که احتمالاً اقربا و نیروهای وابسته او بودند. او کارهای حکومتی را به اعضای قبیله خود می سپرد (ابن اثیر،

۱۹۶۵: ۱۵۷/۵). در نتیجه بخش قابل توجهی از بنی مُرّه و به ویژه طایفه بنی حارثه بن مره، در مناطق شرقی جهان اسلام حضور داشتند هرچند اطلاعاتی از آنها در منابع ثبت نشده است. جنید پس از مدتی اقامت در خراسان، با فاضله دختر یزید بن مُهَلَّب ازدواج کرد. یزید بن مهلب آزادی از امیران اموی خراسان بود که در سال ۱۰۲ هجری علیه یزید بن عبدالملک شوریده و سپس به سند فرار کرده بود ولی او را بازگردانده و کشتند. این وصلت موجب شد هشام بن عبدالملک در سال ۱۲۰ هجری جنید را از ولایت خراسان عزل کند (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۱۸۲/۵).

علاوه بر شخصیت‌های سیاسی نظامی بنی مره در عصر اموی، باید به شعرای این قبیله در دوره امویان نیز اشاره کرد. شعرای متعددی در قبیله مُرّه ظهور یافتند که از میان آنها ابن میّاده و عقیل بن علفه از طایفه بنی یربوع؛ و ابن برصاء و ابن سهیبه از طایفه بنی حارثه بودند. در این دو طایفه افرادی در سطح فرماندهان نظامی، والی و متصدیان امور دیوانی، شناخته شده نیستند.

رّمّاح بن ابرّد معروف به ابن میّاده، برترین شاعر قبایل غطفانی و از شعرای مشهور عرب (بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۲۲/۱۳؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۹/۲) در مدح حاکمان و اشراف اموی چون ولید بن یزید (حک: ۱۲۵-۱۲۶ه)، عبدالملک بن سلیمان و جعفر بن سلیمان اشعاری سروده است (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۵۰۴/۲، ۵۰۹). او در دربار ولید با شاعرانی چون سُقران از موالی بنی سلامان بن سعد و عقیل بن هاشم هم آوردی می کرد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۳/۲) ولی جایگاهش در دربار اموی، والاتر از دیگران بود و از ولید پادشاهی دریافت می کرد. یک بار صد شتر از صدقات بنی کلب و بار دیگر کنیزی به نام طبریه را در ازای سرودن شعر هدیه گرفت (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۵۳۹/۲، ۵۴۴؛ بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۲۲/۱۳).

شاعر نامدار دیگر این طایفه، عقیل بن علفه، کوچ‌رویی متکبر، و تندمزاج بود (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۲۸/۴۱) و بارها همراه پسرش عمّلس به دیدار فرمانروایان اموی می رفت

(ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۴۶/۴۶) و دخترش جَرَبَاء را به همسری یزید بن عبدالملک (حک: ۱۰۱-۱۰۵هـ) در آورد (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۰/۱۲). عثمان بن حیان مُرّی والی مدینه در دوره ولید بن عبدالملک، در سال ۹۳ هجری از دختران عقیل خواستگاری کرد ولی عقیل که نسبت به دختران زیبای خود حساس بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۰/۱۲)، درخواست او را رد کرد (بلاذری، ۱۹۹۶: ۱۱۰/۱۳).

دربار اموی شاهد حضور شاعران دیگری از قبیله بنی مُرّه بود. اَرطاة بن زُفَر که به نام مادرش سُهَیّه به ابن سُهَیّه مشهور شد، به دربار معاویه (حک: ۴۱-۶۰هـ) و عبدالملک مروان (حک: ۶۵-۸۶هـ) رفت و آمد داشت و اشعاری در مدح آنان می سرود (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۳/۸؛ ابن کثیر، ۱۹۸۶: ۶۹/۹؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۵: ۳۳۴/۱). ابن بَرَصَاء، شیب بن یزید مُرّی هم از شاعران نیکو پرداز دربار عبدالملک بن مروان به شمار می آمد (حک: ۶۵-۸۶هـ) بود (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵ق: ۶۴۲/۱۲).

قبیله اشجع

قبیله اشجع در دوره امویان نسبت به دیگر قبایل غطفان بازیگر کم نقش تری بود. اشجعیان مرتبط با حکومت اموی کمتر شناخته شده هستند. به عنوان نمونه می توان به عمرو بن مُحرز اشجعی اشاره کرد که در شورش مردم مدینه علیه یزید در سال ۶۴ هجری، مأمور شد رهبر مهاجران مدینه را دستگیر کند (طبری، ۱۹۶۷: ۴۹۲/۵) و پس از سرکوب مردم مدینه به عنوان والی مدینه در آنجا ماند (طبری، ۱۹۶۷: ۴۹۷/۵).

درباره حُدَیْفَة بن الْأَحْوَص (یا الْأَبْرَص) اشجعی هم می دانیم که در دوره هشام و مشخصاً در سال ۱۱۰ هجری، شش ماه امیر اندلس بود (ابن خلدون، ۱۹۸۸: ۱۷۶/۳). همچنین منابع از فردی به نام محمد بن عبدالله اشجعی نام برده اند که در سال ۱۱۲ هجری و پس از مرگ امیر اندلس، از سوی مردم به عنوان امیر اندلس انتخاب شد تا امیر بعدی از دمشق منصوب گردد. او در مجموع دو ماه امارت اندلس را در اختیار داشت (همانجا). از این دو گزارش برمی آید

که آنان از شخصیت‌های شناخته‌شده و صاحب نفوذ و همچنین مورد تأیید حکومت مرکزی بودند. از این دو نفر نسب کاملی در دست نیست ولی ابن‌عساکر از فردی اشجعی به نام وَصَّاح بن رَزَّاح اشجعی نام‌برده که در سال ۶۴ هجری، میان هواداران ابن‌زُبَیر در شام و هواداران مروان بن حکم در نبرد مَرَج رَاهَط در شام، از ابن‌زُبَیر جانب‌داری کرده بود. ابن‌عساکر افزوده است که فرزندان و نوادگان وَصَّاح بن رَزَّاح اشجعی در اندلس زندگی می‌کردند ولی او از آن‌ها نامی نبرده است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق: ۴۲/۶۳). از سوی دیگر شخصیت اشجعی دیگری در اندلس شناخته‌شده نیست. در نتیجه می‌توان گفت که احتمالاً حذیفه بن احوص و محمد بن عبدالله که به آن‌ها اشاره شد، همان نوادگان وضاح بن رزاح اشجعی باشند.

نتیجه

بررسی مقایسه‌ای مناسبات قبایل غطفانی با دولت اموی نتایج متعددی به همراه دارد. نخست آنکه از نظر اهمیت و موقعیت، به ترتیب قبایل عبس، فزارة و مُرَّة قرار داشتند. قبیله اشجع که از نظر جغرافیایی به یثرب نزدیک بود، با اوس و خزرج روابط بیشتری و با امویان ارتباط کمتری داشت به‌ویژه که انصار عموماً رابطه خصمانه‌ای با امویان داشتند.

بیشتر شخصیت‌های غطفانی مرتبط با حکومت اموی، نظامی بودند و به‌عنوان والی، امیر، رئیس پلیس یا فرمانده از آن‌ها یاد شده است. تنها فردی که جنبه نظامی برجسته‌ای ندارد، قَعْقَاع بن خُلَید است که به‌عنوان کاتب دربار امویان خدمت می‌کرد. فرماندهان غطفانی در موارد متعددی به حاکمان اموی بسیار نزدیک بودند و اعتماد کاملی نسبت به آنان وجود داشت. در شرایط حساس انتقال قدرت، عقبه بن مسلم مُرّی، امین وصیت‌نامه معاویه برای انتقال قدرت به یزید بود. در مورد مشابهی کعب بن حامد عَبَسی همین نقش را برای انتقال قدرت از سلیمان بن عبدالملک به عمر بن عبدالعزیز ایفا کرد. اهدای کنیز شخصی معاویه به عبدالله بن مَسْعَدَة فزاری را نیز می‌توان از این موارد برشمرد.

تعارض کهن میان دو قبیله غطفانی عبس و فزارة، خود را در تحولات دوره امویان

مروانی تبار نشان داد. به جهت عبسی بودن مادر دو تن از حاکمان اموی، آنان در دوره مروانی موقعیتی برتر نسبت به فزاریان داشتند: دوره طولانی تر حضور در دربار و تشکیلات و همچنین استقرار در پایتخت و مناطق هم جوار. در مقابل دوره حضور فزاریان کوتاه تر بود و تمرکز بیشتر ایشان در عراق بود. در دوره سفیانی حضور پررنگ تر قبیله مُرّه را می توان مشاهده کرد. محتملاً معاویه به بنی مره به عنوان بستگان خونی قریش که روزگاری به غطفان پیوسته بودند می نگرست.

در حالی که عبدالملک می کوشید از توان تمامی قبایل عرب برای تثبیت حکومت خود بهره برد و از هر گونه تضاد میان قبایل عرب بپرهیزد، در دوره جانشینان وی شرایط تغییر کرد. دو حاکم پس از عبدالملک که از مادری عبسی بودند، جانب عبس را گرفتند و موقعیت های مهمی را در اختیارشان گذاشتند. دوره کوتاه عمر بن عبدالعزیز دوران گذار بود. یزید بن عبدالملک در دوره کوتاه خود کوشید معادله قدرت را به هم زند و عبسیان را به حاشیه براند و رقیب آنان، فزارة را به نمایندگی ابن هبیره (پدر) به مرکز کشاند اما این دوره بسیار کوتاه بود و هشام بن عبدالملک در دو دهه حکومت خود، مجدداً شرایط را به نفع عبس تغییر داد. اندکی پس از مرگ هشام، تمامی عبسیان صاحب منصب اموی، دستگیر و کشته شدند و برای همیشه از صحنه سیاسی اموی حذف شدند و سال های پایانی (۱۲۵-۱۳۲) را به عرصه جولان فزارة به نمایندگی ابن هبیره (پسر) سپردند.

فرماندهان غطفانی بسیار سرکوبگر بودند. سَمْرَةَ بن جُندب در سرکوب خوارج بصره خون های فراوانی ریخت؛ عقبه بن مسلم مُرّی به خاطر خشونت مُسْرِف نامیده شد. قره بن شریک عبسی در مصر دوره ولید بن عبدالملک و ابن هُبیره عراق دوره یزید بن عبدالملک ستمگر و سخت گیر بوده اند. همین مؤلفه آنان را شایسته دریافت مقامات عالی نظامی می ساخت تا بتوانند این حکومت را از تهدیدهای خوارج در داخل و بیزان در خارج مصون گردانند.

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن قانع، عبد الباقي (۱۴۲۴). معجم الصحابة. بیروت: دار الفکر.
- ابن اثیر جزری، عز الدین ابوالحسن علی (۱۹۶۵). الكامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ابن اعثم، ابو محمد أحمد (۱۹۹۱). الفتوح. به کوشش علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
- ابن جوزی، عبدالرحمن (۱۹۹۲). المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك. به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حبیب بغدادی، ابوجعفر محمد (بی تا). المعجبر. به کوشش ایلزہ لیختن شتیتر، بیروت: دار الآفاق الجدیة.
- ابن حجر عسقلانی (۱۹۹۵). الاصابه فی تمييز الصحابة. به کوشش عادل احمد عبدال موجود و علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۹۸۸). العبر. به کوشش خلیل شحادة، بیروت، دار الفکر.
- ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا). وفيات الاعیان و انباء ابناء الزمان. به کوشش عباس احسان، بیروت: دارالفکر.
- ابن سعد، محمد (۱۹۹۰). الطبقات الكبرى. به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عبدربه، شهاب الدین ابوعمر و احمد (۱۴۰۴). العقد الفرید. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی (۱۴۱۵). تاریخ مدینة دمشق. به کوشش علی شیری، بیروت: دار الفکر.
- ابن قتیبة دینوری (۱۹۹۰). الإمامة و السیاسة. به کوشش علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
- همو (۱۹۹۲). المعارف. به کوشش ثروت عکاشة، قاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر (۱۹۸۶). البداية و النهایة. بیروت: دار الفکر.
- ابن کلیبی، هشام (۱۴۰۷). جمهرة النسب. به کوشش ناجی حسن، بیروت، عالم الکتب.
- ابن هشام حمیری، عبدالملک (بی تا). السیرة النبویة. به کوشش مصطفى السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلبي، بیروت: دار المعرفة.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۴۱۵). الاغانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود (۱۳۶۸). الأخبار الطوال. به کوشش عبدالمنعم عامر، قم: منشورات الرضی.
- بکری اندلسی، عبدالله (۱۴۰۳). معجم ما استعجم. بیروت: عالم الکتب.

- بلاذرى، أحمد بن يحيى (١٩٩٦). انساب الأشراف. به كوشش سهيل زكار و رياض زركلى، بيروت: دار الفكر.
- همو (١٩٨٨). فتوح البلدان. بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- تنوخى، محمد بن على (بى تا). الفرج بعد الشدة. به كوشش عبود شالجي، بيروت: دار الصادر.
- ثقفى كوفى، ابواسحاق ابراهيم بن محمد (١٣٥٣). الغارات. تحقيق جلال الدين حسيني ارموى، تهران: انجمن آثار ملي.
- جاحظ، عمرو (١٤٢٣). البيان و التبيين. به كوشش على بو ملحم، بيروت: دار و مكتبه هلال.
- خليفة بن خياط، ابوعمر و (١٩٩٥). تاريخ خليفة بن خياط. به كوشش مصطفى نجيب فواز و نجيب كشللى فواز، بيروت: دار الكتب العلمية.
- زركلى، خير الدين (١٩٨٩). الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين. بيروت: دار العلم للملايين.
- سامانى، سيد محمود (١٣٨٦). بنى اشجع. دايرة المعارف قرآن كريم، ج ٦، قم: مركز فرهنگ و معارف.
- صَفَدَى، عبدالرحمن بن بن احمد (١٤٢١). تاريخ ابن يونس المصرى. به كوشش عبدالفتاح فتحى، بيروت: دار الكتب العلمية.
- طبرى، ابوجعفر محمد بن جرير (١٩٦٧). تاريخ الأمم و الملوك. به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث.
- فاتحى نژاد، عنایت الله (١٣٧٠). ابن مياده. دايرة المعارف بزرگ اسلامى، ج ٤، تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى.
- كحالة، عمر رضا (١٩٩٤). معجم قبائل العرب القديمة و الحديثة. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- كلينى، محمد (١٣٦٢). الكافى، تهران: اسلاميه.
- العيون و الحدائق فى اخبار الحقائق (١٩٧٢). به كوشش عمر سعيدى، دمشق: معهد العلمى الفرنسى.
- مسعودى، ابوالحسن على بن الحسين (بى تا). التنبية و الإشراف. به كوشش عبدالله اسماعيل الصاوى، القاهرة: دار الصاوى (افست قم: مؤسسة نشر المنابع الثقافة الاسلاميه).
- مقدسى، مطهر بن طاهر (بى تا). البدء و التاريخ. بور سعيد: مكتبة الثقافة الدينية.
- ناجى، محمدرضا (١٣٩٠). داحس. دانشنامه جهان اسلام، ج ١٦، تهران: بنياد دائرة المعارف اسلامى.
- يافعى، عبدالله بن اسعد (١٤١٧). مرآة الجنان و عبرة اليقظان فى معرفه ما يعتبر من حوادث الزمان. بيروت: دارالكتب العلميه منشورات محمدعلى بيضون.

یاقوت حموی، شهاب الدین ابو عبدالله (۱۹۹۵). معجم البلدان. بیروت، دار صادر.
یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دار صادر.
یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۲). عمر بن هبیره. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، تهران: مرکز دائرة
المعارف بزرگ اسلامی.

- Algül, Husayin (1996). *Gatafān. Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, vol.13, Istanbul: Türkiye Diyanet Foundation,
- Arazi, Albert (1993). *al-Nābigha al-Dhubyānī. EF², Vol. VII*, pp. 840-842, Leiden: Brill.
- Idem (1997). *al-Shammākh b. Dirār. EF², Vol. IX*, pp. 288-289, Leiden: Brill.
- Idem (2000). 'Urwa b. al-Ward. *EF², Vol. X*, pp. 910, Leiden: Brill.
- Bellamy, James A. (2004). *Dāhis. EF², Vol. XII*, pp. 177-179, Leiden: Brill.
- Blachère, Régis (1986). *Antara. EF², Vol. I*, pp. 521-522, Leiden: Brill.
- Fück, Johann W. (1986). *al-Ḥadira. EF², Vol. III*, p. 23, Leiden: Brill.
- Idem (1991). *Ghatafān. EF², Vol. II*, pp. 1023-1024, Brill, Leiden: Brill.
- Landau-Tasserion, Ella (1993). *Murra. EF², Vol. VII*, pp. 628-630, Leiden: Brill.
- Makdisi, George (1986). *Ibn Hubayra. EF², Vol. III*, pp. 802-803, Leiden: Brill.
- Pellat, Charles (1986). *Ibn Mayyada. EF², Vol. III*, p. 878, Leiden: Brill.
- Watt, William M. (1991). *Fazara. EF², Vol. II*, p. 873, Leiden: Brill.

دلایل نگاری معتزلی از امامی زیدی:

بررسی تاریخ نگارانه اثبات نبوت النبی (ص) المؤید بالله هارونی^۱

محمدامیر احمدزاده

دانشیار تاریخ فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

مهناز کوهی^۲

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه لرستان، خرم‌آباد، ایران

چکیده

کتاب اثبات نبوت النبی اثر احمد بن حسین بن هارون أقطع مشهور به المؤید بالله هارونی از ائمه شناخته شده زیدیه در قرن چهارم در شمال ایران است. نویسنده در روزگاری می‌زیست که بحث اثبات نبوت حضرت محمد (ص)، در سیره‌نگاری نبوی موجی از نگارش کتاب‌های دلائل به راه انداخته بود. ضمن بررسی ابعاد تاریخ‌نگاری المؤید بالله هارونی در کتاب مزبور، پژوهش حاضر بر آن است که هویت مذهبی المؤید بالله چه تأثیری بر تاریخ‌نگاری او داشته است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که وی به رغم جایگاه مذهبی خویش به عنوان یک فقیه و امام زیدی در نگارش اثبات نبوت النبی تا حد زیادی بینش تاریخی داشته که در توجه او به عناصر تاریخی، امکان وقوع اخبار، عدم ارائه سلسله اسناد و مستند بودن تحلیل‌ها ظهور یافته است. نظر به اثبات عقلی اعجاز قرآن به روش معتزله، نوع نگاه المؤید بالله به نشانه‌های نبوت پیش از بعثت پیامبر (ص) و نیز نوع معجزات دیگری که برای پیامبر (ص) برشمرده است، می‌توان رویکرد تحلیلی او را در نگارش این کتاب، متأثر از اندیشه‌های معتزلی وی دانست.

کلیدواژه‌ها: اثبات نبوت النبی، المؤید بالله هارونی، تاریخ‌نگاری اسلامی، دلایل نگاری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): mahnazkoochi@yahoo.com

مقدمه

از نیمه قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری تاریخ‌نگاری اسلامی به معنای فاصله گرفتن از شیوه حدیثی و پذیرفتن عناصر تاریخ‌نگاری شروع به رشد کرد، اما این به معنی کم‌رنگ شدن حدیث و حدیث‌نگاری نبود. از قرن سوم به بعد جریان تازه‌ای در سیره‌نگاری نبوی به راه افتاد که تا حد زیادی از حدیث و خبر بهره می‌برد. آثاری موسوم به دلائل النبوه که تأکید ویژه آن‌ها بر معجزات و نشانه‌های پیامبری حضرت محمد(ص) بود. سخاوی در الاعلان بالتوبیخ لمن ذم اهل التاريخ که از مفصل‌ترین آثار کتابشناسی تاریخ اسلام است در ضمن کتاب‌هایی که در موضوع سیره پیامبر(ص) به نگارش درآمده‌اند، از آثاری با عنوان دلائل النبوه یاد می‌کند که کتاب اثبات نبوت النبی(ص) به قلم احمد بن حسین بن هارون أقطع مشهور به امام المؤید بالله هارونی از ائمه مشهور زیدیه در شمال ایران در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، یکی از آن‌هاست (سخاوی، ۱۴۰۷: ۱۵۳-۱۵۶).

آنچه موجب توجه به نگارش دلائل النبوه‌ها شد، تفکرات، انکار و انتقاداتی بود که عقاید و اندیشه‌های مهم اسلامی مانند نبوت را به چالش می‌کشید. یک موج که از بیرون به راه افتاده و جریان‌هایی تحت عناوین زناده، معطله و فرمطیان آن را به راه انداخته بودند، که اباحی‌گری را سرلوحه رفتار و عقاید خویش قرار داده و اصول و عقاید اسلامی از جمله توحید، نبوت و معاد را مورد نفی و انکار قرار می‌داد (حسینی علوی، ۱۳۷۶: ۳۷). توضیحاتی که از سمت نویسندگان این کتاب‌ها و در ضمن مطالبی که به آن‌ها پرداخته‌اند نشان می‌دهد که دلیل دیگر این امر، موج دیگری بود که از درون جامعه اسلامی به راه افتاده و باعث تردیدهایی در میان اندیشمندان اسلامی شده بود (ماوردی، ۱۴۱۴: ۳۶). این جریان‌های فکری و الحادی که موجب ایجاد شبهه و شک و تردید در جامعه می‌شد (ابن قتیبه دینوری، ۱۹۷۳: ۲۲)، باعث عکس‌العمل‌های گسترده‌ای در جامعه اسلامی شد. از یک طرف دستگاه خلافت عباسی، از طرفی سلاطین و حاکمان و امرا (شبانکاره‌ای، ۱۳۸۱: ۹۹/۲) و از جانب دیگر علما و اندیشمندان مذهبی، کلامیون، محدثان و مانند آن‌ها دست به اقداماتی زدند. در واقع با توجه

به ماهیت خاص موضوع این آثار، نویسندگان آن‌ها نه مورخان کلاسیک، بلکه محدثان، کلامیون، فقها، علما و یا حتی دانشمندان مسلمان علاقمند به موضوع بودند. پژوهش حاضر در پی تبیین این مسئله است که با توجه به ماهیت موضوع کتاب که در حیطه سیره‌نگاری نبوی قرار دارد، با وجود اینکه المؤید بالله نویسنده کتاب اثبات نبوت النبی (ص) یک فقیه و امام زیدی بوده است، هویت مذهبی او چه تأثیری بر تاریخ‌نگاری وی داشته است؟ بر این اساس، اگر چه وی یک مورخ کلاسیک نیست، اما به واسطه نوشتن کتاب اثبات نبوت النبی می‌توان به اندیشه‌های تاریخ‌نگارانه وی نیز پی برد.

پیشینه پژوهش

پیش از این، پژوهش‌های چندی به بررسی ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی المؤید بالله هارونی به عنوان یکی از ائمه برجسته زیدی در ایران پرداخته‌اند: «واکاوی شخصیت المؤید بالله علوی» (۱۳۹۱) به قلم محمد شورمیچ و مهتاب شورمیچ به بررسی شخصیت المؤید بالله با تکیه بر فعالیت‌های سیاسی او پرداخته است. موسوی بجنوردی نیز در مقاله‌ای مختصر در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (۱۳۶۸/۲) با عنوان «آملی، ابوالحسین» به معرفی این شخصیت پرداخته، اما در ذکر آثار وی، از کتاب اثبات نبوت النبی یاد نکرده است. ضمن اینکه علی‌رغم شهرت امام المؤید بالله به هارونی که در کتب زیدیه به آن اشاره شده است، این مدخل او را با نام «آملی» معرفی کرده است. حتی بر روی جلد چاپ قدیمی کتاب هم نام نویسنده اینگونه درج شده است: ابی الحسن احمد بن الحسین بن هارون الهارونی الحسنی الزیدی. در مقاله «نگاهی به مؤلفه‌های اعجاز قرآن از دید معتزله» (۱۳۹۹) نیز نویسنده سه دیدگاه معتزله در زمینه اعجاز قرآن؛ صرفه، اخبار از غیب و اعجاز بلاغی را مورد نقد و بررسی قرار داده و به این نتیجه رسیده است که در حوزه صرفه، با اعتقاد به اینکه خدا انگیزه آوردن کتابی همچون قرآن را از اعراب گرفته دچار اشتباه شده‌اند، در زمینه اخبار از غیب و نیز اعجاز بلاغی دیدگاه‌های مورد قبولی ارائه کرده و در نهایت به نظریه نظم قرآن

رسیدند. با وجود این، در جستجوهای که به عمل آمد، مشخص شد که به طور عام درباره کتاب اثبات نبوت النبی و به طور خاص درباره اندیشه‌های تاریخ‌نگارانه المؤید بالله در این کتاب به عنوان یکی از نوشته‌های مهم این امام زیدی، پژوهشی صورت نگرفته است.

زندگی و زمانه المؤید بالله هارونی

ابوالحسین احمد بن حسین بن هارون أقطع از نوادگان زید بن حسین علوی طالبی، مشهور به سید مؤید بالله، فقیه، ادیب، محدث، مفسر و شاعر که در سال ۳۳۳ هجری در آمل طبرستان به دنیا آمد. پدرش شیعه دوازده امامی بود و خودش و برادرش نیز در آغاز بر همین مذهب بودند اما در ادامه حیات زیدی شده و به برادران هارونی مشهور بودند (حاکم جشمی، ۲۰۱۸: ۱۰۳). برادرش الناطق بالحق یحیی بن حسین (۳۴۰-۴۲۲) بود. نویسنده زیدی کتاب أعلام المؤلفین الزیدیه او را با نام المؤید بالله الهارونی ثبت کرده که نشان از شهرت این نام در نزد زیدیه داشته است (الوجیه، ۱۴۳۹: ۱۰۹/۱). المؤید بالله در ۳۸۰ هجری در دوران وزارت صاحب بن عبّاد، دعوت خود را به عنوان امام مذهب زیدی، در میان مردم گیلان آغاز کرد و به مدت ۲۰ سال به عنوان خلیفه در آنجا حکومت کرد (ابوالحسین الشجری، ۲۰۰۳: ۶۲-۸۱). ابوالفضل الناصر حاکم علوی هوسم، با او جنگید و او را اسیر کرده و به بغداد فرستاد اما به زودی آزاد شد و به ری و آمل رفت و باز هم به دعوت مردم پرداخت (ابن عنبه، بی تا: ۷۳). در شرح فعالیت‌های سیاسی او می‌توان گفت المؤید بالله در دوره معزالدوله دیلمی در بغداد اقامت داشت. دوران حیات وی، مقارن با درگیری‌های میان خاندان‌های علوی ناصری و ثائری برای کسب قدرت در مناطق شمالی ایران بود. در این زمان المؤید بالله علوی با توجه به این آشفتگی‌های سیاسی و نارضایتی مردم از حکام محلی قیام کرد. پس از کش و قوس‌هایی در این زمینه، و مدتی حبس، تبعید و سپس آزادی المؤید بالله، وی بار دیگر به درخواست مردم گیلان قیام کرد. احتمالاً این قیام بعد از مرگ فخرالدوله بویه‌ی و تضعیف قدرت آل بویه در این منطقه صورت گرفته است. در سال ۴۰۳ هجری نیز قتل

قابوس بن وشمگیر زیاری به سود المؤید بالله رقم خورد. به هر روی، با وجود رقابت‌های خاندان‌های علوی منطقه و با اقبال مردم دیلم، به مدت ۲۰ سال در میان آن‌ها فرمانروایی کرد و سرانجام نیز در سال ۴۱۱ یا ۴۲۱ هجری در آخرین مقر فرمانروایی اش یعنی لنجا یا لنگا درگذشت (شورمیچ و شورمیچ، ۱۳۹۱: ۸۹-۹۴).

امام المؤید بالله برای تحصیل به بغداد رفت و در محضر ابوالعباس احمد بن ابراهیم نویسنده کتاب الوافی فی مذهب العادی القاسم به علم آموزی مشغول شد. او را شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی در ری نیز دانسته‌اند. در فقه زیدی، حدیث و شعر و نثر بسیار چیره‌دست بوده‌است (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۹۸-۱۰۱). آثار زیر را برای وی برشمرده‌اند: کتاب الافاده درباره فقه که ابوالقاسم حسین بن علی بن تال الهوسی - معاصر اقطع - آن را گردآوری کرد. اثبات النبوة النبی - التجرید - الدعوة سیاست المریدین، الامالی، البدعه فی الفقه، شرح تجرید، نقض الامامه علی ابن قبه الامالی، اعجاز قرآن فی علم کلام، التبصره فی الأصول، الحاصر لفقه الناصر، رساله جواب قابوس فی الطعن علی الصحابه، دیوان شعر، تعلیق زیارات علی شرح قاضی عبدالجبار، معانی القرآن و کتاب من نصره مذهب الزیدیه (سزگین، ۱۳۸۰: ۸۲۹/۱؛ الوجیه، ۱۴۳۹: ۱۰۹/۱-۱۱۰)

وجه دیگر شخصیت علمی-مذهبی المؤید بالله، معتزلی بودن اوست. او را در کنار قاضی عبدالجبار و عده‌ای دیگر، طبقه یازدهم معتزله دانسته‌اند (ابن مرتضی، ۱۴۰۷: ۱۱۴؛ جشمی، ۲۰۱۸: ۱۰۳). رابطه میان زیدیه و معتزله از قرن سوم هجری و با قاسم رسی بنیان‌گذار مکتب زیدیه و تمایل او به رویکرد عقلی معتزله در قرن سوم هجری آغاز شد (حاکم جشمی، ۲۰۱۸: ۳۱). شهرستانی در ملل و نحل به ارتباط زیدیه و معتزله اشاره کرده و می‌گوید بیشتر زیدی‌های عصر او در اصول پیرو معتزله‌اند و برای رهبران معتزلی احترام بیشتری قائل‌اند تا برای ائمه اهل بیت (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۸۹/۱). به نظر می‌رسد این مسئله نقدهایی را متوجه طرفین کرده‌است، زیرا پس از قرن ششم هجری حمیدان بن یحیی بن حمیدان (م ۶۵۰)، از بزرگان زیدی، تلاش کرد با نقد بسیاری از آراء معتزله در کتاب مجمع

السید حمیدان، این ارتباط را قطع کند (صابری، ۱۳۸۶: ۸۱/۱).

ساختار و شیوه تدوین کتاب

کتاب اثبات نبوه النبی در زمره آثار دلایل‌نگاری نبوی قرار دارد. با توجه به اینکه این آثار بر مبنای معجزات و نشانه‌های پیامبری حضرت محمد(ص) شکل گرفته‌اند و هر یک از نویسندگان به فراخور مکتب کلامی یا حدیثی که به آن وابسته بوده‌اند کتاب خویش را نوشته‌اند، اثر المؤید بالله نیز با در نظر گرفتن اینکه وی یک امام زیدی بود، نشان‌دهنده دیدگاه زیدیه در این بحث است. بررسی کتاب نشان می‌دهد که عمده تلاش نویسنده در بحث اثبات نبوت پیامبر اسلام(ص) با توجه به اثبات حقانیت قرآن صورت گرفته است و حجم عمده کتاب را همین مباحث در بر می‌گیرد. علی‌رغم استفاده از روایات متعدد در بخش پایانی کتاب، در قالب ارائه داستان زندگی پیامبر(ص) و نیز ارائه روایاتی از کتب آسمانی پیشین، ساختار اصلی کتاب بر مبنای استدلال قرار گرفته است. المؤید بالله به عنوان یک متکلم معتزلی سعی در اثبات نبوت با استفاده از منطق و کلام داشته است. و همین دو ویژگی استدلالی بودن مباحث و اختصاص حجم عمده کتاب به اثبات حقانیت قرآن نشان‌دهنده مکتب و مسلک نویسنده است.

ویژگی‌های تاریخ‌نگاری امام المؤید بالله در اثبات نبوت النبی(ص)

۱. توجه به عناصر تاریخی؛ زمان، مکان، موقعیت

واقعیت این است که امام المؤید بالله در اغلب روایاتی که متضمن معجزه‌ای از پیامبر(ص) می‌باشند به واقع شدن آن‌ها توجه کرده است. یعنی یک مفهوم انتزاعی یا روایتی که متضمن عناصر غیرواقعی هستند را ارائه نکرده است. در برخی موارد، داستان‌ها در متون تاریخی نقل شده‌اند مانند داستان نامه‌نگاری پیامبر برای خسرو پرویز و پاره کردن آن توسط شاه ایران و داستان باذان و آگاهی پیامبر(ص) از زمان مرگ خسرو پرویز (طبری، ۱۳۷۵: ۱۱۴۲/۳-).

۱۱۴۳). یا در داستان سراقه بن جعشم که در زمان عمر اتفاق افتاده و به جریان فتوحات اشاره کرده و می‌گوید وقتی که در زمان عمر به خزائن خسرو دست پیدا کردند و از درخشش آن همه یاقوت و لؤلؤ در شگفت شدند، سراقه لباس‌های خسرو را پوشید و همین شگفتی از اینکه خداوند آن لباس‌ها را از تن خسرو درآورده و بر تن سراقه کرده بود (ذهبی، ۱۴۱۳: ۳۷۷/۱) نشانه‌ای برای پیامبری حضرت محمد(ص) در نظر گرفته است (مؤید بالله، ۱۴۹).

نگاهی به نوع معجزاتی که در اثبات نبوت النبی آمده است ما را در درک پیش فرض‌ها و تفسیرهای متفاوتی نویسنده کمک می‌کند. المؤید بالله در مجموع ۲۶ روایت که متضمن معجزات و نشانه‌های پیامبری محمد(ص) بوده و در احادیث وارد شده بودند را آورده است. از این میان ۱۳ تای آن‌ها خبر از غیب که همان زمان یا با فاصله اندکی درستی آن به اثبات رسیده و یا خبری از آینده است که بعدها به وقوع پیوسته است. همچنین ۴ روایت درباره برکت دادن به غذا به طوری که عده زیادی با آن سیر شده‌اند، ۲ روایت درباره استجاب دعا پیامبر(ص)، ۲ روایت درباره جوشیدن آب، ۲ روایت درباره عکس‌العمل درختان، لبله الاسری، شق القمر، داستان سراقه بن جعشم و روایتی از زمان وفات پیامبر(ص). در اغلب موارد، روایات یا حاوی عناصر تاریخی مانند زمان و مکان هستند و یا در کتاب‌های تاریخی یافت می‌شوند. دلیل انتخاب این روایات، و نه صدها روایت دیگر که در کتب دلائل النبوه در عصر او به نگارش درآمدند، نشان‌دهنده بینش تاریخی امام المؤید بالله است که حتی به‌رغم موضوع کتاب یعنی معجزات نبوی، معجزه را در چهارچوب قوانین علی جهان برای خود تعریف کرده است. از این میان تنها دو روایت اندکی خارج از این چهارچوب قرار دارند: داستان حنین جذع و داستانی که حاکی از این است که درخت‌ها در زمان اجابت مزاج پیامبر سر به هم آورده و حایلی برای او درست کردند (المؤید بالله، همان: ۱۴۷). در مورد اولی شهرت این روایت به حدی بود که در کتاب‌های شعر مشهور فارسی مانند منطق الطیر (عطار، ۱۳۷۸: ۵۵) و نیز مثنوی معنوی تحت عنوان «نالیدن ستون حنانه از فراق پیامبر(ص) که جماعت انبوه شدند که ما روی مبارک تو را چون بر آن نشسته نمی‌بینیم و منبر ساختند و

شنیدن رسول خدا ناله ستون را بصریح و مکالمات آن حضرت با او» نیز آمده است (مولوی، دفتر اول، ۵۵). و او خود شهرت روایات را دلیل مناسبی برای استناد به آن می‌بیند.

۲. توجه به نقد و تحلیل

با توجه به اینکه مهم‌ترین بخش کتاب اثبات نبوت النبی، اثبات اعجاز قرآن است، و نویسنده این کار را به صورت کاملاً تحلیلی انجام داده است می‌توان رویکرد عمده کتاب را مبنی بر نقد و تحلیل دانست. تحلیل او در این موضوع به این صورت است که اعجاز قرآن را در سه محور مطرح کرده است: فصاحت و بلاغت، اخبارهای غیبی وارده در آن و نیز اینکه کسی نتوانست با آن معارضه کند.

در محور اول، مؤید می‌گوید که محمد(ص) در قومی مبعوث شد که در غایت «فصاحت، بلاغت و بیان» بودند؛ بنابراین بزرگ‌ترین معجزه وی قرآن بود، اگرچه از انواع دیگر معجزات نیز بی‌بهره نبود. او می‌گوید معجزه عبارت است از وقوع غیرممکن به نحوی که با عرف منافات داشته باشد. برخی فصاحت بسیار آن را دلیل معجزه بودنش می‌دانند و برخی نظم خاص آن را. اما به نظر وی نظم بسیار همراه با فصاحت قابل توجه آن درست است (المؤید بالله، بی تا: ۸۷). او قرآن را از نظر زبان آوری، چیده شدن مفاهیم و الفاظ به بهترین نحو ممکن به حدی که هیچ‌گونه نقصی بدان راه نمی‌یابد تحسین کرده و می‌گوید یکی از نشانه‌های اینکه فصاحت قرآن به حد نهایت آن رسیده است اینکه چه بسا شاعری در ضمن شعر خود آیه‌ای از قرآن تضمین کرده باشد و یا واعظی سوره‌ای از قرآن را در سخنان خود آورده است یا نویسنده‌ای در کتابش. این آیات از نظر زیبایی و فصاحت از غیر آن متمایز می‌شوند. برای مثال بسیاری از فصحا گفتارهایی داشته‌اند که به دلیل زیبایی و فصاحت، ضرب‌المثل شده‌اند و معنای آن‌ها در قرآن یافت شده است و اگر بیشتر دقت کنید میان آن‌ها و قرآن تفاهم زیادی می‌بینید. مانند سه سخن از امام علی(ع):

۱. «کسی که چیزی را نداند با آن دشمنی می‌کند» که شبیه به آیه ۱۱ سوره احقاف «چون

بدان هدایت نیافته‌اند به زودی خواهند گفت این دروغی کهنه است» و آیه ۳۹ سوره یونس «چیزی را دروغ شمردند که به علم آن احاطه نداشتند» است.

۲. «با دشمنی در حد اعتدال دشمنی کن زیرا ممکن است روزی دوست تو شود» که از نظر مفهومی در ارتباط با آیه ۷ سوره ممتحنه است: «امید است که خدا میان کسانی از آنان که ایشان را دشمن داشتند دوستی برقرار کند».

۳. «انسان در زیر زبانش نهفته است» که همانند آیه ۳۰ سوره محمد است: «ایشان را به سیمای حقیقی شان می‌شناسی و از آهنگ سخن به (حال) آن‌ها پی خواهی برد. و نتیجه می‌گیرد که تفاوتی که میان این سه سخن با آیات قرآن است درستی ادعایش را اثبات می‌کند.

المؤید بالله هارونی وجه دیگری از قرآن را که دلیل دیگری بر معجزه بودن آن است، به اخبارهای غیبی وارده در آن مربوط می‌داند. مانند: «الم غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ».^۳ که به گفته او این آیه حاوی سه خبر غیبی است:

۱. «وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ»؛ این از غیب است و تنها خدای متعال آن را می‌داند.
۲. «فِي بَضْعِ سِنِينَ»: چند سال دیگر و بضع، مدت بیشتر از سه و کمتر از ده سال است؛
۳. «يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ».^۴ در توضیح این قسمت نیز می‌گوید این تعریف هم از غیب است و فقط خدا آن را می‌داند زیرا از بقای مؤمنان تا آن زمان با وجود کوچکی و طمع دشمنان به خنداندن آن‌ها و شادی‌شان خبر داده شده و هیچ شرایطی ذکر نشده که مانع شادی آن‌ها شود زیرا این آیه در زمان ضعف مسلمانان و اندک بودن آن‌ها و تسلط مشرکان بر ایشان نازل شده است. داستان آن مشهور است که ایرانیان بر رومیان پیروز شدند و این مسئله باعث شادی مشرکان و ناراحتی مسلمانان شد زیرا رومیان

۳. سوره روم: ۲۸.

۴. سوره روم: ۱۲۷.

اهل کتاب و مجوسان پارسی غیر از آن بودند. بنابراین مشرکان هواخواه پارسی‌ها و مسلمانان طرفدار رومی‌ها بودند. و خداوند وحی کرد: «ولی بعد از شکست‌شان، در ظرف چند سال پیروز خواهند شد»، پس مسلمانان شاد شدند و مشرکان او را تکذیب و طرد کردند (همان: ۱۲۷-۱۲۸).

وجه سوم اعجاز قرآن از دید المؤید بالله هارونی، این است که مورد تحدی واقع شده اما کسی نتوانست به معارضه با آن برخیزد. او می‌گوید در زمان مأمون الحاد ظاهر شد و در حمایت از مانویه و دیصانیه کتاب‌هایی نوشته شد؛ همچون الدامغ در طعن بر قرآن، الفرید ابن راوندی در طعن بر نبوت محمد (ص) و بی‌اعتباری معجزاتش، التاج درباره قدم عالم و الزمرد در ابطال نبوت. وی در ادامه، به برخی از ادعاهای آن‌ها پاسخ می‌دهد و از ابن مقفع با عنوان جاهل یاد می‌کند و می‌گوید تلاش او در آوردن آیه‌های مانند قرآن به خلق چنین سوره‌ای انجامید: «قل أعوذ برب الناس المعاذ بصاحب البلد، مالک البلد، و باني البلد، و ساکن البلد من شر العاربه و أهل الطاغیه الذي أضل صاحبه، و منع جانبه، و حمي جاره من سكان المدر و خلاف العذر و العرر» و با دعوت به اندیشیدن در حال و ادعای او می‌گوید: آیا رواست که آن را معارضه بنامند؟! (همان: ۴۲). مؤید به بعضی از مقابله‌های ابن مقفع با آیات قرآنی اشاره می‌کند (المؤید بالله، بی تا: ۴۵) و به آن‌ها پاسخ می‌دهد و در آخر به این نتیجه می‌رسد که هیچ یک از این اقدامات موفق نبود و این نشان‌گر معجزه بودن قرآن است (المؤید بالله، بی تا: ۴۹).

در کتاب اثبات نبوت النبی ما با سه بحث مواجه هستیم: اعجاز قرآن، احادیث وارده در موضوع و بشارات انبیای گذشته که دلالت بر پیامبر اسلام داشته‌اند؛ اخباری که در قالب آیات در کتب عهد عتیق و جدید آمده و بشارت یک پیامبر را در آینده داده‌است و او با توجه به برخی شواهد استدلال می‌کند که این اخبار درباره پیامبر اسلام (ص) بوده‌اند. اما چرا او به موازات اثبات اعجاز قرآن و استناد به برخی روایات برای اثبات نبوت پیامبر (ص)، به بشارات انبیای گذشته به همان اندازه توجه نشان داده‌است؟ با توجه به رویکرد او به دیگر بخش‌های کتاب،

مستند بودن این بشارات را می‌توان مهم‌ترین دلیل دانست. در واقع در اینجا هم اعتماد او به کتب آسمانی که بخشی از یک پدیده تاریخی به نام دین یهودیت یا مسیحیت هستند خودنمایی می‌کند و در اینجا هم او بر اقوال شفاهی اعتماد نکرده بلکه بر یک متن، اعتماد کرده‌است. مانند بخش اول کتاب که به قرآن که نزدیک‌ترین متن به زمان پیامبر (ص) است اعتماد کرده‌است.

او مثالی از تورات می‌آورد که در سفر پنجم گفته شده‌است: «خداوند عزوجل فرمود: برای بنی اسرائیل پیامبری از برادران شما مانند شما برمی‌انگیزم، سخنان خود را در دهان او می‌گذارم» (سفر تثبیه ۱۸: ۱۵-۲۲). المؤید بالله این آیه از تورات را اشاره‌ای به پیامبر اسلام حضرت محمد (ص) دانسته‌است و می‌گوید مراد از این آیه باید پیامبر ما باشد زیرا برادران بنی اسرائیل باید غیر از آن‌ها باشند و آن‌ها باید فرزندان اسماعیل باشند و فرزندان عیسی یا فرزندان اسحاق و از فرزندان اسحاق و عیسی نباشد. پیامبری غیر از ایوب که قبل از موسی است و درست نیست که منظور او بوده باشد. بنابراین مراد پیامبر ماست که فرزند اسماعیل است. روشن است که در میان بنی اسرائیل پیامبری مانند موسی مبعوث نشده که پیش از میلاد مسیح شریعت روشنی داشته باشد، پس درست نیست که بگوئیم مقصود مسیح بوده‌است زیرا قائل به آن بود، اما اگر یهودی باشد منکر نبوت اوست یا نصرانی نمی‌گوید: او (عیسی) مانند موسی است، زیرا نصارا می‌گویند: مسیح پسر خداست، پس درست نیست که مانند موسی باشد. بنابراین آنچه باقی می‌ماند این است که مراد از آن پیامبر ما باشد زیرا عیسی مانند موسی نیست و شریعت او مبنی بر دین موسی است. دین پیامبر ما مانند موسی است زیرا بر اساس شریعت شخص دیگری بنا نشده‌است (المؤید بالله، بی تا: ۱۶۲-۱۶۳). او حتی در صحبت از احادیث متضمن معجزات، دلیل خود را برای ارجاع به آن‌ها، شهرت و به حد تواتر رسیدن آن‌ها اعلام کرده‌است. بنابراین می‌توان رویکرد غالب در این کتاب را رویکرد تحلیلی المؤید بالله دانست که کم یا زیاد در جای جای این کتاب به چشم می‌خورد.

۳. توجه به امکان وقوع اخبار

به نظر می‌رسد که المؤید بالله هارونی مسئله امکان وقوع اخبار را در نظر داشته‌است. دلیل این ادعا، حجم اندکی است که به معجزات عملی پیامبر(ص) اختصاص داده و نیز نوع معجزاتی که به آن توجه نشان داده‌است که تفاوت چشمگیری با انواع مختلف معجزات پذیرفته شده برای حضرت محمد(ص) دارد. نمونه‌ای از معجزاتی که المؤید بالله به آن‌ها اشاره می‌کند خبرهایی بود که پیامبر اسلام(ص) از آینده می‌داد و مدتی بعد به وقوع پیوسته و درستی آن‌ها اثبات می‌شد. مانند عایشه و داستان حوآب و خبری که پیامبر داده بود و در زمان خلافت علی(ع) رخ داد (همان: ۱۴۰) یا پیشگویی پیامبر درباره اینکه امام علی(ع) با ناکثین و قاسطین و مارقین خواهد جنگید (همان: ۱۴۱) و یا خوراک مسمومی که زن یهودی در خیبر به پیامبر داد و وی فرمود که این غذا مسموم است (همان: ۱۴۴).

اینکه نویسنده در بخش احادیث، منابع روایات را نیاورده‌است نشان از نزدیک شدن او به مورخان کلاسیک دارد. با وجود این با توجه به استفاده از جملات «این خبر مشهور است» و «این خبر مستفیض است»، نمی‌خواهد مسئولیت ارائه این حرف‌ها را هم خودش برعهده بگیرد؛ یعنی اگر به جهت اثبات نبوت از آن استفاده کرده‌است دلیل بر این نیست که خودش آن را پذیرفته باشد. آنچه ما را به سمت ارائه این ادعا سوق می‌دهد ماهیت تحلیلی و استدلالی دیگر بخش‌های کتاب است. در صورتی که او در این بخش روایاتی آورده‌است که بعضاً قانون علیت را نقض کرده‌اند. اما در واقع او دلیل محکمی هم برای این کار دارد و آن اینکه وی در حال سخن گفتن از معجزه است و معجزه خرق عادت است و شکستن قانون علیت.

از دیگر معجزاتی که المؤید بالله برای حضرت محمد(ص) ذکر کرده، مستجاب شدن دعای پیامبر(ص) است. در چنین مواردی اگرچه اصل خبر مبنی بر استجابت دعای پیامبر(ص)، مدنظر بوده‌است اما شیوه بیان آن جالب است: پیامبر(ص) از خشکسالی و از بین رفتن احشام بر اثر قطع بارندگی، به خدا شکایت کرد و دست‌های خود را به سوی آسمان برداشت و شروع به خواندن دعای باران کرد در حالی که هیچ ابری در آسمان نبود. پیامبر(ص)

دست‌هایش را پائین نیاورد تا اینکه ابرها آسمان را پوشانند و به سمت وی آمدند و گفتند: الغرق الغرق، خانه‌ها ویران شد. پیامبر فرمود بر اطراف ما ببارید نه بر ما. ابرها از شهر خارج شده و بر کوه‌های اطراف باریدند. این داستان مشهور شد و این عبارت پیامبر نیز ضرب المثل شد: «حوالینا و لاعلینا»: بر اطراف ما نه بر ما (همان: ۱۴۵).

به روایت کتب دلائل، نوع دیگری از معجزات پیامبر، برکت دادن وی به آب و غذای کم بود. المؤید بالله روایت کرده که مشهور است هنگامی که اصحاب پیامبر (ص) به آب نیاز داشتند، از بین انگشتان او آب جریان پیدا کرد، در ظرف ریخته و اصحابش از آن نوشیدند (همان: ۱۴۵). در غزوه تبوک نیز که اصحاب پیامبر از نظر آذوقه در مضیقه قرار گرفتند به پیامبر شکایت بردند. فرمود: اگر کسی از غذایش مانده برای ما بیاورد و دعای برکت بر آن‌ها خواند و گفت: بخورید. همه خوردند تا سیر شدند و مقدار زیادی نیز باقی ماند. المؤید بالله ادامه می‌دهد که چنین مواردی یعنی زیاد شدن غذای کم و سیر شدن بسیاری از این طریق بارها تکرار شد و یکی از مشهورترین آن‌ها در مکه در آغاز دعوت بود، هنگامی که «و اندر عشیرتک الاقریین» نازل شد و اقوامش را که جمع شده بودند به غذا تعارف کرد (همان: ۱۴۶). در نگاهی کلی به معجزاتی که مؤید زیدی در کتابش آورده می‌توانیم بگوئیم که او تنها ۲۶ معجزه را در این بخش آورده است. این تعداد کم و نوع آن‌ها، در مقایسه با معجزاتی از این دست که برای پیامبر اسلام (ص) برشمرده شده، حاکی از این است که تا حدود زیادی تناسب آن‌ها با قانون علیت یا امکان وقوع آن‌ها مدنظر وی بوده است.

المؤید بالله بخش پایانی کتابش را به دوران کودکی تا پیش از بعثت اختصاص داده است. در مورد نشانه‌های کودکی پیامبر (ص) در کودکی می‌گوید خداوند متعال از کودکی حضرت محمد (ص) را تعلیم و تربیت کرد و او را به اخلاق والا و صفات ستوده مزین فرمود و صفات شریفی به او داد که در انسان دیگری وجود نداشت. این نشان می‌دهد که خداوند او را از کودکی برای نبوت آماده کرده بود یعنی شواهد احوال او گواه بر نبوت اوست و این مدرک توسط نویسندگان برای تأیید این امر دلالت شده است. البته نویسندگان معتقد است که شواهد دیگر

یعنی اعجاز قرآن، معجزات جسمانی و تبلیغ تورات و انجیل درباره او شواهد محکم‌تری بر رسالت او هستند؛ مانند صبر و شکیبایی در مواقع پریشانی، وفا، تواضع، شجاعت، استواری، مصمم بودن، ثبات قدم، سخاوت و بخشش، برخورد خوب با دوست و دشمن (المؤید بالله، بی تا: ۱۷۱-۱۷۳). مؤید می‌گوید خداوند این صفات را به او داد و این نشان می‌دهد که قصد امری بزرگ در مورد او داشت چنانکه می‌فرماید: «و راستی که تو را خویی والاست»^۵ و «خدا بهتر می‌داند رسالتش را کجا قرار دهد»^۶.

روایت شده که وقتی نزدیکانش از قریش به عمویش ابوطالب شکایت کردند از او خواستند که از دعا و لعن و نفرین به خدایان و کوچک شمردن آن‌ها دست بردارند. وی فرمود: اگر خورشید را در دست راستم و ماه را در دست چپم بگذارند در آنچه دعوت می‌کنم کوتاهی نخواهم کرد. این کار را با وجود آسیب‌ها و انکارهای فراوانی که با آن مواجه بود انجام داد. و این نشان‌دهنده عقل و قلب محکم و رأی صحیح اوست (المؤید بالله، بی تا: ۱۷۵). در نهایت مؤید تمامی بزرگان اسلام از اهل بیت تا صحابه و حتی فقهای دوره‌های بعد را که از امت او بودند، نشانه‌هایی برای نبوت او به شمار می‌آورد (المؤید بالله، بی تا: ۱۷۶-۱۸۰). با نگاهی به آنچه المؤید بالله هارونی درباره پیامبر (ص) پیش از رسیدن به نبوت ذکر می‌کند متوجه می‌شویم که دیدگاه او با نگاه رایجی که در کتب دلایل‌نگاری به ارهاصات پیامبر (ص) وجود داشت کاملاً متفاوت است. در کتاب‌های مذکور مانند دلایل النبوه و معرفه احوال صاحب الشریعه، ما با معجزات متعددی از زمان تولد پیامبر (ص) و دوران کودکی و جوانی او همچون شکستن ایوان کسری، خشک شدن دریاچه ساوه، شق صدر (مانند: بیهقی، ۱۴۰۵: ۱۳۵/۱-۱۴۱) و ... مواجه هستیم. همچنین با معجزاتی از پیامبر (ص) که در رابطه با بهایم و نباتات رخ داده و در کتاب أعلام النبوه ابوحاتم رازی نمونه‌هایی از آن به چشم می‌خورد. اما المؤید بالله با نگاهی واقع‌بینانه‌تر، خصوصیات اخلاقی پیامبر را نشانه‌های

۵. قلم، ۴.

۶. انعام، ۱۲۴.

نبوت او در قبل از ۴۰ سالگی و بعثت دانسته است و هیچ یادی از آن معجزات نکرده است. قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد بود که پیامبر بعد از ادعای نبوت باید معجزه را آشکار کند (بدوی، ۱۳۷۴: ۵۲۱-۵۲۳) و به نظر می‌رسد اعتقادی به ارهاصات نداشته است زیرا در کتابش در این زمینه سکوت کرده است. المؤید بالله نیز معجزات پیش از بعثت را نپذیرفته، با این حال، در اعتقاد به اخلاقیات پیامبر (ص) به عنوان نشانه پیامبری او پیش از بعثت، ایده‌ای مشابه معتزلیان ارائه داده است. گفتنی است ماوردی نیز معتقد بود که ویژگی‌های اخلاقی محمد (ص) مانند صداقت و امانت‌داری، پیش از نبوت نشانه‌ای برای نبوتی در آینده بوده است. اگرچه وی دلیل آن را پذیرش ادعای نبوت از سمت مردم دانسته است (ماوردی، ۱۴۱۴: ۳۰۹-۳۲۴).

۴. تسامح در شناخت راوی

در سخن از معجزات متعددی که در اخبار و احادیث برای پیامبر (ص) ذکر شده، هارونی تلاش کرده است که تنها اخبار و احادیث مشهور که به حد تواتر رسیده و به همین دلیل پذیرفتنی می‌نماید را ذکر کند. به همین دلیل یا به دلیل رویکرد حدیثی نداشتن، وی عمدتاً از ذکر راویان احادیث خودداری کرده است و تنها اخبار مشهور را آورده و حتی در روایت آن‌ها به راویان اصلی هم اشاره نکرده است. این مسئله نشان می‌دهد که اگر چه از اخبار مشهور در موضوع مورد نظر استفاده کرده، اما تمایلی به پایبندی به روش اخباریون نداشته است. به نظر می‌رسد بتوانیم این امر را حاکی از این بدانیم که در اینجا او به رویکرد مورخان زمانش نزدیک شده است. او در آغاز هر روایت «و من خبر المشهور» یا «و من خبر المستفیض» را که از اصطلاحات علم حدیث بوده، ذکر کرده است. خبر مستفیض حدیثی است که تعداد راویان آن بیش از یک نفر بوده اما به حد راویان خبر متواتر نیست. اگرچه این مسئله مانع از این نشده است که از روایت‌هایی که شهرت کمتری نیز دارند استفاده کند.

نکته دیگری که اشاره به آن ضروری است، استفاده از برخی روایات وارده در کتب

تاریخی است. او در مورد چنین روایاتی هم از ارائه سند خودداری کرده است. در واقع اگر چه از روش محدثان سرباز زده اما به روش مورخان نیز لیبیک نگفته است.

۵. نشانه‌های دیدگاه‌های معتزلی در کتاب اثبات نبوت النبی

برای شناخت رویکرد امام المؤید بالله در نگارش اثبات نبوت النبی، بررسی اعتقادات معتزلی در این موضوع مفید خواهد بود. قاضی عبدالجبار، که او را احیاگر اندیشه‌های معتزلی دانسته‌اند (صابری، ۱۳۸۶: ۲۰۱/۱) معتقد بود وقتی پیامبری از طرف خدا برانگیخته می‌شود می‌بایست ادعای نبوت کند و برای تحکیم این ادعا و جهت صدق نبوت، نشانه‌ها و معجزاتی ارائه نماید. وی برای معجزه دانستن یک فعل چند شرط در نظر گرفته است:

۱. معجزه از ناحیه خداوند و یا در حکم آنچه از ناحیه خداوند است باشد.
 ۲. پیامبر (ص) بعد از اینکه ادعای نبوت کند؛ می‌بایست معجزه را آشکار کند. معجزه قبل از ادعای نبوت به آن ارتباطی نخواهد داشت و اگر با فاصله زیادی پس از آن صورت گیرد چندان مفید فایده نخواهد بود (بدوی، ۱۳۷۴: ۵۲۱-۵۲۳).
 ۳. پیامبر (ص) از خدا تقاضای معجزه کرده باشد (همدانی، بی تا، ۱۶۱/۱۵).
 ۴. برخلاف عادت کسانی که در میان آن‌ها زندگی می‌کند باشد؛ زیرا در غیر این صورت دلیلی بر صدق او نخواهد بود. (بدوی، ۱۳۷۴: ۵۲۱-۵۲۳).
- آنچه باعث تفاوت نگاه قاضی عبدالجبار به عنوان یک معتزلی، با دیدگاه‌های اشعریان و برخی دیگر از نویسندگان دلائل النبوه‌هاست به مورد دوم یعنی ادعای معجزه پس از اعلام نبوت و عدم پذیرفتن آن قبل از بعثت پیامبر برمی‌گردد. دیدگاه المؤید بالله به معجزه نیز به طور کامل در همین چهارچوب قرار می‌گیرد.
- بغدادی در الفرق بین الفرق این انتقاد را بر معتزله وارد کرده است که برخی از آن‌ها مانند نظام منکر معجزات پیامبر (ص) مانند شکافتن ماه و ستایش سنگریزه در دست او و جوشیدن آب از میان انگشتانش و سیر شدن مردم بسیاری با اندکی خوراک به دست او شده‌اند

(بغدادی، ۱۳۳۳: ۳۵۹). اگر چه قاضی عبدالجبار سیر کردن مردم با غذا و آب اندک را از معجزات پیامبر (ص) دانسته است (همدانی، ۱۴۲۲: ۵۹۵). در میان معتزله هم عصر المؤید بالله، قاضی عبدالجبار معتزلی کتاب تثبیت دلائل النبوه را با موضوعی مشابه نوشته است. رویکرد او در این کتاب می تواند بهترین نمونه عملی اندیشه های نظری معتزلی در این موضوع باشد. قاضی عبدالجبار نه به بشارات انبیای گذشته به عنوان دلیلی برای اثبات نبوت پیامبران پرداخته است و نه معجزات در زمان تولد و دوران کودکی و جوانی تا پیش از بعثت را می پذیرد. گویی وی تلاش کرده است تا معجزات را در چهارچوب عقل و منطق توجیه کند.

قرآن معجزه اصلی پیامبر اسلام (ص) بود. بعدها معتزله اعلام کردند که قرآن مخلوق خداست و نباید آن را قدیم دانست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۵۷) و آن را اصوات و حروف منظمی می دانستند که به صورت وحی بر پیامبر (ص) نازل شده است. قاضی عبدالجبار، وجوه اعجاز آن را فصاحت و بلاغت آن، اخبار غیبی که در آن است و آگاهی هایی که با دلایل عقلی می دهد، می داند که در سراسر کتاب او مشاهده می شود. معتزله نیز وجوه اعجاز قرآن را بلاغت، اخبار غیبی و صرفه دانسته اند (الرمّانی، ۱۹۷۶: ۱۰۹). قاضی عبدالجبار صرفه را امتناع اعراب از ورود به عرصه معارضه با قرآن، با وجود انگیزه های مختلفی که داشتند دانسته است. دلیل آن را نیز ناتوانی آن ها در این کار ذکر کرده و اینکه آن ها می دانستند که نمی توانند این کار را انجام دهند (قصاب، ۱۹۸۵: ۳۲۰-۳۲۴).

از دیگر معجزاتی که عبدالجبار به آن ها اشاره می کند: فرو ریختن شهاب ها در آسمان مکه، دعوت به تحدی؛ که کسی نتوانست آیه ای همانند قرآن بیاورد، برخی خبرهایی که پیامبر (ص) راجع به نصرانی ها و مذهبشان اعلام کرد، اختلافی که بین نصارا درباره مسیح وجود دارد و گمان ها درباره اعدام او، اختلاف نصارا درباره اناجیل و تأثیراتی که اجتماعات نصرانی از عقاید و اخلاق روم پذیرفتند، اخوت و دوستی میان صحابه و برخی معجزاتی که در میدان های نبرد ظاهر می شد و ... (همدانی، بی تا: ۶۲-۱۳۶). او همچنین به معجزاتی از قبیل پاسخ گفتن درخت به دعوت پیامبر (ص) و برگشتن سر جای خود نیز قائل بوده است

(همدانی، ۱۴۲۲: ۵۹۶).

به گفته ابن اسفندیار، المؤید بالله، شاگرد قاضی عبدالجبار بوده است. بررسی تثبیت دلائل النبوه و اثبات نبوت النبی برخی مشابهت‌های کلی میان آن‌ها را نشان می‌دهد، اگر چه در جزئیات مانند هم عمل نکرده‌اند اما چهارچوب اصلی آن‌ها که می‌توان آن را اصول دیدگاه معتزلی به مسئله دانست تقریباً یکی است. حتی می‌توان دیدگاه تحلیلی المؤید بالله در نگارش این کتاب را به رویکرد کلامی معتزلی او نسبت داد.

نتیجه

بینش تاریخی المؤید بالله هارونی امام زیدی معتزلی، به مورخان کلاسیک نزدیک‌تر است تا به عالمان مذهبی با نگاهی مؤمنانه به تاریخ. با بررسی کتاب اثبات نبوت النبی می‌توان گفت تاریخ در اندیشه او جایگاه درست خویش را یافته است. نگاه مؤید در پرداختن به موضوع اثبات نبوت حضرت محمد(ص) تحلیلی است و این نگاه را نه تنها در اثبات اعجاز قرآن، بلکه در نوع نگاهش به احادیث متضمن معجزات پیامبر که منجر به گزینش تعداد کمی از آن‌ها شده است و نیز در نوع نگاهش به نشانه‌های نبوت پیش از رسیدن به پیامبری(ص) قابل مشاهده است.

گذشته از نگرش تاریخی المؤید بالله، رویکرد وی در تاریخ‌نگاری متأثر از دیدگاه معتزلی اوست. دیدگاه کلامی او به رویکرد او به دنبال کردن عقلانی و استدلالی مباحث منجر شده است. دیدگاه المؤید بالله در بحث اعجاز قرآن منطبق بر دیدگاه معتزله است. در صحبت از معجزات وارده در احادیث، با ذکر مشهورترین اخبار در این زمینه، تلاش کرده است که چندان از موضع عقلانی خارج نشود. وی حتی در سخن از بشارات انبیای پیشین نیز تا حد امکان زبان استدلال خویش را حفظ کرده است. از طرفی درباره نشانه‌های پیامبری حضرت محمد(ص) پیش از بعثت، راهی متفاوت از دیگر آثار دلایل‌نگاری پیموده است. به این صورت که از هیچ‌گونه معجزه خاصی برای این دوران استفاده نکرده ولی

برخی خصوصیات اخلاقی و رفتاری پیامبر را ذکر کرده است که به زعم او زمینه ساز رسیدن وی به رسالت در آینده بوده است. این رویکرد تا حدودی شبیه به رویکرد معتزله به این بحث است. بنابراین شیوه تاریخ نگاری او را می توان متأثر از دیدگاه کلام اعتزالی اش دانست.

کتاب نامه

قرآن کریم.

ابن اسفندیار، محمد بن حسن (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان. به کوشش عباس اقبال آشتیانی، تهران: پدیده خاور.

ابن عنبه الحسنى، سيدجمال الدين احمد بن على (بی تا). عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب. بی جا: منشورات الشریف.

ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۹۷۳). تأویل مشکل القرآن. به کوشش سید احمد صقر، بی جا: المكتبة العلمية.

ابن المرتضى، احمد بن يحيى (۱۹۸۷/۱۴۰۷). طبقات المعتزله. بیروت: بی نا.
اصفهانى، ابونعيم احمد بن عبدالله (۱۳۹۷). دلائل النبوه. حیدرآباد: دایرة المعارف عثمانیه.
امین، محسن (۱۴۰۳). اعیان الشیعه. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴). تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام. ترجمه حسین صابری، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر (۱۳۳۳). تاریخ مذاهب اسلام (ترجمه الفرق بین الفرق). ترجمه محمدجواد مشکور، تبریز: کتابفروشی حقیقت.

حاکم جشمی، ابوسعید المحسن بن محمد بن کرامه (۲۰۱۸). عیون المسائل فی الاصول. به کوشش رمضان یلدرم، قاهره: دارالاحسان.

حسینی علوی، ابوالمعالی محمد (۱۳۷۶). بیان الادیان در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی. تهران: روزنه.

ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۹۹۳/۱۴۱۳). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام. به- کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.

رازی، ابوحاتم (۱۳۸۱). أعلام النبوه. تهران: موسسه حکمت و فلسفه.

الرقمانی المعتزلی، ابوالحسن (۱۹۷۶). النکت فی اعجاز القرآن، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن. قاهره: دارالمعارف.

زركلی، خیرالدین (۱۹۸۹). الاعلام. بیروت: دارالعلم الملايين.

زیدی، احمد بن حسین بن هارون (بی تا). اثبات نبوت النبی. به کوشش خلیل احمد ابراهیم الحاج، بی جا: مکتبه العلمیه.

سخاوی، شمس الدین محمد (۱۹۸۶/۱۴۰۷). الأعلان بالتوبیخ لمن ذم اهل التاريخ. به کوشش فرانتز روزنتال، بیروت: مؤسسة الرسالة.

سزگین، فؤاد (۱۳۸۰). تاریخ نگارش های عربی. ترجمه مؤسسه نشر فهرستگان، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

شبانکاره ای، محمد بن علی (۱۳۸۱). مجمع الانساب. به کوشش هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.

الشجری، ابوالحسین یحیی بن حسین (۱۴۲۴/۲۰۰۳). سیره الامام المؤید بالله. به کوشش صالح عبدالله احمد قربان، صنعاء: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.

شورمیچ، محمد و شورمیچ، مهتاب (۱۳۹۱). واکاوی شخصیت المؤید بالله علوی. تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۸/۳، ۸۳-۹۶.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل. به کوشش محمد بدران، قم: الشریف الرضی. صابری، حسین (۱۳۸۶). تاریخ فرق اسلامی. تهران: سمت.

طالبی قره قشلاقی، جمال (۱۳۹۹). نگاهی به مؤلفه های اعجاز قرآن از دید معتزله. مطالعات سبک-شناختی قرآن کریم، ۱/۴، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ۷۳-۸۵.

طبری، علی بن ربیع (۱۳۹۳). الدین و الدوله فی اثبات نبوت النبی محمد (ص). به کوشش عادل نویهض، بیروت: دارالآفاق الجدیده.

طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.

عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین (۱۳۷۸). منطق الطیر. به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: طایه.

فربابی، ابوبکر محمد بن جعفر (۱۹۵۴). دلائل النبوة و معه. به کوشش محمود بن محمد حداد، ریاض: دارالطیبه.

قصاب، ولید (۱۹۸۵/۱۴۰۵). التراث النقدي و البلاغی للمعتزله حتى نهاية القرن السادس الهجری. دوحه: دارالثقافه.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۱۴). اعلام النبوه. به کوشش خالد عبدالرحمن عک، بیروت:

دارالفنائس.

موسوی بجنوردی، محمدکاظم (۱۳۶۸). «آملی، ابوالحسین». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۵۰۵/۲.

ناجی، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۹). تاریخ و تاریخ‌نگاری. تهران، کتاب مرجع. الوجیه، عبدالسلام بن عباس (۲۰۱۸/۱۴۳۹). أعلام المؤلفین الزیدیه. صنعاء: دارالامام زید بن علی للطباعة.

همدانی اسدآبادی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد (بی تا). تثبیت دلائل النبوه النبی محمد(ص). بیروت: دارالعربیة.

همو (۱۴۲۲). شرح اصول الخمسه. به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبة. همو (بی تا). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. مصر: بی نا.

سلطان علم: بازتاب رابطه علم‌پروری و مشروعیت حاکمان در ادبیات اندرزی ایران

دوران اسلامی تا قرن هفتم هجری^۱

زهرا اسفندیاری مهنی

دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

زهیر صیامیان گرجی^۲

استادیار گروه تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

این مقاله در پی ارائه الگوی تبیینی فرابخشی برای توضیح رابطه حاکمان با دانشوران علوم طبیعی در ایران سده‌های نخست و میانه اسلامی است. مدعای مقاله این است که همانند علوم دینی، با در نظر گرفتن مفهوم مشروعیت که خرده نظام سیاسی را با خرده نظام‌های فرهنگی-اجتماعی جامعه اسلامی مرتبط می‌کند، می‌توان تبیینی ساختاری برای توضیح رابطه حمایتی حاکمان مسلمان و دانشوران علوم غیردینی ارائه کرد. تحلیل مضامین ادبیات اندرزی ایران دوران اسلامی تا هجوم مغولان نشان می‌دهد کسب علم، حمایت از دانشمندان، ترویج علم از فضایل اخلاقی لازم برای اهل قدرت و حکومت معرفی می‌شود. به نظر می‌رسد همبستگی حقیقت با توانایی و دانایی در جهان بینی فرهنگی و مناسبات اجتماعی اسلامی باعث شکل‌گیری فضیلت اخلاقی علم‌آموزی شد. فضیلتی که باعث تغییر جایگاه اجتماعی سیاسی دانشوران و حاکمان می‌گردید. در نتیجه در اخلاق سیاسی، حمایت از علم به عنوان فضیلت، مشروعیت قدرت حاکمان را در میان خواص و عوام جامعه ارتقا می‌داد. علوم طبیعی «نافع و شریف» و دانشوران آن نیز در پیوستگی و نگاه رقابت با علوم شرعی از این منظر مورد حمایت حاکمان مسلمان قرار می‌گرفتند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ علم ایران دوران اسلامی، فرهنگ سیاسی، مشروعیت، اندرزنانه‌ها.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۲/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۲۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): z_siamian@sbu.ac.ir

مقدمه

مطالعه و پژوهش در تاریخ علم ایران قرون نخستین تا دوره میانه اسلامی، به مثابه یک حوزه پژوهشی، نیازمند رجوع به بنیادها و توجه به مفاهیم شاخص برای تحلیل این مسأله است. چرا که این دوره به لحاظ تاریخی نقطه عطفی در تمدن ایرانی-اسلامی است و سنت‌های فرهنگی و الگوهای حکمرانی و باورهای دینی و فکری متفاوت و علوم متنوع در یکدیگر در این دوران ترکیب شدند. فرهنگ اسلامی و ساختار حکمرانی جوامع مسلمان و نظام علمی رایج در ایران دوران اسلامی نیز در این دوران شکل یافته است. جایگاه علم در تمدن اسلامی نیز در درجه نخست فرایندی است از تلاش دین جدید برای القای مفهوم علم - با توجه به جایگاه علم آموزی در ادبیات قرآنی و حدیثی - به بدنه جامعه اسلامی. این جایگاه در درجه بعد برگرفته از تأثیر اندیشه‌ها و تفکرات بیرونی تمدن‌های پیشااسلامی یونانی و ایرانی همراه با میراث فکری و فرهنگی دیگر جوامع باستانی به دنیای اسلام بوده است. در مرحله بعد با تکاپوها و خلاقیت‌های علمی عالمان تربیت شده در دل جامعه اسلامی در بغداد و شهرهای دیگر در گسترش علم و همچنین تقلید و تحقیق در روش‌های پژوهش در علم، نگره‌های دینی به علوم طبیعی و ریاضی و نجوم و پزشکی در تمدن اسلامی پدید آمده است (جعفریان، ۱۳۹۳: ۲۰). از کارکردهای علم در جامعه اسلامی به تعبیر روزنتال این بوده است که «علم و آگاهی بخشی به مثابه ملاتی است که به هر جامعه اسلامی قوام می‌بخشد و به فرآیندی از آموزش برای تضمین بقا و گسترش آن نیاز بوده است» (روزنتال، ۱۳۸۹: ۲۵۹) برای نشان دادن جایگاه علم - به معنای اعم کلمه - در تفکر و فرهنگ اسلامی یکی از گویاترین عبارات «الْعِلْمُ سُلْطَانٌ، مَنْ وَجَدَهُ صَالًا بِهِ، وَ مَنْ لَمْ يَجِدْهُ صَيْلًا عَلَيْهِ» است که رایج بودن این عبارت در سنت‌های نخبگان علمی مسلمان در دوره‌های مختلف، نشان دهنده نوع نگرش به جایگاه و کارکرد علم در فرهنگ و جامعه اسلامی است.

یکی از حوزه‌های مطالعاتی تاریخ علوم در تمدن اسلامی، رابطه علوم و دانشوران آن با نظام حکمرانی و حاکمان مسلمان است. هرچند در مورد روابط عالمان دینی و حاکمان

مسلمان با توجه به ابعاد شرعی و قضایی این علوم، تبیین‌های ساختاری مرتبط با نهادهای دین و دولت تا حد زیادی پذیرفته شده‌اند اما این رابطه بین حاکمان و دانشوران علوم غیرشرعی یا مسامحتاً علوم غیردینی عموماً تحت تأثیر رویکرد شرح حال نویسی منابع دوران اسلامی و مدیحه‌گرایی تذکره‌های حاکمان و عالمان، به شکل فردی و با وصف ویژگی‌های شخصیتی و اخلاقی آنان مانند علم‌دوستی تبیین شده‌است. مسأله مقاله حاضر این است که حمایت حاکمان مسلمان از دانشوران علوم غیردینی را چگونه می‌توان بر اساس الگوی فرافردی تبیین کرد. به نظر مؤلفان مقاله، توضیح این رابطه نیازمند تبیین پیچیده‌تری از تبیین‌های فردگرایانه است که در عبارت‌های کلی رایج در منابع اسلامی یا تحقیقات معاصر در تاریخ‌نگاری‌های علم مانند علم‌دوستی حاکمان، تساهل و تسامح فرهنگی یا تشویق به علم‌دوستی در منابع سنت اسلامی مطرح می‌شود و صرف در نظر گرفتن این موارد برای توضیح رابطه حاکمان و دانشوران علوم غیردینی نابسندیده بوده‌است.

به نظر می‌رسد خود این کنش‌های فردی و ارزش‌های عمومی مطرح شده نتیجه روندهای ساختاری است بنابراین تبیین‌های ساختاری و کارکردی به عنوان یک مدل منظم تبیینی می‌تواند برای توضیح جایگاه علوم و دانشوران علوم در ساخت قدرت و نظام حکمرانی اسلامی کاربردی‌تر باشد. به نظر مؤلفان مقاله حاضر، همان رابطه حاکمان مسلمان با عالمان دینی برای دریافت مشروعیت، قابل تعمیم به رابطه حمایتی حاکمان مسلمان با دانشوران علوم غیردینی نیز هست.

در حالی که بر خلاف توجه خاص تاریخ‌نگاران علم به کارکردهای علوم دینی درباره مشروعیت حکومت در مناسبات نهادی ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جوامع مسلمان، توجه به رابطه دانشوران علوم غیردینی با حاکمان مسلمان و نسبت این رابطه با مسأله مشروعیت کمتر مورد توجه قرار گرفته‌است.

برای این هدف، در مقاله حاضر با فراتر رفتن از رویکرد درون‌علمی در تاریخ‌نگاری علم که به بررسی ایده هر علم و تحول آن می‌پردازد رویکرد برون‌علمی در تدوین تاریخ علم بکار

گرفته شد (کراگ، ۱۳۹۶: ۹-۲۸) که می‌تواند کارکردهای فراعلمی آن دانش‌ها را در رابطه‌های ساختاری با زمینه‌های اجتماعی فرهنگی سیاسی جامعه و حکومت نشان دهد. این در حالی است که در تحقیقات مدرن تاریخ‌نگاری علم با اتخاذ رویکرد درون‌علمی، علوم دینی در جامعه اسلامی بنابر موضوع و ایده آن علوم به‌طور طبیعی و بر اساس تبیینی ساختاری- با مشروعیت حکومت پیوند داده می‌شود. به خصوص که از منظر مدرن این دانش‌ها عموماً به صورت شبه علم جزئی از فرهنگ دینی محسوب می‌شوند و چون موضوع و ایده علوم طبیعی ارتباطی با مشروعیت حکومت ندارند بنابراین بر اساس الگوی‌های تبیینی ساختاری مورد توجه قرار نگرفته‌اند. این تبیین‌های مدرن در تاریخ‌نگاری علم تحت تأثیر رویکرد ایده‌گرایی به علم قرار دارد و ابعاد اجتماعی علم را ندید می‌گیرد. در همین راستا در مقاله حاضر تلاش می‌شود با نشان دادن ارتباط بین توانایی و دانایی با مقوله مشروعیت در صورت‌بندی ساختارهای فرهنگی اجتماعی سیاسی جوامع مسلمان که ارزش‌ها و کنش‌های خرده‌نظام سیاسی را با ارزش‌ها و کنش‌های خرده‌نظام فرهنگی اجتماعی پیوند می‌دهد، مدلی برای تبیین ساختاری رابطه حاکمان و دانشوران علوم غیردینی ارائه شود چرا که به نظر می‌رسد مشروعیت نه صرفاً یک مفهوم متعلق به حوزه اندیشه سیاسی بلکه به صورت عملی اخلاقی در نظام فرهنگی و مناسبات اجتماعی نیز در نظر گرفته شود.

با توجه به در نظر گرفتن مشروعیت به عنوان مفهوم پژوهش برای پاسخ به مسأله مقاله به روش تاریخی، از اندرزنامه‌ها به عنوان منابع مرتبط با مشروعیت حکومت در ایران دوران اسلامی تا هجوم مغولان برای نشان دادن وجود ساختاری سنتی در نظام فرهنگی جامعه ایران اسلامی در پاسخ به رابطه حاکمان و دانشوران استفاده شد. بر این اساس سؤال این پژوهش این است که حمایت از دانش و دانشوران در ادبیات اندرزنامه‌ای این دوران چگونه بازتاب یافته‌است و چه نوع رابطه‌ای را بین دانش‌ها و مشروعیت حکومت نشان می‌دادند؟

برای نشان دادن این رابطه ساختاری و کارکردهای مشروعیت‌ساز حمایت حاکمان مسلمان از علوم غیردینی، جایگاه ارزش‌های توانایی و دانایی در نظام معرفت‌شناختی و

اخلاقی مسلمانان که مفاهیم، کنش‌ها، نهادها و ساختارهای رایج در جامعه اسلامی این دوران را مشروعیت‌بخشی می‌کند نشان داده می‌شود. مشروعیت نیز به معنای باورمندی و رفتار مردمان به پذیرش سلسله مراتب اجتماعی و اطاعت از قدرت حاکم بر اساس همین روند شکل می‌گیرد. مشروعیت به ایده‌های نهادمند شده‌ای اطلاق می‌شود که پذیرش اطاعت از قدرت حاکم در قلمرو سیاست را با ارزش‌های اخلاقی رایج در نظام فرهنگی و مناسبات اجتماعی اعضای جامعه، هم‌راستا، موجه، معتبر و معنادار می‌سازد.

برای پیشینه پژوهش باید گفت با موضوع تاریخ علم به‌طور کلی درباره جایگاه دانشمندان و وضعیت علوم و طبقه‌بندی آن‌ها در تاریخ قرون نخستین ایران اسلامی تحقیقات قابل توجهی صورت گرفته است (Brentjes, 2021, 2023؛ کندی، ۱۳۸۵؛ نصر، ۱۳۸۵، ۱۳۹۳؛ بکار، ۱۳۸۱؛ روزنتال، ۱۳۹۲؛ معصومی همدانی، ۱۳۹۸؛ سزگین، ۱۳۷۱؛ گمینی، ۱۴۰۲؛ منتظرالقائم و خزانلی، ۱۳۹۵؛ کرامتی، ۱۳۸۰؛ متر، ۱۳۹۵؛ کرمر، ۱۳۷۵) اما در اکثر این تحقیقات خود موضوع آن دانش مورد بررسی قرار گرفته است. در نتیجه توجه خاصی به کارکردهای سیاسی و نسبت آن علوم با نظام فرهنگی و یا زمینه‌های اجتماعی که عالمان در آن قرار دارند صورت نگرفته و تبیین برون‌علمی کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

همان‌طور که ادبیات اندرزی در تحقیقات معاصر نیز بر مبنای تداوم سنت‌های باستانی ایرانی از زاویه «اخلاق سیاسی» و یا «تاریخ اندیشه سیاسی» و با توجه به زندگی اندرزنانه-نویسان و تحلیل محتوای آثار آنان واکاوی شده است. در این تحقیقات، توجه خاص به اهمیت جایگاه «مشورت» حاکمان با وزیران و دبیران و نقش‌های مرتبط با ساخت قدرت مانند امیران و سرداران و قاضیان و بازتاب آن در ادبیات اندرزی بوده است در حالی که علی‌رغم حضور فراوان واژه «حکمت» و «علم» و «عالمان» در این منابع، توضیح متمایزی درباره کارکرد و نقش دیگر اقشار اجتماعی در ساخت قدرت و فرهنگ سیاسی‌ای که در منابع اندرزی بازتاب پیدا کرده ارائه نشده است. بیشتر تحقیقات به کلمه مشورت به عنوان مفهومی سیاسی بر اساس رویکرد تاریخ فکری و تاریخ اندیشه سیاسی توجه داشته‌اند و مفهوم علم و

حکمت در این ادبیات را هم به معنای دینی آن فهم کرده‌اند. در نتیجه جایگاه اجتماعی دانشور فاضل مشورت‌دهنده به حاکم در این منابع برای نشان دادن رابطه اقشار اجتماعی با نقش‌های سیاسی در جامعه اسلامی دوران پیشامدرن مورد توجه قرار نگرفته‌است (روزنتال، ۱۳۸۸؛ بشیریه، ۱۳۹۷؛ بدیع، ۱۳۹۱؛ کرون، ۱۳۸۹؛ لمبتون، ۱۳۸۰؛ فیرحی، ۱۳۸۲؛ قادری، ۱۳۸۶؛ یآوری، ۱۳۹۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۳، ۱۳۹۸؛ رستم وندی، ۱۳۸۸؛ یآوری، ۱۳۹۷؛ منوچهری، ۱۳۹۲؛ درویشی، ۱۳۹۶؛ احمدوند، ۱۳۹۵، ۱۴۰۲؛ Blaydes, 2018; Marlow 2013, 2009; Bruijn, 2021; shaked, pp.11-22). در حالی که رویکرد اجتماعی فرهنگی به تاریخ علم با پیش کشیدن رویکردهای ساختاری و زمینه‌گرایانه، امکان درک پیچیدگی تولید آثار علمی و نقش دانشوران را در صورت‌بندی‌های جامعه فراهم می‌کند (شپین، ۱۳۹۶: ۲۴؛ برک، ۱۳۹۹: ۵۴). برای شناخت بهتر روند علم در این دوره نیاز به یک تحلیل درباره زمینه‌های فرهنگی و نهادی داریم که در چارچوب آن، فعالیت علمی در اسلام قرون وسطی در جریان بوده‌است (هاف، ۱۳۸۴: ۹۹) زیرا «ارزش‌های فرهنگی پایه در یک جامعه و تمدن باعث تشویق و یا تأخیر پژوهش علمی می‌شود» (همان: ۱۰۱). رویکرد برون-علمی در تاریخ‌نگاری علم بر این مبنا استوار است که «علم بدین معنا اجتماعی است چون دانشمندان و مهندسان همواره اعضای از جوامع هستند، در این جوامع تربیت شده‌اند، و در آن‌ها کار می‌کنند. جوامع، معیارهایی برای جست‌وجو و ارزیابی معرفت وضع می‌کنند. روش علمی انتزاعی و منطقی مجزا از هنجارهای جامعه در حال رشد و تحول وجود ندارد» (سیسموندو، ۱۳۹۵: ۳۰-۳۱). پس باید در نظر داشت «هدف تاریخ علم به‌طور کلی مطالعه گسترده زمینه‌هایی است که در آن آثار علمی تألیف شده‌است تا با کنار هم قرار گرفتن دوگانه غالب عوامل داخلی و خارجی در روند توسعه آن‌ها مورد بررسی و تبیین قرار گیرد (Brentjes, 2024: 1).

توانایی و دانایی در جامعه اسلامی

محققان، جایگاه علوم در دوران پیشامدرن جوامع اسلامی را مرتبط با نظام‌های ارزشی الهیاتی، باورهای سیاسی، ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی و هم‌جهت با منافع متعارض دانشوران متنوع علوم گوناگون در بستر کشاکش نیروهای اجتماعی دانسته‌اند (استیس، ۱۳۹۵؛ هاف، ۱۳۸۴؛ ابوزید، ۱۳۹۴؛ جابری، ۱۳۸۱؛ ارکون، ۱۳۹۵؛ شرفی، ۱۳۸۳). با این همه در تمدن اسلامی دوران پیشامدرن، افراد عالم و دانشمندان عمدتاً دارای جایگاه و اعتبار والایی در مناسبات اجتماعی و نهادهای جامعه بوده‌اند. عموماً اهل علم مورد توجه حاکمان و در ساخت قدرت حکومت‌های اسلامی دارای نقش و جایگاه مؤثر و در مناسبات حکومت و رعایا کارکردهای مفیدی داشتند زیرا «دانشمندان توانایی‌هایی دارند که جوامع انسانی و نظام‌های سیاسی حاکم، در رشد و تعالی به آن‌ها نیازمندند» (فیرحی، ۱۳۸۸: ۶۳). در عین حال که به لحاظ منزلتی در سلسله مراتب اجتماعی جامعه اسلامی از اقشار فرادستی محسوب می‌شدند. چنانکه بهبود جایگاه اجتماعی افراد در جامعه اسلامی به سهم آن‌ها از دانش نیز در کنار ارزش‌های دیگری چون نسب، قدرت، ثروت و حتی سودمندی برای جامعه و غیره بستگی داشته‌است (روزنتال، ۱۳۸۹: ۲۶۰).

بخش مهمی از این نقش و کارکرد نتیجه طبیعی تصور اندام‌واره از نظام سلسله‌مراتبی عالم در الهیات اسلامی بوده‌است. در این جهان‌بینی خیمه‌ای، حاکمان و عالمان از مرتبه بالای ارتباط با حقیقت برخوردار بودند که آن‌ها را از بقیه مراتب و گروه‌های جامعه متمایز می‌کرد. در این تعریف جایگاه حاکم با جایگاه حقیقت در رأس و قلب جامعه برای هدایت مدبرانه امور مردم _ البته ترجیحاً به شکلی عادلانه _ همپوشان و هم‌راستا است (کرون، ۱۳۸۹). هرچند این مفاهیم در ادبیات کلامی و فلسفی این دوران مطرح می‌شوند و عموماً از زاویه تاریخ‌فکری و تاریخ‌اندیشه مطالعه می‌شوند اما بخشی از مطالعات تاریخ فلسفه اسلامی که به دلالت‌های اجتماعی این ایده‌های فلسفی توجه کرده‌اند نشان می‌دهند این تفکرات نشان‌دهنده ساختارهای فرهنگی و اجتماعی رایج جامعه اسلامی و توضیح‌دهنده و

تشریح‌کننده واقعیت‌های اجتماعی آن جامعه در ترکیب سنت‌های پیشااسلامی و پیرااسلامی با سنت‌های اسلامی است (آدامسون: ۱۳۹۸؛ والبریج، ۱۴۰۰، ۷۱-۱۰۳؛ میلی، ۱۳۷۹: ۷۳؛ دفتری، ۱۳۸۰).

عثمان بکار محقق تاریخ علوم در تمدن اسلامی این ایده را مطرح می‌کند که هم‌پوشانی قدرت و حقیقت در این نظام سلسله مراتبی دوران پیشامدرن، طبقه‌بندی علوم را به شیوه‌ای سلسله‌مراتبی تعریف کرده و دانشی که شناختی نزدیک به حقیقت متعالی خداوند را توضیح می‌دهد از مراتب بالاتر در این نظام برخوردار بوده است و با اصطلاح «دانش شریف» و «علم نافع» تعریف می‌شود (بکار، ۱۳۸۱؛ پزشکی، ۱۳۸۳).

روابط حاکمان و دانشوران و نیز رقابت بین دانشوران به عنوان کنش‌های اجتماعی و سیاسی نیز در میدان این ترمینولوژی صورت می‌گرفت بنابراین اگر در کنش‌ها و صورت-بندی‌های جامعه اسلامی توسط ذی‌نفعان یک دانش نشان داده می‌شد دانشی «شریف» و «نافع» است، دانشوران و حامیان آن دانش جای مانور وسیع‌تری در ساختارهای جامعه اسلامی به دست می‌آوردند. بدین ترتیب پیوند خوردن مفاهیم و پیامدهای عملی شرافت و نفع یک دانش با مفهوم مشروعیت در نظام معنایی فرهنگ به مثابه ارزش و در زمینه روابط اجتماعی به مثابه رفتار، کارکرد آن دانش را در میان نظام فضیلت‌های اخلاقی جامعه اسلامی معنادار می‌کرد و تضامن‌ها و دلالت‌های سیاسی اجتماعی فرهنگی و حتی اقتصادی آن دانش و دانشوران و حامیان آنرا در جامعه اسلامی دچار تغییر می‌کرد (لاپیدوس، ۱۳۹۴). بنابراین هر دانشی که می‌توانست نشان دهد از موقعیت منحصربه‌فرد و بالاتری در سلسله مراتب حقیقت برخوردار است، اخلاقاً می‌بایستی از جایگاهی برتر در فرهنگ و اجتماع و حکومت برخوردار بوده باشد و رعایت وضع آن دانش نیز فضیلتی اخلاقی محسوب می‌شد (سلطانی فر، ۱۳۸۴؛ فیرحی، ۱۳۹۸).

در این رابطه ساختاری که توسط هنجارهای اخلاقی بین نظام معنایی فرهنگ، روابط اجتماعی و ساخت قدرت سیاسی و حتی تولید منافع مادی در نظام اقتصادی پیوند برقرار

می‌شود، علوم و دانشوران کارکردهای سیاسی فراعلمی نیز دارند و از آن جمله می‌توانستند بر وجه مشروعیت حکومت، دلالت داشته باشند کما اینکه نزدیکی آن‌ها به حکومت و کسب صله و حمایت مالی از حاکم بر اساس ارزش‌های این نظام اخلاقی، ضرورتاً امری مذموم نبود و باعث ارتقای منزلت اجتماعی آن‌ها نیز می‌شد همان‌طور که برای حاکم نیز حمایت از دانشوران فضیلت اخلاقی با پیامدهای عملی در مناسبات سیاسی و نفوذ اجتماعی محسوب می‌شد. چنانکه کرمر در بحث ریشه‌های شکوفایی فرهنگی و گسترش علوم طبیعی در عصر آل‌بویه، مشروعیت بخشیدن به قدرت بدست آمده با زور را یکی از مهم‌ترین عوامل حمایت از دانشمندان و علوم می‌داند. وی در این باره می‌نویسد: «آیا همانند رنسانس اروپایی، در غیاب سایر معیارها بود که فرهنگ انسان‌گرایانه، "عالی‌ترین معیار شرافت" شد. شاید اگر نه عالی‌ترین معیار، دست‌کم در زمانی که سایر معیارها از قبیل اصل و نسب متزلزل شد، به صورت معیاری تردید ناپذیر درآمد. در روزگار ترقی سریع، هنگامی که سرهنگان به امیری می‌رسیدند و کاتبان به وزارت، اعتبار و حیثیت از هاله دانش به عاریت گرفته می‌شد. امرا و وزرای آل‌بویه در جلال برخاسته از فرهنگ در پی مشروعیت بخشیدن به قدرتی بودند که با زور به چنگ آورده بودند» (کرمر، ۱۳۷۵: ۶۳). بنابراین باید در نظر داشت رویکرد فردگرایانه در تاریخ‌نگاری علم نمی‌تواند به تنهایی روند گسترش علوم غیردینی در ایران دوران اسلامی را توضیح دهد (محبی، ۱۳۸۳: ۲۸۴) چرا که «علم به خودی خود به دست نمی‌آید و دانشمندان و عالمان نیز به تنهایی و با تکیه بر خود نمی‌توانند شکوفا شوند و به رشد برسند» (رایبسون: ۱۳۹۷: ۲۱۷).

جدای از این موضوع «در اغلب جوامع، طبقه دانشوران به نظام سیاسی و اقتصادی وابسته است که درآمد مازاد تولیدشده از سوی آن‌ها نقطه اتکا دانشوران است. این اتکا معمولاً به صورت حقوق ماهانه و مقرری‌ها و مواجب اعطایی حکومت (دربارها و دیوان‌ها) یا نهادهای خصوصی جلوه می‌کند. اگر دانشوران مستقیم یا غیر مستقیم وابسته به حکومت‌ها بودند، به این دلیل بود که حکومت‌ها بر آن بودند که به آن‌ها سود برسانند. به علاوه، داشتن

یک قدرت نظامی توانمند و یک نظام اداری منطقی کارآمد برای حکومتی نافذ و نامحدود نیازمند تبدیل قدرت زور به حقی مشروع برای حکم راندن بود. این کار در عمل به معنای به کارگیری برنامه‌ای ایدئولوژیک و فرهنگی طراحی شده برای درباریان و حکومت و دسته‌ای از نخبگان اغلب زمین‌دار و بازرگان بود که به هر دلیل بیرون تشکیلات حکومتی بودند. این برنامه به طور طبیعی در هر شرایطی نسبت به شرایط دیگر تغییر می‌کرد، اما در واقع همه حاکمان، مدعی یک حق قیمومیت الهی مستقیم یا با واسطه بودند و خود را حافظان حکم خدا و سرکوب‌کننده کافران و یاغیان، آبادکنندگان شهرها و حامیان علم و فرهنگ متعالی و در یک کلام متولی زندگی خوب در این جهان و حتی گاه تضمین‌کننده سعادت اخروی می‌شمردند و نخبگان غیر حکومتی هم باید حمایت خود را از آن‌ها دریغ نمی‌کردند» (رایبسنون، ۲۱۷: ۱۳۹۷).

در همین راستا باید در نظر گرفت در حمایت از علوم غیردینی «گاهی اوقات، انگیزه‌های عملی غالب می‌شدند. سلامت و بهداشت عمومی یا نیاز به اطلاعات علمی عامل‌های انگیزه بخش بودند... البته جاه‌طلبی برای بالا بردن اعتبار سلسله‌ها و حکومت‌ها نیز در میان بود... اما برای اینکه بتوان کمک‌های اعضای مهم و ماهر جامعه را جلب کنند و همین‌طور ایده‌ها یا جنبش‌های دینی خاصی را تشویق کنند» (Malagaris, 2020: 113-115). هرچند «این نیروهای اجتماعی سیاسی از طریق خود دانشمند عمل می‌کنند» (Hankins, 1979: 14). بدین ترتیب می‌توان گفت اینکه در سازمان حکمرانی و نظام دیوانی در ساخت قدرت در دوران اسلامی، عالمان و دانشمندان و ادیبان و هنروران بسیاری در مجالس و محافل دربار و دیوان و دستگاه حکومت در جوار خلیفه و امیر و والی و وزیران و دبیران حضور دارند و آثارشان را به آن‌ها تقدیم کرده‌اند و یا اینکه گاه نقش‌های سیاسی و دیوانی را ایفا می‌کنند، بر مبنای ارزشی است که در نظام فرهنگی و مناسبات ساختار اجتماعی نهادینه شده بود. در هنجارهای فرهنگ سیاسی برآمده از این ساختارهای فرهنگی اجتماعی، مشروعیت حکومت هم بسته با فضیلت اخلاقی دانش‌ورزی تعریف می‌شد و حکمرانی ایده‌آل را به هنر و مهارت

کاربرد تدابیر عقلاانه و عالمانه توسط حاکم و مشورت با اهل دانش و فضل مقید می‌ساخت. بدین ترتیب با هم‌راستای دانایی و توانایی در جهان‌بینی اسلامی و ساختارهای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی، فضای نظری و نهادی برای برقراری رابطه عملی بین حاکمان و دانشوران در ساخت قدرت نظام حکمرانی دوران اسلامی فراهم می‌شد. کما اینکه در توضیح جامعه آرمانی توسط فارابی نیز حساب‌برسان، مهندسان و طبیبان و منجمان در طبقه سوم اجزای پنج‌گانه مدینه فاضله حضور دارند و نشان‌دهنده رویکرد ساختاری و کارکردی به نقش دانشوران علوم غیردینی حتی در مدینه فاضله اسلامی است (فارابی، ۱۳۷۱: ۴۳).

ابن خلدون نیز که به عنوان اندیشمندی واقع‌گرا شناخته می‌شود به رابطه حمایتی حاکمان از علومی که «فنون، صنایع و هنر» می‌نامد و نقش آن با عمران و حضارت و تداوم عمر حکومت و مشروعیت آن و نیاز شهرها به صنایع و فنون و هنرها و دانشوران آن‌ها توجه داشته‌است (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۱۷۴/۲). در ایده چرخه عدالت نیز که توسط اندیشمندان مسلمان این دوران مطرح می‌شود حاکم فاضل به عنوان مظهر عدل در اندیشه اسلامی ضمن حمایت از دانش و صاحبان دانش، شرایط و لوازم گسترش علم و دانش را در جامعه فراهم می‌آورد تا عمران گسترش یابد و در نتیجه عدالت برای رعیت برقرار گردد (مسعودی، ۱۳۶۵: ۴۱). در این سلسله مراتب اخلاقی، پادشاه آرمانی باید خرد و حمایت از خردمندان یا فضلا را ملکه ذهن خود قرار دهد (طوسی، ۱۳۴۴: ۷۳، ۱۶۴).

بازتاب این فضای هم‌راستایی دانایی و توانایی به عنوان فضیلتی اخلاقی برای حکمرانی اسلامی در فرهنگ سیاسی دوران اسلامی در گونه اندرزنامه‌های اخلاق‌سیاسی یا نصیحه-الملوک‌ها ترویج می‌شد. بنابراین شناخت جایگاه اندرز کسب علم برای فضیلت حاکم در ادبیات اندرزنامه‌ای این دوران برای فهم عمیق تر نسبت علم و مشروعیت حکومت در دوران اسلامی مهم است.

همین طور باید در نظر گرفت که حاکمان مسلمان در قرون نخستین اسلامی از تبارهای قومی متفاوت ایرانی و غیرایرانی که یا از خاندان‌ها بانفوذ اجتماعی هستند یا عموماً با قدرت

نظامی بر اریکه قدرت به عنوان حکمران تکیه کرده‌اند، علی‌رغم داشتن اقتدار سیاسی و مشروعیت مذهبی و نفوذ اجتماعی همچنان در عمل و نظر، سیاست کلان علم‌دوستی و حمایت از دانشوران گوناگون علوم طبیعی را به شکل‌های مختلف در دربار و دستگاه حکومت خویش پیگیری و اجرایی می‌کردند. این رابطه می‌تواند اهمیت کارکرد حمایتی علوم غیردینی را نیز از مشروعیت حاکمان را در فرهنگ سیاسی این دوران نشان دهد.

هرچند تحت تأثیر وجه فردگرایانه و ایده‌گرایانه بوطیقای ادبی پیشامدرن، نمونه‌های فراوانی در سرگذشت نامه‌ها و مدیحه‌نویسی‌های حاکمان این دوران درباره انواع توجهات آنان به دانشوران علوم طبیعی ذیل عبارتهایی مانند «علم‌دوستی» یا «علم‌پروری» آورده شده‌است اما همان‌طور که نشان داد شد نباید صرفاً این تمایل را به اراده فردی کنشگران تقلیل داد. به خصوص این که در ادبیات کلاسیک ایرانی اسلامی، عدم انجام چنین حمایتی از طرف حاکم مذمت می‌شود، نشان‌دهنده سنت فرهنگی و حضور ساختاری اجتماعی درباره این رابطه است که صرفاً به صورت فردی قابل تبیین نیست.

همه این موارد گویای این است که به قول ابن ندیم «فزونی اهل علم، به‌مثابه تفاخر و تبلیغ خلفا بود» (ابن ندیم، ۱۴۲۲: ۴۴۵) و این اقدامات حاکمان مسلمان در حمایت از دانش و دانشوران همان‌طور که دیمتری گوتاس بیان می‌کند یک رویکرد ایدئولوژیکی و در جهت الزامات سیاسی و کسب مشروعیت در درون ارزش‌ها و باورهای فرهنگی جامعه نوین اسلامی بود (گوتاس، ۱۳۸۱: ۴۰-۷۵). این وجه ایدئولوژیکی به خوبی در اندرزنامه‌های دوران اسلامی بازتاب یافته‌است به خصوص که هر کدام از این متون، دارای مضامینی مبنی بر حمایت، تشویق، احترام، مشاورت با دانشمندان، ضرورت و لزوم ارج نهادن به علم و دانش هستند و منظری اجتماعی را در این رابطه نشان می‌دهد.

دوفوشه کور همین مسأله را در رابطه بین «مرد، پادشاه، عقل» در اندیشه اخلاقی اندرزنامه‌های ایرانی اسلامی شناسایی می‌کند و می‌آورد «فراخوانی اندرزاها به اندیشه و اندیشیدن، ملهم از دیدگاه‌های فلسفه اسلامی در مورد عقل است. اخلاق همواره به حیطة

عقل تعلق داشته است و عقل تا هنگامی که با عمل مربوط است، فضیلتی اخلاقی است. عقل کل، حاکم بر نظم هماهنگ جهان است و حکیم کسی است که با عقل اول مأنوس است» (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۱۵). به طور کلی در ادبیات اندرنامه‌های ایرانی در دوران اسلامی، پادشاه با اینکه در بالاترین سلسله مراتب اجتماعی و سیاسی قرار دارد، در برابر قدرت غیررسمی مشاور خردمند خود قرار می‌گیرد (دوفوشه کور، ۱۳۷۷: ۱۱). پس به پشتوانه ستایش خرد و دانش در فرهنگ و جامعه ایرانی، می‌توان ادعا کرد حاکمان به عنوان سایه خداوند بر روی زمین در سلسله مراتب هستی نقشی هم‌پایه و موازی با عالمان و دانشمندان به عنوان کاشفان و شارحان حقیقت و صاحبان حکمت بر عهده دارند بنابراین اگر خود عالم نیستند مکلف به حمایت از دانشوران و کسب دانش هستند تا فضیلت حکمرانی را دارا شوند.

ضرورت علم برای فرمانروا در سنت ایرانی - اسلامی

در ادبیات اندرنامه‌ای ضرورت رابطه علم برای فرمانروا در قرون میانه اسلامی به شکل‌های گوناگون مطرح شده است. به طور نمونه در نخستین این اندرزها که وصیت طاهر است توصیه شده: «از مردم مجرب، خردمند و صاحب رأی و حکمت پیشه پند گیر»^۳ (طبری، ۵۶۹۸/۱۳). و در جای دیگر می‌گوید: «با دانشوران مجالست و مشورت و آمیزش بسیار کن»^۴ (همان: ۵۷۰۴/۱۳). در همین راستا در کتاب مرزبان نامه می‌آید «... ای ملک آن نعمت که من دارم علمست و حکمت که تا خلق را بهره تعلیم بیشتر گیرد و در خزانه حافظه من بهیچ امینی و حفیظی نیاز ندارد و دست هیچ متغلبی جبار و جابری قهار بدو نرسد و بوقت گذاشتن از این منزل انقطاع و جدائی صورت نیندد و ثمره انتفاع آنجا زیادت دهد، مَلِک گفت این بهتر» (ابن رستم، بی تا: ۷۰-۷۲). پس از آن در اندرزهای قابوس بن وشمگیر زیاری در در قابوس نامه، خطاب به فرزندش با معرفی برخی از علوم چون پزشکی، منجمی، مهندسی،

۳. وَاخْذْ عَنِ أَهْلِ التِّجَارَةِ وَذَوِي الْعَقْلِ وَالرَّأْيِ وَالْحِكْمَةِ (طبری، ۱۹۶۷، ۵۸۶/۸).

۴. وَاكْثِرْ مَجَالِسَتِ الْعُلَمَاءِ مُشَاوَرَتِهِمْ وَمَخَالَطَتِهِمْ (همان: ۵۹۰/۸).

مسّاحی، شاعری، خنیاگری و بیطاری و بنائی و کاریزکنی درباره اینکه برخی تعلق به یک پیشه دارند و یا برخی از پیشه‌ها تعلق به علم دارند می‌گوید «هر یکی را سامانیست که اگر تو رسم و سامان این ندانی اگر چه استاد کسی باشی در آن باب چون اسیری باشی» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۵: ۱۵۷-۱۵۸). بر این اساس از دیدگاه وی برخی از پیشه‌ها و مشاغل به علوم وابسته هستند و فراگرفتن آن‌ها و عمل به آن‌ها نوعی انجام وظیفه است و حمایت و توسعه آن‌ها در حیطه وظایف حاکمیت و از بایسته‌های حکمرانی و شایستگی‌های حاکم است. خواجه نظام الملک نیز در سیرالملوک به پادشاه توصیه می‌کند اگر می‌خواهد خوب حکومت کند باید پیاموزد که بر حسب خرد رفتار کند و علم و دانش را دوست بدارد (نظام الملک طوسی، ۱۳۳۴: ۱۰۸). در همین دوران محمد غزالی در نصیحه الملوک نیز می‌آورد «هر که را علم نیست او را عزّ دو جهان نیست» (غزالی طوسی، ۱۳۱۷: ۱۲۲) و «اما پنج چیز را باید جهد یابد اول علم» (همان: ۱۲۴). وی همچنین در لزوم رعایت احترام استاد می‌آورد «اسکندر را پرسیدند که چراست که استاد خویش را عزیزتر از پدر خود می‌داری گفت از بهر آنکه پدر من سبب زندگانی فانی من است و استاد من سبب زندگانی باقی منست» (همان: ۱۲۵). غزالی همچنین در کیمیای سعادت، در بخشی تحت عنوان «در طلب علم کردن» به نقل از حضرت رسول (ص) علم را فریضه‌ای می‌داند که بر همه مسلمانان واجب است (غزالی، ۱۳۵۴: ۱۳۱)، وی همچنین معتقد است هیچ کاری «فاضل‌تر و گواراتر از علم نخواهد بود» و علم «سبب جایگاه و عزت او در دنیا و سعادت اخروی می‌گردد» (همان: ۱۳۵). هرچند با جهت‌گیری غزالی نسبت به علوم این توصیه وی معطوف به ترجیح علوم دینی است و علوم طبیعی در حد ضروریات را مدنظر قرار می‌دهد با این همه نیاز حاکم به علم آموزی و حمایت از عالمان را ضروری می‌داند. همچنین منابع متقدم اسلامی در ضمن آوردن وصایا و نامه‌های حاکمان مسلمان این دوران، به ضرورت هم‌نشینی با علما و دانشمندان و حمایت از آن‌ها توصیه کرده‌اند. از جمله طبری درباره سیره منصور خلیفه عباسی گزارش می‌دهد که وی

پیروی از علم گذشتگان و عمل به آن^۵ را در وصیتش به فرزندش مهدی توصیه می‌کند (طبری، ۱۳۷۵: ۵۰۴۶/۱۱-۵۰۴۸). همچنین در این باره در الکامل فی التاریخ ابن اثیر تکمله دیگری از وصیت منصور به مهدی است که می‌آید «ای اباعبدالله (کنیه مهدی) در هیچ مجلسی منشین مگر دانشمندان با تو نشسته باشند که با تو سخن بگویند» (ابن اثیر، ۲۸۲/۱۵). اینها نشان می‌دهد حمایت از دانشوران و فضلا و هم نشینی حاکم با آنان از اندرزهای منابع اسلامی است.

علم به‌مثابه فرمانروا: انوشیروان الگوی پادشاهی و علم‌پروری دوران اسلامی

از منظر منابع تاریخی دوران اسلامی و به‌طور خاص‌تر اندرزنامه‌های دوران اسلامی آنگاه که به شرح حال پادشاهان و حاکمان و سجایا و فضایل آنان می‌پردازند، روند رشد و شکوفایی علم از دوران باستانی تا دوران اسلامی در پیوند تنگاتنگ با فرهیختگی و علاقمند بودن به دانش و ادب حاکمان و فرمانروایان قرار داشته‌است. همانقدر که به اهمیت علم در ادبیات حدیثی منتسب به پیامبر اسلام و تفاسیر قرآن و سیره صحابه و تابعین توجه شده‌است، در این میان انوشیروان نیز به عنوان نمادی از حاکم آرمانی حامی دانش‌ها معرفی می‌شود که جایگاه منحصر به فردی در ادبیات اندرزی این دوران دارد. شیوه و روش حکومت‌داری پادشاهان ایران باستان به خصوص خسرو انوشیروان (۵۳۱-۵۷۹م) که منابع متأخر او را به دانش‌پروری و دادگری می‌ستایند، توسط خلفای عباسی و حاکمان ایران اسلامی مورد توجه و تقلید قرار می‌گرفت. در ادبیات اندرزنامه‌ای در هنگام توصیه به حمایت فرمانروا از دانشوران و علم، برای نمونه حکایت‌هایی از سیره پادشاهان قدیم آورده می‌شد که فراوانی حضور داستان‌های مطرح شده درباره انوشیروان و دانای حکیمی مانند بزرگمهر نشان از این مسأله دارد. معرفی انوشیروان به عنوان چهره شاخص طرفدار علم و دانش در منابع اسلامی، نشان ارزش‌های دانشورانه تجسم یافته در کالبد نمادین پادشاهی آرمانی در فرهنگ اسلامی ایرانی و الگویی

۵. انظر الی هذه السقطة به، فإن فی علم أبانک (ابن اثیر، ۱۸/۶).

برای امرای مسلمانان از اقوام مختلف در ایران دوران اسلامی بوده است.

در مقدمه کلیده و دمنه آمده است که «انوشروان کسری بن قباد، از شعاع عقل و نور عدل حظی وافر ارزانی داشت... تا همت به تحصیل علم و تتبع اصول و فروع آن مصروف گردانید و در انواع آن به منزلتی رسید که هیچ پادشاه پس از وی آن مقام را در نتوانست یافت»^۶ (ابن مقفع، ۱۴۲۳: ۵۴). در همین مقدمه نیز از قول برزویه درباره انوشیروان گفته می‌شود «انوشیروان سعادت محبت علم و علما را داشته است» (منشی، ۱۳۸۶: ۹۳).

این ترادف عقل و نور و عدل و علم و منزلت و مقام در عبارت بالا نشان‌دهنده ایده پایه حکایت‌های فضیلت‌های علم برای حاکم جامع و عادل در سنت ایرانی اسلامی است چرا که قدرت با شهوت و بی‌پروایی همراه بود و عقل و علم با احتیاط و تدبیر، بنابراین ملکه علم فضیلتی اخلاقی برای حاکم و نعمتی برای رعایا محسوب می‌شد.

بسیاری از نویسندگان دوره متقدم اسلامی نیز از فرهیختگی و علم‌پروری انوشیروان یاد کرده‌اند. دینوری در اخبار الطوال درباره او می‌نویسد «میان پادشاهان ایران هیچکس از انوشروان بیشتر در طلب علم کوشا نبود و خود جامع فنون ادب و حکمت بود، ادیبان و حکیمان را به خود نزدیک می‌ساخت و قدر و منزلت ایشان را می‌شناخت. بزرگ‌ترین دانشمندان روزگار او بزرگمهر پسر بختکان بود که از حکیمان و خردمندان نامی ایران است و انوشروان او را بر عموم وزیران و علمای روزگار خود برتری می‌داد»^۷ (دینوری، ۱۳۶۴: ۱۰۰). مسعودی نیز در مروج الذهب می‌آورد یک روز انوشیروان ضمن نشست با حکیمان از آن‌ها خواست «مرا به حکمتی رهبری کنید که هم برای من و هم برای رعیت سودمند باشد»

۶. وَ قَدْ رَزَقَ اللَّهُ الْمَلِكَ السَّعِيدَ أَنْوَشِيرَوَانَ مِنَ الْعَقْلِ أَفْضَلَهُ، وَ مِنَ الْعِلْمِ اجْزَلَهُ؛ وَ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِالْأُمُورِ أَصُوبَهَا، وَ مِنَ الْأَفْعَالِ اسْدَهَا، وَ مِنَ الْبَحْثِ عَنِ الْأَصُولِ وَ الْفُرُوعِ أَنْفَعَهُ؛ وَ بَلُغَهُ مِنْ فُنُونِ اخْتِلَافِ الْعِلْمِ، وَ بَلُوغِ مَنْزِلَةِ الْفَلَسَفَةِ، مَا لَمْ يَبْلُغْهُ مَلِكٌ قَطُّ مِنَ الْمُلُوكِ قَبْلَهُ (ابن مقفع، ۱۴۲۳: ۵۴).

۷. وَلَمْ يَكُنْ فِي مَلُوكِ الْعَجَمِ مَلِكٌ كَانُ اجْمَعُ لِفُنُونِ الْأَدَبِ وَ الْحِكْمِ، وَ لَا اطَّلَبُ لِلْعِلْمِ مِنْهُ، وَ كَانُ يَقَرَّبُ أَهْلَ الْأَدَابِ وَ الْحِكْمَةِ، وَ يَعْرِفُ لَهُمْ فَضْلَهُمْ، وَ كَانُ أَكْبَرَ عِلْمَاءِ عَصْرِ بُزْرَجْمَهْرِ بْنِ الْبَخْتِكَانَ، وَ كَانُ مِنْ حِكْمَاءِ الْعَجَمِ وَ عَقْلَانِهِمْ، وَ كَانُ كَسْرِي يُفَضِّلُهُ عَلَيَّ وَ زُرَّانَهُ وَ عِلْمَاءَ دَهْرِهِ (دینوری، بی‌تا: ۷۰).

(مسعودی، ۲۵۳۶: ۲۶۲/۱) وقتی نوبت به بزرگمهر رسید از جمله حکمت‌هایی که به وی بیان نمود «مشورت با علما در حادثات و احترام به علما» بود (همان: ۲۶۳). ابن ندیم نیز در الفهرست می‌آورد «کسری انوشیروان برای علاقه و محبتی که به علم و دانش داشت» به جمع و تألیف کتاب‌های بسیاری دست زد و به آن‌ها عمل می‌کرد (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۳۷). ابن مسکویه نیز درباره اهمیت دادن به علم و دانش از قول خسرو انوشیروان می‌آورد «اعتراف به شناخت حق و علم از بزرگ‌ترین زینت‌های پادشاهان است و یکی از بزرگ‌ترین آسیب‌هایی که پادشاهان را تهدید می‌کند، عدم یادگیری است»^۸ (ابن مسکویه، ۱۳۶۶: ۱۱۰/۱). ابن بلخی در این باره می‌نویسد «چون پادشاهی بر خسرو انوشیروان عادل قرار گرفت، هرکجا کتابی در مورد حکمت‌ها و سیاست می‌یافت می‌خواند (ابن بلخی، ۱۳۸۵: ۸۸). یاقوت حموی نیز انوشیروان را محتاط‌ترین، عاقل‌ترین و ادیب‌ترین پادشاه ایران معرفی کرده است^۹ (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۷۴/۵). شاهنامه فردوسی هم در گزارش پادشاهی خسرو انوشیروان، آکنده از اشاره‌هایی به خردمندی و خرد پروری و دانش دوستی این پادشاه است.

دل شاه کسری پر از داد بود به دانش دل و مغزش آباد بود

بدرگاه بر موبدان داشتی ز هر دانشی بخردان داشتی (فردوسی، ۱۳۶۵: ۴۱۴).

به هر روی در اندرزنامه‌های فارسی منتسب به شخص انوشیروان، یکی از مهم‌ترین مضامین سفارش شده توسط او که دارای بیشترین فراوانی‌ها نیز هست توصیه به خردورزی و دانایی و لزوم حمایت از دانش و دانشمندان است (محمدی ملایری، ۱۳۷۴، ۱۳۸۰).

حضور این مفاهیم در اندرزنامه‌های دوران اسلامی را نیز می‌توان در چارچوب تداوم ساختارهای فرهنگی از طریق اقتباس و ترجمه میان فرهنگی و ترویج داستان‌های ادبی بین میراث باستانی در دوران اسلامی جست‌وجو کرد. براساس اندرزنامه‌های ادبیات پهلوی رایج

۸. فان الاقرار بمعرفة الحق و العلم من اعظم ماتزینت به الملوك و من اعظم المضرة علی ملوک الانفة من التعلّم (ابن مسکویه، ۱۳۶۶: ۱۱۰).

۹. أما انوشروان بن قباد وکان أجَلّ ملوک فارس حزما و رأیا و عقلا و أدبا.

در دوران اسلامی که تباری باستانی داشتند، دانش اندوزی و کسب علم یکی از ارکان خردورزی به شمار می‌آید که خود این نیز از ارکان فضائل اخلاقی است که در جهان‌بینی ایرانی اندیشه‌ای رایج بود (صیامیان و دیگران، ۱۳۹۶). دانش و خردورزی در ادبیات اندرنامه‌ای تحت تأثیر چنین اقتباس‌هایی از سنت‌های رایج دوران اسلامی در ادبیات عرب نیز جایگاه مهمی دارد. در این متون هم بر اینکه خود فرد باید براساس خرد و دانایی عمل کند و هم اینکه با افراد خردورز و عالم هم‌نشینی و مشورت داشته باشد تأکید می‌شود.

این پیوستگی فرهنگی را می‌توان در ادبیات اندرنامه‌ای دوران اسلامی در متونی که گسترش و ماندگاری دیرپایی در جغرافیای فرهنگی جهان اسلام و ایران داشتند مشاهده کرد. همان‌طور که تنوع قومیتی جامعه اسلامی در قرون میانه فضایی برای ترجمه میان فرهنگی نیز فراهم کرد و بدین ترتیب درباره فضیلت عقل و خرد و علم برای حکومت از میراث هر مسی تا میراث هندی به واسطه ترجمه به سنت‌های اسلامی راه یافت. تا بدانجا که تداوم این حکایت‌های تاریخی در منابع دوران اسلامی را تاریخ مجازی حقیقت‌گنوسی حکمت خالده دانسته‌اند به همین دلیل حکمت به عنوان فضیلتی اخلاقی برای رئیس اول و حاکم شناخته می‌شد و از آنجا که تصور می‌شد علوم حکمی/طبیعی امکان تصرف در حقیقت عالم را داشتند توسط حاکمان نیز ارج نهاده می‌شدند (کرون: ۱۳۸۹؛ یآوری: ۱۲۹۷؛ دوفوشه کور: ۱۳۷۷؛ روزنتال: ۱۳۹۲؛ شاکد: ۱۳۸۸).

عالم به مثابه وزیر در کلیله و دمنه به عنوان الگوی متقدم اندرنامه‌های جهان‌وطنی در سنت اسلامی

یکی از منابع مهم اندرنامه‌ای که به واسطه ترجمه در فرایند تعاملات میان فرهنگی به جهان اسلامی ایرانی راه یافت کلیله و دمنه است. این اثر بر حسب روایات اسلامی شده میراث ایرانی دوره ساسانی، برزویه پزشک دربار ساسانی به دستور انوشیروان که در پی آموختن حکمت کشورداری بود آن را از میراث هندیان ترجمه، تدوین و تألیف کرده‌است تا سرانجام

توسط ابن مقفع از پهلوی به عربی در دوره منصور عباسی ترجمه شد و در دوره بهرام شاه غزنوی توسط نصرالله منشی به فارسی دری بازگردانده شد. در مورد منشأ این کتاب داستان‌هایی متفاوت گفته شده است.^{۱۰} منشأ کتاب هرچه باشد و مؤلف آن هرکه باشد مهم این است که برزویه در قالب پزشک_ که از علوم غیردینی است_ و مشاور سیاسی ترسیم می‌شود و از دانش فرمان‌روایی در حکم رازی سخن می‌رود که به دارویی اسرار آمیز یا دانشی سر بسته می‌ماند (Abbes, 2008: 3). انتخاب برزویه نیز به سبب خردورزی‌اش و اشتیاق بیش از حد وی به کسب علم و دانش بوده است (یاوری، ۱۳۹۷: ۶۹). شیوه‌ای که برزویه در ارائه حکمت‌ها پیش می‌گیرد جنبه عملی دارد نه آرمانی و همراه است با تأکید ضمنی بر خرد و تفکر منطقی. راهی برای نفوذ در پادشاه و درباریان تا ناپایداری قدرت دنیوی را دریابند و بدانند که این امر ناگزیر را باید با کمال فروتنی و انسانیت بپذیرند. قهرمان اصلی بقیه داستان خرد است و حکایات پی در پی نشان می‌دهند که محور حکومت پایدار و اساس زندگی خوب ذکاوت سیاسی ناشی از علم و خرد است (همان: ۷۱). به نظر این همان است که حکمت نامیده می‌شود.

از عمده‌ترین گرایش‌های فرهنگی مندرج در کلیله و دمنه، گرایش رجال فرهنگی آن به ویژه برزویه و شخص خسرو انوشیروان به علم و دانش و تأکیدشان بر دانایی، گرایش به کسب حکمت و دانش و ضرورت علم‌آموزی و افزایش سطح معلومات می‌باشد. این اثر از نخستین و مهم‌ترین آثار اندرنامه‌ای و به تعبیر مجتبی مینوی «مجموعه‌های دانش و حکمت است که مردمان خردمند قدیم گرد آوردند و به هرگونه زبان نوشتند و از برای فرزندان خویش به میراث گذاشتند و در اعصار و قرون متمادی گرامی می‌داشتند، می‌خواندند و از آن حکمت عملی و آداب زندگی و زبان می‌آموختند.» (منشی، ۱۳۹۱: ز). در کلیله و دمنه خرد/ عقل ستون اصلی

۱۰. برای اطلاع در این باره رجوع شود به کلیله و دمنه نصر الله منشی، ۲۷-۳۷؛ باب برزویه طبیب، ۴۳-۵۶؛ محمد بن عبدالله البخاری (۱۳۶۹)، داستان‌های بیدپای (ترجمه کلیله و دمنه)، ۴۰-۴۲؛ صادق سجادی، ۱۳۹۹: مدخل برزویه، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فرمانروایی است، چون تنها خرد/عقل است که می‌تواند شاه را از تنگناهای هولناک برهاند، منافع متضاد را پیش ببرد و بقای حکومت او را تضمین کند و آن‌جا که دین در می‌ماند خرد/عقل پیروز می‌شود (یاوری، ۱۳۹۷: ۶۲). این اثر از نخستین منابعی است در سنت و فرهنگ اسلامی که در مضامین حکایاتش حمایت از دانشوران و عالمان را باعث افزایش اعتبار و مشروعیت حاکمان نشان می‌دهد و چنین رفتاری را نشان از خرد و حکمت شاه می‌داند.

علم‌پروری در وصایای حاکمان قرون نخستین اسلامی

همان‌طور که ذکر آن رفت بخشی از اندیشه سیاسی ایران در عصر اسلامی در گونه سیاست-نامه‌نویسی یا اندرزنامه‌نویسی خود را نشان داد و به بالندگی رسید. کرون در این باره می‌گوید تأثیر فرهنگ ایرانی در این حوزه نیرومندتر بود و نوع ادبی نصیحه‌الملوک بسیار زود تحت سیطره سنت ایرانی قرار گرفت. در قرون نخستین، پرداختن به مسائل مربوط به حکومت و سیاست با سنت و فرهنگ ایران گره خورده بود (کرون، ۱۳۸۹: ۲۵۹). بخشی از فرم بیان این سنت اندرزی در دوران اسلامی، فرم وصایانویسی است که محتوای آن راهنمای نظری و عملی درباره اصول سیاست و تدبیر ملک است که پدر و پسر گوینده و مخاطب آن هستند اما محتوای آن درباره فضیلت‌ها و بایسته‌های حکمرانی است. خلفا، حاکمان، امرا و وزیران از سازندگان این وصایا هستند. این پند و اندرزها برگرفته از تفکر و نوع عملکرد حاکمان در دوران حیات خود و در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و علمی بوده‌است. آنچه که باعث اهمیت این نوع ادبیات در کنار فرم و محتوای وصایاست، کارکرد و تأثیری است که بر اسلاف و جانشینان حاکمان در حوزه حکمرانی داشته‌است. بخشی از مضامین این نوع متون به‌ویژه در حوزه خردورزی و لزوم اهمیت حمایت حاکمان از دانشمندان قابل توجه است و نشان از تداوم سنتی فرهنگی دارد که در منابع تاریخی، ادبی و اندرزنامه‌ای و ... آمده‌است و وجه تعلیمی در حوزه حکمرانی دارند (درویشی، ۱۳۹۶).

علم‌پروری و حمایت از عالمان در وصایای منصور عباسی و طاهر ذوالیمینین ایرانی همان‌طور که پیش از این گفته شد در تفکر اسلامی، علم و دانش همواره یکی از مؤلفه‌های رهبری و هدایت جامعه است به همین سبب خلفا و حاکمان مسلمان از علم‌آموزی و علم-پروری به‌مثابه یکی از سرچشمه‌های قدرت حمایت کرده‌اند. در پندها و وصیت‌نامه خلفا، حاکمان و فرمانروایان بیان ضرورت مشورت با دانشمندان، حکیمان، فضلا و عقلا دو مورد برای نمونه آورده می‌شود هرچند در حیات سیاسی جامعه ایران قرون متقدم و میانه اسلامی تحت تأثیر و نفوذ فرهنگ و سنت ایرانی مشورت و هم‌نشینی با دانشمندان، حکیمان، فضلا تأکید بسیاری شده‌است و همان‌طور که در ادامه خواهد آمد بارها حاکمان و فرمانروایان را برای اداره بهتر جامعه، بر لزوم این امر سفارش و تشویق نموده‌اند. یکی از نخستین حاکمان مسلمان که به این امر اهتمام ویژه‌ای داشت و وصایایی را در این باره خطاب به فرزند خود باقی گذاشت منصور عباسی بود. منصور عباسی به فرزند خود مهدی وصیت کرد: «این جعبه را بنگر و آنرا محفوظ بدار که علم پدران تو، آنچه بوده و آنچه خواهد بود تا روز رستاخیز در آنست» (ابن اثیر، ۱۸/۶).

امیران طاهری نیز وصایا و پند و اندرزهایی مبنی بر حمایت، ارتباط و هم‌نشینی با دانشمندان داشته‌اند. یکی از معروف‌ترین این وصایا به طاهر بن حسین مؤسس سلسله طاهریان تعلق دارد که در منابع قرون متقدم اسلامی مورد اشاره قرار گرفته‌است^{۱۱} و با توجه به بیان نامه گونه آن درباره اصول حکمرانی، به‌مثابه الگویی برای فرم و محتوای دیگر وصایای حاکمان قرار گرفته‌است. همان‌طور که در سنت باستانی ایران نیز چنین فرم نامه گونه وصایا یا نامه‌های پایان عمر در کنار خطبه‌های آغاز حکومت نیز در داستان‌های پادشاهان ساسانی از جمله اردشیر، انوشیروان و خسرو پرویز نیز دیده می‌شود (دو فوشه کور، ۱۳۷۷: ۶۵، ۱۱۹).

طاهر در نامه خود به فرزندش عبدالله می‌نویسد «از مردم مجرب، خردمند و صاحب

۱۱. برای اطلاع از نامه طاهر به فرزندش رک. تاریخ طبری، ۵۷۰۴/۱۳-۵۶۹۲.

رأی و حکمت پیشه، پند گیر» (طبری، ۵۶۹۸/۱۳) و در جای دیگر می‌گوید: «با دانشوران مجالست و مشورت و آمیزش بسیار کن» (همان: ۵۷۰۴). طبق گزارش ابن اثیر نیز طاهر بن حسین بر ضرورت علم ورزی (ابن اثیر، ۳۰۷/۱۶) مشورت با علما، مشورت با افراد خردمند، دانشور و مجرب و سفارش به آموختن حکمت از آن‌ها (همان: ۳۱۳/۱۶)، ضرورت تفکر در انجام کارها (همان: ۳۱۵/۱۶)، ضرورت مشورت با افراد کارآگاه و دانشمند قبل از انجام امور (همان: ۳۱۷/۱۶)، سفارش به مصاحبت و هم‌نشینی با علما و دانشمندان (همان: ۳۲۰/۱۶) اشاره کرده‌است. همین‌طور در حوزه وظایف حاکم در عمران ملک، در وصیت طاهر به ساختن راه‌ها با توجه به مسأله حفظ امنیتشان اشاره شده‌است همان‌طور که ساختن پل‌ها، مساجد، مدارس و رباط‌ها مکرراً مورد تأکید قرار گرفته‌است. در همان عهدنامه و نصایحی که طاهر خطاب به پسرش نوشته و منابع کهن با تحسین و ستایش آن را ذکر کرده‌اند آمده «مکان‌هایی ویژه برای مسلمانان بیمار مهیا کن تا بتوانند سرپناهی داشته باشند و کسانی را به این کار بگمار که با بیماران به نرمش و مهربانی رفتار کنند و پزشکانی را برای معالجه بیماری- هایشان فراهم آور و تا آنجا که امکانات مالی اجازه می‌دهد خواسته‌هایشان را برآورده ساز» (طبری، ۱۰۵۹/۳). همه اینها مواردی است که فضیلت حمایت حاکمان مسلمان از دانشوران علوم طبیعی را برای ارتقای مشروعیت نشان می‌دهد.

جایگاه علم و دانش در مرزبان‌نامه ابن رستم باوندی

مرزبان‌نامه کتابی است به زبان طبری که توسط مرزبان بن رستم بن شروین باوندی از شاهزادگان باوندی طبرستان در قرن چهارم هجری نوشته شده‌است. هرچند اصل کتاب در دسترس نیست اما نسخه‌هایی از آن در اوایل قرن هفتم هجری به همّت سعدالدین وراوینی و محمد بن غازی گردآوری شده و تحت عنوان مرزبان‌نامه وراوینی و روضه‌العقول باقی ماند (صفا، ۱۳۷۳: ۱۰۰۵/۲-۱۰۰۶). باوندی در باب سوم کتاب خود ضمن داستانی تحت عنوان شاه اردشیر با دانای مهران به بزرگ‌ترین نعمت را علم و حکمت می‌داند که بالاتر از

لشکر و ثروت پادشاه است. داستان گفتگوی آن دو در ادامه می‌آید: «شاه اردشیر با دانای مهران به خلوتی ساخت و ازو درخواست که خوردنی از پوشیدنی جدا کند و از بهر هر ماکولی و ملبوسی وعائی و جائی مخصوص گرداند. دانای مهران به گفت بدانک من اجزاء این جهان را مجموع کرده‌ام در یکجای و مهر قناعت برو نهاده اگر متفرق کنم هر یک را موضعی یابد و از بهر آن حافظی و مرتبی بکار آید و اعداد و اعیان آن بیشتر گردد پس کار بر من دراز شود و تا در نگری این اژدهای خفته را که حرص نامست بیدار کرده باشم و زخم دندان زهرآلوده او خورده. اردشیر گفت از تنگی مقام و مأموای خود میندیش که مرا سراهای خوش و خرّمست با صد هزار آیین و تزیین چون نگار خانه چین آراسته صحن‌های آن از میدان وهم فراخ‌تر و سقف‌های آن از نظر عقل عالی‌تر خان‌هائی چون رای خردمندان روشن و چون روی دوستان طرب افزای هر کدام که خواهی و دلت بدان فرو آید اختیار کن تا بتو بخشم و مهران به گفت معلومست که صدمه هادم اللذات چون در رصد کاشانه کیان و کاخ خسروان همچنان درگرداند که کومه بیوه زنان و با قصر قیصر همان تواند کرد که با کلاته گدایان و داهیه مرگ را چون هنگام حلول آید راه بدان عمارت عالی معتبر همچنان یابد که بدین خرابه مختصر و زوال و فنا بساخت و ... و بدان ای ملک که من لشکری و نعمتی بهتر از این که تو داری دارم گفت چگونه دانای مهران به گفت این نعمت که داری چون ببخشی با تو بماند گفت نی گفت چون خواهی که بنهی بنگهبان محتاج باشی گفت بلی گفت اگر کسی از تو قوی‌تر متعرض شود از دست تو انتزاع تواند کرد گفت بلی گفت چون از این جهان بگذری با خود توانی برد گفت نی گفت ای ملک آن نعمت که من دارم علمست و حکمت که تا خلق را بهره تعلیم بیشتر گیرد و در خزانه حافظه من بهیچ امینی و حفیظی نیاز ندارد و دست هیچ متغلبی جبار و جابری قهار بدو نرسد و بوقت گذاشتن از این منزل انقطاع و جدائی صورت نبندد و ثمره انتفاع آنجا زیادت دهد ملک گفت این بهتر» (مرزبان بن رستم، بی تا: ۷۰-۷۲).

«مہتران را دانستن علم پیشہ‌ها لابد است»: جایگاہ علم و دانش در قابوس نامہ

عنصرالمعالی زیاری

قابوس نامہ، از آثار ارزشمند زبان فارسی است کہ توسط عنصرالمعالی قابوس بن وشمگیر زیاری (۴۷۵-۴۱۲ هجری) از شاهزادگان زیاری طبرستان در قرن چهارم و پنجم ہجری نوشتہ شدہ است. دانشمندانی مانند بیرونی و مورخان برخی از امیران این سلسلہ را بہ سبب داشتن عقل و فضل و علاقہ بہ علوم و فنون ستودہ اند چنانکہ ابونصر عتبی، در بارہ قابوس بن وشمگیر می نویسد «از ملوک اطراف و اکابر اقطار جهان بہ شرف نفس و مکارم اخالق و وفور عقل و کمال فضل» است (عتبی، ۱۳۷۴: ۲۴۵). همچنین می نویسد «بہ سبب عدل و رأفت و انصاف و معدلت آراستہ و بر اہتمام بہ حال رعیت و اعتنا بہ مصالح زیردست، حریص و در فنون علوم آداب متبحر و در جمع میان ذرایت، شمشیر و ذالقت قلم، متفرد» (ہمانجا).

عنصرالمعالی این اثر را در چہل و چہار باب برای فرزند خود گیلانشاہ نوشتہ شدہ است تا تجربیات و مسائل مختلف زندگی و آئین حکمرانی را از این طریق بہ او بیاموزد. وی در باب سی و یکم تحت عنوان طلب علم دین و قضا و جز آن و در ذکر سودمند بودن علوم بخصوص، پزشکی، منجمی و مہندسی و ... می گوید «بدان ای پسر کہ در اول سخن گفتم کہ از پیشہ‌ها یاد کنم، غرض پیشہ نہ دکان داریست، ہر کاری کہ مردم کند و بر دست گیرد آن چون پیشہ است، باید کہ آن کار را نیک بدانی ورزیدن تا از آن بر توانی خوردن. اکنون چنانکہ من ہمی بینم ہیچ پیشہ و کاری نیست کہ [آدمی] آن بجوید کہ آن پیشہ را از داستان و نظام مستغنی دانی الا کہ ہمہ را ترتیب دانستن باید. و پیشہ بسیارست، ہر یکی را جدا شرح کردن ممکن نشود، قصہ دراز گردد و کتاب من از نہاد واصل بشود و لکن از ہر صفت کہ هست از سہ وجہ است: یا علمی است کہ تعلق بپیشہ دارد، یا پیشہ است کہ تعلق بعلم دارد، یا خود [پیشہ است نص] بسر خویش. اما علمی کہ تعلق بپیشہ دارد چون طبیعی و منجمی و مہندسی و مساحی و شاعری و مانند این، و پیشہ [ای] کہ تعلق بعلم دارد چون خنیاگری و بیطاری و بتائی و کاریزکنی و مانند این، و این ہر یکی را سامانیست کہ اگر تو رسم و سامان این ندانی

اگر چه استاد کسی باشی در ان باب چون اسیری باشی. پیشهای [نص] خود معروفست، بشرح حاجت نیوفتد و لکن من چندانکه صورت بندد بگویم و سامان هر يك بتو نمایم از آنچه از دو بیرون نبود: یا خود ترا بدین دانش نیاز افتد از اتفاق روزگار و حوادث‌های زمانه، باری بوقت نیاز از اسرار هر یکی آگاه باشی. پس اگر نیازت نباشد و همچنین مهتر باشی که هستی، مهتران را هم علم پیشه‌ها دانستن لابد است» (عنصر المعالی، ۱۳۴۵: ۱۵۷-۱۵۸).

البته در عین حال وی معتقد است «بزرگوارترین علم، علم دینست که اصول او نردبان توحیدست و فروع او احکام شرع است و مخرقه او نفع دنیا» (همان: ۱۵۸). وی همچنین در باب سی سوم کتاب خود تحت عنوان در علم طب، از این رشته زیاد سخن می‌گوید و به فرزند خود می‌گوید: «و اندر این باب سخن بسیار گفتم از آنکه من علم طب را دوست می‌دارم که علم معتبرست و بسیار از آن گفتم که هرکه چیزی را دوست دارد از او بسیار گوید اما اگر اتفاق این علم نیفتد، علم نجوم علمی شریف است، جهد کن در آموختن آن، که علمی سخت بزرگست» (همان: ۱۶۰). وی به فرزندش توصیه می‌کند «گر طالب علم باشی پرهیزگار و قانع باش و علم دوست و دنیا دشمن و بردبار و خفیف روح و دیر خواب و زودخیز و حریص بکتابت و درس و متواضع و آگاه از کار» (همان: ۱۵۸). «و علم را نیکو بدان و آنچه بدانستی به نیکوترین عبارتی بکار دار» (همان: ۱۶۱). و در باب سی و چهارم کتاب خود تحت عنوان علم نجوم و هندسه می‌گوید: «و اگر منجم باشی جهد کن تا بیشتر رنج خویش در علم ریاضی بری که علم احکام علمی وافرست داد او بتمامی نه توان دادن بی خطائی از آن که کس چنان مصیب نباشد که بروی خطائی نرود» (همان: ۱۸۵).

علم‌پروری و حمایت از عالمان در اندرنامه‌های مشهور دوره سلجوقی

بنا به نظر برخی از محققان از جمله شرق‌شناسان به دلایل سیاسی و مذهبی جایگاه علم در ایران دوره سلجوقی دچار رکود و تنزل گردید (رنان، ۱۳۷۱؛ سارتن، بی‌تا: ۸۴۴؛ کسایی، ۱۳۶۲: ۱۹) اما با این حال حمایت حاکمان و افراد درون ساخت قدرت از دانشمندان و

ساخت نهادهای آموزشی چون مدارس و کتابخانه‌ها همچنان رواج داشت و چه بسا بیشتر هم شد اما بیشتر در جهت گسترش علوم دینی قرار داشت (کسانی، ۱۳۷۴) هرچند بعضی محققان بر رونق علوم عقلی نیز در این دوره تأکید دارند (دلیر و کاظمی، ۱۳۹۵: ۲۳-۳۸). با این همه مهم‌ترین منابع اندرنامه‌ای ایران دوران اسلامی تا پیش از حمله مغولان به وزیر معروف دوره متقدم سلجوقی یعنی خواجه نظام الملک تعلق دارد که الگویی ایده‌آل برای تاریخ‌الوزراء نگاری این دوران بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۵) همان‌طور که یکی از مهم‌ترین اندیشمندان دوران اسلامی یعنی امام محمد غزالی با تألیف آثاری در حوزه سیاست و قدرت و نیز اندیشه اسلامی، منظومه جامعی از تفکر اسلامی درباره روابط دانشوران با حاکمان را در این دوران ارائه کرد (کرون، ۱۳۸۹: ۲۶۱، ۳۹۹-۴۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۹۰-۱۹۱).

اهمیت علم در سیاست‌نامه نظام الملک طوسی

خواجه نظام الملک طوسی، وزیر نامدار سلجوقیان بزرگ، با نگارش سیرالملوک/ سیاست‌نامه به‌عنوان یکی از مهم‌ترین متون حوزه ادبیات سیاسی ایران، در پرورش و تداوم اندیشه اندرنامه‌ای درباره رابطه حاکمان و دانشوران تأثیر بسزایی داشته است.

نظام الملک بر این باور است که واجب است پادشاه به علمای دین احترام بگذارد و حقوق ایشان را از بیت‌المال بدهد. در هفته یک یا دو بار علما دین را راه دهد و امر حق‌التعالی و حکایت‌های پادشاهان عادل را بشنود (نظام الملک طوسی، ۱۳۴۴: ۶۸). همچنین از قول سفیان ثوری نقل می‌کند: «بهترین سلطانان آنست که با اهل علم نشست و خاست کند و بدترین علما آن عالم است که با سلطان نشست و خاست کند» (همان: ۶۹). و معتقد است که پادشاه باید به علم و دانش اهمیت دهد زیرا که علم برای او یاری دهنده است و سعادت دو جهان برای او دارد. چنانکه فریدون و اسکندر و اردشیر و انوشیروان عادل و عمر بن خطاب و عمر بن عبدالعزیز، هارون و مأمون و معتصم و اسماعیل بن احمد سامانی و محمود غزنوی حاکمان و پادشاهانی دانا بودند و نام آن‌ها در جهان بزرگ است و به دلیل کارهای بزرگ آنان

تا قیامت از آن‌ها به نیکی یاد می‌کنند (همان: ۶۹-۷۰).

وی در فصلی تحت عنوان «اندر ندیمان و نزدیکان و ترتیب کار ایشان» بر این باور است که پادشاه ناگزیر است تا ندیمان و همراهان شایسته داشته باشد و باید با بزرگان و پیران جهان دیده چاره‌اندیشی کند تا کارها به وجه و منوال خود پیش برود (همان: ۱۰۵). به همین دلیل «بعضی از پادشاهان طیب و منجم را ندیم کرده‌اند تا بدانند که تدبیر هر یکی چیست و چه باشد او را و چه سازد» (همان: ۱۰۶).

خواجه نظام‌الملک همچنین نمونه‌هایی از این پند و اندرزها را ذیل عنوان «اندر مشاورت کردن حاکمان با دانشمندان و حکیمان در کارها» آورده است و به این مهم تأکید داشته است. نظام‌الملک به شاه توصیه می‌کند که اگر می‌خواهد خوب حکومت کند باید پیامزد که بر حسب خرد رفتار کند و علم و دانش را دوست بدارد (همان: ۱۰۸-۱۰۹). همین‌طور آمده است «مشاورت کردن از قوی رأی بود و از تمام عقلی و پیش‌بینی چه هرکس با دانش باشد و هریک چیزی دانند یکی بیشتر و یکی کمتر و یکی دانشی دارد و هرگز کار نه بسته است و نه آزموده و یکی دیگر همان دانش دارد و تجربت کرده» (همان: ۱۰۸).

جایگاه دانش و علم‌پروری در نصیحة‌الملوک و کیمیای سعادت غزالی

نصیحة‌الملوک از آثار مهم اندرزنامه‌ای محمد غزالی (د. ۵۰۵هـ) و از مشهورترین کتاب‌ها درباره اصول کشورداری، آموزش شاهزادگان و اخلاق اسلامی به‌شمار می‌رود که در سال ۵۰۳ قمری به زبان فارسی نوشته شده است. در نصیحة‌الملوک که موضوع آن حکمت عملی است و به سه قسمت تهذیب اخلاق و سیاست مدن و تدبیر منزل پرداخته است و به بخش کشورداری بیش از دو بخش دیگر اهمیت داده است، نمونه حکایات و پند و اندرزهایی را در ضرورت کسب علم و دانش، مشورت کردن با افراد دانا و حمایت حاکمان و امیران از افراد دانشمند بیان شده که در ادامه به چند مورد از آن‌ها اشاره می‌شود. وی در بابی تحت عنوان «در حکمت‌های داناان» می‌گوید «نقل است که حکیمی گفت مردم چهار گروه‌اند یکی

آنست که داند و نداند که داند وی فراموش کار است یاد دهدش. و یکی دیگر آنست که نداند و داند که نداند، وی در پی راهنمایی است، راه نمائیدش. و یکی دیگر آنست که نداند و نداند که نداند وی جاهل است از او دور باشید» (غزالی، ۱۳۱۷: ۱۲۱). و در جای دیگر می‌آورد: «مردی از حکماء پیشین چند سال گرد جهان می‌گشت و این شش سخن مردمان را می‌آموخت و می‌گفت هر که را علم نیست او را عزّ دو جهان نیست و هرکه را حلم نیست او را از علم خویش منفعت نیست و هر که را پرهیزکاری نیست او را به نزدیک خدای تعالی بزرگواری نیست» (همان: ۱۲۲). همچنین در جای دیگر بر لزوم اهمیت علم و دانش با این حکایت تأکید می‌کند. حکمای یونان را گفت اما پنج چیز را باید جهد یابد. اول علم دوم دبیری سیم سواری چهارم بهشت پنجم رهائی از دوزخ (همان: ۱۲۴). وی همچنین ضمن حکایتی دیگر از دانشمند درباری که حقوق دریافت می‌کند می‌گوید «زنی از بزرجمهر مسأله‌ای پرسید بزرجمهر گفت مرا جواب مسأله درین وقت یاد نیاید زن گفت مال بسیار از پادشاه می‌ستانی از بهر دانش خویش و جواب مسأله من نمی‌دانی گفت من آنچه از پادشاه می‌ستانم بدان است که میدانم اگر بدان بستانمی که ندانم اگر همه مال جهان مرا دهند بسند نیاید» (همان: ۱۲۵). وی همچنین در لزوم رعایت احترام استاد می‌آورد «اسکندر را پرسیدند که چراست که استاد خویش را عزیزتر از پدر خود می‌داری گفت از بهر آنکه پدر من سبب زندگانی فانی من است و استاد من سبب زندگانی باقی منست» (همان: ۱۲۵). و در لزوم اهمیت خردورزی می‌نویسد: «نقل است که گروهی از حکما از بزرجمهر پرسیدند که ما را از باب حکمت چیزی یاد ده چنانکه منفعت دارد ما را بتن و جان تا بدان بکشیم و ایزد تعالی پاداش نیکی دهد، گفت آگاه باشید که چهار چیز بینایی چشم بیفزاید، و چهار چیز بینایی بکاهد، و چهار چیز تن را فربه کند، و چهار چیز تن را بیمار کند و چهار چیز تن را درست کند، و چهار چیز تن را شکسته دارد، و چهار چیز دل را زنده دارد و چهار چیز دل را بمیراند... اما آن چهار چیز که دل را زنده کند یکی خرد شایسته دیگر استاد دانا و همباز (شریک)، امین و عیال موافق و دوست سازگار و مساعد» (همان: ۱۲۵-۱۲۷). وی همچنین بارها با آوردن

حکایت‌های متعدد از لزوم ارج نهادن به مقام دانشمندان و نتیجه وار داشتن این طبقه از مردم سخن می‌گوید. چنانچه می‌نویسد «سقراط حکیم گوید پنج چیز مردم را تباه کند بر دوستان فریب دادن و از خداوندان دانش روی گردانیدن و خویش را خوار داشتن و کبر از ناسزا کشیدن و از پی هوای دل رفتن» (همان: ۱۲۷). و در جای دیگر می‌گوید: «حکیم گوید چهار کار بد است که اگر مردم آن بکنند هم بدین جهان و هم آن جهان مکافات بیاید و اگر درین جهان بوی نرسد بفرزندان وی رسد بیشک یکی غیبت خلق را و گفته‌اند که غیبت سوار است و زود اندرافتد و دیگر علما را خوار داشتن که گفته‌اند هر که علما را خوار دارد خوار گردد» (همان: ۱۳۵-۱۳۶).

غزالی همچنین در دیگر اثر خود به نام کیمیای سعادت که در آخرین سال‌های قرن پنجم هجری قمری نوشته‌است، مردم و پادشاه را به خردورزی و به کار بردن عقل توصیه می‌کند. وی در بخش تحت عنوان «در طلب علم کردن» به نقل از پیامبر (ص) علم را فریضه‌ای می‌داند که بر همه مسلمانان واجب است (غزالی طوسی، ۱۳۵۴، ۱/۱۳۱). و هیچ کاری را بزرگوارتر از علم نمی‌داند. به تعبیر وی «چون بدانستی که عامی به هیچ وقت از این خطر خالی نباشد، از اینجا معلوم شود که هیچ کار، که آدمی بدان مشغول خواهد شد، فاضل‌تر و گوارتر از علم نخواهد بود. و هر پیشه که بدان مشغول خواهد شد برای طلب دنیا خواهد بود، و علم بیشتر خلق را در دنیا از دیگر پیشه‌ها بهتر» (همان: ۱۳۵). به اعتقاد وی کسی که به دنبال علم‌آموزی می‌رود، علم سبب حراست مال وی می‌شود، سبب جایگاه و عزت او در دنیا و سعادت اخروی می‌گردد (غزالی: ۱۳۵۴، ۱/۱۳۵).

اهمیت علم و علم‌پروری در اغراض السیاسه فی اغراض الریاسه

یکی دیگر از متون گران‌قدر ادب پارسی قرن ششم هجری قمری، اغراض السیاسه فی اغراض الریاسه اثر محمد بن علی ظهیری سمرقندی است. این کتاب از آثار مهم اجتماعی و سیاسی که به تعبیر مصحح این اثر جعفر شعار «امیران و سیاستمداران را سودمند می‌افتد و اندیشه

آنان را نیرو می‌بخشد» (ظهیری سمرقندی، ۱۳۴۹، مقدمه مصحح: چهار). نویسنده بنای کتاب را بر سخنان آموزنده‌ای از زبان پادشاهان، امیران، فیلسوفان و دانشمندان ایرانی و غیرایرانی و همین‌طور پیامبران، خلفا و امامان قرار داده‌است و تنها به بیان مطالب اخلاقی و اجتماعی بسنده نکرده‌است. در این اثر گاهی در باب دانش‌های گوناگون مثل فلسفه، حکمت، موسیقی، نجوم، ریاضی و معماری از زبان دانشمندان شرحی آورده‌است (همان: مقدمه مصحح: چهار).

ظهیری سمرقندی دانشمندان و حکیمانی چون بطلمیوس را به دلیل بهره‌مندی از عقل و خرد ستایش کرده‌است و علت بزرگی و سعادت بطلمیوس را این امر می‌داند که «با پادشاه وقت بر سبیل منادمت مخالفت داشت و روزگار به حکمت و تجربت همی گذاشت» (همان: ۱۲۱). وی همچنین منزلت و عظمت علم را از اقسام جوهر و گنج‌ها بالاتر می‌داند

العالم فیہ جلاله و مهابه و العلم انفع من کنوز الجواهر

تفنی الکنوز علی الزمان و عصره و العلم یبقی باقیات الاعصر (همان: ۱۲۲).

چنانچه در بخش افلاطون حکیم از قول او می‌گوید: «در شریعت ریاست و سنت سیاست و قوانین عدل و قواعد انصاف و فضل بر ولات و سلاطین و اکابر و اصحاب دولت به فتوی عقل و دستور خرد محرم و منهی است» (همان: ۱۲۸). وی عمل کردن پادشاه بر اساس عقل و خرد را «وحی الهی و الهام پادشاهی» می‌داند و معتقد است فرمانروایان این نصیحت‌ها و مواضع را باید آینه اعتبار خودش بسازد و قوانین ملک‌داری را بر اساس عدل، فضل و دانش قرار دهد تا «دولت و مملکت او از انتقال و زوال آمن و ساکن ماند» (همان: ۱۲۹). همچنین از قول اردشیر ساسانی، ارزش و زینت پادشاهی را به دین و دانش می‌داند. همچنان که «قوت و رونق دین به هیبت شمشیر قایم باشد» دین و پادشاهی و دانش و شمشیر را همراه و ملازم یکدیگر می‌داند (همان: ۱۶۶) و معتقد است «ترجمان دانش و دین قلم است و پاسبان ملک و دولت شمشیر» (همانجا).

ظهیری سمرقندی همچنین از قول شاپور دوم ساسانی در سودمندی علم و مشورت با

حکما و کسب معرفت می‌گوید همچنان که باران، زمین مرده را احیا می‌کند «مرده عطش غفلت را به آب حیات علم» زنده می‌گرداند و به «نبات زهد و شکوفه حکمت و ثمره عفاف بیاراید تا از خرمن طاعت خوشه معرفت حاصل آید و جان مرد متقی به ذخیره طاعت مستظهر گردد و زاد عقبی بردارد، و آن کلام حکما و مواعظ انبیاست» (همان: ۱۷۴). وی همچنین نقل می‌کند زمانی که شاپور ساسانی به زیرکی از بند پادشاه روم به کشور رسید گفت «اندازه خردها در بلاها پدید آید. یعنی عقل و خرد از برای تدبیر و تقدیر آفریده آمدست و تدبیر بی مدد علم و مادّت حکمت به حلیت صواب مزین نشود و علم و حکمت از تبصرت و تجربت زاید و تجربت و تبصرت بی قیاس و فکرت مصوّر و میسر نگردد» (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

همین طور از قول انوشیروان ساسانی نقل می‌کند که «فاضل‌ترین شاهان از وزیر بی‌نیاز نباشد» (همان: ۱۹۷) و ذکر می‌کند اسکندر جزو داناترین مردمان بود و این امر به سبب «امداد حکمت و مدد الهام ربانی مخصوص، چندین حکمای عالم و ندمای فاضل داشت و هیچ عزیمت بی استطلاع رای ایشان به نفاذ نرساند» (همان: ۱۹۸). به همین دلیل زیرکان گفته‌اند «إذا شاورت العاقل صار عقله لك» (همانجا). تا جایی که درجه و ارزش یک عقل را از رأی و تدبیر صدهزار سوار زره‌پوش بالاتر می‌داند و معتقد است «اگر دو عقل به هم بییوندند جهان را زیرورو می‌کنند» (همانجا). همچنین در بخش مربوط به دوران حکومت خسرو پرویز بر این باور است؛ اگر اصحاب دولت به پند و نصیحت خردمندان توجه نکنند «به رشد و صلاح نگراید» (همان: ۲۰۸).

ظهیری سمرقندی همچنین در ذکر دوران خلافت مأمون عباسی می‌نویسد «ای خسرو عادل و ای پادشاه کامل، جهانداری بی‌عدل و فضل و علم و رأی و تدبیر ثابت و پایدار نباشد» (همان: ۳۱۸) و نیز «رأی و نظر پادشاه حتی اگر مانند نور ماه روشن و درست باشد باز از رأی و نظر وزرای با تجربه دانشمند و حکیم و فاضل بی‌نیاز نباشد» (همان: ۳۲۷). وی همچنین می‌نویسد روزی هارون الرشید از در مکتب محمد امین پسرش رد می‌شد دید معلمش او را کتک می‌زند. گفت «اضربه و اقتله فلان یموت خیر من ان یموق بزن و بکش، بمیرد به که

نادان برآید» (همان: ۳۲۱). به اعتقاد ظهیری سمرقندی «چنانکه زندگی کالبد به روان است و زندگی روان به دانش است و کالبد بی‌روان بر روان بی‌دانش شرف و مزیت دارد. پس هرکه خواهد تا روان او به حیات ابدی زنده گردد، به تحصیل علم و حکمت کوشد از بهر آنکه معارج نفوس عالمه در ترقی عالم علوی علم و حکمت است» (همان: ۳۲۱) به همین دلیل گفته‌اند «اذا شاورت العاقل صار عقله لک» (همان: ۳۲۷).

جایگاه علم و علم‌پروری در نهج‌المسلوک فی سیاست الملوک

این کتاب اثر عبدالرحمن بن عبدالله شیزری (۵۸۹هـ) به زبان عربی است. وی مقارن با سلاطین زنگی و سلاطین ایوبی و اتابکان ترکمن که برای سلاطین سلجوقی کار می‌کردند بوده است (شیزری، ۱۴۱۴: ۹). این کتاب مشتمل بر اصول حکمت، ادب و سیاست و کشورداری است. به تعبیر مصحح کتاب محمد احمد دمج، نویسنده به مسئله قدرت سیاسی می‌پردازد، دولت را نقطه شروع توصیه‌ها و دستورات خود می‌داند و آداب، اخلاق سیاسی و ویژگی‌های فردی حاکم را مورد بحث قرار می‌دهد^{۱۲} (همان: ۲۱).

عبدالله شیزری در باب اول کتاب خود تحت عنوان «فی فضل الادب و افتقار الملک الیه» به نقل از بزرگمهر می‌نویسد «پدر و مادر اگر اخلاق و دانش را به فرزندان خود بیاموزند و به ارث بگذارند، به وسیله آن‌ها ثروت به دست می‌آورند و به واسطه آن‌ها به بالاترین درجات می‌رسند (همان: ۶۹). در جایی دیگر معتقد است «علم گنج بزرگیست که هیچ وقت از بین نمی‌رود»^{۱۳} (همانجا). همچنین در باب سوم کتاب خود تحت عنوان «فی معرفه القواعد الادب» می‌نویسد «اگر خدا خیر مردم را بخواهد، علم را در پادشاهانشان قرار می‌دهد و سلطنت را در علمایشان»^{۱۴} (همان: ۷۲). در همین باب از قول حکما نقل می‌کند «علم حافظ

۱۲. ما أورثت الآباء ابناءها شینا افضل من الادب، لأنها اذا اورثتها الادب و العلم اكتسبت بهما الاموال و نالت بهما أعلى المراتب.

۱۳. و العلم كنز العظیم لا یفنی.

۱۴. و كان یقول اذا اراد الله بالناس خیرا جعل العلم فی ملوکهم و الملک فی علمانهم.

پادشاهان است زیرا آن‌ها را از ظلم باز می‌دارد و آن‌ها را به بردباری باز می‌گرداند و از آسیب محافظت می‌کند و نسبت به رعایا دلسوزی می‌کند»^{۱۵} (همانجا).

همچنین در باب چهارم کتاب خود تحت عنوان «فی معرفه ارکان المملکه» به هنگام بیان خصلت‌های وزیر اولین ویژگی را که برای وزراء برمی‌شمارد، علم است^{۱۶} (همان: ۸۳). وی در همین باب به نقل از شخصی به نام عبدالرحمن می‌نویسد «هیئتی از سرزمین روم نزد مأمون آمدند و ایشان را تکریم کردند و چون به کشور خود بازگشتند، به حکیمان نشان گفتند ما هرگز سلطنتی بدین شکوه و عظمت و خردورزی ندیده‌ایم. نه هیچ کس در پایه شایستگی و لیاقت، همچون وزیرش جناب فضل‌بن‌سهل که جز جوانی نقصی در او پدیدار نیست، چرا که رسم سلاطین معمولاً آن بوده که شیوخی را به وزارت می‌گزیدند که دانش را با تجربه و مهارت در رهبری تجمیع کرده‌اند»^{۱۷} (همان: ۸۵).

نتیجه

رویکرد برون علمی در باره جایگاه علم در فرهنگ اسلامی در نسبت با قدرت سیاسی بر مبنای رویکرد فرهنگی یافته‌های ارزشمندی از کارکردهای علم در فرهنگ سیاسی اسلامی را نشان می‌دهد. برآمدن و بقای قدرت سیاسی در فرهنگ سیاسی اسلامی و اعمال قدرت حاکمان به مشروعیت قدرت حاکمه بستگی داشت. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد یکی از این مبانی مشروعیت در فرهنگ سیاسی ایران در دوران اسلامی، ضرورت حمایت حاکمان و توجه آنان به علم و عالمان بوده است که در نصایح الملوک به عنوان متونی درباره مشروعیت

۱۵. العلم عصمت الملوك لانه يمنهم من الظلم ويردهم الى الحلم ويصدهم عن الاذيه ويعطفهم على الرعيه.

۱۶. و اعلم انه لا بد ان يعتبر في الوزير عشره اوصاف احدها العلم.

۱۷. وان وفدا قدمو على مامون من بلاد الروم فآكرمهم فلما رجعوا الى بلادهم قال عقلاؤهم: ما رأينا مثل المأمون جلاله و عظمه و عقلا و لا رأينا مثل وزيره في حسن سمعته و كمال أوصافه لولا أنه حديث السن و من شأن الملوك أن يستوزروا المشايخ الذين اجتمعت لهم الحليه و الرياسه و العلم و التجربه.

قدرت سیاسی مطرح می‌شود.

اندرزنامه‌ها دوران اسلامی از قدیمی‌ترین گونه‌های آثار تعلیمی در اخلاق سیاسی و نشان‌دهنده سنتی فکری در تداوم اندیشه سیاسی ایران پیشااسلامی در دوران اسلامی هستند. این آثار در زمینه ترسیم الگوی حکمرانی مطلوب و پادشاهی شایسته، ارائه قواعد و آیین‌های کشورداری، جایگاه دانشوران و کارکردهای علم در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت و ساختار سیاسی دارای ایده‌های متنوعی با آبشخورهای فکری گوناگون فرهنگی، دینی و عرفی و اسلامی هستند. اندرزنامه‌ها با استفاده از امثال و حکم و نیز آیات و احادیث و همین‌طور حکایات تاریخی از سیره حاکمان و فاضلان و دانشوران تلاش دارند مخاطب اصلی خود را که حکومت و فرومانروایانند به سمت ترویج علم به عنوان یکی از فضیلت‌های اخلاق حکمرانی شایسته سوق دهند. یکی از اصول عمده در اندیشه سیاسی در اندرزنامه‌های ایران دوران میانه اسلامی و یکی از ایده‌هایی که در اندرزنامه‌ها به حاکمان توصیه شده‌است، لزوم توجه به دانش و دانشمندان است زیرا علم مهاری بر قدرت است. با توجه به نیاز حاکمان و ساختار قدرت به مشروعیت، مجالست و مشاورت با اهل فضل علم به عنوان تدبیری سیاسی و سنتی بایسته در عبارت‌های مختلف ارائه می‌شود. رابطه علم‌پروری و مشروعیت حاکمان از منظر اندرزنامه‌نویسان دوره قرون متقدم و میانه اسلامی برآمده از هم راستایی حقیقت و قدرت و دانش در جهان‌بینی خیمه‌ای اندامواره دوران پیشامدرن جامعه اسلامی به عنوان جهانی عادلانه و عادلانه و طبیعی و منظم بوده‌است که نیازمندی عالمان و حاکمان به یکدیگر را در سلسله مراتب سعادت دنیوی و اخروی ضروری می‌ساخته‌است. همین ایده نظری در سطح روابط عملی در حوزه اجتماعی بازتاب یافته بود و در نتیجه شاهد حضور دانشوران در کنار قدرتمندان در دوران خلافت و امارت‌های اسلامی هستیم. جایگاه علم در نظام اخلاقی اسلامی نشان‌دهنده این است که می‌توان تبیینی ساختاری مبتنی بر زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی را از رابطه حاکمان مسلمان با دانشوران علوم طبیعی نیز مانند علوم دینی برای کسب مشروعیت ارائه کرد.

کتاب‌نامه

- آدامسون، پیتر (۱۳۹۸). فلسفه در جهان اسلام. ترجمه زرین مناجاتی و حنیف امین بیدختی، تهران: شونند.
- ابن بلخی (۱۳۸۵). فارسانامه. به کوشش گای لیسترانچ و رینولد آلن نیکلسون، تهران: نشر اساطیر.
- ابن خلدون (۱۳۷۵). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن مسکویه، ابوعلی (۱۳۶۶). تجارب الامم. طهران: دار سروش للطباعة و النشر.
- ابن مقفع، عبدالله (۱۴۲۳). کلیله و دمنه. بیروت: عاله الکتب.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الفهرست. ترجمه رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- همو (بی‌تا). الفهرست. بیروت: دارالمعرفه.
- ارکون، محمد (۱۳۹۵). انسان‌گرایی در تفکر اسلامی. ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نشر طرح نقد
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۵). دین و نگرش نوین. ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت.
- بخاری، محمد بن عبدالله (۱۳۶۹). کلیله و دمنه (داستان‌های بیدپای). ترجمه پرویز ناتل خانلری و محمد روشن، تهران: انتشارات خوارزمی.
- برک، پیتر (۱۳۹۹). تاریخ اجتماعی معرفت از گوتنبرگ تا دیدرو. ترجمه یاسر خوش‌نویس، تهران: کرگدن.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۷). احیای علوم سیاسی. تهران: نشر نی.
- بکار، عثمان (۱۳۸۱). طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان. ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- پزشکی، محمد (۱۳۸۳). چستی فلسفه سیاسی در حوزه تمدن اسلامی. قم: بوستان کتاب.
- حامد ابوزید، نصر (۱۳۹۴). متن، قدرت، حقیقت: اندیشه دینی میان اراده معرفت و اراده سلطه. ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: نیلوفر.
- جابری، محمد عابد (۱۳۸۱). جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی. ترجمه رضا شیرازی، تهران: یادآوران.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۳). مفهوم علم در تمدن اسلامی. تهران: علم.
- خزائلی، محمدباقر و منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۵). نقد و بررسی طبقه‌بندی علوم در تمدن اسلامی با

- تأکید بر نقش ایرانیان (قرن‌های سوم تا یازدهم هجری). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- درویشی، حدیث (۱۳۹۶). بررسی مضامین وصایای حاکمان در شرق جهان اسلام از قرن دوم تا هفتم هجری. پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی.
- دفتری، فرهاد (۱۳۸۰). سنت‌های عقلانی در اسلام. فریدون بدره‌ای، تهران: فروزان.
- دلیر، نیره و کاظمی، عاطفه (۱۳۹۵). علوم عقلی در عصر سلجوقی: بررسی و تحلیل جامعه آماری دانشمندان. تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۳۴.
- دوفوشه‌کور، شارل هانری (۱۳۷۷). اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی سده سوم تا سده هفتم هجری). ترجمه محمدعلی امیر معزی و عبدالمحمد روح‌بخشان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داود، (۱۳۶۴). اخبار الطوال. ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
- همو، (بی تا). اخبار الطوال. بیروت: دارالفلم (دارالارقم بن ابی الارقم).
- رابینسون، چیس اف (۱۳۹۷). تاریخ‌نگاری اسلامی. ترجمه محسن الویری، تهران: سمت.
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۷۹). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی. تهران: طرح نو.
- رنان، کالین (۱۳۷۱). تاریخ علم کمبریج. ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
- روزنتال، اروین (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه. ترجمه علی ادرستانی، تهران: قومس.
- روزنتال، فرانتز (۱۳۸۵). میراث کلاسیک اسلام. ترجمه علیرضا پلاسید، تهران: طهوری.
- روزنتال، فرانتس (۱۳۹۲). دانش پیروزمند (مفهوم علم در اسلام قرون وسطا). ترجمه علیرضا پلاسید، تهران: نشر گستره.
- سارتز، جورج (۱۳۹۸). مقدمه بر تاریخ علم. ج ۱، ترجمه غلامحسین افشاری، تهران: دفتر ترویج وزارت علوم و آموزش عالی.
- شاکد، شائول (۱۳۸۸). از ایران زرتشتی تا اسلام. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
- شرفی، عبدالمجید (۱۳۸۳). اسلام و مدرنیته. ترجمه مهدی مهریزی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شپین، استیون (۱۳۹۶). انقلاب علمی. ترجمه یاسر خوش‌نویس، تهران: کرگدن.
- شیرزی، عبدالرحمن بن نصر (۱۴۱۴). النهج المسلوک فی سیاسه الملوک. به‌کوشش محمد احمد دمج، بیروت: بحسون.

- سیسموندو، سرجیو (۱۳۹۵). مطالعات علم و تکنولوژی. ترجمه یاسر خوش نویس، تهران: سروش.
- صیامیان گرجی، زهیر، سعید ماخانی و محمدجلال ماخانی (۱۳۹۶). مبانی کیهان‌شناختی اندیشه سیاسی ایرانشهری با تأکید بر منابع زرتشتی. مطالعات تاریخ فرهنگی، ۳۱/۸.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران). تهران: کویر.
- همو (۱۳۸۵). خواجه نظام الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. تهران: ستوده.
- همو (۱۳۹۸). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. تهران: کویر.
- طباطبایی فر، سید محسن (۱۳۸۴). نظام سلطانی از دیدگاه اندیشه سیاسی شیعه. تهران: نشر نی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
- همو (۱۹۶۷). تاریخ الطبری/ تاریخ الامم و الملوک. به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: بی‌نا.
- طوسی، نظام الملک ابوعلی حسن بن علی (۱۳۴۴). سیاست‌نامه. به کوشش محمد قزوینی، تهران: انتشارات کتابفروشی زوّار.
- ظهیری السمرقندی، محمد بن علی (۱۳۴۹). اغراض السياسة فی اغراض الرياسة. به کوشش جعفر شعار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار (۱۳۷۴). تاریخ یمینی. ترجمه جرفادقانی، به کوشش جعفر شعار، تهران: علمی و فرهنگی.
- عنصر المعالی کیکاووس (۱۳۴۵). قابوس‌نامه. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۱۷). نصیحة الملوک. به کوشش جلال همایی، تهران: چاپخانه مجلس.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۵۴). کیمیای سعادت. به کوشش حسین خدیوچم، تهران: فرانکلین.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۶). السياسة المدنية. شرح علی بو ملحم، بیروت: دار و المكتبة الهلال.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۳۷۱). سیاست مدینه. ترجمه جعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۵). شاهنامه. به کوشش محمد رمضان، تهران: کلاله خاور (نشر پدیده).
- فیرحی، داوود (۱۳۸۲). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. تهران: نشر نی.
- همو، (۱۳۸۸). تاریخ تحول دولت در اسلام. قم: دانشگاه مفید.
- همو، (۱۳۹۸). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: انتشارات سازمان سمت.

- کراگ، هلگه (۱۳۹۶). مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری علم. ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران: انتشارات سمت.
- کرمر، جوئل. ل (۱۳۷۵). احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرون، پاتریشا (۱۳۸۹). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. ترجمه مسعود جعفری، تهران: نشر سخن.
- کسائی، نورالله (۱۳۷۴). مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن. تهران: امیرکبیر.
- کندی، اس (۱۳۸۵)، علوم دقیقه. در تاریخ ایران کمبریج، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- گمینی، امیرمحمد (۱۴۰۲). ما چگونه ما نشدیم: نقد و بررسی فرضیه افول علم در ایران. تهران: کرگدن.
- گوتاس، دیمیتری (۱۳۸۱). تفکر یونانی، فرهنگ یونانی. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لاپیدوس، ایرام (۱۳۹۴). تاریخ جوامع اسلامی. ترجمه علی بختیاری‌زاده، تهران: انتشارات اطلاعات.
- متر، آدام (۱۳۹۳). تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رنسانس اسلامی). ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان. تهران: انجمن فرهنگ محبی، پرویز (۱۳۸۳). فنون و منابع در ایران (مقدمه‌ای بر تاریخ تکنولوژی و کاربرد مواد در ایران از قرن اول تا سیزدهم). ترجمه آرام قریب، تهران: اختران.
- محمدمدی ملایری، محمد (۱۳۷۴). فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عربی. تهران: توس.
- همو، (۱۳۸۰). تاریخ و فرهنگ ایران در انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی. ج ۴، تهران: توس.
- مرزبان باوندی، رستم بن شروین (بی تا). مرزبان نامه. به کوشش محمد قزوینی، تهران: انتشارات کتابخانه صدر تهران.
- مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین (۲۵۳۶). مروج الذهب و معادن الجواهر. ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معصومی همدانی (۱۳۹۸). تاریخ و فلسفه علم. تهران: هرمس.
- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد (۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم. ترجمه علینقی منزوی، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
- منشی، ابوالمعالی نصرالله (۱۳۶۷). ترجمه کلیله و دمنه. به کوشش مجتبی مینوی طهرانی، تهران:

چاپخانه سپهر.

میلی، آلدو (۱۳۷۹). علوم اسلامی و نقش آن در تحول علمی. ترجمه محمد رضا شجاع رضوی، مشهد: آستان قدس رضوی.

والبریج، جان (۱۴۰۰). خدا و منطق در اسلام: خلیفه‌گری عقل. ترجمه احمد کاظمی موسوی، تهران: نشر آگه.

نصر، سیدحسین (۱۳۹۰). اسلام، علم، مسلمانان و فناوری. ترجمه امیرحسین اصغری، تهران: اطلاعات.

همو، (۱۳۹۳). علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام، تهران: علمی و فرهنگی.

هاف، توبی. ای (۱۳۸۴). خاستگاه نخست علم جدید اسلام، چین و غرب. ترجمه حمید تقوی‌پور، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

یاقوت حموی، شهاب‌الدین ابوعبدالله (۱۹۹۵). معجم البلدان. بیروت: دارالصادر.

یاوری، نگین (۱۳۹۷). اندرز به سلطان: نصیحت و سیاست در اسلام قرون میانه. ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر تاریخ ایران.

Blaydes, Lisa. Justin Grimmer, and Alison McQueen (2018). Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds: *The Journal of Politics*. Volume 80, Number 4, October.

Brentjes, Sonja (2024). *Historiography of the History of Science in Islamicate Societies*, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

Brentjes, Sonja, (2021). Science in persian, A History of Persian Literature, Editor:Ehsan Yarshater, Volume V: Persian Prose, Edited by Bo Utas, The Ehsan Yarshater Center for Iranian Studies & Columbia University, Tauris.

Brentjes, Sonja, (2023). Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies: Practices from the 2nd/8th to the 13th/19th Centuries (The Routledge Handbooks), Routledge, Taylor & Francis.

Born, Lester Kruger, (1928). The Perfect Prince: A Study in Thirteenth-and Fourteenth-Century Ideals. *Speculum: A Journal of Mediaeval Studies* (4):470-540.

Hankins, Thomas L (1979). In Defence of Biography: The Use of Biography in the History of Science, *Sci.*, xvii.

- Lambertini, Roberto. (2011). Mirrors for Princes. In Encyclopedia of Medieval Philosophy.
- Malagaris, George, (2020). Biruni, Oxford Centre for Islamic Studies, oxford university press.
- Marlow, L. (2013). Mirrors for Princes. In The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought. Princeton University Press.
- Marlow, L. (2009). Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre. History Compass.
- Shaked, s, Z. Safa, "ANDARZ," *Encyclopædia Iranica*, II/1, pp. 11-22, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>

شعارهای شیعی بر سکه‌های حکمرانان ایران از سده دوم تا پایان سده هشتم هجری^۱

میرزامحمد حسنی^۲

استادیار گروه تاریخ، واحد شاهرود، دانشگاه آزاد اسلامی، شاهرود، ایران

چکیده

سکه‌های اسلامی افزون بر کاربرد اقتصادی در دوره‌هایی به ابزاری تبلیغاتی برای گسترش باورهای اسلامی تبدیل شدند و کارکردی تبلیغی-ارشادی پیدا کردند. سکه‌های ضرب شده در ایران و در فاصله سده‌های دوم تا پایان سده هشتم هجری در بردارنده تنوع قابل توجهی از شعارهای دینی-مذهبی است. حکمرانان با انتخاب آیاتی از قرآن و عباراتی با مضامین دینی، باورها و در مواردی دیدگاهی سیاسی گرایش‌های مذهبی خود را به معرض نمایش می‌گذاشتند. در این مقاله تلاش شده به این پرسش پاسخ داده شود که: کدام یک از شعارهای نمود یافته بر سکه‌ها در بازه زمانی سده‌های دوم تا پایان سده هشتم هجری بیانگر گرایش‌های شیعی حکمرانان یا همسویی آنان با جریان‌های شیعی بوده است؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد شعارهای شیعی به تفکیک شامل: آیه ۲۳ سوره شوری_ علی ولی الله_ نام دوازده امام و کلمه «و آله» در ادامه صلوات است. ضرب سکه‌های طراز شیعی در کنار سکه‌هایی با شعارهای سنی، علاوه بر نواحی شمالی ایران در دیگر نواحی جغرافیای سیاسی ایران در بازه زمانی مورد بحث تداوم یافت.

کلیدواژه‌ها: سکه‌های اسلامی، شعارهای شیعی، تشیع دوازده امامی، علی ولی الله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۰

۲. رایانامه: mohamadhassani68@yahoo.com

مقدمه

نخستین سکه‌های رایج در قلمرو شرقی خلافت، سکه‌های عرب-ساسانی بودند. از همان زمان پشت و روی سکه‌ها به جایی برای عرضه عبارات و شعارهای دینی بدل شد. یعنی این سکه‌ها افزون بر کاربرد اقتصادی و مالی، کارکردهای تبلیغی و دینی نیز یافتند. بر سکه‌های عرب-ساسانی عبارات و شعارهای اسلامی مانند بسم الله/بسم الله ربی/بسم الله ربی الحکم/بسم الله ربی الرحمن/بسم الله العزیز/بسم الله الملك و... ضرب می‌شد (نک. عقیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۵؛ شمس اشراق، ۱۳۶۹: ۱۰). از دوره خلافت عبدالملک بن مروان (حک: ۶۵-۸۶هـ) با رواج سکه‌های اسلامی، اگرچه چهره‌های انسانی از سکه‌ها حذف شد، اما درج نوشته‌های عربی با مضامین دینی و آیاتی از قرآن ادامه یافت. عباراتی چون لا اله الا الله، وحده لا شریک له، الله احد، الله الصمد، لم یلد و لم یولد و لم یکن کفواً احد/محمد رسول الله / ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون و... در سکه‌های دوره اموی دیده می‌شود (اشپولر، ۱۳۷۳: ۳/۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۹۶). در سال‌های پایانی خلافت اموی و آغاز جنبش عباسیان سکه‌ها به محلی برای عرضه شعارهای مذهبی شیعی بدل شد. این مقاله با بررسی سکه‌های بازمانده از سده‌های دوم تا هشتم هجری، به دنبال پاسخ به این پرسش است که کدام یک از شعارهای نمود یافته بر این سکه‌ها در این سده‌ها بیانگر گرایش‌های شیعی حکمرانان یا همسویی آنان با جریان‌های شیعی بوده‌است؟

قرن دوم هجری و ظهور شعارهای شیعی بر سکه‌ها و تداوم آن در قرون بعد

با افول تدریجی قدرت امویان و آغاز جنبش عباسیان در ربع اول قرن دوم هجری شاهد قیام‌هایی علیه امویان هستیم. اقدامات نظامی این شورشیان و تسلط آن‌ها بر نواحی مختلف با ضرب سکه‌های نقره و مسین همراه بود. باورهای مذهبی این انقلابیون سبب تغییر و تحول شعارهای مذهبی بر سکه‌ها شد. بررسی این سکه‌ها روند تدریجی تغییر شعارها بر سکه‌های اسلامی را

نشان می‌دهد که خود تابعی از تحولات سیاسی و اجتماعی ایران در دوره مورد بحث است. یکی از نخستین تغییرات قابل توجه نمود بخشی از آیه ۲۳ سوره شوری بر سکه‌هاست. در این آیه بر دوستی با اهل بیت پیامبر (ص) تأکید شده است، به همین دلیل این آیه به عنوان شعاری شیعی معرفی شده است (وثیق، ۱۳۸۶: ۹۰). اما پژوهشگران در مورد کاربرد این آیه بر سکه‌ها دیدگاه‌های متفاوتی مطرح کرده‌اند: این آیه شعاری عباسی است (مایلز، ۱۳۷۲، ۳۲۰/۴)، شعار طرفداران خاندان پیامبر است (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۳)، این سکه‌ها، سکه‌های انقلابیون شیعی و آوردن این آیه بر سکه‌ها دلیلی بر شیعه بودن است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۹، ۴۶)، این آیه شعاری شیعی و کاربرد آن بر سکه‌ها نشانه‌ای از مخالفت با امویان و هواداری از آل علی (ع) و آل عباس است (ترابی طباطبایی و وثیق، ۱۲۷ یادداشت ۲). با توجه به مضمون این آیه بنظر می‌رسد نمایش آن بر سکه‌ها بیانگر تبلیغ باورهای شیعی توسط حکمرانی باشد که سکه به نام یا به فرمان او ضرب شده است. بنابراین آیه ۲۳ سوره شوری اولین شاهد از نمود گرایش‌های شیعی بر سکه‌هاست.

«قل لا اسئلكم علیه اجراً الا الموده فی القربی» ترجمه قرن چهارم هجری: «بگویی که نه خواهیم از شما بر آن مزدی مگر دوستی اندر خویشاوندی» (طبری/تفسیر، مجلد ۳، ۱۳۹۳: ۱۶۴۱/۶). این آیه نخستین بار بر سکه‌های «عبداللّه بن معاویه» انقلابی ضد اموی در آغاز قرن دوم هجری مشاهده می‌شود.^۳ عبداللّه بن معاویه در فاصله سال‌های ۱۲۷ تا ۱۲۹ هجری سکه‌هایی از جنس نقره و مس با شعار شیعی «قل لا اسئلكم علیه اجراً الا الموده فی القربی» در این شهرها ضرب کرد:

۳. در پژوهشی کهن‌ترین سوابق نمود تشیع بر سکه‌های اسلامی گزارشی تأیید نشده از ضرب سکه در دوره خلافت امام علی (ع) ضرب سال‌های ۳۵ و ۴۰ هجری در بصره عنوان شده است (سرافرازی، ۱۳۹۴: ۹، ۱۰، ۱۲). انتساب سکه‌هایی به دوران خلافت امام علی (ع) توسط نقشبندی نیز مطرح شده است (نقشبندی، ۱۳۶۹: ۳۳، ۳۴). آنچه مسلم است تاکنون سکه‌ای با نام خلفای راشدین به دست نیامده و شواهد سکه‌شناختی این گزارش را تأیید نمی‌کند (سرافراز و آورزمانی، ۱۳۷۹: ۱۳۷؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۲۲). تأکید می‌شود ضرب نشدن سکه به نام خلفای راشدین به معنای رواج نداشتن سکه‌های عرب ساسانی در دوره این خلفا (دوره خلافت عثمان و علی بن ابی طالب) نیست.

سال ۱۲۷هـ: جی/الجزیره/واسط (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۰) و ماهی (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

سال ۱۲۸هـ: ری/رامهرمز/کوفه/واسط (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۰) / جی (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۴).

سال ۱۲۹هـ: ماهی / جی / دربجرد^۴ (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۱ تا ۳۳؛ شمس اشراق، ۱۳۶۹: ۵۷) ری / اصطخر (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۴). این مدعی امامت با اینکه به طور مستقیم از اولاد امام علی (ع) نبود، بلکه از نسل برادر او جعفر بن ابی طالب بود می توانست بر این اساس که از خاندان بنی هاشم است ادعای حکومت کند. عبدالله بن معاویه خود را فردی می دانست که شعار «الرضاء من آل محمد» (به معنای: شخصی مورد قبول از خاندان پیامبر) شامل حالش می شد (هالم، ۱۳۸۹: ۵۶، ۵۷). در سال ۱۲۹هـ بعد از کشته شدن عبدالله بن معاویه پیروانش تا سال ۱۳۰هـ که مغلوب امویان شدند در برخی از نواحی به ضرب سکه ادامه دادند (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۳). قابل ذکر است نام عبدالله بن معاویه بر درهم های نقره نیامده و این سکه ها بی نام ضرب شده، اما بر فلس های مسی ضرب ری در سال ۱۲۹هـ نام او به صورت «الامیر عبدالله بن معاویه» و شعار شیعی «قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی» آمده است (همان: ۱۲۵). در قدیمی ترین درهمی که در سال ۱۲۷هـ در شهر جی ضرب شده این آیه به صورت کامل تر و بدین صورت آمده است: «قل لا اسئلكم علیه اجرا الا الموده فی القربی و من یقترف حسنه نزد له فیها حسناً» (همان: ۱۲۳). ترجمه قرن چهارم هجری از قسمت دوم آیه: «و هرکسی کند نیکی بیفزاییم او را اندر آن نیکی» (طبری/تفسیر، مجلد ۳، ۱۳۹۳/۶: ۱۶۴). علاوه بر عبدالله بن معاویه، آیه ۲۳ سوره شوری در قرن دوم هجری بر سکه های «ابومسلم خراسانی» نیز آمده است. سکه های نقره ابومسلم فاقد نام است، اما نام او بر فلس های مسین بصورت «عبدالرحمان بن مسلم» و «ابومسلم» مشاهده می شود. ضرب سکه با شعارهای شیعی به نام افراد الزاما بیانگر باور عمیق و قلبی آن

۴. منظور شهر دارابگرد/ دارابگرد است.

فرد به آیین تشیع نیست. این تشکیک از آنجا حاصل می‌شود که در نامه «ابوبکر خوارزمی» که در قرن چهارم هجری به شیعیان نیشابور نوشته شده، ضمن تقبیح قتل عبداللّه بن معاویه به دست ابومسلم خراسانی؛ ابومسلم، «ابومجرم» نامیده شده است (آئینه‌وند، ۱۳۹۱: ۲۰۹؛ آئینه‌وند، ۱۳۶۲: ۶۰). این اطلاق طعنه‌آمیز بیانگر این نکته مهم است که حتی در خراسان زادگاه ابومسلم و در جمع شیعیان به عملکرد او انتقادات سختی وارد بوده است. این امکان وجود دارد افرادی با ترفندهای سیاسی و به منظور همراه کردن شیعیان با خود از شعارهای شیعی استفاده کرده باشند. قابل ذکر است در کتاب تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام (تألیف سده ۶ هجری) از فرقه از ابومسلمیه چنین یاد شده است:

«این فرقت را بر شیعه بندند از بهر آنکه وی [ابومسلم] خروج کرد خلق بسیاری از اعداء اللّه و اعداء آل محمد از بنی امیه و غیرهم بکشت. بدان که این خطاست و ابومسلمیان از فرق شیعه نیستند و نه از فرق سنیان، زیرا اعتقاد ابومسلم آن بود که امامت به میراث است نه به نص چنانکه شیعیان گویند و نه به اختیار چنانکه سنیان گویند و گویند بعد از رسول امامت از آل عباس بود. ابوبکر و عثمان بر وی ظلم کردند و او [ابومسلم] خروج بهر آن کرد که بنوامیه را براندازد و امامت به بنی عباس دهد. چنانکه کرد و اگر او را اعتقاد آن بودی که امامت از آن امیرالمومنین علی بود بعد از هلاک بنی امیه به صادق (ع) دادی و تقویض امامت و ولایت به وی کردی نه به سفاح از بنی عباس. این قوم که گویند امامت به میراث است او بنهاد [ابوهریره دمشقی] و این قوم را اصل شیعه عباسیه خوانند و کسانی که فرق میان شیعه علی و شیعه عباسیه ندانند ایشان را بر شیعه علی بندند» (حسنی‌رازی، ۱۷۸، ۱۸۰).

اختلاف این دو انقلابی، یعنی عبداللّه بن معاویه و ابومسلم نمودی نیز در منابع تاریخی یافته است. ابن اثیر نوشته عبداللّه بن معاویه برای اتحاد با ابومسلم به هرات رفته و «ابونصر مالک بن هیشم خزاعی»، نماینده ابومسلم در هرات پیکی نزد او فرستاد و دلیل ورودش به آن منطقه را پرسید. عبداللّه پیام داد که شنیده‌ام شما مردمان را به تن دادن به فرمانروایی خاندان محمد [ص] می‌خوانید. از این روی به نزد شما آمدم. ابونصر پیام فرستاد و از نژاد او پرسید و

او خود را معرفی کرد. ابونصر گفت نام‌های عبدالله و جعفر نام‌های اهل بیت پیامبر است اما از نام معاویه در میان ایشان پیشینه‌ای نیست. عبدالله بن معاویه پاسخ داد چون پدرم دیده به جهان گشود نیای من نزد معاویه بود. معاویه از او خواست که پسرش را به نام او بنامد و نیای من چنان کرد. معاویه برای او صد هزار درهم فرستاد. ابونصر پیام داد این یادگار و نام پلید را به بهایی اندک خریدید (ابن اثیر، ۱۳۸۳: ۳۲۳۲/۷، ۳۲۳۳؛ تا کر، ۱۳۹۷: ۱۵۰).

جدول شماره ۱: سکه‌های ابومسلم خراسانی براساس سال و محل ضرب

شماره	نام حکمران	جنس	محل ضرب	سال	شعار شیعی	توضیحات	برگرفته از
۱	فاقد نام	نقره	دربجرد [دارابجرد]	۱۲۸ هـ	قل لا اسئلكم علیه اجر الا الموده فی القربى	قدیمی‌ترین سکه معرفی شده است.	شمس اشراق، ۱۳۶۹: ۲۸ لوح ۴۸، شماره ۶۹۲ ب
۲	فاقد نام	نقره	بلخ	۱۳۰ هـ	"	-	رضانی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۷
۳	ابومسلم امیر آل محمد	مس	جرجان	۱۳۰ هـ	"	نام ابومسلم با عنوان امیر آل محمد آمده است.	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۸، شماره ۱۵
۴	ابومسلم امیر آل محمد	مس	مرو	۱۳۰ هـ	"	-	رضانی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۷
۵	ابومسلم امیر آل محمد	مس	بلخ	۱۳۱ هـ	"	-	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۶، شماره ۱۱
۶	ابومسلم امیر آل محمد	مس	سجستان	۱۳۱ هـ	"	ابومسلم به عنوان امیر آل محمد معرفی شده است.	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۷، شماره ۱۳: نمونه مشابه رضانی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۸
۷	فاقد نام	مس	سجستان	۱۳۲ هـ	"	دارای ستاره پنج پر	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۷، شماره ۱۴
۸	فاقد نام	مس	سجستان	۱۳۲ هـ	"	سکه سبکی متفاوت دارد و لا اله الا الله وحده لا شریک له درون کادری مربع شکل در وسط سکه آمده است.	رضانی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۸
۹	ابومسلم امیر آل محمد	مس	هرات	۱۳۲ هـ	احتمال دارد بخشی از آیه ۲۳ سوره شوری در حاشیه باشد.	-	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۹، شماره ۱۷

شعارهای شیعی بر سکه‌های حکمرانان ایران از سده دوم تا پایان سده هشتم هجری / ۹۵

۱۰	الامیر عبدالرحمان بن مسلم	مس	بدون نام محل ضرب	۱۳۵ هـ	قل لا اسئلكم عليه اجراً الا الموده في القربى	نام کامل ابومسلم بر سکه آمده است.	رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۸
۱۱	الامیر عبدالرحمان بن مسلم	مس	بدون نام محل ضرب	۱۳۵ هـ	"	واژگانی شبیه خط سغدی مشاهده می‌شود.	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۹، شماره ۱۸
۱۲	الامیر عبدالرحمان بن مسلم	مس	بدون نام محل ضرب	۱۳۶ هـ	"	-	رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۸
۱۳	ابومسلم امیر آل محمد	مس	-	-	قل لا اسئلكم عليه اجراً الا الموده في القربى و من يقترب حسنه نزد له فيها حسناً ان الله غفور شكور	آیه ۲۳ سوره شوری بر این سکه کامل‌تر آمده است.	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۶، شماره ۱۲

عقیلی برخی از سکه‌های ابومسلم را ضرب شهرهای اصطخر، تیمره، رامهرمز و نیشابور معرفی کرده است (عقیلی، ۱۳۷۷: ۴۱۴)؛ اما تاکنون چنین سکه‌هایی دیده نشده است (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۴۷).

یکی دیگر از انقلابیون در سده دوم هجری «سلیمان بن عبدالله الکندی» بود که در فاصله سال‌های ۱۳۸-۱۴۰ هـ در سیستان سکه ضرب کرد. بر سکه‌های او نیز آیه ۲۳ سوره شوری آمده است. فلس‌های مسی از این حکمران با عنوان «الامیر سلیمان بن عبدالله» ضرب سجستان - سال ۱۳۹ هـ و فلس‌های بدون نام حکمران معرفی شده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۲، ۴۳؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۲۹). انقلابی بعدی یکی از والیان هرات به نام «داود بن کزاز الباهلی» است. سکه‌های مسی از او ضرب سمرقند در سال ۱۴۸ هـ معرفی شده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۴). بر سکه او نیز آیه ۲۳ سوره شوری مشاهده می‌شود. قابل ذکر است انقلابیون دیگری در سده دوم هجری دست به قیام زدند که نام و نشانی از آن‌ها در تاریخ

برجای مانده اما سکه‌ای از آن‌ها معرفی نشده است.^۵ از آن جایی که سکه‌های نقره ضرب شده در این دوره فاقد نام است بر مبنای سال ضرب می‌توان سکه را به یکی از این انقلابیون منتسب کرد. از جمله سکه نقره بدون نامی که در سال ۱۴۵ هـ در بصره ضرب شده به یکی از علویان به نام «ابوالحسن ابراهیم بن عبدالله بن الحسن بن علی بن ابی طالب» معروف به «نفس زکیه» و «قتیل باخمر» منتسب شده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۴ یادداشت ۳). «ابراهیم بن عبدالله» برادر «نفس زکیه»^۶ و دومین قیام‌کننده علوی علیه خلفای عباسی بود. بر سکه کمیابی که از او معرفی شده آیه ۲۳ سوره شوری مشاهده نمی‌شود، اما در حاشیه سکه آیه ۸۱ از سوره اسراء (بنی اسرائیل) مشاهده می‌شود: «جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا».

ترجمه قرن چهارم: و بگو یا محمد آمد دین حق _ مسلمانی _ و باطل شد کفر و شرک، که کفر بود، باطل شد (طبری/ تفسیر، مجلد ۲، ۱۳۹۳: ۹۰۵/۴). این آیه را نیز شاید بتوان با توجه به اهداف این انقلابی، نمودی از گرایش‌های شیعی و علوی، ابراهیم برادر نفس زکیه دانست.^۷ سلیمانی در همی بدون تاریخ و بدون محل ضرب را معرفی کرده که بر آن عبارت: یا حمد/ صلی الله علی محمد و علیه السلام/ مما امر به المهدي الحق امير المؤمنين/ یا منصور آمده و در حاشیه آیه ۳۳ سوره التوبه و پشت سکه لا اله الا الله وحده لا شریک له و در حاشیه آیه ۲۳ سوره شوری و آیه ۸۱ سوره الاسراء آمده را به «یحیی بن عبدالله بن حسن مثنی» برادر محمد نفس زکیه و ابراهیم منتسب کرده است. ابراهیم بن عبدالله با امرای دیلمی ارتباط داشته است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۷).

۵. از جمله این افراد می‌توان به: «محمد بن الاشعث» سال ۱۳۸ هـ / «عبد الحمید بن جعفر بن عبدالله انصاری» ۱۵۳ - ۱۳۹ هـ، او در سال ۱۴۵ هـ به «محمد بن عبدالله علوی» (نفس زکیه) پیوست / «احمد بن موسی الکاظم» (ع) / «یوسف البرم خارجی» که در سال ۱۵۹ هـ در بخارا قیام کرد نام برد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۵).

۶. سلیمانی نوشته سکه‌ای مسین از محمد بن عبدالله علوی (نفس زکیه) در موزه ملی ملک موجود است اما تصویری از این سکه ارائه نکرده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۵ یادداشت ۱).

۷. سلیمانی نمود آیه ۲۳ سوره شوری بر سکه‌ها را دلیلی بر شیعه بودن و آیه ۸۱ سوره الاسراء را دلیلی بر انقلابی بودن ضارب سکه عنوان کرده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۶).

آیه ۸۱ سوره الاسراء در کنار آیه ۲۳ سوره شوری بر سکه‌هایی که در ادامه معرفی خواهند شد نیز آمده است. در نیمه دوم قرن دوم هجری مجدداً این دو آیه بر سکه‌هایی که فاقد نام حاکم محلی است و تاریخ ضرب و محل ضرب نیز ندارد، نقش می‌بندد. بر این سکه‌ها نام مهدی خلیفه عباسی (خلافت: ۱۶۹-۱۵۸هـ) و نام هارون الرشید (خلافت: ۱۹۳-۱۷۰هـ) به صورت «الخلیفه مهدی» و «الخلیفه الرشید»^۸ آمده است. منتسب کردن این سکه‌ها به سلسله‌ای خاص دشوار است. سکه‌های مورد بحث با وزنی کم و سبکی غیرمتعارف اکثراً در شمال ایران کشف می‌شوند (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۵، ۴۶). این درهم‌های بی‌نام احتمالاً در دهه ۱۸۰هـ و پیش از به قدرت رسیدن «حسن بن زید» ضرب شده‌اند. قابل ذکر است نوشته‌هایی بر روی این سکه‌ها و در حاشیه آن نوشته شده مانند درهم‌های حسن بن زید است. ضرب این سکه‌ها را باید به طرفداران علویان نسبت داد (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۶۵). در نیمه دوم قرن سوم هجری شاهد تداوم کاربرد این آیه بر سکه‌های علویان طبرستان هستیم (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۳۴-۱۴۰؛ علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۶۹، ۷۱، ۷۳، ۷۴؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۳، ۴۶۶-۴۷۲). از میان حکمرانان این سلسله، این آیه بر سکه‌های «حسن بن زید» و «ابوالحسین احمد بن محمد» مشاهده شده است. علویان طبرستان از شیعیان زیدی مذهب بودند.

۸. بر سکه‌های رسمی این دو خلیفه عباسی (مهدی و هارون الرشید) و دیگر خلفای عباسی آیه ۲۳ سوره شوری دیده نمی‌شود.

جدول شماره ۲: دو حکمران از سلسله علویان طبرستان که آیه ۲۳ سوره شوری بر سکه‌های آن‌ها آمده است:

شماره	سال ضرب	نام حکمران	محل ضرب	برگرفته از
۱	۲۵۳ هـ	حسن بن زید	آمل	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۳۵
۲	۲۵۴ هـ	حسن بن زید	آمل	علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۶۹؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۶۷
۳	۲۶۲ هـ	حسن بن زید	نیشابور	علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۷۱؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۶۷
۴	۲۶۴ هـ	حسن بن زید	جرجان	رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۶۷
۵	۲۶۸ هـ	حسن بن زید	جرجان	رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۶۷؛ علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۷۳
۶	۲۶۸ هـ	حسن بن زید	آمل	سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۳۷
۷	۲۶۹ هـ	حسن بن زید	جرجان	رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۶۸
۸	۲۷۰ هـ	ابوالحسن احمد بن محمد	آمل	رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۱۳۸

در قرن چهارم هجری یکی از امامان زیدی «هوسم» از تبار «علویان طبرستان» (علویان حسینی - شاخه ثائری) به نام «جعفر بن محمد» سکه‌های دینار و درهمی در سال ۳۴۱ هـ در هوسم با شعار شیعی قل لا استلکم... ضرب کرد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۵۲). دومین نمود گرایش‌های شیعی کاربرد عبارت «علی ولی الله» بر سکه‌هاست. این شعار از نیمه قرن چهارم هجری بر سکه‌ها نمایان و در قرون بعدی تبدیل به مهم‌ترین شعار شیعی شد. کهن‌ترین شواهد به کار بردن عبارت شیعی «علی ولی الله» بر سکه‌ها مربوط به حکمرانان سلسله «اسپهبدان باوندی» است که بر ناحیه طبرستان حکومت می‌کردند. شعار شیعی «علی ولی الله» از زمان یکی از حکمرانان این سلسله به نام «رستم بن شروین» که دست‌نشانده «عضدالدوله دیلمی» بود بر سکه‌های باوندی پدیدار شد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۶۷). رستم بن شروین در فاصله سال‌های ۳۵۴ هـ (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۶۷) - ۳۵۶ هـ (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۵) - ۳۶۱ هـ (رضائی باغبیدی، همان) - ۳۶۲ هـ (سلیمانی، ۲۶۸) - ۳۶۴ هـ (سلیمانی، ۲۶۹) - ۳۶۵ هـ (رضائی باغبیدی، ۴۷۵؛ علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۳۰۹) و ۳۶۷ هـ

(رضائی باغبیدی، ۴۷۶؛ علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۳۱۰). سکه‌هایی شیعی در «فریم» در نزدیکی ساری ضرب کرد. دیگر حکمران این سلسله «مرزبان بن شروین» نیز در سال ۳۷۱ هـ در فریم سکه شیعی ضرب کرده است (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۶: ۴۷۶).

از دیگر حکمرانان این سلسله شامل: شهریار بن رستم نیز سکه‌هایی شیعی ضرب فریم در سال‌های ۳۷۳ هـ (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۷۰؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۶: ۴۷۶). و ۳۷۶ هـ (علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۳۱۱؛ سلیمانی، ۱۳۹۶: ۲۷۱) و از «علی بن شهریار» نیز سکه‌های دیناری ضرب ساری با عبارت «لا اله الا الله محمد رسول الله، علی» معرفی شده است (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۷).

با آغاز قرن پنجم هجری شاهد تداوم کاربرد شعار شیعی علی ولی الله به صورت پراکنده بر سکه‌ها هستیم. سلیمانی سکه جالبی از یکی از حکمرانان سلسله «علویان حسنی» (شاخه بطحانی) ضرب هوسم در سال ۴۰۰ هـ معرفی کرده است. این سکه زرین متعلق به «ابوالحسین احمد المویذ عضدالدوله بن الحسین الثائر بن هارون» است که شیعه امامی مذهب بوده و بر سکه‌اش عبارت «علی ولی الله» آمده است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۵۶). سکه نقره (آب طلاکاری شده) از حکمران دیگری از این سلسله به نام «المهدی لدین الله ابوالحسن» ضرب دیلم در سال ۴۳۴ هـ نیز معرفی شده است. این سکه نیز شعار شیعی علی ولی الله دارد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۵۶).

شعار علی ولی الله بر سکه یکی از امیران حوزه خلیج فارس (شاخه بویه‌یان) هم آمده است. این سکه طلا در سال ۴۱۰ هـ در سیلاو (سیراف) ضرب شده و فاقد نام حاکم بویه‌ی و خلیفه عباسی است. این سکه بدون نام احتمال دارد توسط یک سلطان شیعه مذهب یا یک انقلابی با گرایش‌های شیعی ضرب شده باشد (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۴۵۶). چنان‌که می‌دانیم «سلطان‌الدوله بویه‌ی» در سال ۴۰۹ هـ وزیر خود «حسن بن منصور سیرافی» را از کار برکنار کرد اما نمی‌توان مطمئن بود که او شورش در سیراف برپا کرده باشد. این احتمال که سکه مورد بحث با توجه به وزن بسیار کم (۰/۶۸ گرم) سکه‌ای خفاف باشد که از آن در

جشن‌ها استفاده می‌شده نیز مطرح شده است (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۶: ۵۴۸). قابل ذکر است در پژوهشی کوتاه سکه نقره‌ای با شعار علی ولی‌الله به «رکن‌الدوله» حکمران بویهی منتسب شده است^۹ (عزیززاده، ۱۳۷۲: ۷۸، ۷۹). این در حالی است که به‌طور معمول بر سکه‌های پادشاهان آل‌بویه نمایش شعارهای شیعی مرسوم نبوده است. بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد این سکه مربوط به رستم‌بن شروین از امرای باوندی است که نام رکن‌الدوله به عنوان حکمران فرادست بر سکه او آمده است. این سکه در مقاله پیش‌گفته با ضریبی از احتمال ضرب اصفهان معرفی شده (عزیززاده، ۱۳۷۲: ۷۹) که نمی‌تواند درست باشد. با توجه به انتساب این سکه به امرای باوندی به احتمال زیاد این سکه در فریم ضرب شده است. شعار علی ولی‌الله در قرن پنجم هجری بر سکه‌های «ابوحارث بساسیری» که به نام خلیفه فاطمی «المستنصر بالله» در «مدینه‌السلام» [بغداد] در سال ۴۵۰ هـ ضرب شده نیز مشاهده می‌شود (الحسینی، ۱۳۹۳: ۳۰). ضرب سکه با شعارهای شیعی علی ولی‌الله در قرن ششم هجری نیز تداوم یافت. علاء‌الدینی دو قطعه دینار از حکمرانان سلسله «باطنیان الموت» مربوط به «محمدبن بزرگ امید» / «محمد اول» (حک. ۵۵۷-۵۳۲ هـ) ضرب سال ۵۴۲ هـ در دیلم و سکه دیگری بدون نام حکمران با شعار علی ولی‌الله ضرب دیلم در سال ۵۵۷ هـ معرفی کرده است (علاء‌الدینی، ۱۳۹۴: ۴۱۱، ۴۱۲). قابل ذکر است بر این دو سکه عبارت «امیرالمؤمنین صلوات الله علیه و علی آبائه و الطاهرین و ابنائه ابداً» هم آمده است (علاء‌الدینی، همانجا).

کهن‌ترین سکه دینار شیعی ضرب شده در استرآباد در ربع اول قرن هفتم هجری با سال ضرب ناخوانا مربوط به چنگیزخان (حک. ۶۲۴-۶۰۳ هـ) حکمران مغول است. بر این سکه شعار علی ولی‌الله مشاهده می‌شود^{۱۰} (Album, 2015: 46). استیلای مغولان بر ایران

۹. این سکه به شماره ۱۲۶۳۵ در موزه رضا عباسی نگهداری می‌شود.

۱۰. این سکه در یک حراجی در خارج از کشور ارائه شده است:

Stephen Album, Rare Coins, Auction 21, 15-16 January 2015, Lot 550, p.46.

سبب برچیده شدن سلطنت خوارزمشاهیان، نابودی اسماعیلیه و فروپاشی خلافت عباسی شد. این تحولات مهم شرایط لازم برای قدرت یافتن شیعیان امامیه را فراهم کرد (خالقی، ۱۳۹۵: ۴۸). با تأسیس سلسله ایلخانان مغول و با توجه به تسامح دینی حکمرانان این سلسله ضرب سکه‌های شیعی در نواحی شمالی ایران که از سده سوم هجری خاستگاه سلسله‌های شیعه‌مذهب بود تداوم یافت. یکی از نخستین سکه‌های شیعی که در دوره ایلخانان مغول و به احتمال زیاد در یکی از شهرهای شمالی^{۱۱} ایران ضرب شده مربوط به ایلخان مغول «اباقاخان» (حک. ۶۸۰-۶۶۳هـ) است (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۰: ۷۹). پس از ابقاخان از دیگر ایلخان مغول «احمد تکودار» (حک. ۶۸۳-۶۸۰هـ) نیز سکه نقره‌ای با شعار شیعی علی ولی‌الله ضرب استرآباد معرفی شده است. این سکه بدون نام حاکم، بر اساس سال ضرب (سال ۶۸۱هـ) به این ایلخان منتسب شده است (صالحی، ۱۴۰۲: ۳۳۳). ایلخان بعدی «ارغون» (حک. ۶۹۰-۶۸۳هـ) نیز سکه‌هایی شیعی در مکانی نامشخص ضرب کرده است. علاءالدینی با توجه به رواج تشیع در شهرهای مازندران، این سکه را ضرب یکی از شهرهای شیعه‌نشین مازندران می‌داند (علاءالدینی، ۱۳۹۵: ۸۵ سکه شماره ۳۰).^{۱۲} ضرب سکه‌های شیعی با شعار علی ولی‌الله^{۱۳} در نواحی شمالی ایران، با معرفی سکه‌ای از «غازان محمود» (حک. ۷۰۳-۶۹۴هـ) که فاقد سال و مکان ضرب است و به احتمال زیاد در استرآباد ضرب

۱۱. این دو شهر محل ضرب سکه‌های ابقا درخسته شمال ایران «استرآباد» و «جرجان» معرفی شده است. نک. (صالحی، ۱۴۰۲: ۳۳۷).

۱۲. در پژوهش‌های دیگر با ضربی از احتمال سکه‌های شیعی ارغون ضرب استرآباد و ماردین معرفی شده است (صالحی، ۱۴۰۲: ۳۳۷).

۱۳. در برخی از پژوهش‌ها کهن‌ترین شواهد کاربرد نام دوازده امام بر سکه‌های ایلخانان مربوط به غازان محمود معرفی شده است. به عنوان مثال: (بیانی، ۱۳۸۸: ۲۴۲، ۲۴۳؛ خالقی، ۱۳۹۵: ۵۰). اما شواهد سکه‌شناسی این گزارش را تأیید نمی‌کند. شواهد سکه‌شناختی موجود نشان می‌دهد عبارت علی ولی‌الله بر سکه‌های غازان به کار رفته است. اما نام دوازده امام بر سکه‌های این ایلخان گزارش نشده است. بر اساس شواهد موجود نوشتن نام دوازده امام بر سکه‌ها هم‌زمان با حکومت اولجایتو مرسوم می‌شود.

شده تقویت می‌شود (علاءالدینی، ۱۳۹۵: ۱۰۷). سکه دیگری از این ایلخان مغول با شعار علی ولی‌الله که در استرآباد ضرب شده، نیز معرفی شده است (علاءالدینی، ۱۳۹۵: ۱۵۶ سکه شماره ۴۹). ضرب سکه شیعی در این شهر بیانگر تداوم ضرب سکه‌هایی با شعارهای شیعی در نواحی شیعه‌نشین شمال ایران است. اما با گروش رسمی «اولجایتو» (حک. ۷۱۶-۷۰۳ هـ) به مذهب تشیع دوازده امامی سکه‌های شیعی متعددی در تمامی دارالضرب‌ها در قلمرو تحت حکومت ایلخانان ضرب شد.

بررسی اولیه سکه‌های اولجایتو نشان می‌داد گرایش وی به مذهب تشیع در سال ۷۱۰/۷۱۱ هـ آغاز شده است. اما در موزه بریتانیا سکه‌ای از این ایلخان با عبارات شیعی ضرب سال ۷۰۹ هـ نیز معرفی شده است. بر مبنای این سکه احتمال گرایش به تشیع این ایلخان مغول در این سال مطرح شد (پطروشفسکی، یان و اسمیت، ۱۳۶۶: ۱۴۹، یادداشت ۲). اما امروزه با معرفی سکه‌هایی شیعی ضرب سال ۷۰۹ هـ در شهرهای بغداد-سیواس و یزد توسط علاءالدینی، آغاز ضرب سکه‌های شیعی این ایلخان در سال ۷۰۹ هـ با قطعیت اثبات می‌شود (علاءالدینی، ۱۳۹۵: ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳). عمر دیلر نیز ضرب سکه شیعی در این سال در تبریز را تأیید کرده است (Diler, 2006: 393). به استناد شواهد سکه‌شناختی از ضرب سکه‌های شیعی به نام اولجایتو در فاصله سال‌های ۷۰۹ تا ۷۱۶ هـ در شهرهای: بغداد/سیواس/یزد/آمل/اسفراین/اصفهان/بصره/تبریز/جاجرم/سلطانیه/شبانکاره/شیراز/کاشان/نیشابور/حله/ملطیه/اربل/طوس/البازار/الاردو/خزانه المعموره/ابیورد/أرمیه/باذان شوکان/بیرگند/جرجان/خوی/سامسون/ساوه/سبزوار/سلطانیه/ماردین/موصل/واسط/همدان و مدینه موش آگاه می‌شویم.^{۱۴} قابل ذکر است بر سکه‌های اولجایتو که با شعار شیعی ضرب شده

۱۴. برای تصاویری با کیفیت از این سکه‌ها نک. (علاءالدینی، ۱۳۹۵: ۱۷۰-۲۲۵). برای تکمیل این سیاهه، یعنی شهرهایی که در دوره اولجایتو سکه شیعی ضرب کرده‌اند نیاز به پژوهشی مستقل است. بدون شک نمونه‌های دیگری از سکه‌های شیعی اولجایتو در مجموعه‌های خصوصی و موزه‌ها نگهداری می‌شود. به عنوان مثال سکه مسی از اولجایتو با شعار شیعی ضرب فیروزان در مجموعه‌ای خصوصی توسط نگارنده مشاهده شده است. قابل ذکر است در

علاوه بر عبارت علی ولی الله نام دوازده امام نیز آمده است. از این دوره به بعد ترکیب عبارت «علی‌والی‌الله و نام دوازده امام» به مهم‌ترین شاخصه سکه‌های شیعی تبدیل شد. بنابراین نام دوازده امام بر سکه‌ها را می‌توان به عنوان سومین شاخص و جلوه شعارهای شیعی بر سکه‌ها در نظر گرفت.

با مرگ اولجایتو و به قدرت رسیدن «ابوسعید بهادرخان»، آخرین ایلخان مغول، ضرب سکه‌های شیعی متوقف شده و مجدداً تمامی دارالضرب‌های فعال در این دوره سکه‌هایی با نام خلفای راشدین ضرب کردند. بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد تنها یک سکه شیعی مربوط به دوره حکومت ابوسعید معرفی شده است. عمر دیلر طرحی از یک قطعه سکه با شعار علی ولی‌الله، ضرب مکانی به نام «سلیمان‌شهر»^{۱۵} را معرفی کرده است (Diler, 2006: 482). از آنجایی که دیلر تصویری از این سکه ارائه نکرده، باید در پذیرش خوانش صورت گرفته احتیاط کرد. بنابراین نمی‌توان انتساب این سکه به این دارالضرب را با اطمینان پذیرفت (صالحی، ۱۴۰۲: ۳۴۲). ضرب سکه‌های سنی در دوره «ایلخانان دست‌نشانده» که پس از مرگ ابوسعید به قدرت رسیدند نیز تداوم یافت. از نُه ایلخان دست‌نشانده شامل: آریخان، موسی‌خان، محمد، طغاتی‌مورخان، جهان‌تیمور، ساتی‌بیگ، سلیمان‌خان، انوشیروان و غازان دوم، فقط طغاتی‌مورخان سکه‌هایی با سجع شیعی در آمل ضرب کرد (سرفراز و آورزمانی، ۲۱۷ یادداشت ۱). علاء‌الدینی نیز سکه‌ای از این حکمران ضرب آمل در سال ۷۳۸هـ با عبارت شیعی معرفی کرده است (علاء‌الدینی، ۱۳۹۵: ۵۳۶). اما این ایلخان در همین سال در آمل سکه‌ای با طراز سنی نیز ضرب کرده است (علاء‌الدینی، ۱۳۹۵: ۵۳۷). قابل ذکر است از این حکمران سکه‌های شیعی ضرب آمل در سال ۷۴۲هـ نیز معرفی شده

پژوهش دیلر مربوط به سال ۲۰۰۶م تعداد دارالضرب‌های شیعی دوره اولجایتو ۸۷ ضرابخانه عنوان شده است (Diler, 2006: 378-380). اما از آنجایی که در خوانش نام برخی از این ضرابخانه‌ها اطمینانی وجود ندارد

نمی‌توان با اطمینان تعداد این ضرابخانه‌ها را مشخص کرد (صالحی، ۱۴۰۲: ۳۳۸).

۱۵. این شهر با «گُمُش‌بازار» تطبیق داده شده است (صالحی، ۱۴۰۲: ۳۴۲).

است (علاءالدینی، ۱۳۹۵: ۵۶۹، ۵۷۰).^{۱۶} به طور کلی سکه‌های شیعی ضرب شده در دوره ایلخانی را از دو منظر می‌توان مورد توجه قرار داد. نخست اینکه ضرب سکه‌های شیعی بیانگر باورها و اعتقادات مذهبی حاکمی است که سکه به نام او ضرب شده است. این بدان معناست که حکمران نیز شیعه مذهب بوده است (مانند اولجایتو). یا اینکه ضرب این سکه‌ها در مناطقی صورت گرفته که سابقه رواج مذهب تشیع در آن مسبوق به سابقه و ریشه‌دار بوده است. بنابراین ضرب سکه‌های گروه دوم عملاً بیانگر احترام حاکمان غیرمسلمان یا عمدتاً مسلمان سنی مذهب مغول به باورهای شیعی رایج در شمال ایران بوده و نه بیانگر اعتقادات مذهبی آن‌ها و شیعه مذهب بودن حاکم. بر این اساس سکه‌های طراز شیعی ایلخانانی چون: اباقاخان-ارغون-غازان محمود^{۱۷} و طغاتی‌مورخان ارتباطی با گرایش‌های شیعی این حکمرانان ندارد، بلکه بیانگر احترام آن‌ها به باورهای شیعی رایج در مناطقی خاص از قلمرو تحت سلطه آنان است. ضرب سکه‌های شیعی در دوره فترت بین سقوط ایلخانان مغول تا برآمدن امیر تیمور گورکان نیز به صورت متوالی ادامه یافت. اگرچه در این دوره بیشتر سکه‌های ضرب شده، سکه‌هایی با عبارات پیروان مذهب تسنن و نام چهار خلفای راشدین است. در این دوره سریداران خراسان در کنار سکه‌های فراوان با شعارهای سنی، تعدادی سکه‌های شیعی نیز در فاصله سال‌های ۷۶۳ تا ۷۷۲ هـ در شهرهای: اسفراین، جاجرم،

۱۶. ترابی طباطبایی سکه‌ای شیعی ضرب آمل در سال ۷۴۲ هـ معرفی کرده و آن را به اشتباه به «شیخ حسن بزرگ» از سلسله «آل‌جلایر» منتسب کرده است (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۱۰). بر این سکه نام «طغاتی‌مورخان» به خط اویغوری آمده است. در این دوره بین شیخ حسن بزرگ و طغاتی‌مورخان اتحادی شکل گرفته بود.

۱۷. در کتاب تاریخ اولجایتو آمده: «غازان چون در جمله مذاهب اسلامی نظر کرد، مذهب شیعه را بر همه اختیار کرد (القاشانی، ۱۳۸۴: ۹۹). با وجود این گزارش تاریخی شواهد سکه‌شناختی شیعه مذهب بودن غازان را اثبات نمی‌کند. از غازان تنها سکه‌هایی با شعار علی ولی الله ضرب نواحی شیعه‌نشین شمال ایران، یعنی استرآباد معرفی شده است (علاءالدینی، ۱۳۹۵: ۱۵۶؛ Diler. 2006:353) سکه شیعی دیگری ضرب الجزیره (Diler.350 n.262) نیز از این حکمران معرفی شده است. بر بقیه سکه‌های این ایلخان شعارهای شیعی مشاهده نمی‌شود. الجزیره مخفف جزیره آقور است که به قسمت شمالی اراضی بین دجله و فرات اطلاق می‌شد (عقیلی، ۱۳۷۷: ۱۵۰).

سبزوار، سمنان، جرجان و دامغان ضرب کردند.^{۱۸} این سکه‌های شیعی بی‌نام به «نجم‌الدین علی موید» (حک. ۷۸۸-۷۶۶ه) منتسب شده‌است. هم‌زمان با سربداران و در فاصله سال‌های ۷۵۷ تا ۷۸۳ه «امیر ولی استرآبادی» نیز موفق شد در قلمرو متصرفی خود و در شهرهای استرآباد/ دامغان/ سمنان/ ری و آمل سکه‌های شیعی ضرب کند (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۵۸-۷۵). اگرچه این حکمران سکه سنی نیز ضرب کرده‌است.^{۱۹} همچنین در فاصله سال‌های ۷۵۳ تا ۷۶۲ه کیا افراسیاب چلاوی و سادات خاندان مرعشی مازندران نیز سکه‌هایی شیعی در ساری و آمل ضرب کردند (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۹۱-۹۷).

سرزمین مازندران پس از قتل آخرین حکمران باوندی در سال ۷۵۰ه تحت سلطه فردی به نام «کیا افراسیاب چلاوی» قرار گرفت. در این زمان یکی از سادات حسینی از فرزندان «سیدعلی مرعشی» به نام «سید قوام‌الدین» که خود را از نوادگان امام زین‌العابدین (ع) معرفی می‌کرد موفق شد در سال ۷۶۰ه در جنگی کیا افراسیاب را به قتل برساند و به صورت مستقل حکومت مرعشیان مازندران را به وجود آورد. سید قوام‌الدین معروف به «میر بزرگ» و جانشین او به مدت ۳۵ سال (تا سال ۷۹۵ه) که مغلوب امیر تیمور شدند بر بخش‌های وسیعی از گیلان/ مازندران/ فیروزکوه/ کلارستاق/ نور/ کجور و حتی قزوین حکومت کردند. حکمرانان این سلسله شیعه اثنی‌عشری بودند (آژند، ۱۳۶۵: ۷، ۴۳؛ علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۸۹، ۹۰).^{۲۰} علاءالدینی سکه‌های متنوع و جالبی از این سلسله ضرب شهرهای ساری (سال‌های: ۷۵۳-۷۵۹-۷۶۰-۷۶۲ه) و ضرب آمل^{۲۱} معرفی کرده که دارای شعارها و عبارات شیعی متنوعی است. با توجه به بی‌نام بودن این سکه‌ها، با ضربی از احتمال سکه‌های ضرب

۱۸. برای مشاهده تصاویر این سکه‌ها نک. (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۳۸-۴۷؛ پاکزادیان، ۱۳۹۶: ۷۵، ۷۶؛ اسمیت، ۱۳۶۱: ۵۵-۶۲).

۱۹. سکه‌های سنی امیر ولی استرآبادی در سال ۷۶۰ه در استرآباد و در سال ۷۷۴ه در فیروزکوه ضرب شده‌است. نک. (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۵۹، ۶۲).

۲۰. مرحله دوم حکومت مرعشیان در دوره تیموریان از سال ۸۰۷ تا ۹۰۶ه طول کشید (امین‌زاده، ۱۳۸۴: ۲۲۷، ۲۲۸).

شده قبل از سال ۷۶۰ هـ مربوط به «کیا افراسیاب چلاوی» و سکه‌های ضرب شده پس از این سال مربوط به «سادات مرعشی» است. بر این سکه‌ها چهار بار تکرار نام علی (ع) / لا اله الا الله محمد رسول الله / علی ولی الله / السلطان محمد المهدی / اللهم صل علی محمد (علی حسن حسین) علی محمد علی جعفر موسی محمد - محمد مهدی علی (السلام) / المهدی محمد حسن صاحب زمان آمده است (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۷).^{۲۱} اما نام «السلطان محمد المهدی» در مرکز سکه ارتباطی با نام حکمران نداشته و تأکیدی بر نام امام دوازدهم شیعیان است. این نام شاهی بر باور مذهبی ضارب سکه به اصل مهدویت است.

قابل ذکر است سکه‌ای از «شیخ اویس»، حکمران سلسله «آل جلایر» ضرب رویان با شعارهای شیعی نیز معرفی شده است. بر پشت این سکه: لا اله الا الله / محمد رسول الله / علی ولی الله و در حاشیه اللهم صل علی (محمد و علی و الحسن و الحسین و علی و محمد و جعفر و موسی و علی و محمد و علی و الحسن و محمد) آمده است. علاءالدینی این احتمال را مطرح کرده که سکه مورد بحث با شعارهای شیعی توسط سادات مرعشی مازندران و به نام شیخ اویس حکمران آل جلایر ضرب شده باشد (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۲۲۳ یادداشت ۱). همچنین در پژوهشی دیگر تنها سکه شیعی شیخ اویس ضرب شیروان / شیروان مربوط به سال ۷۷۳ هـ معرفی شده است (شاهمرادی و منتظرالقائم، ۱۳۹۶: ۱۱۶، ۱۱۷). قابل ذکر است این سکه نخستین بار توسط ترابی طباطبایی معرفی شد (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۱۴). اما بررسی دقیق تر نشان می‌دهد انتساب این سکه به شیخ اویس اشتباه است و این سکه در اصل سکه‌ای از سربداران است که با شعارهای شیعی در شهر سبزوار ضرب شده است.^{۲۲} در پژوهشی بر

۲۱. علاءالدینی سکه‌ای ضرب ساری در سال ۷۶۳ هـ را هم معرفی کرده که بر آن نام چهار خلیفه راشدین آمده و طراز سنی دارد. نک. (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۹۴).

۲۲. برای نمونه مشابه این سکه با تصویری با کیفیت که به درستی به عنوان سکه امرای سربدار معرفی شده نک. (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۴۷).

شیعه مذهب بودن سلاطین آل‌جلایر، تنها به دلیل رواج نام‌هایی چون حسن و حسین که برگرفته از نام امامان شیعی است تأکید شده است (شمسی‌پور، ۱۳۹۳: ۱۶۲). در پژوهشی دیگر نیز بر شیعه مذهب بودن حکمرانان آل‌جلایر تأکید شده و قرار گرفتن نام سه خلیفه (ابوبکر - عمر - عثمان) در کنار نام علی (ع) دلیلی بر احترام به سنیان قلمداد شده است. به عنوان دلیلی دیگر نام خلفای راشدین بر سکه‌های جلایری تقلید این حکمرانان در شیوه ضرب سکه از ایلخانان مغول عنوان شده است (بیانی، ۱۳۸۲: ۲۳۶، ۲۳۷). اما با توجه به بررسی سکه‌های متعددی از حکمرانان آل‌جلایر اثبات می‌شود آن‌ها سکه‌های متعددی با طراز سنی و با نام چهار خلیفه^{۲۳} ضرب کرده‌اند و نمود باورهای شیعی بر سکه‌های آن‌ها منحصر به سکه خاص و نادری است که در رویان ضرب شده و پیش‌تر معرفی شد. رویمر با گردآوری اطلاعات موجود مربوط به چندین مجموعه از سکه‌های معرفی شده حکمرانان آل‌جلایر، نمود احتمالی شعارهای شیعی بر این سکه‌ها را مورد بررسی قرار داده است. او بیان می‌کند بر ۱۵۰ قطعه سکه معرفی شده توسط رایینو و ۲۲۷ قطعه سکه مکشوفه از عتروقوف (در ۲۰ کیلومتری بغداد) شعار شیعی مشاهده نمی‌شود. اما در ادامه می‌نویسد ترابی طباطبایی نیز ۳۵ قطعه سکه موزه تبریز را معرفی کرده و فقط بر یک سکه شیخ حسن بزرگ ضرب آمل در سال ۷۴۲ هـ شعار شیعی و نام دوازده امام مشاهده می‌شود (رویمر، ۱۳۹۵: ۴۵ یادداشت ۱). بررسی این سکه در کتاب سکه‌های شاهان اسلامی ایران (ترابی طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۱۰) نشان می‌دهد سکه مورد بحث در اصل سکه‌ای از طغایمورخان است که نام او به خط اویغوری بر این سکه قابل خوانش است. بنابراین انتساب این سکه به شیخ حسن بزرگ

۲۳. علاءالدینی سکه‌های متعددی از حکمرانان آل‌جلایر معرفی کرده است. در این کتاب ۱۲ قطعه سکه از شیخ حسن بزرگ / ۲۹ قطعه سکه از شیخ اویس / ۱۹ قطعه سکه از جلال‌الدین حسین و ۱۷ قطعه سکه از سلطان احمد معرفی شده است (علاالدینی، ۱۳۹۶: ۲۶۶-۱۸۷). تمامی سکه‌های معرفی شده دارای شعارهای اهل سنت و نام چهار خلیفه است و شعار شیعی بر این سکه‌ها منحصر به سکه شیخ اویس ضرب رویان است که معرفی شد (نک. علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۲۲۳ یادداشت ۱).

سرسلسله دودمان آل جلایر منتفی است.

در قرن هشتم هجری «شیخ ابواسحاق اینجو» حکمران سلسله «آل اینجو» نیز سکه‌هایی با نام خلفای راشدین ضرب کرد. اما پشت برخی از این سکه‌ها با ابداعی تازه در کنار نام خلیفه چهارم، علی (ع) عبارت «ولی الله» نیز اضافه شده است (ابوبکر / عمر / عثمان / علی / ولی الله). علاءالدینی سکه‌هایی از این حکمران با شعار علی ولی الله ضرب شهرهای: زیدان، ۷۴۷هـ / کاشان ۷۴۷هـ / کازرون - شیخ ابواسحاق ۷۵۲هـ / شیراز ۷۵۲هـ / شیراز ۷۵۳هـ و یزد (سال ناخوانا) معرفی کرده است (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۱۴، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۶).

سؤال مهمی که با بررسی این سکه‌ها مطرح می‌شود این است: آیا ضرب سکه‌هایی با نام چهار خلیفه و افزودن عبارت ولی الله بعد از نام علی (ع) بیانگر گرایشات شیعی شیخ ابواسحاق اینجو است؟

علی سامی بدون اطلاع از ضرب چنین سکه‌هایی، با توجه به کشف مجموعه‌ای از سکه‌های نقره شیخ ابواسحاق در سال ۱۳۵۳خ در محلی به نام قدمگاه در اطراف شیراز، این سکه‌ها را شاهی بر روشن ساختن وضعیت مذهبی شیراز و رواج تشیع در آن سده می‌داند. سامی دلیل رواج تشیع در دوره آل اینجو را برخلاف سکه‌های آل مظفر وجود عبارت «لا اله الا الله / محمد رسول الله / المتوکل» بر سکه‌ها و حذف نام خلفای راشدین می‌داند. او در ادامه می‌نویسد حکمران سنی مذهب آل مظفر برخلاف شیخ ابواسحاق اینجو نام خلفای راشدین را بر سکه‌های خود آورده‌اند (سامی، ۱۳۵۳: ۱۲۱؛ سامی، ۱۳۶۳: ۴۹۷). آنچه مسلم است رواج تشیع در شیراز در سده هشتم هجری، و چنان‌که سامی به درستی اشاره کرده قابل اثبات است.^{۲۴} اما دلیل مطرح شده توسط سامی برای اثبات گرایش شیعی شیخ

۲۴. سامی اقدامات ناشی‌خاتون، مادر شیخ ابواسحاق در ساخت ابنیه‌ای بر مزار احمد بن موسی (شاه چراغ) و ایجاد موقوفات برای این آرامگاه را بیانگر رواج تشیع در شیراز می‌داند. او همچنین اشاره ابن بطوطه به رونق این بقعه در بازدید از شیراز در دوره شیخ ابواسحاق را به عنوان دلیل دیگری بر اثبات این فرضیه مطرح کرده است (سامی، ۱۳۶۳: ۵۰۱؛ سامی، ۱۳۵۳: ۱۲۶).

ابواسحاق بر مبنای شعارهای روی سکه‌ها قابل پذیرش نیست. سامی حذف نام چهار خلیفه بر سکه‌های شیخ ابوسحاق اینجو را بیانگر باورهای شیعی این حکمران دانسته و در ادامه با معرفی شعار رایج بر سکه‌های حکمرانان آل مظفر؛ سلسله همدوره با آل اینجو، وجود نام چهار خلیفه بر این سکه‌ها را شاهدهی بر رواج مذهب تسنن در دوره آل مظفر می‌داند. اما بررسی سکه‌های ضرب شده در دوره شیخ ابواسحاق اثبات می‌کند این حکمران سکه‌های متعددی نیز با شعارهای سنی و نام چهار خلیفه ضرب کرده‌است. علاءالدینی سکه‌هایی از این حکمران با نام چهار خلیفه و بدون عبارت ولی‌الله ضرب شهرهای:

ابواسحاق (۷۴۵هـ) / کازرون (۷۴۵هـ) / لرستان (۷۴۹هـ) / اصفهان (۷۵۲هـ) / ابرقوه (سال ناخوانا) کاشان (سال ناخوانا) و کرمان (سال ناخوانا) معرفی کرده‌است (علاءالدینی، ۱۳۹۶: ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۴، ۲۵). بنابراین با توجه به شواهد موجود اثبات می‌شود این حکمران آل اینجو هم‌زمان سکه‌هایی با شعارهای سنی هم ضرب کرده‌است. احتمال دارد در این دوره و در مواردی برای رضایت یا جلب حمایت گروه‌های شیعی اقدام به افزودن عبارت ولی‌الله در مقابل نام علی(ع) کرده باشند. قابل ذکر است این اقدام منحصر به دوره شیخ ابواسحاق اینجو نیست و پشت سکه‌هایی از «شاه شجاع» حکمران سلسله آل مظفر هم در روشی مشابه بعد از نام خلیفه چهارم عبارت ولی‌الله آمده‌است. نمونه‌هایی از این سکه‌ها ضرب ابرقوه (سال ۷۷۵هـ) و همچنین ضرب شیراز مشاهده شده‌است.^{۲۵}

چهارمین شعاری که نمود آن بر سکه‌ها می‌تواند بیانگر گرایش‌های شیعی باشد واژه «و آله» به معنای «و خاندانش» در ادامه «صلی‌الله‌علیه» است. یکی از کهن‌ترین درهم‌های بی‌نام معرفی شده با شعار «صلی‌الله‌علیه و علی‌آله و سلم» ضرب آمل در سال ۳۴۰هـ

۲۵. اطلاعات و تصاویری از این سکه‌ها به لطف آقای «افشین براتی» در اختیار نگارنده قرار گرفت. قابل ذکر است در کانال تلگرامی موزه شیعی t.me/shia_museum سکه‌ای از مبارزالدین محمد سرسلسله دودمان آل مظفر ضرب کازرون با شعار علی ولی‌الله معرفی شده‌است. با توجه به اینکه نوشته‌های پشت سکه به صورت کامل بر قرص سکه نیفتاده این خوانش به صورت قطعی قابل تأیید نیست.

است. این سکه احتمالاً مربوط به «جعفر بن محمد» یکی از امامان زیدی هوسم است که تبار خود را به علویان طبرستان می‌رساندند (رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۷۲).

در قرن چهارم و پنجم هجری، حکمرانان سلسله آل بویه بر بخش‌های وسیعی از ایران و عراق حکومت کرد (حک. ۳۲۲ تا ۴۵۴ هـ). امیران آل بویه در آغاز زیدی مذهب بودند. اما پس از تسلط بر بغداد به مذهب تشیع اثنی عشری گرویدند (بوسه، ۱۳۷۲: ۲۲۲؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۶: ۴۹۲؛ کاهن، ۱۳۵۶: ۱۵۵، ۱۵۶؛ هالم، ۱۳۸۹: ۹۶) با وجود شیعه بودن حکمرانان آل بویه بر سکه‌های آن‌ها شعارهای شیعی مشاهده نمی‌شود (وثیق، ۱۳۸۶: ۹۱؛ اشپولر، ۱۳۷۳، ۲۵۳/۲).^{۲۶} به نظر می‌رسد ملاحظات سیاسی و تلاش برای حفظ رابطه با خلفای سنی مذهب بغداد سبب شد شعارهای شیعی بر سکه‌های این حکمرانان نمود پیدا نکند. اما بررسی دقیق‌تر و نمونه سکه‌های کمیاب معرفی شده اثبات می‌کند شعار شیعی «و آله» بر سکه‌های برخی از حکمرانان آل بویه قابل مشاهده است. تاکنون از این حکمرانان آل بویه سکه‌هایی با شعار شیعی «صلی الله علیه و آله» معرفی شده است:

۱. «صمصام الدوله ابوکالیجار مرزبان بن عضدالدوله»، سکه نقره ضرب موصل سال

۳۷۴ هـ.^{۲۷}

۲. «عمادالدین ابوکالیجار بن سلطان الدوله»، دینار طلا ضرب مدینه السلام [بغداد] این

سکه در فاصله سال‌های ۴۴۰ - ۴۱۵ هـ ضرب شده است.^{۲۸}

۳. «عمادالدین ابوکالیجار»، سکه نقره ضرب بصره، سال ۴۲۷ هـ (سلیمانی، ۱۳۹۶:

۴۱۶).

با توجه به مکان ضرب، هر سه قطعه سکه معرفی شده آل بویه با شعار شیعی «و آله/ و

۲۶. برای اوضاع دینی و مذهبی ایران در دوره آل بویه، خصوصاً تشیع به تفکیک شهرها نک. (فقیهی، ۱۳۹۱: ۷۱؛ فقیهی، ۱۳۶۵: ۴۳۸-۴۴۴).

27. <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=175149>.

28. <https://www.royalmint.com/ourcoins/rahges/historiccoins/commonwealth-andworld-coins/BUNAYHID.gold>.

خاندانش» ضرب عراق است. (موصل - بغداد و بصره) اما کشف این سکه‌ها این احتمال را تقویت می‌کند که سکه‌هایی با شعارهای شیعی مشابه در قلمرو آل بویه در ایران نیز ضرب شده باشد و باید امیدوار بود در آینده معرفی شود. قابل ذکر است تأکید بر پاکی اهل بیت/ خاندان پیامبر به استناد آیه ۳۳ سوره احزاب و آیه ۲۹۳۹ سوره حج که دارای مفهومی شیعی است بر سکه‌های یکی از حکمرانان سلسله «علویان حسنی» (شاخه قاسمی) نیز نمود یافته‌است. این سکه طلا مربوط به «الحسن بن قاسم» معروف به «داعی صغیر» و ضرب آمل در سال ۳۰۸ هجری است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۴۷).^{۳۰}

آیه ۳۳ سوره احزاب: «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل بیت و یطهرکم تطهیرا» ترجمه قرن چهارم از این آیه: «همی خواهد خدای تا ببرد از شما پلیدی ای اهل خاندان و تا پاک کند شما را، پاک کردنی» (طبری، تفسیر، مجلد ۳، ۱۴۲۷/۵).

آیه ۴۱ سوره حج: الذین ان مکنهم فی الارض اقاموا الصلاه و اتوا الزکاه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبه الامور.

ترجمه قرن چهارم از این آیه: آن کس‌ها که جای دادیم ایشان را اندر زمین بیای داشتند نماز را و بدادند زکوه را و بفرمودند به نیکی‌ها و وا دارند از ناشایستی‌ها و خدای راست سرانجام کارها (طبری، تفسیر، مجلد ۲، ۱۳۹۳: ۱۰۵۹/۴).^{۳۱}

قابل ذکر است سکه‌هایی زرین از «محمد بن بزرگ امید» از باطنیان الموت معرفی شده که بر آن عبارت: «صلوات الله علیه و علی آبائه الطاهیرین و ابناؤه ابداء» آمده‌است. این سکه

۲۹. اشپولر نوشته سوره ۲۲ (سوره حج) آیه ۳۹، اما در نمونه‌های معرفی شده بر حاشیه خارجی پشت سکه آیه ۴۱ سوره حج آمده‌است و نه آیه ۳۹. (نک. اشپولر، ۱۳۷۳: ۲۵۴/۲). برای تصویر سکه‌ای از جنس طلا ضرب آمل در سال ۳۱۱ هجری با آیه ۴۱ سوره حج (نک. سلیمانی، ۱۳۹۶: ۱۴۹).

۳۰. الحسینی اشاره به سکه زرینی از حسن بن قاسم با آیه ۳۳ سوره احزاب کرده که در سال ۳۰۶ هجری در آمل ضرب شده اما تصویری از این سکه ارائه نکرده‌است (الحسینی، ۱۳۹۳: ۲۶).

۳۱. این آیه در تفسیر طبری شماره ۴۰ است در صورتی که باید آیه ۴۱ باشد. دلیل این است که در این ترجمه قرن چهارمی آیه ۲۱ این سوره (ولهم مقمع من حدید) با آیه ۲۰ ادغام شده‌است (نک. طبری، تفسیر، ۱۰۵۵/۴).

در سال ۵۴۲ هـ در دیلم ضرب شده است. همین شعار بر دینار دیگری که نام حکمران ندارد اما در سال ۵۵۷ هـ در دیلم ضرب شده نیز مشاهده می شود (علاءالدینی، ۱۳۹۴: ۴۱۱، ۴۱۲). این سکه نیز احتمالاً متعلق به «محمد بن بزرگ امید» است.

علاوه بر شیعیان زیدی و شیعیان امامی در قرن چهارم هجری شاهد نمود فعالیت های گروه دیگری از شیعیان، معروف به «شیعیان اسماعیلی» یا «هفت امامی» هستیم. در سال ۳۴۳ هـ عبارت تجلیلی «سیف آل محمد» و «علی خلیفه الله» و نام پیامبر و اسامی امامان شیعی اسماعیلی بر سکه های «وهسودان بن محمد» (حکومت حدود ۳۵۷-۳۳۰ هـ) حکمران سلسله «مسافریان» مشاهده می شود (مایلز، ۱۳۷۲: ۳۲۴، ۳۲۵؛ تراپی طباطبایی و وثیق، ۱۳۷۳: ۲۹۳، ۲۹۷؛ رضائی باغبیدی، ۱۳۹۳: ۴۱۶). اسامی امامان اسماعیلی بر حاشیه خارجی پشت سکه شامل: محمد [پیامبر] / علی / الحسن / الحسین / علی / محمد / جعفر [صادق] / اسمعیل [بن جعفر] / محمد [بن اسمعیل] است (سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۲۹). این سکه در جلال آباد (طارم قزوین) ضرب شده است.^{۳۲} در پایان می توان بر این نکته تأکید کرد که سکه های شیعی ضرب شده در بازه زمانی سده دوم تا پایان سده هشتم هجری در ایران را می توان مربوط به سه فرقه شیعه: دوازده امامی / زیدی و اسماعیلی دانست.

نتیجه

بررسی شعارهای دینی - مذهبی به کار رفته بر سکه های اسلامی ضرب شده در ایران، در بازه زمانی سده دوم تا پایان سده هشتم هجری بیانگر تنوع قابل توجه شعارهایی است که بر این سکه ها نمود یافته است. بررسی ها نشان می دهد برخی از این شعارها بن مایه ای پیدا و پنهان شیعی دارد. منظور از پنهان بودن شعارهای شیعی، در لفافه بیان کردن این شعارهاست. به عنوان مثال شعارهایی مانند «آیه ۲۳ سوره شوری» و «و آله» در ادامه صلوات در قیاس با شعارهایی مانند علی ولی الله و نام دوازده امام بن مایه شیعی کم رنگ تری دارند. به طور کلی

۳۲. برای تطبیق جلال آباد با طارم قزوین (رک. سلیمانی، ۱۳۹۶: ۳۲۱؛ شاهمرادی و منتظرالقائم، ۱۳۹۶: ۵۰).

فرقه‌های شیعی در بازه زمانی مورد بحث شامل تشیع دوازده امامی / زیدی و اسماعیلی (هفت امامی) است. شعارهای شیعی نمود یافته بر سکه‌ها به تفکیک شامل: آیه ۲۳ سوره شوری - علی ولی الله - نام دوازده امام - کلمه «و آله» در ادامه صلوات و حتی در مواردی آیه ۸۱ سوره اسراء است. بررسی نام حکمرانان و انقلابیونی که بر سکه‌های خود این شعارها را به کار برده‌اند و همچنین گستردگی جغرافیایی قلمرویی که این سکه‌ها در آنجا ضرب شده بیانگر حضور شیعیان در جامعه اسلامی ایران در بازه زمانی پیش‌گفته است. نکته قابل توجه این است که در دوره مورد بحث ضرب سکه‌هایی با شعارهایی شیعی فقط مختص نواحی شمالی ایران نبوده و به استناد سکه‌های موجود در نواحی دیگر ایران نیز به صورت پراکنده سکه‌های شیعی ضرب شده است. سکه‌های شیعی از دو منظر می‌تواند مورد توجه قرار گیرد: نخست سکه‌هایی که درج شعارهای شیعی بر آن بیانگر اعتقادات شیعی حاکمی است که سکه بنام او ضرب شده و دیگری سکه‌هایی است که حکمرانان مسلمان سنی مذهب یا غیر مسلمان با شعارهای شیعی ضرب کرده‌اند که بیانگر احترام آن‌ها به باورهای شیعی رایج در جامعه اسلامی ایران است.

کتابنامه

- آژند، یعقوب (۱۳۶۵). قیام مرعشیان. تهران: کتاب‌های شکوفه وابسته به انتشارات امیرکبیر.
- آیین‌وند، صادق (۱۳۹۱). ادبیات سیاسی تشیع (از نیمه اول قرن اول هجری تا پایان قرن سوم هجری). چاپ دوم، نشر علم.
- اسمیت، جان ماسون (۱۳۶۱). خروج و عروج سربداران. ترجمه یعقوب آژند، تهران: دانشگاه تهران.
- اشپولر، برتولد (۱۳۷۳). تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ج ۲، ترجمه مریم میراحمدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد (۱۳۸۴). تاریخ اولجایتو. به کوشش مهین همبلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۳). تاریخ کامل. ج ۷، ترجمه سیدحسن روحانی، تهران: اساطیر.
- الحسینی، محمدباقر (۱۳۹۳). شعارهای سکه‌های دوره اسلامی (پیام‌های ارشادی، دعوتی، و تبلیغی بر سکه‌های دوره اسلامی). ترجمه عبدالله قوچانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- امین‌زاده، علی (۱۳۸۴). جنبش‌های شیعی در تاریخ ایران (با نگاهی ویژه به سربداران). سبزوار: امیدمهر.
- بوسه، هیرمیرت (۱۳۷۲). ایران در عصر آل بویه. تاریخ ایران کمبریج: از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان، ج ۴، گردآورنده رن. فرای، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۲). تاریخ آل جلائر. چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۸۸). مغولان و حکومت ایلخانی در ایران. تهران: سمت.
- پاکزادیان، حسن (۱۳۹۶). تاریخ در سکه‌های سربداران. تهران: خواندنی.
- پطروشفسکی، ا. پ و یان، کارل و اسمیت، جان ماسون (۱۳۶۶). تاریخ اجتماعی - اقتصادی ایران در دوره مغول. ترجمه یعقوب آژند، تهران: اطلاعات.
- تاكر، ویلیام فردریک (۱۳۹۷). مدعیان مهدویت و هزاره گرایان نگاهی به جنبش‌های غالبان شیعی عراق در سده‌های نخستین. ترجمه حمید باقری، تهران: حکمت.
- ترابی طباطبایی، سیدجمال و وثیق، منصوره (۱۳۷۳). سکه‌های اسلامی ایران از آغاز تا حمله مغول. تبریز، مهد آزادی.
- ترابی طباطبایی، سیدجمال (۱۳۵۰). سکه‌های شاهان اسلامی ایران (۲). تبریز، نشریه شماره ۵ موزه آذربایجان.

حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی (۱۳۶۴). تبصره العوام فی معرفه مقالات الانام. به کوشش عباس اقبال، تهران: اساطیر.

خالقی، علی (۱۳۹۵). اندیشه سیاسی شیعه در عصر ایلخانان. تهران: سمت.
دُران، دارلی (۱۳۸۴). نظام پولی و مسکوکات. تیموریان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
رضائی باغبیدی، حسن (۱۳۹۳). سکه‌های ایران در دوره اسلامی از آغاز تا برآمدن سلجوقیان. تهران: سمت.

رویمر، هانس روبرت (۱۳۹۵). ایران در راه عصر جدید. ترجمه آذر آهنچی، تهران: دانشگاه تهران.
سامی، علی (۱۳۵۳). سکه‌های شاهان آل‌اینجو و آل مظفر در فارس و نموداری از پیشرفت مذهب تشیع در شیراز و فارس. در: مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی. در زمینه ادب و فرهنگ ایران، به کوشش محمدحسین اسکندری، ج ۲، شیراز، انتشارات دانشگاه پهلوی.
سامی، علی (۱۳۶۳). شیراز شهر جاویدان. شیراز: انتشارات لوکس (نوید شیراز).
سرافرازی، عباس (۱۳۹۴). شعائر شیعی بر سکه‌های اسلامی تا شکل‌گیری حکومت صفویان. شیعه شناسی، ۵۱/۱۳، ۲۶-۷.

سرفراز، علی اکبر و آورزمانی، فریدون (۱۳۷۹). سکه‌های ایران از آغاز تا دوران زندیه. تهران: سمت.
سلیمانی، سعید (۱۳۹۶). تاریخ سکه در دودمان‌های محلی ایران (قرون سوم و چهارم هجری). تهران: برگ‌نگار.

شاهمرادی، سید مسعود (۱۳۹۹). تاریخ تشیع در ایران بر مبنای سکه‌شناسی از آغاز تا تأسیس صفویه. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
شاهمرادی، سید مسعود و منتظرالقائم، اصغر (۱۳۹۶). تشیع در آذربایجان از آغاز تا طلوع دولت صفوی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

شمس اشراق، عبدالرزاق (۱۳۶۹). نخستین سکه‌های امپراتوری اسلام. اصفهان: سازمان چاپ پویا.
شمسی‌پور، حسین (۱۳۹۳). جلایریان در تاریخ ایران. تهران: طراوت.
صالحی، کوروش (۱۴۰۲). سکه‌های شیعی عصر ایلخانان مغول. تشیع در ایران به روایات فرهنگ مادی، دفتر اول، به کوشش محمدحسین افراخته و حمیدرضا آذری‌نیا، تهران: نشر نگاه معاصر، ۳۴۸-۳۱۸.

طبری، محمدبن جریر (۱۳۹۳). ترجمه تفسیر طبری. مجلد دوم و سوم (جلدهای ۴، ۵ و ۶)، به کوشش حبیب یغمائی، تهران: دانشگاه تهران.

عزیززاده، قربان (۱۳۷۲). یک سکه استثنایی از دوره دیالمه. میراث فرهنگی، شماره ۱۰-۱۱، صص ۷۸-۷۹.

عقیلی، عبدالله (۱۳۸۹). پول و سکه. تنظیم و بازبینی علی بهرامیان، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

همو (۱۳۷۷). دارالضربهای ایران در دوره اسلامی. تهران: موقوفات دکتر محمود افشار.

علاءالدینی، بهرام (۱۳۹۴). سکه‌های ایران از طاهریان تا خوارزمشاهیان. تهران: فرهنگسرای میردشتی.

همو (۱۳۹۵). سکه‌های ایران دوره ایلخانان مغول. تهران: برگ‌نگار.

همو (۱۳۹۶). سکه‌های ایران از انقراض ایلخانان مغول تا استیلای تیمور گورکان. چاپ اول، تهران: برگ‌نگار.

فقیهی، علی اصغر (۱۳۶۵). آل‌بویه نخستین سلسله قدرتمند شیعه با نموداری از زندگی جامعه اسلامی در قرن‌های چهارم و پنجم. تهران: انتشارات صبا.

همو (۱۳۹۰). تاریخ آل‌بویه. تهران: سمت.

کاهن، کلود (۱۳۵۶/۲۵۳۶). آل‌بویه. دانشنامه ایران و اسلام، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مایلز، ج. ک. (۱۳۷۲). سکه‌شناسی. تاریخ ایران کمبریج: از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن

سلجوقیان، جلد چهارم، گردآورنده ر. ن. فرای. ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.

نامه ابوبکر خوارزمی به شیعیان نیشابور (۱۳۶۲). ادبیات انقلاب در شیعه، ج ۲، ترجمه صادق آینه‌وند،

تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نقشبندی، ناصر سید محمود (۱۳۶۹). درهم اسلامی. جزء اول (درهم‌های عرب ساسانی). ترجمه امیر

شاهد، بی‌جا: اهل‌البیت (ع).

وثیق، منصوره (۱۳۸۶). تشیع در ایران به روایت سکه‌های تاریخی. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره

۱۱۴ و ۱۱۵، صص ۹۰-۹۷.

هالم، هانیس (۱۳۸۹). تشیع. ترجمه محمدتقی اکبری، تهران: نشر ادیان.

Diler, Omer (2006). *Ilkhanids: Coinage of the Persian mongols*. Istanbul.

Stephen Album, Rare Coins, Auction 21, 15-16 January 2015. Lot 550, p. 46.

<https://www.royalmint.com/ourcoins/rahges/historiccoins/common-nealth-andworld-coins/BUNAYHID.gold>.

<https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=175149>

خوابی تعبیر شده؟! اعتمادالسلطنه و رؤیای صدارت اعظمی^۱

مرتضی دانشیار^۲

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه از رجال علمی-سیاسی برجسته دوران قاجاریه است که درباره زندگی او آگاهی‌های بسیار در دست است، اما درباره کیفیت و نحوه تألیف آثار وی، رویکرد سیاسی و سبب مرگ ناگهانی‌اش میان پژوهشگران تاریخ قاجاریه، مناقشه بسیار وجود دارد. مقاله حاضر به بررسی کارنامه سیاسی او می‌پردازد. در ۴۲ سالگی اعتمادالسلطنه، درحالی‌که دچار ناامیدی مزمن بود، همسرش رویایی دید که طبق آن او در ۵۴ سالگی به وزارت (صدراعظمی) می‌رسید. چنین می‌نماید که این خواب روند زندگی اعتمادالسلطنه را تا پایان عمر او تحت تأثیر مستقیم قرار داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که چگونه محیط سیاسی-اجتماعی، کنش‌های سیاسی اعتمادالسلطنه را شکل داده‌اند و چسان خواب مذکور مسیر ۱۲ سال پایانی زندگی او را برای تحقق رؤیای صدارت اعظمی رقم زده و او را به نگارش و فعالیت‌های گسترده سیاسی، رقابت با امین‌السلطان و پیوند با سفارت روسیه، واداشته است.

کلیدواژه‌ها: اعتمادالسلطنه، روان‌شناسی شخصیت، ناصرالدین‌شاه، امین‌السلطان، رؤیا و سیاست، صدارت اعظمی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۱۵

۲. رایانامه: daneshyar@um.ac.ir

مقدمه

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه از ۱۲۸۴ تا ۱۳۱۳ ق مترجم و روزنامه‌خوان ناصرالدین‌شاه (حک: ۱۲۶۴-۱۳۱۳ ق) بود و از این روی جزو عمله خلوت و هم‌نشین روزانه شاه به‌شمار می‌رفت. این منصب برای او تا بدانجا اهمیت داشت که حتی پس از تصدی اداره روزنامه‌ها و دارالترجمه دولتی، معاونت وزارت عدلیه و حتی وزارت انطباعات، آن را واگذار نکرد. این هم‌نشینی روزانه با شاه به همراه منصب‌های متعدد درباری، او را به شخصیتی تأثیرگذار در حکومت قاجاریه تبدیل کرد. مدیریت چندین روزنامه دولتی و تألیف آثار متعدد تاریخی، جغرافیایی و سیاسی _ تا بدانجا که او را می‌توان پرکارترین نویسنده دوره قاجاریه به‌شمار آورد_ بر جایگاه و اهمیت اعتمادالسلطنه در میان محققان افزوده‌است.

مطالعات صورت‌گرفته درباره اعتمادالسلطنه را می‌توان به دو دسته موافق و منتقد یا مخالف تقسیم کرد. برخی از این پژوهش‌ها ضمن ارائه چهره‌ای درخشان از او، سبب مرگش را مسمومیت به دست رقیبانش دانسته‌اند و برخی همراه با نمایش سیمایی تیره از وی، او را فردی متملق، بی‌خیر و بدون مایه علمی معرفی کرده‌اند.^۳ باوجود این داوری‌های متناقض، روزنامه خاطرات پانزده سال پایانی زندگی او که آن را نسبت به آثاری از این قسم با صدقتهی مثال‌زدنی نوشته‌است، همراه با سنجش جزئیات آن با گزارش‌های هم‌روزگاران، تصویری نسبتاً روشن از زندگی او به دست می‌دهد.

سیمت او به‌عنوان مترجم و روزنامه و کتاب‌خوان شاه، موجب شد که در هر سه سفر

۳. برای برخی مخالفان، نک. بامداد، ۱۳۵۷: ۳۳۴-۳۶۷؛ قاسمی، ۱۳۷۹: ۲۵۶-۲۶۶؛ آل‌داوود، ۱۳۷۹: ۳۵۸-۳۶۳؛ سعادت‌نوری، ۱۳۴۶: ۱۴۳-۱۴۵؛ متولی حقیقی، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۸، ۳۵ به بعد؛ و برای موافقان برای نمونه، نک. سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما)، شماره سند: ۲۹۶۰۰۳۱۸۰؛ خان‌ملک ساسانی ۱۳۳۸: ۱۷۰-۱۸۴؛ اعتمادالسلطنه ۱۳۶۷: پیشگفتار مصحح، ۱-۳۱؛ قاسمی، همان: ۲۶۶ به بعد. از میان این تحقیقات، نوشته مفصل و خوب قاسمی و اثر متولی حقیقی مستقلاً به بررسی کارنامه اعتمادالسلطنه پرداخته‌اند. اما تمرکز قاسمی صرفاً بر وجهه مطبوعاتی و معرفی روزنامه‌های وی و دومی بر وجهه تاریخ‌نگارانه و معرفی کتب و مقالات او بوده‌است. در آثار ایشان کارنامه سیاسی او مورد تحقیق نبوده‌است.

ناصرالدین شاه به اروپا در سال‌های ۱۲۹۰، ۱۲۹۵ و ۱۳۰۶ق، همراه شاه باشد و تلاشی پیگیر برای دستیابی به جایگاه بالاتر و مناصبی پرسود و منفعت، داشته باشد. با وجود این اعتمادالسلطنه نه تنها از جایگاه خود خشنود نبود، بلکه اندیشه کناره‌گیری از تمام مناصب حکومتی را نیز در سر داشت. در چنین وضعی، در ۴۲ سالگی او همسرش خوابی شگفت دید که نوید وزارت واقعی (صدارت اعظمی) را به او داد. پژوهش حاضر ضمن بررسی زندگی و شخصیت وی با بهره‌گیری علم روان‌شناسی، به تأثیر این رؤیا بر زندگی و کارنامه سیاسی او می‌پردازد، موضوعی که مورد توجه هیچ تحقیقی نبوده است.

شخصیت و زندگی اجتماعی

محمدحسن خان اعتمادالسلطنه، زاده ۲۰ شعبان (شب ۲۱ ماه) ۱۲۵۹ق/۱۲۲۲ش در تهران، پسر چهارم خانواده و احتمالاً آخرین آن‌ها است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۱۷۳، ۳۰۴، ۳۴۵، ۴۳۵؛ بامداد ۱۳۵۷: ۳/۳۳۰). اما تاریخچه زندگی او همچون هر انسانی پیش از تاریخ تولدش آغاز شده بود، چرا که ویژگی‌های وراثتی و محیط زندگی آدمی که هیچ‌کس در گزینش آن‌ها مختار نیست، پیش از تولد مشخص شده‌اند. ویژگی‌های محیطی زندگانی اعتمادالسلطنه از آن‌رو حائز اهمیت خاص است که او فرزند علی‌خان حاجب‌الدوله (بعدا ضیاءالملک و نهایتاً ملقب به اعتمادالسلطنه، ۱۲۲۱-۱۲۸۴ق) بود؛ فردی که مجری فرمان قتل میرزاتقی‌خان امیرکبیر است. این میراث ننگین پدری بر سراسر زندگانی محمدحسن خان سایه افکند، چنانکه در همان روزگار کودکی، دو دختر امیرکبیر و عزت‌الدوله (خواهر تنی شاه) بر او تاخته با چنگ و مشت صورتش را زخمی کرده عاقبت دیگران او را از دست‌وپای آنان رهایی بخشیدند (آدمیت، ۱۳۶۲: ۷۳۳؛ هاشمی‌رفسنجانی، ۱۳۶۳: ۳۴۳). این رخداد که بی‌گمان پیش از تن، روان محمدحسن‌خان را آزرده ساخت، از کینه دختران عزت‌الدوله از پدرش ریشه می‌گرفت و شاهدی نیرومند از تأثیر محیط و شرایط اجتماعی در شکل‌گیری شخصیت اعتمادالسلطنه است.

روان‌شناسان تعاریف بسیار متعددی از شخصیت ارائه داده‌اند که از معروف‌ترین آن‌ها شاید سخن گوردون آلپورت باشد که شخصیت را این‌گونه تعریف کرد: «سازمان پویایی از سیستم‌های روان-تنی فرد که رفتارها و افکار خاص او را تعیین می‌کند» (راس، ۱۳۷۳: ۱۸). برآیند غالب تعاریف دیگر را نیز شاید بتوان در این تعریف بی‌پیرایه ارائه کرد که شخصیت مجموعه است از «ویژگی‌های جسمی، روانی و رفتاری که هر فرد را از افراد دیگر متمایز می‌کند». شخصیت انسانی ساخته عوامل متعددی است که وراثت، محیط زندگی، یادگیری و والدین مهم‌ترین اسباب آن هستند (راس، ۱۳۷۳: ۱۷؛ شولتز و همکاران، ۱۳۸۹: ۵۱۰-۵۱۵؛ کریمی، ۱۳۹۰: ۵).

بررسی شخصیت اعتمادالسلطنه برای موضوع کنونی از آن‌رو ضروری می‌نماید که بدون پرداختن به آن فهم کنش‌های وی و باور یا عدم باورش به خواب و رؤیا ممکن نیست. منابع متعدد و به‌ویژه روزنامه خاطرات وی که دارای نکاتی جزئی از سال‌های کودکی تا چند روز پیش از مرگ اوست، تا حد قابل قبولی این بررسی را ممکن ساخته‌است. این منابع گواه پشتکار کم‌نظیر، آداب‌دانی، حافظه قوی، جاه‌طلبی، درعین‌حال کم‌تحرکی (تنبلی جسمی)، درون‌گرایی و کم‌رویی نسبی، نازک‌دلی (زودرنجی)، بدبینی و تندزبانی، اضطراب و ترسویی اوست. او که فرزند مردی چندزنه و یگانه فرزند مادرش بود، ضمن پاسداشت پدر خود، مادرش را «تنها دوست مهربان» خود در دنیا می‌دانست و همیشه پیش از عزیمت به سفر از او خداحافظی کرده به محض برگشت و غالباً پیش از دیدن همسر خود، به دیدار او می‌رفت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۵۴، ۱۰۲۳، ۱۰۳۰؛ هدایت، ۱۳۸۵: ۷۱؛ خان‌ملک ساسانی، ۱۳۳۸: ۱۶۹، ۱۷۱). اگرچه لغزش‌هایی داشت، اما به شریعت تشیع پایبند بود و نماز و روزه و عزاداری برای ائمه به‌ویژه مناسک ایام شهادت امام حسین(ع) را به‌جای می‌آورد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۱۲۴-۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۹۸، ۱۳۲، ۲۰۳ به بعد؛ خان‌ملک ساسانی، ۱۳۳۸: ۱۷۱). افزون‌براین، به گزارش خود اعتمادالسلطنه، دست‌کم از حدود ۳۰ سالگی یا پیش از آن، از «مردی افتاده» بود و میل جنسی ضعیفی داشت، صحت این موضوع

جدای از آنکه بعد از ۱۶ سالگی دیگر بچه‌دار نشد، مکررا از فحوای روزنامه خاطراتش نیز پیداست (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۰: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۸۷۰). سرانجام آنکه، به اموری معتقد بود که امروزه جزو خرافات به شمار می‌روند: به سعدونحس ساعات، نحس بودن ماه صفر و عدد و روز سیزده، اعتقاد سخت به استخاره و بررغم اظهار عدم‌باور به خواب و رؤیا، شواهدی مکرر از اعتقادش به این امر نیز در دست است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۱۴۳، ۲۷۱، ۸۴۵، ۹۷۹، ۹۸۲، ۱۰۰۳).

گواه کوشش و پشتکارش برنامه روزانه اوست که عمدتاً پیش از برآمدن خورشید از بستر برمی‌خواست و از آغاز روز تا چند ساعت گذشته از شب، معمولاً به مطالعه و نگارش، اداره مسئولیت‌های حکومتی چون اداره دارالترجمه و روزنامه‌های دولت، خواندن روزنامه و کتاب برای شاه یا تدریس زبان فرانسه به او، مهمانی یا دیدار از دوستان و خویشاوندان اشتغال داشت (همان: ۶۴ به بعد). حافظه قوی او را نقل اشعاری از شاعران متعدد و متناسب با مباحث جاری در نامه‌های شخصی یا روزنامه خاطرات وی و درج اشعاری عامیانه که در همان روزها می‌شنیده است، هویدا می‌کند (همان: ۶۰، ۸۲، ۸۴، ۹۸، ۱۲۶ به بعد؛ ساکما، شماره سند: ۳۱۷۰۱۲۲).

این تکاپو و تلاش که بیش از تفریح و کسب ثروت، برای شهرت و جاه‌طلبی بود، به معنای تحرک بدنی او نیست، محمدحسن خان از کار بدنی سخت احتراز داشت و به تنبلی و بی‌تحرکی شهره بود. از همین رو، درحالی‌که قدی بلند نداشت و میانه‌بالا بود، در ۱۳۰۵ق و تقریباً در ۴۶ سالگی خود حدود نود کیلو و نیم وزن داشت. این تکاپو و پرهیز از کار جسمانی این‌گونه باهم جمع شده بودند که سروکارش عمدتاً با کتاب و روزنامه بود و تا اجباری پیش نمی‌آمد از پیاده‌روی می‌پرهیخت و با اسب و به‌ویژه کالسکه (خاصه از حدود ۱۳۰۰ق به بعد) طی طریق می‌کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۴۰۹، ۵۰۵، ۵۲۱؛ هدایت، ۱۳۸۵: ۹۹، ۷۱). بی‌گمان این خصایص گذشته از تعمیق درون‌گرایی و کم‌رویی، هم‌زمان از این دو ویژگی او نیز تأثیر می‌پذیرفت.

میل اعتماد السلطنه به درون‌گرایی و کم‌رویی از آنجا قابل فهم است که اگرچه برای حفظ منصب و جایگاهش در دربارِ پرقابِت قاجاریه، ناگزیر از مرادده با بیشتر درباریان بود، اما ارتباط دوستانه‌اش از چند تن اهل علم و مطالعه فراتر نمی‌رفت که مهم‌ترین آن‌ها میرزا علی خان امین‌الدوله، طلوزان_پزشک اصلی شاه_، حکیم‌الممالک (بررغم رقابت و دشمنی گهگاهی)، معجول‌خان (صدیق السلطنه بعدی)، محمدحسین فروغی (ملقب به ذکاءالملک) و میرزاهمدی شمس‌العلماء بودند (برای نمونه نک. اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۳، ۷۹، ۹۰، ۳۷۴، ۵۹۷، ۶۰۴، ۱۰۰۴). از حضور در مهمانی‌هایی که دوستان صمیمی‌اش به‌ویژه امین‌الدوله، شرکت نداشتند و خاصه اگر مجالسی غیررسمی و همراه با عیش و نوش و پایکوبی بود، پرهیز داشت. افزون‌براین، از جمع زنان نیز گریزان بود و از شرم در نزد جمع آنان و طعن و تمسخرشان نسبت به «قد و قامت» خود سخن گفته‌است. هیجان و تفریح را به‌ویژه در مهمانی‌های جمعی، خوش نداشت و به تصریح خودش از آن‌ها متنفر بود (برای نمونه نک. همان: ۲۹۱، ۳۳۸، ۴۹۶، ۷۲۶، ۱۰۳۵). صرف وقت با کسانی که از علم و سیاست سخن نمی‌گفتند را_ البته اگر این همنشینی به صورت ملموس در حفظ منافعش مؤثر نبود_، اتلاف وقت می‌دانست. بیش از همه به نوشتن و مطالعه مأنوس بود. درحالی‌که بنا به سِمَت خود ناچار به حضور مداوم نزد شاه بود، در سفرهای ناصرالدین‌شاه برخلاف سایر درباریان، وقت خود را جز هنگام حضور در پیشگاه شاه، صرف مطالعه تاریخ و جغرافیای مسیر سفر و نگارش می‌کرد (برای نمونه نک. همان: ۱۸۰-۱۸۷، ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۳۹-۲۵۹ و صفحات بعد). در کنار این خصایص و برخلاف نظر برخی از پژوهشگران، او سخت نازک‌دل و عمدتاً دل‌رحم نیز بود. اگرچه گاه از سر خشم به تنبیه زیردستانش می‌پرداخت، اما شواهدی بسیار بیشتر مؤید مروت و دل‌رحمی‌اش هستند (برای نمونه نک. اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۲۶۳، ۳۶۹، ۳۷۷، ۵۰۹، ۵۴۷، ۷۶۰، ۸۵۴-۸۵۲، ۸۷۲، ۸۹۸-۸۹۹، ۹۰۸، ۹۴۰-۹۳۹، ۹۶۶، ۹۸۲).

ویژگی دیگر شخصیت او زودرنجی و بدبینی بود، چنان‌که شاه او را «بسیار مرد با

سوءظنِ وسواس‌دار» معرفی کرده بود. از همین رو، با کمترین دل‌خوری یا احتمال رنجشش، به زبان، نامه یا اعطای هدیه، از او دلجویی می‌کرد (برای نمونه نک. همان: ۲۸۲، ۲۸۵، ۶۶۰، ۶۷۹، ۷۲۷، ۸۶۴، ۸۹۰-۸۹۱؛ ناصرالدین‌شاه، ۱۳۹۷: ۱۹۸-۱۹۹). اگرچه روزنامه خاطراتش یا سایر منابع نسبت «بسیار... با سوءظنِ وسواس‌دار» را محتملاً تأیید نکند، اما غلبه بدبینی بر منش وی را اثبات می‌کنند. این شواهد، گله و شکایت مکرر از دیگر درباریان و اظهار آن به شاه یا داوری شتاب‌زده و منفی از رخداد‌های روزنه‌اش است. زبان تند و گزنده او نیز از محتوای سخن و پاسخ‌های او در برابر سایر درباریان از جمله امین‌السلطان یا شخص شاه و نیز اظهارات مکرر معاصرانش هویدا است (برای نمونه نک. اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۳۶۷، ۴۱۰، ۵۸۵، ۷۳۰، ۸۲۳، ۸۳۰، ۱۰۴۲؛ هدایت، ۱۳۸۵: ۷۱).

نهایتاً داده‌های مکرر از اضطراب مستمر و ترسویی اعتمادالسلطنه حکایت دارند که خود می‌توانست تا اندازه‌ای تبعات دو ویژگی اخیر باشند. او در آغاز سفرهای بیش از چندروزه، عمدتاً با دل‌تنگی و تشویش از مادر و همسرش جدا می‌گشت و در طی سفر مرتب از طریق پیک‌های دولتی جویای احوالشان می‌شد و در صورت عدم دریافت خبری تا موعد مورد انتظار، سخت پریشان و مضطرب می‌گردید. هنگام حضور در شهر نیز با اطلاع از بیماری یکی از این دو، اگرچه چندان اهمیتی نداشت، سخت به «وحشت» می‌افتاد و دوستان و آشنایان پزشک خود - گاه هم‌زمان دو یا چند تن از آنان - را به بالینشان می‌برد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۱۷۱، ۱۷۵، ۲۳۹، ۶۳۲، ۸۱۲). برای اضطراب و ترسویی او، گذشته از اعتراف صریحش و بی‌خوابی‌های شبانه وی تا سپیده‌دم به سبب نگرانی‌های روزمره، (همان: ۳۲۴، ۳۶۳، ۳۷۳، ۸۹۱)، شواهد متعدد دیگری نیز وجود دارد (برای نمونه، همان: ۲۳۹، ۳۶۳، ۷۴۷-۷۵۰؛ ناصرالدین‌شاه، ۱۳۹۷: ۱۹۷-۱۹۹؛ فوریه، ۱۳۸۵: ۱۸۸). همین ویژگی‌ها نیز بی‌گمان اعتمادالسلطنه را چاپلوس و تا حدی اهل ظاهرسازی می‌کرد، چنان‌که نزدیک‌ترین دوستش او را مشهور به «جُبْن و ظاهرسازی و تملُّق» معرفی کرده است. خود نیز به این تملُّق و ظاهرسازی آشکارا معترف بود (امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۱۹۶؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۳۸۶،

۵۱۱، ۵۹۸، ۸۳۷). اما گذشته از وراثت، چه تجربیات و محیطی چنین ویژگی‌هایی را در او پرورده و نهادینه کرده بود؟

از میان ویژگی‌های شخصیتی اعتمادالسلطنه، دست‌کم ترس و بدبینی، اضطراب، چاپلوسی و تا حدی درون‌گرایی و کم‌رویی او را می‌توان ناشی از تجربیات کودکی، عوامل محیطی و نوع حرفه و مسئولیتش دانست و به کمک داده‌های در دسترس تحلیل کرد. چنانکه اشاره رفت، پدر اعتمادالسلطنه عمدتاً شغل پرخشونت فراش‌باشی شاه را داشت و دست‌کم دوبار مورد خشم، مصادره و تبعید قرار گرفت و حتی یک‌بار با خطر اعدام مواجه شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۹۴۹؛ بامداد، ۱۳۵۷: ۳۷۵/۲-۳۷۸). جدای از تبعات سخت این رخدادها، اجرای فرمان قتل امیرکبیر، موجب شرمساری اجتماعی - به‌ویژه بعد از برکناری میرزا آقاخان نوری (صدارت: ۱۲۶۷-۱۲۷۵ق) از صدرات اعظمی - برای خانواده او شد؛ چنان‌که کتک و تحقیر فرزندش، محمدحسن، توسط دختران خردسال امیرکبیر، به سبب کینه از همین عمل او بود. افزون‌براین، از رساله مجدیه چنان برمی‌آید که پدر محمدحسن خان، در میان مردم و درباریان اهل اندیشه، شخصیتی نفرت‌انگیز بود، چه آنکه از عوامل ستم و کشتار بسیاری به اتهام «متمولین ولایات به فتنه و فساد و اخلال عمل مالیات [و] دیگر، نسبت مردم به تبعیت باب» به شمار می‌رفت و «جاسوس اجل» خوانده می‌شد (مجدالملک سینکی، ۱۲۸۷ق: ۲۷-۲۸). همین تجربیات روزگار خردسالی و نوجوانی، می‌توانسته‌است ترس و تشویش و کم‌رویی را در محمدحسن خان نهادینه کند.

گرنش و چاپلوسی اعتمادالسلطنه جدای از شرایط و عوامل پیش‌گفته، اسباب دیگری نیز داشت. خاطرات او ذیل سال ۱۲۹۲ق - شامل نزدیک به ۸ ماه از وقایع روزانه وی از جمادی اول تا محرم ۱۲۹۳ - فاقد نشانی آشکار از کرنش و چرب‌زبانی نسبت به فرادستان و حتی اظهار نامعمولی نسبت به شاه است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۳-۵۹). بررغم این وضع، خاطرات او که بار دیگر از نوروز ۱۲۹۸ق نگارشش از سرگرفته شده‌است، آکنده از تملق فرادستان است (همان: ۶۳ به بعد). این تغییر آشکار می‌تواند متأثر از چه رخدادهایی باشد؟

ظاهرا یکی درگذشت حامیان نیرومندش تا میانه سال ۱۲۹۲ و دیگری تغییر رویه حکومت. امور حکومت قاجاریه تا پیش از ۱۲۹۷ق، در دست وزیرانی متعدد بود که مستقل یا به هنگام وجود مسند صدارت اعظمی در ساختار دولت، زیر نظر او مشغول خدمت بودند. اما در آن سال شاه، میرزا حسین خان سپهسالار را برکنار کرد و به اقتدار سه فرزند جوان خود به صورتی چشمگیر افزود. ولایات تحت حاکمیت مظفرالدین میرزای ولیعهد (۱۲۶۹-۱۳۲۴ق)، و به ویژه ظل السلطان (۱۲۶۶-۱۳۳۶ق) افزایش یافت و وزارت جنگ و حاکمیت برخی از ولایات به کامران میرزا نایب السلطنه (۱۲۷۲-۱۳۴۶ق) سپرده شد (اعتماد السلطنه ۱۳۶۸: ۱۹۷۶/۳، ۲۰۰۴، ۲۰۰۹). این سه فرزند جوان شاه دستیاران خود را نه از درباریان باتجربه گرد شاه، بلکه عمدتا از میان خویشاوندان مادری و دوستان جوان خود برمی‌گزیدند. از سوی دیگر، مراوده با آنان که عملا بخش بیشتر امور کشور را در دست داشتند، با سایر دیوانیان حکومت متفاوت بود. ایشان در ترازوی بالاتر از وزرا، در کنار شاه قرار می‌گرفتند و امکان نقد و اعتراضی به کار ایشان عملا وجود نداشت. گذشته از تصریح اعتماد السلطنه به اینکه جهت در امان ماندن از فتنه این سه برادر که دائما در کشاکش و رقابتی منفی بودند، مجبور به تملق به آنان است، از آن جهت نیز که حقوق و مخارج مسئولیت‌هایش از ولایات تحت حاکمیت ظل السلطان، پرداخت می‌شد، رسماً آورده است که «شاهزاده موجب و مرسوم مرا به قاعده می‌دهد و می‌رساند، لابدم به او تملق کنم» (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۳۸۶، ۴۷۶، ۵۹۸).

به هر روی، تصویری که اعتماد السلطنه در نتیجه این خصلت و ویژگی‌ها، در ذهن خویش بر ساخته بود، چندان مطلوب خود و دیگران نبود. به زعم خودش «سلیقه زیبایی و زشتی» و روی خوشگل نداشت و «قد و قامتش» مورد تمسخر زنان بود. مناسب مجالس شادی و مهمانی نیز نبود، چنان‌که پس از ترک مجلس عیش و نوشی آورده است که «مرا نه جیبی گشاده است و نه قامتی اندازه. خلقم بد و خلقتم بدتر است. آداب چنین مجلسی را به واسطه عدم ارتکاب نمی‌دانم. هیچ زنی در دنیا مرا دوست نداشته است» (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹:

۲۱۹، ۳۴۲-۳۴۳، ۵۸۳، ۴۹۴، ۱۰۳۵). او در پایان مجلس دیگری که بیشتر وزرای دربار در حال عیش و پایکوبی بودند، خود را حتی عاجز از «دست» زدن و همچون «حیوانی که از کره ماه به زمین بیفتد و هیچ نفهمد» معرفی می‌کند و در وصف خود پس از مهمانی مذکور آورده است که «تمام راه به کسانم بد می‌گفتم که چرا مرا این‌طور تربیت کردند» (همان: ۸۵۵). با وجود این، به دانش خود در زمینه تاریخ، جغرافیا، ترجمه از زبان فرانسه و توانایی مدیریتش اعتماد داشت و دست‌کم پس از مرگ میرزا یوسف مستوفی الممالک در ۱۳۰۳ق، نه تنها خویش را از تمام درباریان، جز میرزا علی‌خان امین‌الدوله و میرزا ملک‌خان، فروتر نمی‌دانست بلکه کارآمدتر و آگاه‌تر به جهان سیاست به شمار می‌آورد.^۴ او که از ۴۰ سالگی هیچ فرزندی و از ۴۳ سالگی خود هیچ برادر و خواهری نداشت (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۱۷۳، ۳۸۹)، نه اهل طرب و مهمانی بود و نه اهل شکار، و قش را صرف چه می‌بایست می‌کرد؟ روزنامه خاطراتش گواه آن است که غالب اوقاتش صرف مطالعه و نگارش و تلاشی ممتد برای ترقی جایگاه و رتبه می‌گذشت، رتبه‌ای که دست‌کم بعد از ۱۲۹۸ق، رضایتی از آن نداشت و حتی با تغییر عنوان مسئولیت‌هایش به وزارت انطباعات نیز، آن را وزارت «مجمولی» می‌خواند (برای نمونه نک. همان: ۳۷۸، ۳۸۰، ۴۸۹؛ فوریه، ۱۳۸۵: ۲۳۷)؛ از این رو، در پی رؤیایی بزرگ‌تر بود.

زندگی سیاسی؛ ترقی، توقف و رؤیای انگیزه‌بخش

محمد حسن خان اعتماد السلطنه مهر و عاطفه‌ای سخت به پدر و مادر داشت و پیرو سنت آنان بود. شاید از همین رو، ماجرای قتل امیرکبیر، گذشته از تأثیر بر زندگی جاری، مرام و آینده سیاسی او را نیز مشخص کرد و در چارچوبی از پیش تعیین شده نهاد؛ چنان‌که راهی برای

۴. در مورد اعتقادش به توانایی خود در ترجمه، نک. اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۲۳۳، ۴۱۶، ۸۶۲؛ در مورد باور به دانش و دانایی امین‌الدوله، همان، ۵۱۲؛ افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۲۳۷؛ همچنین در مورد تمجید از دانش اعتماد السلطنه در تاریخ و جغرافیا و زبان فرانسه، نک. عین السلطنه، ۱۳۷۴: ۸۷۵/۱، ۹۲۵؛ خان‌ملک ساسانی، ۱۳۳۸: ۱۷۲، ۱۷۴.

نزدیکی به گروه‌های منتقد یا مخالف شاه نداشت و از این روی به شاه وابسته‌تر شد و متملق و محافظه‌کار گردید. عدم ارتباط پایدار و صمیمانه‌اش با صدراعظم‌های شاه که جایگاهی ناپایدار داشتند نیز جدای از همین موضوع نیست، چرا که تجربه زندگی سیاسی پدر نشان داده بود که زوال آنان، دولتمردان وابسته به ایشان را نیز به زیر می‌کشد (نک. اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۸۳۲). از همین رو برای استحکام موقعیت و ترقی خویش به افراد و جایگاه‌های پایدارتر دربار یعنی مادر شاه و همسران محبوب او تکیه کرده بود. در حیات مهدعلیا (د. ۱۲۹۰ق)، مادر مقتدر ناصرالدین شاه، او مهم‌ترین تکیه‌گاه اعتماد السلطنه و خانواده‌اش بود و به توسط همو با عزت‌ملک _ دختر شاهزاده امام‌قلی میرزا عمادالدوله _، که خواهرش نیز همسر شاه بود،^۵ ازدواج کرد (خان‌ملک ساسانی، ۱۳۳۸: ۱۷۴؛ بامداد، ۱۳۵۷: ۱۳/۳۴). پس از مرگ مهدعلیا، عزت‌ملک همسر جسور و جاه‌طلبش که به حرمسرای شاه راه داشته با دو زن محبوب و پرنفوذ او ارتباطی صمیمانه داشت، همراه با پدر قدرتمندش، تاحدی این خلاء را پرکرده، تکیه‌گاهی جدید و پایدار برای اعتماد السلطنه ساختند.

جریان زندگی اعتماد السلطنه بعد از ازدواج با عزت‌ملک نسبتاً آرام و روبه‌ترقی پیش می‌رفت. با وجود چالش با سپهسالار _ میرزا حسین خان مشیرالدوله _ که در سال‌های ۱۲۸۹ تا ۱۲۹۸ق صدراعظم یا نیرومندترین وزیر ناصرالدین شاه بود، جزو همراهان شاه در هر دو سفر به فرنگ بود و در سال ۱۲۸۹ «مکتب مجانی از برای تحصیل السنه خارجه و علوم متنوعه» که در پایان همان سال، بعد از بازدید میرزا حسین خان مشیرالدوله و به پیشنهاد خود او نامش به مکتب مشیره تغییر یافت، تأسیس کرد. این مکتب یا مدرسه که به تعلیم زبان فرانسه، انگلیسی، هندسه و جغرافی اختصاص داشت، برای حدود دو سال در دارالترجمه به ریاست اعتماد السلطنه دایر بود. اما این مدرسه که مخارجش ظاهراً وابسته به شخص مشیرالدوله بود، با استعفای او از صدارت اعظمی بعد از سفر نخست شاه به فرنگ در سال ۱۲۹۰ق، تعطیل شد و محصلانش روانه دارالفنون شدند (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۸: ۱۹۳۵/۳).

۵. او ملقب به سرور السلطنه بود و ۲۸ ماه بعد از ازدواج با شاه، درگذشت (اعتماد السلطنه، ۱۳۷۴: ۳۸/۱).

۱۹۳۶؛ همو، ۱۳۸۹: ۴۵۳، ۹۹۵؛ همو، ۱۳۶۷: ۱۰۹۷/۳).

نیت اعتماد السلطنه از تأسیس این مدرسه ظاهراً رقابت با دارالفنون و تلاش برای دست-یابی به مناصبی فراتر و اما همسو با منش و شخصیتش بود (نک. محیط طباطبائی، ۱۳۶۶: ۳۳). لیکن در سال‌های بعد گذشته از برخی مسئولیت‌های اداری، مهم‌ترین مناصب جدید او که غالباً نسبتی با استعداد و شخصیت وی نداشت، عبارت بودند از: «مدیر باغات و عمارت دیوانی» پایتخت و «احتساب شهر و معابر عمده» آنجا در اواخر سال ۱۲۹۰ق، معاونت وزارت عدلیه از اواخر سال ۱۲۹۰ تا میانه ۱۲۹۴ق، باردیگر ریاست «اداره تنظیفیه و احتسابیه» پایتخت از ۱۲۹۷ تا ۱۲۹۹ق، و برای سومین بار ریاست همین اداره از ذی‌الحجه ۱۳۰۲ تا شعبان ۱۳۰۷. در همین مدت نیز یعنی در ۱۲۹۸ خطاب جنابی گرفت و در صفر ۱۲۹۹ جزو وزرا (البته بدون وزارت خانه) و به این واسطه عضو «مجلس شورای کبرای دولتی» گردید و با تشکیل وزارت انطباعات در آغاز محرم ۱۳۰۰، وزیر این وزارت خانه جدیدالتأسیس شد که تا هنگام مرگ این سمت را در دست داشت. اما هیچگاه این وزارت خانه را واقعی نمی‌دانست و آن را هم‌ردیف وزارت‌هایی چون وزارت بقایا و قورخانه و همه را «مجموع» می‌خواند (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷: ۱۰۹۸/۳؛ همو، ۱۳۶۸: ۲۰۴۵/۳، ۲۱۳۷؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۴۰، ۱۵۹، ۲۰۳، ۳۸۷-۳۸۸، ۴۸۹، ۶۹۲). از فحوای خاطرات او به خوبی پیداست که این وزارت را از آن جهت بی اعتبار می‌دانست و جدی نمی‌گرفت که مصدر قدرت و کسب درآمد، همچون سایر وزارت‌ها یا مسئولیت‌ها، نبود.

چنانکه اشاره رفت، خاطرات روزانه اعتماد السلطنه در ۱۲۹۲ق، گواهِ روشنی از شادابی و پرکاری اوست. اما رخدادهای زندگی او از ۱۲۹۸ق به بعد نشان از وضعی پرتنش دارد؛ چنانکه تا پایان حیاتش چندبار از جمله در میانه همان سال ۱۲۹۸ق خبر خلع و تبعیدش، شایع شد. انعکاس این وضع نیز به خوبی در آهنگ و کلام روزنامه خاطراتش پیداست، چرا که به تدریج مشحون از واژگان کسالت و ناامیدی، نقد شاه و دولت و گلایه و بدگویی از دیگر درباریان شده است. این ناامیدی و عصبانیت که در مجموع تا پایان زندگی او روبه‌افزایش

بودند (همان: ۶۷، ۷۰-۷۴، ۹۴-۹۵، ۱۱۷ به بعد؛ فوریه، ۱۳۸۵: ۲۳۷)، ظاهراً چند دلیل عمده داشت: نخستین عامل، پس ماندن رتبه و ثروتش از دوستان و هم‌ردیفان سابقش بود (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۲۸۲، ۸۷۳، ۸۷۵). عامل دوم، مشاهده روند روبه‌زوال حکومت قاجاریه بود که به‌زعم او، از مهم‌ترین علل آن برکشیدن سه فرزند جوان شاه یعنی مظفرالدین- میرزای ولیعهد، مسعود میرزا ظل‌السلطان و کامران میرزا نایب‌السلطنه و سپردن بسیاری از ایالات یا مناصب مهم کشور به دو فرد اخیر بود که گذشته از خامی و خودپسندی این دو، هر سه با هم نفاق و رقابت مخرب داشتند. اعتماد السلطنه نیز گویا از ایجاد ارتباطی متوازن با آنان ناتوان بود (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۶۳-۶۴، ۶۷، ۷۱-۷۲، ۷۵ به بعد).^۶

گویی در فضای اقتدار این سه‌تن، اطراف شاه نیز از دولت‌مردان کارآزموده و کارآمد تهی شده گروهی جوان و به‌زعم اعتماد السلطنه «اطفال نابالغ» و «بی‌تجربه با سری پرشور و مغز خالی» جای دولت‌مردان مجرب را گرفته بودند. چنانکه به گزارش او «کارهای ایران بچه-بازی شده. مستوفی‌الممالک ما نه سال و معتمد‌الملک ما ده سال، میرآخور بیست و پنج سال، مجد‌الملک، وزیر و ظایف و اوقاف هنوز طرف... است، خود خان‌اعتضاد‌الملک... به‌زور ریش درآورده چهل سال ندارد». او در نوروز ۱۳۰۰ق که درباریان در مجلس سلام شرکت کرده بودند، ضمن مقایسه سامان و سن درباریان کنونی با سالیان گذشته، آورده است که «دولت ما جوان نشده، بچه و طفل شده» (همان: ۸۸، ۲۱۳، ۲۲۳).^۷ نمونه‌های اعلای این جوانگرایی، بدون توجه به کارآموزی و شایستگی، برآوردن علی‌اصغر خان امین‌السلطان

۶. ظاهراً اعتماد السلطنه فرزندان شاه را «اشیاء ثلاثه» می‌خواند و قائل بود که باید از آن‌ها ترسید (همان، ۱۰۵). چنین می‌نماید که ناصرالدین شاه با جابه‌جایی امتیازات و ابراز لطف یا کم‌التفاتی به هر یک از این سه فرزند، آنان را به رقابت و حسادت وامی‌داشت تا از هم‌پیمانی احتمالی‌شان علیه خویش جلوگیری نماید. همین جوانی و حسادت هم به‌زعم اعتماد السلطنه موجب می‌شد که هرگونه تمجید شاه از کار و توان زیردستان آنان، حسادت آن‌ها و نابودی آن زیردست را در پی داشته باشد (برای نمونه نک. همان، ۲۵۹).

۷. او شواهدی مکرر از کردار و گفتار خام و نابلدی آنان نیز آورده است، برای نمونه نک. همان، ۲۲۳، ۲۴۵، ۲۵۵.

(۱۲۷۴-۱۳۲۵ق) از ۱۳۰۰ق و سپردن مناصب متعدد درباری به وی بود. او با وجود سن کم، از ۱۳۰۲ به بعد «وزیر اعظم» خوانده شد و در ۱۳۱۰ رسماً ملقب به صدراعظم گردید (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹؛ ۶۴۲، ۸۴۸؛ امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۱۲۴).

به هر صورت، اعتمادالسلطنه در میانه رقابت فرزندان شاه و با وجود تلاش مظفرالدین میرزای ولیعهد برای استخدامش تا برای او بکوشد و جاسوسی کند، به شاه وفادار ماند و پیشنهاد او را نپذیرفت (نک. همان: ۷۶، ۷۹، ۸۲ و صفحات بعد). اما چنانکه اشاره رفت مجبور به تملق و همراهی با ظل‌السلطان بود. دریافت حقوق و مخارج از بخش‌های زیردست ظل‌السلطان از آن جهت که از تهران دور بود و صرفاً حدود یک ماه از سال را در تهران می‌گذراند، برای اعتمادالسلطنه خوشایند بود. اما دوری ظل‌السلطان از تهران او را از حمایتش در میانه رقابت و حسادت سایر فرزندان شاه، به‌ویژه نایب‌السلطنه و نیز امین‌السلطان، محروم می‌کرد. از سوی دیگر، این تملق نسبت به ظل‌السلطان، موجب اتهام به جاسوسی برای او، حتی از سوی شخص شاه نیز، می‌شد،^۸ اگرچه مدرکی آن را اثبات نمی‌کند.

افزون بر دو عامل فوق، وابستگی معماگونه شاه به کودکی خردسال موسوم به ملیجک دوم (متولد. ۱۲۹۵ق/۱۲۵۷ش) از حدود نیمه سال ۱۲۹۸ق، یعنی از سه سالگی ملیجک، موضوع مؤثر دیگر در ناامیدی اعتمادالسلطنه بود؛ چراکه این وابستگی، توجه و اشتیاق شاه را بیش از هر فرد و موضوع دیگری به خود جلب کرده همراهی تقریباً دائمی این کودک را با شاه موجب شده بود. تبعات مستقیم این قضیه برای اعتمادالسلطنه به عنوان مترجم و روزنامه‌خوان شاه، همنشینی مدام با ملیجک، پدر و خدمه وی بود، افرادی که به‌زعم او دور از فهم و «بی‌علم و هنر» بودند، اما اینک خود را هم‌رتبه و حتی نزد شاه کمتر از آنان، می‌دانست. افزون آنکه مکرراً هنگامی که اعتمادالسلطنه مشغول خواندن کتاب یا روزنامه برای شاه بود، او سرگرم شوخی با این همنشینان می‌گشت. این نارضایی در یادداشت‌های روزانه او از حدود اواخر ذی‌الحجه ۱۳۰۰ بازتاب و به‌تدریج تا ربیع‌الثانی ۱۳۰۱ افزایش یافت. شبی از همان

۸. جالب آنکه در همین حین، ظل‌السلطان (۱۳۶۸: ۶۹۰/۲) او را سردسته جاسوسان مخفی شاه می‌خواند!

ماه مجبور شد به جای شاه، برای جمعی از همین همنشینان که آن‌ها را به چیزی نمی‌گرفت، روزنامه بخواند. از همین‌رو، در پایان روز بعد در دفتر خاطراتش از قهر با شاه نوشت و گفت «حالا ۱۸ سال است که من این کاره (روزنامه‌خوان و کتاب‌خوان) هستم، چه فایده بردم؟!». او در پایان روز بعد که از دل‌جویی شاه خبری نشده بود، در یادداشت‌های خود نوشت، «به خدا قسم از نوکری شاه خسته شدم، خیلی میل دارم مدتی آسوده باشم» و به مقایسه خود با همقطاران (میرزا علی‌خان امین‌الدوله و آجودان مخصوص) پرداخت که چگونه در این سال‌ها ترقی کرده او جا مانده است. روز بعد به دربار رفت و گلایه‌هایش را ضمن «استعفا از نوکری» در نامه‌ای مفصل تقدیم شاه کرد. شاه با دل‌جویی از او، اضافه‌مواجبی هم برایش تعیین کرد. این دل‌جویی و اضافه‌درآمد مایه امید او شد، چنان‌که تا حدود ۱۰ ماه بعد نشانی از دل‌گیری در روزنامه خاطراتش نیست (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۸۵، ۱۰۲، ۱۴۲، ۲۸۱ به بعد).

اما این التفات در حکم مسکن بود و مسئله را حل نکرد؛ از همین‌رو، بار دیگر دل‌سردی و شکوه‌های اعتمادالسلطنه از محرم ۱۳۰۲ در روزنامه خاطراتش انعکاس یافته است؛ تا آنجا که او ذیل یادداشت‌های ۲۳ صفر ۱۳۰۲ ق (یعنی در میانه ۴۲ سالگی اش) آورده است که «... از دنیا خیلی دلگیرم. میل داشتم که مبلغی در بانک انگلیس داشته باشم و نوکری شاه را نمی‌کردم. همقطار ملیجک و مردک نبودم. در گوشه‌ای نشسته در این دنیای دون تنها زندگانی می‌کردم...» (همان: ۳۲۶، ۳۲۹). چنین می‌نماید که همسرش با شنیدن این سخنان، رؤیایی را با او در میان گذاشت که در خواب بعد از ظهرِ دو روز پیش در تاریخ ۲۱ صفر ۱۳۰۲ ق/۲۰ آذر ۱۲۶۳ ش، دیده بود. گزارش این رؤیا در روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه به این شرح است:

«اگرچه هرگز به خواب اعتنا ندارم و اعتباری ندارد، اما این تفصیل را می‌نویسم.^۹ اهل

۹. چنان‌که اشاره رفت، برخلاف این گفته، شواهد متعدد حکایت از باور راسخ او به خواب دارد، چنانکه مکرر نزد معبران می‌رفت یا تعبیر خواب‌هایش را در روزنامه خاطراتش می‌نوشت (برای نمونه، نک. همان، ۶۶۸، ۶۹۴، ۸۴۵).

خانه پریروز بعد از ظهر که خوابیده بود، در خواب دیده بود که جبه زری که تاروپودش سفید و زرد است در حضور مرحوم عمادالدوله، پدرشان، گسترده‌اند و آن مرحوم از پارچه این جبه تمجید می‌کند. من هم در آن مجلس حاضرم و این جبه از آن من است. بعد من گفتم این جبه را در قوطی به اندازه خودش بگذارید که محفوظ باشد. مرحوم عمادالدوله فرموده بودند که جبه متقال ده تومان قیمت دارد. من در خفا به عیال خود گفتم این جبه برای من ۵۴ تومان تمام شده و من در سن ۵۴ سالگی به وزارت خواهم رسید. این جبه وزارت من است» (همان: ۳۲۹-۳۳۰).^{۱۰}

این خواب را اگر باور کرده باشد، گویی به تدریج در ذهن و خیالش به رؤیای صادقه برای نیل به وزارت واقعی (صدارت اعظمی)! مبدل شد و اگر هم باور نکرده باشد، دست‌کم ایده‌ای به او داد که ادامه زندگی‌اش طرحی برای تحقق آن شود؛ به هر دست‌آویزی چنگ زد تا سرانجام گویی همین رؤیا سرنوشت او را رقم زد. مهم‌ترین شاهد تأثیر این خواب، آن است که در روزنوشت‌های بعدی، شکوه و شکایتی از وضع خویش درج نکرده و برعکس تا بیش از یک ماه هر روزش را پرامید می‌دید و آن را در روزنامه خود بازتاب می‌داد. سخت پرکار گشت و به ترجمه و نگارش مشغول شد و در ۱۷ روز بعد از این خواب آورد که «انشالله اگر عمری باشد، کتاب امسال من [ظاهرا جلد دوم مطلع الشمس] بهترین کتاب‌ها خواهد شد». او که تا پیش از این رؤیا، آرزوی ترک نوکری شاه را می‌کرد، در ۲۵ روز بعد از آن نوشت، «درد دندان [شاه] بسیار شدت کرده است. باز شام نتوانستند میل کنند... اگر ممکن بود، چهار دندان مرا بکشند و دندان شاه خوب شود، حاضر بودم که شاه کسالت نداشته باشد» (همان: ۳۳۰-۳۳۳). تحقق این رؤیا نیازمند سیاست و اقداماتی گسترده‌تر بود.

۱۰. اشاره شد که در همان ایام اعتمادالسلطنه وزیر انطباعات بود، اما آن را وزارت مجعولی می‌دانست (همان: ۴۸۹) و از فحوای کلامش هویدا است که از حدود ۱۳۰۰ق، او صدارت اعظمی یا وزراتخانه‌های پردرآمد و نفوذی همچون مناصب امین السلطان را وزرات واقعی می‌دانسته است.

در تکاپوی تحقق رؤیا

الف: اثبات توان و شایستگی‌های سیاسی

نخستین گام ضروری اعتمادالسلطنه اثبات توانمندی سیاسی به شاه و دیگر بازیگران عرصه سیاست حکومت قاجاریه بود. از همین رو برخلاف رویه پیشین که آثارش موضوعات تاریخی، جغرافیایی و بعضاً ادبی را دربرمی‌گرفت، آغاز به نگارش و ترجمه آثار متعدد سیاسی کرد. گویا برای نخستین بار یک ماه بعد از رؤیای مذکور، مقاله‌ای _ظاهراً بی‌نام_ در اواخر ربیع‌الاول سال ۱۳۰۲ در روزنامه تحت مدیریت خودش چاپ کرد که رنجش و اعتراض انگلیسی‌ها را در پی داشت. مقارن همان ایام، رساله‌ای نیز در مورد قانون سانسور، لزوم و فواید آن، نوشت و بررغم مخالفت سایر وزرا، آن را به تأیید شاه رساند (همان: ۳۳۹-۳۴۲). در نیمه ماه بعد یعنی در حدود ۱۳ جمادى‌الاولی ۱۳۰۲، کتابچه‌ای دیگر _که اطلاعی در مورد آن نیافتیم_ تقدیم شاه کرد و در پایان همان روز در روزنامه خاطراتش نوشت که «بعد از این خیال دارم برای اثبات وجود از این فضولی‌ها بکنم». چند روز بعد نیز کتابچه‌ای «پولیتیکی» تقدیم شاه نمود و به گفتگویی محرمانه با او نشست (همان: ۳۴۳-۳۴۴). در همان ماه طرح چاپ روزنامه‌ای به زبان فرانسه را نیز تقدیم شاه کرد که با موافقت او مواجه شد و در آغاز ماه بعد، یعنی در جمادى‌الثانی، نخستین شماره‌اش را تحت عنوان «اکودوپرس» منتشر کرد (همان: ۳۴۶، ۳۸۰، ۳۸۳؛ قاسمی، ۱۴۸-۱۴۹).

برخی از این فعالیت‌های سیاسی در تضاد با منافع انگلیس بود و اعتراض آنان و تلاش برای تعطیل روزنامه اطلاع و ظاهراً در سال‌های بعد روزنامه «اکودوپرس» را، در پی داشت. چنین می‌نماید که همین اختلاف شاه را وسوسه کرد تا در اوایل ذی‌الحجه ۱۳۰۲، اعتمادالسلطنه را مأمور ترجمه کتابچه‌ای تحت عنوان کشف‌المعایب انگلیس نماید که او نیز آن را تا ۲۲ ذی‌الحجه ترجمه و تقدیم کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۳۸۴، ۳۸۸).

تکاپوی سیاسی او در سال بعد نیز همچنان روبه افزایش بود. او پس از سه ماه مطالعه، کتابچه‌ای تحت عنوان پولتیک حالیه روس و انگلیس در آسیا را در ربیع‌الثانی ۱۳۰۳ تقدیم

شاه کرد تا به قول خود «تیز پولیتکی» وی باشد و «استعلام به لیاقت پولیتکی دانی [اش]» شود. نزدیک دو ماه بعد، در جمادی الاولی نیز، طرح ایجاد انحصار تنباکو را به دستور شاه پذیرفت و مشغول نوشتن کتابچه‌ای در طرز اجرای آن گردید و هم‌زمان کتابچه‌ای در نحوه به‌کارگرفتن کشتی خرید شده از آلمان به نام «پرسپولیس» که در کرانه‌های بوشهر بدون هیچ استفاده‌ای لنگر انداخته هزینه گزاف نگهداری را بر دوش دولت انداخته بود، نوشت و تسلیم شاه کرد (همان: ۴۰۴، ۴۱۲-۴۱۳). این فعالیت‌های داوطلبانه که ظاهراً موجب کسب منافعی کوتاه مدت نبود، می‌تواند گمانه‌تلاش او را برای کسب مقامات جدیدی که در همان روزها تغییر و تبدیل می‌شد، مطرح کند. چراکه در اواخر ربیع‌الثانی وزیر خارجه عزل شد (همان: ۴۱۳)، اما منابع شاهی بر میل به کسب چنین منصبی را ارائه نمی‌دهند، و این خود شاهی دیگر بر تلاش او برای منصبی بزرگ‌تر در سال‌های آینده است.

سال بعد دایره فعالیت‌های سیاسی اعتمادالسلطنه گسترده‌تر و ارتباطش با سفارت‌خانه‌های مختلف مستحکم‌تر شد. او تا پیش از سال ۱۳۰۲ق با سفارت‌خانه‌های عثمانی، فرانسه، اتریش و آلمان و آمریکا ارتباطی دوستانه داشت، لیکن روزنامه خاطراتش به خوبی نشان می‌دهد که این روابط بیش رفت و آمد سفرا یا کارداران این دول به خانه او نبود. اما از نروز ۱۳۰۳ق/جمادی‌الثانی، برای نخستین‌بار سفرای چند کشور که به نظر جدای از عثمانی، ظاهراً سفیران کشورهای اتریش و فرانسه و احتمالاً آلمان بوده‌اند، جهت تبریک عید به خانه او آمدند (همان: ۴۲۲). ارتباط او با دو سفارت‌خانه مهم‌تر روس و بریتانیا با کمی تأخیر و از ۱۳۰۵ به حدی رسید که سفیرانشان به دیدار نروزی او آمدند. دیدار تمام سفرای کشورهای مذکور از اعتمادالسلطنه خاصه برای تبریک عید نروز تا ۱۳۱۳ق که او به سبب عزای مادرش سفره عید نداشت، تداوم داشت (همان: ۵۵۱-۵۵۲، ۶۳۰، ۷۴۴، ۸۰۱، ۸۶۳، ۹۴۶، ۱۰۶۵).^{۱۱} چنین می‌نماید که او تا ۱۳۰۵ق توان سیاسی خود را به دیگران اثبات کرده بود، چنانکه شاه برای نخستین‌بار در میانه سال ۱۳۰۵ق او را واسطه پیام محرمانه خود با

۱۱. صرفاً در برخی سال‌ها از سفارت انگلستان به جای سفیر، کاردارشان به دیدار نروزی او می‌آمد.

سفارت روسیه کرد و طولوزان پزیشک مخصوص شاه در آخر همان سال و در حضور یکی از درباریان، اعتماد السلطنه را «قابل صدارت» خواند و اعتماد السلطنه خوش وقت از این سخن، از آن درباری خواست که آن را به خاطر سپارد تا روزی به کار آید (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۵۴۸، ۵۸۸).^{۱۲}

ب: بازی میان سه ضلعی قدرت: شاه، امین السلطان و سفارت روسیه

جلب اعتماد شاه برای رقابت در عرصه سیاسی کشور، کفایت نمی‌کرد و نیاز به جلب نظر یا کسب حمایت و هم‌پیمانان نیرومند بود. اشاره رفت که چاپ مقاله‌ای در روزنامه اطلاع موجب اعتراض انگلیسی‌ها به اعتماد السلطنه شد. در حالی که ماجرا همچنان حل و فصل نشده بود، سفارت روسیه ۲۰ روز بعد از آغاز آن، گویا برای نخستین بار اعتماد السلطنه را به مهمانی دعوت کرد. اگرچه او نپذیرفت و به شاه اعلام داشت که «سفارت روس برای نوکری شما از من دعوت می‌کنند، اگر من ترک نوکری کنم و آنجا روم، دیگر چه شأنی خواهم داشت». لیکن سفارت انگلیس همچنان اصرار بر توقیف روزنامه مذکور داشت و اعتماد در واکنش به این موضوع به شاه گفت که «انگلیسی‌ها با من عداوت دارند، به واسطه عدم مراوده که با آن‌ها دارم و خبرچی آن‌ها نیستم»؛ در این میانه، سفارت روسیه بار دیگر اعتماد السلطنه را به مهمانی دعوت کرد و این بار او پذیرفت (همان: ۳۳۴، ۳۳۸-۳۳۹، ۳۴۵)؛ این ماجرا آغاز ارتباط دو سویه او با سفارت روسیه است. از آن پس، تقریباً هر ساله اعتماد السلطنه جهت جشن سالگرد تولد امپراتور روسیه، جشن سال نو مسیحی و برخی مهمانی‌های دیگر همراه

۱۲. اگرچه شاه خود اعتماد السلطنه را واسطه با سفارت روسیه می‌کرد، اما در پاسخ به نامه امین السلطان که در آن اعتماد السلطنه جاسوس روس‌ها خوانده شده بود، اتهام او را به صورت ضمنی تأیید کرد. چنین می‌نماید که این تأیید بیش از اینکه ناشی از پرهیز شاه از مشاجره با امین السلطان باشد، جهت ایجاد رقابت و سوءاستفاده هم‌زمان از این دو وزیرش بوده است. با وجود این، صفایی به پشتوانه همین نامه، اعتماد السلطنه را جاسوس روسیه خوانده است! (نک. صفایی، ۱۳۵۵: ۲۳۵-۲۳۸).

عده‌ای از درباریان به سفارت روسیه دعوت می‌شد. مقامات این سفارتخانه _خاصه کارداران آن کشور_ نیز مرادده‌ای پایدار تا سطح دوستی نزدیک با او برقرار کردند (همان: ۵۱۲، ۵۹۰ و صفحات بعد).

به‌روشنی مشخص نیست که اعتمادالسلطنه هدفمندانه موجبات اعتراض انگلیسی‌ها را فراهم آورد تا نظر روس‌ها را جلب کند یا انجام ناخودآگاه این قضیه موجب جلب او از سوی سفارت روسیه شده است، اما مشخص است که هرگونه فعالیت سیاسی در فضای اقتدار این دو قدرت استعمارگر در دربار ایران، واکنش مثبت یا منفی آنان را در پی داشت و هریک همچون پناهگاهی در برابر فشار دیگری به‌شمار می‌رفتند. اعلام نارضایی وزارت خارجه انگلیس در آغاز ذی‌القعدة ۱۳۰۲ این بار به سبب چاپ روزنامه اکودوپرس به مدیریت اعتمادالسلطنه و اعلام مخالفت پایدار آنان تا پایان انتشار آن در ۱۳۰۵ ق، مؤید دیگری بر این موضوع است. توقف انتشار این روزنامه نیز نمی‌تواند بی‌ارتباط با تلاش‌های پنهانی آنان باشد (همان: ۳۴۶، ۳۸۰، ۳۸۳؛ قاسمی، ۱۳۷۹: ۱۴۳-۱۶۲). در این بین سیاست محتملا آگانه شاه در سپردن مأموریت ترجمه کتابچه کشف‌المعایب انگلیس در اواخر سال ۱۳۰۲ به اعتمادالسلطنه و واسطه قرار دادن مکرر اعتمادالسلطنه از میانه سال ۱۳۰۵ برای ارسال پیغام به سفارت روسیه یا مذاکره با آنان در تعمیق ارتباط او با روسیه نقشی مؤثر داشت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۳۸۴، ۳۸۸).

درحالی‌که اعتمادالسلطنه با سفارت روسیه پیوند یافته یا به اصطلاح، روسوفیل گشته بود؛ براساس نامه‌ای از میرزا آقاخان نوری خطاب به فرخ‌خان امین‌الدوله _مستقر در پاریس_، پدر اعتمادالسلطنه دست‌کم در دوره صدارت آقاخان نوری (صدارت، ۱۲۶۷-۱۲۷۵ ق)، نه با سفارت روسیه بلکه با انگلیس پیوند داشت.^{۱۳} بعید به نظر می‌رسد که بعد از آن تاریخ نیز

۱۳. در نامه آقاخان نوری خطاب به فرخ‌خان آمده است که: «رالنسن... شریترین انگلیسی‌ها بلکه شیطان روی زمین است. گذشته از همه معایب سفارت رالنسن، همین قدر کافی است که او و [علی‌خان] حاجب‌الدوله با هم عاشق و معشوق هستند... اگر او به سفارت ایران بیاید منتهای آمال حاجب‌الدوله همین است (شوال ۱۲۷۳)» (امین‌الدوله

او رابطه اش را با انگلستان قطع کرده یا به روسیه پیوند یافته باشد. با این وصف، اعتمادالسلطنه در این مورد راه خلاف خانواده خود را رفت. گویا این موضوع بیش از همه ناشی از شرایط زمانه بود، چه آنکه علی اصغر خان امین السلطان که اعتمادالسلطنه او را مهم ترین رقیب و سد ترقی خود به شمار می آورد، سرسپردگی کامل به سفارت انگلستان داشت و با وجود این ارتباط، جایی برای تکیه اعتمادالسلطنه به آنان یا تلاش آن‌ها برای جذب او، باقی نمی ماند.

ورود به عرصه رقابت‌های سیاسی بالادست، دست کم در آغاز راه بدون رضایت و نزدیکی به امین السلطان به عنوان قدرتمندترین وزیر شاه، ممکن نمی نمود، موضوعی که آشکارا در گفته‌های اعتمادالسلطنه بازتاب یافته است. از همین رو او ضمن آغاز «صحبت‌های پولیتکی» با وی در همان جمادی الاولی ۱۳۰۲ در روزنامه خاطراتش آورد که «میل دارم اگر بگذارند با این شخص راه بروم» (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۳۴۳). لیکن گذشته از تفاوت مرام و منش این دو، اختلاف سختی نیز میان امین السلطان و دوست صمیمی اعتمادالسلطنه یعنی امین الدوله، وجود داشت. این نزدیکی به امین السلطان، ناگزیر رابطه او را با امین الدوله، تیره می کرد (همانجا). اما برغم فاصله از امین الدوله و تلاش بسیار برای ایجاد صمیمیت با امین السلطان، نخوت و بی حرمتی‌های مکرر او، اعتمادالسلطنه را از دوستی با وی ناامید ساخت. از همین رو، در روزنامه خاطراتش نوشت: «امین السلطان و غیره همان قدر فایده دارند که ضررشان به آدم نرسد. از خیرشان گذشتم.» او همچنین در ربیع الاول ۱۳۰۴ آورد: «...تمام مردم را به واسطه غرور خودش و به واسطه بی کار گذاشتن و همه مناصب را ضبط کردن، دلخور و روگردان از شاه کرده». با وجود این، نفوذ و محبوبیت امین السلطان نزد شاه، اعتمادالسلطنه را ناگزیر از پذیرش اقتدارش می کرد، چرا که به درستی باور داشت «...به مراتب نفع و ضررش از حضور شاه زیادتر است...، چرا که هرچه او بخواهد شاه می خواهد و هر چه نخواهد شاه نمی خواهد» (همان: ۳۶۳، ۴۰۰).

همین شواهد نشان می دهد که مهم ترین چالش اعتمادالسلطنه از حدود ۱۳۰۴ ق به بعد،

نحوه مرآوده با امین السلطانی است که در عین قدرت و نفوذ و حتی جذابیت رفتار و سخن، با شماتت و خودستائی اش او را دائما میان امید و ناامیدی و دوستی و نفرت در نوسان داشت (همان: ۵۱۹ و صفحات بعد). همین اخلاق پرنخوت امین السلطان و نیز کامران میرزا نایب السلطنه که برخلاف دو برادرش مقیم تهران بود، می توانست اعتماد السلطنه را از یک سو به ظل السلطان بکشاند و از سوی دیگر موجب تداوم پیوندش با رقیب امین السلطان، یعنی امین الدوله شده باشد، هر چند اعتماد السلطنه دست کم دوبار رابطه ای صلح آمیز میان این دو برقرار کرد (همان: ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۱۰، ۱۰۱۳).

ارتباط اعتماد السلطنه با امین السلطان به صورت کج دار و مریز ادامه داشت تا آنکه رخدادهایی در ۱۳۰۶ ق آن را وارد مرحله ای پرچالش و خصومت آمیز کرد. نخستین موضوع، جدی شدن عزم شاه برای سومین سفر فرنگ از میانه ربیع الاول ۱۳۰۶ / آبان ۱۲۶۷ ش بود. بررغم اشتیاق شاه و امین السلطان به سرگرفتن این سفر، اعتماد السلطنه آن را با آن وضع دربار و شخصیت دولتمردان، موجب بر باد رفتن شأن و اعتبار حکومت می دانست و آشکارا مخالفت خود را اعلام می داشت. قضیه دیگر اعطای دو امتیاز کشتیرانی در رودخانه کارون در ربیع الاول ۱۳۰۶ و تأسیس بانک شاهنشاهی (از شعب بانک خاورمیانه انگلستان) به انگلستان در جمادی الاولی / بهمن همان سال، بود. اگرچه نشانی از فعالیت اعتماد السلطنه علیه اعطای امتیاز کشتیرانی در رودخانه کارون نمی بینیم، اما یک تنه علیه امتیاز بانک شاهنشاهی ایستاد و انتقادات صریحش را به اطلاع شاه و وزیران رساند (همان: ۶۰۲-۶۰۳، ۶۰۸، ۶۱۱-۶۱۶، ۶۳۰). مخالفت اعتماد السلطنه عملا خللی در تحقق آن سفر و این امتیازات ایجاد نکرد، اما گویی برای نخستین بار او را همتراز امین السلطان قرار داد. شاید همین موضوع کینه ریشه دار امین السلطان را از وی در پی داشت، چنانکه بررغم آشتی صوری به دستور شاه، اعتماد السلطنه تا دو سال بعد این مخالفت ها را - خاصه علیه تأسیس بانک شاهنشاهی - موجب خسارت و آزار دیدن بسیار از امین السلطان می دانست و با وجود ترمیم روابطشان از ۱۳۰۸ ق، همچنان در ۱۳۱۰ از عواقب آن مخالفت، یاد می کرد (همان: ۶۱۵-)

(۶۱۷، ۷۳۶، ۷۸۷).

بررسی حواشی مخالفت اعتمادالسلطنه با قرارداد تأسیس بانک شاهنشاهی، رویکرد سیاسی او و روسوفیل بودنش را آشکارتر می‌کند. او در تحلیل مخالفت خود با این پیمان‌نامه به شاه اعلام می‌داشت که «نباید ایران را کلیتا به انگلیسی‌ها تسلیم نمود. در حالیه باید به جهات عدیده از روس‌ها احتیاط کنیم». هم‌زمان با مذاکرات او در مخالف با این قرارداد، دست‌کم، به ترتیب سرکنسول انگلیس در مشهد، سفیر و نایب‌سفیر انگلستان به خانه اعتمادالسلطنه آمده و ظاهراً او را تطمیع و نیز تهدید کردند، اما اعتمادالسلطنه دست از مخالفت برنداشت (همان: ۶۱۴-۶۱۷).^{۱۴} اگرچه او اطلاعی از دیدارهای احتمالی‌اش با روس‌ها مقارن همان روزها ارائه نمی‌دهد، اما همین شواهد کافی است تا نشان دهد که مخالفتش با این موضوع اساساً به تحریک سفارت روسیه یا به اتکای قدرت آنان بوده‌است. جالب آنکه بعد از خاتمه این موضوع، به صورت ملموس رفت‌وآمد اعتمادالسلطنه با سفارت روسیه افزایش یافت و تا پایان سال چندین بار او به دیدار سفیر رفته یا او و زیردستانش به دیدار اعتمادالسلطنه آمدند (همان: ۶۱۸-۶۲۴).

مهم‌ترین نشانه تلاش هدفمند روس‌ها در جلب بیشتر اعتمادالسلطنه در سفر سوم شاه به فرنگ آشکار شد، چرا که کنسول روسیه در تبریز و بعداً مأمور پذیرایی از کاروان شاه به هنگام ورود به خاک روسیه، اعلام داشتند که از شخص امپراتور دستور دوستی و پذیرایی ویژه از اعتمادالسلطنه را دارند. در سن پترزبورگ نیز امپراتور ضمن دست دادن به اعتمادالسلطنه گفت که شما را شخصاً می‌شناسم. در همین سفر هم، نشان درجه اول دولت روسیه از سوی امپراتور به او اعطا شد. این درحالی بود که چنین توجهی به هیچ‌روی از سایر افراد در روسیه و نیز در سایر کشورها و از جمله انگلستان به اعتمادالسلطنه نشد (همان: ۶۹۴-۶۹۵، ۷۰۷-).

۱۴. چندی بعد از نهایی شدن این قرارداد نیز سفارت انگلستان اعتمادالسلطنه را همراه عده‌ای دیگر از درباریان به مهمانی دعوت کرد (همان، ۶۱۸).

۷۰۸، ۸۴۶ به بعد).^{۱۵}

با بازگشت از فرنگ، رفت و آمد اعتماد السلطنه و همسر جسورش با سفارتخانه‌های خارجی و به ویژه روسیه افزایش چشمگیر یافت. چنانکه در ماه‌های بعد از این سفر، چندین بار سفیر روسیه به خانه او آمده یا او به دیدن سفیر می‌رفت. همسرش نیز در همان روزها زن کاردار روسیه را مهمان کرد و چند روز بعد به اصرار از منیر السلطنه - از همسران شاه -، خواست تا زن سفیر روسیه را به خانه خود دعوت کند. منیر السلطنه نیز کار پذیرایی از او را به وی و شوهرش، اعتماد السلطنه، سپرد. این دید و بازدیدها در ماه‌های بعد همچنان ادامه داشت و حتی در سال‌های آتی به دید و بازدید مکرر همسران سفرای خارجی از همسر اعتماد السلطنه انجامید (همان: ۶۹۴-۶۹۵، ۷۰۷-۷۰۸، ۸۴۶ به بعد؛ در مورد شخصیت همسر او، نک. فوریه، ۱۳۸۵: ۱۷۳، ۲۳۷). از همین رو بعد از این، اطلاعات سیاسی بیشتر و روشن‌تری در ارتباط میان روس‌ها و دولت ایران در روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه آمده است. این ارتباط به مرتبه‌ای رسیده بود که در همان ایام (اواخر شعبان ۱۳۰۷ق)، وزیر امور خارجه روسیه تلگرافی پنهانی برای اعتماد السلطنه فرستاد تا او را از تلگرافی که سفارت انگلیس در تهران در مورد او به روسیه مخابره کرده بود، آگاه کند (همان: ۶۹۵-۶۹۶).

بازگردیم به ماجرای مخالفت اعتماد السلطنه با قرارداد تأسیس بانک شاهنشاهی. عواقب این مخالفت در جریان سفر سوم فرنگ که امین السلطان و اعتماد السلطنه هر دو جزو همراهان شاه بودند، آشکار شد. از آنجاکه در قرارداد مهمانی شاه در کشورهای اروپایی تعداد همراهان محدود و دقیقاً مشخص شده بود، امین السلطان سر مرز روسیه از اعتماد السلطنه خواست که او یگانه نوکر همراهش را به اروپا نیاورد تا وی بتواند یکی دیگر از نوکرانش - و به زعم اعتماد السلطنه «شاهد» خود - را جزو افراد همراه بگنجاند (همان: ۶۳۲-۶۳۶ و

۱۵. اگرچه انگلیسی‌ها به اعتماد السلطنه به عنوان سیاستمدار ارجی نهادند، اما قدر دانشش را دانسته او را به عضویت انجمن جغرافیایی لندن درآوردند و «تشریفات علمیه» را چنانکه خشنودی تمام یافت، در حقیقت به جای آوردند (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۶۵۰-۶۵۱).

صفحات بعد). این درخواست با مخالفت اعتمادالسلطنه مواجه شد و بر کینه امین السلطان افزود. از همین رو، در طی سفر اعتمادالسلطنه نازک‌دل را چنان به نیش و کنایه‌های خود می‌آزرد که شخص شاه مکرر به او دل‌داری می‌داد، اگرچه قدمی عملی نیز در دفاعش بر نمی‌داشت. گلایه‌های مکرر و گویا بعضاً بی‌جای او شاه را نیز به تنگ آورده بود. یکبار نیز خود چنان تنگ‌دل شده بود که آورد «اگر تپانچه می‌داشتم خود را هلاک می‌کردم» (همان: ۶۴۴، ۶۴۷-۶۵۰؛ ناصرالدین‌شاه، ۱۳۶۹: ۲۰۸).

سه ماه بعد از آغاز سفر و هنگامی که کاروان شاه در انگلستان بود، امین السلطان گویا برای جلوگیری از مخالفت اعتمادالسلطنه با برنامه‌هایش در آن کشور، از در آشتی درآمد. این کار موقتا و آشکارا از دلخوری اعتماد کاست، چه‌آنکه از گله و شکوه‌های مکرر او در روزنامه خاطراتش به شدت کاسته شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۶۵۲ به بعد). اما در بازگشت از سفر، و به‌ویژه آنگاه که میرزاملکم‌خان از سمت سفارت ایران در بریتانیا عزل و طرد شد، اعتمادالسلطنه گمان برد که شرایط دولت کاملاً به نفع امین السلطان دگرگون خواهد شد. از همین رو، هراسناک از سرنوشت خود و جهت جلب نظر شاه، وصیتش مبنی بر بخشش تمام اموال خود بعد از مرگش را به شاه مکتوب کرده به زن خود سپرد، موضوعی که پیشتر صرفاً شفاهاً به شاه اعلام داشته بود (همان: ۶۷۳، ۶۶۹). به نظر می‌رسد، هراس اعتمادالسلطنه بی‌مورد نبود، چه‌آنکه در اواخر ربیع‌الثانی ۱۳۰۷ در نتیجه دسیسه‌های امین السلطان خبر عزل و طردش شایع شده بود (همان: ۶۷۵-۶۷۶).

اقدام بعدی امین السلطان تلاش برای ترغیب شاه به برکناری اعتمادالسلطنه از مدیریت روزنامه‌های دولتی و محتملاً وزارت انطباعات و نشانیدن سیدجمال‌الدین اسدآبادی به جای او بود. گذشته از اینکه هیچ نشانی از موافقت شاه با تنبیه اعتمادالسلطنه در دست نیست، رضایت او به جانشینی اسدآبادی که نگرشی آزادی‌خواهانه داشت نیز، بسیار بعید می‌نماید. با شکست این اقدامات، امین السلطان قدمی پس کشید و جمعی از اروپائیان ساکن تهران را برانگیخت تا مجوز انتشار روزنامه‌ای به یکی از زبان‌های اروپایی تحت مدیریت خود را از

شاه درخواست کنند. این امر اگرچه ضربه‌ای کاری نبود، اما دست‌کم از اقتدار اعتمادالسلطنه می‌کاست. اما شاه این پیشنهاد را نیز نپذیرفت (همان: ۶۷۶، ۶۷۸؛ امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۱۲۹). چنین می‌نماید که پس از این اقدامات نافرجام، امین‌السلطان ناگزیر روی به آشتی با اعتمادالسلطنه آورد. این صلح، شکوه‌های اعتمادالسلطنه را چند ماهی از روزنامه خاطراتش زدود و نشاط نسبی به زندگیش دمید (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۷۰۴-۷۰۹). لیکن، کسب امتیازاتی برای خویشاوندانش، اعتمادالسلطنه را در روزهای بعد ناگزیر از عجز در نزد امین‌السلطان کرد، چنان‌که از سوی امین‌الدوله تعبیر به خصوصیت آن دو شده رابطه این دو را سرد کرد. به‌هرصورت، مجموعه این موضوعات به مفهوم عقب‌نشینی بیشتر اعتمادالسلطنه بود (همان: ۷۱۰-۷۱۱).

سال بعد که فرایند اجرای امتیاز تنباکو/تالبوت با مسئولیت امین‌السلطان که منافی چشمگیر در آن داشت، آغاز شد، اعتمادالسلطنه به تصریح خویش با پندگرفتن از تبعات مخالفت با امتیاز تأسیس بانک، به همکاری با او پرداخته اعلانیه امتیازنامه را برایش نوشت و در مقدمات اجرا به وی کمک کرد (همان: ۷۳۵-۷۳۶). این موضوع بار دیگر زمینه گرمی نسبی و برگزاری مهمانی‌های دوطرفه را تا پایان سال ۱۳۰۸ فراهم کرد، اما همراهی با امین‌السلطان در این قضیه، نمی‌توانست مورد رضایت روس‌ها باشد که سخت با امتیاز تنباکو مخالف بودند.^{۱۶} به‌ویژه که اعتمادالسلطنه گامی فراتر نهاده در نامه‌ای به شاه شورش تبریز علیه این امتیاز را نتیجه فتنه و مخالفت روس‌ها با امین‌السلطان اعلام داشته بود. این موضع اعتمادالسلطنه و به‌ویژه نامه حمایت‌آمیزش خطاب به شاه به مفهوم آشتی و پذیرش اقتدار

۱۶. در رمضان ۱۳۰۸ ماجرای تعقیب دو تن از زیردستان اعتمادالسلطنه را در پی داشت که اگر اعتمادالسلطنه آنگاه ارتباطی نسبتاً خوب با امین‌السلطان نداشت، بی‌گمان متحمل مجازات سنگین می‌گشتند، لیکن با وساطت امین‌السلطان بخشیده شدند. در روزهای بعد او به اعتمادالسلطنه گفت که ریشه تمام دشمنی آنان، فتنه‌انگیزی صدیق-السلطنه/مچول‌خان پیشین، از دوستان نزدیک امین‌الدوله، بوده‌است (همان: ۷۴۷-۷۵۴).

امین‌السلطان از پس مدت‌ها چالش بود.^{۱۷} اما این اقدام رابطه‌اش را با سفارت روس چنان سرد کرد که نشانی از ارتباط طرفین برای چندین ماه در سال‌های ۱۳۰۸-۱۳۰۹ ق در دست نیست. او حتی دعوت سفارتخانه روسیه در روزهای پایانی شعبان ۱۳۰۸ ق را نیز نپذیرفت (همان: ۷۴۴، ۷۴۶، ۷۶۷).

سفارت روسیه پس از چندین ماه سردی روابط، دو روز بعد از نامه حمایت‌آمیز مذکور و در صفر ۱۳۰۹ مصمم شد که پیغام‌های تهدیدآمیز امپراتور روس در مخالفت با امتیاز تنباکو را از طریق اعتمادالسلطنه به گوش شاه برساند و همین دیدار موجب تجدید مراوده آنان شد. پیامد این نزدیکی، فاصله مجدد از امین‌السلطان بود، چنان‌که امین‌السلطان چندی بعد از او گلایه کرد که چرا در هنگامه شورش تنباکو، یادی از او نمی‌کند (همان: ۷۶۷-۷۷۱).^{۱۸} در همین ایام نیز سفیر روسیه تلاش کرد تا شاه را به بهانه عدم رضایت مردم، مجاب به برکناری امین‌السلطان کند، اما در مقابل تلاش‌های سفیر انگلیس مانع این کار شد. در روزهای بعد سفیر انگلستان گامی بیشتر نهاد و کاردار خود را به خانه اعتمادالسلطنه فرستاد تا میانه او را با خود اصلاح کند (همان: ۷۸۴، ۷۹۲). این کار می‌توانست جهت تحکیم جایگاه امین‌السلطان به عنوان قدرتمندترین هوادار سیاست انگلستان در ایران باشد. در چنین وضعی، سفیر روسیه ناگزیر دست دوستی به سوی امین‌السلطان دراز کرد و بعد از گرفتن قول و وعده از او، رسماً به اعتمادالسلطنه نیز اعلام داشت که «از امروز به تو که دوست ما هستی اطلاع می‌دهم که باید ترک هر نوع مخالفت با امین‌السلطان را بکنید، والا خلاف دوستی با ما کرده‌اید» (همان: ۷۹۳). پس از این حکم تا نزدیک به سه ماه بعد ارتباط صلح‌آمیز و

۱۷. پیشنهادهای او به شاه و امین‌السلطان حاکی است که همکاری او در قضیه تنباکو براساس منافع مردم نبوده است، اما به هیچ‌روی همسو با منافع روس و انگلیس نیز نبود، بلکه منافع دولت را در نظر گرفته در پی سودآوری بی‌چالش دولت از انحصار تنباکو بود (نک. همان: ۷۸۷، ۷۹۳-۷۹۶، ۸۰۲-۸۰۷).

۱۸. از دوم ربیع‌الاول تملق‌های اعتمادالسلطنه نسبت به امین‌السلطان و دیدارهای دوستانه آن‌ها پایان یافته است؛ آیا این به معنی موفقیت سفارت روسیه در ایجاد اختلاف و جدایی بین آن‌ها است؟! (نک. همان: ۷۷۱-۷۸۸).

رفت و آمد میان اعتماد السلطنه و امین السلطان تجدید شد. اما مأموریتی از طرف شاه در آغاز رمضان ۱۳۰۹، رابطه این دو را دیگر بار متزلزل ساخت و در عین حال بر جایگاه اعتماد السلطنه افزود.

پس از لغو امتیاز تنباکو که منجر به درخواست خسارتی گزاف از سوی انگلیس شد (جمادی الآخر ۱۳۰۹)، شاه اعتماد السلطنه را مأمور مذاکره سری جهت دریافت وام از روسیه کرد. اگرچه تلاش اعتماد السلطنه در گام نخست موفق بود و نهایی شدن آن صدهزار تومان «عاید» و «مقاماتی» برای او به همراه داشت، اما زیرکی امین السلطان و تلاش سفارت انگلستان مانع تحقق آن شد. با وجود این، رقابتی که از این طریق میان روس و انگلیس در افتاد، موجب کاهش چشمگیر بهره بانک و نگرفتن تضمین از سوی انگلستان برای پرداخت این وام گشت. بدین ترتیب اعتماد السلطنه به مقصود خود نرسید، اما با این اظهار به شاه که خوب شد این امر سرنگرفت و اگر نه «به این پول ایران را به روس‌ها فروخته بودید»، دو هزار تومان انعام و قول اضافه موجب سالانه، گرفت (همان: ۸۰۴-۸۰۹). این قضیه بار دیگر اعتماد السلطنه را به عرصه رقابت با امین السلطان و تلاش برای تحقق رؤیای خویش بازگرداند، اما رابطه دوستانه این دو را سرد کرد.

از همین رو در جریان سفر سه ماهه شاه (۱۷ شوال ۱۳۰۹ تا ۲۰ محرم ۱۳۱۰) به مقصد سلطان آباد (اراک فعلی) دیدارهایشان اندک و گفتگوهایشان نسبتاً سرد بود. همچنین در طی شیوع یک ماهه بیماری وبا در تهران از پی این سفر، که عملاً دولت را تعطیل کرد و وزرا و درباریان را به خارج از تهران گریزانند، امین السلطان برخلاف شاه و بیشتر درباریان، یادی از اعتماد السلطنه نکرد (همان: ۸۱۲-۸۲۹). مندرجات روزنامه خاطرات او نیز گویای این سردی و در عین حال محکم شدن ارتباط امین السلطان با سفارت روسیه است، چنانکه او برای خصوصیت بیشتر حتی اسناد سری شاه را به سفیر روسیه نشان می‌داد. اما اعتماد السلطنه به هیچ روی با این شیوه و عملکرد امین السلطان که برای جلب نظر سفارتخانه‌های خارجی، حاضر به نشان دادن اسناد سری شاه به آن‌ها شده و حتی با ذکر شواهدی شاه را مجنون قلمداد

کرده و شخص او را عامل کاستی و مشکلات وانمود می‌ساخت، موافق نبود و از همین رو اکنون که منافعش در همراهی و دوستی با امین‌السلطان بود، از گرمی‌اش با او کاسته می‌شد (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۸۴۵ به بعد). لیکن امین‌السلطان با همین سیاست، حمایت هم‌زمان سفارت انگلستان و روسیه را جلب کرد و این به معنی کاهش اهمیت اعتماد السلطنه برای روس‌ها و نبود فضایی برای عرض اندام او بود. اگرچه ارتباط دوستانه آنان با او، به‌ویژه با کاردار روسیه، حتی گرم‌تر از پیش شده بود (همان: ۸۰۹-۸۱۰، ۸۳۰-۸۳۳، ۸۴۵؛ ۸۰۹، ۸۴۵؛ همو، ۱۳۵۷: ۲۳۳-۲۳۴؛ نک. امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۱۸۸).

رخدادی که فرایند آن ظاهراً از جمادی‌الاولی ۱۳۱۰ ق آغاز گشت، یکبار دیگر اعتماد السلطنه را به عرصه رقابت بازگرداند. در تاریخ مذکور شاه مصمم به عزل امین‌السلطان و نشانیدن ظل‌السلطان شده بود. مقدمات این کار با مشاوره با برخی از وزیران از جمله امین‌الدوله، احضار ظل‌السلطان به تهران و شیوع اخبار عزل قریب‌الوقوع امین‌السلطان در میان اهالی تهران، فراهم آمد (همان: ۸۴۷؛ امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۱۷۵-۱۷۸). شواهد مختلف، حاکی است که مقارن همین ایام، اعتماد السلطنه نگارش کتاب مشهور و کاملاً سیاسی خود موسوم به خلسه یا خواننامه را آغاز کرده‌است. این کتاب به محاکمه خیالی یازده صدراعظم حکومت قاجاریه از آغاز تا صدارت علی‌اصغر خان امین‌السلطان اختصاص دارد.^{۱۹} اهمیت اصلی کتاب در شرح اقدامات امین‌السلطان است که بیش از نیمی از این اثر را شامل می‌شود. این کتاب امین‌السلطان را به شدت رسوا کرده نخبگان جامعه را نسبت به عزل او مجاب می‌کرد.

۱۹. اعتماد السلطنه در ۱۰ ربیع‌الثانی ۱۳۱۰/ آبان از رفتن هر روزه به باغ کوچکش در کنار شهر و در دوازدهم آن ماه، از گفتگوهای مفصل با امین‌الدوله و همراهی میرزا محمد حسین فروغی - کسی که نسخه اصلی خلسه به خط اوست - در باغ مذکور و نیز «چیزنویسی» و «تحریرات» در روزها و هفته‌های بعد صحبت کرده‌است (اعتماد السلطنه، ۱۳۸۹: ۸۳۸-۸۴۰). زمان محاکمه خیالی امین‌السلطان نیز در خلسه، در پاییز و ماه قوس/ آذرماه برابر با جمادی‌الثانی آن سال، صورت می‌گیرد (همو، ۱۳۵۷: ۳۴۱). این شواهد خود گواه دیگری بر ادعای نگارش آن مقارن تصمیم به برکناری امین‌السلطان است. ضمناً مصحح خلسه نیز معتقد به نگارش آن در سال ۱۳۱۰ ق است (نک. همان، مقدمه مصحح).

قابل باور نیست که اعتمادالسلطنه این کتاب را بدون دستور شاه یا به احتمال اندک به دستور یا حمایت ظل السلطان که قرار بود برجای امین السلطان نشیند، نوشته باشد، به ویژه که او بارها به ترسویی خود و عبرت از مخالفت‌های پیشینش با امین السلطان اعتراف کرده بود، اما در همین کتابِ خلسه و از زبان امین السلطان، خود را «دشمن‌ترین اشخاص به» او خوانده است. چنین به نظر می‌رسد که انصراف از برکناری امین السلطان در حدود ۲۲ رجب ۱۳۱۰/۱۲ بهمن ۱۲۷۱ ش، موجب ناقص ماندن کتاب شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۲۳۴، ۲۵۰). به عقیده اعتمادالسلطنه _ که اظهارات امین الدوله نیز مؤید آن است _، امین السلطان چون از قضیه اطلاع یافت، به روس‌ها پناه برد (همان: ۲۳۲-۲۳۶؛ امین الدوله، ۱۳۴۱: ۱۷۶-۱۷۸). ظاهراً از آنجا که صدرات اعظمی ظل السلطان که پیوندی عمیق‌تر با انگلستان داشت، برای روسیه به مفهوم عقب افتادن بیشتر از انگلستان بود، سفیرشان سخت به پشتیبانی از امین السلطان برآمده مخالفتش را با این عزم شاه دست‌کم از طریق دو نفر و از جمله اعتمادالسلطنه، به شاه اعلام داشت. شاه ناتوان نیز ناگزیر از تصمیم خود منصرف شد. شاید درخواست مرخصی سه‌ماهه اعتمادالسلطنه برای سفر به کربلا نزدیک به ۱۰ روز بعد از انصراف علنی شاه از این تصمیم، تبعات همین موضوع باشد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۸۴۷-۸۴۹؛ امین الدوله، ۱۳۴۱: ۱۷۵-۱۷۹).^{۲۰}

پیچیدن خبر برکناری قریب‌الوقوع امین السلطان در فضای تهران و ناتوانی شاه از تحقق این امر، اعتبار هم‌زمان آن دو را خدشه‌دار کرد. از همین رو، شاه جهت انکار صحت آن تصمیم، پیشنهاد دریافت لقب صدراعظم را به او داد. امین السلطان با عقیده به «شوم» بودن این لقب، چند هفته از پذیرش طفره رفت تا سرانجام با اصرار دیگران و از جمله سفارت روسیه، آن را پذیرفت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۸۴۸-۸۵۰). این موضوع به معنای پیروزی نهایی امین السلطان و ناگزیری اعتمادالسلطنه از همراهی با او بود. مؤید این ادعا، تجدید رابطه گرم دست‌کم تا محرم ۱۳۱۳ است؛ چنانکه بار دیگر مکرر به دیدار و مهمانی او می‌رفت

۲۰. آشکار نیست که محقق نشدن این سفر ناشی از عدم موافقت شاه بوده است یا انصراف اعتمادالسلطنه از انجام آن.

یا امین السلطان به بازدید وی می آمد و در همین مدت دست کم دو کتاب تاریخ اشکانیان و التدوین فی احوال جبال شروین را به نام امین السلطان نوشته تقدیم او کرد (همان: ۸۵۱ به بعد، ۹۲۲). نزدیکی مجدد و طولانی مدت به امین السلطان موجب دوری از امین الدوله و دوستان هم فکرش شد؛ چنانکه رابطه آنان با اعتمادالسلطنه تا روزهای پایانی ربیع الثانی ۱۳۱۱ق، یعنی نزدیک به ۱۰ ماه، قهرآمیز بود. در آن تاریخ، امین الدوله با نامه ای التفات آمیز او را به عروسی پسرش دعوت کرد که این تا حدی از سردی روابط آنان کاست و منجر به چند دیدار و عیادت با فواصل زیاد از هم شد. اما مخالفت اعتمادالسلطنه با تجدید انحصار تنباکو به شیوه ای جدید و تحت مدیریت کمپانی ای به ریاست امین الدوله و سپس نامه ای سراسر نقد (و به زعم اعتمادالسلطنه همراه با ناسزا) به اعتمادالسلطنه که فرستنده آن نامعلوم و شاه امین الدوله را متهم به فرستادن آن می کرد؛ این رابطه را سردتر از پیش کرد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۸۸۲، ۸۹۴، ۹۱۴، ۹۷۵).^{۲۱} در این میانه نیز گذشته از شاه، شواهدی آشکار از تفتین امین السلطان میان این دوستان قدیمی، حکایت دارند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۹۱۸-۹۱۹، ۹۷۵). باوجود دوری بیشتر از امین الدوله، رابطه اعتمادالسلطنه با امین السلطان نیز گرمی و صمیمیت نمی گرفت، چراکه به تصریح اعتمادالسلطنه چون او اهل شوخی و مجالس عیش و نوش نبود، هیچگاه نمی توانست محبوب امین السلطان عیاش، قرار گیرد (همان: ۹۷۷، ۱۰۳۵ به بعد).

شاید همین موضوع موجب ترمیم دوباره ارتباط اعتمادالسلطنه با امین الدوله گردید و به کوشش افرادی از جمله او میان امین الدوله و امین السلطان هم، در هفته های پایانی سال ۱۳۱۲ق، آشتی درگرفت که به تصریح اعتمادالسلطنه «نصف بیشتر اسباب» این صلح را او

۲۱. جالب آنکه این نامه هیچ ارتباطی به امین الدوله نداشت و ظاهراً اعتمادالسلطنه نیز، هیچگاه نویسنده واقعی آن را نشناخت. این نامه را قهرمان میرزا، برادرزاده شاه و ملقب به عین السلطنه، نوشته و با «امضای شیخ محمدحسن شهرستانک»، فرستاده بود. عین السلطنه معتقد بود که در آن صرفاً «مطالب بی معنی و غلطات علمی» اعتمادالسلطنه را بر اساس کتاب های خود او، متذکر شده بود (نک. عین السلطنه، ۱۳۷۴: ۱/۶۳۷).

فراهم آورد (همان: ۱۰۱۳). این وضع اگرچه می‌توانست تاحدی گرمی و تعادلی به زندگی اعتمادالسلطنه بدهد، اما فضای کلان حکومت و کشور که آن را رو به زوال می‌دید، موجب اظهار ناامیدی و دلتنگی او در این آخرین سال‌های زندگی‌اش شده بود. شاید همین تردید و رنج‌های روحی موجب زوال سلامتی او نیز گشت، چنانکه در آخرین روزهای سال ۱۳۱۲ ق در پی خرید باغی در زرگنده از بیلاقات شمال تهران بود، چرا که اعتقاد داشت با این «... پیری و ناتوانی و مایوسی از دولت، یقین دارم مرا تا دو سال دیگر مجبور به اعتزال خواهد کرد و هیچ‌جا را از برای گوشه‌نشینی و امنیت بهتر از اینجا نمی‌دانم» (همان: ۹۹۴-۹۹۵، ۱۰۱۴). چند هفته بعد، مرگ تقریباً یکباره مادرش (۱۸ محرم ۱۳۱۳ ق) که او را یگانه دوست حقیقی خود در جهان می‌خواند، چنان اندوهی بر زندگی او افکند که آرزو داشت زودتر به او ملحق شود و دو ماهی بعد از آن رخداد، از «کمال یأس و ناامیدی از دولت» یاد کرده و این روزهای خود را «آخر عمر و زندگانی» می‌خواند (همان: ۱۰۱۸، ۱۰۲۳، ۱۰۳۶). این ناامیدی و کسالت را در حدود دو ماه بعد دستور شاه مبنی بر توقیف کتاب تازه ترجمه‌اش به نام *خاطرات مادموازل مونت پانسیر*، شدت بخشید، به گونه‌ای که نامه استعفای خود را از تمام مسئولیت‌های حکومتی به شاه تقدیم کرد. بررغم دل‌جویی شاه، حال روحی‌اش را چنان بد می‌دانست که اظهار می‌داشت: «به قدری از دنیا دلتنگم و وضع مردم را بد می‌دانم و مایوس از دولت و ملت هستم، می‌خواهم یک خانه مختصری در آنجا [شهرری] ابتیاع کنم و قطع هر نوع علاقه از دنیا کرده آنجا منزوی شوم (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۱۰۳۶، ۱۰۴۴-۱۰۴۵، ۱۰۴۹؛ امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۲۰۳). از اظهارات گوناگون او که اینک در آستانه ۵۴ سالگی قرار داشت، به روشنی آشکار است که از تحقق آرزوی خویش ناامید شده بود. از همین رو سرنوشت خود را در آینده نزدیک همچون بسیاری از دولتمردان مسن و مجربی می‌دید که در سال‌های اخیر کاملاً کنار گذاشته شده و جای آنان را جوانانی هم‌سنخ صدراعظم، گرفته بودند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: ۱۰۵۹-۱۰۵۰).

اما رخدادی در ۹ شعبان ۱۳۱۳ امید و تحرک را بار دیگر در او زنده کرد. در آن تاریخ،

شاه مأموریتی سرّی برای مذاکره در مورد چند مسئله از جمله گرفتن وامی به مبلغ پنج کرور (در میانه کار به هفت کرور افزایش یافت) از روس‌ها و طلب یاری از آن‌ها برای جلوگیری از فعالیت گسترده انگلیس در خاک سیستان داد. این مأموریت می‌توانست آخرین امید تحقق رؤیایش باشد. هیچ فرد سومی در دربار و حتی شخص امین‌السلطان صدراعظم از این مأموریت آگاه نبود؛ حال آنکه در یکی دو مأموریت پیشینش جهت گفتگو با سفارت روسیه، خود شخصا امین‌السلطان را برای ممانعت از خشم و کینه‌اش در جریان می‌گذاشت (همان: ۱۰۵۵-۱۰۶۷). شاه امین‌السلطان را نیز هم‌زمان مأمور مذاکره برای دریافت وام از انگلستان کرده بود. اگرچه ماجرای دریافت وام با مرگ اعتمادالسلطنه و ناصرالدین‌شاه در طی یک و دو ماه بعد به سرانجام نرسید، اما پذیرش این مسئولیت و پنهان داشتن آن از امین‌السلطان اقدامی جسورانه و پرتبعات به شمار می‌رفت. از همین رو این اقدام اعتمادالسلطنه را نمی‌توان جز در جهت تلاش برای تحقق رؤیای صدارت اعظمی، تفسیر کرد.

رویدادی دیگر هم‌زمان با روزهای پایانی این مأموریت و آخرین ایام زندگی اعتمادالسلطنه، جسارت و تقابل سخت او را با امین‌السلطان آشکارتر می‌کند که این گواه دیگری بر صحت مدعای فوق نیز هست. در ۱۴ شوال ۱۳۱۳ ق مجلسی جهت استنطاق محمدحسن امین‌الضرب (۱۲۵۱-۱۳۱۶ ق) به اتهام تقلب گسترده در ضرب پول کشور برگزار شد که هیچ‌کس از اهل مجلس جرأت آغاز مؤاخذه او را به‌عنوان هم‌پیمان پرمفعت امین‌السلطان، نداشت. اما اعتمادالسلطنه برخلاف رویه محافظه‌کارانه خویش که همه اهل مجلس را نیز به شگفت واداشت، سخت به بازخواست امین‌الضرب پرداخت (عین‌السلطنه، ۱۳۷۴: ۹۱۸-۹۱۹؛ امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۱۹۶، ۲۰۳). چهار روز بعد از این قضیه، در پایان روز سیزدهم نوروز/ ۱۸ شوال ۱۳۱۳ ق اعتمادالسلطنه درحالی که پای به ۵۴ سالگی گذاشته بود، ناگهان درگذشت (ناصرالدین‌شاه، ۱۳۹۸: ۵۱۶؛ عین‌السلطنه، ۱۳۷۴: ۹۲۴/۱؛ امین‌الدوله، ۱۳۴۱: ۲۰۳). چنین می‌نماید که تلاش پیگیر و به‌ویژه دو اقدام واپسین و چشمگیر او علیه منافع امین‌السلطان و اینک مرگ یکباره‌اش، موجب این سخن یا گمانه از سوی برخی

شده است که ناصرالدین شاه بر آن بوده است که پس از جشن پنجاهمین سالگرد پادشاهی خود (یک ماه بعد از مرگ اعتمادالسلطنه)، امین السلطان را برکنار کرده اعتمادالسلطنه را به صدارت بنشانند، به ویژه که شواهدی نیز دست کم از عزم شاه به برکناری امین السلطان بعد از جشن پنجاهمین سالگرد پادشاهی وجود دارد. متعاقب همین گمانه محتمل نیز، امین السلطان متهم به مسمومیت و قتل اعتمادالسلطنه شده است (امین الدوله، ۱۳۴۱: ۲۱۷؛ خان ملک ساسانی، ۱۳۳۸: ۱۸۳-۱۸۴؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۸۹: مقدمه مصحح، ۱۳).

نتیجه

بررسی سیر زندگی اعتمادالسلطنه نشان داد که محیط خانوادگی و رخدادهای روزگاران کودکی، چگونه بر شکل‌گیری شخصیت او که در آن دل‌رحمی، چاپلوسی، ترسوئی و درعین حال اشتیاق علمی، تلاش و پرکاری و وفاداری به شخص شاه بارز بود، مؤثر بوده است. باوجود میل فراوان و تلاش پیگیر برای ترقی و دست‌یابی به مناصب نیرومندتر و پردرآمدتر، از حدود ۴۰ سالگی از منصب و جایگاهش خشنود نبود و خود را بازمانده از دوستان و هم‌ردیفانش می‌پنداشت. اگرچه با تشکیل وزارت انطباعات در سال ۱۳۰۰ق به جرگه وزرا وارد گشت، اما از این جایگاه نیز ناخشنود بود و آن را وزارت «مجمعولی» می‌خواند. همین نارضایی منجر به بازتاب ناامیدی و حتی اندیشه کناره‌گیری از اشتغالات حکومتی در روزنامه خاطرات او از اواخر ۱۳۰۰ق شده است. چنین می‌نماید که همین ویژگی‌های شخصیتی، به‌ویژه ترسوئی، زودرنجی، زبانی گزنده و دستی نه‌چندان گشاده، مهم‌ترین موانع ترقی او بوده‌اند، موانعی که خود نیز به آن‌ها معترف بود.

در میانه این ناامیدی رؤیای همسرش در دومین ماه سال ۱۳۰۲ق نوید نیل او را به صدارت اعظمی می‌داد. مقاله حاضر نشان داد که چگونه این رؤیا موجب دمیدن امید در زندگی او و افزایش یکباره فعالیت‌های سیاسی‌اش شده است. چنان‌که برخلاف رویه خود، شروع به نگارش و ترجمه مقالات و کتب سیاسی متعدد کرد و بدین ترتیب توجه شاه را به

فعالیت و قابلیت‌های سیاسی خود جلب نمود؛ فعالیت در عرصه‌ای که نمی‌توانست توجه سفارتخانه‌های دو قدرت استعمارگر و پرنفوذ ایران قاجاری یعنی روس و بریتانیا را به خود جلب نکند. اعتمادالسلطنه برخلاف رویه پدرش که انگلوفیل بود، با روسیه همراه شد، شاید بدان سبب که توفیق نفوذ سیاسی انگلیس و جذب برخی از نیرومندترین درباریان قاجاریه به آنان به‌ویژه علی اصغرخان امین‌السلطان، جایی برای جذابیت او برای انگلیسیان باقی نگذاشته بود. گویا پیوند اعتمادالسلطنه با سفارت روسیه نیز، چندان ناخوشایند ناصرالدین‌شاه نبود، چرا که بدین ترتیب هم او را واسطه محرمانه ارتباطش با آنان و عامل موازنه در ارتباط با سفارت انگلستان می‌کرد و هم با پروبال دادن به او تمرد و جاه‌طلبی امین‌السلطان را کنترل می‌نمود.

ورود به عرصه رقابت‌های سیاسی در کوتاه‌مدت به زندگی او نشاط و امیدی بخشید، اما در درازمدت هم از کارهای علمی و با کیفیت او در زمینه تاریخ و جغرافیا کاست و هم به تشویش و ناآرامی‌اش افزود، چنانکه سلامتی او نیز رو به زوال می‌رفت. باوجود این فعالیت‌های گسترده سیاسی، او هیچ‌گاه جایگاه مورد انتظارش را نیافت، اما آخرین مأموریت سری او جهت گرفتن وامی سنگین از روسیه و نیز بازخواست صریح و بی‌سابقه او از امین‌الضرب، متحد پرفایده امین‌السلطان در سه ماه پایانی و حتی آخرین روزهای زندگی اعتمادالسلطنه، می‌تواند حکایت از چراغ سبز شاه و امید او به ترقی و حتی نیل به کرسی صدارت باشد. لیکن مرگ یکباره‌اش در ۵۴ سالگی، پایان تلاش و رؤیایش بود. همین تکاپوهای بلندمدت و به‌ویژه واپسین اقدامات او و مرگ یکباره‌اش، به همراه نشانه‌هایی از عزم شاه به کنار زدن امین‌السلطان در همان ایام، این گمانه را ایجاد کرد که مرگ او در پی توطئه رقیبان و ناشی از مسمومیت بوده‌است، نه سگته؛ موضوعی که صحت و سقم آن را می‌توان با گردآوری علائم بیماری‌های احتمالی اعتمادالسلطنه، بازبینی نحوه مرگ او و عرضه آن به دانش پزشکی نوین، مورد سنجش قرار داد. سرانجام آنکه، گویی مرگش در ۵۴ سالگی او آشکار کرد که پارچه سفید-طلایی وزارت یا صدارت که در رؤیا در ۵۴ سالگی بر تن خود دیده بود، نه رخت صدارت بلکه کفن اعتمادالسلطنه بوده‌است!

کتابنامه

- آدمیت، فریدون (۱۳۶۲). امیرکبیر و ایران، تهران: خوارزمی.
- آل داوود، سیدعلی (۱۳۷۹). «اعتماد السلطنه»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۸). تاریخ منتظم ناصری، به کوشش محمداسماعیل رضوانی، تهران: دنیای کتاب.
- همو (۱۳۵۷). خلسه، به کوشش محمود کتیرانی، تهران: توکا.
- همو (۱۳۵۰). روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه (چاپ دوم)، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- همو (۱۳۸۹). روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه (چاپ هفتم)، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- همو (۱۳۷۴). المآثر و الآثار، به کوشش حسین محبوبی اردکانی و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- همو (۱۳۶۷). مرآة البلدان، به کوشش عبدالحسین نوائیو هاشم محدث، تهران: دانشگاه تهران.
- افضل الملک، غلام حسین (۱۳۶۱). افضل التواریخ، به کوشش منصوره اتحادیه و سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- امین الدوله غفاری، فرخ بن مهدی (۱۳۴۶). مجموعه اسناد و مدارک فرخ خان امین الدوله، به کوشش کریم اصفهانیان و قدرت الله روشنی زعفرانلو، تهران: دانشگاه تهران.
- بامداد، مهدی (۱۳۵۷). شرح حال رجال ایران، تهران: زوار.
- خان ملک ساسانی، احمد (۱۳۳۸). سیاستگران دوره قاجار، تهران: بابک.
- راس، آلن. ا. (۱۳۷۳). روان شناسی شخصیت (نظریه‌ها و فرایندها)، ترجمه سیاوش جمال‌فر، تهران: بعثت.
- سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران (ساکما). «تفریحات ناصرالدین شاه در لار، تألیفات اعتماد السلطنه و نقاشی‌های کمال الملک و مشاغل او»، شماره سند: ۲۹۶۰۰۳۱۸۰؛ دفترچه حاوی نامه‌های دوستانه اعتماد السلطنه به ناصرالدین شاه و امیر نظام، شماره سند: ۳۱۷۰۱۲۲.
- سعادت نوری، حسین (۱۳۴۶). روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه، یغما، ۳، ۱۳۹-۱۴۵.
- شولتز، دوان، سیدنی الن شولتز (۱۳۸۹). نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
- صفایی، ابراهیم (۱۳۵۵). اسناد سیاسی دوران قاجاریه، تهران: بابک.
- ظل السلطان، مسعود میرزا (۱۳۶۸). خاطرات ظل السلطان، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: اساطیر.

- عین السلطنه، قهرمان میرزا (۱۳۷۴). روزنامه خاطرات عین السلطنه، تهران: اساطیر.
- فوریه، ژان باتیست (۱۳۸۵). سه سال در دربار ایران، ترجمه اقبال آشتیانی، تهران: نشر علم.
- قاسمی، سیدفرید (۱۳۷۹). مشاهیر مطبوعات ایران، اعتمادالسلطنه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- کریمی، یوسف (۱۳۹۰). روانشناسی شخصیت، تهران: پیام نور.
- گلچین معانی، احمد (۱۳۶۶). مرگ عبرت انگیز اعتمادالسلطنه، راهنمای کتاب، ۱۰ (۱).
- متولی حقیقی، یوسف (۱۳۸۱). وزیر تاریخ نگار، پژوهشی پیرامون زندگانی، آثار و شیوه تاریخنگاری محمد حسن خان اعتمادالسلطنه، انتشارات دانشگاه اسلامی بجنورد.
- مجدالملک سینکی (۱۲۸۷ق). رساله مجدیبه (نسخه خطی)، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره نسخه: ۲۲۹۷.
- محیط طباطبائی، محمد (۱۳۶۶). تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، تهران: بعثت.
- مخبرالدوله، مهدی قلی هدایت (۱۳۸۵). خاطرات و خطرات، تهران: زوار.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۸۴). شرح زندگانی من، تهران: زوار.
- ناصرالدین شاه قاجار (۱۳۶۹). روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان، به کوشش محمد اسماعیل رضوانی و فاطمه قاضی ها، تهران: سازمان اسناد ملی.
- همو (۱۳۹۸). روزنامه خاطرات (از جمادی الاول ۱۳۱۲ تا ذیقعدہ ۱۳۱۳ق). به کوشش مجید عبدامین، تهران: موقوفات محمود افشار.
- همو (۱۳۹۷). روزنامه خاطرات (از ربیع الاول ۱۳۰۸ تا ربیع الثانی ۱۳۰۹ق)، به کوشش مجید عبدامین، تهران: موقوفات محمود افشار.
- همو (۱۳۸۷). سفرنامه عراق عجم، تهران: اطلاعات.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۶۳). امیرکبیر یا قهرمان مبارزه با استعمار، قم: انتشارات اسلامی.

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلایریان^۱

میثم یاری مطلق

دکتری تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

محبوبه شرفی^۲

دانشیار گروه تاریخ، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

علی اکبر خدردی زاده

استادیار گروه تاریخ، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

در «عصر فترت» به‌رغم جنگ‌های مداوم و عدم وجود دولت مرکزی نیرومند، ارتباطات سیاسی و تبادل سفیر در چارچوب مرزهای ایران، میان حکومت‌های عصر فترت و گاه خارج از مرزها با دولت‌های عثمانی و ممالیک صورت می‌گرفت. پژوهش حاضر به روش تاریخی مبتنی بر رویکرد توصیفی-تحلیلی و با بهره‌بردن از آثار تاریخ‌نگارانه و منابع تاریخی، در پی پاسخ به این پرسش است که سفارت‌ها در این عصر براساس چه ضرورت‌هایی صورت می‌گرفت؟ با چه موانع و مشکلاتی مواجه بودند و سفیران اعزامی چه جایگاهی داشتند؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در این دوره مانند ادوار پیشین، طبقه‌ای خاص به‌عنوان سفیر وجود نداشته است که شغلشان صرفاً سفارت بوده باشد. هرگاه لازم می‌شد امیران یکی از افراد را به تناسب ضرورت سفارت و ماهیت دربار پذیرنده، انتخاب و مأمور سفارت می‌کردند. آداب و تشریفات دیپلماتیک از مباحث بسیار مهم در امر سفارت است. پذیرش سفیر در هر دوره‌ای دارای آداب و رسوم خاصی بوده و از باورها و اعتقادات حاکم بر دربار نشأت می‌گرفته است. سفارت‌ها با اهدافی چون خواستگاری و ازدواج، برقراری صلح و اتحاد، درخواست نیرو، مبادله اسیران و غیره صورت می‌گرفت. در این دوره سفیران با موانع و چالش‌هایی چون خطر حبس و زندانی شدن، بی‌توجهی دربار میزبان، رعایت نشدن شأن و منزلت سفیر و حتی در مواقعی کشته شدن مواجه بودند.

کلیدواژه‌ها: سفارت، سفیر، عصر فترت، چوپانیان، مظفریان، جلایریان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۵/۳۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): sharafi48@yahoo.com

مقدمه

در فاصله میان سقوط ایلخانان تا زمان روی کار آمدن تیموریان، نزدیک به نیم قرن ایران دچار هرج و مرج و جنگ میان مدعیان قدرت بود. چوپانیان در آذربایجان، جلایریان در بغداد، مظفریان در مناطق جنوبی ایران، آل کرت در هرات و افغانستان، طغاتیاموریان در خراسان و مازندران و سربداران در قسمت‌هایی از خراسان مستقر بودند و برای گسترش قلمرو خود، با یکدیگر در جنگ و نزاع بودند و وحدت ارضی و دولت مرکزی وجود نداشت. مطالعات نشان می‌دهد که در این دوره به علت عدم وجود حاکمیت مقتدر در ایران، دیپلماسی با خارج از مرزهای ایران تقریباً قطع شده بود. این سلسله‌های کوچک محلی نه قدرت کافی داشتند و نه فرصت وافیه که بتوانند به اقدامات سیاسی یا ایجاد روابط فرهنگی با دیگران مبادرت ورزند. برخی ارتباطات پراکنده در این دوران با ممالیک و عثمانی، براساس ضرورت‌های مقطعی مانند کسب حمایت سیاسی، پناهندگی و خبررسانی و عدم مداخله در امور داخلی و درخواست کمک در برابر تیمور بوده است (سمرقندی، دفتر دوم، ۱۳۸۳: ۸۳۰/۱؛ فریدون بک، ۱۲۷۵: ۷۳-۷۶/۱، ۱۱۲-۱۱۱، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۳۵-۱۴۰؛ نوایی، ۱۳۴۱: ۳۹-۵۰، ۸۰-۸۴؛ مویذ ثابتی، ۱۳۴۶: ۳۵۸-۳۶۰؛ بیانی، ۱۳۸۲: ۲۷، ۴۲، ۸۴؛ ستوده، ۱۳۴۶: ۲۳۹/۱-۲۴۹؛ عباسی، حاجی آبادی، ۱۳۸۹: ۱۱۷). تبادل سفیر در این عصر بیشتر در میان دولت‌های کوچک درگیر با هم در قلمرو ایران با مقاصد خاصی صورت می‌گرفت. در این مقاله سعی شده است با مروری بر مسئله سفارت در عصر فترت، اهداف و مقاصد سفارت‌ها، موانع و چالش‌ها، جایگاه سیاسی و اجتماعی سفیر و آداب سفارت با بهره گرفتن از آثار تاریخ‌نگارانه و منابع تاریخی این عصر مورد مطالعه قرار گیرد.

بنا بر پیشینه تحقیق، در هر یک از آثاری که درباره تاریخ ایران در دوره فترت نگاشته شده، اشاراتی گذرا به مسئله تحقیق شده است؛ از جمله این آثار می‌توان به کتاب اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در قرن هشتم هجری از سقوط ایلخانان تا تشکیل تیموریان تألیف ابوالفضل نبئی، عصر فترت در ایران سده‌های میانه نوشته منوچهر پزشک، تاریخ آل جلایر

تألیف شیرین بیانی، تاریخ آل چوپان نوشته ابوالفضل نبی، مکتب نگارگری شیراز تألیف یعقوب آژند، مقاله «تعامل فرهنگ‌های ایرانی، اسلامی و ترکی در شیراز (سده هشتم و نهم هجری)» نوشته یعقوب آژند، مقاله «مناسبات اردوی زرین با آل جلایر» نوشته سجاد کاظمی و همچنین مقاله «گذر از مناسبات جهانی به مناسبات محلی-منطقه‌ای در ایران قرن هشتم هجری (براساس بررسی موردی روابط آل مظفر و آل جلایر) نوشته جواد عباسی و فاطمه حاجی‌آبادی اشاره کرد. پرداختن اختصاصی به مسئله سفارت و بهره‌گرفتن نگارندگان تحقیق حاضر از آثار تاریخ‌نگارانه و منشآت و مکاتیب دوره مورد پژوهش، کمتر دیده‌شدگی مسئله تحقیق حاضر در تحقیقات یادشده و همچنین کمتر کار شدن بازه تحقیق از سوی محققان، از مزایای پژوهش پیش رو و تمایز با تحقیقات انجام‌شده در این حوزه است.

تاریخ سیاسی عصر فترت: ملاحظات کلی

مغولان در زمینه پذیرش سفیر آداب خاص خود را داشتند. این اصول و آداب تا پایان دوره ایلخانی بر دربار حاکم بوده و حتی با مسلمان شدن ایلخانان و نفوذ قابل توجه فرهنگ ایرانی، باز هم براساس آن اصول عمل می‌شد و فقط آن جنبه‌هایی که با اصول اسلام مغایرت داشت، اجرا نمی‌شدند. در این دوره، از عرصه‌هایی که دگرگونی در آن به وقوع پیوست، تحول در مبانی مشروعیت حکومت است. باور مغول و جهان‌بینی آن‌ها بر این نکته استوار بود که هیچ‌کس غیر از چنگیز و فرزندانش حق حکومت بر جهان را ندارد و پادشاهی جهان حق او و خاندانش است. بر مبنای همین باور بود که آن‌ها نتوانستند وجود خلیفه عباسی را که این باور مغولان را به چالش می‌کشید، تحمل کنند. تا قبل از هجوم مغولان، در سرزمین‌های اسلامی الگوی مشروعیت مبتنی بر اقتدار خلیفه بود. حتی تسلط آل بویه، با وجود اختلاف مذهبی که با خلیفه داشتند، نتوانست این مشروعیت را دچار خدشه کند و ناچار شدند برای تداوم قدرت خود - حتی به صورت ظاهری - با گرفتن منشور حکومت از خلیفه، به حکومت خود مشروعیت بخشند. «در حقیقت مقام خلیفه در نظام حکومت دینی اسلامی چنان جا

افتاده است که اقتدار او حتی در زمان سلب قدرت سیاسی وی حداقل به صورت تئوری محفوظ می ماند. اگر به کسی مقام یا منصبی می داد، از نظر افکار عمومی پذیرفتن آن واجب بود» (فیرحی، ۱۳۹۵: ۲۷۸).

از زمان حمله مغول تا هنگام تأسیس صفویان، برخلاف گذشته دیگر الگوی واحد برای کسب مشروعیت، در سرزمین های اسلامی وجود نداشت. تلاش مغولان برای جامه عمل پوشاندن به یکی از اهداف اصلی خود، یعنی تسلط بر سرزمین های میان اقیانوس آرام و دریای مدیترانه (مسیر جاده ابریشم)، با مقاومت ممالیک و شکست مغولان در عین جالوت ناکام ماند. مملوکان نه تنها در عرصه نظامی برای مغول ها درد سر ایجاد می کردند و به تحقیر آن ها مبادرت می ورزیدند، بلکه در زمینه سیاسی نیز با استقرار خلیفه دست نشانده عباسی در قاهره و احیای ظاهری خلافت که در ورای این احیا اهداف خاص خود را دنبال می کردند، جهان بینی و ایدئولوژی خاص مغولان را که حکومت را حق الهی اروغ چنگیزی می دانستند، به چالش کشیدند و نگذاشتند خلافت عباسی به فراموشی سپرده شود. در دوران پساایلخانی، این چالش نمایان تر شد و تلاش مدعیان قدرت برای کسب قدرت باعث شد تا برای رسیدن به خواسته هایشان، به یکی از این دو الگوی مشروعیت بخش متوسل شوند؛ چنان که جلایریان ابتدا سعی کردند با استفاده از خان های دست نشانده مغول، قدرتی را که به دست آورده بودند، توجیه کنند و حکومت خود را ادامه دهنده حکومت ایلخانان معرفی کنند (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۶۱/۱، ۱۷۳؛ میرخواند، ۱۳۳۹: ۵۴۹/۵؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱۳۸۰/۱؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۲۹/۳-۲۳۰؛ الغ بیگ، ۱۳۹۹: ۳۲۳)، اما وقتی با قدرت چوپانیان در آذربایجان روبه رو شدند و دست آن ها از تسلط بر همه میراث ایلخانان کوتاه شد و فقط توانستند بر عراق مسلط شوند، برای اینکه از قوای مصری در رویارویی با رقیبان خود از جمله چوپانیان بهره گیرند، با سلطان مصر الملک الناصر و خلیفه عباسی دست نشانده مستقر در مصر، بیعت کردند (اقبال آشتیانی، ۱۳۸۹: ۳۵۹؛ برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۰۶؛ نبئی، ۱۳۸۴: ۴۳-۴۴) و در نهایت، خود به عنوان یک حکومت اسلامی، از اسلام مشروعیت خود را گرفتند (سمرقندی، ۱۳۸۳:

(۱۸۵/۱).

جلایریان در زمینه تشریفات دیوانی، پیوندهای خود را با حکومت ایلخانی حفظ کردند. برخی اسناد به دوزبان فارسی و مغولی صادر می‌شد، از کاغذهای ترجیحی دوره ایلخانی تقلید و در تنظیمات صفحه و رنگ جوهر، از پیشینیان خود نمونه‌برداری می‌کردند. ایلخانان در مناسبات سیاسی از مهر چهارگوشه با جوهر قرمز استفاده می‌کردند؛ جلایریان نیز مهرهای چهارگوش با عبارات عربی به کار می‌بردند. برخی سکه‌های جلایری نیز همچون سکه‌های ایلخانان دوزبانه بودند. در مکاتبات شیخ اویس از الگوی ایلخانی پیروی می‌شد (برادریج، ۱۳۹۹: ۲۲۳؛ قائم‌مقامی، ۱۳۴۸: ۱۲؛ همو، ۱۳۵۰: ۱۸۷).

چوپانیان اساس قدرت خود را بر طوایف نظامی ترک و مغولان نهاده بودند و اشراف محلی، کشاورزان و شهرنشینان را با اخذ مالیات‌های بی‌رویه و غارت اموال، به افلاس کشانده بودند. چوپانیان در متصرفات خویش به بهره‌کشی بی‌رحمانه و نامحدود از رعایا می‌پرداختند و در این مسیر هیچ حد و میزانی قائل نبودند (خزائلی، ۱۳۹۰: ۴۶). آن‌ها در تاریخ به جز کشت و کشتار و قتل‌عام، به چیز دیگری معروف نیستند (همانجا). حکومت آنان ادامه حکومت مغول در ایران است؛ با این تفاوت که در آن از ثبات سیاسی خبری نیست و مبارزات قدرت‌طلبانه اجازه نمی‌داد به اصلاحات داخلی توجه شود (نبئی، ۱۳۸۴: ۲۹-۳۰).

شیخ حسن چوپانی برای اینکه به حکومت خود مشروعیت بدهد و حکومت خود را ادامه حکومت ایلخانی قلمداد کند، نخست از نفوذ و شهرت پدرش تیمورتاش - بعد از وراثت ساتی‌بیگ - و به دنبال آن از وراثت سلیمان‌خان استفاده کرد (میرخواند، ۱۳۳۹: ۵۵۰/۵؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۷۰/۱؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۱۳۸۰-۲۲۹/۳-۲۳۰؛ حافظ ابرو، ۱۳۴۹: ۲۰۴، ۲۰۸). هنگامی که ملک اشرف بر کار امارت مستقر گردید، دست به ظلم و جور گشود. در او نشانه‌ای از عقل و دوراندیشی وجود نداشت؛ تنها راه حکومت را زور می‌دانست. در دوران حکومت خود که سیزده سال طول کشید، چنان فشاری بر مردم آورد که هر که توانست جلای وطن کرد. در این مدت به جنگ‌هایی نیز دست زد که هدفش در همه این

جنگ‌ها تنها غارت و چپاول بوده است (پزشک، ۱۳۸۷: ۵۲-۵۳)؛ چنان‌که هنگام محاصره بغداد، یکی از مقرّبان رومی ملک اشرف به نام «امیر احمد استاجی» که برای تفریح کنار دجله رفته بود، در آن سوی آب قشونی از بغدادیان به او گفتند ای ظالمان، ما آذربایجان چون بهشت را به شما واگذاشتیم و اینجا آمدیم. بغداد خراب را آباد کردیم و برای خود مأوا قرار دادیم. از ما چه می‌خواهید. ندیم امیر احمد در جواب گفت ما در روم بودیم و خرابی می‌کردیم. شنیدیم که آذربایجان آبادان است. آمدیم تا شما را از این ناحیت بیرون و آن را خراب کنیم (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱۹۹/۱-۲۰۰؛ تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۴۵۴۳/۷؛ مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۴۳؛ قطبی اهری نجم، ۱۳۸۹: ۲۳۳).

مظفریان از نسل اعراب بودند و به دنبال فتوحات صدر اسلام وارد ایران و در خراسان مستقر شدند. روند قدرت‌یابی آن‌ها در زمان اولجایتو و ابوسعید ایلخانی آغاز شده بود. آن‌ها مشروعیت خود را از خلیفه عباسی گرفتند. بعد از فوت ابوسعید ایلخانی و آشفتگی سیاسی پس از آن، مظفریان به رهبری مبارزالدین محمد در منازعات سیاسی شرکت کردند و توانستند در مناطقی که عنصر مغول کمتر در آن نفوذ داشت، موفقیت‌هایی به دست آورند. امیر مبارزالدین محمد برای استحکام امور سلطنت خود، ایجاد مشروعیت برای خود و به دست آوردن پشتیبانی مردم در تقابل با رقیبان و توسعه متصرفات خود، با خلیفه عباسی مستقر در مصر بیعت کرد و به نام او خطبه خواند و سکه زد (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۳۱۶؛ نطنزی، ۱۳۳۶: ۱۸۵؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۶۷؛ شبارو، ۱۳۹۱: ۲۲۶-۲۲۷؛ الشریده، ۱۳۸۴: ۶۰)؛ کاری که توسط جانشین او شاه شجاع نیز صورت گرفت و با خلیفه بیعت شد (تاریخ ایران؛ دوره تیموریان، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۲). «اصولا به رسمیت شناختن خلافت مصر، یکی از روشن‌ترین نشانه‌های بریده شدن از سنت‌های مغولی به شمار می‌رفت» (بارتولد، ۱۳۵۸: ۴۴).

حکومت‌های جلایری، چوپانی و طغاتیموری که از طوایف مغول بودند و به نیروی طوایف مغول وابسته بودند و یاسا و قوانین چنگیزی در بین آن‌ها محترم بود و امور کشور براساس آیین مغولان اداره می‌شد را می‌توان دنباله دولت ایلخانی در قلمرو محدودتری دانست

(ستوده، ۱۳۴۶: ۱۶۶/۲؛ بیانی، ۱۳۸۲: ۴۰۸)، اما مظفریان با توسل به خاندان عباسی در تلاش بودند برای حکومت خود در مقابل رقیبان مشروعیت ایجاد کنند و با به کارگیری مفاهیمی چون «جهاد در برابر کافران» بر متصرفات خود بیفزایند (آژند، ۱۳۹۳: ۱۱۵). در دوره حکومت مظفریان آداب، اصول و باورهای آنان بیشتر در پرتو سیاست مذهبی عربی-اسلامی پیگیری می‌شد (آژند، ۱۳۸۸: ۷).

اهداف و مقاصد سفارت‌ها در عصر فترت

سفرها برای دستیابی به اهداف و مقاصد گوناگون، راهی ممالک مختلف می‌شدند. این اهداف با توجه به شرایط و مناسبات مبادله‌کنندگان، متفاوت بود، اما در یک جمع‌بندی کلی می‌توان آن را به سیاسی، اقتصادی و نظامی تقسیم کرد. در این میان، عمده سفارت‌ها با اهداف سیاسی صورت می‌گرفت.

۱. اهداف سیاسی

در طول تاریخ حکومت‌ها از راه‌های مختلف و با انجام دادن اقدامات متعدد سعی می‌کردند منافع خود را تأمین کنند. در این راه آن‌ها ظریف‌ترین و زیرکانه‌ترین راهکارهای در دسترس را به کار می‌گرفتند. یکی از ابزارهایی که حکومت‌ها در طول تاریخ برای رسیدن به اهداف خود از آن بهره می‌گرفتند، ازدواج سیاسی است. در ورای این اقدام، انگیزه‌های متفاوتی وجود داشت. انگیزه‌های اصلی از این اقدام در دوره مورد نظر پژوهش را می‌توان از بین توطئه‌ها علیه حکومت مرکزی و پیدا کردن متحدان، استفاده از توان نظامی و مادی رقیبان، ایجاد مشروعیت سیاسی و توسعه سرزمینی دانست. برای نمونه، سفرای اعزامی ملک اشرف چوپانی نزد کیتباد و فرزندش کاووس (میرخواند، ۱۳۳۹: ۵۶۰/۵؛ سمرقندی، ۱۳۷۲: ۲۳۲/۱-۲۳۳؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۱۶۹/۱-۱۷۰؛ فصیح‌خوافی، ۱۳۸۶: ۹۳۵/۲)، سفرای شاه شجاع و شاه محمود مظفری نزد سلطان اویس جلاپری (سمرقندی، ۱۳۷۲: ۴۱۷/۱-

۴۱۸؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۰۳/۳-۳۰۴؛ نطنزی، ۱۳۳۶: ۱۹۰-۱۹۱؛ تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۴۶۸۱/۷-۴۶۸۳) و سفیر سلطان حسین جلالیری نزد امیرولی (حافظ ابرو، ۱۳۴۹: ۲۲۵؛ مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۹۷-۹۸) با این هدف روانه شدند.

در این دوره همچنین سفارت‌هایی برای درخواست ایللی و اطاعت صورت می‌گرفت. سفارت مولانا شرف‌الدین نخجوانی از جانب ملک اشرف چوپانی به شهر اصفهان از این نمونه است (میرخواند، ۱۳۳۹: ۵۶۴/۵؛ سمرقندی، ۱۳۷۲: ۲۶۳/۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۲۲۱/۱؛ غنی، ۱۳۸۶: ۱۸۱/۱). سفیر شاه شجاع نزد دولت‌شاه در کرمان (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۹۹/۳-۳۰۰؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۹۱-۹۲؛ غنی، ۱۳۸۶: ۳۰۳/۱-۳۰۴) و همچنین سفیران اعزامی سلطان اوئیس نزد «اخی جوق» در تبریز، با هدف ایللی و تابعیت فرستاده شده بودند (حافظ ابرو، ۱۳۴۹: ۲۳۸؛ مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۷۰؛ میرخواند، ۱۳۳۹: ۵۷۱/۵؛ کاظمی، ۱۳۹۳: ۱۳-۱۴). سفارت‌هایی نیز به منظور فریب طرف مقابل ارسال می‌شد. این سفارت‌ها به منظور ایجاد تفرقه و نفاق میان دشمنان صورت می‌گرفت (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۳۳/۳؛ سمرقندی، ۱۳۷۲: ۲۱۱/۱؛ میرخواند، ۱۳۳۹: ۵۵۳/۵-۵۵۴؛ نبئی، ۱۳۵۲: ۲۸۴-۲۸۵؛ نجف‌لو، ۱۳۹۰: ۵۴).

تأکید بر اتحاد، صلح، هم‌پیمانی و جلب طرف مقابل برای همراهی در برابر دشمن مشترک نیز از جمله ضرورت‌هایی بود که به فرستادن سفیر می‌انجامید. برای نمونه، «عادل آقا» در نبرد خود با سلطان احمد، از شاه شجاع درخواست کمک کرد. شاه شجاع که پیوسته آرزوی تصرف آذربایجان را داشت، به این درخواست پاسخ مثبت داد. هنگامی که به همدان رسید، امیر یعقوب‌شاه علمدار را نزد سلطان احمد فرستاد و درخواست کرد میان او و برادرش سلطان بایزید روابط دوستانه و صلح برقرار شود. این درخواست مورد قبول واقع شد و قرار بر این شد که عراق عجم در اختیار سلطان بایزید باشد و عادل آقا نیز با شاه شجاع به شیراز برود (مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۱۱۲؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۱۱۱؛ بیانی، ۱۳۸۲: ۷۵؛ غنی، ۱۳۸۶: ۴۰۱/۱).

در این عصر همچنین نامه‌هایی به منظور سفارش افراد نزد پادشاهان و گاهی سفارش‌های اخلاقی به پادشاهان و شاهزادگان صورت می‌گرفت. شاه شجاع که بنا به گفته ابن عربشاه «همواره از خدای جهان می‌خواست که روزی با تیمور رویاروی نشود» (۱۳۷۳: ۳۳)، هنگام مرگ نامه‌ای به تیمور نوشت و در آن سفارش فرزندش زین‌العابدین و دیگر خاندان مظفری را کرد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۵۶۰/۱-۵۶۳؛ یوسف اهل، [بی‌تا]: ۶۶/۱-۷۰؛ منشی، ۲۵۳۶: ۱۳۵-۱۳۸؛ ابن عربشاه، ۱۳۷۳: ۳۴؛ محمد شفیع تبریزی، مجموعه مکاتیب تاریخی سلاطین، ۳۹-۴۴؛ نوایی، ۱۳۴۱: ۱۳-۱۷؛ مؤید ثابتی، ۱۳۴۶: ۳۴۲-۳۴۴). در همان زمان نیز نامه‌ای برای سلطان احمد جلایری فرستاد و در مورد خاندان مظفری سفارش کرد (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۵۶۳/۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۶۱۳/۲-۶۱۴؛ نوایی، ۱۳۴۱: ۱۸؛ مؤید ثابتی، ۱۳۴۶: ۳۴۴). او همچنین در نامه‌ای به شاه منصور، او را به رعایت اخلاق حکومت‌داری توصیه کرد (یوسف اهل، [بی‌تا]: ۵۴/۱-۵۶؛ منشآت و مکاتیب: ۴۰).

۲. اهداف اقتصادی

در این دوره به علت درگیری‌های متعدد میان مدعیان قدرت و نبود امنیت، تجارت و بازرگانی در رکود و ضعف بود. گرچه تکاپوهایی برای رونق آن صورت گرفت، اما این اقدامات مقطعی بود. در سال ۷۴۵ ق سفیری از جانب ملک اشرف به سوی ژن فرستاده شد. دوچ ژن به دعوت ملک اشرف پاسخ مثبت داد و به دنبال آن تجار ژنی عازم تبریز شدند، ولی ملک اشرف که در مال این تجار طمع کرده بود، به بهانه‌ای چند تن از آنان را به قتل رساند و بقیه را به زندان انداخت و مال آن‌ها را ضبط کرد و برای مدتی روابط تجاری قطع شد (بیانی، ۱۳۸۲: ۱۶۳-۱۶۴). سلطان اویس دو نامه به حاکم ونیز و طرابوزون فرستاد و از تجار ونیزی دعوت کرد بار دیگر به ایران به خصوص تبریز بیایند. او قول داده بود که مانند زمان ابوسعید راه‌ها را امن و از تجار ونیزی به بهترین شکل پذیرایی کند و حقوق گمرکی را نسبت به گذشته کاهش دهد (بیانی، ۱۳۸۲: ۱۶۳).

در این زمان همچنین سفارت‌هایی با درخواست مالیات، باج و خراج انجام می‌شد. برای نمونه، «خان سلطان» همسر شاه محمود، به علت کینه‌ای که از مظفریان بابت قتل عمویش شیخ ابواسحاق اینجو داشت، به دنبال دسیسه بود؛ بدین منظور ایلچیان به اصفهان نزد شاه شجاع فرستاد و او را به گرفتن اصفهان تشویق و در ضمن به او اظهار علاقه کرد. شاه شجاع سفیری نزد برادر فرستاد و گفت برای ازدواج دخترش با شاه منصور، از مال اصفهان کمکی کند. شاه محمود در جواب گفت تمام شهرهای مهم عراق عجم در تصرف شاه شجاع است و اصفهان به سبب لشکرکشی‌های متعدد خراب است و در خرج روزمره خود ناتوان است. در پی این موضوع، شاه شجاع به اصفهان لشکر کشید. شاه محمود با پی بردن به مکر و دسیسه خان سلطان، او را به قتل رساند و سفیری نزد برادر فرستاد و موضوع را به او گفت و شاه شجاع نیز با اطلاع از این موضوع، لشکر خود را بازگرداند (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۰۲/۳-۳۰۳؛ ستوده، ۱۳۴۶: ۱۶۳/۱-۱۶۴؛ غنی، ۱۳۸۶: ۱/۳۴۴).

۳. اهداف نظامی

با توجه به ملوک‌الطوایفی که پس از ایلخانان بر این سرزمین حاکم بود و عدم سازشی که بین حکومت‌های این عصر وجود داشت، آتش جنگ‌ها همیشه برپا بود. علاوه بر این، میان افراد خاندان حاکم برای رسیدن به قدرت درگیری داخلی وجود داشت. در نتیجه این شرایط حکام و شاهزادگان برای تثبیت قدرت خویش و یا برای رسیدن به قدرت، به بیگانگان متوسل می‌شدند. با توجه به این موضوع، در کنار سفارت‌هایی با اهداف سیاسی و اقتصادی، باید از سفارت‌هایی با اهداف نظامی نیز یاد کرد که عمدتاً خواستار دریافت نیرو و لشکر کمکی و گاهی مبادله اسیران جنگی بودند. برای نمونه، ملک اشرف و یاغی باستی هنگام تلاش برای شکست امیر پیرحسین چوپانی و تسخیر شیراز، از اصفهان نزد امیر مبارزالدین محمد مظفری ایلچی فرستادند و خواستار لشکر و نیرو شدند. امیر مبارزالدین به مدد آن‌ها لشکر فرستاد (مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۲۹؛ سمرقندی، ۱۳۷۲: ۱/۲۱۲-۲۱۳؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰:

۱۳۶۱-۱۳۷: خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۸۱/۳) یا اینکه شیخ حسن جلایری پس از شکست‌های متعدد از شیخ حسن چوپانی، ایلچی به مصر فرستاد و خواستار اتحاد و کمک ممالیک برای مقابله با چوپانیان شد. مملوک مصر با این شرط که شیخ حسن جلایری و متحدانش از او اطاعت کنند حاضر به اتحاد شد؛ که این موضوع توسط شیخ جلایری پذیرفته شد (بیانی، ۱۳۸۲: ۲۷). سلطان زین‌العابدین نیز برای مقابله با شاه منصور، از سلطان احمد چند نوبت درخواست نیرو و کمک کرد (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۷۲۲/۲؛ وزیری کرمانی، ۱۳۵۲: ۴۲۸-۴۳۰؛ ستوده، ۱۳۴۶: ۱/۲۳۵).

گفتنی است در این عصر همچنین سفارت‌هایی به منظور تبادل اسیران صورت می‌گرفت؛ از جمله آنکه اعزام سفیرانی از سوی سلطان حسین جلایری نزد شاه شجاع مظفری، به منظور درخواست برای آزادی و تبادل اسیران بوده‌است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۱۲/۳؛ بیانی، ۱۳۸۲: ۶۱؛ غنی، ۱۳۸۶: ۳۸۷/۱-۳۸۸؛ ستوده، ۱۳۴۶: ۱/۱۸۶).

مشکلات و موانع سفارت‌ها در عصر فترت

سفیرانی که در این دوره از سرزمینی به سرزمین دیگر سفر می‌کردند، با خطرات و مشکلات زیادی روبه‌رو بودند. این موانع و محدودیت‌ها در نتیجه سفارت‌ها مؤثر بود و غالباً باعث می‌شد سفارت‌ها به موفقیت نرسند.

۱. حبس و زندانی شدن

سفیران در راه انجام مسؤلیت خود، با موانع و مشکلاتی برخورد می‌کردند؛ از جمله موانعی که سفیر در راه انجام مأموریت خود با آن روبه‌رو می‌شد، حبس و عدم اجازه بازگشت توسط دربار پذیرنده بود. این مسئله بیشتر زمانی اتفاق می‌افتاد که طرف فرستنده سفیر درخواست دست‌نشانده‌گی از طرف مقابل داشت؛ درحالی‌که طرف دیگر خود را کمتر از طرف مقابل نمی‌دانست و تقاضای او را توهینی به خود تلقی می‌کرد. یا اینکه دربار پذیرنده از رفتار سفیر

و یا اعمال و رفتار طرف فرستنده سفیر ناخرسند و ناراحت بود؛ چنان که فرستاده جانی بیک نزد ملک اشرف چوپانی که حامل درخواست دست‌نشان‌دگی برای ملک اشرف بود، پس از آنکه با جواب رد ملک اشرف روبه‌رو شد، در برابر او سخن‌های تند گفت. ملک اشرف نیز ایلچی را بازداشت و حبس کرد (قطبی اهری نجم، ۱۳۸۹: ۲۳۷؛ برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۲۸). یا اینکه به سفیر اتابک نورالورد در لرستان نزد امیر مبارزالدین محمد، به این دلیل که در درگیری میان امیر مبارزالدین و شیخ ابواسحاق اینجو، اتابک از شیخ ابواسحاق حمایت کرده بود، اجازه مراجعت داده نشد (کتبی، ۱۳۶۴: ۷۲؛ ستوده، ۱۳۴۶: ۱۰۳/۱).

گفتنی است گاهی سفیر پس از انجام مأموریت خود، توسط فرستنده حبس و زندانی می‌شد. برای نمونه، فرخ که از جانب سلطان احمد جلایری به حکومت بغداد منصوب شده بود، هنگام محاصره بغداد توسط لشکر تیموری، برای تحقیق در مورد حضور یا عدم حضور امیر تیمور در محاصره، سفیری را که قبلاً نزد تیمور بار یافته بود، روانه اردوی تیموری کرد. سفیر به اردو آمد و نزد تیمور بار یافت. او پس از دریافت خلعت، به بغداد بازگشت و خبر حضور تیمور در لشکر محاصره‌کننده را تأیید کرد. فرخ که مصلحت کار خود را در این خبر نمی‌دید، سفیر را به دروغ‌گویی متهم کرد و او را از خود رنجاند و به حبس انداخت (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۳۲/۲).

۲. قتل سفیر

با وجود قانون مصونیت سفیر در همه دوره‌های تاریخی، گاهی این اصل رعایت نمی‌شد و سفیر به قتل می‌رسید. همچنین گاهی به سبب خیانت، سفیر توسط فرستنده به قتل می‌رسید. «امیر مبارزالدین محمد اخی شجاع‌الدین را به هر مز فرستاد تا مال آنجا را بستاند. او به هنگام مراجعت غدیری به خاطر آورده‌است. چون به کرمان رسید و منهبان که با او بودند و بر غدر او هم‌سوگند شده بودند غدر بر او ثابت کردند او را بند کرده در قلعه کرمان بازداشتند و اموال و تعلقات او به دیوان گرفتند او را هلاک کردند» (فصیح خوافی، ۱۳۸۶: ۹۲۵/۲). شاه شجاع

پس از فوت سلطان اویس به تبریز لشکر کشید و آنجا را تصرف کرد. پس از مدتی در طول زمستان اتفاقاتی افتاد و احساس ناامنی کرد و خواست که به شیراز برگردد. در راه بازگشت هنگامی که به قزوین رسید، اظهار عصیان کردند و از دادن علوفه و آذوقه به لشکر مظفری امتناع کردند. خواجه مجدالدین قاقم گفت من بروم و ایشان را رام گردانم. در عوض از قهر شاه ایمن باشند. مورد قبول واقع شد و به شهر رفت. قزوینیان شروع به فحش و ناسزا گفتن کردند و سفیر شاه شجاع را کشتند (حافظ ابرو، ۱۳۴۹: ۲۵۰؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۴۸۸/۱؛ ستوده، ۱۳۴۶: ۱۸۶/۱).

۳. بی‌توجهی میزبان به سفیر؛ عدم درک متقابل، عدم رعایت شأن و منزلت سفیر

از دیگر چالش‌هایی که سفیر در انجام مأموریت خود با آن روبه‌رو می‌شد، بی‌توجهی میزبان بود. این بی‌توجهی ناشی از عدم درک متقابل بود و به صورت عدم پذیرش هدایا و یا عدم راه دادن به دربار نشان داده می‌شد. حتی گاهی شأن و منزلت سفیر نیز حفظ نمی‌شد و در معرض فحش و ناسزا قرار می‌گرفت.

تیمور در بحبوحه فتوحات خویش، متوجه متصرفات احمد جلایر شد. بنا بر رسم معمول، او ابتدا سفیری نزد احمد جلایر فرستاد و خواستار اطاعت شد (نوایی، ۱۳۴۱: ۶۴-۶۵؛ مؤید ثابتی، ۱۳۴۶: ۳۵۵-۳۵۶). شیخ نورالدین اسفراینی که از اکابر مشایخ آن عهد بود، از طرف بغداد به رسم رسالت از پیش سلطان احمد جلایر به حضور تیمور رسید. از دلایل انتخاب شیخ برای انجام مأموریت، احترامی بود که تیمور برای علما، دانشمندان و بزرگان صوفی قائل بود و احمد توقع داشت به احترام این شیخ، تیمور از حمله به بغداد منصرف شود. تیمور مقدم آن عالم را گرمی داشت و حتی دقیقه‌ای از دلجویی وی فرو نگذاشت. سفیر به عرض رسانید که سلطان احمد می‌گوید بنده و خدمتکارم و در مقام اطاعت و ایلی. با توجه به اینکه اظهار اطاعت وی به حکم ضرورت بود، به التزام خطبه و سکه نیز اشاره‌ای نکرد و تحف و هدایای او موقع قبول نیافت (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۶۷۴/۱-).

۶۷۵؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۴۵۵/۳؛ شامی، ۱۳۶۳: ۱۳۸).^۳

دولت‌شاه که در زمان محاصره شیراز توسط شاه محمود، از طرف شاه شجاع مأمور شده بود به کرمان برود و مال و لشکر از کرمان برای کمک بیاورد، خیانت کرد و خود در کرمان بر تخت نشست و برای تحکیم حکومت خود، تصمیم به وصلت با فراختانیان گرفت. او سپس ایلچی با هدایا به سیرجان نزد «جمال‌الدین شاه سلطان فرستاد». جمال‌الدین به آن‌ها بار داد و احترام کرد، اما هنگامی که مقصود آن‌ها را فهمید، دیگر اجازه صحبت به آن‌ها نداد و زبان به دشنام و فضیحت گشود و به سرزنش و توبیخ دولت‌شاه پرداخت و هر چه هدایا تقدیم کرده بودند، پذیرفته نشد (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۳۶۸/۱؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۳۶۸/۱). گاهی نیز شأن و منزلت سفیر حفظ نمی‌شد. امیر مبارزالدین محمد در اصفهان بود که ایلچیان جانی بیک به حضور وی رفتند. جانی بیک در این زمان ملک اشرف را شکست داده بود و از همه انتظار اطاعت داشت. سفرای اعزامی او نیز به همین منظور نزد امیر مبارزالدین فرستاده شدند و او انتظار داشت امیر مانند زمان ایلخانان که تابع بودند، از او نیز متابعت کند. امیر که در این زمان قدرتمندترین فرد در مناطق مرکزی و جنوبی ایران بود، از این سخن به خشم آمد و سفرا را سخنان سخت گفت و به باد فحش و ناسزا گرفت؛ هرچند که سنت مهمان‌داری را به جای آورد (کتبی، ۱۳۶۴: ۷۶-۷۷؛ ستوده، ۱۳۴۶: ۱۱۶-۱۱۷؛ پزشکی، ۱۳۸۷: ۷۴؛ غنی، ۱۳۸۶: ۲۲۸/۱).

پس از مرگ امیر تیمور، علاءالدوله فرزند احمد جلایر که در سمرقند تحت نظر بود، از فرصت استفاده کرد و گریخت. هنگامی که به تبریز رسید، قرایوسف با او به مهربانی رفتار کرد، اما با توجه به اینکه او آذربایجان را جز قلمرو جلایری می‌دانست، در آنجا دست به شورش زد؛ به همین دلیل توسط قرایوسف دستگیر و زندانی شد. سلطان احمد با اطلاع از

۳. در تاریخ الفی از قبول شدن هدایا سخن گفته شده است: «پیشکش او قبول شد و ایلچی به واسطه صلاح و تقوا به اعزاز و اکرام رخصت یافت» (تتوی و قزوینی، ۱۳۸۲: ۴۸۳۳/۷).

این موضوع، به جمع‌آوری سپاه برای حمله به تبریز پرداخت و برای اینکه قرایوسف را به اشتباه بیندازد، ایلچی به نزد او فرستاد و پیغام داد که به علت ضعف و بیماری و گرمای هوای بغداد، بهار آینده برای ییلاق به «النگ» که یکی از ییلاقات همدان است، می‌رود. او درباره علاءالدوله هیچ نگفت تا قرایوسف چنین پندارد که او از این قضیه هیچ نمی‌داند. سلطان قرایوسف از اینکه سلطان احمد از عمل فرزند خود پوزش نخواستہ بود، ناراحت شد و سفرای او را به دربار راه نداد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۵۷۶/۳؛ بیانی، ۱۳۸۲: ۱۰۵).

جایگاه سیاسی سفرا در عصر فترت

امرا از طریق تبادل سفیر با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کردند. در طول دوران تاریخی، طبقه‌ای به معنای خاص به عنوان سفیر وجود نداشت که شغلشان فقط سفارت بوده باشد، بلکه در مواردی که ضرورت ارسال سفیر احساس می‌شد، شخصی را به این عنوان انتخاب می‌کردند و به مأموریت می‌فرستادند؛ این بدان معنا نیست که در انتخاب سفیر هیچ دقتی صورت نمی‌گرفت، بلکه با توجه به مأموریت پیش‌رو و اهدافی که از آن سفارت داشتند، شخص متناسب برای انجام سفارت انتخاب می‌شد. در این دوره، علی‌رغم ضربه‌هایی که تهاجم مغولان بر نهاد دین وارد کرده بود، این نهاد اعتبار خود را حفظ کرد. متنفذترین و محترم‌ترین قشر جمعیت بومی متشکل از اعضای جامعه مذهبی بود که تعدادی از آن‌ها پیروان بسیاری در میان مردم داشتند. شاید به همین دلیل مکرراً به عنوان سفیر انتخاب می‌شدند. «این علما اغلب آورده‌ای فراتر از زادبوم جغرافیایی خود داشتند. از دیگر سو قداست معنوی‌شان در فراسوی مرزها نیز احترام را نسبت به آن‌ها برمی‌انگیخت و این‌گونه نوعی مصونیت و امنیت برایشان به ارمغان می‌آورد» (دلریش، ۱۳۸۷: ۲-۳).

بنا بر گزارش محمود کتبی، از جمله گرفتاری‌های امیر مبارزالدین و شاه شجاع، اوغانیان بودند. شاه شجاع پس از اینکه قدرت را از پدر خود گرفت، به سوی اوغانیان لشکر کشید. اوغانیان هنگامی که از طرف لشکر شاه شجاع در فشار بودند، «خواجه شمس‌الدین زاهد» را

که از دهات عصر بود، به شفاعت و میانجی‌گری نزد شاه شجاع فرستادند. شاه شجاع شفاعت او را پذیرفت و لشکر به شیراز بازگشت (کتبی، ۱۳۶۴: ۸۲-۸۳). البته گاهی این اعتبار مانع از رد شدن و نپذیرفتن سفارت و میانجی‌گری آن‌ها نمی‌شد. پس از انتشار خبر تصمیم امیر مبارزالدین محمد برای لشکرکشی به شیراز، شیخ ابواسحاق اینجو با مشورت ارکان حکومت تصمیم گرفت مولانا عضدالدین ایجی را که مورد احترام بود، برای درخواست صلح نزد امیر مبارزالدین بفرستد. امیر مولانا را به گرمی پذیرفت و برای او موجب تعیین کرد، اما سفارت و میانجی‌گری او در رابطه با شیخ ابواسحاق را نپذیرفت (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۸۳/۱-۲۸۴؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۲۵۴/۱-۲۵۵؛ خواندمیر، ۱۳۸۰: ۲۸۶/۳-۲۸۷؛ معلم یزدی، ۱۳۲۶: ۲۴۴-۲۴۵؛ آیتی، ۱۳۱۷: ۱۶۳-۱۶۴).

به هنگام شرایط جنگی، غالباً سفیر از میان امیران و فرماندهان نظامی انتخاب می‌شد؛ تا علاوه بر انجام سفارت، به‌طور پنهانی توانمندی جنگی میزبان را ارزیابی کند. البته این امر به صورت مطلق نبوده، بلکه به هنگام درگیری‌ها، گاه سفیر از طبقات مذهبی انتخاب می‌شد که بعضاً شغل دیوانی نیز داشتند. برای نمونه، ملک اشرف در یکی از لشکرکشی‌های خود به اصفهان، مولانا شرف‌الدین نخجوانی را برای اعلام ایلی و زدن سکه و خواندن خطبه، نزد اصفهانی‌ها فرستاد (میرخواند، ۱۳۳۹: ۵/۵۶۴؛ سمرقندی، ۱۳۷۲: ۲۶۳؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۲۲۱/۱؛ غنی، ۱۳۸۶: ۱۸۱/۱). یا اینکه به هنگام ورود سلطان اویس به تبریز پس از مراجعت بردی بیک ازبک، اخی جوق که از طرف ازبکان حکومت تبریز را در اختیار داشت، به تفتان فرار کرد. سلطان اویس «امیر علی پیلتن» و «خواجه جلال‌الدین قزوینی» را برای دلجویی و آوردن اخی جوق به تبریز فرستاد (مستوفی قزوینی، ۱۳۹۶: ۷۰؛ حافظ ابرو، ۱۳۴۹: ۲۳۸؛ میرخواند، ۱۳۳۹: ۵/۵۷۱). گاه رسم بر این بود که حاکمان در گرفتاری‌های بزرگ، بانوان درباری را برای عادی‌سازی روابط، به عنوان میانجی سفیر می‌فرستادند.

هنگام محاصره یزد توسط شاه منصور به دستور شاه شجاع، شاه یحیی (حاکم یزد) مادر خود را به نزد شاه منصور فرستاد و او فرزند خود را نصیحت کرد و کار آن‌ها به مصالحه

انجامید (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۱۲/۳-۳۱۳؛ کتبی، ۱۳۶۴: ۱۰۶-۱۰۷؛ غنی، ۱۳۸۶: ۳۹۰/۱). شاه شجاع پس از آنکه شاه منصور با برادرش شاه یحیی به سبب وساطت مادرش صلح کرد، خود با لشکر متوجه یزد شد. شاه یحیی چون از تصمیم شاه شجاع با خبر شد، همسر خود «سلطان پادشاه» را که دختر شاه شجاع بود، به همراه عمه خود که خواهر بزرگ شاه شجاع بود، به عنوان میانجی و شفیع نزد شاه شجاع فرستاد. شاه شجاع به شرط آنکه دیگر از او نافرمانی نشود، از شاه یحیی درگذشت (غنی، ۱۳۸۶: ۳۹۱/۱؛ آیتی، ۱۳۱۷: ۱۷۹).

نتیجه

مغولان برخلاف مهاجمان پیشین به سرزمین ایران که از قبل با فرهنگ ایرانی از طریق هم‌جواری آشنا بودند و حتی مسلمان هم شده بودند، هیچ‌گونه آشنایی با آداب ایرانی نداشتند و خواستار مغولی کردن و اجرا کردن آداب خود در سرزمین‌هایی بودند که به تصرف درمی‌آوردند. حتی زمانی هم که مسلمان شده بودند، برخی آداب خود را که از آن بوی بت‌پرستی به مشام نمی‌رسید، حفظ کردند. حکومت‌های جلایری و چوپانی را که از طوایف مغول بودند و به نیروی طوایف مغول وابسته بودند و یاسا و قوانین چنگیزی در بین آن‌ها محترم بود و امور کشور براساس آیین مغولان اداره می‌شد، می‌توان دنباله دولت ایلخانی در قلمرو محدودتری دانست. مظفریان در تلاش بودند برای حکومت خود در مقابل رقیبان مشروعیت ایجاد کنند و با به کارگیری مفاهیمی چون «جهاد در برابر کافران» بر متصرفات خود بیفزایند. در دوره حکومت مظفریان آداب، اصول و باورهای آنان بیشتر در پرتو سیاست مذهبی عربی-اسلامی پیگیری می‌شد. در این عصر، در بیشتر سفارت‌ها علما و اشخاص مذهبی حضور داشتند. در شرایط جنگی معمولاً امیران و فرماندهان جنگی برای سفارت انتخاب می‌شدند. در این عصر سفارت‌ها با اهدافی چون خواستگاری و ازدواج، صلح و اتحاد، درخواست نیرو، مبادله اسیران، درخواست ایلی و اطاعت، فریب دادن و غیره صورت می‌گرفت و معمولاً سفیران با موانع و چالش‌هایی چون خطر حبس و زندانی شدن، بی‌توجهی دربار میزبان،

رعایت نشدن شأن و منزلت سفیر و حتی گاهی کشته شدن مواجه می‌شدند.

پیوست‌ها

جدول شماره ۱: سفارت در دوره چوپانیان

موانع	شرایط و نتیجه اعزام سفیر	اهداف سفارت	نام سفیر/سفرا	دربار پذیرنده	دربار فرستنده
	این سفارت به هنگامی اتفاق افتاد که شیخ حسن جلایری و طغایمور بر ضد شیخ حسن چوپانی با هم متحد شده بودند. شیخ حسن چوپانی با اطلاع از این موضوع حيله‌ای به کار برد. او ایلچی نزد طغایمورخان فرستاد و پیغام داد که اگر او با چوپانیان بر ضد جلایریان متحد شود، ساتی بیگ را به عقد او در خواهد آورد و چوپانیان نیز از او اطاعت خواهند کرد و او را پادشاه خود می‌دانند. طغایمور این پیشنهاد را پذیرفت و به خط خود نامه‌ای در این باره به او نوشت. شیخ حسن چوپانی این نامه را برای حسن جلایری فرستاد و اتحاد آن‌ها را بر هم زد.	ایلچی برای فریب (ایجاد تفرقه میان طغایمور و شیخ حسن جلایری)	-	طغایمور	شیخ حسن کوچک
	امیر پیر حسین مناطق جنوبی ایران از جمله فارس را در اختیار داشت. در سال ۷۴۲ ملک اشرف متوجه قلمرو امیر پیر حسین شد با پیوستن امرای پیر حسین به ملک اشرف، او احساس ضعف نمود و برای دریافت کمک به شیخ حسن چوپانی روی آورد. شیخ حسن که از او تکبر و غرور دیده بود ایلچسانی به نزد او فرستاد تا او را استمالت دهند و اطمینان دهند. بعد از آن چون به درگاه او آمد ابتدا او را حبس نمود و سپس به قتل رساند.	استمالت و ایمن گردانیدن از خود	خواجهگان دیوان غیاث الدین محمود کرمانی و عمادالدین سراوی	امیر پیر حسین چوپانی	شیخ حسن کوچک
	در سال ۷۴۱ شیخ حسن چوپانی برای هجوم به سرزمین حاجی طغای عازم آلا داغ شد. باز به حيله سیاسی متوسل شد و خواست صلح و آشتی شد و قتلغ خواجه اختاجی را به نزد حاجی طغای فرستاد، او نیز موافقت نمود و برادرزاده خود عرب شاه را با	ایلچی جهت فریب	قتلغ خواجه اختاجی و مولانا شمس الدین	حاجی طغای	شیخ حسن کوچک

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلایریان / ۱۷۳

<p>سفیراعزامی چوپانیان، نزد شیخ حسن فرستاد و اظهار دوستی و مودت نمود. جهت بستن عهد و پیمان مولانا شمس الدین طوطی واعظ را طلبید. شیخ حسن واعظ را به همراه عرب شاه نزد حاجی طغای فرستاد. حاجی طغای با اعتماد به شیخ حسن، لشکر خود را مرخص و با معدودی از افراد خود آماده برقراری عهد و پیمان شد. اما شیخ حسن در مقابل با لشکرش روان شد، حاجی طغای به سختی توانست خود را از مهلکه نجات دهد ولی دیاربکر و سایر سرزمین‌های اطراف عرصه چپاول، غارتگری و قتل و کشتار چوپانیان شد.</p>		<p>طوطی (واعظ)</p>		
<p>هیچ وقت میان ممالیک و چوپانیان رابطه دوستانه شکل نگرفت و این به واسطه وحشی بود که از قتل تیمورتاش میان آن‌ها برقرار بود. مملوک مصر با این ادعا که از آرامگاه تیمورتاش بی خبر است. پیام رسان را با ناامیدی برگرداند.</p>	<p>درخواست برای بازگرداندن پیکر تیمورتاش برای دفن</p>	<p>-</p>	<p>الصالح اسماعیل مملوک مصر</p>	<p>شیخ حسن چوپانی</p>
<p>در ملوک الطوائفی دوران فترت، ملک اشرف چوپانی و عمویش یاغی باستی از شیخ حسن چوپانی رویگردان شدند و به نزد شیخ حسن ایلکانی در بغداد رفتند. امیر شیخ حسن چوپانی اندیشه‌ای کرد و پنهانی قاصدی به بغداد به نزد یکی از اعیان آنجا فرستاد و او را فریب داد و به دروغ گفت که ملک اشرف و یاغی باستی از طرف شیخ حسن برای انجام کاری به دربار جلایری آمده‌اند. امیر جلایری با شنیدن این سخن خواست که آن‌ها را بازداشت نماید اما آن‌ها زود متوجه شدند و از بغداد فرار نمودند.</p>	<p>ایلچی جهت فریب</p>	<p>-</p>	<p>یکی از اعیان جلایری</p>	<p>شیخ حسن چوپانی</p>
<p>هنگامی که نخستین سفارت ملک اشرف از راه رسید به حسن نوشتند که به آن‌ها هشدار داده شده که فرستادگان، مأموران مخفی فرستاده شده برای جاسوسی درباره سپاهیان مملوک‌اند. آن‌ها دومین سفارت را در اقامتگاهشان در قاهره محدود کردند.</p>	<p>صلح</p>	<p>-</p>	<p>الناصر حسن و الصالح صالح مملوکان</p>	<p>ملک اشرف</p>

	مصر			در سومین سفارت ملک اشرف با توضیح درباره اینکه قصد حمله به ارتنا را دارد از ملک صالح مملوک خواست که از ماجرا فاصله بگیرد. این درخواست مورد تأیید مملوکان قرار گرفت ولی ملک اشرف لشکری به آناتولی نفرستاد.
ملک اشرف، یاغی باستی	مبارزالدین محمد مظفر	-	درخواست لشکر و نیرو	ملک اشرف و یاغی باستی هنگامی که قصد داشتند بر سر امیر پیر حسین چوپانی در شیراز حمله ببرند، از اصفهان ایلچی نزد امیر مبارزالدین فرستادند و خواستار لشکر و نیرو شدند. امیر مبارزالدین به مدد آن‌ها لشکر فرستاد.
یاغی باستی، سیورغان	ملک اشرف چوپانی	قاضی معی الدین بردعی، فنخالدین حبش	صلح	پس از قتل شیخ حسن چوپانی، ملک اشرف و یاغی باستی از تصرف شیراز منصرف شدند و به آذربایجان آمدند. در این موقع امیر سیورغان نیز که در قلعه قراحصار محبوس بود نیز به تبریز آمد و به آن‌ها پیوست. میان این سه اعتماد نبود و امیر یاغی باستی و سیورغان با هم بیشتر اتحاد داشتند. تا آنجا که میان آن‌ها و ملک اشرف جنگ درگرفت و ملک اشرف پیروز شد. پس از این امیر سیورغان و یاغی باستی نزد ملک اشرف ایلچی فرستادند و خواستار صلح شدند. ملک اشرف نیز راضی شد و کس فرستاد. امیر سیورغان پشیمان شد و به دیاربکر رفت و آنجا به قتل رسید. اما یاغی باستی به ملک اشرف پیوست و پس از چندی توسط ملک اشرف کشته شد.
ملک اشرف	حاکم اصفهان	مولانا شرف الدین نخجوانی	درخواست خطبه و سکه	ملک اشرف به مدت پنجاه روز اصفهان را در محاصره داشت. عاقبت اصفهانیان کسی را بیرون فرستادند و گفتند که اگر مقصود شهر است تا جان در بدن داریم از آن دفاع خواهیم کرد و اگر خطبه و سکه است کسی را بفرستید تا خطبه بخواند و سکه بزنند.
ملک اشرف	حاکم ماردین	امیر بایبوقا، خواجه غیاث الدین کرمانی،	خواستگاری و ازدواج	

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلاپریان ۱۷۵/

		شمس الدین یزدی		
ملک اشرف	حاکم ژن	-	تجارت و بازرگانی	در سال ۷۴۵ سفیری از جانب ملک اشرف به جانب ژن فرستاده شد. دوچ ژن دعوت ملک اشرف را اجابت نمود و به دنبال آن تجار ژنی عازم تبریز گشتند. ولی ملک اشرف که در مال این تجار طمع کرده بود به بهانه‌ای چند تن از آنان را به قتل رساند و بقیه را به زندان انداخت و مال آن‌ها را ضبط کرد.
ملک اشرف	کاووس حاکم شروان	خواجه عبدالحی وزیر و اخی شاه ملک	خواستگاری و ازدواج	ملک اشرف برای اینکه بتواند کاووس حاکم شروان و شماخی را که نسبت به ملک اشرف بدبین و مخالف بود به راه آورد ایلچی فرستاد و خواهرش را خواستگاری نمود. کاووس سفرا را احترام نمود و با هدایای آن‌ها را پیش ملک اشرف فرستاد ولی حاضر نشد خواهرش را به ملک اشرف دهد.
ملک اشرف	دلو بایزید و الفی	-	ایلی و اطاعت	دلو بایزید و الفی سرداران ملک اشرف در قریباغ بودند که بر علیه او شورش نمودند. سفارت‌ها نتیجه نداد و در نتیجه این سرداران به دست ملک اشرف به قتل رسیدند.
ملک اشرف	خواجه عبدالحی	مهتر تجری فراش (بحری) فراش)	ایلچی برای فریب (طلب خواجه عبدالحی)	ملک اشرف هر از چندگاهی به بهانه‌ای افراد خود را می‌گرفت و اموال آن‌ها را مصادره می‌کرد. خواجه عبدالحی که وزیر بود را گرفت و در قلعه الموت حبس کرد. حاکم و امرای گیلان خواجه را احترام تمام کردند و از خویشان خود دختری را به عقد او درآوردند. ملک اشرف که نگران این موضوع بود بعد از مدتی مکتوبی مبنی بر استمالت و دلجویی و اینکه از زمانی که او رفته کار مملکت به تباهی کشیده فرستاد و خواستار حضور او در تبریز شد. خواجه عبدالحی هنگامی که به تبریز رسید، ملک اشرف او را به قلعه النجق فرستاد و در آنجا حبس نمود.

جدول شماره ۲: سفارت در دوره مظفریان

موانع	شرایط و نتیجه اعزام سفیر	اهداف سفارت	نام سفیر/سفرا	دربار پذیرنده	دربار فرستنده
حبس و قتل سفیر توسط امیر مبارزالدین	او به هنگام مراجعت غدیری به خاطر آورده بود. چون به کرمان رسید و منهیان که با او بودند و بر غدر او هم سوگند شده بودند غدر بر او ثابت کردند او را بند کرده در قلعه کرمان بازداشتند و اموال و تعلقات او به دیوان گرفتند او را هلاک کردند.	آوردن مال هرمز	اخی شجاع الدین	حاکم هرمز	امیر مبارزالدین محمد
	به هنگامی که امیر مبارزالدین در کرمان بود و ابواسحاق اینجو در فارس بود و پیوسته لشکر فارس برای کرمان زحمت ایجاد می کرد، ایلچی به ملک اشرف فرستاد و از او درخواست لشکر کرد تا شیراز را برای ملک اشرف بگیرد.	درخواست لشکر	-	ملک اشرف	امیر مبارزالدین محمد
	سفیر به واسطه اختلافی که با امیر مبارزالدین داشت هنگامی که به شیراز رسید با فراموش کردن مأموریت خود به سمت وزیر شیخ منصوب شد.	صلح	مولانا شمس الدین صابین قاضی	شیخ ابواسحاق اینجو	مبارزالدین محمد
	زمانی که امیر مبارزالدین در برابر اوغانیان دچار شکست شد، بنابر پیمانی که قبلاً با شیخ بسته بود، خواجه حاجی دیلم را به شیراز فرستاد تا با یادآوری این پیمان مانع از کمک شیخ به اوغانیان شود. شیخ در ظاهر به سفیر جواب مثبت داد ولی در اصل قصد کمک به اوغانیان را داشت. قضیه ای که سفیر امیر متوجه آن شد و به امیر اطلاع داد.	تأکید بر اتحاد و وفاداری به پیمان	خواجه حاجی دیلم	شیخ ابواسحاق اینجو	امیر مبارزالدین محمد
	پس از تصرف شیراز توسط امیر	اتحاد	مولانا	اتابک	امیر مبارزالدین

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلایریان / ۱۷۷

محمد	نورالورد در لریستان	ناصرالدین خنجی، امیر کمال‌الدین حسین رشیدی، خواجه رکن‌الدین عمیدالملک، خواجه صدرالدین اناری		مبارزالدین، و رفتن شیخ ابوسحاق به اصفهان، اتابک نورالورد می‌خواست که به کمک شیخ ابوسحاق برود، امیر مبارزالدین این سفرا را فرستاد تا مانع اتحاد آنها شود که موفق نبود و کار با حمله امیر به لریستان و سقوط اتابک به پایان رسید.
شاه شجاع	تیمور	-	سفارش فرزندان	شاه شجاع در هنگام مرگ این نامه را نوشته و سفارش خاندان مظفری را کرده‌است.
شاه شجاع	احمد جلایر	-	سفارش فرزندان	شاه شجاع در هنگام مرگ این نامه را نوشته و سفارش خاندان مظفری را کرده‌است.
شاه شجاع	شاه منصور	نظام‌الدین عبدالله	سفارش و توصیه به رعایت اخلاق حکومتداری	
شاه شجاع	امیر اختیارالدین حسن	-	اطمینان به او که تیمور به قلمرو دوستان خود حمله نمی‌کند.	امیر اختیارالدین که از جانب شاه شجاع در کرمان حاکم بود به هنگامی که تیمور به سیستان هجوم برد نامه‌ای به شاه شجاع نوشت و از اینکه ممکن است تیمور به کرمان حمله کند بیمناک بود.
شاه شجاع	شاه محمود مظفری	مولانا معین‌الدین یزدی	رفع محاصره از شیراز	شاه محمود به همراه نیروهای کمکی سلطان اویس به قلمرو شاه شجاع تاخت و هنگامی که شیراز را در محاصره داشتند این سفارت صورت گرفت. شاه محمود در جواب گفت که

	برادر باید به ابرقو برود تا من لشکر جلاپری را به مملکتشان روانه دارم.				
شاه شجاع	شاه محمود برای اینکه بتواند شاه شجاع را شکست دهد، سفیری نزد سلطان اویس فرستاد و از او در برابر شاه شجاع کمک خواست. شاه شجاع در مقابل سفیری نزد محمود فرستاد و از او خواست تا از دخالت دادن بیگانگان در امور مظفریان پرهیز کند ولی این سفارت نتیجه ای نبخشید.	عدم دخالت بیگانگان در امور مظفریان	مولانا معین الدین یزدی	شاه محمود	
شاه شجاع	شاه شجاع پس از فوت سلطان اویس به تبریز لشکر کشید و آنجا را تصرف نمود. پس از مدتی در طول زمستان اتفاقاتی افتاد و احساس ناامنی کرد خواست که به شیراز برگردد در راه بازگشت هنگامی که به قزوین رسید اظهار عصبان نمودند. خواجه مجدالدین قاقم گفت من بروم و ایشان را رام گردانم در عوض از قهر شاه ایمن باشند. مورد قبول واقع شد و به شهر رفت. قزوینیان شروع به فحش و ناسزا گفتن کردند و پیک شاه شجاع را کشتند.	ایلی و اطاعت	خواجه مجدالدین قاقم	مردم قزوین	
شاه شجاع	پس از قتل سفیر این سفیر با وساطت بزرگان فرستاده شد اما نتیجه نداد.	ایلی و اطاعت	سید فخرالدین ابهری	مردم قزوین	
شاه شجاع	به هنگام درخواست شاه محمود از سلطان اویس برای فرستادن لشکر برای جنگ با شاه شجاع، وقتی که شاه شجاع از تعداد لشکر دشمن خبردار شد این نامه را فرستاد ولی شاه محمود در جواب گفت برای اینکه بتوانم چند روزی ایمن باشم این درخواست را	صلح	-	شاه محمود	

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلاپریان / ۱۷۹

<p>ازسلطان اویس کرده‌ام و به درخواست شاه شجاع جواب منفی داد.</p>				
<p>خان سلطان همسر شاه محمود به علت کینه‌ای که از مظفریان بابت قتل عمویش شیخ ابواسحاق اینجو داشت، تلاش می‌کرد تا ایجاد دسیسه میان برادران مظفری انتقام خود را بگیرد. بدین منظور ایلجیانی به اصفهان نزد شاه شجاع فرستاد و او را به گرفتن اصفهان تشویق کرد و در ضمن به او اظهار علاقه نمود. شاه شجاع برای اینکه بهانه‌ای پیدا کند سفیری نزد برادر فرستاد و گفت برای ازدواج دخترش با شاه منصور از مال اصفهان کمکی نماید. شاه محمود در جواب گفت که تمام شهرهای مهم عراق عجم در تصرف شاه شجاع است و اصفهان به سبب لشکرکشی‌های متعدد خراب است و در خرج روزمره خود مانده و وجهی که لایق شاه شجاع باشد در اصفهان وجود ندارد. شاه شجاع به اصفهان نیرو برد و شاه منصور با پی بردن به اینکه خان سلطان همسرش عامل این درگیری است او را به قتل رساند و سفیری نزد برادر فرستاد و موضوع را به او گفت و شاه شجاع نیز با اطلاع از این موضوع لشکر خود را بازگشت داد.</p>	<p>درخواست مال اصفهان</p>	<p>-</p>	<p>شاه محمود</p>	<p>شاه شجاع</p>
<p>شاه شجاع پس از بازگشت از تبریز و مصالحه با سلطان حسین، ایلچی فرستاد و دختر سلطان اویس را برای</p>	<p>خواستگاری و ازدواج</p>	<p>-</p>	<p>سلطان حسین جلاپری</p>	<p>شاه شجاع</p>

	پسرش زین العابدین خواستگاری نمود.				
شاه شجاع	شاه شجاع به واسطه آنکه سلطان او پس دختر خود را به او نداد و به شاه محمود داد از او دلگیر و ناراحت شد. نامه‌ای به امیر ولی نوشت و او را به مخالفت با خاندان جلایری تشویق نمود. امیر ولی با لشکر به ری آمد و از آنجا به ساوه لشکر کشید و بعد از دو هفته آنجا را تسخیر نمود. حاکم ساوه ضمن قبول پرداخت مال، دختر خود را به امیر ولی داد در نتیجه امیر ولی به مازندران بازگشت.	مخالفت با سلطان او پس	-	امیر ولی	
شاه شجاع	این خواستگاری که هم‌زمان از سوی شاه محمود و شاه شجاع صورت گرفت با پاسخ مثبت به شاه محمود و جواب منفی به شاه شجاع ادامه یافت.	خواستگاری و ازدواج	امیر اختیارالدین حسن	سلطان او پس جلایری	
شاه شجاع	شاه شجاع که در کرمان با طغیان پهلوان اسد روبه‌رو شده بود، ابتدا نزد برادرش محمود سفیر فرستاد و خواستار تجدید مصالحه شد. شاه محمود که مریض بود نیز پذیرفت. شاه شجاع پس از اطمینان خاطر از جانب شاه محمود راهی کرمان شد.	صلح	مهتر حاجی بهالالدین	شاه محمود	
شاه شجاع	هنگامی که تیمور در هرات قلعه ترشیز را به تصرف درآورد. از طرف شاه شجاع این سفارت صورت گرفت. تیمور با استقبال از این موضوع، سفیری را روانه دربار شاه شجاع نمود و برای استحکام یک جهتی دختری از خاندان مظفری را برای پسر محمد بن جهانگیر	اظهار همدلی و یک جهتی و دوستی	امیر عمر شاه	تیمور	

	خواستگاری نمود.				
	<p>عادل آقا که از سلطان احمد شکست خورده بود از شاه شجاع درخواست کمک نمود. در پی این درخواست‌ها شاه شجاع عازم مملکت جلایری شد و از همدان ایلیچی نزد سلطان احمد فرستاد و خواستار صلح میان دو برادر شد. در پی این صلح یازید عراق عجم را به دست آورد و در سلطانیه به همراه لشکر کمکی شاه شجاع مستقر شد و عادل آقا نیز به همراه شاه شجاع به شیراز رفت.</p>	صلح	امیر یعقوب شاه علمدار	احمد جلایری	شاه شجاع
	<p>دولت‌شاه که از طرف شاه شجاع در زمان محاصره شیراز توسط شاه محمود، مأمور شده بود به کرمان برود و مال و لشکر از کرمان برای کمک بیاورد، خیانت نمود و در کرمان خود بر تخت نشست و به نفع شاه محمود خطبه و سکه زد. شاه شجاع پس از توافق با شاه محمود و رفتن به ابرقو، متوجه کرمان شد ابتدا سفیری به نزد او فرستاد و گفت در صورت ایلی و اطاعت از جرایم او خواهد گذشت. دولت‌شاه نیز سفیری برای صلح فرستاد و شاه شجاع به وسیله همان سفیر دولت‌شاه به او پیغام داد که دولت‌شاه تربیت شده من است حالا من متوجه شیرازم دولت‌شاه خود باید در کرمان بماند. او بیاید تا تجدید عهدی شود و من به جیرفت بازگردم. دولت‌شاه پذیرفت و به حضور شاه شجاع آمد و با هم به شهر رفتند. تا اینکه توطئه‌ای</p>	ایلی و اطاعت	امیر سیف الدین رمضان اختاجی	دولت‌شاه در کرمان	شاه شجاع

	از جانب دولت شاه بر ضد شاه شجاع فاش شد و او به دستور شاه شجاع کشته شد.				
شاه شجاع	ملک عزالدین در لرستان	مولاناسعدالدین انسی	خواستگاری و ازدواج	شاه شجاع پس از لشکرکشی به قزوین و ایجاد صلح میان برادران جلایری احمد و بایزید متوجه شوشتر و شاه منصور شد. در راه هنگامی که به خرم آباد رسید در پای قلعه ایستاد و ایلچی جهت خواستگاری فرستاد.	
شاه محمود	سلطان اوئیس جلایری	خواجه شمس الدین کوهی (کرزی)	خواستگاری و ازدواج و درخواست لشکر	سلطان اوئیس لشکری را به همراه سرداران خود به اصفهان نزد محمود فرستاد و آن‌ها بر شاه شجاع در شیراز هجوم برده و آنجا را تصرف کردند و شاه شجاع به ابرقو و کرمان رفت.	
شاه محمود	سلطان اوئیس جلایری	خواجه تاج الدین مشیزی	خواستگاری و ازدواج	این خواستگاری که هم‌زمان از سوی شاه محمود و شاه شجاع صورت گرفت با پاسخ مثبت به شاه محمود و جواب منفی به شاه شجاع ادامه یافت.	
شاه محمود	شاه شجاع	-	درخواست توافق برای واگذاری شیراز	شاه محمود با کمک نیروهای کمکی جلایری توانست شیراز را محاصره کند. این محاصره مدت یازده ماه طول کشید و کار بر شاه شجاع سخت شد. شاه محمود به برادر پیغام فرستاد که به واسطه امرای بیگانه کار از دست من خارج شده، صلاح در آن است که تو از شیراز خارج شده و به ابرقوبروی و مدت یک ماه در آنجا بمانی تا من امرای خارجی را برگردانم. آن وقت با هم گفتگو خواهیم کرد و ممالک را تقسیم خواهیم کرد. شاه شجاع که چاره‌ای نداشت قبول نمود.	
شاه محمود	شاه شجاع	-	صلح	شاه شجاع پس از اینکه دوباره بر	

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلاپریان / ۱۸۳

	<p>شیراز دست یافت. به اصفهان لشکرکشی کرد. محمود سفیر فرستاد و از شاه شجاع خواستار صلح شد و خواست که اصفهان را به او واگذارد. شاه شجاع قبول نمود و خطبه و سکه در اصفهان به نام شاه شجاع شد.</p>				
	<p>هنگامی که سلطان زین العابدین به قم لشکر کشید. خواجه اصیل الدین حاکم قم از اغجکی حاکم سلطانیه و عراق عجم کمک خواست. سلطان زین العابدین نزد اغجکی ایلچی فرستاد و گفت که خواجه اصیل الدین با شاه منصور متحد است و شاه منصور خیال تصرف عراق عجم را دارد و پس از من به سراغ تو خواهد آمد. اغجکی سخن او را پذیرفت و قرار بر آن شد که او معتصم فرزند زین العابدین را پادشاه عراق گرداند. ولی امرای او این موضوع را مصلحت ندانستند و او سیف الملوک فرزند امیر زاهد ایلکانی را به حکومت عراق عجم برداشت.</p>	<p>صلح و اتحاد</p>	<p>سید قوام الدین</p>	<p>اغجکی؟</p>	<p>زین العابدین</p>
	<p>سلطان زین العابدین پس از گریختن از مقابل تیمور و فرار به شوشتر توسط شاه منصور حبس شد. با برگشت تیمور به سمرقند و حرکت شاه منصور از شوشتر برای تصرف شیراز، سلطان زین العابدین از حبس فرار نمود و به اصفهان رفته و حکومت آنجا را به دست گرفت. پس از آن شاهزادگان مظفری پیوسته در حال درگیری با هم بودند و شاه منصور مرتب به اصفهان</p>	<p>درخواست کمک برای مقابله با شاه منصور</p>	<p>-</p>	<p>سلطان احمد مظفری</p>	<p>زین العابدین</p>

	لشکر می‌کشید. در پی این فشارها زین العابدین از سلطان احمد در برابر شاه منصور کمک خواست. سلطان احمد با سپاه به کمک او آمد ولی نتوانستند کاری از پیش ببرند و از شاه منصور شکست خوردند.				
زین العابدین	شاه یحیی	-	درخواست کمک برای حمله به شاه منصور	زین العابدین پس از آنکه توانست خود را از زندان شاه منصور آزاد و به اصفهان برود تصمیم بر حمله به شیراز و شاه منصور گرفت و در این راه از شاه یحیی کمک خواست تا با هم به شیراز حمله برند که با موافقت شاه یحیی همراه بود.	
شاه یحیی	زین العابدین	-	صلح	پس از مرگ شاه شجاع، سلطان زین العابدین در فرستادن بایزید به اصفهان که بنا بر وصیت شاه شجاع باید به او واگذار می‌شد تعلل ورزید. این مسأله باعث شد تا شاه یحیی طمع در حکومت اصفهان و فارس کند و با لشکر به طرف شیراز حرکت نمود. دو لشکر در مقابل هم قرار گرفتند ولی شاه یحیی برای اینکه نیروهای شاه منصور که از او کمک طلبیده بود برسند جنگ را شروع نمی‌کرد و از طرفی وا همه داشت که زمانی که منصور و نیروهایش برسند کار او را مشکل سازند. پس در پی صلح با زین العابدین افتاد و با این شرط که حکومت ابرقو به بایزید برسد، صلح نمودند.	
شاه یحیی	شاه شجاع	-	خواستگاری و ازدواج	درخواست او مورد قبول واقع شد.	

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلایریان / ۱۸۵

شاه یحیی	شاه شجاع	-	درخواست عفو و صلح	این سفارت هنگامی که یزد در محاصره لشکر شاه شجاع بود صورت پذیرفت. در نتیجه این رسالت شاه شجاع دستور رفع محاصره و بازگشت لشکر را داد.
شاه منصور	ایلدروم بایزید	مرتضای اعظم سید شمس الدین	اتحاد بر ضد تیمور	بایزید در جواب گفته است که محاصره قسطنطنیه را ناتمام گذاشته و با آن‌ها صلح نموده و به طرف تیمور لشکر را حرکت داده است.
شاه منصور	اغجکی؟	-	صلح و اتحاد	شاه منصور به هنگامی که نیروهای تیمور عازم منطقه بودند ایلچی پیش حاکم عراق عجم فرستاد و او را به اتحاد در مقابل تیمور فراخواند. اما اغجکی جواب داد که ما را طاقت سرکشیدن نیست و من بنده تیمور هستم.
شاه منصور	سلطان احمد مظفری	-	درخواست برای اتحاد و اقدام نظامی علیه تیمور	شرایط جنگی (این درخواست با جواب منفی همراه شد و شاه منصور سرحد ولایت کرمان را خراب نمود و به شیراز برگشت)
سلطان احمد	شاه منصور	خواجه عزالدین اوجی	نصیحت کردن و آرام ساختن	در پی درخواست شاه منصور برای اتحاد بر ضد تیمور، سلطان احمد این سفیر را فرستاد تا شاه منصور را نصیحت کند و او را آرام سازد و بگوید که جنگ با امیر تیمور سودای فاسدی است. در جواب شاه منصور سرحد ولایت کرمان را خراب نمود و به شیراز برگشت.
احمد مظفری	تیمور	امیر اختیارالدین حسن	اعلام ایلی نسبت به تیمور	

جدول شماره ۳: سفارت در دوره جلایریان

موانع	شرایط و نتیجه اعزام سفیر	اهداف سفارت	نام سفیر/سفرا	دربار پذیرنده	دربار فرستنده
	با موافقت سلطان همراه بود.	درخواست عفو امیر ارتنا	-	ابوسعید ایلخانی	شیخ حسن جلایری
	شیخ حسن بزرگ پس از از میان برداشتن امیر علی پادشاه اویرات و موسی خان با دشمن دیگری به نام شیخ حسن چوپانی روبه‌رو شد و از او شکست خورد و به قزوین رفت. حسن چوپانی پس از واگذاری سلطنت به ساتی بیگ و از میان بردن قراجری غلام پدرش، لشکر بر سر حسن جلایری برد و شیخ حسن که هنوز پس از شکست اولی از چوپانیان آماده نبود سفیر فرستاد و خواستار صلح شد.	صلح	-	شیخ حسن چوپانی	شیخ حسن جلایری
	شیخ حسن جلایری پس از شکست از شیخ حسن چوپانی، برای مقابله با او به طغاتی‌مور ایلچی فرستاد و ضمن قبول او به عنوان خان، خواستار اتحاد بر علیه چوپانیان شد.	ایلی و اتحاد علیه شیخ حسن چوپانی	اتابک تاش تیمور و امیرزاده چوپان قتلغ بن مبارک	طغاتی‌مور	شیخ حسن جلایری
	شیخ حسن جلایری پس از شکست‌های متعدد از شیخ حسن چوپانی ایلچی به مصر فرستاد و خواستار اتحاد و کمک مالی برای مقابله با چوپانیان شد. مملوک مصر با این شرط که شیخ حسن جلایری و متحدینش از او اطاعت کنند حاضر به اتحاد شد، که این موضوع توسط شیخ جلایری پذیرفته شد.	درخواست کمک برای مقابله با شیخ حسن چوپانی	-	ملک الناصر مملوک	شیخ حسن جلایری
		خبررسانی	طورمش بک	اورخان غازی عثمانی	حسن جلایری
	به هنگام ورود سلطان اویس به تبریز اخی جوق که پس از مراجعت بردی بیک ازبک، حکومت تبریز را	دلجویی کردن و ایمن کردن	امیرعلی پیلتن،	اخی جوق	سلطان اویس

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلاپریان / ۱۸۷

	<p>در اختیار داشت به همراه جمعی دیگر به نقتان نزد صدرالدین قبانلی که پدرخوانده او بود رفتند. سلطان اوئیس ایلچی فرستاد و او را دلجویی تمام داد و از خود ایمن گردانید. بعد از چند نوبت تبادل سفیر، شیخ اوئیس امیر علی پیلتن و خواجه جلال‌الدین قزوینی را بفرستاد تا اخی جوق را بیاورند. پس از مدتی که در خدمت سلطان اوئیس بودند، سفیران گفته شده به همراه اخی جوق در صدد توطئه برآمدند، سلطان اوئیس با آگاهی از این موضوع دستور قتل آن‌ها را صادر نمود.</p>	<p>از خود و آوردن اخی جوق به نزد سلطان</p>	<p>خواجه جلال‌الدین قزوینی</p>		
سلطان اوئیس	<p>از طرف بغداد خبر رسید که خواجه مرجان حاکم بغداد دم از مخالفت می‌زند. به طرف بغداد حرکت نمود و در اوایل بهار به حدود بغداد رسید. به دستور خواجه مرجان بند عورخ را بگشادند و در نتیجه صحرای بغداد تا چهار فرسنگ را آب بگرفت. سلطان به مدت چهل روز توقف نمود. پس از این مدت امرایش را به اطراف فرستاد تا چند کشتی پیدا کردند و با حدود هفت هزار مرد از آب دجله گذشت و به حدود دجله رفتند. سلطان اوئیس از آنجا پیش قرامحمد که حاکم واسط و از غلامان او بود ایلچی فرستاد و خواستار حضور او و آوردن چند کشتی شد.</p>	<p>طلب او و آوردن کشتی</p>	-	<p>قرامحمد حاکم واسط</p>	
سلطان اوئیس	<p>خواجه مرجان حکمران اوئیس در بغداد بر ضد اوئیس شورید و سفیری به مصر فرستاد و ضمن قبول کردن سکه و خطبه، خواستار کمک او شد. سلطان اوئیس با اطلاع از این موضوع سفیری نزد مملوک مصر فرستاد تا به مملوک بفهماند که خواجه مرجان جز یک یاغی ساده نیست و از کمک کردن به او بپرهیزد. این سفیر در دربار مملوکان با سردی پذیرفته شد.</p>	<p>عدم کمک به خواجه مرجان</p>	-	<p>ملک اشرف مملوک مصر</p>	
سلطان اوئیس	<p>او دو نامه به حاکم طرابوزون و نیز فرستاد و تجار و نیزی را دعوت کرد که بار دیگر به ایران به خصوص</p>	<p>تجارت و بازرگانی</p>	-	<p>حاکم طرابوزون</p>	

	تبریز بیابند و او قول داد که مانند زمان ابوسعید راه‌ها را امن سازد و از تجار ونیزی به بهترین نحو پذیرایی کند و حقوق گمرکی را از سابق کمتر کند.			و حاکم ونیز	
	امیر ولی با لشکر مازندران به ری رفت و آنجا را مسخر نمود. سلطان اویس به مقابله او شتافت و او را تا سمنان تعقیب نمود و از آنجا مراجعت نمود. سبب مراجعت آن بود که هنگامی که عازم نبرد با امیر ولی بود با خواجه علی موید مکاتبه نمود و خواستار آن شد که با موافقت یکدیگر امیر ولی را از پیش بردارند. هنگامی که امیر ولی را شکست داد نیز باز خواستار حضور خواجه علی شد و به او نامه نوشت. خواجه به سبب ترسی که داشت از اینکه پس از تصرف مملکت امیر ولی، شاید طمع در قلمرو سربداری نماید درخواست را اجابت ننمود و سلطان اویس به همین علت مجبور به بازگشت شد.	موافقت و اتحاد بر ضد امیر ولی	-	خواجه علی موید	سلطان اویس
حبس سفیر	شرایط جنگی (شاه شجاع پس از فوت سلطان اویس و به تخت نشستن سلطان حسین، به فکر تسخیر تبریز افتاد و با لشکر متوجه تبریز شد که در میانه راه این سفیر از طرف سلطان حسین رسید. اما شاه شجاع سفیر را بازگرفته و به سمت تبریز حرکت نمود و جنگ به وقوع پیوست).	صلح	خواجه شیخ کججی	شاه شجاع	سلطان حسین
	امیر ولی با تحریک شاه منصور با لشکر به سمت قلمرو جلایری حرکت نمود، هنگامی که به لشکر جلایری رسید، دو طرف خواستار صلح شدند. از شرایط صلح این بود که امیر ولی دختر خود را به سلطان حسین داد و در عوض سلطان حسین ولایت ری را به عنوان مهر دختر به امیر ولی واگذار نمود.	خواستگاری و ازدواج	عباس آقا	امیر ولی	سلطان حسین
		مبادله اسیران	-	شاه شجاع	سلطان حسین
		صلح	-	شاه شجاع	احمد جلایر
	سلطان احمد این نامه را در نزدیکی ملاطیه و	درخواست	عوض شاه	ایلدروم	احمد

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلایریان / ۱۸۹

جلایر	بایزید	بک	برای راه دادن و پناه دادن به او و قرایوسف به دربارش پس از فرار از مقابل تیمور و جنگ با تیمور	سیواس بین ممالک عثمانی و مملوکان هنگامی که از مقابل تیمور گریخته بود نوشته است. این سفارت نتیجه مثبت داد وایلدروم بایزید ضمن پناه دادن به آن‌ها، پس از مدتی به مقابله با تیمور شتافت.
احمد جلایر	شاه شجاع	-	درخواست برای دفع فتنه عادل آقا و صلح میان او و بایزید	سلطان احمد از عادل آقا به این دلیل که برادرش سلطان بایزید را در سلطانیه بر تخت نشانده و میان دو برادر به فتنه و فساد مشغول است به شاه شجاع شکایت نمود. پس از این عادل آقا که از سلطان احمد شکست خورده بود از شاه شجاع درخواست کمک نمود. در پی این درخواست‌ها شاه شجاع عازم مملکت جلایری شد و از همدان ایلیچی نزد سلطان احمد فرستاد و خواستار صلح میان دو برادر شد. در پی این صلح بایزید عراق عجم را به دست آورد و در سلطانیه به همراه لشکر کمکی شاه شجاع مستقر شد و عادل آقا نیز به همراه شاه شجاع به شیراز رفت.
سلطان احمد	امیر هوشنگ پسر کاووس	قاضی شیخ علی	طلب او و لشکرش	سلطان احمد با کشتن برادر خود سلطان حسین بر تخت نشست. این امر با مخالفت عادل آقا همراه شد و او بایزید را در مقابل احمد برکشید. عادل آقا و سلطان بایزید از سلطانیه به طرف تبریز لشکر کشیدند. سلطان احمد چون آمادگی مقابله نداشت به قریباغ اران رفت و سفیری را پیش امیر هوشنگ پسر کاووس فرستاد و او را طلب داشت. هنگامی که دو لشکر در مقابل هم قرار گرفتند با وساطت امیر هوشنگ میان برادران صلح برقرار شد و آذربایجان و اران و موغان به سلطان احمد و عراق عجم به سلطان بایزید رسید. و قرار شد یک نفر از طرف احمد و کس دیگر از طرف بایزید به بغداد روند.
احمد	عادل آقا	خواجه	صلح	احمد پس از قتل برادرش سلطان حسین با مخالفت

جلایری		صدرالدین اردبیلی	عادل آقا روبرو شد و درگیری‌هایی بین آن‌ها به وجود آمد. در یکی از این مواجهه‌ها هنگامی که امیر عادل آقا به تبریز نزدیک می‌شد احمد چون در خود یارای مقاومت نمی‌دید، خواجه صدرالدین اردبیلی را برای صلح فرستاد. پیرو این صلح سلطان احمد دختر عادل آقا را به زنی گرفت و وفاق تلخ خاله و دایه خود را به عادل آقا داد.	
احمد جلایری	عادل آقا	شیخ کججی	صلح	عادل آقا پس از صلحی که با وساطت خواجه صدرالدین اردبیلی صورت گرفته بود به بهانه جلب موافقت سایرین عازم تبریز گردید. به زنجان که رسید خواجه صدرالدین اردبیلی را به همراه خواجه شمس الدین ابهری نزد سلطان احمد فرستاد تا دلگرم باشد. هنگامی که آن‌ها رسیدند، سلطان احمد چون خیالش راحت نبود این بار شیخ کججی را به همراه خواجه شمس الدین ابهری نزد عادل آقا فرستاد و چون خبر نزدیک شدن عادل آقا را شنید به سمت شروان حرکت نمود.
احمد جلایری	عادل آقا	هوشنگ حاکم شروان	صلح	سلطان احمد با کشتن برادر خود سلطان حسین بر تخت نشست. این امر با مخالفت عادل آقا همراه شد و او بایزید را در مقابل احمد پرکشید. عادل آقا و سلطان بایزید از سلطانیه به طرف تبریز لشکر کشیدند. سلطان احمد چون آمادگی مقابله نداشت به قریب اران رفت و سفیری را پیش امیر هوشنگ پسر کاووس فرستاد و او را طلب داشت. هنگامی که دو لشکر در مقابل هم قرار گرفتند با وساطت امیر هوشنگ میان برادران صلح برقرار شد و آذربایجان و اران و موغان به سلطان احمد و عراق عجم به سلطان بایزید رسید. و قرار شد یک نفر از طرف احمد و کس دیگر از طرف بایزید به بغداد روند.
سلطان احمد جلایری	شاه شجاع	-	صلح و منصرف کردن او از همکاری	عادل آقا در نبردهای خود با سلطان احمد، هنگامی که احساس کرد توانایی شکست سلطان احمد را ندارد از شاه شجاع یاری طلبید، شاه شجاع با

سفارت در ایران سده‌های میانه: عصر فترت؛ چوپانیان، مظفریان، جلاریان / ۱۹۱

<p>استقبال از این موضوع با لشکر به طرف آذربایجان حرکت نمود و عادل آقا و بایزید در بین راه به او ملحق شدند و به اتفاق هم به همدان رفتند. در این شهر ایلچی سلطان احمد رسید و پیغام رسانید که بایزید برادر بزرگ من است تمام اموال من به وی تعلق دارد و من به دلخواه شما با او رفتار خواهم کرد ولی عادل آقا از برکت خانواده ما است که به این مقام رسیده است، او خیانتکار و مقصر است و اگر خود را دوست شما معرفی می‌کند برای این است که به آرزوی دیرینه خود یعنی حکومت آذربایجان برسد. بایزید در جواب گفت که من سلطانیه را می‌گیرم و به بایزید خواهم داد.</p>	<p>با عادل آقا</p>			
<p>پس از مرگ امیر تیمور، علاء الدوله فرزند احمد جلایر که در سمرقند تحت نظر بود از فرصت استفاده کرد و گریخت. هنگامی که به تبریز رسید، قرایوسف با او به مهربانی رفتار کرد ولی او آذربایجان را جز قلمرو جلایری می‌دانست و در آنجا دست به شورش زد اما توسط قرایوسف دستگیر و زندانی شد. سلطان احمد با اطلاع از این موضوع به جمع‌آوری سپاه برای حمله به تبریز پرداخت و برای اینکه قرایوسف را به اشتباه بپندارد ایلچی به نزد او فرستاد و پیغام داد که به علت ضعف و بیماری و گرمای هوای بغداد بهار آینده را برای بیلاق به النگ که یکی از بیلاقات همدان بوده است می‌رود. و درباره علاء الدوله هیچ نگفت تا قرایوسف چنین پندارد که او از این قضیه هیچ نمی‌داند.</p>	<p>ایلچی برای فریب</p>	<p>-</p>	<p>قرایوسف</p>	<p>احمد جلایر</p>
<p>تیمور در بجهوخه فتوحات خویش، متوجه متصرفات احمد جلایر شد. بنا بر رسم معمول او ابتدا سفیری نزد احمد جلایر فرستاد و خواستار اطاعت شد. شیخ نورالدین اسفراینی که از اکابر مشایخ آن عهد بود از طرف بغداد به رسم رسالت از پیش سلطان احمد جلایر به حضور تیمور رسید.</p>	<p>صلح</p>	<p>شیخ نورالدین عبدالرحمن اسفراینی</p>	<p>تیمور</p>	<p>احمد جلایری</p>

	از آنجا که اظهار اطاعت وی به حکم ضرورت بود و مع ذلک به التزام خطبه و سکه نیز اشاره‌ای نکرده بود، تحف و هدایای او موقع قبول نیافت.				
احمد جلایر	تیمور پس از غلبه بر مظفریان، نامه‌ای به سلطان احمد جلایری نوشت و او را به ایلی خواند. سلطان احمد در جواب با سخنان توهین آمیز به تیمور جواب داد و درخواست او را رد کرد.	پاسخ به درخواست ایلی تیمور	-	تیمور	
سلطان احمد		تأکید بر اتحاد	-	امیرسیدی احمد الشکی	
سلطان احمد	سلطان احمد پس از فرار از مقابل تیمور به طرف غرب گریخت. در میانه راه امیر قرایوسف به او پیوسته و ایلچی به مصر فرستادند و از فرج که جانشین برقوق شده بود کمک خواستند. ایلچی هنوز برنگشته بود که امرای شام و مصر به جنگ آمدند و میان آنان درگیری به وجود آمد و ممالیک شکست خوردند. پس از این درگیری آن‌ها تصمیم گرفتند به روم پناهنده شوند.	درخواست کمک	-	فرج مملوک مصر	
سلطان احمد	او جواب خوشایندی فرستاد و نظر موافق داد.	اتحاد بر ضد تیمور	-	مراد خان عثمانی	

داده‌های جدول‌های بالا نشان می‌دهد در این عصر علی‌رغم جنگ‌های مداوم وعدم وجود دولت مرکزی نیرومند، ارتباطات سیاسی و تبادل سفیر در چارچوب مرزهای ایران، در بین حکومت‌های عصر فترت و گاه خارج از مرزها با حاکمیت عثمانی و ممالیک مصر صورت می‌گرفت. سفارت‌ها با اهدافی همچون خواستگاری و ازدواج، صلح و اتحاد، درخواست نیرو، مبادله اسیران و غیره صورت می‌گرفت. در این دوره سفیران نیز با موانع و چالش‌هایی همچون خطر حبس و زندانی شدن، بی‌توجهی دربار میزبان، رعایت‌نشدن شأن و منزلت سفیر و حتی در مواقعی کشته‌شدن مواجه می‌شدند.

کتاب‌نامه

- ابن عربشاه (۱۳۷۳). عجایب المقدور فی اخبار تیمور (زندگی شگفت‌آور تیمور). ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آژند، یعقوب (بهار ۱۳۸۸). «تعامل فرهنگ‌های ایرانی، اسلامی و ترکی در شیراز (سده هشتم و نهم قمری)». مجله تاریخ ایران، شماره ۲ (پیاپی ۶۰/۵)، ۱-۱۶.
- همو (۱۳۹۳). مکتب نگارگری شیراز. تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری (متن).
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۸۹). تاریخ مغول. قم: نیلوفرانه.
- الشریده، ایمن ابراهیم (۱۳۸۴). روابط سیاسی ایران عهد تیموریان با مصر و شامات عهد ممالیک. تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- الغیبیگ (۱۳۹۹). مختصر تاریخ الوس اربعه. به‌کوشش علی ابوالقاسمی، همدان: روزاندیش.
- آیتی، عبدالحسین (۱۳۱۷). تاریخ یزد. یزد: چاپخانه گل‌بهار.
- بارتولد. و. (۱۳۵۸). خلیفه و سلطان و مختصری درباره برمکیان. ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- برادبریج، آن. اف. (۱۳۹۹). پادشاهی و ایدئولوژی در دنیای اسلامی - مغولی. ترجمه جواد عباسی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۲). تاریخ آل جلایر. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پزشک، منوچهر (۱۳۸۷). عصر فترت در ایران سده‌های میانه. تهران: انتشارات ققنوس.
- تاریخ ایران؛ دوره تیموریان (۱۳۸۲). پژوهش از دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی.
- تتوی، ملا احمد و آصف‌خان قزوینی (۱۳۸۲). تاریخ الفی. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، ج ۷، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- حافظ ابرو (۱۳۸۰). زبدة التواریخ. به‌کوشش سید کمال حاج‌سیدجوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- همو (۱۳۴۹). ذیل جامع التواریخ رشیدی. با مقدمه و حواشی دکتر خان‌بابا بیانی، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- خزائلی، علیرضا (۱۳۹۰). تاریخ جهان اسلام از قرن هفتم تا دهم هجری. تهران: دانشگاه پیام نور.
- خواندمیر (۱۳۸۰). حبیب السیر فی اخبار افراد بشر. به‌کوشش محمد دبیر سیاقی، ج ۳، تهران: انتشارات خیام.

- دلریش، بشری (۱۳۸۷). سفیر و سفارت در عصر غزنوی با تکیه بر تاریخ بیهقی. فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ۳۷، ۱-۲۳.
- ستوده، حسینقلی (۱۳۴۶). تاریخ آل مظفر. تهران: دانشگاه تهران.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۷۲). مطلع سعدین و مجمع بحرین. به کوشش عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- همو (۱۳۸۳). مطلع السعدین و مجمع البحرین. به کوشش عبدالحسین نوایی، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شامی، نظام‌الدین (۱۳۶۳). ظفرنامه. به کوشش پناهی سمنانی، تهران: انتشارات بامداد.
- شبارو، عصام محمد (۱۳۹۱). دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنان در تاریخ اسلام. ترجمه شهلا بختیاری، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شبانکاره‌ای، محمدبن علی بن محمد (۱۳۶۳). مجمع الانساب. به کوشش میرهاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- عباسی، جواد و فاطمه حاجی‌آبادی (۱۳۸۹). گذر از مناسبات جهانی به مناسبات محلی-منطقه‌ای در ایران قرن هشتم هجری (براساس بررسی موردی روابط آل مظفر و آل جلایر). فصلنامه تاریخ روابط خارجی، سال دوازدهم، ۴۵، ۱۱۵-۱۳۷.
- غنی، قاسم (۱۳۸۶). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ. ج ۱، تهران: هرمس.
- فریدون بک، (۱۲۷۵ق). منشآت السلاطین، ج ۱، تهران: بی نا.
- فصیح‌خوافی (۱۳۸۶). مجمل فصیحی. به کوشش سید محسن ناجی نصرآبادی، ج ۲، تهران: اساطیر.
- فیرحی، داود (۱۳۹۵). تاریخ تحول دولت در اسلام. قم: دانشگاه مفید.
- قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۴۸). یکصد و پنجاه سند تاریخی از جلایریان تا پهلوی. نشریه ستاد بزرگ ارتشتاران کمیته تاریخ، شماره ۵.
- همو (۱۳۵۰). مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- قطبی‌اهری نجم، ابی‌بکر (۱۳۸۹). تواریخ شیخ اویس. به کوشش ایرج افشار، تبریز: انتشارات ستوده.
- کاظمی، سجاد (۱۳۹۳). مناسبات اردوی زرین با آل جلایر. فصلنامه تاریخ روابط خارجی، ۶۰/۱۵، ۱-۲۴.
- کتبی، محمود (۱۳۶۴). تاریخ آل مظفر. به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: امیرکبیر.
- منشی، محمدبن علی بن جمال‌الاسلام (۲۵۳۶). همایون‌نامه. به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران:

انتشارات دانشگاه ملی ایران.

مستوفی قزوینی، زین‌الدین بن حمدالله (۱۳۹۶). ذیل تاریخ گزیده. به‌کوشش ایرج افشار، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار با همکاری نشر سخن.

محمد شفیع تبریزی. مجموعه مکاتیب تاریخی سلاطین. شماره نسخه ۱/۸۸۳۴ مجلس شورای اسلامی، نسخه خطی.

معلم یزدی، معین‌الدین بن جلال‌الدین محمد (۱۳۲۶). مواهب الهی در تاریخ آل مظفر. به‌کوشش سعید نفیسی، تهران: انتشارات کتابخانه و چاپخانه اقبال.

منشآت و مکاتیب (قرن دهم) از تیموریان و ترکمانان و دیگران. نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، به شماره ۶۷۵ س، شماره مدرک کتابخانه مجلس ۲۱۷۱۳-۱۰.

مؤید ثابتی، علی (۱۳۴۶). اسناد و نامه‌های تاریخی. تهران: کتابخانه طهوری.

میرخواند، محمدبن خاوندشاه‌بن محمود (۱۳۳۹). روضة الصفا. ج ۵، ۶، تهران: انتشارات کتابفروشی مرکزی خیام.

نبی، ابوالفضل (۱۳۵۲). تاریخ آل چوپان. تهران: چاپخانه دانش امروز.

همو (۱۳۸۴). اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران در قرن هشتم هجری (از سقوط ایلخانان تا تشکیل تیموریان). مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.

نجف‌لو، توفیق (۱۳۹۰). قارقویونلوها و آغ‌قویونلوها. ترجمه پرویز زارع شاهمرسی، تبریز: اختر.

نطنزی، معین‌الدین (۱۳۳۶)، منتخب التواریخ معینی. به‌کوشش ژان اوین، تهران: کتابفروشی خیام.

نوایی، عبدالحسین (۱۳۴۱). اسناد و مکاتیب تاریخی ایران از تیمور تا شاه‌عباس. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

وزیری کرمانی، احمدعلی خان (۱۳۵۲). تاریخ کرمان (سالاریه). به‌کوشش ابراهیم باستانی پاریزی، تهران: ابن‌سینا.

یوسف اهل، جلال‌الدین [بی‌تا]. فرائد غیائی. به‌کوشش حشمت موید، ج ۱، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

- al- Sherideh, Eyman Ibrahim (1384/2005). *Rawābiṭ- i Siyāsī- yi Iran- i 'Ahd- i Taymūriyyān bā Miṣr wa Shāmāt 'Ahd- i Mamālīk*. Tehran: Markaz- i Čāp wa Intishārāt- i Wizārat Umūr- i Khārija.
- Sotoodeh, Hosseingholi (1346/1967). *Tārīkh- i Āl- i Muẓaffar*. Tehran: University of Tehran.
- Tārīkh- i Iran; Dawra- yi Taymūriyyān* (1382/2003). Cambridge University Research, Trans. Yaghoub Azhand, Tehran: Jāmī.
- Tatawī, Mullā Aḥmad & Āṣif Khān Qazwīnī (1382/2003). *Tārīkh- i Alifī*, Revised by Gholamreza Tabatabai Majd, Vol. 7, Tehran, Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī.
- Ulugh Beg (1399/2020). *Mukhtaṣar Tārīkh Ulūs Arba 'a*. Revised by Ali Abolghasemi, Hamadan: Rūzandīsh.
- Wazīrī Kirmānī, Aḥmad 'Alī Khān (1352/1973). *Tārīkh- i Kirmān (Sālāriyya)*. Revised by Mohammad Ebrahim Bastani Parizi, Tehran: Ibn Sīnā.
- Yūsuf Ahl, Jalāl al- Dīn (Und.). *Farā'id Ghiyāthī*, Revised by Heshmat Movayed, Vol. , Tehran: Intishārāt- i Bunyād- i Farhang- i Iran.

- Munsha'āt wa Makātīb (10Century) az Taymūriyyān wa Turkamānān wa Dīgarān*. Manuscript, Islamic Consultative Assembly, No. 675, Evidence Number 21713- 10.
- Munshī, Muḥammad 'Alī b. Jamāl al- Islām (2536). *Humāyūn-Nāma*. Revised by Rukn al- Dīn Ḥumāyūn Farrukh, Tehran: Intishārāt- i Dānishgāh Millī- yi Iran.
- Mustawfī Qazwīnī, Zayn al- Dīn b. Ḥamd Allāh (1396/2017). *Dhayl- i Tārīkh Guzīdih*. Revised by Iraj Afshar, Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Foundation in Collaboration with Nashr- i Sukhan.
- Nabaie, Abolfazl (1352/1973). *Tārīkh- i Āl- i Ĉūpān*. Tehran: Ĉūpkhāna- yi Dānish- i Imrūz.
- Nabaie, Abolfazl (1384/2005). *Awḍā' - i Siyāsī wa Ijtimā'ī- yi Iran dar Qarn- i Hashum- i Hijrī (az Suqūt- i Iḷkhānān tā Tashkīl- i Taymūriyyān)*. Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad Press.
- Najaflo, Tofīgh (1390/2011). *Qārā Qūyūnlū- hā wa Āgh Qūyūnlū- hā*. Trans. Parviz Zare Shahmarasi, Tabriz: Akhtar.
- Naṭanzī, Mu'īn al- Dīn (1336/1957). *Mutakhab al- Tawārīkh- i Mu'īnī*, Revised by Jean Aubin, Tehran: Kitābfurūshī- yi Khayyām.
- Pezeshk, Manuchehr (1387/2008). *'Aṣr- i Fatrat dar Iran- i Sada- hā- yi Miyānih*. Tehran: Intishārāt- i Quqnūs.
- Quṭbī Aharī Najm, Abī Bakr (1389/2010). *Tawārīkh- i Shaykh Uways*. Revised by Iraj Afshar, Tabriz: Intishārāt- i Sutūdh.
- Samarqandī, Kamāl al- Dīn 'Abd al- Razzāq (1372/1993). *Maṭali' Sa'dayn wa Majma' - i Baḥrayn*. Revised by Abdolhossein Navaei, Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Samarqandī, Kamāl al- Dīn 'Abd al- Razzāq (1383/2004). *Maṭali' Sa'dayn wa Majma' - i Baḥrayn*. Revised by Abdolhossein Navaei, Vol. 1, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Shabānkāra'ī, Muḥammad 'Alī b. Muḥammad (1363/1984). *Majma' al- Ansāb*. Revised by Mir Hashem Mohaddes, Tehran: Amīrkabīr.
- Shabārū, 'Iṣām Muḥammad (1391/2012). *Dawlat- i Mamālīk wa Naqsh- i Siyāsī wa Tamaddunī Ānān dar Tārīkh- i Islām*. Trans. Shahla Bakhtiari, Tehran: Research Institute of Hawzeh and University.
- Shāmī, Nizām al- Dīn (1363/1984). *Zafar- Nāma*. Revised by Panahi Semnani, Tehran: Intishārāt- i Bāmdād.

- Ghaem Maghami, Jahangir (1350/1971). *Muqaddama- iy bar Shinākht- i Asnād- i Tārīkhī*. Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Ghani, Qasem (1386/2007). *Baḥth dar Āthār wa Afkār wa Aḥwāl- i Hāfīz*. Vol. 1, Tehran: Hirmis.
- Ḥāfīz Abrū (1349/1970). *Dhayl-i Jām‘ al- Tawārīkh Rashīdī*, Revised by Khan Baba Babaie, Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Ḥāfīz Abrū (1380/2001). *Zubdat al- Tawārīkh*. Revised by Seyed Kamal Haj Seyed Javadi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Sāzmān- i Ĉāp wa Intīshārāt.
- Ibn ‘Arabshāh (1373/1994). *‘Ajā‘ib al- Maqdūr fī Akhbār Taymūr (Zindigū- yi Shīgīft- Awar- i Taymūr)*. Trans. Mohammad Ali Nejati, Tehran: Intīshārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī.
- Katbi, Mahmoud (1364/1985). *Tārīkh- i Āl- i Muẓaffar*. Revised by Abdolhossein Navaei, Tehran: Amīrkabīr.
- Kazemi, Sajad (1393/2014). “The Relations between the Golden Horde and the Jalairid Sultanate”. *The Quarterly of Foreign Relations History*, Volume 15, Issue 60 - Serial Number 60.
- Khazaeli, Alireza (1390/2011). *Tārīkh- i Jahān- i Islām az Qarn- i Haftum tā Dahum- i Hijrī*. Tehran: Payam-e Noor University.
- Khawāndmīr (1380/2001). *Ḥabīb al- Siyar fī Akhbār-i Afrād al- Bashār*, Revised by Mohammad Dabirsiaghi, Vol. 3, Tehran: Intīshārāt-i Khayyām.
- Mīrkhwānd, Muḥammad b. Khāwandshāh b. Maḥmūd (1339/1960). *Rawḍat al- Ṣafā*. Vol. 5, 6, Tehran: Intīshārāt- i Kitābfurūshī- yi Markazī- yi Khayyām.
- Moayed Sabeti, Ali (1346/1967). *Asnād wa Nāma- hā- yi Tārīkhī*. Tehran: Kitābkhāna- yi Ṭahūrī.
- Mohammad Shafī Tabrizi. *Majmū‘a- yi Mukātīb- i Tārīkh- yi Salāṭīn*. No. 8834/1 Islamic Consultative Assembly, Manuscript.
- Mu‘allim Yazdī, Mu‘īn al- Dīn b. Jalāl al- Dīn Muḥammad (1326/1947). *Mawāhib Ilahī dar Tārīkh- i Āl- Muẓaffar*. Revised by Saeed Nafisi, Tehran: Intīshārāt- i Kitābkhāna wa Ĉāpkhāna- yi Iqbāl.

References

- Abbasi, Javad & Haji Abadi, Fatemeh (1389/2010). “Gudhar az Munāsibāt- i Jahānī BihMunāsibāt- i Maḥallī- Manṭaqa- iy dar Iran Qarn Haštum- i Hijrī (bar Asās- i Barrisī- yi Mūrīdī- yi Rawābiz- i Āl- i Muẓaffar wa Āl- i Jalāyir)”. *The Quarterly of Foreign Relations History*, No. 45, pp. 115-137.
- Abdolhossein Navaei (1341/1962). *Asnād wa Mukātibāt- i Tārīkhī- yi Iran az Taymūr tā Shāh ‘Abbās*. Tehran: Bungāh- i Tarjuma wa Nashr- i Kitāb.
- Ayati, Abdolhossein (1317/1938). *Tārīkh- i Yazd*. Yazd: Ĉāp- Khāna- yi Gulbahār.
- Azhand, Yaghoob (1393/2014). *Maktab- i Nigār- Garī- yi Shiraz*. Tehran: Mu’assisa- yi Ta’lif, Tarjuma wa Nashr- i Āthār- i Hunarī (Matn).
- Idem (Spring 1388/2009). “Ta’āmul- i Farhang- hā- yi Irānī, Islāmī wa Turkī dar Shiraz (Sadih- yi Haštum wa Nuhum- i Qamarī)”. *Majala- yi Tārīkh- i Iran*, No. 2 (Issue 5/60), pp. 1-16.
- Bartold, V. V. (1358/1979). *Khalīfa wa Sulṭān wa Mukhtaṣarī Darbāra- yi Barmakiyyān*. Trans. Sīrus Izādī, Tehran: Amīrkabīr.
- Bayani, Shirin (1382/2003). *Tārīkh- i Āl- i Jalāyir*. Tehran: University of Tehran Press.
- Broadbridge, Anne. F. (1399/2020). *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol worlds*. Trans. Javad Abbasi, Tehran: Research Center for Islamic History.
- Delrish, Bushra (1387/2007). “Safīr wa Sifārat dar ‘Aṣr- i Ghaznawī bā Tikyih bar Tārīkh- i Bayhaqī”. *The Quarterly of Foreign Relations History*, No. 37, pp. 23-1.
- Eqbal Ashtiani, Abbas (1389/2010). *Tārīkh- i Mughul*. Qom: Nīlūfarāna.
- Faṣīh Khawāfī (1386/2007). *Mujmal- i Faṣīhī*. Revised by Seyed Mohsen Najī Nasr Abadi, Vol 2, Tehran: Asāṭīr.
- Feirahi, Davood (1395/2016). *Tārīkh- i Taḥawwul- i Dawlat dar Islām*. Qom: Mofid University.
- Ghaem Maghami, Jahangir (1348/1969). “Yikṣad- wa Panjāh Sanad Tārīkhī az Jalāyiriyyān tā Pahlawī”. *Nashriyya- yi Sitād- i Buzurg- i Artishtārān- i Kumīti- yi Tārīkh*, No. 5.

**The Embassy in Iran in the Middle Centuries: Interval Era;
Choupāniāns, Mozaffariāns, Jalayeriāns**

Meysam Yarimotlagh

*PhD in History, Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH), Shahre Rey Branch,
Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Mahbobeh Sharafi¹

*Associate Professor, Department of History, Central Tehran Branch,
Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Ali Akbar Khedrızadeh

*Assistant Professor, Department of History, Faculty of Humanities,
Yadegar-e-Imam Khomeini (RAH) Shahre Rey Branch, Islamic Azad
University, Tehran, Iran*

In Interval era, despite the constant wars and the absence of a strong central government, political communication and ambassador exchanges took place within the borders of Iran, between the governments of the Interval Period and sometimes outside the borders with the Ottoman and Mamluks of Egypt. the present study is based on a descriptive - analytical approach and with the use of the Historiography works and historical resources, it seeks to answer the question that in this era, what needs embassies was formed based on? What obstacles and problems did they face and what was the position of the sent ambassadors? The findings of the research show that in this period, as in previous periods, there was no special class as ambassadors whose job was only the embassy. Whenever it was necessary, the emirs would choose and appoint one of the people according to the necessity of the embassy and the nature of the host's court. Diplomatic etiquette is one of the most important issues in embassy matters. The reception of the ambassador in every era has certain customs and traditions and it originates from the beliefs and convictions of the court. Embassies were established with purposes such as courtship and marriage, establishing peace and unity, asking for troops, exchanging prisoners, etc. During this period, ambassadors were faced with obstacles and challenges such as the risk of imprisonment, the neglect of the host court, the lack of respect for the dignity of the ambassador, and even being killed in some cases.

Keywords: Embassy, Ambassador, Interval era (interregnum), Choupāniāns, Mozaffariāns, Jalayeriāns.

1. Email (corresponding author): sharafi48@yahoo.com

- Ross, Alan. A. (1373/1994). *Rawān- Shināsī- yi Shakhshīyyat (Nazariyya- hā wa Farāyan- hā)*, Trans. Siavash Jamal Far, Tehran: Bi'that.
- Sadat Nouri, Hossien (1346/1967). *Rūznāma- yi Khāṭirāt- i I'timād al- Saṭana*, Yaghmā, No. 3, pp. 139-145.
- Safaie, Ibrahim (1355/1976). *Asnād- i Siyāsī- yi Dawrān- i Qājāriyya*, Tehran: Bābak.
- Schultz, Duane, Ellen Schultz, Sydney (1389/2011). *Theories of Personality*, Trans. Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Wīrāyish.
- Ẓill al- Sultān, Mass'ūd Mīrzā (1368/1989). *Khāṭirāt- i Ẓill al- Sultān*, Revised by Hoseyn Khadiv Jam, Tehran: Asāṭir.

- Karimi, Yousef (1390/2011). *Rawān- Shināsī- yi Shakhshiyat*, Tehran: Payām- i Nūr.
- Khān Malik Sāsānī, Aḥmad (1338/1959). *Siyāstgarān- i Dawra- yi Qājār*, Tehran: Bābak.
- Majd al- Mulk Sinki (1287AH/1870). *Risāla- yi Majdiyya (Manuscript)*, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament, No. 2297.
- Mohit Tabatabai, Ahmad (1366/1987). *Tārīkh- i Tahīlī- yi Maṭbū‘āt- i Iran*, Tehran: Bi‘that.
- Motavali Haghighi, Yousef (1381/2002). *Wazīr- i Tārīkh- Nigār, Pazhūhishī Pīrāmūn- i Zindigānī, Āthār wa Shīwa- yi Tārīkhniḡārī- yi Muḥammad Ḥasan Khān I‘timād al- Salṭana*, The University of Bojnord.
- Mukhbir al- Dawla, Mahdī Qulī Hidāyat (1385/2006). *Khātirāt wa Khaṭarāt*, Tehran: Zawār.
- Mustawfī, ‘Abd Allāh (1384/2005). *Sharḥ- i Zindigānī- yi Man*, Tehran: Zawār.
- Nāṣir al- Dīn Shāh Qājār (1369/1990). *Rūznāma- yi Khātirāt- i Nāṣir al- Dīn Shāh dar Safar Siwwum- i Farangistān*, Revised by Mohammad Ismail Rezvani & Fatemeh Qaziha, Tehran: National Library of Iran.
- Idem (1398/2019). *Rūznāma- i Khātirāt (az Jamādī al- Awwal 1312 tā Dhīqa‘da 1313 AH)*. Revised by Majid Abdamin, Tehran: Mahmoud Afshar Foundation.
- Idem (1397/2018). *Rūznāma- i Khātirāt (az Rabī‘ al- Awwal 1308 tā Rabī‘ al- Thānī 1309 AH)*. Revised by Majid Abdamin, Tehran: Mahmoud Afshar Foundation.
- Idem (1387/2008). *Safar- Nāma- yi ‘Irāq- i ‘Ajam*, Tehran: Ittilā‘āt. National Library of Iran (SAKMA). “Tafriyyhāt- i Nāṣir al- Dīn Shāh dar Lār, Ta‘līfāt- i I‘timād al- Salṭana wa Naqqāshī- hā- yi Kamāl al- Mulk wa Mashāghil- i Aū. NO. 296003180, Daftarēih Ḥāwī- yi Nāma- hā- yi Dūstāna- yi I‘timād al- Salṭana Bih Nāṣir al- Dīn Shāh wa Amīr Nizām” NO: 3170122.
- Qasemī, Seyed Farid (1379/2000). *Mashāhīr- i Maṭbū‘āt- i Iran, I‘timād al- Salṭana*, Tehran: Wizārat- i Farhang wa Irshād.

References

- Adamiyat, Fereydun (1362/1983). *Amīrkabīr wa Iran*, Tehran: Khwārazmī.
- Afdal al- Mulk, Ghulām Ḥusayn (1361/1982). *Afdal al- Tawārīkh*, Revised by Mansoureh Ettehadieh & Sedvendiyan, Tehran: Nashr-i Tāīkh- i Iran.
- Al Davood, Seyed Ali (1379/2000). “I‘timād al- Saltāna”, *Encyclopaedia Islamica*, Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.
- Amīn al- Dawla Ghaffārī, Farrukh b. Mahdi (1346/1967). *Majmū‘a- yi Asnād wa Madarik- i Farrukh Khān Amīn al- Dawla*, Revised by Karim Isfahanian & Qodratullah Roushani Zaferanlou, Tehran: University of Tehran.
- ‘Ayn al- Saltāna, Qahramān Mīrzā (1374/1995). *Rūznāma- yi Khātirāt- i ‘Ayn al- Saltāna*, Tehran: Asāṭir.
- Bamdad, Mahdi (1357/1978). *Sharḥ- i Ḥāl- i Rijāl- i Iran*, Tehran: Zawār.
- Feuvrier, Jean-Baptiste (1385/2006). *Sih Sāl dar Darbār- i Iran*, Trans. Eqbal Ashtiani, Tehran: Nashr- i ‘Ilm.
- Hashemi Rafsanjani, Akbar (1363/1984). *Amīrkabīr Yā Qahramān- i Mubārizih bā Isti‘mār*, Qom: Intishārāt- i Islāmī.
- I‘timād al- Saltāna, Muḥammad Hasan Khān (1368/1989). *Tārīkh- i Muntazim- i Nāṣirī*, Revised by Mohammad Ismail Rezvani, Tehran: Duniyā- yi Kitāb.
- Idem (1357/1978). *Khalsa*, Revised by Mahmoud Katiraei, Tehran: Tūkā.
- Idem (1350/1971). *Rūz- Nāma- yi Khātirāt- i I‘timād al- Saltāna(2nd ed.)*, Revised by Iraj Afshar, Tehran: Amīrkabīr.
- Idem (1389/2010). *Rūz- Nāma- yi Khātirāt- i I‘timād al- Saltāna(7th ed.)*, Revised by Iraj Afshar, Tehran: Amīrkabīr.
- Idem (1374/1995). *al- Ma‘āthir wa al- Āthār*, Revised by Hosein Mahboobi Ardakani & Iraj Afshar, Tehran: Asāṭir.
- Idem (1367/1988). *Mirāt al- Buldān*, Revised by Abdolhossein Navaei & Mir Hashem Mohaddes, Tehran, University of Tehran.
- Goulchin Maanii, Ahmad (1346/1967). *Marg- i ‘Ibrat- Angīz- i I‘timād al- Saltāna*, Rāhnāmā- yi Kitāb, 10(1).

A Dream Interpreted?! Etemād al-Saltanah and the Dream of Prime Ministry

Morteza Daneshyar¹

Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Mohammad Hassan Khan Etemad al-Saltaneh was a prominent scientific and political figure of the Qajar era. Despite the unique data available about him, his character, the quality and method of his writings, his political approach, and the mystery surrounding his sudden death have been contentious topics among his contemporaries and many researchers. Most of them have limited themselves to describing his life's journey and recounting the judgments of his friends or rivals. Addressing all these issues exceeds the scope of a single article; thus, the current research focuses on his political career. Etemad al-Saltaneh, who was suffering from chronic despair at the age of 42, was told by his wife about a dream in which he would become a minister (Sadr-e Azam) at the age of 54. It seems that this dream had a direct impact on the course of Etemad al-Saltaneh's life thereafter. This study, using psychology, briefly analyzes his life and character to evaluate how this dream influenced his political career. The findings reveal how the socio-political environment shaped Etemad al-Saltaneh's political actions and how the dream guided the final 12 years of his life towards the pursuit of prime ministership, leading him to extensive political activities, competition with Amin al-Sultan, and alignment with the Russian embassy.

Keywords: Qajar, Etemad al-Saltaneh, personality psychology, dream, prime ministership, Russophile.

1. Email: daneshyar@um.ac.ir

- Dawlat- i Şafawī*, 2nd ed., Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Shams Eshragh, Abdoulrazzagh (1369/1990). *Nukhustīn Sikka- hā- yi Impirātūrī- yi Islām*, 1st. ed., Isfahan: Sāzmān- i Ĉāp- i Pūyā.
- Shamsi Pour, Hossien (1393/2014). *Jalāyiriyyān dar Tārīkh- i Iran*, 1st. ed., Tehran Ṭarāwat.
- Soleimani, Saeed (1396/2017). *Tārīkh- i Sikka dar Dūdīmān- hā- yi Mahallī- yi Iran (Qurūn- i Siwwum wa Ĉahārum Hijrī)*, 1st. ed., Tehran: Bargnigār.
- Smith, John (1361/1982). *The History of the Sarbadar Dynasty 1336-1381 A.D.*, Trans. Yaghoub Azhand, Tehran: University of Tehran.
- Spuler, Bertold (1373/1994). *Tārīkh- i Iran dar Qurūn- i Nukhustīn- i Islāmī*, Vol. 2, Trans. Maryam Mir Ahmadi, 2nd ed., Tehran: ‘Ilmī wa Farhangī.
- Tucker, William F. (1397/2018). *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, Trans. Hamid Bagheri, 1st. ed., Tehran: Intishārāt- i Hikmat.
- Torabi Tabatabaei, Seyed Jamal & Vasiq, Mansoureh (1373/1994). *Sikka- hā- yi Islāmī- yi Iran az Āghāz tā Hamla- yi Mughūl*, Tabriz: Mahd- i Azadi.
- Torabi Tabatabaei, Seyed Jamal (1350/1971). “Sikka- hā- yi Shāhān- i Islāmī- yi Iran”, (2), Tabriz: *Nashriyya- yi Shumāra- yi 5 Muza- yi Azerbaijan*.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1393/2014). *Tarjuma- yi Tafsīr- i Ṭabarī*, Vol. 2 & 3 (Vol. 4 & 5 & 6), Revised by Habib Yaghmaei, 3rd ed., Tehran: University of Tehran.
- Vasiq, Mansoureh (1386/2007). “Tashayyu’ dar Iran bih Rawāyat- i Sikka- hā- yi Tārīkh- ī”, *Kitāb Māh Tārīkh wa Jughrāfiyyā*, No. 114 & 115, Abān Wa Adhar/ October & November.
- <https://www.royalmint.com/ourcoins/rahges/historiccoins/commonwealth-andworld-coins/BUNAYHID.gold>.
- <https://www.zeno.ru/showphoto.php?photo=175149>

- Petrushevsky, I. P. & Jahn, Karl & John Mason Smith (1366/1987). *Tārīkh- i Ijtimā'ī- Iqtisādī- i Iran dar Dawra- yi Mughūl*, Trans. Yaghoub Azhan, 1st. ed., Tehran: Itilā'āt.
- al- Qāshānī, Abū 'l- Qāsim 'Abd Allāh b. Muḥammad (1384/2005). *Tārīkh- i Ūljāytū*, Revised by Mahin Hambali, 2nd ed., Tehran: 'Ilmī wa Farhangī.
- Rezaee Bagh Bidī, Hasan (1393/2015). *Sikka- hā- yi Iran dar Dawra- yi Islāmī az Āghāz tā bar- Āmadan- i Saljūqiyyā*, 1st. ed., Tehran: SAMT.
- Roemer, Hans Robert (1395/2017). *Iran dar Rāh- i 'Aṣr- i Jadīd*, Trans. Azar Ahanchi, 3rd ed., Tehran: University of Tehran.
- Salehi, Kouros (1402/2023). *Sikka- hā- yi Shī'ī- yi 'Aṣr- i Ilkhānān- i Mughūl*, Tashayyu' dar Iran Bih Rawāyat- i Farhang- i Madī, Daftar- i Awwal, Revised by Mohammad- Hossien Afrakhteh & Hamid- Reza Azari Nia, 1st. ed., Tehran: Nashr- i Nigāh, pp. 318- 348.
- Sami, Ali (1353/1974). "Sikka- hā- yi Shāhān- i Āl Injū wa Āl Muzaffar dar Fārs wa Nimūdārī az Pīshraft- i Madhhab- i Tashayyu' dar Shiraz wa Fars", *Majmū'a Maqālāt- i Āhārūmīn Kungira- yi Taḥqīqāt- i Iranī, dar Zamīna- yi Adab wa Farhang- i Iran*, Revised by Mohammad Hossein Iskandari, Vol. 2, Shiraz, Intishārāt- i Dānīshgāh Pahlawī.
- Idem (1363/1984). *Shiraz Shahr- i Jāwīdān*, 3rd ed., Shiraz, Intishārāt- i Lūks (Nawīd Shiraz).
- Sarfaraz, Ali- Akbar & Avarzamani, Fereydoun (1379/2000). *Sikka- hā- yi Iran az Āghāz tā Dawrān- i Zandiyya*, 1st ed., Tehran: SAMT.
- Sarafrazi, Abbas (1394/2015). "Sha'ā'r- i Shī'ī bar Sikka- hā- yi Islāmī tā Shikl- Gīrī- yi Ḥukūmat- i Ṣafawiyyān", *Journal of Shiite studies*, Volume 13, Issue 51, pp. 7-26.
- Shahmoradi, Seyed Masoud (1399/2018). *Tārīkh- i Tashayyu' dar Iran bar Mabnā- yi Sikka- Shināsī az Āghāz tā Ta'sīs- i Ṣafawiyya*, 1st. ed., Qom, Islamic Sciences and Culture Academy.
- Shahmoradi, Seyed Masoud & Montazer Qaem, Asghar (1396/2017). *Tashayyu' dar Azerbaijan az Āghāz tā Tulū' i*

- Douran, Darli (1384/2006). *Nizām- i Pūlī wa Maskūkāt, (Taymūriyyān)*, Trans. Yaghoub Azhand, 1st. ed., Tehran: Mawlā.
- Faqihi, Ali Asghar (1365/1986). *Āl- i Buwayyih Nukhustīn Silsila- yi Qudratmand- i Shī'a bā Nimudārī az Zindigī- yi Jāmi'a- yi Islāmī dar Qarn- hā- yi Āhārūm wa Panjum*, Tehran: Intishārāt- i Sabā'.
- Faqihi, Ali Asghar (1390/2012). *Tārīkh- i Āl- i Buwayyih*, 8th ed., Tehran: SAMT.
- Halm, Heinz (1389/2011). *Tashayyu'*, Trans. Mohammad Taqi Akbari, 2nd ed., Nashr- i Adyān.
- Hasanī Rāzī, Sayyid Murtaḍā b. Dā'ī (1364/1985). *Tabṣirat al- 'Awāmm fī Ma'rifat Maqālāt al- Anām*, Revised by Abbas Eghbal, 2nd ed., Tehran: Asāṭīr.
- al- Ḥusaynī, Muḥammad Bāqir (1393/2014). *Shu'ār- hā- yi Sikka- hā- yi Dawra- yo Islāmī (Payām- hā- yi Irshadī, Da'watī, wa Tablīghī bar Sikka- hā- yi Dawra- yi Islāmī)*, Trans. Abdollah Qouchani, 1st. ed., Mashhad: Āstān- i Quds- i Raḍawī.
- Ibn Athīr, 'Izz al- Dīn (1383/2004). *Tārīkh- i Kāmil*, Vol. 7. Trans. Seyed Hasan Rouhani, 3rd ed., Tehran: Asāṭīr.
- K. Cahen, Claude (1356/2536/1977). *Āl- i Buwayyih*, Dānīshnāma- yi Iran wa Islām, Vol. 1, 1st. ed., Tehran: Bungāh- i Tarjumih wa Nashr- i Kitāb.
- Khaleghi, Ali (1395/2016). *Andīsha- yi Siyāsī- yi Shī'a dar 'Aṣr- i Ilkhānān*, 1st. ed., Tehran: SAMT.
- Miles, J. K. (1372/1993). *Sikka Shīnāsī, Tārīkh- i Iran az Furūpāshī- yi Dawlat- i Sāsāniyyān tā Āmadan- i Saljūqiyyān*, the Centre of Islamic Studies at the University of Cambridge, Vol. 4, Revised by R. N. Frye, Trans. Hasan Anousheh, 2nd. ed., Tehran: Amīrkabīr.
- Naghshbandi, Naser Seyyed Mahmoud (1369/1990). *Dirham- i Islāmī, Juz' - i Awwal (Dirham- hā- yi 'Arab- i Sāsānī)*, Trans. Amir Shahed, (Und.). Ahl- i al- Bayt.
- Nāma- yi Abūbakr- i Khwārazmī Bih Shī'ayān- i Neyshabur (1362/ 1983)*, Adabiyyāt- i Inqilāb dar Shī'a, Vol. 2, Trans. Sadegh Ayenehvand, Tehran: Daftar- i Nashr- i Farhang- i Islāmī.
- Pazadian, Hasan (1396/2017). *Tārīkh dar Sikka- hā- yi Sarbidārān*, 1st. ed., Tehran: Khwāndanī.

References

- Aghili, Abdoullah (1389/2011). *Pūl wa Sikka*, Revised by Ali Pahrāmian, 1st. ed., Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Idem (1377/1998). *Dār al- Ḍarb- hā- yi Iran dar Dawra- yi Islāmī*, 1st. ed., Tehran: Iraj Afshar Foundation.
- Alaadini, Bahram (1394/2016). *Sikka- hā- yi Iran az Ṭāhiriyyān tā Khwārazmshāhiyyā*, 1st. ed., Tehran: Farhangsarā- yi Mīrdashṭī.
- Idem (1395/2017). *Sikka- hā- yi Iran Dawra- yi Iīlkhānān- i Mughūl*, 1st. ed., Tehran: Barg Nigār.
- Idem (1396/2018). *Sikka- hā- yi Iran az Inqirād- i Iīlkhānān- i Mughūl tā Istīlā- yi Taymūr- i Gūrkan*, 1st. ed., Tehran: Barg Nigār.
- Amin Zadeh, Ali (1384/2005). *Junbish- hā- yi Shī'ī dar Tārīkh- i Iran (bā Nigāhī Wīzha bih Sarbidārān)*. 1st. ed., Sabzevar, Umīdmīhr.
- Ayenehvand, Sadegh (1391/2012). *Adabiyyāt- i Siyāsī- yi Tashayyu' (az Nīma- yi Awwal- i Qarn- i Awwal- i Hijrī tā Pāyān- i Qarn- i Siwwum- Hijrī)*, 2nd ed. Naṣhr- i 'Ilm.
- Azhand, Yaghoob (1365/1986). *Qiyām- i Mar'ashīyyān*, (1st. ed.), Tehran: Kitāb- hā- yi Shukūfih Wābasta bih Intishārāt- i Amīrkabīr.
- Aziz Zadeh, Ghorban (1372/1993). "Yik Sikka Istithnāy az Dawra- yi Diyālama", *Mīrāth- i Farhangī*, No. 10- 11 Fall & Winter, pp. 78-79.
- Bayani, Shirin (1388/2010). *Mughūlān wa Hukūmat- i Iīlkhānī dar Iran*, Tehra: SAMT.
- Bayani, Shirin (1382/2003). *Tārīkh- i Āl Jalāyir*, 2nd ed., Tehran: University of Tehran.
- Busse, Heribert (1372/1993). *Iran dar 'Aṣr- i Āl- i Buwayyih, (Tārīkh- i Iran az Furūpāshī- yi Dawlat- i Sāsāniyyān tā Āmadan- i Saljūqiyyān)*, the Centre of Islamic Studies at the University of Cambridge, Vol. 4, Revised by R.N. Frye, Trans. Hasan Anousheh, 2nd. ed., Tehran: Amīrkabīr.
- Diler, Omer (2015). *Ilkhanids: Coinage of the persian mongols*, Istanbul, 2006. Stephen Album, Rare Coins, Auction 21, 15-16 January., Lot 550, p. 46.

Shiite Mottos on Coins of Iranian Rulers from the 2nd to the 8th Century AH

Mirza Mohamad Hassani¹

*Assistant Professor of History Department, Faculty of Basic Sciences,
Islamic Azad University, Shahrood Branch, Shahrood, Iran*

Islamic coins, in addition to their economic function, became a means of promoting Islamic beliefs during the process of conquests. In this perspective, coins served as advertising and educational tools. The minted coins in Iran from the 2nd to the 8th century AH encompass a significant variety of religious mottos. Rulers, by selecting verses from the Quran and phrases with religious themes, showcased their beliefs and, in some cases, their political inclinations. This article aims to answer the question of which of the mottos found on coins during the period from the 2nd to the 8th century AH reflect the Shiite inclinations of the rulers or their alignment with Shiite movements. Studies indicate that Shiite mottos, when categorized, include verse 23 of Surah Shura in Quran, “Ali Wali Allah”, the names of the Twelve Imams, and the phrase “wa al-hu” (and his family) following the “salutation”. Shiite-style coins were minted alongside coins with Sunni mottos, and this trend continued not only in the northern regions of Iran but also in other political regions of Iran during the discussed period.

Keywords: Islamic coins, Shiite mottos, Shiism (12 Imams), Ali Wali Allah.

1. Email: mohamadhassani68@yahoo.com

- Tabatabaifār, Sayyid Mohsen (1384/2005). *Nizām- i Sulṭānī az Dīdgāh- i Andīsha- yi Siyāsī- yi Shī‘a*. Tehran: Nashr- i Niy.
- Ṭūsī, Nizām al- Mulk Abū ‘Alī Ḥasan b. ‘Alī (1344/1965). *Siyāsat- Nāma*. Revised by Mohammad Qazvini, Tehran: Intishārāt- i Kitāb- Furūshī- yi Zawwār.
- ‘Unṣur al- Ma‘ālī Kaykā‘ūs (1345/1966). *Qābūs- Nāma*. Tehran: Bungāh- i Tarjuma wa Nashr- i Kitāb.
- ‘Utbī, Abū Naṣr (1375/1996). *Tārīkh- i Yamīnī*. Trans. Jurfādiqānī, Revised by Jafar Shoar, Tehran: ‘Ilmī wa Farhangī.
- Walbridge, John (1400/2021). *God and Logic in Islam: the Caliphate of Reason*. Trans. Ahmad Kazemi Mousavi, Tehran: Nashr- i Āgah.
- Yāqūt Hamawī, Shihāb al- Dīn Abū ‘Abd Allāh (1995). *Mu‘jam al- Buldān*, Beirut, Dār al- Ṣādir.
- Yavari, Negin (1397/2018). *Andarz bih Sulṭān: Naṣīhat wa Siyāsat dar Islām- i Qurūn- i Miyāna*. Trans. Mohammad Dehghani, Tehran: Nashr- i Tārīkh- i Iran.
- Ṣahīrī al- Samarqandī, Muḥammad b. ‘Alī (1349/1970). *Aghrāz al- Siyāsa fī A‘rāz al- Riyāsa*. Revised by Jafar Shoar, Tehran: Tehran University Press.

- Sarton, George (Und.). *Introduction to the History of Science*. Trans. Gholamhossein Afshari, Tehran: Daftar- i Tarwīj- i Wizārat- i 'Ulūm wa Āmūzish 'Ālī.
- Shaked, s, Z. Safa, "ANDARZ", *Encyclopædia Iranica*, II/1, pp. 11-22, available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/andarz-precept-instruction-advice>
- Shaked, Shaul (1388/2009). *From Zoroastrian Iran to Islam*. Trans. Morteza Sagheb Far, Tehran: Quqnūs.
- Shapin, Steven (1396/2017). *The Scientific Revolution*. Trans. Yaser Khosh Nevis, Tehran: Kargadan.
- Sharafī, 'Abd al- Majīd (1383/2004). *Islām wa Mudirniāta*. Trans. Mehdi Mehrizi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Shayzarī, 'Abd al- Raḥman b. Naṣr (1414AH/1993). *al- Nahj al- Maslūk fī Siyāsāt al- Mulūk*. Revised by Muḥammad Aḥmad Damaj, Beirut: Baḥsūn.
- Siamian Gorji, Zohair, Makhani, Saeed & Muhammad Jalal Makhani (1396/2017). "The Cosmological Foundations of Iranshahri's Political Thought with an Emphasis on Zoroastrian Resources". *Journal of Cultural History Studies*, Vol. 8, Issue 31.
- Sismondo, Sergio (1395/2016). *An Introduction to Science and Technology Studies*. Trans. Yaser Khoshnevis, Tehran: Surūsh.
- Stace, Walter (1395/2016). *Dīn wa Nigarish- i Nuwīn*. Trans. Ahmad Reza Jalili, Tehran: Ḥikmat.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Djarīr (1375/1996). *Tārīkh- i Ṭabarī*. Trans. Abolghasem Payandeh, Tehran, Asāṭīr.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1967). *Ta' rīkh al- Ṭabarī /Ta' rīkh al- Umam wa 'l- Mulūk*. Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrahīm, Beirut, (Und.).
- Tabatabai, Seyed Javad (1383/2004). *Zavāl- i Andīsha- yi Siyāsī dar Iran (Guftār dar Mabānī- yi Nazarī- yi Inḥiṭāṭ- i Iran)*. Tehran: Kawīr.
- Tabatabai, Seyed Javad (1385/2006). *Khawāja Nizām al- Mulk- i Ṭūsī: Guftār dar Tadāwum- i Farhangī- yi Iran*. Tehran: Sutūdiḥ.
- Tabatabai, Seyed Javad (1398/2019). *Darāmadī bar Tārīkh- i Andīsha- yi Siyāsī dar Iran*. Tehran: Kawīr.

- Mieli, Aldo (1379/2000). *'Ulūm- i Islāmī wa Naqsh- i Ān dar Tahawwul 'Ilmī*. Trans. Mohammad Reza Shoja Razavi, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Mohammad Malayeri, Mohammad (1374/1995). *Farhang- i Iranī- yi Pīsh az Islām wa Āthār- i Ān dar Tamaddun- i Islāmī wa Adabiyāt- i 'Arabī*. Tehran: Tūs.
- Idem (1380/2001). *Tārīkh wa Farhang- i Iran dar Intiqāl az 'Aṣr- i Sāsānī bih 'Aṣr- i Islāmī*. Vol. 4, Tehran: Tūs.
- Mohebi, Parviz (1383/2004). *Funūn wa Manābi' dar Iran (Muqaddama- iy bar Tārīkh- i Technologie wa Kārburd- i Mawād dar Iran az Qarn- i Awwal tā Sīzdahum)*. Trans. Aram Gharib, Tehran: Akhtarān.
- Mojtabaei, Fathollah (1352/1973). *Shahr- i Zībā- yi Aflātūn wa Shāhī Ārmānī dar Iran- i Bāstān*. Tehran: Anjuman- i Farhang.
- Munshī, Abū al- Ma'ālī Naṣr Allāh (1367/1988). *Tarjuma- yi Kilīla wa Dimna*. Revised by Mojtaba Minovi Tehrani, Tehran: Āpkhāna- yi Siphir.
- Nasr, Seyyed Hossein (1390/2011). *Islām, 'Ilm, Musalmānān wa Fanāwarī*. Trans. Amir Hossein Asghari, Tehran: Ittilā'āt.
- Nasr, Seyyed Hossein (1393/2014). *'Ilm wa Tamaddun dar Islām*, Trans. Ahmad Aram, Tehran: 'Ilmī wa Farhangī.
- Pezeshki, Mohammad (1383/2004). *Āstī- yi Falsafa- yi Siyāsī dar Hawza- yi Tamaddun- i Islāmī*. Qom: Būstān- i Kitāb.
- Rezaee Rad, Mohammad (1379/2000). *Mabānī- yi Andīsha- yi Siyāsī- yi dar Khīrad Mazdāyī*. Tehran: Tarḥ- i Nū.
- Robinson, Chase F. (1397/2016). *Tārīkh- Nigārī- yi Islāmī*. Trans. Mohsen Alviri, Tehran: SAMT.
- Ronan, Colin (1371/1992). *The Cambridge Illustrated History of the World's Science*. Trans. Hasan Afshar, Tehran: Markaz.
- Rosenthal, Erwin (1388/2009). *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*. Trans. Ali Ardestani, Tehran: Qūmis.
- Rosenthal, Franz (1385/2006). *Classic Hertaye of Islam*. Trans. Alireza Pelasid, Tehran: Ṭahūrī.
- Rosenthal, Franz (1392/2013). *Knowledge Triumphant : The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Trans. Alireza Pelasid, Tehran: Nashr- i Gustara.

- Kennedy, A. S. (1385/2006). *‘Ulūm- i Daqīqa. The Cambridge History of Iran*, Vol. 4, Trans. Hasan Anousheh, Tehran: Amīrkabīr.
- Khazaeli, Mohammad- Baqer & Montazer Qaem, Asghar (1395/2016). *Naqd wa Barrisī- yi Ṭabaqa- Bandī- yi ‘Ulūm dar Tamaddun- i Islāmī bā Ta’kīd bar Naqsh- i Irāniyyān (Qarn- hā- yi Siwwum tā Yāzdahum- i Hijrī)*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.
- Kraemer, Joel L (1375/1996). *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival During the Buyid Age*, 1st. ed., Tehran: Markaz- i Naṣhr- i Dānishgāhī.
- Kragh, Helge (1396/2017). *An Introduction to The Historiography of Science*. Trans. Mohammad Ibrahim Baset, Tehran: SAMT.
- Lambertini, Roberto. (2011). *Mirrors for Princes. In Encyclopedia of Medieval Philosophy*.
- Lapidus, Ira Marvin (1394/2015). *A History of Islamic Societies*. Trans. Ali Bakhtiari Zadeh, Tehran: Intishārāt- i Ittilā’āt.
- Malagaris, George (2020). *Biruni*, Oxford Centre for Islamic Studies, oxford university press.
- Maqdisī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad (1361/1982). *Aḥsan al- Taqāsīm fī Ma’rifat al- Aqālīm*, Trans. Ali Naghi Monzavi, Tehran: Shirkat- i Mu’ allifān wa Mutarjimān- i Iran.
- Marlow, L. (2009). *Surveying Recent Literature on the Arabic and Persian Mirrors for Princes Genre*. History Compass.
- Idem (2013). *Mirrors for Princes. In The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*. Princeton University Press.
- Marzubān Bāwandī, Rustam b. Sharwīn (Und.) *Marzubān- Nāma*. Revised by Mohammad Qazvini, Tehran: Intishārāt- i Kitābkhāna- yi Ṣadr- i Tehran.
- Masoumi Hamedani (1398/2019). *Tārīkh wa Falsafa- yi ‘Ilm*. Tehran: Hirmis.
- Mas’ūdī, Abū ‘l- Ḥasan ‘Alī b. al-Ḥusayn (2536). *Murūj al-Dḥāhab wa- Ma’ādīn al- Jawhar*, Trans. Abul-QasimPayandeh, Tehran, Bungāh- i Tarjuma wa Naṣhr- i Kitāb.
- Mez, Adam (1393/2014). *Die Renaissance des Islams*. Trans. Alireza Zekavati Gharagozloo, Tehran: Amīrkabīr.

- Ghazālī Tūsī, Abū Ḥāmid Muḥammad (1317/1938). *Naṣīhat al-Mulūk*. Revised by Jalal Homaie, Tehran: Ĉāpkhāna- yi Majlis.
- Idem (1354/1975). *Kīmīyā- yi Sa'ādat*. Revised by Hossein Khadivjam, Tehran: Franklin.
- Gutas, Dimitri (1381/2002). *Greek Thought, Arabic Culture The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd-4th/5th-10th c.)*. Trans. Hanaie Kashani, Tehran: Markaz- i Nashr- i Dānishgāhī.
- Ḥāmid Abūzayd, Naṣr (1394/2015). *Matn, Qudrat, Ḥiqāqat: Andīsha- yi Dīnī Miyān- i Irāda- yi Ma'rifat wa Irāda- yi Sulṭa*. Trans. Ihsan Mousavi Khalkhali, Tehran: Nīlūfar.
- Hankins, Thomas L (1979). *In Defence of Biography: The Use of Biography in the History of Science*, Sci., xvii.
- Huff, Toby E. (1384/2005). *The Rise of Early Modern Science: Islam, China and the West*. Trans. Hamid Taqavi Pour, Tehran: Mu'assisa- yi Taḥqīqāt wa Tawsi'a- yi 'Ulūm- i Insānī.
- Ibn Balkhī (1385/2006). *Fārs- Nāma*. Revised by Guy le Strange & Reynold A. Nicholson, Tehran: Nashr- i Asāṭīr.
- Ibn Khaldūn (1375/1996). *Muqaddama- yi Ibn Khaldūn*, Trans. Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Intishārāt- i 'Ilmī wa Farhangī.
- Ibn Miskawayh, Abū 'Alī (1366/1987). *Tajarub al- Umam*. T(Ṭ)ehran: Dār Surūsh li- Ṭabā'a wa al- Nashr.
- Ibn Muqafa', 'Abd Allāh (1423AH/2002). *Kalīla wa- Dimna*. Beirut: 'Āla al- Kitāb.
- Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāq (1381/2002). *al- Fihrist*. Trans. Reza Tajadod, Tehran: Asāṭīr.
- Idem (Und.). *al- Fihrist*. Beirut: Dār al- Ma'rifa.
- Jābirī, Muḥammad 'Ābid (1381/2002). *Jidāl- Kalām, 'Irfān wa Falsafa dar Tamaddun- i Islāmī*. Trans. Reza Shirazi, Tehran: Yādāwarān.
- Jafarian, Rasoul (1393/2014). *Maḥmūm- i 'Ilm dar Tamaddun- i Islāmī*, Tehran: 'Ilm.
- Kasai, Noorullah (1374/1995). *Madāris- i Niẓāmiyya wa Ta'thīrāt- i 'Ilmī wa Ijtīmā'ī Ān*. Tehran: Amīr Kabīr.

- Crone, Patricia (1389/2010). *Medieval Islamic Political Thought*. Trans. Masoud Jafari, Tehran: Nashr- i Sukhan.
- Daftari, Farhad (1380/2001). *Sunnat- hā- yi 'Aqlānī dar Islām*, Fereydoun Badrei, Tehran: Furūzān.
- Dalir, Nayereh & Kazemi, Atefeh (1395/2014). "Rational Sciences in Seljuk's Era: A Statistical Analysis and Study on the Community of Scholars", *The Journal of Islamic History and Civilisation*, No. 34.
- Darvishi, Hadis (1396/2015). *Barrisī- yi Maḍāmīn- i Waṣāyā- yi Ḥākīmān dar Sharq- i Jahān- i Islā az Qarn- i Duwwum tā Haftum- i Hījrī*. Master's thesis of Shahid Beheshti University.
- de Fouchécour, Charles-Henri (1377/1998). *Akhlāqiyyāt (Mafāhī- i Akhlāqī dar Adabiyyāt- i Fārsī Sada- yi Siwwum tā Sada- yi Haftum- i Hījrī)*. Trans. Mohammad Ali Amir Moezi & Abdolmohammad Rouh Bakhshan, Tehran: Markaz- Nashr- i Dānīshgāhī wa Anjuman Irān- Shināsī- yi Farnce dar Iran.
- Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dawud (1364/1985). *Akḥbār al- Ṭiwāl*, Trans. Mohmoud Mahdavi Damghani, Tehran: Nashr- i Niy.
- Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dawud (Und.). *Akḥbār al- Ṭiwāl*, Beirut: Dār al- Qalam (Dār al- Qalam b. Abī al- Arqam).
- Fārābī, Abū Naṣr (1371/1992). *Siyāsāt Madīna*. Trans. Jafar Sajjadi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Fārābī, Abū Naṣr (1996). *al- Siyāsa al- Madaniyya*. Revised by 'Alī Bū Mulḥīm, Beirut: Dār wa al- Maktaba al- Hilāl.
- Feirahi, Davood (1382/2003). *Qudrat, Dānīsh wa Mashrū'iyat dar Islām*, Tehran: Nashr- i Niy.
- Idem (1388/2009). *Tārīkh- i Taḥawwul- i Dawlat dar Islām*. Qom: Mofid University.
- Idem (1398/2019). *Nizām- i Siyāsī wa Dawlat dar Islām*, Tehran: SAMT.
- Firdawsī, Abū 'l- Qāsim (1365/1986). *Shāhnāma*. Revised by Mohammad Ramezani, Tehran: Kalāla- yi Khāwar (Nashr- Padīdih).
- Gamini, Amir Mohammad (1402/2023). *Mā Ġigūna mā Nashudīm: Naqs wa Barrisī- yi Farḍiyya- yi Ufūl- i 'Ilm dar Iran*. Tehran: Kargadan.

References

- Adamson, Peter (1398/2019). *Falsafa dar Jahān- i Islām*. Trans. Zarin Monajati & Hanif Amin Beidokhti, Tehran: Shavand.
- Arkoun, Mohammad (1395/2016). *Insān- Garāyī dar Tafakkur- i Islāmī*. Trans. Ihsan Mousavi Khalkhali, Tehran: Nashr- i Tarḥ- i Naqd.
- Bakkār, ‘Uthmān (1381/2002). *Ṭabaqa- Bandī- yi ‘Ulūm az Nazar- i Ḥukamā- yi Musalmān*. Trans. Javad Qasemi, Mashhad: Bunyād- i Pazhūhish- hā- yi Islāmī.
- Bashiriyeḥ, Hossein (1397/2018). *Iḥyā- yi ‘Ulūm- i Siyāsī*. Tehran: Nashr- i Niy.
- Blaydes, Lisa, Justin Grimmer, and Alison McQueen (2018). “Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds”, *The Journal of Politics*. Volume 80, Number 4, October.
- Born, Lester Kruger (1928). “The Perfect Prince: A Study in Thirteenth-and Fourteenth-Century Ideals”. *Speculum: A Journal of Mediaeval Studies* (4):470-540.
- Brentjes, Sonja (2023). *Routledge Handbook on the Sciences in Islamicate Societies: Practices from the 2nd/8th to the 13th/19th Centuries (The Routledge Handbooks)*, Routledge, Taylor & Francis.
- Brentjes, Sonja (2024). *Historiography of the History of Science in Islamicate Societies*, Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.
- Brentjes, Sonja, (2021). *Science in Persian, A History of Persian Literature, Editor: Ehsan Yarshater, Volume V: Persian Prose*, Edited by Bo Utas, The Ehsan Yarshater Center for Iranian Studies & Columbia University, Tauris.
- Bukhārī, Muḥammad b. ‘Abd Allāh (1369/1990). *Kalīla wa- Dimna (Dāstān- hā- yi Bīdpāy)*. Trans. Parviz Natel Khanlari & Mohammad Roshan, Tehran: Intishārāt- i Khwārazmī.
- Burke, Peter (1399/2020). *A social history of knowledge: from Gutenberg to Diderot, based on the first series of Vonhoff Lectures given at the University of Groningen (Netherlands)*. Trans. Yaser Khoshnevis, Tehran: Kargadan.

The Sultan of Science: Reflection of the Relationship between the Promotion of Science and the Legitimacy of Rulers in Persian Admonition Literature from the Islamic Era to the 7th Century AH

Zahra Esfandiyari

*PhD Student of History of Islamic Iran, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran*

Zahir Siamian Gorji¹

*Assistant Professor, History Department, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran*

The article proposes a transpersonal explanatory approach to explore the relationship between Muslim rulers and scholars of natural sciences in Islamic centuries in Iran. It emphasizes that legitimacy plays a central role in this relationship. This legitimacy serves as a structural framework for explaining the supportive relationship between rulers and scholars of non-religious sciences. An analysis of the admonition literature from the Islamic era until the Mongol invasion reveals that the acquisition of knowledge, the support of scientists, and the promotion of science were considered essential moral virtues for those in power. These virtues were rooted in the Islamic worldview, where truth, ability, and knowledge were deeply intertwined. As a result, learning and supporting science not only became a moral obligation but also helped elevate the social and political standing of both scholars and rulers. Thus, in Islamic political ethics, supporting science was seen as a virtue that strengthened the legitimacy of rulers, both among elites and the general populace. Muslim rulers supported the natural sciences and their scholars, viewing them as “beneficial and noble”, sometimes in competition with religious (Sharia) sciences. This relationship between science and political legitimacy played a key role in shaping the cultural and intellectual landscape of the time.

Keywords: History of science, History of Iran in the Islamic era, Political culture, Legitimacy, Islamic – Persian Andarz.

1. Email (corresponding author): z_siamian@sbu.ac.ir

- Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al- Karīm (1364/1985). *al- Milal wa al- Niḥal*. Revised by Mohammad Badran, Qom: al- Sharīf al- Raḍī.
- al- Shajarī, Abū al- Ḥusayn Yaḥyā b. Ḥusayn (1424AH/2003). *Sīrat al- Imām al- Mu’ayyid Billāh*. Revised by Ṣāliḥ ‘Abd Allāh Aḥmad Qurbān, Sanaa, Mu’assisa al- Imām Zayd b. ‘Alī al- Thāqāfiyya.
- Shoormeij, Mohammad & Shoormeij, Mahtab (1391/2012). “A Study on the Character of Al-Mu’ayyed Billah Alavi”. *The History of Islamic Culture and Civilization*, Volume 3, Issue 8.
- Ṭabarī, ‘Alī b. Rabban (1393/2014). *al- Dīn wa al- Dawla fī Ithbāt Nubuwwat al- Nabī Muḥammad*. Revised by Adel Noueihed, Beirut: Dār al- Afāq al- Jadīda.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1375/1996). *Tārīkh- i Ṭabarī*. Trans. Abolghasem Payandeh, Tehran, Asāṭīr.
- Talebi Qara Gheshlaghi, Jamal (1399/2020). “A look at the components of the miracle of the Qur’an from the point of view of the Mu’tazilites”. *The Journal of Stylistic Studies of the Holy Quran*. Volume 4, Issue 1 - Serial Number 6 The third year, the second consecutive issue of the sixth spring and summer of 2020 July 2020, pp.73-85.
- al- Wajīh, ‘Abd al- Salām b. ‘Abbās (1439AH/2018). *A’lām al- Mu’allifīn al- Zaydiyya*. Sanaa: Dār al- Imām Zayd b. ‘Alī li- Ṭabā’a.
- Zaydī, Aḥmad b. Ḥusayn b. Hārūn (Und.). *Ithbāt Nubuwwat al- Nabī*. Revised by Khalīl Aḥmad Ibrāhīm al- Ḥājī, (Und.): Maktaba al- ‘Ilmiyya.
- Zirkilī, Khayr al- Dīn (1989). *al- A’lām*. Beirut: Dār al- ‘Ilm li- Malā’īn.

- Ibn 'Inaba al- Ḥasanī, Sayyid Jamāl al-Dīn Aḥmad b. 'Alī (Und.). *'Umdat al- Ṭālib fī Ansāb Āl Abī Ṭālib*, (Und.): Manshūrāt al-Sharīf.
- Ibn Isfandyār, Muḥammad b. Ḥasan (1366/1987). *Tārīkh- i Tabaristān*. Revised by Abbas Eqbal Ashtiani, Tehran: Padīda- yi Khāwar.
- Ibn Qutaybah Dīnawarī, 'Abd Allāh b. Muslim (1973). *Ta'wīl Muṣḥilil Qur'ān*. Revised by Sayyid Aḥmad Ṣaqr, (Und.): al-Maktaba al- 'Ilmiyya.
- Iṣfahānī, Abū Nu'aym Aḥmad b. 'Abd Allāh (1397/2018). *Dalā'il al- Nubuwwa*. Hyderabad: Dā'irat al- Ma'ārif 'Uthmāniyya.
- Māwardī, Abū al- Ḥasan 'Alī b. Muḥammad (1414AH/1993). *A'lām al- Nubuwwa*. Revised by Khālīd 'Abd al- Raḥman 'Akk, Beirut: Dār al- Nafā'is.
- Mousavi-Bojnourdi, Mohammad Kazem (1368/1989). "Āmulī, Abū al- Ḥusayn". *Encyclopaedia Islamica*, Center for the Great Islamic Encyclopedia, 2/ 505.
- Najī, Mohammad Reza & Others (1389/2010). *Tārīkh wa Tārīkh- Nigāri*. Tehran: Kitāb- i Marja'.
- Qaṣṣāb, Walīd (1405AH/1985). *al-Turāth al- Naqdī wa-al- Balāghī lil-Mu'tazila Ḥattā Nihāyat al- Qarn al- Sādis al-Hijrī*. Doha: Dār al- Thaḳāfa.
- Rāzī, Abū Ḥātim (1381/2002). *A'lām al- Nubuwwa*. Tehran: Mu'assisa- yi Ḥikmat wa Falsafa.
- al- Rummānī al- Mu'tazilī, Abū al- Ḥasan (1976). *al-Nukat fī I'jāz al-Qur'ān, Thalāth Rasā'il fī I'jāz al-Qur'ān*. Cairo: Dār al- Ma'ārif.
- Saberi, Hossien (1386/2007). *Tārīkh- i Firaq- i Islāmī*. Tehran: SAMT.
- Sakhāwī, Shams al- Dīn Muḥammad (1407AH/1986). *al- I'lān Bi- 'l- Tawbīkh li- Man Dhamm 'l- Ta'rīkh*, Revised by Francis Rosenthal, Beirut: Mu'assisa al- Risāla.
- Sezgin, Fuat (1380/2001). *Tārīkh- i Nigārish- hā- yi 'Arabī*. Trans. Mu'assisa- yi Nashr- i Fihristgān.
- Shabānkāra'ī, Muḥammad b. 'Alī (1381/2002). *Maḍjma' al- Ansāb*, Revised by Hashem Mohaddes, Tehran, Amīrkabīr.

References

Qur'ān- i Karīm.

Amīn, Muḥsin (1403AH/1982). *A'yān al- Shī'a*. Beirut: Dār al-Ta'āruf li- Maṭbū'āt.

'Aṭṭār Nīshābūrī, Shaykh Farīd al- Dīn (1378/1993). *Manṭiq al- Ṭayr*. Revised by Kazem Dezfuli, Tehran: Ṭalāyih.

Badawī, 'Abd al- Raḥman (1374/1995). *Tārīkh- i Andīsha- hā- yi Kalāmī dar Islām*. Trans. Hossien Saberi, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi.

Baghdādī, Abū Mansūr, 'Abd al- Qāhir (1333/1954). *Tārīkh- i Madhāhib- i Islām (Tarjuma- yi al-Farq Bayn al-Firaq)*. Trans. Mohammad Javad Mashkour, Tabriz: Kitābfulūsh- yi Haqīqat.

Dhahabī, Shams al- Dīn Muḥammad b. Aḥmad (1413AH/1993). *Ta'rikh al- Islām wa Wafayāt al- Mashāhīr wa 'l- A'lām*, Revised by 'Umar 'Abd al- Salām Tadmurī, Beirut, Dār al- Kitāb al- 'Arabī.

Faryābī, Abūbākr Muḥammad b. Ja'far (1954). *Dalā'il al- Nubuwwa wa Ma'a*, Revised by Maḥmūd b. Muḥammad Ḥaddād, Riyadh: Dār al- Ṭayyiba.

Ḥākim Juḥamī, Abū Sa'd al-Muḥassin b. Muḥammad b. Karrāma (2018). *Uyun al- Masā'il fī al- Uṣūl*. Revised by Ramaḍān Yildırım, Cairo: Dār al- Iḥsān.

Hamadānī Asad Ābādī, Abū al- Ḥasan 'Abd al- Jabbār b. Aḥmad (1422AH/2001). *Sharḥ Uṣūl al- Khamsa*, Revised by 'Abd al- Karīm 'Uṭhmān, Cairo: Maktaba Wahba.

Hamadānī Asad Ābādī, Abū al- Ḥasan 'Abd al- Jabbār b. Aḥmad (Und.). *Tathbīt Dalā'il al- Nubuwwa al- Nabī Muḥammad*. Beirut: Dār al- 'Arabiyya.

Hamadānī Asad Ābādī, Abū al- Ḥasan 'Abd al- Jabbār b. Aḥmad (Und.). *al- Mughanī fī Abwāb al- Tawḥīd wa al- 'Adl*. Egypt: (Und.).

Hosseini Alavi, Abolmaali Mohammad (1376/1997). *Bayān al- Adyān dar Sharḥ- i Adyān wa Madhāhib Jāhilī wa Islāmī*, Tehran: Rūzanih.

Ibn al- Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā (1407AH/1987). *Ṭabaqāt al- Mu'tazila*. Beirut: (Und.).

Dalāil Nigāri Mo'tazilī: Historical Examination of *Ethbāt al-Nabovvat al-Nabī Moḥammad* by Al-Mo'ayyid Billāh Hārūnī

Mohammadamir Ahmadzadeh

*Associate Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies,
Tehran, Iran*

Mahnaz Koohi¹

PhD Student, History of Islam, Lorestan University, Khorramabad, Iran

The book *Ethbāt al-Nabovvat al-Nabī Moḥammad* by Ahmad ibn Hussein ibn Harun, known as Al-Muayyed Bellah Haruni, is authored by a well-known Imam of the Zaydi sect in the fourth century in northern Iran. The author lived in a time when the discussion of proving the prophethood of Prophet Muhammad (PBUH) had sparked a wave of writings on the subject in the field of prophetic biography. This research examines the historiographical dimensions of Al-Muayyed Bellah Haruni in this book and seeks to understand how his religious identity has influenced his historiography. The findings indicate that despite his religious position as a jurist and Zaydi Imam, he exhibited a significant historical perspective in writing *Ethbāt al-Nabovvat al-Nabī Moḥammad*. This is evident in his attention to historical elements, the possibility of events occurring, the absence of a chain of narrations, and the substantiation of his analyses. Considering the rational proof of the miracle of the Quran according to the Mu'tazila method, as well as Al-Muayyid Bellah's perspective on the signs of prophethood before the Prophet's (PBUH) mission and the types of miracles attributed to him, one can conclude that his analytical approach in writing this book is influenced by his Mu'tazeli thoughts.

Keywords: *Ethbāt al-Nabovvat al-Nabī Moḥammad*, Al-Mo'ayyid Billāh Hārūnī, Islamic historiography, Dalāil Nigāri.

1. Email (corresponding author): mahnazkoohi@yahoo.com

Ziriklī, Khayr al- Dīn (1989). *al- A' lām Qāmūs Tarājim li- Ash'har al- Rijāl wa- al- Nisā' Min al- 'Arab wa- al- Musta'ribīn wa- al- Mustashriqīn*, Beirut, Dar El Ilm Lilmalayin.

- Kulaynī, Muḥammad (1362/1983). *al- Kāfī*. Tehran: Islāmiyya.
- al- 'Uyūn wa-al- Ḥadā'iq fī Aḥbār al-Haqā'iq* (1972). Revised by 'Umar Sa'īdī, Damascus: Ma'had al- 'Ilmī al- Faransī.
- Mas'ūdī, Abū al- Ḥasan 'Alī b. Ḥusayn (Und.). *al-Tanbīh wa al- Ishrāf*, Revised by Abdullah Ismail Al-Sawi, Cairo, Dar al-Sawi. (Offset Qom: Mu'assasa Nashr al- Manābi' al- Thaqāfa al- Islāmiyya).
- Maqdisī, Muṭahhar b. Tāhir (Und.). *al-Bad'wa al-Tārīkh*, Bursaid, Maktab al-Thaqāfa al-Dīniyya.
- Najī, Mohammad Reza (1390/2012). "Dāḥis", *Encyclopaedia of the world of Islam*, Vol. 16, pp. 644- 647, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.
- Ṣafādī, 'Abd al- Raḥman b. Aḥmad (1421AH/2000). *Ta'rikh Ibn Yūnis al- Miṣrī*. Revised by 'Abd al- Fattāḥ Fathī, Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya.
- Sāmānī, Sayyid Maḥmūd (1386/2007). *Banī Ashja'*. Dā'rat al- Ma'ārif Qur'ān- i Karīm, Vol. 6, Qom: Markaz- i Farhang wa Ma'ārif.
- Ṭabarī, Ibn Jarīr (1967). *Ta'rikh al- Umam wa al- Muluk*. Revised by Muḥammad Abū 'l- Faḍl Ibrāhīm, Beirut: Dār al- Turāth.
- Tanūkhī, Muḥammad b. 'Alī (Und.). *al- Faraj Ba'd al- Shidda*, Revised by 'Abbūd al- Shālijī. Beirut: Dār al- Ṣādir.
- Thaqafī Kūfī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad (1353AH/1934). *al- Ghārāt*. Revised by Jalāl al- Dīn Ḥusaynī Urmawī, Tehran: Society for the National Heritage of Iran.
- Yāfī 'ī, 'Abd Allāh b. As'ad (1417AH/1996). *Mir'āt al- Jinān wa- 'Ibrat al- Yaqzān fī Ma'rifat mā Yu'tabar min Ḥawādiṭh al- Zamān*. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- Yāqūt Ḥamawī (1995). *Mu'jam al- Buldān*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb (Und.). *Ta'rikh al- Ya'qūbī*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Yousefī Eshkevari, Hasan (1372/1993). "Umar b. Hubayra". *The Great Islamic Encyclopedia*, Vol. 5, pp. 106- 108, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.

- Ibn Ḥabīb Baghdādī, Abū Ja‘far Muḥammad (Und.). *al- Muḥabbar*. Revised by Ilse Liechtenstein, Beirut: Dār al- Āfāq al- Jadīda.
- Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad (1995). *al-Iṣāba fī Tamyīz al-Ṣaḥāba*. Revised by ‘Adīl Aḥmad ‘Abd al- Mawjūd & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.
- Ibn Hishām Ḥimayrī, ‘Abd al- Malak (Und.). *al- Sīrat al- Nabawiyya*. Revised by Muṣṭafā al- Saqqā & Ibrāhīm al- Abyārī & ‘Abd al-Ḥafīz Shalabī, Beirut: Dār al- Ma‘rifa.
- Ibn Jawzī, ‘Abd al- Raḥmān (1992). *al-Muntaẓam fī Ta‘rīkh ‘l- Umam wa al- Mulūk*, Revised by Muḥammad ‘Abd al- Qādir ‘Atā & Muṣṭafā ‘Abd al- Qādir ‘Atā, Beirut: Dār al- Kitāb al- ‘Ilmiyya.
- Ibn Kathīr, Abū al- Fadā’ Ismā‘īl b. ‘Umar (1986). *al- Bidāya wa-al- Nihāya*. Beirut: Dār al- Fikr.
- Ibn Kalbī, Hishām (1407AH/1986). *Jamhart al- Nasab*. Revised by Nājī Ḥasan, (Und.): ‘Ālam al- Kutub.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al- Raḥman b. Muḥammad (1988). *al- Ibar*. Revised by Khalīl Shahāda, Beirut: Dār al- Fikr.
- Ibn Khallikān, Aḥmad b. Muḥammad (Und.). *Wafayāt al- A‘yān wa- Anbā’ Abnā’ al- Zamān*, Revised by Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Dār al- Fikr.
- Ibn Qānī, ‘Abd al- Bāqī (1424AH/2003). *Mu‘jam al- Ṣaḥāba*. Beirut: Dār al- Fikr.
- Ibn Qutaybah Dīnawarī (1990). *al- Imāma wa-l- Siyāsa*. Revised by ‘Alī Shīrī, Beirut: Dār al- Awdā’.
- Ibn Qutaybah Dīnawarī (1992). *al- Ma‘ārif*. Revised by Tharwat ‘Ukāsha, Cairo, Al- Hī’ta al- Miṣriyya, al- ‘Āma lil- Kitāb.
- Ibn Sa‘ad, Muḥammad (1990). *al- Ṭabaqāt al- Kubrā*. Revised by Muḥammad ‘Abd al- Qādir ‘Aṭā’, Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.
- Jāḥiẓ, ‘Amr (1423AH/2002). *al- Bayān wa ‘l- Tabyīn*. Revised by ‘Alī Bū Mulḥim. Beirut: Dār wa Maktaba Hilāl.
- Kaḥḥala, ‘Umar Riḍā (1994). *Mu‘jam Qabā’il al- ‘Arab al- Qadīma wa ‘l- Ḥadītha*. Beirut: Mu‘assia al- Risāla.
- Khalīfa b. Khayyāt, Abū ‘Amr (1995). *Ta‘rīkh Khalīfa b. Khayyāt*, Revised by Muṣṭafā Najīb Fawwāz & Najīb Kashlī Fawwāz, Beirut: Dār al- Kutub ‘Ilmiyy.

References

Qur'ān- i Karīm.

Abū al- Faraj Iṣfahānī, 'Alī (1415AH/1994). *al- Aghānī*. Beirut: Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī.

Algül, Husayin (1996). *Gatafān*. Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi, vol.13, Istanbul: Türkiye Diyanet Foundation.

Arazi, Albert (1993). "al-Nābigha al-Dhubyanī". *EI2*, Vol. VII, pp. 840-842, Leiden: Brill.

Arazi, Albert (1997). "al-Shammākh b. Dirār". *EI2*, Vol. IX, pp. 288-289, Leiden: Brill.

Arazi, Albert (2000). "Urwa b. al-Ward". *EI2*, Vol. X, pp. 910, Leiden: Brill.

Bakri Andalusī, 'Abd Allāh (1403AH/1982). *Mu'jam Mā Ista'jam*. Beirut: 'Ālam al- Kutub.

Baladhurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1996). *Ansāb al- Ashraf*. Revised by Suhayl Zakkār & Riyāḍ al- Zirkalī, Beirut: Dār al- Fikr.

Baladhurī, Aḥmad b. Yaḥyā (1988). *Futūḥ al- Buldān*. Beirut: Dār wa Maktaba al- Hilāl.

Bellamy, James A. (2004). "Dāhis". *EI2*, Vol. XII, pp. 177-179, Leiden: Brill.

Blachère, Régis (1986). "Antara". *EI2*, Vol. I, pp. 521-522, Leiden: Brill.

Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwud (1368AH/1948). *al- Akhbār al- Tiwāl*, Revised by 'Abd al- Mun'im 'Āmir, Qom: Manshūrāt al- Raḍī.

Fatehi Nejad, Enayatollah (1370/1991). "Ibn Mayyāda". *Encyclopaedia Islamica*, Vol. 4, pp. 713- 716, Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia.

Ibn 'Abd Rabbih, Shihāb al- Dīn Abū 'Amr Aḥmad (1404AH/ 1983). *al- 'Iqd al- Farīd*. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Ilmiyya.

Ibn 'Asākir, Abū 'l- Qāsim 'Alī (1415AH/1994). *Ta'rikh Madīnat Dimashq*. Revised by 'Alī Shīrī, Beirut, Dār al- Fikr.

Ibn A'tham, Abū Muḥammad Aḥmad (1991). *al- Futūḥ*. Revised by 'Alī Shīrī, Beirut: Dār al- Awdā'.

Ibn A'thīr Jazarī, 'Izz al- Dīn Abū al- Ḥasan 'Alī (1965). *al- Kāmil fī al- Ta'rikh*. Beirut: Dār Ṣādir.

Abstracts

The Alliance of the Qaysi-Ghatafān Arab Tribes with the Umayyad Rule

Mehran Esmaeili¹

Assistant Professor, History of Islam, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Maryam Behdarvand

M.A. of History & Civilization of Islamic Nations, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Ghatfan was a prominent Adenani-Qaysi Arab tribal confederation in northern Najd, encompassing tribes such as Abs, Dhubyān, (and particularly its renowned sub-tribes Fazara) Murra, and Ashdja. The expansion and endurance of the Umayyad dynasty were heavily reliant on the strength of Arab tribes. This paper seeks to investigate the nature of the relationships between the Ghatfan tribes and the Umayyad rulers and to determine the ultimate position of these tribes within the Umayyad power structure. After a comprehensive analysis of the Ghatfan personalities, families, and tribes, their reciprocal interactions with the Umayyad regime are examined. The findings reveal that the Ghatfan tribes, especially Abs and Fazara, served as crucial pillars for the Umayyad state. In addition to familial ties, the Umayyads entrusted sensitive positions in the bureaucracy and military, particularly in border and rebellious regions, to the Ghatfan, enabling them to suppress internal uprisings and external threats.

Keywords: Arabs, Arab Tribes, Umayyad Dynasty, Najd, Iraq, Levant.

1. Email (corresponding author): me_esmaeili@sbu.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

The Alliance of the Qaysī-Ghatafān Arab Tribes with the Umayyad Rule	3
<i>Mehran Esmaeili & Maryam Behdarvand</i>	
Dalāil Nigārī Mo‘tazilī: Historical Examination of <i>Ethbāt al-Nabovvat al-Nabī</i> Moḥammad by Al-Mo‘ayyid Billāh Hārūnī	27
<i>Mohammadamir Ahmadzadeh & Mahnaz Koochi</i>	
The Sultan of Science: Reflection of the Relationship between the Promotion of Science and the Legitimacy of Rulers in Persian Admonition Literature from the Islamic Era to the 7th Century AH	49
<i>Zahra Esfandiyari & Zahir Siamian Gorji</i>	
Shiite Mottos on Coins of Iranian Rulers from the 2nd to the 8th Century AH	89
<i>Mirza Mohamad Hassani</i>	
A Dream Interpreted?! Etimād al-Saltanah and the Dream of Prime Ministry	117
<i>Morteza Daneshyar</i>	
The Embassy in Iran in the Middle Centuries: Interval Era; Choupāniāns, Mozaffariāns, Jalayeriāns	155
<i>Meysam Yarimotlagh, Mahbobeh Sharafi & Ali Akbar Khedrizedeh</i>	
