



دانشگاه ارومیه



فصلنامه‌های تاریخی

یافته‌های تاریخی

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۳

QR کد	صفحه	عنوان
	۱-۱۲	تأثیر فلسفه یونان بر عقاید پزشکان غرب تمدن اسلامی در باب روح و نفس (از قرن ۲ تا ۶ ه.ق) مسعود کثیری و مرضیه کریمی https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121516 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.1.2
	۱۳-۲۳	موانع توسعه نیافتگی تاریخی ایران از منظر همایون کاتوزیان نعمت‌الله زکی پور https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121517 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.2.3
	۲۴-۳۴	موضع عثمانی در قبال امارت درعیه سمیه خسروی روش و محمدحسین حردانی https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121518 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.3.4
	۳۵-۴۸	سیر تکامل هویت ایرانی در دوره‌ی اشکانیان در تقابل با هویت یونانی-رومی امید غیاثی https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121519 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.4.5
	۴۹-۶۲	مطالعه تطبیقی رویکرد تاریخ نگاران سلجوقی و ایلخانی به اسباب و شرایط وزارت رضا بیطرفان https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121520 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.5.6
	۶۳-۷۵	بررسی مقایسه‌ای مالکیت و ارث و تأثیر آن بر حکومت انگلستان فئودالی و حکومت‌های ایران در قرون نخستین اسلامی محسن مرسلپور و عیسی بامری نژاد https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121521 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.6.7



Urmia University



Quarterly

Historical Findings

Vol. 1, No. 1, Spring 2024

Title	Page	QR Code
Investigating the influence of Greek philosophy on Western physicians of Islamic civilization regarding spirit and soul (2 to 6 AH Century) Masood Kasiri and Marzieh Karimi https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121516 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.1.2	1-12	
Obstacles of historical underdevelopment of Iran from the perspective of Homa Katouzian Nematollah Zakipour https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121517 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.2.3	13-23	
Ottoman position towards the Emirate of Diriyah Somayyeh Khosraviravesh and Mohammadhossein Hardani https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121518 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.3.4	24-34	
Process of the evolution of Iranian identity in the Arsacids dynasty Versus Roman-Greek identity Omid Ghiasi https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121519 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.4.5	35-48	
A comparative study of the approach of Seljuk and Ilkhanid historians to the conditions of the ministry Reza Bitarafan https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121520 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.5.6	49-62	
Comparative study of the ownership and inheritance and its impact on the government of feudalism and Iran in the early centuries of Islam Mohsen Morsalpour and Isa Bamerinejad https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121521 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.6.7	63-75	



Urmia University



Investigating the influence of Greek philosophy on Western physicians of Islamic civilization regarding spirit and soul (2 to 6 AH Century)

Masood Kasiri¹ and Marzieh Karimi²

1- Department of history, faculty of literature and humanities, university of Esfahan, Isfahan, Iran.

2- Department of history, faculty of literature and humanities, university of Esfahan, Isfahan, Iran.

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Received:
2024/04/30

Accepted:
2024/06/18

pp:
1- 12

Keywords:
Human;
Spirit;
Soul;
Islamic Civilization;
Medical.

ABSTRACT

Humans are the central subject in history and have made history and civilization. Although both humans and animals have the power of imagination, the power of human imagination is armed with the power of thinking, and a human is a creature whose talents and powers are perfected only in collective life. The primary purpose of this research is to explain and compare the definition of the human being from the viewpoint of Western physicians of Islamic civilization. Other purposes include investigating Greek philosophy's influence on Islamic civilization physicians' viewpoints in their definition of human. In this study, the documentary and library method has been used to examine books and articles. Based on the findings of this study, physicians considered man to be composed of body and soul and always believed in the influence and connection of soul and body to each other. Physicians thought that the rational soul is the critical distinguishable factor between animals and humans as the chosen creatures of God. Physicians of Western Islamic civilization, including Ibn Rushed, were more strongly influenced by Aristotle.

Citation: Kasiri, M., & Karimi, M. (2024). Investigating the influence of Greek philosophy on Western physicians of Islamic civilization regarding spirit and soul (2 to 6 AH Century). *Journal of Historical Findings*, 1(1), 1-12.



© The Author(s).

Publisher: Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121516>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.1.2>

Extended Abstract

Since the subject of medical science is the examination of human health and its changes, the physician must first define his definition of man in order to reach a correct understanding of the physical and mental diseases that affect him and then treat the disease. The existence of different paradigms in the healthcare field shows that the way of looking at man and his different dimensions of existence was not the same among philosophers and physicians in all periods and places. This difference in the types of attitudes has led to different values and norms of health and treatment in various times and locations. Obviously, the way of facing the disease and understanding the concepts of health and disease, especially in psychological fields, is closely related to anthropology. In this article, an attempt is made to express the principal opinions in Greek philosophy regarding man and then to summarize and generalize the opinion of Eastern Islamic civilization physicians about spirit and soul. This makes it possible to understand the slight differences between these attitudes to a great extent. Then, in the central part of the article, we will examine the opinions of Western Islamic civilization physicians about man from the aspect of reason, spirit and soul, and analyze their opinion on this matter and examine the extent of their influence from ancient Greek philosophy.

In this research, the documentary and library method has been used to study books and articles. The basis of this article is based on primary sources of data. The physicians reviewed in this article are as follows: Ibn Hindu, Ibn Sina, Gorgani, Ibn Maynoon, Ibn Rushd, Razi, etc.

Based on the findings of this study, physicians considered man to be composed of body and soul and always believed in the influence and connection of soul and body from each other. Physicians thought that the rational soul is the critical distinguishable factor between animals and humans as the chosen creatures of God. Physicians of Western Islamic civilization, including Ibn

Rushed, were more strongly influenced by Aristotle. Most of the scholars of that era defined a human being as a being who has intellect and thought by (intellect) and is superior to other beings due to his intellect (Ibn Abi Usaybe, 1970: 22). Also, man is formed from the combination of substance and soul. The substance is human (body), and the soul is considered (psych) (Ibn Maymoon, 2013: 45). Humans are the central subject in history, and humans made history and civilization. Although both humans and animals have the power of imagination, the power of human imagination is armed with the power of thinking, and humans are creatures whose talents and powers are perfected only in collective life.

Concerning the body, the Muslim physicians of the Eastern Islamic civilization followed Galen's medicine, which is based on the principle of the four natures. However, they accepted the opinions that were in favour of the Islamic religion and either rejected or modified the opinions that were against the Islamic Sharia. In terms of soul and spirit, physicians like Farabi, Ibn Sina, and Ibn Hindu followed Masha's wisdom. Although Farabi included mystics' opinions in his principles, Ibn Sina also followed Masha's wisdom. Still, he did not follow Aristotle in defining the soul as complete and distinguished perfection from the psyche. Non-Muslim physicians simply translated the opinions of the ancient Greek physician and followed Galen's medicine. It seems that these translator physicians followed Galen's and Aristotle's medicine regarding soul and spirits, as Galen was a follower of Hippocrates, Aristotle and Plato. Regarding the body, the physicians of the Western Islamic civilization, due to the geographical location where they practised medicine, were more inclined towards Western and ancient Greek medical opinions. Just as in the field of soul and spirit medicine, they are more inclined towards Aristotle's philosophy.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

Authors' Contribution: Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the manuscript's content and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest: The authors declare that they have no conflicts of interest.

Acknowledgements: The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



تأثیر فلسفه یونان بر عقاید پزشکان غرب تمدن اسلامی در باب روح و نفس (از قرن ۲ تا ۶ ه.ق)

مسعود کثیری^۱ و مرضیه کریمی^۲

۱- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

۲- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
شناخت ابعاد وجودی انسان و تحلیل عملکرد مبتنی بر این ابعاد، موضوع محوری در تاریخ است. برخی حکما اعتقاد دارند که نفس در انسان بر جسم ریاست می‌کند و اگر چه انسان و حیوان هر دو قوه تخیل دارند اما قوه تخیل انسان به قوه مفکره مسلح است و انسان موجودی است که استعدادها و نیروهایش تنها در زندگی جمعی به کمال می‌رسد. هدف اصلی این پژوهش، تبیین و مقایسه‌ی تعریف انسان از دیدگاه پزشکان غرب تمدن اسلامی (از قرن ۲ تا ۶ هجری) از جنبه روح و نفس و تأثیر فلسفه یونان در دیدگاه آنان از تعریف انسان می‌باشد. در این پژوهش از روش اسنادی و کتابخانه‌ای به صورت مطالعه کتب و مقالات معتبر استفاده شده است. طبق یافته‌های این پژوهش، پزشکان انسان را مرکب از جان و تن می‌دانستند و همواره معتقد به تأثیرپذیری و پیوستگی روح و جسم از یکدیگر بودند. پزشکان تفاوت انسان و حیوان را نفس ناطقه‌ی انسان می‌دانند و این قوه‌ای است که تنها اشرف مخلوقات آن را دارا است و برای تدبیر و اندیشه از آن بهره می‌برد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که گرچه وجوه مشترک زیادی بین نظرات پزشکان شرق و غرب تمدن اسلامی در باب روح و نفس وجود دارد اما پزشکان غرب تمدن اسلامی با شدت بیشتری متأثر از نظرات ارسطو بودند.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۸</p> <p>صص: ۱-۱۲</p> <p>واژگان کلیدی: انسان، نفس، روح، تمدن اسلامی، پزشکی.</p>

استناد: کثیری، مسعود؛ و کریمی، مرضیه. (۱۴۰۳). تأثیر فلسفه یونان بر عقاید پزشکان غرب تمدن اسلامی در باب روح و نفس (از قرن ۲ تا ۶ ه.ق). *نشریه یافته‌های تاریخی*، (۱)، ۱-۱۲.

ناشر: دانشگاه ارومیه.

نویسندگان



DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121516>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.1.2>



مقدمه

از آن جا که موضوع اصلی علم پزشکی، بررسی سلامت انسان و تغییرات آن است پس پزشک باید در ابتدا تعریف خود از انسان را بیان نموده تا به درک صحیح در مورد بیماری‌های جسمی و روحی که بر او عارض می‌شود رسیده و سپس به درمان بیماری مبادرت ورزد. وجود پارادایم‌های مختلف در حوزه بهداشت و درمان، نشانگر این موضوع است که نحوه نگرش به انسان و ابعاد مختلف وجودی آن، نزد فلاسفه و پزشکان در همه ادوار و همه مکان‌ها یکسان نبوده و همین تفاوت در انواع نگرش، ارزش‌ها و هنجارهای بهداشت و درمان را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف رقم زده است. بدیهی است نحوه مواجهه با بیماری و فهم از مفاهیم سلامت و بیماری به خصوص در حوزه‌های روانی، ارتباط تنگاتنگی با انسان‌شناسی دارد.

باور و اعتقاد به این که انسان موجودی روحانی و مرتبط با عوالم ماوراء الطبیعه است، نوع خاصی از نگرش را در دوران باستان نسبت به مفهوم سلامت و بیماری و عوامل دخیل در آن که همان موجودات ماورائی هستند رقم زد و نوع نگرش پوزیتویستی که انسان را سراسر وجودی مادی دیده و ابعادی چون روح و نفس را از دایره واقعیات خارج دانسته و انسان را مجموعه‌ای از چرخه‌های نورو شیمیایی و نورو فیزیولوژیکی به حساب می‌آورد، پزشکی سراسر تجربه محور و آزمایشگاهی امروزی را رقم زده است.

اما در مورد علوم گذشته می‌توان گفت که پزشکی در قدیم، علوم ریاضی و طبیعی و انسانی را به هم پیوند می‌زده است و تکیه گاهی برای علوم انسانی بوده است. پزشکی قدیم، انسان را به عنوان نسخه‌ی کوچک عالم یا همان عالم صغیر می‌شناخت. ارتباطی که میان پزشکی و فلسفه دیده می‌شود، در حقیقت نشانگر این عقیده می‌باشد که میان انسان و جهان تناسب وجود دارد. در دوران قدیم بسیاری از پزشکان، یا فیلسوف بوده‌اند یا فلسفه می‌دانستند و به طور تقریبی می‌توان گفت بیشتر فیلسوفان، پزشکی می‌دانستند و بیشتر پزشکان، فلسفه را بلد بوده‌اند. هرچند که شهرت برخی در پزشکی و بعضی دیگر در فلسفه بوده‌است. پس فیلسوف و پزشک در جهان قدیم بر شناخت طبیعت تاکید داشتند و یکی بیشتر بر انسان به عنوان عالم صغیر نظر می‌افکند و دیگری بر اصل طبیعت به عنوان عالم کبیر تاکید داشت و از این رو فلسفه و پزشکی به هم پیوسته و وابسته بودند.

منظور بیشتر حکمای آن دوران از انسان، موجودی است که دارای عقل است و بوسیله‌ی آن (عقل) تعلیم می‌پذیرد و با عقل خود بر سایر موجودات برتری یافته‌است (ابن ابی اصبغیه، ۱۳۴۹: ۲۲). همچنین انسان از ترکیب ماده و نفس تشکیل می‌شود. بدن (ماده) انسان است و نفس (صورت) او به شمار می‌رود (ابن میمون، ۱۳۹۲: ۴۵).

در این مقاله سعی بر این است که ابتدا نظرات اصلی موجود در فلسفه یونان نسبت به انسان بیان شود و سپس به شکل خلاصه و کلی نظر پزشکان شرق تمدن اسلامی در مورد روح و نفس بیان شود. این باعث می‌شود تا حد زیادی تفاوت‌های اندک بین این نگرش‌ها را درک نمود. سپس در قسمت اصلی نوشتار، نظرات پزشکان غرب تمدن اسلامی در مورد انسان از جنبه‌ی عقل، روح و نفس، بررسی و نظر آنان را در این خصوص مورد واکاوی قرار داده و میزان تأثیرپذیری آنان از فلسفه قدیم یونان را بررسی کنیم. در این پژوهش، منظور از محدوده‌ی جغرافیایی تمدن اسلامی، غرب تمدن اسلامی (منظور تنها آندلس می‌باشد) زیرا تالیفات پزشکانی که در محدوده‌های مختلف غرب زندگی می‌کردند، در دسترس نیست و به همین دلیل، آندلس، برای محدوده‌ی غرب در نظر گرفته شد.

انسان در فلسفه یونان باستان

شاید از زمانی که نظام اقتصادی حاکم بر جوامع انسانی، در حدودی رشد کرد که گروهی از انسان‌ها فرصت نمایند تا دور از دغدغه‌های معیشت اولیه خود، به تفکر پردازند، اندیشه در باب چستی انسان و مقصد نهایی زندگی، در صدر اندیشه‌های گروه‌های اندیشمند بود. اکثر فلاسفه تلاش داشتند تا به این سوال همیشگی بشر پاسخ دهند که دنیا از چه چیزی و توسط چه کسی ساخته شده و فلسفه آفرینش را چگونه می‌توان درک نمود.

یونان قدیم به عنوان یکی از مهمترین مراکز تمدنی بشر، بی شک یکی از خواستگاه‌های اصلی اندیشه بود. فلاسفه‌ی قدیم یونان در ابتدا اصل ماده‌ی مواد را پذیرفته بودند یعنی معتقد بودند همه چیز در این عالم از یک ماده‌ی واحد بوجود آمده است. این گروه از فلاسفه طرفداران مکتب ملطی بودند (هال، ۱۳۷۴: ۳۴). بعد از ایشان فلیسوفانی ظهور پیدا کردند که معتقد بودند انسان از عناصر چهارگانه آفریده شده است (هالینگ دیل، ۱۳۸۷: ۶۷). افلاطون معتقد به تجرد نفس انسان بود و اعتقاد داشت که نفس قبل از تشکیل بدن وجود داشته است و با تشکیل بدن، نفس به آن تعلق می‌گیرد. همچنین وی معتقد به جهان فرا حسی یا عالم مثل بود (راسل، ۱۳۸۸: ۱۳۸۸).

۷۸). ارسطو نفس انسان را صورت کمال یافته‌ی جسم طبیعی می‌دانست، یعنی نفس را صورت در حکم صورت بدن می‌دانست و معتقد به اصل صورت و ماده بود و مانند افلاطون معتقد نبود که نفس قبل از تشکیل بدن موجود است (ارسطو، ۱۳۶۹: ۸۹). تا قبل از این دوران، یونانی‌های باستان معتقد بودند که عقل و خرد منحصر به خدایان است و انسان از آن بهره‌ای ندارد. در حالی که انسان‌شناسی جدید، عقل و خرد انسانی را بن‌مایه اصلی می‌داند (گرین، ۱۳۷۰: ۴۵). در انسان‌شناسی سقراط (۴۷۰-۳۹۹ پیش از میلاد) آنچه مورد توجه است این است که انسان را متوجه خویش شدن کرد. او معتقد بود که انسان نیازمند تفکر درباره‌ی خود است و اصل تفکر فلسفی آن است که با روشن اندیشی که شرط اصلی زندگانی بشر است، به خویش‌شناسی برسد نه این که به تعمق در مورد طبیعت بپردازد. همچنین وی اعتقاد به زنده بودن روح بعد از مرگ داشت (گاتری، ۱۳۷۸: ۷۸).

گرچه بررسی همه آرای متفکران یونان در این باب، رسالت این نوشتار نیست، اما به لحاظ فهم بهتر میزان تأثیر پذیری حکمای غرب تمدن اسلامی از آرای یونانیان، لازم است تا با اصول کلی انسان‌شناسی دو نفر از مهمترین آن‌ها آشنا شویم.

افلاطون (۴۲۸ - ۳۴۸ پیش از میلاد) معتقد به نظریه‌ی مُثُل (جهان‌فراحتی) بود؛ یعنی انسان هم تن دارد و هم روان و وجود انسانی بشر به صورت کامل در طبیعت مجسم نمی‌شود بلکه روان در عالم مثل وجود و حیات دارد و قبل از بوجود آمدن انسان، موجود می‌باشد. «نظریه مثل افلاطون شالوده‌ی کل بینش فلسفی او بود. در این نظریه اساساً این فرض وجود دارد که گرچه واقعیتی بنیادین وجود دارد، ولی چیزی است که ما از دیدن آن عاجزیم.» (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱۳). عالم، روحی دارد که با روح انسان قابل مقایسه است. وقتی فرد بمیرد، روح وی به مبدا اصلی خویش باز می‌گردد و انسان مثال عالم کوچک است. نفس انسان که مهم‌ترین عنصر وجود آدمی است و ملاک برتری انسان از حیوان می‌باشد و دارای سه قسمت است: عقل، اراده و امیال. «مرکز عقل و دانش در سر است؛ که ناظر و بازرس امیال و شهوات است و می‌تواند ناخدای کشتی نفس بشود.» (دورانت، ۱۳۷۰: ۶۵).

ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ پیش از میلاد) معتقد به نظریه صورت می‌باشد یعنی انسان به صورت کامل در طبیعت حضور دارد و جداشونده از روح هم نیست؛ یعنی مانند افلاطون نمی‌گفت که روح انسان در عالم مثل وجود دارد بلکه می‌گفت که روح و جسم انسان در طبیعت وجود دارد. ارسطو هم مانند افلاطون معتقد بود که انسان مرکب از جسم و روح است؛ اما روح انسان، پیش از جسم موجود نشده است. انسان‌شناسی ارسطو می‌گوید که نفس انسانی با قوه‌ی ناطقه تعریف و تمیز داده می‌شود و انسان به عنوان موجودی بررسی می‌شود که هم افعال غیر ارادی مانند تغذیه دارد و هم افعال ارادی که از عقل فعال ناشی می‌شود که این عقل بعد از مرگ نیز حیات دارد؛ یعنی آن قسمت از عقل بشر که به حافظه مربوط می‌شود، فناپذیر است زیرا با مرگ جسم، حافظه هم می‌میرد اما عقل فعال فانی نیست و از بدن متمایز است و مجرد است و غیر جسمانی. «انسان در فلسفه‌ی ارسطو یک حیوان عاقل است. فصل انسان که موجب تمایز او از دیگر حیوانات است (عاقل) بودن است و نفس ناطقه یعنی قوه عقل و اندیشه. روح، اولین درجه‌ی فعلیت آن جسم طبیعی است که حیات را بالقوه در خود دارد» (رنان، ۱۳۶۷: ۴۳). در مورد نظریه‌ی ارسطو، آن چیزی که همه روی آن اتفاق نظر دارند این است که: ارسطو یگانه‌انگار بود یعنی معتقد به این که نفس و بدن از هم جدا هستند، نبود و آن‌ها را کل می‌دید. کلی که صورت آن نفس است و ماده آن بدن است. پس معتقد به اصل صورت و ماده بود. دیگر فلاسفه‌ی یونان باستان نفس و بدن را از هم جدا می‌کردند و می‌گفتند نفس بر بدن عارض شده است. ارسطو نظر متفاوتی ارائه داد: قابلیت حیات به چیزی که نفس ندارد، دلالت نمی‌کند بلکه به چیزی دلالت می‌کند که دارای آن (نفس) است بنابراین نفس تحقق بدن است و از آن جداشدنی نیست؛ یعنی اگر بدن بدون نفس باشد، نمی‌شود گفت زنده است. همچنین از نظر ارسطو نفس یک سلسله توانایی یا ویژگی جسم است بنابراین می‌توانیم بگوییم از نظر ارسطو نفس همان جسم نیست و معتقد است که روح به بدن نیاز دارد. مثل حس که برای حس کردن نیاز به اندام‌های حسی دارد، برای بوییدن نیاز به بینی داریم و برای چشیدن نیاز به زبان داریم؛ نفس هم با این که از جسم متفاوت است اما به جسم احتیاج دارد (Lorenz, 2009: 34).

انسان از منظر پزشکان مسلمان شرق تمدن اسلامی از جنبه‌ی روح و نفس

علوم پزشکی در اندلس ریشه در تحقیقات و کشفیات علمای مشرق زمین دارد. اغلب فلاسفه و دانشمندان اندلس طب را کار فرعی خود می‌شمردند و به مشغله‌های دیگر نیز می‌پرداختند (الهوئی، ۱۳۸۲: ۱۰۱). علی بن سهل بن ربن طبری (۲۰۰ - ۲۷۲ ق) انسان را مرکب از جسم و نفس می‌داند. نفس را نیرویی می‌داند که کل اجزای بدن را اداره می‌کند و اعضا بدن با نفس کامل می‌شوند.

عقیده داشت که سه نفس حیوانی یا حیاتی، نباتی و ناطقه بدن را اداره می‌کنند. نفس حیوانی در قلب جای دارد و بدن را تدبیر می‌کند. نفس ناطقه در مغز است. نفس نباتی میان موجودات مشترک است و رشد و نمو و تغذیه از این نفس حاصل می‌شود. نفس حیوانی را انسان و حیوان دارند، چون حس و حرکت را ایجاد می‌کند و گیاه حس و حرکت ندارد. نفس ناطقه نفسی است که انسان با آن تامل می‌کند و مسائل را تشخیص می‌دهد و این نفس منحصر به انسان است و انسان یا این نفس در اشیا تدبیر می‌کند و علوم الهی را با این نفس ممتاز درک می‌کند (ابن ربن طبری، ۱۳۹۰: ۶۹).

محمد بن زکریای رازی (۲۵۱ - ۳۱۳ ق) معتقد است که اصل انسان و انسانیت در نفس ناطقه خلاصه می‌شود. این نفس انسانی ویژگی زوال‌ناپذیری دارد و خوشبختی حقیقی انسان در گرو به کمال رساندن این قوه می‌باشد. نفس ناطقه در ارتباط با جسم می‌باشد و جسم انسان از نفس ناطقه تبعیت می‌کند. از نظر زکریای رازی انسان مرکب از جسم و نفس است. وی انسان را موظف به استفاده از عقل و دوری جستن از حس نفسانی و شناسایی عیوب خود و دوری از حسد و دروغ و جهل و غم و ... می‌داند. از نظر رازی هر نوع فعلی که از انسان سر میزند تابع عقل است و معتقد است که انسان باید فرمان بردار نفس ناطقه باشد و تا حد ممکن نفس شهوانی را به ذلت برساند و نظریه‌ی سلامت نفس حکیم زکریای رازی نشانگر این قضیه است که عقل در این نظریه حاکمیت دارد (رازی، ۱۳۸۰: ۵۲).

وی هدف دانش پزشکی جسم را در ابتدا پیشگیری از بیماری و بعد از آن درمان بیماری می‌داند و سلامت روح و روان را در گرو پزشکی اخلاقی دانسته، چون علم اخلاق، پزشکی نفس است. رازی در مورد نفس ناطقه معتقد بود که: «حقیقت انسان همان نفس ناطقه است که جوهری مجرد و زوال‌ناپذیر بوده و سعادت حقیقی نیز مربوط به این قوه است و دیگر قوا در خدمت به این قوه و کمال آن فعالیت می‌کنند و چون نفس ناطقه در عالم ماده با این قوای جسمانی در ارتباط بوده، باید از این قوا و تعلقات آن رهایی پیدا کند.» (رازی، ۱۳۸۰: ۴۵). راز موفقیت زکریای رازی در طب جسمانی در این بود که آن را از طب روحانی جدا نمی‌کرد و مزاج جسم را تابع اخلاق نفس می‌دانست (رازی، ۱۳۸۰: ۴۳).

از نظر محمد بن محمد فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ ه.ق) انسان از تن و روح تشکیل شده است. نفس انسانی شامل نیروی ناطقه، اراده، تخیل و حس می‌باشد. انسان با قوه‌ی ناطقه به دانش دست می‌یابد و همین قوه کار شر را از خیر تشخیص می‌دهد و تفکر می‌کند. انسان با قوه‌ی ناطقه به انسانیت می‌رسد و خوشبختی و سعادت را می‌یابد. انسان با اراده‌ی خود، قدرت انتخاب دارد. وی سعادت انسان را به کمال رسیدن نفس می‌داند و می‌گوید انسان برای رسیدن به صفات پسندیده و دوری از صفات پست باید در مدینه‌ی فاضله تعلیم و تربیت بیابد (فارابی، ۱۳۶۱: ۴۵).

«از منظر ابوبکر ربیع بن احمد الآخونی البخاری (۳۷۳ ق. متوفی) انسان از گوهر جسمانی و روحانی تشکیل شده است. جسم انسان همان است که موجب تنومندی وی می‌شود و گوهر روحانی هم همان روان است. بعضی کیفیات مربوط به تن و جسم انسان می‌شود که شامل گرسنگی و سیری و بعضی کیفیات هم مربوط به روح و روان است مثل شادی و غم. بعضی چیزها برای تن فایده دارد مثل غذا و آب و بعضی چیزها برای روح سودمند است مثل اخبار خوش» (آخونی بخاری، ۱۳۴۴: ۵۶).

علی بن عباس اهوازی (۳۸۳ - ۳۱۸ ق) معتقد است که نیروهای روانی سه دسته هستند. (۱) نیروی طبیعی (۲) زیستی یا حیوانی (۳) نفسانی. (اهوازی، ۱۳۸۸: ۱: ۳۳۱)؛ و علی بن حسین ابن هندو (۴۲۰ ق. متوفی) معتقد بود که انسان موجودی شریف است و از نفس و بدن تشکیل شده است. نفس و بدن انسان از همه‌ی نفس‌ها و بدن‌ها شریف‌تر است (ابن هندو، ۱۳۹۳: ۶۷).

ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق) معتقد است نفس و روح بر جسم انسان حاکم است. نیروی نفسانی دو نیرو دارد (۱) حس کننده (۲) حرکت دهنده. نیروی حس کننده به دو دسته‌ی ظاهر و باطن تقسیم می‌شود. نیروی ظاهر شامل حواس پنج‌گانه و نیروی باطنی شامل نیروی حیوانی و پنج نیرو در خدمت دارد. قوه‌ی تخیل در حیوانات قوی‌ترین قوه‌ی آنان است و این نیرو بدون این که امری به صورت واقعی تحقق پیدا کند، حکم قطعی به تحقق آن می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۶۵/۱).

حکیم سید اسماعیل جرجانی (۴۳۴ - ۵۳۱ ه. ق) معتقد است که تن انسان از دو جز تشکیل شده است: جسم و نفس. از نظر وی نفس سه نیرو دارد با نام‌های (۱) قوت شهوانی یا طبیعی که جایگاه او جگر می‌باشد و کار این قوت لذت و شهوت و هضم غذا و پروردن جسم است و معمولاً اختیار در اعمال این قوت نیست. (۲) قوت حیوانی که جایگاهش قلب است و کار وی عز و جاه و ریاست می‌باشد و اندام‌ها بوسیله‌ی این قوت، نیروی حس و حرکت می‌گیرند و در واقع حیوان با این نیرو حیات می‌پذیرد. (۳) قوت

نفسانی یا ناطقه که طلب علم و حکمت و تمیز درست از نادرست و تفکر و تعقل را به عهده دارد و جایگاه این قوت در مغز می‌باشد. به عبارتی دیگر قوت نفسانی را حس و حرکت هم می‌گویند (جرجانی، ۱۳۴۴: ۱/۶۵).

جدول ۱- بررسی نظرات پزشکان مسلمان شرق تمدن اسلامی در مورد نفس

پزشکان مسلمان شرق تمدن اسلامی	نفس (شباهت آرای ایشان)	تفاوت آرای ایشان
علی بن ربن طبری	از نظر ایشان انسان دارای سه نفس است. طبیعی (شهوایی)، حیوانی (حیاتی)، ناطقه (انسانی).	فارابی: فلسفه او از ارسطو و مکتب نوافلاطونی سرچشمه می‌گرفت اما سعی کرد به آرا یونانی رنگ
زکریا رازی	نفس طبیعی در جگر جای دارد و لذت و شهوت و پروردن جسم از این قوه است.	اسلامی ببخشد و حتی عقاید عرفا در اصل عقاید خود راه داد.
فارابی	نفس حیوانی در قلب جای دارد و حس و حرکت اندام‌ها را ایجاد میکند و حیات انسان به آن بستگی دارد.	ابن سینا: او فلسفه‌ی مشاء را اصلاح و تعدیل کرد و آن را حکمت مشرقی نام نهاد.
اخوینی	نفس ناطقه در مغز جای دارد و علم و حکمت و صنعت را این قوه برای انسان فراهم می‌کند. انسان با نفس ناطقه، از حیوانات متمایز می‌شود.	ابن هندو: او پیرو فلسفه‌ی ارسطویی بود و نفس را همچون ارسطو کمال جسم طبیعی می‌دانست. او پیرو فلسفه‌ی ارسطویی بود و نفس را همچون ارسطو کمال جسم طبیعی می‌دانست.
اهوازی	پزشکان شرق تمدن اسلامی همگی بر این سه اصل در مورد نفس اتفاق نظر داشتند.	
ابن هندو		
ابن سینا		
ابن بطلان		
جرجانی		
فخر رازی		

(منبع: نگارنده)

انسان از منظر پزشکان غرب تمدن اسلامی از جنبه‌ی روح و نفس

اگر چه موضوع این پژوهش بررسی نظرات پزشکان غرب تمدن اسلامی از جنبه‌ی روح و نفس است، اشاره‌ای کوتاه به دیگر پزشکان غرب تمدن اسلامی می‌کنیم. ابن زهر شش کتاب تالیف نمود که مهم ترین آن التیسیر فی المداوا و التدیبر (راه آسان مداوا و پیش‌گیری) بود. ابن جلجل (قرن ۴ ق) پزشک و گیاه دارو شناس مشهور اندلس بود. او آثار مهمی در داروشناسی دارد. بزرگترین داروشناس در اسپانیای مسلمان، غافقی قرطبی (قرن ۶ ق) بود که نظرهای مشروحی درباره گیاهان اندلسی ارائه داد. ابوالقاسم خلف بن عباس زهراوی (د. ۴۰۴ ق) از بزرگترین جراحان مسلمان بود. شهرت او به واسطه‌ی کتاب التصریف بود (الهویی، ۱۳۸۲: ۱۰۳ و ۱۰۴).

• محمد بن عبدالملک ابن طفیل (۵۸۱ متوفی)

ابوبکر محمد بن محمد بن محمد بن طفیل قیسی در اوائل قرن ششم هجری در وادی آش نزدیک غرناطه به دنیا آمد و بیشتر ایام زندگی خود را به تدریس و طبابت سپری کرد و در اوائل سال ۵۴۹ هجری به دستگاه حکومت موحدان در آفریقا راه یافت. هنگامی که ابویعقوب یوسف به تخت نشست ابن طفیل پزشک مخصوص وی شد. ابن رشد شاگرد وی بوده است (ابی اصعبیه، ۱۳۴۹: ۶۷). وی در باب ابعاد وجودی انسان، معتقد است که روح حیوانی از دو جز تشکیل شده است: (۱) بخش جسمانی که میان روح و سایر اجسام مشترک است. (۲) غیرجسمانی که امتیاز روح به آن است و نفس نام دارد و اعمال خاص خود را انجام می‌دهد، از جمله احساسات و ادراکات و حرکات مختلف و نفس حیوانی نام می‌گیرد (دینانی، ۱۳۷۰: ۱۵؛ الفاخوری، ۱۳۶۵: ۴۵). میان گیاه و حیوان و جامدات از این جهت که جسم دارند دارای اشتراک هستند. روح ماده‌ای لطیف و بخار مانند است که حرارت دارد و آن را حار غریزی می‌نامند و در قلب جای دارد و به امر خداوند به موجودات حیات می‌بخشد و اگر روح از جسمی بیرون آمد آن جسم فنا می‌پذیرد. روح به این گونه عمل می‌کند که به مغز که مرکز حس است و کبد که هضم دوم غذا در آن صورت می‌گیرد، یاری می‌رساند و این کار را بوسیله‌ی رگ‌ها و شرایین و اعضا انجام می‌دهد. در انسان علاوه بر چیزهایی که حیوان و گیاهان دارند، قوه‌ای وجود دارد که نه جسمانی است و نه در جسم جای دارد و آن نفس ناطقه است. فنا و فساد در نفس ناطقه راه نمی‌یابد و صفات جسم را هم ندارد و با حواس و خیال هم درک نمی‌شود بلکه تنها با وسیله‌ی خود شناخته می‌شود (الفاخوری، ۱۳۶۵: ۶۷). از نظر وی انسان با زندگی در اجتماع به فعلیت می‌رسد زیرا انسان موجودی است که فطرتش این گونه است که استعداد و نیروهایش با همکاری به ثمر می‌رسد. با نیازهای انسان است که تمدن و شهر شکل می‌گیرد. همان گونه که انسان‌ها در طبایع گوناگون هستند، پس به تعداد انسان‌ها، نفوس انسانی وجود دارد البته نفس انسانی در اصل و اساس یکی و مجرد است (فیرحی، ۱۳۹۱: ۱۲).

در رساله‌ی حی بن یقظان، ابن طفیل این‌گونه بیان می‌کند که انسان از طریق مختلف رشد و پرورش و ارتقا می‌یابد. یکی از آن طریق، در ابتدا درک جهان محسوسات و عبور از آن به سمت عالم معقولات است و انسان باید از دو طریق به شناخت و فهم درست از هستی برسد. یکی حدس و شهود و دیگری از طریق عقل است (ابن سینا، ۱۳۶۵: ۷۶). ابن طفیل به دنبال این است که اثبات کند نفس ناطقه‌ی انسان خاصیت جاودانگی دارد و بعد از مرگ به اصل اتحاد خود باز می‌گردد. «ابن طفیل انسان واصل کامل را با عنوان فاضل‌الهی و حی بن یقظان ترسیم کرده است. ابن طفیل پس از تصریح و تأیید راه عقلی در اتصال به کنایه از طریق اتحاد و فنای ذات‌انسانی که به مقام اتصال رسیده سخن گفته‌است» (شهیدی پاک، ۱۳۹۷: ۳۴).

• محمد بن احمد ابن‌رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ ق)

نامش محمد، فرزند احمد بن محمد بن احمد بن رشد و کنیه اش ابوالولید بود. او در سال ۵۲۰ هجری در قرطبه از شهرهای معروف اندلس چشم به جهان گشود. پدر و جدش از فقها به نام و قاضیان صاحب منصب اندلس بودند. وی دانش پزشکی را از محضر طبیبان بزرگی چون ابوجعفر هارون و ابومروان بن جربول البلسی فراگرفته و سرآمد اقران گشت (جوادی، ۱۳۴۸: ۳۲). او معتقد بود که انسان از دو بعد جسمانی و روحانی تشکیل شده‌است. در تفکیک عقل و نفس باید بگوییم که نفس قوای حیوانی را هم در بر می‌گیرد اما عقل کار تعقل را انجام می‌دهد. نفس نیروهای متعددی دارد اما تنها نیروی عقل است که مجرد است و ابن‌رشد نفس ناطقه را مجرد می‌داند. عقل بعدی از نفس است و نفس بوسیله‌ی آن می‌شناسد و فکر می‌کند (قوام صفری، ۱۳۸۲: ۳۲). انسان طبیعتاً فردی است که نیازهای طبیعی و ضروری خود را در طبیعت برطرف می‌کند و بعد از آن وارد مرحله‌ی انسان مدنی می‌شود و انسان موجودی است که استعدادهای زیادی برای به پیشرفت دارد اما وقتی این استعدادها به ثمر می‌نشیند که در اجتماع و به صورت جمعی زندگی کند. سرشت هر انسان با دیگر انسان متفاوت است، پس پذیرش کمال هم در انسان‌ها متفاوت خواهد بود. «برای فعلیت بخشی به توانایی‌های انسانی با توجه به کمبود امکانات طبیعی، زیست جمعی ضرورت می‌یابد. آخرین گونه‌ی انسان‌شناسی ابن‌رشد، انسان کامل است. در نظر ابن‌رشد ملاک انسان کامل بودن، به صورت است، نه ماده.» (ابن رشد، ۱۳۷۷: ۲۲).

ابن‌رشد سعی کرد آرا و اندیشه‌ی فلسفی ارسطو را اسلامی کند. او در مورد نفس معتقد است که نفس، کمال و صورت بدن است و نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است. ابن رشد در تعریف نفس با ارسطو موافقت دارد «و می‌گوید نفس برای جسم نوع کمال اول است از نظر ابن‌رشد نفس نباتی کمال جسم‌نباتی است و در گیاه و حیوان مشترک است اما نفس حساسه تنها در حیوان وجود دارد و شامل حواس پنج‌گانه‌ی لامسه، چشایی، بویایی، بینایی و حس مشترک که قوه‌ای است که میان حواس پنج‌گانه مشترک است. نفس متخیله نفسی است که هرگاه حواس در مورد چیزی ناتوان باشند، نیروی متخیله به کار می‌آید. نفس نزوعیه نفسی است که حیوان بوسیله‌ی آن امور خیر و شر و مفید و مضر را تشخیص می‌دهد و این نیرو با نیروی متخیله و حساسه پیوسته است و در حیوان و انسان وجود دارد اما نفس ناطقه نفسی است که تنها در انسان وجود دارد و انسان با این قوه معانی متفاوت را با هم ترکیب می‌کند و عمل استنباط را انجام می‌دهد» (صفا، ۱۳۶۵: ۷۸). نفس ناطقه دو دسته می‌باشد: قوه‌نظری و قوه‌عملی؛ یعنی انسان هم مسائل عملی و هم غیر عملی را درک می‌کند و فرق میان انسان و حیوان در این مسئله است که حیوان با غریزه اعمال خود را انجام می‌دهد اما انسان از روی تعقل و استنباط. تخیل در حیوانات بدون قوه‌ی مفکره است و اما در انسان با تفکر و تدبیر است. هر گاه نفس در نهایت کمال باشد و قوه و نیرو نداشته باشد در حکم عقل خوانده می‌شود. از نظر او اگر چه افراد مختلف نفس‌های مختلفی هم دارند اما ماهیت و اصل نفس یکی است. نفس بعد از مرگ فرد به صورت متحد و یگانه است و در واقع ابن‌رشد معتقد به تجرد نفس ناطقه است. «نفس ناطقه قوه‌ای است که حیوان به وسیله‌ی آن به آن چه ملایم با اوست میل کند و از آن چه به او زیان می‌رساند بگریزد. این قوه ملحق است به متخیله و حساسه و هم در انسان یافته می‌شود و هم در حیوان. قوه‌ی ناطقه بر دو قسم است: قوه نظری و قوه عملی» (الفخوری، ۱۳۶۵: ۶۷).

در واقع برای این که به معقولات برسیم در ابتدا باید از محسوسات عبور کنیم و آن‌ها را حس و درک کنیم. بعد از آن باید قوه‌ی تخیل را به کار بگیریم و علاوه بر حس و تخیل باید از قوه‌ی حافظه بهره ببریم. همچنین در آرای ابن‌رشد این مسئله شایان توجه است که هر گاه انسان مسئله‌ای را از طریق عقل متوجه نشد باید از شرع و وحی کمک بگیرد.

باید باورداشت که در روان (نفس) سه بخش از عقل وجود دارند که یکی از آن‌ها عقل پذیرنده، دوم عقل فعال یا فاعل است، سوم عقل حادث. از این سه، دو عقل ابدیند، یعنی عقل فعال و عقل پذیرنده، سومین آن‌ها به نحوی پدیدآمده و تباه‌شونده و به نحوی دیگر ابدی است (ابوعلی و قاسم پور، ۱۳۹۴: ۱۴).

• ابو عمران موسی بن میمون (۵۳۰ - ۶۰۱ ق)

نام کامل او، ابو عمران موسی بن میمون بن عبدالله القرطبی الاسرائیلی است. در سال ۵۳۰ ق در کوردوبا در اسپانیا زاده شد. او در کودکی به مطالعه علوم و فلسفه پرداخته است. مطالعات وی منحصر به آثار یهودی نبود، بلکه بسیاری از آثار فیلسوفان یونانی و مسلمان را مطالعه نمود (وکیلی، ۱۳۸۶: ۱۴۹).

او معتقد است که انسان مدنی‌الطبع است، به این معنا که سرشت انسان زندگی در اجتماع را می‌طلبد. انسان‌ها به دلیل پیچیدگی ساختارشان، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و این تفاوت‌ها شامل روح و نفس هم می‌شود. برای رفع اختلاف میان انسان‌ها، قوانین و شریعت به میانجی‌گری و حل اختلاف می‌پردازد و خداوند به انسان قدرت تمیز دادن و تدبیر عطا کرده است. ابن میمون معتقد بود که رعایت شریعت الهی برای انسان‌ها سلامت نفس و بدن را به همراه دارد. «به گفته‌ی ابن میمون قصد شرایع الهی صلاح نفس و صلاح بدن است. صلاح بدن با صلاح جامعه توأم است و صلاح نفس با اكمال آن از راه علم به دست می‌آید. حکمت الهی اقتضا می‌کند که انسان دارای قوه تدبیر و اداره‌ی امور باشد» (ابن میمون، ۱۳۹۲: ۵۶). ابن میمون اعتقاد داشت که انسان از نفس و بدن تشکیل شده‌است و نفس و تن هر دو با هم ارتباط دارند و از هم تأثیر می‌پذیرند و در واقع اتحاد خاصی دارند و جدایی ناپذیرند. اگرچه تمایز نفس و بدن در عالم خارج ممکن نیست اما از نظر ابن میمون این دو از هم متمایز هستند البته منظور او تمایز منطقی است و نه تمایز فیزیکی. عقل ناطقه قوه‌ای است که کارش را به صورت منطقی و نه فیزیکی انجام می‌دهد و این قوه از زمان متولد شدن انسان از طرف خداوند به وی عطا می‌شود. این قوه استعدادی است که پتانسیل پرورش و رسیدگی را دارد و به مرحله‌ی عقل بالفعل و تعالی می‌رسد. وی بخش عقلانی نفس را قوه‌ای می‌داند که مجزا از بدن فعالیت می‌کند و حتی با مرگ جسم، زندگی آن ادامه دارد. این قوه در حکم عقل اکتسابی است که مخصوص انسان است که وجود مادی ندارد و افرادی که علوم متفاوت را مطالعه می‌کنند به این قوه دست پیدا می‌کنند. او معتقد است که جسم و نفس جسمانی ارتباط دارند و نوع اتحاد این دو از نوع جوهری است یعنی اتحادی که جنس ماده و صورت دارد و اگر یکی از این دو فنا پذیرد، دیگری نیز نابود می‌شود؛ اما آن قسمت از نفس که غیر نفسانی است و در واقع عقل و نفس ناطقه را دربرمی‌گیرد، با جسم ارتباط دارد اما جنس این نفس جسمانی نیست و برای بقای خود هم به جسم نیاز ندارد. بدن در حکم ابزار برای این نوع نفس است که نفس را در رسیدن به مرحله‌ی فعلیت و تعالی یاری می‌دهد (محقق، ۱۳۷۴: ۱۵).

جدول ۲- بررسی نظرات پزشکان مسلمان غرب تمدن اسلامی از نظر نفس

پزشکان غرب تمدن اسلامی	نفس (شباهت آرا)	مکاتب	تفاوت آرا
ابن طفیل	نفس کمال جسم طبیعی است	ایشان متأثر از مکاتب فلسفی یونان و بویژه ارسطو بودند.	برای درک جهان باید از عالم حس به عقل برسیم و این کار از دو طریق (۱) حدس (۲) عقل حاصل می‌شود. نفس ناطقه انسان خاصیت جاودانگی دارد و بعد از مرگ به اصل اتحاد خود باز می‌گردد.
ابن رشد	نفس کمال جسم طبیعی است	ایشان متأثر از مکاتب فلسفی یونان و بویژه ارسطو بودند.	برای درک جهان هستی باید حدس و شهود و بعد از تخیل و حافظه کمک بگیریم و چنانچه شناخت حاصل نشد از شرع و وحی کمک بگیریم. نفس بعد از مرگ متحد و یگانه است و معتقد به تجرد نفس ناطقه است.
ابن میمون	نفس کمال جسم طبیعی است	ایشان متأثر از مکاتب فلسفی یونان و بویژه ارسطو بودند.	وی بخش عقلانی نفس را قوه‌ای می‌داند که مجزا از بدن فعالیت می‌کند و حتی با مرگ جسم، زندگی آن ادامه دارد. فناپذیری جزئی نفس را اثبات کرده است.

(منبع: نگارنده)

پزشکان در غرب تمدن اسلامی بر این باور بودند که انسان از جسم و جان تشکیل شده است و نفس و بدن از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند. آن قسمت از نفس انسان که مربوط به عقل است پس از مرگ هم زنده است و خاصیت نامیرایی دارد و مادی نیست و مخصوص انسان است. نفس و روح با تلاش به کمال و ارتقا می‌رسند. حیات جسم و نفس جسمانی به هم مرتبط و وابسته می‌باشد و با فنای یکی، دیگری نیز نابود می‌گردد اما نفس عقلانی، جسمانی نیست و به جسم هم نیازمند نیست. سرشت آدمی نیازهای ضروری دارد که در ابتدا خود انسان این نیازها را بر طرف می‌سازد اما نیروهای بالقوه‌ی انسان این خاصیت را دارند که در اجتماع به ثمر برسند؛ یعنی انسان مدنی بالطبع است. آنان بر این عقیده بودند که اصل ماهیت نفس واحد است. از نظر ایشان اگر نفس به نهایت کمال رسیده باشد و نیرو نداشته باشد، عقل نام دارد. نفس ناطقه تجرد دارد و پس از مرگ به اصل خود باز می‌گردد و زوال ناپذیر است انسان باید از محدودیت‌های عالم حس و تجربه رد شود و وارد عالم معقولات بشود.

همانطور که گفته شد این‌رشد هم در دسته مشائیان قرار می‌گیرد و نماینده‌ی فلسفه‌ی مشاء در مغرب اسلامی می‌باشد. این‌رشد در تعریف نفس با ارسطو موافق است و می‌گوید نفس کمال و صورت بدن است. اندیشه‌ی مدنی‌بالطبع بودن انسان، از ارسطو وام گرفته شده‌است. ابن‌میمون هم در اندیشه‌ی خود مانند این‌رشد می‌باشد و معتقد به اصل صورت و ماده بود. ابن‌طفیل نیز پیرو ارسطو بود و معتقد به دو اصل ماده و صورت بود اما در تعریف نفس بر این باور بود که روح حیوانی به دو قسمت تقسیم می‌شود: قسمتی که جسمانی است و قسمت غیرجسمانی. در نتیجه می‌توان گفت که پزشکان غرب تمدن اسلامی تأثیر بیشتری از فلسفه یونان بویژه ارسطو پذیرفته‌اند. اگر چه پزشکان شرق هم بی‌تأثیر از فلسفه ارسطو نبوده‌اند اما آن را با میزان بیشتری از دین اسلام آمیخته‌اند و اندیشه‌های فلسفه‌ی یونان را تعدیل بخشیدند.

نتیجه‌گیری

پزشکان مسلمان شرق تمدن اسلامی در زمینه‌ی جسم از طب جالینوسی که بر اصل طبایع چهار گانه استوار است، پیروی می‌کردند. اگر چه آزایی را که موافق با دین اسلام بود را پذیرفتند و نظراتی را که مخالف با شریعت اسلام بود را رد کردند و یا آن را تعدیل بخشیدند. از نظر نفس و روح نیز، پزشکانی همچون فارابی و ابن‌سینا و ابن‌هندو از حکمت مشاء ارسطو پیروی کردند. اگر چه فارابی نظر عرفا را در اصل آرا خود وارد کرد. ابن‌سینا نیز از حکمت مشاء پیروی کرد اما در تعریف نفس به صورت کامل از ارسطو پیروی نکرد و کمال را از صورت متمایز کرد. پزشکان غیر مسلمان، آرای جالینوس پزشک یونان باستان را به صورت صرف ترجمه کردند و پیرو طب جالینوس بودند. بنظر می‌رسد که این پزشکان مترجم، در زمینه‌ی روح و نفس هم پیرو طب جالینوس و ارسطو بوده‌اند. چرا که جالینوس پیرو بقراط و ارسطو و افلاطون بوده‌اند. پزشکان غرب تمدن اسلامی در زمینه‌ی جسم به دلیل موقعیت جغرافیایی که در آن به کار طبابت مشغول بودند، بیشتر به سمت آرای پزشکی غرب و یونان باستان متمایل بوده‌اند همان گونه که در زمینه‌ی طب نفس و روح نیز بیشتر به سمت فلسفه‌ی ارسطو متمایل هستند.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۰). «ابن طفیل». نشریه گروه تحقیقاتی دانشکده الهیات، شماره ۵۱.
- ابن ابی‌اصبغیه، احمد بن قاسم. (۱۳۴۹). عیون الانبا فی طبقات الاطبا. ج ۱، ترجمه سید جعفر غضبان، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن ربن طبری، علی بن سهل. (۱۳۹۰). فردوس الحکمه. تهران: موسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
- ابن رشد (۱۳۷۷). تفسیر مابعدالطبیعه. ج ۳، تهران: حکمت.
- ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله. (۱۳۶۵). حی بن یقظان. ترجمه جوزجانی، تهران: مرکز دانشگاهی.
- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). قانون در طب. ج ۱، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی، تهران: سروش، چ ۲.
- ابن‌میمون، ابوعمران موسی. (۱۳۹۲). شرح اسما العقار. ترجمه احسان مقدس، تهران: نیلو برگ.
- ابن‌هندو، علی بن حسین. (۱۳۹۳). مفتاح الطب و منهاج الطلاب. ترجمه مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابوعلی، سکینه و قاسم پور، حسن. (۱۳۹۴). «بررسی تحلیل انتقادی دیدگاه ابن‌سینا و ابن‌رشد در باب نفس». مجله حکمت و فلسفه، سال ۱۱، شماره ۳.

الاخوینی بخاری، ابوبکر ربیع بن احمد. (۱۳۴۴). هدایه المتعلمین فی الطب. ترجمه جلال متینی، مشهد: دانشگاه مشهد.

- ارسطو. (۱۳۶۹). درباره نفس. ترجمه علیمراد داودی، تهران: حکمت.
- اهوازی، علی بن عباس. (۱۳۸۸). کامل الصناعه الطیبیه. ج ۱، ترجمه سید محمد خالد، تهران: دانشگاه تهران.
- جرجانی، اسماعیل. (۱۳۴۴). ذخیره خوارزمشاهی. ج ۱، تهران، انجمن آثار ملی.
- جوادی، واعظ. (۱۳۴۸). «ابن رشد». نشریه دانشکده ادبیات اصفهان، شماره ۵.
- دورانت، ویل (۱۳۷۰). تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب، تهران، سازمان نشر و آموزش انقلاباسلامی، چ ۸.
- رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۸۰). طب الروحانی. ترجمه پرویز ذکائی، تهران، اهل قلم.
- راسل، برتراند راسل. (۱۳۸۸). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریا بندی، تهران، قلم.
- رنان، کالین. (۱۳۶۷). تاریخ علم کمبریج. ترجمه حسن افشار، تهران: مرکز.
- شهیدی پاک، محمدرضا. (۱۳۹۷). «فلسفه سیاسی اسلام در قرون وسطی و آغاز دوره مدرن ابن طفیل، ابن باجه، ابن رشد و ملاصدرا». مجله دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، سال اول، شماره ۷.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۵). علوم عقلی در تمدن اسلامی. ج ۱، تهران، امیرکبیر.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر (۱۳۶۵). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: کتاب زمان.
- فازابی، ابونصر محمد بن محمد. (۱۳۶۱). آرا اهل مدینه فاضله. ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.
- قوام صفری، مهدی. (۱۳۸۲). «راه پیدایش اصل عدم تناقض در ذهن انسان از دیدگاه ارسطو». مجله اطلاعات حکمت و معرفت.
- گاتری، ویلیام کیت چمبرز. (۱۳۷۸). سقراط. ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.
- گرین، راجر لنسلین. (۱۳۷۰). اساطیر یونان. ترجمه عباس آقاجانی، تهران، سروش.
- محقق، مهدی. (۱۳۷۴). تاریخ و اخلاق پزشکی در اسلام و ایران. تهران، سروش.
- هالیینگ دیل، رجینالد. (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ققنوس.
- هلزی هال، ویلیام. (۱۳۷۴). تاریخ و فلسفه علم. ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سروش، چ ۲.
- الهویی، زهرا. (۱۳۸۲). «طب و داروسازی در اندلس». فصلنامه تاریخ اسلام، سال چهارم، شماره ۱۵.
- وکیلی، هادی. (۱۳۸۶). «ابن میمون از الاهیات اسلامی تا الاهیات یهودی». مجله قیسات، شماره ۴۳.
- Lorenz, Henrik, *Ancient Theories of Soul*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (Summer 2009 Edition), Edward N. Zalta(ed).





Urmia University



Obstacles of historical underdevelopment of Iran from the perspective of Homa Katouzian

Nematollah Zakipour ¹

1- Department of History, Faculty of Humanities, University Yasouj, Yasouj, Iran

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 2024/05/22</p> <p>Accepted: 2024/07/07</p> <p>pp: 13- 23</p> <p>Keywords: Underdevelopment; Iran; Katouzian; Asian production method.</p>	<p>In the last few decades, several theories have been used to describe and explain the historical situation of Iran. One of the most influential theories has been the theory of the Asian production method. According to this theory, geographical and climatic conditions have the greatest influence on the formation of social and political systems. This article, with a historical approach, has evaluated Katouzian's views on the historical underdevelopment of Iran and aims to examine the content of Katouzian's historical writings to examine the degree of conformity of this theory with the historical reality of Iran. The research method in this article was descriptive and content-historical analysis in a documentary way. The findings of the research show that despite the shortcomings of the content of the historical writings of Mohammad Ali Homa Katouzian and their approaches to the causes and factors of the historical underdevelopment of Iran, the writings are worthy of reflection, and in these historical writings, geographical factors, internal tyranny and foreign colonialism in the social formation of Iranian society are considered the most important factors of historical underdevelopment.</p>
	<p>Citation: Zakipour, N. (2024). Obstacles of historical underdevelopment of Iran from the perspective of Homa Katouzian. <i>Journal of Historical Findings</i>, 1(1), 13-23.</p> <p> © The Author(s).</p> <p>Publisher: Urmia University.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121517</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.2.3</p>

Extended Abstract

The most important theory of Western sociologists, based on which Iranian researchers are trying to explain the factors of underdevelopment and backwardness of Iranian society, is the theory of the Asian mode of production, which was proposed as a rival theory to the feudal mode of production of the Soviet Iranologists for the sociological explanation of Iran's history. The theory of the feudal mode of production periodized the history of Iran based on the model of the unilinear development of societies. However, the model of Asian production analyzes and explains the factors of the historical underdevelopment of Iran in geographical and climatic factors by rejecting the unilinear model of the Soviet Iranologists. Katouzian is one of the most capable theoreticians in the field of the history of economic studies of Iran, who has presented controversial and thought-provoking theories about Iranian society. His theories about the history and society of Iran have many proponents in Iran. His most important theory is the "theory of Iranian tyranny", which he has explained in a series of articles and books. With this approach, some Iranian researchers wrote many economic books and articles about Iranian society. Therefore, so far, many articles have been written by Iranian researchers, especially from the post-constitutional era, in the field of Iran's progress and development and providing solutions to overcome the current backwardness. Despite their efforts, their writings have shortcomings in terms of form and content and need more detailed investigations. In March 2015, a conference entitled "Historical Sociology of Iran: Review and Criticism of the Works of Mohammad Ali Homa Katouzian" was organized about the works and writings of Katouzian by the Department of Sociology of Tarbiat Modares University in Tehran. Nineteen articles from experts about politics, economy, society and culture from the perspective of Katouzian were presented at the conference. Another article

titled "Criticism and Evaluation of Dr. Katouzian's Approaches to Iran's Constitutional Revolution" 2016, published by Alireza Molaei Tavani, evaluated the views of Homa Katouzian about the constitutional revolution. The current research, titled "Obstacles to Iran's Historical Underdevelopment from the Perspective of Homa Katouzian" has been investigated and historically explained. The present study, with a historical approach, after examining the content of Homa Katouzian's historical writings, examines the degree of conformity of this theory with the historical reality of Iran. The research method in the article was the descriptive method and content-historical analysis in a documentary manner; after collecting the historical data, historical explanation and analysis were done. One of the important theories of Katouzian about the Iranian society is the theory of "scarce and scattered society (dry and isolated society)" which contains the approaches and views of Katouzian about the Iranian society. Katouzian has used the mentioned theory as an analytical and sociological model for the socio-economic relations of Iran's structure. In this topic, Katouzian has also explained the theory of autocratic government. He spoke of oil tyranny instead of a water-scarce society during the Pahlavi period. The concept of Kolangi society (short-term society) is one of Katouzian's innovations about Iranian society. He believes that in such as society, there is no desire for long-term investment, which is due to the lack of physical and financial security and the lack of laws in Iranian society. The theories that Katouzian has presented about Iranian tyranny are generalizable to all historical periods of Iran and in many centuries, its components and facts are almost clear. However, the theory of Katouzian oil tyranny includes the Pahlavi state. Katouzian mentions the economic element of oil as the pillar of Iran's economy in the Pahlavi period, which was able to establish its governmental system and bureaucracy

on the basis of oil with the revenues it earned through the sale of oil. By relying on his economic power through the sale of oil and the establishment of a bureaucratic system under his control, Shah (king) was able to crystallize the basis of authoritarian rule in one person (called the Shah). Shah was considered the decision-maker and executor of the distribution of oil revenues in the country, and with this, he made the Iranian society dependent on him. The findings of the research show that despite the shortcomings in the content of the historical writings of Mohammad Ali Homa Katouzian and approaches to the causes and factors of the historical underdevelopment of Iran, the writings are important and worthy of reflection. In the historical writings, geographical factors, internal tyranny and foreign colonialism in the social formation of Iranian society are the most important factors of historical underdevelopment. The dominant aspect of Katouzian's explanations was based on these theories.

Katouzian is placed in the concept of Marx's Asian mode of production, and he has used a hybrid method (Marx's Asian mode of production and Wittfogel's blue society) in the sociological explanation and historical

transformations of Iran. The theories of Iranian tyranny, water-scarcity and scattered society, and oil tyranny are among the most important theories of Katouzian in explaining Iranian society. The common thread of Katouzian's interpretations is the rejection of the unilinear model of the Soviet Iranologists regarding the underdevelopment of Iran's history. The rejection of this model means ignoring concepts such as the slavery system and feudal society in the history of Iran. It goes without saying that a researcher like Katouzian, with his hybrid approach, is also influenced by Carl Wittfogel's theory of hydraulic society, in addition to paying attention to Marx's theory of the Asian production method.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

Authors' Contribution: The author approved the content of the manuscript and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest: None.

Acknowledgements: The author would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



موانع توسعه نیافتگی تاریخی ایران از منظر همایون کاتوزیان

نعمت‌الله زکی پور^۱

۱- گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>در چند دهه اخیر، تئوری‌های متعددی برای توصیف و تبیین وضعیت تاریخی ایران مورد استفاده قرار گرفته است. یکی از تأثیرگذارترین این تئوری‌ها، تئوری شیوه تولید آسیایی بوده است. براساس این تئوری، شرایط جغرافیایی و اقلیمی در شکل‌گیری نظامات اجتماعی و سیاسی بیشترین تأثیر را دارا می‌باشد. این مقاله با رویکرد تاریخی، دیدگاه‌های کاتوزیان را در باب توسعه نیافتگی تاریخی ایران مورد ارزیابی قرار داده و در پی آن است که پس از بررسی محتوایی نوشته‌های تاریخی همایون کاتوزیان، میزان مطابقت این تئوری با واقعیت تاریخی ایران را بررسی نماید. روش پژوهش در مقاله حاضر، روش توصیفی و تحلیل محتوایی-تاریخی به شیوه اسنادی بوده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که با وجود کاستی‌های محتوایی تاریخ نوشته‌های محمدعلی همایون کاتوزیان و رویکردهای آنان در باب علل و عوامل توسعه نیافتگی تاریخی ایران مهم و قابل تأمل می‌باشد و در تاریخ نوشته‌های آنان، عوامل جغرافیایی، استبداد داخلی و استعمار خارجی در صورت‌بندی اجتماعی جامعه ایران، مهم‌ترین عوامل توسعه نیافتگی تاریخی به شمار می‌رود. وجه غالب تبیین‌های مورد نظر کاتوزیان، مبتنی بر همین تئوری‌ها بوده است.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۲</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۷</p> <p>صص: ۱۳-۲۳</p> <p>واژگان کلیدی: توسعه نیافتگی، ایران، کاتوزیان، شیوه تولید آسیایی.</p>
<p>استناد: زکی پور، نعمت‌الله. (۱۴۰۳). موانع توسعه نیافتگی تاریخی ایران از منظر همایون کاتوزیان. نشریه یافته‌های تاریخی، (۱۱)، ۱۳-۲۳.</p> <p>ناشر: دانشگاه ارومیه.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121517</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.2.3</p>	 

مقدمه

این مقاله به تبیین تاریخ‌نویس‌های محمدعلی همایون کاتوزیان و ارزیابی نظریه‌های آن در باب علل و عوامل توسعه نیافتگی تاریخی ایران می‌پردازد. نوشته‌هایشان، منجر به رهایی تاریخ‌نگاری از مسأله وقایع‌نگاری صرف شد و همانگونه که به تعبیر جواد طباطبایی، تاریخ ایرانیان به گونه‌یی که در متون تاریخی آمده، تاریخ ظهور و سقوط سلسله‌ها و ضعف و قوت پادشاهان است (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱/۱۶۵)؛ زیرا در تاریخ‌نگاری سنتی (شاه محور)، موضوعاتی همانند اقتصاد، مناسبات و روابط تولیدی، اصناف و طبقات اجتماعی جامعه ایرانی غایب بود یا کمتر مورد توجه بوده است. مهمترین تئوری‌های جامعه‌شناسان غربی که پژوهشگران ایرانی به تاسی از آن، در صد تبیین عوامل توسعه‌نیافتگی و عقب ماندگی جامعه ایران می‌باشند؛ تئوری شیوه تولید آسیایی به عنوان تئوری رقیب شیوه تولید فئودالی ایران‌شناسان شوروی برای تبیین جامعه‌شناختی تاریخ ایران مطرح شد. تئوری شیوه تولید فئودالی، تاریخ ایران را بر اساس الگوی تکامل تک‌خطی جوامع، دوره‌بندی می‌کرد؛ اما الگوی تولید آسیایی در سه تعریف با رد الگوی تک‌خطی مورخان شوروی، تحلیل و تبیین تاریخ اقتصادی ایران را در عوامل جغرافیایی و اقلیمی جستجو می‌کند. با این رویکرد، برخی از محققان ایرانی به نگارش کتب و مقالات اقتصادی متعددی درباره جامعه ایران پرداختند. از این رو، تاکنون نوشته‌های متعددی از محققان ایرانی به‌ویژه از دوران پسامشروطه در زمینه ترقی و توسعه ایران و ارایه راهکارهایی برای برون‌رفت از جریان عقب ماندگی به رشته تحریر درآمد، با وجود کوشش‌ها، نوشته‌های آنان در ابعاد شکلی - محتوایی، دارای کاستی‌ها و نیازمند بررسی‌های دقیق‌تری می‌باشند. مقاله پیش‌رو، کوششی در این باب است. در باب آثار و نوشته‌های کاتوزیان در اسفندماه ۱۳۹۵؛ کنفرانسی با عنوان «جامعه‌شناسی تاریخی ایران: بررسی و نقد آثار محمدعلی همایون کاتوزیان» توسط گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس تهران برگزار گردید. نوزده/۱۹ مقاله از صاحب‌نظران درباره سیاست، اقتصاد، جامعه و فرهنگ از منظر همایون کاتوزیان در این کنفرانس به صورت مختصر ارایه گردیده است (ساعی، ۱۳۹۵: ۷۸-۲۹). مقاله دیگر با عنوان «نقد و ارزیابی رویکردهای دکتر کاتوزیان به انقلاب مشروطه ایران» در سال ۱۳۹۶؛ توسط علیرضا ملائی توانی منتشر شده است که دیدگاه‌های همایون کاتوزیان را در باب انقلاب مشروطه مورد ارزیابی قرار داده است (ملائی توانی، ۱۳۹۶: ۱۵۸-۱۷۷). در باب موضوع پژوهش حاضر، نوشته‌ای با عنوان «موانع توسعه نیافتگی تاریخی ایران از منظر همایون کاتوزیان» مورد بررسی و تبیین تاریخی انجام گرفته است.

رویکردهای نظری محققان ایرانی در باب توسعه‌نیافتگی جامعه ایران

بر پایه آنچه بیان شد، برخی از محققان ایرانی که متأثر از تئوری‌های جامعه‌شناسان غربی بوده‌اند، سلسله مقالات و کتب تاریخی را در زمینه عقب ماندگی جامعه ایران به رشته تحریر کشیدند. محققان مذکور را به سه طیف تقسیم می‌کنند. دسته اول شامل محققانی هستند که تاریخ ایران را بر اساس شیوه تولید آسیایی مارکس تبیین می‌کنند، پژوهشگری چون محمدعلی همایون کاتوزیان در این زمره می‌باشد. دسته دوم، با کاربست تئوری نظریه پاتریمونیال^۱ ماکس وبر، تاریخ ایران را تحلیل می‌کنند. در این گروه، احمد اشرف، شاخص‌ترین نماینده می‌باشد. ناگفته نماند که محققانی مانند کاتوزیان با نگرش ترکیبی خویش علاوه بر توجه به تئوری شیوه تولید آسیایی مارکس از تئوری جامعه‌شناسی کارل ویتفولگ نیز متأثر می‌باشند؛ بنابراین، کاتوزیان و آبراهامیان را می‌توان در تقسیم‌بندی مذکور در دسته سوم نیز قرار داد و این به سبب نگرش ترکیبی آنهاست؛ اما در ابتدا ضروری است تئوری‌هایی را که محققان ایرانی در باب تبیین توسعه‌نیافتگی جامعه ایران از آنها استفاده کرده‌اند به‌طور اختصار مورد بررسی قرار گیرند:

تئوری شیوه تولید آسیایی

نخستین تصور مارکس از شیوه تولید آسیایی در سال ۱۸۵۳ بیان شده است. وی چنین می‌نویسد: «اما چگونه است که شرقی‌ها به مالکیت خصوصی بر زمین، حتی به مالکیت فئودالی دست نیافتند؟ به نظر من (مارکس) این امر به طور عمده مربوط به وضع اقلیمی، شرایط زمین، بویژه پهنه‌های بزرگ بیابان‌هایی است که از صحرای آفریقا تا عربستان، ایران، هند و تاتار تا مرتفع‌ترین

^۱ الگوی تک‌خطی؛ مورخان شوروی داعیه‌دار این تئوری بودند که جوامع بشری از مراحل پنج گانه معینی (جامعه اشتراکی، برده داری، فئودالیسم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم) گذر خواهند کرد.

^۲ Patrimonial

فلات های آسیا کشیده شده است. نخستین شرط زراعت در این جا آبیاری مصنوعی است که این کار یا وظیفه جماعت ها یا ایالت ها و یا حکومت مرکزی است. در شرق، دولت فقط دارای سه بخش اداری بوده است: دیوان خراج (جهت غارت داخل کشور)، دیوان جنگ (برای غارت داخل و خارج کشور) و دیوانی برای کارهای عمومی، جهت تجدید تولید «مارکس و انگلس، ۱۳۸۴: ۸۱ و ۸۲». شیوه تولید آسیایی رقیب رویکرد شیوه تولید فتودالی ایران شناسان شوروی بود و شیوه تولید آسیایی سبب ظهور نگرش های جدیدی در باب تاریخ شرق و ایران شد (آزاد ارمکی، ۱۳۹۱: ۲۶۸). در این شیوه تولید، مالکیت خصوصی بر زمین، طبقه استثمارگری وجود ندارد و این دولت است که خود به عنوان استثمارگری بزرگ عمل می کند (بشیریه، ۱۳۷۵: ۱۸۸ و ۱۸۹). در این جا، عدم وجود مالکیت خصوصی و اشراف زمین دار، مهم ترین ویژگی وجه تولید آسیایی دانسته شده و کلید فهم مسایل شرق بود. تاریخ سیاسی و مذهبی شرق نیز در همین نکته نهفته است که شرقی ها به فرم فتودالی مالکیت زمین دست نیافته اند (آندرسون، ۱۳۹۰: ۹۱).

تئوری پاتریمونیا (شیوه حاکمیت)

نظریه های ماکس وبر درباره اقتصاد، تاریخ، سیاست و دین جوامع غرب و شرق قابل توجه است. محور و مرکز ثقل نظریات اقتصادی وبر، مسئله سرمایه داری است. یکی از نظریه های مهم ماکس وبر نظریه پاتریمونیا وی می باشد. وبر در شاهکارش، با عنوان «اقتصاد و جامعه و تاریخ عمومی اقتصاد»، به تفاوت نهاد های شرقی و غربی می پردازد. وی می نویسد: در شرق، شهرها، تقریباً همیشه تحت سلطه قدرت های مرکزی یا ارتش بودند و هرگز نتوانستند از استقلال قانونی و سیاسی برخوردار شوند از این رو، در شرق فرصتی برای ظهور طبقه مستقل بورژوا وجود نداشت (وبر، ۱۳۶۹: ۱۹۲-۱۸۸). اشرف با تأثیر پذیری از نظریه های وبر در مورد ویژگی های نهاد های شرقی به ویژه شهرها به تحلیل و تبیین موانع رشد سرمایه داری ایران در دوره قاجاریه پرداخته است. عباس ولی معتقد است که نظریه استبداد موروثی اشرف برگرفته از اندیشه استبداد آسیایی مارکس و اندیشه استبداد موروثی ماکس وبر است (ولی، ۱۳۸۰: ۷۴-۷۵).

تئوری جامعه هیدرولیک

سومین تئوری که برخی از محققان ایرانی بر اساس آن تاریخ ایران را تحلیل می کردند، تئوری جامعه هیدرولیک (آب پایه) کارل آگوست ویتفولگ جامعه شناس است که شاهکار وی کتاب استبداد شرقی می باشد، وی در این کتاب از مسأله آب به عنوان مؤثرترین مؤلفه در تبیین جوامع شرقی نام برده است و تمام جوامع شرقی را جامعه آبی، تمدن آبی، دولت آبی، فرمانروای آبی، رژیم آبی، نظام آبی، کشورهای آبی و... ذکر می کند؛ بنابراین، کانون تحلیل وی از جوامع شرقی، مسأله آب است. در کانون تحلیل وی؛ شبکه های آبیاری و طبقه دیوان سالار دو خصلت بنیادی همه نظام های شرقی در نظر گرفته شده اند که طبقه و دولت در جوامع شرقی را میرابها و کنترل کنندگان سیلاب بر عهده دارند (ویتفولگ، ۱۳۹۲: ۲۵۷). هر چند تئوری پردازان نظریه استبداد شرقی، مارکس و انگلس بودند، ولی کارل ویتفولگ، به طور مفصل به نظریه اقتصاد آبی در جوامع شرقی توجه کرده است. بدین ترتیب، شیوه تولید آسیایی مارکس، تئوری پاتریمونیا ماکس وبر و جامعه هیدرولیک ویتفولگ سه تئوری جامعه شناسی است که محققان ایرانی با کاربری آن در تاریخ ایران به تحلیل مناسبات اقتصادی-اجتماعی جامعه ایرانی پرداختند (ولی، ۱۳۸۰: ۴۱). بدین ترتیب می توان گفت که تئوری شیوه تولید آسیایی در تحلیل توسعه نیافتگی تاریخی ایران تأثیر اساسی داشت و محققان ایرانی هوادار این تئوری، تاریخ ایران را تحلیل و تبیین جامعه شناسی کردند. در این مقاله، نظریه ها و دیدگاه های محمدعلی همایون کاتوزیان بررسی و تحلیل می شوند.

محققان ایرانی متأثر از تئوری های مذکور

در میان محققان ایرانی در حوزه تاریخ نگاری اقتصادی، برخی بر اساس تئوری شیوه تولید آسیایی مارکس، جامعه هیدرولیک ویتفولگ و نظریه شیوه حاکمیت ماکس وبر به تبیین و تحلیل توسعه نیافتگی تاریخی ایران پرداخته اند. این امر تاریخ نگاری سنتی و رویداد محور مورخان ایرانی را تحت تاثیر قرار داد، بطوریکه نقش اقتصاد در شکل گیری تحولات تاریخی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. در ادامه بحث به بررسی نوشته ها و نظریه های کاتوزیان در باب توسعه نیافتگی تاریخی ایران پرداخته می شود:

محمدعلی همایون کاتوزیان

درباره نویسنده و آثارش

محمدعلی همایون کاتوزیان در سال ۱۳۲۱. در تهران متولد شد. دوران تحصیلات مقدماتی را در تهران سپری کرد و برای ادامه تحصیلات به انگلستان رفت و توانست در سال ۱۹۶۷م/۱۳۴۶. درجه لیسانس خویش را از دانشگاه بیرمنگام و در سال ۱۹۶۸م/۱۳۴۷. درجه کارشناسی ارشد را از دانشگاه لندن اخذ کند. در سال ۱۹۸۴م/۱۳۶۳. از رساله دکتری خویش در دانشگاه کنت دفاع نمود. در سال‌های ۱۹۶۸ تا ۱۳۴۷/۱۹۸۶ تا ۱۳۶۵. در دانشگاه‌های انگلستان، ایران، کانادا و امریکا مشغول تدریس بود و هم‌اکنون استاد بازنشسته دانشگاه کنت انگلستان در رشته اقتصاد می‌باشد. وی آثار مختلفی در قالب کتاب و سلسله مقالات راجع به تاریخ، جامعه و ادبیات ایران به طبع رسانیده است. از مهم‌ترین آثار اقتصادی و سیاسی وی که حاوی نظریه‌های قابل تأملی درباره ساختار اقتصادی و اجتماعی ایران است می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی (۱۳۶۶)، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی (۱۳۷۲)، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران؛ نفت و توسعه اقتصادی (۱۳۷۷)، دولت و جامعه در ایران؛ انقراض قاجار و استقرار پهلوی (۱۳۷۹)، تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران (۱۳۸۰)، هشت مقاله در تاریخ و ادب معاصر (۱۳۸۵)، ایران، جامعه کوتاه مدت (کلنگی) و ۳ مقاله دیگر (۱۳۹۰) و تعداد زیادی مقاله در حوزه تاریخ، سیاست و اجتماع ایران.

جدول ۱- درباره نویسنده و آثارش

نام محقق	آثار	روش تاریخ‌نگاری و نظریه‌ها
محمدعلی همایون کاتوزیان	۱۳۲۱ ش، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران؛ نفت و توسعه اقتصادی، دولت و جامعه در ایران، تضاد دولت و ملت، ایران، جامعه کوتاه مدت.	شیوه مسلط تاریخ‌نگاری وی، تئوری شیوه تولید آسیایی مارکس و نظریه جامعه آب‌پایه ویتفولگ است. بدین ترتیب وی از شیوه ترکیبی در تحلیل دگرگونی‌های اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران بهره برده است. مهم‌ترین نظریه وی که بنا به گفته خودش اصل و بدیع است، نظریه استبداد ایرانی است و دیگر نظریه‌های وی؛ استبداد نفتی، جامعه کم آب و پراکنده، جامعه کوتاه مدت و کلنگی است که در نظریه‌های مزبور؛ وجود نظام فتودالیسم و برده‌داری در ایران را رد می‌کند.

ارزیابی بیرونی (شکلی) متن تاریخی اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی

این اثر صرفنظر از اهمیت و جایگاه این اثر ارزشمند در حوزه تاریخ معاصر، از لحاظ مباحث تئوری در زمینه عوامل توسعه‌نیافتگی تاریخی ایران برجسته است. کتاب اقتصاد سیاسی ایران، برآیندی ارزنده از چندین سال مطالعات عمیق همایون کاتوزیان در تاریخ ایران می‌باشد. کتاب اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی در بردارنده پیش‌گفتار مترجمان، دو مقدمه از مؤلف بر نشر دوم فارسی و نشر اول فارسی، مقدمه از مؤلف در باب واژه‌های نوین یا مدرن و اقتصاد سیاسی، چهار بخش و گاهنامه تاریخ معاصر ایران، کتابنامه فارسی، کتابنامه انگلیسی و فهرست راهنما است. بخش اول دولت و انقلاب: دورنمای تاریخی در سه مبحث؛ درباره شیوه تولید: فتودالیسم یا استبداد، تحولات قرن نوزدهم، انقلاب مشروطه و پس از آن: انقلاب و رکود، ۱۲۸۰-۱۲۹۷ ش، بخش دوم؛ از رضاخان تا رضاشاه: پیش‌درآمد ضد انقلاب استبدادی ۱۲۹۸-۱۳۲۵ ش، حاکمیت شبه‌مدرنیسم مطلقه ۱۳۱۲-۱۳۰۵ ش، ظهور و سقوط استبداد شبه مدرنیست ۱۳۱۲-۱۳۲۰، بخش سوم؛ فترت، دموکراسی و دیکتاتوری ۱۳۲۰-۱۳۳۰، نهضت ملی ایران: ملی شدن صنعت نفت و حاکمیت دو گانه ۱۳۳۲-۱۳۳۰، دیکتاتوری سیاسی و لیبرالیسم اقتصادی ۱۳۳۰-۱۳۳۲، بخش چهارم؛ استبداد نفتی، توسعه اقتصادی و انقلاب مردم ۱۳۵۷-۱۳۴۰، بحران اقتصادی، بی‌ثباتی سیاسی و جنگ قدرت، ۱۳۴۲-۱۳۴۰؛ پیش‌درآمدهای استبداد نفتی، استبداد (۱): نفت و اقتصاد سیاسی، استبداد نفتی (۲): کمیت و کیفیت تحول اقتصادی، شهرزدگی، صنعت و خدمات، جامعه روستایی: زمین و اصلاحات ارضی و اوضاع کشور، تجارت و روابط خارجی.

زمینه طرح جلد کتاب مناسب نیست، حروف نگاری متناسب، صفحه‌آرایی و صحافی با کیفیت و قطعی مناسب است. در مجموع صفحات کتاب، اغلاط تایپی آن بسیار اندک است. متن بسیار استوار، توسط مترجم به نثری شیوا و روان به فارسی برگردانده شده است. متن و ادبیات آن، جذاب و گیرا است بیشتر برای اهل علم و دانشگاهی قابل فهم و درک می‌باشد. طرح جلد تناسبی با عنوان کتاب ندارد می‌توان عکسی و طرحی متناسب با عنوان کتاب انتخاب شود.

ارزیابی درونی (محتوایی) اثر با تأکید بر رویکردها و نظریه‌های توسعه نیافتگی تاریخی ایران

کاتوزیان یکی از تئوری‌پردازان توانمند در حوزه تاریخ مطالعات اقتصادی ایران است که نظریه‌های بحث برانگیز و قابل تأملی در مورد جامعه ایرانی ارائه داده است. نظریه‌های وی درباره تاریخ و اجتماع ایران، هواداران زیادی در ایران دارد. مهم‌ترین نظریه وی «نظریه استبداد ایرانی» است که در سلسله مقالات و کتب متعددی آن را تبیین کرده است.

جامعه کم‌آب و پراکنده (جامعه خشک و منزوی): رهیافتی برای تعمیم نظریه استبداد ایرانی

یکی از نظریه‌های مهم کاتوزیان راجع به جامعه ایران، نظریه «جامعه کم‌آب و پراکنده (جامعه خشک و منزوی)» می‌باشد که حاوی رویکردها و دیدگاه‌های کاتوزیان به جامعه ایرانی است. کاتوزیان، نظریه مزبور را، به‌عنوان الگوی تحلیلی و جامعه‌شناختی برای مناسبات اجتماعی-اقتصادی ساختار ایران به کار برده است. کاتوزیان در این مبحث توأمان نظریه حکومت خودکامه را هم تبیین کرده است. وی، در دوره پهلوی به جای جامعه کم‌آب، از استبداد نفتی سخن گفته است. با این وجود، معتقد است ساختار و مناسبات جامعه ایرانی از نظریه استبداد نشئت می‌گیرد و با توجه به مشخصه‌هایی که برای این الگو بیان می‌کند، وجود نظام فتودالیسم و نظام برده‌داری را در جامعه ایرانی رد می‌کند. از همین رو کاتوزیان به اصالت و بدیع بودن نظریه‌های خویش درباره جامعه ایران اصرار می‌ورزد. وی، نظریه استبداد دیوانی انگلس در کتاب آنتی دورینگ و نظریه جامعه آب‌پایه ویتفولگ در کتاب استبداد شرقی را در توصیف شرایط ایران ناتوان می‌بیند. مدعی است که رویکرد نظری اش اصیل و بدیع است و رویکردهایش را در مورد تاریخ ایران از کسی وام نگرفته است؛ اما نویسنده کتاب ایران پیش از سرمایه‌داری، اصالت نظریه‌های کاتوزیان درباره جامعه ایرانی را به باد انتقاد می‌گیرد و می‌نویسد: «کاتوزیان هر قدر بر اصالت الگوی علمی خود از تاریخ ایران اصرار ورزد در تحلیل وی چیزی وجود ندارد تا داعیه او را موجه جلوه دهد. هم تصور او از استبداد ایرانی و هم تأکیدش بر روستاهای خودکفا به‌عنوان مبنای تولید کشاورزی در ایران خشک منزوی هر دو بازتولیدی از تفسیرهای مارکس درباره ساختارهای سیاسی و ارضی شرق است و خطاهای تئوریک همان نظریه‌ها را تماماً به ارث برده است؛ اما شرایط اقلیمی راهی است که او را از آثار مارکس جدا می‌کند. هرچند شرایط اقلیمی، به‌ویژه خشک بودن، جایگاه مهمی در برخی جوانب از مفهوم‌یابی مارکس از روابط میان دولت و اقتصاد در جوامع آسیایی اشغال می‌کند اما نمی‌توان آن را جایگزین روابط تولید کرد که به طرق گوناگون از دولت و مالکیت اشتراکی زمین استنتاج شده است» (ولی، ۱۳۸۰: ۷۳-۷۲).

کاتوزیان معتقد است بسیاری از شاخص‌های مدل تحلیلی شیوه تولید آسیایی برای تحلیل جامعه ایران که مارکس و انگلس بیان می‌کنند، در مناسبات اقتصادی و اجتماعی جامعه ایرانی وجود داشته است، اما شرایط اقلیمی و زیست‌محیطی، خشکی سرزمین ایران را در پی داشته است و موجب کم‌آبی و رواج شیوه‌های مصنوعی آبیاری شده است. وی به تئوری جامعه آبی (هیدرولیک) ویتفولگ حمله می‌کند و نظریه آب‌پایه ویتفولگ را به عنوان مدلی تحلیلی برای ساختار اقتصادی-اجتماعی ایران ناتوان می‌بیند و معتقد است اقتصاد سیاسی ایران، فتودالی نبوده و مالکیت خصوصی (زمین) ناپایدار بوده و زمین‌داری در اشکال مختلف به‌عنوان امتیازات نظامی-دیوانی به افراد واگذار می‌شد. بدین ترتیب هرچند، کاتوزیان رویکردهای خویش را مستقل و عاری از دیدگاه‌های مارکس و کارل ویتفولگ در تبیین جامعه ایران می‌داند، ولی رویکردش در تبیین «ساختار و مناسبات روستاها در ایران» به رویکردهای مارکس و ویتفولگ بسیار نزدیک است. وی، شیوه تولید را در روستاهای ایران جمعی بیان می‌کند که مهم‌ترین شیوه تولیدی در مناطق ایران با نام‌های مختلفی چون بُنه و صحرا معمول بود. ریشه بُنه را در ایران مربوط به مسئله آب می‌داند که کم‌آبی در نظام کشاورزی، همکاری دسته جمعی را برای حفاظت از آب‌های زیرزمینی، قنات‌ها و توزیع آب در میان کشاورزان را ایجاد می‌کرد (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۷۶-۷۲). از همین رو کاتوزیان به ارائه الگویی تحت عنوان «جامعه خشک و منزوی و استبداد ایرانی» ارائه می‌دهد. بن‌مایه اصلی نظریه وی، این است که کم‌آبی به ایجاد واحدهای روستایی خودمختاری انجامید، به گونه‌ای که تولید هیچ‌یک برای ایجاد یک پایگاه قدرت فتودالی کافی نبود؛ اما با توجه به گستردگی منطقه، این واحدها بر روی هم مازاد جمعی بزرگی تولید می‌کردند که در صورت تصاحب آن به‌وسیله یک نیروی سازمان‌یافته بیرونی، می‌توانست به‌عنوان منبع اقتصادی مورد استفاده یک قدرت استبدادی سراسری قرار گیرد. این مازاد کشاورزی جمعی مستقیم و غیرمستقیم چنان حجم عظیمی داشت که دولت‌های استبدادی را قادر می‌ساخت تا آن را در زمینه حمل و نقل، ارتباطات و سازمان نظامی فتودالی خرج

کنند و از این طریق نه تنها مالکیت خود بر اراضی را تداوم بخشند، بلکه مانع از پیدایش استقلال فئودالی در کشاورزی یا شهروندان بورژوا در شهرها شوند (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۸۴-۸۲).

جمع‌بندی کلی از مباحث تئوریک و نظری کاتوزیان از الگوی استبداد ایرانی و جامعه کم‌آب و پراکنده در تبیین مناسبات اقتصادی-اجتماعی جامعه ایران بدین ترتیب است: «کم‌آبی، البته به روش‌های خاص خودش، نقش اساسی در شکل دادن به ساختار اقتصاد سیاسی ایران بازی کرده است. کم‌آبی به ایجاد واحدهای روستایی خودمختاری انجامید که تولید هیچ یک برای ایجاد یک پایگاه قدرت فئودالی تکافو نمی‌کرد، اما بر روی هم مازاد جمعی چندان بزرگی تولید می‌کردند که در صورت تصاحب آن به وسیله یک نیروی سازمان‌یافته بیرونی (منطقه‌ای یا کشوری) می‌توانست برای جلوگیری از تجزیه قدرت سیاسی-اقتصادی به کار رود. این نیروی نظامی در ابتدا عشایر مهاجم بودند و پس از آن عشایر داخلی و مهاجر که موفق شدند در مقاطع مختلف تاریخ، حکومت شهری مختلفی را تشکیل دهند. حجم مازاد جمعی محصولات کشاورزی مستقیم و غیرمستقیم آن قدر زیاد بود تا این حکومت‌های استبدادی را قادر به صرف مبالغی برای حمل و نقل، ارتباطات، سازمان‌های نظامی و بوروکراتیک و جز اینها کند که هم سلطه‌شان را بر زمین حفظ و هم از پیدایش خودمختاری فئودالی در کشاورزی، یا شهروندی بورژوایی در شهرها جلوگیری می‌کرد. آنچه گفته شد حاوی پایه‌های اولیه یک «مدل» است و اگر برای اینکه جدی گرفته شود، باید نامی بر آن نهاد، شاید بتوان آن را استبداد ایرانی متکی بر جامعه «کم‌آب و پراکنده» (اریدیسولاتیک) نامید.» (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۳۴۹).

کاتوزیان معتقد است تمام مؤلفه‌هایی که مارکس و انگلس و اسلافشان برای جامعه آسیایی بیان می‌کنند، در مورد مناسبات اقتصادی و اجتماعی ایران مصداق دارد. وی تئوری جامعه هیدرولیک ویتفولگ را مبنی بر وجود یک دستگاه دیوانی و تصمیم‌گیرنده اصلی جامعه در مناسبات اقتصادی و اجتماعی جامعه آسیایی ایران، رد می‌کند. وی می‌نویسد: «تئوری جامعه آبی ویتفولگ در مورد جامعه چین به آزمون گذاشته شده است و قابل تعمیم به همه جوامع آسیایی به‌ویژه ایران نیست و جامعه کشاورزی ایران برای تأمین آب و توزیع آب به دولت مرکزی وابسته نبوده و حتی این دولت مرکزی است که برای مدیریت بوروکراسی خویش به مازاد محصولات کشاورزی روستاییان نیازمند هستند. در نتیجه کشاورزی روستاییان ایران برای تأمین و تنظیم آب به دولت وابسته نبودند و این دولت بود که مازاد محصولات کشاورزی را از طریق مالکان و تیولداران وصول می‌کرد و به واحدهای روستایی پراکنده و منزوی وابسته بود.» (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۷۸-۷۷؛ همایون کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۳۴۹). بر پایه آنچه بیان شد، همایون کاتوزیان در تئوریزه و تطبیق تز استبداد ایرانی خویش درباره جامعه ایرانی، عاجز مانده است و نتوانسته نظریه‌ای جامع و منسجم برای تبیین مناسبات اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران ارائه دهد که بتواند حقایق تاریخی ایران و ابهامات نظریه استبداد ایرانی خود را روشن کند. در واقع کاتوزیان، در طرح الگوی جامع برای تبیین مناسبات اقتصادی-اجتماعی جامعه ایرانی که منجر به توسعه‌نیافتگی جامعه ایرانی و شکل‌گیری استبداد ایرانی شد، ناتوان است چنانکه وی می‌نویسد: «علت‌العلل هرچه باشد، جامعه ایران ۲۵۰۰ سال است که به شکل استبدادی اداره شده است.» (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۶۳). وی سؤالی را طرح می‌کند و درصدد پاسخ به آن است: چه شد که نظامی استبدادی در ایران پدید آمد؟ خلاصه فرضیه من این است:

«ایران سرزمین پهناوری است که جز در یکی دو گوشه آن، دچار کم‌آبی است، یعنی در واقع عامل کمیاب تولید، آب است نه زمین. در نتیجه آبادی‌های آن (نامشان از آب گرفته شده) اولاً مازاد تولیدی زیادی نداشتند و ثانیاً از یکدیگر دور افتاد بودند. به این ترتیب جامعه ایران، جامعه‌ای خشک و پراکنده بود و امکان نداشت که بر اساس مالکیت یک یا چند آبادی قدرت‌های فئودالی مستقلی پدید آیند. از سوی دیگر، یک نیروی نظامی متحرک می‌توانست مازاد تولید بخش بزرگی از سرزمین را جمع کند و [...] بر اثر حجم بزرگ مازاد تولید همه این مجموعه [...] به دولت مرکزی مقتدری مبدل می‌شود. این نیروی نظامی متحرک را ایلات فراهم آوردند.» (همایون کاتوزیان، ۱۳۷۲: ۱۰).

جامعه کلنگی؛ رهیافتی بدیع در توجیه نظریه استبداد ایرانی

مفهوم جامعه کلنگی (جامعه کوتاه‌مدت) از دیگر ابداعات کاتوزیان درباره جامعه ایران است. وی معتقد است در جامعه کوتاه‌مدت، هیچ رغبتی و میلی برای سرمایه‌گذاری بلندمدت وجود ندارد که علت را در نبود امنیت جانی، مالی و فقدان قوانین در جامعه ایرانی بیان می‌کند که مهم‌ترین هدف سرمایه‌گذاری کوتاه مدت، کسب بیشترین سود در سریع‌ترین زمان خواهد بود و در ادامه بیان

^۱ Aridisolatic

می‌کند؛ به دلیل همین نبود امنیت و قانون، سرمایه‌گذاری خصوصی در ایران به وجود نیامد و بیشتر سرمایه‌های خصوصی، به جای آنکه در فعالیتهای تولیدی و دراز مدت به کار گرفته شوند، در حوزه‌های اقتصادی به کار افتادند که بیشتر سرمایه‌گذاری کوتاه‌مدت داشته است که در کم‌ترین زمان بیشترین سود و منفعت را کسب کنند (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۱۰۶-۱۰۳).

استبداد نفتی؛ فرهنگ سیاسی برآمده از اقتصاد

نظریه‌هایی که کاتوزیان در مورد استبداد ایرانی ارائه داده است، به نوعی قابل تعمیم به همه دوره‌های تاریخی ایران است و در قرون متمادی، مؤلفه‌ها و فاکت‌های آن تقریباً روشن است؛ اما تئوری استبداد نفتی کاتوزیان دولت پهلوی را در بر می‌گیرد. کاتوزیان عنصر اقتصادی نفت را رکن رکین اقتصاد ایران در دوره پهلوی ذکر می‌کند که توانسته با عوایدی که از طریق فروش نفت کسب می‌کند، سیستم حکومتی و بوروکراسی خویش را بر پایه نفت پایه‌ریزی کند. شاه با اتکا به قدرت اقتصادی خویش از طریق فروش نفت و تشکیل نظام دیوان‌سالاری تحت سیطره خویش، توانست بستر حکومت استبدادی را در یک نفر (به نام شاه) متبلور کند. شاه تصمیم‌گیرنده و مجری تقسیم درآمدهای نفتی در کشور به شمار می‌آمد و با این کار جامعه ایران را وابسته خود کرده بود. کاتوزیان در تحلیلی منسجم، ساخت اقتصادی-اجتماعی و سیاسی ایران عصر پهلوی را بر مبنای درآمد نفت که پدیده اقتصادی تاریخ معاصر ایران و خاورمیانه به شمار می‌رود، تبیین جامعه‌شناختی می‌کند. بدین ترتیب از سال ۱۳۱۱. به بعد، عواید نفت منبع درآمد نسبتاً مطمئنی برای تأمین نیازهای مالی دولت بود. ارزش و درآمد نفت رو به افزایش بود. این امر و اندیشه‌های شبه مدرنیستی و شبه ناسیونالیستی رضاشاه، بستر استبداد را فراهم کرد. رشد درآمد نفت، میزان استقلال مالی و قدرت سیاسی دولت را نسبت به طبقات افزایش داد که باعث شد که تمام نهادها در دست دولت باشند و زمینه استبداد فراهم شود (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۲۸۹-۲۸۸). بنابراین عواید نفت نوعی بهره مالکانه بود که مستقیماً به دولت پرداخت می‌شد. عواید نفتی، زمینه استقلال غیرعادی اقتصادی و سیاسی دولت را از نیروهای مولد و طبقات اجتماعی فراهم می‌کند؛ این عواید برای کل جامعه به صورت منبعی نامرئی درمی‌آید. به همان میزانی که درآمد نفت، دولت را از ابزار تولید داخلی و طبقات اجتماعی مستقل می‌کند، به همان میزان هم طبقات اجتماعی به دولت وابسته می‌شوند. لذا مجموعه سیستم اداری، وابستگان دولت هستند (همایون کاتوزیان، ۱۳۸۶: ۲۹۱-۲۹۰). با مطالعه نوشته‌های کاتوزیان می‌توان گفت وی از ارائه الگوی جامع و منسجم که بتواند فاکت‌های تاریخ و جامعه ایرانی را روشن و تبیین کند، ناتوان بوده و علت‌العلل توسعه نیافتگی جامعه ایران را در نظریه استبداد ایرانی بیان می‌کند.

نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه بیان شد، محققان ایرانی از تئوری‌های جامعه‌شناسان غربی در تحلیل و تبیین جامعه‌شناختی تاریخی توسعه نیافتگی جامعه ایران الگوبرداری کرده‌اند، یکی از این تئوری‌ها؛ تئوری مارکسیستی بود که به تبیین توسعه نیافتگی جامعه ایران در سه تعریف و مفهوم از تاریخ ایران (شیوه تولید آسیایی مارکس، استبداد موروثی یا شیوه حاکمیت ماکس وبر و جامعه هیدرولیک کارل ویتفولگ) پرداخته‌اند. کاتوزیان در قالب مفهوم شیوه تولید آسیایی مارکس قرار می‌گیرند و در تبیین جامعه‌شناختی و دگرگونی‌های تاریخی ایران از شیوه ترکیبی (شیوه تولید آسیایی مارکس و جامعه آبی ویتفولگ) استفاده کرده است. نظریه‌های استبداد ایرانی، جامعه کم آب و پراکنده و استبداد نفتی از مهمترین نظریه‌های کاتوزیان در تبیین جامعه ایران است. با این وجود، تقسیم‌بندی نگارنده در این مقاله بر پایه رویکرد مسلط و غالب کاتوزیان به تعریف جامعه آسیایی در سه مفهوم ذکر شده است که با کاربست نظریه تولید آسیایی، عوامل توسعه نیافتگی جامعه ایران را تحلیل و تبیین نموده است. فصل مشترک تفاسیر کاتوزیان، رد الگوی تک‌خطی ایران‌شناسان شوروی در باب توسعه نیافتگی تاریخ ایران است، رد این الگو به معنای چشم‌پوشی مفاهیمی چون نظام برده‌داری و جامعه فئودالی در تاریخ ایران می‌باشد.

منابع

- آندرسون، پری. (۱۳۹۰). تبارهای دولت استبدادی. ترجمه حسن مرتضوی. تهران: ثالث.
 آزاد ارمکی، تقی. (۱۳۹۱). بنیان‌های فکری نظریه جامعه ایرانی. تهران: نشر علم.
 بشیریه، حسین. (۱۳۷۵). دولت عقل. تهران: علوم نوین.

- طباطبایی، جواد. (۱۳۸۰). دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران. ج ۱، چاپ هفتم. تهران: نگاه معاصر.
- همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۸۶). اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی. ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی. چاپ سیزدهم. تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۸۰). تضاد دولت و ملت: نظریه تاریخ و سیاست در ایران. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نی.
- _____ (۱۳۹۱). ایران، جامعه کوتاه مدت و ۳ مقاله دیگر. ترجمه عبدالله کوثری. چاپ چهارم. تهران: نی.
- _____ (۱۳۷۲). استبداد، دموکراسی و نهضت ملی. تهران: مرکز.
- _____ (۱۳۷۷). نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران؛ نفت و توسعه اقتصادی. ترجمه علیرضا طیب. تهران: مرکز.
- ویر، ماکس. (۱۳۶۹). شهر در گذر زمان. ترجمه شیوا کاویانی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- _____ (۱۳۷۳). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. پریسا منوچهر کاشانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ساعی، علی. (۱۳۹۵). چکیده کنفرانس جامعه‌شناسی تاریخی ایران: بررسی و نقد آثار پروفیسور همایون کاتوزیان. دانشگاه تربیت مدرس. گروه جامعه‌شناسی.
- مارکس، کارل، انگلس، فردریش. (۱۳۸۴). درباره تکامل مادی تاریخ؛ مقاله ۲ و ۲۸ نامه. ترجمه خسرو پارسا. چاپ سوم. تهران: نشر دیگر.
- ملاتی توانی، علیرضا. (۱۳۹۶). «نقد و ارزیابی رویکردهای دکتر کاتوزیان به انقلاب مشروطه ایران». دو فصلنامه تاریخ نگری و تاریخ نگاری دانشگاه الزهراء (س). سال بیست و هفتم. شماره ۲۰. صص ۱۷۷-۱۵۸.
- ولی، عباس. (۱۳۸۰). ایران پیش از سرمایه‌داری. ترجمه حسن شمس آوری. تهران: مرکز.
- ویتفولگ، کارل. آ. (۱۳۹۲). استبداد شرقی: بررسی تطبیقی قدرت تام. ترجمه محسن ثلاثی. چاپ سوم. تهران: ثالث.



Urmia University



Ottoman position towards the Emirate of Diriyah

Somayyeh Khosraviravesh¹ and Mohammadhossein Hardani²

1- Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran

2- Department of History, Faculty of Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran

ARTICLE INFO

Article type:

Research Article

Received:

2024/06/20

Accepted:

2024/06/29

pp:

24- 34

Keywords:

Ottoman Empire;

Emirate of Diriyah;

Muhammad bin Abd al-Wahhab;

Salafi;

Wahhabi.

ABSTRACT

The formation of the Emirate of Diriyah in the Arabian Peninsula and challenging the Ottoman Caliphate for more than half a century is one of the most important and fascinating events in the contemporary history of the Islamic and Arab world. Muhammad bin Ab al-Wahhab is the founder of the Salafi movement (Wahhabism) in the Arabian Peninsula. His teachings played an important role in the formation of the Emirate of Diriyah, or as they say, the Islamic Caliphate. This Islamic Emirate had four emirs who were from the Al Saud family and from the famous tribe of Muqrin (Bani Muqrin). They seriously threatened the existence of the Ottoman Caliphate, and they emerged from the city of Daraa, which was a hard-to-reach and strong city. They established their capital and led their expansionist attacks from there, ruled over the entire Arabian Peninsula for half a century, invaded Ottoman possessions such as Shalem, Iraq, and destroyed Shiite shrines in the cities of Najaf and Karbala, as the slogan of the revival of tradition. Their goal was to revive the Sunnah of the Prophet and monotheism. They had inherited these thoughts and ways from Sheikh Muhammad bin Abd al-Wahhab. Muhammad bin Abd al-Wahhab declared his call to fight polytheism and heresy and gathered many disciples around him. His views on the beliefs of Muslims were more than extreme. Muhammad bin Abd al-Wahhab, by going to Diriyah and pledging allegiance to the Saudi emir Diriyah, laid the groundwork for the establishment of this emirate in line with the same slogan and entered into a war and exhausting battles with the Ottoman caliphate.

Citation: Khosraviravesh, S. & Hardani, M. H. (2024). Ottoman position towards the Emirate of Diriyah. *Journal of Historical Findings*, 1(1), 24-34.



© The Author(s).

Publisher: Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121518>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.3.4>

Extended Abstract

The Emirate of Diriyah, or the first Saudi state (1446 AD-1115 AH), is a government that was formed by the agreement between Amir Muhammad bin Saud and Sheikh Muhammad bin Abd al-Wahhab. This government took the entire Arabian Peninsula under its control, and its capital was the city of Diriyah in Najd near Riyadh. This government had four emirs, and when it reached its peak, it threatened Shamat and Iraq, which were Ottoman regions, and even attacked Najaf and Karbala and destroyed Shiite shrines and institutions. Muhammad bin Abd al-Wahhab played an important role in the formation of this government. He based his da'wah on monotheism, worship, fighting polytheism and disbelief, implementing the divine law, and putting an end to heresy. He swore allegiance to the emir of the city of Diriyah Manbi to comply with the principles of his da'wah (invitation), and his da'wah became the foundation of this jihadi government, and by attacking the surrounding cities and tribes, they announced the uprising of their government. Muhammad bin Abd al-Wahhab's invitation and the subsequent formation of the Saudi government centred on Diriyah in the lands that were subject to the Ottoman Caliphate, as well as his invitation to return to early Islam, were in ideological and political conflict with the institution of the Ottoman Caliphate. The Ottoman Caliphate realized the danger of the Saudi government by expanding its borders and invading Iraq and the threat of Syria and asked its governors in Iraq and Syria to confront and destroy that new-born and jihadist government, but the governors of Iraq and Syria were unable to confront this government until the Ottoman sultan Selim III was forced to ask for help from Muhammad Ali Pasha, the ruler of Egypt, and entrusted him with the removal of the Diriyah government. Muhammad Ali Pasha chose his son Tusun to command the war against the government of Diriyah, and the war broke out between them and continued until Tusun died during the war. His mission was assigned to Muhammad Ali Pasha's eldest son Ibrahim Pasha. Ibrahim Pasha conquered Diriyah in 1888 AD/1234H during a tough war and siege of Diriyah and sent its last emir, Abdullah bin Saud, to Astana, one of the Ottoman cities, and executed him there. With the execution of Abdullah bin Saud, the first government was also destroyed, and the Ottoman government

was able to impose its rule on the Arabian Peninsula again.

Harford Jones' summary of the history of Wahhabis only dealt with the invitation of Muhammad Abd al-Wahhab and the formation of the Wahhabi government and did not say anything about the position of the Ottoman government towards it.

The book of the departure of the Wahhabiyyah Ali Caliphate of the Ottomans by Yasin Ali is about the uprising of Muhammad bin Abd al-Wahhab and the opinions of his contemporary scholars regarding the call of Muhammad bin Abd al-Wahhab.

The book is about the situation of Najd, such as the emergence of Sheikh Muhammad bin Abd al-Wahhab and its political, social, and economic situation. It only examines the situation in Najd, from which invitation emerged.

Al-Othmaniyeon and Al Saud by Zakaria Ghorshon (1745-1914) is a collection of documents on the relations between the Saudi family and the Ottoman government, which generally deals with the position of the Ottoman government regarding the invitation of Muhammad bin Abd al-Wahhab.

This research seeks to explain the position of the Ottoman Caliphate regarding the formation of the Diriyah state.

The rise of Muhammad bin Abd al-Wahhab and his hard and extremist thoughts should be considered related to the socio-political situation of Najd, and of course the influence of the environment of that region, his call and slogan of returning to the tradition of the predecessor or the original tradition from the very beginning, in addition to the changes in the religious dimension, later it also brought politics. He had the dream of forming an Arab Islamic caliphate by relying on the Sunnah, that is, by relying on the temperament and character of Hanbali jurisprudence, which can be considered harsh and strict. For this reason, Muhammad bin Abd al-Wahhab along with his followers killed anyone who opposed them under the pretext of the Prophet's Sunnah or polytheism, and this is the same issue that the Saudi ruler in Diriyah understood and welcomed him warmly to use Muhammad bin Abd al-Wahhab to advance his goals and very quickly they pledged allegiance to one another and advanced his goals with the power of the sword and conquest. Under the pretext of

reforming and returning to the tradition of the new state, the foundation of Diriyah also considered its government as a caliphate. The attack on the holy shrines and the destruction of the court respected by the Shias took place accordingly, which meant defiance and non-acceptance of the Ottoman Caliphate. In general, due to the distance of Najd from other Ottoman regions and the lack of a strong central government and other problems, the Ottomans, in the beginning, did not understand the danger of Diriyah and therefore, their initial actions were not very strong and controlling, and once the danger understood, the work was over, and Diriyah was rapidly expanding and developing. Finally, assigning the mission of destroying Diriyah to Muhammad Ali Pasha, the powerful governor of Egypt, was successful because Egypt, under the rule of Muhammad Ali, had more coherence and order than other Ottoman states. Therefore, he was able to end the new caliphate in Diriyah, but the idea of establishing

the Islamic Emirate remained, and finally, the descendants of Al Saud, relying on the idea of Muhammad bin Abd al-Wahhab, ended the Ottoman caliphate in the Arabian Peninsula by forming the second and finally the third Saudi government.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

Authors' Contribution: Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the content of the manuscript and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest: The authors declare that they have no conflicts of interest.

Acknowledgments: The authors would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



موضع عثمانی در قبال امارت درعیه

سمیه خسروی روش^۱ و محمدحسین حردانی^۲

۱- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

۲- گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
تشکیل امارت درعیه در جزیره العرب (۱۱۵۷ ق/ ۱۴۴۶ میلادی) و به چالش کشیدن خلافت عثمانی بیش نیم قرن در بخشی از متصرفات عربی خود از حوادث بسیار مهم و جذاب تاریخ معاصر جهان اسلام و عرب است. محمد بن عبدالوهاب، بنیان‌گذار جنبش سلفی گری (وهابیت) در شبه جزیره عرب و تعالیم او نقش مهمی را در تکوین امارت درعیه یا به قول خودشان خلافت اسلامی داشت. این امارت اسلامی چهار امیر داشت که از خاندان آل سعود و از قبیله معروف مقرن (بنی مقرن) بودند و موجودیت خلافت عثمانی را به شدت تهدید می‌کردند و از شهر درعیه (درعا) که شهر صعب العبور و مستحکمی بود ظهور کرده و آنجا را نیز پایتخت خویش قرار دادند. آن‌ها حملات توسعه طلبانه خود را از آنجا رهبری می‌کردند و نیم قرن بر سر تا سر شبه جزیره عربی حکومت حاکم بودند و بر متصرفات عثمانی مانند شلم عراق هجوم آورده و مقدسات شیعیان در شهرهای نجف و کربلا را تخریب کردند زیرا شعار احیای سنت پیامبر را تبلیغ می‌کردند و هدفشان احیای سنت پیامبر و توحید بود آنان این افکار و طریقت را از شیخ محمد بن عبد الوهاب به ارث برده بودند. محمد بن عبد الوهاب دعوت خود را برای مبارزه با شرک و بدعت عنوان کرد و مریدان بسیاری را اطراف خود جمع کرد. دیدگاه‌های او در مورد اعتقادات مسلمانان بیش از پیش افراطی بود. محمد بن عبدالوهاب سر انجام رفتن به درعیه و بیعت با امیر سعودی درعیه زمینه را برای تأسیس این امارت مهیا کرد. امارت درعیه نیز در راستای همین شعار تأسیس و با خلافت عثمانی وارد جنگ و نبردهای طاقت فرسایی شد. خلافت عثمانی بعد تلاش‌های بسیاری با کمک والی مصر توانست به عمر این امارتی که بیش از نیم قرن موجودیت آن را تهدید می‌کرد خاتمه دهد.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۳۱</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۰۹</p> <p>صص: ۲۴-۳۴</p> <p>واژگان کلیدی: خلافت عثمانی، امارت درعیه، محمد بن عبدالوهاب، سلفی، وهابی.</p>
<p>استناد: خسروی روش، سمیه؛ و حردانی، محمدحسین. (۱۴۰۳). موضع عثمانی در قبال امارت درعیه. نشریه یافته‌های تاریخی، ۱(۱)، ۲۴-۳۴.</p> <p>© نویسنده‌گان </p> <p>ناشر: دانشگاه ارومیه.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121518</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.3.4</p>	

مقدمه

دولت درعیه یا همان دولت سعودی اول (۱۱۵۷ ق - ۱۴۴۶ م) دولتی است که از توافق میان امیر محمد بن سعود و شیخ محمد بن عبد الوهاب تشکیل شد. این دولت تمامی شبه جزیره عرب را زیر سلطه خود برد و پایتخت آن شهر درعیه در نجد حوالی الریاض کنونی بود. این دولت چهار امیر داشت و در زمان به اوج رسیدن شامات و عراق را که اقلیمی عثمانی بودند تهدید کرد و حتی به نجف و کربلا هجوم بردند و مقدسات و مدارهای شیعی را تخریب کردند. محمد بن عبد الوهاب در تشکیل این دولت نقش مهمی ایفا کرد. وی اساس دعوت خود را بر پایه توحید، عبادت، محاربه با شرک و کفر، تطبیق شریعت الهی و پایان دادن به بدعت استوار کرد. او با امیر شهر درعیه منبئ بر رعایت اصول دعوتش بیعت کرد و این دعوت او، پایه و اساس این دولت جهادی شد و با هجوم آوردن به شهرها و قبائل اطراف قیام دولت خود را اعلام کردند.

دعوت محمد بن عبد الوهاب و به تبع آن تشکیل دولت سعودی به مرکزیت درعیه در سرزمین هایی که تابع خلافت عثمانی بودند و همچنین دعوت او برای بازگشت به اسلام اولیه در تعارض عقیدتی و سیاسی با نهاد خلافت عثمانی بود. خلافت عثمانی خطر دولت سعودی را با گسترش مرزهایش و هجوم به عراق و تهدید شام متوجه شد و از والیان خود در عراق و شام خواست تا با آن دولت تازه نفس و جهادی مقابله کنند و آن را از بین ببرند، اما والیان عراق و شام توانایی مقابله با این دولت را نداشتند تا آن که سلطان عثمانی سلیم سوم ناچار شد از محمد علی پاشا حاکم مصر در خواست کمک کند و از میان برداشتن دولت درعیه را بر عهده او گذاشت. محمد علی پاشا فرزندش طوسون را برای فرماندهی جنگ علیه دولت درعیه انتخاب کرد و جنگ میان آنان در گرفت و ادامه داشت تا آن طوسون در اثنا عملیات جنگی وفات یافت و مأموریت او به فرزند ارشد محمد علی پاشا ابراهیم پاشا محول شد. ابراهیم پاشا در طی جنگی سخت و محاصره درعیه و شکست ارتش آن در سال ۱۲۳۴ ق / ۱۸۸۸ م درعیه را فتح کرد و آخرین امیر آن عبدالله بن سعود را روانه آستانه، یکی از شهرهای عثمانی کرد و در آنجا او را اعدام کرد. با اعدام عبدالله بن سعود دولت اول نیز از بین رفت و دولت عثمانی دوباره توانست حاکمیت خود بر شبه جزیره عرب را تحمیل کند.

این پژوهش در پی آن است تا موضع خلافت عثمانی در قبال تشکیل دولت درعیه را تبیین نماید. پژوهش های مشابه را می توان در موارد زیر بررسی نمود:

موجز تاریخ الوهابیین از هارفرد جونز فقط به دعوت محمد عبد الوهاب و تشکیل دولت وهابيون پرداخته و چیزی راجع موضع دولت عثمانی در قبال آن نگفته است.

کتاب خروج الوهابیه علی الخلافه العثمانیه از یاسین علی راجع به قیام محمد بن عبد الوهاب و نظریات علما معاصر او راجع به دعوت محمد بن عبد الوهاب ایست.

کتاب اوضاع نجد قبیل ظهور شیخ محمد بن عبد الوهاب و اوضاع سیاسی اجتماعی و اقتصادی نجد است و فقط اوضاع نجد که دعوت از آنجا ظهور کرد را مورد بررسی قرار داده است.

العثمانيون و آل سعود از زکریا کورشون (۱۹۱۴-۱۷۴۵ م) مجموعه اسنادی از روابط میان خاندان سعودی و دولت عثمانی است که به صورت کلی به موضع دولت عثمانی راجع به دعوت محمد بن عبد الوهاب پرداخته است.

اوضاع نجد مقارن قیام امارت درعیه

سرزمین نجد یکی از مناطق وسطی (مرکزی) شبه جزیره عربی است و قرن ها گذشت بدون آنکه در نجد و توابع آن حکومت یا امارتی سر کار بیاید و بی حکومتی رواج داشت. نجد همچون حجاز دارای اهمیت دینی و سیاسی نبود اما در قرن دهم هجری مقارن با (شانزده میلادی) برای شبه جزیره عرب بسیار مهم و حیاتی به شمار می رفت. در این قرن قدرت های استعماری اروپا در تلاش بودند تا سواحل شبه جزیره عربی را مورد تملک خود قرار بدهند. آن زمان حجاز و یمن و شرق جزیره العرب ضمیمه خلافت عثمانی بود.

به دلیل اینکه نجد خاستگاه امارت درعیه (اول) و خاندان سعودی است، پس مطالعه اوضاع نجد ضروری و واجب است. پس از ضعف دولت الاخضریه که بنیانگذار آن محمد بن یوسف علوی در یمامه بود، نجد بیشتر از گذشته در معرض تفکیک و چند پارچگی قرار گرفت و باعث شد تا امارت های مجاور نجد مانند الاحساء (قطیف) و اشراف مکه و آل آجود قرار بگیرد. آل آجود در نیمه قرن

اول هجری (پانزدهم میلادی) متوجه نجد شد و حملات خود را بر نجد و قبائل آن در دستور کار خود قرار داد (العثیمین، ۲۰۱۰: ۱۵-۱۸). گویا آل اجود بر نجد اعمال نفوذ داشتند، چون منابع یکی از مشهورترین حکام آل اجود یعنی اجود بن زامل را رئیس اهالی نجد و سرور آنجا ذکر کرده است (العثیمین، ۲۰۱۰: ۱۵-۱۸).

اما این امارت (آل اجود) در نتیجه اختلافات داخلی و دخالت‌های پرتغال تداوم نیابد و به دست راشد به مغامس در سال ۹۳۲ هجری (۱۵۲۵ م) از بین رفت. همه‌ی این حوادث مقارن با هجوم پرتغالی‌ها از سمت دریا و پیشروی عثمانی در حوزه ممالیک بود. هنگامی که سلطان عثمانی در سال ۹۲۵ هجری قمری (۱۵۲۵ م) بر ممالیک پیروز شد و حجاز به طور رسمی تحت نفوذ عثمانی قرار گرفت، از آن به بعد تمام شبه جزیره عرب مورد توجه خلافت عثمانی واقع شد تا از آن مقابل پرتغالی‌ها دفاع کنند. عثمانی همچنین توانست در یمن پیشروی کنند و هم زمان پرتغالی‌ها در سال ۹۶۳ هجری قمری (۱۵۵۰ م) بر الاحساء چیره شدند. در اینجا بود که اشراف مکه فرصت را مغتنم شمرده و در زمان حسن بن ابی بر نجد و شهرهای آن یورش بردند. در این زمان قدرت عثمانی به دلیل مشکلات داخلی و خارجی در الاحساء روبه افول رفته و بنی خالد توانستند به ریاست برکات نیروهای عثمانی در الاحساء رایشکست دهند و در سال ۱۰۸۰ هجری (۱۶۶۹ م) از آنجا بیرون برانند (العثیمین، ۲۰۱۰: ۲۲-۲۳).

نجد در مقایسه با دیگر سرزمین‌های شبه جزیره عربی، کمتر در معرض اختلاط با مردم غیر عرب داشت و دلیل آن دوری از شهرهای متمدن و پر جمعیت بود. جامعه نجد ایلی و قبیله‌ای بود و غالباً مردم نجد به قبائل معروفی منتسب هستند، اما افرادی هستند که اصلاً عرب نیستند و به دلایل مختلفی مانند آمدن به حج یا برده وارد نجد شده و آنجا ساکن شدند. مردم نجد به دو دسته بدوی و شهری تقسیم می‌شدند. مردم نجد بر مذهب حنبلی و از مذاهب چهار گانه اهل سنت بودند (العثیمین، ۲۰۱۰: ۲۳-۲۶).

شیخ محمد بن عبد الوهاب و جنبش وهابیت و بیعت درعیه

محمد بن عبد الوهاب از شخصیت‌های تأثیر گذار و مهم در جنبش وهابیت بود و در تشکیل امارت درعیه آل سعود نقش بسیار مهمی ایفا کرد. جنبش او در ابتدا دینی و بعدها سیاسی شد و از نجد به تمامی شبه جزیره عربی راه یافت و تهدید بسیار جدی برای خلافت عثمانی به شمار می‌رفت.

محمد بن عبد الوهاب از خاندان آل مشرف که تیره‌ای از آل وهبه از بطون قبیله تمیم هستند. محمد بن عبد الوهاب بن سلیمان بن علی بن احمد بن راشد است، جد او سلیمان از علمای نجد در قرن یازدهم هجری بود و پدرش عبد الوهاب در ابتداء قاضی شهر عیینه اما در سال ۱۱۳۹ هجری قمری قاضی شهر حریملاء شد. محمد بن عبدالوهاب در خاندان عالم در شهر عیینه سال ۱۱۱۵ هجری قمری (۱۷۰۳ م) به دنیا آمد و به دست پدرش علم آموخت و قرآن را از کودکی حفظ کرد، چنان که فقه و تفسیر و حدیث را تلمذ کرد (بن علی، ۲۰۱۴: ۹).

پس از آنکه به مرحله رشد و نمو رسید و مردی بالغ شد، برای طلب علم به شهرهای مختلف سفر کرد. ابتدا برای ادای حج به مکه رفته و بعد از آن برای تحصیل نزد شیخ ابراهیم نجدی به مدینه منوره رفت. پس از مدینه به نجد و بعد از نجد به شام و از شام آهنگ بصره کرد، در بصره فقه و حدیث را از جماعت بسیاری آموخت. وی در بصره احادیث بسیاری را نیز یادداشت کرد. هم زمان با اقامتش در بصره از شرک و بدعت‌هایی اتفاق می افتاد تبری و بیزاری می‌جست و مردم را به توحید خدا و هدایت به راه راست دعوت می نمود. محمد بن عبد الوهاب چون مکرراً عقاید خود را تبلیغ می‌کرد، گروهی از مردم بصره از او آزرده شده و سپس وی را از آن شهر اخراج کردند. از آنجا قصد رفتن به شام را کرد اما چون دارایی او در بین راه گم شد از رفتن منصرف شد و به الاحساء نزد شیخ عالم عبدالله بن محمد شافعی رفت و آنجا ماند و بعد از ترک آنجا به شهر حریملاء رفت. چون پدرش از عیینه در سال ۱۱۱۳ هجری به آنجا منتقل شده بود و حاکم آن شهر فوت شده بود و فرزندش جانشین او شد به دلیل نزاع شخصی با او، پدر محمد را از قضاوت آنجا کنار گذاشت. محمد بن عبد الوهاب سالیان طولانی همراه پدرش ساکن بود و سرپرستی پدرش را بر عهده داشت تا آنکه پدرش در سال ۱۱۵۳ هجری قمری در گذشت (ابن غنام، ۱۹۴۹: ۳۰۰).

در اینجا محمد بن عبد الوهاب دعوت خود را علنی کرد، مظاهر شرک و بدعت را به شدت انکار نمود و شروع به تبلیغ شریعت اسلامی نمود، سنت پیامبر محمد (ص) را زنده کرد، در امر به معروف و نهی از منکر کوشش بسیاری کرد و در این راه از تهدید و

سرزنش مردم و علی‌الخصوص علما هراسی نداشت. او مردم خواص و عوام را نصیحت کرد. بعد از آنکه شهرتش در تمام منطقه الارض پیچید یعنی در حریملاء عیونه، درعیه و الریاض، مردمان زیادی گرد او آمدند و کتاب‌های تفسیر و حدیث و فقه برای او می‌خواندند. در آن هنگام محمد بن عبد الوهاب کتاب التوحید را نگارش کرد. مردم در این زمان به دو دسته تقسیم شدند، برخی با او و برخی دیگر علیه او دعوتش را انکار و به نزاع با او برخاستند که گروه دوم یعنی مخالفان تعدادشان بیشتر بود. اگر چه این حوادث سران شهر حریملاء از دو قبیله بودند اما همگی نیای واحد داشتند و هر کدام از این دو قبیله خود را حاکم شهر می‌دانست و حاکم واحدی نداشت. بردگان این دو قبیله نیز در آنجا ساکن بودند که در فسق و فجور غرق بودند و شیخ در صدد نصیحتشان بر آمد تا امر به معروف نهی از منکر را در حق آنان انجام دهد اما آن بندگان تصمیم به قتل او گرفتند و نقشه قتل او ناکام ماند و شیخ از حریملاء به عیینه رفت (ابن غنام، ۱۹۴۹: ۸۴).

حاکم آن شهر عثمان بن محمد بن معمر بود که محمد بن عبدالوهاب را مورد تکریم قرار داد و شیخ در آنجا با جوهره بنت عبدالله بن معمر ازدواج کرد. شیخ محمد اصول دعوت و همکتری را به عثمان پیشنهاد داد، او دعوت را اجابت کرده و به عوام و خواص مردم دستور پیروی را داد.

در عیینه و اطراف آن ضریح و مساجد و بناهای متروکه زیادی مردم برای صحابه و اولیاء ساخته بودند و جمع کثیری از مردم برای تبرک نزد آن می‌رفتند اما شیخ به یارانش دستور تخریب آن قبور و قطع درختان را داد. مردم در طی مشاهده کارهای او و نوشتن نامه‌ای برای علماء بصره، حرمین (مکه و مدینه) از علماء در خواست کمک کردند و بر عثمان فشار آوردند تا او را از شهر اخراج کند. عثمان از شیخ در خواست خروج از شهر را کرد و شیخ از عیینه خارج شد (ابن غنام، ۱۹۴۹: ۸۵).

محمد در سال ۱۱۵۷ یا ۱۱۵۸ هجری قمری عیینه را به مقصد درعیه ترک کرد. وی شب اول را نزد عبدالله بن سویلم سپری کرد و روز بعدی به خانه شیخ احمد بن سوالم رفت. محمد بن سعود امیر درعیه هنگامی که در باره قدم شیخ محمد شنید به همراه دو برادر خویش یعنی مشاری و ثنیان نزد شیخ آمدند و او را مورد احترام و تکریم قرار دادند. شیخ محمد در مورد آنچه بر مردم نجد از بدعت و شرک نزد آنان رواج پیدا کرده بود با امیر درعیه سخن گفته و چون امیر درعیه قصد و نیت و توحید محمد را درک کرده خطاب به شیخ گفت این همان دین خدا و رسولش پس آگاه باش که در هر وقت که بخواهی تو را مدد خواهیم داد و جهاد با هر کسی مخالف تو بود می‌کنیم اما می‌خواهم دو شرط برایت بگذارم اگر جهاد کردیم و خداوند دیار را بر ما گشود بیم آن دارم که از نزد ما بروی و کسان دیگری را بر ما ترجیح دهی و دومی آن است که من قانونی به نام ثمار در درعیه وضع کردم و می‌ترسم که بعدها بگویی از مردم نجد ثمار نگیری. شیخ در مورد اول گفت دستت را بیار تا با تو که خون من و تو یکی است بیعت کنم و راجع به دومی از خدا خواهانم فتوحات و غنائم بی شماری نصیبت گردد (ابن غنام، ۱۹۴۹: ۸۵).

طبق سخن بدست آمده که بن غنام یکی از مریدان و شاگردان محمد بن عبدالوهاب بود نقل می‌کند، آن است که اصول دعوت محمد بن عبدالوهاب نه فقط دینی بلکه سیاسی و برای تشکیل یک حکومت نیز بوده است. مورخان این بیعت را بیعت درعیه نامیده‌اند که بیعت درعیه اساس و پایه امارت درعیه آل سعود است.

اصل و نسب آل سعود

آل سعود نوادگان مانع المریدی از قبیله آل مقرن هستند. در سال ۸۵۰ هجری قمری مانع بن ربیعہ نیای آل مقرن از شهر دروع معروف به درعیه از نواحی القطیف مهاجرت کرده و از طرف حاکم آن شهر ناحیه اداره الملیبید و غصیبه از توابع درعیه به او سپرده شد، سپس مانع به عمران و آبادی دو ناحیه مذکور پرداخت و به همراه فرزندانش ساکن آنجا شد. بعدها مانع فوت شد و فرزندش ربیعہ جای پدر را گرفت و مردمان بسیاری را دور خود جمع کرد، سپس فرزند ربیعہ موسی در زمان پدر خویش رئیس قوم خود شد و خواست که پدر خود را بکشد، پدرش به عیینه متواری شد. موسی مریدان زیادی را به دور خود جمع کرد و بعد از او فرزندش ابراهیم جانشین او شد. ابراهیم فرزندانش عبدالرحمن، عبدالله و مرخان بودند. فرزندان مرخان ربیعہ و مقرن نام دارند. سعود بن محمد بن مقرن چهار فرزند داشت و آنان به ترتیب محمد، مشاری، ثنیان و فرحان هستند پدر آنان سعود در سال ۱۱۳۷ هجری قمری از دنیا رفت (ابن بسام، ۲۰۰۰: ۳۰)، پس باید گفت که آل سعود مقرنی هستند.

امارتی که بعدها نوادگان مقرن یا همان سعودی‌ها تشکیل دادند چهار حاکم داشت که به حکام امارت درعیه اول معروف شدند و به ترتیب عبارتند از سعود بن محمد بن مقرن، محمد بن سعود بن محمد، عبد‌العزیز بن محمد بن سعود و آخرین آنان سعود بن عبدالعزیز بن محمد (بن ذهلول، ۱۹۶۱: ۷-۸) است. پایتخت و مرکز امارت آل سعود شهر درعیه بود که شهر درعیه از همان اول مقر آل سعود بود. درعیه در دو طرف وادی العرض که سلسله کوه‌های العارض از آنجا می‌گذرد واقع شده است (العیسی، ۱۹۹۶: ۱۱).

موضع خلافت عثمانی در قبال تشکیل امارت درعیه

حسین خلف‌الشیخ خزعل بیعت محمد بن عبدالوهاب با حاکم درعیه را بیعت الکبری (بزرگ) می‌خواند (شیخ خزعل، ۱۹۶۸، ۱۶۱). احتمالاً از این رو حسین خلف آن را بیعت بزرگ می‌نامد زیرا منجر به تأسیس امارتی شد که خود را خلافت می‌نامید و هدف آن بیرون کشیدن خود از یوغ عثمانی بود.

هنگامی که دعوت اصلاحی (بازگشت به اصول سلف) در منطقه نجد انتشار یافت و موفق به تشکیل امارت درعیه در سال ۱۱۵۷ هجری قمری (۱۷۴۴ میلادی) شد. خلافت عثمانی از آن بی‌خبر بود تا آن که از طریق امیر مکه شریف مسعود با خبر شد امیر مکه در این نامه از شخصی که اهالی عیینه از توابع نجدات است سخن می‌گوید و یاد آور می‌شود که فتوا صادر می‌کند. خلافت عثمانی در جواب نامه او برایش نوشت تا شخص یاد شده را قانع کند و به حاکم جده و مفتی حرم مکی عثمان پاشا دستور داد تا با آمیز مکه همکاری کنند (جارشلی، ۲۰۰۳: ۱۷۹).

در این زمان بود که شریف مکه وفات یافت و بعد از مرگش اوضاع مکه دگرگون شد و آن بلاد در گیر شورش و جنگ‌های داخلی شد. در این حال بود که دولت وهابی سعودی از اوضاع پیش آمده استفاده کرده و شروع به گسترش محدوده خود کرد. عبد‌العزیز اول توانست اصول دعوت را در تمامی شبه جزیره عربی و خارج از آن یعنی سوریه و عراق و حتی آسیای مرکزی و خارج از جهان عرب رواج دهد (بیربی، ۱۹۶۰: ۴۸).

در آن هنگام بود که قبائل برای بیعت نزد حکام درعیه می‌آمدند. به طور کلی باید گفت که بیعت کردن یک سنت دیرینه بود که قبائل اهمیت آن را درک می‌کردند و طرفین (حکام درعیه و قبائل) ارزش آن را می‌دانستند. بعد از آنکه که امارت درعیه قبائل مجاور را با خود متحد کرد، یورش خود را به نواحی همسایه شروع کرد. آنان در اول به شهر الریاض که در نزدیکی درعیه قرار داشت، هجوم آوردند چون حاکم آنجا دعوت آنان را نپذیرفته بود. بعد از الریاض آنان مناطق نجد را یکی پس از دیگری به تصرف خود در آوردند و قبائل را نیز غارت کردند. چون مخالفت با آنان در نجد قوت گرفت پس ناچار شدند و به حملات خود افزودند حتی به الاحساء لشکر کشی کردند اما بی‌نتیجه از آنجا برگشتند ولی محمد بن سعود نمی‌توانست به شهرهای بزرگ یورش ببرد زیرا از واکنش خلافت عثمانی می‌ترسید. وی کمی قبل از مرگش دو فرزند خود یعنی عبدالله و عبد‌العزیز را فرا خواند و از آنان خواست تا روند مسالمت آمیز با خلافت عثمانی را در پیش بگیرند. بعد از مرگش فرزند او عبد‌العزیز جانشین او شد عبد‌العزیز داماد محمد بن عبد‌الوهاب بود (کورشون، ۲۰۰۵: ۴۶).

جانشینی عبدالعزیز را باید صفحه‌ای نو در امارت درعیه دانست چون در زمان او توجهات به خارج از جزیره العرب معطوف شد و بر خلاف پدر خود بی‌بی‌بی از خلافت عثمانی نداشت.

محمد بن عبد‌الوهاب که شهرتش خیلی پیچیده و به شیخ نجدی معروف گشته بود و قبل از آن در بصره و الاحساء و مکه شناخته شده بود اما گسترش آوازه او اختلافات زیادی را حول شخصیت او ایجاد کرد. برخی از علما او را کافر و خارجی تلقی کردند که در مقدمه آنان برادرش سلیمان بن عبدالوهاب قاضی حریم‌های بود (الریحانی، ۱۹۸۱: ۴۱) بلکه وهابیان حتی مردی را که از طرف برادرش حامل نامه ای برایشان بود را کشتند (کورشون، ۲۰۰۵: ۴۶).

کشتن مردی که فقط حامل نامه برای آنان بود و مخالف فکرشان حاکی از متشدد بودن وهابیان نسبت به آموزه‌های خود است. در زمان عبدالعزیز آنان به اطراف حجاز و عراق یورش بردند و همچنین متوجه الاحساء شدند (جودت پاشا، ۱۳۰۸: ۱۹۲). الاحساء یک منطقه مهم و استراتژیک و دوازده شبه جزیره عربی روه بیرون به شمار می‌رفت حمله به آنجا دارای هدفی اقتصادی تجاری برای این امارت نوپا داشت.

مقصد بعدی آنان حجاز بود چون حجاز اهمیت دینی برای وهابیان داشت امیر مکه سرور بن مساعد (۱۷۸۸ م) در سال ۱۷۷۰ م عنوان کرد که به وهابیان به شرط پرداخت مالیات اجازه ادای حج را خواهند داشت اما آنان از قبول این شرط خود داری کردند و به غارت اطراف حجاز پرداختند و جنگ را ترجیح دادند (جودت پاشا، ۱۳۰۸: ۱۹۳).

شریف سرور که خطر قدرت وهابیان را می‌دانست برای باب‌العالی نامه نوشت و از آنان برای رها یابی از خطر وهابیان چاره اندیشی خواست.

باب‌العالی از والیان بغداد، موصل، شام و جدّه در خواست کمک کرد (شارل، ۲۰۰۱: ۲۸۰). در سال ۱۸۰۰ م زد و خوردی بین قبیله شیعی مذهب خزعل که برای زیارت به کربلا آمده بودند و وهابیان که برای تجارت در آنجا بودند درگرفت و نزدیک به سیصد تن از وهابیان کشته شدند و چون خبر این حادثه به گوش سلیمان پاشا والی بغداد رسید در صدد آن برآمد تا قبیله خزعل را تنبیه نماید زیرا به خوبی قدرت وهابیان را می‌دانست و حتی پیکی برای استمالت امیر درعیه فرستاد اما او منطقه شامیه که منطقه مرزی و از مقابل حدود امارت درعیه آغاز و تا بصره امتداد دارد را خواستار شد (شارل، ۱۹۶: ۲۰۰۱). منطقه شامیه یک منطقه مهم و حیاتی بود این منطقه راه تجاری بود و علاوه بر آن ایستگاه تجاری نیز محسوب می‌شد شاید هدف امیر سعودی تسلط به این راه و افزایش قدرت اقتصادی و تجاری دولت نو پای خود بوده است.

مذاکرات نتیجه نداشت والی بغداد سپاهیان خود را مجهز کرد و در آن سو امیر عبدالعزیز ده هزار نفر تحت فرمان فرزندش سعود به سوی کربلا روانه کرد. در آن هنگام اهالی کربلا مشغول عبادت ایام محرم بودند صبح ۲۰ آوریل ۱۸۰۱ میلادی، وهابیان از غرب کربلا به آن شهر وارد شدند و ضریح امام حسین (ع) را تخریب و بسیاری از نقره‌ها و طلاها را غارت کردند. در این هجوم بیش از پنج هزار نفر که اکثریت آنان شیعه بودند بسیاری کشته و تعداد اسیر شدند. میان کشته‌ها و اسیران تعداد ایرانی بودند و شاه ایران بعد از این حادثه به دولت مردان خود دستور داد لباس سیاه بر تن کنند و در نامه‌ای از سلیمان پاشا پرداخت دیه ایرانیان را خواستار شد در غیر این صورت تهدید به ورود بغداد با سپاهیان خود کرد (کوروشون، ۲۰۰۵: ۶۴). بعد از این ماجرا والی بغداد خبر را به باب‌العالی رساند، باب‌العالی نیز دستور داد تا همه امکانات برای حمله به درعیه مهیا شوند. سلیمان پاشا سپاهی متشکل از بدویان منتفک، شمر، ظاهر و کعب برای حمله روانه کرد اما این سپاه راه به جایی نبرد (نوار، ۱۹۸۶: ۳۹). انتخاب سپاهی عمدتاً از جنوب عراق که شیعی هستند نشان از مذهبی بودن جنگ در تفکرات والی بغداد را نشان می‌دهد چون به خوبی از تضاد بین سلفی‌ها و شیعیان با خبر بود.

بعد از سلیمان پاشا علی پاشا والی جدید بغداد شد و او شخصی به نام حاج عثمان را با لباس مبدل در ارایش به درعیه فرستاد و شخص مذکور در مسجدی امیر عبدالعزیز را با ضربه چاقو به قتل رساند (شیخ خزعل، ۱۹۶۸: ۳۷۷). بعد از او فرزندش سعود بن عبدالعزیز جانشین او شد که وی قبلاً فرماندهی سپاه را بر عهده داشت و در میان وهابیان به سعود الکبیر (سعود بزرگ) معروف است و در زمان وی بود که حجاز ضمیمه درعیه شد (کوروشون، ۲۰۰۵: ۶۴).

در سال ۱۸۰۶ م وهابیان با تسلیم شریف مکه آنجا را فتح و به امارت خود ملحق کردند ولی شریف مکه را در مقام خود باقی گذاشتند. بعد از فتح مکه ذکر نام خلیفه عثمانی از خطبه افتاد و آن را ملغی اعلام کردند (ابن عاصم، بی تا: ۳۰۶/۱). هنگامی آنان توانستند حجاز تحت کنترل خود در بیاورند یورش‌های خود را متوجه شامات کردند (کوروشون، ۲۰۰۵: ۸۱).

از طرفی دیگر مبلغان خود برای ترویج مذهب خود به نواحی مختلف اعزام و به پیشروی خود ادامه می‌دادند تا آنکه جوف در سال ۱۷۹۰ م و سپس الکرک در سال ۱۸۰۶ و حوران سال ۱۸۰۹ به دست آنان سقوط کرد (فردریک ج بیک ۱۹۹۸: ۱۷۷). بعد از آنکه والیان عراق در برابر سلفی‌ها شکست خوردند و اشراف مکه نتوانستند کاری از پیش ببرند خلافت عثمانی گرفت تا محمد علی پاشا والی مصر را مأمور بر اندازی امارت سعودی کند (موسیل، ۲۰۰۸: ۸۰).

حمله اول سپاهیان مصر در ۱۹ رجب ۱۲۲۶ هجری قمری / ۱۸۱۱ میلادی در دو نوبت انجام گرفت. سپاه مصری متشکل از هشت هزار سرباز و پنج توپ خانه بود که به وسیله کشتی حمل می‌شدند و سربازان از راه دریایی بندر عقبه به ینبع تحت فرماندهی احمد طوسون فرزند ارشد محمد علی پاشا سفر کردند ینبع محل ملاقات نیروی دریایی و زمینی سپاه مصری بود. نیروهای سلفی به فرماندهی عبدالله بن سعود و سعود بن سفیان با نیروهای عثمانی درگیر شدند که نبرد اول با پیروزی درعیه و گرفتن غنائم بسیاری به سود آنان به پایان رسید و طوسون پاشا از صحنه متواری شد (حسن ابوعلیه، ۱۹۸۳: ۶۲).

محمد علی پاشا چون خبر شکست را شنید دوباره سپاهی آماده و به کمک فرزندش روانه میدان کرد سپاه مذکور در سال ۱۸۱۲م به طوسون پاشا ملحق شدند (کورشون، ۲۰۰۵: ۸۹)، یکسال بعد طوسون پاشا توانست مکه و مدینه و جده را از وجود وهابیان پاک سازی کند و در اثنا جنگ بود که عبدالعزیز بن سعود در گذشت و فرزندش عبدالله بن سعود جانشین او شد (کورشون، ۲۰۰۵: ۸۹). جنگ ادامه داشت تا آنکه با پیشروی نیروهای مصری عبدالله بن مسعود در سپتامبر سال ۱۸۱۸ میلادی هیئت برای مذاکره به سوی ابراهیم پاشا فرستاد. ابراهیم پاشا در جواب او شرط تسلیم و رفتن عبدالله بن سعود به مصر را عنوان کرد اما عبدالله از قبول آن سر باز زد و چون در همان سال درعیه تسلیم شد عبدالله بن سعود دستگیر و به همراه چهارصدتن از همراهانش به قاهره فرستاده شدند (کورشون، ۲۰۰۵: ۸۹).

بدین ترتیب امارات درعیه که خود را به نام خلافت اسلامی قلمداد می‌کرد و شعار بازگشت به سنن پیشین را می‌داد و بیش از نیم قرن به مدت ۷۶ سال بر بخش‌های وسیعی از شبه جزیره عربی حکوت می‌کرد سرانجام در سال ۱۲۳۳ هجری قمری / ۱۸۱۸ میلادی سقوط کرد و دولت اول سعودی از بین رفت هر چند بعدها بازماندگان آل سعود با تشکیل دولت‌های دوم و سوم طومار عثمانی را در شبه جزیره عربی برای همیشه پیچاندند.

نتیجه‌گیری

ظهور محمد بن عبدالوهاب و افکار سخت و تشدید گرایانه او را باید به اوضاع سیاسی اجتماعی نجد مربوط دانست و البته تأثیر محیط آن منطقه دعوت او و شعار بازگشت به سنت سلف یا همان سنت اولیه از همان اول علاوه بر تحولات بر بعد مذهبی دینی، بعد سیاسی را نیز به همراه داشت. وی از همان او رویای تشکیل خلافت عربی اسلامی با اتکاء به سنت را در سر داشت آن هم با تکیه بر خوی و خصلت فقه حنبلی که می‌توان آن را خشن و سخت گیر دانست. برای همین نیز محمد بن عبد الوهاب به همراه پیروانان خود هر که را مخالفت می‌ورزید به بهانه سنت پیامبر و یا شرک از دم تیغ می‌گذرانند و این همان مسئله ای است که حاکم سعودی درعیه آن را درک کرده و از او به گرمی استقبال کرد تا برای پیشبرد اهداف خود از محمد بن عبد الوهاب استفاده کند و خیلی سریع هم با یک دیگر بیعت کردند و پیشبرد اهداف خود را با قدرت شمشیر و فتح جلو بردند. به بهانه اصلاح و بازگشت به سنت دولت نو بنیاد درعیه نیز حکومت خود را خلافت شمرد. حمله به عتبات مقدس و تخریب بارگاه مورد احترام شیعیان در همین راستا صورت گرفت که این اقدام به معنای تحدی و عدم پذیرش خلافت عثمانی بود. به طور کلی باید گفت موضع دولت عثمانی در اوایل، به علت دور بودن نجد از سائر اقالیم عثمانی و نبود دولت مرکزی قوی و دیگر مشکلات دامن گیر، عثمانی‌ها خطر درعیه را درک نمی‌کردند و اقدامات اولیه آنان چندان قوی و کنترل کننده نبود و زمانی خطر را درک کردند و تمام توان خود را گذاشتند که کار از کار گذشته بود و درعیه به سرعت در حال گسترش و نمو بود که سرانجام محول کردن مأموریت از بین بردن درعیه به محمد علی پاشا والی قدرتمند مصر موفقیت آمیز بود، زیرا مصر تحت حکومت محمد علی نسبت به سایر ایالت‌های عثمانی از انسجام و نظم بیشتری برخوردار بود. برای همین او توانست به خلافت جدید درعیه پایان دهد اما فکر تاسیس امارت اسلامی همچنان باقی ماند و سرانجام نوادگان آل سعود با تکیه بر فکر محمد بن عبد الوهاب با تشکیل دولت دوم و سرانجام سوم سعودی به خلافت عثمانی در شبه جزیره عربی خاتمه دادند.

منابع

ابن بسام، عبدالله بن محمد. (۲۰۰۰). تحفه المشتاق فی اخبار نجد، الحجاز و العراق (چاپ اول)، مصحح ابراهیم الخالدی، کویت: شرکه مختلف للنشر و التوزیع الکویت

ابن غنام، حسین. (۱۹۴۹). تاریخ ابن غنام (تاریخ نجد) (چاپ اول)، ریاض: دارالشروق

احمد عاصم. (بی تا). عاصم التأریخی، ج ۱، بیروت: جریده حوادث

الریحانی، امین. (۱۹۸۱). نجد و ملحقاته، بیروت: المطبعة العلمیة

العثیمین، عبدالله بن صالح. (۱۴۳۱ق/۲۰۱۰م). نجد قبیل ظهور الشیخ محمد بن عبدالوهاب، السعودیه: مکتبه الرشد

العیسی، محمد بن فهد. (۱۴۲۵ق/۱۹۹۵م). الدرعیة قاعدة الدولة السعودیة الاولی (چاپ اول)، السعودیه: مکتبه العیبکان

بن ذهلول، الأمير سعود. (۱۳۸۰ق/۱۹۶۱م). تاریخ ملوک آل سعود (چاپ اول)، مصحح محمد العبودی، الرياض: مطبعة الرياض

- بن علی، یاسین. (۱۴۳۵ق/۲۰۱۴م). خروج الوهابیة علی الخلافة العثمانیة (قراءة و مناقشة شرعیة)، الاردن: مكتبة الزيتونة الالكترونیة بیربی، جان جاك. (۱۹۶۰). جزيرة العرب (چاپ اول)، ترجمه نجاه عامر، سعید الغر، بیروت: المكتبة التجارية پاشا، جودت. (۱۳۰۸). تاریخ جودت (چاپ اول)، بیروت: مطبعة جريدة بیروت
- حسن ابوعلیة، عبدالفتاح. (۱۹۸۳/۱۴۰۳). محاضرات فی تاریخ الدولة السعودیة الاولى ۱۱۵۷-۱۲۳۳ق / ۱۷۴۴/۱۸۱۸م، مصر: دار المریخ للنشر حسین خلف، الشیخ خزعل. (۱۹۶۸). حياة الشیخ محمد بن عبدالوهاب، بیروت: مطبع دارالکتب
- حقى جارشلى اسماعيل. (بى تا). اشرف مكة و امرائها فى عهد العثمانى، ترجمه خليل على مراد (۲۰۰۳ م ، ۵۱۴۳۴هـ)، بیروت: الدار العربیة للموسوعات دیدییه شارل. (۲۰۰۱). رحلة الى الحجاز فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الميلادى، ترجمه دكتور محمد خير بقاعى (۱۸۵۷م)، ریاض: دار الفيصل الثقافیة
- فردريك ج بيك، كولنيل. (۱۴۱۹ق/۱۹۹۸م). تاريخ شرقى الأردن و قبائلها (چاپ اول)، ترجمه بهاءالدين طوقان (۱۹۳۴م)، الرذن: النشر والتوزيع الاهليّة كورشون، زكريا. (۱۴۲۷ق/۲۰۰۵م). العثمانيون و آل سعود فى الأرشيف العثمانى (۱۷۴۵-۱۹۱۴م) (چاپ اول)، بیروت: دارالعربيّة للموسوعات موسيل، الويس. (۲۰۰۳). آل سعود دراسة فى تاريخ الدولة السعودیة (چاپ اول)، ترجمه سعيد فائز سعيد (۱۹۱۷)، بیروت: الدار العربیة للموسوعات نوار، عبدالعزيز سليمان. (۱۹۸۶). تاريخ العرب الحديث (چاپ اول)، القاهرة: دار الكاتب العربى





Urmia University



Process of the evolution of Iranian identity in the Arsacids dynasty Versus Roman-Greek identity

Omid Ghiasi ¹

1- Graduated in PhD, Department of History, The Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Shiraz, Iran.

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 2024/06/22</p> <p>Accepted: 2024/07/13</p> <p>pp: 35- 48</p> <p>Keywords: Iranshahr; Achaemenids; Arsacids; Parthians; Iranian identity.</p>	<p>The defeat of Darius III by Alexander the Great was the first major political defeat in the history of Iranian-origin governments. Then, the rise of the Parthians had an essential effect on the prominence of some elements of Iranian identity. With the presence of Greeks in the Achaemenid Empire, Hellenic culture also expanded. In this situation, the Iranian government of Parthian descent emerged east of the Iranian plateau and gradually paid attention to the Iranian cultural components in contrast to the Greek culture. Identity always shows itself against the "other". The emergence of the Hellenic culture in the government that the Iranians had formed created a duality of identity that formed different cultural, political and geographical characteristics. The present article aims to analyze the evolutionary process of Iranian identity in comparison with Greek and Roman identity, relying on the role of the Parthians and showing their significant identity achievements. During the Parthian period, Iranian identity gradually moved towards more Iranism and the rejection of Hellenic elements, and in the continuation of that, it came into conflict with Roman culture. By highlighting the elements of Iranian identity, they defined themselves in a different cultural-political sphere than the Greeks and Romans.</p>
	<p>Citation: Ghiasi., O. (2024). Process of the evolution of Iranian identity in the Arsacids dynasty Versus Roman-Greek identity. <i>Journal of Historical Findings</i>, 1(1), 35- 48.</p> <p> © The Author(s). Publisher: Urmia University.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121519</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.4.5</p>

Extended Abstract

Ancient Iran was the period of the emergence of fundamental ideas in defining Iranian identity. The Achaemenid Empire was a world empire that Iranians formed. Despite the existence of an Iranian cultural identity in the heart of this empire, different aspects of the Achaemenid government appeared with other ethnic groups, which represented a wide geographical area with different cultures. The defeat of the Achaemenids by the Macedonians and the subjugation of the foreigners was a turning point in the cultural identity cohesion, in which the Parthians played an important role in its continuation. Sassanid Iranshahr can be considered the result of this evolutionary process.

The Achaemenians were the first government to completely occupy the land that is now called the Iranian Plateau. On the other hand, the religion of Zoroastrianism was popular in the east of the Iranian plateau at a time that is not very clear historically and is probably before the Achaemenid period. The concept of "Arya", which existed in both Achaemenid and Zoroastrian domains, was a common concept of Iranian descendants. There was a cultural identity in the heart of the Persian Empire, which created a sense of belonging in the eyes of the Achaemenid kings, and its geographical and political domain extended from Persia and Media to the eastern lands of the Iranian plateau.

The new period that emerged after the defeat of the Achaemenids came under the expansion of Hellenic culture, which can be examined in the evolution of Iran's identity and ideas. Darius III's defeat by Alexander has usually been studied from the perspective of orientalists and relying on Greek sources, and less attention has been paid to the reaction and attitude of the cultural sphere for whom Darius wrote the Biston inscription in the Iranian language. The attempt of the Parthians to acquire the territory of the Achaemenids is a historical process that was a defining aspect of their politics until the end of the Parthian rule.

With the conquests of Mithradates I and then Mithradates II, the Parthians captured an important part of the lands in the Achaemenid territory. These territorial achievements established the Parthian empire in the Iranian plateau, and the main Iranian-inhabited parts, named after Pars in the Naqsh-Rostam inscription in the tomb of Darius, were protected by the Parthian king.

In addition to conquering the lands belonging to the Achaemenids, the Parthians were trying to consider themselves as the successors of the Achaemenids and trace their ancestry to the Achaemenid Artabanus II. In addition, as the Achaemenid "Emperor", Artabanus II's invasion of Asia Minor and Artabanus II's political claim about Achaemenid heritage can be highlighted, which shows the efforts of the Parthians to acquire the Achaemenid heritage. Therefore, the Parthians' achievements in territorial expansion can be seen as the relative revival of the Achaemenid land, especially in its heart and the Iranian-inhabited areas. The territory was given the official name of Iranshahr by Artabanus I in the 3rd century AD. After the arrival of the Greeks, the cultural territory of the Parthian period was pushed towards internal transformation and greater cohesion in order to preserve its values against another culture (Greece and then Rome). This internal development was linked to the Parthian government, which played an important role in this field. In the Hellenistic period, the desire to return to the Iranian government became the focal point of cultural and religious circles. Two thoughts and images were hidden in the heart of Iranian religious literature, which opposed the Hellenic rule. One is the removal of non-Iranian rulers, and the other is the rule of God-created kingdom.

Despite the attractiveness of Greek culture in the Parthian cultural realm, the most important cultural factors of Parthians can be placed under Iranianism. The Iranian cultural realm became increasingly

important with the emergence of the Iranian government of the Parthians, who were from the Scythians and the Parthians, two other Iranian groups. With Rome becoming a great empire during the Parthian period, Greek culture was gradually reflected in the power of the Roman Empire. And the political power of the Greeks began to decline. The peak period of the Parthian Empire was a time of confrontation with the Roman Empire. This confrontation between the two empires in politics also brought a cultural conflict between them. Among the Romans, the feeling of difference and opposition was expanded from political to cultural fields. The most important manifestation of this situation should be seen in the period of Augustus. The period of Augustus was a period when Rome made an extensive effort to establish its identity. The Roman government needed a common enemy for internal integration: the Parthians. The Romans turned to the past to define themselves and attributed themselves to Greece in this confrontation. With time, the Parthians, after claiming the succession of the Achaemenids against the Seleucids, made this claim against the Romans in a broader level.

With this evidence, it is possible to define the prominence of some important elements of Iranian culture in the ancient period in

contrast to the Greek and Roman identity. In this confrontation, on both sides, the distinction from "the other" was the basis of this matter. By examining the evidence that was stated, it can be noted that the idea of Iranshahr belonged to the Kayanians Dynasty. This idea entered a new era during the Achaemenid Empire. The Achaemenians attributed themselves to the Iranian cultural circle but did not necessarily call the land of their empire by the name of Iran. With the first political defeat of the Iranians against the Greeks, the Parthians accelerated the process of becoming Iranian, and this movement led to the creation of a geographical and territorial idea based on the identity of Iranian culture, which appeared in the Sassanid period and was called Iranshahr,

Declarations

Funding: This research received no external funding.

Authors' Contribution: The author approved the content of the manuscript and agreed on all aspects of the work

Conflict of Interest: None.


Acknowledgements: The author would like to thank the manuscript reviewers whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



سیر تکامل هویت ایرانی در دوره‌ی اشکانیان در تقابل با هویت یونانی-رومی

امید غیائی^۱

۱- دانش‌آموخته دکتری، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات، دانشگاه تهران، شیراز، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
شکست داریوش سوم از اسکندر مقدونی به‌عنوان نخستین شکست سیاسی بزرگ در تاریخ حکومت‌های ایرانی تبار و سپس برآمدن اشکانیان، تأثیر مهمی در برجسته‌تر شدن برخی عناصر هویت ایرانی داشت. با حضور یونانیان در قلمرو هخامنشی، فرهنگ هلنی نیز رو به گسترش نهاد. در این شرایط، حکومت ایرانی‌تبار اشکانی در شرق فلات ایران پدیدار شد و در تقابل با فرهنگ یونانی، به‌مرور به مؤلفه‌های فرهنگی ایرانی توجه کرد. هویت، همواره در برابر یک «دیگری» خودش را نشان می‌دهد. ظهور فرهنگ و حکومت هلنی در حکومتی که ایرانی‌تباران شکل داده بودند، دوگانه‌ای هویتی ایجاد کرد که ویژگی‌های فرهنگی، سیاسی و جغرافیایی متفاوتی را شکل داده بود. پژوهش حاضر بر آن است تا با رویکردی تحلیلی به نحوه‌ی بررسی روند تکاملی هویت ایرانی در تقابل با هویت یونانی و رومی، با تکیه بر نقش اشکانیان پرداخته و دستاوردهای مهم هویتی آنان را نشان دهد. هویت ایرانی در دوره‌ی اشکانیان به تدریج به سمت ایران‌گرایی بیشتر و طرد عناصر هلنی پیش رفت و در ادامه‌ی آن، در تقابل با فرهنگ رومی قرار گرفت. آن‌ها با برجسته ساختن عناصر هویت ایرانی، خود را در حوزه‌ی فرهنگی-سیاسی متفاوتی نسبت به یونانیان و رومیان تعریف کردند. دوگانه هویتی که ایرانیت را در یکسو، و یونان و روم را در سوی دیگر معنا می‌بخشید.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۲۳</p> <p>صص: ۳۵-۴۸</p> <p>واژگان کلیدی: ایران‌شهر، هخامنشیان، اشکانیان، پارتیان، هویت ایرانی.</p>
<p>استناد: غیائی، امید. (۱۴۰۳). سیر تکامل هویت ایرانی در دوره‌ی اشکانیان در تقابل با هویت یونانی-رومی. <i>نشریه یافته‌های تاریخی</i>، (۱)، ۳۵-۴۸.</p> <p>© نویسنده‌گان </p> <p>ناشر: دانشگاه ارومیه.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121519</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.4.5</p>	

مقدمه

هویت پاسخی است که ملت‌ها به چپستی خود می‌دهند و مبانی نظری آن به معنی identity در قرون متأخر در جوامع غربی تدوین گشت، اما این بدان معنا نیست که جوامع دیگر دارای هویت نبوده یا از آن آگاهی نداشته‌اند. بر اساس تفسیر کلی نظریه‌های غربی اعتقاد بر این است که امپراتوری‌ها اساس تقسیم‌بندی‌های سیاسی در دوران پیشامدرن هستند و تکوین دولت-ملت‌ها بر اساس نظریات مدرن شکل گرفته است، اما با بررسی تاریخ ایران از دوره‌ی باستان تا آغاز دوره‌ی مدرن و واکاوی تحول مفاهیم و پدیدارها، می‌توان بیان کرد که برخی از عناصر هویت ایرانی در دوره‌ی پیش از پیدایش دولت-ملت‌های مدرن شکل گرفته است. ایران باستان دوره‌ی پیدایش انگاره‌های بنیادینی در تعریف هویت ایرانی است. امپراتوری هخامنشی یک امپراتوری جهانی بود که به دست ایرانی‌تبارها شکل گرفت. علیرغم وجود یک هویت فرهنگی ایرانی در دل این امپراتوری، وجوه مختلف حکومت هخامنشی در پرتو اقوام گوناگون نمود پیدا کرد که نمایانگر یک حوزه‌ی وسیع جغرافیایی با فرهنگ‌های متفاوت بود. شکست هخامنشیان از مقدونیان و تحت انقیاد بیگانگان درآمدن، نقطه‌ی عطفی در انسجام هویتی فرهنگی است که اشکانیان نقشی مهم در تداوم آن داشتند و ایران‌شهر ساسانی را می‌توان برآیند این روند تکاملی دانست. در مورد نقش اشکانیان در هویت ایرانیان در دوره‌ی باستان تاکنون اثری مستقل به نگارش در نیامده است اما جراردو نیولی در کتاب آرمان ایران (۱۳۸۷) و کندی ادی در کتاب آیین شهریاری در شرق (۱۳۸۱) مطالبی در ارتباط با این موضوع دارند که در مقاله‌ی حاضر علیرغم اینکه از نظرات آن‌ها استفاده‌شده، نظری متفاوت ارائه گردیده است.

روش بررسی

تاریخ یکی از مؤلفه‌های هویت‌ساز و هویت‌بخش است. از این رو پژوهش حاضر که با پرسش نقش اشکانیان در هویت ایرانی مواجه بوده، با رویکردی تاریخی با تکیه بر یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم هویتی، یعنی این نکته‌ی مهم که هویت یک گروه از مردم در خلا تعریف‌نشده و پیدایش آن معلول تقابل با "دیگری" است، محور اصلی خود را بر نحوه‌ی تکامل هویت ایرانی در تقابل با هویت یونانی و رومی و همچنین بررسی جغرافیای این هویت در دوره اشکانی قرار داده است. برای واکاوی این موضوع می‌بایست در ابتدا به مفهوم «ایران» در دوره‌ی هخامنشی اشاره کرد.

مفهوم ایران در زمان هخامنشیان

شکل‌گیری ایده‌ی ایران به‌عنوان یک سرزمین، از مقولاتی است که همچنان در نزد محققان و پژوهشگران دارای اختلاف است. با تکیه به کتیبه‌های شاهان هخامنشی، مفهوم ایران را برای آنان باید یک مفهوم فرهنگی دانست که بعد از موقعیت ممتاز پارسی بودن برای آنان واجد اهمیت بوده است. در کتیبه‌های شاهان هخامنشی، مرکزیت امپراتوری با پارس است و این جایگاه برتر به‌طور کامل در بین دیگر اقوام امپراتوری مشهود است. داریوش در کتیبه‌ی بیستون می‌گوید: «من، داریوش، شاه شاهان، شاه پارس، شاه کشورها، پسر ویشتاسپ هخامنشی، نوه‌ی ارشام هخامنشی» (شارپ، ۱۳۸۲: ۳۲). داریوش خود را شاه پارس می‌نامد که شاهی دیگر کشورها را نیز در دست دارد و به عبارتی شاهنشاه یا همان شاه بزرگ شاهان کوچک‌تر است.

نخستین نکته‌ی مهمی که در بازسازی مفهوم «ایران» در دوره‌ی هخامنشی باید بدان توجه نمود، این واقعیت تاریخی است که هخامنشیان نخستین حکومتی بودند که سرزمینی را که امروزه فلات ایران نامیده می‌شود، به‌طور کامل به تصرف خود در آوردند. از سوی دیگر، آیین زردشت در زمانی که به‌صورت تاریخی چندان مشخص نیست و احتمالاً پیش‌تر از هخامنشیان، در شرق فلات ایران رواج یافته بود. برای درک پدیده‌ای به نام «ایران» و افق معنایی آن، باید به پدیدار شدن مفهوم ایران در دو حوزه‌ی اوستایی و هخامنشی توجه کرد. در این باب، نیولی بر این عقیده است که ایده‌ی ایران تا زمان ساسانیان شکل نگرفته بود و هیچ مدرکی دال بر این که هخامنشیان و اشکانیان قلمروشان را پادشاهی آریاییان نام نهاده بودند، در دست نیست. این پژوهشگر بر آن است که اصطلاحات مرتبط با واژه‌های «آریا» و مشتقات آن در نتیجه‌ی فتوحات اسکندر و آشنایی یونانیان با سنت‌های رایج در مناطق شرقی شاهنشاهی هخامنشی در میان آنان رواج پیدا کرد و این عنوان‌ها تنها به مردمان این سرزمین‌ها اطلاق می‌گردید (نیولی، ۱۳۸۷: ۳۱).

نیولی با رد نظرات هرتسفلد در کتاب «ایران در شرق باستان» که سعی نموده بود با تفسیری از مهریشت وجود مفهوم پادشاهی آریاییان را در زمان هخامنشی ثابت کند، می‌گوید: «اگرچه مطمئناً کتیبه‌های هخامنشی از جهت دربرداشتن مفاهیم و اصطلاحات مربوط به سلطنت، چه در رابطه با منبع الهی آن و شخص شاه و القاب سلطنتی و چه در نشان دادن قلمرو تحت سلطه هیچ کمبودی ندارند، اما هیچ نامی برای مشخص کردن یک واحد جغرافیایی و قومی دولت یا پادشاهی در این کتیبه‌ها نیامده است» (نیولی، ۱۳۸۷: ۳۴). نیولی در نتیجه‌گیری خود به کتیبه‌های هخامنشی تکیه کرده است و باید در این نظر با او موافق بود که مشخصاً در این سنگ‌نوشته‌ها قلمرویی مشخص شده به مثابه‌ی آنچه ساسانیان در آثار خود به‌جا نهاده‌اند (در قالب ایران و انیران) نمی‌توان یافت.

در سوی دیگر برخی طرفداران وجود یک پادشاهی آریایی در زمان هخامنشیان و حتی پیش‌تر، بر مفاهیم اوستایی تأکید می‌کنند که می‌توان از آن‌ها نتایجی در باب سرزمین و پادشاهی آریایی به دست داد. در واقع می‌توان عنوان سرزمین آریایی را در اوستا مشاهده نمود. در مهریشت، مهر به عنوان دارنده‌ی دشت‌های فراخ ستایش شده است زیرا به ممالک آریایی خان و مان و آرامش می‌بخشد (مهریشت، ۱۹۲۸: ۱). شاپور شهبازی معتقد است که عنوان «کوی هئوسروه» (کیخسرو) به‌تنهایی دلیل کافی برای وجود یک ملت است که زمانی تشکیل شد که در وحدت سیاسی با سهیم بودن بسیاری از کشورها در یک میراث آریایی مشترک حاصل آمده بود. این ملتی بود که زیر فرمان یک وحدت‌بخش به منزلت یک اتحادیه فرا بالیده بود. استدلال شاپور شهبازی بر این نکته استوار شده که کیخسرو، پادشاه مهم کیانی در اوستا و تاریخ اساطیری ایران به‌عنوان «قهرمان سرزمین‌های آریایی و وحدت-بخش امپراتوری» نامیده شده است (شاپور شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۵۷).

مفهوم ایران در دوره‌ی هخامنشی را باید در نسبت هخامنشیان و اوستا بازسازی نمود. حلقه‌ی مشترک در دو حوزه‌ی هخامنشی و اوستایی، اشارات متعدد شاهان هخامنشی و اوستا به کلمه‌ی «آریا» و مشتقات آن است. پیش‌تر اشاره شد که در مهریشت صراحتاً از عنوان سرزمین آریایی نام برده شده است. مفهوم آریایی برای هخامنشیان نیز دارای اهمیت زیادی است. در این باب نیولی می‌نویسد: «اریه برای هخامنشیان اصطلاحی سنتی، فرهنگی و مذهبی بوده است که نشان‌دهنده و حافظ اصالت آن به شمار می‌رفت و یک عنوان اشرافی خاص که نشان‌دهنده‌ی تعلق شخصی به یک حلقه‌ی برتر فرهنگی و سیاسی بود و عامل مذهبی در این میان نقش اصلی را ایفا می‌نمود» (نیولی، ۱۳۸۷: ۴۵). شاپور شهبازی هم می‌نویسد: «پارسیان با وجود سیاست امپراتورانه‌ی خود، در کی قوی از هویت ملی نشان می‌دادند و چنان که دیدیم خود را آریایی نژاد/تبار می‌خواندند» (شاپور شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۵۹). این مفهوم فرهنگی در سنگ‌نوشته‌های هخامنشی به‌وضوح قابل‌بازبایی است: «من، داریوش، شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه سرزمین‌های بسیار با مردمان گوناگون، شاه در این زمین بزرگ، دور و پهناور، پسر ویشتاسپ، یک هخامنشی، یک پارسی، پسر یک پارسی، یک آریایی از نژاد آریایی» (شارپ، ۱۳۸۲: ۹۳). خشایارشا نیز همین تبارشناسی را در کتیبه‌های خود آورده است (شارپ، ۱۳۸۲: ۱۱۹). ورای تبار و نژاد آریا که شاهان هخامنشی برای خود قائل بوده‌اند، وجود یک مفهوم فرهنگی قوی را می‌توان از بیان داریوش در باب نوشتن کتیبه‌ی بیستون به‌خوبی دریافت: «بخواست اهورامزدا این نبشته را من به زبان آریایی نوشتم و علاوه بر این روی لوح‌هایی از گل و چرم نوشته شد» (شارپ، ۱۳۸۲: ۷۳). این عبارت داریوش دال بر یک محیط فرهنگی است که زبان آریایی در آن رایج است و این نکته مهم که داریوش برخلاف مرکزیتی که در جای دیگری برای پارس قائل است، اما در اینجا از عبارت زبان آریایی استفاده می‌کند و نه زبان پارسی. شواهد زبان‌شناختی نیز این وجود این هویت فرهنگی را روشن‌تر می‌کند. بخش‌های مهم فلات ایران را یک حوزه‌ی زبانی و فرهنگی تشکیل داده بود. زبان‌های پارسی باستان، سکایی، مادی و اوستایی بر اساس مدارک موجود، زبان‌های ایرانی شناخته‌شده در دوره‌ی باستان هستند (ابوالقاسمی، ۱۳۹۰: ۱۴). ارناسکی معتقد است که اشتراک قواعد دستوری و ذخیره‌ی اصلی لغوی و روابط منظم میان دو یا چند زبان طبق قاعده و قانونی معین، فقط ممکن است نتیجه‌ی منشأ مشترک زبان‌های مزبور و انشعاب آن‌ها از یک زبان اصلی مشترک باشد که زبان‌های منشعب قواعد دستوری و هسته‌ی لغوی خویش را از آن نیای اولی به ارث برده باشند (ارناسکی، ۱۳۵۸: ۲۸). زبان‌شناسان سرچشمه‌ی واحدی که تمام زبان‌های ایرانی از آن منشعب می‌گردند را به‌طور قراردادی زبان اصلی مشترک ایرانی می‌نامند. این زبان اصلی ایرانی که در روزگار بسیار قدیم وجود داشته است، پایه و مایه‌ی وحدت تاریخی زبان‌های ایرانی به شمار می‌رود (ارناسکی، ۱۳۵۸: ۲۹). این ویژگی مهم زبانی و فرهنگی بود که قسمت بزرگی از شرق فلات ایران به همراه پارسیان و مادها را در برمی‌گرفت و وجه تشابه میان سنگ‌نوشته‌های هخامنشی و اوستاست.

نکته‌ی اختلاف‌برانگیز در خوانش این حوزه‌ی فرهنگی است که نیولی آن را به‌عنوان یک حوزه‌ی سیاسی-جغرافیایی نمی‌داند و شاپور شهبازی چنین امری را محتمل دانسته است. یکی از مهم‌ترین موانع برای پذیرش وجود پادشاهی آریایی در زمان هخامنشی به‌مثابه آنچه شاپور شهبازی بیان می‌کند را باید عدم تطبیق برخی مفاهیم مهم اوستایی و کیانی با دوره‌ی هخامنشی دانست. یکی از این مفاهیم لقب «کی» است که در سلسله‌ی ایرانی کیانیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. ذبیح‌الله صفا می‌نویسد که محیط استعمال این کلمه (کی/کوی) محققاً ایران شرقی بوده است و شاهان مادی و هخامنشی هرگز در کتیبه‌ها به‌عنوان و لقب کوی خوانده نشده‌اند، بلکه در کل کتیبه‌های هخامنشی، عنوان پادشاه «خشایشی» یا «خشایشی خشایثیانام» است که بعدها به شاه و شاه شاهان (شاهنشاه-شاهنشاه) مبدل شد (صفا، ۱۳۶۳: ۴۹۲)؛ اما برای نتیجه‌گیری دقیق‌تر، تغییر کاملاً محسوسی در بینش سیاسی داریوش اول در دو دوره‌ی زمانی مختلف وجود دارد که نظر نیولی مبنی بر جغرافیایی نبودن این حوزه‌ی فرهنگی را تعدیل می‌کند. این بینش سیاسی را می‌توان از مقایسه ترتیب کشورهای امپراتوری در کتیبه‌ی بیستون که اوایل پادشاهی داریوش نوشته شده با کتیبه‌ی آرامگاه داریوش در نقش رستم که در اواخر عمر وی نگاشته شده است نشان داد. داریوش در بیستون بعد از پارس به ترتیب از سرزمین‌هایی چون عیلام، بابل و آشور، عربستان و مصر نام می‌برد که احتمالاً اهمیت سیاسی بیشتری داشته‌اند، اما در کتیبه‌ی آرامگاه داریوش در نقش رستم، به‌صورت آشکار ترتیب کشورها بعد از پارس و ماد و عیلام، به سمت کشورهای دارای فرهنگ آریایی (شرق فلات ایران) متمایل می‌شود.

داریوش شاه گوید: بخواست اهورامزدا این است کشورهای که به‌جز پارس بر آن‌ها فرمان راندم، مرا خراج گذاردند، آنچه از سوی من به آن‌ها گفته شد انجام دادند. قانون من است که آن‌ها را نگه داشت. ماد، عیلام، پارت، هرات (آریا)، بلخ، سغد، خوارزم، زرنگ، رخج، سته‌گوش، قندهار، هند، سکاها، هوم‌نوش، سکاها، تیزخود، بابل، آشور، عربستان، مصر، ارمنستان، کاپادوکیه، سارد، یونان، سکاها، آنسوی دریا، مقدونیه، یونانی‌های سپربرسر، لیبی، حبشه، سکا، کاری‌ها (شارپ، ۱۳۸۲: ۸۵).

با جمع‌بندی این شواهد می‌توان نتیجه گرفت که یک هویت فرهنگی در دل امپراتوری پارس وجود داشت که احساس تعلق خاطری در نزد شاهان هخامنشی ایجاد می‌کرده است و حوزه‌ی جغرافیایی و سیاسی آن از پارس و ماد تا سرزمین‌های شرق فلات ایران امتداد داشته است.

مفهوم ایران در زمان اشکانیان

تسامح فرهنگی هخامنشیان، تنوع فرهنگی در قلمرو ایشان را در پی داشت. شاهنشاهی هخامنشی چندملیتی و چند قومی بود و چندفرهنگی نیز باقی ماند (بریان، ۱۳۹۱: ۱۴۴۷). دوره‌ی جدیدی که پس از شکست هخامنشیان به وجود آمد در پرتو گسترش فرهنگ هلنی قرار گرفت که این موضوع را می‌توان در تکامل هویت و ایده‌ی ایران موردبررسی قرار داد. شکست داریوش سوم از اسکندر معمولاً از نگاه شرق‌شناسان و با تکیه بر منابع یونانی موردبررسی قرار گرفته است و کمتر به واکنش و نگرش آن حوزه‌ی فرهنگی که داریوش کتیبه‌ی بیستون را برای آنان به زبان آریایی نوشت، پرداخته شده است. احسان یار شاطر می‌نویسد که هیچ گزارشی در دست نیست هنگامی که بنای رفیع دولت هخامنشی فرو ریخت، ایرانیان و مردمی که در روزگاری سرور جهان بودند و یک‌شبه تحت استیلای بیگانگان درآمدند، چه احساسی داشتند و چه قدر در بهت و حیرت فرورفته بودند (یارشاطر، ۱۳۸۷: ۱۹). برای آن که بتوان نقش اشکانیان را در تکامل هویت ایرانی تشریح کرد، باید عامل مهمی را مد نظر قرار داد. سرزمین‌های ایرانی‌تبار در جنگ‌های سرداران اسکندر تابع حکومت سلوکی شدند و علی‌رغم تلاش‌های اسکندر برای ایجاد تشکیل یک طبقه‌ی جدید حاکم از میان ایرانیان و یونانیان، رابطه‌ی میان ایرانی‌تبارها و یونانیان حاکم مبتنی بر پذیرش آزادی‌های محلی مناطق مختلف بود (بریان، ۱۳۹۱: ۱۴۵۹). برای بررسی سیر تکاملی ایده‌ی ایران، عملکرد اشکانیان را در سه بخش موردبررسی قرار می‌دهیم.

قلمرو سرزمینی

تلاش اشکانیان برای به دست آوردن قلمرو سرزمینی هخامنشیان، روندی تاریخی است که تا پایان حکومت اشکانیان وجه مشخص سیاست آنان بوده است. اشکانیان از شرق ایران برخاستند و پس از تسخیر پارت و هیرکانیا، به سمت نواحی غربی فلات ایران روی

آوردند و در زمان مهرداد اول، موفق به تسخیر ماد، بابل و سلوکیه پایتخت اصلی سلوکیان شدند (ولسکی، ۱۳۸۸: ۹۵). مهرداد موفق به فتح دو منطقه‌ی مهم الیمائیس و پارس نیز شد (کالج، ۱۳۸۵: ۲۶). با فتوحات مهرداد، بخش مهمی از سرزمین‌های واقع در قلمرو هخامنشی به تصرف اشکانیان درآمد. این دستاوردهای سرزمینی امپراتوری اشکانی را در فلات ایران تثبیت کرد و عمده‌ترین بخش‌های ایرانی‌نشین که در کتیبه‌ی نقش‌رستم در آرامگاه داریوش پس از نام پارس به ترتیب نام برده شده بود، تحت‌الحمایه شاه پارت قرار گرفت.

اشکانیان علاوه بر فتح سرزمین‌های متعلق به هخامنشیان، در تلاش بودند خود را جانشین هخامنشیان قلمداد کنند و نیای خود را به اردشیر دوم هخامنشی می‌رسانند (فرای، ۱۳۸۶: ۲۹۱). علاوه بر این می‌توان به‌عنوان هخامنشی «شاهنشاه»، تهاجم ارد دوم به آسیای صغیر و ادعای سیاسی اردوان دوم درباره‌ی میراث هخامنشی نیز اشاره کرد که تلاش اشکانیان برای به دست آوردن میراث هخامنشی را نشان می‌دهد (Shaygan, 2011: 41). این طرح اشکانی با آرمان‌های بلند پروازانه‌ی مهرداد دوم و ارد دوم، باعث شد که امپراتوری روم و اشکانیان به‌عنوان دو امپراتوری مهم جهانی روبه‌روی هم قرار گیرند و فرات به‌عنوان مرز تقریبی دو امپراتوری شناخته شود. بخش‌های مهمی از سرزمین تحت تسلط اشکانیان ایرانی‌تباران بودند و بخش‌های دیگری که تحت تسلط ایرانیان بودند نیز با ادامه پیدا کردن حکومت ایرانیان به این نواحی مثل میان‌رودان، به تدریج تحت تأثیر تمدن‌های ایرانی قرار گرفتند. استرابو اشاره‌ی خاصی به حضور فیزیکی ایرانی‌تباران در میان‌رودان دارد. وی بیان می‌کند که در نزدیکی بابل و سلوکیه روستایی بزرگ است که تیسفون خوانده می‌شود. شاهان پارتی زمستان را در این روستا می‌گذرانند و به سبب قدرت پارتیان، تیسفون بیشتر به شهر می‌ماند (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۴). با گذشت زمان و با بزرگ‌تر شدن تیسفون، این شهر ایرانی به‌عنوان مرکز سیاسی اشکانیان و سپس ساسانیان به شمار رفت و برخلاف زمان هخامنشی، یک شهر ایرانی‌تبار در میان‌رودان تشکیل شد. با بررسی این روند می‌توان دستاوردهای اشکانیان در زمینه‌ی وسعت سرزمینی را احیای نسبی سرزمین هخامنشی، به‌خصوص در قلب آن و مناطق ایرانی‌نشین دانست. قلمرویی که در قرن سوم میلادی توسط اردشیر اول بابکان، نام رسمی ایرانشهر را به خود گرفت.

قلمرو فرهنگی

قلمرو فرهنگی عامل مهم دیگری است که نقش بارزی را در تکامل هویت ایرانی داراست. شاهان هخامنشی از عبارت ایرانی چهر (Aria ciça) برای خاستگاه قومی و فرهنگی خود استفاده می‌کردند (شارپ، ۱۳۸۲: ۸۵). سفرنامه‌های چینی که در عصر اشکانیان نوشته شدند تأییدکننده تداوم این حوزه‌ی فرهنگی در دوره‌ی اشکانی است. بر طبق این سفرنامه‌ها در طی مسیری که از شرق به سوی غرب حکومت اشکانیان می‌رود، کشورهای مختلفی هست که مردمانش به زبان‌های مختلفی سخن می‌گویند، اما آداب‌ورسوم آن‌ها تا حد زیادی مشابه و یکسان است و می‌توانند حرف‌های یکدیگر را بفهمند (تائو، ۱۳۹۲: ۱۴۶)؛ بنابراین سفرنامه‌نویسان چینی فرهنگ مشترکی در قلمرو اشکانیان مشاهده نمودند که آن را از فرهنگ‌های دیگر متمایز می‌دانستند.

تقابل هویت خودی با هویت غیر خودی در دوره‌ی اشکانی

شواهدی تاریخی را می‌توان برشمرد که نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که قلمرو فرهنگی دوره‌ی اشکانی بعد از ورود یونانیان، برای حفظ ارزش‌های خود در برابر فرهنگ دیگری (یونان و سپس روم) به‌سوی تحول درونی و انسجام بیشتری سوق داده شد. این تحول درونی با حکومت اشکانی پیوند داشت که با پشتوانه‌ای سیاسی، کارکرد مهمی را در این زمینه ایفا کرد. احمدی معتقد است می‌توان خاستگاه هویت ایرانی را در تقابل با دیگری نشان داد. اگر هویت را به یک تعبیر ساده «شناخت خود با توجه به بنیادهای خاص و شناساندن خود بر اساس آن بنیادها به دیگران» تعریف کنیم، می‌توان نگرش ایرانیان به هویت خود و معرفی آن به دیگران و نیز شناخت دیگران از هویت ایرانی را در گستره‌ی تاریخی درک کرد (احمدی، ۱۳۸۲: ۲۴). برای تشریح کارکرد تقابل هویت حوزه‌ی مهم فرهنگی یادشده با یک «دیگری» متفاوت در دوره‌ی اشکانیان، سه عامل را بررسی می‌کنیم:

ادبیات پیشگویانه

نخستین علائم انسجام فرهنگ ایرانی‌تبارها در تقابل با دنیای یونانی را می‌توان در واکنش‌ها به سقوط امپراتوری هخامنشی دید. در دوره‌ی هلنی، آرزوی بازگشت یک حکومت ایرانی نقطه‌ی کانونی محافل فرهنگی و دینی قرار گرفت. در بطن ادبیات مذهبی ایران که جنبه‌ی مخالفت با سلطه‌ی هلنی دارد، دو اندیشه و تصویر نهفته است؛ یکی برافتادن حاکمان وقت و دیگر فترت در پادشاهی خدا آفریده. نمونه‌ای از این اندیشه‌ها را می‌توان در مجموعه‌ی اعتراض‌آمیز جذابی به نام پیشگوی‌های سیبولایی یافت

(کندی، ۱۳۸۱: ۸). نکته‌ی مهمی که در پیش‌گویی‌های سیبولایی مورد تأکید قرار گرفته، از بین رفتن حکومت اسکندر است. این امر را می‌توان در ارداویراف‌نامه که در زمان ساسانیان نوشته شده است نیز مشاهده کرد (اردویراف‌نامه، ۱۳۹۱: فرگرد ۱). در تاریخ رسمی که اواخر ساسانی برای ایرانشهر آنان به وجود آمد، هر چند خاطره‌ی هخامنشیان در زیر سایه‌ی حکومت کیانیان قرار گرفت، اما از حمله‌ی اسکندر به ایران و برافتادن حکومت ایرانیان، به‌عنوان یک رویداد مهم و شوم نام برده شد. اهمیت تسخیر ایران به دست اسکندر در ادبیات پهلوی را باید در تکامل ایده‌ی ایران بعد از برقراری حکومت یونانیان و در همین پیشگویی‌ها جستجو کرد. پیشگویی‌های سیبولایی واقعیت‌پادشاهی اسکندر را در سراسر آسیا قبول می‌کند، ولی مرگ زودرس او را به دست جانشینان شرقی هخامنشیان به خاطر ستم‌کاری و بی‌عدالتی اعلام می‌دارد (کندی، ۱۳۸۱: ۹). یارشاطر موضوع آمدن یک نجات‌بخش و منجی را به همین دوران نسبت می‌دهد (یارشاطر، ۱۳۸۷: ۲۷). وی بر این عقیده است که اثر به‌جامانده‌ی عمده از این نوع ادبیات یعنی زندوهم‌ن‌یسن، خاستگاه اوستایی دارد که تاریخ آن به‌پیش از فرمانروایی پارتیان می‌رسد (یارشاطر، ۱۳۸۷: ۲۷) در زندوهم‌ن‌یسن (بهمن‌یشت) که هم‌پرسه‌ای میان اهورامزدا و زردشت است، از دوره‌های رواج آیین بهی سخن رفته است که در مقطعی با فرمانروایی دیوان ژولیده‌موی از تخمه‌ی خشم به بیدادگری تبدیل می‌شود. برای پایان بخشیدن به این وضعیت است که آمدن نجات‌دهنده‌ای وعده داده می‌شود (زند و هم‌ن‌یسن، ۲۵۳۷: ۳۰ و ۳۱). ویژگی عمده‌ی چنین رساله‌هایی تأکید بر آشوب و بی‌نظمی در زمان تسلط بیگانگان و آرزوی بازگشت حکومت‌های ایرانی‌تبار بود. بخشی از کتاب دانیال از عهد عتیق، به نام پیشگویی گشتاسپ نیز با بهمن‌یشت شباهت فراوانی در این زمینه دارد که عوامل فرهنگی ضدبیگانگان را برجسته می‌کند. کندی معتقد است که رساله‌های بهمن‌یشت و پیشگویی‌های گشتاسپ متضمن اندیشه‌هایی چنان همانند هستند که اگر بهمن‌یشت خود اثری از دوره‌ی پیش از ساسانیان نباشد، بلاشک از رساله‌ی پیش‌گویی‌های گشتاسپ که متعلق به دوره‌ی پیش از ساسانی است متأثر شده است. این تشابهات و همانندی‌ها عبارت‌اند از: تباهی و احیای شاهنشاهی جهانی ایران، جنگ برای بیرون راندن بیگانگان، سترون گشتن زمین در دوره‌ی تسلط اجانب (کندی، ۱۳۸۱: ۱۵). شباهت این پیش‌گویی‌ها با داستان اساطیری ضحاک و فریدون نیز جالب‌توجه است. ضحاک نیز یک بیگانه نامیده شده که بعد از ناسپاسی نسبت به یزدان و گسستن فرّ از جمشید، به ایرانشهر تاخت. با مرگ جمشید ویرانی و تباهی بر سر ایرانیان فرود آمد. فردوسی در شاهنامه این وضعیت آشوب را با به قدرت رسیدن ضحاک به نظم درآورده است:

پراگنده شد کام دیوانگان	نهان گشت کردار فرزندگان
نهان راستی آشکارا گزند	هنرخواار شد جادویی ارجمند
بنیکی نرفتی سخن جز به راز	شده بر بدی دست دیوان دراز

(فردوسی، ۱۳۹۶: ۲۹/۱)

شرایط مناطقی که دارای فرهنگ غیرایرانی بود تا حدی متفاوت از بخش‌های دارای فرهنگ ایرانی بود. در این مناطق، تنها یک حکومت جای حکومت دیگری بر سر کار آمده بود. بریان می‌نویسد در بابل رهبران محلی در شرایطی قرار گرفتند که اتخاذ تصمیم آسان بود. مذاکره با دشمنی پیروز برای حفظ موقعیت برتر خود در جامعه‌ی خویش (بریان، ۱۳۹۱: ۴۴۸). در مناطق ایرانی‌نشین برخلاف مناطق دیگر، باوجود پذیرفتن ابتدایی حکومت یونانیان، کوششی برای حفظ ارزش‌های پیشین و به دست گرفتن دوباره‌ی قدرت سیاسی به‌صورت خواسته‌ای مهم وجود داشت که نه‌تنها در ادبیات دینی که در بعضی از رویکردهای سیاسی آنان نیز مشاهده می‌شد. پشت سکه‌های ودفرداد اول، شاه سلسله محلی پارس برای نخستین بار نماد خورنه (فرّه) به همان شکل که شاهان هخامنشی به کار می‌بردند، ظاهر شده است (ویسهوفر، ۱۳۹۲: ۷۳). پارس به‌عنوان مرکز مهم فرهنگ ایرانی، به‌صورت عمده دو عامل احیای شاهنشاهی هخامنشی و حفظ ارزش‌های خودی را ادامه داد که هر دو این عوامل در کنار هم به افزایش ایرانی‌گرایی و رشد آیین زردشتی یاری رساند. این عوامل در کنار روند ایرانی‌گرایی اشکانیان بعدها منجر به ایجاد حکومت ساسانی شد.

تقابل ایران اشکانی با فرهنگ یونانی

علی‌رغم جذابیت‌های فرهنگ یونانی برای قلمرو فرهنگی ایران اشکانی، بیشترین مؤلفه‌های مهم فرهنگی اشکانیان را می‌توان در ذیل ایرانی‌گری جای داد. قلمرو فرهنگی ایرانی با ظهور حکومت ایرانی‌تبار اشکانی که از ساکها و پارت‌ها - دو قوم دیگر ایرانی -

بودند اهمیت روزافزونی پیدا کرد. نخستین نشانه‌های تقابل با فرهنگ یونانی در سکه‌های اشک اول دیده می‌شود. ولسکی ایران‌گرایی را ویژگی مهم این سکه‌ها می‌داند (ولسکی، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۲). سکه‌های پیدا شده در شمال رود اترک که احتمالاً در نسا ضرب شده‌اند، اشک را به شکل یک جنگجوی سکایی با کمانی در دست و کلاه بی‌لبه‌ی مشهور به «ساتراپال» طبق رسم آن روز ایران بر سر نشان می‌دهند. نوشته‌های روی سکه‌ها به دو زبان و دو خط متفاوت است. ولسکی معتقد است این که نوشته‌های سکه‌های دو شاه اشکانی اولیه به زبان و خط آرامی است، نشان می‌دهد که خواسته‌اند رسم رایج در زمان هخامنشیان را که این زبان در قلمرو آن‌ها به‌عنوان زبان اداری مرسوم بوده، ادامه دهند (ولسکی، ۱۳۸۸: ۸۳-۸۲). توجه اشکانیان اولیه به هخامنشیان، حکایت از علاقه‌ی آنان به یک حکومت برخاسته از آیین‌های بومی ایرانی است.

از دوره‌ی مهرداد اول، صفت «فیل‌ه‌لن» بر روی سکه‌های اشکانی بکار رفت. این صفت را عموماً به معنای یونانی‌دوست در نظر می‌گیرند. ولسکی بکار بردن این صفت را سیاسی و ظاهری می‌داند و می‌نویسد که فیل‌ه‌لن بیشتر گواه مهارت سیاسی شاهان پارت بود (ولسکی، ۱۳۸۸: ۷۶). در دوره‌ی مهرداد اول و با توجه به این امر که یونانیان هنوز جمعیت قابل توجهی در سلوکیه بودند، مهرداد به احتمال زیاد برای جلب نظر آنان از این لقب استفاده کرد، اما در اواخر حکومت اشکانی و با ادامه‌ی روند ایران‌گرایی این لقب از روی سکه‌های پادشاهان حذف شد (سرخوش کرتیس، ۱۳۹۲: ۳۸). برداشتی دیگر از معنای فیل‌ه‌لن، ارتباط آن با فرهنگ یونانی را کمرنگ می‌سازد. در این معنا، فیل‌ه‌لن با ایزد مهر ارتباط می‌یابد. حتی پیش از دوره عصر هخامنشی مهر در ایران ستایش می‌شد. با توجه به اینکه مهر خدای خورشید بود و یونانیان خورشید را هلیوس می‌نامیدند، دور نیست که از فیل‌ه‌لن معنی دوستدار مهر یا دوستدار خورشید مستفاد می‌شده است. استرابو در معرفی ماساژت‌ها که به‌احتمال زیاد بخشی از سکاها بودند به اهمیت خورشید در نزد آنان اشاره دارد (استرابو، ۱۳۸۲: ۳۴). از این منظر حذف صفت فیل‌ه‌لن را می‌توان با تکامل و غلبه‌ی آیین زردشتی بعدی مرتبط دانست.

روند ایران‌گرایی تدریجی حکومت اشکانی در موارد مهم فرهنگی دیگر نیز قابل مشاهده است. از دوره‌ی بلاش اول، خط پهلوی نیز در جوار خط یونانی بر روی سکه‌ها به کار رفت و از زمان مهرداد ششم معاصر تراژان، برتری با خط پهلوی شد (گوتشمید، ۱۳۸۲: ۱۴۹). باید اذعان کرد که برخی عناصر فرهنگ یونانی در عصر اشکانی مورد توجه قرار گرفت که از جمله می‌توان به معماری و نمایش‌های یونانی اشاره کرد، اما این عناصر به تدریج یا در عناصر فرهنگی ایرانی جذب و یا به‌طور کامل طرد شدند (بهار، ۱۳۸۷: ۹۳). سیر کلی حکومت اشکانی، از آغاز، نوعی روند طرد فرهنگ هلنی را نشان می‌دهد که به تدریج دستاوردهای آن فزونی یافت. توسل به گذشته هخامنشی و میراث زردشتی دو عامل مهم تکامل مفهوم ایران در دوره‌ی اشکانی است. توسل به هخامنشیان در دو بُعد قلمرو سرزمینی و فرهنگی نمود یافت و آیین زردشتی در بُعد فرهنگی کارکرد گسترده‌ای یافت. با توجه به خاستگاه اشکانیان اولیه که محل رواج آیین زردشتی در عهد کیانیان بوده است، شواهدی از نفوذ این آیین در نزد آنان به چشم می‌خورد. سفالینه‌های نسا که پایتخت اشکانیان اولیه بود، بر این نکته صحنه می‌گذارد:

تصاویر این سفالینه‌ها عبارت‌اند از تحویل شراب و اجناس دیگر به انبار شاهی که احتمالاً درآمدی بود که صرف نگهداری «آتشکده‌های مشهور» برای آموزش ارواح پادشاهان نخستین اشکانی می‌گردید. نام‌های اشخاص (نظیر اهورمزدیک، آرت‌هوهیسته، فرنیغ، دینمزدک) و اماکن و نیز استفاده‌ی تردیدناپذیر از گاهشماری زردشتی (ماه‌ها و اسامی روزهای اوستایی) گواه آن است که مردم و شاهان اشکانی آنان، آیین زردشتی می‌ورزیدند و این شواهد حکایت از آن دارد که پارتیان اصرار داشتند به‌جای به کار بردن گاهشماری و نوشتار یونانی گاهشماری و الفبای دینی و سنتی خود را نگه دارند (یارشاطر، ۱۳۸۷: ۲۹).

این سفالینه‌ها علاقه به آیین‌های کهن ایرانی در نزد اشکانیان را به‌خوبی نمایان می‌سازد. در روایات ملی ایرانی نیز، بلاش شاه اشکانی به‌عنوان گردآورنده‌ی اوستا مشهور است. در تفسیر بعدی بهمن‌یشت که احتمالاً در زمان خسرو انوشیروان صورت گرفته، نام بلاش اشکانی به‌عنوان حامی دین زردشت نمایان است (زند و هومن‌یسن، ۲۵۳۷: ۳۷). بومی‌گرایی تدریجی اشکانیان که بر دو عامل یادشده استوار بود، منجر به حفظ ارزش‌های فرهنگ ایرانی در برابر فرهنگ یونانی گردید و این فرهنگ با حمایت شاهان اشکانی شکل انسجام یافته‌تری نسبت به موجودیت خود در دوره‌ی هخامنشی به دست آورد.

تقابل اشکانیان با هویت رومی

با تبدیل شدن روم به یک امپراتوری بزرگ در زمان اشکانیان، فرهنگ یونانی رفته‌رفته در قدرت امپراتوری روم نمود یافته و قدرت سیاسی یونانیان روبه‌زوال رفت. دوره‌ی اوج امپراتوری اشکانی، عهد تقابل با امپراتوری روم است. این تقابل دو امپراتوری در میدان سیاست، تقابل فرهنگی آن دو را نیز به همراه داشت. پلوتارک از زبان سورنا پس از شکست کراسوس، اشکانیان را در تقابل با فرهنگ رومی نشان می‌دهد. بر طبق روایت پلوتارک، سورنا رومیان را به نقض مکرر پیمان متهم کرده بود. (پلوتارک، ۱۳۴۶: ۳/۸۹). سورنا با تذکر به نقض پیمان رومیان، اهمیت نگه‌داشتن پیمان در فرهنگ ایرانی را یادآور شده و ایرانیان را از رومیان متمایز نموده بود. در مهریشت تأکید شده است: «کسی که دروغ گوید و پیمان شکند ویران‌کننده‌ی کشور و راستی است و نباید پیمان‌شکنی کرد، خواه با یک مزدیسنا و خواه با یک دیویسنا» (مهریشت، ۱۹۲۸: ۱).

در میان رومیان نیز احساس تفاوت و تقابل از میدان سیاست به میدان فرهنگی بسط داده شد. مهم‌ترین نمود این وضع را باید در دوره‌ی اوگوستوس دانست. رومیان پس از کشته شدن کراسوس درفش‌ها و افسران بسیاری را از دست دادند که برای امپراتوری روم شرم‌آور بود. لشکرکشی ناموفق مارک‌آنتونی نیز بر این شرم افزود. زمانی که اوگوستوس در مذاکره با فرهاد چهارم توانست درفش‌های لژیون‌های رومی و افسران را بازپس بگیرد، این واقعه به‌صورت یک رویداد بسیار مهم در میان رومیان درآمد:

تصویرسازی‌ها در سراسر قلمرو امپراتوری روم، این توافق و سازش با پارتیان را همچون پیروزی نهایی غرب رومی بر شرق و یکی از بزرگ‌ترین دستاوردهای سیاست خارجی اوگوستوس معرفی و تبلیغ می‌کردند. شاعران درباری اوگوستوس حتی ابعادی کیهانی برای آن قائل شدند. آن‌ها این توافق و سازش پارتی‌ها را همچون پیش‌شرطی ضروری برای آغاز عصر زرین که توسط اوگوستوس در ۱۷ ق م اعلام شده بود، تفسیر کردند. در نتیجه شاهنشاهی پارت و بعدها شاهنشاهی ساسانی بود که تنها ابرقدرت دیگر (دشمن) پس از روم را تشکیل می‌داد و با همین عنوان مشاهده و شناخته می‌شد (اشنایدر، ۱۳۹۲: ۹۱).

دوره‌ی اوگوستوس دوره‌ای بود که روم برای تثبیت هویت خود تلاش گسترده‌ای به انجام رسانید. اشنایدر این تلاش را در جهت همگرایی اقوام امپراتوری روم می‌داند. حکومت روم برای همگرایی داخلی به یک دشمن مشترک که همان اشکانیان بودند، نیاز داشت. رومیان در این تقابل، برای تعریف خود به گذشته روی آوردند و خود را به یونان منتسب کردند. یک مورد برجسته در بزرگ‌نمایی و تأکید بصری بر این مکتب عقیدتی انتساب روم به یونان، صحنه‌ی نمایش بزرگ یک نبرد دریایی بود که در سال ۲ ق م نمایش داده شد. علاوه بر تعداد نامشخصی پاروزن، حدود سه هزار سرباز مجبور شدند واقعه‌ی پیروزی نیروی دریایی آن بر ناوگان پارسی (که در واقع بیشتر کشتی‌هایش فینیقی بودند) را در سالامیس در سال ۴۸۰ ق م نمایش دهند. این ذهنیت در تصویرسازی و پیکرتراشی رومیان نیز تأثیر گذاشت. علاوه بر آن پس از تثبیت معیاری مشخص توسط سیسرون، شاعران عصر اوگوستوس معمولاً برای اشاره به پارتیان از اسم نیاکان تاریخی‌شان مادها، پارس‌ها یا هخامنشیان استفاده می‌کردند (اشنایدر، ۱۳۹۲: ۱۱۱).

این تقابل فرهنگی اشکانیان و رومیان، تقابل پیشینی هخامنشیان و یونانیان را به کارزار فرهنگی-سیاسی آنان وارد کرد. با گذشت زمان، اشکانیان پس از ادعای جانشینی هخامنشیان در قبال سلوکیان، این بار در سطح وسیع‌تری این ادعا را در برابر رومیان مطرح کردند. تاسیتوس از نامه‌ی مغرورانه‌ی اردوان دوم به تیبریوس، امپراتور روم، یاد کرده است. اردوان دوم در این نامه برقراری دوباره‌ی مرزهای باستانی بین پارسیان و مقدونیان را خواستار شده بود و خود را مالک کشورهای تحت مالکیت کوروش و اسکندر در گذشته دانسته بود (Tacitus, 2010, VI 31). در تهاجم بزرگ اردوان دوم به آسیای صغیر نیز که برعلیه رومیان بود، یهودیان اشکانیان را یاری دادند و آنان را جانشینان هخامنشیان برشمردند (کالج، ۱۳۸۵: ۳۹). دیاکونوف نیز می‌نویسد که سوریه و فلسطین و به تقریب سراسر آسیای صغیر به دست پارتیان افتاد و یا تحت نفوذ آنان قرار گرفت (دیاکونوف، ۱۳۵۱: ۳۹). این پیوند سیاسی-فرهنگی اشکانیان با هخامنشیان، نقش حوزه‌ی فرهنگی ایرانیان در امپراتوری هخامنشی را بازنمایی می‌کند که در تقابل با هویت یونانی و رومی از سطح یک امپراتوری به شکل جهانی، به سمت امپراتوری ایرانی پیش می‌رود. رحیم شایگان این تکامل هویت ایرانی را مقدم بر زمان ساسانیان می‌داند. به عقیده‌ی وی بین آنچه تاسیتوس درباره‌ی اردوان دوم گزارش کرده و آنچه هردویان و آمیانوس مارکلینوس درباره‌ی اردشیر و شاپور دوم گزارش می‌دهند، یک تداوم سیاسی مشاهده می‌شود و آن نسبت

دادن خود به یک حلقه‌ی مشترک است؛ به عبارت دیگر ابتدا اشکانیان بودند که سنت‌های هخامنشی را زنده نگه داشتند و این امر توسط ساسانیان نیز دنبال شد (Shaygan, 2011: 40).

با این شواهد می‌توان برجسته شدن برخی از عناصر مهم فرهنگ ایرانی در دوره‌ی باستان را در تقابل با هویت یونانی و رومی تعریف کرد. در این تقابل در هر دو سو، وجه تمایز از «دیگری»، مبنای این امر قرار گرفت. در ایران هخامنشی هر چند ایرانی‌تباران از جایگاه مهمی برخوردار بودند، اما به دلیل وسعت بسیار زیاد امپراتوری، هویت ایرانی نمود یک حوزه‌ی فرهنگی در کنار فرهنگ‌های دیگر بود. جنگ‌های یونانیان و پارسیان تا پیش از اسکندر همگی در بیرون از مرزهای هخامنشیان انجام گرفت و حتی شکست‌هایی که گاه یونانیان بر ارتش هخامنشی وارد کردند، ثبات امپراتوری هخامنشی را تهدید نکرده بود. با غلبه‌ی اسکندر بر ایران، این وضعیت دگرگونه شد و هویت ایرانیان به سمت حفظ ارزش‌های سنتی و آیینی سوق پیدا کرد. در جهان یونانی-رومی نیز به تدریج یک هویت فرهنگی متفاوت از خود تعریف شد که با توجه به قدرت و وسعت امپراتوری‌های هخامنشی، اشکانی و ساسانی این «دیگری» به آنان اطلاق شد. با توجه به این نکته که یونانیان غیر از خود را بربر می‌خواندند، تصورات و ذهنیت‌های این‌چنینی در مورد ایرانیان را در نزد آنان بر این اساس باید تفسیر کرد. در ایران این هویت در راه تکامل خود به ایده‌ی ایران‌شهر ساسانی که یک هویت سیاسی، سرزمینی و فرهنگی بود منتهی شد و در طرف مقابل، دوقطبی شرق و غرب شکل گرفت که غرب نماد تمدن اصیل‌تر و شرقی که ایرانیان در آن جای گرفتند نیز به‌عنوان هویتی که نسبت به غربیان از تمدن دورتر بود شناخته شد. چنین انگاره‌ای در تاریخ کشورهای اروپایی در دوره‌ی بعد نیز ادامه یافت که می‌توان به‌عنوان نمونه از کتاب «نامه‌های ایرانی» مونتسکیو نام برد که بر پایه‌ی همین ذهنیت شکل گرفته در جهان یونانی-رومی نسبت به ایرانیان نوشته شده است.

ایده‌ی سرزمینی ایران

در مورد نام ایران در دوره‌ی اشکانیان اختلاف نظر وجود دارد. دشوار است که بتوان کلمه ایران را در متون دوره‌ی اشکانی یافت؛ اما احتمال وجود آن را نیز نمی‌توان رد کرد. کالج می‌نویسد: «هخامنشیان خویشتن را آریایی می‌نامیدند و جانشینان پارتیان در ایران نیز کشور خود را ایران‌شهر می‌خواندند که به معنی سرزمین آریاست. شاید پارتیان هم‌چنین رسمی و اصطلاحاتی داشته‌اند» (کالج، ۱۳۸۵: ۱۵۱). بهار نیز می‌نویسد: «هخامنشیان مردم فارس و ظاهراً مردم سرزمین‌های ایرانی نشین ماد و پارت را ایرانی می‌دانستند و ساسانیان نیز کشور خود را ایران یا ایران‌شهر می‌نامیده‌اند؛ بنابراین می‌توان احتمال داد که اشکانیان نیز کشور خود را ایران یا ایران‌شهر می‌نامیده‌اند» (بهار، ۱۳۸۷: ۷۹). برای تحلیل این موضوع می‌توان به یک اثر برجسته‌ی بازمانده از عصر اشکانی یعنی «ایات‌گار زیریان» رجوع کرد (ماهیارنوبی، ۱۳۷۴: ۷). این اثر واژه‌ی ایران‌شهر به‌عنوان یک کشور را دارا است. «از ایشان بیدرفش (=ویدرفش) جادو نامخواست هزاران با دو بیور سپاه گزیده به پسرانی (سفارت) به ایران‌شهر آید» (یادگار زیریان، ۱۳۷۴: ۴۵). نام ایران‌شهر در این متن را که نمود یک کشور است، باید با توجه به دو نکته در نظر گرفت. اول اینکه این متن در زمان ساسانیان تدوین شده و قاعدتاً تحت تأثیر ایدئولوژی آنان است، دوم این که با توجه به مشخص نبودن دقیق جغرافیای ایران‌شهر یاد شده، در نهایت می‌توان آن در قالب تاریخ کیانیان و اساطیر ایران دید که می‌توان آن را در حکم یک ایده برای نام سرزمین امپراتوری اشکانی و سپس ساسانی دانست.

نکته‌ی مهم دیگری که این نظر را تقویت می‌کند را باید در جغرافیای استرابو جستجو کرد. استرابو در این کتاب در شرح کشورهای آسیا به جغرافیای سرزمینی موسوم به آریانا در شرق فلات ایران می‌پردازد (استرابو، ۱۳۸۲: ۱۵-۲-۱) درباره‌ی آریانا اراتوستین نیز می‌نویسد: «آریانا در مشرق محدود است به رود سند. در جنوب به دریای بزرگ، در شمال با کوهستان پاروپامیزادی (هندوکش) و دنباله‌های آن تا حوالی دروازه‌های دریای کاسپین، نواحی غربی آن مطابق است با همان مرزهایی که پارتیا را از ماد جدا می‌سازد و کرمانیا را از پارس و پرتیکان‌ها» (استرابو، ۱۳۸۲: ۱۵-۲-۸). مشخص است که منابع یونانی از آریانا سرزمینی به مثابه آنچه ساسانیان به امپراتوری خود نسبت دادند نام نمی‌برند و وصف آنان سرزمینی در شرق فلات ایران را در برمی‌گیرد که می‌توان احتمال داد همان مرکز کیانیان در تاریخ سنتی ایران باشد. نیولی بر همین اساس هویت آریانا را در دوره‌ی اشکانی هویت قومی و فرهنگی می‌نامد. به عقیده وی نام آریانا به مردمانی که ایرانی صحبت می‌کردند و خود را آریا می‌نامیدند و آن مردمانی که بخشی از پارس‌ها و مادها و هم‌چنین باکترین‌ها و سغدی‌ها را در شمال تشکیل می‌دادند، اطلاق می‌شده است (نیولی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). شاپور شهبازی نیز در باب نظرات نویسندگان یونانی درباره‌ی نام آریانا معتقد است که اگر در آنجا پیشینه‌ی ایرانی وجود نمی‌داشت،

این نام جغرافیایی را یونانیان پس از دوره‌ی هخامنشی نمی‌توانستند از خود درآورند. فقط یک نام «آریانام خَسَرَم» ایرانی که از قبل در لقب کیخسرو نهفته بود می‌توانست مفهوم یک منطقه‌ی خاص حکومت آریایی، در غرب از ناحیه‌ی سند تا برسد به بخش‌هایی از پارس و ماد را پدید آورده باشد» (شاپور شهبازی، ۱۳۹۱: ۱۶). باید به این نکته توجه داشت که حوزه‌ی فرهنگ ایرانی در هر دو دوره هخامنشی و اشکانی وجود داشت، آنچه اهمیت دارد اطلاق نام ایرانشهر به بخش وسیعتری است که به‌طور نمونه می‌توان از تیسفون در ساحل دجله نام برد که به‌مرور در جغرافیای ایرانشهر قرار گرفت. نیولی نیز می‌نویسد باید پذیرفت طی دو سده‌ی آخر دوره‌ی پارتیان یک پدیده‌ی احیای اندیشه‌ی ایرانی رشد کرد که رفته‌رفته توسعه یافت تا جایی که در دوره‌ی ساسانی کاملاً شکل منسجمی یافت (نیولی، ۱۳۸۷: ۱۵۴).

با بررسی شواهدی که بیان شد، می‌توان بیان کرد که ایده‌ی ایرانشهر به دوره‌ی کیانیان تعلق داشته است. این ایده در زمان شاهنشاهی هخامنشی وارد دوره‌ی جدیدی شد. هخامنشیان خود را به حلقه‌ی فرهنگی آریایی نسبت می‌دادند، اما سرزمین امپراتوری خود را لزوماً به نام ایران نخوانده‌اند. با اولین شکست سیاسی ایرانیان از یونانیان، مقوله‌ی هویت شکل منسجم‌تری به خود گرفت و اشکانیان با توجه به خاستگاه شرقی آنان در فلات ایران، روند ایرانی شدن را سرعت بخشیدند و این حرکت منجر به خلق یک ایده‌ی جغرافیایی و سرزمینی به نام ایرانشهر، با تکیه بر هویت فرهنگ ایرانی‌تباران گردید که در دوره‌ی ساسانی نمایان شد. این هویت با یکی از امکانات آن عصر یعنی حماسه‌سرایی در میان مردم بسط داده شد. به‌طوری‌که در دوره‌ی ساسانی حماسه‌های ایرانی با توجه به جغرافیای ایرانشهر ساسانی فهمیده می‌شد: «اگرچه داستان رستم اصلاً و واقعاً از داستان‌های پهلوانی ایرانیان مشرق بود، اما باین‌حال در صدر اسلام در مغرب ایران نیز شهرتی داشت و نصر بن الحارث از رجال صدر اسلام، داستان جنگ این پهلوان را با اسفندیار در سرزمین فرات آموخت و چون به مکه بازگشت آن را برای هم‌وطنان خود روایت کرد» (صفا، ۱۳۶۳: ۵۶۵). با این رویکرد، بایستی هویت ایرانیان در دوره‌ی باستان را با توجه به جهان‌بینی پادشاهان و گسترش آن از طریق حماسه‌سرایی مدنظر قرار داد. این ایده‌ی سرزمینی-فرهنگی یکی از مشخصه‌های مهم تداوم فرهنگی ایرانیان در دو دوره‌ی قبل و بعد از اسلام بود.

نتیجه‌گیری

بر پایه‌ی آنچه بیان شد تکامل هویت ایرانی در دوره‌ی اشکانیان را بایست در پرتو دو میراث هخامنشی و زردشتی تفسیر نمود. تلاش اشکانیان برای توسل به این دو حوزه‌ی فرهنگ ایرانی که همپوشانی‌هایی نیز با یکدیگر داشتند، آنان را در جدالی فرهنگی-سیاسی با یونانیان و سپس رومیان قرار داد. مفهوم تقابل با یک «دیگری» در حوزه‌های فرهنگی و سیاسی، عامل مهمی بود که سبب گردید هویت ایرانی از یک هویت تباری در دوره‌ی هخامنشی به هویتی منسجم‌تر و شکل یافته‌تر در دوره‌ی اشکانیان تکامل یابد.

واکاوی روند ایران‌گرایی اشکانیان ما را در تقویت این فرضیه یاری می‌رساند که هویت ایرانی در چهارچوب فهم خویشتن ایرانی، به‌طور کامل زاییده‌ی دوران مدرن نیست. عامل مهمی که در دوره اشکانی، نقش اصلی را در بسط و عمومیت این عنصر هویتی بر عهده داشت، حماسه‌سرایی و تذکر سنت بود. نظراتی که هویت ملی ایرانی را به‌طور کامل معلول مدرنیته می‌دانند، این نکته‌ی مهم را نادیده می‌گیرند که در چهارچوب جهان قدیم، امکانی به نام حماسه‌سرایی در فهم هویت ایرانی در سده‌های متمادی تأثیرگذار بوده است و بازپرداخت‌های نوآیین از سنت ایرانی را بر عهده داشته است. اشکانیان دوره‌ی مهمی در تکوین این عنصر هویتی بود که انتقال میراث ایرانیان به دوره‌ی ساسانی را امکان‌پذیر کرد. برای تعیین میزان اثرگذاری و محدوده‌ی فهم هویت ایرانی در دوره‌ی باستان، به پژوهش‌های کارکردگرایانه نیاز است تا بتوان خوانشی صحیح از تاریخ هویت ایرانی عرضه کرد.

منابع

- ابوالقاسمی، محسن. (۱۳۹۰). تاریخ زبان فارسی، چاپ یازدهم، انتشارات سمت، تهران.
 ارداویرافنامه. (۱۳۹۱). پیشگفتار، ترجمه‌ی فارسی، متن پهلوی و واژه‌نامه از رحیم عقیقی، چاپ سوم، انتشارات توس، تهران.
 ارانسکی، یوسیف میخائیلوویچ. (۱۳۵۸). مقدمه فقه اللغة ایرانی، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ اول، انتشارات پیام، تهران.
 استرابو. (۱۳۸۲). جغرافیا، ترجمه‌ی همایون صنعتی‌زاده، چاپ اول، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران.

- اشنایدر، رلف میخاییل. (۱۳۹۲). دوست و دشمن: مشرق زمین در روم، در: شاهنشاهی اشکانیان، ویراسته وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمه‌ی مانی صالح علامه، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- بریان، پی‌یر. (۱۳۹۱). تاریخ هخامنشیان دانشگاه خرونینگن، جلد دهم، دو بخش، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، چاپ اول، انتشارات توس، تهران.
- بهار، مهرداد. (۱۳۸۷). از اسطوره تا تاریخ، چاپ ششم، نشر چشمه، تهران.
- پلوتارک. (۱۳۴۶). حیات مردان نامی، ترجمه‌ی رضا مشایخی، جلد سوم، چاپ دوم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- تائو، وانگ. (۱۳۹۲). پارت در چین: بازبینی اسناد تاریخی، در: شاهنشاهی اشکانیان، ویراسته وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمه‌ی مانی صالح علامه، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- دیاکونوف، میخاییل میخائیلوویچ. (۱۳۵۱). اشکانیان، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ دوم، انتشارات پیام، تهران.
- زندوهومن‌یسن. (۲۵۳۷). ترجمه‌ی صادق هدایت، انتشارات جاویدان، تهران.
- سرخوش کرتیس، وستا. (۱۳۹۲). تجدید حیات ایرانی در دوره‌ی پارتیان، در: شاهنشاهی اشکانیان، ترجمه‌ی مانی صالح علامه، ویراسته وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
- شاپورشه‌بازی، علیرضا. (۱۳۹۱). تاریخچه‌ی ایده‌ی ایران، در: پیدایش امپراتوری ایران، ویراسته وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، چاپ اول، نشر مرکز، تهران.
- شارپ، رلف نارمن. (۱۳۸۲). فرمان‌های شاهنشاهان هخامنشی، چاپ اول، نشر پازینه، تهران.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۳). حماسه‌سرایی در ایران، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- فرای، ریچارد نلسون. (۱۳۸۶). میراث باستانی ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، چاپ هشتم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- فردوسی. (۱۳۹۶). شاهنامه، پیرایش جلال خالقی مطلق، نسخه چهارجلدی (دوبخش)، چاپ دوم، تهران: سخن.
- کالج، مالکوم. (۱۳۸۵). اشکانیان، ترجمه‌ی مسعود رجب‌نیا، انتشارات هیرمند، تهران.
- کندی ادی، سموئیل. (۱۳۸۱). آیین شهریار در شرق، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- گوتشمید، آلفرد فن. (۱۳۸۲). تاریخ ایران و ممالک همجوار آن از زمان اسکندر تا انقراض اشکانیان، ترجمه‌ی کیکاووس جهاننداری، چاپ چهارم، انتشارات ققنوس، تهران.
- ماهیارنوبی، یحیی. (۱۳۷۴). پیشگفتار یادگار زریران، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران.
- مهریشت. (۱۹۲۸). در: یشت‌ها (ادبیات مزدیسنا) قسمتی از کتاب مقدس اوستا، تفسیر و تالیف پور داود، جلد اول، انتشارات انجمن زرتشتیان ایرانی بمبئی و ایران لیگ، بمبئی.
- نیولی، جراردو. (۱۳۸۷). آرمان ایران، ترجمه سید منصور سید سجادی، موسسه پیشین پژوه، تهران.
- ولسکی، یوزف. (۱۳۸۸). شاهنشاهی اشکانی، ترجمه‌ی مرتضی ثاقب‌فر، چاپ چهارم، نشر ققنوس، تهران.
- ویسهوفر، یوزف. (۱۳۹۲). «فارس در دوران حکومت سلوکیان و پارتیان»، در: شاهنشاهی اشکانیان، ویراسته وستا سرخوش کرتیس و سارا استوارت، ترجمه‌ی مانی صالح علامه، چاپ اول، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران. ۸۴-۶۷
- یحیی ماهیارنوبی. (۱۳۷۴). یادگار زریران، چاپ اول، انتشارات اساطیر، تهران.
- یارشاطر، احسان. (۱۳۸۷). پیشگفتار تاریخ ایران کمبریج، ترجمه‌ی حسن انوشه، چاپ پنجم، جلد سوم، بخش اول، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- احمدی، حمید. (۱۳۸۲). هویت ملی ایرانی در گستره‌ی تاریخ. مطالعات ملی، ۴(۱۵)، ۹-۴۵

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.1735059.1382.4.15.1.9>



Shayegan, R. (2011). *Arsacids and Sasanians*, Cambridge university press, New York

Tacitus, P. C. (2010). *Annals* (books 4-6, 11-16), online library of liberty, the Second edition, London

A comparative study of the approach of Seljuk and Ilkhanid historians to the conditions of the ministry

Reza Bitarafan ¹

1- Department of Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran.

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 2024/04/28</p> <p>Accepted: 2024/06/20</p> <p>pp: 49- 62</p> <p>Keywords: Institution of the Ministry; Historiography; Seljuks; Ilkhanid; Character of the Ministry.</p>	<p>Historians of the Seljuk and Ilkhanid eras, from any social and geographical origin were interested in recording the relations of the people in power and presented a historical judgment about them. The developments of the ministry in these two eras have also been interesting topics for historians. The frequency of the concept of ministry in the intellectual system of Seljuk and Ilkhanid historians is one of the important factors in recognizing the importance of this institution in their historical perspective. Historians of this era saw consultation in general and the institution of the ministry in particular as a way to solve the problems facing the Seljuk and Ilkhanid rulers. The main question of this article is, which traits and characteristics did Seljuk and Ilkhanid historians see as necessary in the owners of the ministry and what characteristic did they emphasize in providing a practical model for competent ministers? It seems, they considered a combination of skills, rationality and wisdom, as well as personal and family moral qualities, to be the main and most necessary conditions for an ideal minister. The current research method is descriptive-analytical based on library sources, and what the author was looking for is the analysis of the ruling perspective on the selection, judging and authoring of historical narratives about the equipment and conditions of the ministry in the Seljuk and Ilkhanid eras.</p>
	<p>Citation: Bitarafan, R. (2024). A comparative study of the approach of Seljuk and Ilkhanid historians to the conditions of the ministry. <i>Journal of Historical Findings</i>, 1(1), 49- 62.</p> <p> © The Author(s). Publisher: Urmia University.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121520</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.5.6</p>

Extended Abstract

Historians of the Seljuk and Ilkhanid eras, from various social and geographical origins and with a variety of perspectives, were interested in recording the relations of the people in power and presented a historical judgment about them. The changes in the ministry in these two eras have also interested historians. The frequency of the concept of ministry in the intellectual system of Seljuk and Ilkhanid historians is one of the important factors in recognizing the importance of this institution in their historical perspective. Historians of this era saw consultation in general and the institution of the ministry in particular as a way to solve the problems facing the Seljuk and Ilkhanid rulers.

The ministry is one of the long-lasting political and administrative institutions in the history of Iran, whose longevity can be traced to the ethnic myths of Iran. Seljuk and Ilkhanid historians present clear historical judgments about ministers. They have made a noticeable change in the direction of recordings of the role of ministers and have enjoyed a minister-centred discourse in the analysis of events. The differences and similarities between the Seljuk and the Ilkhanid eras in the structure of governments, political thoughts, challenges of the time, etc., have provided the context for a comparative study between the approach of the historians of these two periods.

The historians of Seljuk and Ilkhanid had a significant tendency towards the role of the ministry in the administration of affairs with a moderate tone, and they gave the minister superiority over other pillars of power in a tangible way. This superiority was up to the point where the name and emblem of the monarchy disappeared in some cases. The minister was all that the king needed, and without the planning of the ministry, the king would be empty of the king's equipment, he would become a toy in the hands of nobles, and there would be no trace of his strength and majesty.

The main question of this article is, which traits and characteristics did Seljuk and Ilkhanid historians see as necessary in the owners of the ministry, and what character and method did they emphasize in providing a practical model for competent ministers? It seems that, from a historical perspective, they considered a combination of skills, rationality and wisdom, as well as personal and family moral qualities, to be the main and most necessary conditions for an ideal minister.

The current research method is descriptive-analytical based on library sources, and what the author was looking for is the analysis of the ruling perspective on the selection, judging and authoring of historical narratives about the equipment and conditions of the ministry in the Seljuk and Ilkhanid eras.

An important part of the historiography of the Seljuk and Ilkhanid eras is devoted to the competence of the ministers. The ministry was very important in the model of property and ideal ownership of the intellectuals of the era. Historians, who were mostly from among people in the court (Diwan), paid attention to the behavior of the ministers with great keenness and narrated their actions with different motives and in different ways. The important point in this regard is that everything that historians expected from their full-fledged ministers was not expressed in the form of examples, and theoretical discussions about the conditions and manners of this position are also mentioned. There are many differences and commonalities between this part of the historiography of the Seljuk and Ilkhanid eras.

The data available in the Seljuk and Ilkhanid historiographies indicate a conscious effort by historians to give importance to the position of the ministry in the power structure and highlight their role in the developments. The emergence of new elements in historiography and the change in the approach of historians caused them to consider the role of ministers as equal to the

king in their analysis of the causes of events and lessened the agency of kings more than what has been seen in Iranian historiography after Islam.

In this regard, what is emphasized as the means and ethics of the ministry or the character of the ministry among the historians of this period can be divided into several general cases. "Morality", "skill", "wisdom", and "authenticity" can be considered the main characteristics that Seljuk and Ilkhanid historians consider necessary for ministers, and they consider the benefit of these components to dominate the important affairs of the ministry. Seljuk and Ilkhanid historians, depending on which social class they came from, which geographical region they belonged to, what insight, methods and knowledge they

possessed, and finally, depending on what influenced their historical thought, strongly or weakly emphasized some of these characteristics.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

Authors' Contribution: Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the content of the manuscript and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest: The authors declare that they have no conflicts of interest.

Acknowledgments: The authors would like to thank the manuscript reviewers and consultants whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



مطالعه تطبیقی رویکرد تاریخ نگاران سلجوقی و ایلخانی به اسباب و شرایط وزارت

رضا بیطرفان^۱

۱- گروه معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	تاریخ‌نگاران عصر سلجوقی و ایلخانی از هر خاستگاه اجتماعی و جغرافیایی و برخوردار از هر بینشی، به ثبت مناسبات اهل قدرت علاقه‌مند بوده و قضاوتی تاریخی پیرامونشان ارائه کرده‌اند. تحولات وزارت در این دو عصر نیز از موضوعات جذاب برای تاریخ‌نویسان بوده است. بسامد مفهوم وزارت در نظام فکری تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی از عوامل مهم در شناخت اهمیت این نهاد در نگرش تاریخی ایشان است. تاریخ‌نگاران این دوران، مشاوره و رایزنی را به صورت عام و نهاد وزارت را به صورت خاص راهی برای گشودن مشکلات پیش روی حاکمان سلجوقی و ایلخانی می‌دیدند. پرسش اصلی این مقاله پیش رو این است که تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی کدام صفات و ویژگی‌ها را در صاحبان نهاد وزارت لازم می‌دیدند و در ارائه الگوی کاربردی برای وزیران شایسته بر چه منش و روشی تأکید می‌کردند؟ به نظر می‌رسد، ایشان با نگاهی تاریخی و توجه ویژه به روزگار کارآمدی نهاد وزارت، ترکیبی از مهارت‌ها، عقلانیت و خردورزی و همچنین صفات اخلاقی شخصی و خاندانی را اصلی‌ترین و ضروری‌ترین شرایط برای وزیر ایده آل خود می‌پنداشتند. روش پژوهش حاضر به شکل توصیفی-تحلیلی با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای است و آنچه نگارنده در جستجوی آن بوده است، تحلیل نگاه حاکم بر گزینش، داوری و تألیف روایت‌های تاریخی پیرامون لوازم و شرایط وزارت در عصر سلجوقی و ایلخانی است.
دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۹	
پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۳۱	
صص: ۴۹-۶۲	
واژگان کلیدی: نهاد وزارت، تاریخ‌نگاری، سلجوقیان، ایلخانان، منش وزارت.	

استناد: بیطرفان، رضا. (۱۴۰۳). مطالعه تطبیقی رویکرد تاریخ نگاران سلجوقی و ایلخانی به اسباب و شرایط وزارت. *نشریه یافته‌های تاریخی*، (۱)، ۶۲-۴۹.

ناشر: دانشگاه ارومیه.

©نویسندگان



DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121520>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.5.6>



مقدمه

نهاد وزارت از نهادهای دیرپای سیاسی و اداری تاریخ ایران است که می‌توان دیرینگی آن را در اساطیر قومی ایران جست‌وجو کرد. تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی، قضاوت‌های تاریخی روشنی پیرامون وزیران ارائه می‌کنند. ایشان، چرخشی محسوس در جهت ثبت و ضبط نقش‌آفرینی وزیران داشته‌اند و در تحلیل حوادث از گفتمانی وزیرمحور برخوردار بوده‌اند. تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان عهد سلجوقی و عهد ایلخانی در ساختار دولت‌ها، اندیشه‌های سیاسی، چالش‌های زمانه و ... زمینه را برای مطالعه‌ای تطبیقی میان رویکرد تاریخ‌نویسان این دو دوره به نهاد وزارت فراهم آورده است. تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی با کلامی اندرزنامه‌گونه و با لحنی معتدل، گرایشی معنادار به سوی نقش وزارت در اداره امور داشتند و به شکلی محسوس، وزیر را در برابر سایر ارکان قدرت برتری می‌بخشیدند؛ این برتری تا جایی بود که نام و نشان سلطنت، در مواردی محو می‌گردید. وزیر، تمام آن چیزی بود که پادشاه بدان نیاز داشت و بدون تدبیر وزارت، پادشاه از لوازم پادشاهی خالی می‌شد، بازپچه‌ای در دست اتابکان و امرا می‌گردید و اثری از صلابت و مهابتش نمی‌ماند.

بخش مهمی از تاریخ‌نگاری‌های دو دوره سلجوقی و ایلخانی به لیاقت و شایستگی وزیران اختصاص یافته است. وزارت در الگوی ملکداری و ایده‌آل حکومت‌داری اندیشمندان این دوران اهمیت فراوانی داشت. تاریخ‌نگاران که اغلب از دیوانیان و نزدیک به خردمندان بودند با تیزبینی بسیاری به رفتار وزیران توجه می‌کردند و با انگیزه‌های مختلف و به صورت‌های گوناگون به روایت کنش‌های ایشان می‌پرداختند. نکته مهم در این باره این است که تمام آنچه تاریخ‌نگاران از وزیران تمام عیار خود انتظار داشتند در قالب مصادیق بیان نمی‌شد و بحث‌های نظری پیرامون شرایط و آداب این منصب نیز ذکر شده است. تفاوت‌ها و اشتراکات زیادی میان این بخش از تاریخ‌نگاری‌های دو دوره سلجوقی و ایلخانی دیده می‌شود.

آنچه به‌عنوان پیشینه این پژوهش قابل‌ارائه است، دو دسته از تحقیقات را شامل می‌شود. دسته نخست، کتاب‌ها و مقالاتی است که با محوریت تاریخ وزارت نگاشته شده‌اند و به تحولات وزارت در عهد سلجوقی و ایلخانی می‌پردازند. از شاخص‌ترین این آثار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: دیوانسالاری در عهد سلجوقی از کارلا کلوزنر^۱ که به نکات فراوانی پیرامون وظایف، انتخاب، خاستگاه و زمینه‌های فرهنگی وزرای سلجوقی اشاره می‌کند.

فصل نخست کتاب تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران نوشته لمبتن^۲ به بررسی جایگاه نهاد وزارت از دوران سلجوقی تا روزگار ایلخانان پرداخته است. لمبتن در این فصل، به وظایف عمومی وزیر و جایگاه وی در کنار سلطان اشاره می‌کند. عباس اقبال در وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی بیش از هر چیز به شرح حال و اقدامات وزرا می‌پردازد. پرداختن به تأثیرگذاری وزرا در تحولات و القاب و اسامی صحیح ایشان از نکات این کتاب است. اشپولر در تاریخ مغول ضمن برشمردن صورت اسامی وزیران ممالک، از عدم یکنواختی در اداره امور عالی‌دولت در عصر ایلخانی سخن می‌گوید و از نزاع‌ها میان صاحبان منصب وزارت و رقابت میان آن‌ها می‌نویسد.

قسم دوم، پژوهش‌هایی هستند که با تأکید بر دانش، بینش و ساختار ذهنی تاریخ‌نگاران نوشته شده‌اند. در ادامه به مهم‌ترین این کتاب‌ها و مقالات اشاره خواهد شد:

ناصر صدقی در تاریخ‌نگاری در ایران عصر سلجوقی به بررسی جریان تاریخ‌نگاری سلجوقی پرداخته است و با تأکید بر خاستگاه جغرافیایی تاریخ‌نگاران، به تاریخ‌های سلطنت و وزارت اشاره می‌کند. جولی اسکات میثمی در کتاب تاریخ‌نگاری فارسی با تمرکز بر تاریخ‌نگاری دوره‌های تاریخی سامانیان، غزنویان و سلجوقیان به ارائه تحلیل پیرامون تاریخ‌نگاری فارسی در این دوران اقدام نموده است. او سعی دارد تا جایگاه نوشته‌های تاریخی فارسی را در عرصه تاریخ‌نگاری اسلامی نشان دهد. نمونه مشابه این آثار درباره عصر ایلخانی کتاب زندگی، زمانه و تاریخ‌نگاری و صاف شیرازی است. محبوبه شرفی در این کتاب به تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری و صاف شیرازی می‌پردازد. وی پیرامون مضامین، شکل‌شناسی اثر، منابع اطلاعاتی مورخ، اهمیت و ویژگی‌های تاریخ‌نگاری و صاف شیرازی و نثر وی سخن گفته است. از پژوهش‌های گونه دوم، همچنین می‌توان به مقاله «تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگری عمادالدین کاتب اصفهانی» از اسماعیل حسن زاده؛ مقاله «بررسی تطبیقی تاریخ‌نگاری و تاریخ‌نگاری نیشابوری و راوندی» از پروین ترکمنی‌آذر

¹ Klausner, Carla

² Lambton

و شهناز جنگجو قولنجی و مقاله «بینش تاریخ‌نگاران ابوالقاسم عبدالله القاشانی با تأکید بر رویکرد اعتقادی وی» نوشته سید ابوالفضل رضوی و حمید آزاد اشاره کرد.

در پژوهش حاضر، ابتدا به جایگاه نهاد وزارت در دوران بعد از اسلام و پیشینه اشاره به اسباب و شرایط وزارت در متون تاریخی اشاره شده؛ در ادامه با تبیین رویکرد تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی نسبت به جایگاه و اهمیت نهاد وزارت، به تحلیل اصلی‌ترین اسباب و الزامات صاحبان این منصب در منظومه فکری تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی به گونه‌ای تطبیقی پرداخته شده است. تمایز مقاله پیش رو با آنچه به عنوان پیشینه مطرح گردید تأکید ویژه این جستار بر تبیین و تحلیل الزامات و شرایط و اسباب وزارت در نگرش و بینش تاریخ‌نگاران دو دوره سلجوقی و ایلخانی است که چنین پژوهشی با رویکرد تطبیقی، تاکنون صورت نگرفته است.

جایگاه وزارت در روند تحولات تاریخی ایران بعد از اسلام

ورود اسلام فصل تازه‌ای در تاریخ ایران گشود. اعراب مسلمان پس از فتح ایران، با فرهنگ ایرانی و راه و رسم زندگی ایرانیان آشنایی بیشتری یافتند. ایرانیان با حقیقت نوین اسلام، سازگار و همسو شده و این حیات دوباره که به گفته کندی^۱ با هویتی متصل به روزگاران باستان و برانگیخته از پیام دین جدید بود، نشانه پیروزی این ملت در تنگناهای تاریخی به شمار می‌رفت (سرخوش کرتیس و استوارت، ۱۳۹۳: ۳۶)؛ به عبارت دیگر، گسست ایران از گذشته، فاجعه‌بار نبود و هویت فرهنگی جدیدی پدید آمد. ایرانیان در قرون نخستین اسلامی، بازگشت به دوران باشکوه گذشته را در پیوند با احیای الگوی حکومت‌داری ایرانی می‌دانستند. بسیاری از فرمانروایان تلاش می‌کردند تا کارکردهای سیاست‌ورزی ایران باستان را برقرار نمایند. حکام ایرانی برای بازیابی الگوی مملکت‌داری ایرانی، رفتار و گفته‌های خود را به شاهان باستانی شبیه می‌کردند. بسیاری از سلسله‌ها نسب خود را به شاهان باستانی می‌رساندند و القاب و عناوین آن‌ها را بر خود می‌گذاشتند.

سیاست برتری اعراب با روی کارآمدن عباسیان تا اندازه‌ای تعدیل شد. به تعبیر پیکاک^۲ «دربار عباسی محیطی فرهنگی درست کرد که در پی مرادها با میراث ایرانی بود» (هرتسیگ و استوارت، ۱۳۹۴: ۷۸). مسلمانان پس از فتح شهرهای ایران با دستگاه اداری پیچیده‌ای روبرو شدند که از آن اطلاعی نداشتند و برای اداره سرزمین‌هایی که گشوده بودند به کاردندان ایرانی متوسل شدند. به همین دلیل، مراتب بالای دستگاه اداری ساسانی را از بین بردند اما دهقانان را که بزرگان صاحب زمین بودند نگه داشتند تا به آن‌ها در کار حکومت و اداره امور مالی کمک کنند^۳ با روی کارآمدن عباسیان، تأثیرات ایرانی شدت بیشتری یافت و مقام اجتماعی ایرانیان فزونی یافت. در نتیجه، آشنایی با میراث سیاسی ایران پیش از اسلام بیشتر شد. دبیران، وزیران و رایزنان ایرانی در سازمان‌های اداری اولیه دولت عباسیان، برتری یافتند و تأثیر آن‌ها در زندگی فرهنگی آن دوران را به‌سختی می‌توان انکار کرد. خلفای عباسی و وزرای ایرانی آن‌ها موفق شدند با تکمیل سازمان‌های اداری و آیین مملکت‌داری، حکومت مرکزی را بیشتر از قبل سامان داده و آن را مقتدر کنند. فیرحی معتقد است که عباسیان در الگوی کشورداری به‌ویژه نهاد وزارت، تغییرات مهمی ایجاد کردند و آن را متناسب با جامعه اسلامی دوره میانه پردازش نمودند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۱۹۳). به گفته ابن طقطقی وزارت در دوره اسلامی با الگوی ایرانی از زمان عباسیان شکل گرفته و می‌نویسد: «قبل از آن وزارت نه قاعده معینی داشت و نه قوانین پابرجایی... چون بنی‌عباس به سلطنت رسیدند، قوانین وزارت برقرار گردید و وزیر، وزیر نامیده شد، حال آنکه پیش از آن بدو کاتب و مشیر می‌گفتند» (ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ۲۰۶). در مقدمه ابن خلدون نیز آمده که در ابتدای اسلام منصب وزارت وجود نداشت و با بالا گرفتن کار اسلام و ایجاد پادشاهی دوباره متداول گشت (ابن خلدون، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۵۵).

^۱ Kennedy

^۲ Andrew Peacock

^۳ دهقانان بازماندۀ خاندان‌های زمین‌دار و اعیان متوسط ساسانی بودند که به دنبال چیرگی مسلمانان بر ایران، همه توان خود را به کار بردند تا نقشی در رستخیز فرهنگی و سازماندهی پایداری ملی داشته باشند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ۷۱).

^۴ برای مطالعه بیشتر پیرامون منصب وزارت در میان ایرانیان و معنای لغوی آن مراجعه شود به: (مسعودی، ۱۳۴۹: ص ۶۷ کریستنسن، ۱۳۸۴: ص ۸۰ یعقوبی، ۱۳۷۸: ص ۲۱۹: ابن طقطقی، ۱۳۶۷: ص ۲۰۶ و ماسه و گروسه، ۱۳۳۹: ص ۲۷۶).

پیشینه اشاره به وزارت و اسباب و شرایط آن در متون تاریخی و ادبی

برخی بر این باورند که «دوره اسلامی ایران بیشتر از آن که دوره شاهان باشد، عصر وزیران بزرگ بود و در واقع همین وزیران بودند که توانستند وحدت سرزمینی ایران را حفظ کنند و زمینه‌های تداوم فرهنگی ایران را فراهم آورند» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۲). اساس فرمانروایی ایرانیان، کاردانی بود و وزیر نماینده کاردانی و کارایی فرمانروا به شمار می‌رفت. لمبتن نیز دیوانسالاری را عنصری دارای تداوم و ثبات در تاریخ ایران دوره میانه می‌بیند و معتقد است تمایل موروثی شدید در دیوانسالاری باعث این تداوم و امنیت در تشکیلات دیوانی گشته است و در اثبات گفته خود به خاندان‌های بزرگ دیوانسالار مانند برمکی‌ها، جونی‌ها، جیهانی‌ها، نظامی‌ها و رشیدی‌ها اشاره می‌کند (لمبتن، ۱۳۸۶: ۳۲۴). با چیرگی ترکان بر ایران نیز به ضرورت، جایگاه وزارت تثبیت گردید تا فرمانروایان عاری از هنر ملکداری، از دانش و بینش آن‌ها در جهان‌داری بهره گیرند. وزیر هسته اصلی این تشکیلات اداری به شمار می‌آمده است و تنها راه برای وحدت سرزمینی که همواره با هجوم بیگانگان روبرو بوده است.

پیشینه‌ای از بیان اسباب و شرایط وزارت را در اشعار و متون ادبی و تاریخی دیده می‌شود. دبیری را می‌توان مقدمه‌ای برای وزارت به شمار آورد و آنچه پیرامون این منصب و شرایط آن نگاشته شده است را می‌توان هم جهت با وزارت‌نامه‌ها یا همان تاریخ الوزراها دانست. کتابت و دبیری مقامی برای رسیدن به وزارت بود. گویی مرحله‌ای بود برای آموزش مقتضیات منصب خطیر وزارت. البته این به آن معنا نیست که تمامی کاتبان و دبیران به این جایگاه رسیده باشند. در قابوسنامه، باب چهلیم با عنوان «در آیین و شرط وزارت» بلافاصله بعد از باب «در آداب دبیری و شرط کاتب» آمده است. عنصرالمعالی نیز این گونه می‌نویسد: «و اگر چنان که خدای تعالی بر تو رحمت کند و از درجه کاتبی به وزارت رسی، شرط وزارت بدان که چگونه است...» (عنصرالمعالی، ۱۳۴۶: ۱۶۶). در تاریخ الوزراها، مهارت وزیران در ترسل نیز مورد توجه قرار می‌گرفت و برای رسیدن به وزارت، لازم به نظر می‌رسید. پیوند و نسبت میان کتابت و وزارت در متونی که پیرامون این دو منصب نگاشته شده به خوبی بازتاب یافته است. کتاب‌هایی مانند *الوزراء* و *الکتاب* از جهشیاری و *ادب الکتاب* و *کتاب الوزراء* از ابوبکر صولی نشان دهنده این موضوع است که کتاب‌هایی با موضوع کتابت و دبیری مقدمه‌ای بر آثار کامل‌تر در مورد وزارت مانند *آثار الوزراء* عقیلی و *دستور الوزراء* خواندمیر بوده‌اند. امتداد وزارت و دبیری در شعر فارسی نیز بازتاب یافته است:

ای زده تکیه بر بلند سریر
ملک را استوار کردستی
بر سرت خز و زیر پای حریر
به وزیری دبیر و با تدبیر

(ناصرخسرو، ۱۳۶۸: ۱۹۸)

دبیر است خازن به اسرار پنهان
دبیری و رای وزیری است یعنی
وزیر است ضامن بر اشکال پیدا
عطار در رای قمر یافت مأوا

(خاقانی، ۱۳۷۳: ۸۱۵)

علاوه بر نوشته‌های پیرامون دبیری و کتابت، بخش مهمی از اندیشه تاریخ نگاران ایران پیرامون نهاد وزارت در سیرالملوک‌ها بازتاب یافته است. آنچه در این سیرالملوک‌ها مشترک است، لحن اندرزگویی و ارائه پیشنهادی عملی برای برقراری امنیت و آرامش در جامعه و پایداری حکومت‌هاست. عنصرالمعالی در قابوسنامه فصلی با عنوان «در آیین و شرط وزارت» دارد. وی در کتاب خود به مهم‌ترین ویژگی‌های وزیر و رابطه وی با سلطان و تعهداتش در برابر شاه می‌پردازد (عنصرالمعالی، ۱۳۴۶: ۱۷۷، ۲۱۶ و ۲۲۰). خواجه نظام الملک نیز به عنوان شخصیتی مقتدر در امپراطوری سلجوقی پس از سلطان و در مواقعی حتی قدرتمندتر از سلطان سلجوقی (Tetley, 2009: 20)، با تدوین سیاستنامه گامی بلند در حفظ وحدت سرزمین ایران برداشت و برنامه نظری و عملی آن را ارائه کرد. وی که نگران اثرات ناگوار نفوذ اسماعیلیان بود، سیاستنامه را در قالب اندرز و هشدارهایی برای ملکشاه تنظیم نمود (Peacock, 2007: 27). نظام الملک در سیاستنامه خود، وزیر را هم‌پایه پادشاه مورد نصیحت قرار می‌دهد و در دیدگاه او، وزیر چون پادشاه باید آداب ملکداری بداند و بر قواعد و رسوم صحیح حکومت‌داری عمل کند (نظام الملک، ۱۳۴۸: ۲۴۵ و ۲۴۶). وی عامل بزرگی پادشاهان و نیکنامی ایشان را بر خورداری از وزیران نیکوسیرت می‌داند و نمونه‌هایی از پیامبران و پادشاهان بزرگ

در اثبات ادعای خود می‌آورد. خواجه در بیان ویژگی‌ها و اوصاف وزیر از «پادشاهدوستی» وزیر می‌گوید و تا جایی پیش می‌رود که از وزارت موروثی سخن می‌راند و نیکوتر می‌داند که وزیر، وزیرزاده باشد و معتقد است که در زمان پادشاهی ملوک عجم از روزگار اردشیر بابکان تا یزدگرد، این رسم برقرار بوده و «چون ملک از خانه ملوک عجم رفت، وزارت نیز از خانه وزرا نیز برفت» (نظام الملک، ۱۳۴۸: ۲۶۸ و ۲۶۹). وزیر نیکو در اعتقاد خواجه باعث آبادانی مملکت، خشنودی سپاهیان و آسودگی پادشاه می‌گردد و به همین دلیل باید از فساد ایشان جلوگیری کرد (نظام الملک، ۱۳۴۸: ۳۰).

اندزنامه‌نویسان دوران ایلخانی نیز، به دنبال آموزش ملکداری به سلطان بودند تا وضعیت موجود جامعه را بهبود ببخشند. ارائه راه و روش بهتر حکومت کردن به حاکمان ایلخانی، تحت شرایط سخت بعد از حمله مغول صورت پذیرفت و هدف آن استقرار وضعیت مطلوب اجتماعی بود. نویسنده تاریخ شاهی و وصاف شیرازی معتقد بودند که هیچ منصبی سرفرازتر از وزارت و هیچ کاری مشکل‌تر از آن نیست و علت آن را نیز تلاش وزیر در حفظ حاکمیت و از بین بردن منافع شخصی امراء، شاهزادگان و غیره می‌شمارند و پادشاه را متوجه می‌سازند که اگر وزیر به تأمین منافع آن‌ها پردازد، منافع پادشاه مهمل می‌ماند (وصاف، ۱۳۳۸، ج ۴: ۴۹۲ و ۴۹۳؛ تاریخ شاهی، ۱۳۵۴: ۷۶). جدای از سیرالملوک‌ها که اغلب به آداب و شروط وزارت و اهمیت نهاد وزارت پرداخته‌اند، کتاب‌های متعددی به صورت مستقل پیرامون وزارت نگاشته شده است که به شرح احوال و سیره وزرا می‌پردازند.

جایگاه وزارت در تاریخ نگاری سلجوقی و ایلخانی

تحلیل نگرش تاریخ نگاران سلجوقی به آداب و شرایط وزارت بدون آگاهی از جایگاه این نهاد در بینش ایشان، مطلوب و ممکن نیست. به باور تاریخ نگاران سلجوقی تداوم سلطنت و رونق ملکداری با توانمندی قلم وزیران پیوستگی تمام دارد. بیان روایت متواتر گفت‌وگو میان خواجه نظام الملک و ملکشاه در باب پیوند دستار وزارت و تاج پادشاهی (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۰۱؛ ظهیرالدین نیشابوری، ۱۳۳۲: ۳۳؛ بنداری، ۱۳۵۶: ۷۲؛ راوندی، ۱۳۸۶: ۱۳۴)، تأکیدی است بر همراهی این دو نهاد قدرت. ایشان، وزیر بد را محصول بی‌خردی پادشاه می‌دانند و از روزگاری که شرق و غرب مطیع وزیران سلجوقی بودند (بنداری، ۱۳۵۶: ۶۸) و کارهای سخت به دست ایشان آسان می‌شد با حسرت فراوان یاد می‌کنند. وزیران را مایه سلامت سلطنت و اقبال و سعادت دولت می‌خوانند و از اعتماد کامل پادشاه به وزیرانی چون نظام الملک می‌نویسند. اهمیت بخشی به جایگاه نهاد وزارت در اسناد دیوانی دوران سلجوقی نیز مشهود است.

اغلب تاریخ نگاران سلجوقی بر این باورند که کشورداری مطلوب در گروی قدرتمندی نهاد وزارت است. آن‌ها با توصیف وزیر به چشم و گوش پادشاه، بر نیاز سلطنت به وزارت در تمشیت دولت اصرار می‌ورزند^۱ و بزرگ‌ترین وسیله ثبات و نگاهداشت ترتیب ملک را مرجعیت وزیر در تمام امور می‌دانند. وزارت در نگاه ایشان مظهر جلال فرمانروایی بوده است؛ آن را همباز و شریک ملک قلمداد می‌کنند و نافذالحکم بودن وزیر را امری مهم برای قوام مملکت می‌دانند. دلیل جایگاه والای وزارت نزد تاریخ نویسان سلجوقی را می‌توان مشاهدات ایشان از زوال سلطنت و فسادهای ناشی از آن دانست.

می‌توان چنین گفت که روایات تاریخ نگاران سلجوقی بر نقد نظامی‌گری استوار است با بیان این مطلب که کشوری که با شمشیر به دست آمده جز با قلم وزیران اداره نخواهد شد. ضعف سلطنت در اواخر سلجوقی مشهود است و نشانه‌های آن در رویکردهای تاریخ نگاران نمایان است. عمادالدین کاتب اصفهانی در پایان کتابش به این ضعف و فتور به بهترین شکل اشاره می‌کند: «سلطنت در امروزه روز سبک و سست شده است. علل اغتشاش و رمزهای سستی و سبکی در آن آشکار است. هیچ وزیری به اخلاق و کارهای نیکو توفیق نیافته تا من نام وی را ببرم و دیگران را از کردارش آگاه نمایم» (بنداری، ۱۳۵۶: ۳۶۵). شواهد نشان می‌دهد

^۱ الب ارسلان در منشوری که وزارت فرزند خود ملکشاه را به خواجه نظام الملک تفویض می‌نماید بر قلم و صاحبان آن تأکید فراوانی می‌کند. او «استقرار قواعد جهانداری و استحکام دعایم کامکاری» را به منصب وزارت و «اصحاب اقلام» موکول می‌کند و بر این اعتقاد است که «تقریر مصالح عالم و تیسیر کارهای معظم از کمال کفایت و وفور هدایت ایشان منتظر و معمول چه مصالح مملکت بی جریان قلم ایشان قرار نگیرد» و با یادآوری این نکته که «رستگاری تیغ» محتاج «دستیاری قلم» است، وزیر را در جایگاهی والا و بی بدیل قرار می‌دهد و در نهایت می‌نویسد: «بنزدیک ارباب عقل مقرر که بی وزیر صالح که با ثار عقل وافی مقنی باشد تا پادشاه خزانه اسرار پیش دویت او بگشاید و مفتاح ابواب مصالح در دست کفایت او نهد هرگز قاعده دولت ثبات نیابد» (مؤید ثابتی، ۱۳۴۶: ۲۰).

^۲ راوندی حکایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه زمانی که لشکر ملکشاه از جیحون می‌گذشت، نظام الملک اجرت ملاحان را بر انطاکیه نوشت که موجب اعتراض ملاحان شد و در جواب بازخواست ملکشاه، وزیر گفت که می‌خواهد با این کار، بزرگی پادشاهی و وسعت ملک را نشان دهد و راوندی دروغ می‌خورد از روزگاری که وزرا، عاقل و فاضل و دانا بودند و می‌گوید کار وزارت این ساعت به شاگرد غلامی رسیده و در ادامه حکمتی می‌آورد که در آن وزیر را چون چشم می‌داند و مستوفی نظیر گوش (راوندی، ۱۳۸۶: ۱۲۸).

که ضعف سلطنت و جلوس پادشاهانی که قدرت برخوردار با امرای نظامی و دیگر قدرت‌طلبان را نداشت به ناتوانی اهل قلم و به ویژه نهاد وزارت ختم می‌شد و رابطه دوسویه ایشان را که حیات هریک در تداوم قدرت دیگری خلاصه می‌شد، با خطری جدی مواجه کرد.

در مقام مقایسه، رویکرد تاریخ‌نگاران ایلخانی به جایگاه نهاد وزارت تمایزاتی با رویکرد همتایان خود در دوره سلجوقی دارد. تأکید ایشان بیشتر از هر چیز دیگری بر قدرت مطلق و یگانه‌تازی وزیران به اتکای حمایت کامل سلطنت است. اقتدار وزیران ایلخانی بارزترین نماد جایگاه وزارت در اندیشه تاریخ‌نگاران ایلخانی است. مستوفی در تاریخ‌نگریه، گرایش زیادی به پرداختن به نهاد وزارت دارد و از بزرگان این نهاد در دوره‌های مختلف تاریخی یاد می‌کند. او که تاریخ را به جهت مؤانست و مجاورت با وزیران دانشمند چون رشیدالدین فضل‌الله آموخته است، وزیران را عناصری درخور توجه در روند تحولات تاریخی قلمداد می‌کند. همچنین از برمکیان و بزرگان ایشان یاد می‌کند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۲۸۰ و ۲۸۱). او حتی از عبدالحمید یحیی وزیر آخرین خلیفه اموی یاد می‌کند و او را در تدبیر و کفایت بی‌همتا می‌خواند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۲۹۰). خواجه رشیدالدین از بی‌رقیب بودن بوقا، سعدالدوله و صدرجهان روایت می‌کند. ناصرالدین منشی کرمانی نیز که کاخ رعیت‌پروری و مملکت‌داری را منقش به رای مبارک آرای وزیران می‌بیند و به دنبال ثبت مفاخر وزیران نیکوکار است، خواجه رشیدالدین را قهرمان ممالک شرق و غرب و خدایگان اصحاب مناصب و مراتب می‌داند (منشی کرمانی، ۱۳۶۴: ۱۱۱ و ۱۱۲). در کنار اقتدار معنوی وزیران در ساختار دولت ایلخانی، حمایت کامل سلطنت از ایشان در تاریخ‌نگاری این دوره بازتاب فراوانی داشته است و تاریخ‌نگاران با توجیحات فراوانی از این امر استقبال کرده‌اند. این امر را می‌توان به استبداد و استقلال وزارت و گستردگی اختیارات ایشان تعبیر کرد. ناصرالدین منشی کرمانی، و صاف شیرازی و نویسنده تاریخ شاهی قراختائیان نمایندگان اصلی چنین رویکردی به وزارت هستند. و صاف از تفویض تمام لوازم کار پادشاهی به امیربوقا می‌نویسد و از حکم مطلق وزارت برای سعدالدوله و صدرجهان روایت می‌کند. همچنین اختیارات رشیدالدین در تصرف در ملک و مال و نصب کاتب و نایب را به رخ می‌کشد. او همانند تاریخ‌نگاران سلجوقی از وزرات با تعابیری چون چشم و گوش یاد می‌کند با این تفاوت که وزیران در نقش زبان و دست پادشاه نیز ظاهر می‌شوند و با گشودن دست ایشان در تمام امور، کمال رتبت برای نهاد وزارت حاصل می‌شود (وصاف، ۱۳۳۸، ج ۴: ۴۹۲) و به گفته و صاف موجبات فتح‌الباب مواهب الهی و امارت دوام و نصرت پادشاهی فراهم می‌گردد (وصاف، ۱۳۳۸، ج ۳: ۳۴۸). اوج چنین رویکردی در جمع‌شدن وزارت و امارت نزد صدرجهان وزیر گیخاتو آشکار می‌شود و منصب جهان‌بانی لقبی است شایسته جایگاه وزیران (وصاف، ۱۳۳۸، ج ۳: ۳۳۱). نویسنده تاریخ شاهی نیز وزیر را پشت‌وپناه شاه می‌داند و از احتیاج همه نوع پادشاهی به وزیر سخن می‌گوید و اینکه تمام امور دیوانی و لشکری و... با وزیر است (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵: ۷۶ و ۷۷). او نیز از داستان پیوند تاج و دستار می‌نویسد و بر اهمیت قلم در برابر شمشیر تأکید می‌کند (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵: ۳۸).

نکته بارز در رویکرد تاریخ‌نگاران ایلخانی به نهاد وزارت، اهمیت فراوان ایشان به رایزنی و مشاوره است. آن‌ها مشورت را برای پادشاه واجب می‌دانند و از صفات طرف مشورت می‌گویند. وزیر ناصح و مرشد از اولویت‌های سلطنت برای ایشان است و از لزوم وزیر صالح سخن می‌نویسند (القاشانی، ۱۳۴۸: ۱۳۴). اندرزنامه‌نویسان بیشتر از دیگر تاریخ‌نگاران به لزوم مجالست پادشاه با اهل فضل و حکمت می‌پردازند. نوشتن شربت شفاء و عطا و نصیحت به شاهان و هدایت آن‌ها به مسیر اعتدال و آگاهی‌بخشیدن به ایشان از خیر و شر امور از وظایف وزیران است (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵: ۱۲). تذکر و یاری به باور ایشان از وظایف وزیر صالح و دستور مشفق است. رشیدالدین فضل‌الله همدانی نیز که وزیر تاریخ‌نگار بوده است از وزیران به عنوان ولیعهد و پشتیبان سلطنت نام می‌برد (همدانی، ۱۳۵۸: ۲۸۶ و ۲۸۷) و شرط استشارت را برای سلطان مهم و حیاتی می‌خواند (همدانی، ۱۳۵۸: ۲۳ و ۲۴).

در مجموع، مقایسه جایگاه وزارت در نگاه تاریخ‌نگاران ایلخانی و سلجوقی نشان می‌دهد که در دوران ایلخانی به سبب نگارش اندرزنامه‌هایی که مستقیماً به اهل قدرت پرداخته‌اند، با عمق و دقت بیشتر به تئوریزه کردن ارکان قدرت مانند نهاد وزارت پرداخته شده است و جزئیات کامل‌تری از اهمیت جایگاه و همچنین الزامات این نهاد نیرومند در آثار آن دوره دیده می‌شود. در همین راستا،

^۱ در دوران حکومت ارغون (۶۶۹-۶۶۳ ه ق)، مناصب کشوری در قبضه قدرت شخص برجسته‌ای چون بوقا درآمد که به ادعای رشیدالدین همدانی مردی بغایت کافی و زیرک بود (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱۵۶). همدانی همچنین درباره سعدالدوله نیز از کفایت و کاردانی او می‌گوید و اینکه در زمان شحنگی بغداد، «مردی کافی بغایت متمول بود و بر کلیات و جزویات امور مملکت بغداد واقف» (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱۶۴). رشیدالدین فضل‌الله همدانی درباره صدرالدین زنجانی نیز می‌نویسد: «... زمام حل و عقد امور مملکت و عنان قبض و بسط مصالح سلطنت بر وجهی در کف کفایت او نهاده بود و به نمطی به دست درایت او داده که بر آن هیچ مزیدی تصور نداشت» (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۲۱).

مراحل رسیدن افراد به جایگاه وزارت، از مباحث مورد علاقه تاریخ نگاران سلجوقی و ایلخانی است. آن‌ها در مواردی به عوامل قدرت‌یابی وزیران و روند حرکت ایشان به سوی مسند وزارت اشاره داشته‌اند. انوشیروان بن خالد کاشانی با شیفتگی هرچه تمام به توصیف نظام الملک می‌پردازد و بر فتح و نصرت الهی که همراه او بود تأکید می‌کند. او تمام فتوحات و نیک بختی‌ها را از طالع بلند خواجه می‌داند و او را نظر کرده خداوند قلمداد می‌کند (بنداری، ۱۳۵۶: ۶۴ و ۶۵). حسینی از روی کارآمدن عمیدالملک کندی می‌گوید (حسینی، ۱۳۸۰: ۶۰). ظهیرالدین نیشابوری نیز به همراهی نظام الملک طوسی با عمیدالملک برای آموزش خیر و شر امور اشاره دارد (نیشابوری، ۱۳۳۲: ۲۴). افضل‌الدین کرمانی نیز یکی از کتاب‌هایش را با انگیزه ذکر نسب و شرح بالاگرفتن کار وزیری از قراختائیان می‌نویسد. راوندی درباره فزونی کار نظام‌الملک و پسرانش با رویکردی آموزشی سخن می‌گوید و تربیت چنین افرادی را معیاری برای قضاوت شاهان قرار می‌دهد با این استدلال که عقل دهقان را از دخل بستان می‌توان شناخت (راوندی، ۱۳۸۶: ۱۳۲). روایت چگونگی جلوس وزیران بر مسند قدرت در تاریخ‌نگاری ایلخانی نیز بازتاب داشته است و بخشی از صفحات آثار تاریخ‌نگاران به این موضوع اختصاص یافته است. فضل‌الله همدانی از جلوس صدرالدین خالد زنجانی می‌گوید و اینکه وی مال فراوانی در این راه خرج کرد و با حمایت امیرآق بوقا به قدرت رسید (همدانی، ۱۳۷۳: ج ۲: ۱۱۹۵). القاشانی نیز علت انتخاب تاج‌الدین علیشاه به وزارت را مشاهده آثار بزرگی در ناصیه او توسط اولجایتو بیان می‌کند (القاشانی، ۱۳۴۸: ۱۰۹).

شرایط و لوازم وزارت در تاریخ‌نگاری سلجوقی و ایلخانی

تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی که اغلب از دیوانیان و نزدیک به خردمندان بودند با تیزی بی‌سیاری به رفتار وزیران توجه می‌کردند و با انگیزه‌های مختلف و به صورت‌های گوناگون به روایت آن می‌پرداختند. بازتاب خصوصیات اخلاقی وزیران بخشی از باور تاریخ‌نگاران به صاحب چنین مقامی را آشکار می‌سازد. اندرزنامه‌نویسان، گرایش بسیاری به اشارات مستقیم به نهاد وزارت دارند. برای مثال، نویسنده ناشناس تاریخ‌شاهی قراختائیان، بخشی را ذیل عنوان «در آداب و خصال اتباع و حواشی ملوک» آورده است که شغل وزارت به طور جدی در آن مطرح شده است (تاریخ‌شاهی، ۲۵۳۵: ۳۱-۱۰). به باور چنین آثاری، وزارت شرایطی دارد که وزیر در صورت نداشتن آن‌ها، به سلطنت لطمه وارد می‌کند. در اینجا آنچه اصل و محور است پادشاه است که هم‌نشین او باید صلاحیت‌های لازم برای چنین مؤانست و مجاورتی را کسب نماید تا بتواند با حضورش، اثری مطلوب بر روند ملکداری بگذارد. برخورداری از کفایت لازم برای امر وزارت، نکته‌ای است که تاریخ‌نگاران محلی، وزارت‌نامه نویسان، وزیران تاریخ‌نگار، تاریخ‌نگاران رسمی سلسله‌های گوناگون همگی بر آن اتفاق نظر دارند. به این ترتیب می‌توان با دسته‌بندی جزئی‌تر به تفاوت نگرش خاص هریک و اولویت‌های ایشان در تقدم و تأخر مؤلفه‌های مطرح‌شده، پی برد.

اخلاق

آنچه از اخلاق موردنظر ماست، مجموعه‌ای از قواعد، معیارها و بایدها و نبایدهایی است که برای تشخیص درست یا نادرست بودن رفتار انسان‌ها به کار می‌روند. اعمالی که باید انجام داد و رفتاری که بر پرهیز از آن تأکید می‌شود. قضاوت پیرامون فضیلت‌ها و رذیلت‌های افراد، قضاوتی است اخلاقی با تکیه بر ارزش‌های اخلاقی. تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی نیز با تفاوت‌هایی اندک، سخت‌گیری‌های شدیدی درباره اخلاق وزیران داشته‌اند. به این ترتیب مجموعه‌ای از اصول و قواعد اخلاقی سلبی و ایجابی برای صاحبان این منصب تدارک دیده‌اند که به آن اشاره خواهد شد. آنچه از منظر ارزش‌های اخلاقی مورد تأکید تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی بوده است و آن را از لوازم وزارت قلمداد نموده‌اند، گاهی به صورت مصداقی و در داوری عملکرد یک وزیر به دست می‌آید و گاه در اندرزنامه‌ها و به صورت نظری، روشن می‌گردد.

^۱ فضل‌الدین کرمانی کتاب *بدایع الزمان فی وقایع کرمان* را در حدود ۶۰۴ یا ۶۰۵ ق نوشته است. تکمله‌ای مختصر بر *بدایع* با نام *المضاف الی بدایع الزمان فی وقایع کرمان* نیز در حدود ۶۱۳ ق توسط افضل‌الدین کرمانی به نگارش درآمده است. این کتاب با اهتمام ویژه افضل‌الدین نسبت به نگارش احوالات یکی از وزیران آغاز می‌شود و انگیزه خود را به انجام رساندن واجبی می‌داند که از او فوت شده است و آن ذکر فضایل وزیر محمد بن صلاح‌الدین مظفر بود (کرمانی، ۱۳۳۱: ۱)؛ وزیری که در ۶۰۰ ق به وزارت اتابک سعدبن زنگی رسید. کرمانی تصمیم گرفت تا شرح نسب وزیر و چگونگی ارتقای او به منصب وزارت را روایت کند.

شاخصه‌های اخلاقی موردنظر وزیران در نگاه تاریخ‌نگاران سلجوقی:

- عدالت، دینداری، خداترسی، شجاعت و دلاوری، راستگویی، بردباری، فروتنی، میانه‌روی، جوانمردی، بخشندگی، ادب، خونریز نبودن، باده‌گسار نبودن، دوری از حيله و تزوير و مکر، نرم‌خویی.
- شاخصه‌های اخلاقی برای وزیران در نگاه تاریخ‌نگاران ایلخانی:
- عدالت، راستگویی، بخشندگی، جوانمردی (انصاف و مروت)، فروتنی، احسان، دینداری، درویش‌دوستی، ساده‌زیستی، اخلاص، بردباری، پرهیز از تن‌پروری و رفاهیت.

تمامی این صفات به یک اندازه در تاریخ‌نگاری‌ها منعکس نشده است و تاریخ‌نگاران به تناسب انگیزه‌ها، اهداف و به میزان توجه به جایگاه و اهمیت وزارت به آن‌ها اشاره داشته‌اند. این ارزش‌های اخلاقی، در بردارنده صفات اخلاق فردی و اجتماعی به دو گونه سلیبی و ایجابی بود؛ به این معنا که باید‌ها و نباید‌ها در کنار هم آمده‌اند و لازمه سلوک صحیح اخلاقی وزیران با پادشاه و یا رعایا به شمار می‌رفته‌اند.

مهارت

وزیری که قرار است شریک ملک باشد و زیور تاج‌وتخت پادشاهی، نمی‌تواند بدون فراگرفتن تخصص‌های لازم بر مسند وزارت تکیه کند. تاریخ‌نگاران صاحب فضل این دوران که اغلب از دیوانیان یا نزدیک به اهل علم و دانش بودند، بهره‌مندی از مهارت‌های ویژه‌ای را به وزیران توصیه می‌کردند و از آسیب‌های فقدان آن‌ها می‌نوشتند. اهل شمشیر بودن وزیران را شاید نتوان در زمره مهارت‌های ایشان قلمداد کرد اما چنین توانایی ویژه‌ای موردتوجه تاریخ‌نگاران بوده است. وزیری که در کنار امور دیوانی بر امور لشکری نیز واقف باشد، عنصری کمیاب و ارزشمند به شمار می‌رفت. تقابل میان وزرا و امرا، بر اهمیت این آگاهی می‌افزود. وزیران خشتی، سست و متمسح که پا از امور دربار و دیوان بیرون نمی‌گذاشتند، غالباً در پیشبرد اهداف و آرمان‌های خود ناکام می‌ماندند و تاریخ‌نگاران نیز چنین عملکردی را نمی‌پسندیدند.

علاوه بر آن، برخی از تاریخ‌نگاران سلجوقی مانند ابوالرجاء قمی و راوندی بر اهل شعر و ادب بودن وزیران تأکید داشتند و راوندی، دانستن لغت عرب را مزیتی برای وزیر ایده آل خود می‌دید (راوندی، ۱۳۸۶: ۲۳۹). تأکید قمی بر شعر و ادب را می‌توان تأکید او بر فضل وزیران دانست که ارتباط زیادی با خردمندی ایشان دارد و در بخش دیگر به آن پرداخته خواهد شد. او وزیران را در مراتب گوناگون فضل قرار می‌داد (قمی، ۱۳۶۳: ۲۱۷) و شعر و ادب در این نگاه مهارتی بود برای سهولت انجام کار یا نمادی برای خردمندی وزیر.

مهارت در سوییۀ دیگر و نزد تاریخ‌نگاران و اندرزنامه‌نویسان ایلخانی، رنگ و بوی متفاوتی به خود می‌گیرد. در جایی که رشیدالدین فضل‌الله همدانی بر خرد و اخلاق وزیران تأکید دارد (همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۹۷۷)، جوینی از روزگار تپی از خردمند شکایت دارد (جوینی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۷۸ و ۱۷۹)، شبانکاره‌ای بر طبل احسان و مروت می‌کوبد (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۱۰۱) و القاشانی، زهد و دیانت را حد اعلائی خواسته‌هایش از وزیران قرار می‌دهد (القاشانی، ۱۳۴۸: ۱۲۸)، نویسنده تاریخ شاهی به همراه وصاف الحضرة، مستوفی و ناصرالدین منشی کرمانی با جزئیات بیشتر به وزارت و لوازم آن نگریسته‌اند. آن‌ها مهارت را در آگاهی از «فنون» و «آداب» تعریف می‌کنند.

آن گروه که تاریخ را فنی شریف و قابل اتکا می‌دانند، هم‌سخن با مستوفی، آن را از لوازم موفقیت وزیران می‌خوانند. مستوفی که خود را متبحر در تاریخ و اصول آن نمی‌داند، شیفته نگرش تاریخی به حوادث است و چون در محضر خواجه رشید و در پی مجالست با او با تاریخ آشنا شده، علت کامیابی خواجه را در همین بینش تاریخی جستجو می‌کند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۲). ناصرالدین منشی کرمانی و وصاف شیرازی که تعلق خاطر به آموزش اهل قدرت دارند، سخن از مهارت در انشاء و استیفاء، تبحر در لغت عرب، همراهی فضایل لشکری و کشوری، چیرگی بر حساب و کتاب و آشنایی با امور دیوانی به میان می‌آورند (منشی کرمانی، ۱۳۶۴: ۴۸؛ منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۴ و ۸۹؛ وصاف، ۱۳۳۸، ج ۴: ۴۹۲ و ۴۹۳). گویی وزیر شایسته از نگاه ایشان، باید مالک زمام سیف و قائد عنان قلم توأمان باشد و اهلیت‌ش را این‌گونه به اثبات رساند.

اندرزنامه نویسان و تاریخ نگارانی که به انتقاد از عملکرد ارباب سیاست می پردازند و حاکمان و اطرافیانشان را به سمت بهبود عملکرد هدایت می کنند، علاوه بر مهارت های وزارت به آداب حضور در چنین جایگاهی نیز واقف هستند. و صاف و نویسنده تاریخ شاهی نماینده چنین رویکردی به وظایف و اسباب وزارت هستند. و صاف از این جزئیات با عنوان «معرفت جزئیات آداب سلطنت» یاد می کند که شامل موارد متعددی می شود. و صاف از وزیر انتظار دارد تا «قولی بیکلال و استماعی بیملال» داشته باشد (و صاف، ۱۳۳۸، ج ۴: ۴۹۲ و ۴۹۳). این همان نکته ای است که نویسنده تاریخ شاهی بر آن تأکید می کند که گوش دادن دقیق به صحبت های پادشاه از آداب اصلی هم نشینی با اوست تا پادشاه مجبور به تکرار سخن خود نشود (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵: ۱۷). او همچنین بر حفظ اسرار پادشاه اصرار می ورزد و اینکه وزیر هم با رعیت و خلق او آشنا باشد و هم رنگ و بوی شاهانه را بداند و و صاف نیز در همین راستا، آشنایی با طبقات مردم را به وزیر گوشزد می کند (تاریخ شاهی، ۲۵۳۵: ۱۲). این ها همه آدابی است که رعایت آن موجب عزت و خوشنامی وزیر نزد پادشاه و رعیت می شود و بقای سلطنت را سبب می گردد. و صاف علاوه بر آداب حضور در کنار پادشاه، به توانایی وزیر در امور مربوط به عمارت و آبادانی نیز اشاره می کند (و صاف، ۱۳۳۸، ج ۴: ۴۹۲ و ۴۹۳).

خردمندی

وزیر را تهی از خرد و تدبیر صحیح نمی توان تصور کرد؛ وزیری که جز اسم پادشاهی، همه امور مربوط به سلطنت را بر عهده می گیرد، در جایگاهی بی رقیب تکیه می زند و لحظه ای فارغ از سیاست ورزی و تنظیم مناسبات نیست. به باور تاریخ نگاران سلجوقی و ایلخانی، وزرای نادان با فاصله گرفتن از آرمان های اصیل این نهاد، بیشترین لطمه را به سلطنت و رعیت زده اند. دریغ و حسرت تاریخ نگاران بیش از هر چیز از نبود وزیران دانا بوده است. هندوشاه سمرقندی نیز وزیر را واسطه ای میان شاه و رعیت می داند و معتقد است بدین سبب باید با طبایع عوام و ملوک مناسبتی داشته باشد (نخجوانی، ۱۳۵۷: ۹۶).

تاریخ نگاران سلجوقی و ایلخانی به شکل های مختلف و در قالب حکایت، حکمت و تمثیل به نقش و اهمیت وزیران کاردان و خردمند پرداخته اند. گاهی چون انوشیروان بن خالد کاشانی که خود وزیری در دستگاه خلافت و سلطنت بود، از وزارت به عنوان امری برای تیزهوشان نام برده اند (بنداری، ۱۳۵۶: ۱۱۰) و حکایاتی از نادانی و حماقت خطیرالملک وزیر سلطان محمد بن ملک شاه گفته اند (بنداری، ۱۳۵۶: ۱۱۹-۱۱۷)؛ گاهی چون ابوالرجاء قمی از هم نشینی وزیر با جاهلان نالیده اند (قمی، ۱۳۶۳: ۱۵۵)؛ یا چون راوندی، عقل و فکر صائب وزیران را ستوده اند (راوندی، ۱۳۸۶: ۱۳۳) و گاهی چون ابن بلخی دست به دامان افسانه های ملی و اسطوره های باستانی شده اند و وزیر را عاقل و مدبر طلب کرده اند و ذکاوت و حذاقت وزیر در دریافت خواسته های سلطنت را ضروری پنداشته اند (ابن بلخی، ۱۳۸۴: ۳۱).

در منابع ایلخانی و آثار تاریخ نگاران اندیشمند آن دوران که نظر می کنیم، در کنار تأکید بر حسن تدبیر، عقل، فکر ثاقب، اصابت رای، تجربت، فهم، دوراندیشی، معانی تازه تری از دانایی را نیز می بینیم. گروهی از این تاریخ نگاران از زیرکی و داهی گری وزیران سخن گفته اند و آن را در حل و عقد امور لازم دانسته اند. ناصرالدین منشی کرمانی که کتابی در وزارت تدارک دیده است، در کتاب دیگرش در تاریخ قراختائیان به تناقضی میان فضل و حکمت وزیران با گره گشایی و زیرکی ایشان اشاره دارد. او وزیرانی را مشاهده می کند که هم نشینان دانشمند و فاضلی ندارند اما با زبان نافذ خود امور را پیش می برند و در گشایش گره های بسته توانایی فراوانی دارد. او ضمن همراهی و همدلی با وزیران خردمندی که جز حکمت و شعر و ادب نمی دانند، از وزیران «بازاری» نیز اعلام براءت نمی کند و حضور ایشان را لازم می داند (منشی کرمانی، ۱۳۶۲: ۶۷، ۸۹ و ۹۱). به نظر می رسد در مقایسه نقش خرد در تمثیت امور ملکداری، تفاوت چندانی میان تاریخ نگاران دوران سلجوقی و ایلخانی نبوده است و هر دو گروه، در نقش وزیران خردمند در بهبود اوضاع هم کلام هستند.

اصالت

شاید لازم نمی شد از خاستگاه اجتماعی وزیران در دوران سلجوقی به عنوان اسباب و شرایط وزارت سخن گفته شود، اگر تأکید عمادالدین کاتب اصفهانی تاریخ نگار سلجوقی بر خاستگاه ابوالقاسم درگزینی وزیر سرشناس سلجوقی نبود. او که کینه ای کهنه از وزیر سلجوقی دارد، از همه جهت بر او می تازد و در جایی به کشاورز بودن خاندان وی اشاره می کند (بنداری، ۱۳۵۶: ۱۴۳) و برکشیده شدن او به وزارت را اشتباه می داند. او معتقد است که خاستگاه والا برای یک وزیر لازم است. شاید دیگر تاریخ نگاران سلجوقی به خاندان وزیران نپرداخته و نخواسته اند در این باره سخت گیری به خرج دهند، اما شرایطی که برای وزارت مطرح نموده اند

جز در سایه خاندانی صاحب فضل و یا تربیتی عالی ممکن نمی‌شد. از تاریخ‌نگاران ایلخانی که چنین رویکردی به وزارت داشته‌اند می‌توان از ناصرالدین منشی کرمانی نام برد. وی در توصیف وزیر مطلوب خود او را «پاکیزه‌اصل، عالی‌نژاد، رفیع‌دودمان و بزرگ‌تبار» خطاب می‌کند (ناصرالدین منشی کرمانی، ۱۳۶۴: ۸) و به این ترتیب شرطی متفاوت برای صاحب نهاد وزارت معین می‌سازد. ابن بلخی نیز که تمایلات ایران‌مدارانه‌اش بر کسی پوشیده نیست در بیان شایستگی بزرگ‌مهر وزیر، او را اصیل‌ترین، متدین‌ترین و عالم‌ترین مرد در عصر خود می‌داند (ابن بلخی، ۱۳۸۴: ۹۲).

نتیجه‌گیری

بخش مهمی از تاریخ‌نگاری‌های سلجوقی و ایلخانی به لیاقت و شایستگی وزیران اختصاص یافته است. وزارت در الگوی ملکداری و ایده آل حکومت‌داری اندیشمندان این دوران اهمیت فراوانی داشت. داده‌های موجود در تاریخ‌نگاری‌های سلجوقی و ایلخانی از تلاشی آگاهانه از سوی تاریخ‌نویسان برای اهمیت بخشیدن به جایگاه وزارت در ساختار قدرت و برجسته ساختن نقش ایشان در تحولات خبر می‌دهد. ظهور عناصر جدید در تاریخ‌نگاری و تغییر رویکرد تاریخ‌نویسان باعث شد تا در تحلیل و ارزیابی خود از علل حوادث، نقش وزیران را هم‌پایه با پادشاه بدانند و بیش از آنچه در تاریخ‌نگاری ایران بعد از اسلام سابقه داشته است از عاملیت شاهان در تحولات عدول کنند.

در همین راستا، آنچه به عنوان اسباب و اخلاق وزارت یا منش وزارت در میان تاریخ‌نگاران این دوره مورد تأکید است به چند مورد کلی تقسیم‌پذیر است. «اخلاق»، «مهارت»، «خردمندی» و «اصالت» را می‌توان اصلی‌ترین شاخصه‌هایی دانست که تاریخ‌نویسان سلجوقی و ایلخانی برای وزیران لازم می‌دانند و بهره‌مندی از این مؤلفه‌ها را سبب چیرگی بر امر خطیر وزارت قلمداد می‌کنند. تاریخ‌نگاران سلجوقی و ایلخانی به فراخور آنکه از کدام طبقه اجتماعی برخاسته بودند، به کدام منطقه جغرافیایی تعلق داشتند، دارای چه بینش، روش و دانشی بودند و در نهایت به تناسب هرآنچه بر اندیشه تاریخی ایشان اثرگذار بود، با شدت و ضعف به یک یا چند مورد از این چهار خصوصیت به عنوان لازمه وزارت اهمیت دادند. بازتاب شرایط و اسباب وزیران و ارزشیابی عملکرد ایشان در مقایسه با هم مسلکان خود، اگرچه توأم با بزرگ‌نمایی فضایل یا چشم‌پوشی از رذایل و در نهایت همراه با تحریف‌های فراوانی است، بخشی از نگرش تاریخی تاریخ‌نگاران به صاحب چنین مقامی را آشکار می‌سازد.

منابع

- ابن بلخی، (۱۳۸۴). فارسنامه، تصحیح و تحشیه گای لسترنج، رینولد آلن نیکلسون، تهران، اساطیر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۸۲). مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن طباطبای، محمد بن علی (ابن طقطقی). (۱۳۶۷). تاریخ فخری در آداب ملکداری و دولتهای اسلامی، ترجمه محمد وحید گلپایگانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد. (۱۳۴۸). تاریخ اولجایتو، به اهتمام مهین همبلی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بنداری، ابوالبراهیم قوام‌الدین فتح بن علی. (۱۳۵۶). زبده النصره و نخبه العصره (تاریخ سلسله سلجوقی)، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران، بنیاد فرهنگ.
- تاریخ شاهی قراخانیان. (۲۵۳۵). به اهتمام و تصحیح محمد ابراهیم باستانی پاریزی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- جوینی، علاءالدین عطاملک محمد بن محمد. (۱۳۸۷). تاریخ جهانگشای جوینی، ۳ جلد، بر اساس نسخه علامه محمد قزوینی، به اهتمام احمد خاتمی، تهران، علم.
- حسینی، علی بن ناصر. (۱۳۸۰). زبده التواریخ اخبار امرا و پادشاهان سلجوقی، ترجمه رمضان علی روح الهی، تهران، ایل شاهسون.
- خاقانی، بدیل بن علی. (۱۳۷۳). دیوان خاقانی، تهران، زوار.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان راوندی. (۱۳۸۶). راحة الصدور و آیه السرور، به سعی و تصحیح محمد اقبال، تهران، اساطیر.
- سرخوش کرتیس، وستا و سارا استوارت. (۱۳۹۳). برآمدن اسلام، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، نشر مرکز.
- شبانکاره ای، محمد بن علی بن محمد. (۱۳۶۳). مجمع الأنساب، به تصحیح میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۷۵). نظام الملک، تهران، طرح نو.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۸۸). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- عنصرالمعالی قابوس، کیکاووس. (۱۳۴۶). قابوس نامه، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- فیرجی، داوود. (۱۳۸۲). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.
- قمی، نجم الدین ابوالرجاء. (۱۳۶۳). تاریخ الوزراء، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- کرمانی، افضل الدین ابوحامد احمد بن حامد. (۱۳۳۱). المضاف الی بدایع الأزمان فی وقایع کرمان، بتصحیح و اهتمام عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس.
- کریستنسن، آرتور. (۱۳۸۴). ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، صدای معاصر.
- لمیتن، آن. (۱۳۸۶). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نی.
- ماسه، هنری؛ و گروسه، رنه. (۱۳۳۹). تاریخ تمدن ایران، ترجمه جواد محبی، تهران، بنگاه مطبوعات گوتنبرگ.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۲). تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
- مسعودی، ابوالحسن. (۱۳۵۶). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- منشی کرمانی، ناصرالدین. (۱۳۶۲). سمط العلی للحضرة العلیا در تاریخ قراختائیان کرمان، بتصحیح و اهتمام عباس اقبال، تحت نظر علامه مرحوم محمد قزوینی، تهران، اساطیر.
- منشی کرمانی، ناصرالدین. (۱۳۶۴). نسائم الاسحار من لطائف الاخبار، تصحیح میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران، اطلاعات.
- مؤیدثابتی، سید علی. (۱۳۴۶). اسناد و نامه های تاریخی؛ از اوائل دوره های اسلامی تا اواخر عهد شاه اسماعیل صفوی، تهران، کتابخانه طهوری.
- ناصرخسرو. (۱۳۶۸). دیوان ناصرخسرو، به تصحیح مجتبی مینوی، تهران، دانشگاه تهران.
- نخجوانی، هندوشاه بن سنجر. (۱۳۵۷). تجارب السلف، تصحیح عباس اقبال، تهران، کتابخانه طهوری.
- نظام الملک طوسی، حسن بن علی. (۱۳۴۸). سیاستنامه، به کوشش دکتر جعفر شعار، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۳۲). سلجوقنامه، تهران، کلاله خاور.
- وصاف، عبدالله بن فضل الله. (۱۳۳۸). تجزیه الامصار و تزجیه الاعصار، به اهتمام حاجی محمد مهدی اصفهانی، ۵ جلد، تهران، رشديه.
- هرتسیگ، ادموند؛ و استوارت، سارا. (۱۳۹۵). سلجوقیان، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، مرکز.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله. (۱۳۵۸). سوانح الافکار رشیدی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و مرکز اسناد.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله. (۱۳۷۳). جامع التواریخ، به تصحیح و تحشیه محمد روشن، مصطفی موسوی، تهران، البرز.
- یعقوبی، ابن واضح. (۱۳۷۸). تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.

Peacock, A.C.S. (2007). *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy*. London and New York: Routledge.

Tetley, G.E. (2009). *The Gaznavid and Seljuk Turks (Poetry as a source for Iranian history)*. London and New York: Routledge



Urmia University



Comparative study of the ownership and inheritance and its impact on the government of feudalism and Iran in the early centuries of Islam

Mohsen Morsalpour ¹ and Isa Bamerinejad ²

1- Associate Professor, Dept. of History, Univ. of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

2- Master of Arts in History of Islamic Iran, Dept. of History, Univ. of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran.

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Received:
2024/05/11

Accepted:
2024/07/09

pp:
63- 75

Keywords:
Iran;
England;
Feudalism;
Ownership;
Inheritance;
The century of early
Islam.

ABSTRACT

The concentration and continuation of the military and economic power of the aristocracy in the feudal system in England was influenced by ownership and inheritance, which was different from the ownership and inheritance in the Iranian governments of the first centuries of Islam, which caused dispersion. Although the feudal system created different mechanisms of ownership, in the end, the rule of seniority in inheritance was accepted. This system continued based on land ownership and the mutual relationship between lord and vassal and strengthened the economic and military bases of the feudal lords. However, in Iran during the early Islamic centuries, due to the existence of inheritance rules, assets were generally divided among the survivors of the deceased, and the children of the new nobility quickly became small owners without power and accumulated wealth. The current research aims to investigate the effect of ownership and inheritance in weakening Iranian rulers and nobles in the early Islamic centuries and compares it with ownership and inheritance in England. Therefore, the article's approach is comparative-adaptive and of the general comparison type. The current research is based on these questions: What was the difference between ownership and inheritance in the structure of the government system of England in the feudal period and Iran in the early Islamic centuries, and what consequences did they cause? The research findings show that feudalism and the rule of seniority perpetuated the aristocracy that challenged and limited the king's power. But in Iran, the rule of inheritance turned the nobles into small owners who could not face the rulers' unbridled power.

Citation: Morsalpour, M., & Bamerinejad, I. (2024). Comparative study of the ownership and inheritance and its impact on the government of feudalism and Iran in the early centuries of Islam. *Journal of Historical Findings*, 1(1), 63- 75.



© The Author(s).

Publisher: Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121521>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.6.7>

Extended Abstract

The principles and rules related to ownership and inheritance among human societies were written in different forms in the past ages. The need to determine the size of assets created various methods in matters related to inheritance, as in different societies, various forms were formed regarding the distribution of possessions among heirs. In England during the feudal period, despite the formation and development of various approaches in ownership and inheritance, the rule of seniority was finally accepted, and the property of the deceased was transferred to the next generation without being divided. Nevertheless, in Iran during the early Islamic centuries, it was customary to divide the inheritance among the heirs, and the restrictions and rules of inheritance were based on determining a certain part of the assets for each of the survivors of the deceased. Thus, compared to the feudal system of England, where the rules of inheritance mainly strengthened the mechanism of wealth and power, during the early Islamic centuries in Iran, the lands and properties of the nobles were divided among the children. Therefore, the comparative study of feudal England and Iran in the first centuries of Islam, relying on the influence of ownership and inheritance in government, is the main problem of this research.

In this research, which is written on a descriptive-analytical basis, the comparative-adaptive method has been used to investigate the subject. Data is collected in a library manner and simultaneous reference to historical sources and existing research works. Based on this, the rules of ownership and inheritance in feudal England and Iran in the early Islamic centuries have been investigated with a comparative approach, relying on their effects on the governments. In this regard, in the discussion of ownership and inheritance in the period of feudalism, the writings of researchers such as Ganshef, Stephenson and Strayer, and the works of

Perry Anderson and Mark Bloch, have been used. Moreover, in order to examine the governments of the first centuries of Islam and the effects that the rules had on inheritance and ownership, besides using sources such as the *Tajavob-Al-Omam*, the famous work of Ibn Moskavayh and the complete history of Ibn Athir, studies by Witt Fogel and Lambton, about Ownership and inheritance in some eastern lands, have also been used.

In this research, the findings show that in feudal England, the rule of seniority led to the consolidation of assets over many generations. This led to an increase in the wealth and power of the landowner nobles, who imposed their will on the central government by limiting the power of the king. Also, in this research, it was shown that during the early Islamic periods in Iran, the continuation of the rule of inheritance prevented the accumulation of wealth among the social strata during the following generations. In this way, the nobles turned into small owners who often did not find a way to control the great power of the ruler and limit the central government.

Feudalism in England progressed to the point where the rule of seniority in inheritance gained general acceptance. According to this rule, upon the death of a feudal lord, the ownership of his property was given to one of his children, who was usually the eldest son, thus preventing the division of property. With the passage of time and the consolidation of the foundations of feudalism, in case of the union of property owners, whom a large segment of the English society was also dependent on them by working on the land, the king was mostly unable to deal with them. Finally, the famous Magna Carta decree was issued, in which forming a council in England was specified, and the king had to make decisions only based on the opinion of its members. It was in this situation that the king's supervisory council provided the basis for the formation of the

House of Representatives, and thus, the king's powers were officially limited.

In Iran of the early Islamic centuries, all the possessions of a person after death were considered as his inheritance and had to be divided among his heirs according to a certain pattern. In this way, the private property of individuals and the accumulated possessions were separated and divided according to the laws of inheritance during the transfer to the next generation. The continuation of this pattern led to the dispersion of wealth and created a disjointed group of small owners who did not have the ability to face the power of the rulers. On the other hand, the heirs of the ruling system also broke the succession of governance somewhere and under the influence of the rules related to inheritance,

they provided the ground for the fragmentation of the government.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

Authors' Contribution: Authors contributed equally to the conceptualization and writing of the article. All of the authors approved the content of the manuscript and agreed on all aspects of the work.

Conflict of Interest: The authors declare no conflicts of interest.

Acknowledgements: **The authors would like to thank the manuscript reviewers and all the scientific consultants who contributed to this paper,** whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



بررسی مقایسه‌ای مالکیت و ارث و تأثیر آن بر حکومت انگلستان فئودالی و حکومت‌های ایران در قرون نخستین اسلامی

محسن مرسلپور^۱ و عیسی بامری نژاد^۲

۱- دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران
۲- کارشناسی ارشد تاریخ ایران دوره اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
تمرکز و استمرار قدرت نظامی و اقتصادی اشراف در نظام فئودالی در انگلستان، متأثر از مالکیت و ارث بود که در قیاس با مالکیت و ارث در حکومت‌های ایرانی قرون نخستین اسلامی که پراکندگی را سبب می‌شد، متفاوت بود. اگرچه نظام فئودالی سازوکارهای متفاوتی از مالکیت را پدید آورد؛ اما در نهایت قاعده‌ی ارشدیت در ارث را پذیرفت. این نظام بر اساس مالکیت زمین و رابطه‌ی متقابل لرد-واسال ادامه یافت و بنیه‌ی اقتصادی و نظامی فئودال‌ها را تقویت نمود؛ اما در ایران قرون نخستین اسلامی، به واسطه وجود قواعد ارث در حوزه مالکیت، عموماً دارایی‌ها میان بازماندگان متوفی تقسیم می‌شد و فرزندان اشراف نوپا به سرعت تبدیل به خرده‌مالکان فاقد قدرت و ثروت انباشته می‌شدند. پژوهش حاضر با هدف بررسی تأثیر مالکیت و ارث در تضعیف حکام و اشراف ایرانی در قرون نخستین اسلامی، آن را با مالکیت و ارث در انگلستان مقایسه نموده است. از این‌رو، رویکرد مقاله مقایسه‌ای-تطبیقی و از نوع مقایسه‌ی کلی می‌باشد. پژوهش حاضر بر محور این پرسش‌ها سامان یافته که مالکیت و ارث در ساختار نظام حکومتی انگلستان در دوره‌ی فئودالی و ایران در قرون نخستین اسلامی چه تفاوتی داشتند و سبب چه پیامدی شدند؟ یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فئودالیسم و قاعده‌ی ارشدیت، اشرافیتی را استمرار بخشید که قدرت شاه را به چالش کشیده و محدود نمودند؛ اما در ایران قاعده‌ی ارث سبب تبدیل اشراف به خرده مالکانی شد که توانایی رویارویی با قدرت افسارگسیخته‌ی فرمانروایان را نداشتند.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۹</p> <p>صص: ۶۳-۷۵</p> <p>واژگان کلیدی: ارث، انگلستان، ایران، فئودالیسم، قرون نخستین اسلامی، مالکیت.</p>

استناد: مرسلپور، محسن؛ و بامری نژاد، عیسی. (۱۴۰۳). بررسی مقایسه‌ای مالکیت و ارث و تأثیر آن بر حکومت انگلستان فئودالی و حکومت‌های ایران در قرون نخستین اسلامی. *نشریه یافته‌های تاریخی*، (۱)، ۶۳-۷۵.

ناشر: دانشگاه ارومیه.



DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.121521>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.1.6.7>



مقدمه

از دوره‌ای که مالکیت حقیقی در بستر عرفی جامعه مستحیل گشت و بشر تملکات شخصی خود را با داشته‌های دیگران مرزبندی کرد، تعیین تکلیف دارایی‌ها پس از مرگ افراد نیز بالطبع اهمیتی ویژه یافت. تفاهمات به‌عمل آمده در مورد اموال متوفی، بر حسب نگرش‌ها و دیدگاه‌های متفاوت در جوامع متعدد، به گونه‌ای متمایز از یکدیگر شکل گرفت. در اروپای دوره فئودالی، عرف سبب شد که قاعده‌ی ارشدیت ملاک اصلی قرار گیرد؛ اما در جوامعی چون ایران، عمده‌ی قواعد فردی و اجتماعی در جوامع دینی بر پایه‌ی شریعت استوار گردید که به‌تبع آن ضوابط و مقررات مربوط به ماترک افراد نیز از شرع الهام گرفته شد. دین اسلام مالکیت خصوصی را محترم دانسته و ارث را متعلق به همه‌ی ورث دانست. بدین ترتیب طبیعی است که در این آیین، به میراث که بخش مهمی از مالکیت افراد تلقی می‌شود، توجه گردد.

مقایسه‌ی تطبیقی مقوله‌ی مالکیت و ارث میان فئودالیسم^۱ و حکومت‌های ایران در قرون نخستین اسلامی تاکنون انجام نشده است؛ اما در مورد هر کدام از آن‌ها به‌طور مجزا تحقیقات زیادی وجود دارد. از محققانی که به مالکیت در فئودالیسم پرداخته‌اند می‌توان به پری اندرسون^۲، گانشوف^۳، استفنسون^۴ و استرایر^۵ اشاره نمود. بحث مالکیت و تا حد بسیار کمتری ارث در جوامع شرقی را ویتفوجل^۶ و در ایران را لمبتن^۷ مورد بررسی قرار داده است.

مسئله‌ی اصلی مقاله‌ی حاضر پاسخ به سؤال چگونگی تأثیر مالکیت و ارث در حکومت می‌باشد و در این راستا نظام حکومت فئودالی را با حکومت‌های قرون نخستین اسلامی ایران مقایسه نموده است. همچنین در پاسخ به این سؤال مالکیت و ارث به‌عنوان یکی از موارد مهم تعیین نوع حاکمیت و رابطه حکام با مردم مفروض گرفته شده است. در جهت پرهیز از کلی‌گویی در بخش نظام فئودالی تمرکز بیشتر بر کشور انگلستان شده است. از میان حکومت‌های ایرانی نیز سامانیان، آل‌بویه و سلجوقیان مرکز توجه مقاله‌ی حاضر بوده‌اند.

مالکیت و ارث در فئودالیسم با تأکید بر انگلستان

از اواخر قرن هجدهم میلادی مفهوم فئودالیسم پدید آمد. نخستین باری که این مفهوم به‌عنوان یک دوره‌ی تاریخی دارای ویژگی‌های خاص خود، بکار رفت سال ۱۷۸۹ م بود (Stephenson, 1956: 1). نظام فئودالی یک ساختار سیاسی و اقتصادی بود. این مفهوم به دوره‌ی معینی از تاریخ اروپا اطلاق می‌شود که معمولاً بین قرن‌های دهم تا پانزدهم میلادی دانسته می‌شود. اگرچه منابع آن عصر معتقدند که شکل فئودالی رابطه لرد-واسال^۸ تا اواخر عهد امپراطوری روم و اوایل روی کار آمدن ژرمن‌ها می‌توان پیگیری نمود (Beeler, 1972: 1)، اما در واقع زمان ظهور فئودالیسم را بایستی دوره پس از تجزیه امپراطوری شارلمانی (۸۱۱-۷۴۲ م) دانست. این نظام، حکومت‌هایی با ویژگی عدم تمرکز پدید آورد و شیوه‌ی مالکیت و تولید فئودالی تأثیر زیادی بر نوع حکومت در اروپا بر جای نهاد.

نظام فئودالی تغییرات چشمگیری در انگلستان به وجود آورد. این تحولات حوزه‌ی وسیعی از سازوکارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را شامل می‌شد و شاکله‌های نوینی از این دست را بنیان نهاد. به تعبیر ویل دورانت، فئودالیسم نوعی انقیاد اقتصادی و بستن بیعت نظامی با آدمی بالاتر در برابر تشکیلات اقتصادی و حراست نظامی بود (دورانت، ۱۳۷۸: ۲۲۳۱/۴). بیان تعریفی به همین میزان کلی و در عین حال نسبی از فئودالیسم تا حدی می‌تواند از عاملی مهم که در سوق دادن انگلستان به سمت فئودالیته نقش داشت، پرده بردارد؛ آنچه فئودالیته شدن را در سرزمین بریتانیا تسریع بخشید، ناامنی‌های مکرری بود که طی قرون متمادی، آنان را تهدید می‌کرد و همواره ساکنین این جزیره را بر جستجوی چاره‌ای برای حفاظت از داشته‌هایشان ملزم می‌ساخت. از اواخر قرن پنجم میلادی که هجوم فرسایشی گروه‌هایی نظیر آنگل‌ها و ساکسون‌ها آغاز شد تا زمانی که بتوان بریتانیا را سرزمینی

1. Feudalism
2. Perry Anderson
3. Ganshof
4. Stephenson
5. Strayer
6. Wittfogel
7. Lambton
8. Lord-Vassal

انگلو ساکسون^۱ قلمداد کرد، مدت‌ها طول کشید. در طی این مدت پیوستگی قلمرو از میان رفت و با تقسیم سرزمین بریتانیا، واحدهای کوچکی از دولت‌های متعدّد سر برآوردند که دامنه‌ی تعارضات و درگیری‌های میان این دولت‌ها در سراسر قرن ۷ م و حتی اوایل قرن ۸ م نیز گزارش شده است (دورانت، ۱۳۷۸: ۴/۲۲۳۰).

علیرغم اینکه قلمرو وسکس‌ها (ساکسون‌های آغری) در مقایسه با سایر دول، بسط یافته بود - بدون اینکه تقابل بی‌سرانجام میان آن‌ها به نتیجه‌ای قطعی منجر شود - سرزمین انگلستان از نیمه‌ی قرن ۸ م با یورش مخرب از جانب اقوام اسکاندیناوی روبرو شد. تداوم این حملات کاربست‌های فتودالیت را در سرزمین انگلستان بیش‌ازپیش نمایان ساخت. از آنجاکه امنیت کافی و اقتصاد رو به رشد می‌تواند بسترهای مناسبی برای ارتقای یکدیگر بگسترانند، بدیهی است که فقدان هر کدام نیز در سقوط دیگری تأثیرگذار است؛ بنابراین در شرایطی که ناامنی و هرج‌ومرج حاصل از هجوم مهاجمان شمالی (اسکاندیناویایی‌ها)، منابع اقتصادی آخرین پادشاهی دوام یافته در آن دوره در جنوب انگلستان - پادشاهی وسکس - را به خطر انداخته بود، به همین نسبت کاهش ذخیره‌های مالی، آن‌ها را در مقابله با ناقضان امنیت و حفاظت از جان مردم با مشکل مواجه ساخته بود (اندرسون، ۱۳۸۸: ۲۰۳-۲۰۲). از این رو پادشاهان وسکس به جای پرداخت نقدی حقوق، به واگذاری املاک (تیول) به اشراف و نظامیان سرعت بخشیدند. در نتیجه، عدم امنیت که به کاهش فزاینده‌ی جایگاه دهقانان و رشد رابطه‌ی واسالی (واسال به کسی اطلاق می‌شد که در برابر خدمت لشکری امتیاز بزرگی دریافت می‌کرد که قاعدتاً عبارت بود از یک پارچه زمین با کلبه‌ی زارعان آن) انجامیده بود، خواسته یا ناخواسته به تشدید مرکزگریزی دامن زد (اندرسون، ۱۳۸۸: ۲۰۳). بدین ترتیب هرچه حمایت و پاسداری دستگاه مرکزی شکل محدودتری می‌یافت، مردم ناگزیر بودند برای حفظ جان خود و سپس کسب معاش به کلنی‌های ایجاد شده توسط اشراف بپیوندند تا از طریق ایجاد تعهد و تفاهمی متقابل در تقویت استقلال اقتصادی و نظامی با یکدیگر شریک باشند. این تشریک‌مسابی سبب شد که فتودالیسم در قالب سلسله‌مراتب اجتماعی تحکیم یابد، بدون آن‌که وحدت سیاسی فراگیری در انگلستان به وقوع بپیوندد.

پدیدار شدن فتودالیسم سازوکارهای جدید و متنوعی از مالکیت را به وجود آورد. ملأکین بزرگ هر کدام چندین دهکده در اختیار داشتند. ایشان در ازای دریافت خدمتی نظامی و اقتصادی، زمین‌های این دهکده‌ها را به کسانی می‌سپردند که آنان نیز تحت همین شرایط املاک دریافتی را میان نیروی کار تقسیم می‌کردند. این در حالی بود که خود صاحبان املاک وسیع که در صدر جوامع فتودالی قرار داشتند، با تفاهمی دوسویه، واسال شاه به شمار می‌آمدند. بدین ترتیب رشته‌ای از اجتماعات گوناگون برای رفع نیازهای خود و فرا دستانشان با یکدیگر پیوند می‌یافتند.

در شرایط نابسامان حاصل از تداوم حملات اقوام متعدّد به انگلستان، حفظ قالب املاک فتودالی به‌صورت منسجم اهمیتی ویژه پیدا می‌کرد. در ارتباط با بقای این‌چنین انسجامی، شرایط واگذاری و انتقال ملک به فرد یا افراد دیگر می‌توانست محل مناقشه باشد. یکی از مسائلی که باعث پیشرفت نظام فتودالی شد، مسئله زمین و مالکیت آن بود. ارباب (صاحب املاک) به‌صورت فزاینده‌ای نیازمند ایجاد رشد اقتصادی و ارتقای توان نظامی در اراضی تحت تملک خویش بود؛ تا از طرفی چرخه‌ی اربابی خود را از توقّف برهاند و از سوی دیگر به نیازهای نسبتاً مشابه فرادست خود پاسخ گوید. خدمات نظامی نیز از طریق قرارداد خصوصی میان ارباب و افرادش انجام می‌شد (Strayer, 1979: 13)؛ بنابراین ارباب ناگزیر بود در نظامی که غالباً برای پرداخت وجوه نقدی با مشکل مواجه بود، در ازای خدمات دریافتی، املاک را با امتیازات ویژه‌ای به افراد واگذار نماید. بدین سبب، در ابتدا اراضی به‌صورت مشروط و برای مدتی معین واگذار می‌شدند. تحت این شرایط فردی زمینی را نگه‌داشته و از آن منتفع می‌شد، در صورتی که زمین قانوناً متعلق به شخص دیگر یعنی همان ارباب بود (Stephenson, 1956: 2-3). در ادامه با شکل‌گیری تحولی در مالکیت، عمده‌ی اراضی که مشروط بودند، موروثی شدند. واگذاری زمین به افراد تا دوره‌ای مشخص (غالباً تا پایان عمر) در ازای دریافت خدمات که «بنفیس»^۲ نام گرفت و سپس موروثی نمودن بخش عمده‌ای از املاک به‌صورت مشروط که «فیف»^۳ نامیده شد، هر دو از جمله امتیازات قابل توجهی بودند که حکایت از عزم صاحبان اراضی در به کار بستن شیوه‌هایی برای حفظ کارکرد مجموعه‌ی فتودالی داشت (لوکاس، ۱۳۸۲: ۵۵۳/۱-۵۵۲). اگرچه نوع دیگری از مالکیت نیز وجود داشت که مالک زمین تعهدی از بابت انجام خدمت

^۱ Anglo-Saxon

^۲ Saxon

^۳ Benefits

^۴ Fief

برای ارباب نداشت، اما این گونه زمین‌ها که «آلو» نام داشت معمولاً به دلیل کسب حمایت ارباب در زمین‌های وی استحاله یافت و دوباره به صورت «فیف» به مالک سابق خود مسترد گشت (بلوخ، ۱۳۶۳: ۱/۳۰۱).

تقسیم ماترک مالک میان ورثه‌ی وی، فرایندی بود که پس از گذشت زمان، املاک اربابی را به واحدهای کوچک‌تر تجزیه می‌کرد. تداوم چنین امری نیز اساساً با وحدت کاربردی جامعه‌ی فئودالی در تضاد بود. املاک «آلو» از نمونه‌های بارز این نوع مالکیت بود که به واسطه‌ی تقسیم میان وارث، ناگزیر به تفکیک بودند (نوذری، ۱۳۸۷: ۱۱۸). از این رو الگویی بنا نهاده شد که به موجب آن املاک فئودالی صرفاً به یکی از ورثه - که غالباً پسر ارشد - بود، انتقال می‌یافت. به موجب این الگو اراضی اشراف در جریان انتقال به نسل بعد از تجزیه مصون ماند. قاعده‌ی ارشدیت در ارث به دلیل کارایی مؤثری که در جلوگیری از تفکیک اراضی فئودالی داشت، به زودی انتشار یافت. به طوری که امواج این الگوی ارث‌بری، احتمالاً به مدد نمود قابل قبولی که بر جای گذاشته بود، از مجامع فئودالی فراتر رفت و سازوکارهای انتخاب جانشین برای شاه را نیز تحت تأثیر قرار داد. شاهان آنگلو ساکسون که پیش از این در دوره‌های طولانی، تقسیم قلمرو میان فرزندان ذکور را به عنوان امری معمول دنبال کرده بودند، از این پس مطابق با الگوی ارث‌بری فئودالی، پسر ارشد خود را به جانشینی می‌گماردند. بدین ترتیب الگوی «اصل ارشدیت» در ارث مقبولیتی عام یافت و از بستر جامعه‌ی فئودالی به خاندان شاهی سرایت کرد (بلوخ، ۱۳۶۳: ۲/۱۷۹-۱۷۸).

تأثیر مالکیت موروثی بر حکومت در نظام فئودالی

پذیرش الگوی موروثی شدن دارایی اشراف در انگلستان، بر مبنای انتقال این دارایی‌ها به یکی از اعضای خانواده - پسر ارشد - به نحو مؤثری زمینه را برای انباشت سرمایه فراهم کرد. به نظر می‌رسد استقرار نیروی نظامی در ممالک اربابی که به نوعی اساس آن جوامع را تشکیل می‌داد، با متراکم شدن سرمایه‌ها، به لازم و ملزوم یکدیگر تبدیل شدند و تجمیع این امور طی نسل‌های پی‌درپی، سبب افزایش قدرت و ثروت فئودال‌ها شد. اگرچه با تصرف انگلستان در سال ۱۰۶۶ م توسط ویلیام فاتح، دوک نورماندی تا حدودی از اقتدار فئودال‌ها کاسته شد، اما به موجب امنیت نسبی که پس از آن بسط یافت، بستری به مراتب وسیع‌تر از قلمرو فئودالی برای به جریان انداختن تولیدات در راه‌های بازرگانی پدید آمد (کاسمینسکی، ۱۳۵۳: ۱۲۶). در نتیجه از محل توسعه‌ی تجارت که تبعاً افزایش تولید را نیز به دنبال داشت، درآمدی فزاینده به خزانه‌ی اشراف زمین‌دار سرازیر می‌شد و این درآمدها به واسطه‌ی عدم تفکیک در نسل‌های بعد سیری اشیاعی یافت.

در دوران فئودالیت، صاحبان املاک وسیع همواره می‌توانستند خطری بالقوه برای پادشاهان به شمار آیند. به عبارتی دیگر، اگرچه اشراف زمین‌دار در واقع «واسال» شاه محسوب می‌شدند، اما به نظر می‌رسد اساس فئودالیسم به ویژه در اوج قدرت، همواره با تضعیف حکومت مرکزی و تمرکز گریزی ملازمت داشت. بخش‌های مختلف سرزمین انگلستان به قلمروهای گوناگونی از ملاکین متعدد تبدیل شده بود. این ملاکین بزرگ حتی در صورت اتحاد می‌توانستند قدرت شاه را به مخاطره افکنند. اشراف زمین‌دار به یاری سرمایه‌های اقتصادی و نظامی خود، در بعضی از ادوار به حدی از قدرت می‌رسیدند که شاه را از سریر قدرت پایین می‌آوردند (دان و همکاران، ۱۳۸۲: ۲/۲۱۴)؛ بنابراین اکثر شاهان در انگلستان، در دوره‌ی فئودالیت، معمولاً نمی‌توانستند اقتدار و جایگاه موروثی اشراف زمین‌دار را نادیده بگیرند. در واقع منافع متقابل بود که اشراف و شاه را به هم پیوند می‌داد. اتباع قدرتمند شاه چون دوک‌ها و کنت‌ها که از عوامل اصلی قدرت او نیز محسوب می‌شدند، همواره در پی تضمین منافعشان از جانب وی بودند (Ganshof, 1996: 56).

برقراری امنیت نسبی در انگلستان به همان میزان که رشد اقتصادی فئودال‌ها را به همراه داشت، در افزایش درآمد و سرمایه‌ی شاهان نیز مؤثر بود. در دوره‌ی پادشاهی خاندان پلانتاژنه که از سال ۱۱۵۴ م در صدر حاکمیت انگلستان قرار گرفتند، بر امنیت راه‌ها تأکید بیشتری شد. نظارت بر شریان‌های مواصلاتی بازرگانی، امکان اخذ مالیات بیشتر را برای شاهان ایجاد کرد و آن‌ها با بهره‌گیری از عواید فزاینده‌ی مالیاتی شرایط مساعدتری برای تدارک و نگهداری افواج نظامی می‌یافتند. بدین وسیله توسعه‌ی وسیع‌تر سازوکارهای اخذ مالیات می‌توانست سبب افزایش ثروت و قدرت شاه شود و از سوی دیگر دستاویز مناسبی برای کنترل و نظارت هرچه بیشتر وی بر فئودال‌ها گردد (دورانت، ۱۳۷۸: ۴/۲۲۴۴). با افزایش ثروت و قدرت اشراف زمین‌دار و همچنین تحکیم

¹ Aloe

اقتدار اقتصادی و نظامی شاهان، سرزمین انگلستان در اواخر قرن ۱۲ م و اوایل قرن ۱۳ م به صحنه‌ی زورآزمایی میان شاه و فتوادل‌ها تبدیل شد. ژان سان‌تر (جان لکلند) قصد داشت کوشش‌های پرهزینه‌ی خود در لشکرکشی به فرانسه را با افزایش مالیات و درخواست نیروی نظامی بیشتر از فتوادل‌ها ادامه دهد (کاسمینسکی، ۱۳۵۳: ۱۲۸). این در حالی بود که اتکای به ذخایر مالی و نظامی اشراف زمین‌دار، به‌ویژه به هنگام لشکرکشی‌ها، نشان‌دهنده‌ی وابستگی شاه به ظرفیت‌های نظام فتوادی بود. علاوه بر این، در صورت اتحاد صاحبان املاک که قشر وسیعی از جامعه‌ی انگلستان به‌واسطه‌ی کار بر روی زمین، به آن‌ها وابسته بود، بعید به نظر می‌رسید که شاه توان مقابله با آنان را داشته باشد. علیرغم این موضوع ژان سان‌تر، شاه انگلستان، برای اجرای فرمان خود اصرار ورزید، اما با اجماع و صف‌آرایی ارتش‌های خصوصی صاحبان املاک مواجه شد. با شکست ژان سان‌تر، وی در سال ۱۲۱۵ م به صدور فرمان منشور کبیر (ماگناکارتا) تن داد که به‌موجب آن بر رعایت حقوق فتوادل‌ها تأکید شده بود (پالمر، ۱۳۸۴: ۶۰/۱). بنابر تصریح این فرمان، در انگلستان شورایی تشکیل می‌شد که شاه بدون جلب نظر اعضای آن نمی‌توانست تصمیمی اتخاذ کند. در حقیقت صدور منشور کبیر فرمانی بود که از فتوالیسم انگلستان نشأت گرفته و بر شاه تحمیل شده بود. طولی نکشید که ضمانت اجرای منشور کبیر (اشراف زمین‌دار) شورای نظارتی شاه را به مجلس نمایندگان تبدیل کرد (کاسمینسکی، ۱۳۵۳: ۱۲۹-۱۲۸). بدین‌گونه تحدید حوزه‌ی اختیارات شاه رسمیت یافت و شاه شرط بقای قدرت خود را از شورای منتخب اشراف زمین‌دار به عاریت گرفت. به دلیل همین تحولات است که مولر معتقد است نخستین تلاش‌های نظام‌مند برای محدود کردن قدرت شاه در این دوره انجام‌شده است (Moller, 2016: 20).

ارث و مالکیت در قرون نخستین اسلامی

دست‌یابی به درک مناسبی از روند تحکیم مبانی ارث در جوامع اسلامی بدون مراجعه به قرآن امکان‌پذیر نیست. از همین رو تتبع در قرآن می‌تواند اساس این پیمان اجتماعی را در مجامع مسلمان به‌وضوح معین نماید. در سوره‌ی نساء تصریح شده است که: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا؛ برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می‌گذارند، سهمی است و برای زنان نیز، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می‌گذارند، سهمی، خواه آن مال، کم باشد یا زیاد، این سهمی است تعیین شده و پرداختنی» (نساء: ۷). در این آیه - که می‌توان آن را به‌منزله‌ی قاعده‌ای کلی در باب ارث در نظر گرفت - بر تقسیم ارث میان ورثه تأکید شده است؛ بنابراین همان‌گونه که صفات جسمی و روحی پدر و مادر به نسل‌های بعد منتقل می‌شوند، اموال آن‌ها نیز نباید از این قانون مستثنا باشد (طاهری، ۱۳۷۶: ۱۲۵۰). در فقه اسلامی نیز که به تاسی از قرآن و سنت پیامبر، فرامین دین اسلام به‌صورت مبسوط تفسیر شده‌اند، می‌توان به شرحی از زوایای قانون ارث دست پیدا کرد. بر این اساس فقهای مسلمان معتقدند که در صورت مرگ هر فرد، همه‌ی فرزندان متوفی قهراً از او ارث می‌برند (شهید ثانی [عاملی]، ۱۳۸۸: ۱۰۰/۵). بدین‌وسیله کلیه‌ی تملکات فرد پس از مرگ به عنوان ماترک او محسوب شده و پس از ادای دیون باید بنابر الگوی مشخص شده، میان ورثه‌ی وی تقسیم شوند (سید سابق، ۱۳۸۶: ۲۳۸). در متون فقهی، وراثت که به‌موجب خویشاوندی نسبی و سببی از مورث (متوفی) ارث می‌برند، به سه طبقه (طبقه‌ی اول: پدر، مادر، فرزندان و اولاد فرزندان - طبقه‌ی دوم: برادر، خواهر و فرزندان آن‌ها و همچنین اجداد - طبقه سوم: عم و عمه، خاله و فرزندان ایشان) تقسیم می‌شوند که در صورت فقدان هر کدام، ارث به طبقه‌ی بعد انتقال می‌یابد (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۱: ۲۹۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۵۲۷). این در حالی است که اگر متوفی وارثی نداشته باشد، می‌بایست تمام اموالش به مصارف عمومی برسد (بابویه، ۱۳۶۶: ۲۴۸/۶-۲۴۹). تحت این شرایط تنها در حالتی امکان انتقال ارث به‌صورت یکجا فراهم می‌شود که مورث از وارثی واحد برخوردار بوده باشد.

بدین‌وسیله هرگونه دارایی افراد - به میزان انبوه و یا اندک - پس از مرگ مالک ناگزیر از تقسیم میان طبقات ارث‌بر می‌شد. مالکیت شخصی در اسلام محترم شمرده می‌شد. مالکیت فردی امری مجاز و مقبول بشمار می‌رفت و به هیچ‌رو تجاوز به آن روا نداشت مگر در مواردی که لازم می‌آمد بنابر دلایلی ملک کسی مصادره شود؛ یعنی این که می‌خواستند ملک مدیون را بگیرند و به داین بدهند و یا این که مبادرت به این کار را به خیر و صلاح جامعه تشخیص می‌دادند، مانند مواقعی که حکومت مدعی بود که می‌خواهد زمینی را به ساختن دژی یا گذرگاهی اختصاص دهد (لمبتن، ۱۳۷۷: ۶۲). از برخی نوشته‌ها چنین بر می‌آید که در ایران، پس از ورود اسلام، زمین به دوگونه تقسیم می‌شد: بر حسب روش مالیاتی که زمین مشمول آن می‌شده است و یا بر حسب مالکیت.

در مورد اول زمین به دو دسته تقسیم می‌شد، یکی زمین‌های عشری و دیگر زمین‌های خراجی. بر حسب مالکیت زمین‌ها به چهار طبقه تقسیم می‌شدند: ۱. املاک خالصه یعنی زمین‌هایی که مربوط به شاهان ایران باستان بوده یا به جنگ مسخر شده. ۲. املاک متعلق به جامعه مسلمین که امام آن‌ها را اداره می‌کرد و اعم بود از زمین‌های بایر بدون صاحب. ۳. زمین‌هایی که در حکم املاک شخصی مسلمانان و غیرمسلمانان بود. ۴. زمین‌هایی که مالکیت آن‌ها متعلق به جامعه اسلامی بود (لمبتن، ۱۳۷۷: ۶۹-۶۸).

پس از فتح سرزمین‌های تحت سیطره‌ی امپراطوری ساسانی توسط اعراب، مرجعیت تصمیم‌گیری برای سازوکارهای مالکیتی این سرزمین‌ها را خلفا در دست گرفتند. برای مهاجمان عرب، کسب اطلاعاتی در مورد مهم‌ترین منبع درآمدی در مناطق تحت سلطه لازم بود. چراکه تأمین هزینه‌های لشکرکشی و در نهایت تداوم سیطره‌ی آنان بدون تکیه بر خاستگاه اصلی درآمد اجتماعات مغلوب میسر نمی‌شد. با توجه به وابستگی عمده‌ی مردم به کسب درآمد از زمین، جمع‌آوری خراج می‌توانست محورهای مالی وسیعی برای خزانه‌ی فاتحان عرب ایجاد نماید. بدین ترتیب طولی نکشید که مناسبات ارضی در نظام اداری خلفا جایگاهی ویژه یافت و کشاورزان همانند عصر ساسانی موظف به فعالیت در زمین و ادای مالیات به حکومت بودند (فرای، ۱۳۸۹: ۴۳/۴).

جانمایی قدرت خلفا بر میراث ساسانیان موجب بسط فرامین اسلام در سرزمین‌های شرقی خلافت شد. از جمله الگوهایی که پس از ترویج اسلام در سرزمین ایران انتشار یافت، قانون ارث اسلامی بود. به علت هم‌نوایی نسبی الگوی توارث بازمانده از عصر ساسانی با قاعده‌ی ارث اسلامی در تقسیم‌داری‌های متوقی میان ورثه‌ی وی، به نظر نمی‌رسد اختلالی جدی در مواجهه‌ی جامعه با شیوه‌ی جدید ایجاد شده باشد. بر این اساس نهاد اجتماعی ارث بر مبنای تقسیم اموال مورث ادامه یافت که به موجب آن تملکات انباشته شده افراد در جریان انتقال به نسل بعد تفکیک می‌شد. چنان‌که در تاریخ بخارا نقل شده است؛ به دنبال شکایت ورثه‌ی دهقانی که املاکش را پس از مرگ مصادره کرده بودند، خلیفه به بازگرداندن اموال متوقی رأی داد و فرزندان دهقان نیز پس از تقسیم ترکه میان خود «پاره‌پاره فروختند تا پراکنده گشت در دست مردمان» (نرشخی، ۱۳۶۳: ۷۵).

با محدود شدن دایره‌ی اقتدار خلفای عباسی، حکومت‌هایی نظیر طاهریان، صفاریان و سامانیان در قلمرو شرقی خلافت سر برآوردند. در پهنه‌ی آداب و رسوم اجتماعی این حکومت‌ها، الگوی تقسیم ارث همچنان به قوت خود باقی ماند. سبکتگین حاجب که از قبل فرمانروایان سامانی به اموال و املاک فراوانی دست‌یافته بود، پیش از مرگ به تقسیم آنچه دارایی خود می‌پنداشت، پرداخت. به نظر می‌رسد وی گمان نداشت که خاندانش روزی سلسله‌ای مستقل بنا کنند. به همین سبب با ابقای ابوالقاسم محمود به‌عنوان فرمانده سپاه نیشابور تسلط او را بر این ناحیه حفظ کرد، اختیارات حوزه‌ی بست را به پسر دیگرش، ابوالمظفر منصور واگذار کرد و سایر تملکات و داشته‌های خود در مناطق غزنه و بلخ را به اسماعیل سپرد؛ بنابراین وی در سال ۳۸۷ ش، در حالی درگذشت که قلمرو خود را به‌صورت میراثی تقسیم نشده باقی نگذاشته بود (باسورث، ۱۳۸۵: ۴۳).

برخی از حکومت‌هایی که در ادوار نخستین اسلامی روی کار آمدند به تاسی از خلفای عباسی زمین و یا عواید آن را به‌منظور پرداخت حقوق به اتباع خود اختصاص می‌دادند. این‌گونه تخصیص‌ها که از آن به‌عنوان اقطاع یاد شده است در ابتدا با مدتی معین به افراد واگذار می‌شد، اما در دوره‌ی حکومت سلجوقیان اعطای اقطاع به برخی از افراد جنبه‌ی موروثی پیدا کرد (فروزانی، ۱۳۹۳: ۳۳۹). اقطاع موروثی که در حدود مالکیت خصوصی افراد جای می‌گرفتند مطابق احکام ارث در شریعت تقسیم می‌شدند و یا وارثین به‌طور مشترک آن را تصاحب می‌کردند (راوندی، ۱۳۸۷: ۱۳۷۸/۳). بدین‌وسیله تملکات افراد پس از مدتی تجزیه می‌شد و به واحدهای کوچک‌تر تقلیل می‌یافت.

تأثیر قانون ارث بر حکومت‌های قرون نخستین اسلامی

یکی از پیامدهای قانون ارث و سهم‌بری و نوع مالکیت در شکل حکومت بود که عموماً زمینه‌ی پاره‌پاره شدن حکومت را فراهم می‌کرد. اصل ارشدیت در ایران با چالش‌های زیادی مواجه شد و مقبولیتی که در اروپا پیدا کرد را در ایران نیافت. این مسأله در نهایت منجر به جنگ‌های داخلی متعدد و از بین رفتن ثبات سیاسی و تخریب اوضاع اجتماعی و اقتصادی می‌شد. از سوی دیگر همه‌ی شاخه‌های حکومت را از نظر نظامی و به‌ویژه اقتصادی تضعیف نموده و در برابر حمله‌ی خارجی شکننده می‌ساخت. در میان این حکومت‌ها، سامانیان توانستند تمرکز را تا حد زیادی حفظ کنند و تجزیه در حکومت ایشان کمتر بود و به همین دلیل ثبات و آرامش بیشتری در قلمرو ایشان وجود داشت. حکمرانی آل بویه را می‌توان به‌عنوان یکی از نمونه‌هایی نام برد که سنگ بنای آن

با تقسیم قلمرو میان پسران بویه گذاشته شد. عمادالدوله از همان ابتدا ظاهراً حکومتی خانوادگی و چند شاخه را مدنظر داشت و با تجزیه‌ی قلمرو بویه‌ای‌ها به‌عنوان میراث، گسستگی بیشتری در حکومت ایشان پدید آمد. ارسال بخشی از ماترک عمادالدوله توسط حسن بن بویه به برادر دیگرشان، معزالدوله (مسکویه، ۱۳۷۶: ۱۷۸/۶) را نیز می‌توان دلیلی بر پایین بودن برادران بویه‌ای بر تعهدات وراثتی دانست. در ادامه، ادوار حکومت خاندان بویه مملو از مشاجراتی بود که به‌منظور تصاحب و تقسیم قلمرو صورت گرفت. آل بویه به‌جز در دوره‌ی حاکمیت عضدالدوله، نتوانستند تمرکز پدید آورند و مسأله‌ی ارث تأثیر زیادی بر جنگ‌های داخلی ایشان و در نهایت سقوطشان داشت. رکن‌الدوله با تهدید، عضدالدوله را که قصد برکنندن عضدالدوله داشت، از بغداد بازگرداند. همچنین وی در پایان عمرش ترتیبی داد که همه‌ی فرزندان از قلمرو او سهمی ببرند (مسکویه، ۱۳۷۶: ۴۳۰). اگرچه این روش خوشایند عضدالدوله نبود، اما پس از مرگ وی، مجدداً سهم خواهی ارثی روی نمود و فرزندان و برادرش هرکدام بخشی از قلمرو او را به ارث بردند. در عراق عجم مؤیدالدوله و سپس فخرالدوله حکومت را به دست گرفتند. پس از مرگ فخرالدوله نیز قلمرو او میان شمس‌الدوله و مجدالدوله تقسیم شد. در عراق و فارس نیز فرزندان عضدالدوله، صمصام‌الدوله و شرف‌الدوله و سپس بهاء‌الدوله هرکدام بخشی از قلمرو پدرشان را به ارث بردند. بخش‌های دیگری از قلمرو که کوچک‌تر بودند نیز در دست فرزندان آن‌ها قرار گرفت و این مسأله مانع از تمرکز قدرت در حکومت آل بویه شد.

نگرش قبیله‌ای که ویژگی اصلی آن عدم تمرکز و تقسیم قلمرو بود، در ابتدای حکومت سلجوقی تعیین‌کننده وسعت سلاطین و شاهزادگان سلجوقی بود. اگرچه اصل ارشدیت بر اساس سن و رهبری و جنگاوری در میان ترکمانان جاری بود اما همه‌ی سران قوم خود را در حکومت سهیم می‌دانستند و بدین ترتیب قدرت سلطان محدود می‌شد. تقسیم قلمرو میان سران سلجوقی پس از نبرد دندانقان و به رسمیت شناختن طغرل به‌عنوان سلطان، نشانه‌ی بارز این نگرش بود. اگرچه سلجوقیان با قاعده‌ی اسلامی ارث آشنا شدند اما نگرش قبیله‌ای تا پایان حکومت ایشان عاملی تأثیرگذار بود. طغرل در اواخر عمر، برادرزاده‌اش، سلیمان را به‌عنوان جانشین خود برگزید؛ اما آل باری بر اساس نگرش قبیله‌ای و تمایل سران ترکمان، او را کنار زده و حکومت را به دست گرفت (نیشابوری، ۱۳۹۰: ۲۱-۲۲). آل باری هنگامی که مرگ خود را نزدیک می‌دید، بر اساس قاعده‌ی ارث اسلامی، فرزندش ملکشاه را به جانشینی خود برگزید؛ اما بر اساس روش اسلافش، وصیت نمود فارس و کرمان به قاورد داده شود و خراسان را نیز به پسرش تکش داد (بنداری، ۱۳۵۷: ۵۵-۵۴).

بدین ترتیب در دوره‌ی سلجوقیان نیز ارث تأثیر زیادی بر پراکندگی حکومت داشت. با مرگ هرکدام از سلاطین سلجوقی، برادران و فرزندان ادعای این را داشتند که حکومت به میراث به ایشان می‌رسد و حداقل بخشی از قلمرو سلطان متوفی را تصرف می‌نمودند. اگرچه ارشدیت در میان ترکان مهم تلقی می‌شد اما سلاطین سلجوقی به تاسی از سنت ایرانی، سهم‌بری را در میان فرزندان خود نهادینه کردند. بدین‌وسیله پسران فرمانروای سلجوقی، خویشان را وارث سلطان می‌دانستند. هنگامی که آل باری درگذشت، قاورد، برادر ماهر سلطان متوفی «با وجود خود، سلطنت ملکشاه را که هنوز سنین عمرش بعشرین نرسیده بود جایز نمی‌شمرد» (کرمانی، ۱۳۲۶: ۱۳). وی با اطلاع از مرگ برادر، نامه‌ای به ملکشاه نوشته و مدعی شد که بر اساس اصل ارشدیت، ارث برادرش باید به وی برسد (حسینی، ۱۹۳۳ م: ۵۶). امرای ملکشاه نیز به قاورد نامه نوشته و او را تحریک می‌کردند. آن‌ها که اساساً به دلیل خوی قبیله‌ای، به قاورد تمایل بیشتری داشتند، به وی اطلاع دادند که در صورت شورش، به وی خواهند پیوست (کرمانی، ۱۳۲۶: ۱۲). ملکشاه نیز در نامه‌ای به قاورد نوشت که تا پسر هست ارث به برادر نمی‌رسد (بوایل، ۱۳۸۹: ۵/۲۱۶). بدین ترتیب در میان سلاطین سلجوقی نهاد ارث در ابتدا با تکیه بر رسوم قبیله‌ای مجری تقسیم قلمرو سلطان شد و سپس قاعده‌ی اسلامی آن، هنگام انتقال قدرت منشاء اثر گشت. پس از مرگ سلاطین سلجوقی قلمرو آن‌ها میان فرزندان یا برادرانشان تقسیم می‌شد و اگرچه یکی از فرزندان سلطان متوفی به مقام سلطانی می‌رسید اما قلمرو او کمتر می‌شد و هر چه به پایان حکومت سلجوقی نزدیک‌تر می‌شد، قلمرو سلاطین کوچک‌تر می‌شد. فرزندان ملکشاه قلمرو وی را به چندین قسمت تقسیم نمودند و با جنگ‌های متعدد اوضاع اجتماعی و اقتصادی را به وخامت بردند. فرزندان محمد بن ملکشاه نیز هرکدام داعیه حکومت داشتند و قلمرو ایشان به قدری کوچک شد و تضعیف شدند که تاب مقاومت در برابر تکش خوارزمشاه را نیاوردند.

یکی دیگر از پیامدهای سهم‌بری و مالکیت در قرون نخستین اسلامی در نوع رابطه حاکم با دیگران، اعم از فرماندهان نظامی و ارکان دیوانی و سایر افسار متبلور گشت. این قانون به‌طور مستقیم با تضعیف سایر افسار، به تمرکز قدرت حاکم منجر شد. تجزیه‌ی

مداوم دارایی‌های افراد، به واسطه‌ی قانون ارث، زنجیره‌ای گسسته از خرده‌مالکان را پدید آورد که به‌طور معمول رمقی برای حفاظت از داشته‌هایشان نداشتند. این وضعیت زمینه‌ی مناسبی برای اقبشار ماجراجو فراهم می‌کرد تا به‌وسیله‌ی دستبرد به اموال دیگران، صاحب قدرت شوند. تجمیع قدرتی از این دست را می‌توان در غالب حکومت‌های قرون نخستین اسلامی یافت. حفظ اقتدار فرمانروایان این حکومت‌ها، عموماً وابسته به میزان مالیاتی بود که با اراده و نظر خود از مالکیت‌های بدون حفاظت فرودستان اخذ می‌کردند. تکیه بر ممیزی درآمد مردم از این جهت که به اجبار از اموال آن‌ها جدا می‌شد، سلطان را به استخدام سربازان بیشتری نیازمند می‌ساخت و به تناسب افزایش تعداد سپاهیان، قدرت تعرض او به مالکیت خصوصی نیز بیشتر می‌شد. بدین ترتیب قدرت افسارگسیخته‌ای که غالباً از طریق سیطره‌ی هرچه بیشتر بر اموال عمومی شکل می‌گرفت، بانی آن را در حکم مالک جان و مال مردم معرفی می‌کرد. با توجه به این واقعیت بود که در زمان سلجوقیان خواجه نظام‌الملک اعلام کرد که «ملک و رعیت همه سلطان راست» (نظام‌الملک طوسی، ۱۳۴۷: ۴۳). به موجب این حکم که منشاء آن به دوران قبل از حاکمیت سلجوقیان باز می‌گردد، فرمانروا قادر بود از رعیت خود سلب مالکیت نماید (فروزانی، ۱۳۹۳: ۳۳۶). چنان که مصادره‌ی خانه و زمین توسط برخی از فرمانروایان آل بویه سبب مهاجرت تعداد زیادی از مردم شد (ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۴۹۹۳/۱۱-۴۹۹۲).

رعایا کمتر فرصتی برای چون و چرا درباره‌ی خشونت نظارت‌نشده پیدا می‌کردند. استفاده سازمان‌یافته از تحرکات نظامی و اعمال زور اساساً در انحصار فرمانروایان مطلقه قرار داشت. واکنش رعایا به این اوضاع، اطاعت تام بود. برخی نوشته‌های شرعی بخصوص در میان اهل سنت، نیز اطاعت تام از حکام (حتی در صورتی که فاسق و ظالم بود) را توصیه می‌نمود. بدین ترتیب اطاعت جنبه‌ی شرعی نیز می‌یافت. فیرحی معتقد است که دانش سیاسی اهل سنت اطاعت از حاکم را واجب می‌شمرد و حکام خود را سایه‌ی خدا معرفی کرده و همان‌گونه که خداوند قادر مطلق بود، سایه‌ی او در زمین نیز قدر قدرت بود (فیرحی، ۱۳۸۶: ۲۶۴).

همان‌طور که حکومت‌ها در قرون نخستین اسلامی به‌موجب قانون وراثت به انشعاب گرایش داشتند، واحدهای ملکی این دوره نیز معمولاً نمی‌توانستند خود را از امواج این قانون برحذر دارند. در واقع در سرزمین‌هایی که اصل مرسوم تقسیم ارث میان فرزندان برقرار بود، زمان به‌صورت یک نیروی بسیار تجزیه‌کننده عمل می‌کرد (ویتفولگ، ۱۳۹۲: ۱۳۴). چنین مسأله‌ای سبب می‌شد که اشرافیتی که تحدیدکننده قدرت فرمانروا باشد شکل نگیرد و این مسأله قدرت نامحدودی به فرمانروا می‌داد که منجر به استبداد شد. در این نظام، فرمانروا مهم‌ترین نقش را در اداره‌ی حکومت داشت و عدم حضور او سبب اختلال در امور حکومتی می‌شد. نقش معزالدوله در اداره‌ی امور بحدی بود که وقتی در سال ۳۴۴ ق به مرضی صعب گرفتار آمده و از خانه بیرون نیامد شایعاتی در میان مردم پیدا شده، امور بغداد مضطرب گشت و تنها با بیرون رفتن معزالدوله و نشان دادن خود به مردم بود که فتنه تسکین یافت (میرخواند، ۱۳۸۰: ۴/۲۹۸۷). در دوره‌ی آل بویه قدرت زیاده از حد فرمانروا حتی نزدیک‌ترین افراد را از وی مصون نمی‌داشت. مصادره اموال کارگزاران درباری و دیوانی از مهم‌ترین منابع درآمد حکومت بشمار می‌رفت. مهلبی با دستگیری و مصادره اموال برخی کارگزاران حکومت توانست هزینه ساخت کاخ معزالدوله را تأمین نماید (همدانی، ۱۹۵۸ م: ۱۷۹/۱). خود مهلبی نیز از مصادره اموال مصون نماند و اموالش را معزالدوله تصاحب نمود.

به نظر می‌رسد رسم اقطاع سبب شد که جنگ سالاران وارد عرصه‌ی کشاورزی شده و نخبگان نظامی مانع قدرت‌گیری نخبگان اجتماعی و دهقانی شدند. با این مسأله طبقه دهقان در ماوراءالنهر دوره سامانی از میان رفتند. اگرچه مقطعان می‌توانستند به‌عنوان یک قدرت اشرافی سبب تحدید قدرت سلطان شوند اما فرمانروایان و سلاطین همواره تمایل داشتند تا مقطعان نتوانند در اقطاع خود جای پای خویش را محکم کنند و جز در موارد معدود مقطعان نتوانستند اقطاع خود را به وراثت خود انتقال دهند. حتی اگر اقطاع از طریق ارث انتقال می‌یافت، به دلیل قانون ارث و سهم‌خواهی فرزندان، خرده اشرافی در تعارض باهم پدید می‌آمد که سلطان با به جان هم انداختنشان، از خطر آن‌ها مصون بود.

حکومت بر آب و تجارت و آبادانی سیطره داشت و تمامی موارد را خود حل‌وفصل می‌نمود و از رعایا انتظار نمی‌رفت که در این موارد اقدامی نمایند. بدین ترتیب مالکیت شخصی محدودیت‌های خاصی داشت. به نقل مسکویه، معزالدوله شکستگی رود «رفیل» و شکستگی «بادوریا» را بیست و برای بستن آن، خودش به راه افتاد و خاک را در دامن قبای خود برداشت (مسکویه، ۱۳۷۶: ۶/۲۱۱-۲۱۰).

نتیجه‌گیری

بر پایه‌ی آنچه بیان شد مالکیت و تقسیم یا عدم تقسیم آن بر اساس ارث را می‌توان یکی از مؤلفه‌های مهمی دانست که سبب تفاوت نظام حکومتی فتودالی با حکومت‌های ایران در قرون نخستین اسلامی دانست. مالکیت و ارث در نظام فتودالی بر اساس اصل ارشدیت مجری بود که سبب می‌شد زمین‌های فتودالی از تجزیه مصون مانده و اشرافیت متکی بر زمین موجودیت خود را حفظ نماید؛ که توان نظامی و اقتصادی پادشاه را به چالش می‌کشید. تجمع قدرت و ثروت نزد فتودال‌ها منجر به تحدید قدرت پادشاه شد که بارزترین نشانه‌ی آن منشور ماگناکارتا بود.

قاعده‌ی ارث در ایران سبب می‌شد که مستملکات میان فرزندان متوفی تقسیم گردد. از منظر سران خاندان حکومتی، پس از مرگ سلاطین و فرمانروایان، فرزندان قلمرو وی را میان خود تقسیم می‌نمودند و عموماً در جدال با یکدیگر بودند. این مسأله گسیختگی امور و عدم ثبات قدرت و در پی آن عدم تجمع ثروت میان ایشان را سبب می‌شد. علت اصلی بحران‌های مالی دائمی این حکومت‌ها نیز همین مسأله بود که آن‌ها را در برابر حملات خارجی تضعیف می‌نمود. از سوی دیگر عمر اشرافیت متکی بر زمین بسیار کوتاه بود و به دلیل سهم بری فرزندان، مالکیت چندپاره گشته و اشراف به خرده دهقانانی فاقد قدرت و ثروت کافی تبدیل می‌شدند؛ بنابراین مجموعه‌ای از اشرافیتی که می‌توانست محدودکننده اقتدار فرمانروا باشد شکل نگرفت. خرده‌مالکان نیز که فاقد ثروت و قدرت کافی بودند، معمولاً به همکاری با حکومت و اطاعت محض تمایل داشتند. بدین ترتیب فرمانروایان قدرتی افسارگسیخته اعمال می‌نمودند و مالک کل قلمرو و حتی جان و مال رعایا دانسته می‌شدند.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۲). تاریخ کامل، ترجمه حمیدرضا آذیر، ج ۱۱، تهران: انتشارات اساطیر.
- اندرسون، پری. (۱۳۸۸). گزار از عهد باستان به فتودالیسم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر ثالث.
- بابویه، محمد بن علی. (۱۳۶۶). من لا یحضره الفقیه، ترجمه محمد جواد غفاری، ج ۶، قم: نشر صدوق.
- باسورث، کلیفورد ادموند. (۱۳۸۵). تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- بلوخ، مارک. (۱۳۶۳). جامعه فتودالی، ترجمه بهزاد باشی، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات آگاه.
- بنداری، فتح بن علی. (۱۳۵۷). تاریخ سلسله سلجوقی، ترجمه محمد حسین جلیلی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بوایل، جان آندرو. (۱۳۸۹). تاریخ ایران کیمبریج، ترجمه حسن انوشه، ج ۵، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ هشتم.
- پالمر، رابرت روزول. (۱۳۸۴). تاریخ جهان نو، ترجمه ابوالقاسم طاهری، ج ۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم.
- جعفری لنگرودی، محمد جعفر. (۱۳۷۱). وصیت-ارث، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- حسینی، صدرالدین علی. (۱۹۳۳م). اخبار الدوله السلجوقیه، تصحیح محمد اقبال، لاهور: نشریات کلیه فنجاب.
- دان، راس؛ فارمر، ادوارد؛ ابراهامز، درتی؛ دیویسن، گری؛ و گروی، جیمز. (۱۳۸۲). تاریخ تمدن و فرهنگ جهان، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ج ۲، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دورانت، ویلیام. (۱۳۸۷). تاریخ تمدن، مترجمان احمد بطحایی و دیگران، ج ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم.
- راوندی، مرتضی. (۱۳۷۸). تاریخ اجتماعی ایران، ج ۳، تهران: انتشارات آگاه.
- سید سابق. (۱۳۸۰). فقه‌السنه، ترجمه محمود ابراهیمی، سقز: انتشارات سقز.
- شهید ثانی، زین‌الدین بن علی. (۱۳۸۸). شرح لمعه دمشقیه، ترجمه حمید مسجد سرایی، کاشان: نشر اندیشه‌های حقوقی.
- طاهری، حبیب‌الله. (۱۳۷۵). حقوق مدنی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، ابوعلی حسن. (۱۳۴۷). سیرالملوک، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم.
- فرای، ریچارد. (۱۳۸۹). تاریخ ایران، ترجمه حسن انوشه، ج ۴، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ نهم.
- فروزانی، سید ابوالقاسم. (۱۳۹۳). سلجوقیان از آغاز تا فرجام، تهران: انتشارات سمت.
- فیرحی، داوود. (۱۳۸۶). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: چاپ ششم، نشر نی.
- کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۸). قانون مدنی، تهران: نشر میزان، چاپ بیست و سوم.
- کاسمینسکی، یوگنی آلکسی یویچ. (۱۳۵۳). تاریخ قرون وسطی، ترجمه صادق انصاری و محمد باقر مؤمنی، تهران: نشر اندیشه.
- کرمانی، افضل‌الدین ابوحامد. (۱۳۲۶). تاریخ افضل، به تصحیح مهدی بیاتی، تهران: چاپخانه دانشگاه.
- لمبتن، آن‌کاترین سواين‌فورد. (۱۳۷۷). مالک و زارع در ایران، ترجمه منوچهر امیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- لوکاس، هنری استیون. (۱۳۸۲). تاریخ تمدن، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ج ۱، تهران: انتشارات سخن.

- مسکویه، احمد بن علی. (۱۳۷۶). تجارب‌الامم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران: انتشارات سروش.
- میرخواند، محمد بن خاوندشاه. (۱۳۸۰). روضه‌الصفاء، تصحیح و تحشیه جمشید کیان‌فر، تهران: انتشارات اساطیر.
- نرشی، ابی‌بکر محمد بن جعفر. (۱۳۶۳). تاریخ بخارا، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات توس.
- نوذری، عزت‌الله. (۱۳۸۷). اروپا در قرون وسطی، شیراز: انتشارات نوید شیراز، چاپ چهارم.
- نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۹۰). سلجوقنامه، تصحیح میرزا اسماعیل افشار، تهران: انتشارات اساطیر.
- همدانی، محمد بن عبدالملک. (۱۹۵۸م) تکمله تاریخ طبری، بیروت: مطبعه الکاثولیکیته.
- ویتفوجل، کارل اوگوست. (۱۳۹۱). استبداد شرقی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث، چاپ سوم.
- Beeler, J. (1972). Warfare in Feudal Europe 730-1200, London, cornel university press.
- Ganshof, F.L. (1996). Feudalism, translated by Philip Grierson, Toronto, University of Toronto press.
- Moller, J. (2016). Party politics and democracy in Europe, in West European politics series, London and New York, Rutledge.
- Stephenson, C. (1956). Medieval Feudalism, London, cornel university press.
- Strayer, J. R. (1979). Feudalism, Florida, Krieger publishing company.