



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال نوزدهم، شماره چهل و پنج، زمستان ۱۴۰۲

- «توطئه قتل پیامبر» و «صحیفه ملعونه»: بررسی و اعتبار سنجی روایتی در منابع متأخر شیعی (۳-۲۸)
سید علیرضا موسوی اظهر
- از سیاست‌ورزی تا ستیزه‌گری: پدریان و پسران در دربار سلطان مسعود غزنوی (۲۹-۵۲)
جعفر نوری، سیده شیرین سیدی فرخند و هادی عارف نیا
- ادیس بدلیسی: تاریخ‌نویسی منشیان و الگوواره اسلامگرا در تاریخ‌نگاری عثمانی (۵۳-۸۰)
محمد حسین صادقی
- تدبیر حفظ‌الصحه بدن در ایران عصر صفوی (۸۱-۱۰۹)
محمد علی پرغو و جواد علیپور سیلاب
- کاروانسرای گمشده از دوره قاجار: کاروانسرای میانجوب (۱۱۱-۱۲۸)
سیاوش درودیان
- واکاوی دیدگاه‌ها در باب آرامگاه امام‌زاده حسین بن موسی (۱۲۹-۱۵۳)
محمد باقری و حمیدرضا ثنائی

تاریخ و تمدن اسلامی

سال نوزدهم، شماره چهل و پنج، زمستان ۱۴۰۲

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 19, No. 45, Winter 2024

- Conspiracy to Kill the Prophet and Sahīfah Mal'ūnah: A Study on Validation of a Narrative in Late Shūte Sources (3-28)
Seyed Alireza Mousavi Athar
- Fathers and Sons in the Court of Sultan Masūd Ghaznavī: From Politics to Conflicts (421-432 AD) (29-52)
Jafar Nouri, Seyyede Shirin Seyyedi & Hadi Aref Nia
- Idrīs Bitlīsī, Clerkly Historiography and Islamic Paradigm in the Ottoman Historiography (53-80)
Mohammad Hossein Sadeghi
- Health Protection Measures in Safavīd Irān (81-109)
Mohammad Ali Parghoo & Javad Alipoor Silab
- A Lost Caravanserai from the Qajar Period: Miānjūb Caravanserai (111-128)
Siavash Doroodian
- Imāmzādhī Hossein ibn Musā's Tomb: A Historical Study (129-153)
Mohammad Bagheri & Hamidreza Sanai



Islamic Azad University
Science & Research Branch
ISSN 1735-7071

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 19, No. 45, Winter 2024

License Holder: Islamic Azad University, Science and Research Branch

Managing Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Editor in Chief: Younes Farahmand

Editor: Qanbarali Roudgar & Masoumali Panjeh

English Editor: Fahimeh Mokhber Dezfouli

Administrating Manager: M. Anoush

Editorial Board:

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

Art work: M. Adli

Typestting & Layout: Seyyedeh Amine Hosseini

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

E-mail: tarikh@srbiau.ac.ir

Website: jhc.in.srbiau.ac.ir

Printing and Binding: Science and Research Branch Press

www.isc.gov.ir

www.sid.ir

www.noormags.com

تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی، سال نوزدهم، شماره چهل و پنج، زمستان ۱۴۰۲

بر اساس مصوبه مورخ ۱۳۸۸/۱۲/۱۸ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری موفق به اخذ اعتبار درجه علمی- پژوهشی شده است.

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سرمدیر: یونس فرهمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومه علی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مظهره انوش

هیأت تحریریه:

موسی اکرمی	استاد تاریخ و فلسفه علم، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن الویری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه باقر العلوم (ع)
لیافت تکیم	استاد دانشگاه مک ماستر کانادا
احمد جبار	استاد دانشگاه علوم تکنولوژی لیل پاریس
یعقوب خزایی	دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی
محمد سپهری	استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز
مهدی عبادی	دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور
یونس فرهمند	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
فهیمه مخبر دزفولی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن معصومی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمد رضا عدلی

حروفچینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

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

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: jhc.in.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

این مجله بر اساس مجوز شماره ۱۲۴/۴۱۵۱ مورخ ۸۴/۱۰/۱۹ هیأت نظارت بر مطبوعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و بنا بر رأی سی و یکمین جلسه مورخ ۱۳۸۵/۹/۳۰ کمیسیون بررسی و تأیید مجلات علمی دانشگاه آزاد اسلامی، حائز درجه علمی و پژوهشی شده است.

بهای تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در پایگاه های زیر نمایه می شود:

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

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی: www.sid.ir

پایگاه مجلات تخصصی نور: www.noormags.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست

-
- ۳ «توطئه قتل پیامبر» و «صحیفه ملعونه»: بررسی و اعتبار سنجی روایتی در منابع متأخر شیعی
سید علیرضا موسوی اطهر
- ۲۹ از سیاست‌ورزی تا ستیزه‌گری: پدربان و پسران در دربار سلطان مسعود غزنوی
جعفر نوری، سیده شیرین سیدی فرخند و هادی عارف نیا
- ۵۳ ادريس بدلیسی: تاریخ‌نویسی منشیانہ و الگوواره اسلامگرا در تاریخ‌نگاری عثمانی
محمد حسین صادقی
- ۸۱ تدبیر حفظ‌الصحة بدن در ایران عصر صفوی
محمد علی پرغو و جواد علیپور سیلاب
- ۱۱۱ کارونسرای گمشده از دوره قاجار: کارونسرای میانجوب
سیاوش درودیان
- ۱۲۹ واکاوای دیدگاه‌ها در باب آرامگاه امام‌زاده حسین بن موسی
محمد باقری و حمیدرضا ثنائی
-

«توطئه قتل پیامبر» و «صحیفه ملعونه»: بررسی و اعتبار سنجی روایتی در منابع

متأخر شیعی^۱

سید علیرضا موسوی اطهر^۲

کارشناس ارشد مرکز علوم حدیث، قم، ایران

چکیده

روایتی بلند مشتمل بر ذکر ماجرای توطئه برای قتل پیامبر و پیمانی با عنوان «صحیفه ملعونه» منسوب به حدیفه یمانی، یکی از صحابه پیامبر، در منابع متأخر شیعی موجود است. منابعی که این روایت در آنها آمده: نزهة الکرام و بستان العوام، إرشاد القلوب دیلمی، التهابة نیران الاحزان و الیقین سید بن طاووس است به قرن هفتم و پس از آن برمی گردند. در این مقاله این روایت از جنبه های سند و محتوایی بررسی شده تا میزان اعتبار آن سنجیده شود. بنابر ارزیابی صورت گرفته، افزون بر متأخر بودن منابع، در اسناد این روایت کاستی هایی از جمله برهم ریختگی، ناشناختگی و ضعف راویان نمایان است. در محتوای آن نیز، شواهدی بر ساختگی بودن قالب و ساختار آن وجود دارد که نشان می دهد این گزارش احتمالاً بر اساس تصویرسازی کاتب یا کاتبان نوشته شده است. کاتب اگرچه از منابع متقدم بهره برده، اما روایت او با چندین گزارش دیگر پیرامون زمان ترور پیامبر و مکان نگارش پیمان نامه بدست منافقین مخالفت دارد. از این رو، دو احتمال برای گزارش مذکور در نظر گرفته می شود. نخست آنکه کلیت گزارش برگرفته از متون دیگر برجامانده و ناموجود می باشد و کاتب دست به سندسازی زده یا آنکه بخشی از آن دارای اصالت بوده و توسط افرادی پرورمانده شده که در فرض هر صورت، متن برجامانده قابل اعتماد نیست.

کلیدواژه ها: صحیفه ملعونه، توطئه قتل پیامبر، عقبه هرشی، منافقین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۴/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۹/۱۵

۲. رایانامه: alirezamosaviathar71@gmail.com

مقدمه

در برخی منابع، روایتی نقل شده که در آن از توطئه‌ای برای قتل پیامبر و طرح و پیمانی به نام «صحیفه ملعونه» از سوی منافقان سخن رفته است. شماری از منابع متأخر شیعی نسخه‌ای از این روایت منسوب به یکی از صحابه پیامبر، حدیفه یمانی، به دست داده‌اند که بسیار طولانی و مفصل است. محمد انصاری در کتاب بلندترین داستان غدیر به روایت حدیفه یمانی برای یک جوان ایرانی در مدائن این روایت را به فارسی برگردانده و به ذکر بعضی شواهد و مؤیدات آن بسنده کرده، اما به مشکلات سندی و محتوایی آن نپرداخته است. این مقاله ضمن بررسی سندی و محتوایی این روایت، به سنجش اعتبار آن می‌پردازد.

بررسی سندی

روایت حدیفه در هیچ یک از مصادر نخستین یافت نمی‌شود. نزهة الکرام و بستان‌العوام^۳، ارشاد القلوب دیلمی^۴، التهاب نیران الاحزان^۵ و الیقین سید بن طاووس که به صورت مختصر

۳. کتابی فارسی نوشته جمال‌الدین محمد بن حسین بن حسن الرازی (سده ۷ق)، درباره زندگی پیامبر، ائمه است و نیز به احتجاجات و معجزات آنان و برخی حوادث دوران ایشان می‌پردازد.

۴. در انتساب بخش دوم کتاب به دیلمی که گزارش حدیفه نیز در این بخش جای گرفته، اختلاف بین اهل علم وجود دارد که بعضی انتساب را قبول کرده و بعضی رد نموده‌اند (حر عاملی، بی تا: ۷۷/۲؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳: ۵۱۷/۱؛ آفندی، ۱۴۳۱: ۳۴۰/۱؛ طلایی و اسد بیگی، ۱۳۹۹: ۱۰۵/۴۱). ناگفته نماند، متن ارشاد القلوب نیز شامل افزوده‌هایی است که در دو منبع دیگر یعنی نزهة الکرام و التهاب نیران الاحزان وجود ندارد و حتی برای رفع مشکلات نیز در برخی مواقع در متن گزارش دخل و تصرف کرده است. برای نمونه در نزهة الکرام و التهاب نیران الاحزان چنین آمده که بریده صحابی پیامبر پس از ماجرای سقیفه به شام بازگشت و در آن جا از دنیا رفت، اما در ارشاد القلوب گفته شده او به خراسان کوچ می‌کند و به دیار باقی می‌شتابد. این با گزارش تراجم‌نویسان که آورده‌اند بریده در دوران خلافت یزید در مرو از دنیا می‌رود، مطابقت دارد و به نظر می‌رسد نویسنده برای هماهنگی بین گزارش‌ها متن را تغییر داده است (رازی، بی تا: ۲۰۷/۱؛ التهاب نیران الاحزان، ۱۴۲۸: ۳۷؛ دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۲۷/۲؛ ابن حجر، ۱۴۱۵: ۴۱۸/۱). نمونه دیگر، آنکه تنها نوشته‌ای که بر دو بار ترور پیامبر در زمان‌های مختلف تصریح دارد در ارشاد القلوب آمده در حالیکه در منابع موجود گزارش حدیفه چنین متنی وجود ندارد (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۳۰/۲).

۵. نویسنده این کتاب که در زمینه مناقب و تاریخ معصومان است، ناشناخته است (خدایاری و پور اکبر، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

و کوتاه بخشی از روایت حدیفه را نقل کرده، از نخستین منابعی هستند که به گزارش حدیفه پرداخته‌اند. طرق نقل این روایت، جز إرشاد القلوب دیلمی که به صورت مرسل نقل کرده (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۲۱/۲) و تنها در میانه حدیث در چندجا به فردی به نام عبدالله بن سلمه اشاره می‌کند و تمام داستان را از جانب او به تصویر می‌کشد (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۲۷/۲، ۳۴۳)، به ترتیب اینگونه است:

۱. طریق نزهة الكرام و التهابة نيران الاحزان

«ابو محمد حامد بن محمد بن المسعود روایت از حسن بن محمد السیرافی کند از ولید بن عباس المنصوری از حسن بن محمد یزدجردی از محمد بن احمد، از پدرش، از جدش، از عثمان بن سعید الاشج، از عبد الله بن حارث الاسلمی، از اعمش، از شقیق بن عبدالله الانصاری...» (رازی، بی تا: ۲۰۱/۱).

در این سلسله سند به جز سلیمان بن مهران معروف به اعمش (۱۴۸هـ) که از روایان شناخته شده در مصادر رجالی و روایی است و علمای عامه او راستوده‌اند (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۲۲۲/۴)، باقی افراد با مشکلات قابل توجه‌ای روبرو هستند. در این طریق همه روایان بعد از اعمش ناشناس هستند و در مصادر رجالی اطلاعی از آنان وجود ندارد. ضمن آنکه در ذکر نام شقیق بن عبدالله الانصاری نیز تصحیف رخ داده که درست آن شقیق بن عبدالله بن سلمه انصاری می‌باشد. زیرا با همین ترکیب بندی در کتاب التهابة نيران الاحزان با اختلافی سند روایت به حدیفه رسیده است. سندی که این کتاب آورده چنین است: حدثنا الشيخ الفقيه ابو

فیض کاشانی، ۱۳۷۱: ۵۷). از قرائن درونی و بیرونی کتاب پیداست مؤلف بین قرن هفتم و یازدهم هجری می‌زیسته و سعی کرده با محور قرار دادن گزارش حدیفه و ادغام آن با گزارش‌های مرتبط تاریخی و حدیثی، شکل داستانی به اواخر عمر پیامبر بدهد تا داستانی مأنوس و کامل از اواخر عمر پیامبر (ص) به مخاطب ارائه کند، چنانکه در مقدمه کتاب بر همین قصد اذعان کرده است. از این رو، گزارش حدیفه به صورت یکپارچه در التهابة نيران الاحزان گنجانده نشده بلکه با درآمیختن با گزارش‌های دیگر، بر هم ریخته شده و حتی بخش‌هایی از آن که همسو با هدف اصلی کتاب نیست حذف گردیده است.

محمد حامد بن محمد المسعودی عن عبدالله بن الحارث السلمی، عن الأعمش عن شقیق البلخی عن عبدالله بن سلمه الأنصاری عن حذیفه... (التهاب نیران الاحزان، ۱۴۲۸: ۴). با مقایسه طریق دو کتاب مذکور، به وضوح پیداست علاوه بر ناشناخته بودن راویان، در سند یک آشفستگی به چشم می‌آید. در سند نزهة الکرام بین راوی نخست و عبدالله بن الحارث چند راوی واسطه قرار گرفته که فاصله زمانی بین دو راوی را تلقی می‌نماید؛ درحالی که در سند التهاب نیران الاحزان، راوی نخست بدون ذکر واسطه به طور مستقیم از او نقل روایت می‌کند. به هر روی جز اعمش، دو راوی دیگر یعنی شقیق و عبدالله بن سلمه نیز از راویان شناخته شده در مصادر رجالی و روایی هستند. شقیق بن سلمه معروف به اَبی وائل از نخستین‌های تابعین، در زمره کسانی واقع می‌شود که پیامبر را درک کرد، اما مصاحبتی با او نداشته‌است (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۶۹/۹). مصادر رجالی عامه همگی به وثاقت او اتفاق نظر دارند (مزی، ۱۴۰۰: ۵۴۸/۱۲) و با توجه به گزارش‌ها، با وجود مبادرت به دوستی امیرالمؤمنین در گذر زمان گرایش به عثمانیه پیدا کرد (ثقفی، ۱۴۱۰: ۳۸۵/۲). خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۲۷۱/۹؛ طبری آملی، ۱۴۱۵: ۲۰۷).

فارغ از این، در سند التهاب نیران الاحزان از فردی به نام شقیق بلخی نامبرده که تنها به ابوعلی، شقیق بن ابراهیم ازدی بلخی مطابقت می‌کند (۱۹۴/۱۷۴/۱۵۳ هـ) که از صوفیان بنام سده دوم است و بنا بر برخی شواهد گویا نزد امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) شرفیاب شده بود (قشیری، بی تا: ۳۸۴/۲؛ صدر، ۱۴۲۹: ۱۶۱/۳). این فرد هرچند از معاصرین اعمش به حساب می‌آید اما به دلایلی نمی‌توان انتساب خبر حذیفه به وی را درست دانست و به نظر باید وصف «البلخی» در سند افزوده باشد. چرا که از جمله مشایخی که برای شقیق بلخی نام برده‌اند، ابراهیم بن ادهم (۱۶۱ هـ) و اسرائیل بن یونس السبعی (۱۶۲ هـ) است (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۱۳۱/۲۳؛ صفدی، ۱۴۰۱: ۱۷۳/۱۶) که از جمله شاگردان اعمش به حساب می‌آیند (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱: ۸۷/۲؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۳۱/۲۱، ۲۳/۷). بر همین اساس، نه تنها نقل مستقیم اعمش از بلخی بخاطر فاصله طبقاتی که با یکدیگر دارند نادرست است،

که نقل مستقیم از عبدالله بن سلمه نیز بسیار بعید شمرده می‌شود؛ درحالی‌که از طرف مقابل، شقیق بن سلمه روایت فراوانی از حدیثه دارد و اعمش نیز بسیار از وی نقل روایت کرده‌است (بخاری، ۱۴۲۲: ۵۴/۱). بنا بر این، گویی سهوی در نسخ کتاب التهاب نیران الاحزان صورت گرفته و احتمال آنکه نساخ یا مؤلف به صورت اجتهادی وصف «بلخی» را آورده باشند بعید نیست.

اما راوی مهم و اصلی سند، عبدالله بن سلمه مرادی کوفی است که از اصحاب امیرالمؤمنین شمرده شده (طوسی، رجال، ۱۳۷۳: ۷۸) و از برخی صحابه مانند حدیثه بن یمان نقل روایت دارد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷: ۴۶۷/۹). برخلاف چندین روایت از او که در تمجید خلفاء در کتب عامه آورده شد (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۷۱/۳۰، ۱۰۸/۳۹)، در کتاب المسترشد به وی نسبت رفض داده‌اند (طبری آملی، ۱۴۱۵: ۱۹۱) که به نظر جزو شیعیان امامی قلمداد می‌شود. مصادر رجالی عامه در توصیف او اختلاف نظر دارند. بعضی او را ثقه و صدوق دانسته و بعضی تبعیت از احادیث وی را ناصواب و روایاتش را ضعیف شمرده‌اند (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۲۴۱/۵). گفتنی است بعضی تنها شاگرد او را عمرو بن مره جملی که عمده روایات از طریق همین راوی انتقال پیدا کرده، دانسته‌اند که شاید سند گزارش حدیثه را بر مخاطره گرداند (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۲۴۱/۵) اما با اخبار افرادی از او، این گفته مردود شمرده می‌شود (مدینی، ۱۴۲۰: ۶۳؛ شافعی بزاز، ۱۴۱۷: ۱۱۳/۱؛ ابویعلی، ۱۴۰۴: ۳۷/۲). این هم ناگفته نماند که عبدالله بن سلمه توصیف به «انصاری» شده درحالی‌که در هیچ یک از منابع بر جامانده چنین توصیفی برای او مشاهده نشده‌است. از این رو، به نظر می‌رسد این انتساب برای حدیثه بوده و در نسخ خطی جا به جایی صورت گرفته‌است.^۶

۶. اگرچه حدیثه از مهاجرینی بود که از مکه به مدینه آمد ولی پیامبر او را بین مهاجر و انصار مخیر نمود و او نیز نصرت را انتخاب کرد (ابن قتیبۀ دینوری، ۱۹۹۲: ۲۶۳/۱).

۲. طریق کتاب الیقین سید بن طاووس

مهم‌ترین سند این روایت در کتاب الیقین سید بن طاووس آمده است (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۳۸۶). وی که نخست گستردگی و طولانی بودن روایت را متذکر می‌شود، سپس به صورت مختصر به بخشی از روایت که در خبر طولانی حذیفه قابل پیگیری است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۲۷/۲) اشاره کرده، سند را به صورت مجزا این‌گونه می‌آورد:

حدثني عمي السعيد الموفق أبو طالب حمزة بن محمد بن أحمد بن شهريار الخازن رحمه الله - بمشهد مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ص في شهر الله الأصم رجب من سنة أربع وخمسين وخمسائة قال حدثني خالي السعيد - أبو علي الحسن بن محمد بن علي عن والده السعيد أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المصنف رضي الله عنهما عن الحسين بن عبيد الله و أحمد بن عبدون و أبي طالب بن عزور و أبي الحسن الصقال عن أبي المفضل محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الشيباني - قال حدثنا أبو عبد الله محمد بن زكريا المحاربي قال حدثنا أبو طاهر محمد بن تسنيم الحضرمي قال حدثنا علي بن أسباط عن إبراهيم بن أبي البلاد عن فرات بن أحنف عن عبد الله بن هند الجملي عن عبيد الله بن سلمة.^۷

ناگفته پیداست که سند این روایت نیز به عبدالله بن سلمه مرادی منتهی می‌گردد که وصف آن در گذشته بیان شد. ولی در این مجال به راویان دیگر خواهیم پرداخت.

حمزه بن شهريار خازن نخستین راوی این سند که از جهت مادری نوه شیخ طوسی محسوب می‌شود، به بزرگان و اجداد شیعه یاد می‌شود (أفندی، ۱۴۳۱: ۲۰۱/۲). استاد ودایی او ابوعلی حسن بن محمد طوسی نیز دارای وثاقت و از بزرگان شیعه نامیده‌اند (منتجب‌الدین، ۱۳۶۶: ۴۶). و او نیز گزارش را از پدرش شیخ طوسی که از بزرگان شیعه به حساب می‌آید دریافته است. شیخ طوسی این روایت را از چهار نفر از مشایخ خود که در اُمالی بسیار از آنان نقل کرده، روایت می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۴۵) که بسی جای تعجب دارد که چرا با وجود

۷. تذکر: عبيدالله بن سلمه تصحيف شده عبدالله بن سلمه است.

اهمیت گزارش حذیفه، این مهم را در کتاب اُمالی خود جای نداده است. دو تن از آنان، ابوطالب بن اُبی عزور و ابن صقال در مصادر رجالی ترجمه ای برای آنان یافت نمی شود. دو تن دیگر، غضائری و ابن عبدون نیز هرچند در مصادر رجالی شناخته شده هستند اما توثیقی برای آنان وجود ندارد و مرحوم خویی در معجم رجال درصدد آن برآمد تا ناظر به شاگردی نجاشی نزد این افراد، آنان را توثیق نماید (خویی، ۱۴۱۰: ۱۹/۶، ۱۴۳/۲).

أبو المفضل محمد بن عبدالله شیبانی کوفی از راویان معروف و شناخته شده دیگری است که در آثار امامیه روایات وی به ویژه در کتاب اُمالی شیخ طوسی به طور گسترده بازتاب پیدا کرده است. با این حال، مصادر رجالی در صدد تضعیف او برآمده و برخی او را متهم به جعل کرده (خویی، ۱۴۱۰: ۲۴۴/۱۶) و حتی بعضی، شواهدی دال بر سند سازی او پیدا کرده اند (ذاکری، اکبری، ۱۴۰۰: ۴۳). اما مشایخ واسطه و بی واسطه او تا فرات بن أحنف همگی در کتب رجال دارای وثاقت هستند (خویی، ۱۴۱۰: ۱۵۹/۱۷، ۲۶۰/۱۱، ۲۹۹/۱۴، ۱۸۹/۱).

فرات در کتاب رجال طوسی متهم به غلو شده و ابن غضائری رجالی سرشناس افزون براین، کذاب نیز خوانده است (خویی، ۱۴۱۰: ۲۵۳/۱۳). در رجال عامه هم با وجود صالح الحدیث خواندن بعضی او را از غلات شیعه دانسته اند (ابن حجر، ۱۳۹۰: ۴۲۹/۴).

در وصف آخرین راوی یعنی عبدالله بن عمرو بن هند الجملی کوفی از قبیله مراد که هم طایفه با عبدالله بن سلمه است، نیز اختلاف نظر وجود دارد. ابن حبان او را در الثقات آورده (ابن حبان، ۱۴۳۱: ۲۱/۵) و ابن حجر توصیف به صدوق کرده (ابن حجر، ۱۴۰۶: ۳۱۶)، اما دارقطنی او را ضعیف دانسته است (ذهبی، ۱۳۸۲: ۴۶۹/۲). نکته حائز اهمیت اینکه تنها راوی و مروی عنه او در مصادر رجالی عوف بن ابی جمیله اعرابی و امیرالمؤمنین ذکر شده (ابن حجر، ۱۳۲۵: ۳۴۰/۵)، اما با این وجود، بنا بر گزارشی از امام باقر نیز روایت کرده است (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۳۶).

به هر روی، اسناد گزارش حذیفه بدلائلی از جمله ناشناختگی و ضعف راویان ضعیف

به حساب می‌آیند و در انتساب این گزارش به حذیفه خدشه وارد است. حتی با توجه به نقل معتبری که از طریق اعمش به عبد الله بن سلمه می‌رسد و به صورت کوتاه شب ترور را از زبان حذیفه بازگو می‌نماید نیز در اثبات انتساب گزارش طولانی به حذیفه نارساست. زیرا نقل پیش رو، هرچند می‌تواند یک عقبه تاریخی برای بخشی از گزارش حذیفه شکل دهد اما بی شک ملحقات و زیادات در متن را تأیید نمی‌کند و همواره نگرانی در اعتبار کلیت گزارش منسوب به حذیفه وجود دارد.

این نقل که طبرانی در کتاب خود آورده بدین گونه است:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ هَارُونَ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ زَاهَوِيٍّ، نا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ قَالَ: إِنِّي لَأَجِدُ بِرِمَامِ نَاقَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْوَدَهُ، وَعَمَّارٌ يَسُوقُ بِهِ، وَأَنَا أَسُوقُ بِهِ، إِذِ اسْتَقْبَلْنَا اثْنَا عَشَرَ رَجُلًا مُتَلَمِّمِينَ قَالَ: «هُؤُلَاءِ الْمُنَافِقُونَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ». قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَا تَبْعَثُ إِلَيَّ كُلَّ رَجُلٍ مِنْهُمْ فَتَقْتُلُهُ، فَقَالَ: «أَكْرَهُ أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ، وَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِينَهُمُ بِالذَّبِيلَةِ»، قُلْنَا: وَمَا الذَّبِيلَةُ؟ قَالَ: «شِهَابٌ مِنْ نَارٍ يَوْضَعُ عَلَيَّ نِيَاطُ قَلْبِ أَحَدِهِمْ فَيَقْتُلُهُ».^۸ (طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۰۲/۸)

بررسی دلالی

گزارش حذیفه وقائع و اتفاقات تاریخی را به سبک متفاوتی نقل کرده و برخلاف ضعف سندی، از حیث مضمونی بخش‌هایی از آن در منابع و گزارش‌های متعددی قابل پیگیری

۸. ناگفته نماند، عمرو بن مره روایت مذکور را از طریق ابی البختری سعید بن فیروز از حذیفه نیز نقل کرده است. (بیهقی، ۱۴۰۸: ۲۶۰/۵). دو احتمال وجود دارد. نخست آنکه حذیفه این روایت را به ابوالبختری نیز انتقال داده یا آنکه بنا بر قرآنی اعمش گاهاً با شک و تردید به هردو راوی نسبت می‌داده و راویان بعد گویا بدون هیچ گونه تذکری به هردو منتسب می‌کردند (احمد بن حنبل، ۱۴۰۳: ۵۶۵/۲). از جهتی نیز هردوی آنان راویان واسطه بین عمرو بن مره و حذیفه هستند که ترجیح هرکدام بلامرجح است.

است. اما بی‌تردید این مؤیدات زمانی ارزش چندانی دارد که مشکلات عمیق و گسترده‌ای عارض آن نگردد. چرا که با بررسی‌های انجام گرفته شده، دریافتیم این گزارش افزون بر ناسازگاری با دیگر منابع، نمی‌تواند گزارشی واحد از سوی حدیفه باشد، بلکه بخشی از آن تجمیع از چند گزارش است که کاتب/کاتبان آن را در قالب یک داستان جامع درباره نقش منافقین در صدر اسلام درآورده‌اند. از این رو، نیاز است نخست به گزارش‌های تجمیعی و سپس به تعارض این گزارش بپردازیم.

۱. گزارش‌های تجمیعی

با توجه به اشتراک الفاظ و مضمون بخشی از گزارش حدیفه با دیگر گزارش‌های موجود، به تجمیعی بودن این گزارش پی برده می‌شود و درمی‌یابیم کاتب گاهی از یک گزارش بهره برده و گاهی نیز چند گزارش را تلفیق نموده تا هم گزارش بدیع و بی سابقه‌ای پیرامون منافقین به وجود آورد و هم یک جذابیتی به داستان بیفزاید. گفتنی است بعضی فزونی و کاستی‌ها و حتی تصحیف، تغییر و جابه‌جایی الفاظ در مقایسه‌های تطبیقی پیش رو، شاید بخاطر اختلاف نسخه نزد کاتب و نسخه اصلی در دسترس باشد اما هسته اصلی همه یکی است و نمونه این اختلاف نسخ در کتاب‌های کهن بسیار مشهود است. از این رو، صرف وجود ملحقات در گزارش حدیفه دلیلی بر ساختگی بودن آن نیست.

نمونه ۱) شباهت با متن الفارات

در گزارش حدیفه حضرت علی(ع) سعی می‌کند با بیان اندرزها و پندهایی که به حدیفه می‌دهد، روش برخورد با مردم را بدو گوشزد نماید. اما با فحوصی که انجام گرفت این متن برای محمد بن ابی بکر نوشته شده و کاتب بخاطر هماهنگی عبارات مجبور به تغییر ضمائر در متن می‌شود. در جدول‌های زیر سعی شده شباهت‌ها به صورت برجسته و پررنگ نشان داده شود.

الغارات	ارشاد القلوب و نزاهه الكرام
<p>كُنْتُ مَعَ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي بَكْرٍ حَيْثُ قَدِمَ مِصْرَ فَلَمَّا أَتَاهَا قَرَأَ عَلَيْهِمْ عَهْدَهُ «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ هَذَا مَا عَهَدَ عَبْدُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ حِينَ وُلَّاهُ مِصْرَ أَمْرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ وَخَوْفِ اللَّهِ فِي الْمَغِيبِ وَ الْمَشْهَدِ وَاللَّيْنِ لِلْمُسْلِمِ وَالْبِغْظَةِ عَلَى الْفَاجِرِ وَ بِالْعَدْلِ عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ وَالْإِنصَافِ لِلْمَظْلُومِ وَ بِالشَّدَّةِ عَلَى الظَّالِمِ وَالْعَفْوِ عَنِ النَّاسِ وَ بِالإِحْسَانِ مَا اسْتَطَاعَ وَاللَّهُ يَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَ أَمْرَهُ أَنْ يَدْعُو مَنْ قَبْلَهُ إِلَى الطَّاعَةِ وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّ لَهُمْ فِي ذَلِكَ مِنَ الْعَاقِبَةِ وَعَظِيمِ الثُّبُوتِ مَا لَا يَقْدِرُونَ قَدْرَهُ وَلَا يَعْرِفُونَ كُنْهَهُ وَأَمْرَهُ أَنْ يَجِبِيَ خِرَاجَ الأَرْضِ عَلَى مَا كَانَتْ تُجْبَى عَلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَلَا يَنْتَقِصَ وَلَا يَبْتَدِعَ ثُمَّ يَقْسِمُهُ بَيْنَ أَهْلِهِ كَمَا كَانُوا يَقْسِمُونَهُ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَأَمْرَهُ أَنْ يَلِينَ لَهُمْ جَنَاحَهُ وَأَنْ يَسَاوَى بَيْنَهُمْ فِي مَجْلِسِهِ وَوَجْهِهِ وَلِيَكُنِ الْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ عِنْدَهُ فِي الْحَقِّ سَوَاءً وَأَمْرَهُ أَنْ يُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَأَنْ يَقُومَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَتَّبِعَ الْهَوَى وَلَا يَخَافَ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ فَإِنَّ اللَّهَ مَعَ مَنْ اتَّقَاهُ (تقوى، ۱۴۱۰: ۱/۱۴۱)</p>	<p>فَأَقَامَ حُدَيْفَةَ عَلَيْهَا وَكَتَبَ إِلَيْهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع إِلَى حُدَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ سَلَامٌ عَلَيْكَ أَمَا بَعْدُ فَإِنِّي قَدْ وَلَّيْتُكَ مَا كُنْتُ تَلِيهِ لِمَنْ كَانَ قَبْلِي مِنْ حَرْفِ الْمَدَائِنِ وَقَدْ جَعَلْتُ إِلَيْكَ إِعْمَالَ الْخِرَاجِ وَالرُّسْتَاقِ وَجِبَايَةَ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَاجْمَعْ إِلَيْكَ ثِقَاتِكَ وَمَنْ أَحْبَبْتَ مِمَّنْ تَرْضَى دِينَهُ وَ أَمَانَتَهُ وَاسْتَعْنُ بِهِمْ عَلَى أَعْمَالِكَ فَإِنَّ ذَلِكَ أَعَزُّ لَكَ وَلِوَلِيِّكَ وَأَكْبَثُ لِعَدُوِّكَ وَإِنِّي أَمْرُكَ بِتَقْوَى اللَّهِ وَطَاعَتِهِ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ وَأُحَذِّرُكَ عِقَابَهُ فِي الْمَغِيبِ وَالْمَشْهَدِ وَأَتَقَدَّمُ إِلَيْكَ بِالإِحْسَانِ إِلَى الْمُحْسِنِ وَالشَّدَّةِ عَلَى الْمُعَانِدِ وَأَمْرُكَ بِالرِّفْقِ فِي أُمُورِكَ وَاللَّيْنِ وَالْعَدْلِ عَلَى رَعِيَّتِكَ فَإِنَّكَ مَسْئُولٌ عَنْ ذَلِكَ وَإِنْصَافِ الْمَظْلُومِ وَالْعَفْوِ عَنِ النَّاسِ وَحُسْنِ السِّيَرَةِ مَا اسْتَطَعْتَ فَاللَّهُ يَجْزِي الْمُحْسِنِينَ وَأَمْرُكَ أَنْ تَجِبِيَ خِرَاجَ الأَرْضِ عَلَى الْحَقِّ وَالنِّصْفَةِ وَلَا تَتَجَاوَزَ مَا قَدِمْتُ بِهِ إِلَيْكَ وَلَا تَدْعَ مِنْهُ شَيْئاً وَلَا تَبْتَدِعَ فِيهِ أَمْراً ثُمَّ أَقسِمُهُ بَيْنَ أَهْلِهِ بِالسُّوِيَةِ وَالْعَدْلِ وَاحْفَظْ لِرَعِيَّتِكَ جَنَاحَكَ وَوَأَسِ بَيْنَهُمْ فِي مَجْلِسِكَ وَلِيَكُنِ الْقَرِيبُ وَالْبَعِيدُ عِنْدَكَ فِي الْحَقِّ سَوَاءً وَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَأَقِمْ فِيهِمُ بِالْقِسْطِ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى وَلَا تَخَفْ فِي اللَّهِ لَوْمَةَ لَائِمٍ فَإِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا (ديلمى، ۱۴۱۲: ۲/۳۲۱؛ رازى، بى تا:</p>

نمونه ۲) شباهت با متن دیگر الغارات

در گزارش الغارات امیرالمؤمنین به قیس بن سعد دستور می‌دهد نامه‌ای که از طرف او به مصر آورده را برای مردم قرائت نماید و به عنوان والی مصر به مردم معرفی گردد که در پایان با سخنان قیس گزارش تمام می‌شود. اما در گزارش طولانی، همه خطاب و سخنان مربوط به حدیفه است و قرابت زیادی با متن الغارات دارد.

گزارش الغارات	ارشاد القلوب و نزهه الکرام
<p>فَأَمَرَ بِكِتَابٍ مَعَهُ فَقَرَأَ عَلَى النَّاسِ فِيهِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ فَإِنِّي أَحْمَدُ اللَّهَ إِلَيْكُمْ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ أَمَا بَعْدُ فَإِنَّ اللَّهَ يُحْسِنُ صُنْعَهُ وَتَقْدِيرَهُ وَتَدْبِيرَهُ اخْتَارَ الْإِسْلَامَ دِينًا لِنَفْسِهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَبَعَثَ بِهِ الرُّسُلَ إِلَى عِبَادِهِ وَخَصَّ مِنْ أَنْتَجَبَ مِنْ خَلْقِهِ فَكَانَ مِمَّا أَكْرَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الْأُمَّةَ وَخَصَّهُمْ بِهِ مِنَ الْفَضِيلَةِ أَنْ بَعَثَ مُحَمَّدًا صَ إِلَيْهِمْ فَعَلَّمَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ تَقْضَى لَهُدَاهِ الْأُمَّةَ وَ أَدَّبَهُمْ لِكَيْ يَهْتَدُوا وَ جَمَعَهُمْ لِنَلَا يَتَفَرَّقُوا وَ وَقَّهَهُمْ لِنَلَا يَجُورُوا فَلَمَّا قَضَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ مَضَى إِلَى رَحْمَةِ اللَّهِ حَمِيدًا مَحْمُودًا ثُمَّ إِنَّ بَعْضَ الْمُسْلِمِينَ أَقَامُوا بَعْدَهُ رَجُلَيْنِ رَضُوا بِهِمَا وَ سَبَّرْتَهُمَا قَامَا مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ تَوَفَّاهُمَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ وَلَّوْا بَعْدَهُمَا الثَّالِثَ فَأَخَذَتْ أَحْدَاثًا وَ وَجَدَتِ الْأُمَّةَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ</p>	<p>امیرالمؤمنین کلام</p>

<p>عَلَيْهِ فِعَالًا فَاتَّقُوا عَلَيْهِ ثُمَّ تَقَمُّوا مِنْهُ فَغَيَّرُوا ثُمَّ جَاءُونِي كَتَاتِبِ الْخَيْلِ فَبَايَعُونِي فَأَنَا أَسْتَهْدِي اللَّهَ بِهَدَاهِ وَأَسْتَعِينُهُ عَلَى التَّقْوَى أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ عَلَيْنَا الْعَمَلَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ ص وَ الْقِيَامَ عَلَيْكُمْ بِحَقِّهِ وَ إِحْيَاءَ سُنَّتِهِ وَ التَّصْحِاحَ لَكُمْ بِالْمَغِيبِ وَ الْمَشْهَدِ وَ بِاللَّهِ نَسْتَعِينُ عَلَى ذَلِكَ وَ هُوَ حَسْبُنَا وَ نَعْمَ الْوَكِيلُ وَ قَدْ تَوَلَّيْتُ أُمُورَكُمْ حُدَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ وَ هُوَ مِمَّنْ أَرْضَى بِهَدَاهِ وَ أَرْجُو صَلَاحَهُ وَ قَدْ أَمَرْتُهُ بِالْإِحْسَانِ إِلَى مُحْسِنِكُمْ وَ الشَّدَّةِ عَلَى مُرِيْبِكُمْ وَ الرَّفْقِ بِجَمِيلِكُمْ أَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا وَ لَكُمْ حُسْنَ الْخَيْرِ وَ الْإِحْسَانَ وَ رَحْمَتَهُ الْوَاسِعَةَ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ السَّلَامَ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَ بَرَكَاتَهُ</p>	<p>ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ اسْتَخْلَفُوا أُمَّرَاءَ مِنْهُمْ صَالِحِينَ عَمِلًا بِالْكِتَابِ وَ أَحْسَنًا السَّيْرَةِ وَ لَمْ يَتَعَدَّيَا السُّنَّةَ ثُمَّ تَوَفَّاهُمَا اللَّهُ فَرَحِمَهُمَا اللَّهُ ثُمَّ وَلِي مِنْ بَعْدِهِمَا وَإِلْ أَحَدٌ أَحَدًا فَوَجَدَتِ الْأُمَّةُ عَلَيْهِ مَقَالًا فَقَالُوا ثُمَّ تَقَمُّوا عَلَيْهِ فَغَيَّرُوا ثُمَّ جَاءُونِي فَبَايَعُونِي فَأَسْتَهْدِي اللَّهَ الْهُدَى وَ أَسْتَعِينُهُ عَلَى التَّقْوَى أَلَا وَإِنَّ لَكُمْ عَلَيْنَا الْعَمَلَ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِهِ وَ الْقِيَامَ بِحَقِّهِ وَ التَّصْحِاحَ لَكُمْ بِالْمَغِيبِ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ وَ حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ ۚ قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ قَيْسَ بْنَ سَعْدِ الْأَنْصَارِيِّ أَمِيرًا فَوَازِرُوهُ وَ أَعِينُوهُ عَلَى الْحَقِّ وَ قَدْ أَمَرْتُهُ بِالْإِحْسَانِ إِلَى مُحْسِنِكُمْ وَ الشَّدَّةِ عَلَى مُرِيْبِكُمْ وَ الرَّفْقِ بِعَوَامِكُمْ وَ خَوَاصِّكُمْ وَ هُوَ مِمَّنْ أَرْضَى هُدْيِهِ وَ أَرْجُو صَلَاحَهُ وَ نَصِيحَتَهُ نَسْأَلُ اللَّهَ لَنَا وَ لَكُمْ عَمَلًا زَاكِيًا وَ ثَوَابًا جَزِيلًا وَ رَحْمَةً وَاسِعَةً وَ السَّلَامَ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَ بَرَكَاتَهُ</p>	
<p>قَالَ ثُمَّ إِنَّ حُدَيْفَةَ صَعِدَ الْمِنْبَرَ فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ ثُمَّ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَا الْحَقَّ وَ أَمَاتَ الْبَاطِلَ وَ جَاءَ بِالْعَدْلِ وَ</p>	<p>... قَامَ قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ خَطِيبًا فَحَمِدَ اللَّهَ وَ أَثْنَى عَلَيْهِ وَ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَمَاتَ الْبَاطِلَ وَ أَحْيَا الْحَقَّ وَ كَبَتِ الظَّالِمِينَ. أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا</p>	<p>كلام قيس بن سعد</p>

<p>دَحَضَ الْجَوْرَ وَ رَكِبَتْ [كَبَتْ] الظَّالِمِينَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا حَقًّا وَ خَيْرٌ مَن تَعْلَمُهُ بَعْدَ نَبِينَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ أَوْلَى النَّاسِ بِالنَّاسِ وَ أَحَقُّهُمْ بِالْأَمْرِ وَ أَقْرَبُهُمْ إِلَى الصَّدَقِ وَ أَرْشَدُهُمْ إِلَى الْعَدْلِ وَ أَهْدَاهُمْ سَبِيلًا ... فَقُومُوا أَيُّهَا النَّاسُ فَبَايَعُوا عَلِيَّ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ فَإِنَّ لِلَّهِ فِي ذَلِكَ رِضَى وَ لَكُمْ مَقْتَعٌ وَ صَلَاحٌ وَ السَّلَامُ فَفَقَامَ النَّاسُ بِأَجْمَعِهِمْ فَبَايَعُوا (ديلمی، ۱۴۱۲: ۳۲۲/۲؛ رازی، بی تا: ۲۰۲)</p>	<p>بَايَعْنَا خَيْرَ مَنْ نَعْلَمُ بَعْدَ نَبِينَا ص فَقُومُوا فَبَايَعُوا عَلِيَّ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ فَإِنْ نَحْنُ لَمْ نَعْمَلْ فِيكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِهِ فَلَا بَيْعَةَ لَنَا عَلَيْكُمْ فَفَقَامَ النَّاسُ فَبَايَعُوا (ثقفی، ۱۴۱۰: ۱۲۷/۱)</p>
--	--

نمونه ۳) شباهت با متن قرب الإسناد و تفسیر عیاشی

در متن پیش رو، حدیفه به ماجرای روز غدیر و معرفی حضرت علی (ع) به عنوان پیشوای مسلمین و رهبری جامعه پرداخته که در قرب الاسناد و تفسیر عیاشی با همین الفاظ به امام صادق نسبت داده شده و گزارش حدیفه کمی از افزوده بیشتری برخوردار است. البته امکان دارد نسخه در دست کاتب فزونی بیشتری نسبت به دو منبع مذکور داشته باشد همان گونه که فزونی در نسخه تفسیر عیاشی بیش از نسخه قرب الإسناد است.

ارشاد القلوب	قرب الإسناد
<p>أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ بِالرَّحِيلِ مِنْ وَفَيْهِ وَ سَارَ النَّاسُ مَعَهُ حَتَّى نَزَلَ بِغَدِيرِ حُجْمٍ وَ صَلَّى بِالنَّاسِ وَ أَمَرَهُمْ أَنْ يَجْتَمِعُوا إِلَيْهِ وَ دَعَا عَلِيًّا ع وَ رَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَدَ عَلِيٍّ الْيَسْرَى بِيَدِهِ الْيُمْنَى وَ رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْوَلَاءِ لِعَلِيٍّ عَلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ وَ قَرَضَ طَاعَتَهُ عَلَيْهِمْ وَ أَمَرَهُمْ أَنْ لَا يَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ بَعْدَهُ وَ خَبَرَهُمْ أَنْ ذَلِكَ عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ قَالَ لَهُمْ أَلَسْتُ</p>	<p>«لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي الْوَلَايَةِ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بِالذُّوْحَاتِ فِي غَدِيرِ حُجْمٍ فَقَمِيمٍ، ثُمَّ نُودِيَ: الصَّلَاةُ جَامِعَةٌ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ أَلَسْتُ أَوْلَى بِكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ رَبِّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ، وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ. ثُمَّ أَمَرَ النَّاسَ يَبَايَعُونَ عَلِيًّا، فَبَايَعَهُ لَا</p>

<p>يَجِيئُ أَحَدٌ إِلَّا بَايَعَهُ، لَا يَتَكَلَّمُ مِنْهُمْ أَحَدٌ. ثُمَّ جَاءَ زُفْرٌ وَ حَبِئْرٌ، فَقَالَ لَهُ: يَا زُفْرُ، بَايِعْ عَلِيًّا بِالْوَلَايَةِ. فَقَالَ: مِنَ اللَّهِ، أَوْ مِنْ رَسُولِهِ؟ فَقَالَ: مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ؟. ثُمَّ جَاءَ حَبِئْرٌ فَقَالَ: بَايِعْ عَلِيًّا بِالْوَلَايَةِ. فَقَالَ: مِنَ اللَّهِ أَوْ مِنْ رَسُولِهِ؟ فَقَالَ مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ. (حمیری، ۱۴۱۳: ۵۷؛ عباشی، ۱۳۸۰: ۳۲۹/۱)</p>	<p>أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَمَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَى مَوْلَاهُ اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ انصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ ثُمَّ أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يَبَايَعُوهُ فَبَايَعَهُ النَّاسُ جَمِيعًا وَ لَمْ يَتَكَلَّمْ مِنْهُمْ أَحَدٌ وَ قَدْ كَانَ أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ تَقَدَّمَا إِلَى الْجُحْفَةِ فَبَعَثَ وَ رَدَّهُمَا ثُمَّ قَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ ص مُتَّهَجِمًا يَا ابْنَ أَبِي قُحَافَةَ وَ يَا عُمَرَ بَايِعَا عَلِيًّا بِالْوَلَايَةِ مِنْ بَعْدِي فَقَالَا أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَقَالَ وَ هَلْ يَكُونُ مِثْلُ هَذَا مِنْ غَيْرِ أَمْرِ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ نَعَمْ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ فَبَايَعَا ثُمَّ انصَرَفاً (ديلمی، ۱۴۱۲: ۳۳۱/۲)</p>
---	--

این شباهت بی تردید نمی‌تواند عادی باشد. زیرا در سده نخست هجری روایات و گزارش‌ها عمدتاً به صورت شفاهی انتقال پیدا کرده و ناگزیر متون به جز احادیث مشهور و متواتر نیز باید دستخوش تغییرات شوند. از این رو، شباهت متنی سده نخست با قرون پسین اصالت متون را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد یکی از دو متن وام‌گرفته از یکدیگر هستند که با توجه به مستندات، متن گزارش حدیفه نمی‌تواند اصیل باشد.

نمونه ۴) شباهت متن با تلفیقی از گزارش‌های المسترشده و اصول سته عشر

در گزارش حدیفه به نقل از بریده الأسلمی که یکی از صحابه جلیل‌القدر پیامبر است حدیفه سعی دارد حوادث و اتفاقاتی که توسط صحابه در نامیدن حضرت علی (ع) به «امیرالمؤمنین» رخ داده را تعریف نماید. این واقعه که قبل از غدیر واقع شده و حدیفه نیز در آن ماجرا حاضر نیست، به چند گزارش از غیر بریده شباهت دارد و به نظر می‌رسد کاتب این قسمت از گزارش را پروراندده است. زیرا طبق گزارش‌های اصیل، علاوه بر آنکه حدیفه حضور داشته و بی اطلاع

از ماجرا نبوده، مجموع افراد معترف به نامیدن امیرالمؤمنین در بعضی از این گزارش‌ها نه نفر نام برده شدند (جمعی از محققین، ۱۴۲۳: ۹۰؛ مفید، ۱۴۱۳: ۱۸) درحالیکه بنا بر گزارش حدیفه حضور گسترده‌ای از صحابه را خبر می‌دهد.

المسترشد	کتاب التهاب نیران الأحزان	ارشاد القلوب، نزهه الکرام
«هر دو گزارش قبل از واقعه غدیر»	<p>حَدَّثَنِي عِمْرَانُ، قَالَ كُنْتُ أَنَا وَ أَخِي بُرَيْدَةُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ (ص)، فَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص): يَا أَبَا بَكْرٍ سَلِّمْ عَلَيَّ عَلِيَّ (ع) يَا مَرْءَ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ أَمْ مِنْ رَسُولِهِ؟! فَقَالَ (ص): مِنْ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ ثُمَّ جَاءَ عُمَرُ، فَقَالَ (ص) لَهُ سَلِّمْ عَلَيَّ عَلِيَّ يَا مَرْءَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ عُمَرُ: أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ أَمْ مِنْ رَسُولِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ (ص) مِنْ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ ثُمَّ جَاءَ سَلْمَانُ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ص): سَلِّمْ عَلَيَّ عَلِيَّ يَا مَرْءَ الْمُؤْمِنِينَ، فَسَلِّمْ، فَسَلِّمْ، ثُمَّ جَاءَ عَمَّارٌ، فَقَالَ لَهُ سَلِّمْ عَلَيَّ عَلِيَّ يَا مَرْءَ الْمُؤْمِنِينَ فَسَلِّمْ ثُمَّ جَلَسَ، فَأَقْبَلَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ (ص) بِوَجْهِهِ</p>	<p>قَالَ بُرَيْدَةُ كُنْتُ أَنَا وَ عَمَّارُ أَخِي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي نَخِيلِ بَنِي النَّجَّارِ فَدَخَلَ عَلَيْنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع فَسَلَّمَ فَرَدَّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ وَ رَدَدْنَا ثُمَّ قَالَ يَا عَلِيَّ اجْلِسْ هُنَا فَدَخَلَ رِجَالٌ فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ بِالسَّلَامِ عَلَيَّ عَلِيَّ يَا مَرْءَ الْمُؤْمِنِينَ فَسَلَّمُوا وَ مَا كَادُوا. ثُمَّ دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ فَسَلَّمَا فَقَالَ لَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ سَلِّمَا عَلَيَّ عَلِيَّ يَا مَرْءَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَا الْإِمْرَةُ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَقَالَ نَعَمْ ثُمَّ دَخَلَ طَلْحَةُ وَ سَعْدُ بْنُ مَالِكٍ فَسَلَّمَا فَقَالَ لَهُمَا النَّبِيُّ سَلِّمَا عَلَيَّ عَلِيَّ يَا مَرْءَ</p>

<p>الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَقَالَ نَعَمْ قَالَا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ثُمَّ دَخَلَ سَلْمَانُ الْفَارِسِيُّ وَأَبُو ذَرٍّ الْغِفَارِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَسَلَّمَ فَرَدَّ عَلَيْهِمَا السَّلَامَ ... فَجَلَسْنَا قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَ وَقَالَ اسْمَعُوا وَعُوا إِنِّي أَمَرْتُكُمْ أَنْ تُسَلِّمُوا عَلَيَّ عَلَى بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِنْ رَجُلًا سَأَلُونِي ذَلِكَ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَوْ أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ مَا كَانَ لِمُحَمَّدٍ أَنْ يَأْتِيَ أَمْرًا مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ بَلْ يُوْحَى رَبِّهِ وَأَمْرُهُ أ فَرَأَيْتُمْ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَئِنْ أَبَيْتُمْ وَ نَقَضْتُمْ مَوْهَ لَتَكْفُرَنَّ وَ لَتَتَفَارِقَنَّ مَا بَعَثَنِي بِهِ رَبِّي فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ... (ديلمی، ۱۴۱۲: ۲/ ۳۲۵؛ رازی، بی تا: ۲/۲۰۵)</p>		<p>فَقَالَ: إِنِّي قَدْ أَخَذْتُ مِيثَاقَكُمْ عَلَيَّ ذَلِكَ كَمَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ حَيْثُ قَالَ لَهُمْ: أ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ۚ سَأَلْتُمُونِي أَتُمْ، أَمِنْ اللَّهِ أَمْ مِنْ رَسُولِهِ، فَقُلْتُ: مِنْ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ! أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ أَبْغَضْتُمْ مَوْهَ لَتَكْفُرَنَّ، أَمَا وَ اللَّهُ لَئِنْ أَبْغَضْتُمْ مَوْهَ لَتَكْفُرَنَّ مَرَّتَيْنِ (طبري آملی، ۱۴۱۵: ۵۸۴)</p>	
---	--	---	--

<p>قَالَ بُرَيْدَةُ فَلَمَّا خَرَجْنَا سَمِعْتُ بَعْضَ أَوْلِيكَ الَّذِينَ أُمِرُوا بِالسَّلَامِ عَلَى عَلِيٍّ بِأَمْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ قُرَيْشٍ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ وَقَدْ الْتَقَيْتَ بِهِمَا طَائِفَةً مِنَ الْجَفَاءِ [الْجَفَاءُ] الْبِطَاءِ عَنِ الْإِسْلَامِ مِنْ قُرَيْشٍ أَمَا رَأَيْتَ مَا صَنَعَ مُحَمَّدٌ بِأَبْنِ عَمِّهِ مِنْ عُلُوِّ الْمَنْزِلَةِ وَالْمَكَانَةِ وَ لَوْ يَسْتَطِيعُ وَاللَّهِ لَجَعَلَهُ نَبِيًّا فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ أَمْسِكْ وَلَا يَكْثِرَنَّ عَلَيْكَ هَذَا الْأَمْرُ فَإِنَّا لَوْ فَقَدْنَا مُحَمَّدًا لَكَانَ فِعْلُهُ هَذَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا</p>	<p>حدیثی بریده قال: والله ما قمنا من مکاننا نرید مضار بنا حتی سمعنا رجلاً یقول لصاحبه: ما رأیت الیوم ما فعل محمد بابن عمه؟ لو قدر أن یصیر نبیاً لفعّل؟ قال صاحبه: اسکت إن فقدنا محمد لم نر من هذا شیئاً</p>	<p>گزارش اصول سته عشر</p> <p>عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: لَمَّا أَنْ نَصَّبَ رَسُولُ اللَّهِ ... قَالَ أَبُو فُلَانٍ، وَفُلَانٌ كَلِمَةٌ خَفِيَّةٌ: مَا يَأْلُوا مَا رَفَعَ حَسْبِيسَةَ ابْنِ عَمِّهِ، لَوْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَجْعَلَهُ نَبِيًّا لَفَعَلَ، وَ أَيْمُ اللَّهِ لَئِنْ هَلَكَ لَنَزِيلَنَّهُ عَمَّا يَرِيدُ، قَالَ: فَسَمِعَهَا شَابٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ: أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ مَقَالَتَكُمَا، وَ أَيْمُ اللَّهِ لَا بُلْغَنَ رَسُولُ اللَّهِ مَا فُلْتُمَا، فَنَاشَدَاهُ اللَّهُ أَنْ لَا يَفْعَلَ، فَأَبَى إِلَّا أَنْ يَبْلُغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مَا قَالَا، فَقَالَا لَهُ: اجْهَدْ جُهْدَكَ. (جمعی از محققین، ۱۴۲۳: ۱۱۸)</p>	<p>کلام امام باقر</p> <p>«گزارش اصول سته عشر مربوط به روز غدیر و گزارش حذیفه قبل واقعه غدیر»</p>
		<p>اصول سته عشر</p>	
<p>متن ارشاد القلوب: قَالَ حُدَيْفَةُ ثُمَّ خَرَجَ بُرَيْدَةُ إِلَى بَعْضِ طُرُقِ الشَّامِ وَ رَجَعَ وَقَدْ قَبِضَ رَسُولُ اللَّهِ وَ بَايَعَ النَّاسُ أَبَا بَكْرٍ فَأَقْبَلَ بُرَيْدَةُ وَ</p>	<p>قال حذیفه: ثم إن بریده خرج إلى الشام تاجراً في حياه النبي فرجع بعد ما قبض النبي فدخل بریده</p>	<p>ذريح عن ابي عبدالله ... فامر ابو بكر على الناس و بریده غایب بالشام فلما قدم بریده اتى ابا بكر و هو في مجلسه فقال يا ابا بكر هل نسيت تسليمنا على علي</p>	<p>«هر دو گزارش بعد از واقعه غدیر»</p>

<p>دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَأَبُو بَكْرٍ عَلَى الْمِنْبَرِ وَعَمْرٌ دُونَهُ يَمْرُقَاةً فَنَادَاهُمَا مِنْ نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ يَا أَبَا بَكْرٍ وَيَا عَمْرُ فَقَالَ [فَقَالَا] مَا لَكَ يَا بُرَيْدَةَ أ جِئْتِ فَقَالَ لَهُمَا وَاللَّهِ مَا جِئْتِ وَلَكِنْ أَيْنَ سَلَامُكُمْمَا بِالْأَمْسِ عَلَيَّ عَلَى يَامُرَةَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ يَا بُرَيْدَةُ الْأَمْرُ يَحْدُثُ بَعْدَهُ الْأَمْرُ فَإِنَّكَ غَيْبَتْ وَشَهِدْنَا الشَّاهِدُ يَرَى مَا لَا يَرَى الْغَائِبُ فَقَالَ لَهُمَا رَأَيْتُمَا مَا لَمْ يَرَهُ اللَّهُ وَلَا رَسُولُهُ. (ديلمی، ۱۴۱۲: ۲ / ۳۲۶؛ رازی، بی تا: ۲۰۷/۲)</p>	<p>المسجد فرأى الأول على المنبر و الثانى دونه بمرقاه فدنا منهما و قال يا أول أين سلامكما على على بامرہ المؤمنين؟ قال يا بريده أجننت؟ قال: والله ما بي جنون ولكن أين سلامكما على على بامرہ المؤمنين يوم الغدیر؟ قال يا بريده الأمر يحدث بعده امر و أنت غيبت و شهدنا الشاهد يرى ما لا يراه الغائب. قال والله ما لم ير الله و رسوله. (التهاب نيران الأحزان، ۱۴۲۸: ۳۶)</p>	<p>بامرة المؤمنین نسمیه بها واجبا من الله ورسوله قال يا بريدة انك غيبت و شهدنا و ان الله يحدث الامر بعد الامر و لم يكن الله ليجمع لاهل هذا البيت النبوة و الملك (جمعی از محققین، ۱۴۲۳: ۹۰)</p>
---	--	--

با بررسی تطبیقی، پرواضح است قالب گزارش حدیفه ساختگی است و متن آن اصالتی ندارد و برگرفته از دیگر منابع است. بخشی دیگر نیز به نظر باید اقتباس و برگرفته از بعضی گزارش‌ها و وقایع مختلف صدر اسلام باشد تا همه گزارش‌های مهم تاریخی به نوعی مورد توجه قرار گرفته باشد.^۹

۲. ناسازگاری با دیگر گزارش‌ها

چنانکه ذکر شد، یکی دیگر از مشکلات گزارش حدیفه ناسازگاری با دیگر گزارش‌ها معتبر تاریخی و حدیثی است که در این قسمت به این موضوع می‌پردازیم.

الف) زمان قتل نافرجام پیامبر

در منابع کهن، گزارشی‌هایی دال بر برنامه‌ریزی منافقان برای قتل پیامبر (ص) که نافرجام ماند، سخن رفته است. این واقعه بنا بر گزارش طولانی حدیفه، در سال دهم هجری و پس از واقعه غدیر، در گردنه‌ای به نام هرشی که ما بین ابواء و جحفه قرار گرفته (ابن حزم، بی تا: ۱۷۹/۵) رخ می‌دهد. هدف از آن، ناکام گذاشتن پیامبر در اعلام جانشینی علی بن ابی طالب (ع) در مدینه بوده است. گفته شده این رویداد در پاسی از شب واقع شد و عمار و حدیفه نیز پیامبر را همراهی می‌کردند. منافقین سعی کرده در یک عملیات تهاجمی که تعداد آنان چهارده نفر

۹. مانند ناراحتی پیامبر از عائشه و حفصه از افشای سری که پیرامون ولایت امیرالمؤمنین در میان گذاشت با روایات ذیل آیات تحریم که پیرامون افشای سر در باره ماریه قبطیه یا غسل نازل شد (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۳۶/۲؛ سوره تحریم آیه ۱-۱۲). همچنین آوردن روایات مشهور مخالفین به عنوان یک دسیسه از پیش برنامه‌ریزی شده نیز در خور توجه است. به ویژه که بعضی از این روایات هدف از بیان آن با آنچه که در گزارش حدیفه آمده متفاوت است. مثلاً هدف از گفتار انا معاشر الانبیاء لا نورث از سوی جریان سقیفه، محروم کردن اهل بیت از مال پیامبر است در حالیکه در گزارش حدیفه منظور عدم میراثی بودن خلافت عنوان شده است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۳۴/۲-۳۳۵؛ رازی، بی تا: ۲۱۲/۱-۲۱۴). یا ماجرای پیرامون لشکر اسامه و نماز خواندن ابوبکر که از مشهورات تاریخی اسلام است. جالب آنکه شکل داستان شباهت زیادی به گزارش الیقین سید به طاووس پیرامون دحیه کلبی و جوان ماجراجو دارد (ابن طاووس، ۱۴۱۳: ۳۸۴).

شمرده‌اند، پیامبر را به صورت غافلگیرانه از گردنه به زیر بیافکنند که با اقدام به موقع عمار و حذیفه این ترور ناموفق ماند. در ادامه گفته شده پیامبر نام همه آنان را به حذیفه و عمار اعلام کرد. در همین جریان بود که از پیامبر درخواست شد تا آنان را به قتل برساند که با جمله معروف پیامبر روبه‌رو شدند که فرمود «من خوش ندارم مردم بگویند، او مردمی از قوم و اصحاب خود را به دین خود فرا خواند و پس از اینکه مسلمان شدند، و به او کمک کردند، آنها را به قتل رسانده‌است» (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۳۱/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۳۴۵/۸).

این بازه زمانی منحصر به گزارش حذیفه نیست بلکه در راستای آن گزارشی از کتاب سلیم بن قیس (سلیم، ۱۴۰۵: ۷۳۰/۲)، تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴: ۱۷۴/۱، ۳۰۱) و غیره^{۱۰} نشان می‌دهد حادثه ترور چندان در این بازه زمانی بعید نبوده و برپایه استواری تکیه دارد. ولی در مقابل، گزارش‌های متعددی در منابع فریقین ذکر شده که این حادثه را در سال نهم هجری در قضیه تبوک دانسته و شهرت فراوانی نزد مورخین پیدا کرده‌است (بیهقی، ۱۴۰۸: ۲۵۶/۵؛ ابن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۱۰/۳۹؛ بزار، ۱۹۸۸: ۲۲۷/۷؛ ابن کثیر، ۱۴۲۴: ۱۸۳/۷؛ امام حسن عسکری، ۱۴۰۹: ۳۸۷). البته امکان آنکه منافقین در دو بازه زمانی مختلف قصد ترور پیامبر را دارا بودند وجود دارد. اما با این وجود، هسته بعضی از گزارش‌های تبوک (همراهی حذیفه و عمار، نامیدن اسماء منافقین و گفتار معروف پیامبر) با خبر طولانی حذیفه کم و بیش مشترک است و اختلاف چندان با یکدیگر ندارند. بی تردید وجود حلقه‌های مشترک در دو بازه زمانی تاریخی که عینا اتفاق افتد، قبول آن امکان‌پذیر نیست و ناگزیر باید یکی را درست دانست که با توجه به مشترک بودن حلقه‌های دو گزارش (تبوک و حجه الوداع)، قبول هر دو ماجرا بعید به نظر می‌رسد. از طرفی عمده اسناد و منابع ماجرای تبوک از قوت بیشتری برخوردارند و مورخین هم تنها به همین گزارش‌ها توجه کرده و تأثیر پذیرفته‌اند، به طوری که

۱۰. در کتاب هدایة الکبری، گزارشی نقل شده که گویا این اتفاق در بازگشت حجه الوداع رخ داده‌است. زیرا در این ماجرا امیرالمؤمنین حضور داشته درحالی‌که در غزوه تبوک او پیامبر را همراهی نکرده بوده‌است (خصیبی، ۱۴۱۹: ۷۷). همچنین در در المسترشد آمده که حذیفه بین حاجیان باخبر از دسیسه منافقین می‌شود (طبری آملی، ۱۴۱۵: ۵۹۱).

نویسنده نزهة الكرام در خبر طولانی حدیفه، فراز مرتبط با ترور پیامبر را حذف کرد و بدون آنکه ارتباطی به ماجرای تبوک داشته باشد گفته است «بدان که این قصه دراز است (و آن را) ترک کردیم از بهر آنکه حکایت غزای تبوک از پیش یاد کردیم» (رازی، بی تا: ۲۱۱/۱) که نشان می‌دهد نزد وی کفه ترازوی ارتباط این واقعه به تبوک سنگینی می‌کند. اما با این وجود وجهی که سبب رویگردانی از گزارش‌های مقابل یعنی ترور پیامبر در بازگشت از حجة الوداع کند وجود ندارد و دارای اعتبار قابل توجه‌ای هستند. به خصوص که احتمال خلط و سهو بین دو ماجرا و حتی دگرگونی وقایع به صورت عمدی از طرف راویان وجود دارد تا داستان حجة الوداع را به حاشیه بکشانند. به هر طریق نیاز است این بحث در قالب یک مقاله مجزایی به بحث و گفتگو گذاشته شود.

ب) مکان نگارش پیمان‌نامه: مکه یا مدینه؟

در روایت بلند حدیفه آمده بعضی از منافقین پیمان‌نامه‌ای نوشتند که یکی از مهم‌ترین مفاد آن جلوگیری از جانشینی علی بن ابی‌طالب (ع) پس از پیامبر (ص) است. با توجه به گزارش طولانی حدیفه، این اتفاق پس از بازگشت پیامبر از حجة الوداع در مدینه و در خانه ابوبکر انجام گرفت و بزرگانی نیز در آنجا حضور داشته‌اند. پس از آنکه صحیفه توسط سعید بن عاص نوشته شد، آن را بدست ابی‌عبیده جراح سپردند تا به مکه برده و در خانه کعبه دفن نماید (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۳۴/۲). این در حالی است که غالب نقل‌ها مکان نگارش پیمان‌نامه را در مکه دانسته‌اند (هلالی، ۱۴۰۵: ۵۸۹/۲، ۷۲۵، ۸۲۰؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱۷۳/۱، ۳۵۶/۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۴۵/۴، ۱۷۹/۸).^{۱۱} یکی از این گزارش‌ها، روایت مرحوم صدوق از امام

۱۱. برداشت از بعضی گزارش‌ها به نظر می‌آید این توافق در زمانی که پیامبر ابوبکر را مامور ابلاغ آیاتی از سوره برات برای اهل مکه کرد و در نیمه راه عزل نمود انجام گرفت. رک. (جمعی از محققین، ۱۴۲۳: ۱۴۳). اما این برداشت درست نیست. زیرا بنا به گزارش‌های دیگر ابوبکر و عمر از نیمه راه به مدینه بازگشتند و قصد پیامبر از برکناری آنان را جویا شدند (ابن حنبل، ۱۴۰۳: ۷۰۳/۲).

صادق (ع) است که فرمود:

عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ مَعْنَى قَوْلِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ص لَمَّا نَظَرَ إِلَى الثَّانِي وَ هُوَ مُسَجَّى بِثَوْبِهِ مَا أَحَدٌ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ أَلْقَى اللَّهَ بِصَحِيفَةٍ مِنْ هَذَا الْمُسَجَّى فَقَالَ عَنِّي بِهَا الصَّحِيفَةُ الَّتِي كُتِبَتْ فِي الْكُعْبَةِ (صدوق، ۱۴۰۳: ۴۱۲؛ هلالی، ۱۴۰۵: ۶۵۰/۲).

ناگفته نماند، ابو القاسم کوفی در الإستغاثه مشابه گزارش حدیفه را به نقل از روایتی از جانب اهل بیت حکایت می کند اما در نقل او این ماجرا در مکه رخ داده و نوشتن صحیفه نیز به دست عمر انجام گرفته است (ابو القاسم کوفی، ۱۳۷۳: ۲۱۲).

افزون بر این، نقد دیگر آنکه سالم مولی ابی حدیفه که بنا بر غالب گزارش ها از ارکان مهم پیمان نامه و نفاق در کعبه بود و بر مبنای گزارشی منافقین را در روز غدیر همیاری می کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۶۶/۴؛ قمی، ۱۴۰۴: ۳۰۱/۱)،^{۱۲} گویا در خیر حدیفه اطلاعی از جریان نفاق نداشته و زمانی خبر دار می شود که غدیر و اتفاقات گردنه هرشی به انجام رسیده است (دیلمی، ۱۴۱۲: ۳۳۲/۲). بدون شک نبود سالم در حلقه نفاق، چالش جدیدی برای گزارش حدیفه به همراه می آورد مگر بدین سان توجیه شود که سالم با وجود لبریز شدن حقد و کینه او نسبت به امیرالمؤمنین، از براندازی و جریان عقبه خیر نداشت و هنگامی مطلع می شود که منافقین بعضی از اقدامات هنجار شکنانه خود را به انجام رسانیدند. در کنار این، این نکته را نیز باید در نظر داشت که جز تک گزارش تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴: ۱۷۳/۱)، دلیل روشنی که پیمان نامه در کعبه را به قبل از عقبه هرشی سوق دهد وجود ندارد و صرفاً به مکان آن اشاره گردیده است. به هر روی، حتی وجه مذکور را بپذیریم صرفاً متن گزارش با وجود قالب ساختگی، مضامین منفرد و همه مشکلات عدیده ای که بر آن وارد است از جعلی بودن خارج می شود. وگرنه در بی اعتمادی به این متن منحصر بر جامانده تردیدی وارد نیست.

۱۲. حتی بنا بر گزارشی در ترور پیامبر در تبوک شرکت داشت (صدوق، ۱۳۶۳: ۴۹۹/۲).

نتیجه

بنابر بررسی و اعتبارسنجی صورت گرفته، گزارش حدیفه ساختگی است. روشن شد که منابع این روایت همه متأخرند؛ نزهة الکرام و بستان العوام، إرشاد القلوب دیلمی، التهاب نیران الاحزان و الیقین سید بن طاووس است که به قرن هفتم برمی گردند. همچنین از نظر سندی، طریق ارشاد القلوب به صورت مرسل ذکر شده؛ و راویان التهاب نیران الاحزان و نزهة الکرام، افزون بر برهم ریختگی اسناد، مجهول هستند. در روایت الیقین سید بن طاووس نیز بعضی از راویان ضعیف و حتی کذاب خوانده شده اند. از نظر محتوایی نیز اگرچه گزارش حدیفه در برخی از جاها با دیگر گزارش ها همخوانی دارد، اما قالب آن ساختگی است. در واقع کاتب برای آنکه شکل داستانی و جذاب به گزارش دهد در بخشی هایی گزارش را پروراندده است. به طور کلی درباره این روایت دو گمانه می توان زد: گزارش برگرفته از متون دیگر برجامانده و ناموجود است و کاتب دست به سندسازی زده یا آنکه بخشی از آن دارای اصالت بوده و توسط افرادی فربه و پروراندده شده که در هر دو فرض صورت، متن برجامانده قابل اعتماد نیست.

کتابنامه

قرآن.

التهاب نیران الاحزان ومثیر الاکتتاب والأشجان (۱۴۲۸). بیروت: موسسه البلاغ.
ابن ابی حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد (۱۲۷۱). الجرح والتعديل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن حبان، محمد بن حبان (۱۴۳۱). الثقات. حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانية بحیدر آباد الدکن الهند.

ابن حجر عسقلانی، أحمد بن علی (۱۳۹۰). لسان المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

همو (۱۴۱۵). الإصابة فی تمییز الصحابة. بیروت: دار الکتب العلمیة.

همو (۱۴۰۶). تقریب التهذیب. دمشق: دار الرشید.

همو (۱۳۲۵). تهذیب التهذیب. بیروت: دار صادر.

ابن حزم اندلسی، أبو محمد علی بن أحمد (بی تا). المحلی بالآثار. بیروت: دار الفکر.

ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۲۱). مسند، بیروت: مؤسسة الرسالة.

- همو (١٤٠٣). فضائل الصحابة. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن طاووس، علي بن موسى (١٤١٣). اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بأمره المؤمنين. قم: دار الكتاب.
- ابن عساکر، علي بن حسن (١٤١٥). تاريخ دمشق. بيروت: دار الفكر.
- ابن قتيبة دینوری، عبد الله بن مسلم (١٩٩٢). المعارف. قاهره: بی نا.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر (١٤٢٤). البداية والنهاية، بی جا: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان.
- ابوالقاسم كوفي، علي بن احمد (١٣٧٣). الاستغاثة في بدع الثلاثة. تهران: مؤسسة الأعلمی.
- أبو يعلى، أحمد بن علي (١٤٠٤). مسند أبي يعلى. دمشق: دار المأمون للتراث.
- أفندی، عبد الله بن عيسى بیگ (١٤٣١). رياض العلماء و حياض الفضلاء. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- امام حسن عسكري (١٤٠٩). التفسير المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري. قم: مدرسة الإمام المهدي.
- أنصاري، محمد باقر (١٣٨١). بلدتريين داستان غدیر. قم: إعجاز.
- آقا بزرگ تهرانی. محمد محسن (١٤٠٣). الذريعة إلى تصانيف الشيعة. بيروت: دار الأضواء.
- بخاری، محمد بن اسماعيل (١٤٢٢). صحيح بخاری. بيروت: دار طوق النجاة.
- بزار، أبو بكر أحمد بن عمرو (١٩٨٨). مسند البزار. مدينة: مكتبة العلوم والحكم.
- بزار، محمد بن عبد الله (١٤١٧). الفوائد الشهير بالغيلانيات. عربستان: دار ابن الجوزي.
- بيهقي، أحمد بن الحسين (١٤٠٨). دلائل النبوة. بی جا: دار الكتب العلمية.
- ثقفی، ابراهيم بن محمد (١٤١٠). الغارات. قم: دار الكتاب الإسلامي.
- جمعی از محققين (١٤٢٣). الأصول الستة عشر. قم: مؤسسة دار الحديث الثقافية.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی تا). أمل الآمل فی علماء جبل عامل. بغداد: مكتبة الأندلس.
- حمیری، عبد الله بن جعفر (١٤١٣). قرب الإسناد. قم: مؤسسة آل البيت.
- خداياری، علي نقی، پور اکبر، الیاس (١٣٩٠). تاريخ حديث شيعه در سده های هشتم تا یازدهم هجری، قم: مؤسسه علمی فرهنگي دار الحديث.
- خصیبي، حسين بن حمدان (١٤١٩). الهداية الكبرى. بيروت: البلاغ.
- خطیب بغدادی، احمد بن علي (١٤١٧). تاريخ بغداد. بيروت: دار الكتب العلمية.
- خوئی، سيد أبوالقاسم (١٤١٠). معجم رجال الحديث. قم: مركز نشر آثار شيعه.
- ديلمی، حسن بن محمد (١٤١٢). إرشاد القلوب إلى الصواب. قم: الشريف الرضي.

- ذاکری، محمد تقی، و اکبری، عمیدرضا (۱۴۰۰). بررسی تضعیف ابوالفضل شیبانی در تحریف و جعل اسناد. پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ۸ (۱۴)، ۱۳۶-۱۶۷.
- ذهبی، شمس الدین أبو عبد الله محمد بن أحمد (۱۳۸۲). میزان الاعتدال. بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- رازی، جمال الدین محمد حسین (بی تا). نزهة الكرام و بستان العوام. تهران: کتابخانه مرکزی و ادبیات دانشگاه تهران.
- صدر، حسن (۱۴۲۹). تکملة أمل الأمل. بیروت: دار المؤرخ العربی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). خصال. قم: جامعه مدرسین.
- همو (۱۴۰۳). معانی الأخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۰۱). الوافی بالوفیات. بیروت: دار النشر فرانز شتاینر.
- طبرانی، سلیمان بن أحمد (۱۴۱۵). المعجم الأوسط. قاهره: دار الحرمین.
- طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم (۱۴۱۵). المسترشد فی إمامة علی بن أبی طالب. قم: کوشانپور.
- طلایی، حمیده، اسد بیگی، اردشیر (۱۳۹۹). «واکاوی انتساب جلد دوم ارشاد القلوب به حسن بن محمد دیلمی»، تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، ۱۱ (۴۱)، ۹۵-۱۱۶.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴). أمالی. قم: دار الثقافة.
- همو (۱۳۷۳). رجال طوسی. قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین بقم المقدسه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمية.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی (۱۳۷۱). نوادر الأخبار فیما يتعلق بأصول الدین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- قشیری، عبد الکریم بن هوازن (بی تا). الرسالة القشيرية. قاهره: دار المعارف.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴). تفسیر القمی. قم: دار الكتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- مدینی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). اللطائف من دقائق المعارف فی علوم الحفاظ الأعارف. بی جا: دار الکتب العلمية.
- مزی، یوسف بن عبد الرحمن (۱۴۰۰). تهذیب الکرامل فی أسماء الرجال. بیروت: مؤسسة الرسالة.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). أمالی. قم: کنگره شیخ مفید.
- منتجب الدین، علی بن عبیدالله (۱۳۶۶). الفهرست. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی

٢٨ / تاريخ و تمدن اسلامى، سال نوزدهم، شماره چهل و پنج، زمستان ١٤٠٢

مرعشى نجفى.

هلالى، سليم بن قيس (١٤٠٥). كتاب سليم بن قيس الهلالى. قم: الهادى.

از سیاست‌ورزی تا ستیزه‌گری: پدربیان و پسران در دربار سلطان مسعود غزنوی^۱

جعفر نوری^۲

دانشیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

سیده شیرین سیدی فرخند

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

هادی عارف نیا

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

چکیده

سیاست‌ورزی‌ها و ستیزه‌گری‌های آشکار و پنهان محمودیان و مسعودیان در دربار غزنویان نمونه‌ای از رقابت‌های درون دربار پادشاهان در تاریخ ایران محسوب می‌شود. مناسبات این دو گروه و نوع برخورد مسعود غزنوی با آن‌ها از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های دوره سلطنت یازده ساله او بود. این مقاله سعی دارد با نگاه آماری به وضعیت پدربیان (مردان نام‌گرفته در روزگار محمود) و پسران (جوانان و اطرافیان مسعود) در دربار سلطان مسعود، رقابت‌های این دو گروه را تبیین نماید و تأثیر این رقابت بر تضعیف و سقوط حکومت غزنوی را بررسی کند. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که این رقابت‌ها نه تنها منجر به حذف و حبس افراد مهمی از دو گروه شد، بلکه بسترساز بسیاری از حوادث و اقدامات دیگر شد و در نهایت یکی از عوامل مهم زمینه‌ساز سقوط غزنویان و شکست آن‌ها در برابر ترکمانان سلجوقی در نبرد دندانقان شد.

کلیدواژه‌ها: غزنویان، محمودیان غزنویان، محمودیان (پدربیان)، مسعودیان (پسران)، مسعود غزنوی، دربار غزنوی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): j.nouri@meybod.ac.ir

مقدمه

نزاع جانشینی بین مسعود و محمد که از همان دوران سلطان محمود غزنوی آغاز شده بود و در نهایت با جلوس سلطان مسعود غزنوی بر تخت سلطنت و حذف برادرش محمد از عرصه قدرت پایان یافت، سرآغاز یک سلسله رقابت و تنش در دربار غزنویان شد که در تاریخ بیهقی از آن با عنوان رقابت‌های پدریان (محمودیان) و پسران (مسعودیان) یاد شده است. بر همین اساس درباریان سلطان مسعود را می‌توان به دو دسته عمده «پدریان» و «پسران» تقسیم کرد. «پدریان» یا «محمودیان»، یعنی دولتمردان محمودی اغلب از کسانی بودند که وصیت محمود در جانشینی محمد را پذیرفته و به او خدمت کردند. از محمودیان معروف می‌توان به کسانی چون میمندی، علی قریب، بونصر مشکان، آلتوتاش خوارزمشاه که به ترتیب وزیر، حاجب بزرگ، رئیس دیوان رسالت و والی خوارزم بودند، اشاره کرد. «پسران» یا «مسعودیان»، یعنی اطرافیان و طرفداران سلطان مسعود که از همان ابتدای فوت سلطان محمود، امیری محمد را برتبابیدند و به نفع مسعود سر به عصیان برداشتند. این دسته اغلب جوان بودند و در رده‌های بالای دربار هم قرار نداشتند و شامل کسانی چون بوسهل زوزنی، طاهر دبیر و عراقی می‌شدند که از دیوانیان دون پایه روزگار سلطان محمود بودند؛ البته سردارانی چون سالار غازی که سپاه سالار خراسان در روزگار او بود، نیز در این دسته جای می‌گیرند (فهرستی از این شخصیت‌ها به تفکیک محمودی و مسعودی بودن در پایان مقاله آمده است). این دسته‌بندی یکی از محورهای اصلی تاریخ بیهقی است و مورخانی که پس از او به شرح حوادث این روزگار پرداخته‌اند، به آن گوشه نظری داشته‌اند؛ برای مثال جوزجانی که از ارادتمندان به ابوالفضل بیهقی بوده و او را «امام» خود خوانده (جوزجانی، ۱۳۴۲: ۲۲۶/۱) حدود ۲۰۰ سال پس از او هنگام شرح احوال روزگار غزنویان در اثر خویش تلاش کرده پدریان را نیز هم‌دل با مسعود بنمایاند. او نقل قولی از بونصر مشکان، یکی از چهره‌های برجسته پدریان، پس از اینکه محمود محمد را بر مسعود برای جانشینی خود ترجیح داد آورده که شایان توجه است، جوزجانی نوشته: از این تغییر «بر دل ما و جمله ملوک و اکابر حمل

آمد چون آثار سلطنت و شہامت بر ناصیہ مسعود زیادت بود» (جوزجانی، ۱۳۴۲: ۲۳۳/۱) و این چنین موافقت ضمنی بزرگان را برای سلطنت مسعود نشان داده‌است.

رقابت میان پدربان و پسران از همان ابتدای جلوس سلطان مسعود بر سریر قدرت و در جریان گماشتن افراد بر سر مناصب و جایگاه‌ها نمایان شد. چنان‌که مسعودیان خود را به سبب وفاداری به مسعود صاحب حق می‌دانستند؛ مثلاً طاهر دبیر بی‌اجازه مسعود بر بالش ریاست دیوان رسالت می‌نشست. از سوی دیگر محمودیان، پسران (مسعودیان) را دون پایه تلقی می‌کردند؛ اما به سبب ترس از خشم سلطان مسعود از پایبندی اولیه خویش به وصیت سلطان محمود، مبنی بر حمایت از محمد، در ابتدای امر جرأت مخالفت با مسعودیان را نداشتند. تبعات اولیه این رقابت‌ها یا به عبارت درست‌تر حسادت‌ها، بدبینی گسترده میان مسعود و درباریان از یک سو و خود درباریان از سوی دیگر بود. امری که در نهایت به کشته و عزل شدن چهره‌های برجسته دربار مسعود انجامید و این خود یکی از عوامل اصلی شکست نهایی غزنویان مقابل ترکمانان سلجوقی شد.

مسئله کشمکش پدربان و پسران در دربار غزنوی از زوایای گوناگون مورد توجه پژوهشگران ادبیات و تاریخ قرار گرفته‌است. باسورث در کتاب تاریخ غزنویان به رقابت‌های پدربان و پسران پرداخته‌است؛ اما به جزئیات این مناسبات وارد نشده‌است. نسرین عمران نژاد و همکارانش در مقاله‌ای تحت عنوان «بازی‌های پدربان و پسران در تاریخ بیهقی بر اساس نظریه بازی‌های اریک برن» به تنش‌های دو گروه اشاره کرده‌اند، اما در نهایت بر اساس این نظریه تنها چند شخصیت بررسی شده و به صورت کلی به این رقابت و تبعات آن پرداخته نشده‌است. زهرا جمشیدی در مقاله‌ای تحت عنوان «تفاوت زبان پدربان و پسران از منظر علم معانی در تاریخ بیهقی» به اهمیت معانی پنهان در جملات پدربان و پسران از منظر علم معانی پرداخته‌است. قاسم صحرائی و مریم میرزایی مقدم در مقاله «بی‌اعتمادی در دست‌گاه مسعود غزنوی و دلایل آن در تاریخ بیهقی» به جناح‌بندی‌های درباری پدربان و پسران به عنوان یکی از دلایل بی‌اعتمادی پرداخته‌است. رستگار و کرمی نیز در مقاله

«بررسی جامعه‌شناختی ماجرای دسیسه بوسهل زوزنی در باب آلتون‌تاش خوارزمشاه از تاریخ بیهقی» به گوشه‌ای کوچک از رقابت‌های پدربیان و پسریان بر مبنای نظریه‌های جامعه‌شناختی پرداخته است.

مقاله حاضر سعی دارد ابتدا ترکیب و موقعیت محمودیان و مسعودیان در دربار سلطان مسعود را بررسی نماید و در ادامه به رقابت این دو گروه و پیامدهای این رقابت بر حکومت غزنوی بپردازد.

ترکیب محمودیان و مسعودیان در ساختار دیوانی و نظامی دوره سلطان مسعود

در رأس ساختار دیوانی حکومت غزنویان همچون ادوار قبل دیوان وزارت قرار داشت که ذیل آن دیوان‌های استیفا، رسالت، برید، عرض و اشراف قرار داشت. و در حوزه نظامی سپاه‌سالار، حاجب بزرگ و سالار غازیان، سه سردار بزرگ بودند (فروزانی، ۱۳۸۶: ۳۷۲-۳۷۳). در کنار این مناصب دیوانی و نظامی، والیان و سپاه‌سالارانی هم برای مناطق دورتر از غزنین شامل خراسان به مرکزیت نیشابور، خوارزم، ری، هندوستان، کرمان و پیشاور فرستاده می‌شدند. جلوس مسعود بر تخت سلطنت به جای محمد تحول در این دستگاه دیوانی و نظامی را هم در پی داشت. هر چند در ابتدا مسعودیان انتظار داشتند سلطان مسعود همه پدربیان را به خاطر حمایت از جانشینی برادرش به شکل ضربتی قلع و قمع کند؛ اما چنین نبود که پدربیان یکسره کنار گذاشته شوند؛ بلکه برعکس سلطان مسعود در ابتدای کار خود مجبور شد از پدربیان کمک بگیرد و عناصر مهم و تأثیرگذار دیوان سالاری پدرش سلطان محمود را حفظ کند و از تجارب آن‌ها بهره‌مند شود؛ آن چنان‌که بیهقی از قول ابوالحسن عقیلی که خود از پدربیان بود، می‌نویسد: «هر چند که این قوم نوحاسته (مسعودیان) کار ایشان دارند آخر این امیر در این ابواب مهم سخن با پدربیان می‌گوید که ایشان را به روزگار دیده و آزموده است» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۵۳). انتصابات سلطان مسعود در ابتدای حکومتش این گفته ابوالحسن عقیلی را تأیید می‌کند. اهمیت پدربیان در نظر مسعود و هم‌زمان ترس وی از آنان بدان حد بود که حتی

حاضر شد یکی از کارآمدترین مهره‌های نظامی‌اش یعنی سپاه‌سالار غازی را فدا کند تا دل پدربیان را به دست آورد (دهقانی، ۱۳۹۹: ۹۷). در واقع سلطان مسعود پس از تثبیت قدرت با انتصاب وزیر معزول پدرش و ابقای دبیر دیوان رسالت و مستوفی محمود در جایگاه خود و دادن منصب مشرفی به وزیر محمد و یک محمودی دیگر در واقع تمامی مقام‌های دیوانی به‌جز دیوان عرض را به پدربیان داد. سپاه‌سالاری به پاس خوش خدمتی غازی سهم او شد؛ اما حاجبی و سالاری غازیان باز هم در دست محمودیان ماند. در حوزه والیان، ری، خراسان و کرمان، والیانی مسعودی دیدند و هند و خوارزم به محمودیان رسید.

بررسی موردی هر یک از دیوان‌ها و مناصب نظامی این موقعیت‌ها را روشن‌تر می‌کند. در حوزه وزارت، خواجه احمد حسن میمندی که برادر رضاعی سلطان محمود بود، چنان اقتداری داشت که حتی مسعود هم از خشم او ترسان بود و حداقل به شکل صوری سعی در حفظ حرمتش داشت و آشکارا حرکتی بر خلاف عهدی که با او بسته بود، نمی‌کرد. حتی زمانی که میمندی در روزهای پایانی عمر وارد منازعه با یکی از رقبای دیرینش یعنی بوبکر حصیری، از معتمدان مسعود، شد، سلطان مسعود به احترام وزیر شخصا وارد این دعوا نشد و از بونصر مشکان خواست که پادرمیانی کند (بیهقی، ۱۴۰۱: ۱۶۱). او هرچند نصیحت میمندی در نگرفتن صله‌های محمد را نپذیرفت اما توصیه جسورانه او در نرفتن به هند در زمستان ۴۲۲هـ را پذیرفت (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۸۲). میمندی، این به قول بیهقی «گرگ پیر»، در همان ابتدا با مسعود عهد کرد که جز نشاط و شراب، چوگان و جنگ بقیه امور در اختیار او باشد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۱۴۱) و تا زمانی که بود هرچند به قول خودش وزیران پنهانی (بیهقی، ۱۴۰۱: ۱۴۲) تلاش داشتند اتفاقات را آن‌طور که می‌خواهند پیش ببرند اما دستگاه وزارت چنان قدرت داشت که شأن مقام او حفظ شود.

پس از مرگ میمندی مقام وزارت بار دیگر در اختیار محمودیان قرار گرفت و احمد ابن عبدالصمد محمودی به مقام وزارت رسید. با روی کار آمدن احمد عبدالصمد در سال ۴۲۴هـ دوره‌ای جدید و پرتنش در روابط سلطان مسعود و وزیر جدیدش آغاز شد. با اینکه این احمد

جدید درایت خود را در موقعیت خطیر مرگ آلتونتاش خوارزمشاه در زمان جنگ به عنوان کدخدا و پیشکار او نشان داده بود و مسعود شخصا او را برای وزارت انتخاب کرد؛ اما در دوره ۸ ساله وزارت او در روزگار سلطان مسعود، دیوان وزارت شأنیت خود را از دست داد. نویسنده تاریخ یمینی نیز، این احمد جدید از افاضل جهان می‌داند (عتبی، ۱۳۹۹: ۱۶۹)؛ اما بدگمانی مسعود به این وزیر به حدی بود که بونصر در سال ۴۲۶ هجری چنین از آن یاد می‌کند: «خدای عزوجل داند که این وزیر راست و ناصح است... اما ملوک را خیال‌ها بنده... و هم از قضای آمده است که این خداوند ما بر وزیر بدگمان است، تا هر تدبیر راست که وی می‌کند، در هر بابی بر ضد می‌راند... و چند بار این مهتر را بیازمود و خدمت‌های مهم فرمود... و بر وی نهان موکل داشت سالاری محتشم را، و خواجه این همه می‌دانست و از سر آن می‌گذشت و هیچ نصیحت بازنگرفت... هرچه وزیر می‌گفت امیر به طعنه جواب می‌داد. چون بازگشتیم خواجه با من خلوتی کرد و گفت: «می‌بینی آنچه مرا پیش آمده است؟ یا سبحان الله العظیم! فرزندی از من چون عبدالجبار با بسیار مردم از پیوستگان کشته و در سر خوارزم شدند، تا این خداوند لختی بدانست که من در حدیث خوارزم بی‌گنه بوده‌ام. من به هر وقتی که او را ظنی افتد و خیالی بنده پسری و چندین مردم ندارم که به باد شوند تا او بداند یا نداند که من بی‌گناهم...» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۷۵). هرچند پس از پادرمیانی‌های بونصر این بدگمانی کمی فروکش کرد؛ اما همچنان احمد مورد ظن دائم سلطان مسعود بود. عدم اعتماد به وزرا مختص مسعود نبود، پدرش محمود نیز دو وزیر خود را معزول و محبوس کرده بود. چنان‌که باسورت می‌نویسد: «محمود مدعی است که وزرا ضرورتاً دشمنان پادشاهانند و رئیس دبیران او تصدیق می‌کند که وزیر مسلماً در قدرت خداوند خود سهیم است؛ به طوری که مداخله او در قدرت موجب نفرت پادشاه از وزیر می‌شود؛ بنابراین سفها و حمقا به دنبال وزارتند» (باسورت، ۱۳۹۵: ۶۷). اما محمود چنان با درایت و قدرتمند بود که بتواند مقابل مداخلات بایستد و چنان‌که سنایی در حدیقه توصیف کرده است خود تنها ظالم مملکتش باشد و اجازه ستم به دیگران ندهد:

بنده زاده است و ظالم است بلی نیست با تو مرا بدین جدلی
لیکن اندر ممالک این مرد ظلم جز وی کسی نیارد کرد
کس ندارد به ملک او زهره که فزون‌تر خورد وی از بهره
جز ازو ظلم کاین‌ا من کان نرود هیچ آشکار و نهان
(ثنایی، ۱۳۸۸: ۵۶۳)

در دیوان رسالت اما تا زمانی که بونصر مشکان محمودی بر سرکار بود (۲۱ محرم ۴۳۱ هـ) سلطان مسعود توطئه‌هایی که علیه این دیوانی صورت می‌گرفت، سرکوب کرد؛ با وجود این، روند حسادت‌ها و سخن‌چینی‌ها علیه او در میان همین وزیران پنهانی چنان شد که آخر این دبیر برجسته با دلشکستگی گفت: «خاک بر سر آن خاکسار که خدمت پادشاهان کند، که با ایشان وفا و حرمت و رحمت نیست» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۶۱۲). پس از مرگ مشکوک او با اینکه بیهقی خود را شایسته آن جایگاه می‌دید، در نهایت بوسهل زوزنی که از مسعودیان بود، بر بالش بونصر نشست. اما سلطان مسعود به این دلیل که نافرمانی صاحب برید سپستان و پیوستن او به ترکمانان را از چشم بوسهل می‌دید، بوسهل را پس از مدتی خلع و در ذوالقعدة ۴۳۱ هـ به تبعید فرستاد و ابوالفضل بیهقی را خلیفه او کرد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۶۸۸). این دیوان که بجز دوره کوتاه حضور بوسهل توسط محمودیان با اخلاق و توانمندی اداره می‌شد، نقطه قوت دربار مسعود بود.

دیوان عرض نیز ابتدا به بوسهل زوزنی مسعودی و پس از آن به بوالفتح رازی محمودی رسید. رسوایی بازپس‌گیری صله‌های محمد را بوسهل زوزنی به عنوان عارض رقم زد. در واقع این بوسهل بود که سلطان مسعود را راضی کرد کاری انجام دهد که تا پیش از این سابقه نداشت. او هدیه‌هایی که برادرش به غنی و ضعیف بخشیده بود، مطالبه کرد و با این کار بسیاری از درباریان و نظامیان را دلسرد کرد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۵۸).

دیوان استیفا در تمام این مدت بر عهده طاهر مستوفی محمودی بود. مشرفی درگاه و مملکت نیز به بونصر حبیبی محمودی و بوسعید مشرف مسعودی و بوسهل حمدوی سپرده

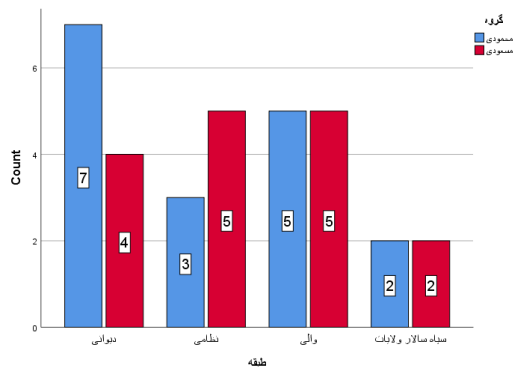
شده بود (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۲۵). سه عرصه‌ای که از مراودات آن سخن چندان گرفته‌است. همانطور که گفته شد حوزه نظامی‌گری اما عرصه جولان مسعودیان و محمودیان با نسبت برابر است؛ اما این نظامیان، جز سالارغازی، هیچ‌کدام حتی سایه‌ای از سرداران بزرگ محمود یعنی ارسلان جاذب و آلتوتتاش خوارزمشاه هم نبودند. مسعود چهار حاجب بزرگ در دوره ۱۰ ساله حکومتش داشت. کسانی که قرار بود نقش علی قریب را در دربار محمود داشته باشند؛ اما هیچ‌کدام به قدرت او نبودند. بلغاتگین محمودی را همین علی قریب نه از زنان می‌دانست و نه از مردان، (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۵) سباشی که در دسته مسعودیان قرار می‌گیرد اولین بار نامش در سال ۴۲۶ هـ به میان می‌آید و سال بعد حاجب بزرگ می‌شود (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۹۴). بوالنصر نیز از جمله مسعودیانی بود که برای حمایت از سلطان مسعود در روزگار محمود چوب هم خورده بود و به پاس همین خدمات مراتب ترقی را در دوره مسعود طی کرد و در جنگ دندانقان حاجب بزرگ شد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۶۴۹). این مقام در آخرین ماه‌های سلطنت مسعود به بدر حاجب رسید که او هم در سال ۴۲۱ هـ حاجب سرای مسعود در هرات و از نزدیکان وی بود (بیهقی، ۱۴۰۱: ۶۸۷). مسعود دو سپاه‌سالار هم داشت؛ سالارغازی که در دسته مسعودیان جای می‌گیرد در روزگار محمود به جایگاه ارسلان جاذب رسید و سپاه‌سالار خراسان شد؛ اما خیلی زود گرفتار حسد درباریان گردید؛ چنان که بیهقی از زبان سلطان مسعود در باب او می‌نویسد: «ما را این بزرگ نیز چو نباید، که بدنام شد بدین چه او کرد. و پدریان نیز از دست می‌بشوند عالمی را شورانیدن از بهر یک تن که از وی چنین خیانتی ظاهر گشت محال است» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۳۲). پس از او علی دایه که در زمره محمودیان بود و در جریان فروگیری سالارغازی هم دخالت داشت، سپاه‌سالار شد و در نهایت سباشی که شبهه‌هایی که در خصوص مال‌اندوزی و کاهلی او به مسعود مخبره کردند، سبب شد که سلطان به او بدبین شود و نگذارد این «سباشی جادو» کار خود را پیش ببرد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۵۴۷).

مقام سالارغازیان نیز عرصه جولان دو گروه محمودی و مسعودی بود. ابتدا بگتغدی

از محمودیان و در ادامه ارتگین از مسعودیان به ترتیب بر این مسند نشستند. بگتغدی که ترکی بی‌سواد بود، از همان ابتدا مقام سالاری غازیان را به دست آورد و با توفیق در وصلت با مسعود و فرستادن دخترش به خانه پسر او جایگاهش را مستحکم‌تر نمود؛ اما پس از جنگ دندانقان فروگرفته شد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۶۸۷؛ جوزجانی، ۱۳۴۲: ۲۴۹/۱). بی‌اعتمادی مسعود به سالارانش به حدی بود که بعد از انتخاب تلک برای سرکوب احمد ینالتگین در هند گفت: هیچ کدام از اعیان داوطلب نشد در گرما به هند رود تا اینکه تلک از شرم قبول کرد! (بیهقی، ۱۴۰۱: ۳۹۸).

حوزه بعدی والیان است؛ عمید خراسان، سوری، یکی از چهره‌های مسعودی پرنفوذ و البته ظالم بود که به قول بیهقی خراسان از پی ظلم او و مالیات‌های سنگینی که از مردم گرفت، بر باد رفت (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۰۶). مؤلف تاریخ بیهق نمونه‌ای از این بی‌عدالتی سوری را در جریان زیاده‌خواهی او از پدر خواجه نظام الملک به تصویر کشیده‌است (بیهقی، ۱۴۰۰: ۱۱۳-۱۱۸). در خصوص ری پس از باده‌خواری‌های طاهر و فراخواندن و حبس شدن او که یک مسعودی تمام‌عیار بود، بوسهل حمدوی محمودی عازم آن دیار شد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۳۸۳). و در خوارزم نیز پس از خوارزمشاه محمودی این دیار به نام فرزند مسعود شد و هارون پسر خوارزمشاه به نیابت از او والی شد و خیلی زود دست به طغیان زد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۳۲). هند ابتدا به احمد ینالتگین محمودی واگذار شد؛ اما او که نویسنده زین‌الخبار حتی می‌گوید اموالش مصادره شد، (گردیزی، ۱۳۶۳: ۴۲۵) مدتی بعد علیه سلطان مسعود شورش کرد و در جنگ با تلک که یک سپاهی خودساخته مسعودی و مأمور سرکوبش بود، شکست خورد و جای خود را به او داد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۲۸؛ خطیبی، ۱۳۹۹: ۱۷۴). کرمان که خودخواسته به قلمرو غزنویان افزوده شده بود، نیز با بی‌کفایتی عاملان غزنوی از کف آن‌ها خارج شد. باکالیجار که به نیابت از حاکم نابالغ زیاری بر گرگان ولایت داشت، گرچه به مسعودیان متمایل بود، اما نافرمانی و خلف وعده در ارسال مال داشت چنان که مسعود راضی به حمله به آن دیار شد؛ اما باز به سر خدمت باز آمد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۹۹).

نمودار زیر گویای تعداد پدربیان و پسران در این درگاه است.



همانطور که از نمودار روشن است عرصه دیوانی در روزگار حکومت سلطان مسعود بیشتر محمودیان را به خود دیده است و در عرصه نظامی بیشتر مسعودیان وارد شده اند. در حوزه ولایت‌ها که معمولاً دو عنصر نظامی و اداری از مرکز فرستاده می‌شد؛ اما از لحاظ تعداد، مسعودیان و محمودیان برابری دارند. مرگ و یا خبر فساد و بی‌کفایتی این مسئولان به زعم مسعود سبب تغییراتی در این بخش‌ها شد.

جدول زیر نمایانگر تعداد مسئولان هر سمت در دوره مسعود است.

سمت	محمودی	مسعودی	تعداد کل
وزیر	۲	۰	۲
دیوان عرض	۱	۱	۲
دیوان رسالت	۲	۱	۳
دیوان اشراف	۰	۱	۱
مشرف درگاه	۱	۱	۲
مشرف مملکت	۱	۰	۱
حاجب بزرگ	۱	۳	۴
سپاه سالار	۱	۱	۲

سالار غازیان	۱	۱	۲
والی	۵	۵	۱۰
سالار ولایت	۲	۲	۴

قدرت‌گیری سلطان مسعود و رقابت‌های محمودیان و مسعودیان در دربار

بدیهی بود که جلوس سلطان مسعود بر تخت سلطنت و تحکیم قدرت او در گام اول خلع ید و قلع و قمع پدربیان را به دنبال داشته باشد. در واقع مسعودیان از همان روزهای اول جلوس سلطان مسعود بر تخت سلطنت، به محمودیان به منزله خائن و بیگانگان می‌نگریستند و «گفتی محمودیان گناهی بزرگ کرده‌اند و بیگانگان‌اند در میان مسعودیان» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۷). پیرو این نوع نگاه از همان ابتدا یک مجموعه تصفیه حساب‌ها با شخصیت‌های مهم محمودی انجام گرفت. برکناری‌ها با حبس طولانی مدت محمد و خانواده‌اش آغاز شد و با حبس‌های بی‌بازگشت علی قریب حاجب قدرتمند محمود و از خویشاوندان او که پس از مرگش تلاش کرد تا محمد از گوزگانان آورده شود و بر تخت بنشانند و منگیتراک برادرش ادامه می‌یابد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۵۲). امیر یوسف عمومی مسعود که در روزگار محمد سپاه سالار اول حکومت شده بود، نیز آخرین نفر از گروه محمودیان بود که گرفتار حبس این سال‌های نخستین شد. با این وجود حبس و برکناری هیچ‌یک از محمودیان به اندازه بر دار کردن حسنک، آخرین وزیر محمود، که از همان زمان وزارت با مسعود و بوسهل زوزنی اختلاف داشت و با به قدرت رسیدن مسعود به اتهام قرمطی بودن بر دار زده شد، به لطف قلم زیبایی بیهقی برجسته نشده است (بیهقی، ۱۴۰۱: ۱۶۸). مرگی تراژیک که گواه بی‌عدالتی مسعود شده است. در کنار این برکناری‌ها نکته جالب توجه شاید شغل ندادن به ایاز غلام محبوب محمود است. مسعود به بهانه اینکه ایاز ناز پرورده است، پیشنهاد وزیر میمندی برای فرستادن او به سالاری ری را رد کرد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۶۳). ایاز تا پایان حکومت مسعود مقامی نگرفت (ابن اثیر، ۱۹۶۵: ۳۶۲/۱۶)؛ اما وقتی در سال ۴۴۹ هجوت کرد حاکم مکران و قصدار

بود (عنصرالمعالی، ۱۳۶۴: ۳۲۱). آخرین مهره مهم پدریان که سلطان مسعود در ابتدای حکومتش قصد از میان برداشتنش را داشت، آلتوتناش خوارزمشاه بود. بهانه مسعود برای این اقدام هم توهم عصیان آلتوتناش علیه او بود. اما چون نقشه او در حذف این سالار به نام محمودی افشا شد، به ناچار بوسهل زوزنی (رئیس دیوان عرض و یک پای فتنه‌های وزیران پنهانی) را به یک حبس کوتاه مدت یک ساله فرستاد. مسعود در نهایت موفق شد با فرستادن این جنگاور پیر یا به قول بیهقی «ترک خردمند» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۳۰۸) به جنگ با قراخانیان او را به کشتن دهد. مرگ این مهره مقتدر مقدمه انفصال خوارزم از قلمرو غزنویان بود (بارتولد، ۱۳۶۶: ۶۲۸-۶۲۹)؛ چنانکه جوزجانی نیز هنگام شرح قدرت‌گیری سلجوقیان، از نقش هارون پسر آلتوتناش در عصیان علیه غزنویان و بهره یافتن ترکان سلجوقی از این منازعات مطالبی عرضه داشته‌است (جوزجانی، ۱۳۴۲: ۲۴۷/۱).

با این وجود برکناری، حبس و عزل در درگاه سلطان مسعود محدود به پدریان نشد. در واقع پدریان که از همان آغاز حکومت سلطان مسعود آماج حمله خود سلطان و حامیان او یعنی پسران قرار گرفته بودند، در این رقابت بیکار ننشستند و علیه پسران وارد میدان منازعه و رقابت شدند. نخستین قربانی اقدامات پدریان علیه پسران سالار غازی، سپاه سالار خراسان در روزگار محمود، بود. سالارغازی که در زمان مرگ محمود با رفتن به استقبال مسعود یاغی و پیوستن به او، راه به امیری رسیدن مسعود را هموار کرده بود و به پاس این اقدام سپاه سالار ارشد او شده بود؛ اما این مقام جدید در ظرفیت این ترک جهادگر نبود و با رفتارهای فخرفروشانه‌اش سبب حسادت محمودیان و در نهایت فروگرفتنش شد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۳۳). اریارق سالار یاغی هندوستان، دیگر قربانی گروه پسران بود. اریاق در روزگار پایانی سلطنت محمود با وعده میمندی وزیر به درگاه مسعود آمد و به همراه غازی مقرب درگاه شدند؛ اما خیلی زود مانند او بر پایه حسد محمودیان فروگرفته و به حبس بی بازگشت محکوم شد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۲۲).

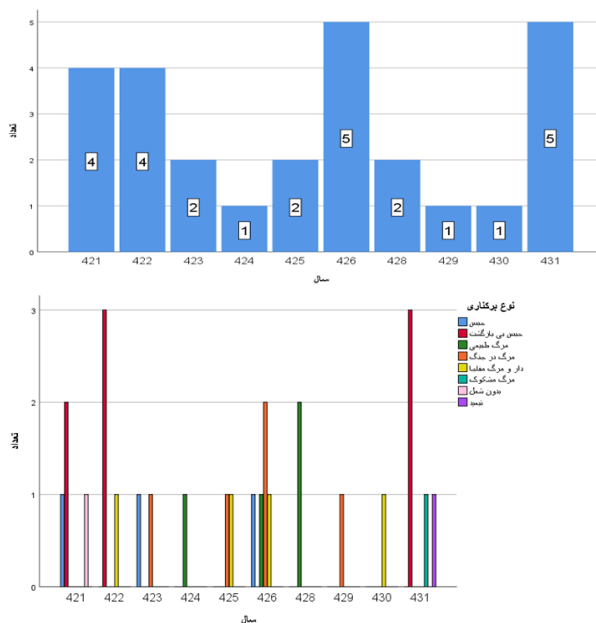
رقابت‌های پدریان و پسران در سال‌های میانی سلطنت مسعود کاهش پیدا کرد. تنها

یک مورد عزل و حبس و یک مورد مرگ افراد مهم دربار و دیوان در سال‌های میانی سلطنت مسعود متأثر از این رقابت‌ها بود. نخست عزل و حبس کوتاه مدت طاهر دبیرکه از مسعودیان بود و پس از رسوایی‌هایی که در بزم شاهانه در ری به بار آورد، جای خود را به بوسهل حمدوی محمودی داد و دوم مظفر طاهر، عامل پوشنگ که از محمودیان بود و با سعایت و توطئه دو مسعودی، سوری و بوسهل زوزنی، به شیوه دلخراشی کشته شد. در واقع افراد مهم حکومت مسعود که در سال‌های میانی حکومت او برکنار شدند، همه یا در جنگ کشته شده و یا به مرگ طبیعی از میان رفتند و یا با حبس‌های کوتاه مدت روبه‌رو بودند و کمتر آثاری از رقابت‌های پدربان و پسران را در آن می‌بینیم. به طور خلاصه این مرگ‌ها و حبس‌ها از این قرار بود: مرگ طبیعی وزیر میمندی و احمدعلی نوشتگین (آخورسالار مسعود که در نیشابور درگذشت)، کشته شدن بگتگین حاجب و تاش فراش در نبرد با دشمنان و هارون و احمد ینالتگین که عاصی شده بودند، مرگ طبیعی بوسعید محمود خزینه‌دار به سبب زیاده‌روی در مصرف شراب و نوشتگین خاصه خادم در مقام شحنة مرو.

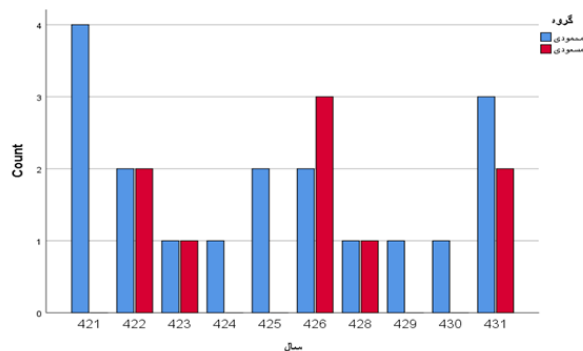
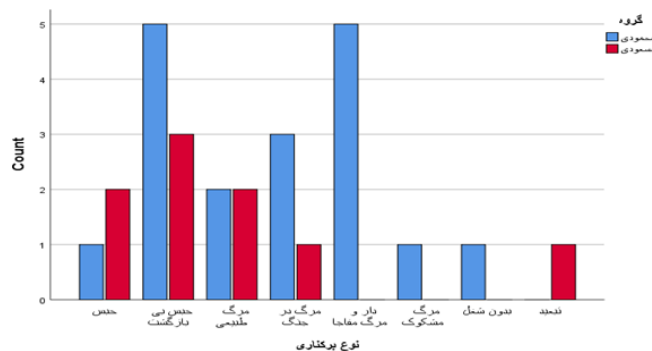
جنون سر به نیست کردن عمال در مسعود مجدد در سال آخر سلطنتش پس از شکست سختی که در دندانقان مرو از ترکمانان خورد و خراسان را از دست داد، شدت گرفت. این مرحله اما بیشتر از آنکه حسادت پدربان و پسران عامل عزل باشد، خشم و بدبینی مسعود جولانگر حوادث بود. بونصر مشکان پیش از جنگ دندانقان به مرگی مشکوک و در پی نصیحتی جسورانه به مسعود ظالم و مستبد برای بازنگری در اعمالش و استغفار به درگاه الهی گذشته شد (بیهقی، ۱۴۰۱: ۵۹۳). همچنین والی هرات به جرم پذیرایی از ترکمانان پوست‌کنده شد. مسعود که تا قبل از جنگ دندانقان توجیه‌های سپاه‌سالاران و خداوندان شمشیر درگاهش را در خصوص شکست‌هایشان از جنگجویان بیابانگرد ترکمان پذیرفته بود؛ بعد از بازگشت فرارگونه از دندانقان سباشی، علی دایه و بگتغدی را فروگرفت؛ از آن نوع فروگیری‌های بی‌بازگشت و بوسهل را هم به دلیل طغیان یکی از دبیرانش به تبعید فرستاد. بوسهل بعد از دندانقان و شکست مسعود همچنان در ساختار دیوانی حکومت ابقا شد (عوفی، ۱۳۵۳:

(۵۷۱/۲).

نمودار زیر به خوبی بیانگر روند عزل و قتل و در نهایت حذف افراد مهم دربار سلطان مسعود در طول دوران سلطنت ۱۱ ساله او می‌باشد. مطابق نمودار فروگیری‌ها، قتل و عزل‌ها در سال‌های اول سلطنت او که بیشتر نشأت گرفته از رقابت‌های پدربان و پسربان می‌باشد، شدت می‌گیرد. روندی که در ادامه سلطنت او عموماً شیبی نزولی داشت؛ اما در سال آخر حکومتش بار دیگر نمایان شد. باید متذکر شد همه تغییرات و برکناری‌های این دوره ناشی از خواست مسعود و به یک شکل و شیوه نبود؛ چنان که از نمودار بر می‌آید دو سال اول حکومت مسعود و یک سال میانی (۴۲۶ق) و سال پایانی حکومت او بیشترین تعداد برکناری را داشته‌است.



اما این فروگیری‌ها چقدر گریبان محمودیان را گرفت؟ در واقع محمودیان که سهم بیشتری از مناصب دربار را در اختیار داشتند، در سال‌های اولیه حکومت مسعود با عقوبت‌های سخت برکنار شدند. چنین که از نمودار بر می‌آید پدربیان بیشتر گرفتار دار و مرگ مفاجا و یا مشکوک، حبس بی بازگشت و مرگ در جنگ شده‌اند. حبس بی‌بازگشت که پر بسامدترین شیوه عزل مسعود بوده، گریبان مسعودیان را هم گرفته؛ اما مجازات‌های سبکی چون حبس کوتاه مدت و تبعید بیشتر برای پسران بوده‌است. حتی حبس سالارغازی مسعودی که بدون بازگشت بود، بدون مصادره اموال و محترمانه انجام شد؛ برخلاف رفتاری که با علی قریب و برادرش داشتند و آن‌ها را چون خائنان با فریب فروگرفتند.



وزیران پنهانی: کانون تصمیم‌گیری در باب مسعودیان و محمودیان

اما عرصه‌ای تعیین‌کننده در تصمیم‌گیری‌های مسعود وجود داشت که چندان هم مناسبات در آن برای بیهقی روشن نبود یا حداقل گزارش‌های دقیقی از آن نداده‌است و آن خلوت‌های مسعود با ندیمان‌ش است. عرصه‌ای که پیشتر هم در گلایه رجال سیاسی از آن یاد شد. بیهقی از دست کم ۸۲ مجلس شادی و شراب‌خواری مسعود نام برده‌است. نام دست کم ۱۸ ندیم او آورده شده که از طیف‌های گوناگون بود؛ چه محمودیانی مانند بوالحسن عبدالجلیل، بوالحسن عقیلی و بوالقاسم حصیری و چه مسعودیانی چون عبدوس و بوسهل زوزنی. نه تعداد دقیق ندیمان مسعود روشن است و نه با توجه به اطلاعات کم می‌توان درباره محمودی یا مسعودی بودن همه آن‌ها حکم قطعی داد. اما تنوع آن‌ها جالب توجه است؛ از افرادی باده‌پیمایمانند داود میمندی و تا فقهایی چون مظفر حاکم و عبدالملک طوسی یا هوسباز گستاخی چون بونعیم که چشمش دنبال غلامان مسعود بود و یا فرد معقول و مبادی‌آدابی چون عبدالرزاق پسر میمندی که در زمان مسعود معاشر او بود و در دوره امیر مودود به وزارت رسید (نفیسی، ۱۳۱۹: ۱۱۰۲/۳). این ندیمان معمولاً چهره‌هایی بودند که قبلاً جایگاه یا مقامی داشتند؛ یا خدمتی به مسعود کرده بودند و یا افرادی خوش‌مشرب و اهل هنر بودند. مثلاً بوسهل حمدوی در سال ۴۳۱ هـ پس از فرار از ری و بوسهل زوزنی در سال ۴۲۶ هـ که از حبس کوتاه مدت بازگشته بودند (بیهقی، ۱۴۰۱: ۶۹۱) و مقامی نداشتند مدتی تنها ندیم مسعود بودند. یا یکی از این ندیمان، نوه ابوالعباس اسفراینی، وزیر اول محمود، بود که در زمان محمد از دبیران دیوان رسالت و شاگرد بونصر بود؛ اما برای مسعود جاسوسی می‌کرد. وقتی در یک مراسم بار عام سلطان این حقیقت گفته شد بونصر سخت برآشفته و گفت چنین دبیری به کار نمی‌آید؛ اما مسعود این خائن را مقرب خود کرد! (بیهقی، ۱۴۰۱: ۱۳۴) در این میان اما بی‌شک عبدوس و بوسهل زوزنی که هر دو مسعودی بودند، از تأثیرگذارترین و معتمدترین معاشران مسعود و مشاور تصمیمات مستبدانه و نسنجیده او بودند و بیشتر خلوت‌ها با آن‌ها می‌رفت! این وزیران پنهانی اغلب مسعودی هستند اما محمودیان نیز تا

توانسته‌اند از مناسبات غیررسمی برای پیش بردن خواسته‌های خود همچون ماجرای فروگیری سالارغازی استفاده کردند.

پیامدهای رقابت محمودیان و مسعودیان

اولین و مهم‌ترین پیامد آنی رقابت‌های پدربان و پسران حذف افراد لایق و توانمند در دربار سلطان مسعود مخصوصاً در دو سال اول سلطنتش بود. رقابت‌های این دو گروه از همان آغاز با حذف و حبس افراد مهم دو گروه توأم شد. این اقدامات اتفاقاً توسط پدربان آغاز شد؛ آن‌ها بودند که عامل فروگیری سالارغازی و اربارق شدند؛ دو سالاری که بی‌شک در جنگ‌هایی که بعدها با ترکمانان سلجوقی در گرفت، می‌توانستند یاور سلطان مسعود باشند. مخصوصاً غازی که در زمان محمود هم در نبرد با ترکمانان حضور پررنگ داشت (بیهقی، ۱۴۰۱: ۵۳۹). در واقع روند حسادت‌ها، رقابت‌ها میان دو گروه به جایی رسید که چند چهره شاخص دربار سلطان مسعود حذف شدند؛ به طوری که آخرالامر سپاه سالاری دودمان جنگجو و غلام پیشه غزنوی که روزگاری سپهدارانی چون ارسلان جاذب و خوارزمشاه آلتون‌تاش بر آن تکیه زده بودند، به شخصی چون علی دایه می‌رسد که علی قریب او را «علی ماده» می‌خواند (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۵) و نیز جانشین بزرگمردی چون بونصر مشکان، بوسهل زوزنی می‌شود که به قول بیهقی زعارتی در وی نهفته بود (بیهقی، ۱۴۰۱: ۱۶۸). ابوالفضل بیهقی خود بهترین توصیف از این افول چهره‌های سیاسی و نظامی را در پی مرگ بوقی پاسبان که از روزگار سامانیان در جنگ‌ها حاضر بوده‌است، بیان می‌کند. او از قول بونصر می‌نویسد: «اما خداوند بدانند که بوقی برفت و بنده او را یاری شناسد در همه لشکر که به جای وی بتواند ایستاد» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۴۹).

نکته دیگر در فروگیری یا حذف سرداران جنگی، پیوستن غلامان آن‌ها به ترکمانان بود چنان که بیهقی خود گزارش می‌دهد غلامان سلیمان (پسر ارسلان جاذب)، غلامان امیریوسف و حاجب علی قریب، غازی و اربارق و دیگران پس از قتل و یا حبس اربابان خود

گریخته و به سلجوقیان پیوسته و در ردیف اول جنگ بودند (بیهقی، ۱۴۰۱: ۶۱۲). آن‌ها حتی موفق شدند غلامان مسعود را هم در میانه جنگ با خود همراه کنند.

هر چند در فروگیری‌های اولیه حسادت و رقابت دو گروه مسعودی و محمودی اثرگذار بود، اما در کنار این رقابت عزم و اراده مسعود بر انجام آن‌ها کاملاً روشن است. اقداماتی چون فروگیری علی قریب چنان که خود می‌دانست و به بونصر گفت: «بدان که چنان است که سلطان مسعود چشم بر من افگند بیش شما مرا نبینید» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۵). بردار کشیدن حسنک چنانکه بیهقی در توصیف بوسهل زوزنی می‌گوید: «این بوسهل مردی امام‌زاده محتشم و فاضل و ادیب بود اما شرارت و زعارتی در طبع وی موکد شده... و همیشه چشم نهاده بودی تا پادشاهی... بر چاکری خشم گرفتی... این مرد از کرانه بجستی... و لاف زدی که فلان را من فروگرفتم» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۱۶۸). حتی توطئه کشتن آلتون‌تاش خوارزمشاه که پس از افشا شدن آن، سلطان سعی کرد با حبس زوزنی از خود رفع اتهام کند؛ اما میمندی به درست به بونصر مشکان می‌گوید: «با بونصر رفته است و نهان رفته است، بر ما پوشیده کردند و به بینی که از این زیر چه بیرون آید» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۳۰۶) و آنگاه که فتنه آشکار می‌شود و مسعود وادار به اقرار خود می‌گوید: «بوسهل ما را بر چنین و چنین کارها داشته است و ملطفه‌ای به خط ماست چنین و چنین... نباید که آن مطفه به دست ایشان افتد» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۳۰۸)، در این راستا هستند. بنابراین می‌توان گفت تصمیم نهایی در حذف افراد و یا حبس آن‌ها بر عهده مسعود بوده است و این رقابت‌های پدریان و پسران در درجه دوم قرار می‌گرفته است.

دامنه رقابت‌های پدریان و پسران محدود به حذف شخصیت‌های مهم دربار سلطان مسعود نبود؛ بلکه بر تصمیمات و اقدامات او نیز تاثیر داشت. نخستین اقدام سلطان مسعود که از رقابت‌های پدریان و پسران تأثیر پذیرفت، بازپس‌گیری صله‌هایی بود که محمد به اطرفیانش داده بود. از آنجا که دریافت‌کنندگان صله‌های محمد از محمودیان بودند لذا مسعودیان بعد از جلوس سلطان مسعود بر تخت قدرت او را تحریک به بازپس‌گیری این

صله‌ها کردند. در واقع بوسهل زوزنی که از مسعودیان بود و در مقام رئیس دیوان عرض قرار داشت سلطان مسعود را تحریک کرد که صله‌ها را پس بگیرد. اقدامی که بیهقی از زبان میمندی وزیر آن را چنین شرح می‌دهد: «خداوند سلطان را بر این حریص کرده‌اند که آنچه برادرش داده‌است به صلت لشکر را و احرار را و شعرا را تا بوقی و دبدبه زن را و مسخره را باز باید ستند... هرچه نظر انداختم صواب نمی‌بینم این حدیث کردن که زشت‌نامی بزرگ حاصل آید و از این مال بسیار بشکنند که ممکن نگردد باز توان ستند.» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۵۷) و آنگاه که برات‌ها سوی لشکریان و درباران از رده‌های بالا تا پایین روان شد «گفت وگویی بخاست از حد گذشته و چنان زشت‌نامی افتاد که دشوار شرح توان کرد... به یکبار دل‌ها سرد گشت و آن میل‌ها و هواخواهی‌ها که دیده آمده بود همه بنشست و بوسهل در زبان مردمان افتاد و از وی دیدند همه» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۲۵۹؛ عقیلی، ۱۳۶۴: ۱۹۲).

اقدام دیگر سلطان مسعود که از رقابت پدربیان و پسران تأثیر پذیرفت حمله سلطان مسعود به طبرستان بود. عراقی که بیهقی در وصفش می‌گوید: «در هشت نه سال این مرد در رسید و بر آسمان جاه رفت» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۵۴۳) برای خودنمایی در مقابل هم ولایتی‌هایش سلطان را وسوسه کرد به گرگان و طبرستان که کمتر سپاهی جرأت ورود به آن را داشت لشکر بکشد و مردمانی آرام را چنان ناراضی کند «که متظلمان از این شهر به بغداد رفته و بر درگاه خلیفه فریاد کرده و گفتند به مکه همه رفته بودند» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۵۹). از این لشکرکشی نه تنها غنیمتی درخور به دست نیامد که سبب شد ترکمانان هم از نبود سلطان استفاده کرده و به خراسان بتازند و چنان شد که خود مسعود گفت: «این چه بود که ما کردیم! لعنت خدا بر این عراقیک باد، فایده‌ای حاصل نیامد و چیزی به لشکر نرسید و شنودیم که رعایای آن نواحی مالیده شدند» (بیهقی، ۱۴۰۱: ۴۶۵).

نتیجه

رقابت پدربیان و پسران مهم‌ترین چالش حکومت یازده ساله مسعود غزنوی بود که بر رویکرد

و اقدامات او تأثیر گذاشت. بررسی ترکیب هر دو گروه پدريان و پسران در دیوانسالاری دوره سلطان مسعود نشان داد که پدريان با وجود آن که به دلیل حمایت از جانشینی محمد مورد غضب شخص سلطان مسعود بودند، اما همچنان به دلیل تجربه زیاد و نیاز مسعود به آنها مناصب مهم دیوانی و نظامی را در اختیار داشتند و موفق شدند جایگاه و پایگاه خود را حفظ کنند. از همان آغاز سلطنت سلطان مسعود آتش اختلاف میان هر دو گروه شعله ور شد. در ابتدای سلطنت مسعود کفه ترازوی قدرت به نفع پسران سنگینی می کرد که نشأت گرفته از حمایت های شخص سلطان مسعود از آنها بود. پسران با حمایت شخص سلطان مسعود از همان ابتدا موفق به حذف افراد مهم از پدريان همچون علی قریب و برادرش، حسنگ وزیر و ایاز شدند اما پدريان در ادامه و برای بقا و حفظ جایگاه وارد گود رقابت و منازعه شدند و موفق به حبس و عزل تعدادی از مسعودیان شدند. با این همه روند این رقابت ها چنین نبود که پدريان همیشه یکدست خوب و هماهنگ باشند و یا پسران همیشه یک حلقه مشخص داشته باشند. مناسبات میان آنها هم یکدست نبود. آتش جنگ دو گروه پدريان و پسران به مرور و از میانه سلطنت مسعود فروکش کرد و استبداد و اراده مسعود سبب ساز عزل، حبس و مرگ افراد مهم در دوران میانه و اواخر سلطنت او شد.

استبداد مسعود در کنار ظن بیش از اندازه او به مردان دیوانی و نظامی اش که شاید ریشه در مشکلات روانی مسعود داشت، سبب شد عرصه جولان وزیران پنهانی (دولت سایه) در روزگار او بیشتر از روزگار محمود با درایت و مقتدر شود و بسیاری از تصمیمات که در نهایت سبب حذف و قتل افراد مهم از دو گروه می شد را همین دولت در سایه یا وزیران پنهانی می گرفت. در واقع عدم توجه به سخن وزیران واقعی و باز گذاشتن عرصه برای وزیران پنهانی فضای مسموم و ناامنی را ایجاد کرد و همین امر سبب شد پیشتازان لشکر سلجوقی یاران و غلامان کسانی باشند که مسعود از میان برداشته بود و یا آنها را نسبت به خویش بددل کرده بود. در جنگ سرنوشت ساز دندانقان چنان مسعود تنها ماند که چاره ای جز عقب نشینی و واگذاری همیشگی خراسان به سلجوقیان نداشت.

کتاب‌نامه

- ابن اثیر، علی بن محمد (۱۹۶۵). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دارصادر.
- بارتولد، و. (۱۳۶۶). *ترکستان نامه (ترکستان در عهد هجوم مغول)*. ترجمه کریم کشاورز، تهران: انتشارات آگاه.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۹۵). *تاریخ غزنویان*. ترجمه حسن انوشه. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۴۰۱). *تاریخ بیهقی*. به‌کوشش محمدجعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران: نشر سخن.
- بیهقی، علی بن زید (۱۴۰۰). *تاریخ بیهق*. به‌کوشش سلمان ساکت، تهران: موسسه پژوهشی میراث مکتوب.
- جوزجانی، منہاج سراج (۱۳۴۲). *طبقات ناصری*. به‌کوشش عبدالحی حبیبی، کابل: انجمن تاریخ افغانستان.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۹۹). «احمد ینالتگین». دبا، جلد ۷. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- دهقانی، محمد (۱۳۹۹). *حدیث خداوندی و بندگی*. تهران: نشر نی.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۸). *حدیقة الحقیقه و شریعة الطریقه*. به‌کوشش مدرس رضوی، تهران: سنایی.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار (۱۳۹۹). *تاریخ یمینی*. به‌کوشش حسین دوستی، تهران: انتشارات تمثال.
- عقیلی، حاجی بن نظام (۱۳۶۴). *آثار الوزراء*. به‌کوشش جلال‌الدین محدث، تهران: انتشارات اطلاعات.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۶۴). *قابوسنامه*. به‌کوشش غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عوفی، محمد (۱۳۵۳). *جوامع الحکایات*. به‌کوشش امیر بانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فروزانی، ابوالقاسم (۱۳۸۶). *غزنویان از پیدایش تا فروپاشی*. تهران: انتشارات سمت.
- گردیزی، ابوسعید عبدالحی (۱۳۶۳). *تاریخ گردیزی*. به‌کوشش عبدالحی حبیبی، تهران: دنیای کتاب.
- نفیسی، سعید (۱۳۱۹-۳۲). *جلد ۳ حواشی و تعلیقات تاریخ بیهقی*. تهران: ادب و دانشگاه تهران.

پیوست‌ها:

جدول ۱. مسئولان رده اول حکومت مسعود

نام	طبقه	گروه	سمت
میمندی	دیوانی	محمودی	وزیر
احمد عبدالصمد	دیوانی	محمودی	وزیر
طاهر مستوفی	دیوانی	مسعودی	دیوان اشراف
بونصر مشکان	دیوانی	محمودی	دیوان رسالت
بوسهل زوزنی	دیوانی	مسعودی	دیوان رسالت
بیهقی	دیوانی	محمودی	دیوان رسالت
بوسهل زوزنی	دیوانی	مسعودی	دیوان عرض
بوالفتح رازی	دیوانی	محمودی	دیوان عرض
بونصر حبینی	دیوانی	محمودی	مشرف درگاه
بوسعید مشرف	دیوانی	مسعودی	مشرف درگاه
بوسهل حمدوی	دیوانی	محمودی	مشرف مملکت
بلگاتگین	نظامی	محمودی	حاجب بزرگ
سباشی	نظامی	مسعودی	حاجب بزرگ
بوالنضر	نظامی	مسعودی	حاجب بزرگ
بدر حاجب	نظامی	مسعودی	حاجب بزرگ
غازی	نظامی	مسعودی	سپاه سالار
علی دایه	نظامی	محمودی	سپاه سالار
بگتغدی	نظامی	محمودی	سالار غازیان
ارتگین	نظامی	مسعودی	سالار غازیان
تاش	سپاه سالار ولایات	محمودی	سالار ولایت
طاهر دبیر	والی	مسعودی	والی
بوسهل حمدوی	والی	محمودی	والی
سوری	والی	مسعودی	والی

از سیاست‌ورزی تا ستیزه‌گری: پدربیان و پسران در دربار سلطان مسعود غزنوی / ۵۱

عبدالجلیل	والی	محمودی	والی
آلتون‌تاش	والی	محمودی	والی
هارون	والی	محمودی	والی
قاضی شیراز	والی	محمودی	والی
احمد پنالنگین	سپاه سالار ولایات	محمودی	سالار ولایت
تلک	سپاه سالار ولایات	مسعودی	سالار ولایت
باکالیجار	والی	مسعودی	والی
بوالفرج فارسی	والی	مسعودی	والی
احمدعلی نوشنگین	سپاه سالار ولایات	مسعودی	سالار ولایت
عبدالرزاق	والی	مسعودی	والی

جدول ۲. مجموعه افرادی که در مدت حکومت مسعود حذف و برکنار شدند

نام	نوع برکناری	سال	گروه
امیر محمد	حبس	۴۲۱	محمودی
علی قریب	حبس بی بازگشت	۴۲۱	محمودی
منگیتراک	حبس بی بازگشت	۴۲۱	محمودی
ایاز	بدون شغل	۴۲۱	محمودی
حسنک	دار	۴۲۲	محمودی
اریارق	حبس بی بازگشت	۴۲۲	مسعودی
سالارغازی	حبس بی بازگشت	۴۲۲	مسعودی
یوسف	حبس بی بازگشت	۴۲۲	محمودی
بوسهل زوزنی	حبس	۴۲۳	مسعودی
آلتون‌تاش خوارزمشاه	مرگ در جنگ	۴۲۳	محمودی
میمندی	مرگ طبیعی	۴۲۴	محمودی

محمودی	۴۲۵	دار	مظفر طاهر (عامل پوشنگ)
محمودی	۴۲۵	مرگ در جنگ	احمد ینالتگین
مسعودی	۴۲۶	مرگ طبیعی	احمد علی نوشتگین
محمودی	۴۲۶	مرگ در جنگ	بگتگین حاجب
مسعودی	۴۲۶	حبس	طاهر دبیر
مسعودی	۴۲۶	مرگ طبیعی	عراقی
محمودی	۴۲۶	قتل	هارون
مسعودی	۴۲۸	مرگ طبیعی	بوسعید محمود خزینه دار
مسعودی	۴۲۸	مرگ طبیعی	نوشتگین خاصه خادم
محمودی	۴۲۹	مرگ در جنگ	تاش
محمودی	۴۳۰	مرگ مفاجا	بوطلحة شبلی
محمودی	۴۳۱	مرگ مشکوک	بونصر مشکان
محمودی	۴۳۱	حبس بی بازگشت	علی دایه
مسعودی	۴۳۱	حبس بی بازگشت	سباشی
محمودی	۴۳۱	حبس بی بازگشت	بگتغدی
مسعودی	۴۳۱	تبعید	بوسهل زوزنی

ادریس بدلیسی: تاریخ‌نویسی منشیانه و الگوواره اسلامگرا در تاریخ‌نگاری عثمانی^۱

محمد حسین صادقی^۲

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

ادریس بدلیسی در میان تاریخ‌نگاران فارسی‌نویس دربار عثمانی، جایگاه بلندی دارد، آن‌چنانکه می‌توان او را برجسته‌ترین نماینده فارسی‌نویسی و تاریخ‌نگاری ایرانی در دربار عثمانیان برشمرد. این مقاله با تمرکز بر هشت‌بهشت و سلیم شاهنامه به‌عنوان دو اثر تاریخ‌نگارانه وی درصدد شناسایی مؤلفه‌های اصلی تاریخ‌نویسی و تاریخ‌نگاری او برآمده و در گام نهایی به تبیین این مؤلفه‌ها پرداخته‌است. بنابر یافته‌های این پژوهش، مهم‌ترین شاخصه‌های تاریخ‌نویسی بدلیسی عبارتند از: گزارش مفصل وقایع، استفاده از نثری مصنوع و ادبی، درآمیختن متن با اشعار، آیات و روایات، عدم اشاره کافی به منابع روایت‌ها و تقسیم‌بندی منظم مطالب. همچنین ارائه تصویری امپراتورگونه از دولت عثمانی، تلاش در جهت مشروعیت‌افزایی برای آل‌عثمان، بهره‌گیری از روایت تاریخی در جهت خدمت به مقاصد سیاسی دولت عثمانی، قرار گرفتن دربار در مرکز روایت، عدم اکتفا به نقل تاریخ سیاسی، توجه به نهادهای دولتی، علمی و اجتماعی، رجال تأثیرگذار و علما و توجه به احوال ملل همسایه از جمله مهم‌ترین شاخصه‌های تاریخ‌نگاری وی محسوب می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: ادریس بدلیسی، تاریخ‌نگاری عثمانی، تاریخ‌نویسی فارسی، تاریخ‌نویسی منشیانه، الگوواره اسلامگرا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱

۲. رایانامه: sadeghihossein@ut.ac.ir

مقدمه و طرح مسأله

روند مهاجرت نخبگان ایرانی به دربار عثمانی پس از شکست حسن بیگ آق‌قویونلو (حک. ۸۵۷-۸۸۳/هـ-۱۴۵۳-۱۴۷۸م) از سلطان محمد فاتح (حک. ۸۵۵-۸۸۶/هـ-۱۴۵۱-۱۴۸۱م) در ۸۷۸/هـ-۱۴۷۳م آغاز شد. پس از این شکست، برخی از دانشمندان دربار حسن بیگ به آناتولی مهاجرت کرده و به دربار عثمانی راه یافتند؛ که از میان آنان، تعدادی روی به تاریخ‌نویسی آوردند (صالحی، ۱۳۹۵: ۱۰۶). نخبگان ایرانی مهاجر در دستگاه اداری عثمانی جایگاه ویژه‌ای کسب کرده و نقشی واسطه‌ای در انتقال سنت‌های دیوانی و ادبی ایران به آناتولی و دربار استانبول ایفا کردند. از آن پس، دولت عثمانی از عناصر ایرانی برای انتقال تجربه تاریخ‌نگاری به عثمانی حمایت کرد (نوریل‌دیز الف، ۱۳۹۱: ۱۳۹۸).

از جمله نخبگان ایرانی که همزمان با قدرت‌گیری دودمان صفوی، بار هجرت از ایران بسته و رحل اقامت در روم افکند ادریس بدلیسی است. بدلیسی در طول زمانی که ساکن قلمرو آل عثمان بود، دو اثر تاریخ‌نگارانه از خود برجای گذاشت؛ هشت‌بهشت و سلیم‌شاهنامه. نثر مصنوع، متکلف و البته زیبای بدلیسی در کنار اشتغال این دو اثر به تاریخ نه سلطان نخست آل عثمان، ارزشی انکارناپذیر به این دو کتاب داده است. بدلیسی به عنوان دانشمندی برجسته از جایگاه ویژه‌ای در دولت عثمانی برخوردار بود و خاستگاه منشیانه وی موجب تفاوت واضح تاریخ‌نویسی او با هم‌تایان پیشینی‌اش در عثمانی شده بود. از طرفی دیگر، حضور او در دربار آل عثمان با رقابت‌های سیاسی و درگیری نظامی این دولت با دولت‌های صفوی و ممالیک همزمان بود و همین باعث می‌شد که بدلیسی در نگارش تاریخ آل عثمان تنها به دنبال نقل خبر و ثبت رویدادها نباشد.

از آنجا که افزون بر در نظر گرفتن اوضاع زمانه، توجه به خاستگاه و پیشه مورخان از جمله مهم‌ترین عوامل مؤثر در بررسی تاریخ‌نویسی^۳ و تاریخ‌نگاری^۴ ایشان محسوب

3. Writing History

4. Historiography

می‌شود؛ پژوهش حاضر در پی آن است که پس از ارائه توصیفی مختصر از زندگانی بدلیسی، مؤلفه‌های اصلی تاریخ‌نویسی و تاریخ‌نگاری وی را مشخص کرده و در نهایت، با نظر به اوضاع زمانه او به تبیین این مؤلفه‌ها بپردازد. به عبارتی دیگر در این پژوهش تلاش بر این خواهد بود تا با مشخص کردن جایگاه بدلیسی در دولت عثمانی، تأثیر خاستگاه دیوانسالارانه وی بر سبک تاریخ‌نویسی او مشخص شود. همچنین با بررسی کار ویژه این مورخ در دستگاه تبلیغاتی دولت عثمانی و با تبیین مؤلفه‌های اساسی تاریخ‌نویسی و تاریخ‌نگاری وی، مشخص گردد که بدلیسی، با روایت تاریخ دولت عثمانی، چه هدفی را دنبال می‌کرده و این روایت حامل چه اندیشه‌ای است؟

پیشینه پژوهش

ادریس بدلیسی و تاریخ‌نگاری وی موضوع پژوهش‌هایی چند در ایران و سایر کشورها از جمله ترکیه بوده است. در ایران تا کنون چند پژوهش در ارتباط با این موضوع انجام شده که به جز دو مورد^۵ هیچ‌کدام از آن‌ها را نمی‌توان پژوهشی جدی به‌شمار آورد. قزوینی در پژوهش خویش با بررسی کتیبه هفتم و با تأکید بر گفتمان مشروعیت در هشت‌بهشت بدلیسی، تلاش وی در جهت مشروعیت‌سازی برای عثمانیان را مورد توجه قرار داده است. رضوی و ملکی منفرد نیز با گزینش کتیبه چهارم به همین موضوع توجه کرده‌اند؛ هرچند مقایسه ساختاری و محتوایی هشت‌بهشت با متون تاریخ‌نگارانه دوره مغول و تیموری، موجب تمایز پژوهش آن‌ها با دیگر پژوهش‌ها شده است.

افزون بر این و در خارج از ایران، تاریخ‌نگاری بدلیسی موضوع پژوهش‌هایی چند قرار

۵. یاسر قزوینی حائری (۱۳۸۹)، «گفتمان مشروعیت در هشت‌بهشت ادریس بدلیسی»، مطالعات تاریخ اسلام، ش ۵، صص ۱۰۷-۱۲۸؛ سید ابوالفضل رضوی؛ حسین ملکی منفرد (۱۳۹۷)، «واکاوی تاریخ‌نگاری بدلیسی؛ با تأکید بر دفتر چهارم هشت‌بهشت»، تاریخ اسلام، ش ۷۴، صص ۱۰۱-۱۳۶.

گرفته است. علی انوشهر در مقاله خویش،^۶ روایت‌های بدلیسی درباره منشاء آل عثمان را بررسی کرده و پژوهشگرانی از جمله حجابی قیرلانقیج،^۷ اورهان باشاران،^۸ وورال گنچ^۹ و محمدابراهیم ییلدریم،^{۱۰} ترجمه و تصحیح هشت بهشت یا سلیم شاهنامه را موضوع پایان نامه ارشد یا رساله دکتری خویش قرار داده‌اند. در میان این موارد، تک‌نگاری وورال گنچ درباره بدلیسی^{۱۱} نمونه‌ای موفق از پژوهشی آکادمیک بوده و از اهمیت زیادی درباره زندگانی، اوضاع زمانه و تاریخ‌نگاری بدلیسی برخوردار است. توجه به پیشه مورخ و تأثیر آن در تاریخ‌نویسی، توجه به اوضاع زمانه و تأثیر آن بر تاریخ‌نگاری، در نظر گرفتن تمام متن هشت بهشت با تکیه بر نسخ خطی و بهره‌گیری از سایر مراجع، پژوهش حاضر را از آثار نامبرده متمایز می‌کند.

6. Ali Anooshahr(2017) “İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihîşt'inde Osmanlı'ya Dair Efsanenin Yaratılması ve Tarih Yazımı”, *Osmanlı Araştırmaları / The Journal of Ottoman Studies*, L, 1-28.

۷. ادريس بدلیسی (۱۹۹۵)، سلیم شاهنامه، رساله دکتری به اهتمام حجابی قیرلانقیج، آنکارا: دانشگاه آنکارا، انستیتوی علوم اجتماعی.

8. Orhan Başaran(2000), İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihîşt'i'nin Hatimesi, (Metin-İnceleme-Çeviri), Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi.

9. Vural Genç(2007), İdris-i Bitlisi Heşt Bihîşt Osman Gazi Dönemi (tahlil ve tercüme), Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi.

Vural Genç(2014), Acem'den Rum'a: İdris-i Bidlîsî'nin hayatı, tarihçiliği ve Heşt Behîşt'in II. Bayezid kısmı (1481–1512), Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi.

10. Muhammed İbrahim Yıldırım (2010), İdris-i Bitlisi'nin Heşt Behîşte göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi, Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

11. Vural Genç (2019), Acem'den Ruma Bir Bürokrat ve Tarihi İdris-i Bidlisi (1457-1520), Ankara: T.T.K.

مختصری از زندگی‌نامه بدلیسی^{۱۲}

حکیم‌الدین ادریس بن حسام‌الدین علی بدلیسی معروف به ادریس بدلیسی از بزرگ‌ترین فارسی‌نویسان عثمانی و فرزند حسام‌الدین علی از عرفای مشهور زمانه بود (شرف خان بدلیسی، ۱۳۷۷: ۳۴۲/۱) که در ۲۱ صفر ۸۶۱/۱۴۵۷م در سولقان از توابع ری زاده شد (Başaran, 2000: 14-15). وی پس از آنکه تحصیلات ابتدایی، علم حدیث و اصول تصوف را نزد پدر و سایر علوم دینی و عقلی را در دیاربکر و تبریز آموخت (Yıldırım, 2010: XIII-XIV). در ۸۸۲/۱۴۷۸م و پس از مرگ حسن بیگ، در تبریز به خدمت یعقوب بیگ آق‌قویونلو درآمده و به منصب منشی‌گری و نشانجی‌گری دربار وی رسید. او همچنین وظیفه لگگی فرزندان یعقوب بیگ را نیز برعهده گرفت و پس از آن در دربار جانشینان سلطان یعقوب یعنی سلطان رستم و الوندیگ نیز منصب منشی‌گری، نشانجی‌گری و کتابت دیوان را حفظ کرد (نوریل‌دیز الف، ۱۳۹۱: ۱۳۷؛ Özcan, 2000: 485). بدلیسی پس از سقوط دولت آق‌قویونلو به دولت عثمانی التجا کرده و خود را به مملکت ایشان رسانید. سپس به استانبول رفته و مورد حمایت سلطان بایزید دوم (حک. ۸۸۶-۹۱۸/۱۴۸۱-۱۵۱۲م) قرار گرفت و به خدمت وی درآمد (طاشکپری‌زاده، ۱۹۷۵: ۱۹۰؛ خواجه سعدالدین افندی، ۱۲۷۹-۱۲۸۰: ۵۶۶/۲؛ بروسه‌لی، ۱۳۳۳: ۶/۳).

بدلیسی در طول اقامت در استانبول و به دستور سلطان بایزید دوم اقدام به نگارش تاریخ دولت عثمانی از زمان عثمان غازی (د. ۷۲۴/۱۳۲۴م) تا زمان سلطان بایزید دوم نمود. وی کار نگارش این اثر را طی سی ماه به انجام رسانیده و اثرش را هشت‌بهشت نام نهاد (Özcan, 2000: 486؛ طاشکپری‌زاده، ۱۹۷۵: ۱۹۱). بدلیسی که در نتیجه حسادت درباریان و

۱۲. برای شرح تفصیلی زندگینامه ادریس بدلیسی بنگرید به: محمدحسین صادقی، «تاریخ‌نگاری فارسی در دربار عثمانی (مطالعه موردی: ادریس بدلیسی)»، مندرج در: مهدی عبادی و محترم وکیلی سحر (۱۳۹۹)، مجموعه مقالات دومین همایش ملی مناسبات فکری ایران و عثمانی؛ بازخوانی پیوندهای تاریخی دو همسایه، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، صص ۳۰۵-۳۳۳.

قدرناشناسی سلطان بایزید دوم، استانبول را ترک کرده و راهی حجاز شده بود (نوریلدیز الف، همانجا؛ Özcan, a.g.e)؛ پس از مرگ بایزید و با دعوت سلطان سلیم اول (حک. ۹۱۸-۹۲۶/هـ/۱۵۱۲-۱۵۲۰م) به استانبول بازگشت (کحاله، ۱۳۷۶: ۲۱۷/۲؛ Başaran, 200: 18). با روی کار آمدن سلیم اول نه تنها اثر بدلیسی به خوبی و شایستگی مورد استقبال قرار گرفت، بلکه خود او نیز به مناصب مهم دولتی گمارده شد.^{۱۳} او که سال‌های واپسین عمرش را در استانبول گذراند؛ در زمان سلطان سلیمان قانونی (حک. ۹۲۶-۹۷۴/هـ/۱۵۲۰-۱۵۶۶م) نیز علاوه بر فعالیت‌های علمی که داشت در مورد لشکرکشی به شرق، مشاوره‌هایی به سلطان ارانه داد (ادرنه‌لی مجدی افندی، بی تا: ۳۲۸؛ Özcan, a.g.e). بدلیسی در نهایت در ۹۲۶/هـ/۱۵۲۰م و در سن شصت و شش سالگی در استانبول دیده از جهان فروبست و در محلی به نام مزار ایوب به خاک سپرده شد (مجدی، همانجا).

بدلیسی شخصیت علمی و سیاسی ممتازی داشت. در فن انشا سرآمد معاصران خویش بود (طاشکپری زاده، همانجا؛ زنوزی، ۱۳۷۰: ۶۳/۲)؛ قصائدی به عربی و فارسی داشت و در اکثر دانش‌های زمانه ماهر بود (طاشکپری زاده، همانجا). وی همچنین در تفسیر، فقه، سیاست، طب، کیهان‌شناسی، تصوّف، فلسفه، حدیث، کلام و... آثاری داشت.^{۱۴} بدون تردید ادريس بدلیسی را می‌توان برجسته‌ترین نماینده فارسی‌نویسان و تاریخ‌نویسی فارسی در دربار عثمانی به‌شمار آورد. وی همچنین با اشتغال به سمت‌های دیوانی همچون نشانجی‌گری آق‌قویونلوها و عثمانیان، قاضی‌عسکر عرب و عجم در دیاربکر (Özcan, a.g.e)، حضور در عملیات‌های نظامی و مأموریت جلب نظر مساعد اکراد نسبت به دولت عثمانی (خواجه سعدالدین افندی، ۱۲۷۹-۱۲۸۰: ۳۲۲/۲) از موقعیت سیاسی ویژه‌ای نیز برخوردار بود.

۱۳. برای آگاهی از جایگاه بدلیسی در دولت سلطان سلیم بنگرید به:

Feridun M. Emecen (2019). "Yavuz Sultan Selim'in Doğu Anadolu Siyaseti ve İdris-i Bitlisi", Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Bitlis (I. Cilt), Editörler: Mehmet İnbaşı ve Mehmet Demirtaş, Ankara, ss. 145- 149.

۱۴. برای فهرست کامل آثار بدلیسی بنگرید به: صادقی، همان، صص ۳۱۸-۳۲۲.

تاریخ‌نگاری عثمانی پیش از بدلیسی

دستگاه تاریخ‌نگاری عثمانی، پیش از ادریس بدلیسی توانسته بود دو متن شاخص را تولید کند: تاریخ عاشق پاشازاده نوشته درویش احمد عاشقی معروف به عاشق پاشازاده (د. پس از ۱۸۸۹/۱۴۸۴م) و تاریخ نشری (جهان‌نما) اثر نشری (د. احتمالاً ۹۲۶/۱۵۲۰م). البته پیش از این‌ها نیز آثار تاریخ‌نگارانه‌ای از جمله دستورنامه انوری، تواریخ آل عثمان یازیجی‌زاده و اسکندرنامه احمدی به نگارش درآمده بودند. از این میان، دستورنامه و اسکندرنامه به صورت منظوم نگاشته شده‌اند؛ تواریخ منظومی که قاعدتاً تکیه اصلی صاحب اثر بیش از آنکه روایت خبر و نقل تاریخ باشد بر رعایت نظم و قافیه و اصول شعر و آراستن آن است. تواریخ آل عثمان یازیجی‌زاده هم در حقیقت ترجمه ترکی تاریخ ابن بی بی است که تاریخ خاندان عثمانی به انتهای آن افزوده شده است. افزون بر این موارد، نوع دیگری از متون تاریخ‌نگارانه هم وجود داشت که هدف از نگارش آن‌ها تأکید بر بیان فعالیت‌های نظامی سلطان محمد فاتح بود؛ که تاریخ ابوالفتح اثر طورسون بیگ (د. پس از ۸۹۶/۱۴۹۱م) از آن دسته محسوب می‌شود. در بعضی از این آثار که با عنوان غزوات‌نامه شناخته می‌شوند به نبردهای سایر سلاطین عثمانی هم توجه شده است که از آن جمله می‌توان به تواریخ آل عثمان اوروج بیگ (د. پس از ۹۰۸/۱۵۰۳م) اشاره کرد. آنچه شایسته توجه می‌نماید این است که اکثر نویسندگان این آثار خاستگاه نظامی داشتند و این را می‌توان از عنوان «بیگ» که به آن‌ها اطلاق می‌شد دریافت. عنوانی که در برابر عناوین غیرنظامی مانند «افندی» و «چلبی» قرار می‌گرفت. این نویسندگان در بیشتر وقایعی که آن‌ها را نقل کرده‌اند به شخصه حضور داشته و همانقدر که برای دولت عثمانی قلم زده‌اند شمشیر هم زده‌اند!

تاریخ‌نگاری عثمانی دارای ریشه‌های عمیقی در سنت تاریخ‌نگاری فارسی است. در دوره عثمانی الگوهای تاریخ‌نگاری ایرانی و تاریخ‌های فارسی نه تنها چارچوبی برای خلق آثار تاریخی فراهم کرد بلکه حتی از عناصر ایرانی برای تألیف آثار تاریخی نیز حمایت شد. زبان فارسی به‌ویژه هنگامی که به سبک متصنّع فاخر ادبی برای نوشتن تاریخ به کار می‌رفت، به

زبانی ایده‌آل برای ارائه تصویری امپراتورگونه از حاکمیت تبدیل می‌شد. در این میان وجود نوعی رقابت سیاسی میان دولت عثمانی و خاندان‌های ترکی-ایرانی که منجر به نتایجی از جمله تألیف آثار تاریخی فارسی در دربار عثمانی گردید، نقش ویژه‌ای داشت (نوریلدیز ب، ۱۳۹۱: ۲۴۳). در عثمانی از زبان فارسی به عنوان یک زبان معتبر برای نشان دادن تصویر یک سلطنت باشکوه در نگارش آثار تاریخی استفاده می‌شد؛ به طوری که تقریباً یک‌ششم آثار تاریخی عثمانی از آغاز قرن نهم هـ/ پانزدهم م تا پایان قرن دهم هـ/ شانزدهم م به زبان فارسی نگاشته شده‌اند. همچنین تاریخ‌نویسی فارسی را می‌توان مرحله پیشرفته‌ای از تاریخ‌نویسی عثمانی دانست که ترکیبی از سبک تاریخ‌نگاری ایرانی-اسلامی، با ویژگی‌های حماسی و روایت‌های ترکی بود. این آثار تاریخی بیشتر از سوی ایرانیانی که به قلمرو عثمانی مهاجرت کرده بودند و تحت حمایت دربار عثمانی قرار داشتند، نگاشته شده‌است (نوریلدیز الف، ۱۳۹۱: ۱۲۳، ۱۲۵).

آغاز عصر طلایی در تاریخ‌نگاری عثمانی دوران سلطنت بایزید دوم بود. طی این دوره در کیفیت تاریخ‌نویسی از جهت زبان، شکل، اسلوب و محتوا تحول چشمگیری رخ داد. در واقع می‌توان گفت که در این دوره از هر لحاظ، تاریخ‌نویسی نظام‌مند و استواری شکل گرفت (ایپشیرلی، ۱۳۹۱: ۱۰۳). آثاری که در این دوره نوشته شده، از بروز خودآگاهی نسبت به تأسیس یک امپراتوری اسلامی جهانی در رقابت با دولت‌های ممالیک و صفوی نیز ناشی می‌شد. این خودآگاهی، ایجاب می‌کرد که ارزیابی جدیدی از تاریخ عثمانی، مطابق با زمان صورت گیرد. پیش از آن، مورخانی نظیر شکرالله (د. پس از ۸۶۸/۱۴۶۴م) در بهجت‌التواریخ و انوری (د. احتمالاً ۹۱۸/۱۵۱۲م) در دستورنامه برای تاریخ عثمانی جایگاه خاصی قائل نشده، بلکه در ادامه تاریخ اسلام بدان پرداخته و از سلاطین این سلسله تنها با عنوان غازیان مرزهای جهان اسلام یاد کرده بودند. اما اکنون، زمان آن رسیده بود که از بایزید دوم به عنوان اشرف السلاطین یاد شود (اینالجیق، ۱۳۹۱: ۷۱).

از نیمه سلطنت بایزید دوم به بعد، تغییری اساسی در علائق و دغدغه‌های تاریخ‌نگاران

عثمانیان به وجود آمد. بدین صورت که این بار به جای مجموعه وقایع‌نامه‌هایی که در دهه ۹۰-۸۸۰ هـ/م ۱۴۸۰-۹۰ به زبان ترکی محلی از سوی تشکیلات نیمه‌رسمی تاریخ‌نگاری عثمانی تألیف می‌شد، علاقه زیادی به تألیف و خلق آن دسته از آثار تاریخی که بتوانند به گونه‌ای درخور توجه، تصویری امپراتورگونه از حاکمیت عثمانی به نمایش بگذارند، پیدا شد. از این رو، از اوایل سده دهم هـ/شانزدهم م تلاش‌هایی صورت گرفت تا روایات تاریخی به دو زبان فارسی و ترکی، با سبکی متکلفانه و آراسته به صنایع ادبی، بیان شوند. بدین لحاظ، به‌دستور بایزید دوم، دو اثر بسیار مهم و تأثیرگذار در تاریخ‌نگاری دودمانی عثمانی به‌رشته تحریر درآمد. هشت‌بهشت ادریس بدلیسی به زبان فارسی و تواریخ آل عثمان ابن‌کمال (د. ۹۴۰ هـ/۱۵۳۴ م) به زبان ترکی. هر دو این آثار در رشد تاریخ‌نگاری دودمانی به سبک مصنوع، تأثیر مهمی گذاشتند. تألیف این دو اثر را که موجب آغاز فصل نوینی در تاریخ‌نگاری عثمانی شد (ایپشیرلی، ۱۳۹۱: ۱۰۴) می‌توان به منزله تلاش‌هایی موازی و هم‌زمان جهت فراهم کردن زمینه ایجاد یک سنت تاریخ‌نگاری دودمانی درباری به حساب آورد (نوریل‌دیز الف، ۱۳۹۱: ۱۳۶).

نکته دیگری که باید بدان توجه کرد توجه شخص بایزید دوم در جهت ایجاد و رونق بخشیدن این نوع تاریخ‌نگاری در عثمانی است؛ چراکه وی به دنبال آن بود که به‌پیروی از تواریخ خاندانی ایلخانی-تیموری برای دولت عثمانی نیز چنین تواریخی نگاشته شود. بدین‌گونه وی می‌توانست همانند تیمور، تصویری از یک سلطان «صاحب‌قران» که ادعاهای سیاسی را در چارچوب سیاست‌های فرهنگی زمانه مطرح می‌کرد، ارائه دهد (Genç, 2019: 384).

دولت عثمانی در زمان بایزید دوم، با مطرح کردن خود به عنوان یک سلطنت جهانی روندی را که از زمان سلطان محمد فاتح و به‌ویژه پس از فتح قسطنطنیه آغاز شده بود ادامه داد. اصولاً عثمانیان پس از فتح قسطنطنیه به این خودآگاهی رسیده بودند که باید از جامه حکومتی که مهم‌ترین کارکرد خود را غزا و جهاد با «کفار» می‌دانست (Aşıkpaşazade,

191, 200, 185 (1992: 185, 191, 200) بیرون آیند، چراکه دیگر وقت آن رسیده بود که ردای امپراتوری بر تن کنند. از همین رو سلطان محمد فاتح، پس از آن فتح درخشان، عنوان «قیصر روم» (Emecen, 2009: 70-71) را نیز با افتخار به القابش افزود. سلطان عثمانی پس از فتح قسطنطنیه، خود را برترین حاکم ممالک اسلامی می دانست و این در حالی است که چنین چیزی پیش از آن سابقه نداشت؛ چه آنکه بایزید اول (بیلدریم) با تمام کثرتش نمی توانست خود را برتر از ممالیک مصر و شام ببیند و از همین رو بود که از خلیفه متواری عباسی که او هم تحت نظارت سلطان مملوک بود درخواست لقب «سلطان اقلیم روم» کرده بود (İnalçık, 2005: 139). لکن بایزید دوم برای خود جایگاهی فراتر از جدّ همنام خویش در نظر گرفته بود و خود را «وارث ملک روم» (Emecen, a.g.e) می دانست. وی که به خوبی به قدرت مشروعیت ساز و کارکرد رسانه ای تاریخ آگاه بود برای ارائه تصویری امپراتورگونه از دولتش به سراغ تاریخ و روایت آن رفت. مقارن همین ایام، ادريس بدلیسی ترک وطن کرده و راهی دیار روم شده بود.

هشت بهشت و سلیم شاهنامه

از ادريس بدلیسی دو اثر تاریخ نگارانه به نام های هشت بهشت (به صورت تاریخ دودمانی) و سلیم شاهنامه (مربوط به دوران سلطنت سلیم اول) برجای مانده است که هر دو آنها از اهمیت زیادی برخوردار هستند. بدلیسی در هشت بهشت به روایت تاریخ دولت عثمانی در زمان هشت تن از نخستین سلاطین این دولت پرداخته؛ و از همین جا می شود منظور وی از انتخاب چنین نامی را دریافت. این اثر با عنوان عربی اش یعنی الصفات الثمانيه فی اخبار القياصره العثمانيه نیز شناخته می شود. اثر مزبور از یک مقدمه، هشت کتیبه و یک خاتمه تشکیل شده است. جدای از مقدمه و خاتمه هر یک از هشت کتیبه به روایت تاریخ دولت عثمانی در زمان یکی از سلاطین این خاندان اختصاص دارد.

هر چند خلیل اینالجیق معتقد است که هشت بهشت به درخواست سلطان بایزید دوم،

در برابر آثار عاری از حقیقت و خالی از ظرافت که پیش از آن درباره تاریخ عثمانی نگاشته شده بودند به سبکی قابل فهم برای نخبگان و عوام نوشته شده است (اینالجیق، ۱۳۹۱: ۷۱-۷۲) اما با توجه به نثر متکلف و متصنعی که از جای جای این اثر سرریز است نمی‌توان این سخن «شیخ‌المورخین» را به آسانی پذیرفت؛ چه بسا باید بر این نظر بود که بیشتر مخاطبان این اثر دیوانیان و طلاب علوم بوده باشند. با وجود تصریح بدلیسی بر اشمال کتاب بر تاریخ وقایع دولت عثمانی تا سال ۱۵۰۲/۹۰۸ م سارا نور ییلدیز معتقد است که بدلیسی اثر خود را با بیان نبرد قدرت از سوی سلیم اول، برای رسیدن به تاج و تخت در ۱۵۱۲/۹۱۸ م پایان داده است (نور ییلدیز الف، ۱۳۸). بنابر گفته عبدالقادر اُزجان نیز، بدلیسی در خاتمه کتاب، گزارش‌های مربوط به اواخر دوران بایزید دوم، به‌ویژه خطر قزلباشان، مجادلات میان شاهزادگان، به تخت نشستن سلطان سلیم و احوال اوایل سلطنت وی را آورده است (Özcan, 1998: 272). اگرچه که نور ییلدیز معتقد است پس از مرگ بدلیسی پسرش ابوالفضل محمد دفتری (د. ۱۵۷۴/۹۸۲ م) ذیلی بر هشت‌بهشت نوشت که تا وقایع سال ۱۵۱۴/۹۲۰ م را دربرمی‌گیرد (نور ییلدیز الف، همانجا)؛ باید گفت که این سخن اشتباه است؛ چراکه استناد نور ییلدیز به اثری به نام «ذیل هشت‌بهشت» از ابوالفضل بدلیسی است. این نسخه که در کتابخانه علی امیری موجود است، همان سلیم‌شاهنامه بوده و اثر جدیدی نیست.^{۱۵}

از آنجا که هشت‌بهشت، تاریخ دولت عثمانی را تا زمان سلطان بایزید دوم دربر می‌گرفت، بدلیسی به دستور سلطان سلیم اول اقدام به نگارش اثری دیگر تحت عنوان سلیم‌شاهنامه کرد؛ لکن همانطور که سلطان عثمانی در ۹۲۶ هـ فرمان یافت، اجل بر بدلیسی نیز مجال تکمیل اثر نداد و در همان سال، وی را از انجام کار خویش بازداشت. از این رو به دستور سلطان سلیمان قانونی، ابوالفضل محمد دفتری اوراق پیش‌نویس پدر را جمع‌آوری کرده و نگارش آن را در ۱۵۶۷/۹۷۴ م به پایان رساند (قیرلانقیج، ۱۹۹۵: ۴۱۳). شگفتا که عمر سلطان سلیمان نیز کفاف مشاهده سلیم‌شاهنامه را نداد؛ چراکه وی پیش از تکمیل اثر

۱۵. این تشخیص متعلق به دکتر طاهر بابایی است. از ایشان بابت در اختیار نهادن این داده سپاسگزارم.

بدرود حیات گفته بود. پس سلیم شاهنامه تقدیم سلطان بعدی عثمانی شد. سلطانی که از قضا او نیز سلیم (دوم) (حک. ۹۷۴-۹۸۲ه/۱۵۶۶-۱۵۷۴م) نام داشت!

این اثر به پیروی از الگوی قدما با حمد و ثنای خداوند و ستایش پیامبر اسلام آغاز شده و پس از آن با ذکر خبر به تخت نشستن سلطان سلیمان ادامه یافته است. بدلیسی بعد از ذکر این مقدمات، به عقب برگشته و مهم ترین وقایع دولت عثمانی در مدت سلطنت سلیم اول را به شیوه سالشمارانه ذکر کرده است. وی در ادامه، احوال سلیم پیش از دوران سلطنت را به طور متخصر از نظر گذرانده و پس از آن، تاریخ دولت عثمانی در زمان سلطنت او را به رشته تحریر درآورده است. در این بخش، مهم ترین وقایع این دوره از جمله: مجادلات سلطنت، توجه سلطان عثمانی به ایران و جنگ چالدران، حضور بدلیسی در بلاد کردستان و الحاق آن مناطق به قلمرو عثمانی، انتقام سلطان سلیم از علاءالدوله ذوالقدر، فتح دیاربکر و آناتولی شرقی، فتح شام و مصر، اعلام اطاعت شریف مکه از سلطان عثمانی و خبر مرگ سلطان سلیم ذکر شده است.

بدلیسی و تاریخ نویسی منشیانه

هشت بهشت و سلیم شاهنامه بدلیسی را می توان نمونه هایی از تاریخ نگاری ادیبانه ایرانی به حساب آورد (Kütükoğlu, 1994: 8). نثر بدلیسی نثری مصنوع، متکلف و ادیبانه بود. از همین رو اثرش علاوه بر اهمیت تاریخی از اهمیت ادبی نیز برخوردار است. وی در جای جای این دو اثر از احادیث و آیات و عبارات مسجع استفاده و متن را به اشعار فارسی و عربی مزین کرده است.^{۱۶} علاوه بر این، متن وی سرشار از لغات و اصطلاحات عربی، ترکی

۱۶. برای نمونه بنگرید به (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۴۰، ۶۱ آ): «و تدبیر ناصواب ایشان مطابق تقدیر نگشت و از میان روحانیت آن مخاطب به کلام کامل الاستیانس و الله يعصمک من الناس این دغدغه و وسواس آن قوم خان خناس در زیر پرده و لباس هیبت دیاس متواری و پنهان ماند. بیت: نکوکار مردم نباشد بدش نوزد کسی بد که نیک افتدش» همچنین (بدلیسی، ۱۹۹۵: ۱۴۵): «علی الصباح به امر فائق الاصباح پنجه خورشید از فضای مشرق آغشته به خون

و گاهی رومی است. هشت‌بهشت در مقایسه با معاصرانش اثری است منظم، که با انضباط محکمی به نگارش درآمده و برای هر سلطان یک کتیبه اختصاص یافته و هر کتیبه به قسمت‌های مختلف تقسیم شده است. با وجود آنکه هر یک از کتیبه‌های هشت‌بهشت به دوران یکی از سلاطین عثمانی اختصاص یافته و یک جلد مستقل را تشکیل می‌دهد اما در عین حال با مهارت بالایی با کتیبه قبلی و بعدی مرتبط است. بدلیسی در هشت‌بهشت برای تمایز میان روایات تاریخی و سایر قسمت‌های متن، هر جا که به نقل خبر می‌پردازد از کلمه «القصه» استفاده کرده است (Şükrü, 1934: 42).

در تاریخ‌نویسی بدلیسی شیوه ظاهری گزارش خبر، تفاوتی بارز با پیشینیان دارد و این تفاوت به حدی است که با در نظر گرفتن این تفاوت می‌توان تاریخ‌نویسی عثمانی را -لااقل در عصر متقدم- به دو دوره پیش و پس از بدلیسی تقسیم کرد. بدلیسی منشی، زبان‌دان و عالم دین بود و این تمایزی آشکار میان او و مورخان پیشینی همچون عاشق‌پاشازاده درویش یا نشری‌مدرس ایجاد می‌کرد. تأثیر خاستگاه و پیشه این مورخان بر نحوه ظاهری گزارش خبر، در متونی که نگاشته‌اند به وضوح نمایان است؛ به طوری که روایت‌های عاشق‌پاشازاده و نشری در کمال سادگی و روایت بدلیسی در منتهدارجه تجمل است.^{۱۷} با در نظر گرفتن این

اعدا نمایان شد و تاج مرصع مهر که از فرق عدو غرقه به خون رבוده بود آغاز لمعان نهاده می‌گفت: بیت: تکیه بر اختر شبرگرد مکن کین عیار تاج کاووس ربود و کمر کیخسرو»

۱۷. برای نمونه بنگرید به (عاشق‌پاشازاده، ۱۳۳۲: ۸۸): «آنی بیان ایدرکم سلطان محمد لشکر عظیم جمع ایتدی طوغری قره‌مانه توجه ایتدی. آق‌شهره چیقدی واردی. آق‌شهردن ایلغینه گیتیمک ایستدی. ایشیتدیکم قره‌مان اوغلی چکلدن کلیرمش سلطان محمد خان قولی بایزید پاشایی فارشی گوندردی چکلده اوغراشدیلار». ترجمه فارسی: چنین است که سلطان محمد، لشکری عظیم فراهم کرده مستقیماً متوجه قرامان شد. به سمت آق‌شهر روانه شده و بدان وارد شد. تصمیم گرفت که از آق‌شهر به ایلغین برود. سلطان محمد خان وقتی شنید که قرامان اوغلی از چکل به سوی او می‌آید غلامش بایزید پاشا را به سمت او روانه کرد و این دو در چکل با هم درگیر شدند. نیز (Neşri, 1949: 142, 144): «روایت ایدرلرکم اول عثمانک قاین اتاسی اده‌بالی وفات ایدب بر آیدن صکره قیزی مالخون خاتونکه عثمانک خاتونی و اورخانک آنه‌سیدر وفات ایدب عثمان کندو الیله ایکسین دخی بلجک حصارنده دفن اتدی اندن اوج ایدن صکره عثمان غازی دخی سکوده دنیای فانیدن آخرت باقی‌یه رحلت اتدی...» ترجمه فارسی: روایت

نکته که پیش از بدلیسی نمونه‌ای از تاریخ‌نویسیِ درباری با نثری متصنّف و ادبی به چشم نمی‌خورد و آنچه هست همه مربوط به پس از اوست می‌توان چنین نتیجه گرفت که تاریخ‌نویسی عثمانی پس از حضور بدلیسی و تحت تأثیر تاریخ‌نویسی وی وارد مرحله جدید و پیشرفته‌تری شد و آن نگارش تاریخ به زبانی فنی‌تر و پیچیده‌تر، مطابق اسلوب منشیان درباری است.

بدلیسی به تناسب پیشه دیوانی و موقعیتی که در دربار عثمانی داشت به انبوه اسناد و مدارک دسترسی داشته و روایت‌هایش به‌ویژه آنان که مربوط به دوران سلطان بایزید دوم و سلطان سلیم اول هستند از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است؛ چرا که وی این دوران را درک کرده و در برخی موارد از جمله لشکرکشی‌های شرقی سلطان سلیم نیز، شاهد رویدادها بوده است. روایتی که ادیس بدلیسی از واقعه ارائه می‌دهد گزارشی مفصّل است. بدلیسی به اقتضای بحث و در میان نقل اخبار، به موضوعات مختلفی از جمله نصیحت پادشاه یا برشمردن صفات سلطان ایده‌آل (از جمله عدالت، شجاعت و حکمت که در سلطان عثمانی متجلی بود) نیز پرداخته است (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۱۸-۲۱، ۲۷، ب، ۲۸، آ، ۲۹) و این در حالی است که عاشق پاشازاده و نشری چنین رویکردی نداشتند؛ چراکه برای این دو، نقل خبر اولویت داشت. بدلیسی تاریخ را فقط برای تاریخ نمی‌خواست و این خود برخاسته از دلایل متعددی بود.

در اینجا لازم است که به موقعیت وی در دستگاه دیوانی عثمانی توجّهی جدی شود. وی هرچقدر هم که مورد حمایت سلطان عثمانی قرار داشت، در هر حال پناهنده‌ای سیاسی از دیار عجم بود که به خاطر تقرّب روزافزونش به سلطان، در معرض حسادت و رقابت سایر

می‌کنند که ابتدا اده‌بالی، پدرزن عثمان از دنیا رفت. یک ماه بعد نیز، دخترش مالخون خاتون که زن عثمان و مادر اورخان است وفات کرد و عثمان هردو را با دستان خود در حصار بیلجک دفن کرد. سه ماه پس از آن، عثمان غازی نیز در سُکود، از دنیای فانی به آخرت باقی رحلت کرد. نمونه‌های بالا مقایسه شود با نمونه‌هایی از نقل خبر توسط بدلیسی که در همین مقاله ذکر شده است.

دیوانیان و درباریان عثمانی قرار گرفته بود؛ به طوری که پس از آغاز کار نگارش هشت‌بهشت با مشکلات جدی در دربار عثمانی مواجه شد. چراکه وزیراعظم (خادم علی پاشا، د. ۹۶۵/۱۵۵۸م) و قاضی‌عسکر (مؤیدزاده عبدالرحمن افندی، د. ۹۲۲/۱۵۱۶م) در پی آن بودند که بدلیسی را از چشم سلطان بیندازند (Genç, 2019: 189). تحمّل چنین فضایی برای بدلیسی دشوار بود و موجب شد که او نشانجی‌گری سلطان را رها کرده و راهی حجاز شود (Özcan, 2000: 486). حسادت درباریان عثمانی نسبت به بدلیسی موضوعی نیست که بتوان به‌سادگی از آن گذشت و به‌نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دلایلی که بدلیسی را به سوی انتخاب چنین نحوه نگارشی سوق داد تلاش وی در جهت اثبات توانایی‌ها و تحکیم موقعیت خویش در دربار عثمانی بود. خود بدلیسی نیز با بیان اینکه: «در میان آثار فضلی روم که حکایات سلطان را به زبان ترکی نگاشته‌اند چیزی که دارای ارزش بحث کردن باشد وجود ندارد.» آثار پیش از خود را کوچک شمرده و «انعام‌بخشی بیهوده به کتب تاریخی بعضی ترکان فاقد بلاغت» را به باد انتقاد گرفته بود (Genç, 2019: 191).

بدلیسی با زیبانویسی، مغلق‌نویسی، ترکیب متن با شعر و آیه و حدیث، درج عبارات مسجّع در متن، تفصیل کلام و آراستن آن با تشبیه و استعاره و کنایه و مجاز سعی در نشان دادن توانایی خود داشت. اهمیت این مسأله زمانی مشخص می‌شود که چنین رویکردی را در تاریخ‌نگاران پیش از بدلیسی نمی‌توان سراغ گرفت؛ اما در آثار تاریخ‌نگاران بعدی می‌توان آن را به وضوح مشاهده کرد. از این حیث، نزدیک‌ترین نمونه به بدلیسی، تنها ابن‌کمال است که در تواریخ آل‌عثمان این شیوه را به‌کار گرفته‌است. نثری که او در روایت تاریخ به‌کار برده نیز نثری ادبی، همراه با آیات قرآن و اشعار فارسی و ترکی است. باین وجود، متن ابن‌کمال به‌اندازه بدلیسی دارای صناعات ادبی نبوده و از این حیث در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار می‌گیرد. در نتیجه، نگارنده این سطور، چنین چرخشی در رویکرد تاریخ‌نگاران عثمانی را از جمله تأثیرات بدلیسی بر تاریخ‌نویسی عثمانی می‌داند. هرچند برخی از نویسندگان ترک، تأثیر بدلیسی بر مورخان پس از خود را محدود به ارائه فهرست به زبان فارسی و یا نقل اشعار فارسی در میانه

متن کرده‌اند (ازجان، ۱۳۹۱: ۱۷۲) که به نظر می‌رسد بیشتر، ضایع کردن حق بدلیسی باشد تا نمایاندن تأثیر او بر آیندگان.

اوج تأثیر بدلیسی بر مورّخان عثمانی را می‌توان در آثار خواجه سعدالدین افندی (د. ۱۰۰۸/۱۵۹۹م)، ابراهیم پچوی (د. احتمالاً ۱۰۵۹/۱۶۴۹م) و مصطفی نعیم (د. ۱۱۲۸/۱۷۱۶م) سراغ گرفت. درست است که این سه مورخ، تاریخ خود را به زبان ترکی نگاشتند و از این حیث با بدلیسی تفاوت دارند اما هر سه ایشان در شیوه گزارش خبر پیروی بودند. تفاوت میان آثار خواجه سعدالدین افندی، پچوی و مصطفی نعیم با آثار سایر مورّخین پیشین مانند نشری و عاشق پاشازاده نیز موید این مدعاست که هر سه این افراد در تاریخ‌نویسی، شیوه ادیس بدلیسی را الگوی کار خود قرار داده‌اند. اگرچه که این الگوگیری را نباید به معنای پایندی تمام و کمال به اصول تاریخ‌نویسی بدلیسی در نظر گرفت؛ لکن در الگوپذیری و پیروی‌شان از بدلیسی و شیوه تاریخ‌نویسی او نباید تردید کرد. نمونه‌هایی مانند تفصیل خبر، آراستن متن به شعر، آیه و حدیث و استفاده از صناعات ادبی، موید این مدعا هستند. تأثیر بدلیسی بر معاصران و آیندگانش بسیار بود به نحوی که ابن کمال در تواریخ آل عثمان، قاضی‌زاده اردبیلی (د. ۹۳۰/۱۵۲۴م) در غزوات سلطان سلیم، خواجه سعدالدین افندی در تاج‌التواریخ، مصطفی عالی (د. ۱۰۰۸/۱۶۰۰م) در کنه‌الاجبار، قوجه‌حسین افندی (د. پس از ۱۰۵۶/۱۶۴۶م) در بدایع‌الوقایع، منجم‌باشی احمدده (د. ۱۱۱۳/۱۷۰۲م) در صحایف‌الاجبار فی وقایع‌الآثار، و جزیه‌دارزاده (د. ۱۲۰۸/۱۷۹۴م) در تاریخ جزیه‌دارزاده از هشت‌بهشت بدلیسی متأثر بوده و از آن به‌عنوان یکی از منابع روایات خویش استفاده کرده‌اند (Yıldırım, 2010: CI,CXI,CXIII,CXIV, Özcan, 1998: 272).

تأثیر بدلیسی بر جریان نگارش تاریخ در عثمانی محدود و منحصر به موارد پیش‌گفته نیست. سبک کار وی را می‌توان «منشیانه و درباری» دانست چراکه او برخلاف نشری و عاشق پاشازاده خاستگاهی دیوانی داشت و این در نوع نگاه وی به تاریخ، نوع برخورد با رویداد و نوع ارائه گزارش رویداد قابل مشاهده است. نشری و عاشق پاشازاده در روایت تاریخ، همواره

جانب عنصر ترک و سنن زندگی استپی را نگاه داشته (Neşri, 1949: 1/ 263, 265, 269;) و حتی در برخی موارد مخالفت خود با دیوانسالاری عثمانی را نیز ابراز کرده‌اند؛ حال آنکه این نوع نگاه در دوره پس از بدلیسی کاملاً وارونه می‌شود. به‌عنوان مثال، پس از بدلیسی جریان نگارش تاریخ در عثمانی به جایی می‌رسد که با عبور از عاشق پاشازاده که در اثرش، صراحتاً مخالفت و نارضایتی خود را نسبت به دستگاه دیوانسالاری اعلام کرده بود (Aşıkpaşazade, 2003: 115, 382, 401) با مورخینی مانند خواجه سعدالدین افندی و مصطفی نعیماروبه‌رو می‌شویم که از به‌کار بردن عبارت «اتراک بی‌ادارک» در آثار خود نیز ابایی ندارند (Hoca Sadettin Efendi, 1979: 4/ 171;) (Naima Efendi, 1967: 1/ 238). نکته حائز اهمیت این است که در تاریخ‌نگاری بدلیسی، دربار در مرکز روایت قرار می‌گیرد و وقایع بر اساس میزان نزدیکی و ارتباطی که با دربار عثمانی داشتند روایت می‌شوند. حال آنکه پیش از آن چنین نبود؛ به‌عنوان مثال می‌توان به ماجرای منازعه شیخ جنید صفوی با شیخ لطف‌الله در قونیه که عاشق پاشازاده شاهد آن بوده و در اثرش نیز آن را روایت کرده‌است اشاره کرد. افزون بر این موارد، به‌کارگیری متن ادیبانه سرشار از لغات و استعارات سنگین و دشوار از سوی ادریس بدلیسی را در اینجا هم می‌توان مورد توجه قرار داد. بدلیسی نماینده دیوانسالاری کهن و ریشه‌دار ایرانی بود و از این حیث با عاشق پاشازاده درویش و نشری که مدرس مدارس دینی بود، تفاوت داشت. استفاده بدلیسی از این نوع ادبیات حرفه‌ای را باید نتیجه پیروی او از سنت دیوانسالاری ایرانی دانست. نکته مهم دیگری که باید بدان توجه داشت، تفاوت کارکرد متن بدلیسی با متن نشری و عاشق پاشازاده است؛ چراکه متن نشری و عاشق پاشازاده به واسطه سهولت تعبیرات، کلمات و عبارات برای عامه مردم ترک قلمرو عثمانی قابل فهم بود؛ در حالی که متن بدلیسی و به‌تبع او سایر پیروانش نمی‌توانست برای عامه ترکان تحصیل‌ناکرده قابل فهم باشد.

بدلیسی در گزارش خبر تنها به نقل وقایع سیاسی بسنده نکرده و به اقتضای موضوع، به علل و نتایج رویدادها نیز پرداخته‌است. افزون بر این از اوضاع اجتماعی و مراکزی همچون

بیمارستان، خانقاه، مدرسه، مسجد و فعالیت‌های عمرانی سلاطین عثمانی نیز سخن گفته‌است (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۲۶۴ ب). بدلیسی در هشت‌بهشت با توصیف بناهایی همچون کلیسای ایاصوفیه و با اشاره به شخصیت‌های مهم و تأثیرگذار دولت عثمانی ارزش ویژه‌ای به کتاب خویش بخشیده‌است. از خلال گزارش‌های وی می‌توان آگاهی‌های سودمندی درباره روابط میان دولت‌ها و حکام نواحی مختلف و اوضاع شهرها و نواحی (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۳۶ آ، ۳۷ ب، ۳۸ ب، ۳۹ آ)، توصیف جغرافیایی و ذکر معادن و منابع طبیعی نواحی مختلف، ویژگی‌های شخصیتی و زندگی روزمره سلاطین (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۵۷-۵۸)، آداب و سنن جاری از جمله مراسم ازدواج شاهزادگان (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۴۰: ۲۱۱-۲۱۲)، همچنین نهادهای دولت عثمانی از جمله سپاه، دستگاه دیوانسالاری و نهاد شیخ‌الاسلامی به‌دست آورد (اینالجیق، ۱۳۹۱: ۷۲). با توجه به آنچه گفته شد نمی‌توان با نظر مناژ که معتقد است: «اثر بدلیسی به عنوان یک منبع تاریخی بیش از آنچه که شایسته آن است، ارزش‌گذاری شده [...] و از ارزش بیشتری نسبت به روایت‌های نشری برخوردار نیست» (مناژ، ۱۳۹۱: ۸۷) همراه شد.

بدلیسی از منابعی که در نگارش هشت‌بهشت مورد توجه‌اش بوده سخن چندان به میان نمی‌آورد، لکن با اشاراتی که گه‌گاه به منابع خویش کرده می‌توان چنین برداشت که مجموعه‌ای از منابع فارسی، بیزانسی، سلجوقی و عثمانی مورد استفاده وی بوده‌است (Özcan, a.g.e). اوامر العلائیه فی امور العلائیه ابن بی‌بی، کتاب جهان‌نمای نشری، تواریخ آل عثمان عاشق پاشازاده، بهجه‌التواریخ شکرالله و تاریخ اوروچ بیگ (تواریخ آل عثمان)، مهمترین منابع وی به حساب می‌آیند (Özcan, a.g.e; Şükrü, 1934: 27-28). خلیل اینالجیق به پیروی بدلیسی از سنت تاریخ‌نگاری روحی (د. ۹۲۸/۱۵۲۲م) اشاره کرده و معتقد است برخی از گزارش‌های طورسون بیگ نیز در هشت‌بهشت به چشم می‌خورد (اینالجیق، ۱۳۹۱: همانجا). مقایسه متن هشت‌بهشت با آثار مورخان پیشین ایرانی نشان می‌دهد که وی در تاریخ‌نویسی از آثاری همچون تاریخ جهانگشای جوینی، تاریخ وصاف و

ظفرنامه یزدی تأثیر پذیرفته است (Şükrü, a.g.e; Özcan, a.g.e).

سبک تاریخ‌نویسی بدلیسی در سلیم‌شاهنامه نیز شبیه هشت‌بهشت بوده و بیشتر ویژگی‌های آن را داراست؛ با این تفاوت که نیمه دوم کتاب، به واسطه نگارش ابوالفضل محمد دفتری تفاوت محسوسی با نیمه اول آن دارد. همچنین حجم کم سلیم‌شاهنامه که شاید برخاسته از کوتاه بودن دوران سلطنت سلیم اول و پیری بدلیسی بود، مانع از آن شده که وی در نقل روایات، به شیوه تفصیل عمل نماید. بدلیسی در این اثر به منابع روایت‌هایش اشاره نمی‌کند؛ البته با توجه به حضور وی در متن مهمترین وقایع این دوره می‌توان وی را شاهد مستقیم رویداد و راوی بدون واسطه برخی وقایع از جمله: رویارویی سلطان سلیم با دولت صفوی در جنگ چالدران، تابعیت اکراد آناتولی نسبت به دولت عثمانی و پیروزی دولت عثمانی بر ممالیک مصر دانست. از دیگر امتیازات این اثر، احتوای آن به برخی نامه‌های مبادله شده میان سلطان سلیم و شاه اسماعیل است (برای نمونه بنگرید به: بدلیسی، ۱۹۹۵: ۱۰۸-۱۱۳). بدلیسی در این اثر بر خلاف هشت‌بهشت، اساس روایتش را بر نقل وقایع گذاشته و کمتر به ذکر دلایل و نتایج رویدادها و یا موضوعات غیرسیاسی پرداخته است؛ هرچند در برخی موارد همچون رویارویی سلطان سلیم با صفویان، علل و دلایلی که موجب شد تا سلطان سلیم دست به رویارویی مستقیم با صفویان بزند را نیز ذکر کرده است (بدلیسی، ۱۹۹۵: ۸۷-۸۸).

الگوواره اسلامگرا در تاریخ‌نگاری بدلیسی

همچنان که سلطان عثمانی برای خود، نقش رهبری ممالک اسلامی را قائل بود، اسلام و مشروعیت اسلامی نیز یکی از مهم‌ترین عناصر تاریخ‌نگاری بدلیسی محسوب می‌شوند. مطالعه ژرف‌اندیشانه متن هشت‌بهشت و سلیم‌شاهنامه، تلاش بدلیسی در جهت مشروعیت‌افزایی برای آل عثمان را نمایان می‌سازد؛ به طوری که در این آثار، دولت و سلاطین عثمانی به عنوان نمایندگان اسلام و دشمنان و مخالفان ایشان در قامت کفار و دشمنان شریعت

نبوی مطرح می‌شوند. بدلیسی بدین‌گونه، ادعاهای مشروعیت آل عثمان را به‌عنوان یگانه نماینده اسلام، با ارجاعات و مصادیق اسلامی حمایت می‌کند (Genç, 2019: 422). بدلیسی با به‌کار بردن عنوان «خلیفه» در کنار دیگر عناوین برای سلطان عثمانی (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۴۰: ۱۰۰ ب) از استانبول به‌عنوان «دارالخلافة» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۴۶ آ) نام برده و با تمسک به فعالیت‌های نظامی که سلاطین عثمانی بر علیه مسیحیان آناتولی و بالکان انجام می‌دادند از ایشان با عناوینی همچون «سلطان مجاهد غازی»، «سپهسالار لشکر اسلام» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۲۲ ب) و تعابیری از این قبیل یاد کرده‌است. معرفی سلطان عثمانی به‌عنوان خلیفه اسلام تنها محدود به آثار تاریخ‌نگارانه بدلیسی نبوده و او در دیگر آثار از جمله قانون شاهنشاهی چنین رویکردی را در پیش گرفته‌است (بنگرید به: بدلیسی، ۱۳۸۷: ۱۴).^{۱۸}

وی همچنین و بر اساس سنت تاریخ‌نگاری عثمانی _ که از هیچ تلاشی برای تکفیر و تخفیف مخالفان خود دریغ نمی‌ورزید _ از مخالفان دولت عثمانی با عناوینی همچون «قزلباش الحادآیین» (بدلیسی، ۱۹۹۵: ۱۰۲)، «شاه اسمعیل ضلالت‌مآل» (همان، ۱۰۶)، «شاه گمراه» (همان، ۱۲۲)، «کفار لیام» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۵۳ ب)، «کفور مقهور» (همان، ۸۷ ب) و انبوه تعبیراتی از این قبیل یاد کرده و سرزمین‌های آنان را «دیوارالحرب کفار» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۴۰: ۱۸۲ ب) دانسته‌است. بدلیسی بدین‌گونه و با ایجاد دوگانه‌ای از خیر و شر، آل عثمان را در جایگاه خیر قرار داده و با مطرح کردن ایشان به‌عنوان نمایندگان اسلام در برابر «کفار مسیحی» که بر جایگاه شر نشسته‌اند بر نقش غازیانه عثمانیان در برابر

۱۸. «و گاهی که خلافت صوری و سلطنت ظاهری بر طبق شریعت نبوی و موافق آیین خلفای معنوی باشد، چنان مظهري را هم خلیفه بحق و اولوالامر و موفق توان گفت و اوامر و نواهی او را به سمع اطاعت باید شفت چنانچه در امر (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) مطاوعت صاحب امر را ثالث طاعت خدا و رسول خدا فرموده و چون سلاطین صورت در اقامت شعایر شرایع نبوی اجتهاد نمایند و در استقامت اعلام عدل و دین‌پروری، دست تمکین را به ربط کمر اجتهاد و رابط سنت غزا و جهاد برگشایند، شایسته ذکر جمیل و دعا و سزاوار مدحت و ثنا باشند...».

مسیحیان تأکید کرده، فتوح آن‌ها را هم‌پایه فتوح مسلمانان نخستین و دشمنان ایشان را دشمنان مسلمانان دانسته‌است. وی در همین جهت و به‌تناسب موضوع، به‌کرات از احادیث و روایات استفاده کرده و کوشیده تا با این‌همانی‌سازی تاریخ عثمانی و تاریخ صدر اسلام، روایت تاریخی خویش را به‌پیش برد. از همین رو برای لشکرکشی‌های عثمانیان عنوان «فتوحات» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۴۶ آ) و «غزوات» (همانجا) را به کار برده؛ با ذکر آیاتی از جمله: «انا فتحنا لک فتحا مبینا»^{۱۹} (همان، ۶۱ ب) و «ینصرک الله نصراً عزیزاً»^{۲۰} (همانجا) که به پیروزی مسلمانان بر مشرکین اشاره دارند از پیروزی‌های نظامی عثمانیان به عنوان «فتح» یاد کرده و با ذکر آیات و روایاتی در نكوهش گمراهان، دشمنان و مخالفان ایشان را در این گروه قرار داده‌است. به‌عنوان مثال، هدف از لشکرکشی‌های عثمانیان را «توسیع ممالک اسلام» (همان، ۶۲ ب) دانسته و با آوردن آیاتی همچون «قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و لیجدوا فیکم غلظه»^{۲۱} (همانجا) یا «اقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم»^{۲۲} (همان، ۹۱ ب) در پی مشروعیت‌افزایی برای ایشان برآمده‌است. تشبیه سلطان محمد فاتح به پیامبر اسلام، تشبیه تبدیل کلیسای ایاصوفیه به شکستن بت‌ها از سوی ابراهیم نبی و تشبیه سفر بلغراد به جنگ حنین و مغرور شدن برخی صحابه (قزوینی، ۱۳۸۹: ۱۱۴-۱۱۵)^{۲۳} نیز در همین جهت قابل فهم است.

در کنار مشروعیت‌افزایی از طریق این‌همانی‌سازی، حواله امور و جریان وقوع رخدادها به اراده الهی، دیگر عنصر بارز در تاریخ‌نگاری بدلیسی است. وی در بیشتر موارد با دیدی فرازمینی، علّت وقوع رخدادها را اراده الهی و تقدیر دانسته و از این حربه نیز در جهت

۱۹. فتح/۱

۲۰. فتح/۳

۲۱. توبه/۱۲۳

۲۲. توبه/۵

۲۳. برای نمونه‌های دیگر بنگرید به: صص ۱۲۲-۱۲۵ مقاله مزبور.

مشروعیت‌افزایی برای آل عثمان استفاده کرده‌است. مثلاً عنوانی که پس از آن به نقل روایات مربوط به عثمان غازی می‌پردازد چنین است: «در ذکر مؤیدات معنوی و لطایف الطاف منوی که فی الحقیقه به منزله مقدمات و متممات سلطنت صوری عثمان بک غازی بوده و شرح واقعات سابقه و مبشرات شایقه که از عالم غیب در نظر حقیقت‌بین محقق مسند سروری و مسند سرافرازی شده‌است» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۹: ۲۸ آ). بدلیسی زمانی که از لشکرکشی‌های مراد اول (حک. ۷۷۰-۷۹۱/۱۳۶۲-۱۳۸۹م) سخن به میان می‌آورد با آوردن عبارت: «تأیید غیبی در تسخیر سایر بلاد» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۴۰: ۱۸۵ ب) به خواننده القا می‌کند که عمل انجام شده از سوی سلطان عثمانی هم‌جهت با اراده و تأیید غیبی خداوند بوده‌است. وی به همین صورت با آوردن آیاتی همچون: «توتی الملک من تشاء [...] و تعز من تشاء»^{۲۴} و «الذین ان مکناهم فی الارض اقاموا الصلاه و اتوا الزکاه و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر»^{۲۵} (همان، ۴ آ) سلطنت سلاطین عثمانی را نیز در جهت تحقق وعده‌های الهی می‌داند؛ چنانکه با ذکر آیاتی از قبیل: «ما یفتح الله للناس من رحمه فلا ممسک لها»^{۲۶} (همانجا) و «رب ادخلنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق واجعلنی من لدنک سلطاناً نصیراً»^{۲۷} (بدلیسی، ایاصوفیه، ۳۵۴۰: ۴۶ آ) به تخت نشستن بایزید دوم و پیروزی بر برادرش جم را نیز نتیجه خواست خدا و «فتوحات غیبی» (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۴۵ ب) دانسته‌است.

بدلیسی حتی از توجیه قرآنی سیاست‌ورزی‌های سلاطین عثمانی نیز فروگذار نکرد و در پی آن بود که برای هر رخدادی شاهی از متون مقدس اسلامی و یا تاریخ صدر اسلام ارائه دهد؛ به طوری که با آوردن آیاتی از جمله: «سنشد عضدک باخیک و نجعل لک

۲۴. آل عمران/ ۲۶

۲۵. حج/ ۴۱

۲۶. فاطر/ ۲۱

۲۷. اسراء/ ۸۰

سلطاناً»^{۲۸} و «واجعل لی وزیرا من اهلی هرون اخی اشدد به ازری و اشركه فی امری»^{۲۹} (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۱۰۱) (جانشینی اورخان (حک. ۷۲۴-۷۶۳هـ/۱۳۲۴-۱۳۶۲م) به جای عثمان غازی که با محرومیت برادرش علاءالدین چلبی (د. احتمالا ۷۳۱هـ/۱۳۳۱م) از سلطنت همراه بود را به ماجرای موسی و هارون تشبیه کرده و از قول اورخان، برادرش را وزیر و یاور وی ذکر کرده است. حال آنکه علاءالدین چلبی به خواست خود اصلا وارد مجادله سلطنت نشده بود. در نتیجه همین رویکرد توجیه‌گری با آیات قرآن، اگر گاهی سیاست سلطان عثمانی ایجاب می‌کرد که از سرکشی یا تقصیر کسی بگذرد با آوردن آیاتی همچون: «والکاظمین الغیظ و العافین عن الناس»^{۳۰} (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۷۷ ب) موضوع، توجیه می‌شد. بدلیسی به همین شیوه، مجادله سلطان بایزید دوم با دولت ممالیک که به صلح انجامید را با آوردن آیه: «انما المؤمنون اخوه فاصلحوا بین اخویکم»^{۳۱} (همانجا) توجیه کرده است. او در کار خویش به‌حدی پیش رفت که حتی از سنت‌های ترکی نیز تفسیری اسلامی ارائه می‌داد به طوری که اموری از قبیل تیر انداختن سلطان عثمانی را در جهت پیروی از توصیه پیامبر اسلام مبنی بر تعلیم تیراندازی تفسیر کرده است (بدلیسی، ایاصوفیه ۳۵۳۸: ۲۲ ب).

برخلاف تاریخ‌نویسی بدلیسی که متأثر از خاستگاه، پیشه و شرایط درونی دولت عثمانی بود؛ تاریخ‌نگاری وی تا حد زیادی تحت تأثیر شرایط بیرونی و سیاست خارجی آل عثمان قرار داشت. باید توجه داشت که مقارن حضور بدلیسی در استانبول، صفویان به‌عنوان قدرتی نوظهور در شرق و ممالیک به‌عنوان دولتی رقیب در جنوب قلمرو عثمانی تهدیدی جدی برای منافع سیاسی و اقتصادی ایشان به حساب می‌آمدند. سابقه درگیری‌های

۲۸. قصص/۳۵

۲۹. طه/۲۹

۳۰. آل عمران/۳

۳۱. حجرات/۴۹

عثمانی - مملوکی و آنچه توسط سلطان سلیم اول بر سر صفویان و ممالیک آمد به خوبی نوع مناسبات میان این سه دولت را نشان می‌دهد. رقابتی که میان دولت عثمانی با صفویان و ممالیک جریان داشت انگیزه مناسبی برای بدلیسی در جهت اتخاذ چنین رویکردی در تاریخ‌نگاری خویش بود؛ چراکه وی با مطرح کردن آل عثمان به عنوان مدافعان، مجاهدان و مبلغان اسلام، هرگونه مخالفت با ایشان را امری در جهت دشمنی با دین تعریف می‌کرد. حربه‌ای که به نظر می‌رسد در رسیدن به نتایج مطلوب نیز موفق بود و این را می‌توان از فرایند لشکرکشی‌های سلطان سلیم اول بر علیه صفویان و ممالیک و به خصوص در صدور فتاوی‌های جهاد بر علیه این دو دولت مسلمان دریافت.

نتیجه

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهند که گزارش مفصل وقایع، استفاده از نثری مصنوع و ادبی، در آمیختن متن با اشعار، آیات و روایات، عدم اشاره کافی به منابع روایت‌ها و تقسیم‌بندی منظم مطالب، مهم‌ترین شاخصه‌های تاریخ‌نویسی بدلیسی و ارائه تصویری امپراتورگونه از دولت عثمانی، تلاش در جهت مشروعیت‌افزایی برای آل عثمان، قرار گرفتن دربار در مرکز روایت، عدم اکتفا به نقل تاریخ سیاسی، توجه به نهادهای دولتی، علمی و اجتماعی، رجال تأثیرگذار و علما، توجه به احوال ملل همسایه، پیش‌داوری درباره رقبای دولت عثمانی و بهره‌گیری از روایت تاریخی در جهت خدمت به مقاصد سیاسی دولت عثمانی از جمله ویژگی‌های تاریخ‌نگاری وی محسوب می‌شوند.

پژوهش حاضر با بررسی متن هشت‌بهشت و سلیم‌شاهنامه و مقایسه آن با متون تاریخ‌نگارانه‌ای که پیش از آن در عثمانی نگاشته شده بودند نشان داد که بدلیسی با به کار بردن نثری مصنوع و متکلف، تغییری اساسی در شیوه ظاهری گزارش خبر در تاریخ‌نویسی عثمانی ایجاد کرد. پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که تاریخ‌نویسی عثمانی پس از حضور بدلیسی و تحت تأثیر او وارد مرحله جدید و پیشرفته‌تری شد و آن نگارش تاریخ به زبانی فنی‌تر و

پیچیده‌تر مطابق اسلوب منشیان درباری است. با توجه به مناسبات دربار عثمانی و حسادتی که بدلیسی از جانب درباریان احساس می‌کرد می‌توان چنین برداشت کرد که بدلیسی با زیبانویسی، مغلق‌نویسی، ترکیب متن با شعر و آیه و حدیث، درج عبارات مسجع در متن، تفصیل کلام و آراستن آن با تشبیه و استعاره و کنایه و مجاز سعی در نشان دادن توانایی‌ها و تثبیت موقعیت خود داشت.

این پژوهش نشان داد که آثار تاریخ‌نگارانه بدلیسی از بهترین نمونه‌های تلاش دولت عثمانی جهت ارائه تصویری امپراتورگونه از این دولت است. دولت عثمانی که در زمان سلطان بایزید دوم نیاز به ارائه چنین تصویری را حس می‌کرد، به درستی متوجه کارکرد رسانه‌ای تاریخ شده و بدین منظور از مهارت بدلیسی در نگارش تاریخ استفاده کرد. در تاریخ‌نگاری بدلیسی، دربار در مرکز روایت قرار می‌گیرد و وقایع بر اساس میزان نزدیکی و ارتباطی که با دربار سلطان عثمانی داشتند روایت می‌شوند حال آنکه پیش از آن چنین نبود.

بر اساس یافته‌های این پژوهش می‌توان مدعی شد که مهم‌ترین عنصر در تاریخ‌نگاری وی تلاش در جهت مشروعیت‌افزایی برای عثمانیان است؛ به طوری که دولت و سلاطین عثمانی به عنوان نمایندگان اسلام و دشمنان و مخالفان ایشان در قامت کفار و دشمنان شریعت نبوی مطرح می‌شوند. بدلیسی بدین گونه و با ایجاد دوگانه‌ای از خیر و شر، آل عثمان را در جایگاه خیر قرار داده و با مطرح کردن ایشان به عنوان نمایندگان اسلام در برابر «کفار مسیحی» که بر جایگاه شر نشسته‌اند بر نقش غازیانه عثمانیان در برابر مسیحیان تأکید کرده، فتوح آن‌ها را هم‌پایه فتوح مسلمانان نخستین و دشمنان ایشان را دشمنان مسلمانان دانسته است. وی در همین جهت و به تناسب موضوع به کرات از احادیث و روایات استفاده کرده و کوشیده تا با این‌همانی‌سازی تاریخ عثمانی و تاریخ صدر اسلام، روایت تاریخی خویش را به پیش ببرد. همچنین حواله امور و جریان وقوع رخدادها به اراده الهی، دیگر عنصر بارز در تاریخ‌نگاری بدلیسی است. وی در بیشتر موارد با دیدی فرازمینی، علت وقوع رخدادها را اراده الهی و تقدیر دانسته و از این حربه نیز در جهت مشروعیت‌افزایی برای آل عثمان استفاده کرده است. چنین

مشروعیت‌سازی که ترجمانی از سیاست کلی دولت عثمانی برای توجیه توسعه‌طلبی در برابر ممالک اسلامی و غیراسلامی بود عثمانیان را بیش از هر چیز در رقابتی که با صفویان و ممالیک داشتند یاری می‌کرد؛ چراکه بدلیسی با مطرح کردن آل عثمان به‌عنوان مدافعان، مجاهدان و مبلغان اسلام، هرگونه مخالفت با ایشان را امری در جهت دشمنی با دین تعریف کرده و برای اجرای اهداف سیاسی دست‌آویزی معنوی در اختیار دولت متبوع خویش قرار می‌داد.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ادرنه‌لی، مجدی افندی (بی‌تا). ترجمه شقایق النعمانیه. بی‌جا.

ازجان، عبدالقادر (۱۳۹۱). «تاریخ‌نگاری عثمانی در دوره سلیمان قانونی». در: نصرالله صالحی

(ترجمه و تدوین)، تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۷۰-۲۲۱۰.

ایشیرلی، محمد (۱۳۹۱). «مروری بر تاریخ‌نگاری عثمانی»، در: نصرالله صالحی (ترجمه و تدوین).

تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۱۰۱-۱۲۱.

اینالجیق، خلیل (۱۳۹۱). «پیدایش تاریخ‌نگاری عثمانی»، در: نصرالله صالحی (ترجمه و تدوین)،

تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام، ۵۱-۶۷.

بدلیسی، ادریس (۱۳۸۷). قانون شاهنشاهی. به‌کوشش عبدالله مسعودی آرنای. تهران: میراث مکتوب.

همو (۱۹۹۵م). سلیم‌شاهنامه. رساله دکتری به‌اهتمام حجایی قیرلانقیج، آنکارا: دانشگاه آنکارا،

انستیتوی علوم اجتماعی.

همو. هشت‌بهشت، نسخه خطی ایاصوفیه به شماره ۳۵۳۸، کتابخانه سلیمانیه.

همو. هشت‌بهشت، نسخه خطی ایاصوفیه به شماره ۳۵۳۹، کتابخانه سلیمانیه.

همو. هشت‌بهشت، نسخه خطی ایاصوفیه به شماره ۳۵۴۰، کتابخانه سلیمانیه.

بدلیسی، شرف‌خان (۱۳۷۷). شرف‌نامه، ج ۱، به‌کوشش ولادیمیر ویلیامینوف. تهران: اساطیر.

بروسه‌لی، محمدطاهر (۱۳۳۳ه). عثمانلی مولف‌لری. ج ۳. استانبول: مطبعه عامره.

حسینی زنوزی، محمدحسن (۱۳۷۰). ریاض‌الجنه. ج ۲. به‌کوشش علی رفیعی، قم: کتابخانه عمومی

آیت‌الله مرعشی نجفی (ره).

- خواجہ سعدالدین افندی (۱۲۷۹-۱۲۸۰ھ). تاج التواریخ، ج ۲. استانبول: مطبعہ عامرہ.
- صادقی، محمدحسین (۱۳۹۹). «تاریخ‌نگاری فارسی در دربار عثمانی (مطالعہ موردی: ادریس بدلیسی)». در: مهدی عبادی و محترم وکیلی سحر، مجموعہ مقالات دومین ہمایش ملی مناسبات فکری ایران و عثمانی؛ بازخوانی پیوندهای تاریخی دو همسایہ، تہران: پژوهشکدہ تاریخ اسلام، ۳۰۵-۳۳۳.
- صالحی، نصراللہ (۱۳۹۵). «تأملاتی در تاریخ‌نگاری فارسی در دورہ عثمانی». مطالعات تاریخ اسلام، ۱۱۸-۱۰۱، (۳۰)۸.
- طاشکپری‌زادہ، احمد بن مصطفی (۱۹۷۵). شقائق‌النعمانیہ فی علماء الدولہ العثمانیہ. بیروت: دارالکتب العربی.
- عاشق پاشازادہ (۱۳۳۲ق). تواریخ آل عثمان‌دن عاشق پاشازادہ تاریخی. بہ‌کوشش عالی بک، استانبول: مطبعہ عامرہ.
- قزوینی حائری، یاسر (۱۳۸۹). «گفتمان مشروعیت در ہشت‌بہشت بدلیسی». مطالعات تاریخ اسلام، ۱۲۷-۱۰۷، (۵)۲.
- کحالہ، عمر رضا (۱۳۷۶ق). معجم‌المولفین. ج ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مناز، ویکتور. ال (۱۳۹۱). «آغاز تاریخ‌نگاری عثمانی»، در: نصراللہ صالحی (ترجمہ و تدوین). تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی. تہران: پژوهشکدہ تاریخ اسلام، ۷۵-۹۰.
- نوریل‌دیز، سارا (۱۳۹۱). «تاریخ‌نگاری عثمانی». در: نصراللہ صالحی (ترجمہ و تدوین). تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی، تہران: پژوهشکدہ تاریخ اسلام، ۱۲۳-۱۴۷.
- ہمو (۱۳۹۱). «نخبگان ایرانی در خدمت سلطان عثمانی: تاریخ‌نویسی فارسی در دورہ عثمانی (سدہ‌های دہم و یازدہم)». در: نصراللہ صالحی (ترجمہ و تدوین)، تاریخ‌نگاری و مورخان عثمانی. تہران: پژوهشکدہ تاریخ اسلام، ۲۲۱-۲۴۵.
- Aşıkpaşazade (2003). Aşık Paşazade Osmanoğulları'nın Tarihi, Haz: Kemal Yavuz ve Yekta Seraç, İstanbul, K Kitaplığı.
- Aşıkpaşazade (1992). Aşıkpaşaoğlu Tarihi, Haz: Nihal Atsız, İstanbul: MEB Yayınları.
- Başaran, Orhan (2000). İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihişti'nin Hatimesi, (Metin-İnceleme-Çeviri) Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.
- Emecen, Feridun (2009). "Fatih Sultan Mehmed ve Etrafındaki

- Dünya: Osmanlı Devleti'ni Doğu Komşuları”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXXIII, ss. 65-85.
- Idem (2019). “Yavuz Sultan Selim'in Doğu Anadolu Siyaseti ve İdris-i Bitlisi”, *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Bitlis* (I. Cilt), Editörler: Mehmet İnbaşı ve Mehmet Demirtaş, Ankara, ss. 145-149.
- Genç, Vural (2019). *Acem'den Ruma Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlisi (1457-1520)*, Ankara: T.T.K.
- Hoca Sadettin Efendi (1979). *Tacü't Tevarih*, C. 4, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İnalçık, Halil (2000). “Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı”, *Söğüt'ten İstanbul'a- Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar*, der. Oktay Özel-Mehmet Öz, İmge Kitabevi, Ankara, (3. Bs. 2015), ss. 119-145.
- Kütükoğlu, Bekir (1994). *Vekayinüvis Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul.
- Naima Efendi (1967). *Mustafa. Naima Tarihi*, C. 1, Çev: Zuhuri Danışman, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.
- Neşri, Mehmed (1949). *Kitab-ı Cihan- Nüma Neşri Tarihi*, C.1, Hz, Faik R Unat ve Mehmed A Köymen, Ankara: TTK.
- Özcan, Abdülkadir (1998). “Heşt Bihişt”, *Türkiye Diyane Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, ss.271-273.
- Idem (2000). “İdris-i Bitlisi”, *Türkiye Diyane Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 21, ss.485-488.
- Şükrü, Mehmed (1934). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Bitlisi İdris'in Heşt Bihişt Adlı Eserine Göre*, Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.
- Yıldırım, Muhammed İbrahim (2010). *İdris-i Bitlisi'nin Heşt Behište göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi*, Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

تدبیر حفظ الصحه بدن در ایران عصر صفوی^۱

محمد علی پرغو

دانشیار گروه تاریخ و مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

جواد علیپور سیلاب^۲

پژوهشگر پسادکتری مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

چکیده

این مقاله درصدد واکاوی این مسئله است که طبیبان عصر صفوی چه درک و فهمی نسبت به بدن داشتند و از چه تدابیری جهت حفظ صحت یا مقابله با بیماری‌ها و درمان آن‌ها بهره می‌بردند؟ داده‌ها با روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و مطالب با رویکرد توصیفی - تحلیلی ارائه شده است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که طبیبان عصر صفوی با عطف توجه به آرای طبیبان سابق در چارچوب آموزه‌های طب اخلاقی و ذیل عنوان امور طبیعی به تعریف بدن و مفاهیمی چون تندرستی، صحت و بیماری پرداخته‌اند. رویکرد رفتاری طبیبان از طریق مراجعه به آرای طبیبان سابق و نیز تجارب شخصی خود، در گام اول متوجه صیانت از تندرستی بدن از طریق حفظ تعادل اخلاط بدن و بازگرداندن تعادل بدان در هنگام بروز بیماری بود. حفظ صحت بدن، رابطه مستقیمی با مراعات سفارش‌های پیشگیرانه طبیبان در باب اصول شش‌گانه «هوا، ماکول و مشروب، حرکت و سکون، خواب و بیداری، اعراض نفسانی و احتباس/استفراغ» داشت. در گام دوم و در صورت ابتلا به بیماری، متناسب با عامل بیماری‌زا، از شیوه‌های مختلف درمانی استفاده می‌شد.

کلیدواژه‌ها: تاریخ پزشکی، طب در عصر صفوی، طب سنتی، حفظ الصحه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۱۵ (مقاله حاضر مستخرج از طرح پسادکتری دانشگاه تبریز با عنوان «قوم پزشکی در ایران عصر صفوی» است. بدین وسیله از حمایت‌های معاونت پژوهش دانشگاه تقدیر به عمل می‌آید.)

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): javadalipoor@tabrizu.ac.ir

مقدمه

پاسخگویی به نیازهای صحتی و بهداشتی و نحوه رویارویی با خطرات ناشی از انواع بیماری، در چارچوب نظام طبی هر دوره‌ای، قابل ارزیابی است. نگاهی به منابع دانش طب در عصر صفوی نشان می‌دهد که رویکرد شناختی (علت‌شناسی) و رفتاری (تدابیر مراقبتی و راهکارهای درمانی) طبیبان به‌عنوان مهم‌ترین و رسمی‌ترین ارائه‌دهندگان مراقبت‌های بهداشتی و مراقبتی، با عطف به آرای اطبای برجسته سابق و تجارب شخصی خودشان در چارچوب نظام طب مبتنی بر اخلاط چهارگانه انجام می‌پذیرفت. این مقاله در صدد بررسی این مسئله است که طبیبان عصر صفوی چه درک و فهمی نسبت به بدن داشتند و از چه تدابیری جهت حفظ صحت یا مقابله و درمان انواع امراض استفاده می‌کردند؟

پیشینه پژوهش

سیریل الگود (۱۳۵۷) در کتاب طب در عصر صفویه، وضعیت عمومی پزشکی در ایران عصر صفوی را مورد بررسی قرار داده است. بررسی و شرح حال تنی چند از طبیبان معروف این عصر، وضعیت داروسازی، چشم‌پزشکی، روش‌های جراحی و ابزارهای مورداستفاده و بیماری‌های زنان و کودکان، موضوعات مختلفی‌اند که در این کتاب موردتوجه قرار گرفته‌اند. ویلم فلور (۱۳۹۳) در بخشی از کتاب بیمارستان‌های ایران در زمان صفویه و قاجار به‌صورت مختصر وضعیت بیمارستان‌های عصر صفوی در شهرهای مهم را مورد بررسی قرار داده است. بیشتر مطالب این کتاب مربوط به عصر قاجار است. در رساله‌ای با عنوان «تحلیل وضعیت دانش پزشکی و داروسازی در عصر صفویه» (اسلامی فرد، ۱۳۹۷) و پایان‌نامه‌ای با عنوان «طبابت، درمان و بیمارستان‌های دوره صفوی» (ختمی، ۱۳۹۳)، وضعیت عمومی بهداشت، دانش طب و داروسازی در عصر صفوی مورد بررسی قرار گرفته است. موضوع حفظ‌الصحه بدن در این مطالعات مغفول باقی مانده است. در مقاله‌ای با عنوان «تدبیر حفظ‌الصحه مسافر در ایران عصر صفوی» (پرغو و علیپور سیلاب، ۱۴۰۱ الف: ۱۵-۳۲) ابتدا به‌صورت مختصر

تاریخچه مسافرت در این عصر و سپس تدابیر و راهکارهای مختلف صحی و بهداشتی درباره آماده‌سازی بدن قبل از آغاز سفر و نحوه حفظ صحت بدن در طول مسیر در تناسب با گرما یا سرما، بیان شده‌است. بخش مهمی از مطالب این مقاله، معطوف به شناسایی و تبیین بیماری‌های حاصل از گرما و سرما و نحوه مقابله با آن در طول سفر است که این مباحث، تنها با بخشی از داده‌های مقاله حاضر در خصوص «هوا» همسانی دارد. در مقالاتی با عنوان «شناخت پیشگیری و درمان مرض وبا در ایران عصر صفوی» (پرغو و علیپور سیلاب، ۱۴۰۱: ۳۹-۶۱) و «طاعون در ایران عصر صفوی» (پرغو و علیپور سیلاب، ۱۳۹۶: ۳۳-۵۵)، نخست تاریخچه و سپس رویکرد شناختی (علت‌شناسی) و رفتاری (تدابیر پیشگیرانه و روش‌های درمانی) در مقابله با بیماری‌های وبا و طاعون و نیز هوای وبائی، در چارچوب نظام طب عصر صفوی، مورد شناسایی و تبیین قرار گرفته‌است. اگرچه هر کدام از پژوهش‌های فوق‌الذکر، تلاش کرده‌اند تا بخشی از وضعیت سلامت و بهداشت در عصر صفوی را مورد مطالعه قرار دهند؛ اما موضوع «تدبیر حفظ‌الصحه بدن» مورد توجه بالنسبه کمتری قرار گرفته‌است.

بخش نظری (امور طبیعی)

نظام طب اخلاطی که طبیبان عصر صفوی با عطف به آرای طبیبان برجسته سابق در چارچوب آن اندیشیده و فعالیت می‌کردند، به دو قسمت نظری و عملی تقسیم شده‌است. در بخش نظری، طبیب، اطلاعات و آگاهی‌های لازم نسبت به نحوه پیدایش، عملکرد طبیعی و تغییرات بدن، ماهیت صحت و مرض، عوامل مؤثر در حفظ یا اعاده صحت به بدن و شناخت علائم و نشانه‌های بیماری را کسب می‌کرد. این امور ذیل عنوان «امور طبیعی» مانند یک زنجیره به‌هم‌پیوسته، شامل هفت جزء: «ارکان، مزاج، اخلاط، اعضا، ارواح، قوی و افعال» بود که هستی، قوام و حفظ صحت جسمی بدن به آن‌ها بستگی داشت. ایجاد خلل در این زنجیره به‌واسطه برهم‌خوردن تعادل، موجب بیماری، نقص یا مرگ انسان می‌شد. این مفاهیم در

شناخت بدن و علت‌شناسی بیماری‌ها از نظر طبیبان نقشی مهم برعهده داشت (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۳۸-۵۷؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۴-۲۴، ۱۰۴؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۸-۱۰؛ عمادالدین محمود بن مسعود، قرن ۱۰ق: ۱۳۱-۱۳۲؛ اسکندر بن میرفیض طیب، ۱۰۷۶ق: ۷-۲۶؛ محمدحسین طیب، قرن ۱۱: ۳-۶؛ گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹؛ مؤمن، ۱۳۹۰، ۵۵/۱؛ بهبهانی، ۱۳۷۷: ۱۴۴-۱۶۰؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۷؛ طولوزان، ۱۳۸۳: ۱۰۸-۱۰۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۸؛ طهرانی، قرن ۱۲: ۱-۲). امور طبیعی در واقع بیانگر شناخت طبیبان نسبت به بدن انسان و نوع عملکرد آن بود که امروزه با عنوان فیزیولوژی بدن یاد می‌شود. شناخت این مفاهیم از جهت تشخیصی و درمانی اهمیت زیادی برای طبیبان داشت. متناسب با علت‌شناسی بیماری، بروز هر نقصی در عملکرد فعلی در بدن، نشان‌دهنده ایجاد مشکل در یکی از حلقه‌های زنجیره امور طبیعی بود. در واقع از نقص یک فعل به اختلال قوا یا ارواح عضو مسئول آن فعل و از آن به بروز اختلال در عضو، اختلال خلطی و مزاجی فرد و نهایتاً به اختلال در یک رکن پی برده می‌شد. اساس تشخیص و درمان در عصر صفوی بر همین پایه بود.

بخش عملی (تدابیر حفظ‌الصحه)

طبیبان حالت بدنی که مجموعه افعال به حالت طبیعی، صحیح، سالم و بدون هیچ نقصی صادر یا انجام می‌شد را صحت یا تندرستی و حالت بدنی که افعال غیرطبیعی و همراه با خلل و نقص بود را مرض می‌نامیدند (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۸۴؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۰-۳۱؛ اسکندر بن میرفیض طیب، ۱۰۷۶ق: ۱۶۴-۱۶۷؛ گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۸؛ هروی، ۱۳۸۷: ۲۴۱، ۲۵۲، ۳۴۵؛ طهرانی، قرن ۱۲: ۱-۲؛ محمد کحال، ۱۳۸۶: ۱۰). تلاش طبیبان در بخش عملی، در گام اول معطوف به حفظ تندرستی و در گام دوم متوجه بازگرداندن صحت به بدن در هنگام مریضی بود. حفظ تندرستی با مراعات سفارش‌های حفظ‌الصحه با عنوان «سته ضروریه» امکان‌پذیر بود که جایگاه ویژه‌ای در نظام طب عصر صفوی داشت.

این تدابیر دربرگیرنده توصیه‌ها و ملاحظات پیشگیرانه در خصوص «هوا، ماکول/ مشروب، تحرک/سکون، خواب/بیداری، استفراغ/احتباس و اعراض نفسانی» بود که مراعات یا بی‌توجهی به هرکدام، در افزایش یا کاهش سطح صحت و سلامت افراد تأثیرگذار بود. نمونه‌های مختلفی از تجارب شخصی طبیبان عصر صفوی در ارتباط با حفظ صحت در متن مقاله و به فراخور بحث مورد اشاره قرار گرفته‌است.

۱. هوا

از منظر طبیبان، باتوجه به احاطه بدن انسان توسط هوا، افراد باید خود را از هوای گرم و سرد، هوای متعفن و وبایی، هوای نامطبوع و مخلوط به دودهای ردی، بخار، گردوغبار و آمیخته به نفس حیوانات محافظت می‌کردند. ایجاد نقص و قطع تنفس به هر دلیلی، سبب فساد مزاج روح، اختلال قوا و نهایتاً مرگ فرد می‌شد. خوبی یا بدی هوای یک منطقه به عوامل مختلفی چون دوری یا نزدیکی به خط استوا، پستی و بلندی، نحوه قرارگرفتن کوه‌ها در جهات چهارگانه، مسیر وزش باد، وجود بخار، رطوبت یا دوری و نزدیکی به دریا، بستگی داشت. قوت مزاج و طول عمر افراد، خنکی هوا، کمی وقوع امراض و عفونت‌ها، از علائم خوبی هوای یک منطقه محسوب می‌شد. هوای محبوس مابین دیوارها به‌ویژه دیوارهای آهک اندود، نیستان‌ها، نیزارها و بیشه‌ها، هوای زمین‌های مردابی و پالیزی و هوای اطراف درختانی چون گردو و انجیر، ناسالم و بد محسوب می‌شد (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۸۷-۹۰؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۲۳-۱۲۷؛ حکیم محمد، قرن ۱۲ق: ۱۵۷؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۱۳-۱۴؛ صالح شیرازی، قرن ۱۲ق: ۵۱-۵۲).

محافظت از بدن در مقابل تغییرات طبیعی (فصول چهارگانه) و غیرطبیعی هوا، ضروری بود. بین طبع فصول، مزاج صحتی انسان‌ها و بروز بیماری‌ها، رابطه مستقیم وجود داشت. باتوجه به آسیب‌های ناشی از تغییرات طبیعی هوا، حفظ بدن از گرما و سرمای مفرط ضروری بود (اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۲۲۶، ۲۳۱-۲۳۲؛ شاردن، ۱۳۷۲، ج ۲: ۶۹۹،

۷۱۲). گزارش‌های مختلفی از عصر صفوی به بروز آسیب بدنی در افراد به سبب تأثیر «سرما و گرما» اشاره کرده‌اند. مسافرت در سرما و برف، امکان ایجاد انواع آسیب به‌ویژه سرمازدگی اعضای مختلف بدن را به همراه داشت. در اوایل حکومت صفوی، شاعر معروف «ضمیری اصفهانی» به هنگام مسافرت کربلا، پاهای خود را به خاطر سرمازدگی از دست داد. او در ابیاتی چند این موضوع را به نظم کشیده است: «بسر بایست رفتن در طریق کربلا ای دل* که تا یابی طواف پادشاه دین و دنیا را / غلط کردم بپا رفتم از آن سرما ربود از من* گناه از جانب من بود جرمی نیست سرما را» (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۷۹/۱). علاوه بر این گزارش‌هایی به تأثیر سرمای هوا در فوت افراد به هنگام عملیات نظامی (ترکمان، ۱۳۸۲: ۶۸/۱، ۹۰۶/۲) و توقف عملیات و لشکرکشی (ترکمان، ۱۳۸۲: ۶۴۶/۲) اشاره کرده‌اند.

عامل مهم دیگر در کاهش میزان صحت و بروز آسیب‌های بدنی، تأثیر گرمای هوا در موقعیت‌های مختلفی چون لشکرکشی و مسافرت بود. گزارش‌هایی در دست داریم که به بروز بیماری در بین افراد لشکر در سال‌های مختلف و به جهت گرمی هوا اشاره کرده‌اند (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۰۸/۱، ۱۱۱، ۲۸۵، ۵۷۱/۲، ۶۲۱). برای نمونه در سال ۱۰۱۱ ق و به هنگام تسخیر قلعه اندخود^۳، «حرارت هوا، عفونت گرما و نوشیدن آب‌های گل‌آلود»، باعث شیوع بیماری اسهال در بین افراد لشکر و فوت تعداد زیادی از آن‌ها گردید (ترکمان، ۱۳۸۲: ۶۲۵/۲-۶۳۰). علاوه بر این، محاصره طولانی مدت در زمان گرما می‌توانست انواع مشکلات را برای محصورین به همراه داشته باشد. محاصره پنج‌ماهه قندهار در سال ۱۱۲۳ ق توسط افغان‌ها در زمان گرما، سبب تعفن هوا، شیوع بیماری و فوت تعداد زیادی از محصورین در شهر گردید (مستوفی، ۱۳۷۵: ۱۱۶-۱۱۷).

مسافرت در زمان گرما و آفتاب از جمله موقعیت‌هایی بود که صحت بدن فرد را به مخاطره می‌انداخت. تعریق زیاد باعث بروز حالت عطش و متعاقب آن گرم‌زدگی فرد می‌شد. ضرورت داشت تا مسافر قبل از شروع سفر آمادگی بدنی لازم را کسب کرده و در طول سفر

۳. شهری در ولایت فاریاب شمال افغانستان امروزی

احتیاط‌های لازم را مراعات نماید (پرغو و علیپور سیلاب، ۱۴۰۱ الف: ۱۵-۳۲). یکی از موقعیت‌های مهلك به هنگام سفر، مواجهه با بادهای گرم یا به اصطلاح باد سموم بود. گزارش‌هایی از عصر صفوی به فوت افراد در اثر مواجهه با باد سموم اشاره دارند. فرد سموم زده، اعضای بدنش منقبض و پوستش چروکیده و ترک می‌خورد به گونه‌ای که فرد احساس می‌کرد گوشتش بر روی آتش در حال سوختن است. اگر عوارض شدید بود، فرد فوراً جان‌ش را از دست می‌داد. مواجهه با این باد اگرچه تغییری در ظاهر و رنگ فرد فوت شده به همراه نداشت، اما سبب پاشیدگی و کنده‌شدن اعضای بدن به هنگام دست‌زدن یا کشیدن می‌گردید (واله قزوینی، ۱۳۸۲: ۳۰۱-۳۰۲؛ شاردن، ۱۳۷۲: ۲/ ۶۹۸-۶۹۹؛ اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۱۸۱).

برای مقابله با آسیب‌ها و عوارض احتمالی ناشی از سرما و گرما، توصیه بر این بود که بدن به تدریج به گرما و سرما عادت داده شود. قرارگرفتن یکباره در معرض هوای گرم و استنشاق آن، باعث گرمی روح، عفونت و فساد اخلاط و ایجاد حالاتی چون تعریق، عطش، کاهش رطوبت بدن، سستی اعضا، ضعف دل و قوه هاضمه می‌شد. همچنین قرارگرفتن ناگهانی در معرض هوای سرد، موجب انجماد خون در رگ‌ها و آسیب‌دیدگی اعضای بدن، می‌شد. جهت پیشگیری از تغییر مزاج و بروز هرگونه بیماری، حفظ بدن از گرما و سرمای پشت‌سرهم همچون حرکت یکباره از حمام گرم به هوای خنک، بیلاق به قشلاق یا گرمای روز و سرمای شب در پاییز، ضروری بود (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۸۹-۹۰؛ اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۱۸۳-۱۸۴؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۵۲-۱۲۲، ۵۳-۱۲۵؛ حکیم محمد، قرن ۱۲ق: ۱۵۷؛ حسینی، ۹۷۷ق: ۷-۱۲؛ ذوالنون، ت. ک. ۱۰۱۲ق: ۳۱-۳۳؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۳۸؛ قاطع قزوینی، ت. ک. قرن ۱۲ق: ۴۰۷-۴۰۸؛ صالح شیرازی، قرن ۱۲ق: ۵۰-۵۱).

علاوه بر تغییرات طبیعی، تغییرات غیرطبیعی چون «تعفن هوا» و «هوای وبائی» صحت بدن افراد را تحت تأثیر قرار داده و تلفات جمعیتی زیادی به همراه داشت. استنشاق

هوای وبایی باعث ضعف اعضای بدن به ویژه قلب و ضعف روح حیوانی و ابتلای فرد به «تب وبایی» می‌شد. داده‌های منابع طبّی و گزارش‌های تاریخی موید این نکته است. در سال ۹۰۴ ق عفونت هوا در شهر ساوه منجر به شیوع تب و اسهال در بین اطفال و کودکان و فوت تعدادی زیادی از آنان گردید (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۱۲۷). در سال‌های نخست حکومت صفوی، شیوع «هوای وبائی» در تبریز فوت تعداد زیادی از مردم راه به همراه داشت (روزبهان خنجی، ۱۳۸۲: ۲۳۱-۲۳۳). در سال ۹۹۷ ق محاصره طولانی مدت هرات توسط ازبکان، سبب تعفن هوای شهر، شیوع بیماری و فوت «خلقی کثیر» گردید (ترکمان، ۱۳۸۲: ۳۸۷/۲). در سال ۹۹۸ ق عفونت هوا به هنگام توقف در «بلده طهران»، موجب شیوع بیماری در بین لشکر شده و حتی خود شاه عباس را نیز مبتلا ساخت تا آن‌جا که امکان حرکت برای مقابله با ازبکان، سلب و تعداد زیادی از افراد لشکر فوت شدند (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۱۲/۲). در سال ۱۰۰۱ ق شیوع وبا در قزوین تلفاتی به همراه داشت. گزارشی از همین دوره، به بروز «وبائی عظیم» به سبب عفونت هوا در بین سپاهیان در نیمروز سیستان اشاره دارد (ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۸۳/۲-۴۸۵). در سال ۱۰۳۳ ق وبا در نقاط مختلف آذربایجان شیوع یافت. این بیماری در اردبیل بیست هزار نفر و در مشکین‌شهر، سراب، گرمرود و خلخال نزدیک به هشتاد تا صد هزار نفر تلفات به همراه داشت (ترکمان، ۱۳۸۲: ۱۰۱۹/۳-۱۰۲۲).

توصیه‌های صحی و درمانی متعددی توسط طبیبان برای حفظ صحت بدن در زمان تعفن هوا و بروز هوای وبائی، ارائه شده است. توصیه نخست، پرهیز از ورود و ترک مناطق درگیر بیماری یا به عبارت طبّی «نقل هوا» بود. اگر به هر دلیلی امکان ترک هوای وبائی وجود نداشت و در صورت اضطرار به توقف، به منظور جلوگیری از استنشاق هوای متعفن بر اصل «در خانه ماندن» تأکید می‌شد. اصلاح هوای خانه از طریق استعمال انواع بخور، دود، خوشبوکننده‌ها، ضدعفونی‌کننده‌ها و تلطیف‌کننده‌ها، امکان‌پذیر بود (بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۲، ۱۷۰، ۲۷۹؛ گیلانی، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۵؛ کمال بن نوربن کمال، بی‌تا: ۳۵-۳۶؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۷: ۱۰۸۵/۲-۱۰۸۶؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۳۸، ۱۶۲-۱۶۳؛

محمدحسین طبیب، قرن ۱۱: ۷۶-۸۱؛ یوسفی هروی، ۱۳۸۲: ۱۶۹؛ پرغو و علیپور سیلاب، ۱۴۰۱: ۳۹-۶۱؛ پرغو و علیپور سیلاب، ۱۳۹۶: ۳۳-۵۵).

۲. مأكول و مشروب

حفظ تندرستی و درمان بیماری با خوراکی‌ها و آشامیدنی‌های مناسب، جایگاه مهمی در نظر طبیبان داشت. نوع غذای مصرفی، تأثیر مستقیمی بر کیفیت و کمیت اخلاط چهارگانه بدن و بالطبع ابتلا به انواع بیماری‌ها داشت. توصیه‌ها و پرهیزهای متعددی در باب نوع غذا، زمان مصرف، کیفیت/کمیت طعام، وعده‌های غذایی، مراعات تغذیه متناسب با فصول ارائه شده است. استفاده از غذای خوشمزه و خوردن با اشتیاق^۴، به تندرستی بدن فرد کمک می‌کرد. ترک طعام زمانی که هنوز اشتها وجود داشت، موجب تسریع در هضم غذا و قوت معده بود. به لحاظ کمی، مراعات عادت تغذیه‌ای متناسب با سن، حفظ تعادل و دوری از افراط و تفریط، اجتناب از پرخوری و ادخال غذا به هنگام پر بودن معده، ضد یکدیگر و مخالف طبع خوردن، جهت پیشگیری از سنگینی، فساد و ضعف معده، عوارض و بیماری‌های متعاقب، ضرورت داشت. ارجاع به حدیث نبوی «المعدة بيت كل داء، و الحمة رأس كل دواء» تأییدی بر این موضوع محسوب می‌شد. بالعکس، تأخیر در خوردن به هنگام گرسنگی و اشتهای صادق، به جهت جذب اخلاط به‌ویژه صفرا به‌جای غذا، کاهش اشتها و تغییر طبع، به‌هیچ‌وجه توصیه نمی‌شد (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۸۴، ۹۴؛ اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶: ۱۸۹، ۲۰۱-۲۰۲؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۳-۳۶، ۱۱۲، ۱۳۲؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۳۸-۴۶؛ صالح شیرازی، قرن ۱۲: ۵۲-۵۳؛ خراسانی گنابادی، قرن ۱۰: ۳-۴).

از نظر کیفیت، طعام در انواع «غلیظ، لطیف، معتدل» تقسیم‌بندی و استفاده از آن‌ها با رعایت نکاتی متناسب با مزاج توصیه می‌شد. طعام غلیظ به‌واسطه دیرهضمی، مناسب افراد

۴. «و بسیار دیدم که مریضی چیزی که بسیار آرزو می‌کردند و بدیشان نمی‌دادند و دزدیدند و خوردند و صحت یافتند» (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۲۱۷).

تلاش‌گر و زحمت‌کشی چون ورزشکاران، کشاورزان و صحرائنشینان بود و افراط در مصرف آن به سبب ایجاد اخلاط موذی و بروز امراض بد و مهلک، منع می‌شد. «غذای لطیف» به واسطه سریع الهضمی، مناسب بهبودیافتگان از بیماری یا کسانی که دوره نقاهت را می‌گذراندند، بود. غذاهای معتدل نیز برای افراد دارای مزاج معتدل و با فعالیت متوسط مناسب بود و موجب صحت، افزایش قوی و قدرت اعضا می‌شد (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۸۴-۸۵، ۹۳، ۱۰۳؛ شریف، ۱۳۸۷: ۱۳۸؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۴۰-۴۸؛ ذوالنون، ت.ک ۱۰۱۲ق: ۳۴-۴۴؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۶؛ یوسفی هروی، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۴۶).

نکته دیگر، رعایت نظم، مقدار و تعداد وعده‌های غذایی بود. رعایت نکردن تقدم و تأخر در عادت، افزودن در تعداد وعده‌ها، تأخیر به هنگام غذا و یکباره کم کردن آن و تنوع اغذیه موجب ضرر برای بدن بود (کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۴۵-۴۶؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۱۲). تغییر عادت غذایی باید به تدریج انجام می‌شد (اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۲۰۸) و گرنه به بروز بیماری‌ها منتهی می‌شد: «دیدم گیلانی را که آردینه خورد و قولنجش گرفت در روز؛ خراسانی را که برنج خورد و در روز قولنجش گرفت؛ و شخصی را دیدم که شیرینی کم خورده بود و پدران و مرضعه او نیز بدان عادت نداشتند هرگاه شیرینی خوردی مرضی چون صداع و تب و خارش پیدا کردی و امثال این حال بسیار است» (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۴).

به هنگام خوردن طعام، تعادل در جویدن باید مراعات می‌شد. جویدن بسیار، موجب عادت معده به هضم غذاهای نرم و در نتیجه ضعف معده و نجویدن کافی موجب بروز مشکلاتی برای مری و ضعف هضم بود. مصرف هم‌زمان دو نوع غذا با کیفیت‌های مختلف و یا خوردن هم‌زمان خوراکی‌هایی چون «ماهی تازه/شیر»، «گوشت مرغ/ماست»، «عسل/خربزه»، «ریواس/شیر»، «ماست/تنخم مرغ»، «دوغ/غوره» و «شیر/شراب» به جهت ترس ایجاد بیماری‌هایی چون فالج، جذام، هیضه، درد مفاصل و اعصاب و عوارض پوستی

منع می‌شد. افراد گرسنه مانده، نباید به اندازه دلخواه خود غذا مصرف می‌کردند؛ چراکه به سبب ضعف حرارت غریزی و قوا، بیم مرگشان وجود داشت (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۹۴-۹۵؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۵؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۴۶-۴۹؛ صالح شیرازی، قرن ۱۲ق: ۴۰، ۴۹-۵۳).

تدابیر تغذیه‌ای بسته به فصول متفاوت بود. در هوای گرم، استفاده از غذای خنک و در هوای خنک استفاده از غذای گرم توصیه می‌شد. در فصل بهار، به جهت حرکت اخلاط و فزونی خون بدن، پرهیز از طعام دارای طبع گرم و استفاده از غذاهای ملایم و لطیف چون دوغ با گوشت بره، نان/ماست، شوربا، برنج و میوه‌هایی چون ریواس، زردآلو، آلو، خیار، در اندازه کم و زمان مناسب، توصیه می‌شد. در تابستان چون گرما و استنشاق هوای گرم موجب ضعف هضم، دل و قوا می‌شد، لذا تغذیه در حجم کم و به دفعات توصیه می‌شد. جهت رفع گرمی/خشکی هوا و فزونی صفرا، استفاده از غذاهای خنک، تر و ترش، آش‌های ماست و میوه‌های تابستانی چون بالنگ، هندوانه، شفتالو، انار، سیب و گلابی، نافع بود. در فصل پاییز باتوجه به سردی/خشکی هوا و فزونی سودا، خوردن غذای نرم، چرب و چاشنی کرده چون قلیه بَغرا و ماهیچه، قلیه کدو و بادنجان و میوه‌هایی چون خربزه، انجیر، گلابی، انار، انگور و سیب شیرین توصیه می‌شد. سرمای هوا در زمستان موجب بسته‌شدن منافذ پوست، حبس بخارهای بدن، غلبه بلغم و حالت جمود می‌شد بدین جهت استفاده از غذای غلیظ و دارای طبع گرم چون هریسه، کیپا، قلیه برنج زعفرانی و غذاهای کامل و مقوی چون قلیه خشک گوشت و آبکامه توصیه می‌شد (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۹۵-۹۶؛ هروی، شیرازی، ۱۳۸۶: ۶۸؛ حسینی، ۹۷۷ق: ۸-۱۱؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۳).

علاوه بر تدابیر خوراکی‌ها، توصیه‌هایی در باب انواع نوشیدنی‌ها وجود داشت. آب مهم‌ترین بخش و جزء اصلی هر عضو و بافت در بدن است. از نظر طبیبان، آب و اغلب نوشیدنی‌ها به واسطه سادگی، در بدن تبدیل به غذا نمی‌شدند، اما به جهت نقشی که در هضم، ممانعت از سوختن غذا در بدن، رسانیدن مواد مغذی به اعضاء از طریق عروق، کاهش درجه

حرارت و تعدیل گرمای بدن، تسکین عطش، حفظ رطوبت بدن، رقیق‌سازی و دفع مواد زائد داشتند، جزو ضروریات شش‌گانه محسوب می‌شدند (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۹۰؛ محمدبن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۳۳؛ اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۱۸۹-۱۸۹؛ ذوالنون، ت.ک. ۱۰۱۲ق: ۲۸، ۴۳؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۵۱). آب موردنیاز، عمدتاً از طریق رودخانه، چشمه، کاریز، قنات، چاه، باران و برف تأمین می‌شد.

سفارش‌هایی در خصوص استفاده از انواع آب در موقعیت‌های مختلف وجود داشت. توصیه کلی، استفاده از آب‌های خوگرفته و آزموده بود. عمر طولانی، قوت مزاج افراد و نبود امراضی چون «رشته»^۵ نشان خوبی آب یک منطقه بود. به لحاظ کیفی و سازگاری آب با بدن، اولویت با آب باران یا چشمه بود. خصوصیات چون حجم زیاد، جریان تند، دور بودن منبع و جاری شدن در جهت شمال-شرق در خاک پاک یا در مسیری سنگلاخ و بدون علف سمی، قرارگرفتن در معرض تابش آفتاب، سبکی وزن و شیرینی طعم، متضمن خوبی و سالم بودن آب محسوب می‌شد. بالعکس، استفاده از آب‌های ناگوار و ایستا با ویژگی‌هایی چون طعم غریب، رنگ تیره، بدبویی، وجود اجسام غریب و حیواناتی سمی چون زالو، می‌توانست به بروز امراض مختلفی منتهی شود (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۸۷-۹۰؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۵۱-۵۲؛ ذوالنون، ت.ک. ۱۰۱۲ق: ۴۳-۴۴؛ صالح شیرازی، قرن ۱۲ق: ۵۳-۵۴؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۳۳-۱۳۴).

رعایت قواعد و آدابی در هنگام نوشیدن آب ضروری بود. در تمامی اوقات، آب باید به‌آهستگی و به‌تدریج نوشیده می‌شد. نوشیدن آب در حالت ناشتا، نبود احساس تشنگی، بعد از میوه‌های با طبع تر، به‌هنگام یا در وسط خواب، بر عطش کاذب، بعد از حمام گرم، جماع و استعمال مسهل قوی، منع می‌شد. هرگونه ناپرهیزی می‌توانست به تحلیل قوا و سستی مزاج، ضعف حرارت غریزی، ایجاد زیان برای اعضای رئیسه، تحریک و اجتماع رطوبات فاسد در معده، بدی هضم و ضعف معده، منجر شود. مقدار و زمان مصرف آب، رابطه نزدیکی با طبع

۵. رشته یا پیوک نوعی کرم دراز و باریک که در اثر نوشیدن آب‌های آلوده در پاهای انسان ایجاد می‌شود.

فرد داشت. نوشیدن آب برای افراد دارای طبع گرم بلافاصله بعد از غذا بلامانع بود؛ اما در افراد دارای طبع معتدل و سرد، باید بین غذا و نوشیدن آب فاصله واقع می‌شد. به لحاظ دمایی، آب سرد یا گرم مفرط برای بدن مضر بود. استفاده از آب معتدل مایل به سردی و دوری از آب‌های خنک به‌ویژه در اوقات سرد سال، لازم و توصیه می‌شد (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۰-۹۲؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۴۱-۴۲، ۱۳۳-۱۳۴؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۵۳؛ اسکندر بن میرفیض طیب، ۱۰۷۶ق: ۲۰۷؛ ذوالنون، ت.ک ۱۰۱۲ق: ۴۵-۴۶؛ صالح شیرازی، قرن ۱۲ق: ۵۴). ضرر نوشیدن آب سرد در گزارش یکی از طبیبان بدین صورت آمده است: «این فقیر شخصی را دید که از حمام بیرون آمد برهنه و آب سرد شده آشامید، در حال اعصاب او مضرت یافت و تشنج کرد و بمعالجات اصلاح نیافت و هلاک شد...» (کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۶۱).

در کنار منعیات، نوشیدن آب به هنگام احساس تشنگی و عطش صادق، جهت جلوگیری از ایجاد ضرر برای جگر، ضروری بود. افراد گرم‌مزده باحالت عطش، بجای مصرف یکباره مقدار زیادی آب که خطر مرگ به همراه داشت، باید مضمضه و غرغره کرده، جرعه‌جرعه و به مقدار اندک می‌نوشیدند. ملاحظه طبع فصول در مصرف نوشیدنی‌ها مدنظر بود. در بهار و تابستان، مطابق با طبع حیوانی، استفاده مکرر از آب، نوشیدنی‌های خنک و دارای طبع سرد چون شراب غوره، شراب انار ترش و سکنجبین و آب‌دوغ‌خیار خنک توصیه می‌شد. در پاییز استفاده از آب ولرم و در زمستان استعمال آب گرم و در فواصل دیربه‌دیر، مناسب‌تر بود (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۲-۹۶؛ حسینی، ۹۷۷ق: ۷-۱۱؛ اسکندر بن میرفیض طیب، ۱۰۷۶ق: ۲۰۳-۲۰۴).

به هنگام مسافرت (زمینی/ دریایی)، صحت بدن مسافر به‌واسطه تغییر یا عدم دسترسی به آب سالم، به خطر می‌افتاد. برای اصلاح آب‌های ناسالم، راهکارهای مختلفی توصیه شده است. به‌طورکلی، به‌همراه داشتن آب منزل قبلی یا خاک بلد جهت آمیختن با آب منزل جدید، افزودن مقداری سرکه در آب، خوردن پیاز خام یا پرورده در سرکه، سیر، کاهو و

استفاده از آب جوشیده، رافع ضرر آب‌های ناسالم ذکر شده است. رفع ضرر آب‌های شور، غلیظ، تلخ و گندیده، از طریق تصعید و تقطیر، افزودن سرکه، شکر، سکنجبین عسلی، شاه‌توت، انواع رب‌های ترش مزه چون به ریواس، سیب و غوره، چکانیدن آب از سفال نیا پاره‌ای نم‌پاک یا فتیله‌ای از پشم، افزودن مقداری «رازینانه و کدو» یا «گل/سرکه» و جوشاندن، امکان‌پذیر بود (شریف، ۱۳۸۷: ۲۰؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۵۹؛ مجلسی، ۱۳۵۱: ۲۵۸/۶، ۲۷۴؛ بهاء‌الدوله رازی، ۱۳۸۷: ۵۹۵؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۵۹-۶۰؛ ذوالنون، ت. ک. ۱۰۱۲ق: ۱۰، ۱۰۷-۱۰۸؛ رساله‌ای در پزشکی، ۱۰۴۶ق: ۲۶-۲۷؛ شیرازی، ۱۰۸۹ق: ۲۲۷؛ پرغو و علیپور سیلاب، ۱۴۰۱الف: ۱۵-۳۲).

۳. حرکت و سکون

نوع انسان در هر لحظه در حال انجام حرکات ارادی یا غیرارادی است. تمامی این حرکات، ضمن افزایش حرارت بدن، موجب کاهش رطوبت بدن می‌شوند؛ لذا سکون (استراحت)، ضمن بازگرداندن رطوبت بدن، قوای لازم برای حرکات بعدی را فراهم می‌کند. باتوجه به این نکات، طیبیان «حرکت و سکون» را از جمله تدابیر شش‌گانه حفظ صحت بدن، برشمرده‌اند. بعد از خوردن غذا و تأمین نیازهای اعضا، مواد زائدی در عروق و احشاء باقی می‌ماند که افزایش کمی/کیفی آن، به‌مرورزمان مشکلاتی برای بدن پدید می‌آورد. توصیه طیبیان برای دفع این مواد، تحرک بدنی یا ورزش در زمان مناسب، در حد اعتدال و متناسب با عادت بود. ورزش بدون ایجاد آسیب در اعضای بدن، باعث تحلیل قوا، بهبود و تقویت حرارت‌گریزی و قوای طبیعی، تقویت هضم، تقویت اعصاب، افزایش شادی و نشاط، خوش‌رنگی پوست و ورزشی بدن می‌شد. ورزش‌های توصیه‌شده، به لحاظ کیفی در سه نوع «شدید، ضعیف، معتدل» و به لحاظ کمی در سه نوع «کثیر، متوسط، قلیل» دسته‌بندی شده‌اند. بهترین زمان برای ورزش، به‌هنگام اعتدال هوا و بعد از اتمام هضم غذا در معده بود. اگرچه ورزش خفیف بعد از غذا ضرری نداشت، اما ورزش سخت به سبب بروز ضعف معده، نقص در هضم و

انواع امراض، منع شده است. همچنین انجام ورزش در حالت‌هایی چون گرسنگی، بعد از خوردن ادویه مقوی یا مسهل و در حین ضعف قوا و اعضا، به سبب زیان‌هایی که برای بدن داشت، منع شده است (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۹؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۶۷-۶۸؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۳؛ صالح شیرازی، قرن ۱۲ق: ۵۵-۵۶؛ ذوالنون، ت.ک ۱۰۱۲ق: ۲۹، ۵۰-۵۱).

رعایت عادت به هنگام تحرک بدنی و ورزش ضرورت داشت. امکان داشت فردی که قبلاً هیچ‌گونه رنج، مشقت و ریاضتی را متحمل نشده بود، با اندک حرکتی تحلیل یافته و مریض شود و یا بالعکس کسی که مشقت بسیار کشیده بود با ترك حرکت و ریاضت، بیمار شود. گزارش یکی از طبیبان درباره معالجه یکی از بیمارانش به این نکته اشاره دارد: «کسی باشد که دایم صید و شکار کرده آفتاب می‌گشته باشد از عادت افتاده دق کرده مریض گردید، گفتم معالجه تو صید و شکار است بآن مشغول شده صحت یافت» (اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۳۸۱).

در زمره ورزش‌های توصیه‌شده با رعایت احتیاط‌های لازم، می‌توان به دویدن، اسب‌سواری، کشتی‌گرفتن، چوگان‌بازی، کباده‌کشی، بالارفتن از نردبان و درخت، باد خوردن از ریسمان معلق، سیاحت در غرقاب‌ها، دویدن بر روی یخ، پرش از بلندی‌ها، شمشیربازی و کشتی‌سواری اشاره کرد. ممارست و تمرین، موجب تقویت و عادت عضو می‌شد. سفارش بر این بود که افزایش میزان و سرعت ورزش، تدریجی انجام شود. مبحث دیگر در باب حرکت، «دلک» (مالش و مشت‌ومال) اعضا بود. از فواید دلک می‌توان به تقویت و بهبود جذب و دفع مواد در اعضا، رفع سختی عضلات گردن و اعصاب، نرمی اندام، بازشدن گره اعضا و تفتیح مسام اشاره کرد. دلک از نظر شدت در سه گونه «کثیر، قلیل، معتدل» و از نظر زمان در دو نوع «طویل و متوسط» و از نظر سطح مورداستفاده در دو نوع «خشن و متوسط» تقسیم‌بندی شده است (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۷۶، ۸۷-۸۸؛ ۹۸؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۶۹-۷۱؛ ذوالنون، ت.ک ۱۰۱۲ق: ۵۱-۵۳). دلک به‌عنوان روشی مؤثر برای حفظ

صحت / درمان بیماری‌ها جایگاه ویژه‌ای داشت و با رعایت ملاحظات انجام می‌شد. تحرک و ورزش چون موجب کاهش رطوبت بدن و تحلیل حرارت غریزی بود؛ از این رو بدن جهت تمديد قوا، تقویت هضم، جبران رطوبت‌های ازدست‌رفته و دفع مواد زائد، نیازمند استراحت بود. ناگفته نماند که حفظ اعتدال در حرکت / سکون برای مسافران ضرورت داشت. لازم بود تا مسافر قبل از شروع سفر، با تمرین پیاده‌روی یا سواری، در آماده‌سازی بدنش بکوشد. جهت تطابق بدن با شرایط سفر، در آغاز حرکت باید مسافت‌های کوتاه در نظر گرفته می‌شد. حرکت پیاده و اسب‌سواری در صورتی که بیش از نصف روز ادامه می‌یافت، امکان مریضی به همراه داشت گرما یا سرمای هوا نیز به‌عنوان دو متغیر مهم در تعیین میزان مسافت حرکت مسافر پیاده تأثیرگذار بود (اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۲۰۲-۲۰۳، ۲۱۰-۲۱۳؛ پرغو و علیپور سیلاب، ۱۴۰۱الف: ۱۵-۳۲).

۴. خواب و بیداری

زندگی انسان بدون خواب/بیداری به‌مثابه سکون/حرکت میسر نیست. از آنجایی که تحرک به هنگام بیداری، به تدریج موجب تحلیل اخلاط، قوا و ارواح در بدن می‌شد، برای رفع این حالات و حفظ تندرستی، بدن به «خواب» نیاز داشت. طبیبان توصیه‌های مختلفی در خصوص شرایط خواب طبیعی، تعادل خواب و بیداری، توجه به زمان، مکان و نوع خواب، ارائه کرده‌اند. خواب طبیعی و متعادل، موجب تندرستی و راحتی تمامی اعضای بدن به‌ویژه مغز، تقویت قوای طبیعی، هضم مناسب، دفع سموم و چالاک‌ی بدن بود؛ بالعکس خواب زیاد، علاوه بر ایجاد عوارض مربوط به قوای نفسانی، باعث بروز امراض مختلف رطوبی و بلغمی می‌شد. به لحاظ زمانی، خواب شبانه و بیداری روزانه توصیه شده است. تاریکی، سکون و خنکی هوای شب، موجب آرامش حواس، خواب عمیق، متصل و پیوسته بود. خواب روزانه تنها برای رفع کسری خواب شب قبل، مجاز بود. خواب نیمروز یا اواخر روز به جهت زرد ساختن رنگ چهره، خواب با معده خالی به جهت بروز عوارضی چون ضعف قوا، کاهش

دمای بدن و مشکلات مغزی و خواب بلافاصله بعد از طعام، به سبب بروز اختلال در عمل هضم، منع شده‌است. زمان مناسب خواب، بعد از عبور غذا از «فم معده» بود. جهت رفع مشکل بی‌خوابی، استحمام به هنگام شروع هضم غذا، ترطیب دماغ با چکاندن روغن بنفشه یا کدو در بینی و چرب کردن کف دست و خوردن کاهو، نافع و توصیه می‌شد (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۷؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۶۴-۶۵؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۳، ۴۳، ۱۲۸؛ اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۲۰۹؛ ذوالنون، ت. ک ۱۰۱۲ق: ۵۳-۵۵).

برای یک خواب خوب، نداشتن دغدغه ادرار و غایط، استفاده از رختخواب و بالش مناسب و رعایت مواردی درباره وضعیت و فرم مناسب بدن، ضروری بود. توصیه بر این بود که برای هضم بهتر و آسان، خواب به ترتیب به پهلو راست - پهلو چپ - پهلو راست، واقع شود. خوابیدن به شکم، به جهت میل حرارت بیشتر به جانب معده، یاریگر عمل هضم برشمرده است. خوابیدن به پشت اگرچه موجب راحتی اندام‌ها بود، اما به جهت حرکت مواد زائد به طرف پشت سر، تنگی مجاری تنفس و بروز امراضی چون کابوس، سکت، فالج، نرله و خره نفس توصیه نمی‌شد (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۴۷؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۴۴؛ ذوالنون، ت. ک ۱۰۱۲ق: ۵۴). لازم به توضیح است به هنگام خواب بر پهلو راست، مواد غذایی به قسمت تحتانی معده منتقل می‌شود و به هنگام برگشت به پهلو چپ، کبد روی معده قرار گرفته و با انتقال حرارت آن به معده، عمل گوارش به‌سهولت انجام می‌گیرد.

همچنان که خواب موجب راحتی و آسایش اعضای بدن اهل کار و تلاش بود، بیداری نیز در تحلیل و تعادل طبع بیکاران، نافع بود. رعایت حد تعادل در بیداری ضرورت داشت. افراط در بیداری مسبب حالاتی چون خستگی، سستی، رنگ‌پریدگی، گودی و ضعف چشم، ضعف گوش، ضعف و خشکی مغز و بروز امراض مغزی چون مالیخولیا، جنون، غم و اندوه، اشتهای کاذب، ضعف هضم، سوختن اخلاط صالحه، خشکی و لاغری بدن بود. بیماری «سَهَر» نتیجه بی‌خوابی افراطی به هنگام سفر بود (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۷؛ کمال بن نور بن

کمال، بی تا: ۶۱-۶۵؛ محمدحسین طبیب، قرن ۱۱: ۲۱؛ ذوالنون، ت. ک ۱۰۱۲ق: ۲۹-۵۵). شایان ذکر است که خواب ناکافی، سبب کاهش کمی و کیفی عملکرد بدن و ایجاد آثار سو جسمی و روانی می شود. نقص سیستم ایمنی، احتمال ابتلا به بیماری های ویروسی، التهابی، افزایش ضربان قلب و فشارخون و سکتها را بالا می برد. کاهش تمرکز، اشکال در تصمیم گیری، تحریک پذیری، افسردگی، اضطراب از جمله عوارض روانی ناشی از کمبود خواب بشمار می روند.

۵. اعراض نفسانی (حالت روحی و روانی)

تأثیر امور خوشایند یا ناخوشایند در بدن انسان، بروز اعراض نفسانی یا حالات روحی و روانی چون خشم، غم، وهم، حزن و ملالت (افسردگی)، فزع (خجالت و ترس) و هیجان (شادی و فرح) بود. اعراض نفسانی با توجه به اثرگذاری سریع و قدرتمند در قوا و افعال بدن، نقش مهمی در حفظ تندرستی یا پدید آمدن بیماری ها بر عهده داشت. مطابق با تدابیر ارائه شده توسط طبیبان، حفظ تعادل و دوری از افراط و تفریط در حالات روحی روانی - چیزی که امروزه با عنوان بهداشت روانی یاد می شود - ضرورت داشت. هر نوع نقص یا اختلال روحی و روانی، مستقیم یا غیرمستقیم بر صحت بدن فرد تأثیر گذاشته و انواع بیماری های جسمی و روانی چون ضعف قوا و اشتها، ضعف بدن و رنگ پریدگی و حتی مرگ ناگهانی را به همراه داشت (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۹، ۱۴۶؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۴۷، ۸۱؛ ذوالنون، ت. ک ۱۰۱۲ق: ۲۹؛ اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۲۲۱؛ هروی، ۱۳۸۷: ۴۰؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۲).

گزارش هایی از عصر صفوی در دست داریم که در آن به فوت افراد به سبب اعراض نفسانی در موقعیت های مختلف اشاره شده است (خواندمیر، ۱۳۸۰: ۳۲۴/۴، ۳۵۱، ۴۷۸، ۵۲۰؛ خورشاه بن قباد الحسینی، ۱۳۷۹: ۲۲۹؛ ترکمان، ۱۳۸۲: ۴۸۷/۲). یکی از موقعیت های بغرنجی که سبب پریشانی حالات روحی و روانی افراد می شد، به هنگام بروز

بیماری‌های مسری و مهلک وبا (ترکمان، ۱۳۸۲: ۲۵۴/۱، ۴۵۸/۲، ۱۰۱۹/۳-۱۰۲۲) و طاعون (افوشته‌ای نظنزی، ۱۳۷۳: ۵۳۲-۵۳۳) بود. ترس، وحشت و اضطراب مردم در هنگام شیوع این بیماری‌ها، ضرر مالی و جانی فراوانی به همراه داشت. علاوه بر بیماری، جنگ نیز تأثیر بدی بر روحیه مردم داشت. مطابق با گزارشی از عصر صفوی، مردم شهر یزد در سال ۱۰۰۵ ق به خاطر «هول جان» و ترس از حمله ازبکان، به کوه‌ها پناه بردند که نتیجه آن فوت تعداد زیادی از آن‌ها به سبب تشنگی بود (ترکمان، ۱۳۸۲: ۵۲۶/۲). توجه به حالات روحی و روانی فرد بیمار به هنگام استفاده از روش‌های درمانی مختلف به‌ویژه فصد ضرورت داشت. نمونه گزارش‌های طبیبان (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۱۵۵-۱۵۶؛ کمال بن نور بن کمال، بیتا: ۱۰۸) به بروز مشکل و آسیب بدنی به هنگام فصد اشاره کرده‌اند. برای پیشگیری از بروز هر گونه عوارض احتمالی، توصیه بر این بود که فرد مقصود، ترس به خود راه ندهد چرا که ترس و خوف بیشتر، سبب حبس خون در عروق می‌شد. علاوه بر این، منع بیمار از مشاهده عمل فصد افراد دیگر و نیز خون خارج شده از بدنش، جهت پیشگیری از هرگونه عوارض نفسانی، ضعف، بیهوشی و غشی، ضرورت داشت.

در صورت غلبه حالات روحی و روانی، توصیه طبیبان جهت انبساط روح نفسانی و حیوانی، تعدیل مزاج و رفع حزن و خوف، تقویت قلب، دفع خفقان، وحشت و غم، استفاده از مفرحات بود. از جمله مفرحات توصیه شده می‌توان به شادی به اندازه، اشتغال به حکایات و احادیث مفرّحه، استفاده از آلات مطربه همچون ساز، عود و چنگ اشاره کرد (محمد حکیم بن مبارک، قرن ۱۰: ۱۰۵-۱۱۱؛ مؤمن، ۱۳۹۰، ۵۸/۱؛ شیرازی، ۱۰۸۹ ق: ۶۵). همچنین استفاده از داروهای مفرّحی چون «شراب طباشیر» (قاطع قزوینی، ت.ک قرن ۱۲ ق: ۲۰۴)، «زعفران» (محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۶۴) و «عرق بیدمشک» (شاردن، ۱۳۷۲، ۸۴۳/۲؛ محمدباقر بن محمدحسین طبیب، قرن ۱۱ ق: ۸۱)، نافع و توصیه شده‌است. علاوه بر این، مسافرت به‌عنوان امری مفرّح، ضمن حفظ صحت و تقویت حرارت غریزی، در رفع سموم و امراض نافع و توصیه می‌شد (صالح شیرازی، ت.ک قرن ۱۲: ۷۱؛ هروی، شیرازی، ۱۳۸۶:

۶. احتباس و استفراغ

بعد از مصرف خوراکی و نوشیدنی‌ها، تندرستی بدن وابسته به حفظ متعادل مواد مفید در بدن (احتباس) و دفع مواد مضر یا فضولات از بدن (استفراغ) بود. ایجاد مشکل در این روند، به بروز انواع بیماری‌ها و حتی مرگ منجر می‌شد. به روش‌هایی که طبیعت با کمک آن، به پاک‌سازی و تخلیه مواد زائد و غیرطبیعی از بدن می‌پرداخت، «استفراغ» گفته می‌شد. اگر عمل استفراغ انجام نمی‌شد، فساد و تعفن مواد زائد باقی‌مانده در بدن، موجب بروز انواع بیماری و اورام در بدن می‌شد. استفراغ در دو حالت طبیعی - ضروری و غیرضروری - و غیرطبیعی امکان‌پذیر بود. در حالت طبیعی ضروری، فضولات بدن از طریق تعریق، ادرار، مدفوع، مخاط دهان/بینی و سایر ترشحات بدنی دفع می‌شد. در حالت غیرضروری، فضولات با واسطه و مثلاً در هنگام استحمام، روغن‌مالی، دلک و... دفع می‌شد. زمانی که دفع مواد زائد از بدن با مشکل روبه‌رو می‌شد، طبیب با تشخیص سبب احتباس، برای رفع و کاهش خلط موذی بدن، تجویز استفاده از شیوه‌های غیرطبیعی چون: فصد، حجامت، زالو، حقنه، شیاف و استعمال داروهای مسهل، مقنی، ملین و... را می‌داد که متناسب با مزاج و خلط فرد و رعایت نکات لازم، انجام می‌شد. نگه‌داشتن و حفظ مواد در داخل بدن برای انجام فعل و انفعالات مناسب بر روی آن و فراهم کردن زمینه لازم برای رشد و نمو و سلامت بدن، «احتباس» نامیده می‌شد. اعتدال در احتباس موجب تندرستی و افراط آن موجب مرض بود. ایجاد حالت احتباس در بدن، بستگی مستقیمی با قوای جاذبه، ماسکه (نگهدارنده غذا در معده برای هضم)، هاضمه و دافعه معده داشت. شدت ماسکه، ضعف هاضمه یا دافعه، گرفتگی یا تنگی مجاری بدن، غلظت، کثرت یا چسبندگی بیش‌ازحد مواد و ایجاد حالت یبوست، امکان احتباس را افزایش می‌داد. تجمع بیش‌ازحد مواد در بدن به بروز امراض مختلفی از جمله قولنج منتهی می‌شد (بهاء‌الدوله، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۲؛ کمال بن نور بن کمال،

بی تا: ۸۵-۸۶؛ ۹۸-۱۰۲، ۱۲۵-۱۳۵؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۳۷؛ ذوالنون، ت.ک ۱۰۱۲ق: ۵۵-۵۶؛ اسکندر بن میرفیض طیب، ۱۰۷۶ق: ۲۱۵-۲۱۶، شاه ارزانی، ۱۳۸۰: ۱۸-۳۱، ۱۲۳، ۲۳۸، یوسفی هروی، ۱۳۸۲: ۱۷؛ طهرانی، قرن ۱۲: ۸۴، ۲۲۳، ۲۳۶، ۲۵۷-۲۵۸؛ گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۰، ۵۰؛ خراسانی گنابادی، قرن ۱۰ق: ۷۶؛ امیر چلبی، ت.ک ۱۲۳۸ق: ۶۳).

از میان روش‌های استفراغ غیرطبیعی، فصد یا رگ‌زنی، به جهت خروج مستقیم خون از رگ‌های بدن، روشی قوی و سریع‌الاث‌ر بود؛ لذا انجام آن نیازمند مراعات احتیاط‌های لازم توصیه‌ای و ممانعتی در خصوص خلط، قدرت بدنی، مزاج، شکل و فرم بدن، سن، فصل، هوا، عادت، صناعت و پیشه بود. طبیبان عصر صفوی، جهت پیشگیری یا درمان انواع بیماری، فصد را به‌عنوان روشی اثربخش به کار گرفته‌اند (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۱۳۴، ۱۸۸، ۲۴۹، ۲۸۲، ۲۹۸؛ گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷، ۲۱، ۳۷، ۴۲؛ شریف، ۱۳۸۷: ۵۴، ۷۰؛ اسکندر بن میر فیض، ۱۰۷۶ق: ۴۱۴، ۴۲۱؛ نامدار، علیپور سیلاب، ۲۰۱۸: ۸۱-۹۰). نمونه‌های مختلفی از اثربخشی روش درمانی فصد در گزارش‌های تاریخی وجود دارد (خنجی، ۱۳۸۴: ۱۳۴-۱۳۷؛ شاردن، ۱۳۷۲، ۱۱۲۵/۳؛ واله قزوینی اصفهانی، ۱۳۷۲: ۴۵۶، ۵۹۲؛ فیگوروا، ۱۳۶۳: ۹۵-۹۶، ۲۴۸). هرچند در برخی گزارش‌ها به بی‌اثربودن انجام فصد، شدت یابی مرض و مرگ فرد نیز اشاره شده‌است (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۵۵؛ ترکمان، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۰۲۳؛ وحید قزوینی، ۱۳۸۳: ۲۸۰، ۶۲۵؛ واله قزوینی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۳۱۴).

چیزی که امروزه از آن با عنوان سبک زندگی سالم یاد می‌شود تقریباً با تدابیر شش‌گانه حفظ‌الصحه پیشنهادی طبیبان قابل تطبیق است که مراعات آن نقش مهمی در حفظ، کاهش یا افزایش صحت بدن و ابتلا یا عدم ابتلا به انواع بیماری را داشته و دارد. تدابیر مربوط به هوا و تغذیه (خوراکی، نوشیدنی) نقش مهمی در حفظ صحت بدن داشت. هر گونه کم‌توجهی در این زمینه امکان بروز آسیب بدنی یا حتی فوت فرد را به همراه داشت. محافظت از بدن در

برابر تغییرات دمایی هوا (گرما/سرما) برای پیشگیری از هر گونه آسیبی چون سرمازدگی و گرمزدگی، ضرورت داشت. حفظ بدن از آسیب هوای ناسالم از طریق پرهیز و ترک منطقه آلوده و یا از طریق تلطیف، ضد عفونی و معطر سازی با روش های مختلف امکان پذیر بود. برنامه غذایی مناسب و تغذیه صحیح، به جهت تأثیر مستقیم آن بر کیفیت و کمیت اخلاط چهارگانه بدن و در نتیجه حفظ صحت بدن مورد توجه خاص بود. توصیه ها و پرهیزهای متعددی مطابق با مزاج و خلط در باب نوع غذا و آشامیدنی ها متناسب با شرایط بدنی، زمان مصرف، کیفیت/کمیت طعام، تعداد وعده های غذایی، تغذیه متناسب با فصول (گرما/سرما) و پرهیز از پر خوری و در هم خوری ارائه شده است که مراعات یا عدم مراعات آن با کاهش یا افزایش میزان صحت بدن ارتباط داشت. در نظر طبیبان بدن جهت بهبود عمل هضم، تأمین قوا و دفع مواد زائد به تحرک و بیداری و جهت آسایش و آرامش به سکون و خواب نیاز داشت. اعراض روحی و روانی در نظر طبیبان مهم ترین و سریع الاثرترین عامل در بروز انواع بیماری ها بود؛ لذا توجه و تسلط بر حالات نفسانی و واکنش معقول در برابر پشامدها، ضرورت داشت. تعادل در حفظ مواد لازم و دفع مواد زائد دیگر لازمه حفظ صحت بدن بود. انباشت و افزایش مواد زائد در بدن به هر دلیلی باعث ایجاد آسیب بدنی و بروز بیماری بود. در صورت ایجاد مشکل دفع طبیعی مواد زائد، استفاده از روش های غیر طبیعی توصیه می شد. در جامعه امروز توجه به این تدابیر با توجه به مشکلاتی چون آلودگی هوا، تغذیه ناسالم، کمبود تحرک و برهم خوردن ساعات خواب و بیداری، انواع مشکلات روحی و روانی، انباشت مواد زائد در بدن، اهمیت دو چندان در حفظ صحت بدن دارد.

شیوه های درمانی

علی رغم اهمیت بالای تدابیر حفظ الصحة، در صورت بروز بیماری، طبیبان از انواع دارو و شیوه های مختلف درمانی استفاده می کردند. سبب شناسی عوامل بیماری زا در نظام طب اخلاطی، در دو نوع داخلی و خارجی تقسیم بندی شده است. عامل داخلی، به هم خوردن

تعادل اخلاط در بدن بود. اگر بیماری به جهت هوای سرد یا گرم، هوای متعفن، ضربه، سوختگی، سقوط، شکستن، شکافتن ایجاد می‌شد، در این صورت، عامل بیماری‌زا، خارجی بود. جنس بیماری‌ها، در دو نوع «مفرد» یا «مرکب» تقسیم‌بندی شده‌است. نوع مفرد در سه دسته و مشتمل بر «بیماری‌های تابع سوء مزاج» در دو شکل ساده و مادی، «بیماری‌های سوء هیئت ترکیب بدن» مانند امراض خلقت، تعداد، مقدار و وضع و یا «بیماری‌های تفرق اتصال» مانند شکستگی استخوان‌ها و قطع انگشت و... بود. نوع مرکب، از جمع بیماری‌های مفرد و یا چند بیماری باهم به وجود می‌آمد. فرایند پیدایش تا درمان امراض، در چهار زمان: پیداشدن، افزایش علائم، توقف و ایستایی و انحطاط یا رفع، دسته‌بندی شده‌است (محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۲، ۸۶-۸۷، ۱۰۴-۱۱۸؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۵-۱۲؛ خراسانی، گنابادی، قرن ۱۰ق: ۱۴۳؛ دشتکی شیرازی، ۸۶۶-۹۴۸ق: ۵۵-۵۶؛ عمادالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۵؛ حسینی شفائی، ۱۳۹۱: ۱۹۴؛ محمدحسین طیب، قرن ۱۱: ۹؛ اسکندر بن میرفیض طیب، ۱۰۷۶ق: ۱۷۸).

تشخیص بیماری با کمک شرح حال بیمار و از طریق معیارهای قابل‌دسترسی چون معاینات بالینی، حالت تنفس، نبض، ادرار، مدفوع و تعریق بیمار انجام می‌شد (محمدحسین طیب، قرن ۱۱: ۱۶-۱۹-۲۰؛ بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۳۸، ۵۹، ۶۹-۸۰؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۸۷-۱۰۱؛ شاردن، ۱۳۷۲، ۱۱۲۱/۳). پس از تشخیص، معالجه اغلب به صورت درمان به ضد و به دو گونه تجویز دارویی و یا دست‌کاری در بدن انجام می‌شد. تجویز دارو به دو صورت انجام می‌پذیرفت. در شکل اول، دارویی به صورت قرص، دم‌نوش، شربت و... برای مصرف بیمار تجویز می‌شد که هدف آن بازگرداندن تعادل به اخلاط بدن بود. براین اساس، طیب علاوه بر شناسایی خلط و مزاج بدن، لازم بود تا با طبع انواع داروها به لحاظ سردی، گرمی، تری، خشکی آشنا باشد تا بسته به نوع مرض، از آنها استفاده نماید. انواع مختلف داروهای کانی فلزی و غیرفلزی، گیاهی، حیوانی و... به صورت مفرد و مرکب مورد استفاده قرار می‌گرفت (محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۳۲-۳۳؛ اسکندر بن میرفیض

طیب، ۱۰۷۶ق: ۳۹۲-۳۹۶؛ شیرازی، ۱۰۸۹ق: ۷-۸). کیفیت داروها، در سه نوع «دواء مطلق» - تأثیر به کیفیت کند و جزء بدن نشود - «دواء غذائی» - تأثیر کیفیت او، زیاده بر تأثیر کمیت [او] باشد - و «دواء سمّی» - آنکه به کیفیت، تأثیر او موافق مزاج بوده؛ اما بالخاصیة کشنده باشد - دسته‌بندی شده است (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۹۳؛ مؤمن، ۱۳۹۰، ۳۸/۱، ۵۰؛ هروی، ۱۳۸۷: ۱۷۰؛ جامع الشفا، ت. ک ۱۰۸۵ق: ۴-۵). در شکل دوم، بسته به نوع بیماری، داروها به گونه‌های مختلف در سطح خارجی اعضای بدن، جهت کاهش درد یا رفع جراحات مورد استفاده قرار می‌گرفت که پرکاربردترین آن‌ها بدین صورت بود:

- «طلاء»: مالیدن داروی رقیق القوام، خمیری و آبکی بر روی عضو آسیب‌دیده
- «ضماد»: مالیدن داروی غلیظ القوام به صورت مایع و نرم بر روی عضو
- «مرهم»: گذاشتن ترکیبی از داروهای مختلف بر روی جراحات برای کاستن درد و بهبودی آن

- «کماد»: قراردادن ادویه خشک همچون نمک و سیوس گرم بر روی اندام آسیب‌دیده
- «بخور»: رساندن بو، بخار یا دود دواى سوزاننده شده به بیمار
- «مطبوخ یا طیبخ»: دواى جوشانیده شده
- «شیاف»: داروی جامد و مخروطی شکل که به وقت نیاز، استفاده می‌شد
- «معجون»: مخلوطی از ترکیب چند دارو با هم
- «تریاق»: ترکیبی از داروهای مسکن و ضد درد (مؤمن، ۱۳۹۰، ۵۳/۱؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۷۰-۱۷۱؛ شیرازی، ۱۰۸۹ق: ۴۶، ۵۵، صفحات مختلف).

گونه دوم معالجات، متضمن اعمال یدی و دست‌کاری در بدن بود و به طرق مختلفی چون شکسته‌بندی، شکافتن، داغ‌کردن، فصد، حجامت، زالو اندازی و جراحی‌های گوناگون انجام می‌گرفت (بهاءالدوله، ۱۳۸۷: ۸۳-۸۴، ۱۳۴؛ شاه ارزانی، ۱۳۸۷، ۵۳/۱؛ کمال بن نور بن کمال، بی تا: ۹-۱۰؛ محمد بن عبدالله، ۱۳۸۳: ۱۳۶؛ هروی، ۱۳۸۷: ۵۲، ۲۵۲؛

گیلانی، ۱۳۸۷: ۱۰، ۱۷-۱۸؛ طهرانی، قرن ۱۲: ۱-۲؛ اسکندر بن میرفیض طبیب، ۱۰۷۶ق: ۳؛ هروی، شیرازی، ۱۳۸۶: ۶۷). نمونه جالب جراحی برای اوائل دوره صفوی از زبان بهاء‌الدوله (۱۳۸۷: ۲۹۳) بدین صورت گزارش شده است: «در هرات شخصی را دیدم سعفه^۶ بر تمام سر پدیدآمده بود. به هیچ علاج اصلاح نمی‌یافت. استاد علاء‌الدین هندی جراح ساکن هرات آن شخص را بیهوش دارو داد و تمام پوست سر او را برداشت و پوست تازه سگ به جای آن نهاد و دوخت و در وقت بست و مرهم و طلاها بر محل وصل می‌نهاد و ضمادهای رویاننده می‌بست و غذاهای مناسب جراحی می‌خوراند مدتی را آن پوست وصل یافت و بروید...».

نتیجه

طیبیان عصر صفوی باتکیه بر آراء طیبیان پیش از خود در چارچوب نظام طب مبتنی بر اخلاط چهارگانه و نیز تجارب و آموخته‌های خودشان، به تبیین نحوه شکل‌گیری بدن پرداخته و تدابیر مدونی برای حفظ صحت بدن و علاج انواع بیماری‌ها ارائه کرده‌اند. این توصیه‌ها و سفارش‌ها ذیل تدابیر و الگوهای رفتاری منسجم در قالب «سته ضروریه»، باهدف ارتقای سطح آگاهی مردم در زمینه‌های مختلف بهداشتی و ارائه الگوهای عملکردی مناسب در باب هوا، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، تحرک و سکون، خواب و بیداری، احتباس و استفراغ، حالات روحی و روانی و متناسب با مزاج افراد، ارائه شده است. سطح سلامت و میزان تندرستی بدن افراد رابطه مستقیمی با مراعات توصیه‌ها و پرهیزهای ارائه شده داشت. این موضوع در حال حاضر نیز قابل توجه است. تدابیر شناسایی شده در پژوهش حاضر، از جهاتی چند می‌تواند مدنظر قرار گیرد. تبیین و ارائه تدابیر مذکور به‌عنوان مداخلات کارآمد، مؤثر و کم‌هزینه، به بهبود فرهنگ بهداشت و سلامت جامعه در شرایط حاد خواهد انجامید. از سوی دیگر، سبک زندگی سالم که امروزه متخصصان علوم بهداشتی بر آن تأکید دارند، در منابع طبی دوره‌های

۶. نوعی بیماری پوستی

گذشته به‌وفور مورد توجه قرار گرفته‌است. شناسایی و استفاده از این تدابیر می‌تواند به ارتقای کیفیت زندگی و حفظ سلامتی آحاد جامعه بینجامد. توصیه‌های سازمان بهداشت جهانی در خصوص احیا و به‌کارگیری توصیه‌های طب سنتی در کشورهای مختلف در این زمینه قابل‌ارزیابی است که به کاهش بار مالی در حوزه سلامت و درمان خواهد انجامید. ناگفته نماند که در کنار تأکید طیبیان بر مراعات اصول حفظ‌الصحة، بازگرداندن تندرستی به بدن در صورت بیماری، متناسب با سبب‌شناسی بیماری و بسته به مزاج فرد و از طریق کاربرد انواع داروها با منشأ حیوانی، گیاهی، کانی، معدنی و در اشکال مختلف و یا روش‌های عملی چون فصد و حجامت و... انجام می‌شد.

کتاب‌نامه

- اسکندر بن میرفیض طیب (۱۰۷۶ق). شرح قانونچه. شماره مدرک ۲۹۳۵۵-۲۱۰، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- اسلامی فرد، زهرا (۱۳۹۷). تحلیل وضعیت پزشکی و داروسازی در ایران عصر صفویه. رساله دکتری. دانشگاه معارف اسلامی (قم).
- افوشته ای نطنزی، محمود بن هدایت‌الله (۱۳۷۳). نقاوة الآثار فی ذکر الاخیار فی تاریخ الصفویه. به‌کوشش احسان اشراقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- الگود، سیریل (۱۳۵۷). طب در دوره صفویه. ترجمه محسن جاویدان، تهران: دانشگاه تهران.
- امیر چلبی، سیدمحمد طیب (تاریخ کتابت ۱۲۳۸ق). نتیجه الطب. شماره مدرک ۴۸۳۱۸-۲۱۰، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- بهاءالدوله، بهاءالدین بن میر قوام‌الدین (۱۳۸۷). خلاصة التجارب، به‌کوشش محمدرضا شمس اردکانی و دیگران، تهران: دانشگاه علوم پزشکی تهران.
- بهبهانی، علی‌نقی بن احمد (۱۳۷۷). عیار دانش (مشمول بر الهیات و طبیعیات). به‌کوشش سید علی موسوی بهبهانی، تهران: میراث مکتوب.
- پرغو، محمدعلی، و علیپور سیلاب، جواد (۱۳۹۶). طاعون در ایران عصر صفوی. تحقیقات تاریخ اجتماعی. ۷ (۱)، شماره پیاپی ۱۳، ۳۳-۵۵. doi:rg/10.30465/shc.2017.2434

پرغو، محمدعلی، و علیپور سیلاب، جواد (۱۴۰۱ الف). تدبیر حفظ‌الصحه مسافر در ایران عصر صفوی. پژوهش‌های تاریخی. ۱۴ (۴)، پیاپی ۵۶، ۱۵-۳۲. ۱۰. ۲۱۰۸ / JHR.2022.133818.2360
doi:

پرغو، محمدعلی، و علیپور سیلاب، جواد (۱۴۰۱ ب). شناخت، پیشگیری و درمان مرض وبا در ایران عصر صفوی. تاریخ اسلام و ایران. ۳۲ (۵۴)، شماره پیاپی ۱۴۴، ۳۹-۶۱. <https://doi.org/10.22051/hii.2022.37726.2530>

ترکمان، اسکندر بیگ (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای عباسی. به‌کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر. جامع‌الشفاء (تاریخ کتابت ۱۰۸۵ ق). کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۲۱۹۹-۱۰-۱۳۸۸. حسینی، محمد بن نوربخش (تاریخ تألیف ۹۷۷ ق). شمسیه. تاریخ کتابت ۱۲۷۲ ق، کاتب: علی بن محمد مفید اصفهانی، کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۱۷۲۱۳۴۲. حسینی شفائی، مظفر بن محمد (۱۳۹۱). فرابادین. به‌کوشش یوسف بیک باباپور و محمد موسوی‌نژاد، تهران: بینا.

حکیم محمد (تاریخ کتابت قرن ۱۲ ق). ذخیره کامله. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۲۸۹۸۸-۱۰-۱۳۸۸.

ختمی، ژاله (۱۳۹۳). طبابت، درمان و بیمارستان‌های دوره صفوی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی. دانشگاه ارومیه. خراسانی گنابادی، سلطان‌علی (تاریخ کتابت ۱۱۳۴ ق). دستور العلاج. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۱۰-۷۳۵۳.

خنجی، فضل‌الله روزبهان (۱۳۸۲). تاریخ عالم‌آرای امینی. تهران: میراث مکتوب. خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰). تاریخ حبیب‌السیر. به‌کوشش جلال‌الدین همانی، ج ۴، تهران: خیام.

خورشاه بن قباد الحسینی (۱۳۷۹). تاریخ ایلچی نظام شاه. به‌کوشش محمدرضا نصیری و کوئیچی هانه‌دا، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور (۸۶۶-۹۴۸ ق). الشافیه: رساله فی الطب. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۱۰-۳۷۲۰۹-۱۳۸۸.

ذوالنون، میرزا خوشحال بیک بن تاتارخان (تاریخ کتابت ۱۰۱۲ ق). نفایس‌الحکمه، محل کتابت آگره، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۲۱۹۲۱-۱۰-۱۳۸۸.

- رساله‌ای در پزشکی (۱۰۴۶ق). کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۱۰-۳۹۳۸۱.ir. شاردن، یان (۱۳۷۲). سفرنامه شاردن. ترجمه اقبال یغمایی، ج ۲، ۳، تهران: توس.
- شاه ارزانی، میرمحمد اکبر بن محمد (۱۳۸۰). میزان الطب. قم: مؤسسه فرهنگی سماء.
- همو (۱۳۸۷). طب اکبری. ج ۲، قم: جلال‌الدین.
- شریف، محمدمهدی بن علینقی (۱۳۸۷). زادالمسافرین، بکوشش مؤسسه احیاء طب طبیعی، قم: جلال‌الدین.
- شیرازی، معصوم بن سید کریم‌الدین (۱۰۸۹ق). قرابادین معصومی. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۴۸۳۷۸-۴۸۱۰.ir.
- صالح شیرازی، محمدهادی بن محمد (تاریخ کتابت قرن ۱۲ق). چشمه زندگی. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۶۰۸۳-۱۰.
- صدرالدین شیرازی، امین‌الحکما (۱۳۸۱). دستورات طی. قم: مرکز احیاء التراث‌الاسلامی.
- طولوزان، یونانی (۱۳۸۳). اسرار الاطباء (مجربات ایلات چغتایی). ترجمه میرزا شهاب‌الدین ثاقب، تهران: دانشگاه علوم پزشکی تهران.
- طهرانی، محمد هاشم بن محمد طاهر (قرن ۱۲ق). درع الصحه. مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۴۸۰۹۱-۴۸۱۰.ir.
- عمادالدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۲). آتشک، تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- عمادالدین محمود بن مسعود (قرن ۱۰ق). جمل و جوامع (در تشریح اعضا). شماره مدرک ۳۷۵-۴۷۳۷۵.ir. کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- فلور، ویلم (۱۳۹۳). بیمارستان‌های ایران در عصر قاجار. ترجمه ایرج نبی پور، بوشهر: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی درمانی بوشهر.
- فیگوروا (۱۳۶۳). سفرنامه دن گارسیا دسیلوا فیگوروا. ترجمه غلام‌رضا سمیعی، تهران: نو.
- قاطع قزوینی، حکیم علی افضل (تاریخ کتابت قرن ۱۲ق). منافع افضلیه. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۱۰-۴۶۹۷۴.ir.
- قزوینی، محمد رضی (۱۱۳۶ق). رساله الرفیق فی آداب السفر. کتابخانه ملی، شناسه کد کتاب: ۸۱۲۶۶۲.
- قزوینی، ابوالحسن (۱۳۶۷). فواید الصفویه. به کوشش مریم میراحمدی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- کمال بن نوربن کمال طیب (بی تا). [رساله حفظ‌الصحه]. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۱۸۵۶۷-۱۰.ir
- گیلانی، علی (۱۳۸۷). مجربات حکیم علی گیلانی. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۵۱). آسمان و جهان (ترجمه السماء و العالم بحار الأنوار). ج ۶، ترجمه محمدباقر کمره ای، تهران: اسلامیه.
- محمد بن عبدالله (۱۳۸۳). تحفه خانی. تهران، دانشگاه علوم پزشکی تهران.
- محمد بن محمد کحال (۱۳۸۶). شفاء العین و عین الدواء. تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- محمد حکیم مبارک (قرن ۱۰ق). نصیحت‌نامه سلیمانی: حفظ‌الصحه. کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک: ۴۸۱۹۵-۱۰.ir
- محمدحسین طیب، محمدباقر (قرن ۱۱ق). حمیات. کاتب: محمد مؤمن بن محمد نصیر، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره مدرک ۷۰۸۶-۱۰.
- مستوفی، محمد محسن (۱۳۷۵). زبده التواریخ. به کوشش بهروز گودرزی، تهران: بنیاد موقوفات دکتر ایرج افشار.
- مؤمن، سید محمد مؤمن بن محمد زمان (۱۳۹۰). تحفه المومنین، ج ۲، به کوشش موسسه احیای طب طبیعی، قم: نور وحی.
- نامدار، حسین، وعلیپور سیلاب، جواد (۲۰۱۸م). شناخت و درمان مرض سعفه در ایران عصر صفوی». نشریه پژوهش در تاریخ پزشکی، ۲۷(۲)، ۸۱-۹۰.
- واله قزوینی اصفهانی، محمد یوسف واله (۱۳۸۲). ایران در زمان شاه‌صفی و شاه‌عباس دوم. به کوشش محمدرضا نصیری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- وحید قزوینی، میرزا محمد طاهر (۱۳۸۳). تاریخ جهان‌آرای عباسی. به کوشش سید سعید میر محمدصادق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هروی محمد بن یوسف (۱۳۸۷). بحر الجواهر (معجم الطب الطبيعي). قم: جلال‌الدین.
- هروی، محمد بن یوسف؛ شیرازی، عمادالدین (۱۳۸۶). عین الحیاة (رسالة أطر یلال). تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- یوسفی هروی، یوسف بن محمد (۱۳۸۲). طب یوسفی (جامع الفوائد). تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- همو (۱۳۹۱). ریاض الادویه، تهران: المعی.

کاروانسرای گمشده از دوره قاجار: کاروانسرای میانجوب^۱

سیاوش درودیان^۲

استادیار گروه معماری و مرمت، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

هدف این مقاله یافتن مکان و مشخصات و دلایل گمشدگی کاروانسرای میانجوب در صفحات تاریخ است. این بنا در میان راهی بود که در دوره قاجار، دارالخلافه را به مناطق غرب کشور و از آنجا به عثمانی متصل می‌کرد. در دوره ناصری بر سر این راه مهم چاپارخانه‌ها و کاروانسراهای زیادی ساخته شد؛ نام «میانجوب»، هم به شکل چاپارخانه و هم به شکل کاروانسرا در منابع آن دوره آورده شده است. اما ناگهان در منابع تاریخی، دیگر نامی از این بنا در میان نیست و از آنجا که مکان آن و بانی و سایر مشخصاتش نیز نامعلوم بوده، ردی از خود باقی نگذاشته است. برای پی بردن به وضعیت و مشخصات این بنا روش پژوهش تاریخی-تحلیلی به کار رفته است. در این روش با کاوش و تحلیل منابع تاریخی دوره قاجار به بررسی امکان وجود این کاروانسرا در محل مفروض بین تهران و کرج پرداخته و با مطالعه نقشه‌های تاریخی و بررسی عکس‌های هوایی قدیمی، فرضیه محل استقرار آن به تأیید رسیده است. نتیجه این مطالعه نشان می‌دهد که بنا در حوالی وردآورد فعلی قرار داشته و به دلیل قرار گرفتن در کنار نهری که از رود کرج به سمت تهران می‌رفته، میانجوب نامیده شده است. یافته‌های این پژوهش همچنین وجه تسمیه، نام بانی اثر و تصویر وی و نیز دلیل نابودی بنا را مشخص می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کاروانسرای میانجوب، کاروانسرا سنگی، راه تهران- قزوین، دوره قاجار.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۳۰

۲. رایانامه: siavashdoroodian@yahoo.com

مقدمه

کاروانسراه‌های برون شهری در روزگاری که انسان نمی‌توانست فاصله دو شهر را به یکباره بپیماید، نقشی اساسی در سفر و یا حمل کالا داشتند. یکی از راه‌های بسیار مهم باستانی که شرق و غرب جهان کهن را به هم متصل می‌کرد، راهی بود که از شرق خراسان بزرگ آغاز می‌شد، بخشی از آن، ری را به قزوین وصل می‌کرد و ادامه آن به آذربایجان و سپس تا به بنادر دریای سیاه نیز می‌رسید (پیرنیا و افسر، ۱۳۵۰: ۸۶-۸۸). در دوره قاجار و به‌خصوص در دوره ناصری که ترمیم راه‌های قدیمی، ایجاد شبکه‌های پستی و ساخت چاپارخانه‌ها و کاروانسراه‌های جدید و واردات و صدور کالا مورد توجه بیشتر قرار گرفت، این راه کهن هم که دارالخلافه را به غرب و شمال غرب کشور متصل می‌کرد، بازسازی شد (اعتماد السلطنه، ۱۳۷۴: ۱۰۹). اگر چه مسیر دقیق خود این راه باستانی به درستی مشخص نیست، اما با پیدا شدن منازل میان آن، درک بهتری از کلیت آن به دست خواهد آمد. یکی از منازل میان راه که نام آن در سفرنامه‌ها و خاطرات دوره قاجار، چه به عنوان کاروانسرا و چه به عنوان چاپارخانه بسیار به کار رفته، میانجوب است. اما از دوره‌ای به بعد دیگر نامی از آن در هیچ کجا یافت نمی‌شود. در تمامی تحقیقات جدید نیز هیچ ردی از آن برجای نمانده است. حتی مکان آن نیز به درستی معلوم نیست و تنها می‌دانیم که بین راه تهران و کرج بوده است. برای یافتن مشخصات بنا و مکان آن، از روش پژوهش تاریخی-تحلیلی استفاده شده است. در این روش با واکاوی منابع مکتوب دوره قاجار به بررسی مکان این کاروانسرا در محلی مفروض بین تهران و کرج پرداخته شده و سپس با مطالعه نقشه‌های تاریخی و بررسی عکس‌های هوایی قدیمی، فرض محل استقرار آن به تأیید رسیده است. پس از تشخیص مکان بنا، با توجه به منابع مذکور به تاریخچه آن و سازنده آن پرداخته و دلیل گم شدن این بنا در صفحات تاریخ معرفی می‌شود؛ تا با روشن شدن وضعیت یکی از منازل میان راه، قدمی هم به روشن شدن وضعیت خود این راه مهم برداشته شده باشد.

پیشینه پژوهش

درباره خود این کاروانسرا پژوهشی صورت نگرفته، اما در مورد راهی که بنا در کناره آن واقع شده، فریدون عبدلی فرد با توجه به متن‌های قاجاری در دسترس، منازل میان راه را بررسی و نقشه شماتیکی نیز از آن‌ها تهیه کرده که طبق آن، دو راه مشخص از تهران به سمت کرج می‌رود و میانجوب بین کن و کرج، در شمال جاده شوسه واقع شده است (عبدلی فرد ۱۳۸۳: ۱۴۹). اشکال اصلی این نقشه شماتیک، علاوه بر عدم توجه به همراستا بودن ایستگاه‌های شاه آباد و میانجوب، بی توجهی به توپوگرافی زمین و عدم امکان ساخت جاده مفروض است (تصویر ۱).

راهی که بنا بر آن واقع بوده است

این بنا بر سر راه تهران به قزوین قرار داشته است. اما مشکل اصلی آن است که در دوره قاجار بین تهران و قزوین چندین راه متفاوت وجود داشته که مسیر درست هرکدام امروزه به شکل دقیقی مشخص نیست. در کتابچه «تشخیص منازل و فرسخ ممالک محروسه» در سال ۱۲۶۷ هـ (۱۸۵۱ م) فاصله بین تهران تا سلیمانیه (کرج) ۷ فرسخ ذکر شده و نامی هم از میانجوب نیست (آل داوود، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۳). میرزا حسین فراهانی (در سال‌های ۱۳۰۲-۱۳۰۳ هـ/۱۸۸۴ م) در مورد راه‌های تهران به قزوین شرح کاملی ارائه می‌دهد: «یکی آنکه از طهران به کن می‌رفت و از کن به قریه کردان و از کردان به قریه قشلاق و از قشلاق به حصارک و از قریه حصارک به قزوین ... و یک جاده دیگر از تهران به قریه «ولی گرد» و از ولی گرد به «گازرسنگ» و از گازرسنگ به عبدالله آباد و از آنجا به قزوین می‌رفت ... و یکی دیگر از طهران به «میان جوب» آمده و از میان جوب به ینگه امام و از ینگه امام به عبدالله آباد و از آنجا وارد قزوین می‌شد. این سه راهی معمولی مکاری بود و یک راه هم مخصوص چاپار بود که از تهران به میانجوب آمده و از میان جوب به سنقرآباد (ده کیلومتری غرب کرج، ۴ کیلومتری راه کرج - قزوین) و از آنجا به قزوین میرفت» (فراهانی، ۱۳۶۲: ۱۵-۱۶).

بنابراین مشخص می‌شود که در این سال‌ها، دست‌کم یکی از راه‌های تجاری به میانجوب می‌آمده و در عین حال نیز میانجوب یکی از توقفگاه‌های چاپارها بوده است. از این- روی باید دید که آیا اینجا صرفاً کاروانسرای بوده که از آن برای چاپار هم استفاده می‌شده یا همزمان یک کاروانسرا و یک چاپارخانه در آنجا وجود داشته است. وجود چاپارخانه‌ای که برای خدمات‌دهی به کاروان‌ها هم مورد استفاده باشد (برعکس حالت اول) نامحتمل است، چنانکه لرد کرزن^۳ حدود پنج سال بعد از میرزا حسین فراهانی، در سال ۱۳۰۷/هـ/۱۸۸۹م از ساختمان‌های نسبتاً مجهز میان راه در برابر چاپارخانه گزارش می‌دهد:

«ایستگاه‌های بین راه ساختمان‌هایی آجری است که وسایل پاکیزه‌ای برای توقف شبانه دارد و عبارتند از کاونده، قشلاق، ینگگی امام، حصارک و شاه‌آباد. [...] راه پستی سابق که علاقه‌مندان به سفر چاپاری ممکن است ترجیح بدهند از جنوب جاده درشکه‌رو می‌گذرد و چاپارخانه‌های آن در عبدالآباد سفرخوجه یا خواجه، سنقرآباد و میانجوب است» (کرزن، ۱۳۸۰: ۷۵).

اولین اشاره به وجود یک چاپارخانه بین راه تهران و کرج در سفرنامه ادیب الملک به سال ۱۲۷۳/هـ/۱۸۵۶م است، بی آنکه نام آن را ذکر کند: «از قریه کن شمیران تا سلیمانیه و کرج چهار فرسنگ بیشتر است و همه آن دشت و صحرا به جهت کشت و تماشای [...] در عرض راه به جز یک چاپارخانه دیگر آبادانی ندارد لیکن در خارج راه چهار پنج قلعه دیده‌ام» (ادیب الملک، ۱۳۴۹: ۲۷). اما اولین باری که نام میانجوب به میان می‌آید در سفرنامه کنت دو گوینو^۴ به سال ۱۲۷۴/هـ/۱۸۵۷م است. وی از منزل میانجوب (در متن اصلی: Meyandjuk) به عنوان «چاپارخانه» (در متن اصلی: Tchparkhanéh) و نه «کاروانسرا» نام برده است (Gobineau, 1859: 488).

3. George Nathaniel Curzon

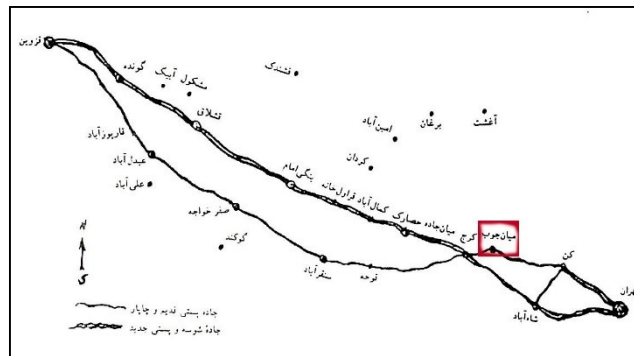
4. Joseph Arthur de Gobineau

لیکلوما^۵ در سال ۱۲۸۳/هـ/۱۸۶۶م از میانجوب به عنوان آخرین منزل پیش از تهران نام برده، اما مشخص نکرده که در آنجا در چاپارخانه استراحت کرده یا در کاروانسرا (Lycklama, 1873: 173-174). اولین باری که هم به نام «چاپارخانه» و همزمان به وجود «کاروانسرا» اشاره شده، در «روزنامه سفر گیلان» ناصرالدین شاه به سال ۱۲۸۶هـ (۱۸۶۹م) است: «قدری که رفتیم کنار نهر مستوفی الممالک به نهار افتادیم. بعد از نهار باز سوار کالسکه شده رانیدیم. هوا گرم بود. به میانجوب که رسیدیم، چادری چند، دم چاپارخانه به نظر رسید. پرسیدیم مال تیمور میرزا بود. خودش هم با قوشچی‌ها و غیره آمدند. گفت: امشب اینجا برای شکار می‌مانم. کاروانسرای هم ساخته بودند. محمدعلی خان رفت، پرسید، آمد، گفت: میرزا زین العابدین مرحوم ساخته است، ناتمام است» (ناصرالدین شاه، ۱۳۶۷: ۶۵-۶۶).

بنابراین به نظر می‌رسد که کاروانسرا بعد از چاپارخانه و در نزدیکی همان ساخته شده بوده است. به علاوه مشخص می‌شود که بنای کاروانسرا در این تاریخ ناقص بوده و بانی آن هم درگذشته بوده است.

موقعیت مکانی بنا

همان طور که ذکر شد در نوشته میرزا حسین فراهانی و لیکلوما این بنا آخرین منزل پیش از تهران بوده است. در نقشه شماتیکی که فریدون عبدلی فرد تهیه کرده، دوراه مشخص از تهران به سمت کرج می‌رود و میانجوب بین کن و کرج، در شمال جاده شوسه واقع شده است، بدون آنکه جای کاروانسرا به طور روشنی مشخص گردیده باشد. به علاوه ایستگاه شاه آباد و میانجوب نیز در یک راستا قرار ندارند. یعنی از میانجوب تنها می‌توان به کن رسید، نه به شاه آباد. (تصویر ۱)



تصویر ۱: نقشه شماتیک مسیرهای بین تهران و قزوین (عبدلی فرد، ۱۳۸۳: ۱۴۹)

اما با بررسی عکس‌های هوایی می‌توان دریافت که به دلیل وجود رشته کوه‌های البرز، هیچ جاده‌ای نمی‌تواند از شمال جاده فعلی عبور کند. زیرا مجبور است به جای دشت از میان کوه بگذرد. (تصویر ۲)



تصویر ۲: مکان کن (راست) و کرج (چپ) روی عکس هوایی سال ۱۳۳۴ ش
(سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح- عکس‌های هوایی شماره ۵۴۳۱-۱۵۸ و ۵۴۳۳-۱۵۸)

به علاوه با بررسی خاطرات و سفرنامه‌ها در می‌یابیم که بر خلاف این طرح شماتیک، شاه آباد و میانجوب در یک راستا قرار داشته‌اند. ناصرالدین شاه در روزنامه خاطرات در سفر سوم فرنگستان، وقتی به سمت تهران باز می‌گشته نوشته است: «راندیدم تا رسیدیم به میانجوب، نرسیده به شاه آباد از نهر یافت آباد که در شب از جلوی سرپرده می‌گذشت رد شده رفتیم آن طرف از برای نهار» (ناصرالدین شاه، ۱۳۷۳: ۱۳۴).

برعکس مورد بالا، محمدحسن خان اعتمادالسلطنه مسیر را طوری شرح داده که چاپارخانه میانجوب و کن در یک راستا قرار می‌گیرند: «چهار به غروب مانده از سنقرآباد بیرون آمده از کرج که گذشتم [...] به شوق آستان همایون بدون اینکه به چاپارخانه میانجوب رفته اسب عوض کنم، یکسر اسب‌های وامانده را تاخته دو از شب رفته [...] وارد عمارت کن و شرفیاب حضور مبارک شدم» (اعتمادالسلطنه، ۲۵۳۶: ۶۷).

بنابراین میانجوب باید نقطه تلاقی دو راهی باشد که یکی از شاه آباد و دیگری از کن به سمت کرج می‌رفته است. آنچه با این تحلیل مطابق است، نقشه اشتال^۶ است. این نقشه که «نقشه راه‌های شمال ایران»^۷ نامیده شده، منتشره به سال ۱۸۹۶ م (۱۳۱۴ هـ) و با مقیاس ۱/۸۲۵۰۰۰ است. (تصویر ۳)



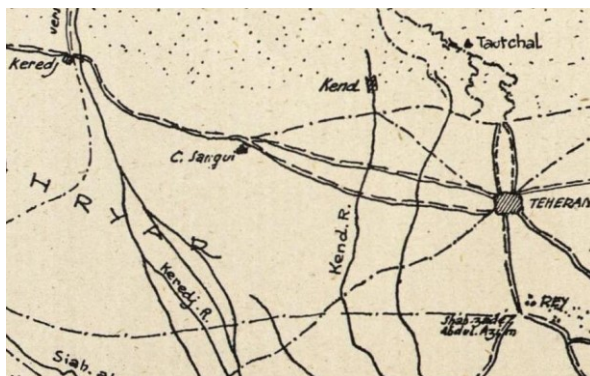
تصویر ۳: بخشی از نقشه اشتال (نقشه راه‌های شمال ایران) در سال ۱۸۹۶ م و جای میانجوب روی آن

(Stahl, 1896: 40)

6. A. F. Stahl

7. Reiserouten im nördlichen Persien

با بررسی این نقشه می‌توان دانست که میانجوب در جنوب وردآباد (وردآورد فعلی) قرار داشته‌است. این نقطه درست جایی است که در نقشه‌های دیگر به وجود کاروانسرای به نام «کاروانسرا سنگی» یا «کاروانسرا سنگ» برمی‌خوریم. از جمله این نقشه‌ها می‌توان به نقشه ماکسیم سیرو^۸ (تصویر ۴) و همین‌طور به نقشه کلایس^۹ (تصویر ۵) اشاره کرد. در نقشه سال ۱۹۳۸ م سیرو که به سال ۱۹۴۹ م منتشر شده، راهی که از کن به میانجوب می‌آمده و همین‌طور دو جاده کرج (جاده قدیم و جاده مخصوص) کاملاً مشخص است و کاروانسرا در محل تقاطع این دو جاده قرار گرفته‌است.

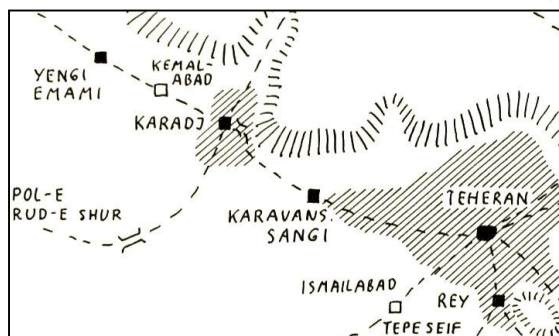


تصویر ۴: بخشی از نقشه ۱۹۳۸ ماکسیم سیرو و کاروانسرای سنگی روی آن

(Siroux, 1949: 140)

-
8. Maxime Siroux
 9. Wolfram Kleiss

در نقشه کلایس هم، این بنا به نام کاروانسرای سنگی در همین مکان معرفی شده است.



تصویر ۵: بخشی از نقشه کلایس و کاروانسرای سنگی روی آن (Kleiss. 1996: 22)

بنابراین می‌توانیم با قطعیت بگوییم، کاروانسرای که روزگاری به نام «کاروانسرای میانجوب» شهرت داشته، از اوایل نیمه اول قرن بیستم و به خصوص پس از متروکه شدن، با نام «کاروانسرای سنگی» معرفی شده است.

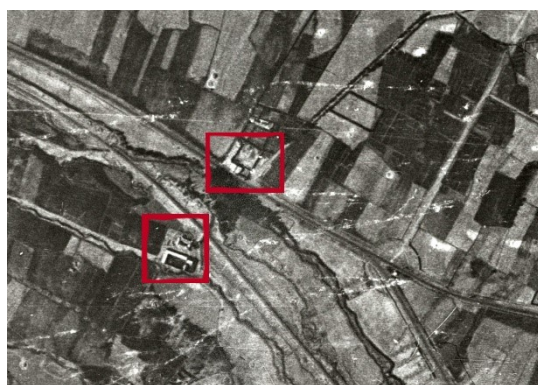
مشخصات کاروانسرا

کاروانسرای میانجوب یا همان کاروانسرای سنگی، امروز به کلی نابود و در جای آن ساختمان‌های دیگری احداث شده است. اولین گزارشی که درباره مشخصات و وضعیت کاروانسرا در دست است، همان گزارش کوتاه ناصرالدین شاه در روزنامه سفر گیلان است (مذکور در بالا) که مشخص می‌کند کاروانسرا در سال ۱۲۸۶ هـ (۱۸۶۹ م) ناتمام بوده و بانی آن نیز درگذشته است. هشت سال بعد، در سال ۱۸۷۷ م کارلا سرنا^{۱۰} شب را در این کاروانسرا گذرانده بوده، اما ما هیچ اطلاعی از اینکه آیا بنا به پایان برده شده بوده یا خیر و در این صورت چه کسی بنا را به پایان برده، نداریم. سرنا همچنین به کثیف بودن کاروانسرا و وجود اتاقکی زیر (یا احتمالاً کنار) در ورودی بنا اشاره دارد که مهمانخانه‌چی در آنجا زندگی می‌کرده است.

10. Carla Serena

«روز اول کاروان ما در چهار فرسنگی تهران، در کاروانسرای «میانجوب» که نامش را از آبادی نزدیک گرفته‌است توقف کرد. به طوری که همه می‌دانند، کاروانسراها در حقیقت مهمانخانه‌های ایران هستند. هیچ‌جا کثیف‌تر از اطاقک‌های تاریک و بدون پنجره این دخمه‌ها نیست. باید قبل از مستقر شدن در کاروانسراها، به تمیز کردن اطاق‌ها پرداخت؛ چون آن‌قدر از مسافران دیگر کثافت به جای می‌ماند که حتی نمی‌شود در داخل آن راه رفت. ولی بعد از آنکه جارو به حرکت درآمد و فرش‌ها پهن شدند و آنگاه سماور به جوش آمد و چای دم کشید، این خانه محقر رنگ و هوای دیگر به خود می‌گیرد. [...] کاروانسرای میانجوب مانند همه کاروانسراهای دیگر از طرف مالک به یک نفر مهمانخانه‌چی اجاره داده شده بود. [...] مهمانخانه‌چی در اتاقکی زیر در ورودی زندگی می‌کند و شبها در را از پشت می‌بندد» (سرنه، ۱۸۸۳: ۲۴۲-۲۴۳).

در عکس هوایی سال ۱۳۳۴ش متعلق به سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، هنوز دو بنا در محل دیده می‌شوند که به نظر یکی کاروانسرا و دیگری به احتمال همان چاپارخانه میانجوب بوده‌است. (تصویر ۶)



تصویر ۶: بخشی از عکس هوایی سال ۱۳۳۴ش.

(سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح- عکس هوایی شماره: ۵۴۳۱-۱۵۸)

در عکس هوایی سازمان نقشه برداری که در سال ۱۳۴۵ ش گرفته شده، اگرچه ساخت و سازهای زیادی در اطراف کاروانسرا وجود دارد، اما هر دو بنا هنوز به وضوح دیده می‌شوند. (تصویر ۷)



تصویر ۷: بخشی از عکس هوایی سال ۱۳۴۵ ش.
(سازمان نقشه برداری کشور- عکس شماره: ۳۶۵-۵۰۰۱-۶۶)

خوشبختانه کلایس در تاریخ ۱۹۷۶/۶/۳ م از بنا بازدید و گزارشی کوتاه از آن را به همراه پلان بنا (تصویر ۸) و دو قطعه عکس منتشر کرده است (تصویرهای ۹ و ۱۰). ترجمه متن آلمانی کلایس چنین است: «مکان: ۲۲ کیلومتری شرق کاروانسرای کرج، در راه قزوین، بین کرج و تهران، پایتخت ایران».

نوع: درمیان برج‌های مدور گوشه که با دیوارهایی از سنگ‌های نامنظم حفاظت می‌شوند، بنای آجری ناتمام بدون ایوان قابل تشخیصی قرار دارد که به شکل کاروانسرای حیاط داری طرح شده است.

ابعاد: ابعاد خارجی بدون پیش آمدگی برج‌ها ۶۱x۶۸ متر، ابعاد حیاط تقریباً ۳۶/۵ x ۳۱/۵ متر است.

مواد و مصالح: دیوارهای خارجی با سنگ شکسته (نامنظم)، بناهای داخلی با آجر اجرا

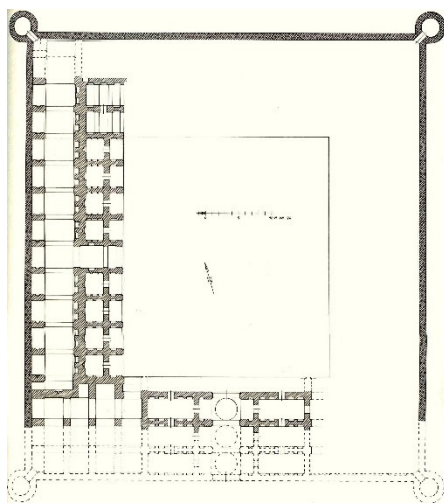
شده است.

ویژگی‌ها و وضعیت ساختمان: وضعیت کنونی ساختمان در سال ۱۹۷۶ ویرانه است و مدخل ورودی قربانی تعریض جاده تهران به کرج شده است. در این میان خود ساختمان نیز تا حد زیادی فروریخته و نابود شده است.

کتیبه: ندارد.

تاریخ‌گذاری: ساخت بنا در قرن ۱۹. دیواره خارجی و برج‌ها به احتمال زیاد قدیمی‌تر» (Kleiss, 1996: 101).

در گزارش کلایس دو مورد جالب توجه وجود دارد: اول اشاره به ناتمام بودن بنا که در سفرنامه ناصرالدین شاه به آن اشاره شده بود و دوم دیوارهای خارجی سنگی که سبب «سنگی» نامیده شدن بنا پس از دوره اولیه بوده است.



تصویر ۸: پلان کاروانسرای میانجوب (کاروانسرای سنگی).

(Kleiss, 1996: 105)



تصویر ۹: داخل حیاط کاروانسرا. (Kleiss 1996: Tab. 15,3)



تصویر ۱۰: جبهه تخریب شده سمت جاده (Kleiss 1996: Tab.15,4)

وجه تسمیه بنا

نام میانجوب به سبب نهر آبی که از کرج به تهران آورده شد، رواج یافت. از آنجایی که این مکان تقریباً در میانه راه واقع بود، به میانجوب معروف شد. این نهر گویا در سال ۱۲۶۲ هـ احداث شده بوده است: «هم در این سال آب رود کرج که پیش بدان اشاره نمودیم به خارج شهر طهران جاری شد و موکب همایون از قصر قاجار به تماشای این نهر تشریف فرما شده بعضی تشریفات به عمل آمد» (اعتماد السلطنه، ۱۳۶۷: ۱۶۷۹).

بانی احداث این نهر، همچنان که پیشتر در روزنامه سفر گیلان ناصرالدین شاه آورده شد، مستوفی الممالک بوده است. ظل السلطان هم درست همین مطلب را ذکر کرده و مقدار بده آب آن را نیز بیست سنگ ذکر نموده است: «دو نهر کوچک در نزدیکی تهران عبور می کند. یکی کرج و یکی جاجرود و ممکن است این دو نهر را به تهران بیاورند. چنانکه نهر کرج را من خود به شخصه دیدم آبش به قرب بیست سنگ مرحوم میرزا یوسف مستوفی الممالک وارد کرده و الان ممر او موجود است» (ظل السلطان، ۱۳۶۲: ۷۵-۷۶).

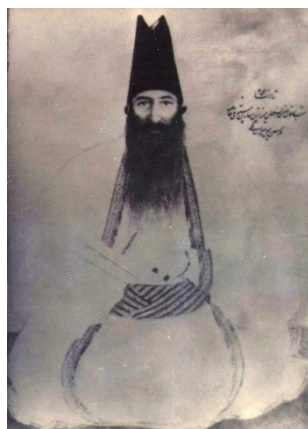
درخور ذکر است که عبدالله مستوفی سازنده این نهر را برخلاف موارد پیشین حاجی میرزا آقاسی معرفی کرده است: «یکی از کارهای مهم فلاحتی حاجی میرزا آقاسی کشیدن نهری از رودخانه کرج برای یافت آباد و وسفنارد است که بعدها موجب آبادی کلاک و گرم دره و میانجوب و عده زیادی از دهات که امروز از این نهر مشروب می شوند شده است. این نهر را حاجی میرزا آقاسی به وسیله سربازهای فوج خلیج قم کننده است، آبی هم که امروز از کرج برای تهران می آید تا سه چهار کیلومتر از همین نهر است و بعد به نهر علیحده می افتد و بالاخره از مجرای زیرزمینی به شهر تهران می رسد» (مستوفی، ۱۳۲۴: ۵۱).

سازنده بنا

همانطور که در بالا آورده شد، ناصرالدین شاه در روزنامه سفر گیلان به سال ۱۲۸۶ هـ «میرزا زین العابدین مرحوم» را سازنده کاروانسرا دانسته، اما اشاره دیگری نکرده است. خوشبختانه دو سال بعد از وی به سال ۱۲۸۸ هـ، زمانی که میرزا علی سررشته دار به سمت تهران می رفت، نام کامل سازنده بنا را ذکر کرده است. در چاپ عکسی سفرنامه وی که ایرج افشار آن را منتشر کرده، چنین آمده است: «از اینجا به طرف دارالخلافة که هفت فرسنگ مسافت داشت روانه گردید. پس از طی سه فرسنگ مسافت به کاروانسرای میانجوب ملک مرحوم میرزا زین العابدین البرز رسید. کاروانسرایست وسیع و معمور. در حوالی آن دکاکین و چای پزی و قهوه-خانه داشت» (سررشته دار، ۲۵۳۷: ۱۴۶).

میرزا زین العابدین البرز، فرزند میرزا حسن البرز و از مستوفیان دوره قاجار بوده است که کارهای خیریه بسیاری در نقاط مختلف به انجام رسانده بود. وی در تبریز در اوایل سلطنت ناصرالدین شاه، ریاست گمرکات را به عهده داشت و قبل از ۱۲۸۷ هـ در گذشته است (عبدلی آشتیانی، ۱۳۹۲). از جمله کارهای دیگر وی که ناصرالدین شاه نیز به سال ۱۲۸۷ هـ در پل دلاک (میان راه قم) نام برده آبادانی آن منطقه است (ناصرالدین شاه، ۱۳۷۲: ۲۲۶). همچنین از «قهوه خانه میرزا زین العابدین البرز» نیز قبل از رسیدن به حوض سلطان (از سمت قم به تهران) در سفرنامه عتبات، که نویسنده آن ناشناس است، صحبت شده است (سفرنامه عتبات، ۱۳۹۱: ۳۹۲).

در سایت «دنیای زنان در عصر قاجار» تصویری از میرزا زین العابدین البرز به شماره 912A4 از مجموعه کامران دولتشاهی منتشر شده که به نظر تنها تصویر به جای مانده از وی است. (تصویر ۱۱)



تصویر ۱۱: تصویر میرزا زین العابدین البرز. در کنار عکس نوشته شده: «مقرب الخاقان مؤتمن السلطان میرزا زین العابدین مستوفی خاصه در سن چهل و چهار سالگی» (مؤتمن السلطان، میرزا زین العابدین البرز. (۱۳۹۰، ۲۵ بهمن)).

نتیجه

راه ری به قزوین از دوره ناصرالدین شاه به جهت ارتباط بیشتر با اروپا، اهمیت زیادی یافت و با ساخت چاپارخانه‌ها و کاروانسراهای جدید و واردات و صدور کالا رونق بیشتری یافت. مسیر دقیق خود این راه باستانی به درستی مشخص نیست، اما با پیدا شدن منازل میان این راه، می‌توان درک بهتری از کلیت آن به دست آورد. یکی از منازل میان راه که نام آن در سفرنامه‌ها و خاطرات دوره قاجار، چه به عنوان کاروانسرا و چه به عنوان چاپارخانه بسیار به کار رفته، میانجوب است که نه جای آن و نه سایر مشخصات این اثر امروزه بر ما مشخص نیست. این مطالعه روشن ساخت که در میانه راه تهران به کرج و در کنار نهری که مستوفی-الممالک در سال ۱۲۶۲ هـ از رود کرج به سمت تهران کشید، نخستین چاپارخانه این راه از سمت تهران، با نام چاپارخانه «میانجوب» احداث شده بود. در فاصله سال‌های ۱۲۷۴ تا ۱۲۸۶ هـ، در زمانی که درست بر ما معلوم نیست، میرزا زین‌العابدین البرز که مردی نیکوکار و از مستوفیان دوره ناصری بود، در نزدیکی این چاپارخانه دست به ساخت کاروانسرای زد که با مرگ او ناتمام ماند و به همان نام «میانجوب» مشهور شد. این که پس از مرگ وی بخش‌های دیگری از بنا تکمیل شده یا نه، مشخص نیست؛ اما گزارش‌های تاریخی حکایت از آن دارد که کاروان‌ها از این کاروانسرا (اگرچه ناتمام) استفاده می‌کردند از آنجا که دیواره‌های خارجی این بنا از سنگ بوده، از اوایل قرن بیستم به نام «کاروانسرای سنگی» معروف و نام قبلی آن به فراموشی سپرده شد. در جریان تعریض راه تهران-کرج در دوره پهلوی، قسمت‌های خارجی ضلع ورودی (ضلع جنوبی) آن تخریب گردید. خوشبختانه در این زمان کلایس یک نقشه و دو قطعه عکس از کاروانسرا تهیه کرد. اما در نهایت، در جریان راه‌سازی‌های اخیر کل این بنا که حتی در فهرست آثار ملی نیز به ثبت نرسیده بود، نابود گشت.

کتابنامه

- آل داوود، سیدعلی (۱۳۸۹). چاپارخانه‌های ایران در عصر امیرکبیر. گزارش میراث ۲ (۴۲-۴۳): ۲۰-۲۷.
- ادیب الملک، عبدالعلی (۱۳۴۹). دافع الغرور. به کوشش ایرج افشار. تهران: خوارزمی.
- اعتماد السلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۷). تاریخ منتظم ناصری ج ۳. تصحیح محمد اسماعیل رضوانی. تهران: دنیای کتاب.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۲۵۳۶). سفرنامه صنیع الدوله (از تفلیس به تهران). به کوشش محمد گلبن. تهران: انتشارات سحر.
- پیرنیا، محمدکریم؛ افسر، کرامت الله (۱۳۵۰). راه و رباط، تهران: انتشارات سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران.
- سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح- عکس‌های هوایی شماره ۵۴۳۱-۵۴۳۳ و ۱۵۸-۵۴۳۳-۱۵۸ سازمان نقشه برداری کشور- عکس شماره: ۳۶۵-۵۰۰۱-۶۶.
- سررشته دار، میرزا علی (۲۵۳۷). سفرنامه راه تبریز به تهران. فرهنگ ایران زمین (۲۳): ۱۰۹-۱۴۷.
- سرنا، کارلا (۱۳۶۲). سفرنامه مادام کارلا سرنا (آدمها و آینهها در ایران). ترجمه علی اصغر سعیدی. تهران: زوار.
- سفرنامه عتبات (۱۳۹۱). تصحیح سید خلیل طاوسی. پیام بهارستان ۲ (۱۵): ۳۱۹-۳۹۳.
- ظل السلطان، مسعودمیرزا (۱۳۶۲). تاریخ سرگذشت مسعودی. تهران: دنیای کتاب.
- عبدلی فرد، فریدون (۱۳۸۳). چاپارخانه‌ها و راه‌های چاپاری ایران. ج ۱. تهران: هیرمند.
- عبدلی آشتیانی، اسدالله، مهدی سلیمانی آشتیانی (۱۳۹۲). پیشینه و موقوفات مدرسه علمیه صاحب الامر آشتیان. وقف میراث جاودان (۸۲): ۶۷-۱۱۴.
- فراهانی، میرزا محمدحسین (۱۳۶۲). سفرنامه میرزا محمدحسین فراهانی. به کوشش مسعود گلزاری. تهران: انتشارات فردوسی.
- کرزن، جورج ناتانیل (۱۳۸۰). ایران و قضیه ایران. ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مؤتمن السلطان، میرزا زین العابدین البرز. (۱۳۹۰، ۲۵ بهمن). در: دنیای زنان در عصر قاجار بازایی شده در ۱۷/۱۰/۱۳۹۲، از: <http://www.qajarwomen.org/fa/items/912A4.html>
- مستوفی، عبدالله (۱۳۲۴). شرح زندگانی من. ج ۱. تهران: انتشارات علمی.

ناصرالدین شاه (۱۳۶۷). روزنامه سفر گیلان. تصحیح منوچهر ستوده. گیلان: مؤسسه فرهنگی جهانگیری. همو (۱۳۷۲). شهریار جاده‌ها. به کوشش محمدرضا عباسی و پرویز بدیعی. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

همو (۱۳۷۳). روزنامه خاطرات ناصرالدین شاه در سفر سوم فرنگستان، ج ۳. به کوشش محمد اسماعیل رضوانی و فاطمه قاضیها. تهران: سازمان اسناد ملی ایران.

Gobineau, Comte de (1859), *Trois ans en Asie*, Paris: Librairie de L. Hachette et Cie.

Kleiss, Wolfram (1996). *Karawanenbauten in Iran* (Teil.1). Berlin: Dietrich Reimer.

Lycklama, T. Martinus (1873). *Voyage en Russie , au Caucase et en Perse, dans la Mésopotamie, le Kurdistan, la Syrie, la Palestine* (Tome II). Paris & Amsterdam: Bertrand & Langenhuisen.

Siroux, Maxime (1949). *Caravansérails d' Iran et Petites Constructions Routières*. Le Caire: Institut Francais D'archeologie Orientale.

Stahl, A. F. (1896). „Reise in Nord- und Zentral-Persien“. *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes geografischer Anstalt*, Heft 118. ed. by A. Supan. Gotha : Justus Perthes.

واکاوی دیدگاه‌ها در باب آرامگاه امامزاده حسین بن موسی^۱

محمد باقری

دانشجوی دکترای تاریخ اسلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران

حمیدرضا ثنائی^۲

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

چکیده

درباره آرامگاه حسین بن موسی، از پسران امام موسی کاظم (ع)، گزارش‌های شفاهی و مکتوبی متعددی در منابع آمده است. درباره محل دفن او در ایران دیدگاه‌های پرشماری مطرح شده و هفت جای، شیراز، جوپار کرمان، بهبهان، دزفول، کوفه، طبس و دیه زرگ آن، ذکر گردیده و البته دیدگاهی دیگر نیز وجود دارد که آرامگاه او را در عراق (کوفه یا بغداد) می‌داند. این مقاله ضمن بررسی و ارزیابی این دیدگاه‌ها کوشیده است به دیدگاهی که رجحان بیشتری دارد دست یابد. بنابر یافته‌ها، هر یک از این دیدگاه‌ها با ایراداتی روبه‌روست و تنها دیدگاهی که از طریق ادله قانع‌کننده و اطلاعات متقدم اثبات می‌شود، قول ناظر به دفن امامزاده در طبس است. به جز گزارش منابع انساب از حدود اواخر سده ۴ چهارم و اوایل سده پنجم هجری به بعد که از ادعای سادات منتسب به حسین بن موسی در طبس یاد کرده‌اند، قدمت آرامگاه موجود در طبس را نیز - که با توجه به کتیبه‌ای با تاریخ ۴۹۴ق و برخی گمانه‌زنی‌های باستان‌شناختی، دست کم به سده ۵ق باز می‌گردد - می‌توان به عنوان قرینه‌ای بر دفن شخصیت موردنظر ما در آن شهر به‌شمار آورد. در نتیجه می‌توان گفت که مدفن امامزاده مذکور به احتمال فراوان در شهر طبس قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: امامزاده‌های ایران، امامزاده حسین بن موسی، آرامگاه حسین بن موسی، طبس.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): hr.sanaei@um.ac.ir

مقدمه

منابع اطلاعات درباره امامزادگان ایران طیفی از آثار متنوع را به‌ویژه کتب انساب و تاریخ‌های محلی_ دربرمی‌گیرد؛ با این‌همه، اعتبار اطلاعات در همه این آثار یکسان نیست. چنین می‌نماید که اطلاعات منابع انساب به نسبت منابع محلی در این زمینه اعتبار بیشتری دارد. با آن‌که گاه اطلاعات ارزشمند و منحصر به فردی در تواریخ محلی به چشم می‌خورد، گزارش‌های عامیانه و مبتنی بر افواه نیز در آن‌ها کم نیست. چنین گزارش‌هایی در زمینه اطلاعات مربوط به دفن امامزادگان غالباً برای اثبات صحت انتساب مرقد محل مورد نظر روایت شده‌اند. بنابراین، از قرار معلوم گزارش‌های محلی شفاهی و مکتوب درباره امامزادگان و زیارتگاه‌های منسوب بدیشان خالی از اطلاعات نادرست نیست. این در حالی است که زیارتگاه‌های متعددی در شهرها و دیه‌های ایران، اعتبار خود را صرفاً از همین گزارش‌های عامیانه و محلی شفاهی یا مکتوب کسب کرده‌اند. گزارش‌های عامیانه و بی‌پایه‌ای این چنین در کنار امکان بروز تصحیف و افتادگی در نام امامزادگان با سلسله‌نسب ایشان در انواع منابع محلی و جز آن، پژوهش درباره صحت انتساب این آرامگاه‌ها را ضروری می‌نماید.

نام بسیاری از امامزادگان مدفون در ایران_ چنان‌که انتظار می‌رود_ تنها بر سردر یک آرامگاه حک شده و در مقابل، شگفت‌آور است که نام برخی از آنان بر فراز آرامگاه‌های متعددی دیده می‌شود. در این میان، امامزاده حسین بن موسی از آن امامزادگانی است که گزارش‌های متعدد شفاهی و مکتوبی در باب محل دفن آن وجود دارد. شیراز، جوپار کرمان، بهبهان، دزفول، کوفه، طبس و دیه زرگ آن، هفت جایگاهی است که محل دفن این امامزاده شمرده شده و اکنون در بیش‌تر آن‌ها آرامگاه‌هایی منتسب بدو به چشم می‌خورد. بنابراین، پرسش اساسی در این باب آن است که جایگاه دفن حسین بن موسی کدام است؟ این پژوهش نخست به ارائه دیدگاه‌ها و گزارش‌ها در این زمینه پرداخته و سپس از رجحان یک دیدگاه سخن گفته‌است.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌هایی که تاکنون پیرامون مدفن حسین بن موسی بن جعفر به انجام رسیده، به‌طور کلی، از دو جهت ناقص‌اند. برخی از این آثار اگرچه به دیدگاه صائب در این موضوع دست یافته‌اند، برخی از گزارش‌های شفاهی و مکتوب در این زمینه را از قلم انداخته‌اند. دیگر آثار از برخی گزارش‌ها غافل مانده و ضمناً به نتایج نادرستی نیز دست یافته‌اند. فقیه بحرالعلوم (۱۳۸۵) در کتاب تاریخ تشیع و مزارات شهرستان ساری به معرفی برخی از مزارات منسوب به حسین پرداخته‌است، اما درباره دو مزار کوفه و طبس به استدلال‌های نادرستی استناد جسته و بنابراین، از کشف مدفن حقیقی وی عاجز مانده‌است.

محمد رضا بارانی (۱۳۹۰) هم در مقاله «شرح حال پنج تن از فرزندان امام کاظم (ع)» به بررسی مزارهای شیراز، کوفه، دزفول و طبس پرداخته و نتیجه گرفته‌است که مدفن حسین بن موسی به احتمال فراوان در طبس قرار دارد. سیدحسین قریشی (۱۳۹۱) نیز در مقاله «بررسی دقیق مدفن حسین بن موسی الکاظم (ع)» به نادرستی، حسین را از همراهان احمد بن موسی در سفر به سوی شیراز دانسته‌است. او هر دو مزار طبس و شیراز را متعلق به حسین بن موسی دانسته و اظهار می‌دارد که اگرچه پیکر او نخست در طبس دفن شده، پس از مدتی شیعیان به سبب برخی خطرات آن را به شیراز منتقل کرده‌اند. اخوان مهدوی (۱۳۹۲) در کتاب حسین بن موسی الکاظم؛ زندگی، شخصیت و آرامگاه در چهار صفحه به نقد و بررسی دیدگاه‌ها پیرامون آرامگاه‌های منسوب به امام‌زاده حسین بن موسی پرداخته‌است. مطالب او بر پایه دیدگاه فقیه بحرالعلوم در تاریخ تشیع و مزارات شهرستان ساری استوار شده‌است و در این باره پژوهش مستقلی انجام نداده و صرفاً به نقل مطالب آن اثر پرداخته‌است. همو (۱۳۹۵) در مقاله «کنکاشی پیرامون آرامگاه‌های منسوب به حسین بن موسی الکاظم (ع)» به نقد سه دیدگاه کوفه و شیراز پرداخته و دفن حسین در دو شهر کوفه و شیراز را مردود دانسته و شهر طبس را محل دفن او دانسته‌است. مطالب این مقاله به جز بخشی از آنچه درباره نقد و بررسی مزار کوفه آمده، در واقع چکیده‌ای از مطالب کتاب یادشده مؤلف است. جمشید روستا

(۱۳۹۴) نیز در مقاله «بررسی تطبیقی حیات تاریخی دو امامزاده همنام در دو ایالت فارس و خراسان» از کوچ حسین از مدینه سخن گفته و در کمال حیرت، هر دو مدفن طبس و شیراز را متعلق بدو دانسته است؛ بدین سان، او به کشف هویت حقیقی شخصیت‌های مدفون در دو مزار یادشده ره نبرده است. در مجموع، اگرچه اخوان مهدوی و فقیه بحرالعلوم و دیگران پیشتر به این موضوع پرداخته‌اند، مقاله حاضر در قیاس با آثار پیشین و نسبت به آن‌ها، از جهاتی برتری دارد: ۱. مقاله حاضر به شکل جامع‌تری از آرامگاه‌های مطرح درباره حسین بن موسی سخن گفته و به نقد و بررسی آراء پیشین پرداخته است؛ ۲. مطالب با انسجام بیشتری مطرح شده است؛ ۳. از آراء دیگری در این زمینه یاد شده است.

نگاهی به احوال حسین بن موسی

اطلاعات پراکنده و اندکی که منابع نسبتاً متقدم رجالی و انساب درباره حسین بن موسی بن جعفر ارائه کرده‌اند و احادیثی که از او در برخی از مجامع حدیثی روایت شده، تصویری روشن از حیات وی به دست نمی‌دهند. ذکر حسین به عنوان شخصی مفقود در برخی از منابع (عبیدلی، ۱۳۷۱: ۱۶۶؛ ابن طباطبا، ۱۳۸۸ق: ۲۱۸-۲۱۹؛ مروزی، ۱۴۰۹ق: ۲۱-۲۲) از زندگی پنهانی او در نیمه دوم زندگی او خبر می‌دهد. بنابراین، گویا او سال‌های درازی از عمر خویش را دور از چشم کارگزاران نظام خلافت به سر برده است.

با توجه به آن‌که برخی از منابع چنان‌که گفته شد_ او را «مفقود» خوانده‌اند (عبیدلی، ۱۳۷۱: ۱۶۶؛ ابن طباطبا، ۱۳۸۸ق: ۲۱۸-۲۱۹)، چنین می‌نماید که این امامزاده به سبب خطراتی که از جانب عباسیان احساس می‌کرد یا شرکت در یک قیام یا امری مشابه در میان‌سال‌های مدینه را ترک و حیات پنهانی خویش را آغاز کرده است (برای آگاهی بیشتر رک. باقری و ثنائی، ۱۳۹۷: ۲۱۸-۲۲۳؛ باقری و طاوسی مسرور، ۱۳۹۹: ۱۴-۲۳).

نام مادر حسین در منابع ذکر نشده و به لقب ام‌ولد اکتفا شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۰۶/۴۸) و از این رو، گویا مادرش کنیز بوده است. زمان تولد حسین بن موسی مشخص

نیست؛ اما با توجه به شهادت امام موسی کاظم (ع) در سال ۱۸۳ق (صدوق، ۱۳۷۲: ۱۰۴/۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق: ۳۳/۱۳) و نقل برخی از احادیث آن حضرت توسط حسین بن موسی - که دست کم از نوجوانی حسین در زمان حیات پدر حکایت دارد - تولد او را می‌توان تقریباً در دهه‌های ششم و هفتم قرن دوم هجری یعنی میان سال‌های ۱۵۰-۱۷۰ق دانست.

احادیث منقول از حسین بن موسی در مجامع حدیثی شیعه نشان می‌دهد که وی سال‌های کودکی و جوانی و تاحدودی میانسالی خود را در موطن خویش، مدینه، گذرانده و از محضر سه امام شیعه، امام کاظم، امام رضا و امام جواد(ع) بهره‌ها برده‌است (صدوق، ۱۳۷۲: ۵۰۳/۲؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ۷۲۸-۷۲۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۱۹/۴۹). حسین بن موسی در برخی از روایات، خود به این دوران اشاره و می‌کوشد نزدیکی و ارتباط بدون واسطه خویش را به امام نشان دهد (صدوق، بی‌تا: ۴۵۶-۴۵۷، صدوق، ۱۳۷۲: ۵۰۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۹۰ق: ۴۳۳). بر خلاف دو برادرش، هارون و زید که موجب رنجش امام رضا(ع) شده بودند، هیچ مطلبی حاکی از تمرد وی از دستور امامان معاصرش وجود ندارد؛ بلکه همگی بر تبعیت وی از آن بزرگواران دلالت می‌کند. این همراهی چنان بود که وی مورد تجلیل و تأیید امام رضا و امام جواد(ع) قرار گرفته‌است. امام جواد(ع) نیز او را نیکوترین و خیرخواه‌ترین عموی خود معرفی کرده و امام رضا(ع) نیز آن را تأیید کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۴۵/۱۳؛ ۲۱۹/۴۹). این همه از جایگاه والای حسین بن موسی در بالاترین سطح رهبری امامیه حکایت می‌کند.

دیدگاه‌ها درباره آرامگاه حسین بن موسی

چنان‌که گذشت، اقوال فراوانی درباره محل دفن حسین بن موسی بن جعفر وجود دارد که برخی از آن‌ها مستند به منابع مکتوب است و شماری هم تنها از افواه عامه برمی‌خیزد. روشن است که حسین بن موسی در همه این مکان‌ها دفن نشده‌است. فارغ از اقوال نسبتاً قابل اعتمادتر که در این مقاله از آن‌ها سخن گفته می‌شود، در قزوین، ساری، سوته‌کلا، کیاسر،

تنکابن، آستانه اشرفیه، شوشتر، خوارسراب و... نیز مزارهایی با عنوان شاهزاده حسین مشهور است (فقیه بحرالعلوم، ۱۳۸۵: ۲۰۸-۲۳۰). در این شهرها و دیه‌ها دفن امامزاده‌ای با نام حسین گزارش شده یا آرامگاهی با این نام شهرت یافته و غالباً تنها به همین قرینه این مزارها را به حسین بن موسی بن جعفر، پسر امام کاظم(ع)، نسبت داده‌اند.

۱. شیراز

دفن امامزاده حسین بن موسی بن جعفر در شیراز یکی از دیدگاه‌های مشهور در این باب است. چنان‌که گفته شد، این دیدگاه به تازگی در مقاله‌ای تحت عنوان «واکاوی گزارش‌ها درباره دفن امامزاده حسین بن موسی علیه السلام در شیراز» بررسی و رد شده است (باقری و ثنایی، ۱۳۹۹: ۳۷-۵۸). اندیشه دفن این امامزاده در شیراز بر پایه گزارشی پیرامون ورود دسته‌ای از سادات به این شهر استوار شده که در منابع نسبتاً متأخر نقل شده است. این گزارش نخست در سده ۸ق بیان شده و سپس نویسندگانی تا سده ۱۴ق آن را با شاخ و برگ بیشتر نقل و بدان استناد کرده‌اند. در این گزارش آمده است که حسین بن موسی به همراه برادرانش احمد و محمد و شمار فراوانی از خویشاوندان‌شان که بالغ بر ۱۵ هزار نفر می‌شدند، از طریق حجاز، کویت، بصره، اهواز و بوشهر به سوی فارس آمده و در نزدیکی شیراز در جایگاهی به نام خان زنیان به مصاف لشکر انبوه حکمران شیراز رفتند و پس از پیروزی ابتدایی، عاقبت به نیرنگ سپاهیان دشمن شکست خوردند. در این گزارش همچنین آمده است که آن امامزادگان پس از این هزیمت، شبانه و با لباس‌های مبدل وارد شیراز شدند. در این میان، حسین بن موسی از این پس در باغی در نزدیکی محل استقرار حاکم شیراز روزگار می‌گذراند و به عبادت مشغول بود. پس از آنکه به محل اختفای او پی بردند، او را یافتند و در همان جا از میان برداشتند. بر پایه آنچه در این گزارش آمده، قرن‌ها بعد در زمان صفویه شخصی که از قضا به همان نام حاکم شیراز در زمان ورود سادات به این شهر خوانده می‌شده، از مزار حسین آگاه شده و بر فراز آن بقعه‌ای بنا کرده است (ابن زرکوب شیرازی، ۱۳۹۰: ۱۹۹؛ جنید شیرازی، ۱۳۶۴:

۳۰۶؛ ملک‌الکتاب شیرازی، ۱۲۹۶، ۱۵۵/۲، ۱۴۶؛ فرصت حسینی شیرازی، ۱۳۷۷، ۷۵۸/۲، ۷۴۵؛ شیرازی، ۱۳۸۲، ۴۸۴/۳؛ سلطان‌الواعظین شیرازی، ۱۳۸۹: ۱۲۹-۱۳۵).

مقاله مذکور دلایل رد این نظریه را به تفصیل بیان داشته‌است که از جمله مهم‌ترین آن‌ها، به‌طور خلاصه می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. اختلافات فراوان موجود در متن گزارش‌های منابع از سده ۸ تا سده ۱۴ق؛
۲. یکی از گزارش‌های مربوط از دعوت امام رضا(ع) از خانواده خود برای عزیمت به توس سخن گفته‌است؛ در حالی که امام در دوره ولایتعهدی در مرو به سر می‌برده‌اند؛
۳. ذکر نشدن نام حسین بن موسی در شمار همراهان احمد بن موسی در عزیمت به فارس در منابع متقدم؛
۴. مسیر حرکت کاروان احمد بن موسی و برادرانش از حجاز تا فارس در این گزارش‌ها بی‌راهه و پرت است و افزون بر آن، ذکر بوشهر در این مسیر از شاخ و برگ یافتن گزارش مربوط در محدوده زمانی شهرت و رونق این شهر از حدود نیمه سده ۱۲ق به بعد حکایت می‌کند؛
۵. ذکر مطالب ماورائی در داستان کشف جسد حسین بن موسی در شیراز؛
۶. انتساب ساخت مقبره حسین به اتابک ابوبکر بن سعد بن زنگی معروف به قتلغ در برخی از گزارش‌ها و تقابل آن با یافته‌های باستان‌شناختی درباره قدمت آرامگاه علاءالدین حسین و اشکالات عمده و متعدد گزارش‌ها پیرامون قتلغ خان مذکور در گزارش‌ها؛
۷. اعلام انگیزه «خونخواهی امام هشتم(ع) و جنگ با دشمنان امام» برای احمد و یارانش در گزارش مربوط و تقابل آن با حضور اهل و عیال آنان در کاروان؛
۸. در یکی از گزارش‌های نسبتاً متقدم در این باب، دلیل حرکت احمد بن موسی و همراهانش به سوی فارس «قتال با مجوسیان» دانسته شده‌است؛ در حالی که این سؤال مطرح می‌شود که انگیزه او برای نبرد با زردشتیان و عزیمت از موطن خود یا بغداد به سوی ایشان به‌واقع چه بوده‌است؛
۹. یکی از گزارش‌های متأخر عزیمت کاروان احمد بن موسی و همراهانش را همزمان

با ولایتعهدی امام رضا(ع) دانسته و این صحیح نمی‌نماید؛ چه سرکوب و قتل برادران آن امام به همراه برخی دیگر از علویان از لحاظ منطقی نمی‌تواند همزمان با ولایتعهدی آن حضرت بوده باشد.

نسب‌شناس برجسته، سید عبدالرزاق کمونه، با توجه به قرائن موجود و برخی از گزارش‌ها مزار منسوب به حسین بن موسی در شیراز را در حقیقت مزار برادرزاده‌اش، حسین بن اسحاق بن موسی(ع)، پنداشته‌است (کمونه، ۱۳۸۹: ۱۶۱) (برای آگاهی بیشتر، نک. باقری و ثنائی، ۱۳۹۹: ۴۴-۵۳).



تصویر ۱: مزار سید علاءالدین حسین در شیراز

۲. جوپار کرمان

در ۱۶ کیلومتری غرب شهر ماهان در مرکز شهر جوپار از توابع استان کرمان زیارتگاهی است مشهور به امامزاده حسین (نک. تصویر ۲) و به نوشته فقیه بحرالعلوم، بیش از دو سده است که شخصیت مدفون در این بقعه فرزند امام موسی کاظم(ع) دانسته می‌شود. این قول عامیانه به کتاب‌های تاریخ محلی نیز راه یافته‌است؛ چنان‌که نوشته‌اند: او به همراه برادرش احمد (معروف به شاه‌چراغ) وارد ایران شد و پس از درگیری در شیراز به کرمان مهاجرت کرد و از

بیم جان در جوپار مخفی شد. ماموران و دست‌نشانندگان عباسی آن حضرت را شناختند و عوام را تحریک کردند تا او را به قتل رسانند (فقیه بحرالعلوم، ۱۳۸۵: ۲۲۷).

دلایل معتقدان به دفن این امامزاده در جوپار همان دلایل معتقدان به دفن او در شیراز است. این دلایل پیشتر اجمالاً بیان شد. وجه تفاوت در آن است که معتقدان به این دیدگاه برآنند که سپاهیان عباسی حسین را تا جوپار دنبال کرده و در آن‌جا به قتل رسانده‌اند. چنان‌که گذشت، شرکت حسین بن موسی در کاروان احمد بن موسی در هیچ منبع تاریخی متقدم ذکر نشده و تنها برخی از منابع تاریخ محلی سده ۸ق از پیدا شدن مزاری در شیراز و انتساب آن به حسین بن موسی سخن گفته‌اند. پیروان نظریه جوپار این داستان را بن‌مایه مدعای خویش قرار داده‌اند.

گفتنی است که نویسنده مقاله «تحقیق پیرامون حسین بن موسی بن جعفر(ع) و مرقد وی» که از دفن حسین بن موسی در جوپار سخن گفته، چنین آورده‌است: غرض این بنده از نوشتن این مقاله کاوشی بیشتر و عمیق‌تر درباره مرقد حسین بن موسی است؛ البته نه به این منظور که به طور قطع قبر آن بزرگوار را در جوپار ذکر کنم؛ چه این خود از نظر دینی بسنده نیست و از نظر علمی هم احتیاج به سند قطعی و مسلمی دارد که بتواند جوابگوی هرگونه احتمال خلافی باشد (فدایی قطبی، ۱۳۵۲: ۲۷۹). لحن نویسنده در این عبارت بیانگر تردید جدی نویسنده در انتساب این مرقد به حسین بن موسی است. با این‌همه، نگاه دقیق‌تر به مقاله یادشده روشن می‌کند که قصد نویسنده بیشتر ثبت ویژگی‌های بنای آرامگاه بوده‌است.

نظر به آنچه گفته شد، حسین بن موسی نمی‌تواند در بقعه جوپار دفن شده باشد و بنابراین، چه کسی را می‌توانیم نامزد دفن در آن بدانیم. از قرائن موجود شاید بتوان نتیجه گرفت که شخصیت مدفون در این بقعه ابو عبدالله حسین بن حسین ذی‌الدمعة بن زید شهید است که نسبش با دو واسطه به امام سجاد(ع) می‌رسد. به نوشته فخر رازی (د. ۶۰۶ق)، او در

کرمان می‌زیسته (فخررازی، ۱۳۷۷: ۱۴۲) و ملقب به «قُعدَد» (قُعدُد) ^۳ بوده است (همان: ۱۵۱). حسین سه فرزند به نام‌های یحیی، محمد اکبر و زید داشته است و نوادگان وی بیشتر در شیراز، بغداد، موصل، نصیبین، حلب، دمشق، مکه، طائف و هند به سر می‌برده‌اند و علمای انسب عالمان و شهیدان فراوانی از نسل وی برشمرده‌اند (فخررازی، ۱۳۷۷: ۱۵۱؛ مروزی، ۱۴۰۹ق: ۵۱-۵۲). همچنین ابوالحسن عمری (د. حدود ۴۶۰ق)، صاحب المجدی فی انسب الطالیین، مادر حسین را امولد و سکونتگاهش را مدینه دانسته است. او حسین را شیخ بنی‌هاشم، مکنی به ابوعبدالله و برخوردار از سیزده فرزند دانسته است (ابن صوفی، ۱۳۸۰: ۳۵۸-۳۵۹). قعدد در زمان قیام پسرعموی خود، محمد بن محمد بن زید شهید که در سال ۱۹۹ق صورت گرفته، از سوی او و ابن طباطبا امیر کرمان بوده است. از آنجا که در سال ۲۰۰ق نهضت محمد بن محمد بن زید و ابن طباطبا به دست عباسیان سرکوب شد (نجمی، ۱۳۸۱: ۶۵/۱)، شاید بتوان گفت که زمان متواری شدن وی حدود همین سال بوده است.^۴

۳. رجل قُعدُد (قُعدَد یا قُعدود) کسی است که نسبش از سوی پدرانش به جد اعلیٰ نزدیک باشد. این واژه از اضداد است و بنابراین، به معنی مقابل آنچه گفته شد، نیز به کار برده می‌شده است. قُعدُد به ضم دال اول همچنین به معنای مرد گمنام و آن کسی است که از نداشتن مکارم اخلاق حقیر و خوار مانده است (نک. المنجد، ذیل «قعد»). با توجه به آنکه در متن مقاله به شیخوخت حسین در میان بنی‌هاشم اشاره شده، ظاهراً قعدد در نام وی همان مفهوم نخستین را دربردارد؛ یعنی سیدی که در میان سادات معاصر خود، نسبی کوتاه‌تر یا به تعبیری، نزدیک‌تر به جد اعلیٰ (ظاهراً در این جا علی بن ابی‌طالب (ع)) داشته است.

۴. نخستین بار فقیه بحرالعلوم به این موضوع اشاره کرده است (فقیه بحرالعلوم، ۱۳۸۵: ۲۲۷-۲۲۹).



تصویر ۲: مزار منسوب به حسین بن موسی در جوپار کرمان

۳. بهبهان

مزار باشکوهی در شهر بهبهان وجود دارد که به حسین بن موسی نسبت داده می‌شود (نک. تصویر ۳). اهل بهبهان گمان می‌کنند که او حسین اکبر فرزند امام هفتم و معروف به میرعالی حسین است (خادمی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱). به نظر می‌رسد قائلان به دفن حسین بن موسی بن جعفر در بهبهان برآنند که حسین بن موسی پس از درگیری در شیراز در حال فرار به بهبهان رسیده و در آنجا دفن شده‌است. این دیدگاه که از جهاتی با دیدگاه دفن حسین در جوپار شباهت دارد، از ارزش علمی کمتری نسبت به نظریه شیراز برخوردار است.

شاید با اطمینان بیشتری بتوان گفت که شخصیت مدفون در این مزار ابو عبدالله حسین بن زید بن موسی، نواده امام کاظم (ع) است؛ زیرا گزارش شده‌است که او و فرزندانش در آرجان - که در گذشته در نزدیکی بهبهان امروزی واقع بوده - می‌زیسته‌اند (ابن صوفی، ۱۳۸۰: ۳۶۳؛ فخررازی، ۱۳۷۷: ۱۱۴). افزون بر آن، مردم بهبهان معتقدند که دو تن از فرزندان احمد بن موسی، برادر حسین، نیز در این شهر مدفون‌اند و دو مزار دیگر را نیز به آنان منسوب می‌دارند. با وجود این، مولف چلچراغ شیراز پس از بررسی‌های فراوان به این نتیجه رسیده‌است که اساساً احمد فرزندی نداشته و از این رو، انتساب آن دو مزار به فرزندان وی را

غلط دانسته است (عرفان منش، ۱۳۸۶: ۱۰۰-۱۰۴).



تصویر ۳: مزار منسوب به حسین بن موسی در بهبهان

۴. دزفول

سید جعفر اعرجی (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق)، از نسب‌شناسان متأخر، نوشته است: «در زمانی که در کوه‌های ماسبذان^۵ اقامت داشتیم، مردی خوزستانی که آثار شرف و بزرگی در او دیده می‌شد، از من درخواست اجازه کرد. از نسب و شهرش پرسیدم، خود را به حسین بن موسی الکاظم نسبت می‌داد. آنان عشیره‌ای بزرگ از دهکده‌ای به نام دهلور از توابع دزفول بودند. در آنجا مقبره و مشهدی است که می‌پندارند قبر حسین بن موسی بن جعفر است. آن مرد مکتوبی را به من نشان داد که در آن نسبش آمده بود و گروهی از فقهای ناآگاه از انساب آن را تصدیق کرده بودند. صورت نسب از این قرار بود: محمد بن احمد بن شفیع بن رفیع بن محسن بن

۵. در سده‌های نخستین هجری این نام به ولایتی کهن واقع در مرز ایالت‌های جبال و عراق اطلاق می‌شده و کاربرد آن توسط سید جعفر اعرجی قابل توجه است. به نوشته لسترنج، این ولایت در غرب لر کوچک در مرز عراق عرب قرار داشته و مهم‌ترین شهر آن سیروان بوده که هنوز ویرانه‌های آن باقی است (لسترنج، ۱۳۷۷: ۲۱۸).

حسین بن احمد بن غفور بن ضامن بن رضا بن علی بن نقی بن عبدالرضا بن صمد بن آقا بن قوما بن حسین بن کریم بن محمد بن احمد بن ابراهیم بن مهدی بن رفیع بن رضا بن احمد بن یحیی بن حسین بن امام موسی الکاظم. اعرجی دریافته‌است که عالمان انساب درباره فرزند داشتن حسین و این‌که اگر داشته، آیا از او نسلی به جای مانده‌است، اختلاف نظر داشته‌اند. به اعتقاد او، اگر حتی قائل به وجود اخلاقی برای حسین شویم، از آنجا که علمای انساب پسری به نام یحیی را برای حسین نام نبرده‌اند، ادعای آن عشیره بی‌تردید کذب بوده‌است» (اعرجی، ۱۳۷۷: ۳۹۴).

فارغ از تردیدهای اعرجی در گفته‌های آن مرد، نبود چنین مقبره‌ای در دزفول امروزی می‌تواند به عنوان قرینه‌ای بر عدم وجود آن در گذشته باشد. افزون بر آن، منابع از حضور اخلاف حسین بن موسی در شهری جز دزفول سخن به میان آورده‌اند (نک. ادامه مقاله). همچنین منابع انساب متقدم بر درستی این گزارش مهر «صح» نمی‌زنند. به‌علاوه، چنان‌که فقیه بحرالعلوم و اخوان مهدوی بیان داشته‌اند (همان؛ اخوان مهدوی، ۱۳۹۲: ۷۴)، منابع انساب و کتب رجال در ذکر فرزندان حسین بن موسی از فرزندگی به نام یحیی نام نبرده‌اند. از این رو، افزون بر آنکه آرامگاه حسین بن موسی در دزفول جای نداشته، جماعتی در این شهر نیز به غلط خود را از نسل او می‌پنداشته‌اند.

۵. عراق (کوفه یا بغداد)

برخی از منابع قدیم و معاصر از حضور و دفن حسین بن موسی در عراق سخن گفته‌اند. در این میان، آنچه به منبعی نسبتاً متقدم مستند است، اقامت، تولد و تناسل، وفات و دفن او در بغداد است. این قول به گزارش کوتاه ابن طباطبا در سده ۵ق مستند بوده و از شخصی به نام ابن حرب، محمد بن محسن حسینی، نقل شده‌است (ابن طباطبا، ۱۳۸۸ق: ۲۱۹). در بررسی این گزارش شاید بتوان پذیرفت که حسین در مقطعی از زندگی خود در بغداد حضور داشته و حتی در آن جا فرزنددار شده باشد؛ ولی دلایل نسبتاً قانع‌کننده درباره یکی دیگر از دیدگاه‌ها

در باره مدفن حسین (نک. ذیل ۷ طبس)، گزارش ابن طباطبا در باب وفات و دفن او در این شهر را نقض می‌کند.

قول دیگر در باب دفن حسین در عراق از سوی یکی از منابع معاصر مطرح شده است. سید حسین براقی در تاریخ کوفه بدون ذکر مستند خود، به جان سپردن حسین بن موسی در کوفه و دفن او در عباسیه^۶ اشاره کرده است. او معتقد است قبری که در نزدیکی «ام بعور» به قبر حسن شهرت دارد، در حقیقت از آن حسین بن موسی است (براقی، ۱۳۸۸: ۱۰۵). پس از براقی، عبدالرزاق کمونه نیز با استناد به گفته وی، از وفات حسین بن موسی در کوفه سخن گفته است (کمونه حسینی، ۱۳۸۹: ۲۴۴). به نظر می‌رسد مستند براقی در این دیدگاه، مدفن یکی از سادات به نام حسن بن موسی بوده که در کوفه از دنیا رفته و در عباسیه آن شهر مدفون شده است. به نوشته مؤلف مراقدالمعارف، «در عباسیه در نزدیک شامی قبری هست که نزد آنان (کوفیان) به قبر حسن شهرت دارد» (حرزالدین، ۱۴۱۳ق، ۷۴/۲).

بنابراین، دیدگاه ناظر به دفن حسین بن موسی در کوفه با دلیل و سندی روشن اثبات نمی‌شود. افزون بر آن، مردمان این شهر (نجف امروزی) نیز نه تنها از حضور حسین بن موسی در آن سخن نگفته‌اند، بلکه برخلاف مردمان بیشتر مواضع مذکور در این مقاله (طبس، بهبهان، جوپار، شیراز و...)، در حال حاضر بقعه‌ای را نیز به عنوان آرامگاه او معرفی نمی‌کنند. فقیه بحرالعلوم، از پژوهشگران معاصر در زمینه تاریخ امامزادگان ایران، نیز با استناد به ۴ حدیث به این نتیجه رسیده است که حسین بن موسی با امام کاظم و امام رضا(ع) در مدینه ملازمت داشته و افزون بر آن، همراه امام جواد(ع) در بغداد نیز ساکن بوده و بنابراین، اساساً به ایران مهاجرت نکرده است. از این رو، از نظر وی، آرامگاه‌های منسوب به حسین بن موسی در ایران اساساً فاقد اعتبارند. در یکی از این احادیث که غسل روز پنجشنبه به جای جمعه را مطرح می‌کند، از همراهی حسین بن موسی با امام کاظم(ع) در راه بغداد سخن گفته شده است (طوسی، ۱۳۹۰ق، ۳۶۶/۱) که در صورت پذیرفتن صحت حدیث، این سفر را باید

۶. عباسیه همان نُخَیله و نُخَیله دروازه کوفه به سوی شام، مدائن و کربلا بوده است (براقی، ۱۳۸۸: ۱۹۳، ۴۴۶).

به دوره کودکی یا نوجوانی حسین پیش از زندانی شدن امام هفتم در سال ۱۷۹ق مربوط دانست. در حدیث دیگری خدمت حسین بن موسی به امام جواد(ع) در مدینه مطرح شده است (فقیه بحرالعلوم، ۱۳۸۵: ۲۱۷، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۶-۲۲۷، برای آگاهی از احادیث یادشده نک. طوسی، ۱۴۰۴ق، ۷۲۸/۲-۷۲۹؛ اربلی، ۱۳۳۹، ۱۵۳/۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۱۹/۴۹؛ شریف قرشی، ۱۴۱۳ق، ۴۱۸/۲؛ عطاردی قوچانی، ۱۳۴۲: ۱۹۸).

اخوان مهدوی در نقد حدیث مربوط به فصد امام جواد(ع) می‌نویسد: «آشکار است که حسن بن موسی در این روایت برادر حسین بن موسی بوده و محقق ارجمند، جناب آقای عطاردی، در ترجمه به اشتباه حسن را به حسین تبدیل کرده و سپس جناب آقای فقیه بحرالعلوم نیز به دلیل عدم استفاده از منبع اصلی و بهره بردن از کتاب آقای عطاردی این اشتباه را تکرار کرده و در نهایت، به این نتیجه رسیده است که حسین بن موسی به ایران مهاجرت نکرده و از ملتزمان رکاب امام جواد(ع) در مدینه و سپس بغداد بوده است» (اخوان مهدوی، ۱۳۹۲: ۲۱). داود شیخی زازرانی، از پژوهشگران معاصر، نیز با استناد به حدیث زیر معتقد است که حسین بن موسی در زمان شهادت امام جواد(ع) در سال ۲۲۰ق در عراق بوده است. او به درستی بر آن است که «بالحیره» در عبارت «قال حدثنی ام محمد مولاة ابی الحسن الرضا(ع) بالخبر و هی مع الحسن بن موسی ...» به «بالخبر» تصحیف شده است و از آن جا که به نقل از یاقوت حموی، حیره را همان نجف دانسته (نک. یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ۳۲۹/۲)، از حضور حسین بن موسی در زمان شهادت امام جواد در سال ۲۲۰ق در نجف و به تبع، عراق سخن گفته است. او همچنین حسن بن موسی مذکور در حدیث را به استناد نسخه بدل‌ها حسین بن موسی دانسته است (شیخی زازرانی، ۱۳۹۴: ۱۵۹). مضمون این حدیث چنین است: حسن بن علی و شاء از ام محمد کنیز امام رضا(ع) نقل کرده است که زمانی همراه حسن بن موسی بوده و از او شنیده است که روزی ابوالحسن علی بن محمد (امام هادی(ع) با ترس وارد شد و روی زانوی ام اییها دختر امام کاظم(ع) نشست. ام اییها گفت: جانم به فدایت. او پرسید: تو را چه شده است؟ علی بن محمد گفت: به خدا قسم هم اکنون پدرم از دنیا رفت.

ام ایها گفت: آن تاریخ را یادداشت کردیم. آنگاه خبر وفات امام جواد(ع) در همان روز رسید (طبری، ۱۴۱۳ق: ۴۱۳-۴۱۴). با آنکه استدلال شیخی زازرانی در تصحیف «بالحیره» به «بالخبر» کاملاً صحیح و عالمانه می‌نماید، در متن این حدیث از حسن بن موسی یاد شده است و به صرف ذکر نام «حسین» در اختلاف نسخ و احتمال تصحیف حسین به حسن، نمی‌توان حسین بن موسی را صرفاً بر پایه این حدیث، ساکن نجف و عراق دانست. افزون بر آن، اگر راوی این حدیث _ چنان که زازرانی معتقد است _ حسین بن موسی بوده و تا حدود سال ۲۲۰ق در عراق می‌زیسته، چگونه منابع انساب از او به عنوان «مفقود» یاد کرده‌اند (عبیدلی، ۱۳۷۱: ۱۶۶؛ ابن طباطبا، ۱۳۸۸ق: ۲۱۸-۲۱۹).

با وجود این اشکال‌ها، حتی اگر شخص مورد نظر در دو حدیث مذکور را شخصیت موضوع این مقاله، حسین بن موسی، بدانیم، این احادیث دفن حسین در شهر یا ناحیه‌ای غیر از بغداد را نفی نمی‌کنند؛ زیرا او می‌توانسته بخشی از حیات خویش را در بغداد به سر برده و سپس به جای دیگری کوچیده باشد.

۶. دهکده زرگ طبس

در دهکده زرگ در حدود چهل و پنج کیلومتری شهر طبس مزاری وجود دارد که عامه مردم آن را با عنوان مزار «آقا سیدحسین، فرزند موسی بن جعفر(ع)» یاد می‌کنند (نک. تصویر ۴). آنان بر این باورند که امامزاده حسین بن موسی پس از درگیری با دشمن در دامنه کوه همجوار به شهادت رسیده و پیکرش بر تپه‌ای از شن‌های روان به پایین دره منتقل و در محل فعلی به خاک سپرده شده است. از همین رو، این ماسه‌های روان را خاک‌ریز امامزاده می‌دانند. گزارشی هرچند کوتاه در منابع متقدم و متأخر درباره دفن حسین بن موسی در این دهکده وجود ندارد و بنابراین، در این باب تنها می‌توان گفت: شاید صاحب این مزار از سادات جلیل‌القدری باشد که تاکنون هویت حقیقی و نسبش پوشیده مانده است. به هر رو، با توجه به فقدان مستندات لازم در این باره نمی‌توان این مقبره را به حسین بن موسی بن جعفر منتسب ساخت.



تصویر ۴: مزار آقا سید حسین در دهکده زرگ طبس

۷. طبس

در باب جایگاه دفن حسین بن موسی بن جعفر شاید هیچ دیدگاهی به مقبولیت طبس نبوده باشد و این مقبولیت با توجه به دلایل متعددی که از دفن او در این شهر حکایت دارد، چندان بی‌راه نیست. مهم‌ترین دلایل دفن امامزاده حسین بن موسی در طبس عبارت‌اند از:

۱. سکونت اولاد حسین بن موسی در طبس دست‌کم از نیمه دوم سده ۴ ق به بعد که نخستین بار توسط ابونصر سهل بن عبدالله بخاری (زنده در حدود ۴۰۱-۴۰۷ ق) در اوایل سده ۵ ق بیان شده و پس از او، توسط عبیدلی (د. ۴۳۵ ق)، ابن‌صوفی (حدود ۳۹۰- حدود ۴۶۰ ق)، فخررازی (د. ۶۰۶ ق) و سپس اسماعیل مروزی (د. بعد از ۶۱۴ ق) گزارش شده است. بنابراین، دست‌کم از سده ۴ ق ساداتی در این شهر می‌زیسته‌اند که خود را از نسل وی می‌دانسته‌اند (نک. عبیدلی، ۱۳۷۱: ۱۶۶؛ ابن‌صوفی، ۱۳۸۰: ۲۹۹؛ فخررازی، ۱۳۷۷: ۱۱۳؛ مروزی، ۱۴۰۹ ق: ۲۱). پس از این، در سده‌های بعدی نیز برخی از نسب‌شناسان همچنان به حضور برخی از سادات مدعی انتساب به حسین بن موسی در آن شهر اشاره کرده‌اند (نک. ابن‌عنه، ۱۴۲۵ ق: ۲۴۰-۲۴۱؛ کیاگیلانی، ۱۴۰۹ ق: ۷۲).

این منابع انساب به ادعای سادات منسوب به حسین بن موسی در طبس مبنی بر حضور، زندگانی و وفات او در این شهر اشاره کرده و گاه عدم وجود راهی برای اثبات نظر ایشان و

تردید خود درباره آن را نیز ذکر کرده‌اند (به عنوان نمونه، ابن طباطبا، ۱۳۸۸ق: ۲۱۸-۲۱۹).^۷ به جز عراق (بغداد یا کوفه) که برخی از نسب‌شناسان متقدم یا متأخر از دفن حسین بن موسی در آن‌ها سخن گفته‌اند و نمی‌توان دلایل آنان را به طور کامل و بدون چون و چرا پذیرفت، در مقام مقایسه دیگر دیدگاه‌ها درباره مدفن شخصیت مورد نظر ما، نکته اساسی آن است که این منابع از ادعای مردمان دیگر شهرها درباره دفن وی در دیارشان یاد نکرده‌اند. بنابراین، تنها دیدگاه‌های مستند به منابع کهن انساب عبارت‌اند از دفن حسین بن موسی در عراق (بغداد یا کوفه) و طبس. از این رو، اگر دلایل معتقدان به دیدگاه بغداد یا کوفه را طبق استدلال‌های مقاله حاضر (نک. ذیل ۵) عراق (کوفه یا بغداد)) قانع‌کننده یا سقیم بدانیم، تنها دیدگاه دیگری که در منابع متقدم انساب از آن سخن گفته شده، دفن حسین بن موسی در طبس است؛ هرچند برخی از نویسندگان این منابع دلایل معتقدان به دفن وی در طبس را قانع‌کننده نشموده‌اند. بنابراین آنچه گذشت، با در نظر گرفتن آنکه شخصیت و حیات حسین بن موسی تا حدود زیادی در حاله‌ای از ابهام قرار دارد، ناآگاهی نسب‌شناسان از دفن حسین بن موسی در طبس و تردید آنان در این باره کاملاً طبیعی به نظر می‌رسد.^۸

۲. قدمت آرامگاه در طبس که اخوان مهدوی نیز در اثبات دفن حسین بن موسی در طبس بدان استناد جسته است؛ با این‌همه، اگرچه بر استناد او به وقف‌نامه‌های امامزاده در سده ۷ق می‌توان خدشه وارد کرد، کشف کتیبه‌ای که تاریخ ۴۹۴ق داشته و در سال ۱۲۰۵ق توسط خطاط آرامگاه شناسایی شده و همچنین بررسی باستان‌شناختی آرامگاه از لحاظ دوره معماری که به اواخر سده ۵ق نسبت داده شده، می‌تواند به عنوان دلائلی بر قدمت آرامگاه به

۷. با وجود این، چنان‌که گذشت، ابن طباطبا در جای دیگری از اثر خود از حضور، توالد و تناسل و وفات و دفن حسین در بغداد نیز سخن گفته است (نک. ذیل ۵) عراق (کوفه یا بغداد).

۸. گفتنی است که حجه الاسلام محمود مرعشی متولی و رئیس کتابخانه مرحوم آیه الله مرعشی نجفی نیز در نامه نسبتاً مفصلی از اعتقاد خود مبنی بر دفن حسین بن موسی در طبس پرده برداشته است. این نامه در پاسخ به درخواست مدیریت فرهنگی و امور تبلیغات آستان قدس رضوی در خصوص اظهار نظر در این باره و در تاریخ ۱۳۷۷/۰۳/۰۶ به نگارش درآمده است (اخوان مهدوی، ۱۳۹۵، ۴۲۹).

شمار آیند. افزون بر آنکه متن هیچ کدام از این وقف‌نامه‌ها از سوی نویسنده ارائه نشده، از نکات قابل تأمل اینکه در یکی از آن‌ها که به نوشته اخوان مهدوی، در تاریخ ۷۲۶ق به نگارش درآمده، واقف امیراسماعیل گیلکی دانسته شده است (نک. اخوان مهدوی، ۱۳۹۲: ۷۹، ۱۱۴-۱۱۵) و حال آنکه این امیر از خاندان اسماعیلی مذهب گیلکی در حدود سال‌های ۴۳۹-۵۰۰ق، یعنی حدود بیش از دو سده پیش از تاریخ وقف‌نامه بر طبس حکم می‌رانده است (اقبال آشتیانی، ۱۳۲۶: ۵۰). در مجموع، اگرچه قدمت آرامگاه دلیل قطعی و قانع‌کننده‌ای بر دفن حسین بن موسی در طبس نیست، به هر رو، دیدگاه دفن او در طبس را نسبت به دیگر آرامگاه‌ها تقویت می‌کند.

با وجود این دلایل که تا حدودی دیدگاه ناظر به دفن امامزاده در طبس را نسبت به دیگر دیدگاه‌ها اثبات می‌کند، برخی از طرفداران دفن امامزاده در طبس به نامه‌ای از امام رضا(ع) به حکمران طبس نیز استناد می‌کنند. در این نامه آمده است که به امام خبر رسیده که نوجوانی دوازده ساله به نام حسین از عترت رسول خدا(ص) قصد عزیمت به طبس و سکونت در آن را داشته و از حکمران خواسته شده آن حضرت را در یافتن وی یاری رساند و به محض اطلاع از او، امام را از آن آگاه سازد. این نامه پیشتر در تابستان ۱۳۹۷ در مقاله‌ای از جهت سند و محتوا بررسی شده و صدور آن با تردید جدی مواجه شده است (باقری و ثنائی، ۱۳۹۷: ۲۰۷-۲۲۵).



تصویر ۵: مزار حسین بن موسی در شهر طبرس

دیدگاه فقیه بحرالعلوم در باب مدفن حسین بن موسی در طبرس

فقیه بحرالعلوم معتقد است: از آن جا که حسین بن موسی بن جعفر الملک بن محمد بن عبدالله بن محمد بن عمر الاطرف بن علی بن ابی طالب در حدود سده ۴ ق در خراسان می زیسته، شخصیت مدفون در طبرس در حقیقت اوست و به جهت تشابه اسمی، به فرزند امام کاظم (ع) شهرت یافته است. اگرچه فخر رازی در سده ۶ ق از سکونت حسین بن موسی بن جعفر الملک در خراسان سخن گفته، به جایگاه دفن او اشاره ای نکرده است. به نوشته فقیه بحرالعلوم با توجه به آن که وی در خراسان می زیسته و نسب او نیز تا حدودی با نسب حسین بن موسی بن جعفر بن محمد، برادر امام رضا (ع) تشابه داشته، دور نیست که توهم دفن حسین بن موسی الکاظم در طبرس از تشابه اسمی و نسبی آن دو برخاسته باشد (فقیه بحرالعلوم، ۱۳۸۵: ۲۲۴؛ همو، ۱۳۹۰: ۷۳).

نظر به گزارش صریح منابع انساب از نیمه دوم سده ۴ ق به بعد که از ادعای برخی از سادات طبسی مبنی بر انتساب به حسین بن موسی سخن به میان آورده اند (نک. دلائل دیدگاه طبرس)، نمی توان دیدگاه فقیه بحرالعلوم را پذیرفت؛ زیرا فاصله زمانی تألیف آن منابع تا زمان

حیات حسین بن محمد بن جعفرالملک (حدود نیمه نخست سده ۴ق) چندان زیاد نبوده‌است و بنابراین، می‌توان گفت که چگونه آنان از هویت حقیقی خویش بی‌اطلاع بوده‌اند. به عبارت دیگر، با توجه به آنکه سادات به دلایل گوناگون در حفظ و به خاطر سپردن نسب خویش دقت و وسواس بیشتری نشان می‌داده‌اند، اعتقاد به اینکه آنان در اندک زمانی پس از حیات جد خویش در انتساب خویش به شخص دیگری از سادات راه خطا پیموده‌اند، شگفت‌آور است. افزون بر آنکه منابع متقدم درباره دفن حسین بن موسی بن جعفرالملک در طبس گزارشی به دست نداده‌اند، می‌توان گفت که حضور او در خراسان - با همه پهناریش در گذشته - نمی‌تواند قرینه و دلیل محکم و غیرقابل خدشه‌ای بر تطابق حسین بن موسی مدفون در طبس با نام‌برده باشد.

نتیجه

اطلاعات اندکی درباره حیات و شخصیت حسین بن موسی بن جعفر در منابع رجالی و انساب به چشم می‌خورد. بسیاری از منابع او را «مفقود» خوانده‌اند که شاید حاکی از زندگی پنهانی او، دور از چشم کارگزاران خلافت عباسی باشد. به تبع چنین زندگی پنهانی و اطلاعات اندک موجود درباره وی، از مهم‌ترین زوایای زندگانی پرابهام و ناپیدای او سکونتگاه و محل وفات و دفن اوست و از همین رو، مواضع متعددی به عنوان مکان دفن و آرامگاه وی معرفی شده‌است. برخی از این اقوال مستند به منابع متقدم و بعضاً متأخر است و برخی دیگر در افواه عامه مردم دیده می‌شود. هرکدام از این اقوال مکتوب و شفاهی طرفدارانی از عوام و خواص یافته‌است. از مشهورترین آراء در این زمینه دفن این امامزاده در کوفه، بغداد، دزفول، بهبهان، شیراز، جوپار کرمان و طبس و یکی از آبادی‌های آن به نام زرگ است. هرکدام از این دیدگاه‌ها با ایراداتی روبه‌روست و تنها دیدگاهی که از طریق ادله قانع‌کننده و اطلاعات منابع متقدم اثبات می‌شود، قول ناظر به دفن امامزاده در طبس است. به جز گزارش منابع انساب از حدود اواخر سده ۴ق و اوایل سده ۵ق به بعد که از ادعای سادات منتسب به حسین بن موسی در

طیلس یاد کرده‌اند، قدمت آرامگاه موجود در طیلس را نیز _ که با توجه به کتیبه‌ای با تاریخ ۴۹۴ ق و برخی گمانه‌زنی‌های باستان‌شناختی، دست‌کم به سده ۵ ق بازمی‌گردد_ می‌توان به عنوان قرینه‌ای بر دفن شخصیت موردنظر ما در آن شهر به‌شمار آورد.

کتاب‌نامه

- ابن زرکوب شیرازی، احمد بن ابی‌الخیر (۱۳۹۰). شیرازنامه. به‌کوشش اکبر نحوی، شیراز: دانشنامه فارس.
- ابن صوفی، علی بن محمد عمری (۱۳۸۰). المجدی فی انساب الطالبین. به‌کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن طباطبای، ابواسماعیل ابراهیم بن ناصر (۱۳۸۸ ق). منتقلة الطالبیه. به‌کوشش سید مهدی خراسان، نجف: مکتبه الحیدریه.
- ابن عنبه، جمال‌الدین احمد (۱۴۲۵ ق). عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب. به‌کوشش مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
- اخوان‌مهدوی، علی (۱۳۹۲). حسین بن موسی الکاظم؛ زندگی، شخصیت، آرامگاه. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- اخوان‌مهدوی، علی (۱۳۹۵). کنکاشی پیرامون آرامگاه‌های منسوب به حسین بن موسی الکاظم (ع). ذکر جمیل؛ یادنامه دکتر مهدی جلیلی، به‌کوشش مهدی مجتهدی، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، ۴۱۳-۴۳۳.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۳۹). کشف الغمه فی معرفه الائمه. به‌کوشش سید هاشم رسولی، تبریز: بنی هاشمی.
- اعرجی، جعفر بن محمد (۱۳۷۷). مناهل الضرب فی انساب العرب. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۲۶). «تحقیقات تاریخی». یادگار، ۳(۹)، ۴۹-۶۳.
- بارانی، محمدرضا و سید یاسین زاهدی (۱۳۹۰). «شرح حال پنج تن از فرزندان امام کاظم (ع)». سخن تاریخ، ۵(۱۲)، ۶۱-.
- باقری، محمد و حمیدرضا ثنائی (۱۳۹۷). «بررسی سندی و محتوایی نامه امام رضا (علیه السلام) به حاکم طیلس». فرهنگ رضوی، ش ۲۲، تابستان ۹۷.
- باقری، محمد و حمیدرضا ثنائی (۱۳۹۹). «واکاوی گزارش‌ها درباره دفن امامزاده حسین بن موسی (ع) در

- شیراز). فرهنگ رضوی، ۸(۳۲)، ۳۷-۵۸.
- باقری، محمد و سعید طاوسی مسرور، «بررسی کتاب حسین بن موسی (ع)، زندگانی، شخصیت، آرامگاه»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ۲۱(۱۲)، ۳-۲۵.
- براقی، سیدحسین (۱۳۸۸). تاریخ کوفه، ترجمه سعید راد رحیمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- جنید شیرازی، جنید بن محمود (۱۳۶۴). تذکره هزارمزار (ترجمه شذالازار). به‌کوشش عبدالوهاب نورانی وصال. شیراز: کتابخانه احمدی شیراز.
- حرزالدین، محمد (۱۴۱۳ق). المراقد المعارف. قم: سعید بن جبیر.
- خادمی، غلامرضا (۱۳۸۱). شجره طیبه یا امامزادگان ایران. قم: عصر ظهور.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. بیروت، دارالکتب العربیه.
- روستا، جمشید (۱۳۹۴). «بررسی تطبیقی حیات تاریخی دو امامزاده همنام در دو ایالت فارس و خراسان». مجموعه مقالات برگزیده کنگره ملی امامزادگان با محوریت حضرت حسین بن موسی الکاظم علیه‌السلام، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، ۲۹۹-۳۲۸.
- سلطان الواعظین شیرازی (۱۳۸۹). شب‌های پیشاور. به‌کوشش سیدمحمدباقر احمدی. قم: آل‌طه.
- شریف قرشی، باقر (۱۴۱۳ق). حیات امام موسی بن جعفر علیه‌السلام. بیروت: دارالبلاغه.
- شیخی‌زازانی، داود (۱۳۹۴). واکاوی روایات حسین بن موسی بن جعفر در کتب فریقین. مجموعه مقالات برگزیده کنگره ملی امامزادگان با محوریت حسین بن موسی الکاظم (ع)، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷-۱۷۸.
- شیرازی، محمدمعصوم (۱۳۸۲). طرائق الحقائق. به‌کوشش محمدجعفر محجوب. تهران: سنایی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۲). عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. ترجمه علی‌اکبر غفاری و حمیدرضا مستفید، صدوق، تهران.
- صدوق، محمد بن علی (بی‌تا). عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. ترجمه محمدتقی آقاجنقی اصفهانی، اسلامیه، تهران.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۹۰ق). زندگانی چهارده معصوم علیهم‌السلام (ترجمه اعلام الوری باعلام الهدی). ترجمه عزیزالله عطاردی، کتابفروشی اسلامیه، تهران.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق). دلائل الامامه. قم: بعثت.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۹۰ق). تهذیب الاحکام. به‌کوشش سیدحسن خراسان، تهران: دارالکتب

الاسلامیه.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). اختیار معرفه الرجال. به کوشش محمدباقر حسینی و سید مهدی رجایی، قم: آل‌البیت.

عبیدلی، ابوالحسن محمد (۱۳۷۱). تهذیب الانساب و نهاية الاعقاب. به کوشش شیخ محمدکاظم محمودی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.

عرفان‌منش، جلیل (۱۳۸۶). چلچراغ شیراز. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.

عطاردی قوچانی، عزیزالله (۱۳۴۲). عبدالعظیم حسنی حیاته و مسنده. تهران: صدوق.

فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۷۷). الشجره المبارکه فی انساب الطالبیه. به کوشش مهدی رجایی. زیر نظر محمود مرعشی نجفی. قم: مکتبه آیه الله مرعشی.

فدایی قطبی، علی محمد (۱۳۵۲). به کوشش پیرامون حسین بن موسی بن جعفر و مرقد وی. مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۹، ۲۷۱-۲۸۴.

فرصت حسینی شیرازی، محمدنصیر میرزاآقا (۱۳۷۷). آثار عجم. به کوشش منصور رستگار فسایی. تهران: امیرکبیر.

فقیه بحرالعلوم، محمد مهدی (۱۳۸۵). تاریخ تشیع و مزارات شهرستان ساری. قم: وثوق.

همو (۱۳۹۰). هزار مزار ایران؛ پژوهشی در معماری و شرح حال شخصیت‌های مدفون در بناهای ثبت شده ایران استاد یزد. قم: وثوق.

قریشی، سیدحسن و سارا زمانی رنجبر گرمودی (۱۳۹۱). بررسی دقیق مدفن حسین بن موسی الکاظم (ع). تاریخ دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات، ۹۱(۲۶)، ۱۳۲-۱۵۴.

کموئه حسینی، عبدالرزاق (۱۳۸۹). آرامگاه‌های خاندان پاک پیامبر (ص) و بزرگان صحابه و تابعین. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

کیا گیلانی، سیداحمد (۱۴۰۹ق). سراج الانساب. به کوشش سیدمهدی رجایی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.

لسترنج، گای (۱۳۸۶). جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی. ترجمه محمود عرفان، تهران: علمی فرهنگی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: الوفا.

مروزی، اسماعیل (۱۴۰۹ق). الفخری فی انساب الطالبیین. به کوشش مهدی رجایی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.

- مشکوتی، نصرت‌الله (۱۳۴۹). فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران. تهران: سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران.
- مصطفوی کاشانی، محمدتقی (۱۳۸۱). باستان‌شناسی بناهای مذهبی. در مجموعه مقالات در زمینه باستان‌شناسی (مجموعه مقالات محمدتقی مصطفوی کاشانی). گردآوری مهدی صدری. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۰۲-۱۳۸.
- معلوف، لویس (۱۳۸۲). المنجد، تهران: پژوهان.
- ملک‌الکتاب شیرازی. محمد بن محمد رفیع (۱۲۹۶). ریاض الانساب و مجمع الاعقاب معروف به بحرالانساب [چاپ سنگی]. بمبئی: مطبع داودی.
- نجمی، شمس‌الدین (۱۳۸۱). گاهشمار تاریخ کرمان. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- یاقوت حموی، شهاب‌الدین (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

- '*Aliyih al- Salām*. Trans. Ali- Akbar Ghaffari & Hamid- Reza Mostafid, Tehran: Şadūq.
- Şadūq, Muḥammad b. 'Alī (Und.). '*Uyūn Akhbār al- Riḍā 'Aliyih al- Salām*. Trans. Mohammad- Taqi Agha Najafi Isfahani, Tehran: Islāmiyya.
- Shareef Al Qurashi, Baqir (1413 AH/1992), *Ḥayāt- i Imā Mūsā b. Ja'far 'Aliyih al- Salām*, Beirut: Dār al- Balāgha.
- Sheikhi Zazerani, Davood (1394/2015). *Wākāwī- yi Rawāyat- i Ḥusayn b. Mūsā b. Ja'far dar Kutub Farīqiyn. Majmū'a- yi Maqālāt- i Barguzīda- yi Kungira- yi Millī- yi Imām- zādigān bā Miḥwariyyat- i Ḥusayn b. Mūsā al- Kāzīm 'Aliyih al- Salām*, Tehran: *Sāzmān- i Āp wa Intishārāt*, 137-178.
- Shirazi, Mohammad Masoum (1382/2003). *Ṭarā'iq al- Ḥaqā'iq*. Revised by Mohammad Jafar Mahjoub. Tehran: Sanai.
- Sultān al- Wā'izīn *Shīrāzī* (1389/2010). *Shab- hā- yi Pīshāwar*. Revised by Seyed Mohammad- Baqer Ahmadi, Qom: Al Taha.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1413 AH/1992). *Dalā'il al- Imāma*, Qom: Bi'that.
- Ṭabarsī, Faḍl b. Ḥasan (1390 AH/1970). *Zindigānī- yi Āhārda Ma'sūm 'Aliyihum al- Salām (Tarjuma- yi I'lām al- Warā bi- A'lām al- Hudā)*. Trans. Azizullah Atarodi, Tehran: Islāmiyya.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1390 AH/1970). *Tahdhīb al- Aḥkām*. Revised by Seyed Hasan Khersaan, Tehran: Dār al- Kutub al- Islāmiyya.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1404 AH/1983). *Ikhtiyār Ma'rifat al- Rijāl*. Revised by Mohammad- Baqer Hosseini & Seyed Mehdi Rajaei, Qom: Āl al- Bayt.
- 'Ubaydlī, Abū 'I-Ḥasan Muḥammad (1371/1992). *Tahdhīb al- Ansāb wa Nihāyat al- A'qāb*. Revised by Sheikh Mohammad Kazem Mahmoudi, Qom: Marashi Najafi Library.
- Yāqūt Ḥamawī, *Shihāb al- Dīn* (1995). *Mu'jam al- Buldān*. Beirut: Dār Şādir.

- Khāndān- i Pāk- i Payāambar wa Buzurgān- i Şahāba wa Tābi'īn*. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi.
- Khademi, Gholamreza (1381/2002). *Şhajara- yi Tayyibih Yā Imām- Zādigān- i Iran*. Qom: 'Aşr- i Zuhūr.
- Khaṭīb Baghdādī, Abūbakr Aḥmad (1417 AH/1996). *Ta'riḫ- i Baghdād*. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Arabiyya.
- Kīā Gīlānī, Sayyid Aḥmad (1409 AH/1988). *Sirāj al- Ansāb*. Revised by Seyed Mehdi Rajaie, Qom: Marashi Najafi Library.
- Le Strange, Guy (1386/2007). *The Lands of The Eastern Caliphate*. Trans. Mamoud Erfan, Tehran: 'Ilmī Farhangī.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 AH/1982). *Biḥār al- Anwār*. Beirut: al- Wafā'.
- Malik al- Kuttāb Shīrāzī, Muḥammad b. Muḥammad Raft' (1296 AH/1878). *Riyāḍ al- Ansāb wa Majma' al- I'qāb Ma'rūf bih Baḥr al- Ansāb (Lithography)*. Mumbai: Maṭba' Dāwūdī.
- Ma'luf, Louis (1382/2003). *al- Munjid*, Tehran: Pażhūhān.
- Marwazī, Ismā'īl (1409 AH/1988). *al- Fakhrī fī Ansāb al- Ṭālibiyyīn*, Revised by Seyed Mehdi Rajaie, Qom: Marashi Najafi Library.
- Meshkatī, Nosratallah (1349/1970). *Fihrist- i Banā- hā- yi Tārīḫī wa Amākin- i Bāstānī- yi Iran*. Tehran: Sāzmān- i Millī- yi Ḥifāzat- i Āthār- i Bāstānī- yi Iran.
- Mostafavi Kashani, Mohammad- Taqi (1381/2002). Bāstān- *Shināsī- yi Banā- hā- yi Maḍhabī. Dar Majmū'a- yi Maqālāt Dar Zamīna- yi Bāstān- Shināsī (Majmū'a- yi Maqālāt Mohammad- Taqi Mostafavi Kashani)*. Revised by Mehdi Sadri. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. 102- 138.
- Najmī, Shams al- Dīn (1381/2002). *Gāh- Şhumār- i Tārīḫ- i Kerman*. Kerman: Markaz- i Kerman- *Shināsī*.
- Roosta, Jamshid (1394/2015). "Barrisī- yi Taṭbīqī- yi Ḥayāt- i Tārīḫī- yi Dū Imām- zāda- yi Hamnām dar Dū Iyālat- i Fārs wa *Khurāsān*". *Majmū'a- yi Maqālāt- i Barguzīda- yi Kungira- yi Millī- yi Imām- zādigān bā Miḥwariyyat- i Ḥaḍrat- i Ḥusayn b. Mūsā al- Kāzīm 'Aliyih al- Salām*, Tehran: *Sāzmān- i Awqāf wa Umūr- i Kḥiyriya*, 299- 328.
- Şadūq, Muḥammad b. 'Alī (1372/1993). *Uyūn Akhbār al- Riḍā*

- Fakhr Rāzī, Muḥammad b. ‘Umar (1377/1998). *al- Shajarat al- Mubāraka fī Ansāb al-Ṭālibīyya*. Revised by Mehdi Rajaie. Mahmoud Marashi Najafi (as Supervise). Qom: Maktaba Āyat Allāh Mar‘ashī.
- Faqīh Baḥr al- ‘Ulūm, Muḥammad Maḥdī (1385/2006). *Tārīkh- i Tashayyu‘ wa Mazārāt- i Shahrīstān- i Sari*. Qom: Wuthūq.
- Faqīh Baḥr al- ‘Ulūm, Muḥammad Maḥdī (1390/2011). *Hizār Mazār- i Iran; Pazhūhishī dar Mi‘mārī wa Sharḥ- i Ḥāl- i Shakhshīyyat- hā- yi Madfūn dar Banā- hā- yi Thabt Shuda- yi Iran Ustān- i Yazd*. Qom: Wuthūq.
- Forsat Hosseini Shirazi, Mohammad- Nasir Mirza Agha (1377/1998). *Āthār- i ‘Ajam*. Revised by Mansour Rastegar Fasaie. Tehran: Amīr- Kabīr.
- Ghoreishi, Seyed Hasan & Zamani Ranjbar Garmroudi, Sara (1391/2012). *Barrisī- yi Daqīq- i Madfan- i Ḥusayn b. Mūsā al- Kāzīm*. Mahallat Branch, Islamic Azad University, Fall 1391/2012, No. 26, 132- 154.
- Ḥirz al-Dīn, Muḥammad (1413 AH/1992). *al- Marāqīd al- Ma‘ārif*, Qom: Sa‘īd b. Jubayr.
- Ibn ‘Inaba, Jamāl al- Dīn Aḥmad (1425 AH/2004). *‘Umdat al- Ṭālib fī Ansāb Āl Abī Ṭālib*. Revised by Maḥdī Rajaie, Qom: Marashi Najafi Library.
- Ibn Šūfī, ‘Alī b. Muḥammad ‘Umrī (1380/2001). *al- Majdī fī Ansāb al- Ṭālibīyyīn*. Revised by Ahmad Maḥdavi Damghani, Qom: Marashi Najafi Library.
- Ibn Ṭabāṭabā, Abū Ismā‘īl Ibrāhīm b. Nāšir (1388 AH/1968). *Muntaqīlat al-Ṭālibīyya*. Revised by Seyed Maḥdī Kharasan, Najaf: Maktabat al- Ḥaydariyya.
- Ibn zarkūb Shīrāzī, Aḥmad b. Abī al- Khayr (1390/2011). *Shīrāz- Nāma*. Revised by Akabar Nahvi, Shiraz: Dāniṣh- Nāma- yi Fārs.
- Irbilī, ‘Alī b. ‘Isā (1339/1960). *al- Kashf al- Ghumma fī Ma‘rifat al- A‘imma*. Revised by Seyed Hashem Rasouli, Tabriz: Banī Hāshimī.
- Junayd Shīrāzī, Junayd b. Maḥmūd (1364/1985). *Tadhkirah-yi Hazār Mazār (Tarjumih-yi Shadhdh al- Izār)*, Revised by Abdul- Wahhab Nourani Vessel, Shiraz: Ahmadi Book Store.
- Kemune Hosseini, Abd al- Razzaq (1389/2010). *Ārām- Gāh- hā- yi*

References

- Akhvan Mahdavi, Ali (1392/2013). *Ḥusayn b. Mūsā al- Kāzīm; Zindigī, Shakhshīyat, Ārām- Gāh*. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi.
- Akhvan Mahdavi, Ali (1395/2016). *Kankāshī Pīrāmūn- i Ārām- Gāh- hā- yi Mansūb bih Ḥusayn b. Mūsā al- Kāzīm. Dhīkr- i Jamīl; Yād- nāma- yi Dr. Mahdī Jalīlī*, Revised by Mahdī Mojtahedi, Mashhad: Ferdowsi University of Mashhad, 413- 433.
- A'rajī, Ja'far b. Muḥammad (1377/1998). *Manāhilal- Ḍarab fī Ansāb al- 'Arab*. Qom: Marashi Najafi Library.
- Atarodi Ghouchani, Azizullah (1342/1963). *'Abd al- 'Azīm Ḥasanī Ḥayāta wa Musnada*, Tehran: Ṣadūq.
- Bagheri, Mohammad, Hamid Reza Sanaei (1397/2018), "Documentary and Content Study of the Letter of Imām Riḏā (A.S.) to the Ruler of Tabas", *Farhang- i Raḍawī*, Vol.6, Issue 22 - Serial Number 22, September 2018, 207-225.
- Bagheri, Mohammad, Hamid- Reza Sanaei (1399/2021), "Analysis of Reports about the Burial of Imamzadeh Hosein ibn Musa in Shiraz", *Farhang- i Raḍawī*, Vol.8, Issue 32 - Serial Number 32, March 2021, 37-58.
- Bagheri, Mohammad, Saeed Tavoosi Masroor (2022). "A Critical Review on the Book Hussain Ibn Musa (AS), His Life, Personality, Sepulcher", *Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences*, Vol.21, Issue 12 - Serial Number 100, March 2022, 1-24.
- Barani, Mohammad- Reza, Seyed Yasin Zahedi (1390/2011). "Sharḥ- i Ḥāl- i Panj Tan Az Farzandān- i Imām Kāzīm", *Sukhan- i Tārīkh*, Vol. 5, No. 12, 36- 61.
- Barāqī, Sayyid Ḥusayn (1388/2010). *Ta' rīkh al- Kūfa*, Trans. Saeed Rad Rahimi, Mashhad: Research Foundation of Astane Quds Razavi.
- Eqbal Ashtiani, Abbas, (1326/1947). "Taḥqīqāt- i Tārīkhī", *Yādigār*, Vol. 3, No. 9, 49- 63.
- Erfan Manesh, Jalil (1386/2007). *Āl- Ārām- Gāh- Shiraz*. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi.
- Fadaie Ghotbi, Ali Mohammad (1352/1973). "Kūshīshī Pīrāmūn- i Ḥusayn b. Mūsā b. Ja'far wa Marqad- i Wiy". *Faculty of Theology and Islamic Studies*, No. 9, 271- 284.

Imāmzādih Hossein ibn Musā's Tomb: A Historical Study

Mohammad Bagheri

PhD Student of Islamic History, University of Tehran, Tehran, Iran

Hamidreza Sanai¹

Assistant Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran

Imamzadeh Hossein ibn Musa, one of the sons of Imam Musa Kazem (AS), lived in the second half of the second century AH and the first half of the third century AH. According to the reports of many sources about his burial, the question arises as to where he was buried. This research, using a descriptive-analytical method, first explains the reports of many sources about his burial and then analyzes and considers their authenticity. The available reports mention his burial in cities such as Shiraz, Behbahan, Jopar Kerman, Kufa, Dezful and Tabas. The result indicates that the tomb of Imamzadeh is most likely located in the city of Tabas.

Keywords: Hussein ibn Musa , Imamzadegan, Tombs, Tabas, Shiraz, Kufa, Baghdad.

1. Email (corresponding author): hr.sanaei@um.ac.ir

- 25/ 2012 February 14). In: *Dunyā- yi Zanān dar ‘Aṣr- i Qājār*. Recovered in 1392/10/17- 7 - 1 - 2014 From <http://www.qajarwomen.org/fa/items/912A4.htm>.
- Nāṣir al- Dīn Shāh (1367/1989). *Rūz- Nāma- yi safar- i Gilān*. Revised by Manouchehr Sotoudeh. Gilan: Mu’assisa- yi Farhangī Jahan- Gardī.
- Nāṣir al- Dīn Shāh (1372/1994). *Shahriyār- i Jada- hā*. Revised by Mohammad- Reza Abbasi & Parviz Badiei. Tehran: Sāzmān- i Millī- yi Iran.
- Nāṣir al- Dīn Shāh (1373/1995). *Rūz- Nāma- yi Khāṭirāt- i Nāṣir al- Dīn Shāh dar Safar- i Siwwum- i Farangistān*, Vol. 3. Revised by Ismail Rezvani & Fatemeh Ghaziha. Tehran: Sāzmān- i Millī- yi Iran.
- Pirnia, Mohammad Karim & Afsar, Karamatollah (1350/1971). *Rāh wa Ri(u)bāt*, Tehran: Intishārāt- i Sāzmān- i Millī- yi Ḥifāzat- i Āthār- i Bāstānī- yi Iran.
- “Safar- Nāma- yi ‘Atabāt” (1391/2012). Revised by Seyed Khalil Tavousi. *Payām- i Bahāristān*. No.2(15), 319- 393.
- Sar Reshteh Dar, Mirza Ali (2537/1978). “Safar- Nāma- yi Rāh- i Tabrīz Bih Tehran”. *Farhang- i Iran Zamīn*. No. 23, 109-147.
- Serena, Carla (1362/1983). *Safar- Nāma- yi Mādām Carla Serena (Ādam- hā wa Āyīn- hā dar Iran)*. Trans. Ali Asghar Saeedi. Tehran: Zawār.
- Siroux, Maxime (1949). *Caravansérails d’ Iran et Petites Constructions Routières*. Le Caire: Institut Francais D’archeologie Orientale.
- Stahl, A. F. (1896). “Reise in Nord- und Zentral-Persien”. *Dr. A. Petermanns Mitteilungen aus Justus Perthes geografischer Anstalt*, Heft 118. ed. by A. Supan. Gotha: Justus Perthes
- Zīl al- Sultān, Mas’ūd Mīrzā (1362/1983). *Tārīkh- i Sar- Gudhasht- i Mas’ūdī*. Tehran: Dunyā- yi Kitāb.

References

- Abdoli Ashtiani, Asadollah & Soleymani Ashtiani, Mahdi (1392/2013). “Pīshīna wa Mawqūfāt- i Madrasa- yi ‘Ilmiyya- i Şāhib al- Amr Aşhtiyān”. *Waqf- i Mīrāth- i Jāwdān*. No.(82), 67-114.
- Abdoli Fard, Fereydoon (1383/2004). *Ĉāpar- Khāna- hā wa Rāh- hā- yi Ĉāpārī- yi Iran*. Vol. 1. Tehran. Hīrmand.
- Adīb al- Mulk, ‘Abd al- ‘Alī (1349/1970). *Dāfi ‘ al- Ghurūr*. Revised by Iraj Afshar. Tehran: Khwārazmī.
- Ale Davood, Seyed Ali (1389/2010). “Ĉāpār- Khāna- hā- yi Iran dar ‘Aşr- i Amīrkabīr”. *Guzārīsh- i Mīrāth*, 2(42-43), 20-27.
- Armed Forces Geographical Organization- Images 5431-158 & 5433-158.
- Curzon, George Nathaniel (1380/2001). *Iran wa Qaḍiyya- yi Iran*. Trans. Gholam Ali Vahid Mazandarani. Tehran: Intīshārāt- i ‘Ilmī wa Farhangī.
- Farahani, Mirza Mohammad Hossein (1362/1983). *Safar- Nāma- yi Mirza Mohammad Hossein Farahani*. Revised by Masoud Golzari. Tehran: Intīshārāt- i Firdawsī.
- Gobineau, Comte de (1859), *Trois ans en Asie*, Paris: Librairie de L. Hachette et Cie.
- Iran National Cartographic Center- Images 365- 5001 - 66.
- I‘timād al- Salṭana, Muḥammad Ḥasan Khān (1367/1988). *Tārīkh- i Muntazim Nāşirī (Vol. 3)*. Revised by Mohammad Ismail Rezvani. Tehran: Duniyā- yi Kitāb.
- I‘timād al- Salṭana, Muḥammad Ḥasan Khān (2536/1977). *Safar- Nāma- yi Şanī‘ al- Dawla (Az Tiflīs (Tbilisi) Bih Tehran)*. Revised by Mohammad Golbon. Tehran: Intīshārāt- i Saḥar.
- Kleiss, Wolfram (1996). *Karawanenbauten in Iran (Teil.1)*. Berlin: Dietrich Reimer.
- Lycklama, T. Martinus (1873). *Voyage en Russie , au Caucase et en Perse, dans la Mésopotamie, le Kurdistan, la Syrie, la Palestine (Tome II)*. Paris & Amsterdam: Bertrand & Langenhuisen.
- Mustawfī, ‘Abd Allāh (1324/1946). *Sharḥ- i Zindigānī- yi Man*. Vol. 1. Tehran: Intīshārāt- i ‘ilmī.
- Mu‘taman al- Sulṭān, Mīrza Zayn al- ‘Ābidīn Alburz (1390 Bahman

**A Lost Caravanserai from the Qajar Period: Miānjūb
Caravanserai**

Siavash Doroodian¹

*Assistant Professor, School of Architecture and Restoration of
Monuments, Science and Research Branch, Islamic Azad University,
Tehran, Iran*

The purpose of this article is to find the location, characteristics and reasons for the disappearance of Miyanjoob Caravanserai. This building was located in the middle of the road that connected the capital to the western regions of the country during the Qajar period. Historical-analytical research method has been used to find out the condition and characteristics of this building. In this method, by examining the historical sources of the Qajar period, the possibility of the existence of this caravanserai in the assumed place between Tehran and Karaj has been investigated, and according to the historical documents, the hypothesis has been proven. This study shows that the building was located in the vicinity of the current Wardvard and was called Mianjoob due to its location next to the stream that goes from the Karaj River to Tehran. The findings of this research also determine the reason for naming, the name and characteristics of the owner of the building, and the reason for the destruction of the building.

Keywords: Mianjoob caravanserai, Sangi caravanserai, Tehran-Qazvin road, Qajar period.

1. Email: siavashdoroodian@yahoo.com

- Sadegh, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Wālih Qazwīnī Iṣfahānī, Muḥammad Yūsuf Wālih (1382/2003). *Iran dar Zamān Shāh Ṣafī wa Shāh ‘Abbās- i Duwwum*. Revised Mohammad Reza Nasiri, Tehran: Anjuman- i Āthār wa Mafākhir- i Farhangī.
- Yūsūfī Harawī, yūsuf b. Muḥammad (1382/2003). *Ṭibb- i Yūsufī(Jāmi‘ al- Fawā‘id)*. Tehran: Tehran University of Medical Science.
- Yūsūfī Harawī, yūsuf b. Muḥammad (1391/2012). *Riyāḍ al- ‘Adwiyya*. Tehran: al- Ma‘ī.

- Qāṭi' Qazwīnī, Ḥakīm 'Alī Afḍal (12 Hijrī). *Manāfi' Afḍaliyya*. No. ir10- 46974, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Qazwīnī, Abū 'l- Ḥasan (1367/1988). *Fawā'id al- Ṣafawiyya*. Revised by Maryam Mir Ahmadi, Tehran: Mu'assisa- yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt- i Farhangī.
- Qazwīnī, Muḥammad Raḍī (1136 AH/1723). *Risāla al- Raḥīq fī Adāb al- Safar*. No. 812662, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Risāla dar Pizīshkī* (1046 AH/1636). No. ir10- 39381, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Ṣadr al- Dīn Shīrāzī, Amīn al- Ḥukamā (1381/2002). *Dastūrāt- i Ṭibbī*. Qom: Markaz Ihya' al- Turāth al- Islāmī.
- Ṣāliḥ Shīrāzī, Muḥammad Hādī b. Muḥammad (Tārīkh- i Kitābat 12 Hijrī). *Āshma- yi Zindigī*. No. ir10- 6083, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Shāh Arzānī, Mīr Muḥammad Akbar b. Muḥammad (1380/2001). *Mizān al- Ṭibb*. Qom: Mu'assisa- yi Farhangī- yi Samā'.
- Shāh Arzānī, Mīr Muḥammad Akbar b. Muḥammad (1387/2008). *Ṭibb Akbarī*. Vol.2, Qom: Jalāl al- Dīn.
- Sharīf, Muḥammad Mahdī b. 'Alīnaqī (1387/2008). *Zād al- Musāfirīn*, Revised by Mu'assisa- yi Ihya' Ṭibb Ṭabī'ī, Qom: Jalāl al- Dīn.
- Shīrāzī, Ma'sūm b. Sayyid Karīm al- Dīn (1089 AH/1674). *Qarābādīn- i Ma'sūmī*. No. ir10- 39381, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Ṭīhrānī, Muḥammad Hāshim b. Muḥammad Ṭāhir (12 Hijrī). *Dir' al- Ṣiḥḥah*. No. ir10- 48091, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Ṭūlūzān, Yūnānī (1383/2004). *Asrār al- Aṭibbā' (Mujarrabāt Iylāt Āghatā'ī)*. Trans. Mīrzā Shihāb al Dīn Thāqīb, Tehran: Tehran University of Medical Science.
- Turkaman, Iskandar Beg (1382/2003). *Tārīkh- i 'Ālam Ārā- yi 'Abbāsī*. Revised by Iraj Afshar, Tehran: Amīrkabīr.
- Wahīd Qazwīnī, Mīrzā Muḥammad Ṭāhir (1383/2004). *Tārīkh- i Jahān Ārā- yi 'Abbāsī*. Revised by Seyed Saeed Mir Mohammad-

- Khwāndamīr, Ghiyāth al- Dīn Humām al- Dīn (1380/2001), *Ta'rikh Habīb al- Siyar*, Revised by Jalaluddin Homaei, Vol.4, Tehran: Khayyām.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1351/1972). *Āsimān wa Jahān (Tarjuma- yi al- Samā' wa al- 'Ālam Biḥār al- 'Anwār)*. Vol.6, Trans. Mohammad Bagher Kamarehi, Tehran: Islāmiyya.
- Muḥammad b. 'Abd Allāh (1383/2004). *Tuḥfa- yi Khānī*. Tehran: Tehran University of Medical Science.
- Muḥammad b. Muḥammad Kaḥḥāl (1386/2007). *Shifā' al- 'Ayn wa 'Ayn al- Dawā'*. Tehran: Tehran University of Medical Science.
- Muḥammad Ḥakīm Mubārak (10 Hijrī). *Naṣīhat- Nāma- yi Sulaymānī: Hifz al- Ṣiḥḥa*. No. ir10- 48195, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Muḥammad Ḥusayn Ṭabīb, Muḥammad Bāqir (11 Hijrī). *Ḥummayāt*. Kātib: Muḥammad Mu'min b. Muḥammad Naṣīr, No. ir10- 46974, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Mu'min, Sayyid Mu'min b. Muḥammad Zamān (1390/2011). *Tuḥfat al- Mu'minīn*, Vol.2, Revised by Mu'assisa- yi Iḥyā- yi Ṭibb- i Ṭabī'ī, Qom: Nūr Wahī.
- Mustawfī, Muḥammad Muḥsin (1375/1996). *Zubdat al- Tawārīkh*. Revised by behrouz Goudarzi, Tehran: Bunyād- i Mawqūfāt- i Dr. Iraj Afshar.
- Namdar, Hossein & Alipoor Silab, Javad (2018 May). "Diagnosis and Treatment of sa'fe disease in Safavid Iran". *Research on History of Medicine*, 7(2): 81-90.
- Parghu, Mohammad Ali & Alipoor Silab, Javad (1396/2017). "Plague in Safavid Iran". *The Journal of Social History Rersearch*. Vol.7, Issue 1 - Serial Number 13 April 2017, 33-55.
- Parghu, Mohammad Ali & Alipoor Silab, Javad (1401/2022). "Diagnosis, Prevention, and Treatment of Cholera in Safavid Iran". *History of Islam & Iran*. Vol.32, Issue 54 - Serial Number 144 Summer 2022 June 2022, 39-61.
- Parghu, Mohammad Ali & Alipoor Silab, Javad (1401/2023). "Traveler hygiene measures in Safavid Iran", *Journal of Historical Researches*. Vol.14, Issue 4 - Serial Number 56 December 2023, 15-32.

Medical Science.

- Harawī Muḥammad b. Yūsuf (1387/2008). *Baḥr al- Jawāhir (Mu'jam al- Ṭibb al- Ṭabī'ī)*. Qom: Jalāl al- Dīn.
- Ḥusaynī Shifā'ī, Muẓaffar b. Muḥammad (1391/2012). *Qarābādīn*. Revised by Yusef Beig Babapour & Mohammad Mousavi Nejad, Tehran: Bīnā.
- Ḥusaynī, Muḥammad b. Nūr Bakhsh (977 AH/1569). *Shamsiyya. Tārīkh- i Kitābat* (writing date) 1272 AH/1855, Kātib: 'Alī b. Muḥammad Mufid Iṣfahānī, National Library, No. 1721342.
- 'Imād al- Dīn Shīrāzī, Maḥmūd b. Mas'ūd (12 Hījri). *Jumal wa- Jawāmi' (dar Tashrīḥ I'dā')*, No. ir10- 7375, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- 'Imād al- Dīn Shīrāzī, Maḥmūd b. Mas'ūd (1382/2003). *Ātashak*, Tehran: Tehran University of Medical Science.
- Iskandar b. Mīr Fayḍ Ṭabīb (1076 AH/1665) .*Sharḥ- i Qānūn'ih*. No. ir10- 29355, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Islami Fard, Zahra (1397/2018). *Taḥlīl- i Waḍ'iyat- i Pizishkī wa Dārū- Sāzī dar Iran- i 'Aṣr- i Ṣafawiyya*. PhD thesis. Islamic Maaref University (Qom).
- Jāmi' al- Ṣafā'* (1085 AH/1674). No. ir10- 2199, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Kamāl b. Nūr b. Kamāl Ṭabīb (Und.). *Risala Ḥifẓ al- Ṣiḥḥa*. No. ir10- 18567, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Khatmi, Zhaleh (1393/2014). *Ṭibābat, Darmān wa Bīmāristān- hā- yi Dawra- yi Ṣafawī*. Master's thesis, Urmia University Faculty of Literature And Humanities.
- Khunjī, Faḍlullāh Rūzbihān (1382/2003). *Tārīkh- i 'Ālam Ārā- yi Amīnī*. Tehran: Mīrāth- i Maktūb.
- Khurāsānī Gunābādī, Sulṭān 'Alī (1134 AH/1721). *Dastūr al- 'Ilāj*. No. 10- 7353, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Khūrshāh b. Qubād al- Ḥusaynī (1380/2001). *Tārīkh- i Īlēt- i Nizām Shāh*. Revised by Mohammad Reza Nasiri & Koichi Haneda, Tehran: Anjuman - i Āthār wa Mafakhir- i Farhangī.

References

- Afūsh̄tahī Naṭanzī, Maḥmūd b. Hidāyat Allāh (1373/1994). *Nuqāwat al-Āthār fī Dhikr al-Akhyār fī Ta'rīkh al-Şafawīyya*. Revised by Ihsan Eshraghi, Tehran: 'Ilmī wa Farhangī.
- Amīr Ćalabī, Sayyid Muḥammad Tabīb (1238 AH/1822). *Natīja al-Ṭibb*. No. ir10- 48318, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Bahā' al- Dawla, Baha' al- Dīn b. Mīr Qawām al- Dīn (1387/2008). *Khulāsat al- Tajārib*, Revised by Mohammad Reza Shams Ardakani & Others, Tehran: Tehran University of Medical Science.
- Behbahani, Ali Naqī b. Ahmad (1377/1998). *'Ayār- i Dānish (Mushtamil bar Ilahīyyāt wa Ṭabī'īyyāt)*. Revised by Seyed Ali Mousavi Behbahani, Tehran: Mīrāth- i Maktūb.
- Chardin, Jean, (1372/1993). *Journal du voyage du Chevalier Chardin en perse aux Indes Orientales*. Trans, Iqbal Yaghmaie, Vol. 2, 3. Tehran: Tūs.
- Dashtakī Shīrāzī, Ghīyāth al- Dīn Manşūr (866-948 AH/1461-1541). *al- Shāfiyya: Risāla fī al- Ṭibb*. No. 10- 37209, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Dhū al- Nūn, Mīrzā Khūshhāl Bayk b. Tātār- Khān (1012 AH/1603). *Nafāyis al- Hikmat*, Maḥal- i Kitābat: Agareh, No. ir10- 21921, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Elgood, Cyril (1357/1978). *Ṭibb dar Dawra- yi Şafawīyya*. Trans. Mohsen Javidan, Tehran: University of Tehran.
- Figuroa (1363/1984). *Safar- Nāma- yi García de Silva Figuroa*. Trans. Gholamreza Samiei, Tehran: Nū.
- Floor, Willem (1393/2014). *Bīmāristān- hā- yi Iran dar 'Aşr- i Qājār*. Trans. Iraj Nabi Pour, Bushehr: Bushehr University of Medical Sciences.
- Gilani, Ali (1387/2008). *Mujarrabāt- i Ḥakīm 'Alī Gīlānī*. Tehran: Tehran University of Medical Science.
- Ḥakīm Muḥammad (Tārīkh- i Kitābat 12 AH), *Dhakhīra Kāmila*. No. ir10- 28988, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament.
- Harawī Muḥammad b. Yūsuf & Shīrāzī, 'Imād al- Dīn (1386/2007). *'Ayn al- Ḥayāt (Risāla Ātirīlāl)*. Tehran: Tehran University of

Health Protection Measures in Safavīd Irān

Mohammad Ali Parghoo

Associate Professor, Department of History, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran

Javad Alipoor Silab¹

Postdoctoral Researcher at the Institute of Iranian History and Culture, University of Tabriz, Tabriz, Iran

One of the most interesting and neglected aspects of social history studies is the issue of health from a historical perspective. Therefore the present study seeks to investigate the perception of the Safavid physicians about the body and what measures they used to maintain health or to deal with and treat various diseases. The present study is an applied study in terms of purpose. The health measures identified in the present study can be considered efficient, effective, and low-cost interventions in providing a healthy lifestyle by healthcare providers. Data were collected by library method and materials were presented by descriptive-analytical method. The findings of the present study indicate that the physicians of the Safavid era, by paying attention to the opinions of former physicians, defined the body and concepts such as wellness, health and disease in the framework of the teachings of humors view and under the title of “umure-e tabi’iyyah”. The behavioral approach of physicians by referring to the opinions of former physicians as well as their own experiences, in the first step was aimed at protecting the health of the body by maintaining the balance of the body's temperament and restoring the balance to it when the disease occurs. Keeping the body healthy had a direct relationship with observance of physicians preventive recommendations regarding the six principles of “Hava, Makoul va mashroob, Harakat va sokon, Khab va bidari, Aaraz-e nafsanī, Ehtebas va estefrag”. In the second step, in the case of disease, according to the pathogen, different treatment methods were used.

Keywords: Safavid era, medicine, body, hygiene, treatment.

1. Email (corresponding author): javadalipoor@tabrizu.ac.ir

- Muwarrikhān- i 'Uthmānī*. (pp.123-147), Tehran: Research Center for Islamic History.
- Idem* (1391/2012). “Nukhbigān- i Iranī dar *Khidmat- i Sultān- 'Uthmānī: Tārīkh- Niwīsī- yi Fārsī dar Dawra- yi 'Uthmānī* (Sadīh- hā- yi Dahum wa Yāzdahum”. in: Nasrollah Salehi (Translated & Edited), *Tārīkh- Nigārī wa Muwarrikhān- i 'Uthmānī*. (pp.221-245), Tehran: Research Center for Islamic History.
- Özcan, Abdülkadir (1391/2012). “Tārīkh- Nigārī- yi 'Uthmānī dar Dawra- yi Sulaymān- i Qānūnī”. in: Nasrollah Salehi (Translated & Edited), *Tārīkh- Nigārī wa Muwarrikhān- i 'Uthmānī*. (pp.170-210), Tehran: Research Center for Islamic History.
- Özcan, Abdülkadir (1998). “Heşt Bihişt”, *Türkiye Diyane Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 17, ss.271-273.
- Idem* (2000). “İdris-i Bitlisi”, *Türkiye Diyane Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 21, ss.485-488.
- Sadeghi, Mohammad Hossien (1399/2020). “Tārīkh- Nigārī- yi Fārsī dar Darbār- i 'Uthmānī (The Case Study: Idris Bitlisi)”. In: Mehdi Ebadi & Mohtaram Vakili Sahar, *Majmū 'a- yi Maqālāt- i Duwumīn Hamāyish- i Millī- yi Munāsibāt- i Fikrī- yi Iran wa 'Uthmānī; Bāz Khwānī- yi Piywand- hā- yi Tārīkhī- yi Dū Hamsāyih* (pp.305-333), Tehran: Research Center for Islamic History.
- Salehi, Nasrollah (1395/2016). “Ta'āmulātī dar Tārīkh- Nigārī- yi Fārsī dar Dawra- yi 'Uthmānī”. *Journal of Historical Studies of Islam*, No. 8(30), 101-118.
- Şükrü, Mehmed (1934). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, Bitlisi İdris'in Heşt Bihişt Adlı Eserine Göre*, Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.
- Tāsh Kuprīzādih, Aḥmad b. Muṣṭafā (1975). *Shaḡā'iq al- Nu'māniyya fī 'Ulamā' al- Dawala al- 'Uthmāniyya*. Beirut: Dār al- Kutub al- 'Arabī.
- Yıldırım, Muhammed İbrahim (2010). *İdris-i Bitlisi'nin Heşt Behište göre Fatih Sultan Mehmed ve Dönemi, Doktora Tezi*, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.

- Hoca Sadettin Efendi (1279-1280 AH/1862-1863). *Tāj al- Tawārīkh*, Vol. 2, İstanbul: Maṭba‘a ‘Āmira.
- Hoca Sadettin Efendi (1979). *Tacü't Tevarih*, C. 4, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hosseini Zonoozi, Mohammad Hasan (1370/1991). *Riyāḍ al- Jannah*. Vol.2. Revised by Ali Rafiee, Qom: Marashi Najafi Library.
- İnalçık, Halil (1391/2012). “Piydāyish- i Tārīkh- Nigārī- yi ‘Uṯmānī”. in: Nasrollah Salehi (Translated & Edited), *Tārīkh- Nigārī wa Muwarrikhān- i ‘Uṯmānī*. (pp.51-67), Tehran: Research Center for Islamic History.
- İnalçık, Halil (2000). “Âşıkpaşazade Tarihi Nasıl Okunmalı”, Söğüt’ten İstanbul’a- Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar, der. Oktay Özel-Mehmet Öz, *İmge Kitabevi*, Ankara, (3. Bs. 2015), ss. 119-145.
- İpşirli, Mehmet (1391/2012). “Murūrī bar Tārīkh- Nigārī- yi ‘Uṯmānī”. in: Nasrollah Salehi (Translated & Edited), *Tārīkh- Nigārī wa Muwarrikhān- i ‘Uṯmānī*. (pp.101-121), Tehran: Research Center for Islamic History.
- Ghazvini Haeri, Yaser (1389/2010). “Guftimā- i Mashrū‘iyyat dar Hasht- Bihisht- i Bitlisi”, *Journal of Historical Studies of Islam*, No. 2(5), 107-127.
- Kahhala, Umar Rida (1376 AH/1956). *Mu‘jam al- Mu‘allifin*. Vol.2. Beirut: Dār İhyā’ al- Turāth al- ‘Arabī.
- Kütükoğlu, Bekir (1994). *Vekayinüvis Makaleler*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul.
- Ménage, Victor Louis (1391/2012). “Āghāz- i Tārīkh- Nigārī- yi ‘Uṯmānī”. in: Nasrollah Salehi (Translated & Edited), *Tārīkh- Nigārī wa Muwarrikhān- i ‘Uṯmānī*. (pp.75-90), Tehran: Research Center for Islamic History.
- Naima Efendi (1967). *Mustafa. Naima Tarihi*, C. 1, Çev: Zuhuri Danışman, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi.
- Neşri, Mehmed (1949). *Kitab-ı Cihan- Nüma Neşri Tarihi*, C.1, Hz, Faik R Unat ve Mehmed A Köymen, Ankara: TTK.
- Nur Yıldız, Sara (1391/2012). “Tārīkh- Nigārī- yi ‘Uṯmānī”. in: Nasrollah Salehi (Translated & Edited), *Tārīkh- Nigārī wa*

References

Qurān- i Karīm.

Aşıkpaşazade (1332 AH/1913). *Tevârih-i Âl-i Osman*(Aşıkpaşazade Tarihi). Revised by Âlî Bey, İstanbul: Maṭba‘a ‘Âmira.

Aşıkpaşazade (2003). *Aşık Paşazade Osmanoğulları'nın Tarihi*, Haz: Kemal Yavuz ve Yekta Seraç, İstanbul, K Kitaplığı.

Aşıkpaşazade (1992). *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Haz: Nihal Atsız, İstanbul: MEB Yayınları.

Başaran, Orhan (2000). *İdris-i Bitlisi'nin Heşt Bihishti'nin Hatimesi*, (Metin-İnceleme-Çeviri) Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum.

Bidlisi, Sharafkhan (1377/1998). *Sharaf- Nāma*, Vol.1, Revised by Vladimir Veliaminov. Tehran: Asāṭir.

Bitlisi, Idris (1387/2008). *Qānūn- i Shāhanshāhī*. Revised by Abdolah Masoudi Arani. Tehran: Mīrāth- i Maktūb.

Idem. Salīm Shāh- Nāma. Revised by Hicabi Kırlangıç (PhD Thesis), Ankara: Ankara University, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi.

Idem. Haşht Bihisht. Hagia Sophia Manuscript No. 3538, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Idem. Haşht Bihisht. Hagia Sophia Manuscript No. 3539, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Idem. Haşht Bihisht. Hagia Sophia Manuscript No. 3540, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi.

Bursalı, Mehmed Tahir (1333AH/1914). *Osmanlı Müellifleri*. Vil. 3. İstanbul: Maṭba‘a ‘Âmira.

Edirne li, Majdi Efandi (Und.). *Tarjuma- yi Shaqāyiq al- Nu māniyya*. (Und.).

Emecen, Feridun (2009). “Fatih Sultan Mehmed ve Etrafindaki Dünya: Osmanlı Devleti'ni Doğu Komşuları”, *Osmanlı Araştırmaları*, XXXIII, ss. 65-85.

Idem (2019). “Yavuz Sultan Selim'in Doğu Anadolu Siyaseti ve İdris-i Bitlisi”, *Tarihi ve Kültürel Yönleriyle Bitlis* (I. Cilt), Editörler: Mehmet İnbaşı ve Mehmet Demirtaş, Ankara, ss. 145-149.

Genç, Vural (2019). *Acem'den Ruma Bir Bürokrat ve Tarihçi İdris-i Bidlisi (1457-1520)*, Ankara: T.T.K.

Idrīs Bitlīsī, Clerkly Historiography and Islamic Paradigm in the Ottoman Historiography

Mohammad Hossein Sadeghi¹

PhD Student of Islamic History, Tehran University, Tehran, Iran

The presence of Iranian scholars and scientists and the support of the sultans and princes of it, the Persian language, literature and historiography got a special place in the Ottoman Empire. Under the patronage of the Ottoman court, several historical works were written. Idris Bitlisi has a special place among the Persian historians of the Ottoman court, and he can be considered as the most prominent representative of Persian writing and Iranian historiography in the Ottoman court. After presenting a description of the life of Idris Bitlisi, focusing on the text of *Hasht Bihisht* and *Salim Shahnameh* as his two historiographical works, the present study aims to identify the main components of his history writing and historiography and explain these components in the final step. The findings of this research show that the detailed report of events, using artificial and literary prose, the mixing of text with poems, verses, and hadiths, the lack of sufficient references to the sources of the narrations, and the Regular division of contents are the most important features of his history writing and the Presenting an imperial image of the Ottoman Empire, the effort to legitimize the Ottomans, using the historical narrative to serve the political purposes of the Ottoman state, placing the court in the center of the narrative, not confining to quoting political history, paying attention to governmental, scientific and social institutions, influential men and scholars, and pay attention to the conditions of neighboring nations are among his historiographical features. Based on the findings of this research, it is possible to prove that Bitlisi's use of complicated and artificial prose aimed to establish his position in the Ottoman court and present an imperial image of the Ottoman Empire, and legitimize it to deal with rivals such as the Safavids and Mamluks.

Keywords: Ottoman Empire, Idris Bitlisi, historiography, Islamic paradigm, Persian writing History, Clerkly writing History.

1. Email: sadeghihossein@ut.ac.ir

‘Unşur al- Ma‘ālī, Kaykāwūs b. Iskandar (1364/1985). *Qābūs-Nāma*. Revised by Gholamhossein Yousefi, Tehran: ‘Ilmī wa Farhangī.

References

- ‘Aqīlī, Ḥājī b. Nizām (1364/1985). *Āthār al- Wuzarā’*. Revised by Jalaluddin Mohaddes, Tehran: Intishārāt- i Itilā’āt.
- ‘Awfī, Muḥammad (1353/1974). *Jawāmi’ al- Hikāyāt*. Revised by Amir Bano Mosaffa & Mazaher Mosaffa, Tehran: Mū’assisa- yi Muṭālī’āt wa Taḥqīqāt- i Farhangī.
- Bartol, V. V. (1366/1987). *Turkestan Down to the Mongol Invasion*. Trans. Karim Keshavarz, Tehran: Intishārāt- i Āgāh.
- Bosworth, Clifford Edmund (1395/2016). *The Ghaznavides*. Trans. Hassan Anoushe. Tehran: Intishārāt- i Amīr Kabīr.
- Bayhaqī, Abū ‘l- Faḍl Muḥammad b. Ḥusayn (1401/2022). *Tārīkh- i Bayhaqī*. Revised by Mohammad Jafar Yahaghi & Mahdi Seyedi, Tehran: Nashr- i Sukhan.
- Bayhaqī, ‘Alī b. Zayd (1400/ 2021). *Tārīkh- i Bayhaq*. Revised by Salman Saket, Tehran: Mū’assisa- yi Pazhūhishī- yi Mīrāth- i Maktūb.
- Dehghani, Mohammad (1399/2020). *Ḥadīth- i Khudāwandī wa Bandīgī*. Tehran: Nashr- i Niy.
- Foroozani, Abolghasem (1386/2007). *Ghaznawīyyān az Piydāyish tā Furūpāshī*. Tehran: SAMT.
- Gardīzī, Abū Sa‘īd ‘Abd al- Ḥayy (1363/1984). *Tārīkh- i Gardīzī*. Revised by Abdul Hai Habibi, Tehran: Duniyā- yi Kitāb.
- Ibn Āthīr, ‘Alī b. Muḥammad (1965). *al- Kāmil fī al- Ta’rīkh*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Jūzjānī, Mīnhāj Sirāj (1342/1963). *Ṭabaqāt- i Nāsirī*. Revised by ‘Abd al-Ḥayy Ḥabībī, Kabul: Anjuman- i Tārīkh- i Afghanistan.
- Khatibī, Abolfazl (1399/2020). “Aḥmad Yanāltagīn”, Vol. 7. Kazem Mousavi-Bojnourdi (as supervisor), Tehran, *The Center For The Great Islamic Encyclopedia*.
- Nafisi, Saeed (1319-32/1940-1953). *Ḥawāshī wa Ta’līqāt- i Tārīkh- i Bayhaqī* (Vol. 3). Tehran: Adab wa Dānīshgāh- i Tehran.
- Sanā’ī Ghaznawī, Abū al-Majd Majdūd b. Ādam (1388/2010). *al- Majd Ḥadīqat al- Ḥaqīqa Sharī‘at al-Ṭarīqa*. Revised by Modarres Razavi, Tehran: Sanā’ī.
- ‘Utbī, Muḥammad b. ‘Abd al- Jabbār (1399/2020). *Tārīkh- i Yamīnī*. Revised by Hossein Yamini. Tehran: Intishārāt- i Timthāl.

Fathers and Sons in the Court of Sultan Masūd Ghaznavī: From Politics to Conflicts (421-432 AD)

Jafar Nouri¹

*Associate Professor, Department of Iranology, Faculty of Humanities,
Meybod University, Meybod, Iran*

Seyyede Shirin Seyyedi

M.A Student of Iranian Islamic History, Maybod University, Meybod, Iran

Hadi Aref Nia

M.A Student of Iranian Islamic History, Maybod University, Meybod, Iran

The court of kings in different periods of history has always been a place of tension between different groups. The open and hidden politics and competition of the Mahmuds and the Mas'uds in the court of the Ghaznavids is a small example of these competitions in the court of kings in the history of Iran. The relations between those two groups and the way Mas'ud Ghaznavi dealt with them was one of the most important issues and challenges during his 11-year rule. This research tries to explain the competition by looking statistically at the status of fathers (men named in Mahmud's time) and sons (young people and people around Mas'ud) in the court of Sultan Mas'ud and the effect of this competition on the weakening and fall of the Ghaznavids. The findings of the research show that these competitions not only led to the removal and imprisonment of important people from two groups, but also became the basis for many incidents and other actions, and finally one of the important factors behind the fall of the Ghaznavids and their defeat of the Seljuk Turks in Dandanqan battle. This research was organized by statistical description of Biyhaqi information about Mas'udian and Mahmudian.

Keywords: Mahmudians (fathers), Mas'udians (sons), Mas'ud Ghaznavi, Ghaznavi court.

1. Email (corresponding author): j.nouri@meybod.ac.ir

- Ṭabarī Āmulī, Muḥammad b. Jarīr b. Rustam (1415 AH/1994). *al-Mustarshid fī Imāmat ‘Alī b. Abī Abī Ṭālib*. Qom: Kūshānpūr.
- Talayi, Hamideh & Asadbeigi, Ardeshir (Winter 2020). “Analysis of the Attribution of the Second Volume of Irshad al-Qulub to Hassan ibn Muhammad Daylami”. *The History of Islamic Culture and Civilization Quarterly Journal of Research*: Vol.11, Issue 41.
- Ṭhaqāfī, Ibrāhīm b. Muḥammad (1410 AH/1989). *al- Ghārāt*. Qom: Dār al- Kitāb al- Islāmī.
- Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan (1414 AH/1993). *’Amālī*. Qom: Dār al- Ṭhaqāfa.
- Idem* (1373 AH/1953). *Rijāl Ṭūsī*, Qom: Mū’asassat al-Nashr al- Islāmī al- Tābi‘a li- Jām‘at al- Mudarrisīn bi- Qom al- Muqaddasa.
- Zakiri, Muhammad Taqī & Akbari, Amid- Reza (September 2021). “An Assessment of Abu al-Mufaddal Sheibani’s Undermining [Tadh’eef] in Distorting and Forging Documents”. Vol.8, Issue 14, *Journal of Comparative Hadith Sciences*: Spring and Summer 2021, 8(14), 9-401, 136-167.

- Khaṭīb Baghdādī, Aḥmad b. ‘Alī (1417 AH/1996). *Ta’rīkh Baghdād*. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.
- Khodayar, Ali Naqi & Pour Akbar, Ilyas (1390/2011). *Tārīkh Hadīth Shī‘a dar Sada- hā- yi Haṣhtum tā Yazdahum- i Hijrī*. Qom: Darolhadith.
- Khū’ī, Abū ‘l- Qāsim (1410 AH/1989). *Mu‘jam Rijāl al- Hadīth*. Qom: Markaz Naṣh- Āthār Shī‘a.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qub (1407 AH/1986). *al- Kāfī*. Tehran: Dār al- Kutub al- Islāmiyya.
- Madīnī, Muḥammad b. ‘Umar (1420 AH/1999). *al- Laṭā‘if min Daqā‘iq al- Ma‘ārif fī ‘Ulūm al- Ḥuffāz al- ‘A‘ārif* (Und.): Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.
- Mizzī, Yūsuf b. ‘Abd al- Raḥman (1400 AH/1979). *Tahdhib al- Kamāl fī ‘Asma’ al-Rijal*. Beirut: Mū‘asassat al- Risāla.
- Mufīd, Muḥammad b. Muḥammad (1413 AH/1992). *‘Amālī*. Qom: Conference of al-Shaykh al-Mufid.
- Muntajib al- Dīn, ‘Alī b. ‘Ubayd Allāh (1366/1987). *al- Fihrist*. Qom: Marashi Najafi Library.
- Qummī, ‘Alī b. Ibrāhīm (1404 AH/1983). *Tafsīr al- Qummī*. Qom: Dār al- Kitāb.
- Qushayrī, ‘Abd al- Karīm b. Hawāzin (Und.). *al- Risāla al- Qushayriyya*. Cairo: Dār al- Ma‘ārif.
- Rāzī, Jamāl al- Dīn Muḥammad Ḥusayn (Und.). *Nuzhat al-Kirām wa-Bustān al- ‘Awām*. Tehran: Central Library and literature of Tehran University.
- Ṣadr, Ḥasan (1429 AH/2008). *Takmila Amal al-Āmil*. Beirut: Dār al- Mū‘arrīkh al- ‘Arabī.
- Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī (1362 AH/1943). *Khiṣāl*. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom.
- Idem (1403 AH/1982). *Ma‘ānī al- Akhbār*. Qom: Daftar- i Intishārāt- i Islāmī Wābasta bih Jām‘a- yi Mudarrisīn- i Ḥawza- yi ‘Ilmiyya- yi Qom.
- Ṣafadī, Khalīl b. Aybak (1401 AH/1980). *al - Wāfī bil - Wafayāt*. Beirut: Dār al- Naṣh Franz Steiner.
- Ṭabarānī, Sulaymān b. Aḥmad (1415 AH/1994). *al- Mu‘jam al- Awsaṭ*. Cairo: Dār al- Ḥaramayn.

- Ḥimayrī, ‘Abd Allāh b. Ja‘far (1413 AH/1992). *Ghurb al- Isnād*. Qom: Mū’assasat Āl al- Bayt.
- Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan (Und.). *‘Amal al- ‘Āmil fī ‘Ulama’ Jabal ‘Āmil*. Baghdad, Maktaba al- Andulus.
- Ibn Abī Ḥātam, Abū Muḥammad ‘Abd al- Raḥman b. Muḥammad (1271AH/1854). *al- Jarḥ wa al- Ta’ dīl*. Beirut: Dār Ihyā’ al- Turāth al- ‘Arabī.
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. Ḥasan (1415 AH/1994). *Ta’ rīkh Dimashq*. Beirut: Dār al- Fikr.
- Ibn Ḥabbān, Muḥammad b. Ḥabbān (1431 AH/ 2009). *al- Thiqaṭ*. Hyderabad: Dā’irat al- Ma’ārif al- ‘Uthmaniyya bi- Hyderabad al- Deccan al- Hind.
- Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥmad b. ‘Alī (1390 AH/1971). *Lisān al- Mīzān*. Beirut: Mū’assasat al- ‘Ilamī lil- Maṭbū‘āt.
- Idem* (1415 AH/1994). *al- Iṣāba fī Tamyīz al- Ṣaḥāba*. Beirut: Dār al- Kutub al- ‘Ilmiyya.
- Idem* (1325 AH/1907). *Tahdhīb al- Tahdhīb*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Idem* (1406 AH/1985). *Taqrīb al- Tahdhīb*. Damascus: Dār al- Rashīd.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad b. Muḥammad (1421 AH/2000). *Musnad*. Beirut: Mū’assasat al- Risāla.
- Idem* (1403 AH/1982). *Faḍā’il al- Ṣaḥāba*. Beirut: Mū’assasat al- Risāla.
- Ibn Ḥazm Andulusī, Abū Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad (Und.). *al- Muḥallā bi’ l- Āthār*. Beirut: Dār al- Fikr.
- Ibn Kathīr, Abū al- Fiḍā’ Ismā’īl b. ‘Umar (1424 AH/2003). *al- Bidāya wa- ‘l- Nihāya*. (Und.): Dār Hajar li- al- Ṭibā‘ah wa al- Naṣh wa al- Tawzī‘ wa al- I‘lān.
- Ibn Qutaybah Dīnawarī, ‘Abd Allāh b. Muslim (1992). *al- Ma’ārif*. Cairo: (Und.).
- Ibn Ṭāwūs, ‘Alī b. Mūsā (1413 AH/1992). *al- Yaqīn bi- Ikhtīṣāṣ Mawlānā ‘Alī bi- Imārat al- Mū’ minīn*. Qom: Dār al- Kitāb.
- Imām Ḥasan ‘Askarī (1409 AH/1988). *al- Tafsīr al- Mansūb Ilā al- Imām al- Ḥasan al- ‘Askarī*. Qom: Madrisa al- Imām al- Mahdī.
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (1419 AH/1998). *al- Hidayā al- Kubrā*. Beirut: al- Bulāgh.

References

Qur'ān.

a Group of Scholars (1423 AH/2002). *al- Uṣūl al- Sitta 'Ashr.* Qom: Mū'assasat Dār al- Ḥadīth al- Thaqāfiyya.

Abū 'l- Qāsim Kūfi, 'Alī b. Aḥmad (1373 AH/1953). *al - Istighātha fī Bida' al - Thalātha.* Tehran.

Abū Ya'lā, Aḥmad b. 'Alī (1404 AH/1984). *Musnad Abī Ya'lā.* Damascus: Dār al- Ma'mūn li- Tūrāth.

Agha Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen (1403 AH/1983). *al- Dharī'a Ilā Taṣānīf al- Shī'a.* Beirut: Dār al- Aḍwa'.

al-Tihāb Nayrān al-Aḥzān wa-Muthīr al- Ikti'āb al-Ashjān (1428 AH/2007). Beirut: al- Bulāgh.

Ansari, Mohammad Bagher (1381/2002). *Buland- Tarīn Dāstān- i Ghadīr.* Qom: I'jāz.

Ayyāshī, Muḥammad b. Mas'ūd (1380 AH/1960). *Tafsīr al- 'Ayyāshī.* Tehran: al- Maṭba'a al- 'Ilmiyya.

Bayhaqī, Aḥmad b. al- Ḥusayn (1408 AH/1987). *Dalā'il al- Nubūwa.* (Und.): Dār al- Kutub al- 'Ilmiyyat.

Bazzār, Abūbakr Aḥmad b. 'Amr (1988). *Musnad al- Bazzār,* Medina: Maktaba al- 'Ulūm wa 'l- Ḥukm.

Bazzāz, Muḥammad b. 'Abd Allāh (1417 AH/1996). *al- Fawā'id al- Shahīr bi-l-Ghaylāniyyāt.* Saudi Arabia: Dār Ibn al- Jawzī.

Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl (1422 AH/2001). *Ṣaḥīḥ Bukhārī.* Beirut: Dār Ṭūq al-Najā.

Dhahabī, Shams al- Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad (1382 AH/1962). *Mīzān al- I'tidāl.* Beirut: Dār al-Ma'rifa li l- Ṭabā'a wa l-Nashr.

Dīlamī, Ḥasan b. Muḥammad (1412 AH/1991). *Irshād al- Qulūb Ilā al- Ṣawāb.* Qom: al- Sharīf al- Raḍī.

Efendi, 'Abd Allāh b. 'Isā Beg (1431 AH/2009). *Riyāḍ al- 'Ulamā' wa-Ḥiyāḍ al-Fuḍalā'.* Beirut: Maw'assasat al- Ta'rīkh al- 'Arabī.

Fayḍ al-Kāshī, Muḥammad Muḥsin b. Shāh Murtiḍā (1371 AH/1992). *Nawādir al- Akhbār fī-mā Yata'allaqu bi-Uṣūl al- Dīn.* Tehran: Mū'asassa- yi Muṭāli'āt wa Taḥqīqāt- i Farhangī.

Hilālī, Salīm b. Qays (1405 AH/1984). *Kitāb Slīm b. Qays al- Hilālī.* Qom: al- Hādī.

Abstracts

**Conspiracy to Kill the Prophet and Sahīfah Mal'ūnah: A Study on
Validation of a Narrative in Late Shīte Sources**

Seyed Alireza Mousavi Athar¹

Senior Expert of Qom Hadith Science Center, Qom, Iran

One of the reports that deals with the assassination of the Prophet and the treaty of the hypocrites is the long report of Huzaifa, which is different from other previous reports. In this report, due to the Huzaifa's character, who had a deep understanding of the hypocrites, and the depiction of the performance of the hypocrites, clarifies the necessity of a research about it. In the review done, there are problems on the remaining text that disturb the trust in it. Because in addition to the sources dating back to the 7th century, there are weaknesses in the report documents, such as confusion, unfamiliarity, and the weakness of the narrators. And in its content, there are evidences of the fakeness of its format and structure, which shows that this report was written based on the writer's imagination and even it is opposed several other reports about the time of the assassination of the Prophet and the place of writing the contract by the hypocrites. Therefore, two possibilities are considered for the mentioned report. First of all, the whole report is taken from other texts, which are non-existent and the author started documenting it, or a part of it is original and was created by people, and in any case, the remaining text is not reliable.

Keywords: hypocrites, Sahifah Mal'ūnah, assassination of the Prophet, Uqbah Harshi, Hudhayfah bin Yaman.

1. Email: alirezamosaviathar71@gmail.com

In the name of God

Table of Contents

Conspiracy to Kill the Prophet and Sahīfah Mal'ūnah: A Study on Validation of a Narrative in Late Shīte Sources	3
<i>Seyed Alireza Mousavi Athar</i>	
Fathers and Sons in the Court of Sultan Masūd Ghaznavī: From Politics to Conflicts (421-432 AD)	29
<i>Jafar Nouri, Seyyede Shirin Seyyedi & Hadi Aref Nia</i>	
Idrīs Bitlīsī, Clerkly Historiography and Islamic Paradigm in the Ottoman Historiography	53
<i>Mohammad Hossein Sadeghi</i>	
Health Protection Measures in Safavīd Irān	81
<i>Mohammad Ali Parghoo & Javad Alipoor Silab</i>	
A Lost Caravanserai from the Qajar Period: Miānjūb Caravanserai	111
<i>Siavash Doroodian</i>	
Imāmzādih Hossein ibn Musā's Tomb: A Historical Study	129
<i>Mohammad Bagheri & Hamidreza Sanai</i>	
