



دانشگاه ارومیه



یافته‌های تاریخی

دانشگاه ارومیه

فصلنامه

یافته‌های تاریخی

دوره ۱، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۳

QR کد	صفحه	عنوان
	۱-۱۶	مرداویج و بازیابی هویت ایرانی با تأکید بر شرایط اجتماعی قرن چهارم زهرا حاصلی و سید احمد عقیلی https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55380.1004 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.1.4
	۱۷-۳۲	تعدد پایتخت‌های تاریخی ایران (یک قلمرو و این همه پایتخت)؟! عوامل و زمینه‌ها علی سالاری شادی https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55427.1008 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.5.8
	۳۳-۴۴	بررسی تأثیر تقیه بر تغییر کیش و روابط فرقه‌ها در ایران (از ورود اسلام به ایران تا پایان دوره سلجوقی) ساسان طهماسبی و محمودرضا کوه‌کن https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55585.1011 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.2.5
	۴۵-۶۶	کنکاشی جامعه‌شناختی در تحولات منابع هویتی در ایران افشار کبیری https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55607.1014 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.3.6
	۶۷-۸۰	تکاپوهای سیاسی خاندان طاهری برای اعاده قدرت در خراسان (۲۸۰-۲۶۲ ق) مهدی اسدی و سحر جزینی‌زاده https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55617.1013 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.4.7
	۸۱-۹۲	نقد و بررسی دیدگاه عباس اقبال درباره جاده ابریشم در دوره مغول کریم فرجی قرابقلو و راضیه ایران‌دوست https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55577.1010 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.6.9

فصلنامه یافته‌های تاریخی



Urmia University



Quarterly

Historical Findings

Vol. 1, No. 2, Summer 2024

Title	Page	QR Code
<p>Mardavij and restoration of Iranian identity with an emphasis on the social conditions of the 4th century</p> <p>Zahra Haseli and Seyed Ahmad Aghili</p> <p>https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55380.1004 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.1.4</p>	1-16	
<p>The multiplicity of historical capitals of Iran (one territory and so many capitals)?!: Factors and contexts</p> <p>Ali SalariShadi</p> <p>https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55427.1008 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.5.8</p>	17-32	
<p>The effect of Taqiyya (precautionary dissimulation) on the religious developments and sectarian relationships in Iran (from the entry of Islam to Iran to the end of the Seljuk period)</p> <p>Sasan Tahmasbi and Mahmoodreza Koochkan</p> <p>https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55585.1011 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.2.5</p>	33-44	
<p>Sociological research on the evolution of identity sources in Iran</p> <p>Afshar Kabiri</p> <p>https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55607.1014 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.3.6</p>	45-66	
<p>Political efforts of the Tahirids to restore power in Khorasan (262-280 AD)</p> <p>Mahdi Asadi and Sahar Jazinizadeh</p> <p>https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55617.1013 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.4.7</p>	67-80	
<p>Review of Abbas Eqbal's perspective on the Silk Road network in the Mongol Period</p> <p>Karim Faraji Gharabaghloo and Raziye Irandoust</p> <p>https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55577.1010 https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.6.9</p>	81-92	

Mardavij and restoration of Iranian identity with an emphasis on the social conditions of the 4th century

Zahra Haseli¹ and Seyed Ahmad Aghili²

1- Department of Social Sciences, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran

2- Center of Islamic Sciences and Persian Literature, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 2024/06/05</p> <p>Accepted: 2024/10/15</p> <p>pp: 1- 16</p> <p>Keywords: Al-Ziyar dynasty; Iranian identity; Mardavi; 4th century.</p>	<p>Mardavij was one of the political contenders and the founder of the Ziyarian dynasty in the years 319 to 323 AH. After gaining power, he took actions such as celebrating pre-Islamic Iranian rituals, placing the crown on his head and opposing the Abbasid caliph. Also, from the reports in the historical sources, it appears that after he marched to Khuzestan in 323 AH and expelled the Caliph's agents from that area; He intended to capture Baghdad and revive the Sassanid Empire. Some of Mordavij's political actions can be influenced by his tendencies and belonging to Iran's ancient past. According to his actions, which will be analyzed in this article, this attachment can be considered as his tendency to recover the Iranian identity. Looking at Iranian culture before Islam is one of the most obvious aspects of the 4th century of Hijri (AH) and it should be considered as the ruling spirit of this era, which has been the standard of value and attention by most of the rulers of this era. In addition, the 4th century of Hijri should be considered the peak of Iran's culture and civilization after Islam. The prominent features of this century and its remarkable progress in various fields are not hidden from anyone. Richard Fry, a prominent Iranologist, describes this period as "the golden age of Iranian culture and civilization". Also, many thinkers refer to this period as the "renaissance era of Iranian culture and civilization". Undoubtedly, the social situation is one of the basic and influential factors in the changes and emergence of different tendencies in society. This article, with a historical-analytical approach, first examines the actions affected by the tendency to restore Iranian identity in Mardovij's reign and then examines the influence of the social and cultural conditions of the fourth century in the creation of this tendency.</p> <p>Citation: Haseli, Z., & Aghili, S. A. (2024). Mardavij and restoration of Iranian identity with an emphasis on the social conditions of the 4th century. <i>Journal of Historical Findings</i>, 1(2), 1-16.</p>
	 <p>© The Author(s). Publisher: Urmia University.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55380.1004</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.1.4</p>

Extended Abstract

Mardavij, one of the important figures in Iranian history during the fourth century AH, is recognized as the founder of the Ziyarid dynasty. After defeating Asfar, one of the local commanders, Mardavij was able to control vast territories, including Qazvin, Ray, and Zanjan, becoming one of the prominent political claimants of that era. Upon gaining power, he undertook actions such as commemorating pre-Islamic Iranian traditions, placing a royal crown on his head, and opposing the Abbasid caliph. Additionally, reports from historical sources indicate that after his campaign in Khuzestan in the year 323 AH and the expulsion of the caliph's agents from that region, he aimed to capture Baghdad and restore the Sasanian monarchy. Mardavij's efforts, particularly in organizing national celebrations and ceremonies, demonstrate his determination to reconstruct Iranian identity in a society that had undergone profound cultural and social changes.

The fundamental change was the replacement of the institution of kingship with the institution of the caliphate. After the Arab invasion and the fall of the Sasanian dynasty, Iranian society was completely deprived of the institution of kingship for about two centuries, with the caliphate taking its place. However, the caliph was never able to represent and symbolize the cultural values of Iranian society. While Islam brought with it a new value system, the transformation of societal values and culture required more time. While Herodotus (in section 135 of Book One) states that no people are as receptive to foreign customs as the Iranians (Herodotus, 2010: 1/164), Nelson Frye emphasizes that "diversity and adaptability in many aspects of culture is a common phenomenon in Iranian history. Unlike the Chinese, who accept foreign influences and then assimilate them, Iranians adapt these influences with their unique talents, and as soon as they find something new and more interesting, they immediately engage with it." The metaphor he uses for this

contradictory quality of continuity and receptiveness is the "cypress." This tree, like the pine, does not break from storms or strong winds; it has the ability to bend. When a fierce wind blows, it bends down and touches the ground, and then, once the storm calms, it rises upright again (Nelson Frye, 2006: 19).

The efforts of Iranian society, including the people and local leaders, to keep the Persian language alive and to commemorate pre-Islamic traditions and customs indicate that a transformation in the cultural and value system had not yet occurred. The values still persisted within society, but there was no institution of kingship to unify them and transform them into a collective identity. In such circumstances, and considering the vacuum left by the absence of a monarchy, it was highly probable that individuals like Mardavij and other elites would be drawn to the institution of kingship and other elements of Iranian identity.

An examination of historical sources shows that contemporary historians have not specifically focused on the reign of Mardavij, with the only detailed account in this regard being "Muruj al-Dhahab wa Ma'adin al-Jawhar" by Mas'udi. Other contemporary sources, including general and local histories, only provide brief references to events during his reign. The content found in later historical sources is often repetitive of earlier accounts, merely introducing Mardavij as the founder of the Ziyarid dynasty. Among recent studies, Mehrabadi has explored the events of Mardavij's era in "The History of the Ziyarid Dynasty," giving more attention to his reign. However, none of the researchers have delved deeply into the motivations behind Mardavij's actions or analyzed the social conditions of that time.

After the arrival of Islam, Iranians, despite embracing the new religion, continued to preserve their cultural and identity heritage. Many efforts were made to restore the institution of kingship and Iranian identity. With the establishment of semi-

independent local governments, Iranian society gradually regained its political independence, and Iranian identity emerged as a distinguishing element in these transformations.

Under the support of semi-independent Iranian governments, epic and mythological literature flourished, aiming to reconstruct national identity and strengthen a sense of nationalism among Iranians. The importance of the fourth century in the early centuries following the arrival of Islam is undeniable. Many researchers consider this century to be the pinnacle of Iranian culture and civilization after the advent of Islam. A close examination of this period reveals a tendency toward the restoration of Iranian identity as one of its prominent features, influencing all social and political aspects of society. A significant portion of the actions taken by individuals in the fourth century, including political, cultural, and social elites, can be explained through the lens of a return to pre-Islamic Iranian identity.

Mardavij's actions are no exception to this rule. Some of the policies he implemented in the territories under his control were explicitly inspired by pre-Islamic Iranian civilization. The fact that he was one of the first rulers to nurture the idea of opposing the Abbasid caliphate, and that he intended to take military action against the caliphate through his campaign in Khuzestan in the

year 323 AH and the expulsion of the caliph's agents can be explained through the prevailing spirit of the society at that time, which was focused on the restoration of Iranian identity.

The analysis of Mardavij's actions revealed that these actions were not merely political maneuvers; rather, they can be seen as a reflection of a broader social desire to reclaim and reinforce a distinct Iranian identity amidst the prevailing cultural changes. Furthermore, the lack of a cohesive monarchy, combined with the persistence of Iranian cultural values, created a foundation for the elite to increasingly emphasize these values, ultimately contributing to the revival of Iranian identity in a transformed political and social landscape.

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.



مرداویج و بازیابی هویت ایرانی با تأکید بر شرایط اجتماعی قرن چهارم

زهرا حاصلی^۱ و سید احمد عقیلی^۲

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

۲- مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی، دانشگاه صنعتی اصفهان

چکیده	اطلاعات مقاله
مرداویج یکی از مدعیان سیاسی و مؤسس سلسله زیاریان در سال‌های ۳۱۹ تا ۳۲۳ ق بود. او پس از دستیابی به قدرت، به اقداماتی نظیر بزرگداشت آیین‌های ملی ایران پیش از اسلام، نهادن تاج پادشاهی بر سر و مخالفت با خلیفه عباسی پرداخت. همچنین از گزارشاتی که در منابع تاریخی آمده این‌طور بر می‌آید که او پس از لشکرکشی به خوزستان در سال ۳۲۳ ق و بیرون راندن عمال خلیفه از آن ناحیه؛ قصد تصرف بغداد و احیای شاهنشاهی ساسانی را داشته. برخی اقدامات سیاسی مرداویج می‌تواند متأثر از گرایش‌ها و تعلق خاطر او به گذشته باستانی ایران باشد. این تعلق خاطر با توجه به اقدامات او که در این مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت می‌تواند به‌عنوان گرایش او به بازیابی هویت ایرانی تلقی گردد. نگاه به فرهنگ ایران پیش از اسلام یکی از بارزترین جنبه‌های قرن چهارم هجری است و آن را باید روح حاکم بر این دوران تلقی کرد که توسط اکثر امرای این عصر معیار ارزش‌گذاری و محل توجه بوده است. علاوه بر این، قرن چهارم هجری را باید نقطه اوج فرهنگ و تمدن ایران پس از اسلام دانست. ویژگی‌های برجسته این قرن و پیشرفت چشم‌گیر آن در زمینه‌های مختلف بر کسی پوشیده نیست. ریچارد فرای، ایران‌شناس برجسته، این دوران را با عنوان «عصر طلایی فرهنگ و تمدن ایرانی» توصیف می‌کند. همچنین، بسیاری از اندیشمندان از این دوره با عنوان «عصر رنسانس فرهنگ و تمدن ایران» یاد می‌کنند. بی‌تردید وضعیت اجتماعی یکی از عوامل اساسی و تأثیرگذار در تحولات و بروز گرایش‌ها و تعلق خاطر در جامعه است. این مقاله قصد دارد با رویکرد تاریخی-تحلیلی ابتدا به بررسی اقدامات متأثر از گرایش بازیابی هویت ایرانی در حکومت مرداویج بپردازد، سپس تأثیر شرایط اجتماعی و فرهنگی قرن چهارم را در ایجاد این گرایش مورد بررسی قرار دهد.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴</p> <p>صص: ۱-۱۶</p> <p>واژگان کلیدی: آل زیار، هویت ایرانی، مرداویج، قرن چهارم.</p>
<p>استناد: حاصلی، زهرا؛ و عقیلی، سید احمد. (۱۴۰۳). مرداویج و بازیابی هویت ایرانی با تأکید بر شرایط اجتماعی قرن چهارم. <i>نشریه یافته‌های تاریخی</i>، (۲)، ۱-۱۶.</p>	
<p>ناشر: دانشگاه ارومیه.</p> <p>© نویسنده‌گان </p>	
<p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55380.1004</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.1.4</p>	

مقدمه

هرچند مرداوید بعدها پس از به قدرت رسیدن خواستار بازگشت به گذشته باشکوه ایران پیش از اسلام شد؛ اما در ابتدا با شعار اسلام‌خواهی به عرصه سیاسی قرن چهارم قدم گذاشت. او با شعار وا اسلاما و البته با هدف کسب قدرت و جاه‌طلبی به پا خواست. اسلامی که به عقیده او اسفار آن را به خطر انداخته بود وی را به قیام علیه اسفار واداشت. در یک تباری که میان مرداوید و سلار (فرمانده طارم از دیلمان) صورت گرفت این دو با هم به خاطر بلیاتی که از سوی اسفار علیه اسلام رفته بود و همچنین کشتار و ویرانی که او در حق مردم قزوین انجام داده بود؛ تصمیم به پیکار علیه اسفار گرفتند.

اسفار یکی از یاران ماکان بن کاکلی از فرماندهان سپاه داعی صغیر بود؛ به سبب اختلافی که بین او و ماکان رخ داد ماکان او را از لشکر خود بیرون کرد و نگاه اسفار متوجه سامانیان شد که عاملین خلافت عباسی و رقیب عمده‌ی داعیان بودند و اندکی بعد از سوی آنان عنوان امیر گرگان را دریافت کرد (مهرآبادی، ۱۳۷۴: ۲۲).

او کمی بعد طبرستان، قزوین، زنجان، قم، همدان، ابرهر و کرخ را در دست گرفت و هنگامی که سپاه و مال زیادی در اختیار خود یافت؛ اندیشه استقلال به ذهنش رسوخ کرد به همین دلیل بنای ناسازگاری با امیر سعید، فرمانروای خراسان و همچنین مقتدر خلیفه‌ی عباسی گذاشت و بنا به قولی در همین ایام دعوت اسماعیلیه را پذیرفت و سابقه‌ی ارتباط با زیدیه‌ی طبرستان را هم که از قبل زمانی که در سپاه داعی صغیر حضور داشت در کارنامه خود ثبت کرده بود. بنابراین بعید به نظر نمی‌رسد که اندیشه‌ی استقلال‌جویی او به فکر مخالفت با کیش خلفا منجر شود. به همین سبب تصمیم گرفت ری را تختگاه خود سازد، تاج سلطنت بر سر نهد، بازگشت به گذشته را اعلام کند و به جنگ با خلیفه و فرمانروای خراسان برخیزد (ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/۴۷۶۴؛ زرین کوب، ۱۳۶۷: ۳۸۶).

به‌هرحال دوران نیک‌بختی اسفار هم دیری نپایید و در نبردی که بین او و مرداوید شکل گرفت، درحالی‌که سپاهیان به‌جز چند تن از غلامان همگی به مرداوید پیوسته بودند، متحمل شکست شد. هرچند مرداوید در این نبرد بر اسفار پیروز شد، اما اندیشه‌های اسفار بود که بر او تأثیر گذاشت. او بعدها شعار خود یعنی احیای گذشته باستانی را کاملاً تحت تأثیر اندیشه‌های اسفار سر داد. مرداوید قلمروی اسفار حدود قزوین، ری، زنجان، ابرهر، قم، کرخ را متصرف شد و در سال ۳۱۹ ق اسفار را اسیر و مقتول کرد و به‌سرعت همدان، دینور، اصفهان را یکی پس از دیگری از دست ولات خلیفه بیرون کرد و بدین ترتیب به یکی از مدعیان سیاسی عصر خود تبدیل شد (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲/۷۴۷؛ ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/۴۷۶۶؛ نلسون فرای، ۱۳۸۰: ۴/۱۸۴).

پیشینه پژوهش

بررسی منابع تاریخی نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از مورخان معاصر با مرداوید به‌صورت ویژه به حکومت او نپرداخته‌اند؛ تنها منبع تاریخی که به‌طور مفصل‌تری از او سخن گفته «مروج الذهب و معادن الجواهر» مسعودی مورخ معاصر با دوران اوست. سایر منابع معاصر با مرداوید؛ اعم از تواریخ عمومی و محلی صرفاً اشارات مختصری به حوادث دوران حکومت او دارند. مطالب موجود در منابع تاریخی متأخر نیز معمولاً تکراری از مطالب سایر تواریخ موجود است که از او به‌عنوان سرسلسه زیاریان یاد کرده‌اند.

در میان پژوهش‌هایی جدید؛ مهرآبادی در «تاریخ سلسله زیاری» سلسله زیاریان را از طریق منابع تاریخی موردبررسی قرار داده و به حوادث دوران مرداوید به‌صورت مفصل‌تری پرداخته است. مهرآبادی بیش از سایر پژوهشگرانی که در این زمینه تحقیق کرده‌اند به حکومت مرداوید توجه نشان داده؛ همگی آن‌ها اقدامات مرداوید را در دوران حکومت چهارساله‌اش بررسی کرده‌اند اما هیچ‌کدام به موشکافی انگیزه اقدامات او نپرداخته‌اند و تحلیلی از شرایط اجتماعی به دست نداده‌اند. مقالات منتشرشده در این موضوع نیز به‌صورت کلی سلسله زیاریان را موردبررسی قرار داده‌اند؛ اما تعدادی نیز به‌صورت اختصاصی به دوران مرداوید پرداخته‌اند. «پرویز رجبی» به جایگاه مرداوید در تاریخ ایران پرداخته و روایت‌های موجود در برخی از تواریخ در رابطه با مرداوید از جمله تاریخ مسعودی را موردبررسی قرار داده است (رجبی، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۹).

تنها پژوهشی که به نحوی اندیشه‌های مرداوید را نیز موردبررسی قرار داده؛ پژوهش «رحمتی» و «شاهرخ» با عنوان «مرداوید و اندیشه احیای پادشاهی ساسانی» است. این پژوهش تا حدی توانسته انگیزه‌های مرداوید را در احیای پادشاهی ساسانی مورد تحلیل و بررسی قرار دهد اما به سایر کنش‌های مرداوید نپرداخته است (رحمتی و شاهرخ، ۱۳۹۱: ۱۷-۳۸).

مرداویج و گرایش به بازیابی هویت ایرانی

قرن چهارم دوران غلبه‌ی سیاست نژادی است. می‌توان گفت توجه به هویت ایرانی یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های قرن چهارم هجری است و این ویژگی را می‌توان در تمامی ابعاد سیاسی اجتماعی و فرهنگی مشاهده کرد. راوندی در جلد دوم کتاب «تاریخ اجتماعی ایران» تلاش‌های مردم ایران را در راه بازیابی هویت جمعی خود این‌گونه شرح داده است: «پس از حمله اعراب به ایران، تازیان نتوانستند ایران را هم از مظاهر زندگی مخصوص خود چون مصر و سوریه بی‌بهره کنند و زبان و تمدن دیار ما را در زبان و تمدن خویش مستهلک بسازند. برخی با دشنه و شمشیر با تازیان برابری می‌کردند، برخی فقط به مذهب زردشت و مذهب مانی و مزدک دوباره وسیله می‌جستند تا دست تازیان را کوتاه کنند، گروهی آیین و کیش تازه‌ای می‌آوردند تا بدین بهانه پای بیگانه را از خانه پدران خویش ببرند، برخی دیگر از راه آشتی در می‌آمدند و دربار بغداد را در می‌گرفتند و به نام وزیر و دبیر و کارفرمای دیوان، تمدن ساسانی را بر تخت خلفای بنی‌العباس می‌نشاندند، برخی دیگر دست به دامان دوگانگی می‌زدند و به جامه معتزلی و شعوبی و خارجی و صوفی و قرمطی و جز آن در می‌آمدند و نیروی خلیفه تازی را درهم می‌شکستند و برخی تاج‌وتختی از نو در گوشه‌ای از دیار خود برمی‌افراشتند و به فریب یا تزویر خلیفه را به یاری خود می‌پذیرفتند». همچنین او در ادامه اضافه می‌کند: «مردان خاندان زیار امتیازی که دارند این است که از همه بی‌پروا تر و در نمودن آن رگ ایرانی خویش دلیرتر بودند ... فرزندان زیار این آرزوی گوارای شیرین را بیش از دیگران پخته‌اند. در میان ایشان مرد آویز از همه بی‌باکتر و دلاورتر بود. تاج خویش را مانند تاج ساسانیان از زر ساخته و بر سر زبردستان خود تاج سیمین گذاشته بود ... آتش جشن سده را می‌افروخت و به آیین دربار ساسانیان سپاهیان خود را میزبانی می‌کرد و باده می‌داد و در جشن انباز می‌کرد» (راوندی، ۱۳۹۳: ۲/۲۲۳). بر اساس برخی اقدامات مرداویج در دوران چهار ساله حکومتش، می‌توان فرضیه‌ای را مطرح کرد مبنی بر این که او گرایش‌هایی به بازیابی هویت ایرانی داشته است. در ادامه، قصد داریم ابتدا اقدامات او را بررسی کنیم و سپس شرایط اجتماعی قرن چهارم را که موجب بروز این اندیشه شده است، مورد تحلیل قرار دهیم.

نسب‌سازی

فرهنگ سیاسی ایران به‌ویژه در سده‌های میانه، مسئله اصالت «تخمه و نژاد» و از همه مهم‌تر، انتساب خونی به ایران باستان و چهره‌های اسطوره‌ای-تاریخی آن را یکی از شرایط و ملزومات اساسی کسب مشروعیت قدرت و از همه مهم‌تر تداوم آن می‌دانست؛ فقدان آن نیز متقابلاً از آسیب‌ها و خطرات جدی هر حکومتی محسوب می‌شد. حکومت‌ها به خوبی دریافته بودند که اگرچه شمشیر فتح می‌کند، لیکن این «مشروعیت» است که به تاج‌وتخت آنان قوام و دوام می‌بخشد (شعبانی و زارعی، ۱۳۹۱: ۲۱-۵۲). برخی از خاندان‌ها می‌کوشیدند نسب خود را چنانکه بوده و یا ادعا می‌کرده‌اند حفظ کنند. رعایت نسب برای امرایی که ادعای پادشاهی می‌کردند ضروری بوده. در قرن سوم و چهارم هیچ‌یک از مدعیان پادشاهی نبوده‌اند که نسب خود را به‌نوعی به شاهان و پهلوانان قدیم نرسانند. به‌طوری‌که حتی بعدها حکومت‌های ترک‌نژاد نیز از اهمیت این امر غافل نبودند و با ساخت نسب‌نامه‌های جعلی سعی کردند نسب خود را به پادشاهان ایران باستان برسانند.

در همین دوران یعقوب لیث صفاری نسب خود را به ساسانیان و سامانیان خود را به بهرام چوبین از فرماندهان دوران ساسانی نسبت می‌دادند، زیاریان نیز مانند دیگر سلسله‌های ایرانی نسب خود را به دودمان پادشاهی پیش از اسلام می‌رساندند و مدعی بودند که از نوادگان ارغش فرهادان، شاه گیلان در زمان کیخسرو می‌باشند (نلسون فرای، ۱۳۸۰: ۱۸۴). این‌گونه انتساب‌ها بیش از آنکه واقعی و بدون اشکال باشد، تلاش و تأکیدی است بر ایجاد نوعی هویت ایرانی، تلاش که از سوی جریان شعوبیه به‌شدت حمایت می‌شد (اشپولر، ۱۳۷۳: ۱/۱۳۲).

توجه به تشریفات نهاد شاهی

در این دوران پر هرج و مرج که ایرانیان تلاش می‌کردند برای خود هویتی کاملاً مستقل از دیگر مسلمانان تعریف کنند. در ذهن همه‌ی کسانی که به نحوی در منطقه‌ای از ایران امارتی برای خود دست‌وپا کرده بودند همواره یک‌چیز تلالو می‌کرد، ایران باستان

و شاهنشاهی مقتدر آن، افرادی مثل اسفار بن شیرویه، یعقوب لیث صفاری، مرداویج و حتی امرای سنی مذهب که از طرفداران خلیفه‌ی عباسی محسوب می‌شدند هم پادشاهی قدیم ایران را به‌شدت ارج می‌نهادند.

مرداویج تلاش می‌کرد آداب و تشریفات نهاد شاهی را به بهترین شکل اجرا کند و دستور داده بود که تختی از طلا برایش فراهم کنند تا بر آن بنشیند و برای سپهسالاران هم تختی از نقره فراهم آورده بود (ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/۴۸۵۹؛ ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵/۲۳۲). در روز سلام لشگریانش و مردم عادی در فاصله‌ی دوری از او صف می‌کشیدند و تنها بزرگان اجازه‌ی سخن گفتن با او را داشتند و مردم به‌شدت از او می‌ترسیدند (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵/۲۳۲؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۲/۷۵۰).

وی همچنین دستور داده بود که تاجی از طلا برایش فراهم کنند و از میان اشکال مختلف تاج، تاج انوشیروان پسر قباد را برگزید و جبه‌ای هم از طلا برایش فراهم کرده بودند (ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/۴۸۵۹؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۲/۷۵۰) تعداد غلامان و کنیزانش را ۵۰ تا ۱۰۰ هزار گفته‌اند (مهر آبادی، ۱۳۷۴: ۵۱).

گرایش‌های مذهبی

به‌رغم آنکه هیچ گزارش قابل‌اعتمادی که مستقیماً و به صراحت درباره مذهب مرداویج سخن گفته باشد در دست نیست، برخی محققان بدون ارائه سند، او را غیرمسلمان دانسته‌اند و برخی نیز او را کافر گفته‌اند. برخی او را مطیع خلیفه فاطمی مصر دانسته‌اند (رحمتی و شاهرخی، ۱۳۹۱). باوجودی که هیچ‌یک از منابع تاریخی، گزارشی دال بر اسماعیلی بودن مرداویج ندارند برخی از محققان با استناد به مطالبی که در رابطه با قبول دعوت داعیان اسماعیلی توسط اسفاربین شیرویه و سایر دیلمیان در منابع آمده مرداویج را پیرو مذهب اسماعیلی دانسته‌اند.

شاهرخ مسکوب در کتاب «هویت ایرانی و زبان فارسی» به دیدگاه ذبیح الله صفا در مورد فرقه‌ی اسماعیلیه اشاره می‌کند «بعضی از مورخان و نویسندگان، فرقه‌ی باطنیه را اعم از اسماعیلیه و قرامطه و غیره را متهم به خروج از دین و تظاهر به اسلام برای نابودی آن و تجدید رسوم مجوس کرده‌اند. اگر این دعوا درست باشد، ظهور این مذهب در ایران با منظور و مقصود ملی همراه بوده است. البغدادی شواهد متعددی برای اثبات این نظر داده و آغاز دعوت آن را از زمان معتصم دانسته است که بابک و مازیار برای تجدید آیین‌های قدیم قیام کرده بودند. دکتر صفا، خلاصه‌ای از این شواهد از ثنویت و بزرگداشت آتش و عقیده به گذاشتن آتشدان در هر مسجد تا تأویل احکام اسلام به‌نحوی که منجر به آیین مجوس گردد همه را می‌آورد آنگاه نتیجه می‌گیرد: به همین سبب همین قصد ملی دعوت باطنیه در ایران قرن سوم و چهارم رواج بسیار یافت و این مذهب در بسیاری از مشاهیر رجال عرضه شد ... از آن جمله نصرین احمد سامانی را با بسیاری از رجال بخارا به مذهب اسماعیلی درآورد» (مسکوب، ۱۳۸۵: ۹۷-۹۸). «فرهاد دفتری» در مورد اسماعیلی بودن مرداویج معتقد است که اسفاربین شیرویه و مرداویج با دعوت داعی اسماعیلی به نام ابوحاتم به کیش اسماعیلی درآمده بودند و بنا به گفته‌ی داعی اسماعیلی، الکرمانی مباحثه معروف میان ابوحاتم و فیلسوف و پزشک نامدار ابوبکر محمد بن زکریای رازی، در حضور مرداویج صورت گرفته است. مرداویج در آغاز از ابوحاتم پشتیبانی می‌کرد اما بعداً سیاستی ضد اسماعیلی در منطقه‌ی زیر حکومت خویش پیش گرفت و شاید به این دلیل بود که ابوحاتم تاریخی را برای ظهور مهدی پیش‌بینی کرده و این پیش‌بینی درست از آب درنیامده بود بنابراین حمایت او از این مذهب دیرپا نبوده است (دفتری، ۱۳۷۵: ۱۴۳). اصولاً این سؤال مطرح می‌شود که مرداویج با آن گرایش‌های ملی که در ادامه از خود بروز می‌دهد چرا در آغاز با شعار اسلام‌خواهی وارد میدان منازعه شد؟ برای پاسخ به این پرسش باید توجه خود را به دو مفهوم خلافت اسلامی و مشروعیت سیاسی معطوف کنیم. آنچه مسلم است در قرن چهارم و حتی تا قرن‌ها پس‌از آن موجودیتی سیاسی به نام پادشاهی در ایران دیگر وجود خارجی نداشت. حکومت‌های نیمه‌مستقلی که در ایران شکل گرفتند همگی بخشی از خلافت اسلامی به شمار می‌آمدند. پیدایش تدریجی پدیده امارت استیلا و پذیرش آن توسط خلافت عباسی اجازه رقابت بر سر قدرت را برای فرماندهان نظامی، جنگجویان و هر شخص پیکارجوی مسلمانی صادر کرد. سیاستی که بعدها حتی منجر به تشکیل سلسله‌هایی توسط غلامان ترک گردید. اگر از علویان که دشمنان قسم‌خورده خلافت بودند و علم سپیدشان نشانه عصیان بر علیه خلافت عباسی بود و در مناطق طبرستان قدرت را در اختیار داشتند بگذریم؛ امرا همگی از نوع استکفا یا استیلا؛ حکومت‌های شیعی مانند آل بویه یا سامانیان سنی مذهب که با دستگاه خلافت مذهبی یکسان داشتند همگی در پی کسب مشروعیت سیاسی از سوی خلافت عباسی بوده‌اند.

از طرفی جریان سیاسی خارج از دین اسلام توان موجودیتیابی نداشت زیرا به سرعت از سوی خلافت عباسی به عنوان شورش و طغیان شناخته می‌شد و خلیفه درصدد نابودی و سرکوب شورش برمی‌آمد. جریان‌های ملی مانند قیام مازیار، بابک و ... هیچ‌کدام نتیجه‌ای در بر نداشتند و همگی نافرجام بودند. از دیگر سو مفهوم جهاد که یکی از مهم‌ترین ارکان دین اسلام به شمار می‌رود می‌توانست بیشترین پتانسیل را برای بسیج نیرو فراهم کند. در مسیر دستیابی به قدرت استفاده ابزاری از دین می‌توانست مدعیان را سریع‌تر به نتیجه دلخواه برساند و به اهداف نظامی خود نزدیک کند. همچنین دین و دولت در ایران از دیرباز به‌ویژه از دوره ساسانیان تعاملی تنگاتنگ داشتند و نهاد دین همواره در طول تاریخ نقش ویژه‌ای در تمامی شئون زندگی مردم ایفا کرده است. طبیعی است در جامعه‌ای که دین تا این حد اساس و شالوده نظام سیاسی و اجتماعی باشد برای وارد شدن به مناقشات سیاسی بهترین راه توسل به مسائل دینی است؛ بنابراین عجیب نیست که مرداویج نیز مانند بسیاری دیگر از مدعیان سیاسی تمایل داشته باشد برای دست یافتن به اهداف خود و قبضه قدرت به ریسمان دین چنگ زند.

مخالفت با خلافت عباسی و اندیشه احیاء پادشاهی ایران باستان

مرداویج با آنکه قبل از رسیدن به قدرت به خاطر اعمال اسفار که آن را مخالف با اسلام می‌دید به مخالفت با اسفار پرداخت، اما وقتی به قدرت رسید مخالفت با همین آیین اسلام را دستاویزی قرار داد برای از میان برداشتن خلیفه (زرین کوب، ۱۳۶۷: ۳۸۷). گویا در القای این افکار به او منجمان و متملقان زمان هم بی‌تأثیر نبوده‌اند. دبیران و اطرافیان او به او گفته بودند که در اصفهان زردپایی ظاهر خواهد شد که دین باستانی را احیا می‌کند و از نسل او پادشاهان زیادی به وجود می‌آیند و گنج‌های دنیا برای او فراهم می‌شود مرداویج هم چنان وانمود کرد که زردپایی است که پادشاه جهان می‌شود (مسعودی، ۱۳۸۲: ۲ / ۷۵۰؛ زرین کوب، ۱۳۶۷: ۳۹۱). در پایان سال ۳۲۳ ق/ ۹۳۴ سپاه مرداویج اهواز را تصرف کرد و هدف بعدی او بغداد بود، به گزارش ابن مسکویه هدف مرداویج از فتح عراق و تصرف شهر باستانی تیسفون که روزگاری تختگاه امپراتوری ساسانیان بود، بازآفرینی امپراتوری از دست رفته‌ی ایران و نهادن لقب شاهنشاه بر خود بود. «او بر آن بود که بغداد را بگیرد و افسر پادشاهی بر سر نهد و کشور پارسیان بازگرداند» (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵ / ۴۱۹).

تأکید بر بزرگداشت آیین‌ها و رسوم ایران پیش از اسلام

رسوم و آیین‌های قدیم در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم همچنان به قوت خود باقی مانده بود، به طوری که کلیه اعیاد و رسوم ملی چه در دربار سلاطین و چه در میان مردم متداول بوده، گاه شماری ایران در همه‌جا از سغد و خوارزم به رسم قدیم ادامه داشت. (صفا، ۱۳۵۵: ۶۸). مرداویج توجه بسیاری به برگزاری آیین‌های ایران پیش از اسلام داشت و همواره نوروز ایرانی را با شکوه بسیار جشن می‌گرفت و آیین و مراسم را در دربار و در کاخ خود بر پا می‌داشت. در ماه صفر ۳۲۳ قمری برابر با بهمن ۳۱۳ خورشیدی مرداویج فرمان داد تا جشن سده آن سال با شکوه بی‌سابقه‌ای برگزار شود. برگزاری جشن سده که یک سنت اصیل ایرانی بود و سابقه‌ی آن به روزگار هوشنگ پیشداد و کشف آتش توسط او می‌رسد همه‌ساله در ۱۰ بهمن برگزار می‌شد (مهرآبای، ۱۳۷۴: ۵۵).

ابن مسکویه برگزاری جشن سده توسط مرداویج را از قول ابوالفضل ابن عمید این چنین گزارش می‌دهد که «چون شب آتش‌بازی جشن سده نزدیک می‌شد مرداویج از مدتی پیش دستور گردآوری هیزم می‌داد تا آن‌ها را از راه‌های دور به دره «زرین رود» نزدیک مرداب و نیزارها بیاورند. آتش‌بازان ماهر و نفتگران، نفت و «زراقه» ها را آماده می‌کردند، شمع‌های بزرگ ایستا فراهم می‌آوردند، هیچ کوه و تپه‌ای مشرف بر «جرین» اصفهان نمی‌ماند مگر آنکه هیزم و خاشاک بر روی آنجا سازی می‌کردند، در کنار زمین جشن، با فاصله‌ای که از آتش‌سوزی در آن رنج‌زا نباشد کاخ ماندی بزرگ از چوب برپا کرده با آهن ابزار آن را می‌بستند و در جاهایی از آن خاشاک پر می‌کردند. کلاغ و گنجشک‌هایی شکار کرده بر منقار و پای آنها گردوهایی انباشته از نفت می‌آویختند شمع‌ها را به صورت ستون‌ها و تندیس‌های زیبا در مجلس او می‌نهادند. پس در ساعتی معین در آن روز همه آتش‌ها یک‌باره بر سر کوه‌ها، تپه‌ها، بیابان و در آن مجلس، بر سر آن پرندگان روشن کرده و پرندگان روشن شده را به پرواز درآوردند، سفره‌ای بزرگ را

به‌گونه‌ای در بیابان چیده بود که از درون خانه‌اش آن را می‌دید، از (گوشت) حیوان‌ها، گاو، گوسفند چند هزاره آورده، بیش از اندازه‌ی معمول آماده کرده، آن را آراسته بود». (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵/ ۴۱۵ - ۴۱۲).

ظاهراً جشن سده آن سال با وجود تمام تشریفات و هزینه‌هایی که برای آن صرف شده بود نتوانست نظر مرداوید را جلب کند و آن جشن با تشریفات که در منابع از آن یاد شده از نظر او حقیر و مایه تمسخر محسوب می‌شد. حساسیت ویژه‌ی او در رابطه با برگزاری مجلل و باشکوه این جشن را باید به حساب آگاهی او از شکوه برگزاری این جشن در ایران پیش از اسلام و جایگاه والای سنت‌های فرهنگی ایران در نزد او دانست. ابن مسکویه این حساسیت مرداوید را این چنین شرح داده است: «پس از پایان همه کارها و بر پا کردن خرگاه‌ها در کنار سفره و فرا رسیدن هنگام همگانی، برای خوراک و آشامیدن مرداوید از خانه بیرون آمده، به گرد سفره و ابزار آتش‌بازی یاد شده گردشی کرده آن را کوچک و ناچیز یافت. (ابن عمید) می‌گوید دلیل آن گشادگی بیابان بود که هر گاه چشم آدمی بر دیدگاهی گسترده افتد، چیزهای ساخته‌شده در آن را زبون و ناچیز یابد هرچند بزرگ و شایسته بود. پس عصبانی شد ولی غرور او را به خموشی واداشته هیچ نگفت و به خرگاه در چادری بزرگ درآمده، بر پهلو، پشت به سوی در دراز کشید برای اینکه کسی با وی سخن نگوید، روپوش بر خود کشید. امیران بزرگ و سرداران و سپاهیان و تماشاگران گرد آمده، هیچ کس جرات سخن گفتن یا دست یازیدن به او نداشت. انتظار مردم برای بیرون آمدن او به درازا کشید تا وقت بگذشت، یاهوگویی مردم آغاز شده، پیچ کردند، بیم آشفته‌گی می‌رفت. عمید به خرگاه به راه افتاد، چیزی زمزمه می‌کرد که پاسخ می‌خواست، ولی او پاسخ نمی‌داد، آن قدر او را بخواند و چرب‌زبانی کرد تا ناگزیر بنشست. آنگاه به درون شده گفت: ای سردار! این سستی در هنگام شادی دوستان و افسردگی دشمنان، این افسردگی به‌جای چالاک‌گی چرا؟ گفت: ای ابو عبدالله (عمید) با این سرشکستگی و سبکی و کوتاه آمدن، کدام شادی دست می‌دهد؟ به خدا به‌گونه‌ای رسوا شدم که هیچ چیز آن را نمی‌پوشاند. عمید می‌گوید: من پس از مدتی دهشت‌زدگی گفتم: ای سردار برای چه؟ گفت: نمی‌بینی چگونه آنچه را بسیار می‌خواستم کم آمده است، خوراکی ناچیز، سفره‌ای کوچک، ابزار و آلات آتش‌بازی و دیگر وسایل اندک است. من گفتم: ای سردار به خدا مانند آنچه را آورده و ساخته‌اند شنیده نشده است تا چه رسد به دیدن! برخیز و به مجلس شادمانی خود بیا و از نو بنگر! او لج کرده و نیامد تا آنکه من گفتم: دشمنان چنین و چنان یاهو می‌گویند، تو را به خدا برخیز و بیا و یکدور بگرد تا یاهوسرای فرو نشیند، آنگاه هر چه خواهی بکن! سپس ما از مردم پوزش خواهیم خواست. آنچه از یاهوگویی مردم برایش نقل نمودم، بر خشم او بیفزود، ناچار برخاسته سوار شد و خشمگینانه گردشی کرد که مردم او را ببینند و سپس به‌جای خود به همان حالت پیشین بازگشت» (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵/ ۴۱۴-۴۱۲).

هویت ملی و هویت ایرانی

هویت ملی را می‌توان فرایند آگاهی مردمان یک کشور از اشتراک در سرزمین، خاستگاه، میراث فرهنگی و اجتماعی، تاریخی، سیاسی و زبانی و احساس تعلق خاطر و دل‌بستگی به این اشتراکات، حمایت از مؤلفه‌های مشترک چه به‌صورت بازتولید و تفسیر آن در زمان حاضر و چه به‌صورت آمادگی فداکاری در راه آن تعریف نمود (دیلمقانی و قاسمی ترکی، ۱۳۹۶: ۱۷۶-۱۵۵).

آنتونی اسمیت هویت ملی را این‌گونه تعریف می‌کند «بازتولید و بازتفسیر دائمی الگوی ارزش‌ها، نمادها، خاطرات، اسطوره‌ها و سنت‌هایی که میراث متمایز ملت‌ها را تشکیل می‌دهند و تشخیص هویت افراد با آن الگو و میراث و با عناصر فرهنگی امکان‌پذیر است» (نظری و طهماسبی، ۱۳۹۴: ۴۰-۹).

در زمینه منشأ پیدایش و شکل‌گیری مفهوم هویت ملی در ایران، سه دیدگاه وجود دارد:

الف) روایت ملت‌گرا که آن را «ناسیونالیسم رمانتیک» نیز می‌خوانند، ملت را پدیدار طبیعی تاریخ بشر می‌انگارد که منشأ آن را باید در دوران پیش‌ازتاریخ جست. احساسات رمانتیک به وطن و ملت در آثار پیشگامان این جریان فکری مشهود است. آثار آنان مشحون است از احساس دل‌تنگی برای میهن باستانی، بزرگداشت اساطیر ایرانی، دین زرتشت و تکریم زرتشتیان، برتری ملیت بر دین و ...

ب) بیزاری از تازیان و ترکان و مغولان که در این دیدگاه پایه‌ومایه همه ناکامی‌ها و عقب‌ماندگی‌های ایران و ایرانی پنداشته می‌شوند. این روایت بیشتر مبشر تعصب ملی و باب طبع محافل ملی و غالباً دست راستی و طبقه حاکم بود. (اشرف، ۱۳۹۵: ۳۷-۲۵).

ب) روایت بعدی روایت‌های مربوط به دیدگاه‌های مدرن و پست‌مدرن است. برخی از صاحب‌نظران معتقدند هویت ملی در ایران پدیده‌ای متأخر و متأثر از دنیای غرب است که در نهضت مشروطه نمود عینی پیدا کرد. به نظر آن‌ها، در اروپا دولت-ملت‌ها در

سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی ظهور کرد و به‌عنوان مبنایی برای شکل‌گیری دولت‌های مطلقه مورد استفاده قرار گرفت. دولت‌های مطلقه‌ی تازه تأسیس اروپایی در راستای تفکیک و تشخیص ملت دولت‌های خود از سایر دولت-ملت‌ها و نیز در راستای تحکیم وحدت و انسجام درونی خود، از مفهوم ناسیونالیسم و هویت ملی بهره گرفتند. (قاسمی و ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۰: ۱۳۸-۱۰۷). این روایت بیشتر مبشر تعصب ضد ملی و باب طبع محافل دست چپی و یا جدایی‌طلبان قومیت‌ها و مبشران «مسئله‌ملیت‌ها» است (اشرف، ۱۳۹۵: ۳۷).

ج) روایت تاریخی نگر ضمن پرهیز از افراط و تفریط این دو روایت، راه‌حل میانه‌ای را برای بررسی و تحلیل «هویت ایرانی» برگزیده است. این روایت در عین حال که «هویت ملی» را مقوله‌ای متعلق به عصر جدید می‌داند و عطف به ماسبق کردن آن را نمی‌پذیرد، «هویت فرهنگی ایرانی» را مقوله‌ای تاریخی می‌داند که از دوران پیش از اسلام تا به امروز به صور گوناگون بازسازی شده است. به این ترتیب، مفهوم تاریخی هویت ایرانی که در دوران ساسانیان بازسازی شده بود، در دوران اسلامی با نشیب و فرازهایی تحول پیدا کرد، در عصر صفوی تولدی دیگر یافت و در عصر جدید به‌صورت «هویت ملی ایران» ساخته و پرداخته شد (اشرف، ۱۳۹۵: ۳۸). بنابراین با آنکه برخی از اندیشمندان حوزه مطالعات مربوط به هویت ملی بر این باورند که هویت ملی به معنای امروزی آن، پدیده‌ای نو و بدیع است و هویت ملی ایرانیان از دوران مشروطیت و به‌ویژه در دوران پهلوی با تکوین دولت-ملت شکل گرفته است، اما باید گفت؛ نوعی هویت جمعی یا «تصویر ایرانی بودن» در معنای یکپارچه سیاسی، قومی، دینی، زبانی و جغرافیایی در ایران باستان و به‌ویژه در دوران هخامنشیان و ساسانیان ساخته و پرداخته شده که پایه‌های هویت ملی ایرانی را با آموزه‌های زرتشت و کورش بنیاد نهاده است. از این رو می‌توان گفت؛ ایرانیان، همواره در طول تاریخ، خود را ملتی با هویت مستقل و مستحکم می‌دانسته و نسبت به موجودیت و حقیقت سرزمین و هویت ملی خویش، آگاهی کامل داشته‌اند (دهنوی و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۸-۲۷). بنابراین اگر به‌جای مفهوم «هویت ملی» که مفهومی پیچیده است و هر کسی از منظر خود به آن می‌اندیشد، از مفهوم «هویت ایرانی» و تحولات تاریخی آن در دو قرن گذشته سخن بگوییم مناسب‌تر به نظر می‌آید (اشرف، ۱۳۹۵: ۳۹).

قرن چهارم هجری و هویت ایرانی

تأسیس خلافت اسلامی و تغییر در ساختار سیاسی ایران بر ساختارهای اجتماعی نیز تأثیرگذار بود و تغییرات عمیقی در آن‌ها ایجاد کرد. در تاریخ ایران نهاد پادشاهی را علاوه بر نقش سیاسی و حاکمیتی آن، می‌توان به‌عنوان یک نهاد اجتماعی نیز در نظر گرفت. این نهاد نه تنها تعیین‌کننده سیاست‌ها و امور حکومتی بود، بلکه به‌عنوان نماینده‌ی اعلا‌ی فرهنگ و ارزش‌های جامعه نیز شناخته می‌شد. پادشاه مهم‌ترین نماد قدرت، اعتبار و وحدت ملی بود و در تثبیت هویت و ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه نقش تعیین‌کننده داشت.

در مورد اهمیت نقش سلطان در نصیحه‌الملوک آمده: «در اخبار می‌شنوی که السلطان ظل الله فی الارض سلطان سایه‌ی هیبت خداست بر روی زمین یعنی که بزرگ و برگماشته‌ی خداست بر خلق خویش. پس باید دانستن که کسی را که او پادشاهی و فر ایزدی داد، دوست باید داشتن و پادشاهان را متابع باید بودن» (غزالی، ۱۳۶۱: ۸۱). به نظر ابوالعلاء سودآور مؤلف کتاب «فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان» در عنوان این قسمت از نصیحت‌الملوک «در عدل و سیاست و سیرت ملوک و ذکر پادشاهان پیشین و ذکر تاریخ هر یکی» چنین استنباط می‌شود که محتوای آن مبتنی بر آیین کهن‌سالی بود که در قالبی جدید می‌بایست ارائه شود. از آنجا که در دوره‌ی بعد از اسلام تصویر خداوند جایز نبود، عبارت «ظل الله فی الارض» جایگزین نقشی شده که پادشاهان را به صورت دریافت‌کننده‌ی فر خدایان تجسم می‌کرد و آن قسمت که می‌گوید «سلطان بزرگ و برگماشته‌ی خداست بر خلق خویش» در حقیقت نماینده‌ی آن چیزی است که سنگ‌نگاره‌های ساسانی می‌بایست القا کنند: که پادشاه را تفویض مسئولیت از جانب ایزدان بود. پس تداومی می‌بینیم در ساختار و نمادهای قدرت پادشاهی (سودآور، ۱۳۸۴: ۵۳-۵۱).

«فرهنگ رجایی» در رابطه با جایگاه نظام شاهی در زندگی ایرانیان معتقد است که ساختار سیاسی شاهی از ابتدای شکل‌گیری واحد سیاسی تا آمدن اسلام به ایران جزئی از زندگی ایرانیان بوده و حتی بعد از آن هم به اشکال مختلف خود را نمایان کرده. به‌طور مثال در ادبیات ایران تا دهه‌های اخیر خواه نظم یا نثر و حتی در فرهنگ عامیانه مثل بازی کودکان، شاه نقش مهمی بازی می‌کرد. وی همچنین یادآور می‌شود که حتی در اوج نهضت تجددخواهی در ایران، یعنی در انقلاب مشروطیت نیز نقش شاه آن قدر

مهم و اساسی تلقی می‌شد که طرفداران نظام پارلمانی و قانون اساسی فرمان مشروطه را از دست شاه گرفتند و علی‌رغم تحولات تجدد خواهانه هنوز هم او بود که با فرمان خود بر این نظام جدید آمریت و مشروعیت می‌بخشید (رجایی، ۱۳۸۳: ۸۰-۷۹).

با وجود منسوخ شدن سلطنت اما در ایران هرگز نهاد سلطنت فراموش نشد. کسانی مثل یعقوب لیث، مرداویج و حتی در امپراتوری آل‌بویه که در ابتدا نقش و نشان سنت عربی اسلامی داشت هم می‌توان تمرکز بر نظام شاهنشاهی را دید. به‌ویژه این خصیصه را می‌توان به‌طور اخص در دوران عضدالدوله دید. منزوی مترجم کتاب «تجارب الامم» به‌خوبی اشاره می‌کند که در فعالیت‌های بنا سازی عضدالدوله دو جریان متفاوت را می‌توان مشاهده کرد، یکی ساختن سدها، پل‌ها و بازارها که در خدمت مقاصد عملی بودند و به‌قصد کسب درآمد بنا شده بودند، حال آنکه دیگر اقدامات وی از جمله بنای مساجد در جهت نیات آرمانی وی بودند. در واقع حتی عملی‌ترین بناهایی که عضدالدوله برآورد ته رنگی آرمانی داشت و با نمایش مناسب شاهان قدیم به نظر می‌آمد که به دعوی او مبنی بر آنکه نسبش به ساسانیان می‌رسد اشاره داشته و برای اثبات توانایی وی در احیای عظمت پادشاهی ایران بوده است (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵/۲۵۴).

پس از حمله اعراب و از بین رفتن سلسله ساسانیان، جامعه ایران به مدت حدود دو قرن از وجود نهاد پادشاهی به‌طور کامل محروم بود و نهاد خلافت جایگزین نهاد پادشاهی شد اما نکته مهم این بود که نهاد خلافت هرگز نمی‌توانست نماینده و نماد ارزش‌های فرهنگی جامعه ایران باشد، اسلام با خود نظام ارزشی جدیدی به همراه آورده بود اما تغییر ارزش‌ها و فرهنگ جامعه نیاز به زمان بیشتری داشت. به اعتقاد ریچارد فرای از بین کشورهای خاورمیانه ایران محافظه‌کارترین و نیز با ابتکارترین آن‌هاست. محافظه کاریش را در حفظ میراث گذشته می‌توان دید که با وجود گرایش به آیینی نو همچنان آیین زردشت و رسوم و آداب کهن را نگاهداشت، به اعتقاد وی زیارتگاه‌ها و امامزاده‌ها یا مزار فرزندان و پیشوایان مذهب شیعه با اینکه نمی‌توان گفت که از این‌ها چه تعداد به پیش از اسلام و مذهب زردشتی ریشه می‌رساند مؤید همین نظر است، درحالی‌که هرودت (در بند ۱۳۵ جلد یک) می‌گوید که هیچ مردمی مانند ایرانیان این چنین پذیرای آیین بیگانگان نیستند (هرودت، ۱۳۸۹: ۱/۱۶۴). فرای تأکید می‌کند که «گونگونی و سازگاری در بسیاری از جنبه‌های فرهنگ در تاریخ ایران امری است عادی. ایرانیان برخلاف چینیان که نفوذهای خارجی را پذیرا می‌شوند و سپس جذب می‌کنند، آن‌ها را با استعداد خاص خودسازگار می‌کنند و به‌مجرد اینکه چیز تازه‌ای در دسترس بیابند که جالب‌تر باشد بی‌درنگ بدان می‌پردازند» تشبیهی که او برای این خاصیت پرتناقض و تداوم و نوپذیری به کار می‌برد «سرو» است این درخت مانند کاج از طوفان یا بادهای سهم نمی‌شکند و قابلیت انعطاف دارد. چون باد سهمگین بوزد خم می‌شود و سر بر زمین می‌ساید و سپس با آرامش طوفان باز راست قد می‌شود (نلسون فرای، ۱۳۸۵: ۱۹). تلاش‌های جامعه ایران، از جمله مردم و رهبران محلی برای زنده نگاه داشتن زبان فارسی، بزرگداشت آیین‌ها و سنت‌های پیش از اسلام نشان می‌دهد که تغییر نظام فرهنگی و ارزشی نتوانسته بود رخ دهد. ارزش‌ها همچنان در جامعه پابرجا بود اما نهاد پادشاهی که بتواند آن را منسجم و تبدیل به یک هویت جمعی کند وجود نداشت. در چنین شرایطی و با توجه به خلأ نظام پادشاهی، جلب توجه افرادی مانند مرداویج و سایر نخبگان به نهاد شاهی و سایر مؤلفه‌های هویت ایرانی بسیار محتمل می‌نمود.

اقدامات بسیاری در جامعه برای بازگردانی ساختارهای سیاسی پیشین صورت گرفت از جمله قیام بابک و مازیار و یا شورش‌هایی که در پی خون‌خواهی ابومسلم خراسانی شکل گرفت، حتی برخی از تحلیل‌گران معتقدند انگیزه اصلی و پنهان در اقدامات ابومسلم خراسانی در راه تغییر خلافت اموی به عباسی از گرایش‌ها او به هویت ایرانی سرچشمه می‌گیرد. یکی از مواردی که برخی مورخان درباره ابومسلم می‌گویند، این است که وی علایق و گرایشاتی به ایران پیش از اسلام داشته است و یکی از دلایل این موضوع را رویکرد نخستین خونخواهان ابومسلم می‌دانند که چنین گرایشاتی داشتند.

در کتاب الفهرست ابن ندیم که در حدود دو قرن پس از مرگ ابومسلم نگاشته شده است اشاره‌ای به انگیزه‌های پنهان ابومسلم شده است. «و در همان اوان، کسانی بودند که تعصب زیادی برای مجوس و دولت و فرمانفرمائی مجوسیان داشته و کوشش می‌کردند که آن‌ها دوباره بر سر کار آیند. در اوقات مختلف، گاهی در پنهانی و گاهی آشکار، با دسیسه و حيله‌بازی سبب حوادث ناگواری در اسلام می‌شدند. گویند ابومسلم خراسانی - صاحب دعوت - نیز هواخواه آنان بوده و در این زمینه کار می‌کرد و سبب نابودیش همین شد؛ و از کسانی که این کار را پیشه خودساخته و آشکارا پرده از آن برداشت، بابک خرمی است» (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۳۵۲/۱).

سرانجام دستیابی به نخستین موفقیت برای جامعه ایرانی با تشکیل حکومت نیمه‌مستقل طاهریان صورت گرفت؛ اما این هنوز آغاز راه محسوب می‌شد و اندک زمانی پس از آن حکومت‌های محلی نیمه‌مستقل دیگر نیز تشکیل شدند. در قرن چهارم، جامعه ایرانی توانسته بود تا حدودی استقلال سیاسی از دست رفته خود را بازیابد، هرچند که امرا و حکومت‌های محلی هنوز به خلافت وابسته بودند و برای کسب استقلال کامل تلاش می‌کردند (تنش‌ها و خصومت‌های سیاسی بین یعقوب لیث صفاری و مرداویج زیاری با خلیفه را می‌توان نمونه‌های این تلاش‌ها برای کسب استقلال سیاسی دانست)؛ اما در همین دوران نیز دولت‌هایی مانند آل بویه تشکیل شد که عملاً خلافت عباسی را تحت سلطه خود درآورد و هرچند ظاهراً از خلفا تبعیت می‌کرد اما عملاً قدرت آنان را قبضه کرده و خلیفه عباسی را صرفاً به یک نماد دینی و روحانی مبدل ساخته بود.

فقیهی در «شاهنشاهی عضدالدوله» انگیزه‌های سیاسی آل بویه را این‌طور بیان کرده: «آل بویه قصدشان این بود که از راه‌های صحیح و ثمربخش نخست قدرت و اختیارات خلیفه را از او بگیرند سپس نیروی خلافت و سلطنت هردو را در خاندان خود گرد آرند و باین کیفیت شاهنشاهی عظیم ایران را از نو بطرزی اساسی و با تدین بدین مبین اسلام و مذهب شیعه تشکیل دهند، بدون شک اگر سلطنت عضدالدوله چند سال دیگر ادامه می‌یافت این منظور جامه عمل می‌پوشید» (فقیهی، ۱۳۴۷: ۴۸).

اگرچه حکومت‌هایی مانند سامانیان در پی جلب رضایت خلافت عباسی برآمدند و در کنار آن به علم و فرهنگ و هنر و هویت ایرانی نیز توجه ویژه نشان دادند و آل بویه تنها به تبعیت ظاهری از خلیفه بسنده کرده و به‌صورت عملی قدرت خلفا را غصب کردند؛ اما برخی نیز مانند مرداویج با دستیابی به قدرت، بودن زیر چتر خلافت عباسی و وابستگی را بر نمی‌تافتند بنابراین در صدد توسعه قدرت خود و استقلال برآمدند. این‌گونه حکومت‌ها به دلیل نیاز به افغان لشکریان و نیاز به تفاوت آفرینی و معنابخشی و از سویی دیگر به دلیل اهمیت هویت ایرانی به‌عنوان عنصری تمایز بخش، ناچار بودند که دست به دامان هویت ایرانی شوند چرا که هویت دینی ایرانیان تا این زمان با تدین به دین اسلام تقریباً شکل گرفته بود.

اگرچه در زمینه هویت دینی هم بسیاری از ایرانیان با گرایش به فرق مختلف که مهم‌ترین آن‌ها تشیع بود در پی تفاوت آفرینی برآمدند. این امر به‌ویژه در منطقه طبرستان که خواستگاه مرداویج هم هست بیش از هرجایی نمایان است. گیل و دیلم در ناحیه طبرستان با تکیه به مذهب تشیع و پیوستن به علویان در پی ایجاد تفاوت با دین رسمی خلافت برآمدند و حکومت محلی شیعی مذهبی را در تاریخ ایران تشکیل دادند که مشروعیت خود را از خلافت عباسی نمی‌گرفت. منطقه طبرستان به‌عنوان خاستگاه مرداویج و فضای حاکم بر آن نیز تا حد زیادی می‌توانسته در گرایش او به هویت ایرانی تأثیرگذار باشد.

با شکست ساسانیان از مسلمانان، سرزمین طبرستان از بقیه ایران جدا افتاد و سلسله‌ای مستقل در آن بنیاد گرفت که به نام بنیان‌گذار آن دابویه به اسپهبدان دابویی شهرت یافته است. این سلسله تا سال ۱۴۴ ق که منصور عباسی طبرستان را به تصرف خود درآورد بر آن منطقه حکومت کردند. بررسی سکه‌های ضرب شده توسط حکومت اسپهبدان دابویی در این منطقه نشان‌دهنده مضامین نیایشی و طلب خیر و پیام آئینی حاکمیت نیکی بر شر، استفاده تعددی از خط پهلوی به نشانه پیوستگی با آئین زرتشت، نقوش و علائم نمادین به پیروی از سنت‌های ساسانیان و باورهای زرتشتی چون هلال ماه برای آناهیتا، ستاره برای تیشتر، آتش برای نور و اهورامزداست. همه نشانه‌های یاد شده انعکاسی از شرایط فرهنگی و اجتماعی حاکم بر جامعه طبرستان و گرایش‌های ملی و مذهبی و احیای سنت‌های پیشین است که بر سکه‌ها نمود یافته‌اند، سنتی که حتی با تصرف طبرستان به دست خلفای عباسی نیز از بین نرفت (نیستانی و حاجی تبار، ۱۳۹۶: ۱۵۹-۱۳۱).

طبرستان از جمله سرزمین‌هایی بود که بسیار در برابر اعراب مقاومت کرد و گشودن این سرزمین برای سپاهیان عرب کار راحتی نبود. فتح این مناطق به‌واسطه موقعیت اقلیمی و نحوه پیش مردمانش برای اعراب بسیار سخت بود، به‌ویژه قیام‌های که در قرون اولیه اسلامی در این مناطق شکل گرفت کار را بر سپاه عرب بسیار دشوار کرد، از جمله قیام مازیاربن قارن که این مقابله مردم مازندران و مناطق شمالی ایران در برابر اعراب، در جهت حفظ هویت ملی و میراث کهن آب و اجدادی به شمار می‌آمد. مردم طبرستان حتی پس از فتح نهایی این سرزمین توسط اعراب، بر دین و آیین پدران خویش بسیار پافشاری کردند (سرافرازی و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۲۳-۳۰۱). با توجه به این که این منطقه خاستگاه بسیاری از قیام‌های ضد عربی از جمله قیام مازیاربن قارن و همین‌طور خاستگاه اولیه حکومت آل بویه است می‌توان نتیجه گرفت گرایش به هویت ایرانی در این منطقه پررنگ بوده و می‌توانسته بر نخبگانی که از این منطقه بر می‌خواستند تأثیرگذار باشد.

از دیگر تحولات چشم‌گیری که در ساختار جامعه ایران پس از ورود اسلام رخ داد، تغییر در جایگاه اجتماعی افراد بود. از همان ابتدای ورود اسلام به ایران؛ به‌صورت مشخص یا پنهان سیاست‌های تبعیض نژادی نیز همراه اعراب مسلمان به ایران وارد شد. موالی، به‌ویژه ایرانیان در عصر خلفا با وضعیت اسفباری روبه‌رو بوده‌اند. اعراب جاهلی که اکنون مسلمان شده بودند آشکارا در برابر غیرعربان اعلام می‌داشتند که ما شرافت عربی داریم و اهل سبقت در اسلام هستیم و جایگاه برتری نسبت به دیگران داریم. وضعیت به‌گونه‌ای بود که ایرانیان با وجود گرویدن به دین اسلام نیز سرگزیت (جزیه) می‌پرداختند. ممنوعیت ازدواج موالی با زنان عرب، جلوگیری از اختلاط اجتماعی موالی با اعراب، سهم اندک موالی از دیوان عطا، تحقیر موالی توسط اعراب تنها برخی از رفتارهای نژادپرستانه اعراب نسبت به ایرانیان و سایر مسلمانان غیرعرب بود (معلمی و اسفندیاری، ۱۳۹۲: ۴۵-۷۰).

شکست ایرانیان از اعراب و پدید آمدن حس کینه‌جویی و انتقام‌همچنین آگاهی آنان از شکوه و عظمت پیشینه فرهنگی و تمدنی خود، محرکاتی بود که موجب رواج روح حماسی در فضای اجتماعی جامعه ایران و همچنین شکل‌گیری جریانات ملی‌گرایانه مانند شعوبی‌گری شد.

در راه بازیابی هویت از دست رفته، نخستین گام تلاش سیاسی بود که تا قرن چهارم تا حد زیادی انجام گرفته بود. گام بعدی تقویت ارزش‌ها و نظام فرهنگی بود که طی قرون گذشته با ورود نظام فرهنگی و ارزشی جدید به چالش کشیده شده بود؛ بنابراین تلاش‌ها منحصراً به کنش‌های سیاسی منتهی نشد؛ بلکه در زمینه‌های علم، فرهنگ و ادب نیز اقدامات چشمگیری صورت گرفت. امرا و حاکمان محلی با حمایت از دانشمندان، ادبا و هنرمندان در واقع در تلاش برای ارتقای سطح فرهنگ جامعه و تقویت همبستگی جمعی بودند؛ مانند اقدام قابل‌ستایش ابومنصور عبدالرزاق طوسی حاکم توس که دستور به گردآوری مطالب شاهنامه ابومنصوری داد که بعدها به منبعی ارزشمند برای سرودن شاهنامه توسط فردوسی تبدیل شد.

پیشرفت چشمگیر ادبیات فارسی، خصوصاً ادبیات حماسی و اساطیری در این دوران را می‌توان بزرگ‌ترین نشانه از نیاز جامعه به بازیابی هویت جمعی تلقی کرد. ضرورت و اشتیاق جامعه موجب گردید، پایه حماسه‌سرایی ملی در این دوره گذاشته شود. از دیگر سو آشنایی مردم و نخبگان جامعه با اسطوره‌ها و قهرمانان ملی نیز به‌نوبه خود به تقویت گرایشات ملی و میل به بازآفرینی هویت جمعی ایرانیان کمک می‌کرد.

پس از ورود اسلام به تدریج زبان رسمی و اداری از فارسی به عربی تبدیل شده بود و نامه‌ها و مکتوبات به زبان عربی نگاشته می‌شد و تا حدود دویست سال زبان فارسی مسکوت ماند. پس از شکل‌گیری نهضت ترجمه که توسط خلافت عباسی برای بهره‌گیری از دانش سایر ملل از جمله ایرانیان و یونانیان شکل گرفت گنجینه ادب فارسی از طریق ترجمه به زبان عربی نیز راه یافت؛ خدای‌نامه‌ها نیز که قدیمی‌ترین نمونه از سیاست‌نامه‌هایی بودند که پس از اسلام نگاشته شد به زبان عربی ترجمه شد و از این طریق سنت تاریخ‌نگاری ایرانی به جهان اسلام راه یافت. از آنجایی که اعراب با سلطنت و امور مربوط به آن بیگانه بودند و خلافت عملاً از زمان معاویه به سلطنت تبدیل شده بود خلفای عباسی سعی کردند با ایجاد نهضت ترجمه و برگرداندن کتب از سایر زبان‌ها به زبان عربی از تجربیات سایر ملل از جمله ایرانی‌ها و یونانیان که در امر سیاست پادشاهی ید طولانی داشتند استفاده کنند. علاوه بر کتاب‌های تاریخی و خدای‌نامه‌ها که حاوی تجربیات سیاسی تاریخ ایران بودند هم‌چنین در قرن دوم هجری با شکل‌گیری نهضت شعوبی‌گری جریان تاریخ‌نگاری ایرانی اسلامی صبغه ادبی نیز یافت چرا که بسیاری از شاعران برای اثبات برابری یا حتی برتری نژادی بر مفاخر قومی و تاریخی ایران تأکید می‌کردند و با یادآوری خاطرات گذشته به‌ویژه از حیث انتساب به خاندان‌های شاهی و اشرافی، ادب و تاریخ را به هم می‌آمیختند از همین رو جریان ادبی و تاریخی، به‌موازات هم در زنده نگاه‌داشتن میراث ایران باستان نقش مهمی ایفا کردند. (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۱۶۳-۱۶۵). اگر نقش شاهنامه‌ها برانگیختن حس ملی از راه بیدار کردن خاطره‌ی قومی است، نقش تاریخ‌های متعارف آشتی دادن امر ملی با امر دینی است، کوششی است در راه سازگاری با واقعیت زمان و جست‌وجوی راهی بینابین، ایرانی ماندن و مسلمان بودن، شبیه‌کاری که سامانیان در زمینه‌ی سیاست و حکومت کردند (مسکوب، ۱۳۸۵: ۸۱).

در نهایت توجه و اهتمام این سلسله‌ها به مسئله هویت فرهنگی و جنبه‌های مختلف آن، شرایط را به‌گونه‌ای مهیا ساخت که یکی از دوره‌های درخشان فرهنگ و تمدن ایرانی در فاصله‌ای کوتاه‌تر از یک شکست سیاسی شدید رقم خورد. بی‌تردید این مهم تنها

در سایه توجه به تمامی عناصر هویت فرهنگی و میهنی از جمله زبان و ادبیات، تاریخ و اساطیر، دین، هنر و استقلال سیاسی و پرهیز از هرگونه کاهش گری هویتی امکان‌پذیر شد (موسوی حاجی و دیگران، ۱۳۹۳: ۹۱-۷۹).

ویژگی‌های برجسته قرن چهارم را تنها به مواردی که بیان شد نباید محدود کرد؛ بلکه در سایر جنبه‌ها از جمله، از لحاظ رواداری و تساهل مذهبی، این دوره را می‌توان مهم‌ترین دوران پس از اسلام دانست. فرق و مذاهب متعددی در این دوره رواج یافت مانند مذاهب حنفی، شافعی، مالکی و... یکی از مهم‌ترین فرقه‌های رایج در این دوران فرقه‌ی معتزله است که به گفته‌ی ذبیح‌الله صفا غالب ائمه معتزله پیشروان تفکر و تعقل و معتقدان به اختیار و تنزیه و دوستداران فلسفه و علوم نظری و اثباتی بودند و با حکومت و غلبه آنان علوم عقلی توسعه و کمال یافت در صورتی که شکست‌شان وسیله‌ی غلبه‌ی تعصب و سختگیری‌های اعتقادی در میان مسلمانان و شکست عقل و استدلال و مقدمه‌ی انحطاط تمدن اسلامی از حیث تفکر و تعقل گردید (صفا، ۱۳۶۳: ۷۳).

همان‌طور که گفته شد در سایه خاصیت نژادی این عصر در صحنه‌ی سیاست افرادی مثل مرداویج پسر زیار، معزالدوله، اسمعیل بن احمد و... در صحنه علم افرادی مثل رازی، فارابی، ابو علی سینا و در صحنه ادب، پارسی‌گویانی مانند رودکی و دقیقی و امثال آن‌ها ظهور کردند. «از طرفی غالباً بی‌شائبه تعصب دینی و با جستجوی حقیقت و طلب دانش برای نفس علم سرگرم کار و کوشش بودند از طرفی دیگر در طریق سربلندی ملت و تحکیم بنیاد افتخارات ملی مجاهدت می‌کردند» (صفا، ۱۳۵۵: ۶۸).

مسئله بعدی که جامعه ایران در این دوره با آن مواجه بود ورود آزادانه اقوام صحرائشین در پی از بین رفتن مرزهای سیاسی پیشین بود. با تغییر کلی مرزهای سیاسی پس از ورود اسلام؛ محدوده سیاسی به نام ایران موجودیت خود را از دست داد و در موجودیت بزرگ‌تری به نام حکومت اسلام حل شد. از آن پس هر چه بود دارالاسلام و دارالکفر بود و حکومت‌های نیمه‌مستقل ایرانی نیز بخشی از دارالاسلام به شمار می‌رفتند؛ بنابراین مرزهای پیشین که ایرانیان را از سایر اقوام مانند ترکان ماوراءالنهر جدا می‌ساخت از میان برداشته شد. همچنین با از میان رفتن دودمان‌های ایرانی در سرحدات شرقی که همانند سدی در برابر ایشان بود، بسیاری از تازه مسلمانان مناطق مرزی ایران که بیشتر آنان ترک بودند در ابتدا به‌صورت برده و سپس افراد آزاد داخل قلمرو سرزمین‌های اسلامی شدند و حتی به مناسبتی در امور نظامی و اداری دست یافتند. سپاهیان ترک از قرن دوم هجری به دست خلفای عباسی برای مقابله با وزنه سنگین سپاهیان خراسان که حکومت امویان را برانداخته بودند و عباسیان را بر سریر قدرت نشاندند بودند به بازی گرفته شدند. این سربازان که زندگی ساده بیابانی داشتند پس از انتقال به داخل سرزمین‌های اسلامی، در قالب مزدوران حرفه‌ای سامان می‌یافتند و هیچ‌گونه تعهد اعتقادی و آرمانی جز وفاداری به اربابان و فرماندهان خود نداشتند (رستم وندی، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

ساختار اجتماعی این اقوام صحرائشین به شکل بدوی و بر پایه عنصر ایلی و روابط قبیله‌ای استوار بود که به‌طورکلی با نظام اجتماعی و فرهنگی جامعه ایران تناسبی نداشت. آنان با اسلام آوردن توانستند مجوز حضور در سراسر دارالاسلام را بیابند و به‌تدریج به دلیل شجاعت و بی‌باکی‌شان که در واقع ویژگی زندگی بیابان‌گردی بود وارد سپاهیان مسلمان شدند. آنان با نفوذ در سپاه و دستگاه‌های حکومتی ارمغانی نیز با خود به همراه آوردند که تأثیر ویرانگر خود را روی فکر و اندیشه و دیگر جنبه‌های زندگی ایرانیان و دیگر مسلمانان به یادگار گذاشت آن ارمغان چیزی نبود جز «تعصب مذهبی و اعتقاد شدید کورکورانه نسبت به خرافات و مبلغان و ناشران این خرافات که اغلب به‌تدریج صورت احکام و مسائل دینی یافته و در اعماق ذهن ایرانیان رخنه کرد» (صفا، ۱۳۶۳: ۱۵۵).

پیشروی روزافزون این قبایل صحرائشین که گاه حتی در قالب گروه‌های چندهزار نفری وارد مرزها می‌شدند و تفاوتی که از لحاظ رشد فرهنگی و تمدنی با جامعه ایران داشتند می‌توانست تهدیدی علیه همبستگی و انسجام فرهنگی جامعه باشد و لزوم تقویت هویت جمعی عنصر ایرانی را بیش‌ازپیش ایجاب می‌کرد.

سرانجام بد رفتاری و تحقیری که مرداویج نسبت به ترکان، پس از جشن سده روا داشت باعث کینه‌ی غلامان ترک شد که در آخر موجبات قتلش را فراهم آورد. گذاشتن زین اسبان بر پشت غلامان ترک و بستن افسار و دهنه بر آن‌ها به بهانه‌ی اینکه سروصدای شبیه‌ی اسبان‌شان او را از خواب بیدار کرده، تنبیه تحقیرآمیزی بود که به قول ابن مسکویه «دیدگاهی زشت پدید آورد که بدفرجامی آن آشکار بود». پیش از آن هم مرداویج چند تن از بزرگان ترک را تازیانه زده بود و همه‌ی این‌ها باعث شد که ترکان از او کینه به دل بگیرند و نقشه‌ی قتلش را بکشند (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵/ ۴۱۴؛ ابن اثیر، ۱۳۸۲: ۱۱/ ۴۸۵۷؛ مسعودی، ۱۳۸۲: ۲/ ۷۵۱).

ولی با این همه واقع‌بینانه به نظر نمی‌رسد که فقط همین عامل را در قتل وی مؤثر بدانیم درحالی‌که امکان دخالت و توطئه بغداد بعید به نظر نمی‌رسد. پیشروی مرداویج به سوی خوزستان و دستور وی به ابن وهبان مبنی بر آماده ساختن ایوان کسری به نیت براندازی خلافت و احیای شاهنشاهی ساسانیان می‌توانسته بغداد را وادارد تا توسط ترکان از شر این وطن‌دوست ضداسلام و مزاحم راحت شود (مهرآبادی، ۱۳۷۴: ۵۹).

همچنین آن‌گونه که منزوی مترجم «تجارب الامم» نیز یادآور می‌شود؛ خلفای بغداد ترکان را به شرط سنی شدن برای مبارزه با گنوسیسم اسلامی که سلاح ایدئولوژیک ایرانیان بر ضد عرب بود به ایران می‌آوردند و این ترکان مرداویج را به نام بد دین کشتند (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۵ / ۴۳۶).

نتیجه‌گیری

با سقوط سلسله ساسانیان و ورود اسلام تغییرات عظیمی در کلیه جنبه‌های زندگی ایرانیان رخ داد. از جنبه سیاسی نهاد خلافت جایگزین پادشاهی شد، اما این نهاد هرگز نتوانست نماینده ارزش‌های فرهنگی ایرانیان باشد. ایرانیان با وجود پذیرش اسلام، به حفظ میراث فرهنگی و هویتی خود ادامه دادند و تلاش‌هایی برای بازگرداندن نهاد پادشاهی و هویت ایرانی صورت گرفت. با تأسیس حکومت‌های محلی نیمه‌مستقل، جامعه ایرانی به تدریج استقلال سیاسی خود را بازیافت و هویت ایرانی به‌عنوان عنصری متمایز بخش در این تحولات نمایان شد. در سایه حمایت حکومت‌های ایرانی نیمه‌مستقل، ادبیات حماسی و اساطیری نیز با هدف بازسازی هویت ملی و تقویت احساس ملی‌گرایی در میان ایرانیان شکوفا شد.

در میان قرون اولیه پس از ورود اسلام، اهمیت قرن چهارم بر کسی پوشیده نیست. بسیاری از محققان این قرن را نقطه اوج فرهنگ و تمدن ایران پس از اسلام می‌دانند. با نگاهی دقیق به این دوره، می‌توان گرایش به بازیابی هویت ایرانی را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های بارز آن شناسایی کرد که تمامی شئون اجتماعی و سیاسی جامعه را تحت تأثیر قرار داده بود. بخش اعظمی از اقدامات افراد جامعه اعم از نخبگان سیاسی، فرهنگی و اجتماعی قرن چهارم از منظر اندیشه بازگشت به هویت ایران پیش از اسلام قابل تبیین می‌باشد. اقدامات مرداویج نیز از این قاعده مستثنا نیست. از آنجایی که برخی از سیاست‌هایی که او در سرزمین‌های تحت تصرف خود پیش گرفت به‌طور مشخص الهام گرفته از تمدن ایران پیش از اسلام است و این مسئله که وی یکی از اولین حاکمانی بود که اندیشه مخالفت با خلافت عباسی را در سر پروراند و در مسیر تحقق این اندیشه از طریق لشکرکشی به خوزستان در سال ۳۲۳ قمری و بیرون راندن عمال خلیفه قصد اقدام نظامی علیه دستگاه خلافت را داشت می‌توان از طریق همین روح حاکم بر جامعه آن روز یعنی بازیابی هویت ایرانی دست به تبیین اقدامات او زد. تحلیل و بررسی اقدامات مرداویج نشان داد که این اقدامات صرفاً مانورهای سیاسی نبودند، بلکه می‌توان آن‌ها را بازتابی از تمایل اجتماعی گسترده‌تر برای بازیابی و تقویت هویت متمایز ایرانی در میان تغییرات فرهنگی حاکم دانست. علاوه بر این که فقدان یک پادشاهی منسجم و از سوی دیگر، پابرجایی ارزش‌های فرهنگی ایرانی، زمینه‌ساز تأکید هرچه بیشتر نخبگان بر این ارزش‌ها شد و در نهایت به احیای هویت ایرانی در یک چشم‌انداز سیاسی-اجتماعی دگرگون شده کمک کرد.

منابع



- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۸۲). تاریخ کامل. جلد ۱۱. مترجم: آذیر، حمیدرضا. تهران: اساطیر
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۴۶). الفهرست (ابن ندیم). جلد ۱. ترجمه محمدرضا تجدد. تهران- ایران: بانک بازرگانی ایران (چاپخانه).
- اشپولر، برتولد. (۱۳۷۳). تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ج ۱، ترجمه جواد فلاطوری و مریم میر احمدی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی اشرف، احمد. (۱۳۹۵). هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی و دو مقاله از: گرادو نیولی و شاپور شهبازی. تهران: نشر نی
- دفتری، فرهاد. (۱۳۷۵). تاریخ و عقاید اسماعیلیه. مترجم: بدره‌ای، فریدون. تهران: نشر و پژوهش فرزنان روز
- دیلمقانی، فرشید، قاسمی ترکی، محمد علی. (۱۳۹۶). جایگاه هویت ملی در ایران، نگاهی به تطور تاریخی الگوها و سیاست‌های هویت ملی از زمان باستان تا دوره پهلوی اول. سیاست متعالیه. (۱۹)۵. ۱۷۶-۱۵۵. https://sm.psas.ir/article_30397.html
- رازی، ابن مسکویه. (۱۳۷۶). تجارب الامم. جلد پنجم. مترجم: منزوی، علینقی. تهران: توس
- راوندی، مرتضی. (۱۳۹۳). تاریخ اجتماعی ایران، جلد دوم، تهران: نگاه

- رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۳). مشکله هویت ایرانیان امروز (ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ). تهران: نی رجبی، پرویز. (۱۳۸۴). جایگاه مرداویج در تاریخ ایران. پیک نور- علوم انسانی، ۳۱ (ویژه تاریخ)، ۴۴-۵۱.
- رحمتی، محسن؛ و شاهرخی، سیدعلالدین. (۱۳۹۱). مرداویج و اندیشه احیای شاهنشاهی ساسانی. پژوهش های تاریخی (مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان)، ۴۸ (دوره جدید) ۱ (پیاپی ۱۳)، ۳۸-۱۷. https://jhr.ui.ac.ir/article_16562.html
- رستم وندی، تقی (۱۳۸۸). اندیشه ایران شهری در عصر اسلامی؛ بازخوانی اندیشه سیاسی حکیم ابوالقاسم فردوسی، خواجه نظام الملک طوسی و شیخ شهاب الدین سهروردی. تهران: امیرکبیر
- ریاحی دهنوی، بتول؛ فروغی ابری، اصغر؛ و محمود آبادی، اصغر. (۱۴۰۱). نقش مردم در ساختار هویت ملی ایران در سده های نخستین اسلامی (قرن اول تا پنجم هجری قمری). اصفهان: کنکاش
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۷). تاریخ مردم ایران (از پایان ساسانیان تا پایان آل بویه). تهران: امیرکبیر
- سرافرازی، هادی، پساک، حسن، و خسروان، محمدحسین. (۱۴۰۰). گسترش اسلام در طبرستان بر اساس رویکرد قرون اولیه اسلامی و قیام های مخالف اعراب. پژوهش های روابط بین الملل. ۱۱(۱)، ۳۰۱-۳۲۳. https://www.iisajournals.ir/article_151367.html
- سودآور، ابوالعلاء. (۱۳۸۴). فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان. تهران: فرهنگ معاصر
- شعبانی، امام علی، زارعی، علی (۱۳۹۱). نسب و نسب سازی در سده های میانه تاریخ ایران؛ دلایل و زمینه ها. فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی. ۱۳۹۱: ۴(۱۴): ۲۱-۵۲. https://www.chistorys.ir/article_205128.html
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۵۵). تاریخ ادبیات ایران. تهران: امیرکبیر
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۳). حماسه سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر
- غزالی (۱۳۶۱). نصیحه الملوک. چاپ جلال الدین همایی. تهران: بابک
- فقیه‌پی، علی اصغر (۱۳۴۷). شاهنشاهی عضدالدوله چگونگی فرمانروایی عضدالدوله دیلمی و بررسی اوضاع ایران در زمان آل بویه. تهران: ناصرخسرو، انتشارات مطبوعاتی اسماعیلیان
- قاسمی، علی اصغر؛ و ابراهیم آبادی، غلامرضا. (۱۳۹۰). نسبت هویت ملی و وحدت ملی در ایران. راهبرد، ۲۰(۵۹)، ۱۳۸-۱۰۷. https://rahbord.csr.ir/article_124412.html
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۳۸۲). مروج الذهب و معادن الجواهر. جلد دوم. مترجم: پاینده، ابوالقاسم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۵). هویت ایرانی و زبان فارسی. چاپ سوم. تهران: باغ آئینه
- معلمی، مصطفی؛ و اسفندیاری، مجتبی. (۱۳۹۲). ریشه‌های تاریخی تبعیض درباره موالی در عصر خلفا. تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۴(۱۱)، ۷۰-۴۵. <https://tarikh.maaref.ac.ir/article-1-1148-fa.html>
- موسوی حاجی، سیدرسول، عطایی، مرتضی؛ و کولابادی، راحله. (۱۳۹۳). بازیابی هویت ایرانی در سده های نخستین اسلامی با تکیه بر عناصر فرهنگی و هنری پیش از اسلام. پژوهشنامه خراسان بزرگ. ۵(۱۴)، ۷۹-۹۱. https://jgk.imamreza.ac.ir/article_137761.html
- مهرآبادی، میترا. (۱۳۷۴). تاریخ سلسله زیاری. تهران: دنیای کتاب
- نظری، علی اشرف؛ و طهماسبی، نوذر خلیل. (۱۳۹۴). ملت و ملی گرایی در نگاه انتقادی آنتونی دی. اسمیت (رویکرد جامعه شناسی تاریخی): مطالعه‌ی موردی ایران. بحران پژوهی جهان اسلام. ۲(۲)، ۴۰-۹. <https://doi.org/10.2783.4999/QJPR.2002.1103.031>
- نلسون فرای، ریچارد. (۱۳۸۵). عصر زرین فرهنگ ایران. مترجم: رجب نیا، مسعود. تهران: سروش
- نلسون فرای، ریچارد. (۱۳۸۰). تاریخ ایران کمبریج. جلد چهارم. مترجم: انوشه، حسن. تهران: امیرکبیر
- نیستانی، جواد؛ و حاجی تبار، مجید. (۱۳۹۶). بررسی اوضاع اجتماعی و فرهنگی اسپهبدان دابویی و ولات عباسی؛ با تکیه بر سکه ها. فصلنامه مطالعات تاریخ فرهنگی. ۸(۳۲)، ۱۳۱-۱۵۹. https://www.chistorys.ir/article_205295.html
- هرودوت. (۱۳۹۸). تاریخ هردوت، ترجمه مرتضی ثاقب فر، جلد ۱، تهران، اساطیر

The multiplicity of historical capitals of Iran (one territory and so many capitals)?!: Factors and contexts

Ali SalariShadi¹

1- Associate Professor of the Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Received: 2024/07/03</p> <p>Accepted: 2024/10/02</p> <p>pp: 17-32</p> <p>Keywords: History; Capital; City; Dynasty; Iran.</p>	<p>Iran has had numerous capitals in history; hence, this land is unique and even somewhat exceptional among different regions of the world in terms of the number of different capitals throughout history. Therefore, Iran is unparalleled in this regard compared to other nations. The problem addressed in this article is how Iran is different from countries such as China, India, France, Russia, Egypt, Syria, Yemen, Mesopotamia, Arabia, the Roman Empire and Greece. All these countries have had at most one or two capitals in history. However, Iran has had various capitals in history. Although Iran enjoys a long history of civilization, the question is why it does not have one or two capitals or huge cities like other countries. As we glance at the history of Iran, we face a great number of capitals, and each dynasty has chosen a capital or even several cities over time and this territory with multiplicity has faced a variety of capitals. Thus, Iran seems to be unique in this respect. In an attempt to tackle this issue, the researcher in the present study delves into the reason underlying this multiplicity of capitals.</p>
	<p>Citation: SalariShadi, A. (2024). The multiplicity of historical capitals of Iran (one territory and so many capitals)?!: Factors and contexts. <i>Journal of Historical Findings</i>, 1(2), 17-32.</p> <p> © The Author(s). Publisher: Urmia University.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55427.1008</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.5.8</p>

Extended Abstract

Throughout history, many capitals have been established throughout Iran. Therefore, this country is unique among different regions of the world in terms of the number of different capitals throughout history. The main issue of this article is why Iran is different from regions such as China, India, France, England, Russia, Egypt, Syria, Mesopotamia, Saudi Arabia, Yemen, and Roman lands, etc., that had at most one or two central cities and capitals. Why didn't Iran enjoy a capital and a central city during its ups and downs history? With a brief look at the history of Iran, it is clearly seen that there is no central city or a stable capital and each dynasty has chosen a capital or several cities as its capital.

Results and discussion

It can be said that the above topic has not been discussed in this form and method to date. Perhaps it is the first time that such an issue is discussed with this view. There are many regions in the world where a kind of comparison of the name of a city with a specific land is repeated. Since time immemorial, regions have been linked with a type of human culture with specific characteristics as a geographical, cultural, historical unit, etc., with the centrality of one or two cities. The lands of China, India, Mesopotamia, Greece, Yemen, Syria, Egypt, France, England, Russia, Arabia, Rome, Greece, etc. are examples of this connection of a region with a specific city. Since ancient times, Iran has also enjoyed a kind of continuity and territorial solidarity like the famous regions. However, unlike the mentioned regions, its territory and geography are not connected with one or two cities or a specific historical capital, rather, from time to time, at different historical times, various cities have played such a role. For example, in China: Beijing, India: Delhi, in Mesopotamia: Baghdad or Babylon, Deryonan: Athens, Aden or Sanaa, in Syria: Damascus, in Egypt: Cairo or Alexandria, in France: Paris, in England: London, in Russia: Moscow, in Arabia: Mecca and Medina, in Byzantium Rome:

Constantinople, have often or always been the capital or at least the center of the same land for a long period of time, and even now they are mostly the same. Now, the main issue is that Iran, as a geographical territory with ancient cultural and social characteristics, has lacked one or two central cities as a relatively stable capital throughout history. This article tries to examine this issue, "Why one territory and so many capitals"?:

From the point of view of the presence or absence of a central city or a fixed capital, Iran is unique and somewhat exceptional among the regions of the world. In Iran, unlike the famous regions of the world, from time to time one or even several cities were chosen as the capital. An interesting point is that sometimes a dynasty has chosen several cities as its capital at different stages. From this point of view, Iran has been faced with a kind of multiplicity of capitals and multiple capital selections throughout history, in such a way that it can be said with certainty that most of the major cities of Iran have been the capital for more or less time, and there are few famous cities in Iran that have not been the capital for a while. Why and how were all these capitals chosen? Why were there so many capitals in Iran? From the ancient era to the modern era, various cities such as Shush, Hamedan, Ghazna, Istakhar, Mero, Neishabur, Zaranj, Herat, Tabriz, Maragheh, Ahvaz, Isfahan, Kerman, Ray, Soltanieh, Shiraz and... more or less were chosen as the capital, that is, each of these cities was the capital at some point. There is no such density of capital in any region of the world. Therefore, Iran is an exception. Of course, this is not without reasons, so there are several reasons for choosing so many capitals, which are mentioned below. Simultaneously, the work does not purport to be exhaustive. It is acknowledged that certain factors may remain obscured from the author's perspective.

The emergence of multiple capitals on the Iranian Plateau is a complex interplay of

geographical and historical factors. To gain a comprehensive understanding of this phenomenon, it is essential to prioritize the examination of geographical influences. Undoubtedly, geography and its related matters, as a living and life-giving habitat, have had a deep and lasting impact on the multifaceted life of man and his civilization. On the one hand, since ancient times, the influence of the geographical environment on human life has always been the focus of philosophers such as Aristotle, Ptolemy, Masoudi, Ibn Khaldoun, Montesquieu, Ratzel, etc. The results of the research indicate that geographical factors with all

their signs and manifestations have had a decisive effect on choosing the capital.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

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

Conflict of Interest: The author declares that they have no conflicts of interest.

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



تعدد پایتخت‌های تاریخی ایران (یک قلمرو و این همه پایتخت)؟! عوامل و زمینه‌ها

علی سالاری شادی^۱

۱- دانشیار پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
پایتخت‌های متعدد ایران در طول تاریخ بسان رودخانه‌ای پر پیچ‌وخم تمام مناطق ایران را درنوردیده‌اند؛ از این رو، این سرزمین در میان مناطق مختلف جهان از نظر تعدد پایتخت‌های مختلف در طول تاریخ بی‌نظیر و حتی تا حدی استثنا است. مسئله اصلی این نوشته در این است که چرا ایران برخلاف مناطقی چون چین، هند، فرانسه، انگلستان، روسیه، مصر، شام، بین‌النهرین، عربستان، یمن، سرزمین‌های روم و یونان و ... که حداقل هر کدام دارای یک یا دو شهر مرکزی و شاخص (پایتخت) بوده‌اند، از یک یا دو شهر هسته‌ای با مرکزیت طولانی یا پایتختی ثابت برخوردار نبوده است؟ چرا ایران در طول تاریخ پرفرازونشیب خود از یک پایتخت و شهر مرکزی برخوردار نگردید؟ با نگاهی کوتاه به تاریخ ایران، این موضوع به‌وضوح دیده می‌شود که یک شهر مرکزی یا یک پایتخت پایدار در این میان وجود ندارد، بلکه هر سلسله‌ای یک پایتخت و یا حتی چند شهر را به‌مرور به پایتختی برگزیده و این قلمرو را با تعدد و تنوع پایتخت‌ها مواجه ساخته است. این نوشته تلاش دارد تا چرایی این مسئله را به بحث گذارد؛ ناگفته پیداست که مسئله به‌سادگی قابل توضیح، تبیین و توجیه نیست. هرچند دستاورد تحقیق آن است که عامل جغرافیایی و به‌تبع آن زیست- معیشتی دارای نقش اصلی می‌باشد.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۳</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۱</p> <p>صص: ۱۷-۳۲</p> <p>واژگان کلیدی: تاریخ، پایتخت، شهر، سلسله‌ها، ایران.</p>
<p>استناد: سالاری شادی، علی. (۱۴۰۳). تعدد پایتخت‌های تاریخی ایران (یک قلمرو و این همه پایتخت)؟! عوامل و زمینه‌ها. نشریه یافته‌های تاریخی، ۱(۲)، ۱۷-۳۲.</p> <p>ناشر: دانشگاه ارومیه.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55427.1008</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.5.8</p>	



مقدمه

شایسته یادآوری است که موضوع فوق با این شکل، شیوه و طرح مسئله تاکنون تا آنجایی که نویسنده اطلاع دارد و علی‌رغم جستجویی چند به بحث گذارده نشده است. شاید برای نخستین بار است که چنین موضوعی با این نگاه و با این طرح مسئله به بحث گذاشته می‌شود؛ بنابراین نوشته تا حد زیادی فاقد پیشینه تحقیق به معنای مرسوم آن است. هر چند مقالاتی درباره پایتخت‌های ایران به رشته تحریر درآمده‌اند. از جمله مقاله‌ای تحت عنوان «تبیین عوامل مؤثر در مکان‌گزینی پایتخت‌های ایران» از زهرا احمدی پور و علی ولی قلیزاده که بیشتر به توجیه، تبیین و توضیح انتخاب پایتخت‌های سلسله‌ها در طول تاریخ ایران پرداخته‌اند و برای هر مکان‌گزینی پایتخت توجیحات بیشتر ژئوپلیتیکی مطرح کرده‌اند (احمدی پور، ۱۳۷۸: ۳۴). گذشته از آن، باید از مقاله «اندیشه سیاسی ایرانی و پایتخت‌های ایران» از نورایی نام برد که بیشتر به نقش و جایگاه دیوان‌سالاران در پایتخت‌ها و همچنین کشمکش و رقابت دیوان‌سالاران با سرداران و فرماندهان قبایل که نوعی درگیری دیوان‌سالاران طرفدار تمرکزگرایی و سرداران مرکزگرایز بوده که ظاهراً توفیق بیشتر نصیب دسته اخیر گردیده است (نورایی، ۱۳۸۴: ۲۰۲-۱۷۹). گاهی نیز مقالاتی وجود دارند که به بحث از پایتخت‌های یک سلسله پرداخته‌اند مانند «انتقال پایتخت صفویه به اصفهان و پیامدهای آن» از حسین یزدی (یزدی، ۱۳۸۵: ۴۲-۴۶)؛ و همچنین مقاله «پایتخت‌های اشکانیان» از مژده زحمتکشان را باید نام برد (زحمتکشان، ۱۳۸۴: ۳۰-۳۴). در ضمن باید از کتاب پایتخت‌های شاهنشاهی ایران (۱۳۵۰) که توسط مؤلفین چند به معرفی مختصر پایتخت‌ها پرداخته‌اند، یاد نمود. به‌رحال علی‌رغم وجود این مقالات و آثار ارزشمند؛ مسئله، رویکرد و نگاه مقاله پیش رو متفاوت و از نظر تحلیل رویکرد خاص خود را دارد.

در کره زمین مناطق زیادی وجود دارند که نوعی مقارنه نام شهری با سرزمینی خاص همزاد گونه تکرار شده است. مناطقی از دیرنگام با گونه‌ای فرهنگ انسانی با مشخصات خاص به‌عنوان واحدی جغرافیایی، فرهنگی، تاریخی و... با مرکزیت یک یا دو شهر پیوند خورده‌اند. سرزمین‌های چین، هند، بین‌النهرین، یونان، یمن، شام، مصر، فرانسه، انگلستان، روسیه، عربستان، روم، یونان و... نمونه‌هایی از این پیوند و پیوستگی منطقه‌ای با شهری خاص است. ایران نیز از قدیم‌الایام نوعی پیوستگی، همبستگی سرزمینی را بسان مناطق مشهور داشته است؛ اما در همان حال، برخلاف مناطق مذکور، قلمرو و جغرافیایش با یک یا دو شهر یا پایتخت تاریخی خاصی پیوند نخورده است، بلکه هر از چند گاه، در مقاطع مختلف تاریخی، شهرهای گوناگونی چنین نقشی را ایفا کرده‌اند؛ مثلاً در چین؛ پکن، در هند؛ دهلی، در بین‌النهرین؛ بغداد یا بابل، در یونان؛ آتن، در یمن عدن یا صنعاء، در شام؛ دمشق، در مصر، قاهره یا اسکندریه، در فرانسه؛ پاریس، در انگلستان؛ لندن، در روسیه؛ مسکو، در عربستان، مکه و مدینه، در روم بیزنتیوم (قسطنطنیه)، در طول تاریخ اغلب یا همیشه در مقاطع طولانی پایتختی یا حداقل مرکزیت همان سرزمین را بر عهده داشته‌اند و حتی بعضاً الان هم اغلب همان‌ها هستند. حال مسئله اصلی این است که ایران به‌عنوان یک قلمرو جغرافیایی با مشخصات فرهنگی و اجتماعی کهن، چرا فاقد یک یا دو شهر مرکزی به‌عنوان پایتخت نسبتاً ثابت در طول تاریخ بوده است؟ این مقاله تلاش دارد تا این مسئله را مورد بررسی قرار دهد «چرا یک قلمرو و این همه پایتخت؟!».

الف: یک قلمرو و این همه پایتخت؟! چرا؟

از منظر وجود یا عدم وجود شهر مرکزی و یا پایتخت ثابت، ایران در میان مناطق جهان بی‌نظیر و تا حدی استثنا است. در ایران برخلاف مناطق مشهور جهان، هر از چند گاهی یک یا حتی هم‌زمان چند شهر به‌عنوان پایتخت انتخاب می‌گردید. نکته جالب اینکه گاهی یک سلسله، چند شهر را در مراحل مختلف به پایتختی برگزیده است. از این جهت، ایران با نوعی تعدد پایتخت و پایتخت‌گزینی متعدد در طول تاریخ مواجه بوده است، به‌گونه‌ای که می‌توان با قاطعیت گفت اغلب شهرهای عمده ایران کم‌وبیش مدتی پایتخت بوده‌اند و کمتر شهر مشهوری در ایران وجود دارد که مدتی پایتخت نبوده باشد. حال این همه پایتخت چرا و چگونه انتخاب شده‌اند؟ چرا در ایران این همه پایتخت وجود داشته است؟ از عصر باستان تا دوران جدید شهرهای مختلفی چون شوش، همدان، غزنه، استخر، مرو، نیشابور، زرنج، هرات، تبریز، مراغه، اهواز، اصفهان، کرمان، ری، سلطانیه، شیراز و ... کم‌وبیش به پایتختی انتخاب شده‌اند (از پایتخت‌های سلسله‌های محلی صرف‌نظر شد) و یا اینکه هرکدام از این شهرها در مقاطعی پایتخت بوده‌اند. در هیچ منطقه‌ای از دنیا این همه تراکم پایتخت وجود ندارد. از این رو ایران یک استثناء است. البته این وضعیت بدون دلیل و علت نیست بلکه دلایل متعددی برای این همه پایتخت‌گزینی وجود دارد که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌گردد. در ضمن ادعا ندارد که

بتوان همه دلایل و علل را بیان کرد. شاید مواردی هم باشد که از دیدگاه نویسنده این مقاله پنهان مانده است. به‌رحال این یک مقدمه و طرح مسئله‌ای بیش نیست؛ اما باین‌حال به نظر دلایل پایتخت‌گزینی متعدد به موارد ذیل باز می‌گردد:

۱- عامل جغرافیایی

در وهله اول برای پاسخ به علل این همه پایتخت‌گزینی، باید برعوامل جغرافیایی تأکید خاصی کرد. بی‌شک جغرافیا و موارد مرتبط با آن به‌عنوان یک زیستگاه زنده و حیات‌بخش تأثیر عمیق و پایداری بر زندگانی چند وجهی آدمی و مدنیت او داشته است. از طرفی از قدیم‌الایام تأثیر محیط جغرافیا بر زندگانی آدمی همواره توجه اندیشه‌ورزان و متفکرانی چون ارسطو، بطلمیوس، مسعودی، ابن خلدون، مونتسکیو، راتزل و... بوده است.

جغرافیایی موردنظر این نوشته یک زیستگاه فعال و پویا با تمام ابعاد وجودی آن، از جمله: آب‌وهوا، پوشش گیاهی و جانوری، نزولات جوی، مجموعه آب‌های جاری و رودخانه‌ها، دوری و نزدیکی به دریا، همواری و ناهمواری، ارتفاع از سطح دریا، نوع و کیفیت بادهای، نوع خاک و محصولات، کیفیت تابش خورشید، میزان گرما، سرما و معدل آن، طول فصل‌های سال و بالاخص معیشت و صنایع بر آمده از آن است.

حال با این مقدمه، سرزمین ایران با توجه به پارامترها و موارد فوق از نظر جغرافیایی چگونه قابل توصیف است؟ در وهله اول شاید نتوان ایران را در دسته‌بندی خاص آب و هوایی جای داد. ایران از نظر چشم‌انداز جغرافیایی سرزمین اقلیم‌های گوناگون است. هرچند مناطق دیگری در جهان نیز چنین تنوع آب و هوایی را دارند، اما تنوع یک موضوع است و ترکیب آن تنوع چیز دیگر. احتمالاً مناطقی دیگر این تنوع آب و هوایی را داشته باشند اما ترکیب‌بندی آن به گونه دیگری رقم خورده است. به‌طور مثال در یک تنوع آب‌وهوایی، ساحلی می‌تواند تفرجگاه باشد و ساحل دیگری شن‌وماسه. به همین قیاس سایر موارد را باید نگریست. پس تنوع آب و هوایی یک پارامتر مهم و عام است، احتمال تعدیل با عوامل دیگر وجود دارد.

با این حال جغرافیا نویسان قدیم ایران را در اقلیم‌های سوم و چهارم جای داده‌اند (ابن رسته، ۱۳۶۵: ۱۱۰-۱۱۲). این اقلیم‌ها جز مناطق معتدل جهان و آن را مساعد برای زندگی شمرده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۷۰: ۱/۱۵۰)، علی‌رغم این تقسیم‌بندی و جایگاه دهی، چهره جغرافیایی (زیستگاه پویا و فعال) ایران متنوع، متفاوت و حتی متضاد است. نگاهی به جغرافیای طبیعی ایران این را به‌وضوح اثبات می‌کند. از منظر پوشش گیاهی و نوع خاک بیابان‌های جنوب، مرکز، کویر لوت و نمک قرار دارد که جز بیابان‌های خشک و سوزان و کم آب جهان است. جغرافیدانان گذشته نظیر مقدسی این دنیای بیابانی را با تصویری ترسناک وصف کرده‌اند: «آن نه نهر دارد و نه دریاچه و نه روستا و نه شهرک و ساکنانی اندک و راهزنانی بسیار و راه‌های دشوار و آبادی‌ها پراکنده و کوه‌ها ترسناک و دیه‌های دور از همراه‌های بن‌بست و چشمه‌ها باریک و...» (نک: مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۷۱۷). محقق آن را بایرترین کویر جهان دانسته است (گیرشمن، ۱۳۸۴: ۳۳) در فاصله دورتر از آن رشته کوه‌های شمالی و شمال غرب و غرب قرار دارد که چون دیواری آن را احاطه کرده‌اند و گاهی خود مانع ورود ابرهای باران‌زا به داخل ایران است. در این فاصله، مناطق نیمه بیابانی و نیمه کوهستانی خود را در میان دو منظره متضاد (کوهستان و بیابان) رها کرده‌اند؛ اما مناطق کوهستانی غرب و شمال غرب و تداوم آن‌ها به‌سوی شرق و جنوب شرقی در اغلب موارد سنگلاخ و به‌طور پراکنده از پوشش گیاهی و جنگلی برخوردارند، هرچند تا حدی نسبت به منطقه بیابانی و نیمه بیابانی پر آب محسوب می‌شوند؛ اما در مسیر اصلی بادهای باران‌آور اقیانوسی قرار ندارند. پوشش گیاهی ضعیف و هوای گرم و سوزان بیابانی با رطوبت و آب ناکافی منظره متضادی را رقم‌زده است. نزولات جوی به‌ندرت به نسبت قابل قبولی می‌رسد و کم‌آبی در آن ملموس است. به تعبیر محقق در نجد ایران مسئله آب امری حیاتی به شمار می‌رفته است (گیرشمن، ۱۳۸۴: ۳۵). این شرایط درهم‌تنیده طبیعی و جغرافیایی موجب آن شده است تا در ایران رودی بزرگ بسان رودخانه‌های بزرگ جهان مانند هوانگ هو، سند، نیل، آمازون، دانوب، دجله، فرات و... ایجاد نشود تا در پناه آن سرزمینی وسیع را مشروب سازد. در آن صورت سواحل آن کانون‌های کشاورزی و جمعیتی با پیوندهای اقتصادی و تجاری می‌گردید که در نهایت به شکل طبیعی یک یا دو شهر محوری و یا حتی ایالت پر رونقی حاصل آید. شهرهای بزرگ و مشهور جهان اغلب در کرانه رود بزرگ یا ساحلی مناسب قرار دارند.

در ایران کم‌آبی موجب پراکندگی جماعات انسانی به خاطر آن شده است چراکه همیشه تراکم آب موجب تراکم جمعیت است و کمی آن باعث پراکندگی است. از وجود و وفور آب جمعیت فراهم می‌شود. این یعنی استیلای محیط طبیعی بر حیات انسانی. از این‌رو سرزمینی با این وضعیت بیشتر متکی به نزولات نامنظم جوی و در نهایت سرزمینی برخوردار از کشتزارهای دیمی است. از

این رو در ایران زندگانی روستانشین بیشترین بخش جمعیت را با توزیع پراکندگی فراوان به خود اختصاص داده است که با زندگانی عشایری که ایران یکی از کانون‌های آن است، تکمیل گردیده که تا حدود هشتاد درصد و حتی بیشتر جمعیت تاریخی ایران در دو شکل روستانشینی و عشایری رقم زده است. به همان نسبت شهرنشینی از رونق کمتری برخوردار بوده است. فلات ایران با وسعتی بیش از دو و نیم میلیون کیلومتر مربع، از جمعیتی تاریخی در حدود شش میلیون نفر برخوردار بوده است (نک: ایودی، ۱۳۶۴: ۳۱۱) که تراکم بسیار کمی را نشان می‌دهد. بخش زیادی از این جمعیت در روستاهایی زندگی می‌کرده‌اند که تعداد جمعیت آن‌ها به‌طور متوسط کمتر پانصد نفر بوده است. روستاهایی تا حدی دور از هم، در انزوا و متکی به همان قوت لایموت با مقداری زمین دیمی و گاهی حداقل زمین آبی با اتکا به چند حیوان اهلی چون گوسفند، بز و احياناً چند رأس گاو شیری و جفتی.

این وضعیت شهرها را هم تحت تأثیر قرار داده است (زیگفرید، ۱۳۴۳: ۲۵۱). شهرها نیز حال و هوای روستاها را داشته‌اند و اغلب ساکنان آن وابسته به روستاها و محیط کشاورزی اطراف بوده‌اند. از آنجایی که روستاها در یک سیکل زندگی خاص با حداقل معیشت گذران می‌کردند، قادر نبودند باعث رونق شهرها شوند. روستاییان چنان توان اقتصادی نداشتند که با سرریز کردن قدرت خرید موجبات رونق شهرها شوند و با طرح نیازمندی ناشی از قدرت خرید، شهر را وادار به پاسخ‌گویی نمایند. لذا صنایع (از منسوجات تا ابزارآلات کشاورزی) با تقاضای بالایی مواجه نبود تا صنعتگران و سایر جماعتی شهری به آن پاسخ دهند که موجب تقویت و توانمندی شهر ناشی از چنین تقاضایی گردد و به تبع آن تقاضاهای مکرر باعث نوآوری بیشتر، تولید انبوه و باکیفیت گردد. نتیجه اینکه صنایع دچار ایستایی و رکود شدند. اصولاً صنایع از چندان رونقی برخوردار نبوده‌اند (زیگفرید، ۱۳۴۳: ۲۵۷). روستاییان به‌عنوان عامل مولد خود در یک زندگانی فقیرانه با حداقل معیشت گرفتار بودند. زندگانی، شیوه تولید و حاصل تولید ثابت و ایستا بود و در حد گذران زندگانی روزمره. آن‌ها افزوده تولیدی بر آن حداقل معیشتی نداشتند تا بر اساس آن دنبال ابزار و ادوات بهتری باشند و با رجوع به شهرها تحرکی به صنایع و شهر دهند. در این دنیای ایستا، شهر و روستا در یک مناسبات فقیرانه بدون تقاضای و پاسخ جدید گرفتار بودند. تکرار و مداومت در یک محیط ایستا، روستاییان در تنگی معیشت و شهریان نیز به تبع آن دورنمایی برای زندگانی بهتر نداشتند.

در مجموع ایران با چنین شرایطی دورانی و ایستا دست به گریبان شده بود. این باعث شد تا شهرها چندان وسعتی نداشته باشند و یا در این فرآیند شهر مرکزی به وجود نیاید تا به کانون پر جاذبه‌ای تبدیل گردد و ناخود آگاه چشم‌ها را خیره نماید، بگونه‌ای که حاکمیت‌های مختلف نتوانند از عظمت و اهمیت آن برای پایتختی چشم بپوشند.

حال با این وصف، هیچ‌کدام از مناطق ایران شرایط خاص و فوق‌العاده‌ای نداشتند که حالت مرکزیت یابد و موجب جذب بیشتر جمعیت گردد. تقریباً اغلب ایالات ایران از سیستان تا آذربایجان و از جنوب تا خراسان همسان و هم‌تراز بوده‌اند. در این میان منطقه و شهر مرکزی خاصی شکل نگرفت. مهم اینکه تحت همین شرایط حتی در ایالات نیز شهر مرکزی ایجاد نگردید. به‌طور مثال، خراسان خود به چهار ربع: مرو، نیشابور، بلخ و هرات تقسیم شده بود که تقریباً هم‌سطح بودند (اصطخری، ۱۳۶۸: ۲۰۳- ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۶۶- لسترنج، ۱۳۷۷: ۴۰۸). سایر ایالات نیز چنین وضعیتی داشتند؛ مثلاً در ناحیه جبال چندین شهر همدان، دینور، ری، اصفهان و قم را پراهمیت دانسته‌اند (ابن حوقل؛ ۱۳۶۶: ۱۰۲- اصطخری، ۱۳۶۸: ۱۶۲). در نتیجه شهر مرکزی و محوری حتی در یک ایالت شکل نگرفت و اغلب ایالات توان، شرایط و استعداد یکسانی داشته‌اند. به‌طور مثال مقدسی ناخودآگاه در موضعی در مقایسه میان شهرها و برتری‌های آن‌ها نسبت به هم می‌نویسد: «نمی‌توان سمرقند و نیشابور را با آن همه گران‌مایگی زیردست بخارا بنهیم» (مقدسی، ۱۳۶۱: ۳۹۰/۲-۳۸۹). همچنین ابن حوقل از برتری تجارتی اصفهان یاد می‌نماید، اما شهر ری را استثناء می‌کند (ابن حوقل، ۱۳۶۶: ۱۰۶). حال مقدسی می‌نویسد که ری به عظمت نیشابور نمی‌رسید (مقدسی، ۱۳۶۱: ۵۸۳/۲). با این حال از راه مقایسه و مطابقت این گزارش‌ها تقریباً نیشابور بزرگ‌ترین شهر بوده است. حال باسورث جمعیت نیشابور را در همین ایام رونق و شهرت در اوایل سده پنجم، حدود سی الی چهل هزار نفر تخمین زده است (باسورث، ۱۳۷۸: ۱۶۳)، بی‌شک این بزرگ‌ترین شهر ایران در آن ایام بود؛ اما با حمله وحشتناک مغول همین شهرنشینی در نیشابور و سایر شهرهای خراسان و سایر مناطق ایران چنان نابود شد که دیگر احیاء نگردید. به‌گونه‌ای که همان نیشابور دیگر هیچ‌گاه به وضعیت عصر قبل از مغول بازنگشت و در اوایل عصر قاجار جمعیتی حدود هفت الی ده هزار نفر داشت (بارتولد، ۱۳۷۲: ۱۲۹)، و یا اینکه اوج جمعیت اصفهان در دوره صفوی حدود نود هزار نفر بوده است (بارتولد، ۱۳۷۲: ۱۹۲). به همین قیاس نسبت جمعیت سایر شهرهای تخمین زده شود.

گاهی مصائبی چون حمله مغول همان جمعیت فراهم آمده در طی چندین سده را نابود می‌کرد. حال همین مغولان از شهر و شهرنشینی نفرت داشتند و قبایل مغولی همچنان در حالت بی‌ایلاق و قشلاق باقی ماندند. متأسفانه این سیکلی ضد شهری بود به همان شدت شهرنشینی را دچار آسیب جدی می‌کرد. قحطی و بیماری‌های مسری هم در کاهش جمعیت نقش بارزی ایفا می‌کردند؛ اما عامل عمده و پایدار کاهش جمعیت و کندی افزایش آن، کمبود آذوقه و تغذیه نامناسب بوده است. باسورث این را دلیل عدم توسعه شهرهای خراسان دانسته است (باسورث، ۱۳۷۸: ۱۶۲). از این رو تعداد کثیری از مردم از سطح زندگانی فقیرانه‌ای برخوردار بودند. حال با این وضعیت و سطح معیشت، شهر بزرگ و مرکزی چگونه تواند شکل بگیرد تا پایتختی گردد. بدین ترتیب اغلب ایالات ایران چنین وضعیتی یکسانی داشتند و در میان آن‌ها ایالت غنی و نسبتاً پرتوانی نبود که محور و هسته و دیگر ایالات از وضعیتی اقماری برخوردار باشند.

با این وضعیت شهرها و ایالات، از منظر پایتخت‌گزینی، انتخاب پایتخت تا حدی برای حاکمان و سلسله‌های علی‌السویه بود و به‌راحتی از شهری به‌عنوان پایتخت چشم می‌پوشیدند و در شهر دیگر به سهولت با نام یا بدون نام پایتخت بساط حاکمیت خود را پهن می‌کردند. در این میان حتی سلسله‌های متعددی در مقاطعی مختلف پایتخت جدیدی داشته‌اند. از جمله سلسله‌های هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان، آل‌بویه، سلجوقیان، ایلخانان، صفویه و... هر کدام به‌مرور ایام شهری جدید را به‌عنوان پایتخت انتخاب کردند. ساسانیان حتی پایتخت خود را به خارج از فلات ایران یعنی تیسفون انتقال دادند؟ حال چرا ساسانیان پایتخت را انتقال دادند؟ شاید گفته شود آن‌ها برای مقابله با روم پایتخت دست به انتقال زدند؟ این جوابی سطحی، عجولانه و تکراری و البته نادرست است. در وهله اول لزومی ندارد پایتخت را به حوالی مرز برای مقابله جویی انتقال داده شود که حداقل توجیه نظامی هم ندارد. کدام منطق پایتخت را در حوالی مرز قرار می‌دهد که به سهولت مورد حمله و تهاجم قرار گیرد. پس چرا رومیان پایتخت خود را به حوالی مرز انتقال ندادند؟! حافظ مرزها باید مرزداران، پاسگاه و پادگان‌های مرزی باشند، قرار نیست که پایتخت مرزداری کند، پس در آن صورت تکلیف مرزهای قریبه‌ای شرق، شمال و جنوب که از پایتخت دورند چگونه خواهد شد؟ به‌طور مثال رنه گروسه نوشت: «شاهنشاهان ساسانی ... مرکز خود را تیسفون قرار دادند ... از آن نقطه بود که غرب بین‌النهرین را زیر نظر داشتند و... ابتدا امپراتور رم و سپس بیزانس و...» (گروسه، ۱۳۷۷، ۸۸) که ظاهراً به عامل سیاسی و نظامی آن باور دارد که درست نیست.

حال گذشته از آن در تاریخ اسلام ابتدا مرکزیت در مدینه بود و سپس به کوفه، دمشق و در نهایت به بغداد منتقل گردید. جالب است که بغداد در نزدیکی تیسفون بود. حال چرا هر دو حاکمیت که یکی سر منشأ آن حجاز و دیگری ایالت پارس بود در روند تاریخی پایتخت‌گزینی خود در عراق و ساحل دجله به هم رسیدند؟! این هیچ دلیلی جز توجیه جغرافیایی (زیستگاه معیشتی کامل) ندارد، بی‌شک کرانه‌های دجله و موقعیت آن، چنان جاذبه‌ای در آن نهاده بود که به‌طور طبیعی دو حاکمیت متفاوت با سرچشمه‌های مختلف از هر سوی به سمت آن روی آوردند: عامل جاذبه جغرافیایی. گروسه در بیان تأثیرگذاری جغرافیا می‌نویسد: جغرافیا بر تاریخ و... و همچنین جغرافیای طبیعی بر جغرافیای انسانی حاکم است (گروسه، ۱۳۷۷، ۴۴-۹۹). نظر مذکور در این موضع و درباره تغییر، نقل‌وانتقال پایتخت‌ها معنا پیدا می‌کند. برای ساسانیان ظاهراً هیچ‌کدام از شهرهای ایران آن جاذبه لازم را نداشت تا به‌عنوان پایتخت انتخاب شوند. لذا بارانداز نهایی خود را در حوالی دجله قرار دادند. منطقه‌ای پر آب و تا حدی معتدل و دارای چشم‌اندازهای خاص خود. در وصف تیسفون گفته‌اند که از لحاظ آب‌وهوا، حاصلخیزی، موقعیت بازرگانی و سوق‌الجیشی اهمیت زیادی داشت و یکی از شهرهای مورد توجه اشکانیان نیز بود (زحمتکشان، ۱۳۸۴: ۳۲). بدین‌سان با اتکا به موارد فوق محیط جغرافیایی ایران به‌گونه‌ای بود که منطقه مرکزی و در تداوم آن شهر مرکزی و محوری شکل نگرفت تا حاکمان را مجبور به ماندگاری از پایتختی ثابت نماید. لذا با توجه به وضعیت پیش‌گفته، اغلب شهرها هم‌سطح، هم‌سن و سال بوده‌اند و از نظر محصولات، صنایع، جمعیت، موقعیت، قدمت و وسعت بتری چشمگیری بر همدیگر نداشته‌اند. حتی شهرهایی با پیشینه دورودراز در طول تاریخ فقط توانستند تا حدی در همان سطح به شکل ثابت و ایستا بمانند. به‌طور مثال شهر همدان قدیم‌ترین پایتخت باسابقه دور و دراز، در طول روزگاران نتوانست به یک کلان‌شهر تبدیل گردد و به‌مرور لاغر و نحیف شد. به‌گونه‌ای که در عصر زندیه چیزی در حدود بیست‌وپنج هزار جمعیت داشت (ورهام، ۱۳۶۸: ۱۱۰) آیا برای شهری با سابقه سه هزار سال این کم نیست؟ شهرهای دیگری چون ری، هرات، نیشابور، تبریز، استخر، اصفهان، شیراز و... نیز کم‌وبیش چنین وضعیتی داشته‌اند.

بدین‌سان در قلمرو ایران، محال و شهری با موقعیت انحصاری و مرکزیت به وجود نیامد که پایتخت ثابت گردد و این دلیل و توجیه قوی جغرافیایی و زیستی دارد. فقدان موقعیت منحصربه‌فرد منطقه‌ای و کمی جمعیت در نتیجه عوامل متعدد که در فوق به بعضی از آن‌ها اشاره گردید باعث شد تا شهرها با فاصله دور از هم قرار گیرند و از طرفی ارتباط چندانی میان آن‌ها از نظر اقتصادی برقرار نگردد.

حال چنانچه در ایران از شمال به جنوب و یا غرب به شرق و یا بلعکس رود بزرگی بسان رودهای بزرگ جهان جاری بود، خود منشأ شهرهای بزرگ و مراکز پرجمعیت می‌شد و در ساحل رودخانه‌های بزرگ معمولاً شهرهای بزرگ شکل می‌گیرند و با قدرت اقتصادی ناشی از وفور آب اوضاع را به‌گونه‌ای دیگر سامان می‌دهد. کمتر شهر تاریخی بزرگ وجود دارد که در کرانه رودخانه‌ها یا ساحل‌های مناسب با آب‌وهوای خوب و پوشش گیاهی و جنگلی فراوان نباشد. در واقع کم‌آبی بزرگ‌ترین مشکل و در نتیجه ناکافی بودن زمین‌های مرغوب و به‌تبع آن ... باعث پراکندگی شهرها و روستاشینی و کمی جمعیت است. گذشته از ضعف شهرنشینی، کثرت روستاشینی، یکی از شیوه‌های غالب معیشت و زندگانی در ایران به خاطر بافت جغرافیایی، زندگانی عشایری متکی به بیابان و قشلاق بود که چنانچه این موارد در کنار هم قرار گیرند، همان خواهد شد که شده است. گذشته از مورد فوق جغرافیایی، از منظر کلی جایگاه و موقعیت منطقه‌ای، میان‌قاره‌ای و جهانی، فلات ایران به نسبت آن و تحت تأثیر آن فرازوفرو زبادی را نشان می‌دهد که همین نیز در تغییر پایتخت‌ها تأثیرات خاص خود را داشته است که مجال دیگری را می‌طلبد.

بدین‌سان، در مجموع عامل جغرافیایی (زیستگاهی فعال و پویا) خود عامل اصلی این همه پایتخت‌گزینی‌های متعدد گردیده و اغلب موارد بررسی ذیل نیز به وجهی تابع یا مکمل همین عامل جغرافیایی است.

۲- راه‌های مواصلاتی

در راستای موضوع اصلی فوق و به‌تبع آن، باید افزود که راه‌های مواصلاتی در ایران به شکل متقاطع شرق-غرب و شمال-جنوب را به هم پیوند، نمی‌دادند زیرا از اول ایالات مرکزی و محوری به همان دلایل پیشگفته شکل نگرفته بود تا راه‌ها بر اساس آن شاهراه‌ها سامان یابند. حال عکس آن، راه‌های مواصلاتی بیشتر در راستای پیوند قطب‌های اقتصادی خارج از ایران به‌صورت شرقی-غربی برای پیوند دنیای شرق و غرب ایجاد شده‌اند. همان جاده‌ی موسوم به جاده ابریشم (درباره جاده ابریشم و از جمله در ایران نک: فرانک و برانستون، ۱۳۷۶: ۳۷ به بعد). به‌عبارت‌دیگر این راه‌ها نه بر اساس نیاز و تردد و دادوستد فلات ایران بلکه در راستای تجارت بین‌المللی شرق (چین و هند و ...) و غرب (اروپا و حوزه مدیترانه) شکل گرفته بود. این راه، پازل راه‌ها جهانی (نه داخلی) را تکمیل می‌کرد. جاده ابریشم از کاشغر به بلخ و مرو و از آنجا به نیشابور و سپس به شهر ری و از آنجا با ورود به غرب ایران (همدان) به‌صورت چند شاخه به شمال غربی و غرب متصل می‌شد و با خروج از ایران راه خود را ادامه می‌داد (نک: فرانک و برانستون، ۱۳۷۶). بدین‌سان بخش اندکی از شهرها در مسیر این جاده مواصلاتی شرق-غرب قرار گرفته بودند. لذا شهرهای فلات بر اساس نیاز طبیعی به همدیگر پیوندی نیافته بودند. قطب‌های اقتصادی و صنعتی شکل نگرفته بود که پیوند عمیقی میان آن‌ها برقرار شود و به‌مرور مراکز اقتصادی، صنعتی و جمعیتی ایجاد گردد. جالب است که شهرهای شمالی با شهرهای جنوبی، مرکزی و جنوب شرقی ارتباط زیادی نداشتند. ابن رسته در حین توضیح راه اصفهان - ری می‌نویسد: «از اصفهان تا ری هشتاد فرسنگ است. این راه گاهی شناخته شده است، اما به‌رحال تاجران و پیک‌ها و دیگر مردمان آن را خوب می‌شناسند» (ابن رسته، ۱۳۶۵: ۱۸۰). صحبت از راه دو شهر عمده عراق عجم یعنی اصفهان و ری است که باید چنان مشهور باشد که نیازی به معرفی و توصیف نداشته باشد؛ اما در بیان ابن رسته نوعی تردید و شک وجود داشت. این نشان از تردد اندک میان این دو شهر در طول تاریخ بوده است. لذا راه مواصلاتی شمال-جنوب چندان رونقی نداشت. از طرفی اصولاً برای صادرات محصول خاصی وجود نداشت که باعث پیوند عمیق میان شهرها گردد، مثلاً بارتولد می‌نویسد پارچه‌هایی که در نیشابور بافته می‌شد برای رفع احتیاجات محلی بود (بارتولد، ۱۳۷۲: ۱۲۹). بدین‌سان راه‌های عمده که شهرهای فلات اعم از مرکز، جنوب، غرب و شرق را به هم وصل کند، چندان ضرورتی نداشت به همین علت نیز شکل نگرفت یا رونقی نداشت. این مهم مانع از ایجاد قطب‌های مهم اقتصادی، جمعیتی، مراکز و ... و به‌تبع پایتخت ثابت بود.

صرف‌نظر از آن، راه‌ها اغلب از ناهمواری مسیر و مشکلات امنیتی رنج می‌بردند. ابن رسته در حین یاد از راه بغداد به همدان که تقریباً خیلی بیابانی و ناشناس هم نبود، می‌نویسد: «از قصر اللصوص تا خندان هفت فرسخ است. راهش پرفرازونشیب است و منطقه

ترسناکی است؛ زیرا اطراف آن مسکن رهنان است» (ابن رسته، ۱۳۶۵: ۱۹۷). ناامنی و ناهمواری، فقدان راه‌های مناسب، عدم وجود وسایل و ابزار و ادوات جهت نقل و انتقال و ... مواردی این‌چنین در مجموع خود از آسیب‌های جدی این راه‌ها بود. باسورث حتی در خراسان عصر غزنوی که باید خوب محافظت می‌شد از وضع بد ارتباطات یاد می‌کند (باسورث، ۱۳۷۸، ۱۶۲). هرچند خالی از لطف نیست که ذکر گردد یکی از اولین درخواست‌های معترضین در انقلاب مشروطه عزل عسگرخان گاریچی از راه قم و -تهران است. این در عصر نسبتاً جدید بود. حال در اعماق تاریخ چه اوضاع دلهره‌آوری داشته‌اند؟!

ایران به شکل عام واسطه بخشی از تجارت جهان قدیم بود که به‌طور پراکنده از شهرهای متعدد آن وارد و خارج می‌گردید، به‌جز آن در ایران یک یا چند شهر تجاری بسان شهرها و بنادر عمده عالم شکل نگرفت و بنادر جنوب نیز گاهی و نه همیشه بلکه گاهی از رونق برخوردار بودند. سیراف نمونه بارزی از کامیابی مقطعی و توقف تا حدی نگاهانی و طولانی است. به‌هرحال چنین وضعیت جغرافیایی و فقدان پشتوانه اقتصادی، صنعتی و صادراتی موجب شد تا بندر مهم و پایداری ایجاد و ساخته نگردد. گذشته از آن عوامل قوی و زمینه‌ای، سایر موارد جنبی و مکمل ناشی از آن مانند سواحل شنی و فقدان پوشش گیاهی و جنگلی و آب‌وهوای گرم و ... بسیار مهم بوده است. بدین‌سان، در ایران علی‌رغم داشتن سواحل طولانی بخصوص در کرانه‌های منطقه مکران، آن تقریباً یکی از کم‌تراکم‌ترین جمعیت‌ها را در میان سواحل جهان دارا است زیرا تقریباً در فاصله‌ای بسیار طولانی آن ساحل فاقد شهر بندری بزرگ و مشهوری می‌باشد (لسترنج، ۱۳۷۷: ۳۵۲ به بعد).

از طرفی پراکندگی مناطق جمعیتی در ایران و عدم تولیدات انبوه و منحصربه‌فرد به انزوای بیشتر ایالات در پناه فقدان شهره او رودهای بزرگ انجامید. از این‌رو محققان نوشته است که ایران کشوری بسیار فقیر، درمانده و نیازمند پول و با تجارت و بازرگانی اندکی در داخل بود (مته، ۱۳۹۴: ۵۸). حال با این وضعیت چگونه می‌توانست شهر بزرگ یا بندری عظیم شکل و توسعه یابد که بتواند به‌عنوان پایتخت ثابت مطرح گردد.

۳- فقدان صنایع متنوع و بنیادی

در راستای بحث فوق باید افزود، در ایران از قدیم‌الایام و در طول تاریخ گونه‌ای صنعت با تولید انبوه شکل نگرفته بود تا مبنای توسعه، گسترش و مرکزیت شهر یا شهرها شود. اصولاً سرزمین ایران یک سرزمین فلاحتی است و فاقد صنعت خاصی در طول تاریخ بوده است (زیگفراید، ۱۳۴۳: ۲۵۷). مسالک و ممالک‌ها نویسان از صنعت خاص و منحصربه‌فردی در ایران یاد نکرده‌اند به‌گونه‌ای که شهری یا ایالتی را با نام صنعت و یا کالایی خاص بشناسند. اغلب کالاهای تولیدی دارای مصرف محلی و منطقه‌ای بودند و فاقد تولید انبوه و صادرات بود (مته، ۱۳۹۴: ۵۸). دیگر اینکه این کالاها منحصربه‌فرد و اختصاصی نبودند که صادرات بین‌المللی و یا منطقه‌ای وسیع داشته باشند. هرچند در مورد یک یا دو کالا، ایالت فارس تا حدی مستثنا بود و آن هم صدور گلاب به مقاصد بین‌المللی هند و چین و غرب بود (نک: ابن حوقل، ۱۳۶۰: ۶۵). گذشته از آن، برخی انواع پارچه و منسوجات این ایالت شهرت خاصی داشته است و ظاهراً انواعی از آن صادر می‌شده است (نک: شواتس، ۱۳۷۲: ۲۰۷). تنها صنعتی که در اغلب مناطق ایران کم‌وبیش وجود داشت، انواع و اقسام پارچه‌بافی و منسوجات بود که آن بیشتر مصرف محلی و یا منطقه‌ای داشت. به‌هرحال در طول تاریخ کیفیت، ترقی و رونق خاصی نیافت و مهم اینکه کیفیت پایین و عدم تولید انبوه آن باعث شد تا به‌محض ورود پارچه‌ها و منسوجات اروپاییان، آن از اولین قربانیان آن واردات باشد. از این رو در عصر جدید با ورود استعمار غربی، پارچه و منسوجات جزء نخستین دسته کالاهای وارداتی از شرکت‌های اروپایی بود (ویلسون، ۱۳۴۸: ۲۵- فلور، ۱۳۷۱: ۲۵). بدین‌سان محصولی خواه صنعتی و یا کشاورزی با تولید انبوه و البته بی‌رقیب و منحصربه‌فرد نبود تا خود موجبات و زمینه‌ساز کلان‌شهرها گردد. گیرشمن تصریح کرده است که اقتصاد شاهنشاهی ساسانی کماکان بیشتر بر کشاورزی مبتنی بود تا بازرگانی (گیرشمن، ۱۳۸۴: ۴۳۹). هرچند، مقدسی در موارد متعدد از صنایع و محصولات محلی از جمله انواع پارچه‌بافی و حصیربافی به‌صورت تکراری یاد می‌کند که بیشتر رفع نیازهای معمولی و محلی و منطقه‌ای بود (نک: مقدسی، صفحات مکرر). محققان بر همین نکته تأکید کرده‌اند که محصولات کشاورزی و تولیدی بیشتر برای مصرف محلی بود و بخش اصلی معاملات در سطح محلی و یا در حوزه ولایتی انجام می‌گرفت (مته، ۱۳۹۴: ۵۸)؛ اما وقتی در عصر صفویه، سیاحان می‌نویسند که مردم از ماهوت هلندی و انگلیسی استفاده می‌کردند (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۶۲۶)، دیگر باید تکلیف این صنعت و همچنین میزان کیفیت و حجم آن مشخص شده باشد.

با این وصف صنایع مهم و تجارت درخوری وجود نداشت تا موجب رونق و ترقی شهر و یا شهرهای گردد تا در این میان شهر بزرگی که مناسب پایتختی ثابت باشد، ایجاد گردد. هرچند قبل از حمله مغول وضع صنعتی و تجاری قابل توجه و ملاحظه بود، اما با حمله مغول آن مقدار هم از دست رفت و دیگر تا عصر جدید بازسازی و تجدید نشد.

۴- ساختار حاکمیت‌ها و پیوند منطقه‌ای

معمولاً حاکمیت‌ها نیز اغلب زاینده محیط خاص خود هستند و ساختار آن‌ها در همان محیط و با همان آب و گل سرشته شده است که زاینده شده‌اند. تقریباً تمام سلسله‌هایی که در ایران ظهور و تشکیل یافته‌اند، در ابتدا همان ایالت و یا مسقط الرأس خود را به‌عنوان پایتخت برگزیده‌اند. این در وهله اول به خاطر آن است که اغلب مناطق ایران وضعیت یکسانی داشتند و لزومی نمی‌رفت تا سلسله‌ای که در منطقه‌ای ظهور کرده بود، شهری از ایالت دیگر را به‌عنوان پایتخت انتخاب کند، چراکه همان‌گونه گفته شده شهرهای اغلب هم‌سطح و هم‌وزن بودند. پس چه لزومی داشت که شهر و منطقه‌ای که خود از آن برخاسته‌اند، به نفع شهر دیگر کنار گذارند. سامانیان در همان بخارا ماندند و لزومی ندیدند به خراسان و نیشابور فرود آیند. غزنویان در همان جغرافیای شکل‌گیری خود غزنه ماندند. صفاریان همچنان علی‌رغم تصرفاتی چند زرنج را پایتخت خود نمودند. آل‌بویه که تقریباً پایتخت خاصی نداشتند و هر شاخه از آن‌ها شهرهایی چون: همدان، ری، اهواز، کرمان، اصفهان، شیراز، بغداد را به پایتختی برگزیدند. سلجوقیان خود نمونه‌ای عمده دیگرند که به‌مرور با توجه به گسترش و توسعه فتوحات شهرهایی چون مرو، نیشابور، ری، اصفهان، همدان و بغداد را به‌عنوان پایتخت برمی‌گزیدند. همین نمونه پایتخت‌های متغیر سلجوقی مؤید تمام موارد فوق است که در ایران شهر مرکزی و محوری شکل نگرفته بود به‌گونه‌ای یک سلسله به سهولت چنین با سخاوت پایتخت‌گزینی می‌نماید. خوارزمشاهیان به همان خوارزم اکتفا کردند. ایلخانان بستگی به سلیقه حاکمان خود شهرهای مراغه، تبریز، سلطانیه را به پایتختی انتخاب نمودند. آل مظفر و آل اینجو نیز در شیراز ماندند. در ادامه ترکمانان شهر آمد و سپس تبریز و تیموریان سمرقند و هرات را انتخاب کردند. صفویان نیز با عقب کشی از تبریز به قزوین و در نهایت در اصفهان رحل اقامت افکندند. نادر نیز تقریباً پایتختی نداشت، هر چند باید مشهد مقدس را پایتخت او تلقی کرد. خان زند شیراز را برگزید و خان قاجار تهران را انتخاب کرد. در این میان تنها کریم‌خان زند بود که اندکی دورتر از خاستگاهش خیمه پایتختی را برافراشت. بدین‌سان پایتخت‌گزینی سلسله‌های ایران بیشتر تحت تأثیر ایالات و منطقه ظهور و یا با قبض و بسط قلمرو آن‌ها پیوند خورده است و ظاهراً شهرها چندان تفاوتی برای آن‌ها نداشت. از آنجایی که از قدیم‌الایام شهرها از موقعیت یکسانی برخوردار بودند و لزومی برای انتقال به یک پایتخت دائمی موردتوافق تاریخی که اصولاً وجود نداشت، نبودند.

از طرفی از آنجایی که تشکیلات اداری و یا نهادهای حکومتی خاصی در این سلسله‌ها وجود نداشت و هر سلسله‌ای تقریباً گویی ابتدا به ساکن شروع بکار می‌کرد، لذا پایتخت ثابت چندان برای آن‌ها معنایی نداشت و لزومی به آن بود. آن‌ها چندان تشکیلات دیوانسالاری پیشرفته‌ای نداشتند تا ملزم به ماندگاری در یک شهر باشند. یکی از دلایل سهولت تغییر پایتخت‌ها همین سبک‌باری نظام حکومتی و ساختار و نهاد دیوانسالاری بود که سبک‌تر از خیمه سلطان بود. همچنین ماهیت حاکمیت‌ها بیشتر نوعی حاکمیت مشارکتی؛ خانوادگی و در نهایت قبیله‌ای و ایلیاتی و ساده بود و بیشتر پایتخت همان دربار بود که آن‌ها اغلب در بیلاق و قشلاق بسر می‌برد. این روند با حمله مغول شدیدتر شد. در هر جا خیمه و خرگاه سلطان بر پا می‌گردید همان پایتخت بود. با نقل و انتقال خیمه سلطان و دربار وی، دیوان‌سالاران نیز به شکل یدکی به آن‌ها الصاق و ضمیمه بودند. تغییر پایتخت چیزی در حد همان بیلاق و قشلاق بود و جز آن معنایی نداشت.

این حاکمیت‌ها در مجموع سنت‌های دیوانسالاری بزرگی و دیوان‌های خاصی نداشتند که کار بر مدار آن‌ها صورت گیرد. دیوانسالاری آن‌ها ساده و در حد چند دفتر حساب و سیاق، چند منشی و مستوفی خلاصه می‌شد، همان کاتبان و منشیانی که به تعبیر اولتاریوس قلمدان ولوله کاغذ خود را به پرشال می‌زدند (اولتاریوس، ۱۳۶۹: ۶۴۲/۲). در واقع دیوانسالاری برای حاکمیت‌ها، صرفاً در حد روزمره‌گی و در اخذ مالیات و خراج خلاصه می‌شد که نیاز به حساب و کتاب آن‌چنانی نداشت چراکه واقعاً قاعده و ضابطه خاصی برای بودجه‌بندی وجود نداشت.

به‌هرحال تغییر پایتخت و پایتخت‌گزینی چنان سهل و ساده بود که توجه‌ها را به خود جلب نمی‌کرد. جالب آنکه مورخان به‌سادگی و سهولت از شرح آن گذشته‌اند و آن را جدی نگرفته‌اند. حتی گاهی علی‌الظاهر پایتخت تغییر کرده بود اما به نظر مورخ فاقد اهمیت

خاصی بوده زیرا آن چندان ذهن و قلم وی را به خود مشغول نداشتند است تا شرحی تمام بنویسد. به‌طور مثال، خواجه‌گی اصفهانی در عصر شاه صفی همچنان از دارالسلطنه قزوین یاد می‌کند درحالی‌که علی‌الظاهر مدت‌ها قبل از آن اصفهان پایتخت گردیده بود (خواجگی اصفهانی، ۱۳۶۸: ۱۳۶، ۱۱۹، ۱۱۷).

از سوی دیگر، این حکومت‌ها در راستای اهداف بزرگ اقتصادی، صنعتی و تجارتي بزرگ گام برنمی‌داشتند تا نیاز به یک ستاد و مرکزی (پایتختی) داشته باشند. مهم اینکه این حاکمیت‌ها تعهدی به مردم نداشتند و مسئول و پاسخ‌گو هم نبودند. چنانچه این موارد را در کنار هم قرار گیرد و بااطلاع از اینکه سلطان فوق قانون و رعایا بود، جدول تکمیل می‌گردید. حاکمیتی ایلیاتی، خانوادگی بسیار ساده و اغلب متکی به‌زور بازوی قبایل و سپاه خود و به شکلی به دنبال روزمرگی و گذران اوقات بودند تا اینکه برنامه‌ریزی متکی به یک ستاد مرکزی داشته باشند. این خیل وابسته سلطان که متشکل از قبایل و سران قبایل و طوایف و دربار پر از دحامش اعم از زنان، خواجهگان اهل حرم یا منشیان دیوانی، علاقه عجیبی به گردش، فعالیت‌های مفرح و مخرب، مسافرت و شکار و... داشتند و دائم خود و سلطان را به آن سوق می‌دادند. بدین‌سان به قول رودی مته دربار سلطنتی عمداً سیار و در حرکت بود (مته، ۱۳۹۴: ۵۹). هر چند شاید حاکمیت‌ها در پایتخت عمارت و بناهایی ایجاد می‌کردند اما شهر را به‌سوی فعالیت‌های اقتصادی و صنعتی مشخص و خاصی (جز مصرف‌گرایی متجملانه) سوق نمی‌دادند. همان‌گونه که گذشت، پایتخت‌ها و شهرها فاقد کارکرد اقتصادی و صنعتی خاصی بودند. بدین‌سان ماهیت و ساختار حاکمیت‌ها در ایران با توجه به نوع و سادگی تشکیلات آن به‌گونه‌ای بود که به سهولت پایتخت قابل‌تغییر بود. این حکومت‌های که فاقد ریشه در زیرساخت‌های جامعه بودند، مرکزیت خاص و پایتخت ثابت برای آن‌ها اهمیتی نداشت. سلطان و دربار به‌راحتی هر جا لنگر می‌انداخت، همان پایتخت بود. به همین سادگی و سهولت، به‌گونه‌ای که تغییر پایتخت چنان بی‌سروصدا صورت می‌گرفت که گاهی به دست دادن تاریخ دقیق آن مشکل است.

نکته مهم تغییر پایتخت برای مردم نیز چندان اهمیتی نداشت که حتی حسادت شهرهای دیگر را تحریک کند. تقریباً وجود یا عدم وجود پایتخت ظاهراً برای ساکنان علی‌السویه بود چراکه تا آنجا که بررسی شد، مشاهده نگردید که در حین تغییر پایتخت ساکنان پایتخت قبلی اعتراضی جدی نمایند و حتی بااحتیاط باید گفت که شاید مردم شهری از اینکه دیگر پایتخت نیستند تا حدی خرسند بودند که از شر مزاحمان بی‌قانون و بی‌قاعده با آن موبک مصرفی و بی‌خاصیت راحت شده‌اند. لذا در این‌همه تغییر پایتخت، پایتخت‌نشینان پیشین چندان دلگیر، ناخرسند و معترض نبودند و مردم پایتخت جدید نیز رقص و پایکوبی نکردند. رودی مته تأکید می‌کند که لمبتون به این نکته اشاره دارد که هنگامی که ایلخانان در تبریز یا سلطانیه بودند، قیمت‌ها به خاطر تجمع و ازدحام زیاد بالا می‌رفت و اگر ایلخان آنجا نبود قیمت‌ها به‌شدت کاهش می‌یافت (مته، ۱۳۹۴: ۴۱۱). پس به نفع مردم بود که شهرشان پایتخت نباشد. حتی در مواردی گزارش شده است که حاکم ایالتی تلاش می‌نمود که سلطان را از سفر به شهر و دیارشان به خاطر همان مزاحمت‌ها منع نماید. پس مردم هم چندان علاقه‌ای نداشتند که شهرشان پایتخت گردد. پس نه حاکمیت علاقه خاصی به گزیدن پایتخت خاصی داشت و نه مردم تمایلی به آن داشتند. نتیجه همان شد که شده است.

۵- فقدان شهر بزرگ دینی و مذهبی

تا عصر جدید در ایران یک شهر مذهبی و یا دینی که به‌نوعی معبد گونه و یا مرکزیت دینی داشته باشد، ایجاد نگردیده بود. در عصر باستان و بخصوص دوره ساسانی آتشکده‌هایی به‌طور پراکنده و چندگانه در مناطق مختلف ایران برحسب نوع طبقات مردم وجود داشت. این نظام کاستواره مذهب را هم کاستی می‌دید و هر طبقه‌ای از آتشکده خاص برخوردار بود. این خود نوعی تمرکززدایی جغرافیایی بود. پس آیین‌ها و مذاهب ایران باستان با این ماهیت نمی‌توانستند مرکزیت آیینی و مذهبی خاصی را با مرکزیت شهری بسازد. از طرفی همان‌گونه که گذشت در تاریخ باستان در حدود ده شهر به پایتختی برگزیده شد و هر کدام در مقطعی موردتوجه بودند. پس اساس عدم ایجاد مرکزیت شهر و پایتختی در ایران در قبل از اسلام رقم خورده بود و نوعی پراکنده‌گزینی و تمرکز گریزی را شکل داده بود که گفته شد از اساس علت آن عوامل جغرافیایی است. بنابراین در فضا و نگاه کاستواره ایران باستان شهر بزرگ آیینی و مذهبی ساخته و ایجاد نشد. جالب آنکه نگاه کاستی در ذات خود نوعی مرکزیت گریزی شهری و اقتصادی را به همراه داشت. از جمله همان نگاه کاستی به آتشکده‌ها خود مانعی بود که یک معبد و مکان مقدس مرکزی شکل بگیرد. نتیجه اینکه در تاریخ و فلات ایران، صرف‌نظر از معابد بوادیی در شهر بلخ که آن هم متعلق به دنیای غیر ایرانی بود، شهری با منشأ آیینی

شکل نگرفت تا حداقل آن خود موجب ایجاد یک کلان‌شهر گردد. از طرفی ساسانیان با توجه به اینکه بارانداز خود را در خارج از فلات ایران قرار دادند و در آنجا در یک دنیای سامی جایی برای آتشگاه نبود.

در عصر اسلامی به خاطر ماهیت، سابقه و زمینه‌های آن، شکل‌گیری شهری دینی و مذهبی در ایران به سهولت امکان نداشت زیرا که تمام مراکز مقدس اسلام و مدفن بزرگان آن به‌جز امام رضا (ع) خارج از ایران قرار دارد. هرچند در همین حال، یگانه مرقد مطهر امام رضا (ع) موجب یک کلان‌شهر در سده‌های اخیر در تاریخ ایران شد. با این مقایسه، خلأ و فقدان چنین شهرهایی با رویکرد مذهبی و دینی در تاریخ ایران و بخصوص قبل از اسلام و پیش از عصر جدید خواهد شد. نتیجه اینکه عوامل فوق به شکل ترکیبی و درهم‌تنیده موجب شد تا در ایران برخلاف سایر مناطق مشهور پایتخت ثابتی در طول تاریخ شکل نگیرد. هرچند باید گفت، موارد فوق گاهی به خاطر ماهیت بحث درهم‌تنیدگی‌هایی خاص خود را داشت که تفکیک آن بیش از این میسر نبود.

ب: نگاهی مقدماتی به پایتخت‌های متعدد ایران

حال بدون اینکه نیاز به طول و تفصیل درباره کیفیت و روند پایتخت‌گزینی‌ها برآییم، تنها به بیان ملاحظات مقدماتی و معرفی گونه از این همه پایتخت پرداخته خواهد شد.

- پس از اسلام اولین شهری که نقش پایتختی و مرکزیت یافت شهر مرو بود. ابومسلم با ایجاد میدانی در آن با ساخت دارالاماره و مسجدی (حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۱۷-۲۱۸- لسترنج، ۱۳۷۷: ۴۲۵) به آن وجهه خاصی بخشید. مأمون در ایام حضور در خراسان در آنجا فرود آمد (یعقوبی، ۱۳۸۷: ۴۶). سلاجقه بخصوص در عصر سلطان سنجر آن را به پایتختی برگزیدند و بر اهمیت آن افزودند و شهر را توسعه دادند (لسترنج، ۱۳۷۷: ۴۲۷). شهر مرو در این روند زمانی هرچند دیگر پایتخت نبود اما وضعیت فرهنگی و اجتماعی خود را حفظ کرد به‌گونه‌ای که کتابخانه‌های آن مورد تمجید و توجه شدید یاقوت حموی گردید تا جایی که قصد داشت که باقی عمر خود را در آنجا سپری نماید که با حمله مغول این آرزو به کابوس تبدیل شد (در این باره نک: کراچوفسکی، ۱۳۷۹: ۲۶۴).

- نیشابور نیز به‌عنوان پایتخت طاهریان به مرحله‌ای از توسعه رسید که بعدها در عصر سامانی و بخصوص عصر غزنویان با وجود آنکه دیگر پایتخت نبود، همچنان نام و آوازه خود را حفظ کرد. یعقوبی از بنای عجیب شادیاخ توسط عبدالله بن طاهر یاد کرده است (یعقوبی، ۱۳۸۷: ۴۵). آثار تواریخ محلی نیشابور سیاهه مفصلی از علما و دانشمندان این شهر به دست داده‌اند که حاکی از موقعیت فرهنگی و اجتماعی شهر است (نک: حاکم نیشابوری، همان، ۶۱ به بعد). وجود بازارها و محلات متعدد نیز نشان از موقعیت اقتصادی و تجاری شهر دارد (نک: ابن حوقل، ۱۳۶۰: ۱۶۷ به بعد- حاکم نیشابوری، ۱۳۷۵: ۲۰۰ به بعد).

- ری نیز از پایتخت‌گزینی در تاریخ ایران دور نماند. شهر ری به شکل جدید آن توسط مهدی خلیفه عباسی بنام محمدیه تجدید بنا و یا توسعه یافت (یعقوبی، ۱۳۸۷: ۴۲). آن را عروس جهان نامیده‌اند (مقدسی، همان، ۵۷۵/۲). این شهر پایتخت شاخه‌ای از آل‌بویه نیز گردید. در این ایام شهر توسعه یافت و از نظر فرهنگی سیمای خاصی به خود گرفت. ری همچنین یکی از چند پایتخت سلاجقه بود و طغرل سلجوقی در آن مدفون است (بارتولد، ۱۳۷۲: ۱۴۹). ری به خاطر موقعیت جغرافیایی، شاهره بود و همین بخت اقبال پایتختی آن را افزوده بود.

- شیراز نیز کم بیش از این بخت و اقبال بی‌نصیب نماند. آل‌بویه برای مدت‌ها یکی از پایتخت‌های خود را در آن قرار دادند. عضدالدوله در عمران و آبادانی آن کوشید (ابن بلخی، ۱۳۶۳: ۱۳۲). مقدسی از کتابخانه معروف آن یاد می‌نماید (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۶۸۹). این شهر پایتخت حکومت‌های اتابکان فارس و آل مظفر و آل اینجو هم بود. در عصر اتابکان و آل مظفر عصر طلایی ادبی خود را گذارند و خاستگاه دو نامور ادب فارسی یعنی سعدی و حافظ بود. همچنین شیراز جایگاه بزرگان عرفان و تصوف بود (در این باره نک: ابن جنید شیرازی، ۱۳۶۴: سراسر کتاب). شهر شیراز یک‌بار دیگر در عرصه تاریخ ایران خوش درخشید و آن زمانی بود که کریم‌خان زند آن را به پایتختی برگزید. شهر شیراز در این ایام گسترش فوق‌العاده‌ای یافت و جمعیت آن به سرعت فزونی گرفت. باغات، قنوات، کاروانسراها، قصر و عمارات فراوانی در آن ساخته شد. آرامگاه سعدی و حافظ مرمت شد. برج و باروی شیراز ساخته شد. با ایجاد ارگ سلطنتی، ساختمان دیوان‌خانه، عمارت کلاه‌فرنگی، مسجد و بازار وکیل، بقعه هفت‌تنان و چهل‌تنان شهر چهار خاصی به خود گرفت و شهر صاحب کارگاه‌ها و صنایع عصر شد (نک: حسینی فسایی، ۱۳۶۷: ۲/۲۱۲ به بعد- ورهرام، ۱۳۶۸: ۱۱۷).

- تبریز هرچند در قرون نخستین اسلامی بسان نیشابور، بخارا و ری شهر بزرگی نبود (حدود العالم، ۱۳۶۲: ۱۵۸). اما به خاطر موقعیت جغرافیایی، اقتصادی و مواصلاتی در عصر اسلامی به سرعت به شهری مشهور تبدیل شد و بخت این را یافت تا برای مدت‌ها پایتخت گردد. در عصر حکومت‌های محلی قرون نخستین اسلامی به مرور مورد توجه قرار گرفت. در عصر سلاجقه کانون توجه ترکمانان برای گذر و حمله به آناتولی گردید. عصر اتابکان نقطه عطفی در تاریخ تبریز بود. تبریز در این عصر در رفاه و نعمت بود (آلیاری، ۱۳۵۸: ۱۰). اما در بیشتر عصر حکومت ایلخانان پایتخت گردید. در عهد غازان دور شهر بارو و حصار کشیده شد (وصاف، ۱۲۶۹: ۳۸۵). ربع رشیدی که بخشی از شهر را به شهری فرهنگی و علمی تبدیل کرده بود سیمای خاصی به آن بخشید (نک: وصاف، ۱۲۶۹: ۳۸۳-۳۸۴). همچنین اقدامات تاج‌الدین علیشاه را نباید نادیده انگاشت. شهر تبریز در عصر ترکمانان قراقوینلو و آق قوینلو کامیابی دیگری یافت. حاکمیت صفوی نیز چند گاهی مرکز خود را در آن قرار داد.

- جغرافیا نویسان مسلمان از اهمیت اصفهان در قرون نخستین اسلامی یاد کرده‌اند. ناصر خسرو از آن تعریف و تمجید مشهوری دارد. ابن حوقل آن را بارکده فارس، جبال، خراسان و خوزستان می‌داند و آن را برترین شهر ناحیه جبال می‌خواند (ابن حوقل، ۱۳۶۰، ۱۰۶ به بعد). اما در ایامی سلاجقه با انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت به رونق و توسعه آن همت گماشتند. اصفهان در عصر سلاجقه مشهورترین پایتخت آن‌ها بود. طغرل، آلب ارسلان، ملکشاه برکیارق و محمد اصفهان را به پایتختی برگزیدند. طغرل دوازده سال آخر عمر خود را در آن صرف کرد. او برای این شهر بالغ بر پانصد هزار دینار صرف هزینه‌های عمومی و آبادانی آن کرد (مافروخی، ۱۳۸۵: ۱۲۵-۱۲۶). ناصر خسرو نیز از اقدامات طغرل که موجبات شکوفایی اصفهان شد، تعریف و تمجید خاصی کرده است (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۱۳۸). این توجه در ایام جانشینان او از جمله ملکشاه ادامه یافت (مافروخی، ۱۳۸۵). همچنین از توجه توأم با عنایت و گذشت حاکمان سلجوقی در حق اصفهان خبر داده‌اند (ناصر خسرو، ۱۳۴۱: ۱۲۸). خواجه نظام الملک به این شهر توجه خاصی داشت. در حقیقت آنچه در عصر صفوی رخ نمود خمیرمایه و بنیاد آن در عصر سلاجقه ریخته شد. باین حال در دوره صفویان اصفهان کامیابی‌هایی حاصل کرد. در سال ۱۰۰۶ عباس اول آن را به پایتختی برگزید. شهر نیز جمعیت فراوانی یافت به گونه‌ای که بارتولد آن را حدود ۹۰ هزار می‌نویسد (بارتولد، ۱۳۷۲: ۱۹۲).

- از شهرهای دیگری که به تناوب مدت‌ها پایتخت بود، شهر هرات است. هرات یکی از بخش‌های چهارگانه خراسان در کنار نیشابور، بلخ و مرو بود. این شهر پایتخت سلسله محلی آل کرت شد. آن یکی از مشهورترین شهرهای خراسان و ایران محسوب می‌شد که ابن حوقل آن را بارکده خراسان، سیستان، و فارس می‌خواند (ابن حوقل، ۱۳۶۰: ۱۷۳). با وجود آنکه در حمله مغول ویران گردید (سیفی هروی، ۱۳۵۲: ۶۶-۷۲)، اما در عصر آل کرت بازسازی و رونقی به سزا یافت (سیفی هروی، ۱۳۵۲: ۳۶۷-۴۵۷-۵۷۰). بنابر گزارش سیاحان در این دوره به رونق شایسته‌ای رسید (لسترنج، ۱۳۷۷: ۴۳۵). هروی از آبادانی و شکوفایی و توسعه آن در این مقطع مطالب فراوانی دارد. اما کامیابی آن بیشتر در عصر تیموریان و بخصوص شاهرخ تا سقوط تیموریان در سال ۹۱۱ بود. در این دوره هرات در کنار سایر شهرهای خراسان دیگر رونق خاصی یافت (میر جعفری، ۱۳۷۵: ۲۵۹). اسفزاری از گسترش و افزایش جمعیت آن در عصر سلطان حسین بایقرا سخن کرده است (اسفزاری، ۱۳۳۸: ۴۰/۱) وجه فرهنگی و هنری شهر در عصر تیموریان شایسته تأکید بیشتر است (رویمر، ۱۳۸۵: ۱۵۳-۱۷۳).

- قزوین نیز مدتی پایتخت طهماسب صفوی و اسماعیل دوم بود. هرچند به نسبت پایتخت‌های فوق‌الذکر عمران و آبادانی کمتری نصیب آن شد. اما در مجموع قزوین نیز مدتی درخشید. قزوین در سال ۹۵۵ پایتخت طهماسب صفوی گردید و تا سال ۱۰۰۶ پایتخت بود (رویمر، ۱۳۸۵: ۳۲۱). باین حال تا مدت‌ها منابع عصر صفوی در کنار اصفهان همچنان از دارالسلطنه قزوین یاد می‌نمایند.

- مراغه در قرون نخستین اسلامی از شهرهای بزرگ و پراهمیت آذربایجان محسوب می‌شد (حدود العالم، ۱۳۶۲: ۱۵۸). مدتی نیز لشکرگاه و دارالاماره بود (ابن حوقل، ۱۳۶۰: ۸۴). هلاکو پس از تصرف ایران و عراق، مراغه را به نوعی به پایتختی خود برگزید و در سال ۶۵۷ رصدخانه مراغه به امر او با همکاری دانشمندی چون خواجه نصیرالدین طوسی، مولدین عرضی، نجم الدین کاتب و فخرالدین مراغی ساخته شد. بدین ترتیب مراغه در این زمان از امتیاز علمی و فرهنگی برخوردار گردید.

- همدان که چهار راه جغرافیای ایران و نخستین پایتخت ایران محسوب می‌گردد. در دوره اسلامی به نوعی پایتخت حکام مختلف عراق عجم و قبل از آن مدتی نیز پایتخت یکی از شاخه‌های آل بویه بود. همچنین این شهر مدتی یکی از پایتخت‌های سلاجقه محسوب می‌گشت.

گذشته از سیاهه بالا، شهرهایی مانند زرنج، غزنه، شاپورخواست، مال امیر، کرمان، سنندج، اهواز و... هر کدام در دوره‌هایی به پایتختی سلسله‌های بزرگ و محلی درآمده‌اند و از آن رهگذر از اهمیت و رونق برخوردار شده‌اند. همچنین لازم به یادآوری است که در ایران قبل اسلام نیز هر از چند گاهی یکی از شهرها مانند همدان، شوش، پاسارگاد، شهر صدروازه و... به پایتختی برگزیده می‌شدند.

ج: مزیت پایتخت‌گزینی‌های متعدد

پایتخت‌ها تقریباً همه یکسان و هم‌سطح بوده‌اند، به طوری که نمی‌توان برتری خاصی را برای هر کدام از آن‌ها قائل بود. هیچ کدام شاخصیت خاصی نداشتند که مایه برتری آن بر دیگری گردد، اگر چنین بود پایتخت‌ها این چنین متعدد نمی‌گردید. با این وصف این برادران هم‌سطح و هم‌شان بودند، پس پایتختی میراثی برادرانه در قلمرو ایران بود.

حال آیا این همه تغییر پایتخت و پایتخت‌گزینی امتیاز و یا محسناتی داشته است. به عبارت دیگر آیا بر این همه پایتخت‌سودی مترتب بوده است؟ بی‌شک جواب مثبت است. یکی از جاذبه‌های تاریخ ایران، تعدد پایتخت‌های آن است. ایران مساوی است با پایتخت. درست است که یک شهر مرکزی بزرگ و پایتخت ثابت در آن شکل نگرفته است، اما به همان نسبت تعدد پایتخت‌ها نیز خود نعمتی بزرگ بود که نباید از آن غفلت ورزید. آری درست است در ایران رودخانه بزرگ شمالی و جنوبی یا شرقی و غربی وجود نداشته است اما گویی پایتخت‌ها آن را جبران نموده بود که چنانچه در این نوشته مختصر، آن مزایا و محسنات به بحث گذارده شود تا حد زیادی باعث طول و تفصیل خواهد شد اما عجلتاً به شکل فهرست‌وار کلیاتی چند از امتیاز این همه پایتخت‌گزینی اشاره خواهد شد:

الف- کارکرد پایتخت به گونه‌ای بود که محل رفت‌وآمد علما، ادبا، دبیران، مشاهیر و هنرمندان بود. این خود باعث نوعی رونق علمی و فرهنگی در پایتخت‌ها می‌گردید.

ب- با تغییر پایتخت طبقات مختلفی از مردم جذب پایتخت جدید می‌شدند که خود موجبات آشنایی بیشتر مناطق مختلف باهم می‌گردید و مناسبات جدید وسیعی را شکل می‌بخشید.

ج- با تغییر پایتخت همه شهرها به یکسان از امکانات و الزامات مادی و معنوی آن بهره می‌بردند. این در توسعه شهر، معماری و امکانات مادی شهرهای مختلف ایران تأثیر فراوان و پایداری داشته است و آن، در سیمای شهرهای ایران مشاهده می‌گردد که اغلب بهترین عمارات و معماری‌های کم‌وبیش مرتبط با حاکمیت‌هاست. همان‌گونه که در بحث پایتخت‌های سلسله‌های مختلف گفته شد هر سلسله‌ای سعی داشت در پایتخت عماراتی نو احداث کند. از طرفی تغییر پایتخت‌ها موجب شد تا موارد مدنی و فرهنگی به شکلی نسبتاً متعادل توزیع گردد.

د- در طول تاریخ این تغییر پایتخت‌ها مانع از ایجاد قطب مرکزی و مناطق اقماری شده است، لذا تا حدی تاریخ و فرهنگ یکسانی را رقم زده است و موجب عدم برتری انگاری‌هایی ایالتی یا شهری شده است که این بی‌نهایت اهمیت دارد. این تغییر پایتخت‌ها باعث یکسان‌سازی خاصی در ایران گردیده است.

نتیجه‌گیری

سرزمین ایران برخلاف مناطق دیگر جهان بسان چین، هند، مصر، بین‌النهرین، یمن، شبه‌جزیره عربستان، شام، انگلستان و... فاقد یک شهر مرکزی و محوری به‌عنوان پایتخت بوده است. این مورد توجیه تنوع جغرافیایی و چهره‌های گوناگون زیستی و معیشتی دارد. از این رو، در ایران بسان سایر مناطق مشهور جهان، ایالت مرکزی و شهر محوری در طول تاریخی شکل نگرفت؛ بنابراین تحت تأثیر این عوامل جغرافیایی و سایر موارد موجباتی فراهم شد تا شهرهای متعددی در طول تاریخ به پایتختی برگزیده شوند. هرچند این وضعیت تا حدی آسیب‌زا و اجتناب‌ناپذیر بود، اما این تنوع پایتخت‌ها و پراکندگی آن‌ها، خالی از محسنات و مزایای متعدد نبوده است. بزرگ‌ترین مزیت این تعدد پایتخت‌ها گذشته از بهره‌مندی‌های ناشی از آن، در آن است که همه مناطق و اغلب شهرها از فرصتی نسبتاً برابر تاریخی برخوردار گشته‌اند و موجبات برتری‌جویی ایالات یا شهری بر سایر ایالات و شهر نشده و به‌گونه‌ای که اغلب شهرها روزگاری پایتخت بوده‌اند. بدین‌سان گزاف نیست که گفته شود که ایران همه «پایتخت» است.

منابع

- الیاری، حسن. (۱۳۸۵). تبریز در عهد ایلخانان، گلشن. نشریه تخصصی گروه تاریخ، واحد شبستر، شماره ۴ و ۵، تابستان. ابن بلخی. (۱۳۶۳). فارسنامه، به سعی و اهتمام لسترانج و نیکلسون، تهران، دنیای کتاب.
- ابن حوقل. (۱۳۶۰). سفرنامه، ترجمه جعفر شعار، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- ابن خلدون، عبدالرحمان محمد. (۱۳۷۰). مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن جنید شیرازی. (۱۳۶۴). تذکره هزار مزار، به تصحیح و تحشیه نورانی وصال، شیراز، انتشارات کتابخانه احمدی شیرازی.
- احمدی پور، زهرا؛ ولی قلیزاده، علی. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی ایرانی و پایتخت‌های ایران، فصلنامه ژئوپلیتیک، ۳(۳)، ۳۴-۵.
- اسفزاری، معین الدین. (۱۳۳۸). روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، با تصحیح سید محمد کاظم امام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- اشپولر، برتولد. (۱۳۷۳). تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، اصطخری، ابواسحق ابراهیم. (۱۳۶۸). مسالک و ممالک، به اهتمام ایرج افشار، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- التاریوس، آدام. (۱۳۶۹). سفرنامه، ترجمه حسین کردیچ، تهران، ایودی، مک کالین. (۱۳۸۵). اطلس تاریخی جهان - از آغاز تا امروز ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
- بارتولد. (۱۳۷۲). تذکره جغرافیای تاریخی ایران، ترجمه حمزه سر دادور، تهران، انتشارات طوس.
- باسورت، ادموند. (۱۳۷۸). تاریخ غرنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- تاورنیه، ژان باتیست. (۱۳۳۶). سفرنامه، ترجمه ابوتراب نوری، تهران، حاکم نیشابوری، ابو عبدالله. (۱۳۷۵). تاریخ نیشابور، ترجمه محمد بن حسین خلیفه نیشابوری، مقدمه و تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، نشر آگه.
- حدود العالم. (۱۳۶۲). بکوشش منوچهر ستوده، تهران، کتابخانه طهوری.
- حسینی فسایی، میرزا حسن. (۱۳۶۷). فاسنامه ناصری، تصحیح و تحشیه منصور رستگاری فسایی، تهران، انتشارات مرکز.
- رویمر، هانس روبروت. (۱۳۸۵). ایران در راه عصر جدید، ترجمه آذر آهنچی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- زحکشان، مزده. (۱۳۸۴). پایتخت‌های اشکانی. مجله آموزش تاریخ، ۶(۱۹)، ۳۴-۳۰.
- زیگفرید، آندره. (۱۳۴۳). روح ملتها، به ضمیمه فصل الحاقی روحیه ایرانی، ترجمه و تألیف احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- سیف هروی، محمد بن یعقوب. (۱۳۵۲). تاریخ نامه هرات، به تصحیح محمد زبیر الصدیقی، تهران، کتابفروشی خیام.
- شواتس، پاول. (۱۳۷۲). جغرافیای تاریخی فارس، ترجمه کیکاوی جهانداری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فرانک، آیرین و برانستون، دیوید. (۱۳۷۶). جاده ابریشم، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات سروش.
- فرای، ریچارد. (۱۳۶۳). تاریخ ایران کمبریج، ج ۴، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- کراچکو فسکی، ایکناتی یو لییانوویچ. (۱۳۷۹). تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- گیرشمن، رومن. (۱۳۸۴). ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تصحیح میترا مهرآبادی، تهران، دنیای کتاب.
- گروسه، رنه، ژرژدینکر. (۱۳۷۵). چهره آسیا، ترجمه غلامعلی سیار؛ تهران: نشر فرزاد.
- لسترنج، گای. (۱۳۷۷). جغرافیای تاریخی سر زمینهای خلافت شرقی، ترجمه محمود عرفان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- لمبتون. (۱۳۶۶). ساختار درونی امپراطوری سلجوقی، تاریخ کمبریج ۵، ترجمه حسن انوشه، تهران، انتشارات امیر کبیر، مافروخی، مفضل بن سعد. (۱۳۸۵). (قرن پنجم)، محاسن اصفهان، ترجمه حسن بن محمد آوی (قرن هشتم)، بکوشش عباس اقبال آشتیانی، اصفهان، مرکز اصفهان شناسی.
- مته، رودی. (۱۳۹۴). زوال صفویه و سقوط اصفهان، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، نشر نامک.
- مقدسی، ابو عبدالله. (۱۳۶۱). احسن التقاسیم فی معرفه الاقلمیم، ترجمه علی نقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان.
- میرجعفری، حسین. (۱۳۷۵). تاریخ تیموریان و ترکمانان، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.
- ناصر خسرو. (۱۳۴۱). سفرنامه، تهران، انتشارات کتاب فروشی محمودی.
- نورایی، مرتضی. (۱۳۸۴). اندیشه سیاسی ایرانی و پایتخت‌های ایران. مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، ۲(۴۰)، ۱۷۹-۲۰۲.
- ورهرام، غلام رضا. (۱۳۶۸). تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران در عصر زند، تهران، انتشارات معین.
- وصاف، فضل الله بن عبدالله شیرازی. (۱۲۶۹ ه.ق). تاریخ و صاف، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، طبع بمبئی، یعقوبی، ابن واضح. (۱۳۸۷). البلدان، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، انتشارات معین.
- یزدی، حسین. (۱۳۸۵). انتقال پایتخت به اصفهان و پیامدهای آن. مجله آموزش تاریخ، ۷(۴۰).

The effect of Taqiyya (precautionary dissimulation) on the religious developments and sectarian relationships in Iran (from the entry of Islam to Iran to the end of the Seljuk period)

Sasan Tahmasbi¹ and Mahmoodreza Koohkan²

1- Assistant professor, Department of History, Payame Noor University, Tehran- Iran.

2- Assistant professor, Department of History, Payame Noor University, Tehran- Iran.

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Received:
2024/09/21

Accepted:
2024/10/27

pp:
33- 44

Keywords:
Taqiyya (precautionary dissimulation);
Islam;
Religious developments;
Religious sects;
Iran.

ABSTRACT

In the first centuries of Islam, Iran witnessed extensive changes in the religious realm, because in addition to the conversion of Iranians to Islam, many sects, including Islamic and eclectic ones appeared and in order to gain political power and attract more followers, they competed with each other. Since Taqiyya was one of the influential factors in these developments, this paper studies the role of Taqiyya in the religious developments of Iran in the first centuries of Islam by using the descriptive-analytical-deductive method. Research findings show that the religious developments of Iran in the era were largely influenced by Taqiyya. The followers of most sects and religions such as Zoroastrians, Khurramites, Sepid-Jamegan (white garments), Imamiyyah Shia, Ismailis, Sunnis and some sub-sects of Zaidis and Kharijites forcibly made Taqiyya, but some sects such as Zandiqs, some sub-sects of Kharijites as Azariqah and Zaidis were anti-Taqiyya. Therefore, they were easily at the mercy of pursuit and torture and vanished more rapidly. Appealing to taqiyya had a double effect because some sects protected themselves from threats by being under the umbrella of taqiyya, but gradually, taqiyya made them forget their identity and gradually accept the dominant religion. The matter played an important role in the decline of Zoroastrianism, Khurramites, Sepid-Jamegan, and some Islamic sects such as Hanbalis.

Citation: Tahmasbi, S., & Koohkan, M. (2024). The effect of Taqiyya (precautionary dissimulation) on the religious developments and sectarian relationships in Iran (from the entry of Islam to Iran to the end of the Seljuk period). *Journal of Historical Findings*, 1(2), 33-44.



© The Author(s).

Publisher: Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55585.1011>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.2.5>

Extended Abstract

Introduction

In the first Islamic centuries, many sects appeared and interacted or confronted with each other in different ways. Each sect tried to promote its beliefs and protect itself against rival sects by attracting more adherents. Taqiyya (precautionary dissimulation) played an important role in these conflicts and competitions and is considered one of the influential factors in the relations of sects and their survival and decline.

Material & Methods

Having used a descriptive-analytical-inferential method, this research is going to investigate the role of taqiyya in the religious developments of Iran in the first Islamic centuries and to answer this fundamental question: which sects benefited from taqiyya and what factors led to the promotion of taqiyya? In addition, it tries to examine the problems that the sects in favor of Taqiyya, in comparing with sects against it, faced and which had more opportunities.

Results and discussion

The findings of this research show that taqiyya should be studied from two different views. First, as a social action to protect oneself from dangers and threats. Second, as a religious command expressed in the Qur'an and religious teachings. Taqiyya as a human action was used by many sects and social groups, and from the very beginning of introducing Islam in Iran, Taqiyya became one of the tools of Zoroastrians who did not want to accept Islam. This issue is the most important reason for the lack of sufficient information about the process of expanding Islam in Iran because the Zoroastrians' appealing to taqiyya caused their conversion to Islam to take a gradual process and have little reflection in the sources. Eclectic sects, or more precisely, Sepid-Jamegan (white garments) and Khurramites, also benefited from taqiyya and after the suppression of Muqaneh and Babak Khurramdin, they

continued to exist in some mountainous and remote areas for several centuries and were safe from pressure. The Imamiyyah Shias are more famous than others for using taqiyya, and the opponents of Shiism turned this issue into a tool for denigrating Shias. Certainly, the Shias benefited from taqiyya and, unlike other sects, they considered resorting to taqiyya as a religious order and did not conceal it. This approach, along with other factors, is one of the reasons for the survival of Imamiyyah Shiism in Iran. Zaidis, who presented the uprising against the Umayyads and Abbasids as their most important goal, considered resorting to taqiyya distasteful, but the evidence shows that even this revolutionary sect turns to taqiyya when they feel threatened. The Ismailis, who had a long history of conflict with the Sunnis, did not clearly comment on taqiyya. However, the reports of the sources show that whenever they were in danger, they resorted to taqiyya under the name of Imamiyyah Shiites to protect themselves from a multitude of enemies and dangers. The Kharijites did not have the same approach towards taqiyya and while Azariqah believed that taqiyya is not permissible either in words or in action, Najdat believed in taqiyya and Sūfriyyah agreed with taqiyya in speech and not in action. The use of words such as Dar al-Taqiyya in contrast to Dar al-Kufr and Dar al-Alaniyyah in the political and religious literature of the Kharijites is another reason to prove that some of them used Taqiyya against their enemies. The Sunnis, who were in the majority in most of the history of Islam and Iran, and had political authority, apparently did not feel the need for Taqiyya and considered Taqiyya as an example of hypocrisy and dishonesty. But their superior political position and their opposition to Taqiyya was not as turning away from Taqiyya and sometimes they used Taqiyya against their rivals who were usually their co-religionists i.e. Sunnis. For example, during the Seljuk period, the Hanafis, who had the support of the Seljuk

Turks, put pressure on the Hanbalis and Shafiis and the Shafiis, who were supported by Khaja Nizam al-Mulk and the Abbasid caliphate, put the Hanafis and Hanbalis under pressure. In the meantime, the Hanbalis, who were in decline and had no political supporters, were under pressure from these two sects. Despite the widespread prevalence of Taqiyya among different sects, both Islamic and eclectic, some sects' adherents were against Taqiyya. The Zنديq (heretics), who were generally accused of following the religion of Mani and Mazdak, avoided Taqiyya and in some cases, they lost their lives because of their insistence on their beliefs. The Sabaiids also had no desire for Taqiyya and expressed their beliefs clearly.

In conclusion, it should be said that most of the sects of the first Islamic centuries used Taqiyya not as a religious order, but as a social action to protect themselves from rival sects. Therefore, Taqiyya, overtly and covertly, had an effect on the relations of sects and their destiny, and although it created immunity for some sects, in the long run, it caused them to lose their identity and their beliefs. This issue played an important role in the decline of Zoroastrianism, the eclectic sects of Khurramites, Sepid-Jamegan, and Hanbalis.

Conclusion

In conclusion, it should be said that most of the sects of the first Islamic centuries used Taqiyya not as a religious order, but as a social action to protect themselves from rival sects. Therefore, Taqiyya, overtly and covertly, had an effect on the relations of sects and their destiny, and although it created immunity for some sects, in the long run, it caused them to lose their identity and beliefs. This issue played an important role in the decline of Zoroastrianism, the eclectic sects of Khurramites, Sepid-Jamegan, and Hanbalis.

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.



بررسی تأثیر تقیه بر تغییر کیش و روابط فرقه‌ها در ایران (از ورود اسلام به ایران تا پایان دوره سلجوقی)

ساسان طهماسبی^۱ و محمودرضا کوه‌کن^۲

۱- استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

۲- استادیار گروه تاریخ دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
در قرون نخستین اسلامی، ایران شاهد تحولات گسترده‌ای در عرصه دینی بود، زیرا علاوه بر گرویدن ایرانیان به دین اسلام، فرقه‌های متعددی اعم از فرقه‌های اسلامی و التقاطی در ایران پدیدار شدند و برای کسب قدرت سیاسی و جلب پیروان بیشتر، با یکدیگر به رقابت و کشمکش پرداختند. چون تقیه یکی از عوامل تأثیرگذار در این تحولات و منازعات بود، در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی-استنتاجی نقش تقیه در تحولات دینی ایران در سده‌های نخستین اسلامی بررسی و تحلیل می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که پیروان بیشتر فرقه‌ها و کیش‌ها مانند زرتشتیان، خرم‌دینان، سپیدجامگان، شیعیان امامیه، اسماعیلیه، اهل سنت و برخی از شاخه‌های زیدیه و خوارج در مقابل خطرات و تهدیدات، به‌ناچار تقیه می‌کردند، اما برخی از فرقه‌ها مانند زندقه و دسته‌هایی از خوارج مانند ازارقه و زیدیه با تقیه مخالف بودند؛ در نتیجه، به‌آسانی در معرض تعقیب و شکنجه قرار می‌گرفتند و با سرعت بیشتری از بین رفتند. توسل به تقیه تأثیری دوگانه به دنبال داشت، زیرا برخی فرقه‌ها با قرار گرفتن زیر چتر تقیه، از خودشان در مقابل تهدیدات محافظت می‌کردند، اما تقیه در درازمدت باعث می‌شد هویت خود را فراموش کنند و به‌تدریج، کیش غالب را بپذیرا شوند. این مسئله نقش مهمی در زوال دین زرتشت، خرم‌دینان، سپیدجامگان و برخی از فرقه‌های مسلمان مانند حنبلی‌ها داشته است.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۳۱</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶</p> <p>صص: ۳۳-۴۴</p> <p>واژگان کلیدی: تقیه، اسلام، تحولات دینی، فرقه‌های مذهبی، ایران.</p>

استناد: طهماسبی، ساسان؛ و کوه‌کن، محمودرضا. (۱۴۰۳). بررسی تأثیر تقیه بر تغییر کیش و روابط فرقه‌ها در ایران (از ورود اسلام به ایران تا پایان دوره سلجوقی). *نشریه یافته‌های تاریخی*، ۱(۲)، ۳۳-۴۴.

ناشر: دانشگاه ارومیه.

نویسندگان



DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55585.1011>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.2.5>



مقدمه

اگر تقیه را در مفهوم ساده آن، پنهان کاری، محافظه کاری و دگرنمایی تعبیر کنیم، صرفاً یک مسئله دینی نیست، بلکه به عنوان یک کنش انسانی، در طول تاریخ ایران، در عرصه سیاست و اجتماع نیز قابل مشاهده است. در واقع، مدارا و همراهی ایرانیان با حاکمیت‌های نامطلوب و عناصر بیگانه عرب، ترک و مغول را می‌توان نوعی تقیه به شمار آورد. رویکردی که به بقا و تحکیم این حاکمیت‌ها کمک کرد، اما در بقای ملیت ایرانی نیز اثرگذار بود، زیرا هرگونه تندروی می‌توانست به نابودی و تضعیف ملت ایران و هویت ایرانی منجر شود؛ بنابراین، روی آوردن مردم ایران به تقیه در عرصه سیاسی و اجتماعی، مسئله‌ای قابل تأمل و شایان بررسی است، اما تقیه بیشتر در بعد دینی و منازعات فرقه‌ای برجستگی یافته است.

تقیه عمدتاً در مقابل قدرت سیاسی حاکم که قرائتی واحد و رسمی از دین اسلام ارائه می‌داد، تجلی می‌یافت، ولی در بسیاری از موارد، پیروان مذاهب اقلیت نیز برای بقای خود در مقابل پیروان مذاهب اکثریت، عقایدشان را پنهان می‌کردند. عموماً منازعات فرقه‌ای یکی از ویژگی‌های اساسی سده‌های نخستین اسلامی به شمار می‌رفت. این فرقه‌ها در مورد مسائل فقهی و کلامی با یکدیگر اختلاف داشتند و عمدتاً درصدد براندازی یکدیگر بودند. در این فضای پرتنش، برخی از فرقه‌ها ناچار بودند برای حفظ موجودیت خود در مقابل تهدیدات فرقه‌های قدرتمند، به تقیه روی آورند. هرچند شیعیان امامیه در این زمینه شهرت بیشتری کسب کرده‌اند و تقیه به یکی از محورهای اساسی فقه شیعی تبدیل شده است، اما با تعمق بیشتر در منابع، مشخص می‌شود که سایر فرقه‌ها نیز تقیه می‌کردند.

هدف بنیادی این پژوهش پاسخ دادن به این پرسش است که تقیه چه تأثیری بر فرایند تغییر کیش و روابط فرقه‌ها در ایران قرون نخستین اسلامی داشت؟ فرض بر این است که هرچند تقیه در باور بسیاری از نحله‌های فکری و مذهبی جایی نداشت، اما به طور مستقیم یا غیرمستقیم، بر بقا یا زوال آن‌ها تأثیر داشت.

در مورد این موضوع، تاکنون هیچ پژوهشی انجام نشده است و فقط تقیه از منظر فقهی و کلامی، مورد بررسی قرار گرفته است یا ریشه‌ها و تاریخچه رواج آن به‌ویژه در میان شیعیان، بررسی شده است. از جمله، بهاء‌الدین خرمشاهی (۱۳۷۵) در مقاله‌ای با عنوان تقیه و علی معموری (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با همین عنوان (تقیه)، به این مباحث پرداخته‌اند، ولی تاکنون کاربرد تاریخی تقیه و تأثیر آن بر تحولات دینی ایران مورد توجه قرار نگرفته است.

تقیه در قرآن و لغت

واژه تقیه از فعل «وقی» به معنی محافظت اخذ شده است و منظور از آن کتمان عقیده یا ابراز عقیده مخالف، برخلاف نظر قلبی و برای اجتناب از زیان دینی یا دنیایی است (معموری، ۱۳۸۷: ۷۷). ریشه تقیه در قرآن است و خداوند در آیه صد و شش سوره نحل می‌فرماید: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (هرکس پس از ایمان آوردن خود به خدا کفر ورزد [عذابی سخت خواهد داشت] مگر آن کس که مجبور شده [ولی] قلبش به ایمان اطمینان دارد لیکن هر که سینه‌اش به کفر گشاده گردد خشم خدا بر آنان است و برایشان عذابی بزرگ خواهد بود). گفته می‌شود که این آیه در شأن عمار یاسر نازل شد که تحت فشار و شکنجه ناچار شد ایمان خود را انکار کند (خرمشاهی، ۱۳۷۵: ۳۸-۳۹). مؤلف بیان/لادیان در تعریف تقیه می‌نویسد: «تقیه آن باشد که از بیم خلق به‌ظاهر به خلاف مذهب خویش کاری کنند یا سخنی گویند» (حسینی علوی، ۱۳۷۶: ۴۹). شیخ صدوق در این مورد می‌گوید:

... عبارت است از کتمان حق و پنهان کردن اعتقاد از مخالفان و ترک مبارزه با آنان نظر به ضرر دینی یا دنیوی که ممکن است اظهار حق در پیش داشته باشد و لازم است کسی که تقیه می‌کند، علم قطعی یا ظن قوی به چنین ضرری داشته باشد و اگر علم یا ظن غالب به ضرری در اظهار حق نداشته باشد تقیه برای او جایز نیست (شیخ مفید، ۱۳۶۳: ۱۱۵).

زرتشتیان

از سقوط ساسانیان تا قرن پنجم هجری، ایران به یک کشور اسلامی تبدیل شد و کیش زرتشتی جای خود را به دین اسلام داد. تغییری بسیار تدریجی که در مناطق مختلف با شرایط متفاوتی انجام شد و اطلاعات ناچیزی در مورد آن وجود دارد. در منابع،

گزارش‌هایی در مورد اسلام آوردن برخی افراد و خانواده‌ها آمده است، اما به‌ندرت گزارشی در مورد تغییر کیش ساکنان شهرها و گروه‌های بزرگ جمعیتی دیده می‌شود. به همین دلیل، اسلام‌پذیری ایرانیان با ابهام و سکوتی معنادار عجین شده است؛ اما در مقابل، جریان گسترش دین اسلام در میان تُرک‌ها، مشهودتر و ملموس‌تر است. برای نمونه، مؤلف *تاریخ الکامل* ذیل وقایع سال ۳۴۹ ق می‌نویسد که در این سال، نزدیک به دویست هزار خانواده از تُرک‌ها به یک‌باره دین اسلام را پذیرفتند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱۲/۵۰۷۴). ذیل وقایع سال ۴۳۵ ق نیز آمده است که ده هزار تن از تُرکان ساکن کرانه‌های بلاساغون و کاشغر که مدام به سرزمین‌های اسلامی حمله می‌کردند، به دین اسلام روی آوردند و در روز عید قربان، بیست هزار گوسفند قربانی کردند (ابن‌اثیر، ۱۳۸۳: ۱۳/۵۷۶۳).

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود این است که چرا چنین گزارش‌هایی در مورد ایران دیده نمی‌شود؟^۱ به نظر می‌رسد که برخلاف تُرک‌ها، گرویدن ایرانیان به دین اسلام با تقیه همراه بوده است. هرچند در دین زرتشت تقیه وجود ندارد، اما ایرانیان پس از تسلط اعراب مسلمان بر ایران و با درک ضرورت هم‌رنگی با اربابان جدید خود، به‌ناچار به تقیه روی آوردند. گزارش نرشخی در مورد روند گرویدن مردم بخارا به دین اسلام، سندی ارزشمند برای اثبات این مدعا است:

... هر باری اهل بخارا مسلمان شدند و باز چون عرب بازگشتندی ردت آوردندی و قتیبه بن مسلم سه بار ایشان را مسلمان کرده بود، باز ردت آورده کافر شده بودند، این بار چهارم قتیبه حرب شهر کرده شهر بگرفت... به هر طریقی کار بر ایشان سخت کرد و ایشان اسلام پذیرفتند به‌ظاهر و به باطن بت‌پرستی می‌کردند. قتیبه چنان صواب دید که اهل بخارا را فرمود یک نیم از خانهای خویش به عرب دادند تا عرب با ایشان باشد و از احوال ایشان باخبر باشند تا به‌ضرورت مسلمان باشند و بدین طریق مسلمانی آشکار کرد و احکام شریعت بر ایشان لازم گردانید و مسجدها بنا کرد و آثار کفر و رسم گبری برداشت و جد عظیم می‌کرد و هر که در احکام شریعت تقصیر کردی عقوبت می‌کرد (نرشخی، ۱۳۸۷: ۶۶).

همان‌طور که ملاحظه شد، نرشخی می‌نویسد که مردم بخارا به‌ظاهر مسلمان می‌شدند اما در باطن بت‌پرستی می‌کردند؛ کنشی که از تقیه حکایت دارد. از این‌رو، قتیبه مردم بخارا را وادار کرد اعراب را در خانه‌های خود جای دهند تا مشخص شود که آیا به‌راستی مسلمان شده‌اند یا صرفاً تقیه می‌کنند. بدین‌ترتیب واضح است که زرتشتی‌ها تقیه می‌کردند، هرچند اقدام آن‌ها بیشتر از آن‌که رعایت دستور دینی باشد، یک کنش انسانی بوده است.

سپید جامگان و خرم‌دینان

قیام المقنع در سال ۱۶۱ ق به شکل‌گیری فرقه سپیدجامگان در فرارود (ماوراءالنهر) منجر شد و فرقه خرم‌دینان نیز در همان مقطع، در ایران شکل گرفت و با قیام بابک، در بخش گسترده‌ای از ایران، پیروانی برای خود به دست آورد. چون این دو فرقه التقاطی علیه حکومت عباسی به قیام مسلحانه دست زدند، به‌شدت تحت تعقیب قرار گرفتند و به‌عنوان فرقه‌های الحادی، همیشه در مظان اتهام بودند؛ بنابراین، ناچار شدند به تقیه روی آورند؛ رویکردی که در گزارش نرشخی در مورد سپیدجامگان، به‌خوبی هویداست:

... هنوز آن قوم مانده‌اند در ولایت کش و نخشب و بعضی از دیه‌های بخارا... ایشان خود از مقنع هیچ خبر ندارند و بر همان دین وی‌اند و مذهب ایشان آن است که نماز نگذارند و روزه ندارند و غسل جنابت نکنند... این همه احوال از مسلمانان پنهان دارند و دعوی مسلمانی کنند (نرشخی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

ابوریحان بیرونی نیز می‌نویسد که مقنع پیروان بسیاری در فرارود (ماوراءالنهر) دارد، اما کیش خود را پنهان نموده و تظاهر می‌کنند که مسلمان‌اند (بیرونی، ۱۳۶۳: ۳۱۶). پیروان مازیار موسوم به مازیاریه نیز که شاخه‌ای از خرم‌دینان بودند و در کوه‌های حاشیه دریای خزر فعالیت می‌کردند، به تقیه روی آورده بودند و به دین اسلام تظاهر می‌کردند (بغدادی، ۱۳۸۸: ۱۹۳).

مقدسی (قرن چهارم) که بعد از سرکوب بابک خرم‌دین و دوران ضعف و انزوای خرم‌دینان، از نزدیک با آنان دیدار کرد، گزارشی در مورد آن‌ها ارائه می‌دهد که از توسل ایشان به تقیه حکایت دارد:

^۱ فقط ساکنان شهر قزوین به امید کمک گرفتن از اعراب علیه دیلمی‌ها به‌طور جمعی دین اسلام را پذیرا شدند (بلاذری، ۱۳۶۴: ۸۰).

... غسل از جنابت نمی‌کنند، در دیه‌هایشان مسجد ندیدم با ایشان مناظره کرده گفتم: با این مذهب که شما دارید چگونه مسلمانان به جنگ شما نمی‌آیند؟ ایشان می‌گفتند: مگر ما توحیدگرا و مسلمان نیستیم؟ گفتم: آری ولی شما فریضه‌های پروردگار را ترک کرده، مقررات مذهب را موقوف داشته‌اید! (مقدسی، ۱۳۸۵: ۵۹۶).

زندقه

واژه زندیق به معنای بدعت‌گزار، مرتد و منکر است و در قرون نخستین اسلامی برای کسانی به کار می‌رفت که به پیروی از کیش مانی و مزدک متهم بودند (دوبلوا، ۱۴۰۱: ۱۶۵-۱۶۶). به نوشته جهشیاری، زندقه با تقیه مخالف بودند: «از جمله پیروان زندقه گروهی هستند که عقیده دارند عقاید خود را نباید انکار کنند و تقیه را جایز نمی‌دانند» (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۱۹۹). در سال ۱۶۶ ق، مهدی خلیفه عباسی (حکومت: ۱۵۸-۱۶۹ ق) چهار تن از بزرگان را که به پیروی از افکار زندقه متهم شده بودند، احضار کرد. همگی اعتراف کردند زندیق‌اند، اما چون توبه کردند، عفو شدند (طبری، ۱۳۶۳: ۱۲/۵۱۳۵). در همان سال، مهدی تعداد دیگری را احضار و مورد بازجویی قرار داد. یکی از آن‌ها به نام عبدالله بن ابی عبدالله اعتراف کرد که پیرو کیش زندقه است، لذا دستور قتل او صادر شد. فردی به نام سلیمان بن ایوب مکی نیز به پیروی از کیش زندقه اعتراف کرد، اما به خواست مهدی، توبه کرد و آزاد شد (جهشیاری، ۱۳۴۸: ۱۹۹-۲۰۰)؛ اما منشی مهدی به نام صالح بن ابی عبدالله که اعتراف کرد زندیق است، بر باور خود پافشاری نمود و به دستور مهدی، به قتل رسید (یعقوبی، ۱۳۶۲: ۲/۴۰۱).

شیعیان امامیه

شیعیان امامیه در طول تاریخ، فراز و فرودهای بسیاری را تجربه کردند و با انبوهی از چالش‌ها مواجه شدند، با وجود این، به حیات خود ادامه دادند و توفیق قابل توجهی در جذب پیروان بیشتر کسب کردند. این موفقیت دلایل متعددی داشت و در این میان، بر نقش تقیه تأکید شده است. شیعیان بیش از سایر فرقه‌های مسلمان به استفاده از تقیه شهرت یافته‌اند و به نظر می‌رسد که در این مورد بر اساس یک دستور دینی عمل کرده‌اند؛ زیرا تقیه بخشی از سیره ائمه شیعه (ع) تلقی شده است و توسل به تقیه برای شیعیان ضروری بوده است. البته این امر از همان ابتدا، چالش‌هایی برای شیعیان به وجود آورد. گفته می‌شود که روزی شخصی به نام عمر بن رباح سؤالی از امام محمدباقر (ع) پرسید و امام (ع) به وی پاسخ داد، اما پس از یک سال، نزد امام (ع) برگشت و همان سؤال را تکرار کرد. امام (ع) پاسخ متفاوتی داد. عمر گفت که این پاسخ برخلاف پاسخ سال گذشته است. امام (ع) فرمودند: «پاسخ ما بدین‌گونه مسائل از روی پرهیز و تقیه است». عمر دچار تردید شد و این مسئله را با یکی از یاران امام (ع) به نام محمد بن قیس مطرح کرد. محمد کوشید وی را قانع کند که این پاسخ متفاوت نتیجه تقیه بود، ولی عمر با این استدلال که فقط خودم آنجا حضور داشتم و دلیلی برای ترس وجود نداشتم، متقاعد نشد و به این نتیجه رسید که امام (ع) پاسخ سال گذشته را فراموش کرد و فتوای نادرستی داده است؛ بنابراین، در مقام اعتراض گفت:

...کسی که به‌جز آنچه را خدا بر او پرهیز از آن را روا داشته از روی تقیه چیزی گوید و یا در پس پرده بنشیند و در به روی خود بندد شایستگی پیشوایی ندارد؛ زیرا امام باید مردانه برخیزد و مردم را از کارهای زشت و بد بازدارد و به کارهای نیک و پسندیده رهبری فرماید». این موضع‌گیری باعث شد تا بخشی از یاران امام از او جدا شوند و به فرقه بتریه ملحق شوند (نوبختی، ۱۳۹۱: ۵۶-۵۷).

سلیمان بن جریر رقی (قرن دوم هجری)^۱ که با تقیه مخالفت می‌کرد، مدعی بود ائمه شیعه (ع) تقیه را در میان پیروان خود رواج دادند تا هیچ‌یک از سخنانشان را دروغ تلقی نکنند (نوبختی، ۱۳۹۱: ۵۹). وی این‌گونه استدلال کرد که یاران امام (ع) سؤال واحدی را در زمان‌های مختلف، از ایشان می‌پرسند و پاسخ ایشان را ثبت می‌کنند و اگر دوباره سؤال را تکرار کنند با پاسخ متفاوتی روبرو می‌شوند و چون در این مورد از امام (ع) سؤال بپرسند، امام (ع) پاسخ خواهد داد:

^۱ بتریه که زیدی و پیرو حسن بن صالح و فردی به نام کنیرالنواء ملقب به ابتر بودند، امامت مفضول ابوبکر و عمر را قبول داشتند، اما در مورد عثمان سکوت کردند (بغدادی، ۱۳۸۸: ۱۷).

^۲ سلیمان بن جریر زیدی فرقه‌ای به نام جریریه یا سلیمانیه را بنیان گذاشت که امامت مفضول را پسندیده می‌دانستند و معتقد بودند امام باید بر اساس رأی شورا انتخاب شود (بغدادی، ۱۳۸۸: ۱۷).

...ما این پاسخ را از روی تقیه داده‌ایم و بر ما است که چگونه جواب گوئیم و ما صلاح شما شیعیان را به از خودتان می‌دانیم چه بقای ما و شما در این است تا از گزند دشمنان ما و شما هردو در امان باشیم.

سلیمان این موضع‌گیری امام (ع) را ناشایست دانسته و معتقد بود که بدین ترتیب، راست و دروغ در سخن امام (ع)، با یکدیگر آمیخته شده و تشخیص راستی از ناراستی دشوار است. گروهی از یاران امام (ع) سخنان سلیمان را پذیرفته، امام (ع) را ترک کرده و به او ملحق شدند (نوبختی، ۱۳۹۱: ۶۰).

اهل سنت و مخالفان شیعه توسل شیعیان به تقیه را به باد انتقاد گرفتند. یکی از آن‌ها راوندی (متوفی: اوایل قرن هفتم هجری) است که تقیه را به‌مثابه نفاق می‌داند: «مبنای عقیدت... جمله رافضیان... بر تقیه و نفاق است» (راوندی، ۱۳۸۶: ۳۴۱). نویسنده ناشناس فضائح‌الروافض نیز شیعیان را به دلیل توسل به تقیه و انکار مذهب خویش، مورد سرزنش قرار داد (رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۲۳). مؤلف‌التقص در پاسخ به او می‌نویسد: «اما تقیه دفع مضرت باشد از نفس و دگر مؤمنان، اگر مضرت معلوم باشد و اگر مظنون به ترک حرکتی یا لفظی که نقصان ایمان نکند؛ چنانکه عمار یاسر کرد در عهد هجرت رسول صاحب‌شریعت و دیگر صحابه» (رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۱۴۸). ابی جعفر طوسی (۴۶۰-۳۸۵ ق) از فقهای بزرگ شیعه، تقیه را در زمان خوف واجب می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹ ق: ۱۲/۴۳۵). سایر علمای شیعی مانند حسین بن سعید اهوازی (متوفی: ۲۷۵ ق)، علی بن مهزیار (متوفی: ۲۵۰ ق)، ابوجعفر محمد بن اورمه (قرن سوم)، محمد بن مسعود عیاشی (متوفی: ۳۲۰ ق)، محمد بن حسن صفار (متوفی: ۲۹۰ ق) و ابوالفضل شیبانی (متوفی: ۳۸۷ ق) رساله‌هایی در مورد تقیه نوشته‌اند (ابن‌ندیم، ۱۳۶۶: ۳۶۲، ۴۰۶؛ بغدادی، بی‌تا: ۲۸۳؛ آقابزرگ تهرانی، ۱۳۶۰: ۴/۴۰۴-۴۰۵).

شیعیان امامیه به سبب مواضع سیاسی و دینی خود که با حکومت‌های سنی و اکثریت سنی در تضاد بود، همواره در معرض تهدید قرار داشتند؛ تهدیدی که در مناطقی که شیعیان در اقلیت قرار داشتند، به شکل محسوس‌تری دیده می‌شد؛ بنابراین، شیعیان ناچار بودند در مواقع احساس خطر، به تقیه روی آورند.

زبدیه

چون زبدیه بارها علیه امویان و عباسیان دست به شمشیر بردند و این حکومت‌ها را به چالش کشیدند، در مورد آن‌ها تأکید شده است که با تقیه مخالف‌اند. نکته‌ای که مؤلف‌التقص بر آن تأکید می‌کند: «این مذهب ظاهر و معروف است و البته در مذهب تقیه نکنند» (رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۴۵۷)؛ اما واقعیت این است که زبدیه نیز در زمان احساس خطر، به تقیه متوسل می‌شدند. گروهی از آن‌ها با تقیه در قول و عمل موافق بودند و از نظر گروهی دیگر، تقیه در قول امری پسندیده بود. البته، گروهی دیگر تقیه را برای امام ناشایست می‌دانستند، اما برای دیگران توصیه می‌کردند (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۱۸۷).

سبائیه و اسماعیلیه

عبدالله بن سبأ در دوران امام علی (ع) می‌زیست و در مورد ایشان به غلو پرداخت؛ بنابراین، امام (ع) او را به مداین تبعید کرد، اما پس از شهادت امام (ع)، به تبلیغاتش ادامه داد و مدعی شد امام (ع) زنده است و هرگز نمی‌میرد (نوبختی، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۵؛ بغدادی، ۱۳۸۸: ۱۷۱، ۱۹۴). باورها و تبلیغات عبدالله بن سبأ منجر به شکل‌گیری فرقه‌ای به نام سبائیه شد و گفته می‌شود این فرقه که در ردیف فرقه‌های غلات قرار می‌گیرد، با تقیه مخالف بود (الاشعری القمی، ۱۳۶۱: ۲۰).

اطلاعات ما در مورد اسماعیلیه به‌عنوان مهم‌ترین فرقه غالی بیش از سایر فرقه‌های غالی دیگر است و شواهد بیشتری در مورد رویکرد آن‌ها نسبت به تقیه وجود دارد. گفته می‌شود که اسماعیلیان تحت نام شیعه امامیه، تقیه می‌کردند و از پوشش شیعه امامیه برای تبلیغ کیش خود بهره می‌بردند. در زمان نصر بن احمد سامانی (حکومت: ۳۰۱-۳۳۱ ق)، یکی از داعیان اسماعیلی به نام محمد نخشی به بخارا رفت، ابتدا مردم را به مذهب امامیه دعوت می‌کرد و پس از موفقیت در این کار، به تبلیغ کیش اسماعیلیه مشغول شد (خواجه نظام‌الملک طوسی، ۱۳۴۷: ۲۸۸). عبدالملک عطاش نیز ابتدا تظاهر می‌کرد شیعه امامیه است (ظهیری نیشابوری، ۱۳۹۰: ۴۰). سلطان آلب ارسلان سلجوقی (حکومت: ۴۵۵-۴۶۵ ق) مطلع شد که یکی از امرا به نام اردم منصب دبیری دیوانش را به شخصی به نام دهخدا که گفته می‌شد اسماعیلی است، واگذار کرده است؛ بنابراین، دهخدا را احضار و از مذهبش

پرس و جو کرد. دهخدا انکار نمود و گفت باطنی نیست و شیعه است. سلطان او را مورد خطاب قرار داد و گفت: «...مذهب رافضی چنان نیکو مذهبی است که او را سپر مذهب باطنی کردی؟» (خواجه نظام الملک طوسی، ۱۳۴۷: ۲۱۶-۲۱۷).
 درواقع، اسماعیلیان که خطری جدی برای حاکمیت اهل سنت به شمار می‌آمدند، بیش از سایر فرق شیعه در معرض آزار و اذیت قرار داشتند. برای نمونه، امیرعباس والی ری در زمان سلطان مسعود سلجوقی (حکومت: ۵۲۹-۵۴۷ ق)، «در مدت والیگری خود زیادتیر از صد هزار نفر اسماعیلی را کشت و از سرهای آنان در ری مناری ساخت که مؤذنان بر آن اذان گفتند (بنداری، ۱۳۵۶: ۲۲۷).

خوارج

به نوشته مؤلف مقالات الاسلامیین، خوارج از اهل تقیه بیزاری جستند (الاشعری، ۱۳۶۲: ۵۰). ازارقه به‌عنوان غالی‌ترین فرقه خوارج معتقد بودند تقیه جایز نیست نه در قول و نه در عمل (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۹۰)؛ اما برخی از فرقه‌های خوارج تقیه می‌کردند. یکی از آن‌ها نجدات است که به‌عنوان یکی از فرقه‌های اصلی خوارج با تقیه موافق بود (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۳۹). صفریه زیادیه معتقد بودند که تقیه جایز است، اما در قول، نه در عمل (شهرستانی، ۱۳۳۵: ۱۰۰). گفته می‌شود که فرقه خازمیان زیارت مکه در زمان تقیه را ممنوع ساختند و معتقد بودند تنها زمانی زیارت کعبه واجب است که بتوانند فریضه امر به معروف و نهی از منکر را انجام دهند و مکه دارالاسلام شود (مادلونگ، ۱۳۸۱: ۱۰۷-۱۰۸). این اظهارنظر به‌خوبی نشان می‌دهد که این فرقه نیز تقیه می‌کرد.
 شواهدی نیز در ادبیات دینی و سیاسی خوارج به چشم می‌خورد که بر توسل جستن خوارج به تقیه گواهی می‌دهد، زیرا در ادبیاتشان، واژه دارالتقیه در مقابل دارالکفر و دارالعلانیه دیده می‌شود. برای نمونه، اباضیه در مورد مخالفان خود معتقد بودند: «کشتن و به اسیری گرفتن ایشان حرام است مگر آنکه در دارالتقیه مردمان را به شرک خوانند. اینان پندارند جهان دارتوحید است مگر اردوی سپاهیان سلطان که دارکفر است» (الاشعری، ۱۳۶۲: ۵۶). ضحاکیه، یکی دیگر از فرقه‌های خوارج نیز بر این باور بودند که «زناشویی زن مسلم را با مرد کافر در دارالتقیه جایز شمارند، همان‌گونه که زناشویی مرد مسلم را با زن کافر اجازت داده‌اند؛ اما در دارالعلانیه این‌گونه کارها جایز نیست» (الاشعری، ۱۳۶۲: ۵۹). منظور از دارالتقیه جایی است که خوارج مذهب خود را کتمان می‌کردند و دارالعلانیه نقطه مقابل آن است. دارالکفر، دشمنان مسلح خوارج و اردوگاه آنان را دربرمی‌گرفت.

اهل سنت

در نگاه اول، به نظر می‌رسد که اهل سنت اعم از حنبلی‌ها، حنفی‌ها، شافعی‌ها و مالکی‌ها نیازی به تقیه نداشتند، زیرا به‌عنوان فرقه‌های غالب، در اکثریت بودند و حکومت را در اختیار داشتند؛ بنابراین با هیچ تهدیدی مواجه نمی‌شدند. رویکرد نویسندگان سنی متون ملل و نحل نیز نشان می‌دهد که تقیه از نگاه اهل سنت، ناپسند و مصداق نفاق و ریا بود، اما شواهد ثابت می‌کند که اهل سنت نیز در مقاطعی، در مقابل یکدیگر، به‌ناچار تقیه می‌کردند. این مسئله در دوره سلجوقیان که نزاع حنفی، شافعی و حنبلی بالا گرفت، به‌صورت جدی دیده می‌شد. حنفی‌ها که از حمایت ترکان سلجوقی برخوردار بودند، حنبلی‌ها و شافعی را تحت فشار قرار می‌دادند و شافعیان که توسط خواجه نظام‌الملک و دستگاه خلافت عباسی حمایت می‌شدند، بر حنفی‌ها و حنبلی‌ها سخت می‌گرفتند. حنبلی‌ها که در این دوران، رو به زوال بودند و هیچ حامی سیاسی نداشتند، از طرف این دو فرقه تحت فشار قرار داشتند.
 گرایش حنفی‌ها به کلام معتزلی و ماتریدی و تبعیت شافعیان از کلام اشعری عامل اصلی منازعات این دو فرقه بود و حنبلی‌ها که اصولاً با علم کلام مخالف بودند و رویکردهای سلفی داشتند، به هر دو فرقه می‌تاختند. راوندی که حنفی بود، از وجود خصومت بین حنفی‌ها و شافعی‌ها آزرده‌خاطر است (راوندی، ۱۳۸۶: ۸۴)؛ اما خود وی نیز از این منازعات برکنار نیست و از اشعریان انتقاد می‌کند (راوندی، ۱۳۸۶: ۳۲).

در دوره سلطان مسعود سلجوقی (حکومت: ۵۲۹-۵۴۷ ق)، هفت تن از امرای حنفی مذهب به نام‌های نجم‌الدین رشید، جمال‌الدین اقبال جاندار، شرف‌الدین گردبازو، مسعود بلالی، عمادالدین صواب، شمس‌الدین کافور و امین‌الدین به تعقیب و آزار شافعیان مشغول شدند و «... به خیال خود به آزاری که به شافعیان می‌رسانند به خداوند نزدیک می‌شدند. اصحاب امام شافعی را به انواع بلا در تمام شهرها گرفتار کردند. به‌ویژه تبعید و دورشان می‌کردند» (بنداری، ۱۳۵۶: ۲۳۰). امیر عمید جوزقانی، متصدی دیوان طغرا در

دوره سلطان محمد بن ملک‌شاه سلجوقی (حکومت: ۴۹۸-۵۱۱ ق)، نیز نسبت به مذهب حنفی بسیار متعصب بود و هرگاه با کسی روبرو می‌شد، در وهله اول، از کیش او می‌پرسید (بنداری، ۱۳۵۶: ۱۱۵).

این منازعات و سخت‌گیری‌ها باعث شده بود حنبلی‌ها و شافعیان در مقابل ترکان سلجوقی، به تقیه روی آورند. مسئله‌ای که دستاویزی برای مؤلف *التقص* فراهم آورد تا در پاسخ به مؤلف *فضائح الروافض* که شیعیان را به سبب تقیه مذمت کرده بود، توسل جستن حنبلی‌ها و شافعیان به تقیه را یادآوری کند:

و اگر خواجه عقل و قرآن را منکر است، باری از ضرورت نمی‌بیند و نمی‌شنود که چون در بازارها و در لشکرگاه‌ها ترکی یکی از مجبره، می‌گوید تو اشعری‌ای؟ می‌گوید: نه من سنی‌ام و مذهب صد و پنجاه ساله به تقیه پنهان می‌کند و چون به ضرورت رسد تبرا می‌کند از آن؛ تا بر تقیه انکار نکند و بر قول بی‌حجت اصرار نکند (رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۲۴).

وی در جای دیگر می‌نویسد: «نه خواجه پیش از این خود را سنی مطلق خواندی. اکنون از بیم ترکان مرگب کرده است و خود را حنفی سنی می‌خواند؟ و تقیه همین باشد» (رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۱۴۹).

پیامدهای توسل به تقیه

همان‌طور که گفته شد، چون برخی از فرقه‌ها و نحله‌ها مانند زندقه، خوارج ازارقه و سبائیه با تقیه مخالف بودند، مورد آزار و اذیت قرار می‌گرفتند و بیشترین فشارها را تحمل می‌کردند؛ اما فرقه‌ها و نحله‌هایی که به تقیه روی آوردند، از فرصت‌های بیشتری برای بقا و حفظ کیش خود بهره‌مند شدند. زرتشتیان، سپیدجامگان و خرم‌دینان در این دسته قرار می‌گیرند، زیرا در سایه تقیه تا قرن‌ها از فشارها و تهدیدات در امان بودند و به حیات خود ادامه دادند.

بدین‌سان، تقیه به میزان زیادی از خرم‌دینان در مقابل حملات و تهدیدات مراقبت می‌کرد، اما در درازمدت، پیامدهای مخربی برای آنان به دنبال داشت؛ زیرا به سبب تقیه، ناچار بودند آیین‌ها و مراسمشان را برگزار نکنند و متون دینی خود را پنهان کنند و از انتشار آن خودداری نمایند. در نتیجه، به تدریج هویتشان را فراموش می‌کردند و نه تنها در ظاهر، بلکه در باطن نیز مسلمان می‌شدند. مسلم است که چنین اتفاقی برای برخی از فرقه‌های اسلامی نیز رخ داده است. البته، شواهد کافی برای اثبات این ادعا وجود ندارد، اما ناپدید شدن فرقه‌هایی مانند ثوری‌ها و حنبلی نیز به میزان زیادی با تقیه پیوند داشت.

مقدسی که گزارش‌های نسبتاً مفصلی در مورد جغرافیای مذهبی ایران در قرن چهارم ارائه می‌دهد، به پراکندگی حنبلی‌ها در شهرها و مناطقی مانند طبرستان، آذربایجان، ری و خوزستان اشاره می‌کند (مقدسی، ۱۳۸۵: ۵۳۹، ۵۶۲، ۵۷۲، ۵۹۱، ۵۹۲ و ۶۲۰)؛ اما گزارش‌های حمدالله مستوفی نشان می‌دهد که در قرن هشتم، در این مناطق، غلبه با شافعی‌ها و حنفی‌ها بود (مستوفی قزوینی، ۱۳۸۸: ۹۱، ۹۶، ۱۲۷-۱۳۷ و ۱۶۶). نکته مهم آن است که حنبلی‌ها بسیار متعصب بودند و به آسانی تسلیم سایر مذاهب نمی‌شدند؛ بنابراین، مسلم است که تغییر کیش آن‌ها تدریجی بود و در سایه تقیه انجام شد. همان‌گونه که مؤلف *التقص* یادآوری کرد، حنبلی‌ها ابتدا از روی تقیه تظاهر می‌کردند حنفی یا شافعی‌اند و سپس به تدریج به این مذاهب روی می‌آوردند.

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که چرا تقیه به زوال فرقه‌هایی مانند شیعه امامیه و اسماعیلیه منجر نشد؟ در پاسخ باید گفت: ماهیت تقیه این دو فرقه و شرایطشان با زرتشتی‌ها، فرقه‌های التقاطی و حنبلی‌ها متفاوت بود. شیعیان امامیه ایران از مراکز جمعیتی مهمی مانند قم، کاشان، آوه و بیهق برخوردار بودند و در این شهرها، به‌عنوان اکثریت، تشیع خود را آشکار می‌کردند؛ امتیازی که مؤلف *التقص* بر آن تأکید می‌کند:

... این طایفه را در بلاد اسلام و شهرهای معظم، هزاران کراسی و منابر و مدارس و مساجد است که درو تقریر مذهب کنند به‌ظاهر، به حضور ترک و تازی و نوبت‌های عقود مجالس ایشان أظهر من الشمس است... لعنت و عدوات شیعه بر اعدای علی و فاطمه و ائمه معصومین باشد بی‌تقیه و مدانه، تقیه به وقت نزول مضرت روا دارند و موافق‌اند درین معنی با ایشان همه عقلا و همه طوایف مسلمانان که دفع مضرت معلوم و مظنون از نفس واجب است ... (رازی قزوینی، ۱۳۹۱: ۲۳-۲۴).

چون شیعیان از یک ایدئولوژی پویا، متون دینی غنی و مراکز جمعیتی شایان‌ذکری برخوردار بودند، هویت دینی خود را حفظ می‌کردند و اقلیت‌های شیعه شهرهای بزرگ سنی نیز به سبب ارتباط با شهرهای شیعی، به حیات خود ادامه می‌دادند. به‌علاوه، شیعیان امامیه همواره تلاش می‌کردند از تندروی پرهیز کنند و در قیاس با اسماعیلیه و فرقه‌های التقاطی، موقعیت بسیار بهتری

در جامعه داشتند؛ بنابراین، چندان تحت فشار نبودند؛ اما اسماعیلیه بسیار بیشتر مورد سوءظن بودند و همان‌طور که گفته شد در مواقعی، تحت نام شیعه امامیه، تقیه می‌کردند، ولی آن‌ها نیز با وجود تقیه، به حیات خود ادامه دادند، زیرا مانند شیعیان از یک ادبیات دینی غنی برخوردار بودند و از طرف دولت فاطمیان و قلاع اسماعیلی ایران حمایت می‌شدند؛ بنابراین، هویتشان را حفظ کردند و به حیات خود ادامه دادند.

نتیجه‌گیری

تقیه از دو بعد قابل‌بررسی است. نخست، به‌عنوان یک امر دینی با منشأ قرآنی و دوم، به‌عنوان یک کنش انسانی برای پرهیز از خطرانی که زندگی و بقای پیروان ادیان و مذاهب را تهدید می‌کرد؛ بنابراین، در فضای پرتنش نخستین اسلامی، پیروان تمام فرقه‌ها اعم از مسلمان و غیرمسلمان کم و بیش تقیه می‌کردند. گروهی آشکارا به تقیه متوسل می‌شدند، ولی گروهی نیز تقیه را مصداق نفاق می‌دانستند، اما در بسیاری از موارد، به‌ناچار تقیه می‌کردند. پیروان فرقه‌هایی مانند ازرقه، سبائیه و زندقه به سبب پرهیز از تقیه، در معرض شکنجه و تعقیب قرار می‌گرفتند و این مسئله نقش تعیین‌کننده‌ای در زوال آن‌ها داشت. هرچند تقیه برای برخی فرقه‌ها مصونیت بیشتری ایجاد کرد، اما در درازمدت، پیامدهای مخربی برای آن‌ها به دنبال داشت، زیرا باعث شد به‌تدریج هویتشان را از دست بدهند و آیین‌ها و باورهایشان به فراموشی سپرده شود. این مسئله در زوال دین زرتشت، فرقه‌های التقاطی خرم‌دینان و سپیدجامگان و فرقه‌های اسلامی مانند حنبلی‌ها نقش مهمی داشت. البته اسماعیلیان و شیعیان امامیه نیز تقیه می‌کردند، اما به سبب اتکا به متون دینی غنی خود و برخورداری از پشتوانه‌های سیاسی و معنوی، به حیات خود ادامه دادند.

یکی دیگر از پیامدهای تقیه کردن ایرانیان این است که درک تحولات دینی ایران را دشوار کرده است و به‌درستی نمی‌توان در مورد زمان تغییر کیش‌ها اظهارنظر کرد. به همین دلیل، منابع در مورد فرایند تغییر کیش ایرانیان عمدتاً سکوت می‌کنند، ولی تغییر کیش ترک‌ها به شکل بارزتری در منابع بازتاب یافته است.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۸۳). تاریخ الکامل، ترجمه حمیدرضا آذیر، تهران: انتشارات اساطیر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۶۶). الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (۱۳۶۲). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن. (۱۳۶۰). الذریعة الی تصانیف الشیعه، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقادر. (۱۳۸۸). الفرق بین الفرق، ترجمه محمدجواد مشکور، چاپ ششم، تهران: انتشارات اساطیر.
- بلادزی، احمد بن یحیی. (۱۳۶۴). فتوح البلدان (بخش ایران)، ترجمه آذرتاش آذرنوش، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش.
- بنداری اصفهانی، فتح بن علی. (۱۳۵۶). تاریخ سلسله سلجوقی (زبدان‌النصره و نخبه‌العصره)، ترجمه محمدحسین جلیلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۶۳). آثارالباقیه، ترجمه علی‌اکبر داناسرشت، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الجهشیری، ابوعبدالله محمد بن عبدوس. (۱۳۴۸). الوزراء و الکتاب، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، تهران: بی‌نا.
- حسنی رازی، سید مرتضی. (۱۳۶۴). تبصره‌العوام فی معرفه مقالات الانام، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- حسینی علوی، ابوالعالی. (۱۳۷۶). بیان‌الادیان، تصحیح سید محمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات روزنه.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۵). تقیه، دایرة‌المعارف تشیح، ج ۵: ۳۸-۴۱، تهران: نشر شهید سعید مجبی.
- خواجه نظام‌الملک طوسی. (۱۳۴۷). سیاست‌نامه، تصحیح هیوبرت دارک، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- دوبلوا، فرانسوا. (۱۴۰۱). «زندیق»، ترجمه حسین مصطفوی کاشانی، آینه پژوهش، شماره ۴، ص ۱۶۳-۱۷۲.
- رازی قزوینی، عبدالجلیل. (۱۳۹۱). النقص، تصحیح میرجلال‌الدین محدث ارموی، تهران: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث و کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- راوندی، محمد بن علی بن سلیمان. (۱۳۸۶). راحة‌الصدور و آیه‌السرور، تصحیح محمد اقبال، تهران: انتشارات اساطیر.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد. (۱۳۳۵). الملل و النحل، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائینی، چاپ دوم، تهران: چاپخانه تابان.

شیخ مفید، ابوعبدالله محمد. (۱۳۶۳). تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد (شرح عقائد الصدوق)، تحقیق سید هبه‌الدین الشهرستانی، قم: انتشارات شریف الرضی.

- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۶۳). تاریخ طبری، جلد ۱۲، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن. (۱۴۰۹). التبیان فی التفسیر القرآن، تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ظهیری نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۹۰). سلجوقنامه، تصحیح میرزا اسماعیل افشار و محمد رمضان، تهران: انتشارات اساطیر.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۸۱). فرقه‌های اسلامی، ترجمه ابوالقاسم سری، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.
- مستوفی قزوینی، حمدالله. (۱۳۸۸). نزهة القلوب، تصحیح محمد دبیرسیاقی، چاپ سوم، قزوین: انتشارات حدیث امروز.
- معموری، علی. (۱۳۸۷). تقیه، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۶: ۷۷-۷۹، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد. (۱۳۸۵). احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، چاپ دوم، تهران: انتشارات کومش.
- نرشخی، ابوبکر محمد. (۱۳۸۷). تاریخ بخارا، ترجمه ابونصر قباوی، تلخیص محمد بن زفر، تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات توس.
- نوبختی، حسن بن موسی. (۱۳۹۱). فرق الشیعه، ترجمه محمدجواد مشکور، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یعقوبی، احمد بن واضح. (۱۳۶۲). تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.



Urmia University



Sociological research on the evolution of identity sources in Iran

Afshar Kabiri ¹

1- Associate Professor, Department of Sociology, Faculty of Literature and Human Sciences, Urmia University, Urmia, Iran

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Received:
2024/10/08

Accepted:
2024/11/04

pp:
45-66

Keywords:
National Identity;
Iranian Society;
Islam;
Shiism;
Modernity.

ABSTRACT

The national identity of Iranians is a historical issue and there is a definite agreement on this historical point that existing Iranians have always been close to each other during their long history and have lived within certain geographical boundaries that they have played a role in managing or defending. The result of this shared and long history, despite some historical differences, ruptures and interruptions, cultural-ethnic pluralism and identity diversity has been nothing but social cohesion and integration. Iranians have been a nation from their historical past until today, while none of our country's neighbors today have had the experience of being a nation like Iranians. The purpose of this article is to provide a sociological analysis of the evolution of identity sources in Iranian society. First, to clarify the concept of "identity" and "national identity", which are among the complex and complicated concepts in the field of social sciences, the conceptual space of these two categories is discussed and then the evolution of identity sources in Iran in different periods of ancient Iran, and the formation of Iranian identity is discussed to this day. The history of Iranian national identity is divided into five distinct periods with their own sources and elements, including Iran of the ancient period, Iran of the Islamic period, Shiite Iran of the Safavid period, Iran of the Qajar period, and finally contemporary Iran. Moreover, in each period, the elements of specific national identity and the crises and ruptures that Iranian identity has encountered are analyzed.

Citation: Kabiri, A. (2024). Sociological research on the evolution of identity sources in Iran. *Journal of Historical Findings*, 1(2), 45-66.



© The Author(s).

Publisher: Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55607.1014>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.3.6>

Extended Abstract

The national identity of Iranians is a historical issue and there is a definite agreement on this historical point that existing Iranians have always been close to each other during their long history and have lived within certain geographical boundaries that they have played a role in managing or defending. The result of this shared and long history, despite some historical differences, ruptures and interruptions, cultural-ethnic pluralism, and identity diversity has been nothing but social cohesion and integration. Iranians have been a nation from their historical past until today, while none of our country's neighbors today have had the experience of being a nation like Iranians. The issue of national unity, and preserving the security and existence of the biological life of Iranians has been a historical mission on the shoulders of the people of Iran since the distant historical past until now. Even in the entire Middle East region, Iran has the strongest foundations in building a nation, and despite all the scattered ethnic, linguistic, religious, and cultural identities, as well as foreign threats and attacks, the integrity of Iran continues throughout its several thousand years of history. Considering the importance of the issue of national identity for the realization of social cohesion and national integration, the main problem of this research is to examine the way of composition, compatibility and coexistence of the identity-giving resources of Iranians and the effect of the breaks and interruptions created in this coexistence and cohesion in different periods.

The purpose of this article is to provide an analysis of the evolution of identity resources in Iranian society from a sociological-historical perspective. In general, this research seeks to answer these questions: 1) What are the identity-giving and identity-creating sources of Iranian society throughout history? 2) How is the composition or integration of identity sources of Iranian society in different periods? 3) What was the process of order

and change of identity sources or in other words the factors of identity and discontinuity and disorganization in these sources?

The methodological framework of the method used in this research is the historical analysis method, in which the researcher systematically refers to historical documents, historical analyses and research conducted on the subject under study. Since the topic under study is the evolution of identity sources in different historical periods, according to methodological considerations, the how and why of identity construction has been explained by using historical documents.

Regardless of the definition of identity and its conceptualization, there is no consensus on the elements and components of Iran's national identity; Some sources have emphasized the components of land, race, history, culture and religion and some have emphasized geography, language and religion. Most of the people who have studied Iran's national identity and most of the sources that were reviewed have emphasized three elements of Iranian identity, Islam and the West. The historical path of the national identity of Iranians has been discussed so far.

In this article, the sources of the identity of Iranians based on the element of land and determining its geographical location with the formation of the concept of "Iranshahr" was studied. By taking advantage of Iranian commonalities: common culture, religion, and language were established along with the formalization of historical memories and myths built from the Achaemenid and Zoroastrian eras, and under the influence of the arrival of Islam in Iran, the related political and religious foundations of Iranian identity continued under the name of Islamic Iran. Nevertheless, several elements of Iranian identity were shaken at times or mixed with other cultures and contributed to the continuity of Iranian identity until the Safavid period. During the Safavid era, with the establishment of the

central government, the concept of Iran and the Iranian identity, which had progressed until this stage, was stabilized both politically and religiously. In fact, in the Safavid era, the political and religious foundations of Iranian identity were established. During this period, Shiism became the official religion of Iran and the Safavid kings called themselves descendants of Shia imams, so in addition to emphasizing Islam and Shiism, the Safavid kings boasted about the history and myths of Iran and considered themselves their heirs. Later on, the Iranian identity, which had existed in this way until the new era and the emergence of national identities, was influenced by the intellectual, political and social processes of modernity and changed once again.

Iran's constitutional movement became a turning point that brought Iran into a new era. In this period, under the influence of Western ideas and ideologies and the process of modernization, the traditional status of Iran and the religious basis of Iranian identity that had continued until that time collapsed in all dimensions. With the establishment of Pahlavi and using the three elements of secularism, pseudo-modernism and archaic nationalism, a one-sided solution to concerns about Iranian identity was taken; In such a way that, based on that, the foundation of Islam was removed from the Iranian identity and the national identity of Iran was defined and described solely on the basis of Iranianness, which eventually brought its own identity problems. The result of the identity politics of the Pahlavi period, which was a kind of unbridledness in Iranian society, led to conflicts within the society and between the social, political and cultural forces of Iran. In response to this situation, intellectuals and religious scholars of Iran with new religious thoughts presented Islam as a full-fledged ideology. Finally, this caused religion to enter the heart of society and the belief was formed that religion is able to have an opinion in all aspects of modern life and progress, and even nationalism and creating a nation in its

positive sense does not conflict with religion. They tried to create a storm with a new interpretation of national identity by relying on slogans against Westernization, Islamism and returning to oneself, which created the Islamic Revolution of 1357 and, in this way, revived religious life.

After the Islamic revolution, another identity discourse replaced the previous discourses, which emphasized on Islam and the religious dimension of Iranian identity more. The impact of this discourse can be seen in the framework of all post-revolution institutions and the relationships between individuals and their conversations. In the first years of the Islamic revolution and the decade that followed individual, intellectual and social life was completely formed on the basis of religion and religious identity, and all ways to solve problems appeared within the religious culture. Also, self-salvation was seen as a negation of past culture and Western culture. This move was a natural reaction to a situation that was trying to consider the imperial and ancient pre-Islamic culture as the sole expression of Iranian identity. Therefore, in recent decades, under the influence of the phenomenon of globalization, identity formation and identification faced challenges; that is, the elements and components of the identity became up-to-date and momentary, and in addition to the mentioned elements, other elements were added every day, and in the end, none of the parties could exclusively take over the special work of identity creation and identification, and now the identities do not have much continuity and are fluid and fragmented. Parts, elements and components of national identity are emphasized or neglected in the short term.

Declarations

Funding: This research received no external funding.

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

Conflict of Interest: The author declares that they have no conflicts of interest.

Acknowledgements: The author would like to thank the manuscript reviewers

whose invaluable feedback improved the quality of the manuscript.



کنکاشی جامعه‌شناختی در تحولات منابع هویتی در ایران

افشار کبیری^۱

۱- دانشیار، گروه جامعه‌شناسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>هویت ملی ایرانیان مسئله تاریخی بوده و توافق قطعی بر این نکته تاریخی وجود دارد که ایرانیان موجود در طی تاریخ طولانی خود همواره با یکدیگر نزدیک بوده و در درون حدود جغرافیایی معینی می‌زیسته‌اند که در اداره یا دفاع از آن نقش داشته‌اند. نتیجه این تاریخ مشترک و طولانی، علیرغم بعضی تفاوت‌ها، گسست‌ها و انقطاع‌های تاریخی، حاکمیت فضای چندگانگی فرهنگی - قومی و تنوع هویتی چیزی جز انسجام و یکپارچگی اجتماعی نبوده است. ایرانیان از گذشته‌های دور تاریخی خود تا به امروز یک ملت بوده‌اند این در حالی است که هیچ‌کدام از همسایگان امروزی کشور ما تجربه ملت بودن را به مانند ایرانیان نداشته‌اند. هدف این مقاله ارائه تحلیل جامعه‌شناختی از تحولات منابع هویتی در جامعه ایران می‌باشد. ابتدا برای روشن شدن مفهوم «هویت» و «هویت ملی» که از جمله مفاهیم پیچیده و بغرنج حوزه علوم اجتماعی به فضای مفهومی این دو مقوله پرداخته می‌شود و در ادامه برای بررسی سیر تحول منابع هویت در ایران در دوره‌های مختلف از ایران باستان یعنی از زمان شکل‌گیری هویت ایرانی تا عصر حاضر پرداخته می‌شود. تاریخ هویت ملی ایرانی به پنج دوره مشخص با منابع و عناصر خاص خود در نظر گرفته شده است که از جمله آن ایران دوره باستان، ایران دوره اسلامی، ایران شیعی دوره صفویه، ایران دوره گذار قاجاریه و در آخر ایران دوره معاصر، همچنین سعی شده در هر دوره، عناصر مقوم هویت ملی مشخص و بحران‌ها و گسست‌هایی که هویت ایرانی با آن‌ها مواجه شده و در عناصر هویت ملی رخ داده، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۷</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴</p> <p>صص: ۴۵-۶۶</p> <p>واژگان کلیدی: هویت ملی، جامعه ایرانی، دین اسلام، مذهب تشیع، مدرنیته.</p>
<p>استناد: کبیری، افشار. (۱۴۰۳). کنکاشی جامعه‌شناختی در تحولات منابع هویتی در ایران. <i>نشریه یافته‌های تاریخی</i>، (۲) ۱، ۴۵-۶۶.</p>	
<p>ناشر: دانشگاه ارومیه.</p> <p>DOI: https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55607.1014</p> <p>DOR: https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.3.6</p>	

مقدمه

جامعه‌شناسی اساساً علم مطالعه نظم و تغییرات اجتماعی است. جامعه‌شناسی ناچار است به‌طور هم‌زمان به این دو مسئله بنیادی پاسخ دهد. برای مطالعه و بررسی چگونگی حفظ و تداوم ثبات، نظم، یکپارچگی و انسجام اجتماعی، نظریه‌ها و مفاهیم متعددی تولید و بازتولید شده است که مفهوم هویت یکی از مهم‌ترین آن‌هاست. مفهوم هویت به‌ویژه در شرایط تغییر، بی‌ثباتی و فشار، حائز اهمیت شده و گفتگو پیرامون آن شدت می‌گیرد، چراکه هویت نقطه عزیمت، پایگاه و منشأ انسجام اجتماعی و حفظ نظم در سطح کلان تلقی شده و به‌نوعی لنگرگاه ثبات اجتماعی می‌باشد (حاجیان، ۱۳۷۹: ۳).

هویت ملی ایرانیان مسئله تاریخی بوده و توافق قطعی بر این نکته تاریخی وجود دارد که ایرانیان موجود در طی تاریخ طولانی خود همواره با یکدیگر نزدیک بوده و در درون حدود جغرافیایی معینی می‌زیسته‌اند که در اداره یا دفاع از آن نقش داشته‌اند. نتیجه این تاریخ مشترک و طولانی، علیرغم بعضی تفاوت‌ها، گسست‌ها و انقطاع‌های تاریخی، حاکمیت فضای چندگانگی فرهنگی - قومی و تنوع هویتی چیزی جز انسجام و یکپارچگی اجتماعی نبوده است. ایرانیان از گذشته‌های دور تاریخی خود تا به امروز یک ملت بوده‌اند این در حالی است که هیچ‌کدام از همسایگان امروزی کشور ما تجربه ملت بودن را به مانند ایرانیان نداشته‌اند. همان‌گونه که اشاره شد در جامعه ایران طرح «مسئله هویت» سابقه درازمدت داشته و از تاریخچه نسبتاً طولانی برخوردار است و به این دلیل این موضوع همواره مورد توجه اندیشمندان، روشنفکران و نخبگان بوده است. این اجماع نظر عمومی و جلب توجه همگانی به‌ویژه در نزد نخبگان و متفکرین در شرایط کنونی و بنا به دلایلی مانند جهانی‌شدن فرهنگی و اهمیت پروژه جهانی‌سازی عناصر فرهنگ و تمدن غرب از یک‌سوی و هم‌چنین با فرهنگی شدن جهان تحت تأثیر تعاملات و ارتباطات گسترده جهان و امکان آفرینی فرهنگی، فضای مناسب برای پررنگ شدن گرایش‌های محلی، قومی و خرده فرهنگ‌های ناحیه‌ای از سوی دیگر، اهمیت‌یابی عناصر مقوم هویتی در دوره‌های مختلف و نیز اولویت یافتن موضوع هویت ملی و نیز تلاش حکومت‌ها برای تکوین و پاسایی از هویت ملی، مورد توجه بیشتر قرار گرفته است. به‌طور کلی این پژوهش به دنبال پاسخ دادن به این سؤالات است: منابع هویت‌بخش و هویت‌آفرین جامعه ایرانی در طول تاریخ کدام‌اند؟ همچنین نحوه ترکیب یا انسجام منابع هویتی جامعه ایران در دوره‌های مختلف چگونه است؟ و اینکه فرایند نظم و تغییر منابع هویتی یا به عبارتی عوامل مقوم هویت و گسست و بی‌نظمی در این منابع چگونه بوده است؟

روش تحقیق

چارچوب روش‌شناختی روش مورد استفاده در این پژوهش روش تحلیل تاریخی است که پژوهشگر در مقام گردآوری داده‌ها، به‌صورت برنامه‌ریزی‌شده به اسناد و مدارک تاریخی، تحلیل‌های تاریخی و تحقیقات انجام‌شده در مورد موضوع مورد مطالعه مراجعه می‌کند. از آنجایی که موضوع مورد مطالعه تحولات منابع هویتی در دوره‌های مختلف تاریخی است، بنا به ملاحظات روش‌شناختی، با استفاده از اسناد و مدارک تاریخی چگونگی و چرایی برساخت هویتی توضیح داده شده است.

پیشینه پژوهش

در زمینه هویت ملی در ایران پژوهش‌های بسیاری انجام شده است که به سه دسته قابل تقسیم است: پژوهش‌هایی که به بررسی مؤلفه‌های هویت ایرانی پرداخته‌اند؛ پژوهش‌هایی که به چرایی مسئله‌مندی مقوله هویت در ایران پرداخته‌اند و پژوهش‌هایی که به فرایند ملت‌سازی و یکپارچگی ملی در ایران پرداخته‌اند. دسته اول، پژوهش‌هایی هستند که به شناسایی مؤلفه‌های هویت ایرانی برآمده‌اند؛ که مسأله‌شان چیستی هویتی ایرانی است و البته اجماعی چندانی در این خصوص که مؤلفه‌های هویت ایرانی کدام است ندارند. هرچند مؤلفه‌ای چون زبان فارسی عموماً مورد تأکید واقع شده است. دسته دوم پژوهش‌هایی هستند که به چرایی مسئله‌مندی هویت ملی در ایران پرداخته‌اند. این دسته از پژوهش‌ها بیشتر از آن که در پی شناسایی این موضوع باشند که ایرانی‌ت به چیست، مسئله بحران هویت و یا مسئله‌دار شدن هویت را مدنظر قرار داده‌اند. این پژوهش‌ها عموماً مسئله شدن هویت ملی در ایران را مصنوع دست نخبگان، روشنفکران و دولت می‌دانند. دسته سوم پژوهش‌هایی هستند که به

فرایند ملت‌سازی و یکپارچگی ملی در ایران پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها به ارتباط هویت و ملیت با دولت توجه دارند. مسئله و موضع این دسته از پژوهش‌سازی‌ها ملت و یا دولت‌سازی است. همان‌طور که اشاره شد، پژوهش‌های که در خصوص هویت ملی در ایران انجام شده‌اند، عموماً به این موضوع پرداخته‌اند که چه چیزی دایره هویتی را مشخص می‌کند و چرا هویت در یک دوره تاریخی اهمیت پیدا کرده و مسئله شده است. از این رو پژوهش‌هایی که به این پرسش پاسخ دهند که چرا در دوره‌هایی از تاریخ ایران شکل خاصی از هویت‌سازی انجام شد که همه لایه‌های هویتی، انسان ایرانی را در برنمی‌گرفت؟ محدود هستند.

چارچوب مفهومی

هویت

به لحاظ مفهومی هویت، معنای تداوم و تمایز را تداعی می‌کند. گرچه این دو معنا متضاد به نظر می‌آیند، در اصل به دو جنبه اصلی و مکمل هویت معطوف هستند. بر این پایه، هویت را می‌توان به احساس تداوم و پیوستاری، بی‌مانندی یا متمایز بودن از دیگران مربوط دانست (گل محمدی، ۱۳۸۳: ۶۱). به عبارتی، هویت داشتن یعنی احساس تمایز، تداوم و استقلال شخصی داشتن یعنی فرد احساس کند، همان است که بوده و دیگران نیستند (جانکینز، ۱۳۸۱: ۱۶-۱۵).

بی‌تردید این شناخت از خود و دیگران، در پرتو یک فرایند معنا‌سازی صرف ممکن نمی‌شود. به تعبیر مانوئل کاستلز، هویت «فرایند ساخته‌شدن معنا بر پایه یک ویژگی فرهنگی با یک دسته ویژگی‌های فرهنگی است که بر دیگر منابع برتری دارند» به نظر وی، همان‌گونه که نقش‌ها، کارکردها را سازمان می‌دهند، هویت‌ها هم‌معنا را سازمان می‌دهند (کاستلز، ۱۳۸۰: ۳۷). نکته مهم این است که هویت مفهومی مرتبط با حوزه معنا است، اما معنا خصیصه ذاتی فرد یا جامعه نیست بلکه یک محصول توافق‌ها و عدم توافق‌ها است (جانکینز، ۱۳۸۱: ۱۹) به عبارتی هویت مجموعه‌ای از معانی است که چگونه بودن را در خصوص نقش‌های اجتماعی به فرد القا می‌کند یا وضعیتی است که به فرد می‌گوید او کیست و مجموعه‌ای از معانی را برای فرد تولید می‌کند که مرجع کیستی و چپستی او را تشکیل می‌دهد (عاملی، ۱۳۸۳: ۳۹).

هویت همواره یک مفهوم ارتباطی است، به این معنا که ما به‌وسیله تشابه‌ها و تفاوت‌هایی که با دیگران داریم شناخته می‌شویم. هویت به ریشه‌های زندگی، روش‌ها و تنش‌هایی که با آن زندگی می‌کنیم، مرتبط است. به قول میناگال و همکاران او، منظور از روش‌های زندگی، نظام‌های اداری و بروکراتیک زندگی نیست، بلکه اموری است که خصیصه‌های خاص زندگی ما را منعکس می‌کند. اموری مثل اندیشه‌های باطنی و درونی فرد، آداب‌ورسوم اجتماعی، مذهب، نحوه پوشش، غذا خوردن، گذران اوقات فراغت و خلق‌و‌خوهای مربوط به روابط اجتماعی، نمونه‌هایی هستند که هویت یک جامعه را از جامعه دیگر و یا حتی هویت فرد را از فرد دیگر متمایز می‌کنند. از نظر استوارات هال، با نگاه هگلی، هویت روندی در حال شدن است و از طرفی شناسنامه و عاملی برای شناخته شدن محسوب می‌شود. هویت همواره از طریق تقسیم شدن معنا پیدا می‌کند. تقسیم بین اینکه من که هستم و دیگری که هست؟ هال «هویت را ریشه خود و بستر عمل» تعریف می‌کند (عاملی، ۱۳۸۳: ۴۱).

در حوزه جامعه‌شناسی نیز موضوع هویت نزد اندیشمندان مختلف از دورکیم در جامعه‌شناسی کارکردگرا تا آلفرد شوتر در حوزه پدیدارشناسی و نیز نظریه‌پردازان کنش متقابل مطرح بوده است. از میان کسانی که به‌طور مشخص به مسئله هویت و هویت ملی پرداخته‌اند می‌توان به نظریه‌پردازان معاصر از جمله آنتونی اسمیت، گلنر، هابزباو، جان بریولی، بندیکت اندرسون، بندیکت بارت، هانتینگتون، آنتونی کوهن، میروسلاو هروس و جان آرامسترانگ اشاره کرد. اوموت اوزکریملی در بررسی جامع خود پس از مرور مجموعه ادبیات موجود ضمن نقد رویکرد کهن انگاری و نیز ابزارانگاری طی جمع‌بندی خود از ادبیات ناسیونالیسم و هویت ملی تحقیق نظریه جامع درباره ناسیونالیسم را رد کرده ولی بر وجود گفتمان ناسیونالیستی (که بر پایه زندگی روزمره بازتولید می‌شود) تأکید کرده و بر ضرورت بررسی مسئله ملی یا ملیت در رابطه با تفاوت‌های قومی، جنسی، طبقه یا پایگاه اجتماعی در چرخه زندگی تأکید نموده است (حاجیان، ۱۳۷۹: ۷).

بررسی منابع، عناصر و مؤلفه‌های سازنده هویت ملی و روابط میان آن‌ها، توسط اندیشمندان و نظریه‌پردازان مختلف موردتوجه بوده است؛ و با توجه به پیش‌فرض مشترک همگی آن‌ها مبنی بر ترکیبی و تألیفی بودن هویت این مسئله دارای اولویت تلقی

می‌شود. به‌نحوی که گیدنز، دیوید هلد، رابرتسون، بارث، کاستلز، میلر، لاش، مالبرو، جنکینز، هانتینگتون و بسیاری دیگر در سطح تئوریک به آن پرداخته و حساس بوده‌اند و تعداد زیادی از اندیشمندان و نظریه‌پردازان معاصر ایرانی به آن توجه کرده‌اند. رویکرد نظری این مقاله مبتنی بر نظریه کنش متقابل نمادین است. بر این اساس هویت اجتماعی امری یگانه، منسجم، یکپارچه و کلی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه هویت چندپاره، متکثر و تغییرپذیر است. هم‌چنین در ساخت هویت اجتماعی «تمایزات» و تشابهات» در درون شاکیه هویت فرد وجود دارد. هویت‌ها در دوره مدرنیته متأخر سیال، چندگانه، ناخالص، مرکب، آمیخته، نسبی، چند مرکزی، ناتمام، سیال، گذرا و در حال بازسازی هستند و هویت خالص امری موهوم تلقی می‌شود. از این رو تصور هرگونه هویتی به‌عنوان مقوله‌ای یکدست، خودمختار، ناب و خالص تصویری غیرواقعی به نظر می‌رسد (حاجیان، ۱۳۷۹: ۱۰).

از دیدگاه کنش متقابل نمادین تمام هویت‌ها برساخت می‌شوند؛ اما مسئله اصلی این است که چگونه، از چه چیزی، توسط چه کسی و به چه منظوری؟. برای برساخت هویت‌ها از مواد و عناصری مثل تاریخ، جغرافیا، زیست‌شناسی، نهادهای تولید و بازتولید، خاطره جمعی، رؤیاهای شخصی، دستگاه قدرت و وحی و الهامات دینی استفاده می‌شود. به بیان دقیق‌تر و روشن‌تر، هویت یعنی تشابه و تمایز، تداوم و تمایز؛ به‌طوری که این دو مفهوم را با یکدیگر جمع کرده است و در یک معنا برساخت می‌شود. هویت دارای دو جزء است: اول، «یکی شدن خود» و دیگری، «مشارکت با دیگران در برخی اجزای ذاتی». در نهایت می‌توان گفت که گرچه اجماعی درباره تعریف هویت وجود ندارد و هویت در ابعاد فردی، جمعی، ملی، جنسی، نسلی و طبقه‌ای و ... قابل مطالعه است، مخرج مشترک همه معرفی‌ها و تقسیم‌بندی‌ها درباره هویت آن است که سبب تمایز خودی از اغیار می‌شود، هر فرد، جمع یا نسل و ... را از دیگران منفک و متمایز می‌نماید و در طول تاریخ تداوم دارد و به‌صورت معنا برساخت می‌شود. در مجموع آنچه از ادبیات تئوریک مرتبط با سؤال اصلی تحقیق استخراج می‌شود، تکرار مستمر ادعای ترکیبی و تألیفی بودن هویت از یک‌سو و لزوم شناخت منابع، مختلف هویت‌بخش و نحوه تعامل آن‌ها با همدیگر است.

هویت ملی

اگر هویت را احساس تمایز و تداوم بدانیم، به ساده‌ترین صورت می‌توان هویت ملی را نوعی احساس تعلق به ملتی خاص دانست. ملتی که نمادها، سنت‌ها، مکان‌های مقدس، آداب و رسوم، قهرمانان، تاریخ، فرهنگ و سرزمین معین دارد (گل محمدی، ۱۳۸۳: ۶۲). پس هویت ملی عبارت است از احساس تعلق به گروهی از انسان‌ها، به‌واسطه داشتن اشتراکات در برخی عناصر فرهنگی و شبه‌فرهنگی، به‌بیان دیگر، هویت ملی نوعی احساس یا آگاهی تعلق به ملت است که همواره با توسل عناصر فرهنگی مختلف بازتولید می‌شود. از این رو، آنتونی اسمیت، از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان ناسیونالیسم، هویت ملی را بازتولید و بازتفسیر پایدار ارزش‌ها، نمادها و خاطرات، افسانه‌ها و سنت‌ها می‌داند که عناصر تمایز بخشی هر ملتی هستند (گل محمدی، ۱۳۸۱: ۳۷).

بحث از هویت ملی سابقه و تاریخچه بس دیرینه در میان جوامع بشری دارد؛ هویت ملی ریشه در احساس تعلق به طایفه، تیره و قبیله و ایل و قوم دارد. اعضای یک طایفه آداب و رسوم و رهبران مشترک دارند، در سرزمین معینی زیست می‌کنند، هم زبان‌اند، با یکدیگر در زمینه‌های اقتصادی همکاری دارند و برای دفاع از منافع طایفه می‌جنگند. آن‌ها معمولاً دارای نام معین و هویت جمعی هستند. در واقع، این احساس بسیار قدیمی قومیت و ایلیت را می‌توان ریشه‌های اصلی ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم) امروزی دانست. به اعتباری، می‌توان ایلیت را به‌نوعی ناسیونالیسم ابتدایی تعبیر کرد که در جریان تحولات تاریخی ابتدا خود را با جریان‌های سیاسی و فرهنگی فراقومی فرا ایللی و فراطایفه‌ای همساز کرده، آنگاه با هویت سیاسی امپراطوری یا با هویت یک دین جهانی همچون اسلام و مسیحیت درهم‌آمیخته و سپس در دوران جدید با پیدایش دولت‌های ملی به‌گونه‌ای تازه در قلمرو آن‌ها احیاء شده است (احمدی، ۱۳۶۶: ۵۵).

تفکرات ملیت‌خواهی در اواخر قرن نوزدهم میلادی در اروپا رواج یافت. در این زمان، حکومت‌های اروپایی از تاریخ به‌مثابه ابزاری برای رشد و ارتقای وحدت ملی با تبلیغات ناسیونالیستی و تعلیم شهروندی در مسیر رسیدن به اهداف خود استفاده می‌نمودند (نوذری، ۱۳۷۹: ۲۱۱). این مکتب به‌عنوان یک ابزار در خدمت اندیشه ملت‌سازی و هویت ملی که دولت‌های اروپایی آن دوران به آن نیاز داشتند، قرار گرفت و گسترش یافت. ملت در این مکتب فکری، به جامعه معینی از مردم که ایدئولوژی، نهادها و آداب و رسوم مشترکی را شکل داده و دارای احساسی از مشابهت یا هم‌نوعی بودند، گفته می‌شد (Plano, 1988: 33).

آنچه در بررسی هویت ملی اهمیت دارد، شناسایی عوامل و عناصر مقوم هویت ملی است که همانند تعریف هویت و ملیت، اجماعی بر سر عناصر مقوم آن وجود ندارد. دشواری و ابهام در تعریف ملت سبب پیچیدگی تعریف هویت ملی و هر آنچه نشئت گرفته شده از مفهوم ملت می‌باشد، شده است. در علوم اجتماعی و انسانی، نظر غالب آن است که ملت «نه نژاد مشترک است و نه دولت مشترک، بلکه عوامل و عناصر اصلی ملت و ملیت، زبان مشترک، دین مشترک و سرزمین است، بدون آنکه هیچ کدام از عوامل به‌تنهایی شاخص ملت و ملیت باشد» بنابراین هویت ملی پدیده‌های اجتماعی و تاریخی است که در مسیر حوادث تاریخی پدیدار می‌شود و رشد، دگرگونی و معانی متفاوتی پیدا می‌کند. هویت ملی امر ثابت و طبیعی نیست که پایه‌های مشخص عینی داشته باشد، بلکه پدیداری است ذهنی که ریشه در تجارب و تصورات جمعی مردم دارد. از این رو، عوامل گوناگون ملیت مانند نژاد، سرزمین، دولت، تابعیت، زبان، سنن مشترک فرهنگی و ریشه‌های تاریخی، دین و اقتصاد هیچ کدام یا هیچ مجموعه مشخصی از آن‌ها را نمی‌توان به‌عنوان ملاک عام برای تعریف و تمیز هویت ملی و ملت به کاربرد. در مورد هر قوم یا ملت در هر دوره‌ای، مجموعه‌ای از عوامل اهمیت می‌یابند و حوادث و مشی وقایع تاریخی آن را دگرگون می‌سازند. هویت ملی که بر پایه رویارویی «ما» با «دیگران» بنیاد می‌گیرد، هم می‌تواند نیرویی سازنده باشد و هم به نیرویی ویرانگر بدل شود. احساس هویت ملی اگر در حد معتدل و معمول باشد، می‌تواند نیرویی برای همیاری و اعتلای فرهنگی و عامل نوعی همبستگی و انسجام ملی باشد، اما اگر بر مدار تعصبات ملی، قومی، مذهبی و نژادی وارد شود، نیرویی ویرانگر خواهد شد (رواسانی، ۱۳۸۰: ۳۱).

بنابراین از لحاظ کار ویژه، هویت ملی و احساس تعلق به یک ملت، قابلیت بالایی در تأمین نیازهای روانی انسان‌ها دارد؛ که تأمین احساس متمایز بودن و تداوم داشتن از آن جمله است. هویت ملی همچنین نیاز انسان‌ها به احساس امنیت را به‌خوبی تأمین می‌کند. همین توانایی چشمگیر در تأمین نیازهای روانی افراد و گروه‌ها، رمز گسترش و تداوم ملی‌گرایی و هویت ملی در سده‌های اخیر است. از لحاظ سیاسی نیز، هویت ملی نوعی همبستگی ایجاد می‌کند و می‌تواند در خدمت بسیج سیاسی آحاد جامعه قرار گیرد (گل محمدی، ۱۳۸۳: ۶۲).

ماهیت هویت ملی ایرانی

همان‌گونه که در فوق نیز اشاره شد هویت ملی مهم‌ترین نوع از انواع هویت است که ابعاد مختلف جامعه از لحاظ سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی را برمی‌گیرد، منظور از هویت ملی ایرانی آن دسته از مؤلفه‌ها و شاخص‌هایی می‌باشد که در درون جغرافیا و فرهنگ و تمدن ایرانی بروز و ظهور یافته‌اند و هم‌اکنون بخشی از ساکله هویت ایرانی قلمداد می‌گردند، این دسته از عناصر در واقع خاستگاه ملی داشته و دارند به این معنی که ویژگی خاص جامعه ایرانی بوده و وجه ممیزه آن از سایر فرهنگ‌ها به شمار می‌آید. هر چند این مؤلفه‌ها را نبایستی با دید کهن‌گرایان (دارای اصالت ذاتی و طبیعی) تحلیل کرد. مقولاتی مانند هنر و موسیقی ایرانی، زبان فارسی، جغرافیا و سرزمین ایران، آداب‌ورسوم و عناصر فرهنگی، ادبیات، سرگذشت و پیشینه تاریخی، شخصیت‌های ادبی و تمدنی، دین، نظام سیاسی و... که به دلیل سیاست‌ها و اقدامات دولت‌ها در تاریخ معاصر کشورمان این عناصر از هویت رسوب و نهاده‌ی شده و تثبیت یافته‌اند (حاجیانی، ۱۳۷۹: ۱۱).

در مورد اینکه چه عناصر مشترکی به لحاظ تاریخی در هویت ملی ایرانیان وجود داشته است، اجماعی وجود ندارد. البته برخی از اندیشمندان ابعاد اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تاریخی، دینی، مذهبی، زبان را به‌عنوان ابعاد هویت ملی تعریف می‌کنند. گرایش‌های هویت ملی ایرانی را می‌توان در تعلق خاطر به جغرافیای ایران و سرزمین مشترک، تعلق خاطر به سرگذشت مشترک تاریخی و احساس سرنوشت یکسان، تعلق خاطر و پایداری به دین و مذهب مشترک، توجه به زبان و ادبیات فارسی، تعلق به موسیقی، معماری، مشاهیر و میراث فرهنگی و تاریخی مشترک و تأکید بر پیشینه تاریخی طولانی دسته‌بندی کرد (حاجیانی، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۲).

به‌طور کلی درباره هویت ملی ایرانیان، مروری بر متون موجود نشان می‌دهد که تقریباً مؤلفه‌ها و عناصر هویت ملی در ایران به‌مرور در طول تاریخ از سه حوزه ایران، اسلام و غرب تأثیر پذیرفته است (سروش، ۱۳۷۰: ۲۳؛ داوری اردکانی، ۱۳۷۲: ۲۵۵؛ شایگان، ۱۳۷۰: ۱۶۶ و جهانگل، ۱۳۸۱: ۳۱).

بحث در مورد هویت ملی و هویت ایرانی از دیرباز یکی از موضوعات موردنظر جامعه‌روشنفکری ایران بوده است. در مورد عامل اصلی پیوند ملی، همواره سؤالاتی مطرح بوده و نظریات مختلفی در این باره مطرح شده است؛ به‌نحوی که احمد اشرف بین هویت ایرانی و هویت ملی تفاوت قائل می‌شود و معتقد است هویت ملی زاده عصر جدید است که ابتدا در اروپا سر برآورد و آنگاه از اواخر قرن نوزدهم به مشرق زمین و سرزمین‌های دیگر راه یافت. هویت ملی هنگامی پدید آمد که ملت به معنای امروزی آن شکل گرفت. ایشان معتقد است که کاربرد مفهوم هویت ملی در مورد ایران مشکل دیگری دارد که بدون توجه به آن ممکن است به نتیجه‌گیری‌های نادرست برسیم و آن وجوه تشابه و تمایز بین مفهوم تاریخی هویت ایرانی و مفهوم تازه «هویت ملی ایرانی» است (اشرف، ۱۳۸۱: ۶).

بنابراین، اگر بخواهیم از هویت ملی ایرانی صحبت کنیم، نمی‌توانیم فقط جنبه ملی را مدنظر قرار دهیم و از مفهوم هویت ایرانی مغفول باشیم. لذا با در نظر گرفتن اینکه هویت دارای یک هسته اصلی است و دارای عناصر و مؤلفه‌هایی است که در طول تاریخ در تغییر است، به بررسی سیر تاریخی هویت ایرانی در پنج دوره با منابع مشخص می‌پردازیم:

دوره اول: ایران - باستان (هویت باستانی اسطوره‌ای)

باآنکه هویت ملی به معنای کنونی آن، پدیداری نو و بدیع است و هویت ملی امروزی ایرانیان از دوران مشروطیت و به‌خصوص در دوران پهلوی با تکوین دولت - ملت شکل گرفته است، ولی مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان در گذشته‌های خیلی دور با تصور ایرانی بودن در معنای یکپارچه سیاسی، قومی، دینی، زبانی و مکانی آن در دوران هخامنشیان و دیگر سلسله‌های باستانی در دوره ایران باستان پرداخته شده است.

درواقع پایه‌های هویت ایرانی با آموزه‌های زرتشت به‌عنوان یک دین ایرانی و کوروش به‌عنوان مؤسس اولین ساختار سیاسی و حکومت فراگیر ایرانی گذاشته شد در تداوم آن تلاش سلسله اشکانیان یا پارتیان در روایت‌های حماسی ایران باستان در احیای مجدد اعتبار سیاسی فرهنگی ایرانی در برابر تهاجم خارجی اسکندر و پایان دادن به حکومت بیگانه سلوکیان قابل رویت است. پس‌از آن پادشاهان ساسانی به یاری موبدان زرتشتی از مواد و مصالح مناسب یعنی اقوام همخوان ایرانی که فرهنگ مشترک، دین مشترک و زبان مشترک دارند و بیش از یک هزار سال در سرزمین ایران زندگی می‌کنند، دولتی واحد با نظام سیاسی، دین مشترک و واحد و جغرافیای مشترک پدید آوردند دولتی که بیشترین تلاش فرهنگی در حفظ بنیان‌های و منابع هویت ایرانی از جمله زبان و دین ایرانیان در برابر برتری‌جویی تمدن یونانی‌گری نمودند (مکی، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۸). آنان باهدف یکپارچگی سیاسی ایران و برانگیختن غرور ملی برای دفاع از آن در برابر مهاجمان بیگانه، افسانه‌های آفرینش نخستین انسان و نخستین پادشاه و سده‌های اساطیری پیشدادی و کیانی و پیدایش ایران را که ریشه‌های اوستایی داشت و در شرق ایران شایع بود، به سده‌های تاریخی اشکانی و ساسانی پیوند زدند و قباله تاریخی برای دولت ساسانی پدید آوردند. این افسانه‌ها در دوران ساسانی اساس و پایه حکومت متمرکز سیاسی و دینی می‌شود و در همین زمان است که واژه «ایران» به‌عنوان یک مفهوم سیاسی به کار می‌رود و مفهوم «فرشاهی ایرانی» و «ایران‌شهر» یا قلمرو پادشاهی ایران به وجود می‌آید.

از تأسیس اولین شاهنشاهی ایرانی تا ورود اسلام به ایران، ۱۲۰۰ سال به طول انجامید که درنهایت منجر به خلق ملت ایران شد و پایه‌های آن در همان دوران استوار گردید. در ایران باستان و پیش از ظهور اسلام، بدون توجه به افسانه‌ها، چهار سلسله هخامنشیان، سلوکیان، پارتیان و ساسانیان حاکمیت داشته‌اند. آنچه از این چهار دودمان به ارث رسید، مفهوم حاکمیتی قدرتمند بود که به نام عدالت با پشتوانه اندیشه سیاسی ایران‌شهری حکم می‌راندند و پیوستگی و تداوم فرهنگی متمایز و احساس ملی که بیشتر در هویت فرهنگی ریشه داشت تا در حکومت یا قلمرو؛ بنابراین، هویت ایرانی با آیین زرتشت، زبان پارسی، اندیشه سیاسی ایران‌شهری، هنر و معماری و آداب‌ورسوم سنتی که تاروپود فرهنگ ایرانی و عامل پیوند ملیت ایرانی بود، شکل گرفت (مکی، ۱۳۸۰: ۳۹).

ازآنجاکه ایران قبل از ورود اسلام از لحاظ تأسیس مذاهب، سرزمین پرباری بود، لذا از ابتدای شکل‌گیری هویت ایرانی، مذاهب ایرانی در ایجاد آن از سهم بسزایی برخوردار بودند. مشهورترین و قدیمی‌ترین مذهب ایرانی، آیین زرتشت بود که این مذهب تنها یک مذهب معنوی نبود بلکه سیاسی و اجتماعی نیز بود و دارای محتوای اجتماعی نیرومندی بود که از ویژگی اساسی آن اعتقاد به دوگانگی متضاد بین نیروی خیر از یک‌سو و نیروی شر از سوی دیگر است و این باور وجود دارد که بالاخره نیروی خیر بر نیروی

شر غلبه خواهد کرد. استمرار این اعتقادات در طول تاریخ، نشان‌دهنده اهمیت اجتماعی و سیاسی مذهب در زندگی ایرانیان می‌باشد که بخش مهمی از هویت آنان در طول تاریخ تا به امروز را تشکیل داده است؛ به طوری که در دوره ایران باستان بعد از آیین زرتشت، مذهب مانوی و مذهب مزدک در قلمرو فرهنگی ایران پایه‌گذاری شدند که تأثیرات اجتماعی و سیاسی خاص خود را داشتند؛ بنابراین، ملاحظه می‌شود که مذهب و باورهای دینی در طول تاریخ به همراه قلمرو جغرافیایی و فرشاهی و ایرانشهری یکی از پایه‌های هویت ایرانی را شکل داده و در این دوره، هویت اسطوره‌ای و باستانی ایران با عناصر آیین زرتشت، قلمرو جغرافیایی، ایرانشهری و فره شاهی بنا نهاده شده است.

بنابره تعریف هویت ملی، اشاره شد که هویت، معنای تداوم و تمایز را می‌رساند و در خود تغییر و تکامل در طول زمان را دارد. همچنین هویت در تشابهات و تمایزاتی که با دیگران داشتیم، شناختیم و گفتیم که هویت همواره با تقسیم و تفکیک بین اینکه من چه هستم و دیگری چه هست؟ معنا پیدا می‌کند. در دوره ایران باستان، بن‌مایه هویت ایرانی با مشخص شدن آداب و رسوم مشخص، مکان مشخص و تمایز و قرار گرفتن ایران در برابر انیران، ایران در برابر توران، ایران در برابر یونان و روم با دین و فرهنگ مشخص، سیاستی مشخص تشخیص یافت و هویت باستانی و اسطوره‌ای ایرانی تبلور یافت که در دوره‌های بعد اگرچه دچار تغییر و تحول شد ولی بن‌مایه‌های آن تا عصر حاضر ماندگار است.

دوره دوم: هویت ایرانی - اسلامی

دیدگاه شهید مرتضی مطهری در خصوص هویت ایرانی قابل تأمل فراوان است؛ زیرا وی ذات و ماهیت ویژه‌ای را برای هویت ایرانی قائل است و آن دین‌گرایی است (قربانی، ۱۳۸۳: ۸۰؛ حاجیانی، ۱۳۸۷: ۹۶). ورود اسلام به ایران، شکست ساسانیان از اعراب مسلمان، فروپاشی سلسله آن‌ها و برآمدن اسلام، پایه‌های همبستگی و انسجام اجتماعی، سیاسی و دینی جامعه ایرانی را به شدت تغییر داده است. حکومت جهانی امت اسلام، جای حکومت ساسانی ایرانی را گرفت و دین جهانی اسلام جایگزین دین ایرانی زرتشت و مذاهب مانی و مزدک شد. ایرانشهر با قلمرو پادشاهی ایران نیز فرو ریخته و ایرانیان به دلیل اینکه پادشاهان قبلی با شعار «عدالت» و «مدارا» حکومت می‌کردند و در دوره ساسانیان - با توجه به خصلت طبقاتی جامعه ایرانی و نظام اجتماعی ساسانیان که به دقت تنظیم و بنیان یافته بود، لیکن مدارا آن نهال تفاهم میان شاه و اتباعش که هخامنشی‌ها بارور کرده بودند و پارت‌ها به دفاع از آن پرداخته بودند پژمرده شده بود، از این سلسله دست کشیدند. پادشاهان ساسانی، در مراحل بعدی از مذهبی که بیشتر به تشریفات توجه داشت تا به عقاید و از شاهی که بیشتر نگران قدرت بود تا عدالت حمایت کردند؛ بنابراین دلایل، طبقات مختلف جامعه ناراضی شده و به تدریج جامعه از درون فروپاشید و ساسانیان نتوانستند در مقابل حمله اعراب دوام بیاورند؛ بنابراین، توده مردم و دهقانان و اشراف برای فرار از مالیات در نظام سلسله مراتبی ساسانیان و سخت‌گیری‌های امپراطوری‌های گذشته، همچنین زندگی متواضعانه رهبران دین اسلام و به دلیل قوت آیین اسلام و عدالت‌خواهی آن که جامعه ایرانی آن زمان تشنه آن بود، از ورود اسلام استقبال کرده و آیین اسلام را در فرهنگ خود جذب کردند؛ بنابراین در مدتی نه‌چندان طولانی، آیین اسلام با تمدن و فرهنگ ایرانی ممزوج گشت.

آیین اسلام تأثیرات عمیق و گسترده‌ای در فرهنگ ایرانی برجای گذاشت، عناصری به هویت ملی ایرانیان اضافه کرد و در مقابل شیوه‌های تفکر اسلامی نیز از فرهنگ ایرانی سیراب شد؛ که درباره تأثیر و تأثر فرهنگ ایرانی و اسلام دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. شهید مرتضی مطهری در خصوص هویت ایرانی معتقد است که ذات و ماهیت هویت ایرانی دین‌گرایی است (قربانی، ۱۳۸۳: ۸۰؛ حاجیانی، ۱۳۸۷: ۹۶). هویت ایرانی بر دو پایه اسلام و ایران، متکی است و در این میان، وی دین اسلام را مهم‌ترین مؤلفه ملیت و هویت ملی می‌شناسد. او به بررسی خدمات متقابل اسلام و ایران به همدیگر پرداخته است. وی خدمات اسلام به ایران را شکوفایی نبوغ ایرانی، از بین رفتن خرافات دینی و قرار دادن ایرانی در اوج اختراعات جامعه اسلامی دانسته است (مطهری، ۱۳۶۲: ۳۶۳). او در نهایت عنصر اصلی هویت ایرانی را در گرایش به اسلام و تعالیم اسلامی می‌داند (حاجیانی، ۱۳۸۷: ۹۷).

تاریخ ایران با فتح این کشور توسط اعراب مسلمان به دو نیمه تقسیم شد: پیش از اسلام و پس از اسلام؛ زیرا ورود اسلام دگرگونی‌های ژرفی در ساختارهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران به بار آورد و به محض آنکه اسلام مستقر شد، مهر و نشان خود را عمیق‌تر و پایدارتر از هر اندیشه دیگری که مهاجمان بیگانه قبلی با خود به ایران آورده بودند (یونانیان) بر تاریخ فلات ایران نقش کرد. فتوحات پیشین همواره الگوهایی را دنبال کرده بود، بدین گونه که دودمانی فاسد و رو به تباهی به دست نیروی کوچک

با انضباطی که تحت فرماندهی سلسله فاتحان بود، تحقیر می‌شد. به‌استثنای سلوکیه که مشعل‌داران فرهنگ یونانی بودند، این فاتحان اغلب به گونه اجتناب‌ناپذیری تحت تأثیر فرهنگ ایرانی قرار گرفتند و بخش عمده‌ای از این فرهنگ را جذب کردند. در نتیجه، تغییرات بنیادی چندانی در زندگی اکثریت ایرانی‌ها به وجود نمی‌آمد. ولی مسلمانان خلاف این را ثابت کردند. قبول اسلام به معنای قبول شیوه زندگی تازه‌ای بود که بر اساس منش فرهنگی خاص شکل گرفته بود. ایرانیان به سهولت تغییر مذهب دادند، بخشی به این دلیل که اسلام در درون خود شامل عناصری از اعتقادات پیش از اسلام ایران بوده؛ وحدانیت، ترس از شر، وجود فرشتگان، اعتقاد به‌روز داوری و بخشش به دلیل وعده اسلامی عدالت. از این‌رو، در گذر تدریجی ایرانیان از دین زرتشت به دین اسلام، جوهر و منش مذهبی هویت ایرانی، دست‌نخورده باقی ماند و مذهب در مرکزیت وجود باقی ماند؛ به‌نحوی که الله جانشین اهورامزدا و محمد (ص) جانشین زرتشت شد تا در دنیایی آکنده از ظلم و بی‌عدالتی و شر، نبرد را برای رسیدن به خوبی و مهربانی هدایت کند. علاوه بر این در نتیجه چیرگی اعراب بر تمدن بزرگ ساسانی، تحولات بزرگی در ساختارهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نیز صورت گرفت. نخست آنکه جامعه بسته ساسانی و نظام طبقاتی متحجر آن را به‌شدت تکان داد. دیگر اینکه، خط و زبان و اندیشه را از قیدوبند طبقه حاکم و موبدان زرتشتی رها کرد و سوم آنکه ایرانیان را به چالشی عظیم خواند و آنان را در تنگنا قرارداد تا استعدادهای نهفته خود را شکوفا کنند و پروبال دهند و به گفته ابن خلدون، بزرگ‌ترین سهم را در خلق فرهنگ و تمدن بزرگ اسلامی به دست آورند (اشرف، ۱۳۸۱: ۱۶).

انتقال حکومت از بنی امیه به عباسیان چیزی بیش از تغییر یک سلسله حکومتی بود. با پیروزی عباسیان، خلیفه و امپراتوری از لحاظ سیاسی و جغرافیایی تغییر کرد و پایتخت از دمشق به بغداد منتقل شد. در نتیجه، فاصله میان مکه و پایتخت اسلام نه‌تنها از لحاظ مسافت بلکه از لحاظ فرهنگی نیز افزایش یافت؛ زیرا خلیفه جدید بیشتر با ایرانیان هم‌جهت بود تا اعراب. اشرافیت عربی مدینه و مکه که از ابتدای حکومت اسلامی در رأس حکومت بودند، رفته‌رفته تضعیف شدند و اعراب به‌مثابه گروهی با هویت جداگانه در جغرافیای امپراتوری اسلامی تحلیل رفتند و آنچه از اعراب در اسلام باقی ماند، زبانشان بود (مکی، ۱۳۸۰: ۶۶). رشد شهرها رونق تجارت و توسعه بازارها، سبب برآمدن اهل‌قلم و صاحبان فکر و اندیشه، برخورد عقاید و آراء، تساهل فکری و شکوفایی علم و هنر و ادب و فلسفه و تاریخ‌نگاری در قرن‌های سوم، چهارم و پنجم هجری شد. یکی از عناصر اصلی این رشد فرهنگی، تحول و تکامل زبان فارسی دری بود که از زبان محاوره فراتر رفت. اشاعه خط جدید نیز به گسترش زبان و سواد مدد رساند. زبان فارسی دری، زبان علمی و ادبی و دیوانی شد و با خلق آثار ارزنده فراوان، مهم‌ترین عنصر هویت جامعه ایرانی شد (اشرف، ۱۳۸۱: ۱۸). پایتخت عباسیان در بغداد بیشتر خصوصیت ایرانی گرفت تا عربی. دیوارهای شهر دایره‌ای را شکل می‌دادند که شبیه دیوارهای شهر کهن ساسانی فیروزآباد بود. کاخ خلیفه که شیوه معماری ایران در بنای آن به کار گرفته شده بود، گنبدی داشت که به چهار ایوان در درون کاخ متصل می‌شد، همه‌چیز از لباس‌های خلیفه گرفته تا نگهبانی که به کارش مشغول بود، مهر و نشان ایران ساسانی را داشت حتی مصالح ساخت آن را از خرابه‌های کاخ‌های ساسانی در مدائن آوردند. ملاحظه می‌شود که پایه‌های هویت ایرانی در دوره قبل از اسلام پی‌ریزی شد، اما با سلطه خلافت اموی و عباسی بر ایران، هویت ایرانی با بحران مواجه گردید. ایران استقلال سیاسی خود را به مدت چندین سده از دست می‌دهد. در واقع، تسلط بنی امیه بر جهان اسلام، منجر به احیای فرهنگ جاهلی شد. پس از روی کار آمدن عباسیان، حکومت‌های محلی چون طاهریان، صفاریان، سامانیان و آل‌بویه در کشور استقرار یافتند که همگی مشروعیت سیاسی خود را از عباسیان می‌گرفتند و از قرون یازدهم نیز ترکان غزنوی، سلجوقیان و خوارزمشاهی حکمرانی کردند که اینان نیز زیر فرمان خلفای عباسی بودند. با ورود مغول و تیموریان و انقراض خلافت عباسی و شکست توسط هلاکوخان، وابستگی ایران به مرکز خلافت جهان اسلام از بین رفت. با این‌وجود تا دو قرن بعد از حمله تیموریان نتوانست یک حکومت مستقل و مقتدر در ایران به وجود آید تا اینکه صفویان روی کار آمده و این مهم را محقق ساختند.

از قرن یازدهم یک سلسله تاخت‌وتاز به ایران آغاز شد. ابتدا، ترکان سلجوقی آمدند؛ آنان بیشتر مهاجر بودند تا فاتح و آنچه یافتند پیش‌تر جذب کردند تا نبود کنند در اوایل قرن سیزدهم، قوم مغول از آسیای مرکزی به ایران هجوم آوردند و به کشتار و ویرانی وسیع دست زدند. در اواخر قرن چهاردهم، تیمورلنگ سررسید و ایران را بیشتر به‌سوی انقراض فیزیکی سوق داد. فرهنگ ایران با اندوهی که حاصل هجوم بیگانگان بود به پا خاست. همان‌گونه که پس از هجوم یونانی‌ها و عرب‌ها به پا خاسته بود تا رنسانس

دیگری بر پا کند. فرهنگ ایرانی با تکیه بر مذهب شیعی شکوفا شد و اسلام شیعی و فرهنگ ایرانی دو رکن رکن هویت ایرانیان در قرن شانزدهم شدند.

با انقراض ساسانیان، کشور ایران حدود نه قرن، یعنی تا زمان فراز آمدن سلسله صفویه، از وحدت سیاسی و قومی محروم بود. در دو قرن نخستین ورود اسلام، سرزمین ایران (بعد جغرافیایی هویت) زیر فرمان خلافت بزرگ اسلامی قرار گرفت و والیان و حکام آن از مدینه، کوفه، دمشق و بغداد منصوب می‌شدند. پس از تجزیه خلافت عباسی، یعنی از قرن سوم نیز حکام مستقل محلی سر برآوردند که ربطی به دولت سراسری نداشتند. استقرار دولت‌های بزرگ سلجوقی، ایلخانان مغول، تیموریان و ترکمانان آق قویونلو نیز حاکی از تسلط سیاسی آن طوایف بر سرزمین ایران داشت، نه دال بر تأسیس حکومت فراگیر و وحدت سرزمین ایران، باین‌همه، در این دوران فترت سیاسی و یکسره دگرگون کرد و همه آثار مادی و فرهنگی چون کتابخانه‌ها، دارالتعلیم‌ها، شهرها و سدها را ویران کرد و به نابودی نفوس به‌ویژه صنعت‌گران، اندیشمندان، ادیبان و صاحبان خرد و پیشه منتهی شد. در اینجا بود که هویت ایرانی بار دیگر با چالشی سخت‌تر و مهلک‌تر مواجه شد، اما این وضع تداوم نداشت و پادشاهان مغول راه و رسم خود را تغییر دادند. تساهل و سازگاری مغولان سبب شد مذاهب مسیحی و یهودی و بعضی از فرق اسلامی که گرفتار محدودیت‌هایی بودند، آزادی عمل بیشتری پیدا کنند. به‌ویژه تشیع که با فضای بازتری روبرو شده بود، رشد و توسعه چشمگیر یافت. پیدایش حکومت‌های محلی شیعی مانند سربرداری در سبزوار، سادات مرعشی در طبرستان، سادات آل کیا در گیلان، سادات مشعشه. در خوزستان و دیگر نقاط ایران مبین این واقعیت است (اشرف، ۱۳۸۱).

دوره سوم: هویت ایرانی - شیعی

در سده نهم هجری (پانزدهم میلادی) جنبش صفوی به‌صورت یک قدرت سیاسی نیرومند ظهور کرد. صفویان با اعلام وفاداری به مذهب تشیع، اولین دولت متمرکز و فراگیر ملی را پس از گذشت نهصد سال تأسیس کردند. آن‌ها با به رسمیت شناختن مذهب تشیع و گسترش آن در کل کشور، توانستند پس از چند قرن گسستگی سیاسی، وحدت و هویت سیاسی ملی به ایران ببخشند. استاد شهید مرتضی مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران می‌نویسد: «جنبش‌های ایرانی که از ابتدا با نهضت شعوبیه آغاز شد، حرکتی علیه عرب‌گرایی دولت‌های خلافت بود که به‌شدت ایرانیان را تحقیر و حتی تکفیر می‌کردند. خراسانیان که آغازگر چنین نهضتی بودند، ابتدا در کسوت نظامیان علیه امویان برخاستند و سپس بانفوذ در دستگاه عباسی، زمینه استقلال ایرانیان را فراهم ساختند» (مطهری، ۱۳۶۲).

صفویان، شیعه را مذهب رسمی ایران اعلام کردند، دلایل این امر چندگانه بود. شیعه هم ایرانی را مستحکم می‌کرد و همه عناصری از مذهب قبل از اسلام ایرانیان را در خود داشت. هنگامی که شاه اسماعیل، تشیع اثنی عشری را به دین رسمی دولت جدید صفوی اعلام کرد، به‌روشنی ایران را از امپراتوری سنی مذهب عثمانی متمایز ساخت؛ امپراتوری که قدرت اصلی در دنیای اسلام در قرن شانزدهم محسوب می‌شد. ایرانیان مذهب تشیع را به‌مثابه بخش مکمل هویت ایرانی پذیرفتند، شهادت امام علی (ع) و امام حسین (ع) برای ایرانیان معنای خاصی دارد. ایرانیان در اعماق ذهن و روان، خود را چون شهدای شیعه می‌دیدند، همچنین برای ایرانیان، امامان شیعه مظهر ملی، چند چیز بر جای ماند که عامل تداوم هویت ایرانی شد. از آن جمله اقوام ایرانی به‌عنوان عجم در برابر عرب و تاجیک در برابر ترک شناسایی شدند و این امر باعث تمایز ایرانیان از سایر مسلمانان گردید و هویت خاص ایرانیان معین شد. از همه مهم‌تر، شکوفایی زبان فارسی که عامل و پاسدار فرهنگ و هویت ایرانی بود، پایدار ماند و به تداوم هویت ایرانی مدد رساند. در این مقطع، باینکه مفهوم ایران و احساس ایرانی بودن پابرجا ماند ولی مفهوم سیاسی ایران در معنای سرزمین یکپارچه، حکومت واحد و مستقل از بین رفته بود تا در دوره صفویه دوباره احیا شد.

تشیع به‌گونه‌ای مؤثر به ایران هویت سیاسی و ارضی بخشید؛ به‌گونه‌ای که ایرانیان از زمان غلبه اعراب در جستجویش بودند. در مذهب شیعه، ساکنان ایران می‌توانستند هم مسلمان باشند و هم هویت ایرانی خود را حفظ کنند. مذهب تشیع همچنین به ایرانیان، ساختاری مذهبی اعطا کرد که بر اساس آن، می‌توانستند غریزه صیانت از خود و بیان خود را استوار بسازند. در قرن شانزدهم، ایرانیان شیعه‌مذهب شاهد ظهور تقریباً هم‌زمان دو امپراتوری مقتدر سنی مذهب بودند. عثمانیان ترکیه در غرب و تیموریان هند در شرق (مکی، ۱۳۸۰: ۶۹). علاوه بر این‌ها، دولت سنی مذهب ازبکان آسیای مرکزی نیز به تهدیدات خود علیه ایران ادامه می‌دادند؛ بنابراین، در دوره صفوی با تأکید بر عناصر فرهنگ ایرانی و مذهب تشیع به‌عنوان دو رکن رکن هویت ایرانیان، موجب تداوم

فرهنگ ایرانیان قبل از اسلام و فرهنگ مذهبی دوران ایران اسلامی گردید و موجب شد روح ایرانی تداوم داشته و با این دو عنصر یعنی «ایرانی بودن» و «مذهب تشیع» با همسایگان متمایز گردند و بر مبنای آن عناصر انسجام و همبستگی خود را حفظ کند. تأسیس دولت صفویه هرچند از دید ایرانیان، تأسیس یک دولت مستقل ایرانی و احیای هویت ایرانی بود، ولی از دید جهان اسلام به معنای پاره‌پاره شدن جهان اسلام در شکل واحدهای سیاسی کوچک‌تری بود که پیشینه آن به‌عنوان یک الگو در جامعه مسیحیت وجود داشت. این تکه‌تکه شدن در قرون بعدی مبنای پذیرش ناسیونالیسم شد که به‌عنوان پایه نظام دولت‌های جدید به شمار می‌رود. لذا ایران نخستین واحد سیاسی بود که با توجیه موجودیت جداگانه‌اش بر پایه اختلاف مذهبی، از وحدت اسلامی کناره گرفت. تا سده شانزدهم، شیعیان و سنیان در سراسر جهان اسلام با هم مخلوط بودند و فقط از زمان صفویه بود که از لحاظ جغرافیایی جدا شدند. این جدایی، ایران را به‌مثابه دولت سرزمینی با آیین تشیع به‌عنوان مذهب «ملی» پدیدار کرد. در این فرایند، نه‌تنها رقابت میان دولت‌های سنی و شیعه ایران را از جامعه جهانی اسلام جدا کرد، بلکه آن را واداشت تا در جستجوی حمایت قدرت‌های اروپایی باشد و با آن‌ها پیوند یابد.

پیوند ایران در دوره صفویه با دولت‌های اروپا و ارتباط ایرانیان با اروپاییان از این دوره به بعد، ایرانیان را به‌سوی افکار جدید اروپایی و تشکیل یک دولت ملی بر پایه افکار ناسیونالیستی و اروپایی سوق داد؛ تحولی که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شکل گرفت و استمرار یافت. در کنار این گرایش، تمایل به گسترش شیعه نیز که بر پایه احساسات مبتنی بر یک هویت بومی مستقل به وجود آمده بود، حفظ شد و تا قرن بیستم در هویت بومی ایرانیان عنصر شیعی حتی مهم‌تر از عنصر ایرانی بود. لذا از سال ۱۵۰۱ میلادی تا قرن حاضر، ایرانی‌گرایی و شیعه‌گرایی در نظر بسیاری از مردم ایران، بخشی از یک جریان واحد محسوب می‌شوند.

دوره چهارم: ایران دوره گذار (بحران هویتی و تجددخواهی و مدرنیته اروپایی)

دوره قاجاریه از لحاظ ساختاری دوره گذار در تاریخ ایران محسوب می‌گردد، گذار از دوره سنتی به مدرنیته که در تمامی ساختارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، آموزشی و غیره جامعه ایران را با تغییرات و تحول عمیق مواجه نمود. علاوه بر این دوره قاجار دوره چالش هویتی برای جامعه ایران نیز هست، وجود مجموعه‌ای از هویت‌های پراکنده در جامعه‌ی ایرانی آن زمان چون هویت محلی، منطقه‌ای، ایلی، تباری، دینی، مذهبی، فرقه‌ای، زبانی و نژادی و مقوله استعمار خارجی در کنار این عوامل داخلی تهدیدی برای هویت ملی و جمعی ایرانیان بود (کبیری، ۱۳۸۴: ۱۱).

همگام با آشنایی جامعه ایران با تفکر نوین اروپایی، اندیشه مدرن اروپایی مانند ملی‌گرایی مدرن اروپایی نیز در سده نوزدهم میلادی با اتکا به نمادهای هویت فرهنگی و تاریخی غنی موجود در کشور ایران، از سوی اولین متجددین ایرانی مورد پذیرش قرار گرفت و به یک جریان اثرگذار در بین دیگر جریان‌های فرهنگی و سیاسی در حیات اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی این دوران مبدل گردید و اندیشه ملی‌گرایی در دو عرصه سیاست و فکر، در بین برخی روشنفکران و سیاستمداران ایرانی متجلی شد و تداوم یافت. در قلمرو سیاست تلاش‌های کسانی مانند: عباس میرزا، قائم‌مقام فراهانی، میرزا تقی‌خان امیرکبیر به‌عنوان اولین نمایندگان استقلال ملی و مقاومت علیه استعمار بیگانگان با نام جریان اولیه ملی‌گرایی ایرانی، می‌باشند (بیل، ۱۳۶۸: ۳۸). در عرصه فکری و فرهنگی نیز پیشروان اصلی ملی‌گرایی کسانی مانند: میرزا حسن‌خان شیرازی و میرزا صالح شیرازی و برخی روشنفکران از قبیل میرزا فتحعلی آخوندزاده، جلال‌الدین میرزا قاجار، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا یوسف خان مستشارالدوله، میرزا عبدالرحیم طالبوف، میرزا ملکم‌خان، میرزا عسگرخان افشار رومی، فرخ‌خان امین‌الدوله و دیگران در اشاعه‌ی این اندیشه و به دنبال طرح توسعه فرهنگ و اندیشه‌های اروپایی و مدرن‌سازی با رویکرد سکولار در ایران برآمدند (بیل، ۱۳۶۸: ۳۸).

از سوی دیگر در این دوران میزان رخدادهای بزرگ نظامی و سیاسی چون شکست‌های ایران از روس و پیامدهای سیاسی-اقتصادی زبان‌بار آن و جستجوی علل پیروزی سریع سپاهیان روس و شکست‌های ایرانیان چشم‌اندازی کاملاً بدیع از جهانی نو، در برابر برخی دولتمردان و روشنفکران ایرانی قرارداد که این آشنایی با واقعیت‌های دنیای جدید، ایرانیان را به بیداری ملی سوق داد. آنان در جامعه‌ی ایرانی مسائلی نظیر استبداد، سلطه استعمار، ارتجاع، عقب‌ماندگی تاریخی و اجتماعی جامعه‌ی ایران را می‌دیدند که باید به رفع آن اقدام نمود، تفکر ملی‌گرایی سلاح مهمی در نظر آنان، برای فائق آمدن بر این مشکلات و معضلات بود. بدین ترتیب ملی‌گرایی به مهم‌ترین عنصر شکل‌دهنده گفتمان تجدد در ایران مبدل شد و اولین متجددان ایرانی به‌نوعی اولین ملی‌گراها نیز بودند. (کاتم، ۱۳۷۸: ۳۵) به اعتقاد این ملی‌گراهای اولیه، ایران زمانی می‌توانست به یک کشور متجدد و توسعه‌یافته مبدل گردد

که حاکمیت ملی و یک حکومت مبتنی بر قانون، زمینه توسعه‌ی اجتماعی و اقتصادی را در این کشور فراهم سازد تا از این راه بتواند در مقابل سیاست‌ها و دست‌درازی‌های استعمارگران آن دوران مقاومت کند.

نهضت مشروطه مظهر هویت خواهی ملی، تحت تأثیر ورود اندیشه‌های جدید غربی و رشد ملی‌گرایی با چالش‌ها و بحران‌های مهمی روبه‌رو شد. همان‌گونه که ذکر شد اولین برخوردهای ایرانیان به لحاظ تاریخی با غرب در زمینه روابط اقتصادی و سپس در مناسبات نظامی، به‌ویژه در تقویت نیروهای نظامی و تسلیحاتی بوده است. پیشینه روابط اقتصادی و تجاری به دوره صفویه می‌رسد. در آن دوره، تعاملات بیشتر تجاری و اقتصادی بوده تا فکری و فرهنگی؛ چنانکه ساختار سنتی ایران در آن دوره در معرض تردید و تغییر قرار نگرفته است. ولی از نیمه دوم دوره قاجار اصلاحاتی آغاز شد که به سبک اروپایی بود و در درجه نخست جنبه آموزشی داشت. امیرکبیر و سپس دوره میرزا حسین خان سپهسالار هر دو، طالب آن بودند تا ایران با مظاهر تمدن اروپایی آشنا شود و بتواند مشکلات تاریخی خود را با نوسازی از میان بردارد؛ اما امیرکبیر نگرش ضداستعماری داشت و طبعاً دریافته بود که تسلط غرب نیروهای سیاسی و ملی کشور را از بین برده و سرنوشتی مانند هند آن زمان را برای ایران رقم خواهد زد. درحالی‌که میرزا حسین خان که در دولت عثمانی با اصلاحات به سبک غرب آشنا شده بود، بر این باور بود که آمدن غربی‌ها و حتی دادن امتیازات به غرب، عاملی برای اصلاحات خواهد بود. واقعیت این است که طی شصت سال از دوران امیرکبیر تا انقلاب مشروطه، نوعی شقاق فرهنگی در داخل ایران پدید آمد. نسلی به وجود آمد که باعلاقه به «تو» گذشته را کهنه پنداشته و آن را موردانقاد و تردید قرار می‌داد. طی این شصت سال، آموزش‌های نوین در مدارس فرانسوی و یا آنچه که از هر طریق از فرهنگ جدید به مشام ایرانی می‌خورد، به‌غیر از فوایدی که داشت، نوعی بریدن و جدا شدن از گذشته را توصیه می‌کرد. این تأثیر روانی - فرهنگی آموزش‌های نوین در ویران کردن بنیادهای کهن بود (مکی، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

در مجموع، در دوران قاجاریه در خصوص برخورد با فرهنگ و تمدن وضعیت غرب دیدگاه‌های متفاوتی به وجود آمد که همین تنوع دیدگاه‌ها موجب شد بحران هویت در ایران به وجود آید و بالاخره جنبش مشروطه نیز به‌عنوان یک جنبش هویت خواهی به‌عنوان نماینده یکی از این دیدگاه‌ها مطرح شد. بدین گونه، از همان ابتدا گروهی در برابر فرهنگ و تمدن وضعیت غرب احساس نگرانی کرده و فرهنگ خودی را در برابر آن ناتوان دیدند و بر آن شدند تا هویت خود را به‌صورت اصیل و دست‌نخورده حفظ کنند. البته پاره‌های راه تفریط پیش گرفتند و به درون خود خزیدند و از هر چیز جدید و تازه به نام بدعت و تشبه به کفار، اجتناب ورزیدند. در این میان، واکنش متفکران در برابر فرهنگ و تمدن جدید یکسان نبود. برخی، ظواهر فرهنگ غرب را پذیرفته و در مقابل پدیده‌های جدید حالت انفعال داشتند. این گروه، راه نجات را در تبری از فرهنگ و هویت گذشته ایرانی می‌دانستند. میرزا ملکم خان نمونه اعلامی این تلقی بود. از روشنفکران دیگر، میرزا فتحعلی آخوندزاده و تقی زاده بودند که توسعه اجتماعی ایرانیان را مستلزم آن می‌دانستند که هویت و موارث فرهنگی و ادبی، خط و زبان و سنن خویش را کنار بگذاریم و دست به تقلید و اقتباس از غربیان بزنیم (هرمیداس باوند و همکاران، ۱۳۷۹).

به نظر می‌رسد که پیدایش تلقی‌های مختلف درباره هویت، سنت و تجدد از آنجا ناشی می‌شود که هنگام مواجهه با غیر، ما به‌ناچار با نگاه دیگری با دنیا آشنا شدیم که از این نگاه بسیاری از مؤلفه‌های سنت و فرهنگ ما تنگناهایی پیدا می‌کرد که تا پیش از آن به این صورت مطرح نبود. در برابر این نگرش، دیدگاه دیگری وجود داشت که به تعامل دو فرهنگ اعتقاد داشت و بر آن بود تا دلایل عقب‌ماندگی را دریابد. این تلقی بر شناخت عوامل برهم زننده سنت و عوامل موجد بحران هویت تأکید داشت و برای احسای هویت ملی بر سنت‌ها تأکید می‌کرد. نمونه بارز این تلقی سیدجمال الدین اسدآبادی بود. این دیدگاه، نوعی خودآگاهی بود که به تداوم سنت و فرهنگ و هویت ملی کمک می‌کرد. در مقابل این دو دیدگاه، دیدگاه دیگری هم وجود داشت که به فرایند مدرن شدن به‌طور مثبت می‌نگریست و آن را مرحله‌ای از کمال و تکامل تلقی می‌کرد. این دیدگاه، هویت ملی را دارای عناصر سه‌گانه «مذهبی» «ملی و باستانی» و «غربی» می‌دانست.

مشروطه، یک جریان هویت خواهی نوین متناسب با مقتضیات دنیای جدید بود. جریانی که می‌خواست با الهام از گذشته، هویت جدیدی بنا کند که بتواند پاسخگوی نیازها و چالش‌های وقت باشد. این نهضت به‌نوبه خود، موفق شد نقطه عطفی ایجاد کند و در دوره رضاشاه هم این تفکر تداوم داشته باشد؛ به‌طوری‌که خود رضاخان و اطرافیانش تداوم همین جریان و محصول این جریان از مشروطه بودند. البته اگر مشروطه را عبارت از دموکراسی، آزادی و مجلس بدانیم، رضاخان ربطی به آن ندارد. اگر هدف جنبش

مشروطه را تجدد و نوگرایی بدانیم و آن را به‌عنوان جنبشی بدانیم که قصد عوض کردن صورت ایران را دارد، در آن صورت باید بگوییم رضاخان محصول این تعریف از مشروطه و مدد دهنده همان راه است. رضاخان یک نوگرایی به تمام معناست و افرادی که اطرافش بودند از فرزندان مشروطه‌اند (هرمیداس باوند و همکاران، ۱۳۷۹).

بالاخره در دوره مشروطه دو اتفاق افتاد که به‌نوعی زمینه را برای انحلال بیشتر هویت پیشین فراهم کرد و به‌نوعی ایران و ایرانیان را با بحران هویت مواجه ساخت. تا آنجایی که به گذشته تاریخی ما بازمی‌گردد، باید دانست که سلطنت نوعی مشروعیت عرفی داشت؛ یعنی از پیش از اسلام و بعدها در دوره اسلامی این اصل مطرح بود که سلطان مانند نخ تسبیح عامل انسجام و هماهنگی ملت است. این مشروعیت عرفی نقش مهمی در ایجاد یکپارچگی داشت. در مشروطه، اولین اتفاقی که افتاد، آن بود که سلطنت فاقد مشروعیت عرفی شد و سلطان اعتباری را که در میان مردم داشت، از دست داد. البته مقصر اصلی خود قاجارها بودند؛ اما آنچه اتفاق افتاد و موجب تضعیف شد، عملکرد بد سلاطین قاجار نبود، بلکه ورود یک اندیشه سیاسی نوین بود که در آن، سلطنت به‌عنوان یکپارچه کننده جایی نداشت. دومین رخداد در دوران مشروطه، تنزل دین از جایگاه متعالی خود بود (هرچند بعدها دوباره قوت گرفت). با این حال و با وجودی که بنای انکار دین دست کم در بیشتر اقشار طرفدار مشروطه نبود، اما آن نقش اساسی که در جامعه صفوی و قاجاری داشت، در این دوره نمی‌توانست داشته باشد. در عوض، عناصر فکری جدید آمده بود و دین می‌بایست به‌صورت امری فردی درمی‌آمد بنابراین در دوره مشروطه، دو عنصر از عناصر هویت ایرانی با ورود مدرنیته غربی به مقدار زیاد مخدوش شدند. سلطنت که از اساس، اسلامی نبود، اما در این مقطع تاریخی مشروعیت عرفی داشت و وسیله و ابزار انسجام و وحدت ملی بود و پس از آن، دین که تعریف جدیدی یافت و دیگر نباید مدعی رسوخ و نفوذ در کل جامعه می‌شد. حاصل تزلزل این دو عنصر بحران هویت ایرانی بود. بحرانی که سبب آشفتگی جامعه ایران را طی بیست سال بعد از مشروطه فراهم کرد؛ بنابراین در این دوره بحرانی، هویت ایرانیان متشکل از عناصری پراکنده از قبیل دین، نظام پادشاهی و مدرنیته یا به‌عبارت‌دیگر ایرانیت، اسلامیت و مدرنیته غربی بود.

دوره پنجم: ایران - معاصر (ایرانیّت، اسلامیت، جهانی‌شدن)

مقوله هویت ملی در دوره معاصر با درک رؤیایی‌های ساختارهای سنتی جامعه ایران با مدرنیته اروپایی تا حدی دچار سردرگمی است و به نظر می‌رسد به‌طور واضح و مبرهن نمی‌توان به یک جمع‌بندی کلی و نهایی در بیان منابع و مؤلفه‌های هویت ملی ایرانی دوره معاصر دست یافت.

استاد مرتضی مطهری، به‌عنوان یکی از اندیشمندان و روشنفکران معاصر، با طرح مسئله هویت ملی و تأثیرگذاری آن به بررسی جنبه‌های مختلف در آثار متعدد خود پرداخته است. وی بحران موجود در هویت ملی معاصر ایرانیان را در ربط اسلامیت، ایرانیت و تجدد غربی برشمرده به دنبال آن بود که تأثیر متقابل و اهمیت هر یک از این عناصر و مؤلفه‌ها را بیان نماید. کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران»، نشان دهنده‌ی دغدغه‌های بزرگ مطهری به مقوله‌ی هویت ملی ایرانی در عصر حاضر است.

دوره پهلوی به‌ویژه به قدرت رسیدن رضاخان را باید محصول جریان خاصی در مشروطه دانست که با اتخاذ سیاست تجددخواهی، شروع به تغییر نهادهای ملی و بومی کرده و سیاست نوگرایی غربی را دنبال می‌کرد. رضاخان که با چکمه‌های نظامی وارد سیاست ایران شده بود، با همان چکمه‌های نظامی بر روی فرهنگ و باورهای سنتی مردم ایران پا گذاشت و با پشتوانه تفکرات تجددخواهانه از یک سو و از سوی دیگر تفکرات باستان‌گرایانه سعی وافری در زدودن مظاهر سنتی و بعضاً مذهبی جامعه ایرانی نمود. در این دوران، دین دیگر اسباب انسجام ملی نبود و مظاهر تشیع نیز که در روضه خانی و جشن‌های مذهبی ظاهر می‌شود، قادر به بروز و ظهور نبود. رضاخان تلاش داشت تا از نظر فرهنگی، مبانی جدیدی را برای انسجام ملی فراهم کند. از دهه‌ها سال قبل از آن حرکتی را آخوندزاده آغاز کرده بود و آن، زنده کردن ایران باستان بود. نوعی ملی‌گرایی که قصد داشت ایران پیش از اسلام را که دیگر چیزی از آن باقی نمانده بود، دوباره احیاء کند (سید امامی، ۱۳۷۹). رضاشاه با برنامه‌های اصلاحات چندجانبه خود، بر آن شد با پیوند دادن ایران مدرن به تصویر باشکوه ایران باستان دین را از صحنه سیاست و بعضاً اجتماع بزدايد. برای این منظور، وی ملیت پراهمیت را بار دیگر به روزهای عصر شاهان هخامنشی - کوروش، داریوش و خشایار و به عصر ساسانیان ارتباط داد. رضاشاه برای احیای ایران باستان، این عقیده را تقویت کرد که مردم ایران با ورود اسلام و مردم اعراب تحقیر شده‌اند و باید به شکوه گذشته

پرافتخار خود بازگردند این رویکردها به گونه‌ای بود که گویی سیزده قرن اسلام و هویتی که شیعه به آن شکل داده بود، نادیده انگاشته می‌شد که در نهایت همین مسئله باعث تعارض بدنه توده جامعه ایرانی با طبقه حاکم و بعضاً روشنفکری ایرانی شد. در این دوره با پیش گرفتن این استراتژی معماری بسیاری از ساختمان‌های جدید در تهران و سایر شهرستان‌ها با الهام از تخت جمشید و شوش، از طرح و تزئینات هخامنشی تبعیت می‌کردند. به عنوان نمونه، می‌توان در تهران قرارگاه پلیس و بانک مرکزی تهران که سبک معماری تخت جمشید را باز می‌آفریند، ذکر کرد. زبان فارسی نیز در اثر نظم جدید دوران رضاشاه تغییراتی کرد. در این مقطع، زبان فارسی فرایند پالایش را از سر گذراند که برحسب آن، واژه‌های فارسی باستان جایگزین لغات عربی گردید و در تقویم جدید که جایگزین تقویم اسلامی شده بود و شکل امروزی شده تقویم باستانی زرتشتی بود، نام‌ها از عربی به فارسی تغییر یافت. نام شهرها از عربی به فارسی برگردانده شد (محمدرضا شاه به خرمشهر و سلطان‌آباد به اراک) (مکی، ۱۳۸۰: ۱۸۱). هنگامی که مردم مجبور شدند برای سهولت امور اداری نام خانوادگی داشته باشند، رضاخان نشان داد که نام‌های ایرانی بر نام‌های عربی یا اسلامی ترجیح داده می‌شود و بسیاری از خانواده‌ها مجبور شدند که نام و نام خانوادگی خالص ایرانی برای خانواده‌شان انتخاب کنند. برای مثال کوروش، فرهاد، بیژن به جای نام‌هایی با مضامین عربی یا اسلامی انتخاب شدند. بالاخره در تداوم اصلاحات، در سال ۱۹۳۵ میلادی رضاشاه، نام کشور را از پارس به ایران تغییر داد، چراکه در روزگار پرشکوه کوروش و داریوش، سرزمین مادری، ایران خوانده می‌شد و از این رو در دوران جدید ایران، رضاخان به همین نام خوانده شد.

دست‌آخر اینکه رضاخان برای کمرنگ کردن نفوذ شیعه در میان ایرانی‌ها، به حذف علمای روحانی شیعی از ساختاری سیاسی و اجتماعی برخاست و با تغییراتی که در نظام قضایی و تعلیم و تربیت ایجاد کرد، قدرت روحانیت شیعی را کاهش داد. همچنین مراسم مذهبی را ممنوع اعلام کرد و در سال ۱۹۲۸ میلادی عبا و عمامه را به کسانی منحصر کرد که در حقوق، دارای دانش قابل ملاحظه باشند. وی معتقد بود، قضاوت را باید کسانی انجام دهند که در دانشکده حقوق دانشگاه تهران در رشته حقوق درس خوانده باشند. بدین طریق، حق روحانیون در تفسیر قانون برحسب مفاهیم قرآن و سنت اسلامی از میان رفت. رضاشاه در عین حال که نظام‌های قضایی و آموزشی را از بیخ و بن عوض می‌کرد، با اصلاحات در دادگاه‌ها، مدارس دینی و اوقاف و فرستادن روحانیون به خدمت دوساله نظام وظیفه در ارتش روحانیت را از صحنه اجتماع و سیاست ایران کنار زد. رضاخان حتی به موجب قانون متحدالشکل کردن لباس که در دسامبر ۱۹۲۸ تصویب شد، همه را به استثنای روحانیون شیعه موظف کرد، لباس غربی بپوشند (نورائی و احمدوند، ۱۳۹۰: ۵۰-۵۵).

بنابراین رضاخان با این اقدامات و با اصلاحات، بدون توجه به اینکه مذهب شیعه تا چه اندازه در منش ملی ایرانیان عمق دارد و تا چه حد شیعه در هویت ملی ایرانیان نقش ایفا می‌کند، با پیوند زدن ایران مدرن به ایران باستان در تلاش بود تا دین را از مبانی ملی هویت ایرانی حذف کند ولیکن اسلام و به‌ویژه مذهب تشیع کماکان وجه دیگر هویت ایرانی را رقم می‌زد. در دوره پهلوی دوم نیز هدف‌ها و تلاش‌ها در جهت تعمیق همان ارزش‌های فرهنگی دوره رضاخان بود، لیکن این بار با روش آرام تر و فکری تر دنبال می‌شد. سیاست رضاخان، ایجاد جامعه‌ای مدرن با توسل به زور بود ولی این سیاست نتوانست هویت فرهنگی جامعه را سامان بخشد، بلکه نوعی بحران هویت پدید آورد و اختلافات را تشدید کرد. محمدرضا شاه نیز با اصلاحاتی از جمله انقلاب سفید که شامل اصلاحات اجتماعی و اقتصادی می‌شد که بدون در نظر گرفتن ساخت جامعه بومی ایرانی در سطح دست به تغییراتی زد که در نهایت در تضاد با سنت‌ها و علایق جامعه ایران همخوان نبود وی نیز با تأکید افراطی بر جنبه ایرانی هویت ملی و سرکوب و پس زدن مذهب، زمینه‌های فرهنگی انقلاب ایران را که به حکومت وی و نهاد ۲۵۰۰ ساله شاهنشاهی ایران خاتمه داد، فراهم کرد.

محمدرضا شاه از سویی، به گونه‌ای پیگیر تصویر ایران باستان را برای خلق آنچه «تمدن بزرگ» می‌خواند تبلیغ می‌کرد. او که قصد داشت به هویت ایران جدا از اسلام شیعی شکل بدهد، لذا آمیزه‌ای از اساطیر و تاریخ ایران باستان را به خورد جامعه‌ای می‌داد که دارای گذشته اسلامی و حال بود. رادیو تهران هرروز با اشعاری از فردوسی شروع به پخش برنامه می‌کرد و کتاب‌های درسی دبستان، محمدرضا شاه را جانشین شاهان ایران باستان می‌خواند که وفاداری بی‌چون و چرایی از رعایا می‌طلبیدند. ایرانی‌ها بار دیگر مثل دوره رضاشاه از لحاظ سیاسی مصلحت دیدند که فرزندانشان را به نام‌هایی که به زمان مادها و پارس‌ها می‌رسید (داریوش، کوروش، جمشید، شاپور و خسرو) بنامند (مکی، ۱۳۸۰: ۲۲۱).

همان‌طور که در طول این نوشتار دیده شد، ایرانی‌ها که قرن‌ها به میراث فرهنگی خود که از ایران باستان یعنی پیش از اسلام سرچشمه می‌گرفت ارج می‌گذاشتند و برای هویت مذهبی‌شان نیز احترام قائل بودند. این رسم در زمان صفویان به اوج خود رسید. محمدرضا شاه در اوج اقدامات خود در راستای هویت‌سازی در پاییز ۱۹۷۱، همگان را به تخت جمشید فراخواند تا خود را وارث کوروش در دو هزار و پانصدمین سالگرد بنیان‌گذاری سلسله هخامنشی بنامند. برای محمدرضا شاه این جشن‌ها از طرفی نماد ملی‌گرایی بود و از سوی دیگر، ایجاد هویت شخصی، برای آینده ایران اهمیت بیشتری داشت؛ بنابراین، در دوره پهلوی دوم نیز همان ارزش‌های دوره رضاخان تبلیغ و تعمیق شد. او سعی در تأکید بر ویژگی‌های فرهنگی ایران باستان و تکیه بر بستگی جغرافیایی ایرانیان داشت و واژه ایران برای ایجاد هماهنگی در این هویت، تبلیغ می‌شد. با وصل تخیلی ایران مدرن به ایران باستان، یک گفتمان هویتی بحران‌زا ایجاد گردید. در این دوران، تأکید بر بعد ایرانییت هویت ملی در نام‌گذاری اشخاص، خیابان‌ها، کوچه‌ها، سالروزها، سالگردها، مراسم تقویمی و گرامیداشت‌ها، جشن‌ها و سبک معماری، نقاشی، هنر، موسیقی، سبک پوشش و غیره کاملاً نمایان بود و به‌صورت عمدی سعی در واپس زنی عنصر هویتی اسلام شیعی از مجموعه عناصر هویت ملی ایرانیان شد که در نهایت، مشکلات هویتی خاص خود را به همراه داشت. حاصل این سیاست، نوعی افسارگسیختگی در جامعه ایرانی بود و سبب شد تا تنازع و تعارض در درون جامعه و بین نیروهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران پدید آید. در نهایت، با شعار بازگشت به خویش‌نخواستن خویش، طوفانی به وجود آمد که انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ شمسی را پدید آورد.

در خصوص گفتمان هویت در انقلاب اسلامی، می‌توان گفت: این گفتمان با ترکیب فرهنگ سنتی، ارزش‌های اسلامی، تنظیم شعائر دینی و توجه به مناسک و مراسم مذهبی و دینی خود را نمایانده است. البته بعد از انقلاب اسلامی، هویت ملی در دوره‌های مختلف نوساناتی بین عناصر مختلف سازنده هویت ایرانی یعنی ایرانییت، اسلامیت و مدرنیته را طی کرده است. کاملاً پیداست که سرآغاز حیات عینی این گفتمان هویتی، ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی بود که اقشار مختلف جامعه درصد اثبات هویت دینی و مذهبی خود برآمدند و شعار بازگشت به خویش‌نخواستن خویش را سر می‌دادند. آن‌ها با اتکا به احساسات مذهبی و با دست گذاشتن بر روی نمادهای مذهبی، عنصر مذهبی هویت ملی را پررنگ کردند و نمادهای به‌کاررفته در پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ بیشتر از نمادهای مذهبی و دینی (کفر و اسلام حق و باطل) بود که از این جهت در تقابل با دوره پهلوی بود که بیشتر بر عنصر ملی و باستانی ایرانیان تأکید می‌شد. این تأکید در نام‌گذاری خیابان‌ها، کوچه‌ها، مشاغل، مدارس، میدان‌ها، افراد، اشخاص، مدارس، دانشگاه‌ها و مکان‌های عمومی و شرکت‌ها و گرامیداشت سالروزها، سالگردها و ... کاملاً مشهود بود، به‌گونه‌ای که تقریباً کلیه نام‌ها به نام‌های مذهبی سوق پیدا کرد. این گرایش به سمت انقلابی‌گری تمایل داشت و در دوران جنگ ایران و عراق به حد اعلای خود رسید. این هویت خواهی در دوره پس از جنگ تا حدودی اندک‌اندک وجه انقلابی‌گری‌اش فروکش کرد و به سمت ارزش‌های جوامع مدرن و آموزه‌های تاریخی و فرهنگی ایران باستان کشیده شد.

این‌گونه بود که گفتمان هویت بر مبنای سنت و مذهب از درون متحول شد. با تغییر فضای حماسه و رزم و جنگ و جهاد و پدید آمدن جوی متفاوت، هویت مذهبی که شمول فراخ‌تری پیدا کرده بود، کمی به رقت گرایید. با این‌حال، یکی از عناصر مهم هویت که سنت و مذهب بود با همان شرکت و ارجمندی باقی ماند و آموزه‌های تشیع به‌عنوان کانون اصلی هویت ایرانی چهره تابان تری یافت. به این ترتیب، در این مرحله، وجه ایرانی بودن و توجه به تاریخ ایران و زبان و ادب فارسی و حوزه فرهنگ و تمدن ایرانی دوباره پا به عرصه حیات نهاد. در واقع، در دوران سازندگی و پس‌از آن گفتمان هویت، دیگر تحت سیطره گروهی باقی نماند، بلکه روشنفکران دینی و نویسندگان نیز در گفتمان هویت وارد شدند و سطح و لایه‌های مختلف هویت را مطرح کردند؛ به‌طوری‌که در سال‌های نخستین انقلاب اسلامی و دهه متعاقب آن، حیات فردی، فکری و اجتماعی، کاملاً بر مبنای هویت دینی و مذهبی شکل گرفته بود و تمام راه‌ها برای حل مسائل در درون فرهنگ دینی چهره می‌نمود و نجات را در نفی فرهنگ گذشته و فرهنگ غربی می‌دانستند. این حرکت، واکنش طبیعی به وضعیتی بود که پیش‌از این تلاش می‌کرد تا فرهنگ شاهنشاهی و باستانی پیش از اسلام را به‌تمامی، معرف هویت ایرانی بداند. تدوین‌کنندگان این گفتمان که نظام سلطنتی دو هزار و پانصدساله را پشتوانه خود می‌دانستند، فکر می‌کردند که مشکلات ایرانیان با بازگشت به فرهنگ ایرانی پیش از اسلام حل می‌شود و معتقد بودند که دین اسلام نیز چون دینی متعلق به اعراب است، پس با فرهنگ ملی همخوانی ندارد.

طبیعی بود که چون عنصر دیانت و اسلامیت در تمام مظاهر زندگی فردی و جمعی ایرانیان و در تمام زوایای ذهن و ضمیر آنان جای دارد، باید از مهم‌ترین مؤلفه‌های هویت به شمار آیند. توجه و تأکید بر سنت‌های دینی و شعائر و مناسک مذهبی، ریشه در روح و روان ایرانیان داشت؛ بنابراین بازگشت به این هویت، امر غیرمنتظره‌ای نبود و به علت اینکه خلاء هویتی در اقدامات دوره پهلوی بیشتر از جنبه مذهبی، احساس می‌شد، بنابراین دولت اسلامی تأکید بیشتری بر مذهب و هویت مذهبی داشت و برای تحکیم و تقویت این هویت بر آموزش زبان عربی در دانشگاه‌ها و مراکز مختلف و آموزش‌های دینی و تنظیم شعائر دینی تلاش بیشتری صورت گرفت.

این چنین بود که در دهه اول انقلاب، بر اساس رویکردی که به هویت ملی وجود داشت، تنها قهرمانانی از تاریخ ایران، چه پیش از اسلام و چه در دوران اسلامی، در جامعه مطرح می‌شدند که هویت مذهبی داشتند و یا آنکه در نهضت‌های مردمی، نماد هویت مذهبی و یا اندیشه‌های دینی بودند. به‌عنوان نمونه، شخصیت‌هایی چون سید حسن مدرس، میرزا کوچک خان، نواب صفوی و شیخ فضل‌اله نوری و نهضت‌ها و گروه‌هایی چون سرداران، نهضت جنگل، نوایان اسلام و گروه‌های معدود دیگر توان معرفی پیدا کردند. واکنش مردم در نام‌گذاری‌ها و روی آوردن به اسامی مذهبی در این دوران نمونه‌ای از این مدعاست؛ بنابراین، ملاحظه می‌شود که پیروزی انقلاب اسلامی در ۱۳۵۷ نیز به‌نوعی واکنش به بحران هویت در دوره محمدرضا شاه بود.

دوره‌هایی که تا به اینجا مطرح شدند، حکایت از رفت‌وآمد از نوع پاندولی است که همواره بین سه مؤلفه هویت ملی یعنی ایرانی، اسلامی و نوگرایی غربی وجود داشته و در هر دوره، یک یا دو تا از این مؤلفه‌ها تکیه‌گاه هویت ملی ایرانیان بوده است. در دوره فعلی، در شرایطی قرار گرفته‌ایم که هویت ملی امان هم از درون و هم از بیرون، هم از پایین و هم از بالا با چالش مواجه شده است. از بیرون با پدیده‌ای به نام جهانی‌شدن مواجه هستیم که ارزش‌های سنتی را با چالش مواجه کرده و گفتمان هویت را در این دوره جابه‌جا نموده است؛ به‌طوری‌که گفتمان‌های هویت‌ساز و هویت‌بان قبلی دیگر در این دوره چاره‌ساز نیستند. در این دوره، هویت‌یابی امری فردی شده و به‌جای اینکه خانواده و دولت مثل دوره‌های قبل کار ویژه هویت‌سازی و هویت‌بانی داشته باشند، این فرد است که باید هویت خود را بسازد. در این دوره به مدد انقلاب تکنولوژیکی و ارتباطی، دوران هویت‌های ناب و خالص به سر آمده است (گل محمدی، ۱۳۸۳: ۱۷۶). تحت تأثیر این فرایندها، گفتمان هویتی ما در دوره جمهوری اسلامی بیشتر با چالش مواجه شده است؛ چراکه به دنبال هویت ناب و خالص است و سیاست‌گذاران و کارگزاران به‌جای درک وضعیت فرهنگی جهان تأکید بر برنامه‌ریزی بر هویت بانی و هویت‌سازی ناب و خالص دارند. درحالی‌که در چنین جامعه‌ای، با تنوع فرهنگی در این دوره که دوره هویت‌های سیال، پویا و بریکوله است، دیگر تأکید بر هویت ناب و خالص خودبه‌خود چالش‌زا است. اگر درک درستی از فرایند تکوین هویت ملی ایرانی داشته باشیم، درمی‌یابیم که فرهنگ و هویت ایران در طول تاریخ و در جنگ با تاریخ به علت انعطاف‌پذیری و پذیرش فرهنگ‌های بیگانه و مدارا و جذب آن‌ها در درون خود توانسته رشد و شکوفا شود از فرهنگ یونان، اعراب، مغول و غرب گرفته تا امروز؛ بنابراین، خصلت مدارا و انعطاف‌پذیری هویت و فرهنگ ایرانی، هویت ما ایرانیان را از چنان ظرفیت بالقوه‌ای برخوردار ساخته که می‌تواند با منطق جهانی‌شدن نیز سازگاری پیدا کند، چراکه اگر جهانی‌شدن در این دوران تأکید بر فرهنگ‌های هیبریدی دارد، فرهنگ و هویت ایرانی از بدو پیدایش، هیبریدی است. همچنین از دیگر چالش‌های هویتی ایران در فرایند جهانی‌شدن، این است که از طریق یک شبکه ارتباطی جهان‌گستر و یک حوزه عمومی مجازی ناشی از آن، دیگر آن امکاناتی را اخذ کرده است که در دوره‌های قبل تنها دولت‌ها قادر بودند مؤلفه‌هایی از هویت را مورد تأکید قرار دهد. به‌عبارت‌دیگر، در اثر انقلاب تکنولوژیکی و فضایی شدن ارتباطات و هویت‌یابی، کار ویژه انحصاری هویت‌سازی و هویت‌یابی دولت‌ها از دست‌رفته است.

چالش بعدی هویت ملی در این دوره، به بعد قومیتی هویت‌بازمی‌گردد و با توجه به اینکه جامعه ایران یک کشور کثیرالقوم است، در اثر جهانی‌شدن فرهنگ و فرهنگی شدن جهان، خاص‌گرایی‌های فرهنگی روزه‌روز رشد کرده و تأکید بر هویت‌های قومی و جنبش‌های هویتی قومی فشار بر جامعه و دولت ایران را افزایش می‌دهد؛ چراکه در اثر جهانی‌شدن، هزینه‌های اعمال قدرت افزایش یافته و مرزها و بستارهای اجتماعی نفوذپذیر شده و هرگونه اعمال نظارت، کنترل و سانسور فرهنگی را پرهزینه و حتی ناممکن کرده است. همچنین جهانی‌شدن، هزینه هرگونه نفی و سرکوب در فرایند بازسازی هویت ملی را به میزان چشمگیری افزایش داده است (گل محمدی، ۱۳۸۳: ۷۵). اعمال نظارت در رسانه‌های همگانی یکی از مهم‌ترین شگردهای دولت‌های ملی در راستای هویت‌سازی و هویت‌یابی است و همیشه از عناصر مختل‌کننده حس تمایز، تداوم و برتری ملی جلوگیری کرده‌اند. ولی در

اثر جهانی‌شدن، بازسازی بستارهای اجتماعی و فرهنگی سنتی تقریباً ناممکن شده، مرزهای فرهنگی پیش از پیش فروریخته و فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها در فضای فراخ جهانی کنار هم قرار گرفته‌اند.

بنابراین جهانی‌شدن، هم از درون و هم از بیرون، نه فقط تهدیدی برای هویت ملی ایرانی، بلکه تهدیدی برای تمام هویت‌های ملی است. به قول یکی از اندیشمندان در این دوران، جوامع با عزیزترین ارزش‌هایشان به چالش کشیده می‌شوند و چون ما ایرانیان تأکید بیشتری بر هویت ناب و خالص داریم، بنابراین مشکل ما با پدیده جهانی‌شدن بیشتر است که نمود آن به صورت عینی در جامعه کنونی ایران دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

ضرورت انجام چنین تحقیقی از وجوه مختلف دارای اهمیت است چرا که مفاهیمی مانند «هویت» و «هویت ملی» از جمله مؤلفه‌های تأثیرگذاری هستند که در تمامی ساختارهای یک جامعه از جمله فرهنگ، اقتصاد، سیاست، امنیت، اجتماع و ... نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. به‌ویژه در دنیای امروز و با توجه به جایگاه خاص جغرافیایی و فرهنگی کشور ما، پرداختن به این مقوله بیش از پیش دارای اهمیت می‌باشد. مؤلفه وحدت ملی، حفظ امنیت و موجودیت حیات زیستی ایرانیان رسالتی تاریخی بر دوش مردم ایران از گذشته‌های دور تاریخی تاکنون بوده است که با حفظ چارچوب‌های هویت‌بخش سعی در حفظ موجودیت هویت ایرانی داشته‌اند و همین مسئله باعث گردیده، ملیت ایرانی در قیاس با سایر همسایگانش و حتی در کل منطقه خاورمیانه دارای قوی‌ترین بنیان‌ها در ساخت یک ملت را دارا باشد و علی‌رغم تمامی هویت‌های پراکنده قومی، زبانی، مذهبی، فرهنگی و ... همچنین تهدیدها و هجمه‌های خارجی، تمامیت ایرانی در طی تاریخ چندین هزارساله آن تداوم یابد. با توجه به اهمیت موضوع هویت ملی برای تحقق انسجام اجتماعی و یکپارچگی ملی، مسئله اصلی این تحقیق بررسی نحوه ترکیب، سازگاری و همزیستی منابع هویت‌بخشی ایرانیان و نحوه تأثیر گسست‌ها و انقطاع‌های ایجادشده در این همزیستی و انسجام در دوره‌های مختلف تاریخی می‌باشد.

هویت ملی ایرانیان مسئله تاریخی بوده و توافق قطعی بر این نکته تاریخی وجود دارد که ایرانیان موجود در طی تاریخ طولانی خود همواره با یکدیگر نزدیک بوده و در درون حدود جغرافیایی معینی می‌زیسته‌اند که در اداره یا دفاع از آن نقش داشته‌اند. نتیجه این تاریخ مشترک و طولانی، علی‌رغم بعضی تفاوت‌ها، گسست‌ها و انقطاع‌های تاریخی، حاکمیت فضای چندگانگی فرهنگی - قومی و تنوع هویتی چیزی جز انسجام و یکپارچگی اجتماعی نبوده است. ایرانیان از گذشته‌های دور تاریخی خود تا به امروز یک ملت بوده‌اند این در حالی است که هیچ‌کدام از همسایگان امروزی کشور ما تجربه ملت بودن را به مانند ایرانیان نداشته‌اند.

با توجه به مطالبی که در فوق بیان گردید، صرف‌نظر از تعریف هویت و مفهوم‌سازی آن؛ عناصر و مؤلفه‌های سازنده هویت ملی و سازوکارهای حفظ و تقویت آن، ملاحظه شد که اجماعی بر سر تعریف آن وجود ندارد و این مفهوم یکی از مفاهیم مورد ابهام در حوزه جامعه‌شناسی و علوم سیاسی است. همچنین بر سر عناصر و مؤلفه‌های سازنده هویت ملی ایران اجماعی وجود نداشته؛ به طوری که برخی بر مؤلفه‌های، سرزمین، نژاد، تاریخ، فرهنگ و دین تأکید داشته و برخی بر جغرافیا، زبان و دین تأکید کرده‌اند. ولی اکثر افرادی که حوزه هویت ملی ایران را مطالعه کرده‌اند و اکثر منابعی که مرور شد، تأکیدشان در عناصر تشکیل‌دهنده هویت ایرانی بر عناصر سه‌گانه ایرانیت، اسلامیت و غرب بوده است که در این مقاله نیز با تأکید و محور قرار دادن این سه عنصر، به مسیر تاریخی هویت ملی ایرانیان تا به امروز پرداخته شده است.

بر مبنای بررسی‌های ارائه‌شده در این مقاله، این نتیجه به دست می‌آید که هویت ایرانی با تکیه بر عنصر سرزمین و تعیین جایگاه جغرافیایی آن؛ با شکل‌گیری مفهوم «فرشاهی ایرانی» و «ایران‌شهر» و با بهره‌جویی از اقوام همخون ایرانی؛ فرهنگ و دین و زبان مشترک، همراه با رسمیت یافتن خاطرات تاریخی و اسطوره‌های بر ساخت شده از دوران هخامنشیان و زرتشت و پایه‌ریزی شد و تحت تأثیر ورود اسلام و به ایران، پایه‌های همبسته سیاسی و دینی هویت ایرانی تداوم یافت. با این وجود، عناصر چندی از هویت ایرانی در مقاطعی متزلزل شدند یا با فرهنگ‌های دیگر درآمیختند و به تداوم هویت ایرانی تا دوره صفویه یاری رساندند. در دوره صفویه، با استقرار دولت مرکزی، مفهوم ایران و هویت ایرانی که تا این مرحله کشان کشان پیش آمده بود، هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ دینی تثبیت شد. در واقع، در عصر صفوی پایه‌های سیاسی و دینی هویت ایرانی ثابت گردید. در این دوره، تشیع به صورت مذهب رسمی ایران درآمد و پادشاهان صفوی خود را از نوادگان امامان شیعه خواندند، به طوری که پادشاهان صفوی علاوه بر تأکید

بر اسلام و تشیع به تاریخ و اسطوره‌های ایران تفاخر کرده و خود را وارث آن‌ها دانستند. بعدها نیز هویت ایرانی که بدین شکل تا عصر جدید و پیدایش هویت‌های ملی پیش‌آمده بود، تحت تأثیر فرایندهای فکری، سیاسی و اجتماعی مدرنیته قرار گرفت و بار دیگر متحول شد.

نهضت مشروطیت ایران، نقطه عطفی شد که ایران را وارد عصر جدید کرد. در این دوره، تحت تأثیر افکار و ایدئولوژی‌های غربی و فرایند مدرنیزاسیون، وضعیت سنتی ایران در تمامی ابعاد فروریخت و پایه دینی هویت ایرانی که تا این زمان استمرار یافته بود؛ در مقام شک و تردید قرار گرفت. با استقرار حاکمیت پهلوی و با استفاده از سه عنصر سکولاریسم شبه مدرنیسم و ناسیونالیسم باستان گرا، راه‌حل یکسو نگران‌های در خصوص هویت ایرانی در پیش گرفته شد؛ به نحوی که بر اساس آن، پایه اسلامیت «از هویت ایرانی سلب شد و هویت ملی ایران صرفاً بر مبنای ایرانیت تعریف و توصیف گردید؛ امری که در نهایت مشکلات هویتی خاص خود را به همراه داشت. حاصل سیاست‌های هویتی دوره پهلوی که نوعی افسارگسیختگی در جامعه ایرانی بود، سبب شد تا تنازع و تعارض در درون جامعه و بین نیروهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران پدید آید و در واکنش به این وضعیت، روشنفکران و علمای دینی ایران با روشن‌اندیشی و نواندیشی در دین، اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی تمام‌عیار ارائه کردند و در نهایت سبب شد دین از زوایای معابد به بطن جامعه وارد شود و این باور شکل گیرد که دین قادر است در تمام ابعاد زندگی مدرن نظر داشته باشد و ترقی و پیشرفت، و حتی ناسیونالیسم و ایجاد ملت به مفهوم مثبت آن منافاتی با دین ندارد. آن‌ها درصدد برآمدند با تعبیری جدید از هویت ملی با تکیه بر شعارهای ضد غرب‌زدگی، اسلامیت و بازگشت به خویش‌خویش، طوفانی به وجود آورند که انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ را پدید آورد و از این طریق، حیات دینی را مجدداً احیا کرد.

بعد از انقلاب اسلامی، گفتمان هویتی دیگری جایگزین گفتمان‌های قبلی شد که بیشتر بر اسلامیت و بعد مذهبی هویت ایرانیان تأکید داشت تا ابعاد دیگر. تأثیر این گفتمان در چارچوب کل نهاد‌های بعد انقلاب تا روابط بین اشخاص و گفتگوهایشان دیده می‌شود. در سال‌های نخستین انقلاب اسلامی و دهه متعاقب آن، حیات فردی، فکری و اجتماعی کاملاً بر مبنای هویت دینی و مذهبی شکل گرفته است و تمام راه‌ها برای حل مسائل در درون فرهنگ دینی چهره می‌نمایند. همچنین نجات خود در نفی فرهنگ گذشته و فرهنگ غربی تلقی شده است. این حرکت، واکنش طبیعی به وضعیتی بود که پیش‌از این تلاش می‌کرد تا فرهنگ شاهنشاهی و باستانی پیش از اسلام را تماماً معرف هویت ایرانی بدانند. در دهه‌های اخیر تحت تأثیر پدیده جهانی شدن، هویت‌سازی و هویت‌یابی با چالش‌هایی مواجه شد؛ به طوری که آموشد عناصر و مؤلفه‌های هویت به‌روز و لحظه‌ای گردید و علاوه بر عناصر ذکر شده، عناصر دیگری هر روز اضافه می‌شدند و در نهایت هیچ کدام از طرفین به صورت انحصاری کار هویت‌سازی و هویت‌یابی را نتوانستند در اختیار بگیرند و اکنون هویت‌ها تداوم چندانی ندارند و به صورت سیال و پاره پاره، عناصر و مؤلفه‌های هویت ملی در کوتاه‌مدت مورد تأکید قرار گرفته یا مغفول واقع می‌شوند. در این شرایط است که می‌گویید، هویت و هویت‌یابی امری فردی شده است.

منابع

- احمدی، حمید. (۱۳۷۸). قومیت و قوم‌گرایی در ایران، افسانه یا واقعیت، تهران: نشر نی.
- احمدی، حمید. (۱۳۸۳). ایران؛ هویت ملیت و قومیت، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- احمدی، حمید. (۱۳۸۸). بنیادهای هویت ملی ایرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- آزاد ارامکی، تقی؛ و وکیلی، عارف. (۱۳۹۲). مطالعات جامعه‌شناختی تعریف مفهومی هویت ملی میان اندیشمندان ایرانی، فصلنامه مطالعات توسعه اجتماعی، (۱)۲، ۳۵-۹. <https://www.sid.ir/paper/246510/fa>
- اسلامی ندوشن، محمدعلی. (۱۳۷۶). ایرانیان و تنهائیش، تهران: انتشار.
- اشرف، احمد. (۱۳۷۲). هویت ایرانی، فصلنامه فرهنگی و اجتماعی گفتگو، شماره ۳، ۲۶-۷.
- اشرف، احمد. (۱۳۸۱). بحران هویت ملی و قومی در ایران، نشریه بنیاد مطالعات ایرانی، شماره ۴۷، ۵۲۱-۵۵۰.
- اکبری، محمدعلی. (۱۳۸۴). تبارشناسی هویت جدید ایرانی، تهران: نشر نی.
- بیل، جیمز، ویلیام راجر لوپس. (۱۳۶۸). مصدق نفت ناسیونالیسم ایرانی، ترجمه: هوشنگ مهدوی و کاوه بیات، تهران: نشر نو.
- تاجیک، محمدرضا. (۱۳۸۳). جهانی‌شدن و هویت، مجموعه مقالات جهانی‌شدن و هویت، تهران: نشر موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- جنکینز، ریچارد. (۱۳۸۱). هویت اجتماعی، ترجمه تورج یار احمدی، تهران: نشر شیرازه.

- جهاننگلو، رامین. (۱۳۸۱). موج چهارم، تهران: نشر نی.
- چلبی، مسعود و همکاران (۱۳۸۰). هویت‌های قومی و رابطه آن با هویت ملی در ایران، تهران: دفتر امور اجتماعی وزارت کشور.
- چلبی، مسعود. (۱۳۷۲). مفاق اجتماعی، مجله نامه علوم اجتماعی دوره جدید، جلد دوم، شماره سوم، بهار.
- حاجیان، ابراهیم. (۱۳۸۷). منابع هویتی ایرانیان، رساله دکتری جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- حاجیان، ابراهیم. (۱۳۷۹). تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه، فصلنامه مطالعات ملی، سال دوم، شماره پنجم، صص ۱۹۳-۲۲۸.
- حاجیان، ابراهیم. (۱۳۷۹). تحلیل جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران و طرح چند فرضیه، فصلنامه مطالعات ملی، ۲(۵)، ۱۹۳-۲۲۸.
<https://www.sid.ir/paper/427697/fa>
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۷۲). بحران هویت: باطن بحران‌های معاصر، نامه فرهنگ، ۳(۱)، ۸-۲۷
- داوری اردکانی، رضا. (۱۳۸۶). ایرانیان سرچشمه خرد آگاهی غرب، روزنامه میهن
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۸۵). مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ، تهران: نشر نی
- رواسانی، شاپور. (۱۳۸۰). زمینه‌های اجتماعی هویت ملی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- سروش، عبد‌الکریم. (۱۳۷۹). سه فرهنگ، در: رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: نشر صراط.
- شایگان داریوش. (۱۳۸۰). افسون زندگی جدید (هویت چهل تکه و تفکر سیار)، فاطمه ولیائی، فرزانه روز.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۰). افسون زدگی جدید، هویت چهل تکه و تفکر سیار، ترجمه فاطمه ولیائی، تهران: فرزانه روز.
- شریعتی، علی. (۱۳۶۱). بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، تهران: انتشارات الهام.
- عاملی، سعید رضا. (۱۳۸۳). «دو جهانی شدن‌ها و آینده هویت‌های همزمان»، مجموعه مقالات جهانی‌شدن و هویت، تهران: نشر موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- قربانی، قدرت‌الله. (۱۳۸۳). هویت ملی از دیدگاه مرتضی مطهری، فصلنامه مطالعات ملی شماره ۱۸. ۵(۲)، ۸۶-۶۳
- کاتم، ریچارد. (۱۳۷۸). ناسیونالیسم در ایران، ترجمه: احمد تدین، تهران: انتشارات کویر.
- کاستلز، مانوئل. (۱۳۸۰). عصر اطلاعات: قدرت هویت، ترجمه حسین چاووشیان، تهران: طرح نو.
- کچوئیان، حسین. (۱۳۸۴). تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران: نشر نی.
- گل محمدی، احد. (۱۳۸۳). جهانی‌شدن، فرهنگ و هویت، تهران: نشر نی.
- گل محمدی، احمد. (۱۳۸۱). جهانی‌شدن فرهنگ و هویت، تهران: نشر نی.
- گل محمدی، احمد. (۱۳۸۳). گفتمان‌های هویت‌ساز در عصر جهانی‌شدن، مجموعه مقالات جهانی‌شدن و هویت، تهران: نشر موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران: انتشارات صدرا.
- مکی، ساندرا. (۱۳۸۰). ایرانی‌ها، ایران، اسلام و روح یک ملت، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: انتشارات ققنوس.
- نوذری، حسینعلی. (۱۳۸۱). احزاب سیاسی و نظام‌های حزبی، تهران: نشر گستره.
- هرمیداس باوند، داوود و همکاران. (۱۳۷۹). سیر تحول تاریخی هویت ملی در ایران، از اسلام تا به امروز، فصلنامه مطالعات ملی، ۲(۱۵)، ۶۷-۱۱.
- هرمیداس باوند، داوود. (۱۳۷۷). هویت ایران و چالش‌های برون‌مرزی و هویت ایرانی در طول تاریخ (بخش ۱)، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۲۹ و ۱۳۰.
- هرمیداس باوند، داوود. (۱۳۷۷). چالش‌های برون‌مرزی و هویت ایرانی در طول تاریخ، ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۲۹-۱۳۲، ۲۰-۳۱.
- <https://www.sid.ir/paper/424968/fa>
- Guibernau, M. (2004). Anthony D. Smith on nations and national identity: a critical assessment. *Nations and Nationalism*, 10(1-2), 125-141. <https://doi.org/10.1111/j.1354-5078.2004.00159.x>
- Minnegal, M., King, T. J., Just, R., & Dwyer, P. D. (2003). Deep Identity, Shallow Time: Sustaining a Future in Victorian Fishing Communities. *Australian Journal of Anthropology*, 14(1), 53-71. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1835-9310.2003.tb00220.x>
- Plano, J. C., & Olton, R. (1988). *The International Relations Dictionary*. ABC-Clio. Retrieved from https://books.google.com/books/about/The_International_Relations_Dictionary.html?id=6f06KoKGQukC



Urmia University



Political efforts of the Tahirids to restore power in Khorasan (262-280 AD)

Mahdi Asadi ¹ and Sahar Jazinizadeh ²

1- Department of History, Faculty of Literature and Human Sciences, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran.

2- Master's student, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, University of Sistan and Baluchistan, Zahedan, Iran.

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Received:
2024/10/06

Accepted:
2024/11/17

pp:
67- 80

Keywords:
Taherian;
Muhammad bin Taher;
Khorasan;
Hossein bin Taher;
Khojastani;
Rafi bin Harthama.

ABSTRACT

The power of the Tahirids in Khorasan, Baghdad and their harmonious relations with the Abbasid caliphate caused Muhammad ibn Tahir to receive control of the Khorasan government from the caliph after the battle of Deir al-Aql. During the two decades, the Tahirid struggled to revive their government in Khorasan, but they did not have enough military power. With the arrival of Hossein ibn Tahir in Nishapur, it became clear that Khojastani only used the name of Tahirid to gain legitimacy and not only did not join the forces of Tahirid, but even defeated them in several battles. The weakening of Hussain ibn Tahir caused Muhammad ibn Tahir to accept Rafi bin Harthama's governing. Rafi ruled on behalf of the Tahirid in Khorasan for several years, but with the change of the Caliph's approach, he dropped the name of Muhammad ibn Tahir from the sermon. The present study, with a descriptive and analytical approach, seeks to find an answer to this question: What measures did the Tahirid take to restore their power in Khorasan? The findings of the present research show that the legitimacy of the Tahirid and the context of their relationship with the Abbasid caliphs caused the extension of their rule in Khorasan, however, the inefficiency of the members of the Tahirid, the power and independence-seeking nature of the influential forces in Khorasan, and their lack of union around Hussein ibn Taher, besides the caliph's expedient policy with the Saffarid, which led to the approval of Amr, caused the failure of the Tahirid in reviving their rule in Khorasan.

Citation: Asadi, M., & Jazinizadeh, S. (2024). Political efforts of the Tahirids to restore power in Khorasan (262-280 AD). *Journal of Historical Findings*, 1(2), 67-80.



© The Author(s).

Publisher: Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55617.1013>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.4.7>

Extended Abstract

Introduction

Despite the weakening of the power and influence of the Tahirid in the Abbasid caliphate system, due to the roots of their social power in Khorasan and Baghdad and their declaration of citizenship, the Abbasid caliphs were happy to restore power from them. So that after the battle of Deir al-Aqul, Muhammad ibn Tahir received the government of Khorasan from the caliph. The Tahirid tried for two decades to restore their power. However, these efforts did not go anywhere due to the weakening of their military power. This caused Tahirid deputies in Khorasan to not pay much attention to them and even to confront them. The present research questions the political efforts of the Tahirid to restore power in Khorasan, the reason for their goals' progress in stages and their ultimate failure. In response to these questions, the legitimacy of the Tahirid government and the expedient approaches of the Abbasid caliphs as components have been considered influential. Historical research is generally focused on the period of Tahirid rule and not much attention has been paid to the struggles after their fall. Some researchers have briefly addressed this period. Most of all, Akbari has briefly discussed the efforts of Hossein ibn Taher, Khajestani and Rafi ibn Harthama in the book "History of the Tahirid Government: from the beginning to the end". In a separate article, Hamo has examined the rule of Rafi ibn Harthama. However, in his book and article, this author has not paid much attention to the role of the Abbasid caliphate in the political situation of Khorasan and the final failure of the Tahirid.

Material & Methods

The current research method is historical, descriptive and analytical, and the data collection method is done in library form.

Results and discussion

Muhammad ibn Tahir made the first efforts to restore power. Although he had avoided confronting Yaqub Laith Safari and even

refused to leave for Khorasan, he sent his brother Hossein ibn Tahir there instead (Tabari, 1375: 15/6648). On this basis, Hossein ibn Tahir, on behalf of his brother, made the first efforts to restore the power of the Tahirid in Khorasan. He rushed to Khorasan with small military and financial power. The ruler of Isfahan initially provided assistance to the Tahirid. At this time, the Samani rulers, under the leadership of Nasr ibn Ahmad, did not take any action in cooperation with the Tahirid to restore their power in Khorasan (Esfahani, Beita: 210). In fact, they were somehow preparing the ground for gaining power in Khorasan. Despite the initial efforts, the Tahirid were unable to capture Nishapur. They were even badly defeated in a war. With the establishment of friendly relations between Amr Laith Safari and the Abbasid Caliph, the situation of the Tahirid became even more complicated. The caliph took back the charter of the Khorasan caliphate from the Tahirid and this weakened the position of Hossein ibn Taher. Therefore, the loss of military power of the Tahirid, along with the strengthening of the local rulers, had a very important impact on their overall power. Khajestani, who was one of the agents of the Tahirid in Khorasan, played an important role in weakening their power (Tabari, 1375:15/6468). In the last year of his rule, Khojastani dropped Tahirid name from the sermon. According to Tabari's narration, in 267 AH, Khojastani recited a sermon in his own name and that of the Caliph, using the name of Muhammad ibn Tahir (Tabari, 1375: 15/6546-6547).

However, his power did not last long and he was killed by his slaves in 268 AH (Ibn Athir, 12/1371: 214). With the death of Khojastani, Rafi ibn Harthama was chosen as a commander by the army and he read a sermon under the name of Muhammad ibn Tahir (Ibn Khaldoun, 1363: 2/513).

With the rise of the power of Amr Laith Safari and the support of the caliph, Amr's position against Tahirid viceroys increased.

At this time, Rafi was also defeated by Abu Talha Mansour (Beyhaqi, 1361: 67) and then handed over Nishapur to him after defeating Amr (Tarikh Sistan, 1366: 241-242). In 281 AH, Rafi gave a sermon in Tabaristan and in 282 AH in Gorgan under the name of Muhammad Bin Zayd (Ibn Athir, 293/18: 1371). With this action, the last voice in favor of Tahirid in Khorasan was silenced.

Conclusion

The restoration of Tahirid rule in Khorasan was not successful. The political powers of Khorasan and beyond the Nile, despite taking advantage of the legitimacy of the Tahirid, did not accompany Hossein ibn Taher. Khajestani wanted to establish an independent government and refused to be under the influence of Hossein ibn Tahir, and while giving a sermon in the name of Muhammad ibn Tahir, he rushed to fight with Tahirid forces. The Samanids were also unhappy with the revival of the Tahirid government and not only did they not help them, but Ismail even fought with Husayn ibn Tahir. On the other hand, the Abbasid caliphate, by changing the approach,

approved Amr Laith Safari and gave him the pledge of the Khorasan government. This approach of the caliph was synonymous with challenging the legitimacy of the Tahirid in Khorasan, which caused the name of the Tahirid to be dropped from the sermon by Khojastani. In 271 A.H., the Caliph gave the charter of governing Khorasan to Muhammad ibn Tahir, and he also appointed Rafi ibn Harthama to govern Khorasan on his behalf, and finally Rafi completely removed the name of Tahirid from the sermon.

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.



تکاپوهای سیاسی خاندان طاهری برای اعاده‌ی قدرت در خراسان (۲۸۰-۲۶۲ ق)

مهدی اسدی^۱ و سحر جزینی‌زاده^۲

۱- گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران
۲- دانشجوی کارشناسی ارشد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران.

چکیده	اطلاعات مقاله
جاه و قدرت خاندان طاهری در خراسان، بغداد و روابط همسو ایشان با خلافت عباسی سبب شد که محمد بن طاهر پس از نبرد دیرالعاقل منشور حکومت خراسان را از خلیفه دریافت دارد. طی حدود دو دهه طاهریان جهت احیای حکومت خود در خراسان تکاپو نمودند معذلتک توان نظامی کافی نداشتند و ندهای هم‌سو با ایشان از سر تزویر بود. با ورود حسین بن طاهر به نیشابور آشکار گردید که خجستانی تنها از نام طاهریان جهت کسب مشروعیت بهره برده و نه تنها به نیروهای طاهریان نپیوست که حتی در چندین پیکار آن‌ها را هزیمت داد. تضعیف حسین بن طاهر سبب شد که محمد بن طاهر به حکومت نیابتی رافع بن هرثمه رضا دهد. رافع چندین سال به نیابت طاهریان در خراسان حکومت نمود لکن با تغییر رویکرد خلیفه، نام محمد بن طاهر را از خطبه افکند. پژوهش حاضر با روش و رویکرد توصیفی تحلیلی به دنبال یافتن پاسخ مناسب به این پرسش اساسی است: طاهریان برای اعاده قدرت خود در خراسان چه اقدام‌هایی صورت دادند؟ یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد مشروعیت طاهریان و سیاق ارتباط آن‌ها با خلفای عباسی سبب امتداد حکومت مستقیم یا نیابتی ایشان در خراسان شد لکن ناکارآمدی افراد خاندان طاهری، قدرت و استقلال‌طلبی نیروهای مؤثر در خراسان و عدم اجتماع آن‌ها به‌دور حسین بن طاهر و همچنین سیاست مصلحت‌اندیشانه خلیفه در برابر صفاریان که به تأیید و منشور دادن به عمرو انجامید، سبب ناکامی طاهریان در احیای حکومتشان در خراسان شد.	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷</p> <p>صص: ۶۷-۸۰</p> <p>واژگان کلیدی: طاهریان، محمد بن طاهر، خراسان، حسین بن طاهر، خجستانی، رافع بن هرثمه.</p>

استناد: اسدی، مهدی؛ و جزینی‌زاده، سحر. (۱۴۰۳). تکاپوهای سیاسی خاندان طاهری برای اعاده‌ی قدرت در خراسان (۲۸۰-۲۶۲ ق). *نشریه یافته‌های تاریخی*، ۱(۲)، ۶۷-۸۰.

ناشر: دانشگاه ارومیه.



DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55617.1013>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.4.7>



مقدمه

طاهریان نخستین سلسله‌ی فرمانروایان ایرانی بعد از اسلام بودند که بخش بزرگی از ایران را از سلطه بی‌واسطه‌ی خلفای عباسی خارج نمودند. قلمرو حکومت طاهریان در زمان اوج قدرتش از یک‌سو تا ری و طبرستان و از سوی دیگر تا سیستان و اقصای ماوراءالنهر امتداد داشت و دامنه نفوذ افراد خاندان طاهری در نیمه اول قرن سوم تا بغداد و حتی در برخی موارد به‌خصوص در زمان حکومت عبدالله بن طاهر تا سوریه و مصر نیز گسترده بود. به‌جز طاهر بن حسین، امرای خاندان طاهری در روابط با خلافت عباسی دچار چالش چندانی نشدند. ایشان همواره عهد و لوای حکومت را از جانب خلفا دریافت می‌داشتند. منشور خلیفه در این زمان اهمیت بسیاری برای فرمانروایان مناطق تابعه داشت و حتی آنان که همگرا با خلافت عباسی نبودند در تکاپوی کسب عهد و لوای خلیفه بر می‌آمدند. در نیشابور نیز منشور خلیفه اهمیت زیادی داشت و آنگاه که یعقوب لیث صفاری آن را تصرف نمود، علما و بزرگان شهر منشور خلیفه را از او مطالبه نمودند و عمرو پس از فتح نیشابور سه روز منشور خلیفه را بر سر در خانه خود آویخت؛ بنابراین منشور خلیفه نقش مؤثری در تحولات سیاسی این دوره داشت و در دوره پس از سقوط طاهریان نیز عاملی جهت پیشبرد اهداف طاهریان و مؤلفه‌ی اثرگذاری در عدم کامیابی آن‌ها تلقی می‌شد.

پژوهش حاضر بر محور پرسش چگونگی تکاپوهای سیاسی طاهریان جهت اعاده قدرت در خراسان و چرایی پیشبرد مقطعی اهدافشان و ناکامی نهایی آنان سامان یافته و در پاسخ به این پرسش‌ها که مشروعیت حکومت طاهریان و رویکردهای مصلحت‌اندیشانه‌ی خلفای عباسی به‌عنوان مؤلفه‌های تأثیرگذار دانسته شده‌اند.

تحقیقات تاریخی عموماً معطوف به دوره حکومت طاهریان بوده و به تکاپوهای پس از سقوط آن‌ها توجه چندانی نشده است. معذک پاره‌ای محققان به‌طور موجز به این دوره پرداخته‌اند. بیش از همه اکبری در کتاب تاریخ حکومت طاهریان از آغاز تا انجام به‌صورت موجز به تکاپوهای حسین بن طاهر، خجستانی و رافع بن هرثمه نیز پرداخته است. همو در مقاله‌ای مجزا حکومت رافع بن هرثمه را بررسی نموده است. لکن این نویسنده در کتاب و مقاله خود به نقش خلافت عباسی در اوضاع سیاسی خراسان و عدم کامیابی نهایی طاهریان توجه چندانی ننموده است.

رهای محمد بن طاهر و قدرت یافتن وی در بغداد

محمد بن طاهر واپسین حکمران سلسله‌ی طاهریان بود که توسط یعقوب لیث صفاری در سال ۲۵۹ ه.ق از تخت به زیر کشیده شد. منابع تاریخی از محمد بن طاهر سیمای حکمرانی نالایق را ترسیم نموده‌اند. وی فرمانروایی فرهیخته و حکیم بود و به روایت ابن ندیم سی ورق شعر داشت (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲۶۹)؛ اما در سیاست و حکومت فاقد تمهید و اقتدار بود. گردیزی وی را «غافل و بی‌عاقبت» شمرده که «سر فرو برد بشراب خوردن و بطرب و شادی مشغول گشتن» (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۰۲). ضعف بر دستگاه حکومت محمد بن طاهر چیره شد و در عهد حکومت وی پاره‌ای از ایالات و شهرها چون ری، طبرستان و قزوین از قلمروی حکومت طاهریان خارج شد (اصفهانی، بی تا: ۲۰۹). افزون بر این ابن طاهر حتی یارای تسلط بر امور خراسان را نیز نداشت. صلوکان و سایر گروه‌ها در خراسان قدرت روزافزون یافتند و ابن طاهر قاصر از بازداشتن آنان بود. ابن اسفندیار نیز از چیرگی «اوباش و مخالفان» بر خراسان در این دوره یاد نموده است (ابن اسفندیار، ۱۳۶۳: ۲۴۵). سالوکان که عموماً به قطع‌الطریق روزگار می‌گذراندند، به‌حدی نیرومند شدند که حتی شهرها نیز از گزند آن‌ها در امان نماند. «در سال ۲۵۹ ه.ق سرکب الجمال از سرکردگان سالوکان به مرو تاخت و آن را غارتید» (طبری، ۱۳۷۵: ۶۴۳۹/۱۵). ابن اثیر از این فرد با عنوان «شربک الحمال» (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۲۳/۱۸) یاد کرده که همان ابراهیم بن مسلم بود که لقب شربک کبیر داشت و گزاره‌های مقدسی نیز این مدعا را تصدیق می‌نماید (مقدسی، ۱۳۷۴: ۹۸۱/۲).

در شرایط فتور حکومت طاهریان، التجای عبدالله سگری از معارضان یعقوب لیث صفاری به محمد بن طاهر، دستاویز لازم را جهت لشکرکشی صفاریان به خراسان فراهم نمود. در واقع ابن طاهر، عبدالله سگری را در حمایت خویش نگرفت و سلوک وی با عبدالله نیز از سر استیصال بود. به نقل ابن اثیر، عبدالله سگری به محاصره نیشابور مبادرت نمود. محمد بن طاهر فقها و نمایندگان را نزد وی فرستاد و حکومت طبرسین و قومس را به او داد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۲۳/۱۸). تا از محاصره صرف‌نظر نماید. لکن یعقوب این مسئله را دستاویز قرار داده و با لشکرکشی به نیشابور، محمد بن طاهر را به اسارت درآورد و به حکومت وی پایان داد. محمد بن

طاهر حدود سه سال در بند صفاریان بود. شکست یعقوب لیث از خلیفه در سال ۲۶۲ ه.ق سبب رهایی محمد بن طاهر شد و او در روز نبرد دیرالعاقول از اسارت یعقوب لیث صفاری خلاصی یافته و به بغداد رفت (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۰۰/۲). خلیفه وی را گرمی داشته و عهد و لوای خراسان و ریاست شرطه بغداد را به او داد. این اقدام خلیفه را از سویی می‌توان در جهت تقویت خصم صفاریان و دور نمودن لشکر یعقوب از خوزستان بشمار دانست و از سوی دیگر روابط همگرایی‌های طاهریان با خلافت عباسی و قدرت خاندان طاهری در بغداد نیز عوامل اثرگذاری در منشور ستاندن آنان بود.

محمد بن طاهر که پیشتر از رویارویی با یعقوب لیث احتراز نموده بود، از عزیمت به خراسان امتناع نموده و برادرش حسین بن طاهر را بدان سوی فرستاد. حد سه سال از پیکار دیرالعاقول (سال ۲۶۲ ه.ق) تا مرگ یعقوب لیث (سال ۲۶۵ ه.ق)، محمد بن طاهر علاوه بر تلاش جهت اعاده حکومت در خراسان، مرتبه‌ای گرانیامیه در بغداد داشت و خلافت نیز به تأیید و استحکام بخشیدن خاندان طاهری همت گماشت. لکن آن‌گاه که عمرو لیث جانشین یعقوب شد، جایگاه سیاسی محمد بن طاهر تنزل یافته و منوط به شرایط زمانه گشت. عمرو خصومت با خلیفه را منظور نداشت و در مکاتبه‌ای تبعیت خود از خلافت را اعلام نمود (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۸/۱۷۳؛ خواندمیر، ۱۳۵۳: ۳۴۷/۲). خلیفه معتمد نیز رویکرد خود را تغییر داد. وی که از حضور لشکر صفاریان در خوزستان هراس داشت، جهت رجعت دادن آن‌ها به شرق، عهد و لوای حکومت خراسان و ریاست شرطگی بغداد را به عمرو داد. حتی به هنگام شکایت عمرو از محمد بن طاهر جهت مکاتبه با خجستانی، خلیفه جانب عمرو را گرفته و چندگاهی ابن طاهر را بند نمود. از سوی دیگر عمرو، عبیدالله بن عبدالله از خاندان طاهریان که رقیب محمد بن طاهر بود را به‌عنوان نایب خود در شرطگی بغداد تعیین نمود (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۸/۱۷۹) که این اقدام نیز قاعدتاً به تضعیف موقعیت محمد بن طاهر منجر می‌شد.

حدود پنج سال پس از قدرت‌گیری عمرو، اوضاع جهت بازگشت مجدد محمد بن طاهر به قدرت سازگارتر شد. روابط عمرو با خلافت عباسی بی‌ثبات و توأم با بی‌اعتمادی بود. خلیفه در سال ۲۷۱ ق عمرو لیث را از مناصب خود عزل نموده و مجدداً آن‌ها را به محمد بن طاهر واگذار نمود (میرخواند، ۱۳۸۰: ۲۷۹/۴). ابن طاهر، رافع بن هرثمه را به نیابت خود در خراسان گماشت. گماشتن رافع از سر اضطرار بود. محمد بن طاهر خود تمایلی جهت عزیمت به خراسان نداشت و حضور برادرش حسین نیز در آن خطه دست‌آورد چندانی در بر نداشت و احتمالاً پیش از این تاریخ روی در نقاب خاک کشیده بود؛ بنابراین محمد بن طاهر به تبعیت ظاهری و خطبه خواندن رافع اکتفا نمود. روایت ضعیفی وجود دارد که محمد بن طاهر خود به خراسان آمده و حکومت نموده است (نقیسی، ۱۳۳۵: ۳۳). البته خود نقیسی به ضعیف بودن این روایت اشاره نموده و بنابراین قابل تأیید نیست. رافع نام طاهریان را از خطبه افکند و محمد بن طاهر تنها جاه و نفوذ خود در بغداد را حفظ نمود و تا پایان عمر منصب شرطگی را در اختیار داشت.

تکاپوهای حسین بن طاهر برای احیای حکومت طاهریان در خراسان

حسین بن طاهر به خراسان فرستاده شد تا مأموریت احیای حکومت طاهریان را به نیابت از برادرش بر عهده گیرد. به نظر می‌رسد که حسین بن طاهر به‌گاه تصرف نیشابور توسط یعقوب، به بغداد گریخته بود. در سال ۲۶۱ ه.ق به حضور وی در بغداد اشاره شده است. بنا بر روایت طبری در این سال محمد بن زیدویه که از یعقوب لیث کناره‌جسته بود، از خلیفه خواست که حسین بن طاهر را با او به خراسان بفرستد (طبری، ۱۳۷۵: ۶۶۴۸/۱۵). در آن هنگام محمد بن طاهر در بند یعقوب لیث و حسین بن طاهر برجسته‌ترین فرد خاندان طاهری برای اعاده‌ی حکومت در خراسان بود و ابن زیدویه که جهد داشت که از مشروعیت طاهریان جهت کسب قدرت در خراسان سود جوید، به حسین تمسک جست؛ اما درخواست ابن زیدویه فرجام نداشت و عزیمت حسین بن طاهر به خراسان مربوط به پس از نبرد دیرالعاقول و منشور ستاندن محمد بن طاهر بود. حسین بن طاهر در واپسین روز سال ۲۶۲ ه.ق از بغداد به‌سمت شرق خارج شد. مقارن آن زمان بر خراسان نیروهای تمرکز گریز چیره بودند. به روایت حمزه اصفهانی، وضع خراسان و شهرهای آن پریشان بود و امرای مختلف در شهرهای آن حکومت می‌کردند (اصفهانی، بی‌تا: ۱۷۶). حسین بن طاهر با توان نظامی و مالی اندک و به امید زمزمه‌های همنوا با طاهریان، به خراسان شتافت. از سوی دیگر وی امیدوار بود در اصفهان -که خاندان بنی دلف بر آن حکومت داشتند- لشکر و اموالی تعبیه نماید؛ بنابراین حسین بن طاهر از دلف بن عبدالعزیز حاکم اصفهان مدد جست. ظاهراً دلف قصد کمک به او را نداشت و به‌روایت اصفهانی، ابن طاهر در امتداد مسیر مردد شد. لکن کوشاد بن شاه مردان از بزرگان دربار به یاری وی درخواست و دلف را واداشت تا به مدد ابن طاهر بشتابد؛ بنابراین حسین بن طاهر با همراهی کوشاد به‌سوی

خراسان حرکت نمود و در صفر سال ۲۶۳ ق به نیشابور رسید. وی در بدو ورود جد و جهد نمود تا همه نیروهای سیاسی و گروه‌های نظامی خراسان و ماوراءالنهر را مجتمع سازد. خاندان طاهری به کلی از خراسان ریشه‌کن نشده بودند و بازماندگان آن‌ها در پاره‌ای مناطق قدرت داشتند که برجسته‌ترین آن‌ها احمد بن محمد بن طاهر (برادرزاده حسین بن طاهر) بود که حکومت خوارزم را در اختیار داشت. حضور بازماندگان طاهریان سبب نیرومندی حسین بن طاهر بود. از سوی دیگر ابوظلحه منصور بن شربک -از سرداران خراسان- به نیشابور شتافت و خطبه بنام طاهریان خوانده و با حسین بن طاهر در نیشابور ماند. همچنین ابن طاهر امید داشت که خجستانی نیز به متابعت او درآید (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۴۸۷/۲). خجستانی خطبه بنام طاهریان می‌خواند و نوید معاضدت با حسین می‌داد. از سوی دیگر ابن طاهر کوشید تا از نیروی سامانیان (که کارگزاران سابق طاهریان بر ماوراءالنهر بودند) نیز برای تثبیت قدرت در خراسان سود جوید. بدین سبب کوشاد را به سمرقند گسیل نمود تا از نصر بن احمد بن اسد امداد بستاند. لکن نصر بن احمد در این برهه تمایلی به مداخله در امور خراسان نداشت و حسین را به مال یا سپاه یاری ننمود (اصفهانی، بی‌تا: ۲۱۰). به نظر می‌رسد سامانیان که در حال استحکام پایه‌های حکومت در ماوراءالنهر بودند، سیاست عدم‌مداخله در خراسان را پیش گرفته بودند و تنازع نیروهای متخاصم که سبب تضعیف همه‌ی آن‌ها می‌شد را به سود خود و سبب استقلال ماوراءالنهر می‌دانستند. احتمالاً نصر بیم داشته که با احیای حکومت طاهریان در خراسان، ناگزیر از تابعیت مجدد از آنان شود. پیش از درآمدن حسین بن طاهر به نیشابور، خجستانی بر آن شهر سلطه داشت و آنگاه که به پیکار با ابوحفص یعمر -از بنو شربک- به هرات شتافت، حسین بن طاهر به نیشابور وارد شده و بر آن استیلا یافت؛ بنابراین خجستانی سپاهی به سرکردگی برادرش جهت تصرف نیشابور گسیل نمود. خجستانی که خود را هواخواه طاهریان می‌شمرد، در برابر حسین بن طاهر لشکر آراست. به نظر می‌رسد که پیوستن خصم وی (ابوظلحه) بهانه لازم را جهت لشکرکشی به نیشابور فراهم نموده بود. نیروهای متحد ابن شربک و حسین بن طاهر توانستند سپاه اعزامی خجستانی را هزیمت دهند؛ اما پس از این پیکار، ابوظلحه به حسین طاهر خیانت نموده و او را از نیشابور بیرون راند. طبری ذیل حوادث ۲۶۳ ه.ق از اخراج حسین بن طاهر از نیشابور توسط ابوظلحه یاد کرده است (طبری، ۱۳۷۵: ۶۴۶۸/۱۵). بدین ترتیب حکومت حسین بن طاهر در نیشابور بیش از چند ماه نپایید و او به مرو رفته و در آنجا رحل اقامت افکند که حکومت آن بر عهده‌ی ابراهیم بن محمد -از دیگر بازماندگان طاهریان در خراسان بود.

پس از اخراج حسین بن طاهر از نیشابور، احمد بن محمد بن طاهر -والی خوارزم- به آن شهر لشکر فرستاد. گرچه لشکر خوارزم به دستور محمد بن طاهر به نیشابور تاخت لکن حسین بن طاهر که اندیشه تسلط بر نیشابور را از سر بدر نکرده بود را می‌توان از عوامل و محرکان این حمله تلقی نمود. اندکی پیشتر خجستانی با راندن ابوظلحه از نیشابور، حکومت آن شهر را در ید قدرت خویش گرفت. سپاهیان خوارزمی علیرغم کامیابی‌های نخستین ناتوان از ظفر نهایی بودند و جور سالار لشکر خوارزم، مردم نیشابور را نیز ناخرسند نمود. خجستانی لشکریان خوارزم را دفع نموده و هزیمت داد. وی پس از آن احتمالاً به اندیشه انتقام ستاندن از خاندان طاهریان به مرو لشکر کشید. ابراهیم بن محمد بن طلحه طاهری حاکم مرو با خجستانی پیکار نمود که هزیمت یافته و به اسارت درآمد (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۴۹۰/۲).

حسین بن طاهر که با حضور مدعیان توانمند، ناتوان از تثبیت موقعیت خود در خراسان بود، تلاش نمود تا بخش‌هایی از ماوراءالنهر و بخصوص بخارا را تصرف نماید. احتمالاً وی به‌هنگام حمله خجستانی به مرو، به خوارزم رفته بود تا جهت حمله به بخارا لشکر خود را تقویت نماید. بخارا از این نظر مطمح نظر حسین بن طاهر قرار گرفت که نزدیک‌ترین شهر ماوراءالنهر به خراسان بود و از سوی دیگر اسماعیل بن احمد سامانی در این شهر موقعیت استواری نداشت. وی هنوز نتوانسته بود بر اوضاع بخارا سیطره یابد و به سرکوبی طاغیان اشتغال داشت. اگرچه سامانیان در این برهه سیاست عدم‌مداخله در خراسان داشتند اما قاعدتاً حضور نیروهای متخاصم را در ماوراءالنهر بر نمی‌تافتند. احمد بن محمد بن طاهر به کمک عمّش شتافت و لشکر حسین بن طاهر را با خوارزمیان تقویت نمود. حسین با این لشکر که به روایت نرشخی تعداد افرادی متشکل از «دو هزار مرد خوارزمی» بودند، به بخارا یورش برد. اسماعیل با تعبیه لشکر، به تقابل با سپاه ابن طاهر پرداخت. در این نبرد حسین بن طاهر شکست خورد و هفتاد تن از سپاهیان به اسارت درآمدند (نرشخی، ۱۳۳۵: ۱۱۲؛ هروی، ۱۳۹۳: ۱۴۵). وی پس از هزیمت در برابر اسماعیل بن احمد سامانی و قطع امید از سیطره بر ماوراءالنهر به خراسان عزیمت نموده و در مرو رحل اقامت افکند. زمانی که وی به مرو رسید عامل خجستانی بر آن شهر حکومت داشت که حسین بن طاهر توانست با بیرون راندن او شهر را تحت سلطه درآورده و به‌نظر می‌رسد که طی سال‌های بعد

نیز در مرو حکومت داشته است. ابن خردادبه از عمارت‌های بسیاری که توسط حسین بن طاهر در مرو احداث شده، یاد کرده (ابن خردادبه ۱۳۷۰: ۲۰۶) که نشاندهنده‌ی امتداد حکومت ابن طاهر بر مرو می‌باشد.

در اواخر سال ۲۶۵ ه. ق تحولات سیاسی در بغداد سبب تضعیف موضع طاهریان در خراسان شد. مصالحه عمرو با خلیفه و ستاندن منشور حکومت خراسان، سبب تغییر اوضاع در این خطه شد. خجستانی، ابن شرکب و حسین بن طاهر که برای تصرف شهرهای خراسان معارض یکدیگر بودند، به‌گاه آمدن عمرو به خراسان، اختلافات را فرو گذاشتند. طبری ذیل حوادث سال ۲۶۵ ق می‌نویسد که خجستانی بر نیشابور سلطه داشت و حسین بن طاهر به مرو رفت و ابن شرکب میانجی خجستانی و حسین بن طاهر بود (طبری، ۱۳۷۵: ۶۴۸۱/۱۵). عزیمت عمرو به خراسان در سال ۲۶۶ ه. ق رخ داد لکن احتمالاً پیش از ورود وی، نیروهای سیاسی خراسان جهت رویارویی با خصم مشترک، تخاصم را کنار گذاشته بودند. خلیفه با سپردن عهد و لوی خراسان به عمرولیث و اقدامات متعاقب آن سبب تضعیف موقعیت سیاسی طاهریان و بخصوص حسین بن طاهر شد. معتمد سیاست خود علیه صفاریان را موقتاً و به مصلحت تغییر داد. او که از حضور سپاهیان صفاری در جندی‌شاپور هراس داشت، خواستار ادامه تخاصم با صفاریان نبود؛ بنابراین پس از مرگ یعقوب لیث، منشور حکومت برخی ایالات از جمله خراسان و شرطگی بغداد را به عمرولیث داد. حتی آن‌گاه که عمرو لیث پس از شکست از خجستانی در سال ۲۶۷ ه. ق، طی مکاتبه‌ای با دربار خلافت از محمد بن طاهر سعایت نمود و مدعی شد که او حامی خجستانی است، خلیفه، ابن طاهر و برخی نزدیکان او را به زندان انداخت (طبری، ۱۳۷۵: ۶۵۴۶/۱۵) و موقعیت طاهریان را بیش از پیش در خراسان ناستوار ساخت.

به زندان افکندن محمد بن طاهر قاعدتاً تضعیف موقعیت حسین را در خراسان در پی داشت. بی سبب نیست خجستانی در همین سال خطبه بنام طاهریان را موقوف نمود. حسین بن طاهر نیز مقارن همین زمان به محاق رفت. طبری ذیل حوادث سال ۲۶۷ ه. ق از حضور حسین بن طاهر در مرو یاد کرده است (طبری، ۱۳۷۵: ۶۴۹۵/۱۵). لکن بعد از این سال نامی از حسین طاهر در منابع نمی‌رود و دانسته نیست که فرجام وی چه بود. احتمال دارد که وی در همان سال یا اندکی بعد در مرو مرده باشد. اکبری نیز احتمال می‌دهد که حسین بن طاهر در مرو مرده است (اکبری، ۱۳۸۷: ۲۳۸). احتمال ضعیف‌تر عزیمت ابن طاهر به بغداد است. به هر روی نقش‌آفرینی سیاسی وی در سال ۲۶۷ ه. ق خاتمه یافت. به نظر می‌رسد که افکندن نام طاهریان از خطبه توسط خجستانی نیز با مرگ احتمالی حسین بن طاهر ارتباط داشت. از سوی دیگر زمانی که در سال ۲۷۱ ه. ق خلیفه منشور حکومت خراسان را مجدداً به محمد بن طاهر داد، دیگر نامی از حسین بن طاهر در میان نبود. در این سال عمرو لیث از حکومت خراسان معزول شد و منشور آن خطه به محمد بن طاهر داده شد و او رافع بن هرثمه را به نیابت خود در خراسان گماشت. به نظر نمی‌رسد که در صورت زنده‌بودن حسین بن طاهر، محمد نیابت خود را به رافع به هرثمه واگذار می‌نمود.

احمد بن عبدالله خجستانی کارگزار طاهریان در خراسان

احمد بن عبدالله خجستانی از صلح‌وکان خراسان بود. سالوکان در اواخر حکومت طاهریان و مقارن فتور محمد بن طاهر، در خراسان قدرت زیادی داشته و آن خطه را عرصه تاخت‌وتاز خود نموده بودند. آنان که عموماً با راهزنی روزگار می‌گذراندند، به‌اندازه‌ای در خراسان توانمند شدند که به شهرهای بزرگ نیز تاخت می‌بردند. با تصرف خراسان توسط یعقوب لیث صفاری، سالوکان که احتمالاً ادامه راهزنی و شاید حیات خود را در خطر دیدند، به او پیوستند. به نقل تاریخ سیستان آنگاه که یعقوب به نیشابور آمد رهبران سالوکان چون شرکب کبیر که نامش ابراهیم بن مسلم بود، احمد بن عبدالله خجستانی و عزیز السری به او پیوستند (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۲۵). خجستانی یکی از مهم‌ترین رهبران سالوکان خراسان بود که به یعقوب پیوست. ابن خلدون معتقد است وی پیشتر در زمره‌ی یاران محمد بن طاهر درآمده بود (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۴۸۷/۲). خجستانی در لشکرکشی صفاریان به طبرستان مشارکت داشت و سپس با یعقوب به سیستان رفت. لکن پس از عزیمت لشکر صفاری به سیستان، به واسطه‌ی علی بن لیث از یعقوب اجازه طلبید و به خراسان عزیمت نمود. وی علی را تحریض کرد و بیان نمود که برادران خراسان را میان خود تقسیم کرده‌اند. «مرا به خراسان فرست تا چیزی برای تو حاصل کنم» (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۴۸/۱۸). بدین ترتیب قرار بود خجستانی در شهرهای خراسان بنام علی بن لیث قدرت را در دست گیرد. استدعای خجستانی مقبول افتاد و به خراسان عزیمت نمود. بیهقی می‌نویسد که یعقوب امارت خراسان را به خجستانی داد (بیهقی، ۱۳۶۱: ۶۷). ابن خلدون نیز روایت نموده که خجستانی، علی بن لیث را واسطه قرار داد جهت

نیابت حکومت خراسان و یعقوب موافقت نمود (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۴۸۸/۲)؛ اما به نظر می‌رسد که یعقوب تنها حکومت پاره‌ای شهرهای خراسان را به خجستانی داده باشد. فرمانروای صفاری به خجستانی اعتماد چندانی نداشت و به‌گاهِ عزیمت او نیز عدم وثوق خود را ابراز نمود و از سوی دیگر خجستانی تنها با صد مرد به‌سوی خراسان رفت و با این تعداد کل خراسان را نمی‌توانست اداره نماید. وی ابتدا به «شت شاپور» عزیمت نمود. از آنجا به «گمش» و سپس بسطام رفت و پس از عزیمت یعقوب به فارس بود که به نیشابور لشکر کشید و با راندن گماشته‌ی یعقوب، آن را تصرف نمود (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۴۹/۱۸-۱۴۸). احتمال دارد که خجستانی در بدو امر و پیش از رفتن یعقوب به فارس، در بسطام خطبه بنام صفاریان می‌خوانده و با دور شدن فرمانروای صفاری مجال را جهت تصرف نیشابور و کناره جستن از صفاریان سازگار دانسته است. نیابت یکی از سالوکان در نیشابور احتمالاً در طمع خجستانی به حکومت آن شهر اثر داشته است. یعقوب لیث به‌هنگام مراجعت به سیستان عزیز السری را به حکومت نیشابور گماشت. عزیز السری نیز در جرگه‌ی سالوکان سابق خراسان قرار داشت (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۲۵). وی از جمله صلوکانی بود که به طاهریان پیوسته بودند و اسفزاری از وی به عنوان یکی از حاکمان هرات در دوره حکومت طاهریان نام برده است (اسفزاری، ۱۳۳۸: ۳۸۳/۱). گماشتن عزیز به حکومت نیشابور احتمالاً رشک خجستانی را برانگیخته و او خود را لایق‌تر به حکومت نیشابور می‌دانسته است. رشک ورزی خجستانی پیشتر نیز سبب قتل ابراهیم بن مسلم شده بود.

مقارن با لشکرکشی یعقوب به‌سوی فارس و سپس بین‌النهرین، خجستانی از عدم حضور یعقوب سود جسته و در سال ۲۶۲ هجری قمری - با بیرون راندن عزیز السری - نیشابور را تصرف نمود و خطبه بنام محمد بن طاهر نمود. محمد بن طاهر در بند بود و خطری برای حاکمیت خجستانی تلقی نمی‌شد. به نظر می‌رسد کسب مشروعیت، سابقه نیکوی حکومت‌داری خاندان طاهر، قدرت برخی سرداران سابق طاهریان و همچنین در بند بودن محمد بن طاهر، خطبه خواندن خجستانی بنام طاهریان را سبب شده است. ابن خلکان معتقد است که خجستانی جهت جلب قلوب مردم نیشابور خطبه بنام طاهریان خواند (ابن خلکان، بی‌تا: ۴۲۳/۶). ابن اثیر می‌نویسد از دلایلی که خجستانی به دعوت برای طاهریان پرداخت این بود که در صدد بود با این کار طرفداران بیشتری را فراهم آورد و تا حدی اقدام خود را قانونی جلوه دهد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۴۸-۱۴۹). وی پس از تصرف نیشابور، رافع بن هرثمه از رجال وابسته به خاندان طاهری را به سپه‌سالاری لشکر خود گماشت که مدعای ابن اثیر را تقویت می‌نماید.

خجستانی جهت تحکیم اساس حکومت خود ثروت زیادی میان سپاهیان خود توزیع نمود چنانکه تنها در یک شب سیصد هزار دینار و پانصد اسب و هزار جامه بخشید (خوافی، ۱۳۸۶: ۲۶۵/۱). وی سپس به گسترش قلمرو مبادرت نمود و در بدو امر به هرات لشکر کشید. هرات اخیراً تحت تسلط ابوحنیفه یعمر از بنی شرکب درآمده بود که آن را از چنگ طاهر بن حفص بادغیسی (نایب عمرولیت صفاری) بدر آورد. خجستانی قصد داشت ابوحنیفه را تحت استیلاي خود درآورد، معذک ابوحنیفه کینه دیرینه‌ای از او داشت. خجستانی با دسیسه‌چینی ابراهیم برادر بزرگ‌تر ابوحنیفه را به قتل رسانده بود. احتمال دارد که مصالحه‌جویی ابتدایی خجستانی در برابر ابوحنیفه نیز حيله‌ای برای دستگیری او بوده است. خجستانی پس از اینکه در جلب اعتماد ابوحنیفه ناکام ماند، هرات را در حصار گرفت. وی که قاصر از تصرف شهر بود، نهایتاً با دسیسه‌چینی توانست ضمن اسارت و قتل ابوحنیفه، هرات را به قلمرو خود ضمیمه نماید. در اثنای حضور خجستانی در هرات، حسین بن طاهر به نیشابور رسید. ابوطلحه منصور برادر ابوحنیفه به نیشابور گریخت و به حسین بن طاهر پیوست. وی با خطبه بنام طاهریان، قدرت را بنام حسین بن طاهر به دست گرفت. خجستانی لشکری به سرداری برادرش عباس جهت تصرف نیشابور فرستاد اما سپاه خجستانی در برابر ابوطلحه هزیمت یافته و عباس کشته شد. ابوطلحه سپس به اخراج حسین بن طاهر از نیشابور اقدام نمود. به نظر می‌رسد که مردم نیشابور به جهت اخراج نمودن حسین بن طاهر از ابوطلحه رویگردان شدند. ابن خلدون گزارش می‌دهد که مردم نیشابور در برابر ابوطلحه از خجستانی مدد جسته‌اند (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۴۸۹/۲). موقعیت ابوطلحه تضعیف شد و حتی التجا به علویان طبرستان نیز نتوانست سبب تثبیت وی در نیشابور شود. خجستانی در همان سال ۲۶۳ ه.ق مجدداً به نیشابور لشکر کشیده و با گریختن ابوطلحه، آن شهر را تحت سلطه خود درآورد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۵۱/۱۸).

احمد بن عبدالله خجستانی علیرغم تظاهر به هواداری از طاهریان، به نیروهای حسین بن طاهر نپیوست و خود مستقلاً قدرت را در دست گرفت؛ بنابراین وی به‌رغم ادعای هواداری از طاهریان و خطبه خواندن بنام محمد بن طاهر، چندین مرتبه با بازماندگان طاهریان در خراسان پیکار نمود. به نقل ابن خلدون اقدامات خجستانی این امر را برای محمد بن طاهر محقق کرد که هر چه او

ادعا می‌کند که برای آل طاهر تلاش می‌ورزد، دروغی بیش نیست (ابن خلدون، ۱۳۶۶: ۴۹۰/۲). بدین روی در سال ۲۶۳ هجری قمری احمد بن محمد بن طاهر والی خوارزم لشکری پنج هزار نفره را به پیکار با خجستانی و تصرف نیشابور فرستاد. لشکر خوارزمی هزیمت یافته و عقب نشست. پس از آن خجستانی قصد نیروهای طاهری در مرو را نمود. وی ابراهیم بن محمد طاهری را اسیر نموده و حاکمی از جانب خود در مرو گماشت؛ بنابراین خجستانی به اطاعت حسین بن طاهر در نیامد و چندین بار در برابر طاهریان لشکر آراست اما جهت کسب مشروعیت همچنان خطبه بنام محمد بن طاهر می‌خواند.

در فاصله سال‌های ۲۶۳ ه.ق تا ۲۶۶ ه.ق خجستانی بیشتر بخش‌های خراسان را در اختیار داشت و بازماندگان طاهریان قاصر از تفوق بر وی بودند. در سال ۲۶۶ ه.ق نیروی قدرتمند دیگری وارد منازعات قدرت در خراسان شد که سبب تغییر رویکرد خجستانی گشت. عمرو لیث صفاری با خلیفه عباسی مصالحه نمود و منشور حکومت مناطق شرقی از جمله خراسان را دریافت کرده و بدان صوب رهسپار شد. وی پس از سامان دادن به امور سیستان، تصمیم گرفت به سرکوبی خجستانی بپردازد (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۱۲). به همین منظور وی با لشکرش به صوب نیشابور حرکت داد. در رویارویی میان دو لشکر، عمرو شکست خورده و به هرات عقب نشست. در تاریخ سیستان علی بن لیث (برادر عمرو) عامل اصلی شکست عمرو دانسته شده که خجستانی را در این پیکار یاری کرده است (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۳۶-۲۳۷). خجستانی پیشتر در زمره یاران علی بن لیث بود و قرار بود که در خراسان بنام وی حکومت کند؛ اما عامل فرو گذاشتن اختلافات خجستانی با طاهریان نیز مؤثر بود. خجستانی هنوز خطبه بنام طاهریان می‌خواند و ظاهراً با حسین بن طاهر نیز علیه عمرو لیث صفاری تشریک منافع یافته بود. طبری از تشریک منافع حسین بن طاهر و خجستانی به وساطت ابن شرکب یاد کرده و می‌نویسد که خجستانی و حسین بر منبرها دعای محمد بن طاهر گفتند (طبری، ۱۳۷۵: ۶۴۸۱/۱۵ و ۶۴۹۵)؛ بنابراین رویکرد خجستانی در این زمان به همکاری با طاهریان علیه دشمن مشترک تغییر یافت. مکاتبه عمرو با خلیفه نیز نشان‌دهنده‌ی اتحاد خجستانی با نیروهای طاهریان بود. عمرو پس از شکست از خجستانی نامه‌ای به خلیفه نوشته و محمد بن طاهر را به مکاتبه با خجستانی و حسین بن طاهر متهم ساخت. خلافت عباسی مقارن این زمان درگیر منازعه با قیام صاحب الزنج بود و پس از مکاتبه عمرو، محمد بن طاهر و تنی چند از افراد خاندان وی را به بند کشید. این اقدام خلیفه که جهت ترضیه خاطر عمرو انجام شد، سبب تضعیف موقعیت طاهریان و نیرومندی عمرو لیث شد و علمای مذهبی و بزرگان نیشابور را نیز به عمرو متمایل نمود. گردیزی می‌نویسد که یکی از بزرگترین فقهای نیشابور بنام حیکان (کیکان) و غازیان شهر به عمرو گرایش داشتند، زیرا فرستاده خلیفه بود و عهد و لوای او داشت (گردیزی، ۱۳۶۳: ۳۱۲). حتی حیکان و غازیان نیشابور با خجستانی جنگیدند تا هزیمت یافتند و حیکان اسیر شده و در زندان کشته شد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۵۲/۱۸). خجستانی جهت مرتفع ساختن معضل جانب‌داری علمای نیشابور از عمرو، از سویی به ایجاد اختلافات میان علما مبادرت نمود و از سوی دیگر برای یکسره کردن کار عمرو به هرات لشکر کشید.

خجستانی در تصرف هرات ناکام بود و آنگاه که دریافت که با وجود پایداری عمرو و حصن هرات، قادر به تصرف آن شهر نیست، به سیستان مرکز حکومت صفاریان لشکر برد تا بلکه عمرو در را در پی خود بکشاند، اما از این لشکرکشی توفیقی حاصل نکرد (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۳۷). غیبت خجستانی از نیشابور سبب شد که آن شهر چندی از دست وی خارج شود. همان‌گونه که اشاره شد مردم نیشابور به تحریک برخی علما (که به سبب منشور خلیفه، متمایل به حکومت عمرو لیث بودند) علیه نایب خجستانی شوریدند و عمرو را به شهر خود خواندند. عمرو لشکری به نیشابور گسیل نمود و آن را در تصرف آورد. خود عمرو نیز برای ممانعت از تصرف سیستان توسط خجستانی، بدان صوب لشکر کشید. از سوی دیگر خجستانی سیستان را ترک گفته و به نیشابور عودت نمود. در این آمد و شد، سپاهیان خجستانی و عمرو با یکدیگر رویاروی نشدند، معذک خجستانی گماشتگان عمرو در نیشابور و مخالفان خود را در هم کوبیده و مجدداً آن شهر را تحت سیطره درآورد. عمرو لیث صفاری قصد داشت تا از ابوطلحه منصور بن شرکب علیه خجستانی بهره ببرد. به همین روی ابوطلحه را نزد خود خوانده و مورد التفات قرار داد. وی اموال زیادی به ابوطلحه بخشید و همچنین به هنگام بازگشت به سیستان نیابت خراسان را به او داد؛ اما خجستانی با شکست دادن ابن شرکب توانست سلطه‌اش را بر خراسان تحکیم نماید (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۳۹).

خجستانی در سال پایانی حکومتش نام طاهریان را از خطبه انداخت. به روایت طبری در سال ۲۶۷ ه.ق خجستانی با افکندن نام محمد بن طاهر، به نام خود و خلیفه خطبه خواند و سکه ضرب کرد (طبری، ۱۳۷۵: ۶۵۴۶-۶۵۴۷). آنچه سبب شد که خجستانی

نام طاهریان را از خطبه بیفکند جانبدری خلیفه از عمرو لیث صفاری بود. خلیفه محمد بن طاهر را زندانی نمود که به مثابه تأیید مجدد حاکمیت عمرو بر خراسان بود. از سوی دیگر در این سال حسین بن طاهر نیز احتمالاً درگذشته بود. خجستانی بدین دلیل به طاهریان روی آورد که مورد تأیید خلیفه بوده و منشور حکومت داشتند و بخشی از مردم و سرداران نظامی به طاهریان متمایل بودند. خجستانی نیز با خطبه خواندن بنام محمد بن طاهر در صدد کسب مشروعیت بود. لکن زمانی که خلیفه خود مشروعیت طاهریان را دچار خدشه نموده و به تأیید عمرو پرداخت و علمای نیشابور به سبب منشور خلیفه به عمرو متمایل شدند، خجستانی نیز دلیلی برای خطبه خواندن بنام طاهریان نداشت. لکن حکومت خجستانی پس از حذف نام محمد بن طاهر از خطبه چندان نپایید و او در سال ۲۶۸ ه.ق توسط غلامانش کشته شد (ابن اثیر، ۱۳۷۱/۱۲: ۲۱۴).

رافع بن هرثمه واپسین زرمه موافق با طاهریان در خراسان

رافع بن هرثمه بازپسین حکمران خراسان بود که با عنوان نایب طاهریان حکومت نمود. وی یکی از سرداران سپاه محمد بن طاهر بود. رافع با تصرف نیشابور توسط صفاریان، به یعقوب لیث پیوست. لکن یعقوب هنگام مراجعت به سیستان رافع را از سپاه خود راند. ابن خلکان چهره کریه رافع را عامل رانده شدن او دانسته است (ابن خلکان، بی تا: ۴۲۳). رافع پس از مدت اندکی با خجستانی معاضدت نمود و به سپهسالار لشکر او رسید. وی تا پایان عمر خجستانی در خدمت او بود و موقعیتش به عنوان نفر دوم حکومت خراسان تثبیت شد.

با مرگ خجستانی، رافع بن هرثمه از سوی لشکریان به فرمانروایی برگزیده شد. وی در نخستین اقدام پس از برگزیده شدن، نیشابور را تصرف و سپس سیطره خود را بر شهرهای خراسان اعمال نموده و خطبه بنام محمد بن طاهر خواند (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۵۱۳/۲). مقارن این زمان عمرو لیث صفاری جهت سرکوب گماشته خود به فارس لشکر برده بود و دوری وی سبب تحکیم پایه‌های قدرت رافع در خراسان شد. معذک عمرو پس از مدتی با سامان دادن به امور فارس و اخذ عهد و لوی نو از خلیفه به هرات -که رافع در آنجا بود- لشکر کشید. وی هرات را در حصار گرفت و رافع که یارای مقابله نداشت، به مرو گریخت. عمرو لیث پس از سیطره بر هرات، لشکری برای تصرف نیشابور گسیل نمود. علما و بزرگان نیشابور و عامل رافع بن هرثمه به اطاعت عمرو درآمدند. به نظر می‌رسد آنچه سبب برتری موضع عمرو و اطاعت علما و بزرگان نیشابور شده منشور خلیفه بوده است. در واقع این بار نیز منشور خلیفه سبب برتری موضع عمرو در برابر نایبان طاهریان شد. پس از تسلط عمرو بر هرات و نیشابور، رافع که خود را قاصر از رویارویی با وی می‌دید، به مقامی فروتر راضی شد. بدین سبب، نامه‌ای حاکی از اظهار اطاعت و تقاضای عفو به عمرو لیث نگاشت. لکن در این زمان ابو طلحه منصور بن شرکب (که در تخارستان بود) به رافع درخواست یگانگی داد. رافع که پیشتر در سپاه خجستانی با ابوطلحه علیه عمرو متحد شده بود، این پیشنهاد را پذیرفت. ابوطلحه به مرو آمده و در آنجا اردو زد. پس از چند روز لشکریان ابوطلحه ناگهان به یاران رافع شبیخون زده و بسیاری از افراد او را کشتند. احتمالاً ابوطلحه با مشاهده ضعف رافع و جهت در اختیار گرفتن مرو به چنین اقدامی دست یازید. از سوی دیگر رافع پیشتر به ابوطلحه خیانت نموده بود (بیهقی، ۱۳۶۱: ۶۷) و اقدام ابوطلحه را می‌توان انتقام تلقی نمود. رافع پس از شکست با افراد اندکی از یاران خود گریخت و پس از آن که عمرو سپاهیان مستقر در نیشابور را به مرو (جهت پیکار با ابوطلحه) فراخواند، برای مدت کوتاهی بر نیشابور مسلط شد؛ اما تسلط او چندان نپایید و عمرو پس از هزیمت دادن ابوطلحه، به نیشابور لشکر کشید و با گریختن رافع آن را در اختیار گرفت (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۴۱-۲۴۲). عمرو پس از تصرف بلاد خراسان و گماشتن عاملانی از جانب خود، به سیستان مراجعت نمود و پس از مدتی روابط او با خلیفه تیره شد. به دستور خلیفه در سال ۲۷۱ ه.ق عمرو از حکومت خراسان عزل گردید و منشور حکومت فارس و خراسان مجدداً به محمد بن طاهر داده شد. محمد بن طاهر، رافع بن هرثمه را به نیابت خود به حکومت خراسان گماشت (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۲۰۰/۱) و این مسئله سبب شد که رافع مجدداً بر خراسان سیطره یابد. به نظر می‌رسد طاهریان که خود را قاصر از تسلط بر خراسان می‌دانستند، به اینکه افرادی با عنوان نیابت آن‌ها حکومت کنند، رضا دادند. ابوطلحه منصور بن شرکب نیز مجدداً خطبه بنام طاهریان خواند و به نوشته اکبری در شهرهای مختلف از جمله نیشابور، هرات و مرو هنوز نام طاهریان در خطبه‌ها خوانده می‌شد و مردم نیز در همراهی با آنان تا زمانی که خود را نایب طاهریان معرفی می‌کردند روی خوش نشان می‌دادند (اکبری، ۱۳۹۱: ۴).

رافع که با مقام نیابت طاهریان در خراسان نیرو گرفته بود، به گسترش قلمرو اقدام نمود. وی در بدو امر هرات را تصرف نموده و عاملی در آن شهر گماشت. سپس با مدد سامانیان، ابوظلحه را در سال ۲۷۲ هجری قمری شکست داده و مرو را از چنگ او بدر آورد. در همین سال رافع به خوارزم تاخت. به نظر می‌رسد در این برهه که رافع به خوارزم لشکر کشیده، آن خطه از سلطه احمد بن محمد بن طاهر خارج شده بود. پس از آن نیز طاهریان نتوانستند در خوارزم قدرت یابند و این ایالت به قلمرو سامانیان ضمیمه شد. به نقل از ابن اثیر، رافع به درخواست اسماعیل بن احمد سامانی خوارزم را به او داد (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۱۳۵/۱۸). بدین ترتیب خراسان به تسلط رافع بن هرثمه درآمد و او تا سال ۲۸۰ ه.ق به‌عنوان نایب طاهریان بر خراسان حکومت نمود (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۵۰). قدرت او از خراسان نیز فراتر رفت و بر طبرستان، ری و قزوین اعمال سلطه نموده و در اوضاع سیاسی ماوراءالنهر مداخله نمود.

به خلافت نشستن معتضد در سال ۲۷۹ ه.ق و لشکرکشی رافع به عراق عجم سبب تغییر رویکرد خلیفه در خراسان شد. معتضد، رافع را از حکومت خراسان معزول نمود و آن ولایت را به عمرو داد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۹۲: ۱۳۸/۲). تصاحب اموال خلافت در ری توسط رافع از اسباب مهم رویگردانی معتضد از وی بود. به نقل ابن خلدون، رافع دست روی قریه‌های متعلق به خلیفه در ری افکنده بود (ابن خلدون، ۱۳۶۳: ۵۳۷/۲). خلیفه حتی در همان سال به احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف نوشت که به پیکار با رافع بشتابد (مسعودی، ۱۳۷۴: ۶۳۸/۲-۶۳۷؛ مجمل التواریخ و القصص، ۱۳۱۸: ۳۶۷). خلافت عباسی مجدداً در مصالحه با عمرو، سبب تضعیف موقعیت نیروهای وابسته به طاهریان شد. خلیفه معتضد فرمان حکومت خراسان و شرطگی بغداد را به نام عمرولیث صفاری صادر کرد. عمرو به نمایندگی از طرف خود عبیدالله بن عبدالله (رقیب محمد بن طاهر) را به ریاست شرطه بغداد منصوب کرد. از این طریق وی بخشی از خاندان طاهری در بغداد را به خود نزدیک می‌نمود و از سوی دیگر با گماشتن رقیب محمد بن طاهر، اختلافات داخلی آن‌ها را دامن می‌زد.

عمرو با گرفتن منشور حکومت خراسان، در سال ۲۸۰ ه.ق به آن خطه لشکر کشید. وی ابتدا هرات را تصرف نمود و سپس با شکست دادن رافع، نیشابور را نیز تحت سیطره در آورد. وی تا سه سال بعد خراسان را تحت سلطه خود داشت اما در سال ۲۸۳ ه.ق که نیشابور را ترک کرد، رافع از غیبت او بهره برده و بار دیگر نیشابور را تصرف نمود. لکن رافع در این زمان رویکرد خود را تغییر داد و نام طاهریان را از خطبه افکند. وی با معزول شدن توسط خلیفه، به علویان طبرستان تمایل یافت. او در حمله به طبرستان، محمد بن زید را شکست داد اما سپس با او مصالحه نموده و برایش از مردم گرگان و جاجرم و دهستان بیعت گرفت (املی، ۱۳۴۸: ۱۰۰). البته این نکته را بایستی در نظر داشت که خلع شدن رافع توسط خلیفه نسبت به بیعت او با علویان طبرستان و افکندن نام طاهریان از خطبه تقدم داشت. مرعشی نیز می‌نویسد، وقتی معلوم شد که معتضد عمرو را حاکم نیشابور کرده، رسولی به نزد محمد بن زید فرستاد و بیعت نمود (مرعشی، ۱۳۶۱: ۱۴۰). رافع در سال ۲۸۱ ه.ق در طبرستان و در سال ۲۸۲ ه.ق در گرگان خطبه بنام محمد بن زید نمود (ابن اثیر، ۱۳۷۱: ۲۹۳/۱۸)؛ بنابراین زمانی که در سال ۲۸۳ ه.ق نیشابور را تصرف نمود خطبه بنام محمد بن زید خواند. با این اقدام واپسین ندای موافق با طاهریان در خراسان نیز خاموش شد. حکومت رافع نیز پس از خطبه خواندن بنام علویان طبرستان چندان نپایید. اندکی بعد عمرو نیشابور را محاصره نمود (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۲۵۲؛ نرشخی، ۱۳۳۵: ۸۷). منشور دادن خلیفه به عمرو و خطبه خواندن رافع بنام علویان طبرستان (دشمنان خلفای عباسی) سبب شد که رافع مشروعیت خود را نزد مردم نیشابور بخصوص جانب‌داران خلیفه از دست بدهد. با عدم کمک محمد بن زید (مستوفی، ۱۳۶۴: ۳۷۲؛ تتوی، بی‌تا: ۲۶۴)، رافع شکست خورد و از نیشابور گریخت. سپاهیان عمرو، رافع را تعقیب و در سبزواری و طوس نیز شکست‌هایی بر او وارد ساختند (طبری، ۱۳۷۵: ۶۶۷۹). رافع بن هرثمه تنها و درمانده به خوارزم رفت و مردم آن خطه به سبب ظلم و جور رافع در حمله پیشین وی، بر سرش تاخته و به قتلش رساندند و عمرو سر او را به بغداد فرستاد (همدانی، ۱۴۱۶ ق: ۱۱۱). خلیفه دستور داد طبق رسم دربار خلفای عباسی، سر رافع را یک روز از صبح تا ظهر در جانب شرقی و بعد از ظهر در جانب غربی دارالخلافه آویختند (مسکویه، ۱۳۷۶: ۱/۵؛ ابن تغری بردی، بی‌تا: ۱۱۴/۳). خواندمیر در روایتی که با منابع متقدم تأیید نمی‌گردد، می‌نویسد عمرو، رافع بن هرثمه را اسیر و با تحف و هدایا برای خلیفه عباسی فرستاد (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۴۵/۲). با کشته شدن رافع بن هرثمه، حکومت آخرین فردی که نایب طاهریان در خراسان بود، به پایان رسید. بدین ترتیب تلاش‌های آخرین مدعی نیابت طاهریان نتیجه‌ای برای بازگشت خاندان طاهری به قدرت در پی نداشت.

نتیجه‌گیری

بر پایه آنچه بیان شد می‌توان گفت علی‌رغم اینکه طاهریان به دلیل مشروعیت، مقبولیت و عهد و لوا داشتن آن‌ها از خلیفه، بیش از دو دهه پس از سقوط محمد بن طاهر در خراسان بنام وی خطبه خوانده می‌شد، احیای حکومت طاهریان در خراسان توأم با کامیابی نبود. قدرت‌های سیاسی خراسان و ماوراءالنهر به‌رغم بهره‌گیری از مشروعیت طاهریان، نه‌تنها با حسین بن طاهر معاضدت نمودند که حتی با نیروهای طاهریان پیکار نموده و سبب فتور آن‌ها شدند. خجستانی پی افکندن حکومتی مستقل را در سر می‌پروراند و از قرار گرفتن تحت بیرق حسین بن طاهر امتناع نمود و ضمن خطبه خواندن بنام محمد بن طاهر، به پیکار با نیروهای طاهریان شتافت. ابوطلحه منصور بن شریک که با الحاق به حسین بن طاهر توانمند شده بود نیز وی را از نیشابور رانده و تضعیف بیشتر وی را سبب شد. سامانیان هم از احیای حکومت طاهریان ناخرسند بودند و نه‌تنها به مدد آن‌ها نشتافتند که حتی اسماعیل به احمد با حسین بن طاهر پیکار نمود. از سوی دیگر خلافت عباسی با تغییر رویکرد، به تأیید عمرو لیث صفاری پرداخته و عهد و لوای حکومت خراسان را به وی داد. این رویکرد خلیفه مترادف به چالش کشیدن مشروعیت طاهریان در خراسان بود که سبب افکندن نام طاهریان از خطبه توسط خجستانی شد. بار دیگر که در سال ۲۷۱ ه. ق خلیفه از عمرو رویگردان شد و منشور حکومت خراسان را به محمد بن طاهر داد، حسین بن طاهر در خراسان از عرصه سیاست در خراسان خارج شده بود؛ بنابراین محمد بن طاهر، رافع بن هرثمه را به نیابت از خود به حکومت خراسان گماشت که او نیز پس از خلع شدن از جانب خلیفه معتضد، خطبه خواندن بنام طاهریان را قطع نمود. رویکرد خجستانی و رافع بن هرثمه نسبت به طاهریان از رویکردهای خلافت عباسی متأثر بود و پس از تأیید و منشور دادن خلیفه به عمرو بود که خجستانی نام طاهریان را از خطبه افکند و رافع خطبه بنام طاهریان و خلافت عباسی را قطع نمود.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین. (۱۳۷۱). تاریخ کامل (تاریخ بزرگ اسلام و ایران)، ترجمه عباس خلیلی و ابوالقاسم حالت، تهران: انتشارات علمی.
- ابن اسفندیار. (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، چاپ دوم، تهران: کلاله خاور.
- ابن تغری بردی. (بی تا). النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، مصر: وزارة الثقافة و الارشاد القومي دارالکب.
- ابن خردادبه. (۱۳۷۰). المسالك الممالک، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: چاپخانه مهارت.
- ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۶۶). العبر (تاریخ ابن خلدون)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن خلکان، احمد بن محمد. (بی تا). وفيات الاعیان، تحقیق احسان عباس، بیروت: دارالفکر.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: انتشارات اساطیر.
- اسفزاری، معین الدین محمد. (۱۳۳۸). روضات الجنات فی اوصاف مدینه الہرات، تصحیح محمد کاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- اصفہانی، حمزه ابن حسن. (۱۳۶۷). تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه جعفر شعار، تهران: امیرکبیر.
- اکبری، امیر. (۱۳۸۷). تاریخ حکومت طاهریان از آغاز تا انجام، چاپ دوم، تهران-مشهد: سمت-آستان قدس.
- اکبری، امیر. (۱۳۹۱). رافع بن هرثمه آخرین مدعی نیابت طاهریان در خراسان. پژوهشنامه تاریخ، شماره ۲۹، ص ۱-۱۸.
- املی، اولیاءالله. (۱۳۴۸). تاریخ رویان، تصحیح منوچهر ستوده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- بیهقی، علی بن زید. (۱۳۶۱). تاریخ بیهق، به تحقیق احمد بهمنیار، تهران: انتشارات فروغی.
- تاریخ سیستان. (۱۳۶۶). مصحح ملک‌الشعراى بهار، چاپ دوم، تهران: پدیده خاور.
- تتوی، احمد بن نصرالله. (بی تا). تاریخ الفی، بی جا: بی نا.
- جوزجانی، منهج سراج. (۱۳۶۳). طبقات ناصری، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- خوافی، فصیح. (۱۳۸۶). مجمل فصیحی، مقدمه تصحیح و تحقیق محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر.
- خواند میر، غیاث‌الدین بن همام الدین. (۱۳۸۰). حبیب السیر، چاپ چهارم، تهران: خیام.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵). تاریخ طبری، مترجم ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران: اساطیر.
- گردیزی، ابی سعید عبدالحی بن الضحاک بن محمود. (۱۳۶۳). زین الاخبار، مصحح عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- مجمل التواریخ و القصص. (۱۳۱۸). تصحیح محمد تقی بهار، تهران: کلاله خاور.
- مرعشی، ظهیرالدین. (۱۳۶۱). تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، تهران: موسسه مطبوعاتی شرق.
- مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۴). تاریخ گزیده، تصحیح عبدالحسین نوایی، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.

- مسعودی، ابوالحسن. (۱۳۷۴). مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مسکویه رازی، ابوعلی. (۱۳۷۶). تجارب الامم، ترجمه علی‌نقی منزوی، تهران: توس.
- مقدسی، مطهر بن طاهر. (۱۳۷۴). البدء و التاريخ، ترجمه شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- نرشخی، ابی بکر بن محمد بن جعفر. (۱۳۳۵). تاریخ بخارا، محقق مصحح مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران: توس.
- نقیسی، سعید. (۱۳۳۵). تاریخ خاندان طاهری، تهران: شرکت نسبی حاج محمدحسین اقبال و شرکاء.
- هروی، جواد. (۱۳۹۳). تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- همدانی، ابن فقیه. (۱۴۱۶ ق). البلدان، بیروت: عالم الکتب.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله. (۱۳۹۲). جامع التواریخ، تصحیح محمد روشن، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

Review of Abbas Eqbal's perspective on the Silk Road network in the Mongol Period

Karim Faraji Gharabaghloo ¹ and Raziye Irandoust ²

1- PhD in the history of Iran after Islam

2- Master of History of Islamic Iran

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Received:
2024/09/17

Accepted:
2024/11/17

pp:
81- 92

Keywords:
Abbas Eqbal;
The Silk Road;
Mongol;
Russian Researchers;
Western Researchers.

ABSTRACT

Several researchers have investigated the Silk Road's status during the Mongol Empire, each of which, in their own way, has occasionally criticized prejudicially on the basis of their respective vantage points and attitudes. Undoubtedly, a comparative and contrastive study of the opinions of these researchers as well as their assessment employing primary sources and historical evidence could be of paramount importance in understanding the Silk Road's status during the Mongol era. One of the eminent historians pursuing the Mongol era is René Eqbal. An examination of his approach to the status of the Silk Road in the Mongol era as a topic which has not yet been argued upon can admittedly give rise to a better identification of the Silk Road's prominence in this period. Accordingly, not only does the current study compare and evaluate Eqbal's standpoints with new investigations regarding the Silk Road's status during the Mongol Period, but it also critically analyzes his comments on the status of the Silk Road network in this era. The research method implemented in this study is based on review and comparison.

Citation: Faraji Gharabaghloo, K., & Irandoust, R. (2024). Review of Abbas Eqbal's perspective on the Silk Road network in the Mongol Period. *Journal of Historical Findings*, 1(2), 81- 92.



© The Author(s).

Publisher: Urmia University.

DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55577.1010>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.6.9>

Extended Abstract

Introduction

Abbas Eqbal is one of the most prolific Iranian researchers who has conducted extensive studies on the Mongol era. Given the diversity, antiquity, and influence of his works, it seems essential to examine his perspectives and the intellectual and cultural paradigm that shaped his views. Among these, his approach to Mongol history, with an emphasis on the Silk Road and its multifaceted aspects during that period, can serve as a representative example and a criterion for evaluation. One of the contentious debates among scholars of Mongol studies is the assessment of the Mongol-era economy and the perspectives surrounding it. The primary question is whether the Mongol rule overall facilitated economic prosperity or disrupted the natural economic cycle, leading to stagnation and decline. For instance, some Western scholars have notably expressed satisfaction with Mongol history and governance, often highlighting the Silk Road as a key factor in the economic flourishing of the era. In contrast, Russian (leftist) historians have regarded Mongol history and governance as synonymous with economic decay and destruction. In light of this, the central question arises: What was Abbas Eqbal's perspective on the economic conditions of the Mongol era, with a particular focus on the Silk Road? Did his viewpoint align with one of the aforementioned categories, or did he possess an independent perspective of his own?

Material & Methods

Given the nature of the subject, the research methodology in this study will be based on critique and analysis. Initially, the historical and field events will be examined based on existing realities and with reliance on primary and scholarly sources. Subsequently, the historical perspective of Abbas Iqbal, along with his views and interpretations regarding the Silk Road, will be analyzed in light of

these primary sources, as well as other evidence and corroborative materials. In this context, the accuracy of his research on the Silk Road will be assessed and evaluated through critical analysis supported by evidence. Ultimately, the key focus will be to explore the reasoning behind such an approach to the Silk Road during the Mongol era.

Results and discussion

Since a historical period can only be understood through the study of historical sources and works, and considering that the study of history has a unique relationship with philosophy, it becomes necessary to recognize and assess the approaches and perspectives of historians. With this in mind, many researchers have been studying and investigating the Silk Road during the Mongol period for decades. A review of their work suggests that each of these studies carries specific thoughts and beliefs. In other words, each of these researchers has examined a particular aspect of the Silk Road during this period. What does Abbas Iqbal say about the Silk Road during the Mongol era? In what intellectual and historical context are his statements made? What were the historian's motivations for focusing on a particular topic within the Mongol period? These questions can help in better understanding the subject of studies from this era. Despite some scattered and superficial writings, no research has yet been conducted on Abbas Iqbal's approach and position regarding the Silk Road during the Mongol and Ilkhanid periods. Considering the above, the need and importance of addressing the approach and perspective of this historian, who had a significant impact on the studies of this period, is clear. This study critically examines the nature and rationale behind Abbas Iqbal's views on the Silk Road, with an inquisitive approach. It falls within the field of historical and critical thinking, encompassing theories regarding European

competition with the East and Islam. Therefore, the general direction of this research and its approaches are novel, containing new and original insights, grounded in a scholarly and meaningful basis. The aim of this paper is to present Abbas Iqbal's perspective and approach to one of the most important communication routes of human civilization in a specific period. Thus, the main goal of this research is to provide a deep and scholarly view of the historian's perspective on this vital route during the Mongol period, free from preconceived notions.

Conclusion

Unlike Abbas Iqbal's view, the traditional Silk Road during the Mongol domination and under the Mongol khanates lacked prosperity and flourishing. Its route, from China to Syria, and its main and secondary roads were destroyed as a result of the Mongol invasions. All evidence indicates the stagnation of this trade route. As a result, the southern routes, which were outside the Mongol-controlled territories, experienced more prosperity, although it should not be overstated. Overall, trade along the Silk Road was minimal. Moreover, travel along this route was fraught with many difficulties. The Mongol khanates primarily used the Silk Road for military campaigns against each other. In fact, earlier sources focused more on military activities along the route. The

division of the conquered lands into four major khanates led to many conflicts along the Silk Road between Genghis Khan's descendants, so much so that these constant clashes affected the foreign policies of the khanates. Therefore, this situation called into question the political stability and focus that Iqbal emphasizes, leading to widespread insecurity along the Silk Road. In general, as the Mongol period drew to a close, the intensity of invasions and conflicts along the routes increased. Typically, in addition to external wars, each of these realms faced numerous internal problems, so much so that these crises and political instability left no opportunity for a systematic trade plan or the exploitation of the economic potentials of the historic Silk Road.

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.



نقد و بررسی دیدگاه عباس اقبال دربارهٔ جاده ابریشم در دورهٔ مغول

کریم فرجی قرابقلو^۱ و راضیه ایران‌دوست^۲

۱- دانش‌آموختهٔ دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام

۲- کارشناس ارشد تاریخ ایران اسلامی

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>محققان متعددی دربارهٔ وضعیت جاده ابریشم در عصر مغول تحقیق کرده‌اند؛ هرکدام به‌زعم خود گاهی با استناد و بعضاً با پیش‌داوری و بر اساس گرایش‌ها و نگرش‌هایی به بررسی وضعیت جاده ابریشم در این دوران پرداخته‌اند. بی‌تردید بررسی مقایسه‌ای و تطبیقی آرای این محققان و سنجش آن با اسناد و مدارک دست‌اول و شواهد تاریخی می‌تواند در شناخت بهتر اوضاع جاده ابریشم و مسیرهای تجاری در دوران مغول اهمیت زیادی داشته باشد. یکی از محققان دوره مغول عباس اقبال است، بدون تردید بررسی رویکرد ایشان نسبت به وضعیت مسیرهای جاده ابریشم در عصر مغول به‌عنوان موضوعی که تاکنون بدان پرداخته نشده، می‌تواند به شناسایی بهتر ماهیت اوضاع حاکم بر جاده ابریشم در این دوره کمک کنند. براین‌اساس پژوهش حاضر ضمن مقایسه و ارزیابی دیدگاه‌های عباس اقبال با تحقیقات جدید اعم از چینی - روسی، غربی و منطقی‌های دربارهٔ وضعیت جاده ابریشم در دورهٔ مغول به تحلیل انتقادی نظرات ایشان در مورد جایگاه جاده ابریشم در این دوره می‌پردازد. روش تحقیق در این پژوهش بر پایهٔ نقد و مقایسه خواهد بود.</p>	<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۷</p> <p>صص: ۸۱-۹۲</p> <p>واژگان کلیدی: عباس اقبال، جاده ابریشم، مغول، محققان روس، محققان غربی.</p>

استناد: فرجی قرابقلو، کریم؛ و ایران‌دوست، راضیه. (۱۴۰۳). نقد و بررسی دیدگاه عباس اقبال دربارهٔ جاده ابریشم در دورهٔ مغول. *نشریه یافته‌های تاریخی*، (۲)، ۸۱-۹۲.

ناشر: دانشگاه ارومیه.

© نویسنده‌گان



DOI: <https://doi.org/10.30466/jhf.2024.55577.1010>

DOR: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.30606411.1403.1.2.6.9>



مقدمه

عباس اقبال یکی از پرکارترین محققان ایرانی است که تحقیقاتی در دربارهٔ دوران مغول انجام داده است. باتوجه به تعدد، قدمت و شیوع آثار وی، به نظر می‌رسد ضرورتی وجود دارد که به بررسی دیدگاه‌های عباس اقبال و پارادایم فکری و فرهنگی وی پرداخته شود. از جمله این موارد نگرش و رویکرد وی به تاریخ مغول با تأکید بر جاده ابریشم و جوانب متعدد آن در آن روزگار که می‌تواند خود نمونه و سنج‌های باشد. یکی از مناقشه‌های و مجادله‌های محققان مغول پژوه ارزیابی و نگرش آن‌ها درباره اقتصاد دوره مغول و رویکردهای آن است که آیا آن در مجموع موجبات رونق اقتصادی را فراهم نمود یا اینکه چرخه طبیعی اقتصادی را دچار رکود و قهقرا گرداند. از جمله عده‌ای از محققان غربی با خرسندی خاصی از تاریخ و حاکمیت مغول یاد کرده‌اند و در بحث از رونق اقتصادی عصر مغول یکی از مستمسک‌های آن‌ها جاده ابریشم است؛ برخلاف آن‌ها محققان روسی (چینی) تاریخ و حاکمیت مغولی را چیزی جز انحطاط و تخریب اقتصادی نشمرده‌اند. حال با این وصف، به‌راستی از این منظر نگرش و دیدگاه عباس اقبال نسبت به اوضاع اقتصادی عهد مغول با تأکید بر جاده ابریشم چیست؟ نظر وی در زمره کدامین دسته‌بندی فوق قابل طرح است؟ یا اینکه وی استقلال نظر خاص خود را داشته است؟

جاده ابریشم: کلیات و ملاحظات

گفته شده نام جادهٔ ابریشم را اولین بار بارون فردیناند فون ریشتوفن (۱۸۳۳ - ۱۹۰۵ میلادی) جغرافی‌دان آلمانی در میانهٔ قرن نوزدهم به کار برده است (فرانک و همکاران، ۱۳۷۶: ۱۳). ظاهراً علت این نام‌گذاری، تجارت ابریشم به‌عنوان معروف‌ترین و گران‌بهارترین کالایی بوده که طی ده‌ها قرن از طریق این جاده از چین به غرب برده می‌شد (باستانی پاریزی، ۱۳۵۲: ۲۱۵). برخی معتقدند ارتباط تجاری بین شرق و غرب از سالیان دور به‌وسیلهٔ جادهٔ ابریشم در جریان بود (خدادادیان، ۱۳۸۳: ۱۱۸۷/۲؛ دریایی، ۱۳۸۳: ۵۸؛ Pigulevskaia, 1963: 178-81). حتی بعضی دیگر بر این باورند که از نظر دینی بسیاری از باورهای اعتقادی بین مردم آسیا از همین مسیر به دست آن‌ها رسیده است (Lui, 2007: 23). عده‌ای گفته‌اند جنگ‌هایی برای تسلط بر جاده ابریشم در دوران باستان صورت‌گرفته است (درژ و همکاران، ۱۳۷۸: ۳۲). در دوران اسلامی نیز جادهٔ ابریشم رونق زیادی داشت و بخش قابل توجهی از مناسبات تجاری جهان اسلام از این طریق انجام می‌شد. توصیف ابن خردادبه حاکی از این است که این جاده در قرن سوم هجری مسیر پر رفت‌وآمدی بوده است (ابن خردادبه، ۱۳۷۱: ۳۵-۲۲). به‌طور کلی مسیرهای جاده ابریشم بسته به اینکه از درون قلمرو ایلیخانان یا خارج از آن عبور می‌کرد را می‌توان به دو شعبهٔ شمالی و جنوبی قابل تقسیم است. شعبه شمالی جاده از بنادر کریمه، محل فعالیت تجار ژنوای و ونیزی آغاز می‌شد؛ در واقع شعبهٔ شمالی جادهٔ ابریشم به طور دقیق از «تانان» در دهانهٔ رودخانهٔ «دن» آغاز و به شهر «سرای»، پایتخت اولوس جوجی، در ساحل ولگا می‌رسید. از آن پس به سمت «اترار» در ساحل وسطای سیحون امتداد می‌یافت و سپس به «تلاس» و «بلاساغون» در غرب «ایسی گل» می‌رسید. این شعبه از ایسی گل دوشاخه می‌شد. شاخه ای از سمت شمال به‌طرف «ایمیل» و «ایرتیش» سیاه می‌رفت و از «اورونگو» گذشته به «قراقورم» می‌رسید و از آنجا به سمت «پکن» (خان بالیغ) ادامه می‌یافت. شاخهٔ دیگر از «ایسی گل» به سمت «آلمالیغ» واقع در «ایلی علیا»، «هامی» و «سوچئو» در ایالت «کانو» می‌رفت و از آنجا به سمت «تتون هوانگ» امتداد می‌یافت (گروسه، ۱۳۶۵: ۱۵-۵۱۴). و صاف فاصلهٔ شعبهٔ شمالی تا «پکن» را هشتاد روز و شعبه جنوبی که مغول‌ها آن را «یغری اول» می‌نامیدند، چهل روز آورده است (وصاف، ۱۳۳۸: ۱۲). در واقع شعبهٔ شمالی جادهٔ ابریشم به‌خاطر تجارت پوست حیواناتی همچون «سنجاب، قاقم و سمور» به جاده پوست هم معروف شده است (فرانک، ۱۳۷۶: ۳۰۵). اما آغاز شعبه جنوبی می‌توان از طرابوزان در ساحل دریای سیاه یا بندر ایاس در ارمنستان صغیر (در غرب خلیج اسکندرون) و یا شهرها و بنادر آناتولی دانست. در واقع قسمت عمده این مسیر از قلمرو ایلیخانان می‌گذشت. شاخه‌های مختلف این راه در تبریز یا سلطانیه به هم می‌پیوست، در مسیر شاهراه شرقی که

^۱ سوداق (سودایا، سوداک) در کرانه‌های جنوبی کریمه (شبه‌جزیره قرم)، «کافا» در سواحل دریای سیاه و «تانان» در نزدیکی «آزوف» کنونی واقع در مصب رود «دن» از مهم‌ترین پایگاهها و بنادر تجاری این دوران در این مسیر قرار داشتند. این بنادر از طریق دریای سیاه با بنادر سواحل جنوبی این دریا در ارتباط بودند و با ایران، بیزانس و مصر و اروپا مناسبات تجاری داشتند. خاندان «پولو» در سفر اول خود به چین و «ابن بطوطه» از همین راه به دشت قبچاق رفته‌اند. «پلانو کارینی» هم از طریق «بوهم»، «سیسیل» و «کیف» وارد این منطقه شده است (ابن بطوطه، ۱۳۷۰: ۳۸۴-۳۹۷-۴۰۰؛ بلانت، ۱۳۶۳: ۵۴-۱۵۲).

مستوفی و دیگران آن را توصیف کرده‌اند، به سمت ماوراء النهر و آسیای میانه و چین امتداد می‌یافت (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۷۳-۱۸۳؛ جوادی، ۱۳۷۸: ۱۱۱؛ اقبال، ۱۳۶۵: ۵۷۰). در واقع شاخه‌های آغازین این مسیر تا تبریز به چند طریق بود:

- از طرابوزان به ارزروم، خوناس، ملازگرد، ارجیش، خوی، مرند، تبریز.
- بندر ایاس، قیصریه، ارزنجان، ارزروم، خوناس، ملازگرد، ارجیش و ادامه در مسیر قبلی.
- بندر ایاس، سیواس، زاره، آق شهر، ارزنجان، ارزروم و مسیر قبلی.
- بندر ایاس، سیواس، کناره‌های فرات، کناره‌های ارس، قراغ (دراران، تومان اردبیل، تبریز. بندر ایاس، شهرهای جزیره، کناره‌های ارس، آذربایجان.

مسیرهای فوق‌الذکر پس از رسیدن به تبریز یکی می‌شدند و آنگاه به سمت زنجان، سلطانیه، ری و ورامین، سمنان، دامغان، نیشابور، هرات، مرو، بلخ، بدخشان، کاشغر، ختن، لوب نور و در نهایت به تون هوانگ می‌رفت و یا از مرو به سمرقند، تاشکند، کاشغر، کوچا، تورفان، هامی‌وکان سوامتداد می‌یافت (گروسه، ۱۳۶۵: ۱۵-۵۱۴). باید توجه داشت که کاروان‌های تجاری می‌توانستند از راه ارتباطی قومس به مازندران و از آن طریق به خوارزم و مرو نیز بروند (مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۷۶).

نگاه کلی عباس اقبال به حمله مغول

قبل از آن که به بررسی دیدگاه اقبال در مورد اهمیت، کارکرد و وضعیت جاده ابریشم در دوره مغول پرداخته شود، لازم است که به‌صورت گذرا به نگاه وی نسبت به حمله مغول توجه شود، چرا که این موضوع می‌تواند در درک بهتر دیدگاه ایشان نسبت به وضعیت مسیرهای تجاری در دوران مغول مؤثر باشد؛ بنابراین اولین پرسشی که در ذهن متبادر می‌شود این است که دیدگاه عباس اقبال در مورد حمله مغول و پیامدهای آن برای ملل مفتوحه چگونه بوده است؟ مواضع اقبال در این مورد قدری با سردرگمی همراه است گاه به‌مانند بارتولد مفهوم‌پردازی می‌کند در مواقعی دیگر مانند سایر محققان روس به توضیح رخدادها می‌پردازد.^۱

اقبال در یک موضع‌گیری نظری می‌نویسد: «وخیم‌ترین از قتل و غارت آبادی‌ها ویرانی‌ها و بلاد است که صدمه‌ای است که استیلای مغول بر تمدن اسلامی و علوم و ادبیات عربی و فارسی زد این مصیبت‌ها از جمله مصائبی بود که ظهور آثار آن یکی دو قرن طول کشید» (اقبال، ۱۳۶۴: ۱۱۶) به‌رحال این محقق ایرانی به منابع اسلامی این دوران هم توجه ویژه‌ای داشته است و در ذیل عنوان اثرات استیلای مغول به این منابع رجوع کرده است (اقبال، ۱۰۰: ۱۳۸۸-۱۰۸).^۲ به عبارت دیگر ایشان به مانند یک مورخ مسلمان کیفیت حمله مغول و آثار ویرانگر آن را تشریح می‌کند البته بعد از تشکیل حکومت ایلخانی نگرش عباس اقبال نسبت به آثار حمله مغول به شدت تعدیل می‌شود، به گونه‌ای که وی در همان اثر از توجه مغولان به علما و ادبا و هنرمندان سخن به میان می‌آورد (اقبال، ۱۳۶۴: ۱۷۸). این گفته اقبال در حالی است که برخی معتقدند مغولان در کشور گشایی خود بسیاری از شهرها را با خاک یکسان کردند و بسیاری از صنعتگران و هنرمندان از سر راه ایشان گریختند و به مصر و مناطق دیگر اسلامی روی آوردند (محمد حسن، ۱۳۲۸: ۳۰). باید توجه داشت که مبنای مناسبات مغولها با ملت‌های زیر سلطه بر محور نفرت بود. لذا همان گونه در ایران مردم از عنصر مغولی و همکاران بودایی آنها نفرت داشتند (اشپولر، ۱۳۷۶: ۲۱۱)، در چین و سایر ملل مفتوحه

^۱ از نظر بارتولد نگاه جمعی تاریخی محققان روس در ارزیابی امپراطوری چنگیز مبتنی بر وجهه منفی آن است (بارتولد، ۱۳۶۶: ۱۰۹۲/۲). به واقع این نویسنده روس نمی‌خواهد بدبینی نگاه چپ نسبت به حمله مغول و عواقب ناشی از آن را به آثار خود از جمله ترکستان نامه بکشاند. اما عکس ادعای محققان غربی؛ پژوهشگران روسی-چینی حمله مغولها و نتایج حاصل از آن را برای سایر ملل بخصوص مسلمانان فاجعه بار می‌دانند (پتروشفسکی، ۱۳۶۶: ۴۵۶). در واقع محققان روس دولت هلاکو را از آن جهت که باعث تضاد طبقاتی در جامعه شد مورد سرزنش قرار می‌دهند (گراتوسکی و دیگران، ۱۳۵۹: ۲۲۰). آنان همین طور به فشار سنگین اخذ مالیات بدون در نظر گرفتن ملاحظات دینی اشاره می‌کنند و این شیوه را سبب تیره روزی مردم می‌دانند (پیگولوسکایا، ۱۳۵۴: ۳۶۰).

^۲ در واقع بررسی چگونگی بازتاب حمله مغولان به سرزمین‌های اسلامی در آثار مورخان مسلمان حاکی از عمق فاجعه‌ای است که مغولان برای سرزمین‌های اسلامی به بار آوردند. ابن‌اثیر مورخ مسلمان معاصر حمله مغول می‌نویسد: «مسلمانان در این مدت سختی‌هایی کشیدند که که هیچ‌یک از امت‌های دیگر نکشیدند» (ابن‌اثیر، ۱۳۶۸: ۱۲۴، ۱۲۵). جنایاتی که مغولان در این حملات مرتکب شدند به گونه‌ای بود که حتی عطاءالملک جوینی که یک مورخ درباری است و در برخی از موارد برای توجیه رفتار مغولها در جنگ پای تقدیر الهی را به میان می‌آورد، می‌نویسد: «اکنون بسط زمین عموماً و بلاد خراسان خصوصاً... از متجلبیان جلیات علوم (دانشمندان) و متحلیان به حیلت هنر و آداب (هنرمندان) خالی شده است» (جوینی، ۱۳۸۸: ۴/۱). در واقع صدماتی که توسط مغولان بر پیکره جامعه اسلامی وارد آمد باعث شد که بیشتر مورخان مسلمان برای بیان علل بوجود آمدن چنین اوضاعی به دنبال مؤلفه‌های فرا زمینی باشند (ابرقوهی، ۱۳۴۵: ۱۵۵). جوزجانی این هجوم را با قیامت یکی دانسته است و به احادیث متعددی در این باره اشاره کرده است (جوزجانی، ۱۳۶۳: ۹۲). برخی معتقدند این دست خداوند است که از آستین چنگیزخان بیرون آمده تا مسلمانان را کفر دهد (نسوی، ۱۳۶۵: ۲۵).

نیز مردم به مغولان و متحدان آن با دیده نفرت نگاه می‌کردند.^۱ به عبارت دیگر در عصر وحشت ناشی از حمله مغول ابزار و ادوات و تخصص تمدنهای برای سرکوب و نابودی یکدیگری به کار گرفته می‌شد. در حقیقت یکی از دلایل موفقیت مغولان و تداوم نبردهای مغولان تکیه بر غنایم و ثروت و امکانات و استعدادهای ملتهای زیر سلطه بود. نکته قابل تأمل آن است که عباس اقبال هولاکو و لشکرش را مدعو ایرانیان می‌داند! ومی نویسد: «این قوم که عرب را خراب کننده مجدد و عظمت ایرانی قدیم و براندازنده دولت ساسانی را فراموشی نکرده بودند مغول را به بغداد کشیدند تا آخرین اثر از دولت عرب در مشرق زمین از میان بردارد» (اقبال، ۲۰۳: ۱۳۶۴). فهم این مطلب اقبال بر اساس منابع تاریخی این دوران بسیار سخت است، هیچکدام از منابع عصر که منعکس کننده حداقل بخشی از جامعه خود بوده اند، به این موضوع حتی اشاره ای ندارند. باید در نظر داشت که مغولها از ظرفیت ملل مفتوحه در جهت اهداف خود سود می‌بردند. حتی اگر حاکمان مغولی ایران به فکر احیاء میراث سلاطین گذشته در ایران هم بوده باشند، خصوصیات فرهنگ و شرایط اجتماعی به آنان اجازه تحقق این کار را نمی‌داد. به هر حال ترویج باستان گرایی عصر پهلوی در تاریخ نگری و تاریخنگاری عباس اقبال بی تأثیر نبوده است. به عبارت دیگر حس ایران دوستی اقبال در بخشهای زیادی از کتاب های وی وجود دارد و اتفاقاً چنین حسی در برخی از دیدگاههای ایشان مانع از درک بهتر وضعیت موجود در آن دوران شده است. با توجه به آنچه گفته شد این نگرش مثبت اقبال به اینجا ختم نمی‌شود وی معتقد است یکی از مهمترین آثار هجوم مغول و تشکیل حکومت مغولی در ایران، امنیت راههای تجاری و رواج بازارهای تجاری و داد و ستد بین آسیای شرقی و غربی بود! (اقبال، ۱۳۸۸: ۱۰۸). در ادامه دیدگاههای عباس اقبال در مورد آثار و نتایج حمله مغول، آیا تاثیری بر مسیرهای جاده ابریشم داشته است، مورد بررسی قرار خواهد گرفت؟

نقد و مقایسه

الف: پیشینه و تقسیم‌بندی ادوار جاده ابریشم

به‌طور کلی جاده ابریشم در دوران مغول برخلاف آنچه تصور می‌شود، شکوه گذشته خود را از دست داد و به یکی از ناامن‌ترین مسیرهای تجاری جهان تبدیل شد. در واقع این جاده تاریخی که تقریباً با گذر از یک‌چهارم کره زمین، از سواحل اقیانوس آرام تا سواحل مدیترانه امتداد دارد و در طول تاریخ همواره برای کشورهایی که در مسیر این جاده قرار داشتند، ثروت خیز بود، ولیکن در دوران مغول به مسیری برای لشکرکشی‌های مداوم و تخریب زیرساخت‌های شهرها و روستاهای اطرافش تبدیل شد. به نظر می‌رسد شکل‌گیری اصلی جاده ابریشم به طور منظم و با تردد و ترابری زیاد در این مقطع عصر اسلامی قبل از حمله مغول شکل گرفت (Masoud Bayat, Ali Salarishadi, ۲۰۲۰). اگر جاده ابریشمی وجود داشته باشد باید بالندگی و اوج آن، در این برهه تاریخی رقم خورده باشد. با این حال عده‌ای با طرح ادعاهایی چند در باره نقش مثبت امپراتوری مغول در روند و بالندگی جاده ابریشم قلم‌فرسایی کرده‌اند. هرچند احتمال قریب‌به‌یقین، ترقی فزاینده جاده ابریشم از اوایل قرن دوم هجری تا اوایل قرن هفتم هجری قمری (سیزدهم میلادی) بوده است (Ibid) به نظرمی‌رسد رونق دوره مذکور، با حمله مغول دچار گسست و انقطاع شد. درست است به‌ظاهر مبر اطوری جهانی مغول تشکیل شد و شاید در وهله اول به تصوری آن باعث رونق تجارت شده باشد. اما به دلایلی، سازوکار مغولان با توسعه تجارت و صنعت چندان هماهنگ نبود. از جمله بافت اجتماعی و نوع معیشت مغولان که بر پایه دامداری و کوچ‌نشینی استوار بود (یوان چائویی شه، ۱۳۵۰: ۴۹) و این خود مانع اصلی به حساب می‌آمد. عشایر مغول حاضر به دست‌کشیدن از کوچ‌نشینی نبودند؟ دیگر اینکه عامل بالندگی و رونق تجارت مربوط به شهرنشینی است. هر کس کمترین اطلاعی از حمله مغول و موارد پس از آن داشته باشد، متوجه خواهد شد که مغولان نه تنها باعث نابودی شهرنشینی در

^۱ مارکوپولو می‌نویسد: «اهالی ختا از حکومت خان بزرگ و زوری که مسلمانان و مغولان به آنها تحمیل می‌کردند، متنفر بودند (مارکوپولو، ۱۳۶۳: ۹۹-۹۸).

^۲ خود اقبال می‌نویسد: «در عهد استیلای مغول چون این طایفه و ایلخانان لطایف زبان و ادبیات فارسی را نمی‌فهمیدند و اصلاً مثل سلاطین و امرا مسلمانان عادت به شنیدن مدایح و شاعر پروری نداشتند» (اقبال، ۱۳۶۴: ۵۲۰). فرمانروایانی که زبان ملت و ادبیات ملت خود را درک نکند، چگونه می‌تواند پیوند عمیق و ریشه دار میان خود و جامعه ایجاد کنند؟! (این چند خط به متن منتقل شود)

^۳ حتی این نوع زندگی در نزد مغولان باعث شده بود تا سرزمینهای شکست خورده و متصرفی را یورت خود بدانند و برای ملل مغلوب و شکست خورده هیچ حق و حقوقی قائل نباشند (لمبتون، ۱۳۸۲: ۱۶۴). در واقع مغولان با کسانی که تمایل به زندگی ثابت و اشتغال به زراعت از خود نشان می‌دادند برخورد میکردند زیرا ایسای چنگیزی باصراحت مقرر می‌کرده مغولان زندگی خانه به دوشی و صحرائنشینی را حفظ کنند و از زندگی در روستاها و شهرها خودداری کنند (بطروشفسکی، ۱۳۶۶: ۱۴).

مناطق چون خراسان، ماوراءالنهر، عراق و چین شمالی شدند، بلکه پس از فروکش کردن حمله آنان، تلاشی برای بازسازی شهرها صورت نگرفت چرا که آنها توانایی آباد کردن همه آن شهرها و مناطق تخریبی را نداشتند، دیگر اینکه جمعیت شهری نابود شده بود و به سهولت قابل ترمیم نبود. مستوفی می‌نویسد: «اگر تا هزار سال دیگر، هیچ آفتی نرسد و عدل و داد باشد، جهان با آن قرار نرود که در آن وقت بود» (مستوفی، ۱۳۸۱: ۵۸۲). ناگفته پیداست که مستوفی در اواخر عصر ایلخانی می‌زیست که نشان می‌دهد که حاکمیت ایلخانی تأثیری در این فرایند ترمیم نداشته است. دیگر اینکه بافت زندگی و معیشت آنها با شهرسازی چندان همخوانی نداشت. از طرفی مغولان باعث ایجاد نوعی ناامنی پایدار شدند؛ از جمله اولوس‌های چندگانه مغولی که سر ناسازگاری با هم داشتند، تهدیدی جدی برای تجارت و توسعه بازرگانی بودند. درگیری‌های اولوس جوجی، چغتای و ایلخانان ناامنی خاصی در مسیرهای جاده ابریشم ایجاد کرد (خواندمیر، ۱۳۷۳: ۱۳۸/۳؛ قطبی، ۱۳۸۸: ۲۰۳). تمام موارد فوق و بسیار بیشتر از آنها که امکان طرح آن در این موضع نیست، نشان از آن دارد که در عصر مغولان بازرگانی و تجارت نمی‌توانست رونقی داشته باشد (جهت اطلاع بیشتر از تأثیر حمله مغول بر اوضاع اقتصادی و اجتماعی، نک: پطروشفسکی، ۱۳۶۶: ۴۵۶ به بعد، ۴۶۱ و ۴۷۰).

به‌رحال با حمله مغول جاده ابریشم دچار انحطاط شدیدی شد؛ باین‌وصف عده‌ای چون بارتولد بر توسعه بازرگانی و ترقی جاده ابریشم در عصر مغول و امپراتوری‌شان اعتقاد دارند (بارتولد، ۱۳۶۶: ۱۵۰/۱-۱۵۱). این ادعا به جد در مظان تردید و انکار است. جاده ابریشم پس از عهد مغول و در دوره‌های بعد تا حدی از رونق افتاد. تا اینکه در عصر متأخر و اکتشافات دریایی اروپاییان و رونق روزافزون راه دریایی که از آغاز قرن شانزدهم میلادی و ده هجری آغاز شد تا حد زیادی جاده ابریشم را به بوته فراموشی برد؛ چرا که دو قطب اصلی جمعیت جهان یعنی چین و اروپا از راه دریا به ادامه مناسبات و فعالیت بازرگانی پرداختند که مزایای زیادی داشت. زمانی که دو قطب اصلی یعنی دو مبدأ و مقصد مهم جاده ابریشم از این شبکه خارج شدند؛ جاده ابریشم عملاً از حیز انتفاع افتاد و برای همیشه به تاریخ پیوست. در نتیجه در طول تاریخ پر فراز و نشیب جهانی در مدت هفت قرن امپراطوری و حاکمیت‌های اسلامی اوج ترقی و عصر طلایی جاده ابریشم بود.

باتوجه به موارد فوق، می‌توان برای جاده ابریشم چند مرحله تاریخی قائل شد.

۱- عصر شکل‌گیری: به نظر می‌رسد جاده ابریشم از قرن اول میلادی شکل گرفته است. هرچند عده‌ای یک قرن قبل از میلاد را هم مطرح کرده‌اند. از قرن اول تا قرن هفتم میلادی تلاشی از دو سوی جاده یعنی چین و اروپا (روم و بیزانس) برای مناسبات بیشتر صورت گرفت، اما هر کدام با موانعی روبرو بودند و بیزانس با حکومت‌های اشکانی، سلوکی و ساسانی مواجه بودند (نظراف، ۱۳۸۷: ۹۴) و چینیان با قبایل مختلف و از جمله ترکان دست و پنجه نرم می‌کردند. هم‌پیمانی بیزانس با ترکان در همین راستا بود. تلاش خسرو انوشیروان برای تصرف یمن نیز در راستای فشردن حلقوم روم در منطقه دورتری رخ نمود. ظاهراً راهکاری برای رفع این موانع و آسیب‌ها بچشم نمی‌خورد. مایونگ محقق چینی معتقد است جاده حقیقی ابریشم در سده دوم پیش از میلاد (۱۳۹) در عصر سلسله هان و امپراطور وو ایجاد گردید. زمانی که او سردار معروف چانگ کی یین را فرستاد تا یونته-چی‌ها علیه هون‌ها متحد نماید. این سردار تا شمال افغانستان یعنی تا قلب آسیای مرکزی راه یافت. این شاید نخستین تلاش منظم بود (مایونگ، ۱۳۶۳: ۲۳). بی‌شک جاده‌ای ابریشم بسان جاده‌ها و راه‌های دیگر لحظه تولد خاصی ندارند و شکل‌گیری آنها به مرور و به کندی صورت می‌گیرد که جاده ابریشم هم استثناء نیست.

۲- دوره رونق و بالندگی: با عنایت به سطور اخیر، ظهور اسلام بیشتر موانع پیش‌گفته را از سر راه ابریشم برداشت و وحدتی خاص حداقل در بخشی از این دنیا حاکم گردید و تا حدی اغلب تجارت از سیاست را تفکیک کرد. درضمن دردنیای اسلام، دیگر محدودیت و تنگی دنیای قبل وجود نداشت، چرا که هیچ گزارشی از مزاحمت از سوی حاکمیت‌های مسلمان یا نهاد‌های اسلامی برای مقابله با تجارت در دست نیست. از طرفی تعدد و تکثر حاکمیت‌های مسلمان خود حتی در مواردی باعث رونق تجارت گردید. مضاف بر آنکه، مسلمانان تلاش زیادی برای شناخت جهان و کشف بیشتر آن انجام دادند (نک: تشنر، ۱۳۷۵: ۳۰). درضمن از آنجاییکه اسلام دینی تبلیغی بود پس به ناچار در صدد توسعه قلمرو خود به انحاء گوناگون بود، همین موجبات تلاش مسلمانان برای کشف و شناخت جهان آن روز گردید. در مجموع جاده ابریشم بنابه دلایل متعدد در عصر اسلامی - که بعداً از آن یاد خواهد شد - به جاده‌ای پر تردد تبدیل گردید و یکی از مهمترین دوره‌های رونق جاده ابریشم حداقل تا حمله مغول را رقم زد که در تاریخ جاده ابریشم بی‌نظیر است. در اینکه این مقطع عصر بالندگی و اوج جاده ابریشم است، شکی نیست. اما اینکه به

چه عاملی باز می‌گردد، محل گفتگو است. مایونگ محقق چینی اعتقاد دارد که «مبادله بین شرق و غرب در سده هفتم و هشتم به اوج خود رسید» و علت این امر عمدتاً عبارت بود از ثروت، توانایی و درجه تمدن بالای امپراطوری های سویی و تانگ (مایونگ، ۱۳۶۳: ۲۴). هر چند نقش چین قابل انکار نیست و کسی نباید آن را نادیده انگارد، اما به حق تا حدی بی انصافی می‌باشد که بالندگی جاده ابریشم را صرفاً منسوب به سلسله های سویی و تانگ شود. اگر دقت شود این دو قرن معادل با قرون نخستین اسلامی است که در صفحات پیشین گفته شد قران سعدین رخ نمود. اگر آن دو سلسله چینی بدون مزاحمت توانستند به رونق تجارتي و بازرگانی دست یابند به خاطر آن بود که امپراطوری اسلامی بستر مناسب و امنی برای ارتباط شرق و غرب را فراهم کرده بود. از طرفی رونق دنیای اسلام سطح تقاضا را در جهان بالا برد که فرصتی برای چینیان فراهم کرد بنابراین دوره اوج و بالندگی جاده ابریشم بدون نقش اسلام معنایی نداشت.

۳- دوره انحطاط و رکود جاده ابریشم: با حمله مغول جاده ابریشم دچار انحطاط و با اکتشافات دریایی و توسعه دریانوردی توسط اروپاییان از قرن شانزدهم به بعد دچار رکود و حتی تعطیلی شد. مایونگ معتقد است که جاده ابریشم از قرن پانزدهم اهمیت خود را از دست داد. او سه عامل را برای آن بر می‌شمارد ۱- کشف راههای دریایی که دیگر نیاز نبود، اروپا و چین قاره های پهناور خشکی را طی کنند؛ ۲- مرگ امیر تیمور و ناپایداری مداوم سیاسی و رکود فرهنگی و اقتصادی آسیای میانه موجب شد تا دیگر آن منطقه نتواند نقش واسطه میان شرق و غرب را ایفا کند، ۳- در سال ۱۴۲۴ میلادی امپراطور یونگ از سلسله مینگ تصمیم گرفت تا مرزهای شمال غربی چین را ببندد (مایونگ، ۱۳۶۳: ۲۴). البته علی رغم صحت گفته های این محقق، نقش اصلی در ابتدا حمله مغول و در ادامه همان کشف راههای دریایی جدید توسط اروپاییان بود، موارد دیگری که او بر شمرده در زمره موضوعات فرعی باید لحاظ شود.

ب- نقد و بررسی دیدگاه عباس اقبال به جاده ابریشم در عصر مغول

حملات مغول در رفتار و نوع ذهنیت مردمان سرزمین های مفتوحه حتی در ادوار بعدی نیز اثر گذاشته است. دستاورد اقتصادی و بازرگانی حمله مغول نیاز به بررسی دقیق و همه جانبه دارد. اقبال از آن دسته کسانی است که اعتقاد دارد حکومت چنگیزخان و مغول به امنیت و مناسبات بازرگانی میان شرق و غرب از طریق مسیر جاده ابریشم کمک فراوان نموده است (اقبال، ۱۳۸۸: ۷۱). هر چند این نوع نگاه اقبال بیشتر ناشی از مطنونات تاریخی است ولی حتی اگر چنگیزخان هدفش امنیت تجاری در مسیر جاده ابریشم بوده باشد؛ باز نمی‌توان ضرباتی که او و فرزندانش بر بیکره تمدنهای مورد هجوم واقع شده و مسیر تجاری وارد کرده را نادیده انگاشت. ناگفته نماند نگاه مثبت اندیشانه و تحسین برانگیز نسبت به ماهیت جاده ابریشم در دوره مغول تنها مختص دیدگاه اقبال نیست (گروسه، ۱۳۶۵: ۵۱۶؛ پرایس، ۱۳۶۴: ۹۶؛ Allsen, 2001: 3؛ بینون، ۱۳۶۷: ۹۴؛ بیانی، ۱۳۷۵: ۱۳/ ۱۰۲۱). حتی برخی تأثیر این ارتباط فوق العاده شرق و غرب و تردد اشخاص متعدد به دربار مغول را موجب تساهل و توسعه فرهنگی می‌دانند (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۲۶۷).

اقبال معتقد است محترم شمردن یاسای چنگیزی در میان اولوس اربعه باعث از بین رفتن سدهای بزرگی از جمله رونق تجارت در مسیرهای بازرگانی شد (اقبال، ۱۳۸۸: ۵۶۶). این در حالی است تقسیم قلمرو با اولوس ها خودش نوعی آسیب برای تجارت بود باید در نظر داشت که ماهیت بازرگانی و تجارت بین المللی صرفاً بسته به ایجاد یک حکومت واحد جهانی نیست، بلکه زمینه و شرایط دیگری باید به وجود آید تا بازرگانی و تجارت بین المللی شکل و رونق گیرد. به هر حال مغولان عامل ناامنی و بی ثباتی و راهزنی در راهها و جادهها بودند و اغلب به زورگویی در معابر متوسل می‌شدند و در امور یامها بی نظمی ایجاد می‌کردند (رشیدالدین، ۱۳۶۲: ۱۰۵۱/۱-۱۰۵۴ و ۱۱۰، ۱۰۹۰، ۱۰۷۷-۱۰۸۵).

یکی دیگر از مؤلفه های اصلی رونق اقتصادی و تجاری در یک سرزمین وجود شهرهای آباد و پررفت و آمد است، در حالی که در عصر مغول زوال شهرها و اقتصاد شهری در اطراف جاده ابریشم و سایر مناطق تولیدکننده محصولات و صنایع به وضوح قابل اثبات است. این موضوع موجب گردید حتی برخی از تعداد کم کاروان سرا باقی مانده از دوره ایلخانی نسبت به دوره سلجوقی حیرت زده شوند و به سختی به دنبال توجیهی برای این مسئله باشند (هلین براند، ۱۳۸۷، ۳۶۹). چنین به نظر می‌رسد نگاه عباس اقبال در باره مسیرهای پر رونق شعبه شمالی جاده ابریشم توأم با اغراق است برای مثال وی یکی از مسیرهای پر تردد جاده ابریشم در دوره مغول را سمرقند می‌داند (اقبال، ۱۳۸۸: ۵۶۹) در حالی که این دیدگاه با اظهار نظر مورخان گذشته و محققان معاصر

در تضاد است. بنا به گفته ابن اثیر، مغولان تمام زیرساخت‌های شهر سمرقند را از بین بردند (ابن اثیر، ۱۳۶۸: ۲۵ / ۱۴۶، ۱۴۷). برخی معتقدند پس از حمله مغول شهر سمرقند به خرابه زار تبدیل شد و خالی از سکنه گردید (غفوروف، ۷۰۳: ۱۳۷۷). بارکهازون می‌نویسد: «باوجود هفتصد سال ویرانه‌های سمرقند دوباره روی آبادی ندیده است» (بارکهاوزن، ۱۰۵: ۱۳۴۶). به‌رحال شهری که در مسیر پر رونق جاده ابریشم باشد چرا باید حال و اوضاعی این‌چنین سخت و پریشان داشته باشد؟ در واقع شهرهای که در مسیر جاده ابریشم قرار داشتند در دوران مغول یا بسیار ناامن و یا متروکه بودند؛ لذا این باعث شد که مسیرهای اصلی جاده ابریشم کم‌فروغ‌تر از دوران قبل از هجوم مغولان باشند.

اقبال به کرات تشکیل حکومت واحد مغولی را باعث رونق تجارت در مسیر جاده ابریشم می‌داند (اقبال، ۱۳۸۸: ۵۶۶)، البته با توجه به اولوس‌ها و وسایر قلمروها، صحبت از حکومت واحد مغولی محلی از اعتناء و واقعیت ندارد. در کمتر دوره تاریخی مسیرهای کاروان رو جاده ابریشم در منطقه این همه پر مخاطره و پرتنش بودند بطور کلی آشفتگی و حملات پی در پی اولوس‌ها به سرزمین‌های یکدیگر وجود یک امپراطوری عظیم سیاسی را زیرسوال برده بود؛ با وجود چنین شرایطی حاکمان مغولی سرزمین‌های مذکور توان مراقبت از راه و امنیت کاروان‌ها و مسافریین نداشتند. همانگونه که پیشتر اشاره شد برخلاف نگاه اقبال وجود یک واحد سیاسی در مسیر جاده ابریشم در دوران مغول بیشتر نوعی نگاه انتزاعی است و چنین فرآیندی به هیچ وجه شکل نگرفت. اساساً زیادطلبی اولوس‌ها بر سر میراث چنگیز به خانات مغولی فرصت تفکر بر روی اقتصاد و ایجاد یک مسیرهای توأم با آرامش برای ملل زیر سلطه را نداد (شیرازی، ۱۳۳۸: ۵-۵۱؛ مستوفی، ۱۳۶۲: ۵۹۰؛ Uzun Carsili, 1970, p310). در واقع انگیزه چنگیز و فرزندانش از حمله به سرزمین‌های اسلامی هر چه باشد نتیجه این فتوحات باید مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

هجوم مغول باعث ویرانی و تخریب شهرها و نهادها و زیر ساخت‌های اقتصادی شده به‌گونه‌ای که از نظر برخی این حمله حکم کُن فیکون داشت (جویی، ۱۳۸۸: ۱ / ۲۶). پیگولوسکایا معتقد است شهرهایی که هنگام حمله مغول ویران شده بود با تأنی و کندی فوق‌العاده احیاء می‌شدند (پیگولوسکایا، ۱۳۶۵: ۳۶۳). گروسه می‌نویسد: «بدبختی در اینجاست که مغول‌های بیابانگرد ارزش اقتصادی آبادی‌ها درک نمی‌کردند» (گروسه، ۱۳۶۵: ۴۰۸). پرسشی که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود این است حکومتی که ارزش اقتصادی آبادی‌ها را درک نکند چگونه می‌تواند به برقراری امنیت در مسیر جاده ابریشم رونق بخشی به تجارت متعهد باشد؟! در واقع سودی از تسلط مغولان و از خون‌های که در آن قتل‌ها ریخته شد، عاید مردم سرزمین‌های چین، ترکستان، ایران و روسیه و... نشد این موضوع در حالی است که وقتی عباس اقبال به مسیرهای تجاری جاده ابریشم در این دوره می‌پردازد وحدت اداری، انتظام و امنیت راه‌های تجاری توسعه یافته جزو کلیدواژه‌های تحلیل وی می‌باشد (اقبال، ۱۳۸۸: ۵۷۱). در واقع اقبال بیشتر به صورت انتزاعی از امنیت در این دوره یاد می‌کند و مصداقی به دست نمی‌دهد. در این عصر شرایط برای تجارت بین اولوس‌های مغولی مهیا نبود. هرچند اندک مناسبات اقتصادی از طریق جاده ابریشم در این دوران وجود داشت (مستوفی، ۱۳۶۲، ۱۹۹) و حتی گاهی تجاری از اروپا در تبریز حضور داشتند (گابریل، ۱۳۸۱، ۱۳۹) و یا صنعت گران و هنرمندانی چینی همراه نظامیان مغولی از طریق جاده ابریشم به ایران آمدند (محمدحسن، ۱۳۲۸: ۳۹). این موارد ولو اندک دلالتی به وسعت بازرگانی ندارد و بیشتر نوعی تردد معمولی و مقطعی میان دربارهای البوس‌ها و بیشتر رسمی بود. در نهایت رفت‌وآمد چند بازرگان را نباید دلیلی محکمی برای رواج اقتصاد تجاری در مسیر جاده ابریشم قلمداد کرد. قبل از مغول‌ها هم این تجار در ایران فعالیت داشته‌اند (ویلتس، ۱۳۵۳: ۶۷). برخی معتقدند که تهاجم ارتش قیچاق و جغتایی به مراتب مخرب‌تر از تهاجم اول ایلخانان به ایران بود (پطروشفسکی، ۱۳۵۹: ۱۱). برخی موانع گسترش اقتصاد تجاری در دوره ایلخانان عبارت بودند از ناامنی و ویرانی راه‌های تجاری مانند غارت‌هایی که در مسیر جاده ابریشم همواره در انتظار بازرگانان بود، نابودشدن زیرساخت‌های اقتصادی از جمله زوال شهر که غالباً طبقه تجار اهل همین شهرها بودند. (George lane. 2006: 93-94) در واقع اوضاع اقتصادی حاکم بر جاده ابریشم در این دوران به شدت متأثر از مشکلات و مصائب سیاسی و تحرکات نظامی بود. رشیدالدین فضل‌الله می‌نویسد: «از راه تتبع تواریخ و راه قیاس معقول پوشیده نماند که هرگز ممالک خراب‌تر از آن که در این سال‌ها بوده نبوده ... ممالک از ده یکی آبادان نباشد و باقی تمامت خراب و در این عهدها هرگز کسی در بند آبادان کردن آن نبوده.»

^۱ رشیدالدین تصویر قابل تأملی از چند شهر اطراف این جاده ارائه می‌دهد «شهرهای معظم بسیار خلق ولایاتی به طول و عرض چنان قتل کردن، که به نادر کسی بماند مانند بلخ، شیورغان، طالقان، مرو، سرخس، هرات، ترکستان، ری، همدان، قم، اصفهان، مراغه، اردبیل، بردع، گنجه، بغداد، موصل، اربیل، و اکثر ولایاتی با این مواضع و بعضی بواسطه آنکه سرحد عبور لشکر بسیار، بکلی خلق در آنجا کشته شدن و ولایاتی که میان دربند و شروانست و بعضی ایستان و دیاربکرمانند حران و روجه سروج و شهرهای بسیار از آن شدند... ترکستان و ایران زمین، روم شهرهای خراب که خلق مشاهده می‌کنند زیادت از آنست که حصر توان کرد.» (رشیدالدین، ۱۳۶۲: ۳۵۰).

(رشیدالدین، ۱۳۶۲: ۲ / ۳۵۱-۳۴۹). با این خرابی و ویرانی چه جای رونق تجاری بود؟! با این وصف و تحلیل، اقبال ارتباط بین غرب و چین و ایران از طریق جاده ابریشم را نتیجه سعادت بخش برای ایران و پایتخت ایلخانان یعنی تبریز می‌داند (اقبال، ۱۳۸۸: ۵۷۱). به‌طور کلی مسیر جاده ابریشم برخلاف گذشته یک راه نظامی بود و بیشتر به مسیری برای فتوحات مغول و جنگ‌های خانان مغولی با یکدیگر تبدیل شد به عبارت دیگر این جاده بیشتر مورد استفاده در حملات ویرانگر مغول بود تا مناسبات بازرگانی بین کشورهای مفتوحه. اندک مناسبات تجاری که در این دوران وجود داشت از طریق راه‌های جنوبی بود، برای اینکه مغول‌ها نتوانستند تا جزایر خلیج فارس پیشروی کنند (اشپولر، ۱۳۷۶: ۱۵۳). کاروان‌های چینی بیشتر از هرمز به شهر شیراز می‌رفتند و سپس از آنجا به شمال می‌رفتند و بلعکس. در واقع کالاهای کشورهای اسلامی از هرمز و خلیج فارس به چین برده می‌شد. در واقع هرمز به محلی برای انتقال اتمه ایرانی، عربی، اروپای غربی، چینی، هندی تبدیل شد (بویل، ۱۳۸۹: ۴۷۹). سعدی در جریان سیاحت خود در جزیره کیش، با تاجری برخورد می‌کند که با چین، هندوستان و اسکندریه پیوند تجاری داشت (سعدی، ۱۳۶۳: ۱۰۹). بدین ترتیب برخلاف آنچه اقبال بدان اعتقاد دارد، مسیرهای سنتی جاده ابریشم که در گذشته محل رفت‌وآمد کاروان‌های تجاری بودند با تسلط مغول‌ها، از رونق و شکوفایی افتادند و در نتیجه راه‌های کم‌فروغ گذشته که کمتر در سیطره مغول‌ها بودند از کارکرد بیشتری برخوردار شدند. جالب آنکه عباس اقبال امنیت جاده ابریشم و راه‌های تجارتی را به‌خاطر اقتدار حکومت ایلخانان می‌داند! و معتقد است با مرگ ابوسعید ایلخانی این امنیت به کلی از بین رفت (اقبال، ۱۳۸۸: ۵۷۴). به‌طور کلی با نگاهی به منابع متقدم در این دوران نیاز به تجدیدنظر در اعتبار این دیدگاه اقبال و کسانی که مانند ایشان فکر می‌کنند، احساس می‌گردد.

نتیجه‌گیری

برخلاف دیدگاه عباس اقبال جاده سنتی ابریشم در عصر استیلای مغولان و الوسهای مغولی فاقد رونق و شکوفایی بود و مسیر آن از چین تا شام، راه‌های اصلی و فرعی آن در نتیجه حمله مغول ویران شد. همه شواهد نشان از کساد این مسیر بازرگانی دارد. در نتیجه این رویکرد راه‌های جنوبی خارج از سیطره مغولان از رونق و شکوفای بیشتری برخوردار بودند، هرچند که در این باره نیز نباید اغراق کرد. در مجموع بازرگانی در جاده ابریشم بسیار ناچیز بود. گذشته از آن مسافرت هم در این مسیر با مشکلات بسیار زیاد همراه بود. الوسهای چنگیزی از جاده ابریشم بیشتر برای حمله به یکدیگر استفاده کردند. در واقع منابع متقدم بیشتر به تحركات نظامی در این مسیر پرداختند نوع تقسیم‌بندی سرزمین‌های فتح شده به اولوسهای چهارگانه باعث برخوردها و درگیری‌های زیادی در مسیر جاده ابریشم بین نوادگان چنگیز شد، به‌گونه‌ای که این برخوردهای لاینقطع سیاست خارجی اولوسها را تحت شعاع خود قرار داده بود؛ لذا این موضوع ثبات و تمرکز سیاسی که اقبال بدان تأکید دارد را زیر سؤال برده بود و باعث ناامنی گسترده‌ای در مسیر جاده ابریشم شده بود. به‌طور کلی هر چه به پایان دوره مغول نزدیک می‌شد، شدت تهاجم و درگیری در مسیرها افزایش یافت. به طور معمول علاوه بر جنگ‌های خارجی، هر یک از این قلمروها با مشکلات زیادی در داخل مرزهای خود مواجه بودند به‌گونه‌ای که این مصائب و بی‌ثباتی سیاسی فرصتی برای ایجاد برنامه‌های منظم تجاری و استفاده از ظرفیت‌های اقتصادی مسیر تاریخی جاده ابریشم باقی نگذاشت.

منابع

- ابرقوهی، محمد. (۱۹۴۵). مکاتبات رشیدی. تصحیح محمد شفیع. لاهور: بی‌نام.
- ابرو، حافظ. (۱۳۷۵). جغرافیای حافظ ابرو. تصحیح صادق سجادی. تهران: میراث مکتوب.
- ابن اثیر، عزالدین علی. (۱۳۶۸). الکامل. ترجمه ابوالقاسم حالت. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی.
- ابن بطوطه. (۱۳۷۰). سفرنامه ابن بطوطه. ترجمه محمد علی موحد. تهران: آگاه.
- ابن خردادبه. (۱۳۷۱). مسالك و الممالک. ترجمه سعید خاکرند. تهران: مؤسسه مطالعات و انتشارات تاریخی.
- ابن کنیر، ابوالفدا اسماعیل. (۱۳۵۱). البدایه و النهایه فی التاریخ. دمشق: مطبعه الساده.
- اشپولر، برتولد. (۱۳۷۶). تاریخ مغول در ایران. ترجمه محمود میر آفتاب. تهران: علمی و فرهنگی.
- اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۶۴). تاریخ مغول. تهران: امیر کبیر.
- اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۸۸). تاریخ مغول تا تشکیل تیموری. تهران: امیر کبیر.
- باستانی پاریزی. (۱۳۵۲). اژدهای هفت سر. تهران: چاپخانه فیروز.

بلانت، ویلفرید. (۱۳۶۳). جاده زرین سمرقند. ترجمه رضا رضائی. تهران: جازاده.
 بیانی، شیرین. (۱۳۷۵). دین و دولت در عهد مغول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 بینون، لورنس و همکاران. (۱۳۶۷). سیرتاریخ نقاشی ایرانی. ترجمه ایران منش. تهران: امیرکبیر.
 بویل، جی. ا. (۱۳۸۹). تاریخ کمبریج. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیرکبیر.
 پرایس، کریستین. (۱۳۶۴). تاریخ هنر اسلامی. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
 پطروشفسکی و دیگران. (۱۳۵۹). ایران شناسی در شوروی. ترجمه یعقوب آژند. تهران: انتشارات نیلوفر.
 پیگولوسکایا و دیگران. (۱۳۶۵). تاریخ ایران از دوره باستان تا سده هجدهم. ترجمه کریم کشاورز. تهران: پیام.
 تشنر، فرانتس، مقبول احمد. (۱۳۷۵). تاریخچه جغرافیا در تمدن اسلامی. ترجمه محمدحسن گنجی. عبدالحسین آذرنگ. تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی.

جوادی، حسن. (۱۳۷۸). ایران از دید سیاحان اروپایی از قدیم ترین ایام تا اوایل عهد صفویه. تهران: نشر نو.
 جوزجانی، منهج الدین سراج ابو عمر عثمان. (۱۳۶۳). طبقات ناصری. تصحیح عبدالحی حبیبی. تهران: دنیای کتاب.
 جوینی، عبدالملک. (۱۳۸۸). تاریخ جهانگشای جوینی. به اهتمام علامه محمد قزوینی. تهران: نشر نقش قلم.
 خدادادیان، اردشیر. (۱۳۸۳). تاریخ باستان. تهران: انتشارات سخن.
 خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین. (۱۳۷۳). تاریخ حبیب السیر. تهران: نشر خیام.
 خیراندیش، عبدالرسول. (۱۳۸۸). بررسی آماری علل بی ثباتی دولت ایلخانان. فصلنامه تاریخ ایران. شماره ۵/۶۱.
 رویمر، هربرت. (۱۳۷۸). جانشینان تیمور تاریخ ایران در دوره تیموریان. ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی.
 درژ، ژان پیر و همکاران. (۱۳۷۸). جاده ابریشم. ترجمه هرمز الهی. تهران: روزنه کار.
 دریایی، توج. (۱۳۸۳). شاهنشاهی ساسانی. ترجمه مرتضی ثاقب فر. تهران: ققنوس.
 سعدی. (۱۳۶۳). کلیات. به اهتمام محمد علی فروغی. تهران: امیرکبیر.
 شبانکاره‌ای، محمد بن علی. (۱۳۷۶). مجمع الانساب. تصحیح میرهاشم محدث. تهران: امیرکبیر.
 فرانک، آیرین و همکاران. (۱۳۷۶). جاده ابریشم. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: سروش.
 قطبی اهری، ابوبکر. (۱۳۸۸). تواریخ شیخ اویس. تصحیح ایرج افشار. تبریز: ستوده.
 کاشانی (القاشانی)، ابوالقاسم عبدالله بن محمد. (۱۳۷۲). تاریخ الجایتو. به اهتمام مهین همبلی. تهران: نشر نی.
 کلاویخو. (۱۳۶۶). سفرنامه کلاویخو. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: علمی و فرهنگی.
 گروسه، رنه و همکاران. (۱۳۷۵). چهره آسیا. ترجمه غلامعلی سیار. تهران: فرزانه روز.
 گروسه، رنه. (۱۳۶۵). امپراطوری صحرانوردان. ترجمه عبدالحسین مکیده. تهران: علمی و فرهنگی.
 گابریل، آلفونس. (۱۳۸۱). مارکوپولو در ایران. ترجمه پرویز رجبی. انتشارات اساطیر: تهران.
 لمبتون، ا. ک. س. (۱۳۸۲). تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران. ترجمه یعقوب آژند. تهران: نشر نی.
 مایونگ. (۱۳۶۳). «از ختا تا انطاکیه: جاده ابریشم از شرق تا غرب». پیام یونسکو، شماره ۱۷۰.
 محمدحسن، زکی. (۱۳۲۸). تاریخ نقاشی در ایران. ترجمه ابوالقاسم سهاب. تهران: بی نا.
 مستوفی، حمدالله. (۱۳۶۲). تاریخ گزیده. به اهتمام عبدالحسین نوایی. تهران: امیرکبیر.
 مظاهری، علی. (۱۳۷۲). جاده ابریشم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 مرتضوی، منوچهر. (۱۳۷۰). مسائل عصرایلخانان. تهران: آگاه.

نسوی، محمد بن احمد. (۱۳۶۵). سیرت سلطان جلال الدین متکبرتی. تصحیح مجتبی مینوی. تهران: علمی و فرهنگی.
 نظراف، حق نظر. (۱۳۸۷). نقش ایرانیان و تاجیکان در تاریخ و فرهنگ جهان. ترجمه مهین السادات صمدی. تهران: وزارت امور خارجه.
 وصاف الحضرة، شهاب الدین عبدالله. (۱۳۳۸). تجریه الامصار و تزجیه الاعصار. اهتمام محمدمهدی اصفهانی. تهران: ابن سینا.
 ویلتس، دوراکه. (۱۳۵۳). سفیران پاپ در دربار خانان مغول. ترجمه مسعود رجب نیا. تهران: انتشارات خوارزمی.
 همدانی، رشیدالدین فضل الله. (۱۳۶۲). جامع التواریخ. به کوشش دکتر بهمن کریمی. تهران: انتشارات اقبال.
 هلین براند، روبرت. (۱۳۸۷). معماری اسلامی. ترجمه باقر آیت الله زاده شیرازی. تهران: روزنه.
 یوان چائوبی شه. (۱۳۵۰). تاریخ سری مغولان. ترجمه فارسی شیرین بیانی. تهران: دانشگاه تهران.

- Allsen, T. (2001). *Culture and Conquest in mongol Eurasia*. Cambridge (UK), Cambridge University press.
 Lane, G. (2006). *Daily life in the mongol empire*. Greenwood press.
 Lui, X. (2007). *Silk and religion on eaploration of material life and the thought of people*. Delhi-oxford university press.
 Pigulevskaia (Pigulevskaya). (1963). *Economic Relations in Iran during the IV-VI Centuries A.D.* Journal of the K. R. Cama Oriental Institute 38. 60-81.
 Scriber's sons, Charles. (1965). *the Ageless Chinese*. new yourk, library of confrence.
 Uzun, C., Ismail, h. (1970). *Osmanli Devleti Teskilatina Medhal*. Ankara: Turk Tarih kurumu.