

دوفصل نامه تاریخ ادبیات، نشریه علمی
دوره سیزدهم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹
شماره پیاپی: ۸۴/۲، نوع مقاله: علمی- پژوهشی

• دریافت ۹۹/۰۸/۰۶

• تأیید ۱۴۰۰/۰۱/۳۱

مزد چوپانی و جزیت مسلمانی (بررسی و تحلیل دیدار سعدی با اباقاجان)

نجف جوکار*

چکیده

به رغم عنوان «ملاقات شیخ با اباقا» که در رسائل نثر سعدی جلوه گری می کند، چندان شوقی برای دیدار اباقا در سخن شیخ دیده نمی شود. اما پیداست که تجدید ارادت و ابراز دوستی به برادران جوینی، مهم ترین عاملی است که سعدی را پس از زیارت مکه به تبریز کشانده است. هدف این نوشتار، جستجو در چند و چون این ملاقات و نشان دادن علل بی رغبتی سعدی نسبت به دیدار خان است. این دیدار که سرانجام پس از تن زدن های سعدی و پافشاری برادران جوینی در فضایی سرد و بی رمق صورت گرفته، با نصایحی تند و سخنانی نیش دار که از گله مندی شیخ حکایت دارد صورت می گیرد. سعدی، سلطان مغول را در آینه چوپانی به تصویر می کشد که خراج ستانی او مزد چوپانی است و چنان چه رعیت را پاس ندارد، لقمه ای است که چون جزیت گیری از مسلمانان بر خورنده، گلوگیر است. نگارنده با جستجو در منابع تاریخی و ادبی، دلایلی جسته است که نشان دهنده ناخشنودی سعدی از اباقا و علل ناخشنودی او است. از قضا این عوامل ریشه در رفتار اباقا و کارگزاران وی دارد.

کلید واژه ها:

اباقاجان، تقریرات ثلاثه، جزیه، سفرهای سعدی، برادران جوینی.

* استاد دانشگاه شیراز

Abstract**The Shepherd's Wage and the Muslim's Jizyah:
Analysis of Sa'adi's Meeting with Abaqa Khan**

Najaf Jowkar*

Despite the title "Meeting of Sheikh with Abaqa" appearing in Sa'adi's prose treatises, there is not much enthusiasm for meeting Abaqa in Sheikh's words. Clearly, the renewal of devotion and expression of friendship to the Juvayni brothers, nonetheless, is the most momentous reason that brought Saadi to Tabriz after visiting Mecca. This article delves into the whys and wherefores of the meeting and uncovers the reasons for Sa'adi's reluctance to visit him. After Sa'adi's speechlessness and the Juvayni brothers' insistence, the meeting finally took place in a cold and dull atmosphere with Sa'adi's biting words and admonitions indicating the Sheikh's grievances. Sa'adi portrays the Mongol sultan in the mirror of a shepherd, whose levy of taxation imposition is the wage of a shepherd, and if he disrespects his villeins, it shall be like a morsel, suffocating him in the throat as does Jizyah. The author sought historical and literary sources to find reasons, showing Sa'adi's dissatisfaction with Abaqa. These factors lie in the behavior of Abaqa and his executors. They include the imposition of heavy and various taxes, the misbehavior of the Mongol sheriffs with Persian officials and disrespect to Sa'adi's favorite scholars and Sufis, the spread of idolatry and Buddhism in Iran and the prosperity of Christianity under the Ilkhans' protection in the Islamic realm, and the extensive efforts Holako and his son, Abaqa, to eradicate Islamic governments including the Caliphate and other local governments. In fact, all these were not far from Sa'adi's sharp and punctilious view.

Keywords: The Shepherd's Wage, Muslim's Jizyah, Sheikh Sa'adi, Juvayni, Abaqa

* professor of shiraz university

مقدمه

آثار نظم و نثر شعرا و نویسندگان، بهترین سندی است که زوایای زندگی آنان را به دور از توجیه و تفسیر دیگران پیش چشم می‌کشد. در بین رسائل نثر سعدی، بخشی با عنوان «تقریرات ثلاثه» دیده می‌شود که گویا «دیگران در احوال شیخ نوشته‌اند.» (سعدی، ۱۳۶۳: ۸۷۰)

تقریر دوم از این سه تقریر، شرح «ملاقات سعدی با اباقا» است. اما به رغم عنوان، از درون مایه آن چنین برمی‌آید که سعدی تنها در هوای دیدار برادران جوینی، رنج سفر به تبریز را پس از زیارت مکه بر خود هموار کرده‌است. «شیخ سعدی علیه الرحمه و الغفران فرموده که در وقت مراجعت از زیارت کعبه چون به دارالملک تبریز رسیدم ... خواستم که صاحب اعظمان، خواجه علاءالدین و خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان را ببینم که حقوق بسیار در بین ما ثابت بوده.» (سعدی، ۱۳۶۳: ۹۱۹) چنان‌که در سخن شیخ آمده‌است روابط گرم و صمیمانه وی با برادران جوینی، پیشینه‌ای دراز دامن داشته‌است و در قصاید وی نیز مدایح پرشوری در ستایش جوینی‌ها می‌توان جست. بنابراین عزم دیدار ایشان چندان شگفت نیست.

نکته‌ای که در این نوشتار به دنبال چند و چون آن هستیم، اتفاق دیگری است که در این سفر رخ داده و آن دیدار سعدی با اباقاخان است. شوربختانه در این باره تنها سند ما همین تقریر است و در جای دیگر چه در آثار سعدی و یا دیگر منابع ردپایی از آن نیست.

عبارات آغازین این تقریر نشان می‌دهد که سعدی در تبریز کاملاً غافلگیر شده‌است و به هر شکل به دنبال فرار از دیدار با اباقاخان بوده‌است. اما سرانجام پافشاری برادران جوینی او را به این دیدار وادار می‌سازد؛ به‌ویژه آن‌جا که می‌گویند: «البته شیخ از بهر دل ما یک دمی تشریف فرماید و بعد از آن حاکم است.» (همان: ۹۲۰)

پیداست که حرمت ایشان در نظر شیخ بس بزرگ است و جایگاهشان ستودنی. بنابراین سعدی تلخی و ناخوش‌گواری دیدار اباقاخان را به پاس حرمت ایشان بر خود هموار می‌کند و می‌گوید: «از بهر خاطر ایشان برفتم و به صحبت پادشاه رسیدم. در وقت بازگردیدن پادشاه فرمود که مرا پندی ده. گفتم: از دنیا به آخرت چیزی نمی‌توان برد مگر ثواب و عقاب. اکنون تو مخیری. اباقا فرمود این معنی به شعر تقریر فرمای. شیخ، در حال این قطعه در عدل و انصاف بفرمود:

شهی که حفظ رعیت نگاه‌می‌دارد حلال باد خراجش که مزد چوپانی است
وگر نه راعی خلق است زهر مارش باد که هر چه می‌خورد او جزیت مسلمانی است

اباقا بگریست و چند نوبت فرمود که من راعی ام یا نه؟ و هر نوبت شیخ جواب می فرمود: اگر راعی ای بیت اول تو را کفایت است و الاً بیت آخر، تمام.» (همان: ۹۲۰)

چنانچه فرض را بر زبان دانی اباقا بگذاریم و بپذیریم که وی ظرائف سخن شیخ را به تمامی دریافته و این چنین متأثر شده است، متأسفانه از تأثیر سخن وی در رفتار بعدی خان مغول سند و گزارشی در دست نداریم. البته اظهار شگفتی نویسندهٔ تقریر نیز دیدنی است که ضمن ستایش دلیری شیخ می گوید: «انصاف آن است که در این وقت که مائیم علما و مشایخ روزگار چنین نصایح با بقالی و قصابی نتوانند گفت.» (همان: ۹۲۱) چنان که اشاره شد هدف این نوشتار کوتاه، بررسی علل و عوامل تن زدن و بی میلی سعدی برای دیدار ایلخان مغول و نیز ریشه شناسی ترکیبات «مزد چوپانی» و «جزیت مسلمانی» به همراه واکاوی پیشینهٔ تاریخی و اجتماعی آن ها است.

پیشینهٔ تحقیق

در پژوهش های تاریخی و ادبی معاصر، شاهد تحلیل و بررسی پیوند صمیمانهٔ سعدی و خاندان جوینی هستیم از جمله:

- ۱- علامه قزوینی در جلد سوم مقالات خود نوشتاری با عنوان «ممدوحین سعدی» دارد که از شمس الدین جوینی و عطاملک جوینی سخن گفته است. (قزوینی، ۱۳۶۳: ۶۵۰-۶۴۲)
- ۲- عباس اقبال آشتیانی در فصل نهم کتاب تاریخ مغول مکرر از خاندان جوینی و مراتب فضل و کیاست و فرهنگ دوستی ایشان به ویژه علاءالدین عطاملک و برادرش شمس الدین سخن گفته است. (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۱۵ و نیز ۴۸۳)
- ۳- شیرین بیانی در کتاب دین و دولت در ایران عهد مغول، در جلد دوم فصلی را به خاندان جوینی اختصاص داده و از کشمکش های گوناگون و چالش های پیش روی ایشان و نیز خدمات ارزندهٔ سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آنان در دشوارترین شرایط حکومت ایلخانان سخن گفته است.
- ۴- جواد بشری در جدیدترین کتابی که با عنوان احوال شیخ اجل سعدی منتشر کرده، فصلی را به «خروج [دوم] سعدی از شیراز و دیدار با اباقا در بازگشت از سفر حج» اختصاص داده و به تفصیل درباره علاءالدین عطاملک و شمس الدین جوینی سخن گفته است. (بشری، ۱۳۹۸: ۱۹۵ به بعد)

مبنای کار بشری همان تقریر دومی است که با عنوان «ملاقات شیخ با اباقا» در کلیات

سعدی دیده می‌شود. (سعدی، ۱۳۶۲: ۹۱۹) هرچند ایشان در تبیین زوایای تاریخی این دیدار و زمان و مکان آن به تفصیل سخن گفته، اما خواسته یا ناخواسته از اباقا یادی نکرده است.

اباقاخان (۶۶۳-۶۸۰ هـ)

عصر ایلخانان که با آمدن هلاکوخان برادر منگوقاآن به ایران و تصرف قلاع اسماعیلیان به سال ۶۵۴ آغاز شد، با فتح بغداد و شکست آخرین پایگاه خلافت عباسی استمرار یافت و تا سال ۷۳۶ در زمان ابوسعید به عنوان آخرین ایلخان، بیش از ۸۰ سال به طول انجامید.

استاد عباس اقبال گوید: «پس از وفات هلاکو زوجه عیسویه او دوقوز خاتون پس از مشورت با وارثان، جاثلیق ارمنی، پسر خود ابقا یا اباقا را که در این تاریخ حکومت خراسان و مازندران داشت، به جانشینی هلاکو نامزد کرد و اباقا را در سوم رمضان ۶۶۳ رسماً به جانشینی او اختیار کردند.» (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۰۰)^۱

صاحب جامع التواریخ گوید: «اباقاخان بن هلاکوخان بن تولوی خان بن چنگیزخان ... مدّت عمرش ۴۹ سال و ۷ ماه و مدت پادشاهی ۱۷ سال و ۴ ماه بود.» (رشیدالدین فضل الله، ۱۳۷۳: ۱۰۵۳)

از جمله اقدامات اباقا این بود که «شهر تبریز را به پایتختی اختیار نمود. زمستان‌ها در اران و بغداد و کنار جغاتو قشلاق می‌کرد و تابستان‌ها را در آلاتاغ و سیاه کوه. تبریز از عهد سلطنت او و وزارت صاحب دیوان شمس‌الدین به بعد رو به ترقی فراوان گذشت.» (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۰۲)

سعدی پس از زیارت مکه برای قدرشناسی از صاحب‌منصبان دانشوری که همواره در حق وی لطف‌ها داشته‌اند و در روزگار نامرادی‌ها و نامردمی‌ها، بی‌دریغ دست‌نوازش بر سر مردم کشیده‌اند، راهی تبریز می‌شود. در این باره می‌گوید: «خواستم صاحبان اعظمان خواجه علالدین و خواجه شمس‌الدین صاحب دیوان را ببینم که حقوق بسیار در میان ما ثابت بود.» (سعدی، ۱۳۶۳: ۹۱۹)

دیدار سعدی ظاهراً بی‌مقدمه و نابه‌هنگام رخ داده است و نیز پیداست که چندان تمایلی نداشته‌است که این دیدار در حضور اباقاخان صورت گیرد.

«روزی خدمت ایشان کردم. ناگاه ایشان را دیدم با پادشاه روی زمین اباقا بر نشسته بودند. چون چنان دیدم خواستم که به گوشه‌ای روم که در آن حالت متعذر بود پرسیدن ایشان.» (همان: ۹۱۹) شاید تعذری که شیخ بدان اشارت کرده، بدین روی بوده‌است که مبادا استقبال

برادران جوینی سبب سوء برداشت اباقا و احیاناً پیامدهای پیش‌بینی نشده گردد. «بعد از چند روز که ایشان به انواع با خدمتش بگفتند و شیخ قبول نمی‌کرد و گفت این از من دفع کنید و عذری بگویید.» (همان: ۹۲۰)

شیخ سرانجام پس از پافشاری فراوان جوینی‌ها، از سر بی‌میلی و صرفاً برای این که مبادا آتش خشم سلطان دامن‌گیر او و یا دو یار دیرینه شود پذیرای این دیدار می‌شود. «ایشان گفتند البته شیخ از بهر دل ما یک دمی تشریف فرماید و بعد از آن حاکم است. شیخ گفت از بهر خاطر ایشان برفتم و به صحبت پادشاه رسیدم.» (همان: ۹۲۰)

از آغاز این تقریر، هر جا سخن از اباقا به میان آمده است، تنها به لفظ پادشاه یا پادشاه روی زمین از وی یاد شده است و هیچ‌گونه لفظ و لقبی ستایش‌گونه که نشانگر علاقهٔ سعدی به خان مغول باشد در میان نیست.

شاید بتوان دلایل دلزدگی و بی‌میلی سعدی را در عوامل زیر جستجو کرد:

۱- علل و عوامل دینی؛

۲- رخدادهای سیاسی و اجتماعی.

بی‌گمان در هم تنیدگی این دو، به گونه‌ای است که به دشواری می‌توان سهم هر یک را در بستر تحولات اجتماعی و رفتار سیاسی حکام و نیز تأثیر آن بر افکار عمومی و صاحبان اندیشه بازجست. آمدن هلاکوخان، برادر منگوقاآن به ایران، ابتدا با تصرف قلاع الموت و فروپاشی اسماعیلیان آغاز گشت. «هلاکو دستور یافت که پیش از همه اسماعیلیه را قلع و قمع کرده، بنیاد قلاع‌شان را بر اندازد و سپس این وظیفه را با گوشمالی دادن اکراد و لرها به پایان برد.» (بویل، ۱۳۷۹: ۳۲۱)

دامنه فتوحات هلاکو، ایران، عراق، شام و آسیای صغیر را در بر گرفت و آشفتگی سیاسی، دینی و مذهبی روز افزون گشت؛ تا جایی که بعضاً حکام و والیان سرزمین‌های اسلامی، برای دفع دیگری، دست یاری به سوی مغولان دراز می‌کردند. این رفتار که شوربختانه نموده‌ها و نمونه‌های فراوانی داشت، فرصت مغتنمی برای مغولان فراهم می‌کرد که با کمک هر یک از آن‌ها دیگری را از پای در آورند. «مغول که کاملاً به این اوضاع و احوال آشنایی داشتند، در صدد بر آمدند که اسماعیلیه و بنی‌عباس را از میان بردارند و آخرین ممالک اسلامی قسمت غربی آسیا را نیز تسخیر کنند.» (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۷۰-۱۷۱)^۲

هر چند در توصیه‌های آغازین چنگیز انتقامجویی دینی جایی نداشت و به قول جوینی

«چون متقلد به هیچ دین و تابع هیچ ملت نبود، از تعصب و رجحان ملتی بر ملتی و تفضیل بعضی بر بعضی مجتنب بوده است...» (جوینی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۰۲)

اما پس از چنگیز، به‌ویژه در عصر ایلخانان، قضایا به‌گونه‌ای دیگر رقم خورد. عوامل گوناگونی از جمله گرایش دینی همسران ایلخانان و سرداران سپاه و تسویه حساب‌های کهنه دهه‌ها و حتی قرن‌ها پیش مسیحیان علیه مسلمانان و دخالت کاهنان و روحانیان بودایی، توسعه‌طلبی مغولان را با انگیزه‌های دینی توأم ساخت. از قضا این عامل از لحظه حرکت هلاکو بیش از پیش خود را نشان داد. «هلاکو خواتین و سریتان بسیار داشته... خاتون بزرگ او دوقوزخاتون از استخوان کرایت دختر ایقو پسر اونک خان ... و جهت آن که اقوام کرایت در اصل عیسوی‌اند همواره تقویت ترسایان کردی و آن طایفه در عهد او قوی حال شدند و هلاکو مراعات خاطر او را تربیت و اعزاز آن طایفه فرمودی تا غایت که در تمامت ممالک کلیساها محدث ساخته و بر در آوردی دوقوزخاتون همواره کلیسا زده بودی و ناقوس زدندی ...» (رشیدالدین، ۱۳۷۳، ج ۲: ۹۶۳) و از توصیه‌های مؤکد منگوقاآن هنگام گسیل هلاکو به سمت ایران این بود که «در عموم قضایا با دوقوزخاتون مشورت و کینکاج کن.» (همان: ۹۷۷)^۲

گفتنی است که قوم کرائیت و دیگر مردمان آن سرزمین، ایمان مسیحی خود را از مسیحیان نسطوری و دیگر گروه‌های تبشیری داشتند که از روزگار ساسانیان بدان‌جا پای نهاده‌بودند. «حدوداً تا پیش از سده پنجم میلادی، هیأت‌های تبشیری کلیسای ایران در میان هفتالیان (یا هون‌های سفید از قبایل چینی که از قرن پنجم میلادی در ماوراءالنهر سکنی گزیدند و حدود ۱۳۰ سال به ایران تاختند) و در میان ترک‌های ساکن در کناره رود جیحون فعالیت داشته‌اند. اما ظاهراً پیشرفت چندانی نداشته‌اند.

درباره حضور چشمگیر مسیحیت در آسیای مرکزی، نخستین گزارش موثق تاریخی قابل قبول، مربوط است به سفر قباد اول (حکومت: ۴۸۸-۵۳۱ م) به ترکستان. وی در سال ۴۹۸ برای جنگ با جاماسب (حکومت: ۴۸۵-۴۹۶ م) همراه خود بطرک آگاسیوس، چهار کشیش و چند مسیحی را به ترکستان برد. آن‌ها در تبشیر موفقیتی عظیم به دست آوردند و ترکان بسیاری مسیحی شدند... عمده رواج مسیحیت در سرزمین‌های ماوراءالنهر به سبب حضور طبیبان و کاتبان و تاجران مسیحی بوده است.» (هوشنگی، ۱۳۸۹: صص ۱۴۵-۱۴۴)

نقش سیاسی، فرهنگی و نظامی مسیحیان در هجوم ایلخان مغول

هلاکوخان، که از سوی برادر خود منگوقاآن مأمور توسعه قلمرو و ادامه تصرفات در ایران و نواحی غرب آسیا می‌شود، در شرایطی این حرکت را آغاز می‌کند که «با روی کار آمدن منگوقاآن رونق مسیحیت در سراسر قلمرو امپراتوری مشاهده می‌شود. رفت و آمدهای هیأت‌های مذهبی- سیاسی و کاروان‌های بازرگانی، افزوده شدن پیروان جدید در شهرها و روستاها، برپایی صومعه‌ها و کلیساها در نقاط گوناگون و هرچه باشکوه‌تر شدن تشریفات مراسم دین مسیح و علنی گردیدن آن نمایانگر این رونق و نفوذ است.

مادر قاآن جدید سرقویتی بیگی که در سیاست دوران خود ایفاگر نقش اساسی بوده است، همچنین یکی از همسران سوگلی و چند تن دیگر از همسران خان، یکی از پسران و چند تن از دختران وی و اریق بوکا، یکی از برادرانش، بلقای، وزیر بزرگ و بانفوذ و همچنین مربی فرزند ارشد قاآن، همگی مسیحی بوده‌اند...» (بیانی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۸۷).

رنه گروسه، با اظهار شادی و شغفی جانبدارانه، درباره نفوذ مسیحیان در دستگاه مغولان به‌ویژه در روزگار منگوقاآن و هلاکو گوید: «در نظر نستوریان و یعقوبیان و ارامنه، این مغولان مخوف مانند منتقمی بودند که پروردگار فرستاده تا انتقام مسیحیت را از مسلمین بستاند و خدا خواسته است که از اعماق صحاری گوبی این مغولان بیایند و داد مسیحیت را از مسلمین بگیرند.» (رنه گروسه، ۱۳۷۹: ۵۸۲)

از نظر نظامی نیز حضور مسیحیان در سپاه هلاکو چشمگیر بوده است. «در لشکرکشی‌های هلاکو به ایران و عراق عرب، عمده نیروها از مسیحیان تشکیل می‌شد. فرمانده کل قوا و تعداد کثیری از سپاهیان مغولی گسیل شده به جانب ایران مسیحی بودند.» (بیانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۷۸)

روندی که از سوی منگوقاآن و هلاکو در بها دادن به مسیحیان و بوداییان آغاز گشته بود، به‌دست اباقاخان پی‌گیری شد.

منوچهر مرتضوی در کتاب *مسائل عصر ایلخانان* در فهرست کوتاهی که به معرفی افراد سلسله ایلخانان و گرایش دینی آنان می‌پردازد، گوید: ۱- هلاکو خان بن تولوی بن چنگیزخان ۶۶۳- (یا ۶۵۳) ۶۵۱ (بودایی، هواخواه مسیحیان). ۲- اباقاخان بن هلاکو خان (۶۸۰-۶۶۳) (بودایی، هواخواه و متحد مسیحیان)... (مرتضوی، ۱۳۷۰: ۱۶-۱۵).

البته گرایش اباقاخان به بودائیان یا مسیحیان و یا حتی مسلمانان در گذر زمان دستخوش فراز و فرودهایی بوده است که بدان اشاره خواهد شد. «ایلخان جدید [اباقا] به تعبیر امروزی

سیاست درهای باز را در برابر غرب اعمال می‌داشت. روز به روز تعداد کلیساها و دیرها در سراسر ایران به‌خصوص آذربایجان که در این دوره قلب حکومت محسوب می‌گردید و همچنین بر تعداد پیروان دین مسیح با پشتکار مُبلغانی که در گوشه و کنار به تبلیغ مشغول بودند، افزوده می‌شد اباقایی بودایی مذهب مسیحی‌گرا که مورد نفرت و خشم مسلمانان بود، چاره‌ای جز این نمی‌دید که از این نیروی کارساز برای اداره مملکت و سیاست توسعه‌طلبی در خارج از مرزها استفاده کند. اباقا نیز چون پدر در محاصره بستگان و یاران مسیحی قرار داشت.» (بیانی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹۰۴)

مبادلات سیاسی به‌ویژه در غرب آسیا و پیشروی‌های مغولان پس از فتح بغداد و سقوط خلافت عباسی، رابطه تنگاتنگی با جهان مسیحیت و روابط صلیبیون داشت. هرچند حضور و نفوذ مسیحیان در دستگاه ایلخانان نمی‌توانست تعامل با دولت‌های اروپایی و امپراتوری روم شرقی را چندان تسهیل کند، اما گرایش بودایی خانان باعث می‌شد که عرصه رقابتی بین عناصر مغولی، شمنی، بودایی، مسیحی و کارگزاران مسلمان درون هیأت حاکمه مغولان درگیرد و هر کدام برای پیشبرد اهداف خویش درصد جلب نظر خان و یا زنان صاحب نفوذ ایشان برآیند.

«پس از آن که ایران و چین تقریباً همزمان و به‌طور کامل توسط دو برادر بودایی مذهب [هلاکو و قوبیلای] خاندان چنگیزی فتح شد ... و بوداییان چینی و تبتی زمام امور را در دست گرفتند، بودایی‌گری بیش از هر دوره دیگر قدرت یافت و به اوج اعتلای خود رسید...

در اندک زمانی سیل کارگزاران، مشاوران و رهبانان بودایی از چین، تبت، سرزمین ایغور و حتی هند به ایران سرازیر شد.» (بیانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۷۴-۳۷۷)^۴

گفتنی است که از سده‌های نخستین میلادی مسیحیت و بودایی‌گری از غرب و شرق وارد ایران شد. مسیحیت از مرزهای غربی (نفیسی، ۱۳۸۳: ۱۵) و بودایی‌گری از مرزهای شرقی. (الیاده، ۱۳۹۸، ج ۲: ۲۳۵) اما هیچ‌کدام نتوانست دلربای همگان گردد و به دلایل گوناگون به عنوان اقلیتی کم‌رنگ در ایران ماندند. با این‌که بودائی «تا قرن سوم هجری (دهم میلادی) کما بیش انتشار داشته و حتی تا حدود سواحل مدیترانه پیش رفته‌است» (حکمت، ۱۳۳۹: ۱۰۷-۱۰۶)، اما ماندگاری آن به مرزهای شرقی، به‌ویژه شرق خراسان، ماوراءالنهر و بلخ محدود ماند.

«راهبان بودایی را در خراسان و ماوراءالنهر شمن می‌گفته‌اند.» (همان: ۱۰۷)

اکنون که نوبت به ایلخانان رسیده‌بود، حمایت و پشتیبانی از دین‌هایی که در جامعه ایرانی چندان ریشه‌ای نداشت و از دیرباز با اقبال عمومی روبرو نگشته‌بود، در این ایام نیز نمی‌توانست مقبول واقع شود. به‌ویژه آن‌که پشتیبان آن‌ها ایلخان ستمگر بود.

نمود دیگر نفرت مسلمانان از اباقا، به دلیل تلاش و کوشش روزافزون وی برای براندازی پادشاهان مصر و شام پس از سقوط خلافت بغداد بوده است: «اباقاخان در تمام مدت سلطنت خود از طرفی سعی کرد که به یاری پاپ و سلاطین مسیحی اروپا، اسلام را براندازد و پادشاهان مسلمان مصر و شام را که سد راه پیشرفت صلیبیون عیسوی و سرداران مغول بودند از آن نواحی براند.» (اقبال آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۰۴)

رفتار مغولان در فارس و ناخشنودی سعدی

وقتی که مغولان در روزگار اکتای قآن به سیستان، کرمان و یزد سرازیر شدند، اتابک ابوبکر سعد سلغری صلاح در آن دید که برای پذیرش ایلی و خراج‌گزاری مغولان پا پیش نهد و از یورش آنان به فارس پیشگیری نماید. این اقدام که مورد ستایش دانشوران و دوراندیشان از جمله سعدی واقع شد، توانست تا پایان حکومت وی امنیت و آرامشی بر فارس حاکم کند.^۵

سکندر به دیوار روئین و سنگ بکرد از جهان راه یاجوج تنگ
تو را سد یاجوج کفر از زر است نه رویین چو دیوار اسکندر است
(سعدی، ۱۳۶۹: ۳۹)

این وضعیت، یعنی خراج‌گزاری مغولان، بیش و کم تا سال درگذشت اتابک ابوبکر سعد (۶۵۸ ق.) استمرار یافت. در این مدت، یکی از شحنگان مغول به عنوان باسقاق، ناظر امور مالی و ارسال خراج به دربار خان بود و در حکمرانی سلغریان و زندگی مردم چندان دخالتی نداشت. از این زمان به بعد، به دلیل ناتوانی جانشینان ابوبکر و نگرانی هلاکوخان از شورش احتمالی و یا نرسیدن خراج سالیانه، اندک اندک شحنگان به دخالت در امور سیاسی و نظامی این دیار پرداختند. آخرین بازمانده سلغوریان، ابش خاتون بود که حکمرانی وی از سال ۶۶۲ تا سال ۶۸۲ به طول انجامید. «مدت فرمانروایی او را بیست و گاهی ۲۲ نوشته‌اند.» (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۱۰۹) «در دوره ۱۷ ساله ایلخانی اباقا شورشی در فارس پدید نیامد. اما عمال دیوانی مداخلات بسیار در امور سیاسی و نظامی کردند. این مداخلات که به صورت کشمکش میان دیوانسالاران در فارس خودنمایی می‌کرد، موجب اختلال در امور شد.» (همان: ۱۱۰-۱۰۹)

در روزگار اتابک ابوبکر، امور مالی فارس توسط کارگزاران وی اداره می‌شد و مغولان در چند و چون مالیات دخالتی نداشتند و حتی از نظر مکان، در جایی دور از شهر شیراز اسکان یافته بودند. اما پس از وی به‌ویژه در زمان ابش خاتون، هم‌زمان با روزگار اباقاخان، دو دستگاه دیوانی

شکل گرفته بود. این امر موجب سردرگمی مردم و اجحاف و تحمیل مالیات‌های متفاوت بر آنان گشت. «[ابش خاتون] برای اداره امور، یکی از وابستگان خاندان سلغوری به نام کلجه را نایب خویش ساخت. کلجه در اصل ریاست دیوان اتابکان را داشت. این بدان معنا بود که تنها بخشی از امور مالی فارس تعلق به خاندان سلغوری داشته است. زیرا یک دیوان دیگر که بدان «دیوان بزرگ» می‌گفتند نیز به وجود آمده بود که تعلق به دولت مغول داشت.» (همان: ۱۱۳)

وجود دو دستگاه مالیات‌گیری و طبعاً رفتار دوگانهٔ مأموران و بی‌رسمی‌های آنان، برای روشن ضمیری چون سعدی که پناه درویشان بود بسیار تلخ و ناگوار می‌آمد.^۶

«دولت ایلخان مغول که درگیر جنگ‌های مختلف بود می‌بایست مخارج لشکرها را که مرکب از ایلات مغول بود، تأمین می‌کرد. به همین دلیل فارس را فقط به عنوان یک منبع درآمد می‌نگریست.» (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۱۲۱)

بدرفتاری شحنگان مغول با علما و صاحب‌منصبان فارس

دیگر از عواملی که ناخشنودی و خشم سعدی را از اباقا و مأموران وی برمی‌انگیخت، کج‌رفتاری شحنگان با علما و صاحب‌منصبان محلی بود. «در سال ۶۶۷ هجری اباقاخان، انکیانو از امرای مغول را به شیراز فرستاد. از اولین اقدامات انکیانو دستگیری و قتل کلجه، نایب دیوان اتابکی بود. ابش خاتون و جمعی دیگر به اقدام او اعتراض کردند... طی چند سالی که انکیانو در فارس بود، همواره با همین روش حکومت کرد. او نه تنها در امور مالی و انتظامی فارس با شدت عمل می‌نمود، بلکه با علمای دین نیز وارد بحث و مناظره می‌شد. در نتیجه عده‌ای از عمال حکومتی از او به ستوه آمدند و از شیراز گریختند.» (همان: ۱۱۴)

افزون بر شیوهٔ مالیات‌گیری انکیانو که باری بر گردۀ مردم ستم دیده و جنگ زده بود؛ دعوت وی از ابن بزغش، از عرفای بنام فارس، برای مناظره در مسائل دینی بود که واکنش همگان از جمله سعدی را برانگیخت. ابن بزغش به قول زرکوب شیرازی: «الحق که در آن عهد به وجود مبارکش محروسه شیراز قبه الاسلام و مدینه الآداب بود. مسترشدان و طالبان به حسن ارشاد و کمال تحقیق و تکمیل او مستظهر و مسترشد می‌بودند.» (شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۷۶) نویسندهٔ کتاب فارسیان در برابر مغولان گوید: «سعدی شیرازی شاعر و صوفی معروف قرن هفتم، از معتقدان ابن بزغش بوده است.» (خیراندیش، ۱۳۹۴: ۱۱۵)

هر چند نویسنده محترم برای ارادت سعدی به ابن بزغش سندی نیاورده است، اما از روی قرائن می توان پنداشت که سعدی به ابن بزغش به دیده احترام می نگریسته و خود را مرید او می دانسته است. زرکوب شیرازی در بیان احوال بزغش گوید: «شیخ شیوخ عصر و امام ائمه دهر بوده، در طریق سخن گزاری و تحقیق معارف و شیوه درس کتاب عوارف در عهد خود نظیر نداشت.» (زرکوب، ۱۳۹۰: ۱۷۵)

و در ادامه گوید که نجیب الدین علی بن بزغش، نزد شهاب الدین عمر سهروردی رفت و شهاب الدین «او را به منصب ارشاد و تکمیل اختصاص داد و حواله به سلاک و طالبان شیراز کرد و کتاب عوارف المعارف که از منشآت حضرت اوست، با خرقة تصوف و مسانید و اجازت مصحوب او گردانید و باز به شیراز فرستاد.» (همان: ۱۷۶)

از آنجا که سعدی از ارادتمندان شهاب الدین سهروردی بوده است و در بوستان از سر اخلاص و لطف او را مرشد خود دانسته و گوید:

مرا شیخ دانای مرشد شهاب دو اندرز فرمود بر روی آب
یکی آن که در خلق بدبین مباش دگر آنکه در نفس خودبین مباش
(سعدی، ۱۳۵۶: ۱۷۰)

بنابراین نجیب الدین بزغش نیز که پرورده مکتب شهاب الدین بوده و از دست وی خرقة گرفته است، می تواند مورد احترام و علاقه سعدی بوده باشد و طبعاً آزار چنین کسی هرگز خوشایند سعدی نبوده است. با این که سال های حضور هلاکو و فرزندش اباق خان در ایران، همزمان با ایام پختگی و کمال فکری و شعری سعدی است، اما هیچ گاه در ستایش وی لب به سخن نگشوده و قیمتی در لفظ دری را در پای خوکان نریخته است و در برخورد با امیر انکیانو نیز که بین سال های ۶۶۷ تا ۶۷۰ هجری شحنة فارس بوده است، در قالب قصائدی به ظاهر مدح، تیز زبانی و حق گوئی را به اوج رسانده و پیامد ناگوار جور و ستم را به وی گوشزد نموده است.

منجنیق آه مظلومان به صبح سخت گیرد ظالمان را در حصار
... دیو با مردم نیامیزد مترس بل بترس از مردمان دیو سار
هر که دد یا مردم بد پرورد دیر و زود از جان بر آرنش دمار
با بدان چندان که نیکویی کنی قتل مار افسا نباشد جز به مار
ای که داری چشم عقل و گوش هوش پند من در گوش کن چون گوشوار
نشکند عهد من آلا سنگدل نشنود قول من آلا بختیار

سعدیا چندان که می‌دانی بگویی
هرکه را خوف و طمع در کار نیست
حق نباید گفتن آلا آشکار
از ختا باکش نباشد وز تثار
(سعدی، ۱۳۶۳: ۷۲۵)

یا در قصیده‌ای دیگر گوید:

حرامش باد ملک پادشاهی
سخن شیرین بود پیر که‌هن را
چنین پند از پدر نشنوده باشی
که پیشش مدح گویند از قفا ذم
ندانم بشنود نوئین اعظم؟
الا گر هوشمندی بشنو از عم
(همان: ۷۳۲)

و نیز در قصیده‌ای با مطلع صریح و بی‌پرده زیر:

دنیا نیرزد آنکه پریشان کنی دلی
زنهار بد مکن که نکرده است عاقلی
(همان: ۷۵۵)

سرانجام کار پند و نصیحت دلیرانه را به جایی می‌رساند که می‌گوید:

گر من سخن درشت نگویم تو نشنوی
حق گوی را زبان ملامت بود دراز
تو راست باش تا دگران راستی کنند
خاص از برای وسوسه دیو نفس را
جز نیکبخت پند خردمند نشنود
تا هرچه گفته باشمت از خیر در حضور
بی‌جهد از آینه نبرد زنگ صیقلی
حق نیست این چه گفتیم؟ اگر هست گو بلی
دانی که بی‌ستاره نرفته ست جدولی
شاید گر این سخن بنویسی به هیقلی
این است تربیت که پریشان مکن دلی
بعد از تو شرمسار نباشم به محفلی
(همان: ۷۵۶)

مزد چوپانی و جزیت مسلمانی

گفته شد که شیخ در پی اصرار برادران جوینی به دیدار اباقاخان تن داد: «شیخ گفت: از بهر خاطر ایشان برفتم و به صحبت پادشاه رسیدم. در وقت باز گردیدن، پادشاه فرمود که مرا پندی ده! گفتم: از دنیا به آخرت چیزی نمی‌توان برد مگر ثواب و عقاب! اکنون تو مخیری. اباقا فرمود: این معنی به شعر تقریر فرمای. شیخ در حال این قطعه در عدل و انصاف بفرمود.

شهی که حفظ رعیت نگاه می‌دارد^۷ حلال باد خراجش که مزد چوپانی است

وگر نه راعی خلق است زهر مارش باد که هرچه می خورد او جزیت مسلمانی است
اباقا بگریست و چند نوبت فرمود که من راعی ام یا نه؟ شیخ جواب می فرمود: اگر راعی ای
بیت اول تو را کفایت و الا بیت آخر، تمام.

فی الجملة شیخ فرمود در وقت باز گردیدن این چند بیت بر او خواندم.

پادشاه سایه خدا باشد سایه با ذات آشنا باشد
نشود نفس عامه قابل خیر گرنه شمشیر پادشا باشد
هر صلاحی که در جهان باشد اثر عدل پادشا باشد
ملکوت او صلاح نپذیرد گر همه رای او خطا باشد»

(همان: ۹۲۰)

واژه‌های رعیت، راعی، چوپان، جزیت مسلمانی و مزد چوپانی، افزون بر بیان طنزآلود شیخ
در رفتار سیاسی پیشینیان جایگاهی ویژه دارد. در حکومت‌های پیشین که قدرت در یک شخص
متمرکز بود و تقسیم قوا به مفهوم امروزی چندان شناخته نبود، کوشش صاحبان ذوق و اندیشه
بر آن بود که در زبان پند و طنز فاصله رأس هرم قدرت را با قاعده آن یعنی توده مردم کاهش
دهند و با حذف واسطه‌های میانی که در نهج البلاغه به عنوان «حجاب» و «احتجاب» از آن‌ها
یاد شده فرصت دیدن و شنیدن درد و رنج و ناله مردم را برای پادشاه بیش از پیش فراهم نمایند.
«وَ أَحْفِضُ لِلرَّعِيَّةِ جَنَاحَكَ وَ ابْسُطْ لَهُمْ وَجْهَكَ وَ أَلِنْ لَهُمْ جَانِبَكَ»: و در برابر رعیت فروتن
باش و آنان را با گشاده رویی و نرم‌خویی بپذیر. (نهج البلاغه، نامه ۴۶: ۳۲۰) و در بیانی دیگر
برای رفع موانع دیدار رعیت با والی گوید: «وَأَمَّا بَعْدُ، فَلَا تَطْوَلَنَّ اخْتِجَابَكَ عَنْ رِعِيَّتِكَ، فَإِنَّ
اخْتِجَابَ الْوَلَاةِ عَنِ الرَّعِيَّةِ شُعْبَةٌ مِنَ الضِّيقِ، وَقَلَّةُ عِلْمٍ بِالْأُمُورِ» و پس از این همه، فراوان خود را
از رعیت خویش پنهان مکن که پنهان شدن والیان از رعیت نمونه‌ای است از تنگ‌خوئی و
کم‌اطلاعی در کارها. (همان: ۳۳۷)

در این باره، نجم‌الدین رازی با اشاره به آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ
وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل/۹۰) وظایف پادشاه را در زمینه داد و دهش و
رسیدگی به خویشاوندان و نیز پرهیز و پیشگیری از فحشا و منکر و بی‌داد، در سه حالت می‌بیند:
«بدان که پادشاه را سه حالت است: اول حالت نفس با خویش، دوم حالت با رعایا، سیم حالت او
با خدای خویش.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۸۹: ۴۳۲) در این نوشتار کوتاه فرصت پرداختن به
جزئیات این تقسیم‌بندی نیست. تنها به دو مورد بسنده می‌شود:

۱- ایتاء ذی القربی: «و ایتاء ذی القربی حق گزارى عموم رعایاست. چه رعیت پادشاه را به مثابت قرباتاند، بلکه به جای اهل و عیال اند ... هر انعام و احسان و انصاف و معدلت و ایادی و مکرمت و مدارا و مواسا و سیاست و حراست که پادشاه فرماید از صلۀ رحم و مروت و سلطنت است و اوتاد ثبات و دوام مملکت.» (همان: ۴۳۶)

و نیز گوید: «دیگر پادشاه چون شبان است و رعیت چون رمه بر شبان واجب است که رمه را از گرگ نگه دارد و در دفع شر او کوشد و اگر در رمه بعضی قوچ با قرن باشند و بعضی میش و بی قرن، صاحب قرن خواهد که بر بی قرن حیفی کند و تعدی نماید، آفت او زایل کند ... و هم چنین قوچ صاحب قرن ظالمان قوی دست اند از امرا و اجناد و اصحاب دیوان و ارباب مناصب و نواب و گماشتگان حضرت و عمال و رؤسا و قضات و رنود و اوباش و ... رعایا را به کلی به این ها باز نباید گذاشت.» (نجم الدین رازی، ۱۳۸۹: ۴۳۸)

۲- و در تفسیر «وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» ابتدا مصادیق فحشاء و منکر و بغی را که ممکن است گریبان گیر پادشاه و دربار شود بر می شمرد و زیان حضور و نفوذ افراد تبهکار را کم از فساد شخص سلطان نمی بیند: «و اما فحشا و منکر و بغی پادشاه با رعیت آن است که در میان ایشان به فسق و فجور زندگانی کند و ایشان را بر فساد دارد ... و در عهد او اهل فساد قوت گیرند ... و عوانان و مردم فرومایه و بی اصل و غماز و نمام و مفسد و ظالم و غاشم و محتال در حضرت پادشاه بر کار شوند ...» (همان: ۴۳۹)

نجم الدین پس از برشمردن فهرستی دراز دامن از مفاصد گونه گون این جماعت اشاره می کند که اینان «ارباب حوائج را از درگاه دور دارند و احوال ایشان عرضه ندارند و خیرات و میرات و صلوات و صدقات پادشاه را از مستحقان بریده گردانند.» (همان: ۴۴۰)

افزون بر دو بیت مورد بحث، در بوستان نیز به ایباتی بر می خوریم که سعدی با تکیه بر نقش «رعیت»، ماندگاری و پایداری حکومت را در گرو پاسداشت حقوق آنان برمی شمرد:

رعیت نشاید به بی داد کشت که مر سلطنت را پنهاند و پشت
(سعدی، ۱۳۶۹: ۴۳)

و یا:

رعیت چو بیخند و سلطان درخت درخت ای پسر باشد از بیخ سخت
(همان: ۴۲)

و نیز:

رعیت درخت است اگر پروری به کام دل دوستان برخورداری
 به بی رحمی از بیخ و بارش مکن که نادان کند حیف بر خویشان
 (همان: ۵۲)

جزیه

مستند قرآنی جزیه آیه ۲۹ سوره توبه است: «فَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.»

در این جا به آراء و دیدگاه‌های تنی چند از مفسرین و صاحب نظران می‌پردازیم:

ابوالحسن ماوردی در کتاب «الأحكام السلطانية و الولايات الدينية» که با عنوان «آیین حکمرانی» به فارسی برگردانده شده است، درباره پرداخت کنندگان خراج و جزیه برخورداری دوگانه دارد. از یک سو محکومین حکم جزیه را مشرکین می‌داند و می‌گوید: «جزیه و خراج حقوقی هستند که خداوند از مشرکان به مسلمانان رسانده است. این حقوق در سه نکته با یکدیگر همسانی و در سه ویژگی با هم تفاوت دارند ... تفاوت‌های جزیه و خراج در سه ویژگی است. نخست این که جزیه حکمی منصوص، ولی خراج حکمی استنباط شده به اجتهاد است ... سوم این که جزیه در حالتی که کفر هم چنان استمرار داشته باشد ستانده می‌شود و با اسلام آوردن از شخص برداشته می‌شود. (صابری، ۱۳۸۳: ۲۹۳) اما در ادامه پس از تفسیر و تبیین آیه یادشده (یعنی آیه ۲۹ سوره توبه) سرانجام پرداخت کننده جزیه را از مشرک به اهل کتاب تغییر می‌دهد و می‌گوید: «به هر روی بر زمامدار مسلمانان واجب است جزیه را بر هر یک از افراد اهل کتاب که به ذمه در می‌آیند وضع کند تا به ازای آن در دارالاسلام باقی گذارده شوند ...» (همان: ۲۹۵)

قاضی بیضاوی در تفسیر «نوار التنزیل و اسرار التأویل» گوید: «و مفهوم الآیه يقتضی تخصیص الجزیه بأهل الکتاب و يؤیّده أن عمر رضی الله تعالی عنه لم یکن يأخذ الجزیه من المجوس حتی شهد عنده عبدالرحمن بن عوف رضی الله تعالی عنه أنه صلی الله علیه و سلم أخذها من مجوس هجر و أنه قال: سنوا بهم سنه اهل الکتاب.» (بیضاوی، بی تا، ج ۳: ۷۸)

«مفهوم آیه اقتضا می‌کند که جزیه ویژه اهل کتاب باشد و چیزی که آن را تأیید می‌کند این که عمر، خدای از او خشنود باد، از مجوسیان جزیه نمی‌گرفت تا این که عبدالرحمن بن عوف

حاضر شد و نزد وی شهادت داد که پیامبر (ص) از مجوس هَجْر (بحرین) جزیه گرفت. عمر نیز فرمان داد که با مجوس نیز هم‌چون اهل کتاب رفتار کنند.»

مؤلف کتاب «دولت و حکومت در اسلام» دربارهٔ جزیه گوید: «ریشه‌های مسألهٔ جزیه که اهل ذمه می‌پرداختند، شدیداً پیچیده و ناشناخته است. برخی از فقها آن را جبران خلاصی از مرگ می‌پندارند و برخی دیگر آن را در ازای زندگی در سرزمین‌های اسلامی قرار می‌دهند.» (لمبتون، ۱۳۸۹: ۴۹۱)

صاحب تفسیر تسنیم دربارهٔ زمان نزول سورهٔ توبه گوید: «این سوره پس از فتح مکه در سال نهم هجرت و پیش از حجه الوداع نازل شده.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳۳: ۱۸۸) درون‌مایهٔ آیهٔ ۲۹ که در تفسیر تسنیم به تفصیل مورد بررسی واقع شده، بیانگر نبرد با گروهی از اهل کتاب است که طبق نظر مفسر دارای سه شرط زیر هستند: «۱- لا یؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر، ۲- لا یحرمون ما حرم الله و رسوله، ۳- و لا یدینون دین الحق» (همان، ج ۳۳: ۴۶۸) و در مورد پرداخت جزیه گوید: «با اهل کتاب باید پیکار کرد تا حکومت اسلامی را به رسمیت شناخته و جزیه بدهند نه این که مسلمان گردند. غایت، اعطای جزیه و پذیرش حکومت و مقررات اسلامی است «حَتَّىٰ یُعْطُوا الْجِزِیَةَ» ولی با ایمان آوردن و مسلمان شدن برادر مسلمانان می‌گردند: «فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِی الدِّینِ» (همان، ج ۳۳: ۴۷۶).

بنابراین با توجه به آراء دانشمندان شیعه و سنی، پرداخت جزیه تنها شامل آن دسته از اهل کتاب می‌شد که در قلمرو حکومت اسلامی زندگی می‌کردند و چنان‌چه مسلمان می‌شدند، از پرداخت جزیه معاف می‌گشتند و حکم دیگر مسلمین بر آنان جاری می‌شد. پیداست که هیچ‌آیه یا حدیثی گرفتن جزیه از مسلمانان اعم از تازه مسلمان و یا مسلمانان پیشین را روا نمی‌داشته‌است.

جزیت مسلمانی

پرسش این جاست که به رغم منابع گوناگون تفسیری و تاریخی که جزیه را ویژهٔ اهل کتاب دانسته‌اند، چرا باز سعدی از جزیت مسلمانی سخن گفته‌است؟

با نگاهی به منابع تاریخی می‌توان دریافت که سپاه مسلمین در رویارویی با اهل کتاب که تمایلی به اسلام آوردن نداشتند، آن‌ها را وادار به پرداخت جزیه می‌کردند. گفتنی است که مالیات سرانه پیش از اسلام نیز چه از سوی امپراتوری روم و چه امیران ساسانی از مردم گرفته می‌شد؛

با این تفاوت که «جزیه در امپراتوری ساسانی ارتباطی به مذهب نداشت. لیکن باجی بود که طبقه بالا از طبقه پایین اجتماع می‌گرفت. طبقات ممتاز، اشراف و روحانیون و جنگاوران از پرداخت آن معاف بودند.» (دنت، ۱۳۵۸: ۱۹)

شاید داوری درباره شیوه‌های وصول جزیه در اسلام به دلیل تفاوت رویه‌ها در مناطق گوناگون چندان آسان نباشد. «در تمام منابع اسلامی صریحاً منعکس است که عرب‌ها در مصر و شام و عراق و خوزستان روش‌های مختلفی به کار بسته‌اند... ممکن نیست حتی یک فقیه یا مورخ اسلامی را یاد کرد که به طور قطع، موضوع وحدت روش در سرتاسر امپراتوری عرب را مطرح کرده‌باشد.» (همان: ۴۳)

چنان که گفته شد همه منابع اتفاق نظر دارند که هر که مسلمان می‌شد از پرداخت جزیه معاف می‌گشت و در زمینه پرداخت مالیات و خراج، همسو و همسان با دیگر مسلمین مشمول پرداخت خراج سالیانه اراضی می‌شد و به هر حال از پرداخت مالیات سرانه (جزیه) معاف می‌گشت.

اما در یک برهه تاریخی گویا نومسلمانان نیز مجبور به پرداخت جزیه گشتند. دانیل دنت، حجاج را آغازگر جزیه‌گیری از نومسلمانان می‌داند. وی ضمن این که مکرر می‌گوید: «قبول اسلام موجب معافیت از مالیات سرانه است» (دنت، ۱۳۵۸: ۷۱)^۱ ولی با تکیه بر منابع کهن تصریح می‌کند که نخستین کسی که از نومسلمان جزیه گرفت حجاج بن یوسف بود.» (همان: ۷۴)

حجاج (۷۵-۹۵/۶۹۴-۷۱۳ م) که از معروف‌ترین والیان عبدالملک بود، در مشرق خلافت برای بازگرداندن آرامش به دولت و مقابله با بحران مالی، نقش به‌سزایی داشت که آثار آن برای مدتی طولانی ادامه یافت.» (خزنده کاتبی، ۱۳۹۳: ۱۷۱)

چنان که از این عبارت پیداست، نقش دوگانه سیاسی و اقتصادی حجاج برای حکومت عبدالملک مروان، از اهمیت بسزایی برخوردار بوده است.

نویسنده کتاب «خراج از آغاز فتوحات اسلامی تا میانه قرن سوم هجری» با آوردن سه روایت از ابن عبدالحکم، طبری و جهشیاری گوید: «ظاهراً این سه روایت اذعان دارد به اینکه حجاج از تازه مسلمانان جزیه اخذ می‌کرد.» (خزنده کاتبی، ۱۳۹۳: ۱۷۶ تا ۱۷۷) اما در ادامه می‌کوشد که حجاج را از این اقدام ناپسند و غیرشرعی تبرئه کند و از جمله می‌گوید: «اما وضعیت حاکم در آن زمان که نشان دهنده نابسامانی اوضاع زراعی و رکود جیایه خراج به سبب هجرت زارعین بود، حاکی از آن است که حجاج از ایشان جزیه نگرفته بلکه تنها خراج ستانده است. بنابراین واژه جزیه در روایات ابن عبدالحکم را نمی‌توان به مالیات سرانه تعبیر کرد؛ زیرا با

فرینه‌ای که دلالت بر این معنا کند مطابق نیست ... اما جهشیاری به وضوح اشاره دارد که حجاج از ایشان خراج گرفت... . در این جا تنها طبری است که در روایتی بدون اسناد، اشاره نموده به اینکه حجاج جزیه را به ذمیان نومسلمان پس داد. پذیرفتن این روایت به دلیل فقدان اسباب مثبت آن سخت و دشوار است.» (همان: ۱۷۶ تا ۱۷۸)

درباره نقد خزنه کاتبی نسبت به دیدگاه طبری، چند نکته شایان ذکر است: نخست آن که تحقیق ایشان چنان که در مقدمه آورده‌اند: «انتخاب حوزه جغرافیایی سواد، شام و جزیره به عنوان موضوع تحقیق به تفاوت میراث اداری ساسانی-بیزانسی برمی‌گردد.» (همان: ۴) بنابراین هرچند در بیان نظام اداری ساسانی، کل قلمرو این سلسله را تا پیش از سقوط توسط اعراب در نظر آورده‌است، اما در ذکر مصادیق و شواهد تنها به همان سه نقطه سواد، شام و جزیره بسنده کرده‌است و هیچ اشاره‌ای به ایران مرکزی، خراسان، ماوراءالنهر، سیستان و آسیای مرکزی ننموده‌است؛ در حالی که طبری براساس روند سال شمار، رویدادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و ... کلیه قلمرو اسلامی در شرق و غرب را در نظر داشته‌است.

دوم این که رفتار سرکوبگرانه حجاج در عراق واکنشی به جنبش‌ها و حرکت‌های ضد اموی از سوی عبدالله بن زبیر، خواجه ازرقه و دیگر کسانی بود که از ضعف دولت مرکزی شام بهره جست‌ه بودند و حتی داعیه خلافت داشتند. در حالی در مشرق و ماوراءالنهر، کوشش‌ها در جهت گسترش قلمروهای تازه‌تر بود و به همین دلیل در این دو نقطه، دو رفتار متفاوت داشت. در عراق، روستائیان را که به شهر آمده بودند و بیم آن می‌رفت که به حرکت‌ها و جنبش‌های ضد اموی بپیوندند به روستاها برمی‌گرداند که هم بر رونق کشاورزی و شمار خراجگزاران بیفزاید و هم خطر پشتیبانی از مخالفین حکومت را فروکاهد.

سوم آن که خزنه کاتبی در جای دیگر کتاب خود با تکیه بر منابع گوناگون که در ادامه خواهیم آورد، تصریح می‌کند که اهل کتاب یا همان ذمیان دو نوع مالیات می‌پرداختند؛ یعنی خراج اراضی و جزیه سرانه. اما در نقد گزارش جهشیاری و ابن عبدالحکم مصری و طبری در تلاش است که این دو نوع مالیات را تنها به خراج که آن هم از اراضی گرفته می‌شد تقلیل دهد تا در پایان بتواند ثابت کند که اصلاً جزیه‌ای (مالیات سرانه) در کار نبوده‌است که حجاج به صورت غیرقانونی بر تازه مسلمانان تحمیل کرده‌باشد. هر چند که پذیرش روایت طبری را نیز به کلی مردود ندانسته بلکه سخت و دشوار پنداشته‌است.

«هشام بن عمار در روایتی از ولید بن مسلم آورده است که ابوعبیده با ساکنان بعلبک به پرداخت جزیه و تعیین خراج زمین‌هایشان مصالحه کرد ... ابوحفص دمشقی در روایت خود از سعید بن عبدالعزیز (و ۵۱۶۷ / ۷۸۳ م) نقل می‌کند که ابوعبیده با مردم حمص به همان شیوه بعلبک مصالحه کرد ... اهالی افامیه به پرداخت جزیه و خراج گردن نهادند ... اهالی فحل در مقابل پرداخت جزیه سرانه و خراج زمین، امان خواستند. ابوحفص دمشقی در روایت خود از مشایخ اهل علم نقل می‌کند عمرو بن عاص به اهالی سبسطیه و نابلس در ازای پرداخت جزیه سرانه و خراج زمین‌هایشان به آنان امان داد ...»

اهالی ایلیا از ابوعبیده به همان شیوه‌ای که با اهالی شهرهای شام در ازای پرداخت جزیه و خراج مصالحه شده بود امان و صلح خواستند ...» (همان: ۱۶۰-۱۵۹)

نویسنده سرانجام تأکید می‌کند که: «ملاحظه می‌شود که جزیه بر غیر مسلمان با نص قرآن یا با سنت پیامبر چنان که گذشت تعیین گردیده، چنان که در عهدنامه‌های صلح نیز آمده بود. اما در باب زمین، عمر بن خطاب بعد از مشاوره‌ها و مجادلات آن را فیء مسلمین به حساب آورد و در مقابل خراج آن را در دست صاحبش باقی گذارد لیکن با اسلام آوردن فرد، جزیه برداشته می‌شد، ولی خراج زمین باقی می‌ماند.» (همان: ۱۶۲)

بنابراین درباره اعتراض اهل کتاب نسبت به پرداخت خراج اراضی در حالی که دیگر مسلمین شهرها و بلاد مختلف به پرداخت همان نوع خراج ملزم بودند، چگونه ممکن است که افراد تازه مسلمان نسبت به خراجی که توسط حجاج بر آنان مقرر گشته بود معترض بوده باشند؟ مگر این که افزون بر خراج زمین‌ها، مبالغی دیگر به عنوان جزیه از آنان مطالبه کرده باشند که خشم آنان را برانگیخته باشد.

چنان که اشاره شد، یکی از اقدامات اصلاحی عمر بن عبدالعزیز ترمیم نابسامانی‌ها و بی‌رسمی‌های دوره بیست ساله حجاج و برکناری عاملین وی بوده است. طبری درباره عزل جراح بن عبدالله والی ختلان که در تاجیکستان امروزی واقع بود، گوید: «جراح به عمر نامه نوشت و دو کس از عربان را فرستاد با یکی از وابستگان بنی ضبّه به نام صالح بن طریق که مردی دین‌دار بود و کنیه ابوالصیدا داشت ... گوید دو مرد عرب سخن کردند و آن دیگری نشسته بود و عمر بدو گفت: مگر تو از جمله فرستادگان نیستی؟ گفت: چرا. گفت: پس چرا سخن نمی‌کنی؟ گفت: ای امیر مؤمنان! بیست هزار کس از وابستگان بی‌مقرری و روزی غزا می‌کنند. معادل آن‌ها از اهل ذمه هستند که مسلمان شده‌اند. اما جزیه از آن‌ها می‌گیرند. امیر ما مردی خشن

است که بر منبر ما می‌ایستد و می‌گوید: پا برهنه سوی شما آمده ام و اکنون تعصب قبیله دارم. به خدا یکی از قوم خویش را بیش از صد کس از دیگران دوست دارم... وی از جمله عمال حجاج بوده که ظلم و تعدی بسیار کرده.

عمر گفت: باید کسانی همانند تو جزو فرستادگان باشند. گوید: آن‌گاه عمر به جراح نوشت: بنگر هر که در قلمرو تو سوی قبله نماز می‌برد، جزیه از او بردار. گوید: چنان شد که کسان به مسلمانی رو آوردند. به جراح گفتند مردم به اسلام روی آورده‌اند و این به سبب نفرت از جزیه‌دادن است. آن‌ها را امتحان کن که ختنه کرده‌اند یا نه؟ گوید: جراح این را برای عمر نوشت. عمر بدو نوشت که خدا محمد را به دعوتگری فرستاد نه ختنه‌گری. آن‌گاه عمر گفت: یکی مرد راستگوی را بیابید که درباره خراسان از او پرسش کنم. گفتند: چنین کسی را یافته‌ای، ابومجلز را بخواه. گوید عمر به جراح نوشت که بیا و ابومجلز را بیار ... « (طبری، ۱۳۷۵، ج نهم: ۳۹۶۰-۳۹۵۹)

در یک جمع‌بندی کلی، هر چند منابع گوناگون از جمله طبری، بلاذری^۹، ابن اثیر^{۱۰} و ... به رفتار خشن حجاج و جزیه گرفتن از مسلمانان اشاره کرده‌اند، اما با توجه به شهرت طبری و جایگاه رفیع تاریخ وی در میان کهن‌ترین منابع تاریخی، می‌توان پنداشت که سعدی در کاربرد ترکیب «جزیت مسلمانی» در شعر خود به گزارش وی نظر داشته‌است.

حجاج بین سال‌های ۷۵ تا ۹۵ هجری از سوی عبدالملک مروان، والی مشرق خلافت و سیستان و خراسان و... بود و با توجه به این که عمر بن عبدالعزیز در سال ۹۹ بر مسند خلافت تکیه‌زد و هنوز خاطره رفتارهای تند و خشن حجاج در گوشه و کنار عالم اسلامی در اذهان زنده بود، «در آغاز کارش توانست بقایای شاگردان حجاج و افراد مکتب او را از اداره کشور دور کند...» (طقوش، ۱۳۸۴: ۱۸۰-۱۸۱)

اگر به کلیات سعدی مراجعه کنیم، دو تصویر متفاوت از سران بنی‌امیه در سروده‌های سعدی به چشم می‌خورد. از یک سو رفتار عمر بن عبدالعزیز در حکایت دیرآشنای بوستان:

یکی از بزرگان اهل تمیز حکایت کند ز ابن عبدالعزیز
که بودش نگینی در انگشتری فرومانده در قیمتش جوهری
(سعدی، ۱۳۶۹: ۵۴)

و دیگر تصویری از حجاج بن یوسف ثقفی که در دو حکایت از بوستان به نظم آمده است:
حکایت کنند از یکی نیکمرد که اکرام حجاج یوسف نکرد

به سرهنگ دیوان نگه کرد تیز / که نطعش بیانداز و خونش بریز
(همان: ۶۳)

با این که فرزند آن پیرمرد حجاج را از بی‌دادگری برحذر داشت و یادآور شد که او محبوب مردم است و پشتیبان فراوان دارد:

پسر گفتش ای نامور شهریار / یکی دست از این مرد صوفی بدار
که خلقی بدو روی دارند و پشت / نه رای است خلقی به یک بار کشت
(همان: ۶۳)

اما حجاج نشنید و ناجوانمردانه پیکر پیرمرد را در خون کشید:

شنیدم که نشنید و خونش بریخت / ز فرمان داور که داند گریخت
(همان: ۶۳)

در اینجا سعدی از زبان جهان‌دیده‌ای که پیرمرد را پس از قتل به خواب دیده است، گوید:
بزرگی در آن فکرت آن شب بخفت / به خواب اندرش دید و پرسید و گفت
دمی بیش بر من سیاست نراند / عقوبت بر او تا قیامت بماند
(همان: ۶۳)

و در حکایت دیگر گوید:

کسی گفت حجاج خونخواره‌ای است / دلش همچو سنگ سیه پاره‌ای است
نترسد همی ز آه و فریاد خلق / خدایا تو بستان از او داد خلق
(همان: ۱۵۹)

پیداست که سعدی هر جا فرصتی دست داده، از سفاکی و ستمگری حجاج داد سخن داده است. از سوی دیگر، با این که زمامداری عمر ابن عبدالعزیز دولت مستعجل بود و دو سال و اندی (۹۹-۱۱۰ هـ) بیش نپایید، اما متون و منابع کهن و پژوهش‌های جدید، فهرستی از اصلاحات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی وی را برشمرده‌اند و از قضا بسیاری از اقدامات او در جهت اصلاح ستمگری و نامردمی‌های حجاج بن یوسف و دستیاران وی بوده است.^{۱۱}

بنابراین جا دارد که سعدی با دیدن اباقاخان و مرور وحشی‌گری‌های مغول و فروپاشی دولت‌ها و حکومت‌های کهنسال ایرانی و غیرایرانی و کشتار بی‌شمار مردم ستمدیده در ضمیر خود، ناگاه حجاج بن یوسف ثقفی و ستمگری و جزیه‌ستانی بی‌دلیل او از تازه مسلمانان را پیش

چشم آورده باشد. به‌ویژه آن که می‌دید با یورش مغولان، به موازات نابودی مراکز اسلامی، به پشتوانه ایلخانان مغول، بودایی‌گری و بت‌پرستی روز به روز رونق می‌یابد و مسیحیت زخم خورده از جنگ‌های صلیبی جانی تازه می‌گیرد.

نتیجه

تقریر دوم از تقریرات ثلاثه دیوان سعدی، گزارش «ملاقات شیخ با اباقا» است. این دیدار که پس از بازگشت شیخ از مکه در تبریز صورت گرفته‌است، نه به خواست و علاقه سعدی بلکه به اصرار برادران جوینی بوده‌است.

با این که در کارنامه شعری سعدی نمونه‌های زیادی از مدح و ستایش سلاطین و صاحب منصبان و وزرا دیده می‌شود و آن‌ها نیز بدو عنایت داشته‌اند و ارادت ورزیده‌اند، چرا سعدی برای دیدار با اباخان مغول که در آن روزگار از دروازه چین تا سواحل مدیترانه را زیر نگین داشته، بی‌میلی نشان می‌دهد؟

با جستجویی که در منابع تاریخی و ادبی صورت گرفت، به این نتیجه رسیدیم که ناخشنودی سعدی از خان مغول و بی‌میلی نسبت به دیدار وی، ریشه در رفتار سیاسی و عملکرد حکومتی او داشته‌است. اباقا از زمانی که بر اریکه قدرت تکیه زده، دست بودائیان و بت پرستان و مسیحیان را در جوامع اسلامی بازگذاشته و با تأسیس بت‌خانه و احداث کلیسا و ترویج مظاهر دینی آنان خشم مسلمین را برانگیخته‌بود.

از سوی دیگر حرص و طمع سیری‌ناپذیر مغولان و کارگزاران آن‌ها، هر روز مالیات تازه‌تری بر مردم ستم‌دیده و جنگ‌زده تحمیل می‌کرد و سعدی همواره این نابسامانی‌های افسارگسیخته را در سفر و حضر شاهد بود و فقر و درماندگی و بی‌پناهی مردم را با گوشت و پوست لمس می‌کرد.

دخالت‌های شحنگان مغول در فارس و به‌ویژه آزار علما و معتمدین محلی از دیگر عوامل رنج‌دیدگی و دل‌آزردگی شیخ از ایل خان مغول بود. هم‌چنین فروپاشی دولت‌های اسلامی در آسیا و خاورمیانه و رشد چشمگیر مظاهر بی‌دینی برای شاعر دین‌ورزی چون سعدی به شدت آزاردهنده و جانکاه بود.

بنابراین سعدی در دیدار خود با اباقا که آن را از سر اکراه پذیرفته بود، ناچار وی را به تازیانه سخن می‌نوازد و جایگاه او را در حد چوپانی که وظیفه اش نگهبانی از گله رعیت است فرومی‌کشد و بدین وسیله خشم و انزجار خود را از بیداد و ستم مغولان نشان می‌دهد.

دیگر رهاورد این نوشتار، گره‌گشایی از ترکیب طنزآمیز «جزیت مسلمانی» است که معلوم شد دست کم در روزگار بنی امیه و به فرمان حجاج بن یوسف رخ داده‌است.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: ج. آ. بویل، ۱۳۷۹، تاریخ ایران کمبریج، ج ۵، صص ۳۳۳-۳۳۴ و نیز ر.ک: جورج لین، ۱۳۹۰، ایران در اوایل عهد ایلخانان، ص ۸۰.
۲. نیز ر.ک: مرتضوی، منوچهر. مسائل عصر ایلخانان. صص ۱۴۷-۱۴۶.
۳. نیز ر.ک: رنه، گروسه. امپراتوری صحرائوردان، ترجمه عبدالحسین میکده، ص ۵۸۲.
۴. نیز ر.ک: رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، ج ۲: ۱۱۱۴ و نیز ر.ک: رنه گروسه، امپراتوری صحرائوردان، ۵۹۹.
۵. ر.ک: خیراندیش، عبدالرسول، ۱۳۹۴، فارسیان در برابر مغولان، ص ۸۰.
۶. نمونه آن را می‌توان در «حکایت شمس‌الدین تازی‌کو و رفتار وی با برادر سعدی و نامه‌نگاری شیخ به شمس‌الدین» در کلیات سعدی ص ۹۲۱ بازجست.
۷. در چاپ دیگر کلیات سعدی به تصحیح فصیح الملک شوریده ص ۲۹ آمده‌است: «شهی که پاس رعیت نگاه می‌دارد». سعدی، ۱۳۸۸، کلیات دیوان، انتشارات ادیب مصطفوی، شیراز.
۸. نیز ر.ک: همان، ص ۷۰ و ۷۴.
۹. ر.ک: بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، ص ۵۹۴.
۱۰. ابن اثیر، عز الدین، تاریخ کامل، جلد ۷، ص ۲۸۷۶.
۱۱. طبری و نیز ر.ک: دینوری، امامت و سیاست، ۱۳۸۴ ص ۳۳۵-۳۳۴ و جعفریان، تاریخ خلفا، ۱۳۸۰: ۵۹۸-۵۷۹ و هم‌چنین طقوش، ۱۳۸۴، دولت امویان: ۱۸۲-۱۷۳.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، (۱۳۷۰)، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ابن اثیر، عز الدین (۱۳۷۴ ش). تاریخ کامل. برگردان سید حسین روحانی. ج ۷. تهران: اساطیر.
- اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۷۶ ش). تاریخ مغول و اوایل ایام تیموری. تهران: نشر نامک.
- الیاده، میر چا. (۱۳۹۸ ش). تاریخ اندیشه‌های دینی. ترجمه بهزاد سالکی. ج ۲. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- بشری، جواد. (۱۳۹۸ ش). احوال شیخ اجل سعدی. تهران: انتشارات تک‌برگ.
- بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۳۳۷ ش). فتوح البلدان. ترجمه محمد توکل. تهران: نشر نقره.
- بویل، ج. آ. (۱۳۷۹ ش). تاریخ کمبریج. ترجمه حسن انوشه. ج ۵. تهران: امیرکبیر.
- بیانی، شیرین. (۱۳۷۵ ش). دین و دولت در ایران عهد مغول. ج ۱ و ۲ و ۳. تهران: نشر دانشگاهی.

- بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر بن محمد. (بی تا). انوار التنزیل و اسرار التأویل. لبنان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۰ ش). تاریخ خلفا. قم: انتشارات دلیل ما.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳ ش). تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم. ج ۳۳. قم: اسراء.
- خزنه کاتبی، غیداء. (۱۳۹۳ ش). خراج از آغاز فتوحات اسلامی تا میانه قرن سوم هجری. ترجمه حسین منصوروی. تهران: انتشارات سمت.
- خیراندیش، عبدالرسول. (۱۳۹۴ ش). فارسیان در برابر مغولان. تهران: انتشارات آباد بوم.
- دنت، دانیل. (۱۳۵۸ ش). مالیات سرانه و تأثیر آن در گرایش به اسلام. به ترجمه محمدعلی موحد. تهران: انتشارات خوارزمی.
- دینوری، ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم. (۱۳۸۰ ش). امامت و سیاست. ترجمه سید ناصر طباطبایی. تهران: انتشارات ققنوس.
- رازی، نجم الدین ابوبکر بن محمد. (۱۳۸۹ ش). مرصاد العباد. به اهتمام محمدامین ریاحی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- سعدی، افصح المتکلمین، مصلح الدین. (۱۳۵۶ ش). بوستان سعدی. شرح و تعلیقات. محمد خزائلی. تهران: انتشارات جاویدان.
- _____ (۱۳۶۹ ش). بوستان سعدی. تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- _____ (۱۳۶۳ ش). کلیات دیوان. تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۸۸ ش). کلیات دیوان. شیراز: ادیب مصطفوی.
- طبری، محمد بن جریر. (۱۳۷۵ ش). تاریخ طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- طقوش، محمد سهیل. (۱۳۸۴ ش). دولت امویان. ترجمه حجت‌الله جودکی. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قزوینی، محمد. (۱۳۶۳). مقالات قزوینی. ج ۳. تهران: اساطیر.
- گروه، رنه. (۱۳۷۹ ش). امپراتوری صحرانوردان. ترجمه عبدالحسین میکده. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- لمبتون، ان.کی. اس. (۱۳۸۹ ش). دولت و حکومت در اسلام. ترجمه محمد مهدی فقیهی. تهران: انتشارات شفیعی.
- ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب. (۱۳۸۳). الأحكام السلطانیة و الولايات الدینیة. ترجمه فارسی (آیین حکمرانی) حسین صابری. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مرتضوی، منوچهر. (۱۳۷۰ ش). مسائل عصر ایلخانان. تهران: انتشارات آگاه.
- نفیسی، سعید. (۱۳۸۳ ش). مسیحیت در ایران تا صدر اسلام. به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار. تهران: اساطیر.
- همدانی، رشیدالدین فضل الله. (۱۳۷۳ ش). جامع التواریخ. به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی. تهران: نشر البرز.
- هوشنگی، لیلا. (۱۳۸۹ ش). نستوریان. تهران: بصیرت.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی