



واحد علوم و تحقیقات

شاپا ۱۷۳۵-۷۰۷۱

# تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی  
سال هجدهم، شماره چهل و یک، زمستان ۱۴۰۱

- اصالت سنجی نامه خلیفه دوم به معاویه بن ابیسفیان درباره حوادث صدر اسلام (۳-۳۲)  
علی عادل زاده
- امامت و مشروعیت تبارشناختی: جدال امامیه، زیدیه و معتزله (۳۳-۵۷)  
محمد احمدی منش
- «شونیزیه» های بغداد و جایگاه آن‌ها در تاریخ تصوف (۵۹-۸۷)  
سیده فاطمه زارع حسینی و حمیدرضا ثنائی
- مناسبات طغاتیموریان و سریداران: پژوهشی بر پایه داده‌های سکه‌شناختی (۸۹-۱۱۷)  
نسرین میرآخورلو و محبوبه شرفی
- ارزیابی عملکرد بلدیة تهران در نظارت بر قیمت نان در دوره پهلوی اول (۱۱۹-۱۳۹)  
جعفر آقازاده و محسن پرویش
- تجلی مضامین عرفانی در نقش مایه‌های هندسی در مکتب تبریز: گنبد سلطانیه (۱۴۱-۱۶۷)  
رعنا کوره پز و لیدا بالیلان

تاریخ و تمدن اسلامی

عالی‌جناب، شماره چهل و یک، زمستان ۱۴۰۱

# Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations  
Vol. 18, No. 41, Winter 2023

- The Authentication of the Letter of the Second Caliph to Mu'āwiya ibn Abī Sufyān (3-32)  
Ali Adelzadeh
- Imamate and Genealogical Legitimacy: Imāmīyyah, Zaidīyyah and Mu'tazilah Controversy (33-57)  
Mohammad Ahmadimanesh
- Baghdād's Shūnīzīyyas in the History of Sufism (59-87)  
Sayedah Fatemeh Zare Hosseini & Hamid Reza Sanaei
- The Relationships between Tughā Timurs and Sarbidārāns According to Numismatics Data (89-117)  
Nasrin Mirakhorloo & Mahboobeh Sharafi
- The Performance of Tehran Municipality in Monitoring the Price of Bread in the First Pahlavī Era (119-139)  
Jafar Aghazadeh & Mohsen Parvish
- Manifestation of Mystical themes in Geometric Patterns in the School of Tabrīz: Sultanīyah Dome (141-167)  
Rana Kourehpaz & Lida Balilan



Islamic Azad University  
Science & Research Branch

ISSN 1735-7071

# Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations

Vol. 18, No. 41, Winter 2023

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:

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

**Art work:** M. Adli

**Typetting & 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:** jhcin.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

فصلنامه علمی، سال هجدهم، شماره چهل و یک، زمستان ۱۴۰۱

براساس 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 معصومعلی 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)                          |
| لیاقت تکیم        | استاد دانشگاه مک ماستر کانادا   |
| احمد جبار         | استاد دانشگاه علوم نکتوروزی لیل پاریس   |
| یعقوب خزایی       | دانشیار دانشگاه بین المللی امام خمینی   |
| محمد سپهری        | استاد تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز             |
| مهدی عبادی        | دانشیار تاریخ و تمدن اسلامی، دانشگاه پیام نور                                   |
| یونس فرهمند       | دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران |
| فهیمه مخبر دزفولی | دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران |
| محسن معصومی       | دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران                                  |

طراح روی جلد: محمدرضا عدلی

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: jhcin.srbiau.ac.ir

پست الکترونیک: tarikh@srbiau.ac.ir

چاپ و صحافی: انتشارات واحد علوم و تحقیقات

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

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

بهای تک شماره: ۵۰۰۰۰ ریال

مجله تاریخ و تمدن اسلامی در 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   | اصالت سنجی نامه خلیفه دوم به معاویه بن ابی سفیان درباره حوادث صدر اسلام<br>علی عادل زاده           |
| ۳۳  | امامت و مشروعیت تبارشناختی: جدال امامیه، زیدیه و معتزله<br>محمد احمدی منش                          |
| ۵۹  | «شونیزیه»های بغداد و جایگاه آنها در تاریخ تصوف<br>سیده فاطمه زارع حسینی و حمیدرضا ثنائی            |
| ۸۹  | مناسبات طغایتموریان و سرداران: پژوهشی بر پایه داده‌های سکه‌شناختی<br>نسرین میرآخورلو و محبوبه شرفی |
| ۱۱۹ | ارزیابی عملکرد بلدیه تهران در نظارت بر قیمت نان در دوره پهلوی اول<br>جعفر آقازاده و محسن پرویش     |
| ۱۴۱ | تجلی مضامین عرفانی در نقش مایه‌های هندسی در مکتب تبریز: گنبد سلطانیه<br>رعنا کوره پز و لیدا بلیلان |
-



## اصالت‌سنجی نامه خلیفه دوم به معاویه بن ابی‌سفیان درباره حوادث صدر اسلام<sup>۱</sup>

علی عادل زاده<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران

### چکیده

در برخی منابع حدیثی شیعی مانند بحار الأنوار، روایتی طولانی نقل شده که بنا بر آن عبدالله بن عمر بن خطاب پس از شهادت امام حسین (ع) اعتراض گسترده‌ای بر ضد یزید بن معاویه به راه می‌اندازد. یزید در پاسخ ابن عمر، نامه‌ای را که خلیفه دوم برای معاویه بن ابی‌سفیان فرستاده، نشان می‌دهد. او در این نامه، بسیاری از حوادث صدر اسلام و به‌ویژه اقدامات منافقین برای غصب خلافت را شرح داده‌است. در این مقاله اعتبار و اصالت این روایت و خاستگاه و ریشه آن بررسی شده‌است. افزون بر ذکر شماری از نادرستی‌های تاریخی و ادبی راه‌یافته به این روایت، با تحلیل متن و سند به روش تطبیقی نشان داده شده که مسئول پردازش این داستان، به‌احتمال زیاد حسین بن حمدان خصیبی است؛ هر چند نام او در سند روایت نیامده‌است. تقدّم خصیبی در اشاره به این عهدنامه، اشتراکات متنی و سندی برجسته با روایات خصیبی، نمود ویژگی‌های سبکی و منفردات خصیبی در متن عهدنامه، از جمله دلایل این مدّعا است. تحریر دیگری از این داستان نیز در نسخ خطی وجود دارد که نسبت آن با تحریر خصیبی بررسی و فرضیه استقلال و تقدّم آن مطرح شده‌است. گزارش مرتبطی نیز به بلاذری منسوب است که اصالت آن قابل دفاع نیست و احتمالاً در اثر نقل به‌معنا و خلط پدید آمده‌است.

**کلیدواژه‌ها:** نامه عمر بن خطاب، عمر و معاویه، یزید و ابن عمر، حسین بن حمدان خصیبی، دلایل

الامامة.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۷

۲. رایانامه: aliadelnajm@gmail.com

### مقدمه<sup>۳</sup>

علامه مجلسی در بحار الانوار روایتی طولانی (در حدود ۳۴۲۱ کلمه) از سعید بن مسیب نقل کرده که بنا بر آن پس از شهادت امام حسین (ع)، عبدالله بن عمر، مردم سرزمین‌های اسلامی را بر یزید بن معاویه شوراند و با گروهی از آنان به سوی کاخ یزید رفت. یزید نامه‌ای سرّی و طولانی (در حدود ۲۷۳۸ کلمه) به ابن عمر نشان داد که عمر بن خطاب آن را برای معاویه نوشته بود. عمر در این نامه از نفاق خود پرده برداشته، به شرح حوادث صدر اسلام و به‌ویژه هجوم به خانه حضرت زهرا (س) پرداخته‌است. در نهایت از معاویه می‌خواهد تا تمام تدبیر و قدرت خود را برای تخریب اسلام و سرکوب اهل بیت (ع) و شیعیان به کار بگیرد. ابن عمر با دیدن این نامه از کار یزید خشنود شده و مردم را آرام می‌کند.<sup>۴</sup> مجلسی تردید خود را در اعتبار این روایت چنین بیان می‌کند: «این روایت را به غیر این سند نیافتم و در آن غرائبی است».<sup>۵</sup> با این حال پس از بحار الانوار در منابع متعددی تکرار شده<sup>۶</sup> و به تدریج در ادبیات مذهبی ما رواج یافته و تثبیت شده‌است. آیا داستان شورش ابن عمر بر یزید و وصیت‌نامه عمر به معاویه معتبر و اصیل است؟ سیر پیدایش و انتقال آن در منابع چگونه بوده و خاستگاه آن چیست؟ آیا مؤیداتی برای آن یافت می‌شود و در نهایت چه کسی مسئول تحریر آن است؟ این مقاله در پی پاسخگویی به این پرسش‌ها است.

۳. از پژوهشگران فرهیخته آقایان سید محمدصادق رضوی، عمیدرضا اکبری، امیرحسن خورش و سید محمد موسوی نسب که در نگارش این مقاله از راهنمایی و نکات ارزنده‌شان بهره برده‌ام، سپاسگزارم.

۴. مجلسی، ۲۸۶/۳۰-۳۰۰.

۵. همو، ۳۰/۳۰.

۶. برای نمونه نک. جزائری، ۴۵/۱؛ مرنّدی، ۱۰۵؛ قمی، ۱۲۰-۱۲۱؛ انصاری، ۱۲۳/۱۰؛ محلاتی، ۲۶۷/۱؛ عاملی، ۱۷۹/۲.

### نادرستی‌های تاریخی

نخستین سؤالی که به ذهن می‌رسد این است که سعید بن مسیب چگونه از گفتگوی سرّی یزید و ابن‌عمر مطلع شده در حالی که نه در مجلس یزید حاضر بوده و نه ابن‌عمر در پی رسواکردن خودش و پدرش با نقل این ماجرا بوده است؟<sup>۷</sup>

در متن گزارش ادعا شده است که ابن‌عمر، لطمه‌زنان و گریبان‌چاک‌کنان از خانه خود بیرون آمده و همه مردم مدینه را به واکنش فراخوانده است. شبانه از مدینه خارج شده و بر هیچ شهر و گروهی نمی‌گذشته مگر آنکه آن‌ها را بر یزید می‌شورانده است. تا جایی که شام را به اضطراب درمی‌آورد و وارد دمشق می‌شود و با جمعیت بسیاری به سوی کاخ یزید می‌رود. در برابر همه این تحرکات، یزید تنها می‌گوید: «این خشم و هیجانی از هیجانات ابومحمد است که به زودی از آن بیدار و هشیار می‌شود».<sup>۸</sup>

اگر ابن‌عمر چنین شورش عظیمی را در شهرهای مختلف علیه یزید پدید آورده بود، در تاریخ نمود پیدا می‌کرد و گزارش‌های بسیاری از آن در دست بود. اساساً ابن‌عمر از هر گونه سیاست تش‌زا دوری می‌کرده و سازشکاری و کناره‌گیری از مبارزات سیاسی، وجهه بارز سیره او بوده است.<sup>۹</sup> چنان‌که جملات منسوب به معاویه در وصیتش به یزید، روحیه ابن‌عمر را به بهترین شکل توصیف کرده است: «اما عبدالله بن عمر مردی است که عبادت او را ضعیف کرده و هر گاه کسی جز او نماند با تو بیعت می‌کند».<sup>۱۰</sup> «گمان نمی‌کنم بخواهد با تو بر سر حکومت بچنگد و حکومت را تا زمانی که خودبه‌خود به سویش نیاید طلب نمی‌کند».<sup>۱۱</sup>

۷. ممکن است گفته شود منبع اصلی سعید بن مسیب، اخبار غیبی امام سجاد(ع) بوده است؛ اما در متن و سند روایت هیچ نشانه‌ای از وساطت امام سجاد(ع) دیده نمی‌شود.

۸. مجلسی، ۲۸۷/۳۰-۲۸۸.

۹. برای نمونه نک. ذهبی، ۲۱۳/۳-۲۳۹.

۱۰. طبری، ۳۲۲/۵.

۱۱. بلاذری، ۱۴۴/۵.

از سوی دیگر ممکن نیست یزید در برابر چنین شورش گسترده‌ای، دست روی دست بگذارد و به گفتن یک جمله خوش‌بینانه اکتفا کند! وانگهی سرانجام این شورش چه شد؟ این عمر برای مردم چه توضیحی داد و مردم چگونه متفرق شدند؟ پایانی که برای داستان ترسیم شده، طبیعی و واقعی نیست: «ابن عمر خندان از نزد یزید بیرون آمد و به مردم گفت: یزید سخن راستی گفت که من هم دوست داشتم در آن (قتل امام حسین(ع) با او شریک می‌بودم و سپس به مدینه بازگشت و هر کس را می‌دید همین جواب را به او می‌داد.»<sup>۱۲</sup> در حالی که ابن عمر ناخشنودی خود از قتل امام حسین(ع) را در پاسخ به استفتای یکی از عراقی‌ها آشکار کرده‌است.<sup>۱۳</sup>

در انتهای داستان ادعا می‌شود که ابن عمر به یزید گفت که پدرش عمر، مانند همان عهد سرّی که به معاویه سپرده، به او نیز سپرده‌است.<sup>۱۴</sup> این نیز تناقض‌آمیز است، زیرا اعتراض ابن عمر اگر حقیقی و صادقانه بوده، که با وجود چنین عهدی نزد او ناسازگار است. و اگر هم تصنعی و برای سوءاستفاده و رسیدن به قدرت بوده، پس چرا با وجود فراهم بودن شرایط، با خواندن نامه عمر به معاویه، از حرکت خود دست کشید، در حالی که پیش‌تر نیز از آن عهد مطلع بوده‌است؟ بلکه از آن فراتر رفت و موافقت خود با قتل امام حسین(ع) را علناً اعلام کرد! روشن است که اجزای داستان نظم و انسجام منطقی ندارد.

در متن روایت پنج بار از ابن‌عمر با کنیه ابومحمد یاد شده‌است،<sup>۱۵</sup> در حالی که کنیه‌اش «ابوعبدالرحمن» بوده<sup>۱۶</sup> و پسری به نام محمد برای او ذکر نشده‌است.<sup>۱۷</sup> نامه عمر با «بسم الله الرحمن الرحيم» آغاز می‌شود ولی بلافاصله به تکذیب

۱۲. مجلسی، ۲۹۹/۳۰.

۱۳. بخاری، ۲۷/۵.

۱۴. مجلسی، ۳۰۰/۳۰.

۱۵. همو، ۲۸۸/۳۰.

۱۶. ابن سعد، ۱۴۲/۴؛ مسلم، ۵۱۱/۱.

۱۷. ابن سعد، ۱۴۲/۴؛ زبیری، ۳۵۶-۳۵۷.



پیامبر(ص) و قرآن و اسلام می‌پردازد و در ادامه بت‌ها را به بزرگی و حقانیت یاد می‌کند که با بسمله قرآنی سازگار نیست. یکی از مهم‌ترین آیاتی که مشرکان از آن گریزان بودند، بسمله بود<sup>۱۸</sup> تا جایی که در صلح‌نامه حدیبیه پیامبر(ص) را ملزم به حذف آن کردند<sup>۱۹</sup> و بعدها نیز منافقان کوشیدند این آیه را سرقت کنند و از یادها ببرند.<sup>۲۰</sup>

در متن نامه ادعا شده که بنی‌هاشم و زبیر به سقیفه آمده و پیش از بیعت اهل سقیفه با ابوبکر با آنان درگیری لفظی و فیزیکی پیدا کردند. همان‌جا اهل سقیفه زبیر را زمین زده و شمشیرش را گرفتند و سپس ابوبکر را به مسجد برده و بر منبر نشانندند.<sup>۲۱</sup> بنا بر تواریخ و روایات دیگر، بنی‌هاشم در سقیفه حضور نداشتند و درگیری زبیر نیز مربوط به زمانی است که اهل سقیفه برای بیعت ستاندن به خانه امیرالمؤمنین یورش بردند.<sup>۲۲</sup> در ادامه به شماری دیگر از مشکلات تاریخی پرداخته خواهد شد.

### سیر انتقال در منابع

مصادر این وصیت‌نامه به دو دسته امامی و نصیری<sup>۲۳</sup> قابل تقسیم‌اند.

۱۸. نک. بحرانی، ۵۳۹/۳؛ سیوطی، ۲۱۸/۲۴.

۱۹. نصر بن مزاحم، ۵۰۹.

۲۰. عیاشی، ۱۹، ۲۱.

۲۱. مجلسی، ۲۹۱/۳۰.

۲۲. برای نمونه گزارش‌ها نک. احمد بن طائوس، ۴۰۱.

۲۳. نصیری‌ه فرقه‌ای غالی است که به محمد بن نصیر منسوب‌اند که امیرالمؤمنین(ع) را ذات خدا و پیامبر(ص) و ائمه را اسم و ظاهر خدا می‌دانند و به بابیت ۱۱ نفر از جمله ابوالخطاب و محمد بن نصیر معتقدند. دیگر عقاید غالیانه مانند تناسخ، اباحی‌گری و ... نیز در آثار آنان به وفور دیده می‌شود. پیروان این فرقه بیشتر در سوریه زندگی می‌کنند و آثار زیادی از آنان در دست است (نک. اکبری، نصیری‌ه، سرتاسر).

## ۱. منابع امامی

عهدنامه خلیفه دوم به معاویة بن ابی سفیان به جهت سرّی بودن و دربرداشتن مضامین ولایی و برائی، جذابیت زیادی داشته و برای همین به صورت مستقل و در ضمن مجموعه‌هایی نسخه‌برداری شده که برخی از آن‌ها به پیش از تألیف بحار الانوار (۱۰۷۰-۱۱۰۳هـ) بازمی‌گردد:

۱) کتابخانه مجلس: ۹۵۴۱، گ ۳۰۳-۳۰۷، کتابت: ۱۰۵۷هـ در حیدرآباد.

۲) کتابخانه مجلس: ۱۲۹۵، ص ۱۲۹-۱۴۱، کتابت: ۱۰۹۸هـ.

۳) کتابخانه مجلس: ۵۸۸-ط، ص ۱۲۶.

۴) کتابخانه آستان قدس رضوی: ض ۹۷۱۹، کتابت: ۱۰۸۰هـ<sup>۲۴</sup>

۵) کتابخانه مدرسه حجتیه: ۳۲۷/۲، کتابت: ۱۱۲۹هـ<sup>۲۵</sup>

۶) کتابخانه ملک: ۲۱۸۲/۹، کتابت: قرن ۱۱هـ<sup>۲۶</sup>

پس از راه‌یابی این داستان به بحار الانوار شهرت بیشتری یافته‌است. مجلسی می‌نویسد: «یکی از افاضل در مکه روایت این خبر را به من اجازه داد و به من خبر داد که آن را از جزء دوم کتاب دلائل الامامه برگرفته‌است.»<sup>۲۷</sup> در نسخ یادشده نیز این روایت به جزء دوم دلائل الامامه<sup>۲۸</sup> نسبت داده شده که ممکن است سهو باشد زیرا کتاب دلائل الامامه دو جزء داشته‌است که جزء دوم موجود و جزء نخست مفقود شده‌است.<sup>۲۹</sup> اگر انتساب روایت

۲۴. درایتی، ۷۹۲/۳۲.

۲۵. سایت فنخا.

۲۶. همان.

۲۷. مجلسی، ۲۸۶/۳۰.

۲۸. این کتاب به اشتباه به محمد بن جریر طبری صغیر نسبت داده شده‌است (عادل‌زاده، بازشناسی روایات منسوب به طبری در دلائل الامامه، ۹۱-۹۴).

۲۹. دلائل الامامه (مقدمه مصحح)، ۴۱-۴۴.

به دلایل امامت درست باشد، سابقه روایت دست‌کم به قرن پنجم<sup>۳۰</sup> بازمی‌گردد. علی بن یونس نباطی عاملی (د ۸۷۷هـ) در کتاب الصراط المستقیم چکیده این روایت را با این سند نقل کرده‌است: «أسنده جعفر بن علي الخزاز إلى سعيد بن المسيب و محمد بن علي البصري إلى أبي سعيد الخدري».<sup>۳۱</sup> طریق اول (جعفر بن علی الخزاز تا سعید بن المسيب) همان طریق روایت بحار الانوار است. درباره منبع گزارش نباطی و طریق دوم او اطلاعی در دست نیست. علامه حلی (د ۷۲۶هـ) و سید علی بن طائوس (د ۶۶۴هـ) نیز به اصل این ماجرا اشاره داشته‌اند.<sup>۳۲</sup>

قدیم‌ترین منبع امامی موجود که بخشی از این نامه را نقل کرده، کتاب مثالب النواصب ابن شهر آشوب (د ۵۸۸هـ) است. از این کتاب نسخه‌ای به تاریخ ۸۴۵هـ در کتابخانه ناصریه هند و نسخه‌ای بدون تاریخ در کتابخانه سپهسالار تهران در دست است. ابن شهر آشوب تنها بخشی از نامه را که درباره حمله به خانه حضرت زهرا(س) است، بدون ذکر منبع نقل کرده‌است.<sup>۳۳</sup> متن روایت ابن شهر آشوب نشان‌دهنده تصحیف و افتادگی جزئی در متن بحار الانوار است.

## ۲. منابع نصیری

ابراهیم عبد اللطیف مرهج (د ۱۳۳۴هـ)، شارح نصیری‌مذهب دیوان خصیبی درباره وصیت عمر به معاویه می‌نویسد: «و این وصیت در دست مؤمنان موجود است و در مجلد هشتم از بحار الانوار باقر مجلسی نیز مطابق با آنچه نزد موحدان است مسطور است».<sup>۳۴</sup> مقصود از

۳۰. همان، ۳۰.

۳۱. نباطی، ۲۵/۳-۲۶.

۳۲. نک. بخش ۱/۴.

۳۳. ابن شهر آشوب، مثالب النواصب، نسخه خطی ناصریه، گ ۲۳۸؛ همو، مثالب النواصب، نسخه خطی

سپهسالار، ۴۱۸-۴۱۹.

۳۴. مرهج، ۲۸۵.

«مؤمنان» و «موحدان»، نصیریان‌اند.<sup>۳۵</sup> بنابراین وصیت عمر به همان صورتی که در بحار الانوار آمده، دست‌کم نزد متأخران نصیریّه معروف بوده‌است.

به گفته حسین میهوب حرفوش، یکی از مشایخ نصیریّه به نام حاتم طوبانی (د ۶۵۰ تا ۷۰۰ هـ) در کتابی به نام التجرید وصیت عمر به معاویه را نقل کرده‌است.<sup>۳۶</sup> حسن مکزون سنجاری (د ۶۳۸ هـ)، امیر، شاعر و نویسنده مشهور نصیری نیز در دیوان خود اشعاری سروده که به همین وصیت‌نامه اشاره دارد<sup>۳۷</sup> و سلیمان أحمد (۱۲۸۸-۱۳۶۳ هـ) آن را شرح داده‌است.<sup>۳۸</sup> اما قدیم‌ترین مصدری که در بردارنده چکیده‌ای از این وصیت است، دیوان حسین بن حمدان خصیبی<sup>۳۹</sup> در قرن چهارم است.<sup>۴۰</sup>

### ارتباط با خصیبی

در این بخش نسبت خصیبی با روایت عهدنامه عمر بن خطاب بیشتر بررسی می‌شود.

#### ۱. اشتراکات متنی با آثار خصیبی

بخش‌های متعددی از عهدنامه عمر با روایات خصیبی در الهدایة مشابّهت لفظی و معنوی دارد و گاه با نوعی انفراد نیز همراه است. برای نمونه در عهدنامه از ابوبکر با نام «عتیق بن عبدالعزی» یاد شده<sup>۴۱</sup> که جز در روایت خصیبی یافت نمی‌شود.<sup>۴۲</sup>

۳۵. نک. اکبری، نصیریّه، بخش ۲/۲/۱.

۳۶. حرفوش، ۳۷۹/۱.

۳۷. مرهج، ۲۸۵.

۳۸. احمد، ۸۰۳.

۳۹. برای شواهد درستی انتساب دیوان به خصیبی نک. اکبری، نصیریّه، بخش ۳/۳/۲؛ عادل‌زاده و صابری، ۲۵-۳۱.

۴۰. خصیبی، دیوان، ۹۷؛ مرهج، ۲۸۴-۲۸۸.

۴۱. مجلسی، ۲۸۹/۳۰.

۴۲. خصیبی، الهدایة، ۱۸۷.

در این عهدنامه از خانه حضرت زهرا(س) در ماجرای هجوم با این تعبیر یاد شده است: «خانه علی و فاطمه و دو پسرش حسن و حسین و دو دخترش زینب و ام‌کلثوم و کنیزی که فضا خوانده می‌شود».<sup>۴۳</sup> طبعاً یاد کردن از یک خانه با انتساب آن به کنیز و کودکان و با این تفصیل عادی نیست. خصیبی نیز دقیقاً بر حضور همین هفت نفر با همین ترتیب تأکید کرده است.<sup>۴۴</sup> طبق منابع دیگر، هنگام هجوم، افراد دیگری نیز در خانه حضور داشتند.<sup>۴۵</sup>

از مهاجمان نیز تنها بر حضور عمر و خالد بن ولید و قنفذ مولی ابی بکر تأکید شده است.<sup>۴۶</sup> که مشابه متن خصیبی است؛<sup>۴۷</sup> اما در منابع دیگر از شرکت افراد دیگری مانند مغیره بن شعبه نیز یاد شده است.<sup>۴۸</sup> قنفذ با عنوان «مولی ابی بکر» یاد شده، که از منفردات خصیبی است.<sup>۴۹</sup> بر خلاف روایت خصیبی، در روایت عیاشی، قنفذ پسرعموی ابوبکر دانسته شده است.<sup>۵۰</sup>

شرح و ترتیب گفتگوی مهاجرین و انصار در سقیفه<sup>۵۱</sup> بسیار شبیه روایات خصیبی است؛<sup>۵۲</sup> مثلاً در آن ادعا شده که عمر در سقیفه قسامه برپا کرد و چهل نفر را آورد تا شهادت دادند که به گفته پیامبر(ص) امامت در قریش است. این ادعا از غرائب و منفردات خصیبی و بر خلاف گزارش دیگران از سقیفه است. در جای دیگر از نامه ادعا می‌شود که همین

۴۳. مجلسی، ۲۹۰/۳۰.

۴۴. خصیبی، الهدایة، ۴۱۷؛ و نیز نک. ۱۶۳، ۴۰۷.

۴۵. برای نمونه نک. احمد بن طوس، ۴۰۱.

۴۶. مجلسی، ۲۹۰/۳۰.

۴۷. خصیبی، الهدایة، ۴۰۶؛ نیز نک. ۴۰۷، ۴۰۸.

۴۸. برای نمونه: عیاشی، ۶۶/۲.

۴۹. خصیبی، الهدایة، ۱۷۹.

۵۰. عیاشی، ۳۰۷/۲.

۵۱. مجلسی، ۲۹۰/۳۰.

۵۲. خصیبی، الهدایة، ۱۳۸-۱۳۹، ۴۰۸.

چهل نفر زبیر را بر زمین زدند<sup>۵۳</sup> که این هم از منفردات خصیبه است.<sup>۵۴</sup>  
بنابر متن نامه، عمر در سقیفه به تقدّم ابوبکر در نماز استناد می‌کند که در روایت خصیبه نیز آمده است.<sup>۵۵</sup> همچنین ادّعا می‌شود مقصود ابوبکر از جمله مشهور «مرا شیطانی است که بر من عارض می‌شود»، عمر بوده است<sup>۵۶</sup> که شبیه یکی از احادیث خصیبه است.<sup>۵۷</sup> باید در نظر داشت که در نگاه خصیبه، عمر «ابلیس الأبالسة» و همان ظهور تناسخی شیطان نخست است.<sup>۵۸</sup>

در متن نامه دو بار تأکید شده است که پیامبر(ص) در چهار موطن برای امیرالمؤمنین(ع) بیعت گرفت.<sup>۵۹</sup> این چهار موطن دست‌کم شش بار در الهدایة تکرار شده<sup>۶۰</sup> و در منظومه فکری نصیریه جایگاه ویژه‌ای دارد<sup>۶۱</sup> و در غیر روایات نصیری یافت نمی‌شود.<sup>۶۲</sup> مرهج در شرح ابیات خصیبه درباره وصیت‌نامه عمر به معاویه، به ارتباط آن با موطن چهارگانه اشاره کرده است.<sup>۶۳</sup> در جدول زیر کاربرد «اربعة موطن» در نامه عمر و یکی از روایات خصیبه مقایسه شده است.

۵۳. مجلسی، ۲۹۱/۳۰.

۵۴. خصیبه، الهدایة، ۴۱۳.

۵۵. مجلسی، ۲۹۱/۳۰؛ خصیبه، الهدایة، ۴۱۱.

۵۶. مجلسی، ۲۹۲/۳۰.

۵۷. خصیبه، الهدایة، ۱۰۶.

۵۸. نک. اکبری، نصیریه، بخش ۳/۴/۳.

۵۹. مجلسی، ۲۹۰-۲۹۲/۳۰.

۶۰. خصیبه، الهدایة، ۱۰۲، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۴۰۸، ۴۱۲.

۶۱. برای نمونه: حمین، تذکرة الأفكار، ۳۷؛ همو، غنیمة السفر، ۱۰۸.

۶۲. در روایات غیر نصیری به جای چهار موطن از ده موطن یاد شده است (سیاری، ۴۵، تفسیرالقمی، ۱/۱۶۰؛ ابن طاوس، سعدالسعود، ۱۲۱).

۶۳. مرهج، ۲۸۵.

|   |  |
|---|--|
| <p>أَنَّ عَلِيًّا يَحْمِلُ فَاطِمَةَ وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ إِلَى دُورِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ يُذَكِّرُهُمْ بَيْعَتَهُ عَلَيْنَا فِي أَرْبَعَةِ مَوَاطِنَ، وَيَسْتَنْفِرُهُمْ فَيَعِدُونَهُ النُّصْرَةَ لَيْلًا وَ يَقْعُدُونَ عَنْهُ نَهَارًا.<sup>٦٤</sup></p> | <p>أَنْتِي حَمَلْتَهَا وَ ذَرَيْتَهَا إِلَى دُورِ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الْمُهَاجِرِينَ... مَا أَخَذْتَهُ عَلَيْهِمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ... فِي أَرْبَعَةِ مَوَاطِنَ... فَيَعِدُونِي النُّصْرَةَ لَيْلًا وَ يَقْعُدُونَ عَنِّي نَهَارًا.<sup>٦٥</sup></p> |
|---|--|

چنان که می بینیم از نظر لفظ و مضمون بسیار به هم نزدیک اند. حتی تعبیر «دور المهاجرین و الانصار» که دو بار در روایت عهدنامه عمر آمده<sup>٦٦</sup> در هیچ منبع دیگری یافت نشد، به جز الهدایة که دو بار در آن تکرار شده است.<sup>٦٧</sup>

حوادثی که در هجوم به خانه حضرت زهرا(س) رخ داده در متن نامه عمر و در روایات خصیبی با ترتیب، توالی و واژه‌گزینی مشابهی بیان شده است که در جای دیگر یافت نمی‌شود: لگد زدن به در و فشردن حضرت زهرا(س)، فریاد زدن ایشان، شکایت ایشان به پیامبر(ص)، سیلی زدن از روی روسری، پخش شدن گوشواره، دست بردن حضرت زهرا(س) به موی پیشانی برای کشف روسری و نفرین کردن، بیرون آمدن امیرالمؤمنین(ع) و جامه انداختن بر روی حضرت زهرا(س)، سخنان امیرالمؤمنین(ع) خطاب به حضرت زهرا(س) و «رحمة للعالمین» خواندن پیامبر(ص)، بیان اینکه نفرین حضرت زهرا(س) کسی را روی زمین باقی نخواهد گذاشت، درد زایمان، سقط جنین و...<sup>٦٨</sup>

حتی مکالمات عمر با فضه هنگام آمدن به در خانه<sup>٦٩</sup> شبیه روایت خصیبی است.<sup>٧٠</sup> همچنین این که عمر تازیانه را از قنفذ گرفته است<sup>٧١</sup> سه بار در الهدایة تکرار شده است.<sup>٧٢</sup> پاره

٦٤. مجلسی، ٢٩٣/٣٠.

٦٥. خصیبی، الهدایة، ٤١٢؛ نیز نک. ٤٠٨.

٦٦. مجلسی، ٢٨٧/٣٠، ٢٩٢.

٦٧. خصیبی، الهدایة، ٤٠٨، ٤١٢.

٦٨. مجلسی، ٢٩٤/٣٠ قس: خصیبی، الهدایة، ٤٠٧-٤٠٨؛ ١٧٩.

٦٩. مجلسی، ٢٩٠/٣٠، ٢٩٣.

٧٠. خصیبی، الهدایة، ٤٠٦.

٧١. مجلسی، ٢٩٣/٣٠.

شدن گوشواره حضرت فاطمه (س) در اثر سیلی عمر، مضمون نادری است<sup>۷۳</sup> که خصیبی نیز دو بار در الهدایه<sup>۷۴</sup> و یک بار در دیوان خود آورده است.<sup>۷۵</sup> هم در نامه عمر و هم در روایت خصیبی تأکید شده که این سیلی از روی روسری بوده است. به شباهت متن دو روایت توجه کنید:

|  |  |
|--|--|
| فَصَفَّقْتُ صَفْقَةً عَلَى خَدَّيْهَا مِنْ ظَاهِرِ<br>الْخِمَارِ فَأَنْقَطَعَ قُرْطُهَا وَ تَنَاءَثَرَتْ إِلَى<br>الْأَرْضِ. <sup>۷۶</sup> | وَ صَفَّقَةَ عُمَرُ عَلَى خَدِّهَا حَتَّى أَبْرَى قُرْطَهَا<br>تَحْتَ خِمَارِهَا فَأَنْتَثَرَ. <sup>۷۷</sup> |
|--|--|

در متن نامه آمده که امیرالمؤمنین (ع) را برای بیعت تا سقیفه بنی ساعده بردند؛<sup>۷۸</sup> همین ادعا سه بار در الهدایه تکرار شده است<sup>۷۹</sup> که با توالی حوادث سازگار نمی نماید. در گزارش های دیگر بیشتر سخن از کشاندن امیرالمؤمنین (ع) به داخل مسجد است<sup>۸۰</sup> یا مکان مشخصی ذکر نشده است.

حتی در انتخاب کلمات نیز متن نامه عمر با روایات الهدایه مطابق است. مثلاً تعبیر «الْحَطَبُ الْجَزَلُ» در توصیف هیزمی که بر در خانه آوردند هم در متن نامه<sup>۸۱</sup> و هم در دو

۷۲. خصیبی، الهدایه، ۱۷۹، ۴۰۲؛ نیز نک. ۴۰۷.

۷۳. در کتاب مجهول الهویة الاختصاص نیز پاره شدن گوشواره در ماجرای پاره کردن قبالة فدک و نه ماجرای حمله به خانه حضرت زهرا (س) آمده است (الاختصاص، ۱۸۳-۱۸۵).

۷۴. خصیبی، الهدایه، ۱۷۹، ۴۰۷.

۷۵. همو، دیوان، ۳۳. البته خصیبی در ادامه تمام این مصائب را نمایشی و غیرواقعی و تخیلات و چشم‌بندی دانسته زیرا به اعتقاد غالبان ممکن نیست بر وجود الهی حضرت زهرا (س) مصیبتی وارد شود.

۷۶. مجلسی، ۲۹۴/۳۰.

۷۷. خصیبی، الهدایه، ۴۰۷.

۷۸. مجلسی، ۲۹۵/۳۰.

۷۹. خصیبی، الهدایه، ۱۷۸، ۴۰۶، ۴۱۳.

۸۰. برای نمونه: مجلسی، ۲۷۰/۲۸.

۸۱. همو، ۲۹۳/۳۰.



روایتِ خصیبی دیده می‌شود.<sup>۸۲</sup> در متن نامه تعبیر «الْخَلْقِ الْمَنْكُوسِ» به کار رفته<sup>۸۳</sup> که در ادبیات غلات رایج است و خصیبی بارها آن را به کار برده است.<sup>۸۴</sup> همچنین عبارت عهدنامه درباره اشتغالات امیرالمؤمنین (ع) پس از وفات پیامبر (ص) را با روایات خصیبی مقایسه کنید:

|  |  |
|--|--|
| وَقَضَاءِ دُيُونِهِ، وَ هِيَ ثَمَانُونَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ<br>إِنْجَازِ عِدَاتِهِ، وَ جَمْعِ الْقُرْآنِ، فَقَضَاهَا عَلَى<br>تَلِيدِهِ وَ طَارِفِهِ. <sup>۸۵</sup> | وَ جَمْعِ الْقُرْآنِ وَ تَأْلِيفِهِ وَ إِنْجَازِ عِدَاتِهِ وَ هِيَ ثَمَانُونَ<br>أَلْفَ دِرْهَمٍ بَاعَ فِيهَا تَالِدَةً وَ طَارِفَةً وَ قَضَاهَا عَنْهُ. <sup>۸۶</sup> |
|--|--|

در نامه عمر به توطئه ابوسفیان برای قتل پیامبر ص در غار حراء اشاره شده<sup>۸۷</sup> که این هم از منفردات خصیبی است.<sup>۸۸</sup> همچنین زید بن خطاب، عقیل و عباس در کنار بنی امیه از طلقاء شمرده شده‌اند<sup>۸۹</sup> که این سیاق تنها در روایتی از خصیبی دیده می‌شود<sup>۹۰</sup> و از اشتباهات تاریخی او است؛ زیرا زید بن خطاب از مهاجران بود و در بدر و احد و خندق در سپاه مسلمانان حضور داشت.<sup>۹۱</sup>

۸۲. خصیبی، الهدایة، ۴۰۷؛ مجلسی، ۳۰/۳۴۸ قس: خصیبی، الهدایة، ۱۷۹.

۸۳. مجلسی، ۳۰/۲۹۴.

۸۴. خصیبی، فقه الرسالة، ۱۰۶؛ ابن شعبه، ۷۳، ۱۰۳؛ خصیبی، الهدایة، ۲۰۷، ۳۹۳.

۸۵. مجلسی، ۳۰/۲۹۰.

۸۶. خصیبی، الهدایة، ۴۰۶؛ نیز نک. ۱۷۹. اینکه امیرالمؤمنین (ع) دیون و وعده‌های پیامبر (ص) را به ۸۰ هزار درهم/دینار در گزارش‌های دیگر نیز آمده است (ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۳۲/۲-۱۳۳؛ ابن بابویه، الخصال، ۵۷۸/۲؛ علوی، ۱۵۹).

۸۷. مجلسی، ۳۰/۲۹۶.

۸۸. خصیبی، الهدایة، ۷۳.

۸۹. مجلسی، ۳۰/۲۹۷.

۹۰. خصیبی، الهدایة، ۷۳.

۹۱. ابن سعد، ۳/۳۷۶.

## ۲. سازگاری سند با اسناد خصیبه

سند روایت‌نامه عمر چنین است: «محمد بن هارون بن موسی تلعبیری، هارون بن موسی تلعبیری، ابن همّام، جعفر بن محمد بن مالک فزاری، عبد الرحمن بن سنان صیرفی، جعفر بن علی حوار، حسن بن مسکان، مفضل بن عمر، جابر جعفی، سعید بن مسیب».<sup>۹۲</sup> درباره ابتدای سند تا فزاری در بخش ۳/۴ سخن خواهیم گفت. خصیبه از فزاری بسیار روایت کرده است.<sup>۹۳</sup> عبد الرحمن بن سنان در این طبقه تنها در سندی از خصیبه یافت شد.<sup>۹۴</sup>

ابن غضائری درباره الحسین بن مسکان می‌نویسد: «او را نمی‌شناسم جز این که جعفر بن محمد بن مالک از او احادیث فاسدی نقل کرده،<sup>۹۵</sup> و نزد اصحاب ما از این شخص علمی نیست».<sup>۹۶</sup> نام الحسن/الحسین بن مسکان بارها در اسناد خصیبه تکرار شده است. گاه این اسناد از طریق جعفر بن محمد بن مالک الفزاری است.<sup>۹۷</sup> و گاه در ظاهر سند ارتباط روشنی با فزاری دیده نمی‌شود.<sup>۹۸</sup> در یک مورد در سند روایت پیشین نام فزاری آمده است.<sup>۹۹</sup> در سندی از ابوالفضل شیبانی (د ۳۸۷هـ) در دلایل الامامة نیز نام حسن بن مسکان دیده می‌شود<sup>۱۰۰</sup> که در اصل برگرفته از الهدایة است.<sup>۱۰۱</sup> روایات منسوب به حسن بن

۹۲. مجلسی، ۲۸۷/۳۰.

۹۳. برای نمونه: خصیبه، الهدایة، ۳۷، ۳۸، ۷۰، ۱۹۵، ۲۶۲، ۳۰۲، ۳۵۹.

۹۴. خصیبه، الهدایة، ۵۹.

۹۵. برای نمونه نک. نوادر المعجزات، ۱۰۷.

۹۶. ابن مطهر، الرجال، ۲۱۷.

۹۷. برای نمونه: خصیبه، الهدایة، ۱۹۵؛ همو، الأبواب، ۵۵۷، ۵۷۶.

۹۸. خصیبه، الهدایة، ۴۶، ۲۴۸، ۲۵۶، ۳۷۶.

۹۹. همو، الأبواب، ۵۶۷.

۱۰۰. دلایل الامامة، ۹۲.

۱۰۱. خصیبه، الهدایة، ۳۷۷-۳۷۸. بسیاری از روایات ابوالفضل از مشایخ اختصاصی خصیبه، حاصل سرقت یا انتحال اسناد خصیبه است. نک. اکبری و ذاکری، ۱۴۶-۱۴۸.

مسکان، همان طور که ابن غضائری نیز اشاره کرده غالباً دارای مضامین داستانی یا غالیانه مانند باییت ابواب است.<sup>۱۰۲</sup>

طریق «مفضل-جابر-سعید بن مسیب» در سند دیگری از خصیبی نیز دیده می شود.<sup>۱۰۳</sup> خصیبی مفضل و جابر را باب می داند<sup>۱۰۴</sup> و از این رو نام آن دو را در اسناد خود بارها تکرار کرده است.<sup>۱۰۵</sup> نام سعید بن مسیب نیز بارها در اسناد روایات خصیبی تکرار شده است. این روایات به موضوعاتی چون داستان ساربانان که انگشتان امام حسین (ع) را قطع کرد،<sup>۱۰۶</sup> غیبت و ظهور امام مهدی (عج)،<sup>۱۰۷</sup> باییت سلمان فارسی،<sup>۱۰۸</sup> سفینه،<sup>۱۰۹</sup> رشید هجری<sup>۱۱۰</sup> و یحیی بن ام الطویل<sup>۱۱۱</sup> پرداخته اند. به ویژه داستان ساربان به شهادت امام حسین (ع) و حوادث پس از آن می پردازد که با موضوع داستان شورش ابن عمر مرتبط است.

### ۳. مشابهت با سبک ادبی خصیبی

در ابتدای روایت بحار الانوار، سلسله ای از وقایع از شهادت امام حسین (ع) تا برپایی ماتم در خانه های مدینه به صورت خلاصه و متوالی بیان می شود، سپس گفتگوی ابن عمر و یزید

---

۱۰۲. برای توضیح بیشتر درباره حسن بن مسکان نک. اکبری، بازخوانی اختلافات متأخر رجالی درباره غالیان، بخش ۴/۳.

۱۰۳. خصیبی، الأبواب، ۵۴۷.

۱۰۴. همو، الهدایة، ۵۶۴، ۵۷۳. درباره ارتباط مفضل بن عمر با جریان غلات و جایگاه او نزد آنان و نیز روایاتی که به او نسبت داده اند، بنگرید: ابن مطهر، الرجال، ۲۵۸؛ نجاشی، ۴۱۶؛ ابن غضائری، ۸۷؛ کشی، ۳۲۱-۳۲۷.

۱۰۵. برای نمونه: خصیبی، الهدایة، ۲۲۶، ۳۹۲.

۱۰۶. همان، ۲۰۷.

۱۰۷. همان، ۳۶۱، ۳۶۲.

۱۰۸. همو، الأبواب، ۵۳۹.

۱۰۹. همان، ۵۴۷.

۱۱۰. همان، ۵۵۱.

۱۱۱. همان، ۵۶۰.

در بستر آن شکل می‌گیرد. در این گفتگو، نامه‌ای از عمر خوانده می‌شود، که در آن خطاب به معاویه حوادث بسیاری از زمان پیامبر (ص) و پس از وفات ایشان شرح داده می‌شود. بنابراین در این داستان سه ویژگی دیده می‌شود: ۱. سبک داستانی توذرتو (حکایت در حکایت) ۲. مرور ترتیبی بر تاریخ. ۳. طولانی بودن. در بسیاری از روایات دیگر خصیبی نیز این سه ویژگی دیده می‌شود، مانند:

- ۱) گفتگوی امام صادق ع و مفضل در رساله رجعت<sup>۱۱۲</sup>
  - ۲) گفتگوی جابر بن عبد الله و طلحة در جنگ جمل<sup>۱۱۳</sup>
  - ۳) وصیت امام حسن (ع) به امام حسین (ع)<sup>۱۱۴</sup>
  - ۴) گفتگوی امام حسین (ع) و قاسم بن حسن (ع) در شب عاشورا<sup>۱۱۵</sup>
  - ۵) گفتگوی امام جواد (ع) و ابوهاشم جعفری<sup>۱۱۶</sup>
  - ۶) احتجاج امیرالمؤمنین (ع) بر ابوبکر<sup>۱۱۷</sup>
  - ۷) پیش‌گویی سرگذشت عمرو بن الحمق از زبان امیرالمؤمنین (ع)<sup>۱۱۸</sup>
  - ۸) پیش‌گویی امیرالمؤمنین (ع) درباره رجعت در گفتگو با عمر بن خطاب<sup>۱۱۹</sup>
  - ۹) شرح مظالم اهل سقیفه در وصیت حضرت زهرا (س)<sup>۱۲۰</sup>
- درباره سبک داستانی خصیبی در تحقیقات دیگر بیشتر توضیح داده شده است.<sup>۱۲۱</sup> در

۱۱۲. خصیبی، الهدایة، ۴۰۵-۴۲۸.

۱۱۳. همو، فقه الرسالة، ۱۷۹-۱۸۳.

۱۱۴. همو، الهدایة، ۱۸۴-۱۸۶.

۱۱۵. همان، ۲۰۴-۲۰۵.

۱۱۶. همان، ۳۰۴-۳۰۶.

۱۱۷. همان، ۱۰۲-۱۰۸.

۱۱۸. همان، ۱۵۴-۱۵۶.

۱۱۹. همان، ۱۶۲-۱۶۴.

۱۲۰. همان، ۱۷۸-۱۷۹.

۱۲۱. عادل‌زاده و صابری، ۴۰-۴۳؛ اکبری، نصیری، بخش ۶/۵/۱.

نامه عمر به معاویه مطالبی شرح داده شده که معاویه خود شاهد آن بوده و نیاز به تفصیل جزئیات نبوده‌است. این مشکل در دیگر روایاتِ خصیبی نیز وجود دارد. مثل بیان سرگذشت اشعث برای امام حسین(ع)، در وصیت امام حسن(ع) در حالی که امام حسین(ع) خود شاهد سرگذشت اشعث بوده‌است<sup>۱۲۲</sup> و یادآوری جزئیات حوادث زندگی ابوبکر در گفتگوی عمر با ابوبکر.<sup>۱۲۳</sup>

همچنین در متن نامه به دیگر روایاتِ منفردِ خصیبی مانند داستان توطئه ابوسفیان برای ترور پیامبر در کوه حراء<sup>۱۲۴</sup> ارجاع و اشاره شده‌است؛ که این نیز از ویژگی‌های داستان‌پردازی خصیبی است؛ مانند ارجاع به داستان سوء قصد مأمون به امام رضا(ع)<sup>۱۲۵</sup> در داستان سوء قصد به امام جواد(ع)<sup>۱۲۶</sup> یا ارجاعات مشابه در متن رساله رجعت.<sup>۱۲۷</sup>

#### ۴. نسبت مصادرِ امامی با خصیبی

اگر خصیبی محرّر اصلی روایت بحار الانوار بوده باشد، باید بتوان احتمال انتقال روایت خصیبی به منابع امامی را تبیین کرد. ابن شهر آشوب منبع خود را ذکر نکرده اما چون در آثار خود از روایات خصیبی بهره برده‌است<sup>۱۲۸</sup> احتمال اخذ از خصیبی وجود دارد؛ به‌ویژه که شاهدهی بر دسترسی ابن شهر آشوب به دلایل الإمامة نداریم. نباطی عاملی اگر چه از آثار ابن شهر آشوب بهره برده‌است،<sup>۱۲۹</sup> اما در نقل او جزئیاتی بیشتر از مثالب النواصب آمده‌است. به

۱۲۲. خصیبی، الهدایة، ۱۸۴-۱۸۶.

۱۲۳. همان، ۱۰۲-۱۰۸.

۱۲۴. نک. بخش ۳/۱.

۱۲۵. خصیبی، الهدایة، ۲۸۰-۲۸۲.

۱۲۶. همان، ۳۰۴-۳۰۶.

۱۲۷. نک. عادل‌زاده و صابری، ۴۰-۴۳.

۱۲۸. برای نمونه: اکبری، نصیری، بخش ۲/۳/۵.

۱۲۹. نک. نباطی، ۴.

هر حال نمی‌توان منبع نباطی را مشخص کرد و مانعی برای اینکه این روایت را با واسطه از خصیبی گرفته باشد وجود ندارد.

درباره انتساب به دلایل الامامة دو فرض قابل طرح است:

الف) شخصی، سند روایت خصیبی را متناسب با اسناد دلایل الامامة تغییر داده و آن را به جزء مفقود دلایل الامامة نسبت داده باشد.

ب) این روایت به راستی در جزء مفقود دلایل الامامة وجود داشته است. توضیح آن که در دلایل الامامة تعدادی از روایات خصیبی، بدون ذکر نام او و از طریق ابوالفضل شیبانی روایت شده است.<sup>۱۳۰</sup> اگر چه در سند وصیت‌نامه به جای ابوالفضل شیبانی، محمد بن هارون بن موسی تلعکبری حضور دارد؛ اما در دلایل الامامة در موارد دیگری نیز میان طریق ابوالفضل و محمد بن هارون تلعکبری، جایجایی صورت گرفته است.<sup>۱۳۱</sup> بنابراین انتقال روایت خصیبی به منابع امامی با چالش مواجه نیست.

### میزان نقش آفرینی خصیبی

خصیبی معمولاً در پردازش متون خود از منابع پیشین بهره می‌گیرد.<sup>۱۳۲</sup> در این نامه نیز خصیبی از بسیاری از مشهورات یا منابع تاریخی مربوط به شهادت امام حسین(ع)، رخدادهای سقیفه، هجوم به خانه امیرالمؤمنین(ع)، جنگ‌های صدر اسلام و... بهره برده است. برای مثال سخنانی از خلیفه دوم آورده که در منابع حدیثی و تاریخی پیشین

---

۱۳۰. برای نمونه: دلایل الامامة، ح ۳۴۲ قس: خصیبی، الهدایة، ۲۹۵-۲۹۸؛ دلایل الامامة، ح ۴۲۲ قس: خصیبی، الهدایة، ۳۷۴، ح ۱؛ دلایل الامامة، ح ۴۲۳ قس: خصیبی، الهدایة، ۳۷۴، ح ۲؛ دلایل الامامة، ح ۴۲۴ قس: خصیبی، الهدایة، ۳۷۵، ح ۲.

۱۳۱. عادل‌زاده، بررسی روایات احمد بن‌الحسین معروف به ابن‌ابی‌القاسم در دلایل الامامة، ۱۱۵.

۱۳۲. اکبری، نصیریة، بخش ۱/۵؛ عادل‌زاده و صابری، ۳۶.

آمده است: «لَا يُعْبَدُ اللَّهُ سِرًّا»،<sup>۱۳۳</sup> «لَيْسَ الْخِلَافَةُ إِلَّا فِي قُرَيْشٍ، فَأَطِيعُوهُمْ مَا أَطَاعُوا اللَّهَ»،<sup>۱۳۴</sup> «لَوَدِدْتُ أَنِّي شَعْرَةٌ فِي صَدْرِهِ»<sup>۱۳۵</sup> درباره واقعه هجوم به خانه حضرت زهرا(س) نیز مدارک کهن بسیاری در دست است.<sup>۱۳۶</sup> اما آیا اصل این که عمر چنین وصیت‌نامه‌ای برای معاویه نوشته از ابداعات خصیبه است یا ریشه قدیم‌تری دارد؟ در این باره دست‌کم دو گزارش یافت شد که نسبت آن با گزارش خصیبه نیازمند بررسی است.

### ۱. گزارش منسوب به بلاذری

سید بن طاوس در الطرائف می‌نویسد: «از لطایفی که نشان می‌دهد ستم عمر بر اهل بیت(ع) بین دوست و دشمن ثابت و مشهور بوده، ماجرای است که بلاذری در تاریخش یاد کرده است. گفته است: هنگامی که حسین بن علی بن ابی طالب کشته شد، عبد الله بن عمر به یزید بن معاویه نامه نوشت: «اما بعد پس بلا عظیم گشت و مصیبت بزرگ شد و در اسلام، پیشامد نو و بزرگی رخ داد و هیچ روزی مانند روز حسین نیست.» پس یزید به او نوشت: «ای احمق همانا ما به خانه‌هایی آراسته و فرش‌هایی آماده و بالش‌هایی چیده آمدیم و برای آن جنگیدیم؛ پس اگر حق از آن ما باشد پس برای حق خود جنگیدیم و اگر حق برای غیر ما باشد، پس پدر تو نخستین کسی است که این را سنت نهاد و حق را با نیرنگ از اهلش ستاند و ویژه خود گرداند».<sup>۱۳۷</sup>

علامه حلی نیز عین این متن را از بلاذری (د ۲۷۹هـ) نقل کرده است.<sup>۱۳۸</sup> البته از

۱۳۳. مجلسی، ۲۸۸/۳۰ قس: جاحظ، ۳۷. خصیبه درباره عبادت سر مطالبی دارد که ارتباط آن با این جمله قابل

بررسی است (خصیبه، الهدایة، ۲۳۲، ۴۱۵).

۱۳۴. مجلسی، ۲۹۰/۳۰ قس: بیهقی، ۵۱۱/۱۶.

۱۳۵. مجلسی، ۲۹۲/۳۰ قس: ابن‌ابی‌الدنیا، ۵۸.

۱۳۶. نک. مهدی، سرتاسر.

۱۳۷. ابن‌طاوس، الطرائف، ۲۴۷/۱.

۱۳۸. ابن‌مطهر، نهج‌الحق، ۳۵۶.

مقایسه مطالب قبل و بعد در نهج الحق و الطرائف روشن است که علامه حلی متن الطرائف را اقتباس و تلخیص کرده است. این متن همچنین با کاستی و زیادتی به کتاب المجلی مرأة المنجی نوشته ابن ابی جمهور احسانی منتقل شده است.<sup>۱۳۹</sup> سید نعمت الله جزائری در الانوار النعمانیة همین گزارش را آورده و در انتهای آن نوشته است: «پس عهدی که پدرش به معاویه نوشته بود برای عبدالله بن عمر فرستاد». سپس خلاصه و نقل به معنایی از روایت بحار را افزوده است؛ به گونه ای که گمان می شود که ادامه نقل بلاذری است.<sup>۱۴۰</sup> همه این منابع در نقل خود وابسته به نقل ابن طاووس اند و هیچ یک مستقل به شمار نمی روند. گزارش منسوب به بلاذری از جهاتی با روایت بحار الانوار متفاوت است. در این جا سخن از مکاتبه میان یزید و ابن عمر است؛ نه ملاقات و گفتگوی شفاهی، ضمن اینکه از تفصیل روایت بحار و به ویژه وصیت عمر به معاویه سخنی در میان نیست و تقریباً هیچ یک از جملات و عبارات دو روایت، یکسان نیستند.

این تفاوت ها در کنار انتساب به بلاذری این احتمال را پیش می نهد که با نقلی مستقل و متقدم از قرن سوم مواجه باشیم. در فرض درستی این احتمال، این گزارش می تواند نشان دهنده یکی از هسته های نخستین تحریر خصیبه باشد. اما این احتمال با چالش هایی مواجه است:

- (۱) چنین گزارشی در نسخ چاپی انساب الاشراف و فتوح البلدان بلاذری یافت نشد و اگر چه می توان احتمال کاستی در نسخ را مطرح کرد ولی نیازمند قرائن روشن تری است.
- (۲) کاربرد تعابیر شیعی مشهور پیرامون شهادت امام حسین (ع)، تردید را بیشتر می کند. مثلاً تعبیر «عَظُمَتِ الرَّزِيَّةُ وَ جَلَّتِ الْمُصِيبَةُ» یادآور متن زیارت نامه های شیعی به ویژه زیارت عاشورا است.<sup>۱۴۱</sup> چنان که عبارت «لَا يَوْمَ كَيَوْمِ الْحُسَيْنِ» عیناً در روایات شیعی

۱۳۹. احسانی، ۴۱۷.

۱۴۰. جزائری، ۴۵/۱.

۱۴۱. ابن قولویه، ۱۷۶.



آمده است.<sup>۱۴۲</sup> این نشانه‌ها این فرضیه را پیش می‌نهد که متن به قلمی شیعی تحریر شده باشد.

۳) تعبیر «نخستین کسی که این را سنت نهاد و حق را از اهلش گرفت و ویژه خود گرداند» در نگاه عرفی، بیشتر متناسب با ابوبکر است نه عمر.<sup>۱۴۳</sup> بنابراین این فرضیه به ذهن می‌رسد که اصل این گزارش مربوط به ابوبکر بوده باشد و نه عمر. اتفاقاً در انساب الاشراف مکاتبه‌ای میان محمد بن ابی بکر و معاویه نقل شده که شباهت بسیاری به گزارش بالا دارد.<sup>۱۴۴</sup> محمد بن ابی بکر نامه‌ای به معاویه نوشت و در آن فضائل و سوابق امیرالمؤمنین (ع) و گذشته شرم‌آور معاویه را یادآوری کرد و او را از مخالفت با امیرالمؤمنین (ع) بیم داد. معاویه نیز پاسخ تندی برای او فرستاد و در آن ابوبکر را به‌عنوان سرآغاز این امر معرفی می‌کند.<sup>۱۴۵</sup> در جدول زیر انتهای دو روایت مقایسه شده است:

|  |   |
|--|---|
| فإن أبوك مهّد مهاده وثنا لملكه وساده فإن كان ما<br>نحن فيه صواباً فأبوك أوله، وإن كان خطأ فأبوك أسسه<br>ونحن شركاؤه، برأيه اقتدينا وفعله احتذينا... <sup>۱۴۷</sup> | فإنّا جننا إلى بيوتٍ مُّخَدَّةٍ وفُرْسٍ مُّمَهَّدَةٍ<br>وَوَسَائِدٍ مُّتَصَّدَةٍ فقاتلنا عليها فإن يكن الحق<br>لنا فعن حقتنا قاتلنا وإن يكن الحق لغيرنا<br>فأبوك أول من سنّ هذا وأبتز وأستأثر بالحق<br>على أهله. <sup>۱۴۶</sup> |
|--|---|

۱۴۲. ابن بابويه، الامالی، ۴۶۲ و نیز نک. ۱۱۶.

۱۴۳. زبیدی، ۱۰/۶.

۱۴۴. محمد تیجانی متوجه شباهت این دو مکاتبه شده و می‌نویسد: «در پاسخ معاویه به پسر ابوبکر و پاسخ یزید به پسر عمر منطق و استدلال یکسانی می‌بینیم» (تیجانی، ۱۳۴).

۱۴۵. بلاذری، ۳۹۶/۲.

۱۴۶. ابن طاوس، الطرائف، ۲۴۷/۱.

۱۴۷. بلاذری، ۳۹۷/۲.

مشابهت تعابیر نشان می‌دهد که متن الطرائف<sup>۱۴۸</sup> یا منبع آن می‌تواند حاصل نقل به معنای متن انساب الاشراف و آمیختگی آن با برخی مضامین شیعی باشد. در هر صورت فعلا درباره میزان اصالت آن نمی‌توان اظهار نظر قطعی داشت.

## ۲. تحریر منسوب به عباد بن یعقوب<sup>۱۴۹</sup>

در برخی نسخ خطی، تحریر متفاوتی از داستان یزید و عبدالله بن عمر در دست است. سیاق کلی این تحریر مانند تحریر بحار الانوار است ولی از نظر لفظی اشتراکی ندارد و در جزئیات داستان و محتوای عهدنامه نیز تفاوت‌های زیادی دارد. از تفصیلات موجود در نقل بحار الانوار مانند ماجرای حمله به خانه حضرت زهرا(س) در آن اثری نیست.

نگارنده به دو نسخه از این تحریر مراجعه داشته‌است:

- نسخه اول: نسخه خطی شماره ۱۰۲۷۷ کتابخانه مجلس، گ ۳۳-۳۵

- نسخه دوم: نسخه خطی شماره ۸۹۶۲ کتابخانه مجلس، گ ۱۳۶-۱۳۷

نسخه دوم متأخرتر و ویراسته‌تر است و احتمالا تصحیح اجتهادی شده‌است. در برخی جزئیات نیز نسخه نخست صحیح‌تر به نظر می‌رسد. سند روایت در نسخه اول چنین است: «و بالاسناد عن الودعی التمیمی عن قاسم البشیری خلیفة بنی خزّام عن الققعاق بن زهیر قال لما قتل الحسین بن علی...». در نسخه اول روایت عهدنامه در میان یک مجموعه بزرگ‌تر از روایات مرتبط با هم قرار گرفته‌است که اسناد برخی از آن‌ها چنین است:

- حدثنا عباد بن یعقوب الاسدی عن القاسم الودعی التمیمی عن شیب بن معاد

البجلی عن... (۲۵/ب)

---

۱۴۸. ابن طاووس به هر دو جزء دلائل الامامة دسترسی داشته‌است. (برای نمونه نک. ابن طاووس، اقبال الأعمال، ۶/۱؛ همو، فرج المهموم، ۱۰۲) در صورتی که انتساب روایت وصیت‌نامه را به دلائل الامامة را ثابت فرض کنیم، چه بسا ابن طاووس در اصل همین نقل را دیده و در ذهن داشته‌است.

۱۴۹. نوشتن این بخش مرهون تحقیقات پژوهشگر فاضل سید محمدصادق رضوی درباره نسخ خطی است.

- وب‌الاسناد حدثنا منصور بن المرادی عن شفیق بن احمد المروزی عن حذیفة بن عدی عن ابی حازم الاعرج عن... (۳۲/ب)
- وب‌الاسناد عن الودعی التیمی عن قاسم البشیری... (۳۳/الف)
- وب‌الاسناد عن ابویعقوب الاسدی عن الحی بن مخالف عن... (۳۵/ب)
- وب‌الاسناد عن عباد بن یعقوب عن ابی زهرة عن... (۳۵/ب)
- وب‌الاسناد عن الحسن بن مخاشع عن... (۳۶/ب)
- وب‌الاسناد عن ابی حازم الاعرج قال... (۳۷/الف)
- وب‌الاسناد عن محمد بن منصور عن... (۳۷/الف)
- وب‌الاسناد عن محمد بن منصور عن... (۳۷/ب)

با وجود آن که در اسناد بالا تصحیفات زیادی رخ داده، اما از مجموع آن‌ها می‌توان دریافت که راوی «الودعی التیمی» در روایت عهدنامه، عباد بن یعقوب الاسدی است. ظاهراً مجموعه این اسناد \_حتی اگر به کلی جعلی باشند\_ با «عباد بن یعقوب الاسدی» ارتباط داده شده‌اند. عباد بن یعقوب (د ۲۵۰هـ) از محدثان زیدی بوده که به نقل مثالی خلفا گرایش داشته‌است.<sup>۱۵۰</sup> به‌طور کلی این اسناد مرتبط با فضای زیدیه است.<sup>۱۵۱</sup> از محتوای روایات نیز می‌توان ارتباط آن با زیدیه را تأیید کرد. به‌ویژه که پیش از این مجموعه، روایات کتاب التغازی نوشته محمد بن علی علوی شجری (۳۶۷-۴۴۵هـ) از مؤلفان زیدی به صورت متصل آمده‌است. همین پیوستگی باعث شده که حاجی نوری اشتباهات برخی از روایات این مجموعه را به کتاب التغازی نسبت دهد.<sup>۱۵۲</sup>

۱۵۰. شفیعی، سرتاسر.

۱۵۱. مثلاً برخی از آن‌ها به زید بن علی منتهی می‌شود یا مضامین زیدی دارد یا در برخی اسناد نام «منصور بن المرادی» و «محمد بن منصور» دیده می‌شود. محمد بن منصور مرادی از مؤلفان مشهور زیدیه است (ابن‌ندیم، ۲۷۴؛ نیز نک. ابوالفرج، ۳۴۵، ۵۳۹).

۱۵۲. نوری، ۱۹۰/۷، ۵۲۸، ۳۳۸/۱۶.

در متن روایت حیب بن اوس/اویس از عمر بن المسیب، عهدنامه عمر را نقل می‌کند؛ اما در سند روایت نامی از این دو نیست و چگونگی اتصال حلقه آخر سند (قعقاع بن زهیر) به حیب بن اوس روشن نیست. طبق این نسخ «عمر بن مسیب العتونی» کسی است که به دربار یزید رفت و آمد و به عهدنامه سری عمر بن خطاب دسترسی داشته است. سیاق کلی این تحریر و تحریر بحار الانوار یکسان است، اما الفاظ آن دو هیچ اشتراکی ندارد و مضامین نیز تفاوت‌های چشمگیری دارد. بنابراین این دو تحریر بدون تردید ریشه مشترکی دارند اما دست کم یکی از آن دو حاصل بازنویسی آزاد است. برخی اشکالات تاریخی مهم تحریر بحار الانوار مانند عدم بازتاب شورش گسترده ابن عمر در تاریخ، به این تحریر تازه‌یاب نیز وارد است؛ اما برخی اشکالات دیگر در آن دیده نمی‌شود و در مجموع با فضای تاریخی سازگارتر به نظر می‌رسد. این نقل بسیار مختصرتر است و در آن از تطویلات تصنعی تحریر بحار الانوار خبری نیست.

اگر چه وضعیت اسناد این تحریر آشفته و نسخ آن نیز متأخرند، اما بعید نیست متن آن متقدم‌تر باشد؛ به‌ویژه که تحریر بحار الانوار که ارتباط آن با خصیبی نشان داده شد. جزئیات بیشتری دارد که در افزودن آن‌ها انگیزه روشنی متصور است؛ اما حذف آن‌ها از این تحریر، انگیزه روشنی ندارد. در تحریر بحار الانوار چگونگی اطلاع «سعید بن مسیب» از این ماجرای سری، مبهم است؛ اما در این تحریر به جای «سعید بن مسیب»، «عمر بن مسیب» آمده و ارتباط او با یزید تبیین شده است.

بخشی از نامه عمر به معاویه در این تحریر<sup>۱۵۳</sup> بی‌شبهت به عبارات موجود در گزارش منسوب به بلاذری و نامه معاویه به محمد بن ابی بکر نیست. به هر حال تعیین هویت دقیق این تحریر نیازمند بررسی بیشتر است و در صورت اثبات تقدّم آن می‌تواند تا حدّی از منابع خصیبی پرده بردارد.

---

۱۵۳. «اما بعد فانی قد رمیت بک الی طرف من معادن الارض بسطت لک فیه بساطا وفرشت لک فیه انماطا ومهدت لک مهادا واوتدت لک فیه اوتادا وثبتت لک فیه وسادا.»

### نتیجه

(۱) تحریر مشهور وصیت‌نامه عمر به معاویه دست‌کم از قرن ششم نزد امامیه شناخته‌شده بوده و به‌ویژه پس از ثبت آن در بحار الانوار در قرن یازدهم شهرت بیشتری یافته‌است. قدیم‌ترین مصدر موجود امامی که بخشی از آن را نقل کرده، مثالب النواصب این شهر آشوب در قرن ششم است.

(۲) این وصیت‌نامه در منابع نصیری به موازات منابع امامی و بلکه متقدم بر آنها انتقال یافته‌است. قدیم‌ترین مصدر نصیری آن، دیوان حسین بن حمدان خصیبی در قرن چهارم است.

(۳) شواهد متعدد متنی و سندی نشان می‌دهد که این وصیت‌نامه به قلم حسین بن حمدان خصیبی تحریر یافته‌است. نمود ادبیات ویژه خصیبی در آن، اشتراکات متنی بسیار با الهدایة و دیوان خصیبی، در برداشتن مفردات خصیبی، سازگاری سند با اسناد خصیبی و تقدم دیوان خصیبی بر همه منابع موجود از جمله این شواهد است.

(۴) روابط میان منابع امامی و آثار خصیبی، امکان انتقال گزارش خصیبی به این منابع را تأیید می‌کند. با فرض درستی انتساب روایت به دلایل الامامة، این روایت نیز از جمله مواردی است که در دلایل الامامة یا منبع آن از خصیبی سرقت شده‌است.

(۵) خصیبی در پردازش این روایت از منابع پیشین بهره گرفته‌است. اثبات انتساب این تحریر به خصیبی شهرت بسیاری از مضامین آن را در قرن چهارم ثابت می‌کند.

(۶) تحریر دیگری از نامه عمر به معاویه در نسخ خطی در دست است که ظاهراً به عباد بن یعقوب اسدی نسبت داده شده و احتمالاً با تراث زیدیه مرتبط است. این تحریر با وجود آشفتگی و ناشناس بودن سند، هویت نامعلوم، اشکالات تاریخی و نسخ متأخر، از نظر متنی استوارتر، ساده‌تر و کوتاه‌تر از تحریر خصیبی است.

(۷) سید علی بن طاوس، مکاتبه مختصر عبدالله بن عمر و یزید بن معاویه پس از شهادت امام حسین(ع) را از تاریخ بلاذری نقل کرده‌است. انتساب این گزارش به بلاذری با

چالش‌هایی مواجه است، از جمله: نبودن آن در نسخ موجود آثار بلاذری، در برداشتن عبارات مشهور شیعی، عدم تناسب برخی عبارات و احتمال خلط با مکاتبه معاویه بن ابی سفیان و محمد بن ابی بکر.

### کتابشناسی

- ابن ابی الدنيا، عبد الله، المتمنین، به کوشش خیر رمضان یوسف، محمد، بیروت، ابن حزم، ۱۴۱۸ق.
- ابن ادريس حلی، محمد، السرائر، به کوشش حسن بن احمد موسوی و ابوالحسن ابن مسیح، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۱۰ق.
- ابن بابويه، محمد بن علی، الأمالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- همو، النخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسين، ۱۳۶۲ش.
- همو، علل الشرايع، قم، داوری، ۱۳۸۵ش.
- همو، معانی الأخبار، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسين، ۱۴۰۳ق.
- ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۸م.
- ابن شعبه حرّانی، حسن، حقائق اسرار الدین، المجموعة الكاملة لمؤلفات الطائفة النصيرية ۱، ۲۰۱۶م.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مثالب النواصب، نسخه خطی کتابخانه سپهسالار تهران، بی تا.
- همو، مثالب النواصب، نسخه خطی کتابخانه ناصریه هند، کتابتاست ۸۴۵هـ.
- همو، مناقب آل ابی طالب (ع)، قم، علامه، ۱۳۷۹ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، إقبال الأعمال، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۹ق.
- همو، سعد السعود، قم، دار الذخائر، بی تا.
- همو، الطرائف، به کوشش علی عاشور، قم، خیام، ۱۴۰۰ق.
- همو، فرج المهموم، قم، دارالذخائر، ۱۳۶۸ق.
- ابن غضائری، احمد بن الحسین، الرجال، به کوشش محمدرضا حسینی، قم، دارالحدیث، ۱۳۶۴ش.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، دارالمرتضویه، ۱۳۵۶ش.
- ابن مطهر حلی، حسن، الرجال، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، دارالذخائر، ۱۴۱۱ق.
- همو، نهج الحق و كشف الصدق، بیروت، دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۲م.

ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به‌کوشش ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۷ق.  
ابوالفرج، علی بن الحسین، مقاتل الطالبیین، به‌کوشش سیداحمد صقر، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.  
احسانی، ابن‌ابی‌جمهور، مجلی مرآة المنجی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷ش.

احمد، سلیمان، دیوان المکزون السنجاری، بیروت، البلاغ، ۱۴۳۰ق.  
احمد بن حنبل، المسند، الرسالة، به‌کوشش شعیب ارناؤوط، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۲۱ق.  
احمد بن طاوس، بناء المقالة الفاطمية، به‌کوشش عدنانی غریفی، علی، قم، آل‌البيت(ع)، ۱۴۱۱ق.  
الإختصاص، قم، به‌کوشش علی‌اکبر غفاری، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.  
اکبری، عمیدرضا، بازخوانی اختلافات متأخر رجالی درباره‌غالیان با تأکید بر انتقادات وحید بهبهانی بر ابن‌غضائری، در دست‌نشر.

همو، نصیری: تاریخ، منابع و عقاید، در دست‌نشر.

اکبری، عمیدرضا، و محمدتقی ذاکری، «اتهام ابوالمفضل شیبانی به تحریف و جعل اسناد، عبارسنجی رویکرد رجالیان متقدم و متأخر»، پژوهشنامه علوم حدیث تطبیقی، ش ۱۴، ۱۴۰۰ش.

انصاری، اسماعیل، الموسوعة الكبرى عن فاطمة الزهراء(ع)، دلیل‌ما.  
بحرانی، سید هاشم، مدینه معاجز الأئمة، قم، المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحيح، به‌کوشش محمدزهیر ناصر، بیروت، دارطوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

بلاذری، احمد، أنساب الأشراف، به‌کوشش سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.

بیهقی، احمد، السنن الكبرى، به‌کوشش محمد عبد القادر عطا، القاهرة، هجر، ۱۴۳۲ق.

تفسیر القمی - منسوب به علی بن ابراهیم، به‌کوشش طیب موسوی جزائری، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.

تیجانی، محمد، زبدة الأفكار، به‌کوشش محمود بدری، قم، المعارف، ۱۴۲۶ق.

جاحظ، عمرو بن بحر، العثمانية، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ق.

جزائری، سید نعمت‌الله، الأنوار النعمانية، بیروت، دارالقارئ، ۱۴۲۹ق.

حر عاملی، محمد، وسائل الشیعة، قم، مؤسسة آل‌البيت(ع)، ۱۴۰۹ق.

حرفوش، حسین میهوب، خیر الصنیعة فی مختصر تاریخ غلاة الشیعة، نسخه خطی ابراهیم حرفوش، چاپ سنگی، لاذقیه، ۱۴۰۷ق.

حقیقین، حسین احمد، تذکرة الأفكار، المجموعة الكاملة لمؤلفات الطائفة النصيرية، ۲۰۱۶م.

همو، غنیمة السفر، المجموعة الكاملة لمؤلفات الطائفة النصيرية، ۲۰۱۶م.

- خصیبی، حسین بن حمدان، دیوان الخصیبی مع شرح للرموز الباطنیة فیہ، به کوشش س. حبیب، بیروت، الأعلمی، ۱۴۲۱ق.
- همو، فقه الرسالة الرستباشیة، به کوشش رواء جمال علی، ۲۰۱۵م.
- همو، الأبواب (فصل من الهدایة الکبری: تاریخ النبی و الائمة و معجزاتهم)، به کوشش المصطفی صبحی الخضمر الحمصی، بیروت، اعلمی، ۱۴۳۲ق.
- همو، الهدایة الکبری، بیروت، البلاغ، ۱۴۱۹ق.
- درایتی، مصطفی، فهرستگان نسخه‌های خطی ایران، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی، ۱۳۹۱ش.
- دلایل الإمامة، قم، بعثت، ۱۴۱۳ق.
- ذهبی، شمس‌الدین، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارناؤوط، بیروت، الرسالة، ۱۴۰۵ق.
- زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، به کوشش علی هلالی و علی سیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
- زبیری، مصعب بن عبدالله، نسب قریش، به کوشش لیفی بروفنسال، قاهره، دارالمعارف.
- سایت فنخا (فهرستگان نسخ خطی): <https://scripts.nlai.ir>
- سیاری، احمد بن محمد، القراءات او التنزیل والتحریر، به کوشش اتان کولبرگ و محمدعلی امیرمعزی، لیدن، بریل، ۲۰۰۹م.
- سیوطی، جلال‌الدین، جمع الجوامع، به کوشش مختار ابراهیم الهائج و دیگران، قاهره، الأزهر، ۱۴۲۶ق.
- شفیعی، سعید، «رواجنی، عباد بن یعقوب»، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۹۴ش.
- صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، به کوشش محسن کوجه‌باغی، قم، مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، بیروت، دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، به کوشش حسن خرسان، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- عادل‌زاده، علی؛ صابری، محمد علی، «آموزه‌های نصیری در رساله رجعت منسوب به مفضل بن عمر»، نشریه مشرق موعود، ش ۶۲، ۱۴۰۱ش.
- عادل‌زاده، علی، «بازشناسی روایات منسوب به طبری در دلایل الإمامة»، حدیث و اندیشه، ش ۳۳، ۱۴۰۱ش.
- همو، «بررسی روایات احمد بن‌الحسین معروف به ابن‌ابی القاسم در دلایل الامامة»، حدیث حوزه، ش ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ش.



- عاملی، سید جعفر مرتضی، مأساة الزهراء، بیروت، دارالسیرة، ۱۴۱۸ق.
- علوی، محمد بن علی بن الحسین (منسوب)، المناقب/الکتاب العتیق، به کوشش حسین موسوی بروجردی، قم، دلیل ما، ۱۴۲۸ق.
- عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر، به کوشش سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- قمی، عباس، بیت الأحران، ایران، دارالحکمة، ۱۴۱۲ق.
- کشی، محمد بن عمر، إختیار معرفة الرجال، به کوشش طوسی، محمد بن حسن، مصطفوی، حسن، دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
- مجموعه خطی، کتابخانه مجلس: ۹۵۴۱، کتابت: ۱۰۵۷ق در حیدرآباد هند.
- مجموعه خطی، کتابخانه مجلس: ۱۲۹۵، کتابت: ۱۰۹۸ق.
- مجموعه خطی، کتابخانه مجلس: ۵۸۸-ط.
- مجموعه خطی، کتابخانه مجلس: ۱۰۲۷۷.
- مجموعه خطی، کتابخانه مجلس: ۸۹۶۲.
- محلاتی، ذبیح الله، ریاحین الشریعة، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۸ش.
- محمد بن حسن بن شهید ثانی، إستقصاء الاعتبار فی شرح الإستبصار، به کوشش محمد انصاری خوئینی، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ق.
- مرندی، ابوالحسن، مجمع النورین، نسخه سنگی، کتابخانه مجلس: ۱۸۷۵۷۹.
- مرهج، ابراهیم عبد اللطیف ابراهیم، شرح دیوان الخصبی، بیروت، دارالمیزان، بی تا.
- مسلم بن الحجاج النیشابوری، الکنی والأسماء، مدینه، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ۱۴۰۴ق.
- مهدی، عبد الزهراء، الهجوم علی بیت فاطمة (س)، قم، بی نا، بی تا.
- نباطی، علی بن محمد، الصراط المستقیم إلى مستحقی التقدیم، نجف، المكتبة الحیدریة، ۱۳۸۴ق.
- نجاشی، احمد بن علی، الرجال، قم، جامعة مدرسیین، ۱۳۶۵ش.
- نصر بن مزاحم، وقعة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، مرعشی، ۱۴۰۴ق.

۳۲/ تاریخ و تمدن اسلامی، سال هجدهم، شماره چهل و یک، زمستان ۱۴۰۱

---

نوری، حسین، مستدرک الوسائل، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.

## امامت و مشروعیت تبارشناختی: جدال امامیه، زیدیه و معتزله<sup>۱</sup>

محمد احمدی منش<sup>۲</sup>

عضو هیات علمی گروه مطالعات تاریخی، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی (سمت)، تهران، ایران

### چکیده

مقاله پیش رو ادامه مقاله دیگری درباره مشروعیت تبارشناختی و تأثیر آن بر نظریه امامت است. در حالی که در مقاله پیشین ناسازگی‌ها میان فرهنگ تبارشناختی پیشااسلامی اعراب و موضوع انتقال امامت به علی (ع) و فرزندان او بررسی شد، در این مقاله اختلاف دیدگاه میان امامیه و زیدیه در تبیین تبارشناختی امامت در بازه سده‌های سوم تا پنجم هجری واکاوی خواهد شد. نشان خواهیم داد که این دو گروه در تلاش برای تبیین زنجیره امامان با نظریه‌ای منسجم، برداشت‌های متفاوتی از مشروعیت تبارشناختی پیش نهادند و به فراخور آن و هنگام تفسیر نصوص مهم حدیث ثقلین، آیه تطهیر و نیز رویداد مباحله، تعریف‌های گوناگونی از اصطلاح‌های تبارشناختی «اهل بیت» و «عترت» ارائه کردند. با توجه به دادوستد فکری معتزله با شیعیان امامی و زیدی و مشارکت آنان در این گفت‌وگوها، دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی نیز بررسی شده است. در نهایت می‌توان گفت درحالی‌که در شیوه استدلالی زیدیه سازوکار ارث با تکیه بر مفهوم «ذریه» به‌عنوان بن‌مایه مشروعیت تبارشناختی پذیرفته شد، امامیه برای تبیین زنجیره امامان که اغلب و نه همیشه از سازوکار پدر فرزندی پیروی می‌کرد، سنجه‌های مرکب از فضیلت و نص را هم به‌کار گرفتند.

**کلیدواژه‌ها:** عترت، اهل بیت، مشروعیت تبارشناختی، زیدیه، امامیه، معتزله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۲

۲. رایانامه: Mam.ahmadimanesh@gmail.com

## مقدمه

در چند دهه گذشته ریشه‌های امامت و دیدگاه‌های شیعیان به‌طور کلی و امامیه، زیدیه به‌طور خاص و نیز معتزله درباره امامت از جنبه‌های گوناگون موضوع کندوکاوهای پژوهشگرانی همچون مارشال هاجسن، اتان کلبرگ، ویلفرد مادلونگ، محمدعلی امیر معزی و مارتین مکدرموت بوده‌است. در این میان مقایسه دیدگاه‌های امامیه و زیدیه نیز توجه فراوانی را جلب کرده‌است. درباره جایگاه تبارشناسی خویشاوندی در نظریه‌های امامت، بیشتر محققان به یادآوری اهمیت مفهوم اهل بیت و آیه‌هایی از قرآن که عالمان مسلمان از گروه‌های گوناگون برای شناسایی مصداق‌های این مفهوم به آن‌ها استناد می‌کنند، بسنده کرده‌اند. مادلونگ در جانشینی حضرت محمد(ص)<sup>۳</sup> اهمیت تبارشناسی در پیامبرشناسی قرآن و ارتباط آن با برداشت‌های شیعیان را بررسی کرده و نویسنده همین مقاله، پیش‌تر مفاهیم تبارشناختی در بستر فرهنگ پیشااسلامی و اهمیت آن در دیدگاه‌های مسلمانان به جانشینی پیامبر(ص) را کاویده‌است. اما پس از دوره آغازین اسلامی، به نظر می‌رسد درباره اختلاف دیدگاه و روش زیدیه، امامیه و نیز گروه هم‌پیوند با آن‌ها یعنی معتزله در مواجهه با دشواره‌های تبارشناختی جای بررسی موشکافانه خالی است و مقاله حاضر عهده‌دار همین مسئله است. این مقاله دیدگاه‌های سه گروه امامیه، زیدیه و معتزله درباره مشروعیت تبارشناختی امامان بنا بر دیدگاه‌های برخی اندیشمندان امامی، زیدی و معتزلی در سده‌های سوم تا پنجم هجری می‌پردازد. این هر سه گروه خاندان پیامبر(ص) را ارج می‌نهادند؛ اگر چه سنت اعتزالی بر خلاف امامیه و زیدیه، این را دست‌مایه‌ای برای حق سیاسی ویژه خاندان پیامبر(ص) نمی‌دانست.<sup>۴</sup> در این میان بر سر صورت‌بندی نظری مشروعیت تبارشناختی امامت دشواره مهمی وجود داشت: چگونه و با چه سنجه‌هایی می‌توان میان زنجیره امامان از پیامبر(ص) تا امامان پسین را از جنبه تبارشناسی با نظریه‌ای

۳. مادلونگ، جانشینی...، ۳۳-۴۹.

۴. برای نظریه سیاسی معتزله نک. کرون، ۱۲۵-۱۳۲.

یکپارچه و به گونه‌ای که با نصوص دینی و نیز سنجه‌های فضیلت امامان سازگار باشد، توضیح داد؟ این دشواره در سه سطح پدید آمد:

نخست اینکه بن‌مایه جانشینی و امامت علی بن ابی‌طالب (ع) چه بود و اینکه آیا امامت او بر مبنای خویشاوندی (دامادی و عموزادگی) با پیامبر (ص) بوده یا فضایل خود او؟ دومین دشواره این بود که انتقال امامت به حسن (ع) و حسین (ع) و اینکه مشروعیت تبارشناختی امامت این دو بر خویشاوندی با پیامبر (ص) از طریق فاطمه (س) و بر پایه مفهوم ذریه<sup>۵</sup> استوار بود یا بر نسبت فرزندی آن‌ها با علی (ع)؟ سه‌دیگر درباره انتقال امامت به نسل علویان پس از حسن (ع) و حسین (ع) که پرسش‌های بیشتری را پدید می‌آورد؛ مانند اینکه در میان علویان پرشمار، چگونه و با چه سنجه‌ای می‌توان انتقال امامت به افرادی خاص را تبیین نمود؟ آیا سازوکار پدر-فرزندی معتبر است؟ و اگر آری، درباره امامت علی بن ابی‌طالب (ع) و حسین بن علی (ع) که امامت را از فردی غیر از پدر خویش گرفتند، چه می‌توان گفت؟ و دیگر اینکه چرا در نظریه امامیه، فرزندان حسن بن علی (ع) که از نظر تبارشناختی هم‌تراز فرزندان حسین (ع) هستند کنار گذاشته شده‌اند؟

هم زیدیه و هم امامیه بر اهمیت شایستگی‌ها و فضیلت‌های شخصی و دینی امامان تأکید می‌کردند و آن را از دلایل مهم حقانیت امامان خود می‌دانستند. با این حال فضیلت‌های شخصی، به جز نمونه‌هایی که به‌طور مشخص از پشتوانه نصّ یا اجماع شیعیان برخوردار بود، قابل سنجش و ارزیابی نبود و به همین دلیل در گفت و شنودهای میان مذهبی قدرت استدلالی چندانی نیافت. اما جدا از کشمکش‌های میان‌مذهبی، مهم‌ترین چالش درون‌گفتمانی برای زیدیه و امامیه این بود که نظریه‌ای تا حد امکان یکپارچه پدید آورند که بدون دچار شدن به ناسازگی‌های چشمگیر، قادر به تبیین مشروعیت تبارشناختی امامت همه‌ی امامان و انتقال آن در سطوح پیش‌گفته باشد.

۵. در این باره نک. احمدی منش، محمد، «امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال

۱۶، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۵۳-۷۸.

در سپهر فرامذهبی، نظریه‌های امامت معتزله و شیعیان زیدی یا امامی ناگزیر می‌بایست با استناد به قرآن و احادیث مورد اجماع پیامبر (ص) صورت‌بندی می‌شد و در این مسیر تفسیر این نصوص تا اندازه‌ای به برداشت‌هایی که از مفاهیم و اصطلاحات خویشاوندی شکل می‌گرفت، بستگی داشت. به‌طور خلاصه مسئله این بود که مراد از هر یک از مفاهیم خویشاوندی، کدام گروه از خاندان پیامبر (ص) است و این در جای خود با شیوه تفسیر و معنا کردن اصطلاح‌های خویشاوندی پیوند می‌خورد. معنای قدیمی اصطلاح‌های خویشاوندی و دشواره‌های آن بر پایه فرهنگ پیشااسلامی عربان و اسلام آغازین، در ارتباط با انتقال امامت به علی بن ابی‌طالب (ع) و فرزندانش در مقاله دیگری از نویسنده این نوشتار بررسی شده است.<sup>۶</sup> این دشواره‌ها چنان که در مقاله پیش رو خواهیم گفت، در دوره‌های پسین هم ادامه یافت و به موضوع بسیار مهم گفت‌وگوهای اعتقادی میان زیدیه، امامیه و معتزله تبدیل شد. دانشمندان این مذاهب اهمیت این اصطلاح‌ها و تعریف آن‌ها در به‌وجود آوردن یک نظریه منسجم درباره امامت را درک نمودند و به فراخور ضرورت‌های نظری و دستگاه اعتقادی خود، آن‌ها را بازتعریف کردند. اهمیت این مباحث تنها به تفسیر رخداد‌های تاریخی آغاز اسلام یا تبیین مشروعیت امامان در گذشته محدود نبود؛ بلکه به‌ویژه در مورد شیعیان زیدی امید می‌رفت که از دل این نظرورزی‌ها پاسخی برای این پرسش جدلی معاصر یافت شود که آیا علویان همچنان دارای حق امامت هستند یا خیر؟ و اگر آری، کدام شاخه یا افراد دارای چنین جایگاه و حقی هستند؟

در این گفت‌وگوهای میان مذهبی، آیه تطهیر، حدیث ثقلین و رویدادهای کساء و مباحثه بیش از هر نص دیگری مورد بحث و گفت‌وگو قرار می‌گرفت. همه مذاهب بزرگ اسلامی اعتبار این نصوص پذیرفته‌اند و از جمله بسیاری از متون اهل سنت آن‌ها را نقل کرده‌اند.<sup>۷</sup> دانشوران امامی، زیدی و معتزلی کوشش می‌کردند واژه‌هایی چون عترت، آل و

۶. همو.

۷. درباره ثقلین در مصادر اهل سنت نک. حاج‌منوچهری، ۷۳/۱۷-۷۵؛ درباره کساء نک. رفیعی، ۱۰/۴۶۵-۴۶۶.

اهل بیت را چنان تعریف کنند که دامنه شمول آن‌ها به فراخور دیدگاهی که درباره امامت داشتند، قریش، بنی‌هاشم، علی(ع) و فاطمه(س) و دو فرزندشان، نسل‌های بعدی فرزندان علی(ع) و فاطمه(س) یا گروهی از آنان را در بر گیرد.

متن‌های زیر در مقاله حاضر بررسی شده‌اند:

- دو رساله «الرد علی الروافض من اهل الغلو» و «الإمامة» منسوب به قاسم بن

ابراهیم الرسی (د ۲۹۸هـ)؛

- «کمال الدین و تمام النعمه» از ابن بابویه معروف به شیخ صدوق (م ۳۸۱هـ) - که به

جز دیدگاه‌های خود ابن بابویه، مناظره‌ای میان یک عالم زیدی به نام ابوزید علوی و عالم امامی معروف ابن قبه رازی (د پیش از ۳۱۹هـ) را هم گزارش کرده‌است؛

- «مسائل الجارودیه» منسوب به شیخ مفید (د ۴۱۳هـ)؛

- «السنافی فی الإمامة» از شریف مرتضی (د ۴۳۶هـ)؛

- «المغنی فی أبواب التوحید و العدل» از قاضی عبدالجبار معتزلی (د ۴۱۵هـ).

سده‌های سوم تا پنجم شاهد داد و ستد فکری و درآمیختگی گسترده اندیشه‌های معتزله، امامیه و زیدیه بود. اینها همزمان با داد و ستدهای فکری و اعتقادی، رقابت قابل توجهی هم در زمینه امامت داشتند که می‌توان آن را از مهم‌ترین وجوه تمایز سه جریان یاد شده دانست. این گفت‌وگوها در روزگار حکومت بویه‌ای‌ها که هر سه گروه به گونه‌ای با آن پیوند داشتند، اوج گرفت و کانون اصلی این گفت‌وگوها، بغداد و ری و یمن بود.

### ایستار زیدیه

می‌دانیم که در سده‌های نخست هجری، زیدیه سازوکار پدر-فرزندی برای امامت را نپذیرفتند و امامت را امری می‌دانستند که به‌طور بالقوه به همه افراد خاندان پیامبر(ص) یعنی مجموعه فرزندان علی(ع) و فاطمه(س) تعلق دارد. مطابق دیدگاه آن‌ها، فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) در درجه نخست به خاطر آن که به واسطه فاطمه(س) از ذریهٔ پیامبرند، حق

امامت دارند. به دیگر سخن اینکه آنان فرزند علی(ع) بودند نقش تعیین کننده‌ای در امامت یافتن ایشان نداشت. به همین ترتیب خویشاوندی سببی و نسبی علی(ع) با پیامبر(ص) در امامت یافتن او اهمیت بنیادین نداشت. باید توجه داشت که نظریه نصّ پیامبر(ص) درباره علی(ع) که نزد امامیه جایگاهی اساسی دارد، چندان مورد تأکید زیدیه نبود و این در خفی دانستن آن در دیدگاه کلی زیدیه بازتاب یافته است. علی(ع) به خاطر مجموعه‌ای از ویژگی‌ها از جمله فضایل، پیشگامی در اسلام، خواست الهی و همچنین خویشاوندی نزدیک با پیامبر(ص) برترین فرد برای جانشینی پیامبر(ص) بود.<sup>۸</sup> در نگرش زیدیه، علی(ع) واسطه انتقال امامت به دو فرزندش حسن(ع) و حسین(ع) به شمار نمی‌آمد و این نقش در وهله نخست به دختر پیامبر(ص) تعلق داشت.

این دیدگاه دلالت‌ها و پیامدهای مهمی داشت؛ از جمله اینکه تبار خویشاوندی و همچنین ارث نه تنها از طریق مردان بلکه همچنین از طریق زنان دست‌کم در صورتی که امکان انتقال از طریق مردان وجود نداشته باشد قابل انتقال است. از نظر شیعیان بر خلاف اهل سنت، دختران و دخترزادگان نیز می‌توانند از میراث مادی و غیرمادی بهره‌مند شوند.<sup>۹</sup> بدین ترتیب در نظریه زیدیه، حق امامت به‌سان چیزی که می‌تواند به ارث رسد، از پیامبر(ص) به فاطمه(س) و سپس به فرزندان او رسیده است. معلوم است که سازوکار ارث با سازوکار پدر-فرزندی تفاوت دارد و زیدیه در مخالفت با دیدگاه امامیه درباره امامان پس از حسین بن علی(ع)، این نظر که امامت بر پایه سازوکار پدر فرزندانی انتقال می‌یابد را برنمی‌تافتند. آن‌ها معتقد بودند که امامت از طریق سازوکار ارث و البته بنابر برداشتی ویژه از آن، از پیامبر(ص) به دختر او فاطمه(س)، و سپس به‌طور مشترک به حسن(ع) و حسین(ع) و سپس فرزندان آن‌ها رسیده است. باید یادآوری کرد که میان قواعد ارث در

۸. نک. تثبیت الإمامة در: قاسم بن ابراهیم، ۱۵۷/۲-۱۸۶.

۹. نک. مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های...، ۲۱۱-۲۱۳؛ مهرعلیزاده، ۴۴۹/۷-۴۵۲.



فرهنگ عرب پیشااسلامی و سپس مذاهب اسلامی تفاوت‌های شایان توجهی وجود دارد<sup>۱۰</sup> و زیدیه از قواعد ارث پیشااسلامی که در آن ارث تنها به عصبه یک فرد شامل افراد مذکر از گروه خویشاوندی پدرتبار می‌رسد پیروی نمی‌کردند؛ بلکه بر خلاف آن، انتقال تبار از طریق زنان را هم به رسمیت شناختند و بدین ترتیب نظریه خود را به جای مفهوم عصبه، بر مفهوم ذریه بنا کردند. البته در سنت زیدی، انتقال امامت به میانجی زنان تنها یک بار و آن هم در مورد فاطمه(س) پذیرفته شد و به رویه‌ای تکرارپذیر تبدیل نگردید. افزون بر این تأکید بر مفهوم ذریه این پیامد را هم داشت که گروه میراث‌بران و نه فقط یک فرد، در میراث که در اینجا برابر با امامت است، سهم داشته باشند.

بدین ترتیب اصطلاح کلیدی در نظریه امامت زیدیان اصطلاح «ذریه» بود که چنان که می‌دانیم فرزندان و اعقاب خونی مذکر و مونث یک فرد را در بر می‌گیرد.<sup>۱۱</sup> این مفهوم برای زیدیه این امکان را فراهم می‌کرد که زنجیره امامت را با وساطت فاطمه(س)، از پیامبر(ص) به حسن(ع) و حسین(ع) و سپس فرزندان این دو به‌طور کلی انتقال دهند. از همین رو بود که یادکردهای قرآن از ذریه پیامبران مورد توجه و ارجاع فراوان زیدیه قرار می‌گرفت.

زیدیه دو اصطلاح «اهل بیت» و «عترت» در حدیث ثقلین را چنان تفسیر می‌کردند که با نظریه امامت مبتنی بر مفهوم ذریه سازگار باشد. بدین ترتیب در برداشت زیدیه، عترت پیامبر(ص) همچون مفهوم ذریه، فرزندان و زاد و رود فاطمه(س) را در بر می‌گرفت. این برداشت البته با نظر لغت‌شناسان درباره معنای عترت تفاوتی آشکار داشت؛ هر چند لغت‌شناسان مسلمان هم معنای یکدستی از آن پیش ننهاده‌اند. سنت زیدی بر پایه حدیث ثقلین، علی(ع) و فاطمه(س) و حسن(ع) و حسین(ع) را اهل بیت پیامبر(ص)، و فاطمه(س) و

۱۰. درباره عصر جاهلی نک. جواد علی، ۵۶۰/۵-۵۶۲؛ نیز نک. مهرعلیزاده، ۴۴۹/۷-۴۵۵؛ استفان پاورز،

۲۱۸/۱-۲۲۰.

۱۱. نک. احمدی منش.

فرزندان او یعنی حسنین (ع) و همچنین فرزندان ایشان را عترت پیامبر (ص) برمی‌شمرد. این درست برابر است با مفهوم ذریه پیامبر (ص) که البته علی (ع) نیز به خاطر جایگاه والای خود بدان افزوده شده است.<sup>۱۲</sup>

یکی از کهن‌ترین نمونه‌های این دیدگاه زیدی درباره امامت را نزد «حسن بن صالح بن حی» (د ۱۶۹هـ) یکی از پیشگامان اندیشه زیدی در سده دوم می‌توان یافت. نگاه‌های خود او به دست ما نرسیده و برخی آرای وی را از روی دیگر منابع می‌توان شناخت. آن‌گونه که در مسائل الامامة آمده، حسن بن صالح امامت را در فرزندان فاطمه (س) می‌داند؛ یعنی همان اهل بیت و عترت پیامبر (ص) که در حدیث ثقلین از آن‌ها یاد شده و در آیه تطهیر و ماجرای مباهله مصداق‌های آن شامل علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) است. از همین گزارش کوتاه پیداست که حسن بن صالح بر نقش علی (ع) به سان سرسلسله امامت تأکیدی نکرده؛ بلکه امامت را مقوله‌ای می‌داند که به میانجی فاطمه (س)، از پیامبر (ص) به حسن (ع) و حسین (ع) و سپس فرزندانشان منتقل می‌شود. به نظر او از میان اخلاف عترت پیامبر (ص) یعنی فرزندان حسن (ع) و حسین (ع)، مردم هر عصر هر کس را بخواهند بر می‌گزینند.<sup>۱۳</sup> افزودن این نکته هم سودمند است که اشاره نکردن به قیام به سان یکی از شرط‌های امامت \_ البته در صورت اعتماد به گزارش جعفر بن حرب \_ برآمده از فروکش کردن انگیزه‌های انقلابی در میان برخی گروه‌های زیدی در آغاز عصر عباسی است.

### قاسم الرسی

در موضوع این مقاله، دو رساله الرد علی الروافض من أهل الغلو و نیز رساله دیگری به نام الإمامة اهمیت دارد. الرد علی الروافض من أهل الغلو به قاسم الرسی منسوب شده و در

۱۲. ناشیء الأكبر، ۲۰۱-۲۰۲.

۱۳. همو، ۲۰۲.

شمار رساله‌های او منتشر شده؛ ولی بنا بر شواهد متنی آشکار است که قاسم بن ابراهیم نویسنده این رساله نیست.<sup>۱۴</sup> با این حال از آنجا که این متن بازتاب‌دهنده نگرش زیدی است، به بررسی آن خواهیم پرداخت. در این رساله سرنوشت امامت که یکی از مهم‌ترین موارد اختلاف میان زیدیه و امامیه بود پس از حسن بن علی (ع) مورد توجه قرار گرفته است. نویسنده رساله رافضیان را متهم می‌کند که امامت را نوعی وراثت می‌دانند که از پدر به پسر می‌رسد و حتی از راه تأویل کژتابانه آیه «و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب الله» (أحزاب: ۶)، برابر بودن خویشاوندان هم‌تراز در میراث را هم زیر پا می‌نهند. مراد نویسنده از جمله اخیر، کنار زدن حسن بن حسن (ع) و باور به امامت حسین بن علی (ع) پس از حسن (ع) است که با سازوکار پدر فرزندی ارث ناهمخوان است. بر همین مبنا این پاسخ امامیه که حسین (ع) به پیامبر (ص) بسی نزدیک‌تر از حسن بن حسن (ع) و از این رو به امامت شایسته‌تر بود را پذیرفتنی نمی‌داند؛ چرا که با منطق سازوکار ارث که به معنای پدر-فرزندی که به گمان نویسنده رساله بن‌مایه نظریه امامیه است و در صورت پذیرش آن باید امامت از حسن بن علی (ع) به فرزندش حسن انتقال یابد، سازگاری ندارد.<sup>۱۵</sup> البته در اینجا نویسنده رساله در حال گفتگوی جدلی با امامیه است و نباید گمان کرد که به راستی حسن بن حسن را برای امامت شایسته‌تر از حسین (ع) می‌پندارد.

در رساله الإمامة آیات و درون‌مایه‌های قرآنی به ویژه درباره ذریه ابراهیم بررسی شده و گفتار قرآن درباره ابراهیم و خاندانش، درباره پیامبر اسلام هم معتبر شمرده شده است. در ادامه این رساله با استناد به ماجرای کساء چنین استدلال شده که اهل بیت مورد اشاره در آیه ۳۳ سوره احزاب شامل علی (ع) و حسن (ع) و حسین (ع) و فاطمه (س) است. قاسم بن ابراهیم با استناد به گفتارهای پیامبر (ص) و رخدادهایی مانند غدیر خم و حدیث منزلت و جز اینها استدلال می‌کند که علی (ع) به خاطر برتری در ایمان و نیز خویشاوندی، جانشین

۱۴. مادلونگ، امام قاسم بن ابراهیم...، ۱۴۳-۱۴۵.

۱۵. الرّد علی الروافض من أهل الغلو در قاسم بن ابراهیم، ۱/ ۵۴۴-۵۴۸.

بر حق پیامبر (ص) بوده است. در بحث از حدیث ثقلین نیز حسن (ع) و حسین (ع) را امامان بر حق می‌شمارد و پس از آن‌ها فرزندان هر دو را به‌طور بالقوه شایسته امامت معرفی می‌کند؛ یعنی نیکوکاران عترت پیامبر (ص).<sup>۱۶</sup>

### ابوزید علوی

دیدگاه‌های یکی از عالمان زیدی مسلک قرن سوم و چهارم به نام «ابوزید عیسی بن محمد علوی» (د ۳۲۶ هـ) را از روی نقل قول‌های ابن بابویه که او را تنها با نام ابوزید یاد کرده، کم و بیش می‌شناسیم.<sup>۱۷</sup> وی کتابی به نام الإشهاد داشته که در آن به تبیین موضوع امامت بنا بر نگرش زیدیه و نقد دیدگاه‌های امامیه پرداخته بود و ابن قبه رازی (د پیش از ۳۱۹ هـ) دانشمند معروف معتزلی و امامی کتابی در نقض آن نگاشت.<sup>۱۸</sup> ابن بابویه بخش‌های زیادی از کتاب ابن‌قبه و شاید تمام آن را نقل کرده<sup>۱۹</sup> و ما بر پایه همین اثر، چارچوب دیدگاه‌های ابوزید علوی و ابن‌قبه در زمینه مشروعیت تبارشناختی امامان را بیان خواهیم کرد. باید توجه داشت که دیدگاه‌های ابوزید توسط یک دانشمند منتقد و مخالف گزارش شده است.

چکیده دیدگاه ابوزید علوی و نقدهای او به امامیه را می‌توان چنین دانست: از آنجا که معنای «عترت» و «ذریه» یکسان است، از حدیث ثقلین چنین بر می‌آید که حجت همواره از فرزندان فاطمه (س) و به‌طور کلی در میان آنان است و کسی از آن‌ها که امر به معروف و نهی از منکر را بر پا دارد و به جهاد پردازد، شایسته امامت است. درباره چرایی برابری ذریه و عترت از نظر ابوزید، توضیح روشنی در گفتاوردهای ابن بابویه به چشم نمی‌خورد.

۱۶. الإمامة در قاسم بن ابراهیم، ۱۶۹/۲-۱۹۳.

۱۷. درباره او نک. مدرسی طباطبایی، ۲۶۱-۲۶۲، پانوش شماره دو؛ و نیز: انصاری قمی، ابوزید علوی و کتاب او در رد امامیه.

۱۸. حسن انصاری قمی معتقد است این هر دو کتاب اندکی پیش از سال ۲۸۴ هـ نگاشته شده است. نک. انصاری قمی، همان.

۱۹. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۱۸۶/۱-۲۳۳.

اما درباره برگزیدن یک نفر از میان عترت به امامت، اشاره‌هایی به استناد ابوزید و زیدیان به آیه ۳۲ سوره فاطر وجود دارد: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ.»

بر پایه این آیه، خداوند کتاب را برای بندگان که آن‌ها را برگزیده به ارث گذاشته، ولی گروهی از آن‌ها نیکوکار و برخی بدکار و برخی دیگر میانه‌رو هستند. عترت پیامبر(ص) نیز چنین‌اند و میراث پیامبر(ص) در اصل میراث همه آن‌ها و نه گروهی خاص از آن‌هاست؛ هر چند در میان ایشان نیز برخی بدکار و گروهی نیک‌کردارند. در نهایت هم یکی از نیکان و فضیلت‌مندان عترت سزاوار امامت خواهد بود و نه شاخه‌ای از پیش معلوم از آن‌ها. بدین ترتیب می‌توان حدس زد که عضویت در عترت در نظر ابوزید تنها بیان‌گر عضویت در یک گروه خویشاوندی است و به خودی خود نشانه پرهیزگاری و فضیلت دینی نیست.

در نگرش زیدی، اهمیت ذریه با برداشتی از ارث ترکیب می‌شود که بنابر آن، دختران و دخترزادگان هم از ارث بهره می‌برند و بدین ترتیب گوهر امامت از پیامبر(ص) به فاطمه(س) و از او به حسن(ع) و حسین(ع) و فرزندانشان می‌رسد و دیگر خویشاوندان پیامبر(ص) از بنی‌هاشم از این جرگه بیرون می‌شوند. روشن است که با این تعریف، علی(ع) از عترت پیامبر(ص) نیست و گویا ابوزید هم دست‌کم بنابر آنچه ابن بابویه آورده، هیچ کوشش نمی‌کند که مفهوم عترت در حدیث ثقلین را چنان تعریف کند که علی(ع) را در بر گیرد. البته تردیدی نیست که ابوزید همچون دیگر زیدیان علی(ع) را به خاطر فضیلتی که داشت و نیز نصّ پیامبر(ص)، امام و جانشین پس از پیامبر(ص) می‌دانستند؛ اما از نظر او و دیگر زیدیان، حلقه پیوند امامت و حجیت از پیامبر(ص) به امامان، فاطمه(س) است و نه علی(ع). ابوزید با آهنگی جدلی از امامیه خرده می‌گیرد که بنابر برداشت فراخ آن‌ها از مفهوم عترت، باید کسانی از بنی‌هاشم از جمله عباس بن عبدالمطلب و فرزندان او را هم در شمار عترت جای داد؛ درحالی‌که امامیه در عمل و به گونه‌ای تناقض‌آمیز تنها زنجیره خاصی از فرزندان فاطمه(س) را جزو عترت قلمداد می‌کنند. درباره برداشت امامیه از عترت و

پاسخ این قبه به این انتقاد توضیح خواهیم داد. اما آنچه در نظریه پردازی ابوزید علوی و در واقع گزارش ابن قبه و ابن بابویه از آن جالب است، تمرکز بر واژه عترت و فقدان توجه به عبارت «اهل بیته» در حدیث ثقلین است. همچنین استناد نکردن او به آیه تطهیر و حدیث کساء شایان توجه است و البته نمی‌دانیم اینها را باید به خود ابوزید نسبت داد یا به کاستی‌های گزارش ابن قبه و ابن بابویه از دیدگاه‌های او.

### ایستار امامیه

کشاکش‌ها درباره امامت در نگاشته‌های عالمان امامیه در سده‌های چهار و پنج هجری یعنی ابن بابویه معروف به شیخ صدوق (د ۳۸۱هـ)، شیخ مفید (د ۴۱۳هـ) و شریف مرتضی (د ۴۳۶هـ) هم قابل رهگیری است. این دیدگاه‌ها به طور کلی در برابر نقدهای معتزله و به ویژه زیدیه بیان شده‌اند و در نگاه کلی تبیین تبارشناختی امامیه از نظریه امامت نیز بر حدیث ثقلین و اصطلاح عترت متمرکز بود. امامیه و زیدیه بر سر معنای اهل بیت کمابیش هم‌نظر بودند و نزد هر دو گروه، اهل بیت پیامبر (ص) در درجه نخست علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) را شامل می‌شد. اما در مورد مفهوم عترت اختلاف دیدگاه دو گروه آشکار بود و دامنه شمول آن می‌توانست به نسل‌های پس از علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندان‌شان کشیده شود. گرایش اصلی در میان امامیه این بود که معنای عترت را متفاوت با ذریه بدانند. از چشم‌انداز نظری، دیدگاه رایج لغت‌شناسان مبنی بر این که عترت بر یکی از دو معنای «گروه بزرگ‌تری از خویشاوندان» و یا «عصبه» دلالت می‌کند، نزد امامیان پذیرفته‌تر بود. به طور مشخص ابن قبه<sup>۲۰</sup> و ابن بابویه<sup>۲۱</sup> چنین دیدگاهی داشتند و نویسنده مسائل الجارودیه نیز به هم معنی نبودن عترت با ذریه در نظر امامیه و بر

۲۰. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، ۱/۱۹۱-۱۹۲.

۲۱. همان، ۱/۲۲۷-۲۲۹.

خلاف دیدگاه زیدیه تصریح کرده است.<sup>۲۲</sup> با این حال این مشکل همچنان باقی بود که با پذیرفتن این معنای عترت، مجموعه بزرگ‌تری از افراد نسبت به آنچه امامیه در نظر داشتند (یعنی بنی‌هاشم یا دست‌کم همه علویان) در جرگه عترت پیامبر(ص) قرار می‌گرفتند و بنابراین لازم بود راهکاری برای محدود کردن مصداق‌های این مفهوم اندیشیده شود. یک راه حل برای امامیه این استدلال بود که آنچه بیشترین اهمیت را دارد، تصمیم حقیقی خداوند و پیامبر(ص) است و می‌توان با استناد به رفتار و سخنان پیامبر(ص) از جمله با افزودن عبارت «اهل بیتی» در حدیث ثقلین، آیه تطهیر، رخداد مباحله و حدیث کساء به روشنی دریافت که فاطمه(س)، علی(ع)، حسن(ع) و حسین(ع) و یزگان عترت پیامبرند و دیگران کنار گذاشته شده‌اند.<sup>۲۳</sup>

در برداشت امامیه، عترت نه تنها علی(ع) و فاطمه(س) و دو فرزندشان، بلکه افرادی از نسل‌های پسین یعنی امامان از نسل حسین بن علی(ع) را هم شامل می‌شود. اما درباره اینکه چرا دیگر افرادی که از ذریه پیامبر(ص) هستند از جمله فرزندان حسن بن علی(ع) حقی در امامت ندارند، پاسخ کلی امامیه این بود که برای امامت افزون بر داشتن تبار از پیامبر(ص)، برتری در علم و فضل نیز بایسته است و این تنها ویژه امامان راستین است. امامیه به‌طور معمول عترت را تنها شامل علی(ع)، فاطمه(س) و دیگر امامان می‌دانستند و دیگر فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) را در جرگه آن بر نمی‌شمردند.<sup>۲۴</sup> بدین ترتیب اغلب امامیه سرانجام در عمل عترت را با فاطمه(س) و امامان برابر شمردند و پای‌بندی به هر گونه معنای فنی واژگانی و اصطلاحی مفهوم عترت را کنار گذاشتند.

۲۲. مفید، ۴۰.

۲۳. نک. ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام النعمة، ۹۵/۱-۹۶.

۲۴. برای نمونه همان، ۴۶۳/۱.

### ابن قبه رازی

همان‌طور که گفته شد، دیدگاه‌های ابن قبه در کتاب نقض بر الإشهاد ابوزید علوی را ابن بابویه در «کمال الدین و تمام النعمة» نقل کرده‌است. به نظر ابن قبه تعریف واژگانی درست عترت همان است که لغت‌شناسان پیش نهاده‌اند و شامل عمو و عموزادگان (مذکر) نزدیک می‌شود.<sup>۲۵</sup> از این رو ابن دیدگاه ابوزید که عترت پیامبر(ص)، ذریه و دخترزادگان او یعنی فرزندان فاطمه(س) و علی(ع) را در بر می‌گیرد، نادرست است. ابوزید از یک سو عترت را به‌طور بالقوه شامل همه فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) دانسته و از سوی دیگر امامیه را متهم به کنار گذاشتن بیشتر عترت به جز افرادی خاص از یک زنجیره پدر فرزندی می‌کند. در برابر، ابن قبه این‌گونه پاسخ می‌آورد که چرا خود زبیده دیگر خویشان نزدیک پیامبر(ص) از بنی هاشم را از دایره عترت بیرون کرده‌اند؟<sup>۲۶</sup> سخن ابن قبه در اینجا آهنگی جدل دارد؛ چراکه برداشت ابوزید از عترت به معنی ذریه پیامبر(ص) چنین دشواری را پیش نمی‌آورد. البته می‌دانیم که ابن قبه همچون دیگر امامیان و شیعیان، عترت پیامبر(ص) را در واقع شامل عموها و عموزادگان او نمی‌داند. راهکار ابن قبه برای حل دوگانگی میان تعریف واژگانی عترت و مصداق‌های عترت پیامبر(ص) این است که امامت تنها با خویشاوندی به دست نمی‌آید و دیگر شرایط لازم برای آن، فضیلت، علم و نیز وجود نص است. در واقع امام باید افضل مردمان باشد و چنین کسی نمی‌تواند بیش از یک تن باشد و از این رو شناسایی او تنها با نص امام پیشین امکان‌پذیر است. در همین حال ابن قبه آشکارا گرایش بدان دارد که خویشاوندی را به سود فضیلت‌مندی و نص کم‌اهمیت جلوه دهد. همچنین درباره این موضوع که آیا علی(ع) از عترت است یا خیر، پاسخ ابوزید و ابن قبه متفاوت است. بنابر برداشت ابن قبه، از نظر واژگانی علی(ع) همانند عموها و عموزادگان پیامبر(ص) در شمار عترت پیامبر(ص) است، اما بر پایه دو سنجه فضیلت و نص تنها

۲۵. «و العترَةُ فی اللُّغَةِ العَمُّ وَ بَنُو العَمِّ الأَقْرَبُ فالأَقْرَبُ».

۲۶. ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمة، ۱/۲۲۸.



علی(ع) در جرگه «عترتی اهل بیته» در حدیث ثقلین جای می‌گیرد. بنا بر تعریف ابوزید، علی(ع) از نظر واژگانی در شمار عترت پیامبر(ص) نیست، ولی و به خاطر نصّ قرآن و پیامبر(ص) و همچون یک استثناء درون آن جای گرفته‌است.

درباره دیگر موضوع اختلاف‌انگیز یعنی امامت حسین بن علی(ع)، ابن قبه گوید حسن(ع) با راهنمایی و اشاره پیامبر(ص) به امامت او رهنمون شد و اگر جز این می‌کرد، بر خطا بود؛ چرا که بی‌گمان حسین(ع) فاضل‌ترین و برترین مردمان بود. امامان پسین هم افضل مردمان روزگار خود بودند و به همین علت و نه فقط به خاطر رابطه پدر فرزندی، به دست امام پیش از خود به امامت منصوب می‌شدند. بدین ترتیب ابن قبه برای تبیین امامان پس از حسین بن علی(ع) بدون آن که به تفسیر اصطلاح‌های خویشاوندی دست زند، فضیلت آنان را اصل می‌داند و رابطه پدر فرزندی را شبه‌تصادفی بر می‌شمارد.<sup>۲۷</sup>

### ابن بابویه

نمونه دیدگاه امامیه را در گفتاری از ابن بابویه در «کمال الدین و تمام النعمه» می‌یابیم.<sup>۲۸</sup> ابن بابویه خود را در برابر این ادعای جدلی زیدیه یافته که بنا بر برداشت فراخ امامیه درباره مفهوم عترت حدیث ثقلین، شیخین و حتی بنی‌امیه نیز از عترت پیامبر(ص) به‌شمار می‌آیند. ابن بابویه در پاسخ چنین برداشتی را انکار نمی‌کند؛ بلکه یادآوری می‌کند که در حدیث یاد شده عترت به تنهایی نیامده، بلکه عبارت «اهل بیته» نیز بدان افزوده شده و سپس با تحلیل دو اصطلاح اهل و آل که از نظر او دارای معنای یکسانی هستند، نتیجه می‌گیرد که «اهل» فرزندان یک فرد و همچنین فرزندان پدر و نیای او، یعنی تا دو نسل پیش از خود او را در بر می‌گیرد و از آن دورتر نمی‌رود. به سخن دیگر اهل یا آل در معنایی نزدیک به عصبه، بستگان نزدیک پدری را در بر می‌گیرد و از این رو اهل و آل پیامبر(ص) شامل

۲۷. همان، ۲۲۹/۱.

۲۸. همان، ۴۵۴/۱-۴۶۸.

همه قریش و حتی همه بنی هاشم نمی‌شود. با این حال با چنین تعریفی علی (ع) در جرگه اهل پیامبر (ص) است. از نظر ابن بابویه، عترت در حدیث ثقلین به همان معنای اهل است و اگر چنین نبود، چه بسا علی (ع) در زمره عترت یادشده در حدیث ثقلین به شمار نمی‌آمد. در عین حال ابن بابویه برای توضیح آن که فقط امامان از نسل حسین بن علی (ع) از عترت و اهل پیامبر (ص) قلمداد شوند و دیگر علویان از آن به شمار نیایند، توضیحی ارایه نکرده است. اما درباره این موضوع مهم که آیا اعتبار حدیث ثقلین و جایگاه عترت و اهل بیت تنها مربوط به زمان پیامبر (ص) است یا تا دوره‌های پسین هم کشیده می‌شود، جان‌مایه استدلال ابن بابویه این است که حجت‌های خداوند تا روز قیامت پابرجا هستند و قرآن نیز هیچ‌گاه از حجتی که با آن همراه و هم‌سنگ باشد (یعنی همان عترت و اهل پیامبر (ص) در حدیث ثقلین) بی‌بهره نخواهد ماند. از این رو پس از حسین (ع) نیز عترت پیامبر (ص) همچنان از جایگاه بیان شده در حدیث ثقلین برخوردار خواهند بود. به نظر ابن بابویه، عترت پیامبر (ص) تنها در امامان از نسل حسین (ع) ادامه پیدا می‌کند و همه فرزندان علی (ع) و فاطمه (س) را نمی‌توان از عترت پیامبر (ص) برشمرد. در ادامه، حدیثی مشابه ثقلین از جابر بن عبدالله از پیامبر (ص) نقل شده که در آن عترت پیامبر (ص)، علی (ع) و فاطمه (س) و حسن (ع) و حسین (ع) و فرزندان حسین (ع) تا قیامت معرفی شده‌اند؛<sup>۲۹</sup> اما استدلالی درباره چرایی تداوم امامت و عترت - که هم‌ارز با هم دانسته می‌شوند - در فرزندان حسین (ع) و کنار نهادن دیگر فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) به چشم نمی‌خورد. ابن بابویه در جایی دیگر از کتاب کمال الدین و در فصلی با عنوان «کلام لأحد المشایخ فی الرد علی الزیدیه»، بدون پرداختن به اختلاف‌ها درباره مفهوم عترت در حدیث ثقلین، امام را کسی می‌داند که به تنزیل و تأویل کتاب خدا علم داشته باشد.<sup>۳۰</sup>

۲۹. همان، ۴۶۳/۱.

۳۰. همان، ۷۱/۱-۷۳.

### مسائل الجارودية

آنچه ابن بابویه در کمال‌الدین بدان پرداخته، به گونه‌ای منسجم‌تر و البته خلاصه در کتاب مسائل الجارودية منسوب به شیخ مفید بازتاب یافته و در آنجا نیز محور بحث، حدیث ثقلین و تعریف مفهوم عترت در عبارت «عترتی اهل بیته» است.<sup>۳۱</sup> بر پایه این کتاب، جارودیه یعنی شاخه‌ای از زیدیه که البته نگرش غالب آن را تشکیل می‌داد، با دست آویختن به حدیث ثقلین، معنای واژه عترت را هم‌پیوند با سازوکار ارث تلقی می‌کردند و کسانی که از پیامبر (ص) ارث می‌بردند را عترت ایشان می‌دانستند.<sup>۳۲</sup> از این رو علی (ع) و فاطمه (س) و فرزندان این دو یعنی مجموعه فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) را عترت پیامبر (ص) معرفی می‌کردند و امامت را امری مشترک در همه ایشان قرار می‌دادند. البته همان‌طور که گفتیم، بر خلاف تلقی اعراب از ارث که با مفهوم عصبه پیوند داشت، از نظر زیدیه دختر و دخترزادگان هم از ارث بهره‌مند می‌شدند. اینها نمایان‌گر همان نگرش‌های زیدیه است که درباره آن‌ها توضیح دادیم و با آنچه در متون زیدی می‌یابیم همخوانی دارد.

امامیه، چنان که در مسائل الجارودية آمده، این برداشت از مفهوم عترت را نمی‌پذیرفتند. از نظر آن‌ها عترت پیامبر (ص) همانا بنی‌هاشم را در بر می‌گیرد و آنچه جارودیه در نظر داشتند، مفهوم ذریه است و نه عترت. نویسنده گوشزد می‌کند که مفهوم ذریه، عمو و عموزادگان را شامل نمی‌شود و بنابراین پیامد استدلال جارودیه این است که علی (ع) در شمار عترت پیامبر (ص) قرار نمی‌گیرد.

روشن است که جارودیه هم به انتقاد امامیه واکنش نشان می‌دادند و پاسخ‌های آن‌ها در مسائل الجارودية هم بازتاب یافته است: چنان چه عترت به معنای مورد نظر امامیه را در معنای گسترده در نظر بگیریم، فرزندان عباس بن عبدالمطلب نیز درون آن جای می‌گیرند و

۳۱. مفید، ۴۲-۳۹.

۳۲. «قالت الجارودية فإن العترة في اللغة هم اللباب والخاصة من ذلك، قيل عترة المسك يُراد به خاصته و ذلك موجب لكون عترة النبي (ص) ورثته دون غيرهم من بني هاشم».

این با دیدگاه همه شیعیان ناهمخوان است. در این صورت حتی هیچ منعی نیست که همه قریش و حتی بنی عبدشمس، عترت پیامبر (ص) به شمار آیند. جای دادن دیگر قریشیان به جز بنی هاشم در جرگه عترت پیامبر (ص) بی‌گمان گفتاری جدلی است و هیچ یک از امامیان چنین سخنی نگفته‌است؛ با این حال رویکرد امامیه در تعریف اصطلاح عترت به‌طور منطقی می‌توانست چنین نتیجه‌ای به دنبال داشته باشد. امامیه در اینجا با وارد کردن یک گزاره اصلاحی، گره از این مشکل می‌گشودند. پاسخ نویسنده مسائل الجارودیه این است که اگر چه همگان اتفاق دارند که در معنای متعارف همه بنی‌هاشم در درون عترت جای می‌گیرند، اما امامیه در تفسیر حدیث ثقلین معنایی ویژه از آن را در نظر دارند. عترت نزد امامیه برجسته‌ترین، فضیلت‌مندترین و داناترین افراد آن را در بر می‌گیرد.<sup>۳۳</sup> اگر چه این تعریف کمابیش ساختگی است و در عرف هنجارین اعراب و مسلمانان پیشینه و پذیرشی نداشته، ولی امامیه با دست آویختن به همین سنجه می‌توانستند همه گروه‌های هاشمی و سپس فرزندان حسن بن علی (ع) را به دلیل برخورداری از فضیلت کمتر، از معنای خاص عترت و از این رو از جرگه نامزدهای شایسته امامت کنار گذارند. ایستاری که در مسائل الجارودیه به جارودیه نسبت داده شده، با آنچه از باورهای زیدیه بر مبنای نوشته‌های ابراهیم بن قاسم الرسی آمده همخوانی دارد؛ همان‌گونه که استدلال‌های نقل شده در مسائل الجارودیه نیز با استدلال‌های ابن بابویه همگون است.

چنان که پیداست هم جارودیه (زیدیه) و هم امامیه در اختصاص دادن مفهوم عترت بر علی (ع) و فرزندان او (خواه مطابق دیدگاه امامیه یا زیدیه)، و کنار زدن دیگر اعضای بنی‌هاشم با دشواری‌های نظری روبه‌رو بودند و راهکار هر دو عبارت بود از در پیش گرفتن رویکردی محدودکننده در توضیح مفهوم عترت. تفاوت در این است که جارودیه و به‌طور کلی زیدیه این محدودسازی را با معیار قرار دادن سازوکار ارث‌بری انجام می‌دادند و امامیه با سنجه فضیلت‌های فردی. چنان که پیداست سنجه جارودیه و زیدیه به آن‌ها امکان می‌داد

۳۳. «أَنَّ عِتْرَةَ الرَّجُلِ كِبَارُ أَهْلِهِ وَأَجْلَهُمْ وَخَاصَّتُهُمْ فِي الْفَضْلِ وَبَابُهُمْ».

تا امامت را امری مشترک در میان یک گروه انگارند و معیار امامیه این امکان را فراهم می‌ساخت تا در هر زمان تنها یک نفر را شایسته امامت بدانند.

### شریف مرتضی (د ۴۳۵هـ)

شریف مرتضی در کتاب الشافی فی الإمامة مسیری دیگر پیموده که از همدلی با برخی دیدگاه‌های زیدیه حکایت می‌کند. وی در واکنش به خرده‌گیری‌های قاضی عبدالجبار و در توضیح حدیث ثقلین، دو تعریف از عترت را پیش می‌نهد. در تعریف نخست، عترت \_همسو با زیدیه\_ در بر گیرنده کسانی است که از نسل یک فرد هستند<sup>۳۴</sup> و در مورد عترت پیامبر (ص) شامل فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) و فرزندان آن‌ها می‌شود. تعریف دوم همان تعریف لغت‌شناسان است که عترت را به گونه‌ای گسترده‌تر یعنی نزدیک‌ترین خویشاوندان فرد<sup>۳۵</sup> تعریف می‌کنند. روشن است که در این تعریف کسان دیگری مانند نیا، پدر، عمو و عموزاده هم می‌توانند در شمار عترت فرد قرار گیرند. شریف مرتضی بیشتر به پذیرفتن برداشت نخست که به دیدگاه زیدیه نزدیک است و البته بدون نفی اعتبار برداشت دوم، گرایش دارد. با این حال به نظر شریف مرتضی این نکته تعیین‌کننده است که در گفتار خود پیامبر (ص)، گستردگی مفهوم عترت با افزوده شدن اهل بیت بدان (عترتی اهل بیته) محدود شده است. مصادیق اهل بیت پیامبر (ص) نیز با توجه به آیه تطهیر و رویداد کساء معلوم می‌شود. پیامبر (ص) در رویداد کساء به روشنی معلوم کرده که اهل بیت او عبارت‌اند از علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) و اینها همان کسانی هستند که بنابر آیه تطهیر از هر گونه پلیدی پاک شده‌اند. بنابراین می‌توان فهمید که از نظر شریف مرتضی ترکیب «عترتی اهل بیته» در حدیث ثقلین در کنار ماجرای کساء و آیه تطهیر گواهی می‌دهند که حدیث ثقلین بر علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) صدق می‌کند.

۳۴. «عترة الرَّجُلِ فِي اللُّغَةِ هُم نَسْلُهُ كَوَلَدِهِ وَوَلَدُ وَوَلَدِهِ».

۳۵. «إِنَّ عترَةَ الرَّجُلِ هُم أَدْنَى قَوْمِهِ إِلَيْهِ فِي النَّسَبِ».

شریف مرتضی در برابر این سخن که علی(ع) در تعریف مفهوم عترت جای نمی‌گیرد چنین پاسخ می‌دهد که حتی در صورت پذیرش این سخن باید گفت علی(ع) منصوص پیامبر(ص) و نیز پدر عترت و برترین آن‌ها و از این رو سزاوارترین کس برای قرار گرفتن در جرگه آنان است و قرار نگرفتن او در تعریف مرسوم عترت اهمیت چندانی ندارد.<sup>۳۶</sup> شریف مرتضی از استدلال دیگری هم بهره می‌گیرد که قاضی عبدالجبار بن مایه آن را پذیرفته بود. قاضی پذیرفته بود که حدیث ثقلین دلالت بر آن دارد که اجماع عترت پیامبر(ص) همواره بر صواب است<sup>۳۷</sup> و شریف مرتضی این را می‌افزاید که امامت علی(ع) پس از پیامبر(ص) مورد اجماع ایشان با وجود اختلاف‌های آنان در موارد دیگر است.<sup>۳۸</sup> می‌توان حدس زد که اجماع عترت در عین اختلاف‌های فراوان میان علویان که شریف مرتضی هم آن را انکار نکرده، مسئله‌ای چالش برانگیز است و شریف مرتضی نیز پرسش‌ها و پاسخ‌های احتمالی را مطرح کرده که بیان آن‌ها بیرون از موضوع مقاله حاضر است.

اما در برابر سخنی منسوب به ابوبکر که در روز سقیفه خود و در واقع قریش را از عترت پیامبر(ص) معرفی کرده بود، شریف مرتضی گوید این سخن همه‌پذیر نیست و در برابر اخبار مورد اجماع دیگر نمی‌تواند مورد استناد قرار گیرد. حتی اگر ابوبکر چنین سخنی بر زبان آورده باشد، گفتار او از گونه سخنان روزمره برای افتخارجویی است؛ وگرنه خویشاوندی او با پیامبر(ص) چنان نزدیک نبوده که او را در شمار عترت قرار دهد.<sup>۳۹</sup> بدین ترتیب شریف مرتضی به جای پذیرفتن برداشت دو عالم امامی پیش از خود از اصطلاح عترت و سپس تلاش برای محدود ساختن آن، برداشت زیدیه از عترت به معنای ذریه را پذیرفته است. برای تبیین عضویت علی(ع) در عترت پیامبر(ص) و امامت او پس از

۳۶. الشریف المرتضی، ۱۲۴/۳.

۳۷. قاضی عبدالجبار، ۲۴۲/۱/۲۰؛ الشریف المرتضی، ۱۲۶/۳.

۳۸. الشریف المرتضی، ۱۲۳/۳.

۳۹. همو، ۱۲۵/۳-۱۲۶.

ایشان، مرتضی به خطاناپذیر بودن اجماع عترت پیامبر(ص) و سپس اجماع آنها در مورد امامت علی(ع) استناد می‌کند. برداشت یاد شده از مفهوم عترت، امکان ادامه یافتن امامت در فرزندان حسن(ع) و حسین(ع) را فراهم کرده است.

### دیدگاه معتزله: قاضی عبدالجبار (د ۴۱۵هـ)

بنا بر نگرش قاضی عبدالجبار، خلیفه مطابق گفتار منسوب به پیامبر(ص) یعنی «الأئمة من قریش»، می‌بایست فردی قریشی باشد که از شایستگی بیشتری برخوردار است.<sup>۴۰</sup> می‌دانیم که بسیاری از معتزله به همین گونه به رغم پذیرش فضایل و برتری‌های علی(ع)، خلیفگان نخستین را به سان خلیفگانی مشروع پذیرفته بودند و به نصّ یا وصیت پیامبر(ص) درباره علی(ع) یا اولویت او برای جانشینی پیامبر(ص) باور نداشتند. از برخی شواهد چنین بر می‌آید که معتزله و به‌ویژه اهل سنت گرایش به برابرنگاری دو واژه آل و عترت با همه امت داشتند تا بدین ترتیب سخنان پیامبر(ص) درباره خاندان و خانواده خود را مربوط به همه مسلمانان تفسیر نمایند.<sup>۴۱</sup>

یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان معتزلی که نوشته‌های او بر جای مانده، قاضی عبدالجبار همدانی است و می‌دانیم که وی با اندیشه‌های زیدی همدلی‌هایی داشت و عالم امامی بزرگ شریف مرتضی چندی شاگرد او بود.<sup>۴۲</sup> در کتاب *المغنی فی أبواب التوحید و العدل* آخرین مبحث، موضوع امامت است و در آن، اندیشه‌های گروه‌های مسلمان به‌ویژه شیعیان امامی و زیدی بیان و نقد شده است. دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار را شریف مرتضی در کتاب *الشفافی پاسخ گفته* و در مجموع کتاب *المغنی* را می‌توان مهم‌ترین و مفصل‌ترین

۴۰. قاضی عبدالجبار، ۲۰/۲/۲۳۴-۲۳۶.

۴۱. در متون امامیه به این گرایش اشاره‌هایی شده است. برای نمونه: ابن بابویه، *کمال الدین و تمام النعمة*، ۱/۱۲۵؛ و مناظره مامون با علی بن موسی(ع) در ابن بابویه، *عیون أخبار الرضا*، ۱/۲۰۷-۲۰۹.

۴۲. ابن المرتضی، ۱۱۷.

نظریه‌پردازی معتزله در موضوع امامت دانست که در دست است. قاضی بر پایه سخن منسوب به پیامبر (ص) در سقیفه یعنی «الأئمة من قریش» باور دارد که امامت از آن قریش است و نه فقط نزدیک‌ترین خویشاوندان پیامبر (ص)؛ وگرنه «راوندیه» در اینکه عباس بن عبدالمطلب را امام پس از پیامبر (ص) می‌دانستند بر حق بودند. وانگهی حتی در این صورت فاطمه (س) و سپس حسن (ع) و حسین (ع) برای امامت حق بیشتری نسبت به علی (ع) داشتند، زیرا به پیامبر (ص) نزدیک‌تر بودند. به همین ترتیب این ادعا که امامت می‌بایست در فرزندان حسن (ع) و حسین (ع) باشد نیز به نظر او پایه درستی ندارد.<sup>۴۳</sup>

قاضی معنای اصلی حدیث ثقلین را این می‌داند که اجماع عترت همواره بر صواب است و از این رو این سخن پیامبر (ص) دلالتی درباره امامت ندارد. پیداست که قاضی، نگرش شیعیان درباره دلالت حدیث ثقلین بر تعلق داشتن امامت به عترت و سپس معصوم بودن ایشان را نمی‌پذیرد.<sup>۴۴</sup> قاضی این را هم می‌افزاید که بنابر تفسیر شیعیان این حدیث می‌بایست برای یکایک افراد عترت صادق باشد، درحالی‌که چنین باوری ناممکن است؛ زیرا دست‌کم گوشه‌هایی از اختلاف میان آن‌ها ثبت شده و نمی‌توان تصور کرد همه این دیدگاه‌های ناهمگون، چنان‌که به گمان امامیه از حدیث ثقلین بر می‌آید، از کتاب خدا جدایی‌ناپذیر باشند.<sup>۴۵</sup> البته قاضی عبدالجبار امامت علی (ع) پس از پیامبر (ص) را می‌پذیرد، ولی آن را بر فضایل و پیشگامی علی (ع) استوار می‌کند و نه بر نصّ پیامبر یا خویشاوندی با او. درباره امامت حسن (ع) و سپس حسین (ع) نیز ایستار او چنین است و ضمن پذیرش امامت ایشان، نقشی برای خویشاوندی آن‌ها با پیامبر (ص) قائل نیست.

۴۳. قاضی عبدالجبار، ۲۰/ق ۱/۲۳۶-۲۳۸.

۴۴. همو، ۲۰/ق ۱/۱۹۲.

۴۵. «لا يُقَارِقُونَ الْكِتَابَ».



### نتیجه

اگر چه تشیع امامی و زیدی هر دو تأکید می‌ورزند که بن‌مایه مشروعیت امامان، فضیلت‌های دینی و معنوی و همچنین گزینش الاهی است، اما هیچ کدام اهمیت خویشاوندی با پیامبر(ص) را انکار نکرده‌اند. در سده‌های سوم تا پنجم هجری صورت‌بندی نظریه‌ای منسجم برای تبیین مشروعیت تبارشناختی امامان، یکی از دغدغه‌های اندیشمندان امامی و زیدی بود. اگر انسجام درونی را سنجه اصلی در نظر بگیریم، می‌توان گفت رویکرد زیدیه موفقیت‌آمیزتر بود. در این رویکرد کلی، امامت گوهری است که از طریق سازوکار ارث\_که در برداشت شیعی و به‌ویژه زیدی اصلاح و بازسازی شده\_از پیامبر(ص) به فاطمه(س)، از او به دو پسرش حسن(ع) و حسین(ع) و از ایشان به مجموعه فرزندان‌شان یعنی علویان نسل‌های پسین می‌رسد. در میان ذریه فاطمه(س) و پیامبر(ص)، هر کس از نظر دانش دینی، اقامه جهاد و گزینش مسلمانان برتر باشد، همو امام است. در نظریه زیدیه این نکته مهم است که حلقه پیوند میان پیامبر(ص) از یک سو و حسن(ع) و حسین(ع) از سوی دیگر، فاطمه(س) است و نه علی(ع). در رویکرد زیدیه، علی(ع) به واسطه نص پیامبر(ص) و قرآن در شمار اهل بیت پیامبر(ص) و عترت او قرار می‌گیرد و نه بنا بر برداشت‌های واژگانی معمول از واژه عترت.

گرایش غالب نزد امامیه این بود که امامت را در زنجیره پدرفرزندی قرار دهند که از علی(ع) آغاز شده و در فرزندان او ادامه یافته است. آشکار است که در این رویکرد، علی(ع) در جایگاه حلقه وصل پیامبر(ص) و امامان پسین قرار می‌گیرد و به سخن دیگر بر جای فاطمه(س) در نگرش زیدی می‌نشیند. امامیه واژه عترت را هم‌نوا با لغت‌شناسان چنان تعریف می‌کردند که خویشاوندان نزدیک پدری پیامبر(ص) از جمله علی(ع) را در بر می‌گرفت و سپس برای محدود کردن آن به نصوص مربوط به اهل بیت دست می‌آویختند. برای تبیین انتقال امامت پس از حسین(ع)، در حالی که زیدیه می‌توانستند بر نظریه بنیادین خود یعنی سازوکار ارث و مفهوم ذریه تکیه کنند، امامیه ناگزیر بودند به استدلال‌ها و گزاره-

های تکمیل‌کننده روی آوردند که نتیجه منطقی و طبیعی برداشت آنان از مفاهیم اهل بیت و عترت نبود.

### کتابشناسی

- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بابویه القمی (شیخ صدوق)، کمال الدین و تمام النعمة (متن عربی و برگردان فارسی)، ترجمه منصور پهلوان، قم، دارالحدیث، ۱۳۸۰ ش.
- همو، عیون أخبار الرضا، قم، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۸ ش.
- ابن المرتضی، احمد بن یحیی، کتاب طبقات المعتزله، بیروت، فرانز شتاينر، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م.
- احمدی منش، محمد، «امامت شیعی و مشروعیت تبارشناختی»، تاریخ و تمدن اسلامی، سال ۱۶، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
- استفان پاورز، دیوید، «ارث»، دائرة المعارف قرآن، زیر نظر حسین خندق آبادی و دیگران، تهران، حکمت، ۱۳۹۰ ش.
- انصاری قمی، حسن، «ابوزید علوی و کتاب او در ردّ امامیه»، معارف، ش ۴۹، فروردین - تیر ۱۳۷۹.
- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، بغداد، جامعة بغداد، ۱۴۱۳ ق/۱۹۹۳ م.
- حاج منوچهری، فرامرز، «ثقلین»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸ ش.
- رفیعی، علی، «اهل بیت»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۰ ش.
- الشریف المرتضی، علی بن الحسین الموسوی، الشافی فی الإمامة، به کوشش عبدالزهراء الحسینی الخطیب، فاضل المیلانی، تهران، مؤسسة الصادق، ۱۴۱۰ ق/۱۳۷۰ ش.
- قاسم الرسی، قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل، مجموع کتب و رسائل الإمام القاسم بن ابراهیم الرسی، به کوشش عبدالکریم احمد جذبان، صنعاء، دارالحکمة الیمانیة، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲ ق/۲۰۰۱ م.
- قاضی عبدالجبار، أبوالحسن عبدالجبار الأسدآبادی، ألمغنی فی أبواب التوحید و العدل، به کوشش طه حسین، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۲-۱۹۶۵ م.
- کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران، سخن، ۱۳۸۹ ش.
- مادلونگ، ویلفرد، امام قاسم بن ابراهیم و اصول اعتقادی زیدیه، شیرین شادفرد، تهران، نامک، ۱۴۰۰ ش.

همو، جانشینی حضرت محمد(ص)، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۵ش.

همو، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵ش.

مدرسی طباطبایی، حسین، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۵ش.

مفید (منسوب)، مسائل الجارودیه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

مهرعلیزاده، قاسم، «ارث»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۵ش.

ناشیء الأكبر (جعفر بن حرب)، مسائل الإمامة و مقتطفات من الكتاب الأوسط فی المقالات، به کوشش یوسف فان اس، بیروت، ۱۹۷۱م.



## «شونیزیه» های بغداد و جایگاه آن‌ها در تاریخ تصوف<sup>۱</sup>

سیده فاطمه زارع حسینی<sup>۲</sup>

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

حمیدرضا ثنائی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

### چکیده

در منابع رجالی، جغرافیایی و تاریخی از پنج مکان در شهر بغداد که نام «شونیزیه» داشته‌اند، یاد شده: گورستان شونیزیه، مسجد شونیزیه، رباط شونیزیه، محله شونیزیه و خانقاه شونیزیه. از این میان، گورستان و سپس رباط بسامد بیش‌تری در این منابع دارند. با این همه، آنچه در منابع صوفیانه بازتاب بیشتری یافته، مسجد و سپس گورستان شونیزیه است. صوفیان نامداری با مسجد شونیزیه پیوند داشته و پس از وفات در گورستان مجاور آن به خاک سپرده شده‌اند. در این مقاله ضمن بررسی تاریخی و موضع‌نگاری این مکان‌ها، نقش و جایگاه مسجد و گورستان شونیزیه در تاریخ تصوف بررسی خواهد شد. بر پایه یافته‌ها می‌توان گفت که از حیث تاریخی گورستان شونیزیه از همه کهن‌تر، و نزد صوفیه مسجد شونیزیه دارای شهرت و محبوبیت بیشتری بوده‌است. گورستان و مسجد دست‌کم تا سده هشتم برقرار بوده، ولی از آن زمان به دلایلی که بر ما پیدا نیست، به مرور از رونق و اشتهار افتاده‌اند. با وجود اطلاع از مکان‌هایی به نام رباط، محله و خانقاه شونیزیه، این جای‌ها هرگز به پای شهرت گورستان و مسجد شونیزیه نرسیدند.

**کلیدواژه‌ها:** شونیزیه‌های بغداد، مسجد شونیزیه، گورستان شونیزیه، خانقاه شونیزیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۲

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): zareh-h@um.ac.ir

## مقدمه

محققان تاریخ تصوف اسلامی با عبارات «مسجد شونیزیه» و «مقبره شونیزیه» بیگانه نیستند. بررسی اشارات پراکنده منابع نشان می‌دهد که نام «شونیزیه» در منابع تاریخی، جغرافیایی و تذکره‌ها به پنج مکان اطلاق شده است: «گورستان شونیزیه»، «مسجد شونیزیه»، «رباط شونیزیه»، «محلّه شونیزیه» و «خانقاه شونیزیه». اهمیت و آوازه مسجد و گورستان شونیزیه در سده‌های نخستین هجری پژوهش درباره آن‌ها را ضروری می‌سازد؛ امری که تاکنون صورت نپذیرفته و حتی در دانشنامه‌های اسلامی چون دایرةالمعارف اسلام ( $EI^2$ ) مدخلی به آن‌ها اختصاص نیافته است.<sup>۳</sup> در این مقاله نگارندگان می‌کوشند با کاوش در منابع تاریخی، جغرافیایی، فرهنگ‌نامه‌های رجالی، آثار صوفیه و تحقیقات متأخران، ضمن بررسی موقعیت جغرافیایی، اهمیت، قدمت و سیر تاریخی این پنج مکان، به‌ویژه جایگاه مسجد شونیزیه را در تاریخ تصوف نمایان سازند.

## شونیزیه‌های بغداد: گورستان، مسجد، رباط، محلّه و خانقاه

«شونیزیه» منسوب به واژه فارسی «شونیز» (به معنای «سیاه‌دانه»)، به مجموعه‌ای از اماکن در بغداد گفته می‌شده است که به سبب پیوند با صوفیان و تصوف در تاریخ تصوف شهرت به‌سزایی دارد. این واژه در منابع اسلامی، چنان‌که در مقدمه اجمالاً اشاره شد، به ترتیب تاریخی به پنج مکان در شهر بغداد اطلاق شده است: گورستان شونیزیه، مسجد شونیزیه، رباط شونیزیه، محلّه شونیزیه و خانقاه شونیزیه. از این اماکن «مسجد شونیزیه»، و سپس «مقبره شونیزیه» بیشتر از سایر مکان‌ها به چشم می‌خورد. بزرگان و نامدارانی از تصوف با این مسجد پیوند داشته و یا در گورستان مجاور آن دفن شده‌اند. با وجود این، در منابع تاریخی، جغرافیایی، تراجم و فرهنگ‌نامه‌های رجالی «گورستان شونیزیه» و پس از آن،

۳. اکبر راشدی‌نیا در وبلاگ شخصی خود گزارشی از وضع فعلی و نه‌چندان آباد منطقه‌ای که مسجد و گورستان شونیزیه در آن جای داشته، آورده است (http://rashedinia.blogfa.com 13/6/1395).

«رباط شونیزیه» بسامد بیش‌تری دارند. اگرچه جایگاه دقیق اماکن مذکور را نمی‌توان تعیین کرد، از اشارات پراکنده منابع درباره موقعیت جغرافیایی گورستان و مکان‌ها و محلات پیرامون آن موقعیت تقریبی آن‌ها را می‌توان تعیین کرد. در ادامه، پنج مکان موسوم به شونیزیه به ترتیب تاریخی بررسی خواهند شد.

### گورستان شونیزیه و وجه تسمیه آن

نام «شونیزیه» نخست به گورستانی در بغداد اطلاق می‌شده است.<sup>۴</sup> درباره تقدم انتساب نسبت شونیزی به گورستان مورد نظر در بغداد می‌توان به دیدگاه خطیب بغدادی (د ۶۳ هـ) استناد جست. او\_ که خود اهل بغداد بوده\_ در نیمه نخست سده پنجم پیش از ابن‌قیسرانی (د ۵۰۷ هـ) و سمعانی (د ۵۶۳ هـ) در ذیل «باب ما ذکر فی مقابر بغداد المخصوصه بالعلماء و الزهاد» در سخن از وجه تسمیه گورستان شونیزی، به نقل از مشایخ خود، نسبت «شونیزی» را برگرفته از نام دو تن از رجال بغداد دانسته است. بنا به نوشته او، آن گورستان شونیزی که محل دفن صوفیان مشهور بوده،<sup>۵</sup> در قدیم «گورستان شونیزی بزرگ» خوانده می‌شده و در برابر، مقابر قریش<sup>۶</sup> که در شمال غربی بغداد قرار داشته،<sup>۷</sup> «شونیزی کوچک»

۴. یاقوت حموی، معجم البلدان، ۳/۳۷۴؛ ابن‌خلکان، ۱/۳۷۵.

۵. هروی در الاشارات الی معرفه الزیارات (۶۷-۶۸) بسیاری از صوفیان، زهاد و عالمان مدفون در شونیزیه را نام برده است.

۶. مقابر قریش، واقع در شمال غربی بغداد، دست‌کم از نیمه نخست سده دوم هجری وجود داشته است و گویا بزرگان خاندان عباسی و اشراف در این گورستان دفن می‌شده‌اند. از عباسیان، جعفر (د ۱۵۰ هـ) پسر خلیفه منصور و خیزران (د ۱۷۳ هـ) مادر هادی و هارون‌الرشید و از بزرگان خاندان طاهری، محمدبن طاهر بن عبدالله (د ۲۹۷ هـ) و عبیدالله بن عبدالله بن طاهر (د ۳۰۰ هـ) در زمره مدفونان این گورستان بوده‌اند (طبری، ۳۲/۸، ۲۳۸، ۳۶/۱۱، ۴۲). از آن‌جا که برخی از منابع متقدم سنی از دفن امام کاظم (ع) در مقابر الشونیزیه (الشونیزیین) سخن به میان آورده‌اند (ابن‌خلکان، ۳۱۰/۵؛ ذهبی، ۳۷۵/۶)، بعضی از منابع متأخر شیعی در معرض این اشتباه قرار گرفته‌اند که کاظمین فعلی همان شونیزیه (شونیزه) قدیم بوده است (به‌عنوان نمونه، افضل‌الملک، ۱۱۷، ۱۲۱)؛ در حالی که کاظمین بخشی از مقابر قریش بوده است و چنان‌که در ادامه مقاله بیان خواهد شد، گورستان شونیزیه نیز در جنوب غربی بغداد\_ و نه

نامیده می‌شده است. او این دو گورستان را منسوب به دو برادر با شهرت «شونیزی» دانسته که هر کدام در یکی از آن‌ها مدفون بوده‌اند.<sup>۸</sup> با این وصف، گفتنی است که نسبت «شونیزی» پیش از آن‌که اساساً گورستان و به تبع، محله‌ای وجود داشته باشد، به فروشنده سیاه‌دانه (شونیز) اطلاق می‌شده است<sup>۹</sup> و به نظر می‌رسد این دو برادر نسبت «شونیزی» را از همین جا داشته‌اند. از این برادران بیش از این اطلاعی در دست نیست. چنین می‌نماید که پس از پدید آمدن گورستان شونیزی، به تدریج مسجد و رباطی که در مجاورت آن قرار داشته‌اند نسبت خود را از این گورستان گرفته‌اند. بر پایه قرائنی که در ادامه مقاله بیان خواهد شد، گمان می‌رود از مجموع گورستان و این اماکن، در اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم محله شونیزی پدید آمده است.

زمان پدید آمدن گورستان شونیزی را با توجه به گزارشی از دفن ابونواس شاعر (د ۱۹۵ هـ) در آن نباید چندان دیرتر از نیمه سده دوم زمان تقریبی تأسیس بغداد توسط منصور عباسی دانست.<sup>۱۰</sup> از قرار معلوم، پس از دفن شماری از صوفیان و زاهدان برجسته مانند بشر حافی (د ۲۲۷ هـ)<sup>۱۱</sup> و به‌ویژه جنید بغدادی (د ۲۹۸ هـ) در این گورستان در سده سوم، اقبال بغدادیان به دفن مردگان خویش در آن بیش‌تر شده است؛<sup>۱۲</sup> و به خاطر عزت و حرمت مقابر

---

در شمال غربی آن واقع بوده است. اشکال گفته منابع متقدم سنی را می‌توان با گزارش خطیب بغدادی درباره وجه تسمیه گورستان شونیزی (نک. متن مقاله) برطرف ساخت. این گزارش حاکی از آن است که بغدادیان در ادوار متقدم به مقابر قریش، شونیزیه (شونیزیه کوچک) نیز می‌گفته‌اند.

۷. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۴۲/۱.

۸. همان، ۴۴۴/۱.

۹. نک. ابن قیسرانی، ۸۴؛ سمعانی، ۱۷۷/۸.

۱۰. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۴۲۲: ۴۷۵/۸؛ سمعانی، ۲۰۴/۴-۲۰۵.

۱۱. هروی، ۶۸.

۱۲. منابع از دفن کسانی تا نیمه دوم سده ۱۲ هـ در این گورستان نیز خبر داده‌اند (برای مشاهده دفن مردگان در سده‌های ۷-۱۲ هـ در این گورستان، نک. ابن خلکان، ۱۰۹؛ ابن رجب، ۴۵۳/۴؛ ابن جزری، ۴۳۰/۱؛ حسینی، محمدخلیل، ۲۳۸/۴؛ مقدمه مرصاد العباد، ۶۷۴).



صوفیان و به جهت کسب تبرک و تیمن، دیگر بزرگان صاحب فضل و کمال را نیز در آنجا به خاک سپرده‌اند. در یکی از حکایات مربوط به سَرِّی سَقَطِی (د ۲۵۳هـ)، ندایی آسمانی این گورستان را جایگاه اولیای خاص خدا خوانده‌است.<sup>۱۳</sup>

گویا این گورستان\_ که به‌عنوان مدفن صالحان و عالمان شناخته می‌شده\_ در سده‌های متأخر به مهم‌ترین گورستان بغداد یا یکی از گورستان‌های مهم آن بدل گردید؛ اگرچه در سده‌های متقدم نیز اهمیت آن از دیگر گورستان‌های این شهر کمتر نبوده‌است. از عبارات ابن‌ملقن (د ۸۰۴هـ) راجع به شونیزیه که آن را علی‌الاطلاق «گورستان بغداد» نامیده‌است،<sup>۱۴</sup> شاید بتوان نتیجه گرفت که دست‌کم در نیمه دوم سده ۸هـ گورستانی در بغداد به اهمیت آن نبوده‌است. از آنجا که مهم‌ترین شخصیت مدفون در این گورستان صوفی مشهور، جنید بغدادی بود، در همین زمان، ابن‌رجب (د ۷۹۵هـ) نیز آن را «گورستان ابوالقاسم جنید» خوانده‌است.<sup>۱۵</sup>

اطلاعات اندک و پراکنده‌ای درباره بخش‌های مختلف گورستان شونیزی در دوره مورد بحث وجود دارد. چنان‌که انتظار می‌رود، مهم‌ترین بنا در گورستان شونیزیه، «تربه» جنید بود که منابع از آن با عبارات «حَظیره» و «صُفّه» نیز یاد کرده‌اند.<sup>۱۶</sup> به‌نظر می‌رسد بنای این تربت حتی پیش از مرگ وی نیز وجود داشته‌است.<sup>۱۷</sup>

۱۳. عطار نیشابوری، ۲۸۰/۱.

۱۴. ابن‌ملقن، ۱۳۴.

۱۵. ابن‌رجب، ۴۵۹/۱.

۱۶. ابن‌جوزی، مشیخه ابن‌الجوزی، ۱۶۲؛ ابن‌رجب، ۳۱۷/۲؛ ابن‌خلکان، ۲۱۲/۵.

۱۷. نک. ابن‌ملقن، ۱۳۴. سَرِّی سَقَطِی (د ۲۵۳هـ) (دایی جنید)، جنید (د ۲۹۸هـ) و خُلْدِی (د ۳۴۸هـ) از مشایخ تصوف در کنار یکدیگر دفن شده بودند (خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۶۰/۱۰؛ ابن‌ملقن، ۱۷۰). برای اطلاعات دیگری درباره بخش‌های این گورستان، نک. ابن‌ابی‌الوفاء، ۸۲/۱، ۴۱۵، ۱۴۱/۲ (صفه خاص حنفیان در گورستان شونیزی)؛ خطیب‌بغدادی، تاریخ بغداد ۴۷۵/۸؛ ابن‌الجوزی، مشیخه ابن‌الجوزی، ۲۰/۱۰ (دفن ابونواس در تلّ الیهود، تپه یهودیان، در گورستان شونیزی). افزون بر آن، در این گورستان از «تربه اصحاب شیخ ابوالنجیب»، از صوفیان مشهور خاندان سهروردی، و «تربه شیخ عبدالوهاب انماطی» (ابن‌الجوزی، مشیخه ابن‌الجوزی، ۶۳) و

توجه بیش تر منابع جغرافیایی و رجالی به این گورستان به سبب اهمیت بیش تر آن نسبت به دیگر مصادیق «شونیزی» و دفن صوفیان مشهور در آن بوده است. به هر روی، بسیاری از منابع درباره موقعیت کلی و غیردقیق این گورستان سخن گفته اند و آن را در بغداد غربی دانسته اند.<sup>۱۸</sup> افزون بر آن، گزارشی از دفن یکی از اعلام سده ششم در بالای گورستان و در کنار راه سخن گفته است.<sup>۱۹</sup> لسترنج بر آن است که این راه همان شاهراه کوفه بوده و گورستان شونیزیه در پایین این شاهراه قرار داشته است.<sup>۲۰</sup> با این همه، از گزارش قفطی با اطمینان نمی توان نتیجه گرفت که گورستان در پایین شاهراه کوفه قرار داشته است. بلکه با توجه به موقعیت گورستان نسبت به دو محله کرخ و نهر القلائین که در ادامه از آن سخن خواهیم گفت و جهت شمال شرقی - جنوب غربی این شاهراه، شاید بتوان موقعیت گورستان را در غرب و شمال غرب شاهراه و در مجاورت آن دانست. به هر جهت، با اطمینان می توان گفت که مسجد، محله، رباط و خانقاه شونیزیه نیز در حدود همین گورستان واقع بوده است. در سده های متقدم هجری، محلات توته و نهر القلائین در مجاورت گورستان شونیزی گزارش شده اند. برخی از منابع برای تعیین موقعیت گورستان شونیزیه آن را در آن سوی محله توته دانسته اند که از محلات غربی بغداد بوده و در نزدیکی نهر عیسی و مقابل یکی از پل های روی این رودخانه به نام «جسر الشوک» جای داشته است.<sup>۲۱</sup> یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) محله بزرگ سنی نشین نهر القلائین واقع در شرق محله کرخ و شمال شرقی نهر

همچنین صفة (دکة) رویم بن احمد صوفی (د ۳۰۳هـ) (خطیب بغدادی و دیگران، تاریخ بغداد و ذیوله، ۸۵/۲۰-۸۶؛ قفطی، ۳۷۳/۱) نیز یاد شده است.

۱۸. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳۲۳/۱۶؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، ۳۷۴/۳؛ ابن رجب، ۴۵۹/۱؛ ابن خلکان، ۳۷۵/۱.

۱۹. قفطی، ۳۷۳/۱.

20. Le Strengé, 161.

۲۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۴۴/۱، ۲۲۷/۱۱؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، ۵۶/۲؛ حازمی، ۱۴۵.

طابق<sup>۲۲</sup> را در شرق گورستان شونیزیه دانسته‌است.<sup>۲۳</sup> بنابراین، از آنجاکه محله کرخ و این گورستان در غرب محله نهر القلائین واقع بوده‌است، به نظر می‌رسد محله کرخ، که در منتهاالیه جنوب غربی شهر بغداد جای داشت، در جنوب گورستان شونیزیه واقع بوده و چندان از آن دور نبوده‌است. از همین روست که خطیب‌بغدادی «مقبره الشونیزی» را در زمره گورستان‌های پیرامون کرخ نام برده‌است.<sup>۲۴</sup>

همچنین از گزارش خطیب‌بغدادی درباره مسجد شونیزی که آن را در نزدیکی «درب الصحراء» (راه بیابان، دروازه بیابان) دانسته‌است،<sup>۲۵</sup> می‌توان دریافت که مجموعه اماکن محله شونیزی در کنار بیابان یا نزدیکی آن قرار داشته‌است و بر این پایه، گویا در غرب آن محله خاصی وجود نداشته‌است. شاید از همین جا بتوان جایگاه تقریبی مسجد معروف شونیزی را نیز در غرب گورستان تعیین کرد. اگرچه سامرائی معتقد است که مسجد جنید بغدادی و تربتش در شونیزیه قدیم در وسط گورستان واقع بوده‌است.<sup>۲۶</sup> بر اساس گزارش دیگری که به نیمه سده پنجم مربوط می‌شود و در یکی از ذیل‌های تاریخ بغداد خطیب بغدادی آمده، در نزدیکی شونیزیه، دروازه‌ای به نام «درب مقبره» نیز وجود داشته‌است.<sup>۲۷</sup> این گزارش نیز از قرار داشتن گورستان و دیگر اماکن شونیزیه در مجاورت بیابان خیر می‌دهد.

به جز منابع صوفیانه، علی‌بن ابی‌بکر هروی در الاشارات الی معرفة الزیارات<sup>۲۸</sup> و

۲۲. یاقوت حموی همان‌جا می‌نویسد که نهر طابق در جهت قبله محله نهر القلائین جای داشته‌است.

۲۳. یاقوت حموی، معجم البلدان، ۳۲۲/۵-۳۲۳.

۲۴. خطیب‌بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۴۴/۱. افزون بر آنچه گفته شد، ابوطاهر سیلفی (د ۵۷۶هـ) در سده ششم از نزدیکی رباط عتاب به شونیزیه خبر داده‌است (معجم السفر، ۱۹۵).

۲۵. خطیب‌بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۲۵/۱۲.

۲۶. سامرائی، ۲۹۱.

۲۷. خطیب‌بغدادی و دیگران، تاریخ بغداد و ذیوله، ۷۸/۲۰.

۲۸. هروی، ۶۷/۱.

ابوالفرج ابن جوزی در المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم<sup>۲۹</sup> بسیاری از مشاهیر مدفون در این گورستان را نام برده‌اند. به‌طور کلی، دفن‌شدگان در این گورستان را\_ که نام و نشانی در منابع دارند\_ می‌توان در دو گروه صوفیان و غیرصوفیان یاد کرد. طبیعی است که از شمار دقیق صوفیانی که در این آرامگاه دفن شده‌اند، آمار دقیقی وجود نداشته باشد، ولی گزارش‌های فراوانی از دفن صوفیان معروفی مانند سَرّی سقطی، جُنید و خُلدی (د ۳۴۸هـ) در آن سخن گفته‌اند. این سه در کنار یکدیگر دفن شده بودند.<sup>۳۰</sup> همچنین بنا به گزارشی، در این گورستان قبری نمادین نیز برای ذوالنون مصری (د ۲۴۶هـ) در نظر گرفته شده بود.<sup>۳۱</sup> از دیگر مشاهیر صوفی مدفون در این گورستان می‌توان به این کسان اشاره کرد: ابوالحسین نوری (د ۲۹۵هـ)،<sup>۳۲</sup> احمدبن محمدبن مسروق طوسی (د ۲۹۸هـ)،<sup>۳۳</sup> مُرتَعش (د ۳۲۸هـ)،<sup>۳۴</sup> حَمّادبن مسلم دَبّاس (د ۵۲۵هـ)،<sup>۳۵</sup> مظفربن اردشیر عبادی (د ۵۴۷هـ)،<sup>۳۶</sup> عبدالقادر جیلی (د ۵۶۱هـ)،<sup>۳۷</sup> شهاب‌الدین سُهروردی (د ۶۳۲هـ)<sup>۳۸</sup> و نجم‌الدین رازی (د ۶۵۴هـ).<sup>۳۹</sup>

در نیمه سده دوازدهم دو گزارش از مزارات صوفیه مدفون در گورستان شونیزیه در

۲۹. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۶۸/۱۲، ۱۹۶/۱۳، ۳۱۴/۱۴، ۸۸/۱۵، ۲۲۰/۱۶، ۸۸/۱۷، ۲۳/۱۸.

۳۰. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۶۰/۱۰؛ ابن ملقن، ۱۷۰.

۳۱. تفسیر امام جعفر صادق (ع) در مجموعه آثار سلمی، ۱۴/۱.

۳۲. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۲۱/۱۳.

۳۳. یافعی، ۱۷۴/۲.

۳۴. همو، ۲۱۸/۱۱.

۳۵. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۲۶۶/۱۷؛ ابن تغری بردی، ۲۴۶/۵.

۳۶. یاقوت حموی، معجم الادباء، ۷۵/۴؛ ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۸۸/۱۸.

۳۷. یافعی، ۲۳۲/۳.

۳۸. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۳۳۱/۱۷.

۳۹. جامی، ۴۳۷.

دست است. عبدالکریم کشمیری (زنده تا ۱۱۹۳ هـ) که در سال ۱۱۵۴ هـ شونیزیه را زیارت کرده، در بیان واقع\_ که به سرگذشت نادرشاه افشار می‌پردازد\_ از مقبره عالی معروف کرخی سخن گفته‌است. به نوشته او، جنید و سرّی سقطی در یک گنبد کوچک آرمیده‌اند و منصور عامری، داوود طایی و منصور حلاج نیز مزارشان محقر است. رحمی کریمه‌ای نیز که در ۱۱۶۰ هجری همراه سفیر عثمانی از راه بغداد به ایران می‌آمده، گورهای معروف کرخی، جنید، سرّی، بهلول، بشر حافی و داود طایی را در آن گورستان دیده‌است.<sup>۴۰</sup>

از سیاهه بلند شخصیت‌های غیرصوفی مدفون در این گورستان نیز می‌توان به ابونواس شاعر (د ۱۹۵ هـ)<sup>۴۱</sup> ابن‌ابی‌الدنیا (د ۲۸۱ هـ)،<sup>۴۲</sup> ابوعلی جُبَّائِی، متکلم معتزلی (۲۳۵-۳۰۳ هـ)،<sup>۴۳</sup> ابوعلی فارسی نحوی (د ۳۷۷ هـ)،<sup>۴۴</sup> ابواسحاق صابی حرّانی ادیب (د ۳۸۴ هـ)،<sup>۴۵</sup> سلطان ملک‌شاه سلجوقی (مقت ۴۸۵ هـ)،<sup>۴۶</sup> ابوالبقاء احمدبن علی ظفری دامپزشک (د ۵۳۳ هـ)<sup>۴۷</sup> و ابن‌فوطی مورخ (د ۷۲۳ هـ)<sup>۴۸</sup> اشاره کرد.

### مسجد شونیزیه

منابع مختلف بغداد را از حیث فراوانی مساجد شهری بی‌نظیر خوانده‌اند. یعقوبی در سده سوم شمار مساجد این شهر را سی هزار ذکر کرده‌است.<sup>۴۹</sup> به گزارش خطیب‌بغدادی در سده

۴۰. کشمیری، ۱۲۱؛ مقدمه مرصاد العباد، ۶۷۴.

۴۱. ابن‌کثیر، ۴۲۰/۵.

۴۲. ابن‌جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۳۴۲/۱۲؛ ابن‌کثیر، ۷۱/۱۱.

۴۳. طبری، ۲۰/۱۱.

۴۴. یافعی، ۳۰۶/۲.

۴۵. ابن‌تغری بردی، ۱۶۷/۴؛ ابن‌عماد، ۴۳۷/۴-۴۳۸.

۴۶. ابن‌کثیر، ۱۷۶/۱۲.

۴۷. ذهبی، ۳۱۰/۳۶.

۴۸. ابن‌کثیر، ۱۰۶/۱۴.

۴۹. یعقوبی، ۴۳.

پنجم، در بغداد به ازای هر حمام پنج مسجد وجود داشته است و روی هم رفته، وی شمار مساجد این شهر را به اغراق، سیصد هزار برآورد کرده است.<sup>۵۰</sup> اگرچه این گزارش‌ها خالی از اغراق و گزافه نیست، از کثرت مساجد شهر بغداد خبر می‌دهد. نگارش آثاری مستقل در این موضوع نیز مؤید این مدعا است.<sup>۵۱</sup>

چنان‌که می‌دانیم، مسجد از همان سده نخست هجری تا امروز به‌عنوان مهم‌ترین مرکز عبادی و فرهنگی (علمی - آموزشی و ...) برای مسلمانان ایفای نقش کرده و حتی گهگاه کارکردهای سیاسی و اجتماعی نیز داشته است. با پیدایش تصوف، به‌ویژه در ادوار اولیه آن، پیش از تأسیس خانقاه و حتی پس از آن، مساجد مختلف در اکناف جهان اسلام نقش‌ها و کارکردهای مهمی برای صوفیان داشتند و محل آمدوشد و گاه اقامت‌گاه صوفیان بودند. از آنجا که در چند قرن نخست هجری مرکزی خاص به نام «خانقاه» برای اقامت صوفیان و فعالیت‌های صوفیانه وجود نداشت، مسجد محور فعالیت‌های اجتماعی، فرهنگی و عبادی مسلمانان از هر رنگ و نژادی بود. زهاد و صوفیه نیز اصول و اندیشه‌های بنیادین تصوف را در مساجد ابراز و القا می‌کردند.<sup>۵۲</sup>

شونیزیه در منابع تصوف، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، بیش‌تر به مسجد و گورستان شونیزیه بغداد اطلاق شده است؛ ولی این منابع از مسجد سخن بیش‌تری به میان آورده‌اند. گویا رونق تصوف در مسجد شونیزیه در سده‌های نخستین از آنجا بود که تنها جایگاه اجتماع صوفیان و سالکان طریق در بغداد تا سده چهارم مسجد مذکور بوده و هنوز مراکزی به نام خانقاه و رباط برای آنان وجود نداشت.<sup>۵۳</sup> در تأیید این مدعا می‌توان به گزارش یعقوبی

۵۰. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۱۱۷/۱.

۵۱. به‌عنوان نمونه، شکر الوسی، سید محمود، تاریخ مساجد بغداد و آثارها، بغداد، مطبعة دارالسلام، ۱۳۴۶ق؛ سامرایی، ابراهیم، تاریخ مساجد بغداد الحدیثه، بغداد، وزارة الاوقاف، ۱۳۹۷ق.

۵۲. کیانی، ۷۸.

۵۳. همو، ۱۶۲-۱۶۳.

(د ۲۸۴ هـ) در سده سوم استناد جست. با آن‌که یعقوبی از برخی ابنیه بغداد از جمله شماری از کاخ‌ها و مساجد یاد کرده<sup>۵۴</sup> و به‌طور کلی، از شمار مساجد و مساجد و حمام‌های آن سخن به میان آورده،<sup>۵۵</sup> از صومعه، خانقاه یا رباطی در این شهر به اجمال یا تفصیل یاد نکرده است. همچنین به‌رغم آن‌که بسیاری از مسائل تصوف و شرح حال و مقال صوفیان در مهم‌ترین آثار صوفیانه سده‌های چهارم و پنجم، مانند قوت القلوب، اللمع فی التصوف، حلیه الاولیاء و رساله قشیرییه مورد توجه قرار گرفته است، در این آثار گزارش یا اشاره‌ای به خانقاه، رباط و مقیمان آن‌ها در بغداد دیده نمی‌شود. گاهی در این آثار تنها سخن از تجمع صوفیان در یکی از منازل آن‌ها به میان آمده است؛ برای نمونه، قشیری (د ۴۵۶ هـ) به حلقه سماعی که صوفیان در خانه فردی به نام حسن قزاز منعقد کرده بودند، اشاره‌ای دارد.<sup>۵۶</sup> گذشته از این، با توجه به آن‌که مساجد از همان آغاز پیدایش، مرکز سکونت موقت افراد بی‌سرنپناه و مسافران و غریبان بوده‌اند،<sup>۵۷</sup> بسیاری از سالکان و شیوخ بی‌خانمان و غریب، در مساجد روز را به شب می‌رساندند.

مسجد پرآوازه و کهن شونیزیه در تاریخ تصوف جایگاهی خاص و منحصر به فرد دارد. با توجه به گزارش‌های جسته‌گریخته و پراکنده منابع از حضور صوفیان در این مسجد، پژوهشگران آن را به‌عنوان سکونت‌گاه و محل اجتماع بسیاری از صوفیان متقدم در بغداد می‌شناسند. این مسجد به‌مثابه یکی از معروف‌ترین مساجد در تاریخ تصوف، در میان صوفیه چنان اهمیت و جایگاه ویژه‌ای داشته که نام و نشان بسیاری از مشایخ نامدار صوفی با نام آن پیوند خورده است.<sup>۵۸</sup>

۵۴. یعقوبی، ۲۷-۲۸.

۵۵. همو، ۴۳.

۵۶. قشیری، ۴۸۱.

۵۷. کیانی، ۷۹.

۵۸. سمعانی، ۱۷۶/۸.

بر پایه گزارش‌هایی درباره سکونت ابو جعفر احمد بن وهب (د ۲۷۰هـ)، بُکیر شراک (د ۳۲۰هـ) و مُرتعش نیشابوری در مسجد شونیزیه<sup>۵۹</sup> می‌توان سابقه آن را دست‌کم تا میانه سده سوم به عقب برد. همچنین با توجه به حضور و فعالیت صوفیانه شمار چشمگیری از مشایخ صوفیه در این مسجد در سه دهه پایانی سده سوم و سه دهه آغازین سده بعدی، شاید بتوان دوره یادشده را زمان تقریبی اوج فعالیت صوفیان در این مسجد دانست؛ چنان‌که یکی از گزارش‌های میدی به‌طور ضمنی حاکی از آن است که تقریباً در همین محدوده زمانی (هم‌زمان با حضور جنید، شبلی (د ۳۳۴هـ) و ... هشتاد و اندی از مشایخ صوفیه در این مسجد به سر می‌برده‌اند.<sup>۶۰</sup> مسجد شونیزیه در سده چهارم رو به ویرانی گذاشت؛ اما در حدود نیمه نخست سده بعد، ابو عبدالله واعظ شیرازی (د ۴۳۹هـ) به بازسازی آن پرداخت.<sup>۶۱</sup> از قضا، در سده سوم هجری که تصوف رونق می‌یابد و دو مسلک عرفانی به نام‌های «مکتب بغداد» و «مکتب خراسان» شکل می‌گیرد، این مسجد مجتمع و ملتقای صوفیان خرد و کلان از سرتاسر دنیای اسلام می‌شود. احتمال می‌رود که همین دیدارها و گفتگوهای صوفیه در بالندگی و پختگی تصوف در ادوار بعد اثرگذار بوده‌است.

در نحوه ساخت و پیدایش این مسجد چنین گفته‌اند که گاهی ضمن طرح مسائل طریقت، برخی سخنان و اعمال صوفیانه در مساجد طرح می‌شد یا رخ می‌داد که در نظر فقیهان ناپسند می‌نمود و میان آنان و صوفیان مناظرات و منازعاتی درمی‌گرفت. صوفیان بغداد (که احتمالاً پیروان جنید بغدادی بودند) برای گریز از چنین پیش‌آمدهایی یا به دلایلی دیگر، در محل شونیزیه مسجدی خاص برای خود بنا کردند که در این شهر به‌عنوان مسجد

۵۹. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۲۳/۶، ۶۰۹/۷؛ سمعانی، ۱۸۴/۱۲؛ شعرانی، ۹۱/۱؛ قشیری، ۹۸؛ انصاری، ۲۹.

۶۰. میدی، ۴۷/۹.

۶۱. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۲۶/۲.



و محل تجمع صوفیان شهرت یافت.<sup>۶۲</sup>

فضای صوفیانه مسجد شونیزیه در سده‌های سوم تا پنجم را از رساله قشیریه می‌توان ترسیم کرد.<sup>۶۳</sup> به گزارش قشیری، این مسجد در اوایل دوره عباسی مهم‌ترین مکان برای مجالس صوفیه و اقامت آنان به شمار می‌رفت و اتاق‌هایی داشت که صوفیان در آنها مقیم می‌شدند و جنید هم در این مسجد حاضر می‌شد.<sup>۶۴</sup> چنان‌که گذشت، نام بسیاری از صوفیان با این مسجد پیوند خورده است که مدتی کوتاه یا دراز از عمر خویش را در این مسجد به سر برده‌اند، در آن به خلوت نشسته یا چله گرفته‌اند، مصدر کراماتی بوده‌اند، با هم‌مسلمانان خویش مصاحبت کرده یا به مباحثه پرداخته‌اند و به تعلیم و ارشاد مریدان مشغول بوده‌اند. اگر شمار صوفیانی را که دوره یا زمانی را در این مسجد به سر برده‌اند، ملاک قرار دهیم، فعالیت صوفیانه در مسجد شونیزیه در سده‌های پنجم تا هشتم رو به زوال بوده است؛ با این همه، در زمان ابن عربی، زاویه جنید در این مسجد در میان صوفیان هنوز از شهرت به‌سزایی برخوردار بوده است.<sup>۶۵</sup> به هر رو، ادبیات صوفیانه و منابع شرح حال تنها از حضور دو تن از مشایخ صوفی در این مسجد در این دوره زمانی خبر داده‌اند: نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸هـ)<sup>۶۶</sup> و علاءالدوله سمنانی (د ۷۳۶هـ).<sup>۶۷</sup> واپسین گزارش درباره فعالیت صوفیانه در این مسجد به علاءالدوله سمنانی بازمی‌گردد که در سال ۶۸۹هـ به اشارت شیخ خود، نورالدین اسفراینی (د ۷۱۷هـ)، در شونیزیه بغداد به خلوت نشسته است.<sup>۶۸</sup> از این رو، چنین می‌نماید که فعالیت صوفیان در این مسجد دست‌کم از سده سوم تا اواخر سده هفتم

۶۲. کیانی، ۷۸-۷۹.

۶۳. قشیری، ۵۰۸، ۵۳۱.

۶۴. همو، ۲۵۶.

۶۵. ابن عربی، ۹۹/۱.

۶۶. نجم‌الدین کبری، ۲۴۲.

۶۷. اسفراینی، ۱۱؛ سمنانی، ۱۹.

۶۸. همانجا؛ همانجا.

یا اوایل سده هشتم همچنان با فراز و فرود ادامه داشته است. گزارش‌های منابع مختلف در باب پیوند صوفیان با این مسجد را می‌توان در عناوین زیر دسته‌بندی و بررسی کرد:

### الف) محبوبیت و حسن شهرت مقیمان مسجد شونیزیه

در سده‌های نخست هجری مشایخ و سالکان بسیاری در این مسجد به ذکر و خلوت و عبادت مشغول بوده‌اند. منابع صوفیانه و رجالی حکایات متعددی درباره مشایخ و سالکان صوفی مقیم و مجاور در مسجد شونیزیه نقل کرده‌اند. همه این حکایات به طور ضمنی از خوشنامی صوفیان مجاور سخن گفته‌اند. در این جا حکایاتی از جنید و ابوسعید خراز (د ۲۷۷هـ) ذکر می‌شود. نقل است که جنید ابلیس را خواب دید و به او گفت: شرم نداری از مردمان؟ ابلیس گفت: آیا این جماعت (عامه مردم) مردمان‌اند؟! مردمان [راستین] قومی در مسجد شونیزیه هستند که تن من را نزار کرده و جگر من را سوخته‌اند. جنید گفت: هنگامی که از خواب بیدار شدم، به مسجد رفتم و جماعتی را سر به زانو نهاده [احتمالاً مشغول مراقبه و شغل باطن] دیدم. آنان چون مرا دیدند، گفتند که حدیث خبیث [سخن ناپاک و پلید] نباید تو را بفریبد.<sup>۶۹</sup>

از ابوسعید خراز نیز نقل شده است که گفت: عمری در طلب آن بودم تا مگر از کسان او (خدا) کسی یابم. شبی به ورد [= ذکر] مشغول بودم که ابلیس برای وسوسه من آمد. عصا را برداشتم و رو به سوی او کردم. به من گفت: ای مدعی! عصا بینداز که من از تو نمی‌ترسم. گفتم: پس از که ترسی؟ گفت: از مردان. گفتم: مگر من در زمره مردان نیستم؟ گفت: نه! گفتم: ایشان چه کسانی‌اند؟ گفت: آنان شمار اندکی هستند که در این لحظه در مسجد شونیزیه در بوستان خاطر خویش در جولان‌اند. برخاستم و از زاویه بیرون آمدم و به شتاب

۶۹. کشیری، ۵۳۱؛ جنید بغدادی، رسائل الجنید، ۲۵۶؛ غزالی، ۹۰۱/۴. قس: ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۲۰/۱۳-۲۱.

رفتم. زمانی که به مسجد شونیزیه رسیدم، از شکاف در نگاه کردم؛ چهل تن از عبّاد و اوتاد روزگار را دیدم که سر به گریبان تفکر فرو برده و بر فراز سر هر یک قندیلی از نور آویخته شده بود. هنگامی که چشم من به ایشان افتاد، یکی از ایشان سر برآورد و گفت: ای ابوسعید! بازگرد که به راهنمایی ابلیس آمده‌ای و کسی که به راهنمایی او آمده باشد، به همراهی (صحبت) مردان راه نخواهد یافت.<sup>۷۰</sup>

### ب) جایگاه اقامت، سلوک، اجتماع و ملاقات صوفیان

مسجد شونیزیه در سده‌های میانی هجری هم اقامتگاه و محل اجتماع و ملاقات صوفیان و هم جایگاه فعالیت‌های صوفیانه آنان بود. ابن جوزی در حکایتی به زهد و اخوت صوفیان حاضر در این مسجد اشاره کرده است.<sup>۷۱</sup> معیشت صوفیان ساکن در این مسجد نیز از طرق مختلفی تأمین می‌شده است که از جمله آن‌ها کمک‌های مردمی بود. ابوجعفر حداد دستمزد خویش را به صوفیان (درویشان) شونیزیه می‌بخشیده است.<sup>۷۲</sup> از حکایات متعدد دیدارهای صوفیان که در این مسجد رخ می‌داده است، برمی‌آید که شهرت آن همه جا پراکنده بوده و صوفیان از همه جای جهان اسلام به‌ویژه خراسان به آن درمی‌آمدند و به تبادل آراء و مباحثات عرفانی مشغول می‌شدند. ناگفته پیداست که این امر تا چه پایه در بسط و توسعه نظری و عملی تصوف نقش داشته است.

گزارشی در دست است که در آن از سماع جماعتی از مشایخ صوفیه در شونیزیه سخن گفته شده است. به روایت میدی، جماعتی از صوفیه مانند جنید، رُویم (د ۳۰۳هـ)، شبلی،

۷۰. طوسی، ۲۷۶-۲۷۷.

۷۱. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۳۳۰/۱۲.

۷۲. قشیری، ۲۶۷.

ثوری<sup>۷۳</sup> و خلدی (د ۳۴۸هـ) در شونیزیه نشسته بودند و وقت و سماعی خوش برای ایشان پدید آمد.<sup>۷۴</sup> «شونیزیه» در این گزارش نمی‌تواند مکانی مانند خانقاه باشد؛ زیرا خانقاه شونیزیه پیش از نیمه دوم سده ششم وجود نداشته‌است. اگرچه آیین سماع به همان مفهوم رایج در مسجد مجاز و مرسوم نبوده‌است، گمان می‌رود که مراد از سماع در اینجا «حسن استماع» است، نه رقص و حرکت.

افزون بر آنچه گفته شد، از دیگر فعالیت‌های عبادی-مذهبی که در مسجد شونیزیه انجام می‌شد، نماز گزاردن بر جنازه مردگان بود. این مردگان احتمالاً سالکان، مشایخ تصوف یا شاید مردمان عامی علاقه‌مند به تصوف بوده‌اند. گزارشی حاکی از آن است که زمانی جنید و اهل بغداد برای گزاردن نماز میت بر جنازه‌ای در مسجد شونیزیه منتظر نشسته بودند.<sup>۷۵</sup> به جز مسجد معروف صوفیان در شونیزیه، مسجدی به نام «مسجد الجنائز» نیز در قبرستان شونیزیه وجود داشته<sup>۷۶</sup> که ظاهراً محل اقامه نماز میت بوده‌است.

در ادامه نام شماری از صوفیان و مشایخ مقیم این مسجد یا مرتبط با آن به ترتیب حیات از نیمه دوم سده سوم تا اوایل سده ۸هـ و حکایات مربوط به حضور ایشان در مسجد شونیزیه یا هرگونه پیوندشان با آن بیان خواهد شد.

#### ۱. ابوجعفر احمد بن وهب (د ۲۷۰هـ)

اهل بصره بود و استاد ابویعقوب زیات<sup>۷۷</sup> بود. روزگاری در مسجد شونیزیه در حال توکل به

---

۷۳. اگر مراد میدی سفیان ثوری باشد گویا وی دچار اشتباه شده‌است، زیرا ثوری با دیگر صوفیان نامبرده در این گزارش حدود صد سال اختلاف زمانی دارد، مگر اینکه منظورش ثوری دیگری بوده که از او آگاهی‌ای در دست نیست.

۷۴. میدی، ۱۸۷/۴.

۷۵. جنید بغدادی، رسائل الجنید، ۲۵۲؛ قشیری، ۲۵۶.

۷۶. تنوخی، ۱۴۹/۵؛ ابن جوزی، ذم الهوی، ۴۷۸.

۷۷. از سال وفاتش آگاهی‌ای در دست نیست.

سر برده‌است.<sup>۷۸</sup> وی از یاران بشر حافی، سری سقطی و حارث محاسبی (د ۲۴۳هـ) و از اقران و مصاحبان جنید بود. وی پیش از جنید دیده از جهان فرو بست. جنید در حق او گفته بود که علوم حقائق را با مرگ احمدبن وهب از دست دادیم.<sup>۷۹</sup>

## ۲. ابوالحسین نوری (د ۲۹۵هـ)

در احوال نوری روایت است که حدود بیست سال دو قرص نان از خانه برمی داشت و خارج می شد تا به بازار برود. نان‌ها را صدقه می داد و به مسجد می رفت. همواره در رکوع بود. موعده کسب و کارش که فرا می رسید، با زبان روزه به بازار می رفت. استادش تصور می کرد که در منزلش غذا خورده و خانواده اش گمان می کردند که غذایش را با خودش برده‌است.<sup>۸۰</sup> به نوشته نجم‌الدین کبری (د ۶۱۸هـ)، نوری در مجلس سماعی حضور داشت. در آن مجلس، سالکان به سماع و پایکوبی برخاستند و او چون جمادی بدون حرکت در محل خویش قرار گرفته بود. حاضران پنداشتند رقص و پایکوبی آنان در وی اثری نکرده‌است. دیری نپایید که رگ‌های جبین او آماس کرد و خون از آن‌ها بیرون جهید. به نظر نجم‌الدین، این بیرون جهیدن خون از آن جهت بود که حالت باطنی سماع او به نهایت رسیده بود. او در شرح این واقعه آورده‌است که حالت به مثابه روح و خون به منزله عرش روح است و هرگاه حالت سالک به مقام روح و خون به عرش آن قرار بگیرد رگ‌ها گشاده و از خون ممتلی می شود و از آنجا که حالت وی مجالی به خود نبیند، رگ‌ها گسیخته شده، خون فواره می زند.<sup>۸۱</sup>

زین‌الدین ابوبکر خوافی (د ۸۳۸هـ) او را صاحب مقام مشاهده دانسته‌است. در این

۷۸. جامی، ۱۳۲.

۷۹. انصاری، ۱۳۹.

۸۰. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۲۱/۱۳.

۸۱. نجم‌الدین کبری، ۱۹۲.

مقام، سالک در دریای شهود مستغرق می‌شود و علامت بهره‌مندی از آن این است که هیچ فریضه و سنتی از او فوت نمی‌شود. خوافی در تأیید این نکته گزارشی درباره نوری آورده و این گزارش توسط مستملی بخاری نیز با اندکی تفاوت نقل شده است. طبق این گزارش، به جنید خبر دادند که نوری در مسجد شونیزیه چند روزی حیران ایستاده و نمی‌نشیند، نمی‌خوابد، نمی‌خورد و سخنی [جز] «الله الله» به زبان نمی‌آورد. جنید پرسید: آیا در اوقات نماز دوباره می‌آید و نماز می‌گزارد؟ گفتند: آری. گفت: الحمدلله که شیطان به او دست (غلبه) نیافته است.<sup>۸۲</sup>

### ۳. جنید بغدادی (د ۲۹۸ هـ)

جنید در مسجد شونیزیه حلقه‌ای داشت که پیش از وفات سری سقطی در آن تدریس می‌کرد.<sup>۸۳</sup> یکی از وصایای او هم این بود که ابومحمد جریری (د ۳۱۱ هـ) جانشین او در حلقه شونیزیه جنیدیه مشهور گردد و امور آن را همچون رباطی برای صوفیه در دست بگیرد.<sup>۸۴</sup>

افزون بر آن، محل وقوع حکایتی غریب که عطار نیشابوری (د ۶۱۸ هـ) در احوال جنید نقل کرده، نیز مسجد شونیزیه است. در این حکایت آمده است مریدی که ترک ادبی از او سر زده و به سبب آن، سفر کرده بود، در مسجد شونیزیه اقامت گزید. زمانی گذر جنید به این مسجد افتاد و به او نگریست. آن مرید بلافاصله از هیبت شیخ افتاد و سرش شکست و از هر قطره خون سر او نقش «الله» پدید می‌آمد.<sup>۸۵</sup>

۸۲. خوافی، ۵۳۶-۵۳۵؛ مستملی بخاری، ۱۶۳۵/۴.

۸۳. جنید بغدادی، السر فی انفس الصوفیه، ۸۳.

۸۴. همان، ۷۴.

۸۵. عطار نیشابوری، ۲۰/۲.

#### ۴. رُویم بن احمد (د ۳۰۳هـ)

رویم با جنید در شونیزیه مصاحبت داشت و حال و وقت و فقر وی را تأیید می‌کرد.<sup>۸۶</sup> به نقل از ابن خفیف شیرازی (د ۳۷۱هـ)، وی دوازده سال در این مکان اقامت داشت و آجری بالش سرش بود.<sup>۸۷</sup> زمانی ابراهیم خواص (د ۲۹۱هـ) جامه‌اش را به ابن خفیف می‌دهد تا در بازار بفروشد و برای درویشان گرسنه در شونیزیه طعامی تهیه کند. در شونیزیه رویم او را می‌بیند و زر از او می‌ستاند و برای یاران شونیزیه خوراک می‌برد.<sup>۸۸</sup>

#### ۵. ابو محمد مرتعش (د ۳۲۸هـ)

مرتعش که از محله حیره نیشابور برخاسته و از اموال خویش دست کشیده بود، در مسجد شونیزیه اقامت گزید.<sup>۸۹</sup> او تا هنگام مرگ در این مسجد به وعظ و ارشاد مریدان پرداخت.<sup>۹۰</sup> او امید داشت که خداوند مرگش را نیز در این مسجد رقم زند.<sup>۹۱</sup>

#### ۶. ابوبکر شبلی (د ۳۳۴هـ)

در یکی از حکایات صوفیه، نام ابوبکر شبلی نیز در زمره صوفیان ره‌یافته به مسجد شونیزیه به چشم می‌خورد. در این حکایت گفته شده است که شبلی زمانی پس از ابتلا به مستی و بی‌خودی، چنین مورد خطاب جنید قرار گرفت: یا ابابکر! اگر دوست غایب است، این غیبت کردن چراست و اگر حاضر است، این گستاخی و ترک بی‌ادبی کجاست؟ سخن جنید او را ساکن کرد. سپس جنید بفرمود تا او را به حمام بردند و موی چندساله از سرش فرو

۸۶. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۱۶۲/۳.

۸۷. دیلمی، ۸۹.

۸۸. همو، ۵۵-۵۶.

۸۹. ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، ۳۸۴/۱۳؛ جامی، ۲۱۱.

۹۰. قشیری، ۹۸؛ عطار، ۸۵/۲.

۹۱. ابن خلکان، ۷۳-۷۲/۱؛ مستملی، ۲۰۴۹/۵.

کردند. آنگاه دست وی را گرفت و به مسجد شونیزیه برد؛ جایی که به قول میدی، بیش از هشتاد کس از جوانمردان طریقت و سلاطین حقیقت حاضر بودند.<sup>۹۲</sup>

#### ۷. ابونصر سراج (د ۳۷۸هـ)

در ماه رمضان به ابونصر سراج خلوت‌خانه‌ای در مسجد شونیزیه دادند و امامت نماز درویشان را هم به او واگذار کردند. او امامت نماز را تا عید فطر بر عهده داشت و در نمازهای تراویح پنج بار قرآن را ختم کرد. هر شب خادم قرصی نان به حجره وی می‌آورد. در روز عید که از مسجد بیرون رفت، خادم دید همه قرص‌های نان دست‌نخورده است.<sup>۹۳</sup>

#### ۸. ابوعبدالله جاوپاره (د ۳۶۲هـ)

ابوعبدالله جاوپاره (چاوپاره، مکانی در ثغر روم) صوفی همدانی و از کبار مشایخ که از زمان دقیق مرگ وی اطلاعی در دست نیست، هم مدتی در مسجد شونیزیه به سر برده است.<sup>۹۴</sup> او با خود عهد کرده بود که چیزی که دلش از آن برمد و نفور شود، نخورد. در مسجد شونیزیه طعامی آوردند که دلش از آن رمید و نخورد. در اثر اصرار یاران از آن طعام خورد. آن شب در مسجد ماند و محتمل شد. در خواب به او گفتند آیا نمی‌دانی اگر چیزی را که دل تو از آن برمد، بخوری، به تو بلا می‌رسد.<sup>۹۵</sup>

---

۹۲. میدی، ۴۷/۹.

۹۳. هجویری، ۴۷۳.

۹۴. انصاری، ۶۴.

۹۵. جامی، ۱۲۲.



### ۹. نجم‌الدین کبری (د ۶۱۸ هـ)

وی از به خلوت نشستن خود در مسجد شونیزیه سخن گفته‌است.<sup>۹۶</sup>

### ۱۰. علاءالدوله سمنانی (د ۷۳۶ هـ)

علاءالدوله نیز در سال ۶۸۹ هـ به دستور شیخ خود عبدالرحمان اسفراینی (د ۷۱۷ هـ) در شونیزیه بغداد به خلوت نشست.<sup>۹۷</sup>

### ج) جایگاه بروز کرامات و خوارق عادات

از آنجا که مسجد شونیزیه محل اجتماع و اعتکاف صوفیان برجسته بوده‌است، برخی از منابع وقوع کراماتی اغراق‌آمیز از سوی ایشان را گزارش کرده‌اند. از آن جمله می‌توان به حکایاتی از ابوحفص حدّاد نیشابوری (د ۲۶۷ هـ)، جنید و سمنون (د ۲۹۸ هـ) اشاره کرد. برای مثال، گفته‌اند ابوحفص حدّاد که برای زیارت مشایخ از خراسان به بغداد رفت، عربی نمی‌دانست. در بغداد مریدان می‌گفتند که همراهی مترجمی با شیخ برای گفت‌وگوی آنان با وی لازم است. با این حال، گویند او در مسجد شونیزیه چنان به عربی فصیح در باب فتوت و تعریف آن سخن گفت که همگان از فصاحتش تعجب کردند.<sup>۹۸</sup> همچنین نقل است روزی جنید به شونیزیه آمد و جماعتی از درویشان درباره آیات و کرامات سخن می‌گفتند. درویشی از میان ایشان گفت: کسی را می‌شناسم که اگر به این ستون اشارت کند، نیمی از آن زر و نیمی نقره شود. زمانی که جنید سرش را بالا آورد و به ستون نگریست، نیمی از آن زر و نیمی نقره شده بود.<sup>۹۹</sup> مشابه این حکایت و گفت‌وگو در مسجد شونیزیه میان شبلی و

۹۶. نجم‌الدین کبری، ۲۴۷.

۹۷. اسفراینی، ۱۱؛ سمنانی، ۱۹.

۹۸. هجویری، ۱۸۹.

۹۹. خرگوشی، ۳۳۶؛ قشیری، ۵۰۸.

درویشی ناشناس نیز رخ داد. درویش در برابر گستاخی شبلی گفت: خداوند بندگان را دارد که اگر به آن ستون مسجد اشارت کنند، به نقره سفید تبدیل شود. شبلی به ستون نگاه کرد و آن را به رنگ نقره دید.<sup>۱۰۰</sup> نقل کرده‌اند که ابوالحسین نوری هرگاه داخل مسجد می‌شد، از نورانیتِ چهره‌اش نور چراغ خاموش می‌شد. از این رو، وی را «نوری» می‌خواندند.<sup>۱۰۱</sup> به نوشته نجم‌الدین کبری، هرگاه سمنون در مسجد شونیزیه از محبت سخن می‌گفت، قندیل‌های مسجد از جذبه سخنان وی به راست و چپ به حرکت درمی‌آمدند.<sup>۱۰۲</sup>

### رباط شونیزیه

با اتکا به منابع تاریخی، پیشینه رباط شونیزیه را دست‌کم می‌توان به نیمه نخست سده چهارم رساند.<sup>۱۰۳</sup> منابع تراجم و رجال، از «رباط شونیزیه» دست‌کم در فاصله نیمه نخست سده پنجم تا اوایل سده هفتم، و بیش‌تر ضمن سخن از تولیت آن ذکری به میان آورده‌اند.<sup>۱۰۴</sup> معین‌الدین ابوالفرج عبدالرحمان بن اسماعیل بن محمد زبیدی بغدادی (۵۵۳-۶۲۰ هـ) شیخ رباط شونیزیه بود.<sup>۱۰۵</sup> بعید است مقصود از این رباط همان «خانقاه شونیزیه» باشد که در معدودی از منابع مربوط به اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم از آن یاد شده‌است. در ادامه، در باب این خانقاه مطالب بیش‌تری از نظر خواهد گذشت.

۱۰۰. میبیدی، ۱۸۷/۴-۱۸۸.

۱۰۱. شعرانی، ۱/۱۶۰.

۱۰۲. نجم‌الدین کبری، ۱۷۷.

۱۰۳. توحیدی، ۵۰۶؛ یاقوت حموی، ۱۹۴۲/۵.

۱۰۴. نک. خطیب بغدادی و دیگران، تاریخ بغداد و ذیوله، ۲۳۳/۱۵-۲۳۴؛ سمعانی، ۳۵۲/۱؛ صفدی، ۷۲/۱۸؛

ابن‌ناصرالدین، ۳۴/۵؛ ابن‌حجر، ۷۲۰/۲.

۱۰۵. طهرانی، ۴۸/۱.

### محلّه شونیزیه

احتمالا از اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم به مجموعه مکانی که در آن گورستان، مسجد، خانقاه و رباط شونیزیه قرار داشت، محلّه شونیزیه می‌گفتند. جایگاه دقیق مسجد، رباط، خانقاه و محلّه شونیزیه در بغداد مشخص نیست، اما از اشارات پراکنده منابع درخصوص موقعیت جغرافیایی گورستان شونیزیه یا اماکن و محلات پیرامون آن موقعیت تقریبی آن‌ها را می‌توان تعیین کرد. به نظر لسترنج، گورستان شونیزیه در پایین شاهراه کوفه قرار داشته‌است.<sup>۱۰۶</sup> با توجه به موقعیت گورستان نسبت به محلات توثه، کرخ و نهر القلائین در غرب بغداد<sup>۱۰۷</sup> و جهت شمال‌شرقی-جنوب‌غربی این شاهراه، شاید بتوان موقعیت گورستان را در غرب و شمال‌غرب شاهراه و در مجاورت آن دانست. به هر رو، مسجد، محلّه، رباط و خانقاه شونیزیه نیز در حدود همین گورستان واقع بوده‌است.

### خانقاه شونیزیه

با توجه به ذکر خانقاه شونیزیه توسط یاقوت حموی (د ۶۲۶هـ) و عبداللطیف بن ابی طاهر بغدادی، از معاصران وی،<sup>۱۰۸</sup> سابقه آن را می‌توان دست‌کم تا اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم به عقب برد. از آنجا که در سخن عبداللطیف، از این خانقاه با عبارات «زاویه جنید» و «شونیزیه» یاد شده،<sup>۱۰۹</sup> ظاهرا این خانقاه در این زمان مطلقا «شونیزیه» نیز خوانده می‌شده‌است. گزارش حمدالله مستوفی (د ۷۵۰هـ) درباره بانی این خانقاه گفته آن‌دورا تأیید می‌کند. خانقاه شونیزیه، بر اساس گزارش وی، در حدود نیمه سده ششم و توسط بنفشه

106. Le Strange, 161.

۱۰۷. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۴۴۴/۱، ۲۲۷/۱۱؛ یاقوت حموی، معجم البلدان، ۵۶/۲، ۳۲۲/۵-۳۲۳؛ حازمی، ۱۴۵.

۱۰۸. یاقوت حموی، معجم البلدان، ۳۷۴/۳؛ ابن زغدان، ۸۱.

۱۰۹. ابن زغدان، ۸۱.

همسر خیر مستضی عباسی (خلافت ۵۶۶-۵۷۵هـ) بنا شده است.<sup>۱۱۰</sup> سخنی از ابن عربی راجع به فضیلت و اثرگذاری برخی از مکان‌ها مثل «زاویه جنید» نشان می‌دهد که این خانقاه دست‌کم تا زمان وی، سده هفتم، از حسن اشتهار برخوردار بوده است.<sup>۱۱۱</sup>

### نتیجه

با وجود حسن شهرت شونیزیه در منابع مختلف، آگاهی‌ها و نشانی‌های مختصر و پراکنده‌ای از این محل در دست داریم. با بررسی گزارش‌های گوناگون مورخان، جغرافی دانان و صوفیان درمی‌یابیم که در تاریخ بغداد پنج جایگاه به نام «شونیزیه» معروف بوده است که به ترتیب تقدم و تأخر زمانی پیدایی‌شان عبارت بودند از گورستان، مسجد، رباط، محله و خانقاه. از این پنج مکان، در منابع صوفیانه گورستان و مسجد شونیزیه اهمیت بیشتری داشته‌اند و از بین این دو، مسجد دارای بسامد و اهمیت بیشتری بوده، اما با توجه به گزارش‌های منابع تاریخی و جغرافیایی گورستان اهمیت بیشتری داشته است.

در این میان، گورستان شونیزیه قدمت بیشتری نسبت به دیگر مکان‌های موسوم به شونیزیه دارد و واژه «شونیزیه» نخستین بار برای این گورستان به کار رفته و احتمالاً از نام دو برادر مشهور به «شونیزی» (فروشنده سیاه‌دانه) که در اینجا مدفون بوده‌اند، گرفته شده است. گویا در ادوار نخستین دو گورستان شونیزی در بغداد وجود داشته است. گورستانی که محل دفن صوفیان مشهور بود، «شونیزیه بزرگ»، و گورستانی که به «مقابر قریش» موسوم و در شمال غربی بغداد واقع بود، «شونیزیه کوچک» نامیده می‌شد. در ادوار بعدی «مقبره شونیزی» تنها به گورستان شونیزیه بزرگ اختصاص یافت. این گورستان که در جوار مسجد شونیزیه قرار داشت، در نیمه قرن هشتم مشهورترین و مهم‌ترین گورستان بغداد بوده است و کثیری از بزرگان و نامداران صوفی و غیرصوفی در آن دفن شده بودند که از آن جمله می‌توان

۱۱۰. مستوفی، ۳۶۵.

۱۱۱. ابن عربی، ۹۹/۱.

به سرّی سقّی، ابوالحسین نوری، جنید بغدادی و ابومحمد مرتعش اشاره کرد. در پرتو حسن شهرت گورستان شونیزیه، به‌جز صوفیان، مشاهیر غیر صوفی (از طبقات حاکم و ارباب قدرت گرفته تا دانشمندان علوم مختلف) هم در آن دفن شده‌اند. با این حال، منابع در باب ربط و پیوند صوفیان بغداد با دیگر گروه‌های جامعه سکوت کرده‌اند و تقریباً هیچ آگاهی‌ای به ما نمی‌دهند.

به نظر می‌رسد که مسجد شونیزیه از سده سوم در میان صوفیه از حسن شهرت برخوردار شد. محبوبیت و نیکنامی مقیمان این مسجد در منابع به‌ویژه آثار صوفیان آشکار است. این مسجد محل اقامت، سلوک، اجتماع، ملاقات، تدریس و حتی گاه سماع صوفیان به معنای خاص پیش‌گفته، جایگاه بروز کرامات و خوارق عادات و مکان برگزاری نماز میت بوده و گویا تا سده هشتم شهرت داشته‌است. از قدمای صوفیه بیش از همه جنید و ابوالحسین نوری با این مسجد پیوند داشته‌اند و درباره حضور و کرامات آنان در این مسجد اقوال و حکایاتی نقل شده و حتی مکانی به نام «زاویه جنید» نزد صوفیه تا زمان ابن‌عربی (سده هفتم) شناخته‌شده بوده‌است. بر اساس گزارش مآخذ صوفیانه شمار قابل توجهی از صوفیان خراسان (چه صوفیان مستقل و چه صوفیان طریقتی) با این مسجد ارتباط داشته‌اند. بر مبنای آخرین گزارش‌ها از مسجد شونیزیه در آثار علاءالدوله سمنانی و عبدالرزاق کاشانی (د ۷۳۶هـ)، احتمال می‌رود که این مسجد پس از سده‌های هشتم و نهم دیگر آن رونق و شهرت را از دست داده باشد. همه گزارش‌های نقل‌شده در منابع حاکی از قداست و روحانیت این مسجد و ساکنان آن نزد صوفیه و دوستداران ایشان است.

پیشینه رباط شونیزیه به نیمه نخست سده چهارم می‌رسد و نام برخی از شیوخ آن در منابع مذکور است. محله شونیزیه از اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم یکی از محله‌های بغداد بود که در آن مقبره، مسجد، خانقاه و رباط شونیزیه به چشم می‌خورد. باید دانست که در آثار صوفیان، مراد از شونیزیه گاه مسجد و گاه گورستان است و در برخی موارد تشخیص مراد دقیق نویسنده یا راوی معلوم نیست.

## کتابشناسى

- ابن ابى الوفاء، محبى الدين عبدالقادر، الجواهر المضيئه فى طبقات الحنفية، كراچى، مير محمد كتب خانہ، بى تا.
- ابن تغرى بردى، ابوالمحاسن، النجوم الزاهره فى ملوك مصر و القاہرہ، دار الكتب، بى تا.
- ابن جزرى، شمس الدين محمد، غايه النهايه فى طبقات القراء، به كوشش ج. برجستراسر، بى جا، مكتبه ابن تيميه، ١٣٥١ق.
- ابن جوزى، ابوالفرج عبدالرحمن، مشيخه ابن الجوزى، به كوشش محمد محفوظ، بيروت، دار الغرب الاسلامى، ٢٠٠٦م.
- همو، المنتظم فى تاريخ الملوك و الامم، بيروت، دار الكتب العلميه، ١٤١٢ق.
- ابن حجر، ابوالفضل احمد، تبصير المنتبه بتحرير المشتبه، به كوشش محمد على النجار، بيروت، المكتبه العلميه، بى تا.
- ابن خلكان، احمد بن ابى بكر، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، به كوشش احسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٩٧٧م.
- ابن رجب، زين الدين عبدالرحمن، ذيل طبقات الحنابلہ، به كوشش عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، رياض، مكتبه العبيكان، ١٤٢٥ق.
- ابن زغدان، محمد بن احمد، تحقيق: محمد الشريف الرحمونى، فرح الاسماع برخص السماع، بى جا، الدار العربيه للكتاب، ١٩٨٥م.
- ابن عربى، محبى الدين، الفتوحات المكيه، بيروت، دار صادر، بى تا.
- ابن عماد، عبدالحى، شذرات الذهب، به كوشش محمد الارناؤوط، دمشق و بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٦ق.
- ابن قيسرانى، ابوالفضل محمد، الأنساب المتفقه فى الخط المتماثلہ فى النقط و الضبط، ليدن، بريل، ١٨٦٥م.
- ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل، البدايه و النهايه، بى جا، دار الفكر، ١٤٠٧ق.
- ابن ملقن، طبقات الاولياء، تحقيق نورالدين شريبه، قاہرہ، مكتبه الخانجى، ١٤١٥ق.
- ابن ناصرالدين، شمس الدين، توضيح المشتبه، به كوشش محمدنعيم العرقسوسى، بيروت، مؤسسہ الرسالہ، ١٩٩٣م.
- اسفراينى، نورالدين عبدالرحمان، كاشف الاسرار، به كوشش هرمان لندلت، تهرآن، مؤسسہ مطالعات

- اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۸ش.
- افضل الملک، غلامحسین، افضل التواریخ، به‌کوشش منصوره اتحادیه (نظام وافی) و سیروس سعدوندیان، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۱ش.
- انصاری، خواجه عبدالله، طبقات الصوفیه، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- تفسیر امام جعفر صادق (ع) در مجموعه آثار سلمی، به‌کوشش پل نوین، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹ش.
- توحیدی، ابوحیان، اخلاق الوزیرین، به‌کوشش محمد الطنجی، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۲ق.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، نفحات الانس، به‌کوشش محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۲ش.
- جنید بغدادی، رسائل الجنید، به‌کوشش جمال رجب سیدی، دمشق، دار اقرار، ۱۴۲۵ق.
- همو، السر فی انفس الصوفیه، به‌کوشش عبدالباری محمد داوود، قاهره، دار جوامع الکلم، ۱۴۲۶ق.
- حازمی، الاماکن ما اتفق لفظه و افترق مسماه من الأمکنه، به‌کوشش حمد الجاسر، بی‌نا، دار الیمامه، ۱۴۱۵ق.
- حسینی، محمدخلیل، سلک الدرر فی اعیان القرن الثانی عشر، بی‌جا، دار البشائر الاسلامیه و دار ابن حزم، ۱۴۰۸ق.
- خرگوشی، ابوسعید، تهذیب الاسرار فی اصول التصوف، به‌کوشش امام سید محمدعلی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ق.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد و دیگران، تاریخ بغداد و ذیوله، به‌کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق.
- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد، تاریخ بغداد، به‌کوشش بشار عواد معروف، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
- خوافی، زین‌الدین ابوبکر، منهج الرشاد، در این برگ‌های پیر، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران، نی، ۱۳۸۳ش.
- دیلمی، ابوالحسن، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین شیرازی، به‌کوشش آن‌ماری شیمیل، تهران، بابک، ۱۳۶۳ش.
- ذهبی، شمس‌الدین، تاریخ الاسلام، به‌کوشش عمر عبدالسلام التدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۱۳ق.
- سامرائی، ابراهیم، تاریخ مساجد بغداد الحدیثه، بغداد، وزاره الاوقاف، ۱۳۹۷ق.

- سلفی، ابوطاهر، معجم السفر، به کوشش عبدالله عمر البارودی، مکه، المكتبة التجارية، بی تا.
- سمعانی، ابوسعد، الأنساب، به کوشش عبدالرحمن المعلمی، حیدرآباد، مجلس دائره المعارف العثمانیه، ۱۳۸۲ق.
- سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- صمدی، خلیل بن آیبک، الوافی بالوفیات، به کوشش احمد الارناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
- شعرانی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، به کوشش احمد عبدالرحیم السایح، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیّه، ۱۴۲۶ق.
- شکری آلوسی، سید محمود، تاریخ مساجد بغداد و آثارها، بغداد، مطبعه دارالسلام، ۱۳۴۶ق.
- طبری، محمد بن جریر بن یزید، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، روائع التراث العربی، ۱۳۸۷ق.
- طوسی، احمد بن محمد، قصه یوسف (الجامع الستین للطائف البساتین)، به کوشش محمد روشن، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش.
- طهرانی، قاسم، القول المتین فی تشیع الشیخ الاکبر، بیروت، دار المحجّه البیضاء، ۱۴۲۴ق.
- عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، به کوشش ر. ا. نیکلسن، لیدن، بریل، ۱۳۲۵ق.
- غزالی، ابوحامد محمد، احیاء علوم الدین، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ش.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرساله القشیریّه، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف، قم، بیدار، ۱۳۷۴ش.
- قفطی، جمال الدین علی، انباه الرواه علی انباه النجاه، بیروت، المكتبة العنصریّه، ۱۴۲۴ق.
- کاشانی، عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، به کوشش مجید هادی زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
- کشمیری، عبدالکریم، بیان واقع، به کوشش داکرکی بی نسیم، لاهور، دانشگاه پنجاب، ۱۹۷۰م.
- کیانی، محسن، تاریخ خانقاه در ایران، تهران، طهوری، ۱۳۶۹ش.
- مستملی بخاری، محمد، شرح تعرف لمذهب التصوف، به کوشش محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳ش.
- مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴ش.



میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

نجم‌الدین کبری، فوائح الجمال و فوائح الجلال، به کوشش یوسف زیدان، مصر، دار السعاده الصباح، ۱۴۲۶ ق.

نجم‌رازی، عبدالله بن محمد، مرصاد العباد، به کوشش محمدمین ریاحی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۷۳ ش.

هجوری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، سروش، ۱۳۸۳ ش.

هروی، ابوالحسن علی، الإشارات الی معرفه الزیارات، قاهره، المكتبه الثقافه الدینیه، ۱۴۲۳ ق.

یافعی، عقیف‌الدین، مرآه الجنان و عبره البقطان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.

یاقوت حموی، ابوعبدالله، معجم الادباء، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۴ ق.

همو، ابوعبدالله، معجم البلدان، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵ م.

یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، البلدان، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.

Le Strange, Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, The Clarendon Press, 1900.



## مناسبات طغایموریان و سربداران: پژوهشی بر پایه داده‌های سکه‌شناختی<sup>۱</sup>

نسرین میرآخورلو

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

محبوبه شرفی<sup>۲</sup>

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

### چکیده

این مقاله بر موضوع مناسبات طغایموریان و سربداران متمرکز شده و می‌کوشد بر پایه داده‌های سکه‌شناختی تحلیلی دقیق‌تر از روابط این دو حکومت محلی به دست دهد. بنابر یافته‌ها، سربداران در مناسبات خود با طغایمور سیاستی مسالمت‌جویانه در پیش گرفتند و سکه‌های طغایمور در گستره قلمرو آنان، در شهرهایی مانند سمنان، دامغان، اسفراین و سبزوار ضرب می‌شد. علت اصلی این امر شرایط سیاسی جامعه آن روز به خصوص تهدیداتی است که حاکمان آل‌کرت بر سربداران اعمال می‌کردند و در نتیجه سربداران به منظور توسعه قلمرو خود و حفظ امنیت در مرزها، با طغایمور سیاست تعامل در پیش گرفتند، اما پس از مرگ طغایمور سیاست تقابل و رویارویی و تلاش سربداران در زمینه استقلال و گسترش آموزه‌های شیعی تبلور بیش‌تری یافت.

**کلیدواژه‌ها:** طغایموریان، مناسبات طغایموریان و سربداران، مسکوکات.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۸/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۱۱

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): Sharafi48@yahoo.com

## مقدمه

طغاتی‌مور در ۷۳۶ هجری به دست امرای خراسان به قدرت رسید و تا ۷۵۲ هجری در بخش‌هایی از خراسان و قومس فرمانروایی کرد. براساس داده‌های تاریخی و اطلاعات سکه‌ها، پس از طغاتی‌مور، حکومت وی توسط پسرش و یکی از مدعیان به نام امیرولی تا ۷۸۸ هجری استمرار یافت. مقاله پیش‌رو با تکیه بر داده‌های حاصل از چگونگی نظام ضرب سکه بخش عمده‌ای از روابط طغاتی‌موریان با سربداران در نواحی شرقی ایران، به‌خصوص در ناحیه خراسان و قومس را مورد مطالعه قرار می‌دهد. بدین منظور، لازم است مروری به نظام ضرب سکه طغاتی‌موریان به عمل آید تا ابعاد گسترده‌تری از روابط سیاسی حکومت‌ها، در کنار داده‌های آثار تاریخ‌نگارانه و سایر منابع مورد واکاوی قرار گیرد. با مطالعه سکه‌ها، علاوه بر شناسایی ویژگی‌های نظام ضرب سکه، یافته‌های ارزنده و جامعی درباره قلمرو سیاسی حاکمان، هنر به‌کاررفته در سکه‌ها، تحولات نظام اداری، تنوع ضرب‌خانه‌ها و نیز تأثیر رقابت‌های سیاسی و تمایلات دینی در روابط حکومت‌ها حاصل می‌شود. مبنای اطلاعاتی پژوهش حاضر، تصاویر سکه‌های گردآوری شده در مآخذ و موزه‌هاست. در حقیقت با طبقه‌بندی و مستندنگاری اطلاعات سکه‌های موجود (حدود ۵۵ نمونه) در مجموعه آثار جمال‌ترابی طباطبائی، فریدون آورزمانی، بهرام علاءالدینی، حسن پاکزادیان، جان ماسون اسمیت و بابه‌گیری از اطلاعات موزه‌های کومش و ملک، مسئله پژوهش حاضر، مورد مطالعه و واکاوی قرار گرفته‌است. پژوهشگران نامبرده در زمینه معرفی سکه‌ها به لحاظ وزن، جنس، القاب شاهان، عبارات و نقوش اطلاعات ارزشمندی ارائه کرده‌اند اما آن‌ها را تحلیل نکرده‌اند. بنابراین، پژوهش پیش‌رو می‌کوشد، نخست با تکیه بر مطالعات نظری، داده‌های لازم را از آثار تاریخ‌نگارانه و منابع تاریخی و موزه‌ها استخراج نموده، نظام ضرب سکه طغاتی‌موریان را با استفاده از نمودار و جدول، تجزیه و تحلیل کند و در گام بعدی، سیر مناسبات طغاتی‌مور و سربداران در محدوده خراسان و قومس را براساس منابع سکه‌ای در دو مقطع زمانی مورد مطالعه قرار دهد.

## ۱. نظام پولی و ضرب سکه در دوره طغاتی‌مور

### ۱.۱. واحدهای پولی

نظام ضرب سکه در این دوره، با توجه به سنت پیشین، براساس دینار بود و هر دینار بنابر سنت غازانی به شش درهم (هر درهم نیم مثقال نقره) تقسیم می‌شد. رابطه نقره با مثقال طلا به نسبت ۱ به ۴ بود.<sup>۳</sup> ارزش دینار سه مثقالی دوره غازان خان با وزن ۱۲/۹ گرم، در دوره ابوسعید به ۸/۴ گرم تنزل یافت.<sup>۴</sup> پس از آن در دوره فروپاشی ایلخانان، دینار همچنان رایج بود و در زمان طغاتی‌مور (۷۵۴هـ) در نیشابور دینار نقره به وزن ۴/۲۱ گرم ضرب می‌شد. این دینار به دینار خراسانی معروف بود.<sup>۵</sup> میرخواند در خصوص واحد پولی دینار آورده: «در زمان سلطنت ابوسعید ایلخانی امیر عبدالرزاق را از طرف صاحب دیوان جهت گرفتن ۱۲۰ هزار دینار از مال و جهات آن به کرمان فرستادند».<sup>۶</sup> این گزارش بیانگر رایج بودن واحد پولی دینار در اواخر دوره ایلخانان است. واحد پول دیگری که در ماوراءالنهر به نام حاکم آن جا یعنی کپک‌خان از خانان ماوراءالنهر ضرب می‌شد،<sup>۷</sup> دینار نقره «کپکی»، تقریباً ۸ گرم وزن داشت و به شش درهم ۱/۳ تا ۱/۴ گرمی تقسیم می‌شد.<sup>۸</sup>

واحد پولی «تومان» نیز در این دوره رایج بود. این واحد پولی در مقیاس بزرگ‌تر به کار می‌رفت. هر تومان، در دوره ایلخانان معادل «ده هزار دینار» ارزش داشت و در معامله‌ها و پرداخت‌های بزرگ، مانند محاسبه مالیات‌ها، به کار می‌رفت.<sup>۹</sup> اگرچه منابع این دوره درباره

۳. پطروشفسکی، کارل یان، ۱۳۹.

۴. شریعت زاده، ۲۳۰-۲۳۵؛ شرفی، ۱۲۹.

۵. فراگنر، ۲۷۲؛ نیک گفتار و بهنام فر، ۱۳۹؛

“Coins of the Jalā'ir, ...”, 94-139; Herrmann and Doerfer, 1-84.

۶. میرخواند، ۴۴۹۳/۵.

۷. زامباور، ۳۷۰.

۸. فراگنر، ۲۷۲؛ بارتولد، ۱۸.

۹. وصاف الحضرة، ۲۲۴/۲؛ همچنین نک. شرفی، «نظام ضرب سکه و مبادلات پولی در عصر ایلخانی».

نوع پرداخت‌ها و یا وصول منابع مالی با واحد پولی تومان، اطلاعی به دست نمی‌دهند، می‌خواند به یک مورد از کاربرد تومان در هزینه‌های طغاتی‌مور اشاره کرده است: «پس از حرکت طغاتی‌مور و امرای خراسان از مازنداران به ساوه، یکی از امرا به نام خواجه علاء‌الدین محمدصاحب دیوان می‌بایست تومان خرج کند تا کار پادشاه (طغاتی‌مور) رونق گیرد».<sup>۱۰</sup>

### ۲.۱. رسم الخط

خط اویغوری (الفبای رایج ایلخانان و خانان جغتای)، در سکه‌های طغاتی‌مور رواج داشت.<sup>۱۱</sup> کاربرد این خط نشانه تأثیرپذیری از فرهنگ مغولی است. علاوه بر خط اویغوری، خط کوفی نیز در سکه‌های وی به کار رفته است که نشان از تأثیرپذیری از فرهنگ اسلامی در ضرب سکه‌ها دارد. در این نوع سکه‌ها، اسم طغاتی‌مور به هر دو خط عربی و اویغوری بر سکه‌ها حک شده است.<sup>۱۲</sup>

### ۳.۱. نقش‌ها

بیشتر نقش‌های سکه‌های دوره طغاتی‌مور، برگرفته از شکل‌های هندسی منظم و نقش‌های گیاهی دوره اسلامی است. مانند دایره، زنجیره، لوزی، شکل‌های چندضلعی و گل، که دارای وحدت و هماهنگی هستند.<sup>۱۳</sup> بنابراین، نام حاکم و نام‌های چهار خلیفه راشدین، با تزئینات گل‌های شش و هشت‌پر و دایره‌های خط و زنجیره،<sup>۱۴</sup> شش‌گوش و هشت‌گوش حلقوی، بر روی سکه‌های این عصر در خراسان، طی سال‌های ۷۳۹، ۷۴۱، ۷۴۴ و ۷۵۲ هـ.

۱۰. می‌خواند، ۴۴۱۷/۶.

۱۱. ترابی طباطبائی، رسم الخط اویغوری و سیری در سکه‌شناسی، ۳.

۱۲. نیک گفتار و بهنام فر، ۱۳۹-۱۴۰.

۱۳. همو، ۱۳۰؛ نیز نک. صداقت، «جایگاه کتیبه‌های قرآنی مساجد جامع در گسترش تفکر مذهبی (قرن اول تا هفتم هجری)».

۱۴. ترابی طباطبائی، رسم الخط اویغوری و سیری در سکه‌شناسی، ۵۶.

حک شده است.<sup>۱۵</sup> در تصاویر زیر دو نمونه از سکه‌های طغاتی‌موری در طرح «شش و هشت‌پر» آمده است.



تصویر شماره ۱۶۱

تصویر نمونه‌ای از سکه‌های سوراخ‌دار دوره طغاتی‌مور که در سال ۷۳۸ هـ و احتمالاً در دامغان ضرب شده است:



تصویر شماره ۱۷۲

#### ۱. ۴. لقب‌ها

غالباً بر روی سکه‌های طغاتی‌مور، لقب‌های «العالم»،<sup>۱۸</sup> «العدل»،<sup>۱۹</sup> و «الاعظم» دیده می‌شود.<sup>۲۰</sup> به نظر می‌رسد طغاتی‌مور با بهره‌گیری از این لقب‌ها علاوه بر اهتمام بر تداوم

۱۵. اسمیت، ۲۵۵-۲۶۶.

۱۶. موزه ملی ملک، شماره اموال: ۵۰۰۰/۰۶/۵۹۱.

۱۷. موزه ملی ملک، شماره اموال: ۲۰۰۰/۰۶/۳۷۴.

۱۸. نیک گفتار و بهنام فر، ۱۳۷.

۱۹. پاکزادیان، ۲۸.

۲۰. ترابی طباطبائی، همانجا؛ اسمیت، ۲۵۵.

سنت‌های ایلخانی در پی کسب مشروعیت سیاسی برای حکومت خود بوده است.

### ۱. ۵. جمله‌ها و نوشته‌های رو و پشت سکه‌های طغاتی‌مورخان

متن سکه‌های طغاتی‌مور با دو تراز سنی و شیعی درخور مطالعه است. نمونه‌ای از سکه‌های طغاتی‌مور که در مجاور قلمرو سربداران، در نواحی شیعه‌نشین استرآباد و آمل ضرب شده است تراز شیعی دارد و در حاشیه پشت سکه نام دوازده امام درج گردیده است.<sup>۲۱</sup> به نظر می‌رسد چون بیش‌تر مردم و حاکمان پیشین منطقه شیعی بودند و سکه‌های آنان با الگوی شیعی ضرب می‌شد، طغاتی‌مور نیز در یکی از سکه‌های خود نام دوازده امام را درج کرده است.<sup>۲۲</sup> از آن‌جا که قلمرو سیاسی طغاتی‌مور در منطقه خراسان و قومس بوده، بررسی سکه‌های وی در این مناطق از اهمیت بیش‌تری برخوردار است. طبق مطالعات سکه‌شناسی، غالب سکه‌های طغاتی‌مور به سبک سنی ضرب شده‌اند: درون شکل هندسی سکه‌ها دارای جمله «لا اله الا الله و محمد رسول الله» و با حاشیه «ابوبکر، عمر، عثمان، علی» است. محل و سال ضرب نیز در حاشیه درج شده و در پشت سکه‌ها لقب و نام وی، جمله «خلد الله ملکه» دیده می‌شود که همانند دوره ایلخانان نشانه خواست جاودانگی حکومت است. در برخی سکه‌ها محل و سال ضرب در پشت آن‌ها آمده است.<sup>۲۳</sup> ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که هم‌زمان با ضرب سکه‌های طغاتی‌مور با الگوی سنی، حاکمان سربدار نیز شعارهای سنی و نام چهار خلیفه را بر روی سکه‌ها به کار بردند. این روند حداقل تا نیمه سال ۷۵۹ هجری ادامه یافت. نمونه‌ای از این سکه‌ها در دامغان، سبزوار و اسفراین توسط شمس‌الدین علی، حسن دامغانی و ظهیرالدین ضرب شدند، درحالی‌که

۲۱. ترابی طباطبائی، ۵۶-۵۷.

۲۲. سرافراز و آوزرمانی، ۲۱۷.

۲۳. شریعت زاده، ۳۷.



بیش‌تر مردم این مناطق شیعی بودند.<sup>۲۴</sup> در تحلیل حمایت از بینش سنی‌گری بر روی سکه‌های حاکمان سربدار، دو مسئله دخیل بوده: از سویی، حاکمان سربدار تهدیدهایی را از سوی طغاتی‌مور و حامیانش حس می‌کردند و از سویی دیگر، تمایل آنان به تسنن بیشتر بوده تا تشیع، تا اینکه در زمان علی مؤید تمایل به حکومت شیعی شدت یافت و شعارهای شیعی بر روی سکه‌های حاکمان نقش بست.<sup>۲۵</sup>

| حاشیه<br>پشت سکه | جمله<br>پشت سکه   | حاشیه<br>روی سکه | جمله روی<br>سکه                               | دوره طغاتی‌مور<br>سبک اول<br>(ضرب شده در<br>همسایگی محدوده<br>قلمرو سربداران) |
|------------------|---|------------------|---|---|
| -                | لا اله الا الله محمد<br>رسول الله علی<br>ولی الله علی ولی<br>الله | -                | خلدالله ملکه<br>محل و سال<br>ضرب<br>(به عربی) |   |

جدول شماره ۱. ویژگی سکه‌های طغاتی‌مور

### ۱.۶. معیارهای وزنی سکه‌های طغاتی‌مور (۷۳۷-۷۵۴هـ)

پس از مرگ ابوسعید تا برآمدن تیمور (۷۳۶-۷۷۱هـ) در شرق ایران هرج و مرج وجود داشت. در این مقطع زمانی، از سویی به علت نبود حکومت مرکزی قدرتمند در میان ملوک آل‌کرت و سربداران، در نیشابور رقابت‌ها و جنگ‌هایی رخ داد؛ و از سوی دیگر، طغاتی‌موریان و جانی‌قربانی‌ها از بازماندگان چنگیزخان به احیای قدرت مغولان چشم داشتند. همچنین در این دوره جنبش مذهبی سربداران در سبزواری علیه آنان شکل گرفت و به دنبال مبارزه سیاسی سربداران، اتحاد آل‌کرت با طغاتی‌موریان، آشفتگی اقتصادی رخ داد.<sup>۲۶</sup> بنابر شرایط

۲۴. اسمیت، ۸۴-۸۶، تراپی طباطبائی، سکه‌های اسلامی دوره ایلخانی و گورکانی، ۱۰۴؛ پاکزادیان، ۷۳.

۲۵. اسمیت، ۸۷؛ پاکزادیان، ۷۶-۷۹.

۲۶. حافظ ابرو، موزه و کتابخانه ملک، نسخه خطی: شماره ثبت ۴۱۶۴.

سیاسی-اقتصادی ذکر شده در بالا، این نتیجه حاصل می‌شود که نظام ضرب سکه مستقلی نسبت به دوران پیشین به وجود نیامد و نبود معیار وزنی ثابت ویژگی مهم این دوره است. از جمله پژوهشگرانی که سکه‌های طغاتی‌مور را شناسایی کرده و به وزن‌های متفاوت سکه‌های وی اشاره نموده، حسن پاکزادیان است که به ارزش یک درهمی به وزن ۱/۰۶ گرم، دو درهمی به وزن ۲/۱۶ و شش درهمی با وزن‌های متفاوت ۴/۲۵، ۵، ۶، ۷، ۳۲، ۴۰، ۴۸، ۵۶ گرم در سال‌های مختلف پرداخته است.<sup>۲۷</sup> در جدول زیر نیز وزن تعدادی از سکه‌های طغاتی‌مور ذکر شده است که در ذیل آن مورد تحلیل قرار می‌گیرد:

| شماره | صاحب سکه  | وزن به گرم | ضرب‌خانه | تاریخ به هجری قمری | محل نگهداری و یا منبع          |
|-------|-----------|------------|----------|--------------------|--------------------------------|
| ۱     | طغاتی‌مور | ۴/۳۲       | نیشابور  | ۷۳۸                | ص ۱۷۹-۳۷۸۰، Zall ۱۸۰           |
| ۲     | طغاتی‌مور | ۲/۴۲       | اسفراین  | ۷۳۸                | ص ۲۵۰-۲۵۱ Zvo                  |
| ۳     | طغاتی‌مور | ۷/۴۰       | جاجرم    | ۷۳۸                | ANS                            |
| ۴     | طغاتی‌مور | ۷/۱۰       | جاجرم    | ۷۳۸                | IB                             |
| ۵     | طغاتی‌مور | ۷/۴۹       | جاجرم    | ××۸                | IM                             |
| ۶     | طغاتی‌مور | ۷/۴۹       | سبزوار   | ۷×۸                | IM                             |
| ۷     | طغاتی‌مور | ۷/۳۷       | نیشابور  | ۷۳۸                | ANS <sup>۲۸</sup>              |
| ۸     | طغاتی‌مور | ۷/۳۵       | اسفراین  | ۷۳۸                | مجموعه امل حیاتی <sup>۲۹</sup> |
| ۹     | طغاتی‌مور | ۶/۳۱       | بازار    | ۷۳۹                | اعظمی                          |

۲۷. پاکزادیان، ۱۶.

۲۸. اسمیت، ۲۶۳.

۲۹. نیک گفتار و بهنام فر، ۱۴۱.

مناسبات طغاتی‌موریان و سرداران: پژوهشی برپایه داده‌های سکه‌شناختی / ۹۷

|                  |       | (ضرابخانه<br>سیار) <sup>۳۰</sup> |              |           |    |
|------------------|-------|----------------------------------|--------------|-----------|----|
| IM <sup>۳۱</sup> | ۷۳۹   | جاجرم                            | ۶/۴۰         | طغاتی‌مور | ۱۰ |
| س ۶۶۹ ردیف ۸۶    | ۷۳(۹) | -                                | ۴/۱۴         | طغاتی‌مور | ۱۱ |
| س ۴۶ ردیف ۳۲۱۷   | ?۷۳   | -                                | ۵/۵۸         | طغاتی‌مور | ۱۲ |
| IM               | ۷۴۰   | سبزوار                           | ۶/۴۹         | طغاتی‌مور | ۱۳ |
| Zall             | ۷۴۰   | طوس                              | حدود<br>۴/۳۲ | طغاتی‌مور | ۱۴ |
| IM               | ۷[۴]۱ | ابیورد                           | ۵/۳۶         | طغاتی‌مور | ۱۵ |
| IM               | ۷[۴]۱ | ابیورد                           | ۵/۱۶         | طغاتی‌مور | ۱۶ |
| ANS              | ۷۴۱   | اسفراین                          | ۵/۳۳         | طغاتی‌مور | ۱۷ |
| ANS              | ۷۴۱   | اسفراین                          | ۵/۲۴         | طغاتی‌مور | ۱۸ |
| ANS              | ۷۴۱   | اسفراین                          | ۵/۲۷         | طغاتی‌مور | ۱۹ |
| ANS              | ۷۴۱   | اسفراین                          | ۵/۲۴         | طغاتی‌مور | ۲۰ |
| ANS              | ۷۴۱   | اسفراین                          | ۵/۳۸         | طغاتی‌مور | ۲۱ |
| IM               | ۷۴۱   | بازار                            | ۵/۳۲         | طغاتی‌مور | ۲۲ |
| IB               | ۷۴[۱] | جاجرم                            | ۵/۲۱         | طغاتی‌مور | ۲۳ |
| ANS              | ۷۴۱   | جاجرم                            | ۵/۳۰         | طغاتی‌مور | ۲۴ |
| IM               | ۷۴۱   | خبوشان                           | ۵/۳۷         | طغاتی‌مور | ۲۵ |
| IM               | ۷۴۱   | طوس                              | ۵/۲۸         | طغاتی‌مور | ۲۶ |
| IM <sup>۳۳</sup> | ۷۴۱   | نیشابور                          | ۵/۳۳         | طغاتی‌مور | ۲۷ |

۳۰. این ضرابخانه به شهر خاصی اختصاص نداشت و متحرک بوده و سکه‌ها به هنگام لشگرکشی‌ها و در اردوهای نظامی ضرب شده‌اند. نک. عبدالله عقیلی، دارالضرب‌های ایران در دوره اسلامی، تهران، موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۷ش، چ ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴.

۳۱. اسمیت، ۲۶۴.

۳۲. مشهد، موزه آستان قدس رضوی.

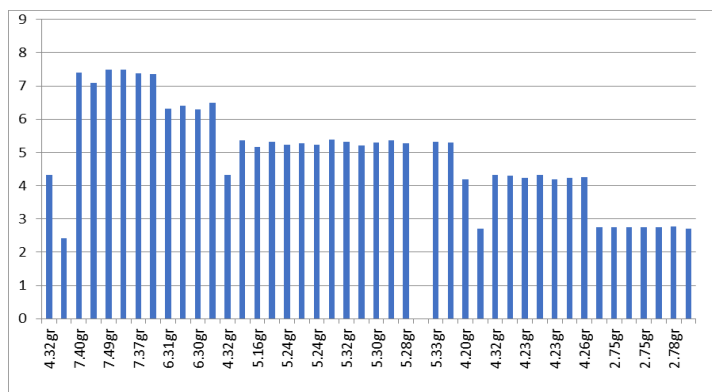
|    |           |              |         |       |                         |
|----|-----------|--------------|---------|-------|-------------------------|
| ۲۸ | طغاتی‌مور | ۵/۳          | -       | ۷۴۱   | ۳/۲۰۸.ج.ت <sup>۳۴</sup> |
| ۲۹ | طغاتی‌مور | ۴/۲۰         | بازار   | ۷۴۲   | IB                      |
| ۳۰ | طغاتی‌مور | ۲/۷          | سبزوار  | ۷۴۲   | ZVO                     |
| ۳۱ | طغاتی‌مور | ۴/۳۲         | طوس     | ۷۴۲   | ص ۳۸۱، ۱۸۰ Zall         |
| ۳۲ | طغاتی‌مور | ۴/۳۰         | دامغان  | ۷۴۴   | IB                      |
| ۳۳ | طغاتی‌مور | ۴/۲۳         | دامغان  | ۷[۴]۴ | ANS                     |
| ۳۴ | طغاتی‌مور | ۴/۳۲         | طوس     | ۷۴۵   | ص ۳۸۱، ۱۸۰ Zall         |
| ۳۵ | طغاتی‌مور | ۴/۲۰         | بازار   | ۷۴۵   | ANS                     |
| ۳۶ | طغاتی‌مور | ۴/۲۳         | بازار   | ۷۴۶   | IB                      |
| ۳۷ | طغاتی‌مور | ۴/۲۶         | سبزوار  | ۷۴۶   | IB                      |
| ۳۸ | طغاتی‌مور | ۲/۷۵         | اسفراین | ۷۵۲   | ص ۱۸۲، ۳۹۲ Zall         |
| ۳۹ | طغاتی‌مور | ۲/۷۵         | جاجرم   | ۷۵۲   | ص ۱۸۹، ۳۸۹ Zall         |
| ۴۰ | طغاتی‌مور | ۲/۷۵         | سبزوار  | ۷۵۲   | ص ۱۸۲، ۳۸۷ Zall         |
| ۴۱ | طغاتی‌مور | حدود<br>۲/۷۵ | سمنان   | ۷۵۲   | ص ۱۸۲، ۳۹۰ Zall         |
| ۴۲ | طغاتی‌مور | حدود<br>۲/۷۵ | نیشابور | ۷۵۲   | ص ۱۸۲، ۳۹۱ Zall         |
| ۴۳ | طغاتی‌مور | ۲/۷۸         | اسفراین | ×۷۵   | ANS <sup>۳۵</sup>       |
| ۴۴ | طغاتی‌مور | ۲/۷۰         | سبزوار  | ×۷۵   | ANS                     |

جدول شماره ۲: سکه‌های نقره طغاتی‌مور

۳۳. اسمیت، ۲۶۳-۲۶۴.

۳۴. ترابی طباطبائی، رسم الخط اویغوری و سیری در سکه‌شناسی، ۵۶.

۳۵. اسمیت، همانجا



نمودار شماره ۱. دگرگونی‌های وزن سکه‌های طغاتی‌مور

سکه‌های طغاتی‌مور: بنابر جدول شماره ۲ و نمودار شماره ۱، سکه‌های این دوره در سال‌های ۷۳۸-۷۴۰ هـ در دارالضرب‌های نیشابور، اسفراین، جاجرم، سبزوار، ابیورد، طوس، خوبوشان، دامغان، سمنان و یازر<sup>۳۶</sup> یا بازار ضرب شدند.<sup>۳۷</sup> شهرهایی مانند نیشابور، هرات و اسفراین غالباً از مراکز بازرگانی بودند و موقعیت ارتباطی مناسبی داشتند؛<sup>۳۸</sup> شهرهای طوس و نیشابور از معادن نقره، مس، فیروزه و طلا برخوردار بودند.<sup>۳۹</sup> این معادن برای ضرب سکه مورد استفاده قرار می‌گرفتند.

سکه‌های طغاتی‌مور با وزن ۲ تا ۷ گرم در دو مقطع زمانی مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۳۶. یزر یا یازر، نام قومی از ترکان که از حدود بلخان حرکت کردند، پس از پیوستن اقوام دیگر به آن‌ها به سمت خراسان آمدند و سپس در حصارطاق ساکن شدند. نک. محمدبن نجیب بکران، جهان‌نامه، تهران، کتاب‌خانه

ابن‌سینا، ۱۳۴۲ش، ج ۱، ص ۷۳.

۳۷. اسمیت، ۲۶۳-۲۶۴.

۳۸. ابن حوقل، ۱۶۶-۱۶۸؛ سیفی هروی، ۲۴-۲۶؛ مقدسی، ۴۳۵-۴۳۶.

۳۹. مقدسی، ۴۷۸؛ ابن حوقل، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۹.

طی سال‌های ۷۳۸-۷۴۳ ه<sup>۴۱</sup> در شرایطی ضرب شده‌اند که سربداران مورد تهدید و دشمنی طغایمور و حکومت‌های متحد او، یعنی آل‌کرت و جانی‌قربانی‌ها، واقع می‌شدند<sup>۴۱</sup> و امیرمسعود، رهبر نظامی سربداران، ناگزیر نسبت به طغایمور اظهار وفاداری کرد.<sup>۴۲</sup> بایسته توجه است که طغایمور خراسان را بخش جدایی‌ناپذیر حاکمیت ایلخانی می‌دانست و این امر در پذیرش حکومت وی از سوی امیرمسعود بی‌تأثیر نبود.<sup>۴۳</sup> به دنبال تهدید طغایمور علیه سربداران در سال ۷۴۲ ه<sup>۴۴</sup> بین دو حکومت جنگ رخ داد که در نتیجه، نیشابور توسط سپاه مشترک امیرمسعود و شیخ حسن جوری فتح شد، علی‌گاون، برادر طغایمور، شکست خورد و علاءالدین محمد، خان طغایمور کشته شد.<sup>۴۴</sup>

در پی این شکست، شهرهای جرجان، دامغان، بسطام و سمنان به دست سربداران فتح شد. این واقعه و نیز رقابت‌های چوپانیان و آل‌جلایر علیه طغایمور موجب کاهش ضرب سکه‌های طغایمور در سال‌های (۷۳۷-۷۴۱ ه<sup>۴۵</sup>) گردید. سکه‌ها بین ۷۵٪ تا ۵ گرم (یک، دو و شش درهم) ضرب شدند.<sup>۴۶</sup> مقارن این دوره سکه‌های تحت قلمرو امیرمسعود در ضربخانه‌های سبزوار، جاجرم، جرجان، دامغان و اسفراین به نام سلیمان چوپانی ضرب شد اما با کاهش قدرت وی در فاصله سال‌های ۷۴۴-۷۵۲ ه<sup>۴۷</sup>، سکه‌ها در قلمرو سربداران به نام طغایمور ضرب گشتند.<sup>۴۷</sup> حفظ جانب احتیاط در برابر طغایمور، بیشتر ناشی

۴۰. اسمیت، همانجا؛ نیک گفتار و بهنام فر، ۱۴۰-۱۴۱؛ ترابی طباطبائی، رسم الخط اوغوری و سیری در سکه‌شناسی، ۵۶.

۴۱. میرخواند، ۴۵۰۹/۵.

۴۲. اسمیت، ۷۱.

۴۳. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، ۶۵/۱.

۴۴. میرخواند، ۴۵۱۱/۵؛ اسمیت، ۸۱.

۴۵. سمرقندی، ۱۴۳/۱؛ پاکزادیان، ۲۶-۲۷.

46. Stefen Albūm, *Checklist of Islamic coins*.

۴۷. پاکزادیان، ۲۷، ۲۹.

از احساس خطر و ناامنی آنان از طغاتی‌مور و رقیبان وی بود، اما افزون بر آن، عدم انسجام کافی در درون نهاد قدرت حاکمان سربدار (به استثنای دوره شمس‌الدین‌علی و یحیی کرابی)، موجب فراهم آمدن فرصت برای طغاتی‌مور و رقیبان گردیده است.<sup>۴۸</sup>

بر اساس داده‌های نمودار و جدول فوق، سکه‌ها طی سال‌های ۷۴۲-۷۵۲ هـ، به وزن بین ۲ تا ۴ گرم ضرب شده‌اند؛ بنابراین نسبت به سال‌های نخستین حکومت وی کاهش وزن داشته‌اند. یکی از عوامل این مسئله وقوع جنگ بین سپاهیان مسعود سربداری و طغاتی‌مور و شاید کاهش توان اقتصادی طغاتی‌مور در مقطع زمانی ذکر شده بود.<sup>۴۹</sup> عامل دیگر نیز، ضرب سکه‌های سلیمان ایلخانی، یکی از رقیبان طغاتی‌مور، در شهرهایی مانند سبزوار، جاجرم، دامغان، سمنان و اسفراین در سال ۷۴۳ هـ است.<sup>۵۰</sup>

عامل دیگر که از اهمیت بیش‌تری بهره‌مندی داشت، استقلال سیاسی سربداران و ضرب سکه توسط شمس‌الدین‌علی در سال ۷۴۸ هـ در شهرهای اسفراین، نیشابور، سبزوار و دامغان بود. وی علاوه بر ضرب سکه، از توانمندی نظامی نیز برخوردار بود و همین امر موجب ترس ارغونشاه و ملک‌معزالدین حسین حاکم آل‌کرت شد.<sup>۵۱</sup> این‌گونه به نظر می‌رسد که قدرت نظامی شمس‌الدین‌علی، توجه وی به امور مملکت و ایجاد امنیت و آسایش مردم در کاهش ضرب سکه‌های طغاتی‌مور بی‌تأثیر نبوده است.<sup>۵۲</sup>

## ۲. مناسبات طغاتی‌مور و سربداران بر پایه سکه‌ها

بر اساس اطلاعات به‌دست آمده از سکه‌ها، نوع روابط و مناسبات طغاتی‌موریان با سربداران

۴۸. میرخواند، ۴۵۱۲/۵-۴۵۱۸؛ آژند، ۱۶۰-۱۶۵.

۴۹. حافظ ابرو، ۱۷۱/۱.

۵۰. پاکزادیان، ۲۷؛ حسنی و صالحی، ۳۸.

۵۱. میرخواند، همو، ۴۵۱۸.

۵۲. خواندمیر، ۳۶۴/۳؛ اسمیت، ۱۵۸؛ شرفی و میرآخورلو، ۳۱۵.

غالباً بر اساس مسالمت و پذیرش حاکمیت طغاتی‌موریان از سوی سربداران بوده، اما گاهی روابط آن‌ها به عللی، دست‌خوش رقابت و بحران می‌شده‌است. حمایت طغاتی‌مور از حکومت سنی آل‌کرت و جانی‌قربانی‌ها و اتحاد با آنان علیه سربداران، در سیر روابط این دوره نقش داشته‌است و در زمینه گرایش مذهبی مندرج در شعارهای سنی بر روی سکه‌ها در گسترش نفوذ آل‌کرت تأثیرگذار بود. پس از طغاتی‌مور، چنددستگی سربداران نقش مهمی در زمینه تصرف قلمرو سربداران به‌دست «امیرولی»، به‌عنوان جانشین طغاتی‌مور و مناسبات وی با حاکمان سربدار ایفا کرد. در این قسمت به سیر روابط طغاتی‌موریان و سربداران برپایه سکه‌ها در دو دوره به‌قرار زیر می‌پردازیم:

## ۲. ۱. دوره اول: مناسبات طغاتی‌مور با سربداران

### ۲. ۱. ۱. از زمان شکل‌گیری حکومت طغاتی‌مور تا پایان دوره شمس‌الدین علی (۷۳۷-۷۴۸هـ)

طغاتی‌مور، هم‌زمان با حکومت‌های سربداران، آل‌کرت و جانی‌قربانی‌ها، قدرت را در منطقه خراسان به‌دست گرفت. حکومت وی بنابر داده‌های سکه‌شناسی، در سال ۷۳۷هـ توسط سربداران به رسمیت شناخته شد و سکه به‌نام طغاتی‌مور ضرب شد. این روند تا پایان حکومت طغاتی‌مور تداوم یافت، اما سربداران نیز از سال ۷۴۵هـ به‌نام خود سکه ضرب کردند.

نخستین سکه‌های طغاتی‌مور طی سال‌های ۷۳۷-۷۳۹هـ ضرب شدند. سربداران در این مدت همواره نسبت به طغاتی‌مور وفادار بودند، حتی پس از آن‌که شیخ حسن جویری توسط «امیرارغون‌شاه جانی‌قربانی»، از متحدان طغاتی‌مور، دستگیر و زندانی شد، به‌نام طغاتی‌مور سکه ضرب گردید و این سیاست محافظه‌کارانه امیرمسعود سربداری تا سال (۷۴۲هـ) باقی یافت،<sup>۵۳</sup> اما این مناسبات با رقابت و جنگ نیز همراه بود، چنان‌که در منابع

۵۳. اسمیت، ۲۴۰.



مکتوب، مانند روضة‌الصفاء و حبیب‌السیر، به جنگ طغاتی‌مور با سرداران در زمان «امیرمسعود» در سال ۷۴۲ هـ شکست طغاتی‌مور و عقب‌نشینی جانی‌قربانی‌ها اشاره کرده‌اند.<sup>۵۴</sup> پس از پیروزی سرداران بر طغاتی‌مور در سال ۷۴۲ هـ شهرهای سرخس، زاوه، طوس، جام و نیشابور به دست سرداران افتاد.<sup>۵۵</sup> براساس اطلاعات سکه‌های گردآوری شده، با شکست سپاه طغاتی‌مور توسط نیروهای امیرمسعود و شیخ حسن‌جوری، فقط ضرابخانه طوس که مرکز حکومت ارغونشاه بود و بازار (ضرابخانه سیار) در سال ۷۴۳ هـ به نام طغاتی‌مور و با تراز سنی سکه ضرب کردند.<sup>۵۶</sup> در این حین، یکی از ایلخانان رقیب به نام «سلیمان» مورد حمایت امیرمسعود سردار قرار گرفت و در قلمرو سرداران اقدام به ضرب سکه به سبک سنی نمود، بنابراین ضرب سکه‌های طغاتی‌مور در قلمرو سرداران کاهش یافت.<sup>۵۷</sup> در این زمان حکومت سنی آل‌کرت نیز با شعارهای سنی سکه ضرب می‌کردند<sup>۵۸</sup> و از نظر فکری سعی داشتند با اندیشه‌ها و آموزه‌های شیعی سرداران که تبلیغ آن توسط شیخ حسن‌جوری آغاز شده بود مقابله کنند. به همین منظور و با حمایت از طغاتی‌مور، جنگی در محل «زاوه» علیه سرداران آغاز نمودند.<sup>۵۹</sup>

پس از شکست سرداران در نبرد «زاوه» در سال ۷۴۳ هـ، امیرمسعود سرداری که سعی در جبران شکست داشت، خراسان و جرجان را از تصرف طغاتی‌مور بیرون آورد.<sup>۶۰</sup> شرح وقوع جنگ‌های بین سرداران و طغاتی‌مور، در منابع مکتوب نشان از روابط خصمانه میان آل‌کرت، طغاتی‌مور و سرداران دارد، اما بر مبنای اطلاعات مأخوذ از سکه‌ها، مناسبات

۵۴. میرخواند، ۴۵۰۹؛ خواندمیر، ۳۵۸؛ حافظ ابرو، تاریخ سلاطین کرت، ۱۵.

۵۵. سمرقندی، ج ۱/دفتر ۱/۱۵۴.

۵۶. پاکزادیان، ۲۶؛ اسمیت، ۷۲.

۵۷. اسمیت، ۱۳۷؛ پاکزادیان، ۲۷؛ علاء‌الدینی، ۵۹۶، ۵۹۴، ۵۷۹.

۵۸. موزه ملی ملک، شماره‌ی اموال: ۰۹۴/۰۶/۰۶/۵۰۰۰.

۵۹. ابن بطوطه، ۴۶۵/۱.

۶۰. خواندمیر، ۳۶۱/۳.

امیرمسعود سربداری با طغاتی‌مور تا سال ۷۴۵ هـ با تسامح و تساهل پیش رفت و ضرب سکه در دامغان و سبزوار به نام طغاتی‌مور تداوم یافته است.<sup>۶۱</sup>

پس از مرگ امیرمسعود شرایط حاکم به گونه‌ای رقم خورد که تهدیدهای حکومت سنی آل‌کرت، مانع تداوم و گسترش شعارهای شیعی شد و حمایت طغاتی‌مور از آنان موجب نفوذ سیاسی وی در قلمرو سربداران گردید. نخستین جانشین امیرمسعود سربداری «محمدآی تیمور» (۷۴۵ هـ) در ابتدای حکومت خود، به سیاست محافظه‌کارانه‌اش در برابر طغاتی‌مور ادامه داد. بنابراین، ضرب سکه‌های طغاتی‌مور در شهرهای بازار و سبزوار<sup>۶۲</sup> و طوس استمرار داشت،<sup>۶۳</sup> اما با مرگ امیر ارغون‌شاه، حاکم جانی‌قربانی در سال (۷۴۳ هـ) سیاست صلح یا بی‌طرفی محمدبیک قربانی نسبت به سربداران اتخاذ شد.<sup>۶۴</sup> با توجه به اطلاعات به دست آمده از سکه‌ها، این امر فرصتی به‌آی تیمور داد تا سکه ضرب کند. هر چند این سکه‌ها به‌طور مشترک توسط آی تیمور و طغاتی‌مور و تحت تأثیر نگرش دینی طغاتی‌مور و به سبک سنی ضرب شده‌اند، اما نکته درخور تأمل این است که، تلاش آی تیمور نیز در راستای احیای هویت سربداران بوده است.



تصویر شماره ۳: سکه طغاتی‌مور-سربداری ضرب سال ۷۴۶ هـ در سبزوار<sup>۶۵</sup>

۶۱. پاکزادیان، ۲۹.

۶۲. همو، ۳۱-۳۲.

۶۳. اسمیت، ۲۰۴.

۶۴. همو، ۱۴۹؛ رویمر، ۳۷.

۶۵. پاکزادیان، ۳۲.



تصویر شماره ۴: سکه طغاتی‌مور-سربداری ضرب سال ۷۴۶ هـ در طوس<sup>۶۶</sup>

همچنین، در دوره آی‌تیمور به‌نظر می‌رسد عدم حمایت آل‌جلایر از طغاتی‌مور و ضعف اقتصادی حکومت طغاتی‌موریان، در کاهش ضرب سکه‌های طغاتی‌مور مؤثر افتاده‌است.<sup>۶۷</sup> و طغاتی‌مور در برابر عدم حمایت آل‌جلایر و بحران مشروعیت ایجاد شده، کوشید با درج آیه ۲۶ آل‌عمران «قل اللهم مالک الملک توتی الملک...» بر سکه‌های ضرب نیشابور و جاجرم، به سال ۷۴۷ هـ کسب مشروعیت نماید.<sup>۶۸</sup> همان‌طور که پیش‌تر گفته شد درج آیه مذکور توسط هلاکو نیز صورت گرفت، در حقیقت حاکمان کوشیدند از تفکرات دینی مردم تحت حکومت خویش برای استواری بنیان‌های آن استفاده کنند.<sup>۶۹</sup>



تصویر شماره ۵: سکه طغاتی‌مور: شماره ۴۰، ضرب جاجرم<sup>۷۰</sup>

---

۶۶. همانجا.

۶۷. همو، ۳۱-۳۲.

۶۸. همو، ۳۳.

۶۹. شرفی، ۱۲۶.

۷۰. علاء الدینی، ۵۷۴.

در واقع طغاتی‌مور نیز اذعان داشت حکومت وی براساس خواست و مشیت‌الهی بوده تا نشان دهد که قدرتش را همانند هلاکوخان ایلخان از خداوند گرفته است.<sup>۷۱</sup> در حقیقت حاکمان کوشیدند در مواجهه با بحران مشروعیت، از تفکرات دینی مردم تحت حکومت خویش برای استواری بنیان‌های آن استفاده کنند.<sup>۷۲</sup>

پس از قتل آی‌تیمور و کلواسفندیار، پس از مدت کوتاهی، خواجه شمس‌الدین علی سربداری (۷۴۸-۷۵۲هـ) جانشین او شد.<sup>۷۳</sup> وی در سال ۷۴۸هـ برای بار نخست در حیات سیاسی سربداران، در صدد ضرب سکه مستقل، بدون نام ایلخان برآمد.<sup>۷۴</sup> در خلال حکومت شمس‌الدین علی در سال ۷۴۹هـ، سربداران مناطق مختلف خراسان تا سرحدات مازندران تحت سلطه خود درآوردند،<sup>۷۵</sup> اما هم‌چنان قلمرو سربداران از سوی همسایگان، به‌خصوص آل‌کرت، تهدید می‌شد بنابراین، ضرورت سیاسی ایجاب می‌کرد که شمس‌الدین علی با طغاتی‌مور صلح کند که در مرزهای شمال قلمرو خویش، امنیت حفظ شود.<sup>۷۶</sup>

## ۲.۱.۲. دوره یحیی کرابی (۷۵۲-۷۵۷هـ)

یافته‌های سکه‌شناسی و منابع مکتوب نشان می‌دهند که سربداران پس از ضرب سکه به‌طور مستقل در صدد اطاعت از طغاتی‌مور برآمدند. بدین‌سان مناسبات طغاتی‌مور و سربداران دست‌خوش دگرگونی‌های سیاسی شد.

پس از مرگ شمس‌الدین علی، یحیی کرابی جانشین او شد. در آغاز حکومت وی، بین طغاتی‌مور و یحیی کرابی چندبار مکاتبه صورت گرفت. در پی آن، یحیی کرابی پاسخ

۷۱. همو، ۳۰؛ شریعت‌زاده، ۲۳۱؛ ترابی طباطبائی، سکه‌های اسلامی دوره ایلخانی و گورکانی، ۴۶-۴۷.

۷۲. شرفی، ۱۲۶.

۷۳. میرخواند، ۴۵۱۲/۵-۴۵۱۳.

۷۴. اسمیت، ۸۸.

۷۵. همو، ۲۰۰.

۷۶. همو، ۸۸.

درستی نداد، اما در ظاهر اطاعت نشان داد.<sup>۷۷</sup> وی با غلبه بر جانی قربانی‌ها، ولایت‌های طوس<sup>۷۸</sup> و مشهد را تصرف کرد<sup>۷۹</sup> و بر ولایت‌های بیهق، نیشابور و توابع آن تسلط یافت.<sup>۸۰</sup> براساس اطلاعات مندرج در سکه‌های گردآوری شده، یحیی کرابی در همه مناطق تصرف شده سکه ضرب نکرده است، بلکه سکه‌ها به نام طغاتی‌مور و در مناطق تحت سلطه سرداران، از جمله سبزوار، نیشابور، جاجرم، اسفراین، بازار (اردوی نظامی) و سمنان ضرب شده‌اند.<sup>۸۱</sup> در حقیقت، هم‌زمان با ضرب سکه‌های طغاتی‌مور، فقط در سه شهر سبزوار، دامغان و سمنان و در فاصله سال‌های ۷۵۲-۷۵۳ هـ سکه به نام سرداران ضرب شده است.<sup>۸۲</sup> از جمله شعارهای به‌کاررفته بر روی یکی از سکه‌های یحیی کرابی، در سبزوار جمله مذهبی «نصر من الله و فتح قریب و بشر المؤمنین» درج شده که نشانه پیروزی بر دشمن است.<sup>۸۳</sup> این امر مقابله یحیی کرابی با افزایش قدرت طغاتی‌مور را نشان می‌دهد، چنان‌که تصمیم گرفت وی را به قتل برساند، در نتیجه، رابطه آن دو وارد یک مرحله بحرانی شد.<sup>۸۴</sup> بنابر روایت مجمل فصیحی، با قتل طغاتی‌مور، متصرفات سرداران در استرآباد، شاسمان، بسطام، دامغان، سمنان، خوار و طابران (طابکرری) توسعه یافت و همچنین غنیمت‌هایی از اردوی طغاتی‌مورخان به دست سرداران افتاد.<sup>۸۵</sup> در دوره جانشینان یحیی کرابی، ضرب سکه‌هایی به سبک سنی توسط حیدر قصاب، ظهیرالدین کرابی و حسن

۷۷. میرخواند، ۴۵۱۹.

۷۸. اقبال آشتیانی، ۴۸۲-۴۸۳.

۷۹. پیگولوسکایا و دیگران، ۴۵۲/۲.

۸۰. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، ۲۵۱/۱.

۸۱. اسمیت، ۹۵؛ پاکزادیان، ۳۵.

۸۲. پاکزادیان، ۷۰.

۸۳. موزه آستان قدس رضوی، شماره اموال: س ۶۱۶، ردیف ۱۷۱.

۸۴. خواندمیر، ۳۶۴/۳.

۸۵. خوافی، ۹۴۹/۲.

دامغانی در ضرابخانه‌های دامغان، سبزوار، سمنان و اسفراین طی سال‌های ۷۵۸-۷۵۹ هـ ضرب شدند.<sup>۸۶</sup> تداوم سبک سنی در سکه‌های این عهد نشانگر گرایش دینی حاکمان و یا نفوذ اهل تسنن مناطق هم‌جوار، به‌خصوص آل‌کرت، در قلمرو سربداران است.

## ۲.۲. دوره دوم: مناسبات جانشینان طغاتی‌مور با سربداران (۷۵۷-۷۸۷ هـ)

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، پس از قتل طغاتی‌مورخان در دوره یحیی کرابی، امیرولی پسر شیخ‌علی هندو از امرای معتبر طغاتی‌موریان به‌منظور حفظ قدرت ایلخانان به‌سمت جرجان رفت و حاکم سربداران را با کسب حمایت از اتباع خاندان طغاتی‌مور، در استرآباد شکست داد و به‌تدریج وارد قلمرو تحت نفوذ سربداران شد و علاوه بر استرآباد، بسطام، دامغان، سمنان و فیروزکوه را تحت تصرف خود درآورد.<sup>۸۷</sup> همچنین، شکست حسن دامغانی از امیرولی موجب مخالفت «خواجه علی مؤید» سربداری با وی و حبس حاکم تعیین شده پهلوان حسن در دامغان شد.<sup>۸۸</sup> در سال مذکور، سکه به‌نام علی مؤید در دامغان ضرب گردید.<sup>۸۹</sup> ضرب سکه‌های امیرولی در سال ۷۵۹ هـ در استرآباد و جرجان نیز تأییدکننده او بر این مناطق است.<sup>۹۰</sup> امیرولی، «لقمان»، پسر بزرگ طغاتی‌مور را دعوت کرد تا حکومت طغاتی‌موری را برعهده بگیرد.<sup>۹۱</sup>

پس از حسن دامغانی، مدتی قدرت سربداران در دست خواجه‌علی مؤید و درویش عزیز، از طرفداران شیخ‌حسن جوری، قرار گرفت.<sup>۹۲</sup> خواجه‌علی مؤید شخصیت مذهبی

۸۶. پاکزادیان، ۶۹-۷۰.

۸۷. میرخواند، ۴۵۲/۵؛ خواندمیر، ۳۶۶/۳-۳۶۷؛ سمرقندی، ۱/۱-۳۲۷-۳۲۸.

۸۸. آژند، ۱۹۲.

۸۹. پاکزادیان، ۷۷؛ اسمیت، ۲۶۶.

۹۰. همو، ۱۰۷-۱۰۸.

۹۱. میرخواند، ۴۵۸۶/۵-۴۵۸۷.

۹۲. فصیحی، ۹۵۷/۲.

درویش عزیز را مانع قدرت خود می‌دید.<sup>۹۳</sup> بدین دلیل، درویش عزیز را در برابر آل‌کرت حمایت نکرد و اقدام به تعقیب و قتل تعدادی از یاران درویش عزیز کرد. این امر موجب پناه آوردن عده‌ای از درویشان به ملک غیاث‌الدین پیرعلی حاکم آل‌کرت گردید که پس از مدتی از وجود آنان علیه سرداران استفاده کرد.<sup>۹۴</sup> این شرایط بدون شک موجب نابسامانی و آشفتگی در حکومت سرداران و کاهش قدرت سیاسی-اقتصادی آنان شد و برنظام ضرب سکه نیز اثر گذاشت، چراکه بنابر مطالعات سکه‌شناسی در فاصله سال‌های ۷۵۹-۷۶۲هـ، هیچ سکه‌ای به نام سرداران ضرب نشد تا اینکه در سال ۷۶۳هـ علی مؤید به نام خود سکه ضرب کرد.<sup>۹۵</sup>



تصویر شماره ۶: سکه علی مؤید ضرب سال ۷۳۶هـ در اسفراین<sup>۹۶</sup>



تصویر شماره ۷: سکه علی مؤید ضرب سال ۷۶۳هـ در نیشابور<sup>۹۷</sup>

۹۳. پاکزادیان، ۶۳.

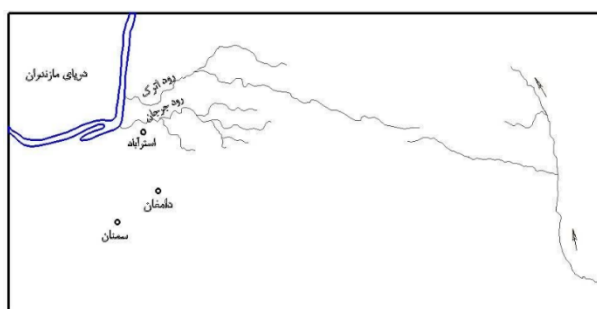
۹۴. آژند، ۲۰۱-۲۰۲.

۹۵. اسمیت، ۲۶۶.

۹۶. پاکزادیان، ۷۸.

۹۷. همانجا.

رقابت میان سربداران و آل کرت موجب گردید امیرولی از فرصت استفاده کند و بر مناطق استرآباد، جرجان، دامغان و بسطام سلطه یابد و تا سال ۷۷۵هـ در شهرهای ذکرشده (به جزء بسطام) و نیز در سمنان و تهران، سکه های خود را با تراز سنی ضرب نماید.<sup>۹۸</sup>



تصویر شماره ۸: ضرابخانه های امیرولی طی سال های ۷۵۷-۷۸۱هـ<sup>۹۹</sup>

علی مؤید سربداری نیز طی سال های ۷۶۳-۷۶۴هـ در شهرهای نیشابور، اسفراین، جاجرم، سمنان و سبزوار با تراز شیعی اقدام به ضرب سکه کرد.<sup>۱۰۰</sup> وی در سال ۷۶۶هـ فرصت جنگ با امیرولی و بیرون راندن او را از دامغان و استرآباد به دست آورد و در این شهرها در سال ۷۶۷هـ سکه های علی مؤید با طرح «گل شش پر» که نماد پیروزی است ضرب شدند؛<sup>۱۰۱</sup> اما امیرولی دوباره قدرت را به دست گرفت و سکه های او در سال های ۷۶۸-۷۸۱هـ و در شهرهای دامغان، سمنان، بسطام، استرآباد و ری ضرب شدند، لیکن در منطقه خراسان سکه ای ضرب نکرد.<sup>۱۰۲</sup> علی مؤید نیز به ضرب سکه های خود در شهرهای سمنان، دامغان، استرآباد، سبزوار، بسطام، ری در سال های ۷۶۸-۷۸۶هـ تداوم بخشید.

۹۸. پاکزادیان، ۱۰۷.

۹۹. اسمیت، ۲۴۵.

۱۰۰. پاکزادیان، ۷۸-۸۰؛ موزه سکه آستان قدس رضوی، شماره س/۱۱۰۲؛ نیک گفتار و بهنام فر، ۱۴۹.

۱۰۱. پاکزادیان، ۸۱-۸۲؛ اسمیت، ۲۶۷.

۱۰۲. اسمیت، ۲۶۸-۲۷۰؛ پاکزادیان، ۱۱۰-۱۱۴.



بنابراین، رقابت‌های علی مؤید و امیرولی در مناطق استرآباد، سمنان و بسطام پررنگ‌تر از منطقه خراسان و شهرهای سبزوار، نیشابور و اسفراین طی سال‌های ۷۶۳-۷۸۶ هجری بوده است. بنابر گزارش استفان آلبوم، هم‌زمان با ضرب سکه‌های علی مؤید و امیرولی، سکه‌ای در طوس منسوب به «علی بیک جانی قربانی» در ۷۷۸ هجری ضرب شده است که استمرار قدرت آنان در این شهر را اثبات می‌کند.<sup>۱۰۳</sup>

یکی دیگر از رویدادهای دوره علی مؤید رقابت‌هایی است که پس از مرگ معزالدین حسین در سال ۷۷۱ هجری بین جانشینان او، غیاث‌الدین پیرعلی و ملک محمد، رخ داد. اختلافات آنان به صلح انجامید، اما در این حین موضع آل‌کرت در برابر سربداران تغییر نکرد و همچنان مخالف حکومت شیعی بودند.<sup>۱۰۴</sup> چنان‌که در زمان ملک معزالدین نیز یکی از دلایل آغاز جنگ مذهبی-سیاسی زاوه، در سال ۷۴۳ هجری مواجهه تفکر شیعی در برابر تعصبات سنی حنفی آل‌کرت بود و پیروزی آنان در این نبرد موجب ورود شماری از بزرگان و مشایخ خراسان به هرات شد.<sup>۱۰۵</sup> بنابراین در عهد علی مؤید اختلافات مذهبی با آل‌کرت و رقابت‌های سیاسی و لشکرکشی آنان علیه قلمرو یکدیگر تداوم یافت و آل‌کرت ناگهان به نیشابور حمله کردند (سال‌های ۷۷۳-۷۷۵ هجری). خواجه‌علی مؤید و مردم در برابر هجوم سپاهیان آل‌کرت ایستادند، اما به استحکامات نظامی سربداران لطمه وارد شد و خرابی‌های زیادی در نیشابور و سبزوار برجای ماند.<sup>۱۰۶</sup> همچنین، این موقعیت موجب رقابت رکن‌الدین -از یاران درویش عزیز- با خواجه‌علی مؤید و ملک غیاث‌الدین<sup>۱۰۷</sup> و حمله رکن‌الدین به خراسان شد سپس سپاهیان به کمک شاه شجاع -حاکم آل‌مظفر- سبزوار را در سال ۷۷۸ هجری تصرف کردند. تشکیل حکومت مشترک جدید در سبزوار، که در آغاز براساس

101. Album, B2023, B2347, 2011, p.254.

۱۰۴. خوافی، ۹۶۸/۳.

۱۰۵. یزدی، ۲۴/۱.

۱۰۶. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، ۱۹۶/۱-۱۹۸.

۱۰۷. همان، ۲۰۰.

آموزه‌های حسن جوری ایجاد گردید، موجب کاهش قلمرو سربداران شد و در پی آن علی مؤید به امیرولی پناه برد.<sup>۱۰۸</sup> در سال ۷۸۰هـ بار دیگر امیرولی، مازندران و به تدریج بسطام، دامغان، سمنان و فیروزکوه را تحت تصرف خود درآورد و تا زمان رسیدن امیر تیمور گورکان، بر آن نواحی حکومت می‌کرد.<sup>۱۰۹</sup>

به احتمال قوی، نابسامانی‌های ذکر شده، در کاهش ضرب سکه‌های علی مؤید تأثیر داشته‌است. پس از رقابت و شکست غیاث‌الدین پیرعلی و درویشان در نیشابور و فرار آنان به سبزوار، امیرولی با حمایت خواجه‌علی مؤید توانست در سال ۷۸۱هـ سبزوار را فتح کند.<sup>۱۱۰</sup> وی سکه‌های خود را، به تأیید علی مؤید در شهرهای سبزوار، جاجرم و ری ضرب کرد.<sup>۱۱۱</sup> هدف امیرولی از این اقدام، کسب منافع بیشتر و به رسمیت یافتن حکومتش بود،<sup>۱۱۲</sup> اما با حمله تیمور در سال ۷۸۶هـ، سربداران شکست خوردند و تا سال ۷۸۷هـ قلمرو خود را در مناطق نیشابور، دامغان، سمنان، سبزوار، اسفراین و طوس از دست دادند و امیرولی فقط توانست به ری و رستم‌دار بگریزد و پس از آن تیمور حکومت ولایت جرجان را به لقمان پسر طغاتی‌مور داد.<sup>۱۱۳</sup>

لقمان، به هنگام حمله تیمور در سال ۷۸۷هـ، تابعیت وی را پذیرفت. بدین ترتیب، حکومت وی بر برخی نواحی گرگان و مازندران همچنان استمرار یافت. ادامه بقای سلسله طغاتی‌موریه در استرآباد، پس از مرگ لقمان، به پسرش پیر پادشاه واگذار شد.<sup>۱۱۴</sup> یک سکه

۱۰۸. رویمر، ۴۳.

۱۰۹. خواندمیر، ۳۶۶/۳-۳۶۷.

۱۱۰. حافظ ابرو، زبدة التواریخ، ۵۵۴/۲-۵۵۵.

۱۱۱. پاکزادیان، ۱۱۵.

۱۱۲. آژند، ۲۰۴.

۱۱۳. یزدی، ۳۷۵/۱؛ خواندمیر، ۴۳۶/۳-۴۳۷.

۱۱۴. خواندمیر، ۴۳۷-۴۴۲.

به‌نام وی ضرب استرآباد در سال ۷۹۰ هـ در موزه کومش موجود است.<sup>۱۱۵</sup> سلسله طغاتی‌موریان به علت مخالفت و درگیری‌های فرزندان لقمان با جانشینان تیمور، دچار بحران گردید. سرانجام، حیات این سلسله در سال ۸۱۲ هـ در پی قتل سلطان‌علی، آخرین امیر طغاتی‌موریه، به فرمان الغ‌بیگ تیموری به پایان رسید.<sup>۱۱۶</sup>

### نتیجه

بر پایه منابع سکه‌شناسی که تکمیل‌کننده گزارش‌های تاریخی هستند، سربداران در مناسبات خود با طغاتی‌مور سیاستی مسالمت‌جویانه در پیش گرفتند و سکه‌های طغاتی‌مور در گستره قلمرو آنان، در شهرهایی مانند سمنان، دامغان، اسفراین و سبزوار ضرب می‌شد. بدین گونه، براساس آثار تاریخ‌نگارانه و مطالعات سکه‌شناسی، نظام ضرب سکه در دوره طغاتی‌مور تحت تأثیر چند عامل قرار گرفت به‌شرح زیر:

۱. تهدیدهای آل‌کرت و یا جانی‌قربانی‌ها که غالباً تا سال ۷۵۲ هـ شعارهای سنی برسکه‌ها درج شد، به‌رغم آنکه پایه اصلی قیام سربداران تعالیم شیعی واقع بود. ۲. هدف اصلی سربداران در آغاز قیام مبارزه با ظلم و ستم مغولان نسبت به مردم بود، اما این هدف پس از کشته‌شدن شیخ حسن جوری تحقق نیافت و نام طغاتی‌مور بر سکه‌ها درج شد، زیرا سربداران در جنگ معروف زاوه شکست خوردند و برای توسعه قلمرو خود در برابر رقابت دشمنان، ترجیح دادند ضرب سکه را به نام طغاتی‌مور در مناطق تحت سلطه خود بپذیرند. ۳. عدم تمرکز دیوان‌سالاری و اختلافات درونی سربداران، فرصتی به‌دست داد تا طغاتی‌مور در بخشی از خراسان سکه ضرب کند و از موقعیت اقتصادی و ارتباطی آن‌ها به نفع خود بهره ببرد.

پس از مرگ طغاتی‌مور، حکومت طغاتی‌موریان توسط امیرولی و فرزندان طغاتی‌مور

۱۱۵. موزه کومش، ردیف ۱۲ شماره K65.

۱۱۶. علیزاده مقدم و طهماسبی کهیانی، ۱۴.

ادامه یافت و بنابر مطالعات سکه‌شناسی، غالباً روابط امپرولی با سربداران به صورت رقابت سیاسی با یکدیگر و تلاش آن‌ها در زمینه توسعه قلمرو و افزایش ضرب سکه‌ها در مناطق تحت تصرف خودشان بود. بیشتر سکه‌های امپرولی به سبک سنی و با حفظ سنت ایلخانی در فاصله سال‌های ۷۵۹-۷۸۶ هـ ضرب شده‌اند، اما شماری از سکه‌های وی در نواحی ری، دامغان و استرآباد به سبک شیعی بود، مردم مناطق یادشده شیعی مذهب بودند و به نظر می‌رسد امپرولی ناچار بود تابع گرایش‌های مذهبی مردم باشد تا بتواند حکومت خود را در برابر پیش‌روی علی مؤید حفظ نماید. براساس سکه‌های ضرب شده، امپرولی و علی مؤید در زمینه افزایش یا حفظ قلمرو خود رقابت می‌کردند و هر دو در ضربخانه‌های استرآباد، دامغان، سمنان و ری اقدام به ضرب سکه کردند؛ اما تسلط امپرولی در مناطق شرق کمتر بود و به تأیید علی مؤید سکه ضرب نمود، هرچند منفعت شخصی خود را نیز در نظر می‌گرفت. امپرولی و علی مؤید به ناچار در شهر سبزوار متحد شدند تا از خطر آل‌کرت و درویشان در امان بمانند و ضرب سکه در این شهر و به تأیید سربداران، نشانگر نفوذ و اهمیت حکومت آنان است.

نوشته‌های درج‌شده بر سکه‌های جانشینان طغاتی‌مور و سربداران (از زمان یحیی کرابی تا پایان حکومت حسن دامغانی) نشان می‌دهد که مناسبات سیاسی و گرایش مذهبی حاکمان در به‌کار بردن نوع جمله‌های مندرج بر سکه‌ها تأثیر داشته و موجب شده‌است در دو سبک سنی و شیعی تبلور یابند؛ به استثنای عهد علی مؤید که در نوشتار سکه‌های خود غالباً از آیه‌های قرآن بر سکه‌ها و نام‌های دوازده امام علیهم‌السلام در حاشیه به خط کوفی و عربی استفاده می‌کردند. از جمله مذهبی درج‌شده بر سکه‌های آنان «قل اللهم مالک توتی الملک من تشاء و ترع الملک مِمّن تشاء و تعز من تشاء» (آل عمران: ۲۶) است که خواجه علی مؤید و طغاتی‌مور بر سکه‌های خود درج کرده‌است. این آیه مبارکه اعتقاد به مشیت و اراده الهی را در فرمانروایی حاکمان بیان می‌کند و پیش از آن بر سکه‌های هلاکو نیز درج شده بود. در حقیقت حاکمان بر این پایه، کوشیدند از تفکرات دینی مردم

تحت حکومت خویش برای استواری بنیان‌های آن استفاده کنند. هدف علی موید، از درج جمله‌های مذهبی، گسترش آموزه‌های شیعی بود تا بدین وسیله قلمرو خود را در برابر لشکرکشی‌های رقیبان خود، از جمله امیرولی و درویشان، حفظ کند و همچنان به ضرب سکه‌های شیعی تداوم بخشد. وجود رقابت‌های سیاسی و نابسامانی‌های حکومت‌ها در کاهش ضرب سکه و عدم ثبات نظام ضرب سکه دوره پس از طغایتمور نقش داشته است.

### کتابشناسی

- آژند، یعقوب، قیام شیعی سربداران، تهران، نشر گستره، ۱۳۶۳ ش.
- ابن بطوطه، سفرنامه ابن بطوطه، ج ۱، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، آگاه، ۱۳۷۰ ش.
- ابن حوقل، سفرنامه (ایران در صورة الارض)، ترجمه جعفر شعار، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶ ش.
- اسمیت، جان ماسون، خروج و عروج سربداران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، واحد مطالعات و تحقیقات فرهنگی و تاریخی، ۱۳۶۱ ش.
- بارتولد، و، الغبیک و زمان وی، ترجمه حسین احمدی‌پور، تبریز، انتشارات کتاب‌فروشی چهر، ۱۳۳۶ ش.
- بکران، محمدبن نجیب، جهان‌نامه، با مقدمه محمدامین ریاحی، تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۲ ش.
- پاکزادیان، حسن، تاریخ در سکه‌های سربداران (و ایلخانان رقیب در شرق)، تهران، خواندنی، ۱۳۹۶ ش.
- پطروشفسکی، ا. پ. و دیگران، تاریخ اجتماعی-اقتصادی ایران در دوره مغول، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مؤسسه اطلاعات، ۱۳۶۶ ش.
- ترابی طباطبائی، جمال، «رسم‌الخط اوغوری و سیری در سکه‌شناسی»، نشریه موزه آذربایجان، شماره ۶، چاپخانه شفق، ۱۳۵۱ ش.
- همو، «سکه‌های اسلامی دوره ایلخانی و گورکانی»، نشریه آذربایجان، ش ۳، تبریز، مؤسسه گراور و چاپ شعاع، ۱۳۴۷ ش.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، مجمل التواریخ سلطانی (مجموعه)، نسخه خطی کتابخانه ملک تهران، شماره ثبت: ۴۱۶۴.
- همو، زبده التواریخ، به کوشش کمال سید جوادی، تهران، وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
- همو، تاریخ سلاطین کرت، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، نقره آبی، ۱۳۸۹ ش.

حسینی، میرزا محمد، و کوروش صالحی، «بررسی سال‌شمار و مدت زمان حکومت سلیمان خان، ایلخان دست‌نشانده امرای چوپانی به‌استناد شواهد سکه‌شناسی و مستندات تاریخی»، پژوهش‌های علوم تاریخی، س ۱۳، ش ۱، ۱۴۰۰ ش.

خوافی، فصیح، مجمل فصیحی، به‌کوشش محسن ناجی نصرآبادی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۶ ش.  
خواندمیر، غیاث‌الدین بن همادالدین، حبیب‌السیر فی اخبار افراد بشر، جلد ۳ و ۴، تهران، کتاب‌فروشی خیام، ۱۳۸۰ ش.

رویمر، ه.، «آل‌جلایر آل مظفر و سربداران»، در تاریخ ایران در دوره تیموریان: پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۷۹ ش.

زامباور، نسب‌نامه خلفا و شهریاران، ترجمه محمد جواد مشکور، تهران، کتاب‌فروشی خیام، ۲۵۳۶ ش.  
سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق، مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.

همو، مطلع‌السعدین و مجمع‌البحرین، قسمت ۱، ج ۱، به‌کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، طهوری، ۱۳۵۳ ش.

سیفی هروی، سیف‌بن محمد، تاریخ نامه هرات، به‌کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.

شرفی، محبوبه، و نسرین میرآخورلو، نسرین، «تداوم و دگرگونی در نظام ضرب سکه از فروپاشی ایلخانان تا پایان حکومت تیموریان در قلمرو شرق ایران، پژوهش‌نامه اجتماعی و اقتصادی، س ۱۱، ش ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۱.

شرفی، محبوبه، «نظام ضرب سکه و مبادلات پولی در عصر ایلخانی»، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۵.

شریعت‌زاده، علی اصغر، سکه‌های ایران زمین، تهران، پازینه، ۱۳۹۰ ش.

صداقت، فاطمه، «جایگاه کتیبه‌های قرآنی مساجد جامع در گسترش تفکر مذهبی (قرن اول تا هفتم هجری)»، کتاب ماه هنر، ش ۱۲۰، ۱۳۸۷ ش.

عقیلی، عبدالله، دارالضرب‌های ایران در دوری اسلامی، تهران، موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، ۱۳۷۷ ش.

علاء‌الدینی، بهرام سکه‌های ایران دوره گورکانیان (تیموریان)، تهران، پازینه، ۱۳۹۵ ش.  
علیزاده مقدم، بدرالسادات، و ساسان طهماسبی کهبانی، تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی و

- فرهنگی ایران از زوال ایلخانان تا آغاز حکومت صفویان، تهران، دانشگاه پیام‌نور، ۱۳۹۵ ش.
- فراگتر، برت، اوضاع اجتماعی و اقتصادی داخلی؛ تاریخ ایران در دوره تیموریان، پژوهش دانشگاه کمبریج، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، ۱۳۷۹ ش.
- مستوفی، حمدالله، نزهة القلوب، تهران، انتشارات طه، ۱۳۷۸ ش.
- مقدسی، ابو عبدالله محمد بن احمد، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۱ ش.
- موزه ملی ملک، شماره اموال: ۵۰۰۱/۰۶/۰۶۰۹۲.
- موزه ملی ملک، شماره اموال: ۵۰۰۰، ۰۶، ۵۰۰۰/۰۶/۰۶۰۹۴، ۵۹۱.
- موزه کومش، ردیف ۱۲ شماره K65.
- میرخواند، روضة الصفی، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰ ش.
- نیک‌گفتار، احمد، و محمدحسن بهنام‌فر، بررسی و شناسایی سکه‌های ضرب شده در اسفراین از آغاز ایلخانان تا پایان صفویه، مشهد، راهیان سبز، ۱۳۸۸ ش.
- وصاف الحضرة، فضل بن عبدالله، تاریخ وصاف، به کوشش محمد مهدی اصفهانی، تهران، کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جعفری، ۱۳۳۸ ش.

Album, Stephen, *Checlist of Islamic coins*, Santa Rosa, Stephen Album Rare Coins, 2011.

“Coins of the Jalā’ir , ḳarāḳoyūnlū Musha’sha’, and Aḳḳoyūnlū Dynasties”, *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, Sixth Series, Vol. 10, No. 37/38, 1950, pp.94-139.

Herrmann, Gottfried, and Gerhard Doerfer, (1975), “Ein Persisch-Mongolischer Erlass Des Ġalāyeriden Šeyḥ Oveys”, *Central Asiatic Journal*, vol.19,1/2, 1975, pp.1-84.





## ارزیابی عملکرد بلدیه تهران در نظارت بر قیمت نان در دوره پهلوی اول<sup>۱</sup>

جعفر آقازاده

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

محسن پرویش<sup>۲</sup>

مدرس گروه تاریخ، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران

### چکیده

رضاشاه پهلوی پس از دستیابی به قدرت با سیاست‌های تمرکزگرایانه و تجددآمرانه دست به اصلاحات سیاسی، اداری و اجتماعی زد. مدیریت امور شهری و شهرداری‌ها از جمله حوزه‌هایی بود که در آن اصلاحات ساختاری و اداری صورت گرفت. یکی از وظایف بلدیه‌ها در آن دوره نظارت بر قیمت نان بود. احتکار غلات و آرد و کمبود و گران شدن نان در تهران وضع نابسامانی به وجود آورده بود. این مقاله، با تکیه بر منابع مکتوب و به‌ویژه اسناد رسمی، به این پرسش پاسخ داده که بلدیه تهران برای رفع مشکل کمبود نان و نظارت بر قیمت آن چه راهکاری در پیش گرفت و دست به چه اقداماتی زد؟ حکومت پهلوی کوشید با برگزیدن فردی نظامی، سرهنگ کریم خان بوذرجمهری، به ریاست بلدیه تهران امور شهری به‌ویژه مسئله نان را مدیریت کند. این اقدام مؤثر افتاد و بلدیه تهران تا حد زیادی اختیار امور را در دست گرفت و دست به اصلاحاتی اساسی زد. اصلاحاتی که شامل صدور دفترچه بهداشت، بازرسی از دکاکین نانوايي، تعیین ساعات کار نانوايي‌ها، کاهش قیمت و نوشتن آیین‌نامه کیفر گران‌فروشان و تصویب و اعمال نظام‌نامه‌های صنفی و ارزاقی بود.

**کلیدواژه‌ها:** نان در تاریخ ایران، بلدیه در دوره پهلوی، مسئله نان، قیمت نان.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۰

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): mohsen.parvish@yahoo.com

### مقدمه<sup>۳</sup>

بحران نان و افزایش نرخ ارزاق و اجناس در کنار اقدامات محتکران غلات، چالش مهمی برای دولت‌های ایران در دوره معاصر بوده است. چالشی که دولت رضاشاه پهلوی هم کم و بیش با آن دست به گریبان بود. دانسته است که رضاشاه با تمرکزگرایی و نوسازی، دست به اصلاحات سیاسی، اجتماعی و اداری زد. اصلاحاتی که خود نیازمند نهادهای مهمی از جمله بلدیہ بود. در دوره پهلوی اول بلدیہ کارکردهای مهم عمرانی، اجتماعی، ساخت و ساز شهری و اقتصادی داشت. این مقاله به عملکرد بلدیہ تهران در نظارت بر نانویی‌ها و مهار قیمت نان می‌پردازد و در پی پاسخ به این پرسش است که بلدیہ تهران برای رفع مشکل کمبود نان و نظارت بر قیمت آن چه راهکاری در پیش گرفت و دست به چه اقداماتی زد؟

### سازمان و ساختار بلدیہ تهران

دوره قاجار به‌ویژه عصر ناصری را می‌توان به عنوان نقطه عطفی در تاریخ ایران قلمداد نمود. چرا که در کنار ورود اروپائیان به ایران و واگذاری امتیازات بی‌شمار به بیگانگان، اوضاع فرهنگی و اجتماعی نیز دستخوش تغییر و تحول می‌شود. دولتمردان ایرانی در اثر بهره‌برداری از الگوهای فنی و تکنولوژیک غرب، شیفته تمدن غرب شدند. همزمان با ورود مظاهر غربی به ایران، یکی از حوزه‌هایی که دستخوش تغییر و تحول تدریجی شد حوزه

---

۳. پیش از این مرتضی ابراهیمی و سهیلا ترابی فارسانی در مقاله «نقش بلدیہ در کنترل بازار در دوره پهلوی اول» با نگاهی کلان در گستره ایران به کارکرد بلدیہ در دوره پهلوی اول و پیش از آن پرداخته‌اند و البته اشاراتی هم به بلدیہ تهران داشته‌اند (ابراهیمی و ترابی فارسانی، ۱۳۹۵). شهرام یوسفی فر و زهره شیرین‌بخش در مقاله‌ای با عنوان «بلدیہ و اصناف؛ چالش‌های مدیریت شهری نوین در دوره پهلوی اول» به رابطه دوسویه اصناف و بلدیہ و همچنین علل مخالفت با آن را پرداخته‌اند (یوسفی فر و شیرین‌بخش، ۱۳۹۸). مسعود سید بنکدار و شهرزاد محمدی آئین هم در مقاله «بررسی اهمیت موضوع نان در تحولات سیاسی اجتماعی شهر اصفهان دوره پهلوی اول (۱۳۰۴ تا ۱۳۲۰ش)» به وضعیت نان شهر اصفهان و اقدامات بلدیہ این شهر در راستای تامین نان و ارزاق می‌پردازند (سید بنکدار و شهرزاد محمدی آئین، ۱۳۹۶).

شهرسازی و تغییرات شهری بود؛ در ۱۲۶۷ق، کوچه‌های ارگ شاهی در تهران را هموار و سنگ فرش نمودند که راه کالسکه‌رو و صاف باشد.<sup>۴</sup> در این دوره امور تنظیف تهران به عهده عده‌ای بود که آن‌ها را محتسب می‌نامیدند، علاوه بر آن محتسب عامل نظارت بر اصناف و بازارها بود<sup>۵</sup> و می‌بایست بر قیمت‌ها نظاره داشته و متخلفان را مجازات نماید.<sup>۶</sup> در زمان مشروطه در جهت سامان دادن به امور شهری، برای نخستین بار تشکیلاتی به نام بلدیۀ تأسیس شد. هدف از تأسیس انجمن بلدیۀ، حفظ منافع شهرها و ایفای حوائج اهالی شهرنشین اعلام شد. نخستین قانون بلدیۀ در ۲۰ ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ق در ۱۰۸ ماده به تصویب رسید. انجمن بلدیۀ برخلاف آمال و اهداف خود در انجام وظایف اولیه خود از جمله تأمین بودجه و پرداخت حقوق کارکنان ناکام ماند،<sup>۷</sup> اما به رغم مشکلات مالی و موانع پیش رو، اقدامات عمرانی، بهداشتی و ... در سطح شهر انجام داد. از جمله این اقدامات مهم روشنایی خیابان‌ها و شماره‌گذاری خانه‌ها برای تسهیل در پیدا کردن آدرس می‌باشد.<sup>۸</sup>

پس از کودتای ۱۲۹۹ش، اقدامات مهمی برای بازسازی تشکیلات بلدیۀ انجام گرفت، ولی نتوانست رضایت عمومی را برای تغییر چهره تهران جلب نماید، تا اینکه در سال ۱۳۰۹ش قانون جدید بلدیۀ به تصویب رسید و قانون سال ۱۳۲۵ق را لغو و انجمن بلدی و تشکیلات بلدیۀ با وظایف و تعاریف جدیدی روبه‌رو شد. برای اجرای سریع اصلاحات آمرانه و دستوری در فضای شهری تهران، در این قانون رییس اداره بلدیۀ از طرف وزارت داخله معین می‌شد که مسئول اجرای اصلاحات بلدی بود که از طرف دولت و انجمن بلدی تصویب می‌شد.<sup>۹</sup> در ۳۱ خرداد ۱۳۰۹ش نظامنامه داخلی انجمن بلدیۀ تهران

۴. امین الدوله، ۱۵.

۵. شیخلی، ۱۱۸.

۶. اشرف، ۱۳.

۷. نشریه انجمن بلدی، ۱۳۲۵ق، ش: ۱.

۸. کشکول، ۱۳۲۶ق، ش: ۳۴: ۱.

۹. ساکما، ۵۱۰۶-۲۹۳-۹۸.

و توابع در ۴۳ ماده به تصویب رسید. که بر اساس آن، حدود و عملیات آن بر طبق ماده ۳۶ نظامنامه بلدی عبارت بود از:

شمال: کلیه شمیرانات تا انتهای آبشار پس قلعه

شرق: تا ساحل شرقی قریه جاجرود

جنوب: تا زاویه مقدسه

غرب: تا قسمت غربی قصبه کرج<sup>۱۰</sup>

انجمن بلدی تهران مطابق قانون مصوب ۳۰ اردیبهشت ۱۳۰۹ روز شنبه ۲۱ تیر ماه ۱۳۰۹ اولین جلسه خود را تحت نظارت حکمران تهران و با عضویت یازده نفر از منتخبین و با حضور ریاست بلدیة تشکیل داد. در این جلسه بر طبق ماده ۱۲ نظامنامه بلدیةها، اعضای هیأت رئیسه انجمن بلدیة تهران انتخاب شدند.<sup>۱۱</sup> ضمن اینکه از همان سال ۱۳۰۲ که سردار سپه به نخست‌وزیری رسید، کریم آقا به کفالت بلدیة تهران منصوب شد.<sup>۱۲</sup> در طول نزدیک به ده سال ریاست بوذرجمهری بر بلدیة تهران، مقررات و نظامات ارزاقی و اصنافی زیادی وضع شد. در مکاتبات رئیس‌الوزراء با سرهنگ کریم آقاخان بوذرجمهری شهردار تهران در خصوص قیمت نان و کنترل آن تأکید شده بود. چنانکه در سال ۱۳۱۱ در اثر مکاتبه ریاست‌وزرا و بلدیة تهران کمیسیونی برای تعیین قیمت و کیفیت نان تهران شکل می‌گیرد.<sup>۱۳</sup>

**وضع نان و سایر مواد غذایی در تهران از کودتای سوم اسفند تا تشکیل پهلوی اول**  
موضوع نان و پیدایش بحران‌های اجتماعی و سیاسی ناشی از آن همواره به‌عنوان یکی از گرفتاری‌های حکومت‌های ایران در دوره معاصر بود. از آنجا که نان و گوشت به‌عنوان

۱۰. ساکما، ۳۱۰/۵۴۷۲۴.

۱۱. همانجا.

۱۲. ساکما، ش سند ۳۴۰/۶۰۸۰.

۱۳. ساکما، ۳۱۰/۷۰۶۳۵.

نیازهای اولیه یک خانواده ایرانی محسوب می شده است می توانسته به عنوان پاشنه آشیل یک حکومت هم محسوب شود که در بهم زدن اوضاع و برپا نمودن آشوب نقش اساسی ایفا نموده است. در کنار ضعف زیرساخت های ارتباطی کشور، قحطی های طبیعی (کمبود بارش و خشکسالی) و قحطی های ساختگی ناشی از احتکار و افزایش قیمت ها، نقش مهم و کلیدی در ایجاد بحران نان در ایران داشت.<sup>۱۴</sup>

موضوع نان در دوره قاجار به عنوان یک مسأله مهم حکومتی به شمار می رفت. کمبود نان و قحطی هایی که از سال های قبل شروع شده بود در ۱۲۸۸ ق به مرحله خطرناک و غیر قابل کنترلی رسید؛ مردم در کنار فقدان امنیت اجتماعی، نگران کمبود و افزایش قیمت فوق العاده نان و سایر اقلام خوار و بار و مایحتاج عمومی بودند. مردم از سراسر ایران و به ویژه شهرهای اطراف تهران مانند قم، برای پیدا کردن آذوقه به سوی تهران سرازیر می شدند. در این حالت حکومت مرکزی چاره کار را در توزیع نان با کیفیت بسیار پایین در میان فقرا دید.<sup>۱۵</sup> این قحطی ها تبعات فراوانی داشت که از آن جمله می توان به تلف شدن مردم بر اثر گرسنگی، افزایش بی سابقه قیمت مواد غذایی، ناامنی اجتماعی و... اشاره نمود. کمبود و گرانی نان و مواد غذایی، نگرانی های فراوانی برای مردم ایجاد نموده بود و از مسئولان بلدیة انتظار حل این مشکلات را داشتند، چرا که هدف از تأسیس بلدیة، حفظ منافع شهرها و ایفای حوائج اهالی شهرنشین بود. از آن مهم تر در ماده ۷۰ انجمن بلدیة، تعیین و تعدیل نرخ گوشت و نان و سایر ارزاق به عنوان یک وظیفه اصلی ذکر شده بود.

در دوره پهلوی اول هم مشکلات نان مردم تهران ادامه داشت. کمبود و گران شدن نان در تهران در کنار افراد محتکر اوضاع نابسامانی را برای حکومت به وجود آورد. بعد از کودتای سوم اسفند و افزایش قدرت حکومت مرکزی، ابتکارات دولت و اداره بلدیة برای حل بحران نان بیشتر و متنوع تر شد. یکی از اقدامات بلدیة تهران در این دوره صدور مقررات

۱۴. شهری، ۳۹۳-۳۹۴.

۱۵. نظام السلطنه مافی، ۵۴.

جدید در حوزه فعالیت نانوائی‌ها بود؛ بر اساس این قوانین تمامی مغازه‌ها به‌جز نانوائی در روز جمعه تعطیل بود. پخت نان نخش (کم وزن) هم به‌طور کلی ممنوع شده بود. علاوه بر آن برای افزایش سلامتی و بهداشت نان، هر نانوا وظیفه داشت سکویی از جنس کاشی بسازد تا نانی که از تنور بیرون می‌آمد را بر روی آن بیندازد.<sup>۱۶</sup> در این دوره اهمیت سیاسی وضعیت نان بیش از پیش خود را نشان می‌دهد؛ زمانی که آرتور میلسپو در ۱۳۰۱ش ریاست خزانه ایران را برعهده گرفت یکی از نخستین اقدامات او خرید واگن‌های موتوری و تریلر برای حمل غله بود. وی اهمیت دخالت‌های دولت در قیمت و کیفیت نیازهای شهری را با تعبیر «رفتار اداره ارزاق صرفاً یک نماد از قابلیت دولتی نیست بلکه نشانه‌ای از نگرش سیاسی دولت به مردم است» را تصدیق می‌کند.<sup>۱۷</sup> علی‌رغم تحرکات گسترده‌ای که اداره بلدیه تهران برای سروسامان دادن به وضعیت نان انجام داد، اما تا رسیدن به وضع مطلوب و تأمین رضایت مردم تهران فاصله زیادی داشت.<sup>۱۸</sup>

### کیفیت و قیمت نان و نظارت بر آن

نارضایتی مردم از کیفیت پایین و قیمت بالای نان، ضرورت نظارت بلدیه بر مسأله نان را بیشتر می‌کرد. بلدیه برای جلب رضایت مردم و رفع مشکل، اقداماتی از قبیل درخواست تأسیس نانوائی جهت تأمین نان، لزوم تصفیه حساب بلدیه با نانوائی‌ها، پرداخت طلب آن‌ها، مبارزه با احتکار، گران‌فروشی و کم‌فروشی انجام می‌داد.<sup>۱۹</sup> هدف این بود تا جلوی اعتراضات شهری و ناآرامی‌های اجتماعی را بگیرند، چرا که دولت مسئولیت قیمت غلات و نان و کنترل کیفیت آن را برعهده داشت و مسئولین اداره امور غله و نان باید نقش خود را با

۱۶. فلور، ۱۹۰.

۱۷. همو، ۱۹۱.

۱۸. ساکما، ۲۹۳/۴۴۵۸۹؛ اطلاعات، ۱۳۰۹، ش ۱۰۴۰: ۱؛ مختاری اصفهانی، ۱۱۵.

۱۹. میلسپو، ۸۲.

مهارت تمام ایفا می نمودند. زیرا نان غذای اصلی اکثریت مردم بود و وجود آن در نانوایی ها، در سربازخانه ها، در دست مأمورین نظمیه و کارگران و در سر سفره عموم مردم نه تنها نشانه کفایت، بلکه دلیل بر سیاست مردم گرایی دولت نیز به حساب می آمد و مدیریت بحران نان در بقای کابینه ها هم مؤثر بود.

از اول مرداد ۱۳۰۹ مسئولیت نان شهر تهران به عهده بلدیة واگذار شد و خبازخانه هم ضمیمه سرویس ارزاق و اصناف بلدی گردید. در قراردادی که در ۵ مرداد ۱۳۰۹ نمایندگان صنف خباز آن را در بلدیة امضا نمودند، این صنف تعهداتی به عهده گرفتند؛ برای تهیه انبارهای غله بر اساس اصول جدید و مخارج خبازخانه، هر عضو صنف موظف بود، هر ده روز مبلغ مشخصی را به صندوق بلدیة پرداخت نماید. همچنین برای تعدیل قیمت نان، نرخ گندم و نرخ نان شهر در مواقع لزوم مثل سایر ارزاق از طرف اداره بلدیة تعیین می گردید.<sup>۲۰</sup> علاوه بر این، بر اساس متمم قرارداد خبازخانه که به تصویب ریاست کل بلدیة رسیده بود، اداره بلدیة برای کمک به تهیه نان شهر، مقدار شصت هزار خروار گندم مطابق تقسیم صنفی به دوازده قسط ماهیانه به خبازان باید می داد و هر یک از آن ها باید به تناسب طبع روزانه و بر طبق التزامی که سپرده بودند سهم خود را برده و وجه نقد می دادند. بلدیة برای کیفیت نان نیز مقررات سختگیرانه ای وضع کرده بود؛ از جمله اینکه نان هر خبازی که خوب و مرغوب نبود، تمام پخت آن یک روز به نفع ایتم و فقرا ضبط می شد. همچنین برای کنترل میزان گندم وارده به شهر و شناخت خریداران و جلوگیری از احتکار، خرید و فروش گندم فقط در میدان مخصوص بلدیة انجام می شد و در خارج از این مکان اکیدا ممنوع بود. بلدیة معادل شصت هزار خروار گندم که تقریبا نصف مصرف سالیانه تهران بود از انبار دولتی از قرار خرواری پانزده تومان خریداری و به همان قیمت به صنف خباز می فروخت و مبلغ آن را به دوازده قسط ماهیانه دریافت می کرد. نصف دیگر احتیاج شهر را خبازان شخصا از گندم متفرقه تهیه و به مصرف می رساندند و برای انجام این امر

قراردادهایی با آن‌ها منعقد می‌شد.<sup>۲۱</sup> کلیه اجناس به میدان بلدی وارد و تحت نظر مامورین مخصوص پس از برداشتن آمار کامل، هر کدام مرغوب و بی عیب می‌بود به تناسب بین خیابان تقسیم و با گندم انبار دولتی در اماکن و کاروانسراهای مشخص چندین بار بوجاری می‌شد، سپس اجازه داده می‌شد که این دو نصف را مخلوط و به آسیاب‌های معین که همه تحت نظر بلدی قرار گرفته بودند و با حضور نماینده و مفتش اداره بلدی حمل کرده و تبدیل به آرد می‌کردند. آن گاه اجازه طبخ داده می‌شد و نان پخت شده از قرار یک من نه عباسی به فروش می‌رسید.<sup>۲۲</sup>

انضمام خیابانخانه به بلدی تهران بازتاب خوبی در جامعه نداشت، چرا که از زمانی که این خبر منتشر شد، خیابان از ترتیب و قوانین معینی که موظف به انجام آن بودند استتکاف می‌ورزیدند و از پرداخت وجه به‌طور معمول و صدور جنس خودداری می‌کردند و به اقدامات اداره بلدی هم ترتیب اثری نمی‌دادند. این در حالی است که بلدی این بهانه را فقط عاملی برای تهیه جنس قاچاق از جمله آرد و مواد غذایی عنوان می‌کرد که به وسائل مختلف به شهر وارد می‌کردند. از آن گذشته این مسأله موجب می‌شد که گندم بلدی مصرف نشده بماند و باعث خرابی و فساد نان شهر هم می‌شد. به همین دلیل کلیه خیابان از طرف سرتیپ کریم آقا بوذرجمهری رئیس بلدی تهران به بلدی احضار شدند و در خصوص قیمت و کیفیت نان اخطارهایی به آنان داده شد.<sup>۲۳</sup>

به‌نظر می‌رسد برخی از مشکلات نان تهران و مشکلات ناشی از گرانی و کیفیت پایین آن، به سوء عملکرد نانوایان و همچنین بلایای طبیعی مثل آفات و هجوم ملخ‌ها به مزارع گندم بر می‌گشت. این عوامل به گرانی نان در تهران دامن می‌زد. به همین دلیل بلدی در سال ۱۳۱۰ش به منظور بهبود کیفیت نان، قانونی را مصوب نمود که طبق آن عوارضی از صنف

۲۱. همانجا.

۲۲. بلدی، ۱۳۱۰، ش ۷ و ۸: ۲۰۲.

۲۳. ساکما، ۱۰۲۳۸۸/۲۴۰.



خباز جهت تأمین هزینه‌های شهری دریافت می‌شد.<sup>۲۴</sup> این قانون نه تنها نتوانست باری از مشکلات مردم بردارد بلکه به‌عنوان معضل تازه‌ای برای حکومت تبدیل شد. چرا که نانوایان سودجو یا نان را بیشتر از قیمتی که بلدیة تعیین کرده بود می‌فروختند و یا اینکه نان را با کیفیت بسیار پایینی پخت می‌کردند تا اینکه بلدیة تصمیم گرفت این مصوبه را لغو نماید.<sup>۲۵</sup>

در این بین بسیاری از نمایندگان مجلس، نتیجه دخالت بلدیة در امر ارزاق را جز گران شدن اجناس نمی‌دانستند و بر آزاد و رقابتی بودن بازار تأکید داشتند، چرا که بازار رقابتی سبب فراوانی نان و بهبود کیفیت آن می‌شد. از دید نمایندگان بلدیة می‌بایست یک مقدار گندم ذخیره در انبارها داشته باشد که اسباب اطمینان خاطر مردم باشد تا اگر چنانچه زمانی محترکین خواستند سوءاستفاده کنند و به‌واسطه کمی جنس بخواهند قیمت جنس را بالا ببرند، بلدیة یک مقداری جنس ذخیره داشته باشد و آن‌ها را به یک قیمتی بفروشد و نگذارد مشکلاتی برای مردم به‌وجود آید.<sup>۲۶</sup>

### راهکارها و اقدامات بلدیة

مشکلات معیشت مردم و ضرورت توجه به آن در دوره قاجار به چنان درجه‌ای از اهمیت رسیده بود که به روایت طنز، در مجلس به غیر از مسأله نان و گوشت شهر تهران سخنی دیگر زده نمی‌شد.<sup>۲۷</sup>

یکی از وظایفی که بلدیة علاوه بر تأمین نان مردم باید انجام می‌داد، تأمین اجناس و

---

۲۴. ساکما، ۲۷۴۴/۲۹۰.

۲۵. بلدیة، ۱۳۱۰، ش ۸ و ۷: ۱۸.

۲۶. مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، ۱۳۱۲، دوره نهم، جلسه ۴۰.

۲۷. ظهیرالدوله، ۲۴۸.

مبارزه با کم فروشی، احتکار و گران فروشی ارزاق بود.<sup>۲۸</sup> بلدیة بر این امر تأکید داشت که اگر بر مسأله ارزاق و مایحتاج مردم رسیدگی و نظارت سخت گیرانه نداشته باشد احتمال سوء استفاده برخی از اصناف از جمله خبازان وجود دارد.<sup>۲۹</sup> این گونه اقدامات و قراردادهایی که بلدیة با اصناف می بست می توانست کمبود نان پایتخت را جبران نماید.<sup>۳۰</sup> در این راستا مهم ترین اقداماتی که بلدیة تهران در راستای کنترل قیمت ها انجام داد عبارتند از:

### ۱. نصب برچسب قیمت

یکی از اقداماتی که بلدیة در جهت مقابله با گرانی و کنترل قیمت ها انجام داد جمع آوری گزارش های روزانه درخصوص افزایش نرخ نان و سایر اقلام در تهران بود. از سویی دیگر عریضه های ارسالی زیادی به دربار شاهنشاهی از سراسر کشور درخصوص کمبود، گرانی و اختلاط آرد جو و گندم نانویی ها و درخواست بهبود کیفیت و تثبیت قیمت فرستاده می شد. بنابراین شخص رضاشاه نیز از چند نرخ بودنی قیمت ها گلایه می کرد و از اینکه قیمت انواع مواد غذایی از کوچه ای به کوچه دیگر فرق داشت اظهار ناراحتی می کرد و می گفت مگر می شود یک شهر ده نرخ داشته باشد. بلکه باید جنوب، شمال، شرق و غرب قیمت همه چیز یکنواخت باشد. برای پاسخ به این دغدغه شاه، بلدیة تهران به کمک مأمورین شهربانی اتیکت را معمول کردند و برای تمام اجناس قیمت تعیین نمودند و مأمورین هم وظیفه نظارت بر قیمت ها را برعهده گرفتند.<sup>۳۱</sup>

این مسأله بارها در مجله بلدیة به صورت اخطار بیان شده بود که حتما باید اجناس با اتیکت فروخته شود و در صورت رعایت نکردن این قانون صاحب دکان با مجازات

۲۸. فلور، ۹۲.

۲۹. ساکما، ۲۹۳/۶۶۸۰۰.

۳۰. کام، ۵۶ ج/۱/۱۷/۱۹۹/۸؛ اطلاعات، ۱۳۰۸، ش ۷۶۸: ۵.

۳۱. بهبودی، ۳۲۸.

سنگینی روبه‌رو می‌شد.<sup>۳۲</sup>

## ۲. قیمت‌گذاری دستوری

نظارت بر بازار و کنترل قیمت کالاهای اساسی از طریق قیمت‌گذاری دستوری اجناس یکی از ساده‌ترین روش‌هایی بود که بلدیه تهران برای تنظیم بازار و مبارزه با گران‌فروشی انتخاب کرده بود. بلدیه تهران به منظور اجرای این روش یک سری راهکارهایی از جمله اصلاح نظام قیمت‌گذاری و تعیین قیمت کالاهای بر روی آن در مغازه‌ها، بررسی دلایل افزایش قیمت‌ها و فروش کالاهای اساسی به اصناف با قیمت مشخص را پیشنهاد داده بود. نمونه‌ای از این تعیین نرخ‌گذاری بلدیه تهران را می‌توان در ارتباط با دستور بلدیه تهران به حکام ایالات و ولایات مبنی بر ارسال نرخ ماهیانه اجناس و ارزاق محلی مشاهده نمود.<sup>۳۳</sup> در همین راستا بلدیه تهران و نخست‌وزیری در خصوص تشکیل کمیسیون تعیین و تعدیل نرخ اجناس مورد احتیاج عامه در بلدیه تهران مکاتبات زیادی انجام دادند.<sup>۳۴</sup>

اگرچه بلدیه تهران، قیمت ثابتی برای اجناس تعیین کرده بود ولی به هیچ وجه نتوانست آن را به‌صورت کامل اجرا نماید و جلوی گران‌فروشی را بگیرد. برای حل این مسأله سیاست آمرانه به‌کار گرفته شد و وزیر جنگ پهلوی، سر‌تپ نخجوان از نخست‌وزیری درخواست کرد تا لیستی از تمام کالاهای همراه با قیمت آن‌ها تهیه شود و همراه با بازرسانی برای نظارت به بازار فرستاده شود.<sup>۳۵</sup> روزنامه عصر حدید هم در باب تعیین قیمت ثابت در ایران اشاره می‌کند که اگرچه این مسأله در ایران رواج کامل پیدا نکرده‌است ولی تجار و مغازه‌داران باید سعی کنند این سنت خارجی را اقتباس نمایند.<sup>۳۶</sup>

۳۲. بلدیه، ۱۳۱۰، ش ۷ و ۸: ۲۲۲.

۳۳. ساکما، ۲۹۰/۵۹۰۲.

۳۴. اکما، ۳۱۰/۷۰۷۲۱.

۳۵. همان، ۸۱۹.

۳۶. عصر حدید، ۱۳۰۷، ش ۵۵: ۱۶.

قیمت‌گذاری دستوری اجناس و ارزاق از جمله نان، همواره با نارضایتی‌های برخی از صنوف به‌ویژه خبازان همراه بود. در واقع این صنوف از پایین بودن قیمت نان گلایه می‌کردند و همین باعث می‌شد در برخی از موارد بلدیه تهران در خصوص حل مشکلات آن‌ها وارد عمل شود. گاهی این اعتراضات اصناف تهران به مجلس کشیده می‌شد و از عدم ترتیب بلدیه به تقاضا و خواسته‌های صنفی آنان ابزار نارضایتی می‌کردند.<sup>۳۷</sup> صنف خبازان تهران جهت کنترل و نظارت بر تولید نان و نانوائی‌ها و حفظ حقوق مصرف‌کنندگان به لحاظ قیمت و کیفیت، عریضه‌هایی به مجلس و همچنین بلدیه ارسال می‌کردند.<sup>۳۸</sup> یکی دیگر از پیامدهای نرخ‌گذاری اجناس، گرانی و ناپایب اجناس بود. بسیاری از تجار و مغازه‌داران اجناس را در انبارها پنهان می‌کردند و به بازار عرضه نمی‌کردند، همچنین زمینه فساد و رشوه‌خواری نیز ایجاد شد.<sup>۳۹</sup>

بلدیه تهران نرخ ثابت نان شهر تهران را از اول مرداد ۱۳۱۰ به‌طور ثابت هر سه کیلو نه عباسی تعیین کرده بود و به خبازها هم هشدار داده بود چنان‌چه در ظرف مدت معین نان شهر از مرغوبیت بیفتد صنف خباز ملزم است که از گندم مرغوب و اعلائی بلدیه به هر قیمتی که وارد شده است ولو چندین برابر نرخ هم باشد از بلدیه خریداری و طبخ نماید ولی به هیچ وجه نرخ نان از نه عباسی نباید بیشتر می‌شد.<sup>۴۰</sup> در سال ۱۳۱۲ ش قوانین محکم‌تری از سوی بلدیه تهران وضع شد. بلدیه در این قوانین سعی کرد تا نانوائیان را ملزم به رعایت قوانین و ارتقای کیفیت و تثبیت قیمت نان نماید. بر اساس این قوانین، نانوائیان اجازه نداشتند نان سنگک یا نان تافتون سرد را در نزدیکی نانوائی‌های دیگر بفروشند. علاوه بر این تعداد نانوائی‌ها و منطقه فروش آن‌ها را بلدیه تعیین می‌کرد. جواز کار نانوائی هم فقط برای نانوا

۳۷. کمام، ۱۹۰۷۲۷.

۳۸. ساکما، ۳۱۰/۴۰۷۱۶.

۳۹. شهری، ۳۵۰.

۴۰. بلدیه، ۱۳۰۹، ش ۲: ۳۹.

صادر می شد و صاحب یک نانوائی به شرطی که خود او نانوا می بود یا در گذشته به شغل نانوائی مشغول بوده باشد اجازه کار داشت.<sup>۴۱</sup> همچنین در خصوص تعیین قیمت نان تافتون، پیشنهاد بلدیة تهران مبتنی بر یکسان کردن قیمت تافتون و سنگک با توجه به قیمت گندم خریداری بود.<sup>۴۲</sup> اداره بلدیة برای جلب رضایت خبازان، مأمورین مشخصی را برای جهت بررسی و رسیدگی به مشکلات و شکایات آنها تعیین کرده بود.<sup>۴۳</sup> علیرغم این، گاهی اوقات اقدامات اداره ارزاق به عنوان نهاد زیر مجموعه بلدیة در خصوص عدم تحویل به موقع سهم گندم مشکلات فراوانی را رقم می زد.<sup>۴۴</sup> گاهی اعتراضات خبازان با تعطیلی نانوائی ها همراه می شد.<sup>۴۵</sup>

دولت پهلوی در ۱۳۱۵ اقدام به تأسیس انجمنی نمود تا در خرید و فروش داخلی، قیمت غله را تثبیت کند اگر لازم شد مازاد آن را در خارج از کشور بفروشد. به علاوه به منظور کسب درآمد بیشتر و جلوگیری از احتکار و سایر مشکلات مربوط به عرضه نان، قیمت غله به طور سالانه تعیین می شد (قبل از آن نرخ اجناس به صورت ماهیانه تعیین می شد). به دلیل افزایش تورم غالباً قیمت تعیین شده دولت برای کشاورزان بسیار پایین بود که همین امر سبب می شد بهای نان شهری پایین نگه داشته شود. آنچه در این بین از اهمیت قابل توجهی برخوردار است اینکه قیمت های محصولات که به صورت تصنعی پایین بود، بر جمعیت روستایی کشور اثر منفی گذاشت. کشاورزان تحت فشار بودند تا با زیر پا گذاشتن خواسته هایشان مبنی بر بهبود و افزایش قیمت به مصرف کنندگان و به خصوص به نخبگان شهری یارانه پرداخت نمایند.<sup>۴۶</sup>

۴۱. فلور، تاریخ نان در ایران، ۱۹۴.

۴۲. ساکما، ۳۱۰/۷۰۶۳۶.

۴۳. ساکما، ۲۶۰/۷۳۵؛ مختاری، ۴۲۱-۴۲۳.

۴۴. ساکما، ۳۱۰/۲۳۶۳.

۴۵. اطلاعات، ۱۳۰۸، ش: ۹۴۱، ۷.

۴۶. فلور، تاریخ نان در ایران، ۱۹۵.

### ۳. جلوگیری از احتکار آرد و گران‌فروشی نان

در شکایت از وضع نان تهران، روزانه عریضه‌های زیادی درباره نانوایی‌های تهران به بلدیة ارسال می‌شد. مهم‌ترین گلایه‌های مردم شامل گران‌فروشی، عدم اخذ گواهی سلامت، عدم تهیه ترازوی مرغی و فروش نان به صورت عددی توسط نانوایان، رعایت نکردن بهداشت شخصی و محیطی، عدم مرغوبیت پخت نان، کم‌فروشی، متغیر بودن نرخ غله، شکایت از مامورین جهت گران‌فروشی، شکایت کشاورزان از متصدی و اعضای تشبیت نرخ غله و تقاضای اهالی شهرها در کاهش نرخ فروش گندم و بهای نان می‌شد.<sup>۴۷</sup> وضع نان تهران کار را به جایی کشاند که اصناف تهران در خصوص احتکار و افزایش قیمت نان در پی اقدامات تعدادی از نانوایان و تجارت‌خانه‌های خارجی دست به اعتراض زدند و درخواست نظارت دولت بر اوضاع مزبور را داشتند.<sup>۴۸</sup> به همین منظور بلدیة تهران برای جلوگیری از احتکار و گران‌فروشی اقداماتی را انجام می‌داد. شکایت سیدابوالفتح موسوی نسبت به یکی از خبازان تهران در خصوص کم‌فروشی و گران‌فروشی و تعیین مجازات شلاق برای وی، شرح قوانین مجازات شلاق برای خبازان قانون‌شکن نمونه‌ای از این اقدامات در دوره پهلوی اول می‌باشد.<sup>۴۹</sup> مجموعه این اقدامات، تقدیر مردم از بلدیة تهران را به خاطر تأمین رضایت اهالی تهران و مبارزه با احتکار به دنبال داشت.<sup>۵۰</sup>

### ۴. وضع نظام‌نامه‌های ارزاقی

وضع نظام‌نامه‌های ارزاقی یکی دیگر از اقداماتی بود که بلدیة تهران برای تنظیم بازار و کنترل

۴۷. ساکما، ۳۱۰/۲۵۲۹.

۴۸. همان، ۲۹۸/۱۱۷۸۷۳.

۴۹. همان، ۳۱۰/۴۰۷۲۱.

۵۰. همان، ۳۱۰/۷۰۵۸۸.

قیمت‌ها به کار می‌گرفت.<sup>۵۱</sup> بنابراین برای اینکه اقدامات مؤسسات بلدی شهرهای ایالات و ولایات در امور ارزاق ترتیب منظم داشته و منطبق بر مقررات قانون و نظام‌نامه اساسی بلدیة‌ها باشد، اصناف می‌بایست اصولی را رعایت می‌کردند. در نظام‌نامه ارزاقی به مواردی اشاره شده بود؛ از جمله اینکه قیمت نان به تناسب نرخ متوسط غله در سه ماه رأس خرمن برای مدت یکسال معین شده بود.<sup>۵۲</sup> بر اساس نظام‌نامه خبازخانه مصوبه انجمن بلدی افتتاح دکان خبازی بدون جواز رسمی بلدیة ممنوع بود، همچنین انتقال جواز خبازی بدون اجازه کتبی بلدیة غیر قانونی بود. علاوه بر این هیچ خبازی حق طبخ و فروش نانی که در جواز او قید نشده بود را نداشت و تبدیل دکاکین از حیث نوع نان بدون اجازه بلدیة ممنوع بود.<sup>۵۳</sup>

در هر دکان خبازی یک لوح نصب شده بود که قیمت نان در آن درج شده بود و هر خباز یا نانوا که از قیمت مزبور زیادتر نان خود را به فروش می‌رساند مورد تعقیب و مجازات واقع می‌شد. همچنین مقدار طبخ هر یک از دکاکین هم بر حسب مقتضیات و احتیاج محل از طرف بلدیة تعیین می‌شد و خبازانی که از طبخ مقدار معین تخلف می‌کردند هر دفعه پنج تومان که حداکثر یک جریمه خلاف محسوب می‌شد، محکوم می‌شدند. بلدیة تهران در راستای تأمین نان با کیفیت نانواها را مکلف کرده بود که در پاکیزگی و پخت نان مراقبت کافی را داشته باشند، زیرا در صورتی که نان به‌طور کامل پخته نشده بود یا از کیفیت پایینی برخوردار بود، علاوه بر اینکه تحت نظر مامورین بلدیة نان موجود دکان آن‌ها به نصف قیمت به فروش می‌رسید، مورد تعقیب خلافی نیز واقع می‌شدند. بلدیة تهران در راستای کنترل قیمت‌ها و نظم بازار، نانواها را موظف کرده بود که از تعطیلی خودسرانه به بهانه‌های تعمیر و غیره بپرهیزند و برای تعطیلی حتماً باید اجازه کتبی از بلدیة می‌داشتند و گرنه برای

۵۱. ساکما، ۲۹۳/۶۰۹۳.

۵۲. همانجا.

۵۳. بلدیة، ۱۳۱۲، ش ۷ و ۸: ۳۶۵.

هر روز تعطیلی بدون اجازه، به پرداخت ۵ تومان جریمه محکوم می‌شدند.<sup>۵۴</sup> علاوه بر این هر خبازی موظف بود که برای هر یک باب دکان نانوايي اعم از قدیم یا جدید وجه الضمانه یا ضامن معتبر بر طبق سنگگی ۱۵۰۰ ریال، تافتونی ۱۰۰۰ ریال و لواشی ۵۰۰ ریال به بلدیة بسپارد.<sup>۵۵</sup>

### ۵. اعمال نظام جوقه‌بندی

اعمال نظام جوقه‌بندی به عنوان یک شاخصه در تعیین و ثابت نگه داشتن قیمت‌های ارزاق و اجناس مورد استفاده قرار می‌گرفت. در واقع خبازان سنگگی و لواشی و تافتونی که سابقه صنفی داشته و خباز شناخته می‌شدند به ده قسمت (به تناسب میزان پخت یومیه) تقسیم می‌شدند و هر قسمتی جوقه نامیده می‌شد. هر جوقه مسؤل بردن ده یک از کل گندم بلدیة و خریداری نصف ده یک گندم مصرف یومیه شهر تهران به طور مستقیم و تهیه لوازم پخت نان روزانه و رسانیدن نان عالی و مرغوب و فراوانی آن در تمام طول سال بود. از بین این ده جوقه یک نفر آدم معتبر و مورد وثوق باید تعیین و به سرویس ارزاق و اصناف بلدی معرفی می‌شد. در واقع این ده نفر سر جوقه با ضمانت از یکدیگر مسؤل سرویس ارزاق و اصناف بوده و جوقه‌ها پس از دادن تأمین به سر جوقه‌ها به صورت مشترک مسؤل انجام و اجرای این مقررات برای مدت یکسال بودند.<sup>۵۶</sup> به طور کلی وظیفه جوقه‌ها شامل موارد زیر می‌شد:

الف) خرید یک دهم گندم شهری

ب) تأمین ۵ درصد مصرف روزانه گندم شهر تهران

ج) فروش سریع و روزانه نان با کیفیت و مرغوب در طول سال.<sup>۵۷</sup>

۵۴. بلدیة، ۱۳۱۲، ش ۷ و ۸: ۳۶۷.

۵۵. همان، ۱۳۱۲، ش ۷ و ۸: ۳۷۱.

۵۶. همان، ۱۳۰۹، ش ۲: ۳۹.

۵۷. فلور، تاریخ نان در ایران، ۱۹۲.



## ۶. نظارت در معاملات و تأمین گندم مورد نیاز تهران از شهرهای دیگر

یکی دیگر از اقداماتی که بلدیة در راستای کنترل قیمت‌ها انجام داده بود، نظارت در معاملات بود. بر این اساس از تاریخ ۲۱ مرداد ۱۳۱۰ خرید و فروش و حمل و نقل اجناس به خصوص گندم آزاد گردید و برای اعمال نظارت تامه در معاملات خباز و تهیه احصائیه کامل و جلوگیری از احتکار و بالاخص تقسیم متناسب گندم مرغوب بین عموم خبازان، در قسمت جنوبی باغ فردوس که جزو املاک بلدیة بود میدان جدیدی برای تمرکز گندم احداث شد و مقرر شد کلیه گندم و آرد اعم از مصرف عمومی یا خصوصی به آنجا وارد و پس از برداشتن صورت جامع از آنجا خارج شود. بنابراین اولین قدم در این مسأله تهیه انبارهایی بود که بر طبق اصول جدید باید ساخته می‌شد تا باعث خرابی اجناس نشود.<sup>۵۸</sup>

علاوه بر این یکی از اقدامات بلدیة برای کنترل نوسانات قیمتی تأمین گندم شهر تهران از شهرهای دیگر از جمله خراسان بود که گاهی مشکلاتی را برای این شهرها به دنبال داشت. چنانکه گزارش پاکروان استاندار استان خراسان به نخست‌وزیری در خصوص حمل گندم از خراسان به تهران و کمبود گندم در مشهد حکایت از این موضوع داشت.<sup>۵۹</sup> اعلامیه‌های مختلف در خصوص نحوه پخت نان، جلوگیری از احتکار اجناس توسط مردم، اخذ اطلاعات خانوار توسط خبازان، منع خروج ارزاق از شهر، تشکیل کمیسیون ارزاق، منع تجارت غلات در تهران از دیگر اقدامات بلدیة برای تنظیم قیمت نان پایتخت به‌شمار می‌رود.<sup>۶۰</sup>

## ۷. رسیدگی به عرایض خبازان تهران و امور بهداشتی آنان

رسیدگی به عریضه‌های خبازان و دکاکین تهران مبنی بر درخواست افتتاح خبازی و صدور

۵۸. بلدیة، ۱۳۰۹، ش ۲: ۴۰.

۵۹. ساکما، ۳۱۰/۲۵۶۷.

۶۰. همان، ۲۴۰/۵۰۹۷.

اجازه پخت نان، شکایت از اقدامات اداره ارزاق در خصوص عدم تحویل سهم گندم و مزایده فروش حق النصفی و حق السکنای نانوائی تنها بخشی از مشکلات و مطالبات این صنف می‌باشد.<sup>۶۱</sup> در ۱۳۰۹ قراردادی بین بلدیة تهران و صنف خباز تهران درباره فروش گندم به صنف خباز جهت تهیه نان ساکنان شهر تهران انجام شد که تا حدودی توانست از بار این مشکلات بکاهد.<sup>۶۲</sup> در ارتباط با مقررات صحی و ارزاقی دکاکین خبازی و کارگران آن‌ها مورخه ۱۳۰۹/۹/۹ بلدیة تهران در حوزه نان یک سری قوانینی وضع کرده بود از جمله:

۱. دکاکین خبازی باید مطابق مقررات بلدی که ضمن اعلان جداگانه اخطار گردیده طوری ساخته شود که همیشه پاک و تمیز بوده، کف دکان و دیوار اطراف آن را تا دو متر بتوان شست و شو داد.

۲. داخل دکان و اطراف خمیرخانه باید همیشه تمیز و عاری از مگس باشد و مخصوصاً محل خمیرخانه باید دارای درب توری فلزی بوده و درب آن همیشه بسته تا مگس و حشرات نتوانند داخل آن محوطه شوند.

۳. طاق دکان خبازی باید همیشه سفید و تمیز بوده و به قدر کافی روزنه برای روشن نمودن دکان داشته باشد.

۴. طبخ اغذیه در محوطه جلویی دکان خبازی ممنوع است.

۵. جاهایی که نان را برای سرد شدن پهن می‌نمایند باید از پارچه‌های سفید تمیز مفروش باشد.

۶. تغارها و ظروف آب نمک و سایر اثاثیه باید همیشه تمیز و پاک باشد.

۷. ظروف آب مشروب باید از آهن سفید و یا برنج بوده دارای درب باشد و به وسیله شیر از آن استفاده نمایند.

۸. عموم کارگران خبازی موظفند ماهی یکبار برای معاینه صحی نزد طیب بلدی

۶۱. ساکما، ۳۱۰/۲۳۶۳.

۶۲. همان، ۳۱۰/۵۴۷۵۳.

- ناحیه محل کسب حاضر گردیده تصدیق صحت مزاج دریافت نمایند.
۹. متصدیان دکاکین خبازی موظفند از قبول کارگرانی که فاقد تصدیق صحت مزاج می باشند خودداری نمایند.
۱۰. تمام کارگران خبازی باید پیراهن سفید تمیز دربرداشته، همیشه آن را تمیز و نظیف نگاه دارند و شاطر و خمیرگر باید به اضافه پیراهن سفید همیشه پیش بند سفید تمیز دربر نمایند که روزی یک بار شسته شود.
۱۱. عموم کارگران خبازی باید سرخود را با ماشین نمرة ۲ از ته بزنند و ناخن های خود را هفته ای دو مرتبه بگیرند.
۱۲. انداختن آب دهان و اخلاط بینی در داخل محوطه دکان ممنوع است و باید ظروف متعدد محتوی خاک اره وجود باشد که آب دهان و اخلاط بینی را در آن بیندازند.<sup>۶۳</sup>

#### نتیجه

بلدیة ها در دورن پهلوی اول هم از لحاظ کمی و هم از لحاظ کیفی از گسترش قابل توجهی برخوردار شد. در این میان بلدیة تهران عملکرد بهتری از خود نشان داد. چرا که با تصویب نظامنامه بلدیة در ۱۳۰۹ بودجه لازم برای نوسازی و خدمات شهری در اختیار بلدیة قرار گرفت. در این میان عملکرد بلدیة تهران در حوزه کنترل قیمت ها و تأمین بازار اجناس و ارزاق کشور از اهمیت خاصی برخوردار بود. به همین دلیل شهردار تهران یعنی کریم آقا بوذرجمهری سیاست های اعمالی خود را با روشی آهین و اقتدارگرایانه اجرا می نمود. بخشی از مقررات ادارات بلدیة تهران برای تثبیت و کنترل بازار و قیمت ها، لزوم دارا بودن دفترچه بهداشت برای کلیه پیشه وران جهت مجوز کسب و کار، بازرسی از دکاکین نانوائی، تعیین ساعات کار نانوائی ها، کاهش قیمت، نوشتن آیین نامه کیفر گران فروشان می باشد. اما همواره این تغییرات اجتماعی شهری آرام و بی سروصدا پیش نمی رفت بلکه اعتراضات

شهری زیادی را برانگیخت. در این میان اصناف و گروه‌های اجتماعی از اعمال نظام نامه‌های صنفی و ارزاقی، نظارت بلدیه در قیمت گذاری و کنترل قیمت اجناس و ارزاق و سخت‌گیری بلدیه بر رعایت مقررات بهداشتی بیشترین عریضه‌ها و شکایت‌ها را انجام می‌دادند.

### کتابشناسی

- ابراهیمی، مرتضی و سهیلا ترابی فارسانی، «نقش بلدیه در کنترل بازار در دوره پهلوی اول»، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، ش ۱۹، ۱۳۹۵ ش.
- اشرف، احمد، «نظام صنفی، جامعه مدنی و دموکراسی در ایران»، ایران‌نامه، سال ۱۴، ش ۵۳، ۱۳۷۴ ش.
- شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، ج ۲، تهران، رسا و اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
- شیخلی، سعید صباح ابراهیم، اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم زاده، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
- ظهیرالدوله، صفاعلی، خاطرات و اسناد ظهیرالدوله، به‌کوشش ایرج افشار، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری فرانکلین، ۱۳۵۱ ش.
- فلور، ویلم، جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، ج ۲، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس، ۱۳۶۵ ش.
- همو، تاریخ نان در ایران، ترجمه صبا کارخیران، تهران، انتشارات ایران‌شناسی، ۱۳۹۸ ش.
- مختاری اصفهانی، رضا، اسنادی از انجمن‌های بلدی تجار و اصناف ۱۳۲۱-۱۳۱۱، تهران، خدمات مدیریت و اطلاع‌رسانی دفتر ریاست جمهوری، ۱۳۸۱ ش.
- میلسپو، آرتر چستر، مأموریت آمریکایی‌ها در ایران، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، پیام، ۱۳۵۶ ش.
- نظام‌السلطنه مافی، حسین‌قلی، خاطرات و اسناد حسین‌قلی خان نظام‌السلطنه مافی، به‌کوشش معصومه مافی، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۲ ش.
- یوسفی‌فر، شهرام، و زهره شیرین‌بخش، زهره، «بلدیه و اصناف: چالش‌های مدیریت شهری نوین در دوره پهلوی اول»، پژوهش‌نامه تاریخ اجتماعی و اقتصادی، دوره ۸، ش ۱، ۱۳۹۸ ش.

### نشریات

اطلاعات، ۱۳۰۸، ش ۹۴۱؛ ۱۳۰۸، ش ۷۶۸؛ ۱۳۰۹، ش ۱۰۴۰.  
انجمن بلدی، ۱۳۲۵ق، ش ۱.  
بلديه، ۱۳۰۹، ش ۲؛ ۱۳۰۹، ش ۳؛ ۱۳۱۰، ش ۸ و ۷؛ ۱۳۱۲، ش ۸ و ۷.  
عصر جديد، ۱۳۰۷، ش ۵۵.  
كشكول، ۱۳۲۶ق، ش ۳۴.

### اسناد

اسناد كتابخانه مجلس شورای اسلامی (كمام): ۵۶ج/۱۷/۱/۱۹۹/۸؛ ۸۹۰۷۲۷؛ ۸/۱۹۸/۱۶/۷۲؛ ۷/۹۴/۱۲/۱/۳۲۸.  
آرشيو سازمان اسناد و كتابخانه ملی (ساكما): ۵۱۰۶-۲۹۳-۹۸، ۳۱/۵۴۷۲۴، ۲۹۳/۴۴۵۸۹، ۹۶/۲۹۸/۱۸۰۶۴، ۲۴۰/۱۰۲۳۸۸، ۲۹۰/۲۷۴۴، ۳۱۰/۷۰۷۲۱، ۳۱۰/۵۹۰۲، ۲۹۳/۶۶۸۰۰، ۲۶۰/۷۳۵، ۳۱۰/۷۰۶۳۶، ۳۱۰/۴۰۷۱۶، ۳۱۰/۲۳۶۳، ۳۱۰/۵۴۷۵۳، ۳۱۰/۲۵۲۹، ۲۹۸/۱۱۷۸۷۳، ۳۱۰/۷۰۵۸۸، ۳۱۰/۴۰۷۲۱، ۳۱۰/۵۴۷۵۳، ۲۹۳/۶۰۹۳، ۳۱۰/۲۵۶۷، ۲۴۰/۵۰۹۷.



## تجلی مضامین عرفانی در نقش مایه‌های هندسی در مکتب تبریز: گنبد سلطانیه<sup>۱</sup>

رعنا کوره پز

دانشجوی دکتری معماری، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

لیدا بلیلان<sup>۲</sup>

دانشیار دانشکده هنر و معماری، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران

### چکیده

معماری آذربایجان در سده هفتم هجری نمود شکوه هنر اسلامی در ایران بوده که با وقوع تحولات سیاسی و مذهبی در دوره ایلخانی و تغییر در اسلوب‌های پیشین به‌ویژه در آرایه‌پردازی و تزئینات ابنیه، با زیبایی و غنای بیشتری بروز یافته‌است. این مقاله در پی شناخت این تغییرات و مفاهیم نهفته در آن است که با مطالعه آرایه‌های هندسی، به عنوان تزئینات غالب در ابنیه این دوره، در یکی از بناهای شاخص مکتب تبریز، یعنی گنبد سلطانیه صورت پذیرفته‌است. بررسی مضامین عرفانی نهفته در آرایه‌های هندسی، نشان‌دهنده تأثیرپذیری آرایه‌های هندسی گنبد سلطانیه از عرفان است. افزون بر مفاهیم نمادین متجلی در نقوش هندسی، همراهی این نقوش با اسماء الهی و نام انبیاء و اولیا و مضامین قرآنی، گواه دیگری بر تأیید نقش عرفان در آرایه‌پردازی‌های این اثر معماری است.

**کلیدواژه‌ها:** مکتب معماری تبریز، عرفان و معماری، معماری دوره ایلخانی، گنبد سلطانیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۸

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): lidabalilan@hotmail.com

## مقدمه

در سیر تحول تاریخ هنر و معماری ایران پس از اسلام، باورها و نگرش‌های مذهبی بانیان بناها الهام بخش بسیاری از سبک‌های معماری بوده‌است. این حضور آن چنان قوی و دارای نفوذ بوده که هنر ایرانی را هم در تصویر و هم در محتوا متأثر ساخته‌است.<sup>۳</sup> در این میان مکاتب عرفانی، با داشتن وجه معنوی و نفوذ در روح انسان، با ایجاد جاذبه و ارتباط درونی در مخاطب خویش، از دیگر علوم و حوزه‌های معرفتی ممتاز گردیده و نسبت به اندیشه‌های کلامی و فلسفی با ویژگی‌هایی متمایز جلوه‌گر می‌باشند.<sup>۴</sup> از این رو عرفان به عنوان باور و اندیشه‌ای درونی، و با بهره‌گیری از بیانی تمثیلی و نمادین، مخاطب را در برابر «نگاه هنری و جمال‌شناسانه به دین» قرار داده<sup>۵</sup> و می‌تواند تأثیری مستقیم بر شکل‌گیری لایه‌های فکری و فرهنگی جامعه داشته باشد. از این روی هم‌سویی و ارتباط بین مکاتب عرفانی با هنرهای مختلف، من جمله معماری، چنان عمیق و گسترده است که فرض جدایی آن دو محال می‌نماید. معماری به عنوان هنری که سخن خویش را با زبان تصویری بیان می‌دارد، رنگ و نقش را جایگزین حروف نموده و به واسطه صور نمادین و رمزی به مشافهه با روح و جان مخاطب می‌نشیند. تا متناسب با حواس و ادراک آدمی برای او قابل فهم گردد.

در این میان مکتب تبریز به عنوان یکی از مکاتب رایج در هنر و معماری ایران و مقارن با تحولات دینی و سیاسی عصر خویش، هم زمان با رواج مکاتب عرفانی در دوره ایلخانیان بروز یافته و تأثر و تغییراتی متفاوت از ادوار پیشین را جلوه‌گر بوده‌است. از بارزترین ویژگی این مکتب، تغییر در اسلوب‌های آرایه‌پردازی و کاربرد کاشی‌های معرق و معقلی است که هم‌سو با دیگر تغییرات کالبدی و ساختاری بنا، پایه‌گذار شیوه‌هایی نوین در معماری بعد از اسلام بوده و اگرچه در قرون پیشین پایه‌گذاری گردیده، در این دوره، با مکتب معماری تبریز

۳. شهبازی شیران و دیگران، ۸۲.

۴. سبحانی، ۳۴.

۵. شفیعی کدکنی، ۵۱ و ۴۳.



به اوج شکوفایی خود رسیده‌است. از این رو درک این تغییر و نحوه بروز آن در آثار به جای مانده از این مکتب می‌تواند راه‌گشای بسیاری از رموز و تفکرات نهفته در معماری ادوار مقارن با آن باشد. این مقاله با بررسی گنبد سلطانیه، اثری شاخص و بازمانده از مکتب معماری تبریز، به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش است که مضامین عرفانی به‌کار رفته در بناهای مکتب تبریز و نحوه بروز آن در آرایه‌پردازی و نقش‌مایه‌های هندسی به‌کار رفته در این ابنیه، چگونه بوده‌است؟

### پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین در این حوزه را می‌توان در سه دسته بررسی کرد: نخست مطالعاتی است که صرفاً به تعریف مکتب تبریز و تأثیر آن در بروز سبک‌ها و مکاتب بعدی پرداخته‌است؛ از جمله آن می‌توان به دو مقاله از بهرام آجرلو اشاره کرد که با عناوین «شیوه معماری شیروان» و «درآمدی بر سبک آذربایجان» (باغ نظر، به ترتیب ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹) منتشر شده‌است. نویسندگان در این دو مقاله ضمن معرفی سبک آذربایجان به تبیین ویژگی‌های فرمی و عملکردی ابنیه در مکتب تبریز پرداخته‌است. «بازآفرینی ساختار معماری مسجد حسن پادشاه در تبریز (براساس منابع تاریخی و بقایای معماری موجود)» (هنرهای زیبا، ۱۳۹۹) مقاله دیگری است به قلم به قلم مینا سرابی و دیگران که به معرفی مسجد حسن پادشاه به عنوان یکی از آثار مکتب تبریز می‌پردازد.

دسته دوم مقالاتی است که با رویکردی عام‌نگر و با تمرکز بر عناصر معماری در ابنیه، اغلب با کاربری‌های مذهبی، به تطابق این عناصر با اندیشه‌های رایج در تصوف و عرفان و ارتباط معماری با هنر دینی و مذهبی پرداخته‌است. یکی «تجلی عرفان در معماری مسجد» (عرفان اسلامی، ۱۳۹۱) به قلم عبدالرحیم عنافه و دیگران است که به معرفی اجمالی کلیه اجزاء و عناصر کالبدی و عملکردی در مساجد و ارتباط آن با مفاهیم عرفانی می‌پردازد. دو دیگر مقاله «مفهوم حقیقت و زیبایی عرفان و ظهور آن در معماری دوران اسلامی» (عرفان

اسلامی، ۱۳۹۶) به قلم خسرو ظفرنویسی است که به تبیین مفاهیمی چون حقیقت و زیبایی در عرفان و تطابق آن با ویژگی‌های شاخص در ابنیه دوره اسلامی می‌پردازد. دسته سوم مقالاتی است که به تأثیرات عرفان و مکاتب دینی دوره ایلخانی - به عنوان دوره رواج تشیع و مکاتب عرفانی - در بناهای موجود و مشخصاً گنبد سلطانیه پرداخته‌اند. یکی مقاله «نام علی (ع) بر گنبد سلطانیه» (کتاب ماه هنر، ۱۳۸۰) به قلم حمزه‌لو و دیگر مقاله «تأثیر عرفان اسلامی بر معماری ایرانی با تأکید بر تزئینات گنبد سلطانیه» (عرفان اسلامی، ۱۳۹۱) نوشته هاتف سیاه‌کوهیان است. تمرکز و توجه این دو مقاله بر تزئینات خطی و کتیبه‌های قرآنی و آیات و کلمات انتخابی در این بنا بوده و به دیگر آرایه‌پردازی‌های به‌کار رفته در این بنا به‌ویژه نقوش هندسی که سهم عمده‌ای از تزئینات بناهای دوره ایلخانی را به خود اختصاص داده، پرداخته‌اند.

### مکتب عرفانی تبریز و ارتباط آن با معماری

ایران دوره ایلخانی با استیلای مغولان در عرصه‌های گونه‌گون دستخوش دگرگونی شد. مغولان مردمانی صحرائنشین با ساختار قبیله‌ای و مناسبات دینی خاص بودند. آیین پذیرفته شده در میان اکثریت مغولان آیین شمنی بوده و بعدها در دوره ایلخانی، آیین‌های دیگری چون بوداییسم نیز در میان آنان رواج یافته؛<sup>۶</sup> از همین روی به هدف اصلی مبلغین اسلام و مسیحیت نیز تبدیل گردیدند. با این حال مذاهب جدید به طور کامل سنن شمنی را در میان مغولان ریشه‌کن ننموده و همچنان گرایش‌های شمنی در قرون متمادی میان آنان باقی بوده است.<sup>۷</sup> شمنیزم در حقیقت عبارت از نوعی یگانه‌پرستی ابتدایی بوده است<sup>۸</sup> که به سبب

6. Huff, 437.

۷. رضایی و خلیلی، ۱۲۵.

۸. دهقان، ۹۰-۹۱.

مشابهت‌های محتوایی بسیار با مکاتب عرفانی، از جمله تصوف اسلامی<sup>۹</sup> قابل طبقه‌بندی در میان نظام‌های عرفانی است.<sup>۱۰</sup> به طوری که اگر عرفان را مکتبی فکری-عملی که سعی بر شناخت حقایق امور به طریق اشراق و کشف و شهود دارد، تعریف کنیم، عرفان شمنی و تصوف اسلامی در زیر این تعریف می‌گنجد.<sup>۱۱</sup> این نزدیکی خود عاملی مؤثر در گرایش حکام مغول به اسلام (در ۶۹۴هـ) و رواج آن به عنوان دین مطلق در قلمرو ایلخانان به شمار آمده<sup>۱۲</sup> و منجر به نفوذ علماء و عرفای اسلامی به دربار حکومتی و ایجاد بستری مناسب برای بروز و شکوفایی مکاتب عرفانی و فرقه‌های صوفیه در این دوره گردیده است. به طوری که از نیمه دوم قرن هفتم هجری جنبه‌های اخلاقی و اجتماعی آیین‌هایی چون فتوت، که عامل تأثیرگذار عرفان بر اصناف و پیشه‌ها بوده و به عنوان مسلکی اخلاقی و عرفانی و شاخه‌ای از مسلک صوفیه، بر جنبه‌های سیاسی آن ارجحیت یافته و به این طریق عرفان بر نظام اجتماعی و صنفی هنرمندان نفوذ و در آثار آنان نمود یافته است.<sup>۱۳</sup>

در این میان آذربایجان به عنوان قلمرو فرهنگی و هنری ایلخانان، به تبع تحولات ایجاد شده، شاهد گسترش مراودات مذهبی با دیگر ادیان من جمله خراسان<sup>۱۴</sup> و توسعه مکاتب عرفانی و تصوف در این دوره بوده و به دلیل شمار زیاد عارفان و مشایخ بزرگ دیار تبریز و ابعاد تأثیری آن در رشد و اشاعه عرفان در این منطقه، مکتب عرفانی رایج، مکتب تبریز خوانده می‌شده که اسلوب رایج در آن، بیشتر بر مبنای سلوک و عرفان عملی و بعد نظری آن نیز تابع عمل بوده است. این مکتب منتخب عارفان بسیاری از مناطق آذربایجان من جمله زنجان، سهرورد، اردبیل، اهر، مراغه به شمار می‌رفته و ظهور عارفان بزرگی چون

۹. اتونی و شریفیان، ۷.

۱۰. الیاده، ۴۶.

۱۱. اتونی و شریفیان، ۲۲.

۱۲. رضوی، ۶۱.

۱۳. زهره‌وند و فروتن، ۸-۹.

۱۴. طاهری خسروشاهی، ۲۷.

ابراهیم یحیی جویجانی از مریدان و شاگردان بایزید بسطامی به عنوان مقدم مشایخ تبریز،<sup>۱۵</sup> ابونصر شروانی از مریدان ابوسعید ابی‌الخیر و مجذوبینی (که در دوره‌های بعدی بابا خوانده می‌شدند)<sup>۱۶</sup> در این دیار، خود مودی ولای مکتب عرفانی تبریز در منطقه آذربایجان و عمق نفوذ و تأثیر آن در بروز تحولات فرهنگی و هنری در جامعه عصر ایلخانی به شمار می‌رود. که با توجه به قرین بودن وجوه مختلف، از جمله هنر و صناعت با اصول روحانی در جوامع سنتی<sup>۱۷</sup> و تجلی آن در آثار هنری از جمله آثار معماری دوره ایلخانی، آشنایی با زبان مشترک دو حیظه عرفان و معماری و بررسی مضامین عرفانی و طرق نمود آن در آثار شاخص معماری این دوره، نقشی مؤثر در بازشناخت اندیشه‌های به‌کار رفته در مکاتب معماری مقارن با آن، از جمله مکتب تبریز خواهد داشت.

### مکتب معماری تبریز

آذربایجان در عهد ایلخانی با گزینش، به عنوان مقر حکومت ایلخانیان و تمرکز قدرت در شهرهای مراغه، تبریز و سلطانیه و انتقال ثروت و فرهنگ از خراسان به آذربایجان با دگرگونی‌های بسیاری در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، به‌ویژه در شهرهای حکومتی مواجه گردید. که حاصل آن، تحولات چشمگیر در هنر و معماری و ظهور مکاتبی و سبک‌هایی نوین چون سبک معماری آذربایجان<sup>۱۸</sup> است. سبکی که بنا بر تفکیکات سبک‌شناسی پیرنیا با عنوان سبک آذری<sup>۱۹</sup> مطرح گردیده و برآیندی از پیوند سنت طرح کلاسیک مقارن دویوانی خراسانی با مکاتب تبریز و نخجوان می‌باشد که البته در

۱۵. محمدی وایقانی، ۱۱۵.

۱۶. موحد، ۲۷.

۱۷. نصر، «سنت اسلامی در...»، ۵۹-۶۱.

۱۸. آجرلو، «درآمدی بر...»، ۱۰.

۱۹. پیرنیا، ۱۹۷-۲۰۰.

نوشتار ایشان، ریشه و منشا تحولات مؤثر در بروز آن، از جمله تأثیر مکاتبی چون تبریز مهجور واقع گردیده و نیازمند بازنگری و تدقیق بیشتر می‌باشد.

مکتب معماری تبریز به عنوان الگویی انعکاس‌دهنده از تفکر و جهان‌بینی مردمان عصر خویش، با شیوه‌ای پویا، تعالی‌گرا و سنت‌شکن،<sup>۲۰</sup> با اصلاحات دوره غازانی آغاز و در ادامه با مکتب نخجوان در عرصه هنر و معماری منطقه بروز می‌یابد. این مکتب با ویژگی‌هایی چون: بالاگرایی و رفعت، ترکیب‌بندی چندمناره‌ای، الحاق مناره‌ها به طرفین پیش‌طاق، پلان چهار ایوانی، نماسازی الحاقی و تغییر در تزئینات بنا قابل تمییز بوده<sup>۲۱</sup> و در بسیاری از بناهای به‌جای‌مانده از دوره ایلخانی در این منطقه مشهود می‌باشد.

اوج رشد و شکوه مکتب معماری تبریز از قرن ۶-۱۰ هـ بوده که از اواخر دوره سلجوقیان آغاز و با رشد و تکامل در زمان حکومت ایلخانیان، مقدمه‌ای برای شروع معماری عهد صفویه متأخر (مکتب اصفهان) می‌گردد.<sup>۲۲</sup> از جمله ویژگی‌های برجسته این مکتب معماری، آرایه‌پردازی غنی آن است که تداومی از دستاوردهای دوره سلجوقیان بوده و با بروز تحول در مفاهیم رنگ و نور در این دوره، با تجلی در آرایه‌های کالبدی، وارد عرصه معماری گردیده، با کاربرد آجرهای لعابدار و تکنیک معرق همراه با آرایه‌های گچی غنا یافته به اوج تکامل خود رسید.<sup>۲۳</sup> از این رو می‌توان مکتب تبریز را آغازگر تحول در تزئینات ابنیه و رواج مجدد کاشی‌کاری در معماری ادوار بعدی دانست،<sup>۲۴</sup> که با کاربرد رنگ و نقوش گیاهی و هندسی و کتیبه‌های خطی، متفاوت از ادوار پیشین تجلی یافته‌است.

در این راستا گچ و کاشی به‌عنوان دو عنصر زینتی در بسیاری از آثار به‌جای‌مانده از

۲۰. آجرلو، «شیوه معماری...»، ۱۱.

۲۱. همو، «درآمدی بر...»، ۸-۱۰.

۲۲. سرابی و دیگران، ۱۰۳.

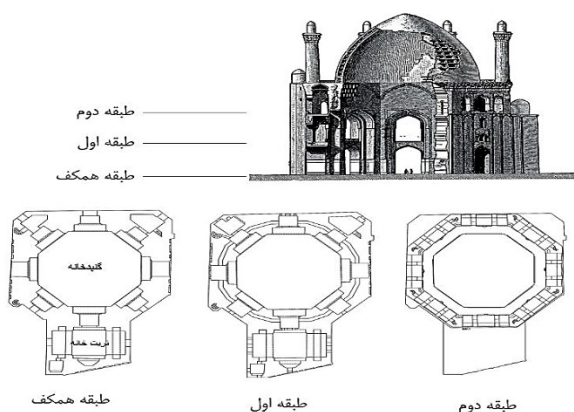
۲۳. گرامی‌نژاد و گرامی‌نژاد، ۸.

۲۴. مرادی‌نسب و دیگران، ۳۲، ۳۴.

معماری مکتب تبریز مشهود بوده<sup>۲۵</sup> که نمونه اعلای آن، تزئینات گنبد سلطانیه<sup>۲۶</sup> است. بنایی که از جمله نمونه‌های شاخص مکتب معماری تبریز و تنها اثر به‌جای مانده از مجموعه سلطانیه زنجان به‌شمار می‌آید.

### گنبد سلطانیه یادگاری از مکتب معماری تبریز

گنبد سلطانیه شاهکار به‌جای مانده از دوره ایلخانی است که در جنوب شرقی فلات زنجان ساخته شده و عامل اصلی شکل‌گیری شهر تاریخی سلطانیه و تنها بنای باقی مانده از این مجموعه محسوب می‌گردد.



شکل ۱. برش و پلان‌های گنبد سلطانی

این بنا در حد فاصل سال‌های ۷۰۴ تا ۷۱۲هـ، به دستور اولجایتو، معروف به سلطان محمد خدابنده و با گرویدن او به تشیع، برای عرض ارادت و ابراز علاقمندی به امام اول شیعیان \_ حضرت علی (ع) \_ به‌عنوان بنایی آرامگاهی برای انتقال پیکر مطهر آن حضرت، با

۲۵. آجرلو، «درآمدی بر...»، ۱۱.

۲۶. صالحی و تقوی نژاد، ۱۶۷.

تولیت خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ایجاد گردید ولی در نهایت به دلیل مخالفت علماء شیعه، به خود سلطان اختصاص یافت.

گنبد سلطانیه با دارا بودن بسیاری از شاخصه‌های معماری مکتب تبریز از جمله رفعت و عظمت (ارتفاع ۴۸/۵ متر)، ترکیب‌بندی چند مناره‌ای، کاشی‌های معرق پرتکلف، گچ‌بری‌های پرنقش و نگار، خط ثلث و قوس‌های آذری،<sup>۲۷</sup> از نمایندگان این مکتب<sup>۲۸</sup> و از جمله ساخته‌های معمار علیشاه، از معماران بنام مکتب تبریز<sup>۲۹</sup> می‌باشد که به تبعیت از ویژگی‌های معماری مقابر به صورت گنبدی، با فرمی هشت ضلعی<sup>۳۰</sup> در سه طبقه بنا گردیده‌است (شکل ۱).

#### نقش‌مایه‌های هندسی در گنبد سلطانیه

ترئینات به‌کار رفته در بنای سلطانیه حاصل دو دوره حکومتی سلطان اولجایتو و سلطان ابوسعید بهادر می‌باشد<sup>۳۱</sup> که به‌سبب تفاوت در گرایش‌های مذهبی حکمرانان ایلخانی در این منطقه، در دو لایه با شیوه‌های آرایه‌پردازی متفاوت ایجاد شده‌است.

---

۲۷. آجرلو، «درآمدی بر...»، ۱۰.

28. Qiyasi, 6.

۲۹. آجرلو، «درآمدی بر...»، ۸.

۳۰. نظری و بلخاری، ۲۲.

۳۱. حمزه‌لو، هنرهای کاربردی در...، ۸۲.

| آزده کاری   | گره با حمیل بندی   | گره مادر و پیچیده   | گره ساده   |
|---|--|---|--|
| <br>ترکیبی با نقوش گره     | <br>حمیل زیر و رو   | <br>چهار سر مه دان         | <br>ترکیب شش ضلعی و تکه |
| گره شمشه دار  | گره تبدیلی   | گره تلفیقی  | گره ترکیبی   |
| <br>شمسه ۱۶ با واگیر شعاعی | <br>دوپنج به ده پنج | <br>گره مکمل حمیل زیر و رو | <br>شمسه ۱۶ با خط کوفی  |

جدول ۱. الگوهای به کار رفته در تزئینات هندسی گنبد سلطانیه، ماخذ: نگارنده

تزئینات دوره اول شامل آجرکاری، گچ‌بری و کاشی‌کاری بوده و در دوره دوم شاهد آرایه‌های گچی از نوع پته می‌باشیم<sup>۳۲</sup> که مزین به نقوش سه‌گانه آرایه‌پردازی اسلامی؛ من جمله نقوش هندسی، نقوش گیاهی و خطی است،<sup>۳۳</sup> که در نماهای بیرونی و بخشی از سطوح داخلی بنا من جمله گنبدخانه، تربت‌خانه (تنها بخش باقی مانده از ابواب البر سلطانیه) و سردابه مشهود می‌باشد. سهم عمده این نقوش متعلق به نقش‌مایه‌های هندسی بوده و با تنوعی از آرایه‌پردازی‌ها، به‌ویژه گره‌چینی‌های پرکار و پیچیده، در قالب گچ‌بری و کاشی‌کاری، با تنوع در ترکیب‌بندی و اسلوب طراحی در بخش‌های مختلف بنا به کار رفته (جدول ۱) و تجلی‌گاه هنر و باورهای عصر خویش است.<sup>۳۴</sup>

۳۲. کیانی، ۷۳.

۳۳. حسینی، «کاربرد تزئینی و مفهومی...»، ۷-۹.

۳۴. صالحی و تقوی نژاد، ۱۶۵-۱۶۶.



### تجلی عرفان در نقش مایه‌های معماری

روشن است که هنر، بارزترین شیوه تجلی باورها و عقاید درونی آدمی است که همواره ردپایی از ادیان و مکاتب دینی و اعتقادی زمان را در خود داشته و مظهری از فرهنگ و ارزش‌های هر جامعه می‌باشد که با الهام از جهان‌بینی حاکم بر آن جامعه شکل می‌گیرد.<sup>۳۵</sup> و بی‌شک عرفان بیشترین رسالت را در ابلاغ پیام باطنی دین برعهده دارد. ولی آنچه روشن است ناتوانی الفاظ در تشریح و توصیف مکاشفات روحانی و عرفانی است، که ضرورت استفاده از جایگزین زبانی دیگری را برای التقای الفاظ و بیان ماهیت آن آشکار می‌سازد.<sup>۳۶</sup> در این میان هنر و عرفان، به سبب ماهیت ذوقی و شهودی و داشتن زبان و هدفی قرین، دارای وجوه اشتراک بسیاری بوده<sup>۳۷</sup> و با ویژگی انکشافی و انفتاحی<sup>۳۸</sup> خویش همراهیت‌های بسیاری را در عرصه‌های مختلف داشته‌اند و معماری به‌عنوان یکی از این هنرها با تنوع و تعدد ابعادی و دارا بودن زبانی گویا برای انتقال مفاهیم در قالب عناصر و صور مادی، به عنوان ظرفی برای حضور آدمی است؛ که در صدد شکل‌دهی به مظهر خود بوده و همین ویژگی آن را تبدیل به گزینه‌ای مناسب جهت بروز مضامین و مفاهیم اعتقادی نموده است. از این رو تبعیت و الگوپذیری معماری از مفاهیم عرفانی، امری اجتناب‌ناپذیر بوده و به‌طور حتم ردپای مکاتب عرفانی هر دوره تاریخی در آثار معماری آن مشهود می‌باشد.

رویکرد عارفان در بیان هستی و پدیدارهایی که درک معانی آن خارج از خرد آدمی است، به صورت تأویلی و به زبان «عبارت و اشارت» می‌باشد که «عبارت»، زبانی است روشن و مبتنی بر دانش‌های اکتسابی، که عارفان با هدف تعلیم عرفان بر عامه مردم به‌کار می‌بندند. در حالی که «اشارت»، زبانی پوشیده و رمزگونه، جهت بیان حال و انتقال مواجید

۳۵. سلیمانیان، ۵۹.

۳۶. نیکوبخت و قاسم زاده، ۱۸۳ و ۱۸۶.

۳۷. عنافه و دیگران، ۱۴۴-۱۵۰.

۳۸. احمدی، ۵۲۲.

و کتمان اسرار برای سطوح مختلف مخاطبان است<sup>۳۹</sup> و شامل سه بخش است که زبان رمز زبان بیان اسرار، دو بخش رایج آن بوده و مشتمل بر کنایه و رمزی است که از سر آگاهی و صحو به اشاره‌ای لطیف، تجربه عرفانی را انتقال می‌دهد. بخش سوم زبان شطح است که از سر وجد بوده و وجوهش بر هر کس آشنا نیست و از این‌رو بر پرهیز از آن توصیه گردیده است.<sup>۴۰</sup>

دو زبان عبارت و اشارت عرفانی در مشایعت با هنر، جلوه‌ای از استعارات و رموز را در برمی‌گیرد که بر مبنای ذوق و مناسبات باطنی بوده و به مدد علوم مرتبط در دو حوزه، ارتباط بین هنر و عرفان را ممکن می‌نماید. در این راستا معماری به‌عنوان شاخه‌ای از هنر اسلامی، با کاربرد عناصری مادی و آشنا چون اشکال، نقوش و آرایه‌ها، در تطابق با زبان «عبارت» و با انتقال معانی و اندیشه‌ها بر روح و جان آدمی که به واسطه مفاهیم نهفته در ورای عناصر کالبدی میسر می‌نماید، مطابق با زبان «اشارت» عارفان است (شکل ۲). از این رو می‌توان معماری را مناسب‌ترین بستر برای بروز عقاید عرفانی به‌شمار آورد که با تکیه بر ویژگی نمادین و سمبلیک، در قالب حروف،<sup>۴۱</sup> اعداد،<sup>۴۲</sup> اشکال و رنگ‌ها در کالبد بنا، من جمله آرایه‌ها و نقوش تزئینی بروز یافته و با الهام از مفاهیم کلام الهی و روائی در تلاش برای قرین نمودن عالم ملکوت و ناسوت و القاء معانی پنهان جهت نیل به درک شهودی<sup>۴۳</sup> و رهنمون آدمی به سوی کمال است.

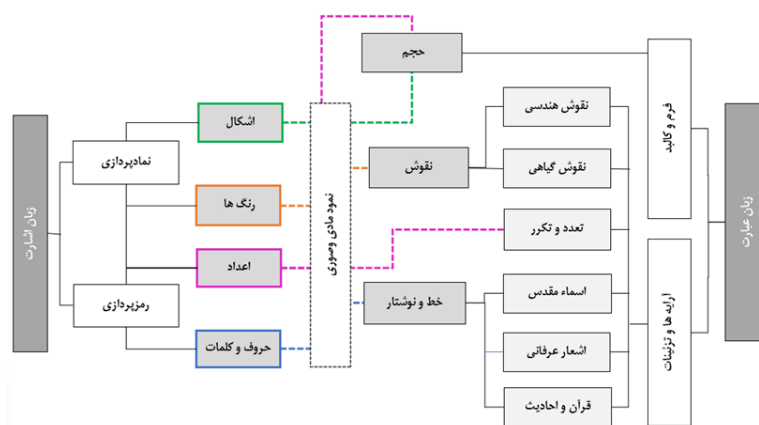
۳۹. میرباقری فرد و محمدی، ۱۹۸.

۴۰. همو، ۲۰۲-۲۰۳.

۴۱. حیدری، ۵۴.

۴۲. گودرزی و دیگران، ۷۵.

۴۳. نصیری و دیگران، ۱.



شکل ۲: تجلی عرفان در معماری با تکیه بر وجوه مشترک زبانی، ماخذ: نگارندگان

## تجلی در اشکال

آرایه‌های به‌کار رفته در ابنیه ادوار اسلامی، نشان از غلبه ریاضیات و هندسه داشته و اغلب در قالب اشکال هندسی نمود یافته‌اند که به‌سبب ویژگی انتزاعی و مفاهیم نهفته در آن و جایگاه هندسه و ریاضیات در هنر اسلامی بوده‌است. ترکیب هدفمندانه شکل و معنا در اشکال به‌کار رفته در آثار معماری، با تداعی‌گری معانی ذاتی (احدیت)، صفاتی (جلال)، جمال و اکبر) و افعالی خداوند (عدل و تعادل) به‌عنوان جنبه‌های توحید، مقدس محسوب گردیده<sup>۴۴</sup> و علاوه بر پاسخگویی بر ممنوعیت تصویرگری عینی در اسلام با داشتن ماهیتی نمادین و انتزاعی، مطابقت بیشتری با ماهیت قدسی و معنوی هنر اسلامی داشته و تأملی درباره وحدت ماوراء طبیعی وجود است. رجوع هندسه به ماهیت درونی پدیده‌ها بوده و به‌عنوان واسطه‌ای برای پیوند مراتب هستی، امکان عروج فهم از محسوس به معقول را مهیا می‌نماید<sup>۴۵</sup> و به‌دنبال خلق نمادهای بصری جهت اندیشیدن درباره نظمی اصیل و برگرفته از

۴۴. حسینی (بهشید)، ۱۳۰.

۴۵. ندیمی، ۵۰.

یگانگی است.<sup>۴۶</sup> در بنای سلطانیه کاربرد هندسه در قالب اشکال مقدس چون شمسه و ستاره و اشکال هندسی منتظم، به وفور در آرایه‌پردازی‌ها مشهود بوده و در قالبی تشبیهی و استعاری و با بهره‌مندی از رموز علوم عددی و هندسی، سعی در ایجاد ارتباطی درونی با مخاطبان خویش و هدایت او به سوی خدا دارد. (جدول ۲)

### تجلی در اعداد

عدد و نسبت‌های عددی بر هندسه و نسبت‌های هندسی «تقدم وجودی» دارد و واسطه‌ای برای ظهور اسماء الهی در عالم مادی است. علاوه بر این حضور اعداد اشاراتی پنهان بر کلمات و اسماء مکنون الهی است و قرآن به عنوان منبع الهام و اندیشه اسلامی شامل صور فیزیکی و ساختاری عالم است که در قالب «قدر و اندازه» بیان شده<sup>۴۷</sup> و در واقع سرشت ریاضی معماری اسلامی برگرفته از همین خصیصه قرآنی است؛ که با بهره‌مندی از نمادها و علوم عددی در قالب تکرر و تعدد یا بهره‌مندی از علوم ابجد یا جمل در نقوش و حروف آرایه‌پردازی‌ها ابنیه تجلی یافته و زبانی نمادین برای بیان معانی پنهانی است که نقش اعداد و هندسه، رمز میانی و حلقه اتصال بین صورت و معنا در آن است.<sup>۴۸</sup>

بررسی‌های میدانی در بنای سلطانیه حاکی از کاربرد الگوهایی برگرفته از علوم عددی در آرایه‌های هندسی است که هم در ساختار هندسی و تعدد اضلاع و عناصر در نقوش و کاربرندی‌ها، و هم در تعدد دیگر آرایه‌های مکمل آن، چون حروف و اسلیمی‌ها به‌کار رفته و اشاره به مفاهیم معنوی و صفات اولیا الله دارد. از جمله این کاربرد اعداد، استفاده از نقوش شمسه و ستاره با ساختار عددی شش، هشت، ده و دوازده، همراه با آلات مکمل آن، در گره‌ها می‌باشد که علاوه بر ویژگی‌های بصری، در بردارنده مفاهیمی در تطابق با نمادهای

۴۶. حسینی (سیدهاشم)، ۷-۱۰.

۴۷. میرزاخانین و شاهرودی، ۳۴.

۴۸. طاهری و ندیمی، ۸.

عرفانی است (جدول ۲). نمونه دیگری از کاربرد مفاهیم عددی، تعدد اسماء اولیا است که با تکیه بر علم ابجد، از ویژگی تشبیهی و استعاری حروف و کلمات بر مبنای مناسبات رمزی بهره جسته است. که از آن جمله می‌توان به تکرار نام مبارک حضرت علی (ع) در تزئینات بنا اشاره نمود، که جایگاهی والا در میان عرفا و اهل تصوف داشته<sup>۴۹</sup> و به دفعات در ادغام با نقوش هندسی در قسمت‌های مختلفی از بنای سلطانیه مشهود می‌باشد. که نمونه‌ای از آن مدالیون‌های به‌کار رفته در طاق‌نماهای داخلی فضای گنبدخانه در این بنا است که نام ایشان همرا با نام مبارک حضرت محمد(ص)، هر نام به تعدد ۱۶ بار در هر مدالیون و ۴۸ بار در هر نصف طاق و ۹۶ بار در یک طاق کامل استفاده گردیده و بر اساس علم جمل، معادل حروفی آن به ترتیب، ۱۶، «سلم» در معنای تسلیم به امر خدا و ۴۸، «والی» و ۹۶، معادل «الله جل جلاله» است. همچنین تکرار دو نام در کنار هم، ۳۲ نام را در هر مدالیون شکل داده که معادل «انسان الکامل» بوده و هر دو نام مبارک گرداگرد مرکزی مزین به لفظ جلاله «الله» به صورت دوار قرار دارد.



شکل ۳. نقوش مدالیون تزئینات گچ‌کاری گنبدخانه

جدول ۲. نقوش هندسی به کار رفته در تزئینات گنبد سلطانیه و مفاهیم عرفانی مرتبط. ماخذ: نگارندگان

| مفاهیم عددی  | مفاهیم شکلی   | نمونه‌ای از نقوش تزئینی به کار رفته در فضاهاى مختلف بنا   |   |   |   |   | الگوهای هندسی |
|--|---|---|---|---|---|---|---------------|
|  |   | ایوان‌های بیرونی  | دهلیز جنوبی   | ترت خانه  | گنبدخانه  |   |               |
|  |   | گچ و آجر  | گچ و آجر  | گچ و کاشی   | کاشی کاری   | گچ کاری   |               |
| نماینده جهانی با مرکزیت با مرکزیت<br>نمود عدد ۱ و نشانه<br>توحید و یگانگی<br>خداست. اصل<br>وحدت را ارائه<br>می‌دهد و اغلب به<br>عنوان نماد خدا<br>عرضه می‌شود.<br>(کاظم‌پور، ۴۳) | نماینده جهانی<br>با مرکزیت<br>الله. تمام<br>هستی حول<br>محوریت این<br>مرکز واقع شده<br>است<br>(شهبازیو<br>دیگران، ۹۱).<br>بیانگر وحدت<br>اسلام<br>(Akkach,<br>2005) | <br>ایوان جنوب<br>غربی | -   | -   | <br>معرق کاری           | <br>طرح روی گچ   | دایره         |
| نمود عدد ۳ و نشانه<br>ای برای روح آدمی<br>است ( Ardalan<br>&<br>Bakhtiar, 1971)<br>که در بسیاری از<br>تقسیمات و دسته<br>بندی‌های اسلامی<br>کاربرد دارد.                          | راس بالایی،<br>مبدأ وجود و<br>قاعده نمادی<br>برای روح آدمی<br>(کاظم‌پور،<br>۱۳۹۵) مثلث<br>هستی با سه<br>ضلع الوهیت،<br>نبوت و ولایت<br>(سیاه-کوهیان،<br>۵۹)         | <br>جنوب غربی        | <br>آلات مثلثی | <br>مقرنس کاری             | <br>کاشی معقلی        | <br>مقرنس کاری | مثلث          |
| نمود عدد ۴ و در<br>سنت تصوف، شماره<br>درهایی است که<br>سالکان راه عرفان<br>باید از آنها عبور<br>کنند (خمسه و<br>طاووسی، ۹۶).   | حرکت و سیر<br>انسان به سوی<br>خداوند. بیانگر<br>کانونی از روح<br>انسان و<br>اشارات و<br>تلویحاتی که<br>بازتاب روح<br>مسلمان است.                                    | <br>شمال شرقی        | <br>ترنج تند   | <br>ترنج تند<br>مقرنس کاری | <br>ترنج کند<br>معقلی | <br>ترنج کند   | ترنج          |

تعجلی مضامین عرفانی در نقش مایه‌های هندسی در مکتب تبریز: گنبد سلطانیه / ۱۵۷

|   |   |  |   |   |  |   |
|---|---|--|---|---|--|---|
| <p>نماد وحدت و نشانگر برابری و عدالت، نماینده شناخت کامل برای نیل به حقیقت مطلق (شهبازی و دیگران، ۹۰)</p>   |  <p>جنوب غربی</p>            |  <p>قاب مربعی</p>               |  <p>مقرنس کاری</p>   |  <p>معلقی</p>       |  <p>قاب مربعی</p>       | <p>چهار ضلعی</p>  |
| <p>نمود عدد ۵ و اشاره به مرحله پنجم سلوک دارد که فراخوان شخص به بهترین خلق و خو (ایران پور، ۱۰) رایج در احکام اسلامی (کاظم پور، ۸۹). عدد وصلت الهی که موجب خداگونگی می‌گردد (شوان، ۱۳۸۴).</p> | <p>نشان دهنده چهار جهت اصلی، به اضافه مرکز نیز می‌باشد. نماد طبیعت در جهان اکبر است (اردلان و بختیار، ۵۶)</p> |  <p>شمال شرقی</p>               |  <p>۵ ضلعی شل</p>    | <p>-</p>  |  <p>معلقی</p>            |  <p>طرح روی گچ</p> <p>پنج ضلعی</p>         |
| <p>نمود عدد ۶ و نشانه حیات است. علامت فاصله میان مبداء و ظهور آن است. مدت زمان خلق کائنات (Chevalier, Gheerbrant, 1973)</p>   | <p>نماد جسم در جهان اکبر و شش قوه حرکت در شش جهت (اردلان و بختیار، ۱۳۹۶: ۵۶)</p>                              |  <p>آزده/ ایوان شمال شرقی</p> |  <p>طرح روی گچ</p> |  <p>قاب مقرنسی</p> |  <p>کاشی شش ضلعی</p>   |  <p>طرح روی گچ</p> <p>شش ضلعی</p>        |
| <p>شمسه تداعی گر نور. طبق تعاریف عدد ۵ و ۶ در پنج و شش ضلعی.</p>  | <p>شمسه نمادی خداوند و نشان گر کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است (ستاری، ۵۳).</p>                               |  <p>جنوب غربی</p>             | <p>-</p>  | <p>-</p>  |  <p>ستاره پنج ضلعی</p> |  <p>ستاره پنج پر</p> <p>شمسه و ستاره</p> |

|   |  |   |  |   |   |  |
|---|--|---|--|---|---|--|
| <p>ستاره مظهر نور خداوند در شب ایمان (کاظم پور و محمدزاده، ۱۳۹۶).<br/>نشانه‌ای از ولایت معنوی خدا و اولیاء الهی در هدایت باطنی و ظاهری اهل طریقت (سیاه-کوهیان، ۱۳۹۱).</p> |  <p>شمال شرقی</p>   |  <p>ستاره ۶</p>  |  <p>ستاره ۶</p> |  <p>ستاره ۶ معقلی</p>   |  <p>ستاره ۶</p>    |  |
| <p>نمود عددی ۸ و هشتمین مرحله سلوک، توجه به روح و حضور نیروهای روحانی، عدد سعد، هشت درب بهشت، در عرفان درب هشتم، درب همیشه باز توبه می‌باشد (کاظم پور، ۸۹).</p>           |  <p>شمال شرقی</p> |  <p>شمسه ۸</p> | -  |  <p>ستاره ۸ معقلی</p> |  <p>ستاره ۸</p>  |  |
| <p>نمود عددی ۱۰ و نشانه بازگشت کثرت به وحدت بیرونی (گودرزی و دیگران، ۱۳۹۵).<br/>مرحله هدف تصوف و عالی‌ترین مقام آن (ایران پور، ۱۲).</p>                                   |  <p>جنوب غربی</p> | -   | -  |  <p>شمسه ۱۰ معقلی</p> |  <p>ستاره ۱۰</p> |  |
| <p>نمود نظم کیهانی، هم نظم دنیوی و اخروی و هم باطنی و ظاهری می‌باشد. عدد بنیادین منطقه</p>  |  <p>شمال شرقی</p> | -   | -  |  <p>شمسه ۱۲ معقلی</p> |  <p>شمسه ۱۲</p>  |  |



|  |  |  |  |  |  |  |  |
|--|--|--|--|--|--|--|--|
| البروج (خمسه،<br>۹۸) و به ۱۲<br>پیشوای شیعیان<br>اشاره دارد. |  |  |  |  |  |  |  |
|--|--|--|--|--|--|--|--|

## تجلی در رنگ

رنگ در عرفان اسلامی، صورت هستی و تمثیل تجلی کثرت در وحدت است؛ زیرا ذات مجرد بی‌رنگ نور که خود نماد کامل وحدت است، با رنگ تجسم می‌یابد. کاربرد رنگ در هنرهای اسلامی، نقشی تعیین‌کننده داشته و با شیوه‌ای خردمندانه و با آگاهی از معنای سمبلیک هر رنگ و با هدف آن یادآوری واقعیت آسمانی پدیده‌ها، درک معانی درونی را برای مخاطب میسر می‌نماید.<sup>۵۰</sup> رنگ به‌عنوان یکی از عناصر مکمل در نقش مایه‌های تزئینی، تأویلی از حرکت ظاهر به باطن در فرهنگ اسلامی-ایرانی می‌باشد،<sup>۵۱</sup> که با بروز دیدگاه‌های عرفانی در باب مفاهیم نور و رنگ، در آثار هنری جلوه‌ای معنوی یافته و با تکیه بر معنای سمبلیک آن و با هدف یادآوری واقعیت معنوی پدیده‌ها در ابنیه دوره ایلخانی جایگاهی ویژه یافته‌است.<sup>۵۲</sup>

نمود بارز کاربرد رنگ در این دوره نقوش و آرایه‌های به‌کار رفته در بناها می‌باشد. کاربرد رنگ‌ها با درایت بر مفاهیم نهفته در آن از ویژگی بارز آرایه‌پردازی در این دوره به‌شمار می‌آید که در بنای سلطانیه نیز به صراحت مشهود است. کاربرد غالب طیوف مختلف از رنگ آبی در گنبد سلطانیه و دیگر بناهای دینی و آرامگاهی، از جمله این ادراکات مفهومی و توجه به معانی رمزی رنگ‌ها است که در قالب نمادی از رموز دینی و عرفانی برای نیل به روشن فکری درونی، شکیبایی و تحمل معنویت بوده و مراتب مختلف آن بر درجات ایمان، طبقات آسمان معنوی، درهای روح بیکران و جاودان شدن دلالت دارد. این رنگ در کنار

۵۰. نصیری و دیگران، ۱، ۵۵، ۶۰.

۵۱. سلطان کاشفی و دیگران، ۴۳.

۵۲. نصیری و دیگران، ۵۸-۶۰، ۶۷.

دیگر رنگ‌هایی چون قرمز اخراپی، زرد، سیاه، سفید و خاکستری شکل‌دهنده تزئینات بخش‌های مختلف بنای سلطانیه بوده و فارغ از جلوه بصری در راستای نمود مفاهیم و رموز عرفانی نهفته در آن به کار رفته است (جدول ۳).

| مضامین عرفانی مرتبط   | نوع کاربرد |      | محل کاربرد |     | رنگ به کار رفته |
|---|------------|------|------------|-----|-----------------|
|   | تجلی       | نماد | سرخ        | سبز |                 |
| تجلی‌گر عروج از خاک به افلاک و یگانگی و کمال مطلوب. نشان‌گر آسمان و جایگاه خداوند.  | •          | •    | •          | •   | آبی فیروزه      |
| سمبل جاودانگی، نمود روح آدمی. در خرقه عارفان نشان لوامگی و عدم خلاص کامل از ظلمات نفسانی و متذکر نفس عابد به سوی خدا.   | •          | •    | •          | •   | آبی ارزق        |
| در بردارنده جامع رنگ‌ها. نمودی از پاکی و وجود مطلق خداوند. اشاره بر وحدت در کثرت.   | •          | •    | •          | •   | سفید            |
| نشان نفس لوامه. نماد مرگ سرخ. نشان شادی و زندگی، قربانی شدن در راه معشوق، آگاهی و حکمت معنوی. نمود آتش جهان متلاطم. رنگ خون و شهادت و تجدید حیات.                                     | -          | •    | •          | •   | سرخ             |
| نماد کمال. در صوفیه رمز غلبگی نور روح. نماد زهد و درویشی. نشان سیادت و نماد عینی قداست.   | •          | -    | •          | •   | زرد             |
| در بردارنده جامع رنگ‌ها. نماد آرزوهای نفسانی. مقام شهود فنا و تجلی جمال. نور ابلیس. در معنای سلبی رمزی از کفر و شرک. حزن و قبض در خرقه عارفان، که مرید در ماتم کشتن نفس بر تن می‌کند. | •          | -    | •          | •   | سیاه            |
| نماد قداست. لباس بهشتیان در قرآن. مظهر رستاخیز و محشر. نمود صفت خاص حق، منزله از حلول و اتحاد، اتصال و انفصال.  | •          | -    | •          | •   | سبز             |

جدول ۳. مضامین عرفانی رنگ‌های به کار رفته در نقوش هندسی گنبد سلطانیه. ماخذ: نگارندگان

## تجلی در حروف

تجلی نگاه ربانی به حروف و کلمات و نگرش تقدس‌گرایانه به آن‌ها ناشی از رویکرد عرفا به حروف و اعتقاد آنان به ارتباط تکوینی حروف با ذات حق دارد که ریشه در قرآن دارد. ظهور فرقه‌هایی چون حروفیه و نقوطیه در ادوار بعدی نیز حاصل همین رویکرد می‌باشد. نگاه عرفا به مسئله حروف در سه سطح بیانی قابل طبقه‌بندی می‌باشد. سطح اول در قالب تشبیه و استعاره بر مبنای ذوق، سطح دوم، بر مبنای مناسبات رمزی و باطنی (با تکیه بر علوم عددی) و سطح سوم، فراتر از استعاره بر اساس بیان خصوصیات تکوینی حروف می‌باشد؛<sup>۵۳</sup> که در سطوح اول و دوم به ویژگی‌های تشبیهی و ارزش‌های عددی حروف توجه شده ولی در سطح سوم، کلمات و آیات قرآن نه صرفاً به عنوان عناصری از زبان مکتوب، بلکه دارای وجود و شخصیت بوده و قالب خوشنویسی مظروف مادی و بصری آن‌ها است که رهنمونی برای پیوستن انسان به احدیت به‌شمار می‌آید.<sup>۵۴</sup>

کاربرد حروف در بنای سلطانیه، به‌عنوان تزئینات مکمل در کنار آرایه‌های هندسی است که در قالب کتیبه‌های قرآنی و الفاظ مقدس مشهود می‌باشد. این تزئینات با دو خط ثلث و کوفی در قالب کاشی‌کاری معقلی و نقوش رنگی، بر روی گچ‌کاری‌ها نمایان گردیده و علاوه بر کاربرد تشبیهی و استعاری با تکیه بر علم ابجد، در تقارن با سطح سوم، با القا مفاهیم معنوی و عرفانی و تکرر اسما متبرک، سعی در نمود ذکر و تسبیحی دارد که ریشه در عرفان و تصوف داشته و هدف از آن پاکی دل از پلیدی و تعلقات دنیوی و رهایی از حزن و اندوه می‌باشد.<sup>۵۵</sup>

۵۳. محمدی‌پارسا و بلخاری قهی، ۵۶ و ۶۰.

۵۴. نصر، هنر و معنویت اسلامی، ۲۸.

۵۵. سیاه‌کوهیان، ۵۸ و ۵۴.

### نتیجه

مطالعه اوضاع سیاسی دوره ایلخانیان حاکی از هم‌گرایی تشیع و تصوف است که با رسمیت یافتن در جامعه، وارد عرصه فرهنگ و هنر گردیده و با ورود به حوزه معماری در قالب ساختار کالبدی و صورتزینی در آثار بنا شده در مکاتب معماری این دوره من جمله مکتب معماری تبریز و اثر شاخص آن یعنی گنبد سلطانیه تجلی یافته است. که با توجه به زمینه شکل‌گیری بنا و کاربری آرامگاهی آن، نمود بارزی از تفکرات سازندگان و بانیان آن بوده و تداعی‌گر هنر و فرهنگ جامعه خویش به‌شمار می‌آید که با توجه به گرایش‌های مذهبی حکام این دوره، می‌توان آن را دلیلی روشن بر کاربرد مفاهیم و الگوهای برگرفته از مضامین عرفان در بنا به‌شمار آورد که با نمود در کالبد معماری و نقش مایه‌های به‌کار رفته در تزئینات سلطانیه، به عنوان الگویی غالب در آرایه‌پردازی‌های این بنا و دیگر آثار به‌جای‌مانده از مکتب تبریز مشهود می‌باشد.

مطالعه نقش‌مایه‌های به‌کار رفته در گنبد سلطانیه حاکی از غلبه اشکال هندسی منتظمی است که در قالب گره‌سازی و نقوش هندسی مکرر، همراه با آرایه‌های گیاهی و کتیبه‌های خطی بروز یافته و سعی در انتقال مضامین عرفانی و اعتقادی دارد که ریشه در باورهای آن دوره دارد (شکل ۴). علاوه بر مفاهیم نمادین متجلی در نقوش هندسی، همراهی این نقوش با اسماء الهی و نام انبیاء و اولیا و مضامین قرآنی، گواه دیگری بر تأیید نقش عرفان در آرایه‌پردازی‌های این اثر معماری است، که در تطابق با زبان اشارت و عبارت عارفان، تجلی‌گاه عالم مثال در صورتی مادی و کالبدی بوده و ذهن‌بیننده را به سوی تقدس و حقیقت نهفته در باطن نقوش و آرایه‌ها رهنمون می‌گردد (شکل ۴).



شکل ۴. تجلی عرفان در نقوش هندسی بنای سلطانیه، ماخذ: نگارندگان

### کتابشناسی

- اتونی، بهزاد و مهدی شریفیان، «بررسی تطبیقی عرفان شمنی و تصوف اسلامی»، ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)، شماره ۱۹، سال دهم، ۱۳۹۷ش.
- آجرلو، بهرام، «شیوه معماری شیروان»، باغ نظر، شماره ۱۱، سال ۶، ۱۳۸۸ش.
- همو، «درآمدی بر سبک معماری آذربایجان»، باغ نظر، شماره ۱۴، سال ۷، ۱۳۸۹ش.
- اردلان، نادر، و لاله بختیار، حس وحدت نقش سنت در معماری ایرانی، ترجمه و نداد جلیلی با همکاری احسان طایفه، تهران، موسسه علم معمار، ۱۳۹۶ش.
- الیاده، میرچا، اسطوره، رویا، راز، ترجمه رویا منجم، تهران، نشر علم، ۱۳۸۸ش.
- ایران‌پور، مرجان، و مهتاب مبینی، «بررسی مفاهیم اعداد در تزئینات چوبی هندسی عصر صفویه اصفهان (با تکیه بر خانه اخوان حقیقی)»، همایش ملی معماری و شهرسازی بومی ایران، یزد، ۱۳۹۴ش.

- پیرنیا، محمد کریم، سبک‌شناسی معماری ایرانی، تدوین غلامحسین معماریان، تهران، نشر پژوهنده و نشر معمار، ۱۳۸۰ ش.
- حسینی، سیدهاشم، «کاربرد تزئینی و مفهومی نقش شمسه در مجموعه شیخ صفی‌الدین اردبیلی»، مطالعات هنر اسلامی، شماره ۱۴، ۱۳۹۰ ش.
- حسینی، بهشید، «چیستی‌شناسی نظام شکل (تفرید عناصر تشکیل‌دهنده مسجد)»، همایش معماری مسجد (جلد ۱)، دانشگاه هنر پردیس اصفهان، ۱۳۷۸ ش.
- حمزه‌لو، منوچهر، «نام‌علی (ع) بر گنبد سلطانی»، کتاب ماه هنر، شماره ۳۱-۳۲، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۰.
- همو، هنرهای کاربردی در گنبد سلطانی، تهران، ماکان، ۱۳۸۱ ش.
- خمسه، فرزانه، و محمود طاووسی، «راز و رمز اعداد در تزئینات مساجد (مسجد جامع ورامین)»، هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی، شماره ۴۰، ۱۳۸۸ ش.
- دهقان، معصومه، «تسامح و تساهل مذهبی مغولان در رویکرد با اندیشه‌های دینی»، تاریخ در آینه پژوهش، شماره ۲۲، ۱۳۸۸ ش.
- رضایی، ایرج، و مهدی خلیلی، «جلوه‌های شمنیزم در سلطانی»، پیام باستان‌شناس، شماره ۲۳، ۱۳۹۴ ش.
- رضوی، سید ابوالفضل، «مسلمانی خوانین مغول بر پایه زمینه‌های اسلام‌پذیری ایلخانان»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال ۳، شماره ۱۱، پاییز ۱۳۹۲.
- محمدی‌پارسا، عبدالله، و حسن بلخاری‌قهی، «جایگاه حروف نزد عرفا و تأثیر آن بر هنر خوشنویسی اسلامی»، الهیات هنر، شماره ۸، ۱۳۹۶ ش.
- زهره‌وند، حامد، و منوچهر فروتن، «عرفان اسلامی و آرایه‌های معماری: بررسی جامعه‌شناختی پیوند عرفان اسلامی و هنرهای تزئینی معماری ایران در دوره تیموری»، هفت حصار، شماره ۱۱، بهار ۱۳۹۴.
- سبحانی، محمد تقی، «بررسی کتاب مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف»، آینه پژوهش، دوره ۵، شماره ۳۴، ۱۳۷۳ ش.
- ستاری، جلال، رمز اندیشه و هنر قدسی، تهران، مرکز مطالعات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- سرابی، مینا، و دیگران، «بازآفرینی ساختار معماری مسجد حسن پادشاه در تبریز (براساس منابع تاریخی و بقایای معماری موجود)»، هنرهای زیبا، دوره ۲۵، شماره ۱، ۱۳۹۹ ش.

- سلطان کاشفی، جلال الدین، و دیگران، «رمزگشایی معانی عرفانی رنگ در نگاره‌هایی از هفت گنبد (بر اساس آراء حکیمان اسلامی)»، نگارینه هنر اسلامی، شماره ۴، ۱۳۹۳ ش.
- سیاه‌کوهیان، هاتف، «تأثیر اسلام بر معماری ایرانی با تأکید بر تزئینات گنبد سلطانیه»، عرفان اسلامی، شماره ۳۴، ۱۳۹۱ ش.
- سلیمانیان، حمیدرضا، «همگرایی هنر و عرفان در فرهنگ ایرانی اسلامی با نگاهی به ادب فارسی»، ادبیات فارسی، دوره ۵، شماره ۲۱، بهار ۱۳۸۸.
- سمنانی، علاءالدوله، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، ۱۳۹۰ ش.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۸۷ ش.
- شوان، فریتوف، عقل و عقل‌عقل، ترجمه عالیخانی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴ ش.
- شهبازی شیران، حبیب، و دیگران، «تحلیل تأثیر اعتقادات عرفان و تصوف بر مضامین و تزئینات کتیبه‌های مسجد کبود تبریز»، فیروزه اسلام، دوره ۳، شماره ۴، ۱۳۹۶ ش.
- صاحب‌اختیاری، بهروز، «ارادت و اعتقاد صوفیه به خاندان علوی»، کیهان اندیشه، شماره ۵۱، ۱۳۷۲ ش.
- صالحی کاخکی، احمد، و بهاره تقوی نژاد، «معرفی و گونه‌شناسی تزئینات هندسی در آرایه‌های معماری گنبد سلطانیه»، مطالعات معماری ایران، دوره ۹، شماره ۱۷، ۱۳۹۹ ش.
- طاهری، جعفر، و هادی ندیمی، «بعد پنهان در معماری اسلامی ایران»، صفة، شماره ۶۵، ۱۳۹۳ ش.
- طاهری خسروشاهی، محمد، «مناسبات عرفانی مشایخ آذربایجان با عارفان خراسان، زبان و ادب فارسی، دانشگاه تبریز، شماره ۲۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
- عناقه، عبدالرحیم و دیگران، «تجلی عرفان در معماری مسجد»، عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، شماره ۳۳، دوره ۹، ۱۳۹۱ ش.
- قمی، حیدر، «نقد خرقة و نمادهای آن»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۵۲، ۱۳۸۷ ش.
- کاظم پور، زیبا، و حسین عابد دوست، «تحلیل ریشه‌ها و مفاهیم نقوش هندسی معماری دوره اسلامی در هنر کهن ایرانی»، نگارینه هنر اسلامی، دوره ۳، شماره ۱۰، ۱۳۹۵ ش.
- کاظم پور، مهدی، و مهدی محمدزاده، «مطالعه تطبیقی نقوش نمادین شیعی بقعه شیخ صفی الدین اردبیلی با مساجد جامع یزد»، نگره، شماره ۴۴، ۱۳۹۶ ش.
- کیانی، محمد یوسف، تاریخ هنر معماری ایران در دوره اسلامی، تهران، سازمان سمت، ۱۳۸۴ ش.

گرامی نژاد، ابوالقاسم، و حمیدرضا گرامی نژاد، کاشی کاری، تهران، اتحاد، ۱۳۸۸ ش.  
گودرزی، کورش؛ حسینی موخر، سید محسن؛ روزبه، محمدرضا، «رموز اسطوره‌های اعداد در عرفان  
با توجه به متون برگزیده نثر فارسی تا قرن هفتم هجری قمری»، نشریه عرفان اسلامی، شماره ۶۹،  
۱۴۰۰.

مرادی نسب، حسین، و دیگران، «بازشناسی تأثیر اندیشه عرفانی در پدیداری رنگ آبی در کاشی کاری  
مساجد ایران»، پژوهش‌های معماری اسلامی، شماره ۱۴، سال ۵، ۱۳۹۶ ش.  
محمدی وایقانی، کاظم، مکتب عرفانی تبریز، کرج، نجم‌کبری، ۱۳۸۵ ش.  
محمدی پارسا، و حسن بلخاری قهی، «جایگاه حروف نزد عرفا و تأثیر آن بر هنر خوشنویسی اسلامی»،  
الهیات هنر، شماره ۸، ۱۳۹۶ ش.

موحد، صمد، سیری در تصوف آذربایجان، تهران، طهوری، ۱۳۹۰ ش.  
مورگان، دیوید، مغولها، ترجمه عباس مفیر، تهران، طرح نو، ۱۳۷۱ ش.  
میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، و معصومه محمدی، «عبارت و اشارت در زبان عرفانی»، پژوهشنامه  
عرفان، شماره ۱۵، ۱۳۹۵ ش.

میرزاخانین، مریم، و فاطمه شاهرودی، «حکمت اعداد در تزئینات و ساختار مسجد شیخ لطف اله با  
تکیه بر حروف ابجد»، نقش مایه، دوره ۸، شماره ۲۰، ۱۳۹۳ ش.

ندیمی، هادی، «بها حقیقت، مدخلی بر زیبایی‌شناسی معماری اسلامی»، صغه، شماره ۱۱، ۱۳۸۰ ش.  
نصر، حسین، سنت اسلامی در معماری ایران در جاودانگی و هنر، مقالاتی از تیتوس بورکهارت،  
سیدحسین نصر، کارل گوستاو یونگ و پل والر، ترجمه سید محمد آوینی، تهران، انتشارات برگ،  
۱۳۷۰ ش.

همو، هنر و معنویت اسلامی، ترجمه رحیم قاسمیان، تهران، حکمت، ۱۳۸۹ ش.  
نصیری، محمد، و دیگران، «نماد عرفانی رنگ در هنر و معماری اسلامی»، عرفان اسلامی، دوره ۱۴،  
شماره ۵۶، ۱۳۹۷ ش.

نیکوبخت، ناصر، و سیدعلی قاسم‌زاده، «سمبولیسم نور و رنگ در عرفان ایرانی - اسلامی»، مطالعات  
عرفانی، دوره ۸، ۱۳۸۷ ش.

Akkach, S., "Cosmology and architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas", State University of New York Press.

Ardalan, Nader and Laleh Bakhtiar, "The Sense of Unity", Chicago,



2005.

Huff, D., “Iran in Sasanian and Medieval Islamic Periods, Persia’s Ancient Splendor, Mining, Handicraft and Archaeology”, *Exhibition Catalogue*, 2005.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, “Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres”, Seghers predd, 1973.

Qiyasi, Cəfər Ə, “Me'mar Xaca Əlişah”, Təbrizi: Dövrü və Yaradıcılığı, Bakı: Işıq Nəşriyati, 1977.

### شیوه نامه

تاریخ و تمدن اسلامی، فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات است. هیأت تحریریه مجله مشتاقانه از دریافت جدیدترین دستاوردهای پژوهشی استادان و پژوهشگران حوزه تاریخ، فرهنگ و تمدن اسلام و ایران جهت انتشار در مجله استقبال می کند. مقالاتی در این مجله امکان چاپ می یابد که دارای مشخصات زیر باشد:

۱. مقاله پیش از این در جایی دیگر چاپ نشده و هم زمان به نشریه ای دیگر فرستاده نشده باشد.
۲. مقاله درخور نشریات علمی باشد.
۳. در نگارش مقاله دستور خط فارسی (مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی) رعایت شود.
۴. چکیده مقاله به زبان های فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۵۰ کلمه همراه با کلیدواژه ها به مقاله پیوست گردد.
۵. ارجاعات در پایین صفحه و با ذکر نام خانوادگی یا شهر مؤلف آورده شود، برای نمونه: ابن اثیر، ۴۱۷.
- تبصره: هرگاه از دو یا چندین اثر از یک نویسنده استفاده گردد به شیوه ذیل عمل می شود:  
ابن اثیر، الکامل، ۱۷۱/۹؛ ابن اثیر، اسدالغابه، ۱۷۸/۲.
۶. کتابشناسی به ترتیب الفبایی و به شکل زیر در پایان مقاله آورده شود:  
نام خانوادگی یا شهر مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا مقاله، مصحح یا مترجم، محل انتشار، نام ناشر، سال انتشار.
۷. اختصارات به صورت زیر آورده شود:  
د. درگذشته؛ ه. هجری؛ ق. قمری؛ ش. شمسی؛ م. میلادی؛ حک. حکومت؛ نک. نگاه کنید به؛ قس. مقایسه کنید با.
- توضیح: برای سال های پیش از ۱۳۰۰ شمسی تنها از ه. استفاده شود.
۸. شکل لاتینی اعلام و اصطلاحات تخصصی در پاورقی آورده شود.
۹. شیوه آوانگاری/نویسه گردانی اعلام تاریخی و جغرافیایی در چکیده انگلیسی براساس الگوی دایرةالمعارف اسلام چاپ لیدن ( $EI^2$ ) باشد.
۱۰. مشخصات کامل نویسنده مقاله (نام و نام خانوادگی، مرتبه دانشگاهی، نام دانشگاه یا مؤسسه متبوع، نشانی پستی، شماره تلفن، پست الکترونیکی...) در صفحه ای جداگانه به مقاله پیوست گردد.
۱۱. مقالات در محیط word ماشین شود و از طریق سامانه مجله به نشانی <http://jhcin.srbiau.ac.ir> ارسال گردد. در تایپ موارد زیر رعایت شود:  
الف- قلم فارسی در متن مقاله IRLotus با فونت ۱۴، چکیده با فونت ۱۲ و پاورقی و کتابشناسی با فونت ۱۱ (تمام چکیده در یک پاراگراف قرار می گیرد)؛

ب- قلم انگلیسی Times New Roman با یک فونت کمتر از متن مربوطه؛  
ج- عنوان‌ها و اولین پاراگراف بدون تورفتگی و پاراگراف‌های بعدی با تورفتگی به اندازه ۰/۵ سانتیمتر؛  
د- قبل از نقطه (.)، ویرگول (،) دو نقطه (: ) و نقطه ویرگول (;) فاصله نباشد و بعد از آنها یک Space (فاصله) باشد.

۱۲. اجزاء کلمات مرکب (مثلاً: صاحب‌دل، به‌هم‌پیوسته) با نیم‌فاصله ماشین شود.

۱۳. حجم مقاله از ۲۰ صفحه فراتر نرود.

۱۴. مجله در ویرایش مقالات آزاد است.

### شیوه اشتراک مجله تاریخ و تمدن اسلامی

- بهای تک‌فروشی مجله ۵۰/۰۰۰ ریال است.
- وجه اشتراک (مبلغ ۵۰/۰۰۰ ریال برای یک نسخه از هر شماره) را به شماره حساب بانکی ۰۱۰۶۹۸۹۲۵۷۰۰۲، بانک ملی، شعبه دانشگاه آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات، کد ۱۰۱۷، واریز فرمائید. فیش بانکی را همراه با صورت تکمیل شده برگه اشتراک زیر به نشانی تهران، پونک، حصارک، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ساختمان علوم پایه، طبقه سوم جنوبی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، کد پستی: ۱۴۷۷۸۹۳۸۵۵، دفتر مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ارسال کنید.
- مجله را از تغییر احتمالی نشانی خود مطلع سازید.
- در صورت افزایش بهای مجله حق اشتراک افزایش خواهد یافت.  
تلفن تماس: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۳۵۱؛ دورنگار: ۹۸ ۲۱ ۴۴۸۶۵۵۰۰  
نشانی الکترونیکی: [tarikh@srbiau.ac.ir](mailto:tarikh@srbiau.ac.ir)

|                             |           |
|-----------------------------|-----------|
| نام و نام خانوادگی:.....    | شغل:..... |
| سازمان/دانشگاه:.....        |           |
| شماره‌ی فیش بانکی:.....     | بانک..... |
| شعبه‌ی.....                 |           |
| مبلغ.....                   |           |
| ریال.....                   |           |
| شماره (ها)ی درخواستی:.....  |           |
| تعداد نسخه‌ی درخواستی:..... |           |
| نشانی:.....                 |           |
| .....                       |           |
| کد پستی:.....               |           |
| صندوق پستی:.....            |           |
| .....                       |           |
| تلفن:.....                  |           |
| نمبر:.....                  |           |
| .....                       |           |
| E-mail:.....                |           |

- Shafiei Kadkani, Mohammad-Reza, *Šuwar- i Khayāl Dar Shi‘r- i Fārsī*, Tehran, Nashr- i Āgāh, 1387/ 2008.
- Shahbazi Shiran, Habib, Hosaini Niya, Seyed Mehdi & Mehdi Kazempour, “The Analysis of the Effect of Mysticism and Sufi Beliefs on the Decorations and Textures of Kabud Masque in Tabriz”, *Firooze Islam—Journal of Research on Islamic Architecture and Urbanism*, Vol. 3, No. 4, 1396/ 2017.
- Siakuhian, Hatef, “Impact Of Islamic Mysticism on Iranian Architecture with an Emphasis on Soltaniyeh Dome Decorations”, *‘Irfān- i Islāmī*, No. 34, 1391/ 2012.
- Simnānī, ‘Alā’ al- Dawla, *Mušannafāt- i Fārsī*, Revised by Najīb Māyil Hirawī, 1390/ 2011.
- Soleimaniyan, Hamid Reza, “Hamgarāyī- yi Hunar wa ‘Irfān dar Farhang- i Iranī Islāmī bā Niġāhī Bih Adab- Fārsī”, *Adabiyāt- i Fārsī*, Vol. 5, No, 21, 1388/ 2009.
- Sultan Kashefi, Jalaaladdin, Saffari Ahmadabad, Somayeh & Mohammad Reza Sharif-Zadeh, “Decoding of the Mysticism Sense of Color in Miniature of Haft Gonbad (Based of Islamic Philosophers)”, *Negarineh Islamic Art*, Vol.1, Issue 4 - Serial Number, 4 October 2014.
- Taheri, Jafar, Nadimi, Hadi, “The Hidden Dimension in Persian Islamic Architecture”, *Soffeh*, Vol.24, Issue 2 - Serial Number 2, September 2014.
- Taheri Khosroshahi, Mohammad, “Munāsibāt- i ‘Irfānī- yi Mašhāyikh- i Adharbāyijān Bā ‘Arifān- i Khurāsān, Zabān, wa Adab- i Fārsī”, *University of Tabriz*, No. 233, Spring & Summer 1395/ 2016.
- Zohrevand, Hamed, Foroutan, Manouchehr, “Islamic Mysticism and Architectural Decorations: A Sociological Study of Islamic Sufism and Architectural Decorative Arts of Iran in Timurid era”, *Haft Hišār*, No. 11, Spring 1394/ 2015.

- Nasr, Hossein, *Islamic Art Spirituality*, Trans. Rahim Ghasemian, Tehran, Nashr- i Hikmat, Vol. 1, 1389/ 2010.
- Nasr, Hossein, *Sunnat- i Islāmī dar Mi'mārī- yi Iran dar Jāwdānigī wa Hunar*, Titus Burckhardt, Seyed Nasr, Hossein, Carl Gustav Jung & Paul Valéry (Papers), Trans. Seyed Mohammad Avini, Tehran, Intishārāt- i Barg, 1370/ 1991.
- Nasiri, Mohammad, Afrasiab Pour, Ali Akbar & Fariba Ahmadi, "Namād- i 'Irfānī- yi Rang dar Hunar wa Mi'mārī- yi Islāmī", *Irfān- i Islāmī*, Vol. 14, No. 56, 1397/ 2018.
- Nikoubakht, Naser, Ghasemzadeh, Seyed Ali, "Light and Color Symbolism in Iranian and Islamic mysticism", *Journal of Mysticism Studies*, Vol. 8, 1387/ 2008.
- Pirnia, Mohammad Karim, *Sabk- Shināsī- yi Mi'mārī- yi Iranī*, Revised by Gholamhossein Memarian, Tehran, Nashr- i Pazhūhanda wa Nashr- i Mi'mār, 1380/ 2001.
- Rajab Zadeh, Hashim, *Khawāja Rashīd al- Dīn Faḍl Allāh*, Tehran, Wizārat - Farhang wa Irshād- i Islāmī, 1377/ 1998.
- Rezaie. Iraj, Khalili, Mahdi, "Jilwa- Hā- yi Shamanism dar Sultāniyya", *Payām- i Bāstān Shinās*, No. 23, 1394/ 2015.
- Sabhani, Mohammad Taqi, "Barrisī- yi Kitāb Muqaddama- Iy Bar Mabānī- yi 'Irfān wa Taṣṣawwuf", *Ayeneh- ye- Pazhoohesh*, Vol. 5, No. 34, 1373/ 1994.
- Saheb Ekhtiari, Behrouz, "Irādat wa 'Itiqād- i Šūfiyya Bih Khāndān- i 'Alawī", *Kiyhān- i Andīsha*, No. 51, 1372/ 1993.
- Salehi Kakhki, Ahmad, Taghavinijad, Bahareh, "Mu'arifi wa Gūna- Shināsī- yi Taz'ināt- i Hindisī dar Ārāya- hā- yi Mi'mārī- yi Gunbad- i Sultāniyya", *Muṭālī'āt- i Mi'mārī- yi Iran*, Vol. 9, No. 17, 1399/ 2020.
- Satari, Jalal, *Ramz- i Andīsha wa Hunar Qudsī*, Tehran, Markaz Muṭālī'āt Islāmī, 1376/ 1997.
- Sarabi, Mina, Balilan, Lida & Bahram Ajourloo, "Architectural recreation of Hassan Padishah Mosque in Tabriz", *Honar- Ha- Ziba Memari- Va- Shahrsazi*, Volume 25, Issue 1, April 2020.
- Schuon, Frithjof, *'Aql wa 'Aql- i 'Aql*, Trans. Babak Alijani, Tehran, Nashr- i Kitāb- i Hirmis, 1384/ 2005.

- No. 40, Pp. 89- 100, 1388/ 2009. Kiani, Mohammad Yusef, *Tārīkh-i Hunar- i Mi'mārī- yi Iran Dar Dawra- yi Islāmī*, 7th ed., Tehran, SAMT, 1384/ 2005.
- Iranpour, Marjan, Mobini, Mahtab, "Barrisī- yi Mafāhīm- i A'dād dar Taz'ināt- i Ābī Hindisī- yi 'Aṣr- i Ṣafawiyya- yi Isfahan (Bā Tikya Bar Khāna- yi Akhawān - Ḥaqīqī)", *National Conference on Native Iranian Architecture and Urban Planning*, Yazd, 1394/ 2015.
- Kazempour, Mehdi, Mohammadzadeh, Mehdi, "Comparative Study of the Shiite symbolic patterns in Sheikh Safi al-Din Ardabil manument and Yazd mosque", *Negareh*, Vol.12, Issue 44, December 2017.
- Kazempour, Ziba, Abeddoost Hossein, "Analysis of the Origins and Concepts of the Geometric Patterns of the Islamic Period in the Persian Art", *Negarineh Islamic Art*, Vol. 3, No. 10, 1395/ 2016.
- Mir Bagheri Fard, Seyed Ali Asghar, Mohammadi, Masoome, "Ibārat wa Ishārāt dar Zabān- i 'Irfānī", *Pazhūhish Nāma- yi 'Irfān*, No. 15, 1395/ 2016.
- Mirzakhaniyan, Maryam, Shahroodi, Fatemeh, "Ḥikmat-i A'dād dar Taz'ināt wa Sākhātār- i Masjid Shiykh Luṭf- u- Ala Bā Tikya Bar Ḥurūf- i Abjad", *Naghsh Mayeh*, Vol. 8, No. 20, 1393/ 2014.
- Mohammadi Parsa, Abdollah, Bolkhari Ghehi, Hasan, "The place of letters to the mystics and it's effect on Islamic calligraphy", *Journal of Theology of Art*, No. 8, 1396/ 2017.
- Mohammadi Vaieghan, Kazem, *Maktab- i 'Irfānī- yi Tabrīz*, Intishārāt- i Najm- i Kubrā, 2nd ed., Tehran, Bahār, 1385/ 2006.
- Moradi nasab, Hosein, Bemanian, Mohamad reza, Etesam, Iraj, "Recognition of Mystical Thoughts Effects on Blue Color in Tile Lining of Iran's Mosques", *Journal of Researches in Islamic Architecture*, No. 14, Vol. 5, 1396/ 2017.
- Morgan, David, *The Mongols*, Trans. Abbas Mokhber, Tehran, Tarḥ- i Nū, 1371/ 1992.
- Movahhed, Samad, *Siyrī dar Taṣawwuf- i Adhārbāyijān*, Tehran, Ṭahoori, 1390/ 2011.
- Nadimi, Hadi, *Bahā'- i Ḥaqīqat*, *Madkhalī bar Zībāyī- Shināsī- yi Mi'mārī- yi Islāmī*, soffehe, No. 11, 1380/ 2001.

## References

- Ajorloo, Bahram, "The Architectural Style of Shirvan", *Bagh-e Nazar*, Vol.6, Issue 11, 2009.
- Ajorloo, Bahram, "An Introduction to the Azerbaijani Style of Architecture", *Bagh-e Nazar*, Vol.7, Issue 14, 2010.
- Annagheh, Abdolrahim, Mahmoodian, Hamid & Roghaye Saberizade, "Manifestation Of mysticism in Architecture Of mosque", *Irfān- i Islāmī (Adyān wa 'Irfān)*, Vol. 9, No. 33, 1391/ 2012.
- Ardalan, Nader, Bakhtia, Laleh, *The sense of unity: the Sufi tradition in Persian architecture, 1973*, Trans. Vandad Jalili & Ehsan Tayefeh, Tehran, Elm-e Memar Publication, 1396/ 2017.
- Atooni, Behzad, Sharifian, Mahdi & Behrooz Atooni, "Comparative Study of Islamic Sufism and Shamanic Mysticism", *Mystical Literature*, Vol.10, Issue 19, January 2018.
- Dehghan, Masoomeh, "Tasāmuḥ wa Tasāhul- i Mazhabī Mughūlān dar Rūykard Bā Andīsha- hā- yi Dīnī", *Tārīkh Dar Āyina Pazhūhish*, No. 22, 1388/ 2009.
- Eliade, Mircea, *Myths, Dreams, Mysteries*, Trans. Roya Monajem, 3rd ed., Tehran, Nashr- i 'Ilm, 1388/ 2009.
- Gerami Nejad, Abolqasem, Gerami Nejad, Hamidreza, *Kāshī- Kārī*, Tehran, Nashr- i Ittihad, 1388/ 2009.
- Ghamari, Heydar, "Naqd- i Khirqa wa Namād- hā- yi Ān", *Faculty of Literature and Humanities University of Isfahan*, No. 52, 1387/ 2008.
- Hamzeh Lu, Manuchehr, "Nām- i 'Alī Bar Gunbad- i Sulṭāniyya", *Kitāb- i Mah- i Hunar*, No. 31- 32, March & April 1380/ 2001.
- Hamzeh Lu, Manuchehr, *Hunar- Hā- yi Kārburdī dar Gunbad- i Sulṭāniyya*, Tehran, Mākān, 1381/ 2002.
- Hosaini, Seyed Hashem, *Kārburd- i Taz'īnī wa Mafhūmī- yi Naqsh- i Shamsa dar Majmū'a- yi Shiykh Safī al- Dīn Ardabīlī*, Islamic Art, No. 14, 1390/ 2011.
- Hosseini, Behshid, *Āstī- Shināsī- yi Nizām- i Shikl*, Hamāyish- i Mi'mārī- yi Masjid (Vol 1), Paradise Art University, 1378/ 1999.
- Khamseh, Farzaneh, Tavoosi, Mahmoud, "Mystery of numbers in masque decoration", *Honar- ha- ye- Ziba Honar- ha- ye Tajassomi*,



**Manifestation of Mystical themes in Geometric Patterns in the  
School of Tabrīz: Sultanīyah Dome**

**Rana Kourehpaz**

*PhD Student of Architecture, Islamic Azad University, Tabriz, Iran*

**Lida Balilan<sup>1</sup>**

*Associate Professor, Department of Art & Architecture, Islamic Azad  
University, Tabriz, Iran*

The architecture of the 7th century in Azerbaijan is the manifestation of the glory of Islamic art in Iran, and the peak of it is the Tabrīz school of architecture, which has become more beautiful and richer with the emergence of political and religious developments in the Ilkhanate period and changes in previous styles, especially in the arrangement and decoration of buildings. Therefore, the aim of the above research is to know those changes and the concepts hidden in them, which have taken place by examining the geometric arrays, as the dominant decorations in the buildings of this period, in one of the prominent buildings of the Tabriz school, namely the Sultanīyah dome. The building, which is used as a tomb, is a manifestation of the religious and religious beliefs of its era and is considered a window to reach the secrets hidden in the arrangement of the remaining works of this school. In this regard, the recognition of linguistic commonalities in mysticism and architecture and the investigation of mystical themes hidden in geometric arrays are among the goals of the above research, and the results show the influence of mysticism on the geometric arrays of Sultanīyah Dome.

**Keywords:** Tabrīz School of Architecture, Mysticism and architecture, Ilkhanid Architecture, Sultanīyah Dome.

---

1. Email (corresponding author): lidabalilan@hotmail.com

Iṭṭilā'āt, 1926, No.941.

Iṭṭilā'āt, 1927, No. 1040.

Kashkūl, 1908, No.34.

**Asnād**

Asnād Kitābhāniy-i Majlis-i Shu'rāy-i Islāmī (KMĀM): 8/199/17/1

ج56, 890727, 8/198/16/72, 7/94/12/1/328

Ārshīw Sāzmān-i Asnād Wa Kitābhāniy-i Millī (SĀKMĀ):

98/293/5106, 31/54724, 293/44589, 96/298/18064, 240/102388,

290/2744, 293/66800, 290/5902, 310/70721, 310/40716,

310/70636, 260/753, 310/2363, 310/54753, 310/2529, 298/117873,

310/40721, 310/70588, 310/54753, 293/6093, 310/2567, 240/5097.

**References**

- Ashraf, Aḥmad, *Nizām Şinfi, Jāmi‘iy-i Madanī va Dimukrāsī dar Īrān*, ĪrānNāmih, Sāl-i 14, Shumarihy-i 53, 1374.
- Ibrāhīmī, Murtidā Wa Suhiylā Turābī Fārsānī, *Naqsh-i Baladīyih dar Kunturul-i Bāzār dar Duriy-i Pahavī*, Faslnāmiy-i pzhūhishhāy-i Tārīkhī, Shumariy-i 19, 1395.
- Flūr, Willim, *Justārḥāyī Az Tārīkh Ijtimā‘īy-i Īrān Dar ‘Aşr-i Qājār*, Tarjumiyy-i Abū al-Qāsim Sirrī, Tihṛān, Tūs, 1365.
- Idem, *Tārīkh-i Nān Dar Īrān*, Tarjumiyy-i Şabā Kārkhīyṛān, Tihṛān, Intishārāt-i Īranshināsī, 1398.
- Nizām al-Salṭanih MaḤfī, Ḥusiyn Qulī, *Khātīrāt wa Asnād-i Nizām al-Salṭanih MaḤfī*, bi kūshish-i Ma‘şumih MaḤfī, Tihṛān, Tārīkh-i Īrān, 1362.
- Mīllspaw, Ārtūr, çistir, *Ma‘mūrīyat-i Amrīkāyī-hā Dar Īrān*, Tarjumiyy-i Ḥusiyn Abū Turābīyān, Tihṛān, Payām, 1356.
- Mukhtārī Işfahāī, Riḍā, *Asnādī Az Anjumanhāy-i Baladīyih: Tujjār va Aşnāf 1311-1321*, Tihṛān, Riyāsāt Jumhūrī, 1381.
- Shahrī, Ja‘far, *Tārīkh-i Ijtimā‘īy-i Tihṛān Dar Qarn-i Sīzdahum*, Tihṛān, Rasā wa Ismā‘īlyān, 1367.
- Shiykhli, Sa‘īd Şabbāḥ Ibrāhīm, *Aşnāf Dar ‘Aşr-i ‘Abbāsī*, Tarjumiyy-i Hādī Ālimzādih, Tihṛān, Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1362.
- Yūsīffar, Shahrām Wa Zuhrih Shīrīnbakhsh, *Baladīyih Wa Aşnāf: çalışhāy-i Mudīrīyat-i Shahrīy-i Nuwīn Dar Duriy-i Pahlavīy-i Awwal*, i-PazhūhishīyTārīkh-i Ijtimā‘ī wa Eqtisādī, Duriy-i 8, Shumārīy-i 1, 1398.
- zahīr al-Dawlih, *Khātīrāt wa Asnād-i zahīr al-Dawlih*, bi Kūshish-i Īraj Afshār, Tihṛān Shirkat-i Sahāmīy-i Kitābhāy-i Jībī, 1351.

**Nashrīyāt**

- Anjuman-i Baladī, 1907, No.1.
- ‘Aşr-i Hadīd, 1929, No. 55
- Baladīyih, 1932, No.2
- Baladīyih, 1932, No.3.
- Baladīyih, 1933, No. 7,8
- Baladīyih, 1935, No. 7,8.
- İttilā‘āt, 1926, No. 768.

**The Performance of Tehran Municipality in Monitoring the Price of Bread in the First Pahlavī Era**

**Jafar Aghazadeh**

*Associate Professor, Department of History, Faculty of Social Science,  
University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran*

**Mohsen Parvish<sup>1</sup>**

*Lecturer, Department of History, Faculty of Social Science, University of  
Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran*

After gaining power, Reza Shah Pahlavī started political, administrative and social reforms with authoritarian centralist policies and modernization. The management of urban affairs and municipalities was one of the areas where structural and administrative reforms took place. One of the duties of municipalities in that period was monitoring the price of bread. The hoarding of grain and flour and the shortage and increase in the price of bread had created a chaotic situation in Tehran. This article, relying on written sources and especially official documents, has answered the question, what solution did Tehran municipality take to solve the problem of bread shortage and monitor its price and what actions did it take? The Pahlavī government tried to manage urban affairs, especially the issue of bread, by choosing a military person, Colonel Karim Khan Bouzarjamhari, as the head of Tehran municipality. This measure was effective and Tehran municipality took control of the affairs to a large extent and started a fundamental reform. Reforms that included the issuance of health booklets, inspection of bakery shops, determination of working hours of bakeries, reduction of prices and the writing of regulations for the punishment of high-priced sellers, and the approval and application of trade union and food regulations.

**Keywords:** municipality, Tehran, urban management, bread price control, hoarding.

---

1. Email (corresponding author): mohsen.parvish@yahoo.com

- Pažūhešgāh olūm ensānī va moṭāle'āt farhangī*, No. 1, Spring & Summer 1401.
- Šarī'at zāde, Alī Ašqār, *Sekehāye Erān zamīn*, Tehran, Našr pāzīne, 1390.
- Šedāqat Fāṭeme, “Ĵāygāh katībehāye qorānī masājed ĵame'a da gostareš tafakor mazhabī, qorān aval tā haftom hejri”, *Ketāb māh honar*, No. 120, 1387.
- Seīfī heravī, Seīf ebn Moḥmmād, *Tārīk nāme Harāt*, Edited by Ġolām Rezā ṭabāṭabāī Majd, Tehran, Asaṭīr, 1383.
- Stefen Albūm, *Checklist of Islamic coins*, Santa Rosa, California, 2011.
- The Numismatic Chronicle and journal, Coins Of The Jalair, Karakoyunlu, Mushsh, and Akkoyunlu Dynasties, *Royal Numismatic Society*, NO.37/38, 6 series, vol. 10, 1950.
- Torābī Tabātabāey, Ĵamāl, *Rasm alkaṭ ūeygūrī va seyrī dar seke šenāsī*, Journal No. 6 of Āzarbāyjān Museum, Printed by Šafaq, 1351.
- Vašāf alḥaṣrah, Fażl ebn abdolāh, *Tārīk vašāf, be ehtemām Moḥmmad Mahdī ešfahānī*, Cover 2, Tehran, Library of ebn sīnā & ĵafarī, 1338.
- Zāmbāver, *Nasab nāme kolaṭā va šahrīyārān*, translate by Moḥammad ĵavād maškūr, Tehran, Ķayām Bookstore, 2536.

- Herrmann, Gottfried and Doerfer, Gerhard, Ein Persisch-Mongolischer Erlass Des Galayerid En Seyh Oveeys, *Central Asiatic Journal*, vol.19,1/2, 1975.
- Ḳāfi, Fasīḥ, *Maǰmal fasīḥī*, Introduction and edited by Mūḥsen nāǰī *nasr ābādī*, cover 2, Tehran, Asāṭīr, 1386.
- Ḳānd mīr, Ġeyās ebn Homām aldīn, *Ḥabīb alseyr fī aḳbār afrād bašar*, cover 3&4, Tehran, Ḳayām bookstore, No. 2&4, Kūmeš Museum, Row of 12, No. K65, 1380.
- Malek National Museum*, Property number 5001-06-6092, 5000-06-094, 5000-06-591.
- Mīr ḳānd, *Rūzāt alsaḳfā*, Cover 5, Tehran, Asāṭīr, 1380.
- Moqadasī, Abū abdolāh Moḥammad ebn aḥmad, *Aḥsan altaqasīm feī me'arefat alaḳālīm*, Translate by Alī naqī monzavī, Part 2, Tehran, Office of Mūalefān va motarǰemān, 1361.
- Mostūfi, Ḥamdūlāh, *Nezhat alqolūb*, Tehran, Publishers by tāhā, 1378.
- Nīk goftār, Aḥmad, Behnāmfar, Moḥammad Ḥasan, *barresī va šenāsāeī sekehāye zarb šūde dar asfarāyēn az āḡāz ilḳānān tā pāyān šafavīey*, Mašhad, Publications by Rahīyān Sabz, 1388.
- Pāḳzādīeyān, Ḥasan, *Tārīḳ dar sekehaye sarbedārān* (va ilḳānān raqīb dar šarq), Tehran, Ḳāndanī, 1396.
- Roimer, H.R, *Āl Ĵalāyer Āl Mūzāfar va sarbedārān, Tārīḳ Ērān da dūre Teymūrīān*, Pažūheš Cambridge University, Translate by Yaqūb Āžand, Tehran, Ĵāmi, 1379.
- Samargandī, Kamāl aldīn Abdol razaq, *Moṭale' alsa'eyn va maǰma' albahreyn*, Edited by Abdol ḥoseyīn Navāey, No. 2, second book, Tehran, Pažūheškade olūm ensānī va motāleā't farhangī, 1372.
- Idem, *Moṭale'a sa'edeyn va Moǰma' Bahreyn*, Part 1, be ehtemam Abdūl Ḥoseyn Navāī, Tehran, ṭahūrī, 1353.
- Šarafī Maḥbūbe, “nezām žarb seke va mobādelāt pūlī da ašre ilḳānī”, *Pažūhešhāye tārikī Ērān va eslām*, No. 19, Autumn & Winter 1395.
- Šarafī Maḥbūbe, Mīr Āḳorlū Nasrīn, “Tadāvom va degargūnī dar nezām žarb seke az forū pāšī ilḳānān tā pāyān ḥūḳūmat teymūrīān dar qalamrū šarq Ērān, Pažūheš nāme eǰtemāī va eqtešādī”,

**References**

- Alā'aldīnī, Bahrām, *Sekkehāye Ērān dore gūrkānīyān*, Tehran, pāzīne, 1397.
- Alīzade Moqadam, Badr alsādāt keyhanī, Sāsān, *Tārīk taḥavūlat sīāsī, eǰtema'eī va eqtešādī va farhangī Ērān az zevāl ilkānān tā āgāz ḥokūmat šafavīyān*, Tehran, Payām nūr Cambridge, No. 2, 1395.
- Aqīlī, Abdolāh, *Dār alzarbhāye Ērān dar doreye eslāmī*, Tehran, moqūfāt Dr. maḥmūd afšār yazdī, 1377.
- Āžand, Yaqūb, *Qeyām šīey sarbedārān*, Tehran, našr gostare, 1363.
- Bākran Moḥmmād Ebn Nāǰīb, *ǰahān nāme*, Introduction by Moḥmmād Amīn Rīāḥī, Ebn Sīnā, 1342.
- Bārtūld, Ālāg beīk vā veīy, translate by Ḥoseīn Āḥmādī Pūr, Tabriz, Bookstore by Čehre, 1336.
- Ebn batūte, *Safar nāme*, translate by Moḥammad Alī Movahed, Tehran, Publications by Āgāh, 1370.
- Ebn ḥūqal, *Safar nāme* (Ērān dar šūrat alarž), Translate by, ǰafar Šo'ār, Tehran, Amīr kābīr, No. 2, 1366.
- Esmayt, ǰān Māson, *ǰorūǰ va orūǰ sarbedārān*, translate by Yaqūb Āžand, Tehran, Vāḥed motāleā't va taḥqīqāt farhangī va Tārīkī, 1361.
- Ferāgner, Bert, *Oža'e, eǰtema'eī va eqtešādī dākelī, Tārīk Ērān dar doreye teymūrīān*, Pažūheš Cambridge University, translate by Yaqūb Āžand, Tehran ǰāmī, 1379.
- Ḥāfez abrū, Abdullāh ebn lotf Allāh, *Maǰmal altavarīk soltānī*, Nūske katī, Tehran Malek library, registration number 4164.
- Idem, *zūbdat altavarīk*, cover of 4. 1. 2, with Introduction, edited by Kama seyed ǰavādī, Tehran, Vezārat farhang va ēntešārāt ēslāmī, 1379.
- Idem, *Tārīk salātīn kart*, edited by mīr ḥāšem mohades, Tehran, nūqre ābī, 1389.
- Ḥasanī, mīrzā Moḥmmād Sāleḥī, “Barresī sāl šūmār va mūdāt zamān ḥukūmat sūleīmān kān, ilkān dast nešāndeye ūmaraye čūpānī be estenād seke šenāsī va mūstanadāt tārīkī”, *Pažūhešhāye o'lūm tārīkī*, 1400.

**The Relationships between Tughā Timurs and Sarbidārāns  
According to Numismatics Data**

**Nasrin Mirakhorloo**

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

**Mahboobeh Sharafi<sup>1</sup>**

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

The process of coinage system is considered as an important part of bureaucracy in local government of Tughā Timurs (737-812 A.H) who governed some regions of Khorasan after the death of Abu Saeed Ilkhanid in 736 A.H. This monetary system was based on metal coin which provides some comprehensive information about territory governed by governors, regional slogans, competitions and their relations. Using a historical method based on an analytic - descriptive approach and historical sources especially the available coins, the present study tries to answer the following question: how were the relationships between Tughā Timurs and Sarbidārāns and what were the factors which influenced those relationships? The findings based on coins about the kind of relations between Tughā Timurs and Sarbedarans indicate that given the establishment of Sarbedaran`s government and their political life, the Mongol identity of Tugha Timur had not been noticed by Sarbidārān`s governors and then in the time of battle between Tughā Timur and sarbidārān it was recognized and a coin with his name was minted. The main reason of this case was political circumstances of society in those days especially the threats of Kurt dynasty. So, as a result Sarbidārāns used the policy of interaction with Tughā Timur in order to develop their territory and maintain security in borders, but after the death of Tugha Timur, Sarbidārāns tried to gain independence and develop Shiite doctrines.

**Keywords:** Tughā Timurs, the relationships between Tughā Timur and Sarbidārāns, Coins.

---

1. Email (corresponding author): Sharafi48@yahoo.com



- Sāmīrrā'ī, Ibrābīm, *Tārīkh-u Masājīd Bghdād al-Ḥadītha*, Baghdād, Wizāra al-Awqāf, 1397.
- Sha'rānī, 'Abd-u al-Wahhāb, *Al-Ṭabaqāt-u al-Kubrā*, ed. Aḥmad 'Abd-u l-Raḥīm l-Sāyih, Qāhira, Maktaba al-Thiqāfa al-Dīniyya, 1426.
- Shukrī Ālūsī, Sayyid Maḥmūd, *Tārīkh-u Masājīd Baghdād wa Āthāruhā*, Baghdād, Maṭba'a Dār al-Salām, 1346.
- Simnānī, 'Alā'-u l-Dawla, *Muṣannaḥāt Fārsī*, ed. Najīb Māyil Hirawī, Tihirān, 'Ilmī wa Farhangī, 1383.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr b. Yazīd, *Tārīkh*, ed. Muḥammad Abū l-faẓl Ibrāhīm, Biyrūt, Rawā'i' al-Turāth al-'Arabī, 1387.
- Tafsīr Imām Ja'far Ṣādiq*, in *Majmū'a Āthār Sulamī*, ed. Paul Nwyia, Tihirān, Nashr Dānīshgāhī, 1369.
- Tawḥīdī, Abū Ḥayyān, *Akhlāq-u l-Wazīrīn*, ed. Muḥammad l-Tanjī, Biyrūt, Dār Ṣādir, 1412.
- Tehrānī, Qāsim, *Al-Qawl-u l-Matīn fī Tashayyu' l-Shaykh l-Kabīr*, Biyrūt, Dār al-Maḥajja al-Bayḍā', 1424.
- Tūsī, Aḥmad b. Muḥammad, *Qiṣṣat-u Yūsuf (al-Jāmi'-u l-Sittīn li-Latā'if l-Basātīn)*, ed. Muḥammad Rowshan, Tihirān, 'Ilmī wa Farhangī, 1382.
- Yāfi'ī, 'Afīf l-Dīn, *Mir'āt-u l-Janān wa 'Ibra-u l-Yaqzān*, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1417.
- Ya'qūbī, Aḥmad b. Abī Ya'qūb, *Al-Buldān*, Biyrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1422.
- Yāqūt Ḥimawī, Abū 'Abdullāh, *Mu'jam-u l-Buldān*, Biyrūt, Dār Ṣādir, 1995.
- Yāqūt Ḥimawī, Abū 'Abdullāh, *Mu'jam-u l-Udabā'*, ed. Eḥsān 'Abbās, Biyrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1414.

- Khargūshī, Abū Sa‘d, *Tahdhīb-u l-Asrār fī Usūl l-Taṣawwuf*, ed. Imām Sayyid Muḥammad ‘Alī, Biyrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1427.
- Khatīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad, *Tarīkh Baghdād*, ed. Bashshār ‘Āwwād Ma‘rūf, Biyrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422.
- Khatīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad, and et. al, *Tarīkh-u Baghdād wa Dhuyūluhu*, Muṣṭafā ‘Abd-u l-Qādir ‘Atā, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1417.
- Khwāfī, Zayn l-Dīn Abū Bakr, *Manhaj-u l-Rashād*, in *In Barghāyi pīr*, ed. Najīb Māyil Ḥirawī, Tih-rān, Ney, 1383.
- Kishīmri, ‘Abd-u l-Karīm, *Bayān Wāqi’*, ed. Dakirkī B. Nasīm, Lahūr, Dānishgāh Punjāb, 1970.
- Kiyānī, Muḥsin, *Tārīkh Khānqāh Dar Iran*, Tih-rān, Ṭahūrī, 1369.
- Le Strange, Guy, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, The Clarendon Press, 1900.
- Miybudī, Abū l-Faḥr Rashīd l-Dīn, *Kashf-u l-Asrār wa ‘Udda l-Abrār*, ed. ‘Alī Aṣghar Ḥikmat, Tih-rān, Amīrkabīr, 1371.
- Mustamlī Bukhārī, Muḥammad, *Sharḥ-u l-Ta‘arruf li-Madhhab Ahl l-Taṣawwuf*, ed. Muḥammad Rowshan, Tih-rān, Asāṭir, 1363.
- Mustawfī, Ḥamdullāh, *Tārīkh Guzīda*, ed. ‘Abd l-Husayn Nawāyī, Tih-rān, Amīrkabīr, 1364.
- Najm l-Dīn Kubrā, Fawā’ih-u l-Jamāl wa Fawātiḥ-u l-Jalāl, ed. Yūsuf Zaydān, Miṣr, Dār al-Su‘ād al-Ṣabāḥ, 1426.
- Najm Rāzī, ‘Abdullāh b. Muḥammad, *Mirṣād-u l-‘Ibād*, ed. Muḥammamahmīn Riyāḥī, Tih-rān, Bunyād Farhang Iran, 1373.
- Qiftī, Jamāl l-Dīn Al, *Inbāh-u l-Ruwāt ‘Alā Anbāh l-Nuḥāt*, Biyrūt, al-Maktaba al-‘Unṣuriyya, 1424.
- Qushayrī, ‘Abd-u l-Karīm b. Hawāzin, *Al-Risāla-u l-Qushayriyya*, ed. ‘Abd l-Ḥalīm Maḥmūd wa Maḥmūd b. al-Sharīf, Qum. Bīdār, 1374.
- Safadī, Khalīl b. Āybek, *Al-Wāfī bi l-Wafayāt*, ed. Amad l-Arnā’ūt and Turkī Muṣṭafā, Biyrūt, Dār Iḥyā’ al-Turath, 1420.
- Salafī, Abū Ṭāhir, *Mu‘jam-u l-Safar*, ed. ‘Abdullāh ‘Umar l-Bārūdī, Makki, al-Maktaba al-Tijāriyya, n.d.
- Sam‘ānī, Abū Sa‘d, *Al-Ansāb*, ed. ‘Abd-u l-Raḥmān l-Ma‘lamī, Heidarabad, Majlis Dā’ira al-Ma‘ārif al-Uthmāniyya, 1382.

- Ibn Jazarī, Shams l-Dīn Muḥammad, *Ghāya-u l-Nihāya fī Ṭabaqāt l-Qurrā'*, ed. Gotthelf Bergsträßer, np., Maktaba Ibn Taymiyya, 1351.
- Ibn Kathīr, Abū l-Fidā' Ismā'īl, *Al-Bidāya wa l-Nihāya*, n.p., Dār al-Fikr, 1407.
- Ibn Khallakān, Aḥmad b. Abī Bakr, *Wafayāt-u l- 'Ayān, wa Inbā' Abnā' l-Zamān*, ed. Ihsān 'Abbās, Biyrūt, Dār Ṣādir, 1977.
- Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqāt-u l-Awliyā'*, ed. Nūr l-Dīn Shūrayba, Qāhira, Maktaba al-Khānjī, 1415.
- Ibn Nāṣir l-Dīn, Shams l-Dīn, *Tawdīḥ-u l-Mushtabah*, ed. Muḥammad Na'im l- 'arqasūsī, Biyrūt, Mu'ssisa al-Risāla, 1993.
- Ibn Qaysarānī, Abū l-Faḥr Muḥammad, *Al-Ansāb-u l-Muttafiqa fī l-Khatt l-Mutamāthila fī l-Nuqat wa l- zabṭ*, Brill, Leiden, 1865.
- Ibn Rajab, Zayn l-Dīn 'Abd-u l-Raḥmān, *Dhayl-u Ṭabaqāt l-Ḥanābila*, ed. 'Abd-u l-Raḥmān b. Sulaymān l- 'Athīmīn, Riyāḍ, Maktaba al- 'Abīkān, 1425.
- Ibn Taghrī Bardī, Abu l-Maḥāsīn, *Al- Nujūm-u l-Zāhira fī Mulūk Miṣr Wa Qāhira*, Miṣr, Dār al-Kutub, n.d.
- Ibn 'Imād, 'Abd l-Ḥayy, *Shadharāt-u l-Dhahab*, ed. Muḥammad l-Arnā'ūt, Damishq & Biyrūt, Dār Ibn Kathīr, 1406.
- Ibn Zaghdān, Muḥammad b. Aḥmad, *Faraḥ-u l-Asmā' birukḥaṣ l-Ṣamā'*, ed. Muḥammad l-Sharīf l-Raḥmūnī, np., al-Dār al-'Arabiyya, lil- Kitāb, 1985.
- Isfarāyīnī, Nūr l-Dīn 'Abd-u l-Raḥmān, *Kashif-u l-Asrār*, ed. Hermann Landolt, Tehrān, Institution of Islamic Studies at the McGill University, 1358.
- Jāmī, Nūr l-Dīn 'Abd-u l-Raḥmān, *Nafaḥāt-u l-Uns*, ed. Maḥmūd 'Ābidī, Tih-rān, Ittilā'āt, 1372.
- Junayd l-Baghdādī, *Rasā'i l-u l-Junayd*, ed. Jamāl Rajab Sīdbī, Damishq, Dār Īqrā', 1425.
- Junayd l-Baghdādī, *Al-sirr fī Anfās l- Ṣūfiyya*, ed. 'Abd-u l-Bārī, Muḥammad Dāwūd, Qāhira, Dār Jawāmi' l-Kalim, 1426.
- āKshānī, 'Abd-u l-Razzāq, *Majmū'a Rasā'il wa Muṣnafaṭ Kāshānī*, ed. Majīd Hādīzāda, Tih-rān, Mīrāth Maktūb, 1379.

## References

- Afzal-u l-Mulk, Ghulām Ḥusiyn, *Afzal-u l-Tawārīkh*, ed. Manşūri Ittiaḥādiyyi (Nizām Wāfi) and Sīrūs Sa‘dwardiyān, Tihrān, nashr-i Tārīkh-i Iran, 1361.
- Anşārī, Khwāja ‘Abdullāh, *Ṭabaqāt-u l-Şūfiyya*, n.p., nd.
- ‘Attār Niyshābūrī, *Tadhkirat-u l-Awliāy*’, ed. R. A. Nicholson, Leiden, Brill, 1325.
- Dhahabī, Shams l-Dīn, *Tārīkh-u l-Islām*, ed. ‘Umar ‘Abd-u l-Salām l-Tadmurī, Biyrūt, - Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1413.
- Diylamī, Abū al-Ḥasan, *Sīrat-u l-Shaykh-u l-Kabīr Abū Abdullāh b. Khafīf Shīrāzī*, tr. Rukn al-Dīn Shīrāzī, ed. AnneMarie Schimmel, Tihrān, Bābak, 1363.
- Ghazzālī, Abū Ḥāmid Muḥammad, *Ihyā’-u ‘Ulūm-i l-Dīn*, tr. Ḥusiyn Khadīw Jam, Tihrān, ‘Ilmī wa Farhangī, 1386.
- Ḥāzimī, *Al-Amākin mā Ittafaqa Lafḍuhu wa Iftaraqa Musammāhu Min l-Amkina*, ed. Ḥamd l-Jāsir, n.p., Dār al-Yamāma, 1415.
- Hīrawī, Abū l-Ḥasan ‘Alī, *Al-Ishārāt-u Ilā Ma‘rifa l-Ziyārāt*, Qāhira, al-Maktaba l-Thiqāfa al-Dīniyya, 1423.
- Hujwīrī, ‘Alī b. ‘Uthmān, *Kashf-u l-Mahjūb*, ed. Maḥmūd ‘Ābidī, Tihrān, Surūsh, 1383.
- Ḥusiynī, Muḥammad Khalīl, *Silk-u l-Durar fī Ā’yān l-Qarn l-Thānī ‘Āshar*, n.p., Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyya wa Dār Ibn Ḥazm, 1408.
- Ibn Abī l-Vafā, Muḥyī l-Dīn, ‘Abd-u l-Qādir, *Al-jawāhir-u l-muḍī’a fī Ṭabaqāt l-Ḥanafīyya*, Karāchī, Mīr Muḥammad Kitābkhāna, n.d.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyī l-Dīn, *Al-Futūḥāt-u l-Makkiyya*, Biyrūt, Dār Şādir, n.d.
- Ibn Ḥajar, Abū l-Fazl Aḥmad, *Tabṣir-u l-Muntabah Bitharir l-Mushtabah*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Biyrūt, al-Maktaba al-‘Ilmiyya, n.d.
- Ibn Jawzī, Abū l-Faraj, ‘Abd-u l-Raḥmān, *Mashīkhat-u Abn l-Jawzī*, ed. Muḥammad Mahfūz, Biyrūt, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2006.
- Ibn Jawzī, Abū l-Faraj, ‘Abd-u l-Raḥmān, *Al-Muntaẓam fī Tārīkh l-Mulūk wa l-Umam*, Biyrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1412.

**Baghdād's Shûnîzîyyas in the History of Sufism**

**Sayedeh Fatemeh Zare Hosseini<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran*

**Hamid Reza Sanaei**

*Assistant Professor, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran*

The term “Shûnîzîyya” is derived from Persian term “Shûnîz” (Nigella Sativa) that frequently mentioned throughout Sufi writings. According to the biographers, geographers, and historians, Shûnîzîyya is the name of five places in Baghdād: the cemetery, mosque, convent, district and the monastery of Shûnîzîyya. But the Shûnîzîyya cemetery and mosque are mentioned in Sufi writings more than others. Famous Sufis who had close ties with Shûnîzîyya mosque were buried in the Shûnîzîyya cemetery. In spite of the fact that the mosque was distinguished and characterized by Sufi congregations, and the cemetery was well known in the history of Sufism, but their history, geography, and situation in Sufism have not been examined so far. The present study focuses on so-called locations as Shûnîzîyya and particularly studied the situation and significance of Shûnîzîyya mosque and cemetery in the history of Sufism.

**Keywords:** Baghdād, the mosque of Shûnîzîyya, the cemetery of Shûnîzîyya, the monastery of Shûnîzîyya, Junayd al-Baghdādi.

---

1. Email (corresponding author): zareh-h@um.ac.ir

- Madelung, Wilferd, *Jāneshīnī-i Ḥadrat-i Muḥammad*, Aḥmad-i Namāee va Dīgarān, Mashhad, Bunyād-i Pajūheshhāy-i Islāmī, 1385 SH.
- Madelung, Wilferd, *Maktabha va Firqihāy-i Islāmī dar Sadihāy-i Mīyāni*, Javād-i Qāsimī, Mashhad, Bunyād-i Pajūheshhāy-i Islāmī, 1375 SH.
- Mudarresī Ṭabāṭabāeī, Ḥusein, *Maktab dar Farāyand-i Takāmul*, Hāshim-i Iīzadpanāh, Tehran, Kavīr, 1385 SH.
- Mufīd (Mansūb), *Masā'il al-Jārūdīyya*, Qom, al-Mu'tamir al-'Ālamī li-l Sheykh al- Mufīd, 1413 AH.
- Mīhr'alīzāde, Qāsim, "Irth", *Dā'ira al-Ma'ārif-I Buzurg-i Islāmī*, 7: 449-462.
- Rafī'ī, 'Alī, "Ahl-i Bayt", *Dā'ira al-Ma'ārif-I Buzurg-i Islāmī*, 10: 465-466.
- Al-Sharīf al-Murtaḍā, 'Alī b. al-Ḥusein al-Mūsavī, *al-Shāfi fi al-Imāma*, Taḥqīq: 'Abd al-Zahrā al-Ḥuseinī al-Khaṭīb va Fāzil al-Mīlānī, Tehran, Mu'assesa al-Şādiq, 1410 AH, 1370 SH.

**References**

- Ibn-i Bābiwayh (381 AH), Abū Ja'far Mūḥammad b. 'Alī b. Ḥusein Bābiwayh al-Qomī (Sheykh-i Ṣadūq), *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'ma* ('Arabī va Fārsī), Bargadān-i Fārsī: Manṣūr-i Pahlavān, Qom, Dar al-Ḥadīth, 1380 SH.
- Ibn-i Bābiwayh (381 AH), *'Uyūn al-Akhhbār al-Riḍā*, Qom, Intishārāt-i al-Sharīf al-Raḍī, 1378 SH.
- Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b. Yaḥyā, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, Beirut, Frantz Schteiner, 1961 AD, 1380 AH.
- Stephen Powers, David, "Irth", *Dā'ira al-Ma'ārif-i Qurān*, Bargadān: Ḥusein-i Khandaq Ābādī va Diḡarān, Tehran, Ḥikmat, 1390 SH.
- Aḥmadī Manesh, Muḥammad, "Imāmat-i Shī'ī va Mashrū'īyyat-i Tabārshenākhtī", *Tārīkh va Tamaddun-i Islāmī*, Y.16, N.31, Bahār va Tābestān-i 1399 SH.
- Anṣārī-i Qomī, Hasan, "Abū Zeyd-i 'Alavī va Kitāb-i Oū dar Radd-i Imāmmīyya", *Ma'ārif, Farvardīn-Tīr* 1379 SH, N. 49.
- 'Alī, Javād, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qab al-Islām*, Baqdād, Jami'ata Baqdād, 1413 AH, 1993 AD.
- Ḥāj Manūchehrī, Farāmarz, "Thaqaleyn", *Dā'ira al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, 17: 73-79.
- Nāshi'-i Akbar (Ja'far b. Ḥarb), *Masā'il al-Imāma va Muqtatafāt min al-Kitāb al-Awsaṭ fī al-Maqālāt*, Muḥaqqiq: Josef van Ess, Beirut, 1971 AD.
- Qāsim al-Rassī (246 AH), Qāsim b. Ibrāhīm b. Ismā'īl, *Majmū'-i Kutub va Rasā'il-i al-Imām al-Qāsim b. Ibrāhīm al-Rassī*, Muḥaqqiq: 'Abd al-Karīm Aḥmad b. Jadbān, Dār al-Ḥikma al-Yamānīyya, al-Ṭab'a al-Awlā, 1422 AH, 2001 AD.
- Qāḍī 'Abd al-Jabbār (415 AH), Abu al-Ḥasan 'Abd al-Jabbār al-Asadābādī, *al-Mughnī fī Abwāb-i al-Tawḥīd va al-'Adl*, Ishrāf: Ṭāhā Ḥusein, Cairo, al-Dār al-Miṣrīyya, 1962-1965 AD.
- Crone, Patricia, *Tārīkh-i Andīsheye Sīyāsī dar Islām*, Mas'ūd-i Ja'farī, Tehran, Sukhan, 1389 SH.
- Madelung, Wilferd, *Imām Qāsim b. Ibrāhīm va Uṣūl-i I'tiqādīy-i Zeydīyya*, Shūrīn-i Shādfar, Tehran, Nāmak, 1400 SH.

**Imamate and Genealogical Legitimacy: Imāmīyyah, Zaidīyyah  
and Mu'tazilah Controversy**

**Mohammad Ahmadimanesh<sup>1</sup>**

*Assistant Professor, The Institute for Research and Development in the  
Humanities (SAMT), Tehran, Iran*

The following article is a continuation of another article about genealogical legitimacy and its effect on the theory of Imamate. While in the previous article, the inconsistencies between the pre-Islamic genealogical culture of the Arabs and the issue of the transfer of the Imamate of Ali and his descendants were investigated, in this article, the difference between the Imāmīyyah and the Zaidīyyah in the genealogical explanation of the Imamate in the period of the third to fifth century A.H. will be analyzed. It shows that those two groups, in an attempt to explain the chain of imams with a coherent theory, put forward different understandings of the genealogical legitimacy, and based on it, when interpreting the important texts of the Ḥadīth of Ṭhaqlayn and the verse of Taḥrīr, as well as the story of Mubāhilah, presented various definitions of the genealogical terms Ahl al-Bayt and 'Itrat". Regarding the mixing of Mu'tazilah with Shiites and their participation in these discussions, the opinion of Qāzī 'Abdul Jabbār Mu'tazilī has also been examined. Finally, it can be said that while in the general attitude of Zaidīyyah, the mechanism of inheritance was accepted based on the concept of Zurrīyyah as the basis of genealogical legitimacy, Imāmīyyah In order to explain the chain of imams, which usually but not always followed the paternal mechanism, also use the criteria of virtue and Naṣṣ.

**Keywords:** 'Itrat, Ahl al-Bayt, Genealogical Legitimacy, Zaidīyyah, Imāmīyyah, Mu'tazilah.

---

1. Email: Mam.ahmadimanesh@gmail.com



- Majmū‘iy-i Khattī, Kitābkhāniy-i Majlis:9541, Kitābat: 1057q Dar Hiydarābād Hind.
- Majmū‘iy-i Khattī, Kitābkhāniy-i Majlis: 1295, Kitābat:1908q.
- Majmū‘iy-i Khattī, Kitābkhāniy-i Majlis: 588-ṭ.
- Majmū‘iy-i Khattī, Kitābkhāniy-i Majlis:10277.
- Majmū‘iy-i Khattī, Kitābkhāniy-i Majlis:8962.
- Maḥallātī, Dhabīḥullāh, Rīyāḥīn-u l-Sharī‘at, Tihrān, Dār al-Kutub al-Islāmīyat, 1368sh.
- Muḥammad b. Ḥasan b, Shahīd Thānī, *Istiqṣā’-u l-I‘tibār Fī Sharḥ-i l-Istibṣār*, bi Kūshish-i Muḥammad Anṣārī Khu‘iynī, Qum, Āl-i al-Bayt, 1419q.
- Marandī, Abū al-Ḥasan, *Majma‘-u l-Nūrīn*, Nuskhīy-i Sangī, Kitābkhāniy-i Majlis:187579.
- Murhaj, Ibrāhīm ‘Abd al-Laṭīf Ibrāhīm, *Sharḥ-u Dīwān-i l-Khaṣībī*, Biyrūt, Dār al- Mīzān, Bī Tā.
- Muslim b. Ḥajjāj al-Niyshābūrī, *al-Kunā Wa al-Asmā’*, Madīnat, ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī Bī al-Jāmi‘at al-Islāmīyat, 1404q.
- Mahdī, ‘Abd al-Zahrā, al-Hujūm-u ‘Alā Bayt-i Fāṭimat(s), Qum, Bī Nā, Bī Tā.
- Nabāṭī, ‘Alī b. Muḥammad, *al-Ṣirāṭ-u l-Mustaqīm Ilā Mustahaqq-i l-Taqdīm*, Najaf, al-Maktabat al-Ḥiydarīyat, 1384.
- Najjāshī, Aḥamad b. ‘Alī, al-Rijāl, Qum, Jāmi‘at Mudarrisīn, 1365sh.
- Naṣr-i b.Muzāḥim, *Waq‘at-u Ṣiffīn*, bi Kūshish-i ‘Abd al-Salām Harūn, Qum, Mar‘ashī, 1404.
- Nūrī, Ḥusiyn, *Mustadrak-u l-Wasā‘il*, Qum, Āl-u al-Bayt, 1408.

- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Jam‘-u l-Jawāmi‘*, bi Kūshish-i Mukhtār Ibrāhīm al-Hā’ij Wa Dīgarān, Qāhirih, al-Azhar, 1426.
- Shafī’ī, Sa’īd, “Rawājini, ‘Abbād b. Ya‘qūb”, *Dānishnāmiy-i Jahān-i Islām*, Zīr Nadhar-i Ghulām‘alī Ḥaddād ‘Adil, Tihṙān, Bunyād-i Dā’irat al-Ma‘ārif-i Islāmī, 1386.
- Şaffār, Muḥammad b. Ḥasan, *Başā’ir-u l-Darajāt*, bi Kūshish-i Muḥsin Kūçihbāghī, Qum, Mar‘ashī, 1404.
- Ṭbarī, Muḥammad b. Jarīr, *Tārīkh-u l-Rusul-i Wa al-Mulūk*, Biyrūt, Dār al-Turāth, 1387q.
- Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Tahdhīb-i l-Aḥkām*, bi Kūshish-i Ḥasan Khursān, Tihṙān, Dār al-Kutub al-Islāmīyat, 1407q.
- ‘Ādilzādiḥ, ‘Alī, Şābirī, Muḥammad ‘Alī, “Āmūziḥhāy-i Nuşayrī Dar Risāliy-i Ruj‘at Mansūb biḥ Mufaḍḍal b. ‘Umar”, *Nashriyhy-i Mashriq Mū‘ūd*, Sh62, 1401.
- ‘Ādilzādiḥ, ‘Alī, “Bāzshināsī Riwayāt Mansūb Bi Ṭabarī Dar *Dalā’il Al-Imāmat*”, *Ḥadīth Wa Andīshih*, Sh33, 1401.
- Idem, “Barrasī Riwayāt-i Aḥmad b. al-Ḥusayn Ma‘rūf Bi Ibn abī al-Qāsim Dar *Dalā’il-u Al-Imāmat*”, *Ḥadīth Ḥuwziḥ*, Sh21, Pāyīz Wa Zimistān 1399sh.
- ‘Āmilī, Sayyid Ja‘far Murtiḍā, *Ma’sāt-u l-Zahrā’*, Dār al-Sīrat, 1418q.
- ‘Alawī, Muḥammad b. ‘Alī b. al-Ḥusayn (Mansūb), al-Manāqib /al-Kitāb al-‘Aṭīq, bi Kūshish-i Ḥusiyn Mūsawī Burūjirdī, Qum, Dalīl Mā, 1428q.
- ‘Ayyāshī, Muḥammad b. Mas‘ūd, *al-Taḥsīn*, bi Kūshish-i Sayyid Hashim Maḥallātī, Tihṙān, al-Maṭba‘at al-‘Ilmīyat, 1380q.
- Qumī, ‘Abbās, *Bayt-u l-Aḥzān*, Īrān, Dār al-Ḥikmat, 1412q.
- Kashī, Muḥammad b. ‘Umar, *Ikhtiyār-u Ma‘rifat-i l-Rijāl*, bi Kūshish-i Ṭūsī, Muḥammad b. Ḥasan, Muştafawī, Ḥasan, Dānishgāh-i Mashhad, 1409q.
- Kuliynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfi*, bi Kūshish-i ‘Alī Akbar Ghaffārī Wa Muḥammad Ākhūndī, Tihṙān, Dār al-Kutub al-Islāmīyat, 1407q.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir, *Bihār-u l-Anwār*, Biyrūt, Dār al-Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1403q.

- Jāhiz, ‘Amr b. Bahr, *al-‘Uthmānīyat*, bi Kūshish-i ‘Abd al-Salām Muḥammad Ḥārūn, Biyrūt, Dār al-Jīl, 1411q.
- Jazā’irī, Sayyid Ni‘matullāh, *al-Anwār-u l-Nu‘mānīyat*, Biyrūt, Dār al-Qārī, 1429q.
- Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad, *Wasā’il-u l-Shī‘at*, Qum, Mu’asisiy-i Āli al-Bayt, 1409q.
- Ḥarfūsh, Ḥusiyn Mayhūb, *Khayr-u l-Ṣanī‘at-i Fī Mukhtaṣar-i Tarīkh-i Ghulāt-i l-Shī‘at*, Nuskhīy-i Khaṭṭī Ibrāhīm Ḥarfūsh, çap Sangī, Lādhiqīyat, 1407q.
- Ḥummīn, Ḥusayn Aḥmad, *Tadhkirat-u l-Afkār, al-Majmū‘at-u l-Kāmilat-u li Mu‘allifāt-i l-Ṭā‘ifat l-Nuṣayrīyat*, 2016.
- Idem, *Ghanīmat-u l-Safar, al-Majmū‘at-u l-Kāmilat-u li Mu‘allifāt-i l-Ṭā‘ifat l-Nuṣayrīyat*, 2016.
- Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān, *Dīwān-u l-Khaṣībī Ma‘a Sharḥ lil Rumūz al-Bāṭinīyat Fīh-i*, bi Kūshish-i S. Ḥabīb, Biyrūt, al-‘Alamī, 1421q.
- Idem, *Fiqh-u l-Risālat-i l-Rastabashīyat*, bi Kūshish-i Ruwā’ Jamāl ‘Alī, 2015.
- Idem, *al-Abwāb (Faṣl-u Min al-Hidāyat-i al-Kubrā: Tārīkh-u l-Nabī Wa al-‘Imat Wa Mu‘jizātihum*, bi Kūshish-i al-Muṣṭafā Ṣubḥī al-Khidr al-Ḥumsī, Biyrūt, al-‘Alamī, 1432q.
- Idem, *al-Hidāyat-u l-Kubrā*, Biyrūt, al-Balāgh, 1419q.
- Dirāyatī, Muṣṭafā, Fihristgān-i Nuskhīy-i Khaṭṭīy-i Īrān, Tihrān, Sāzmān-i Asnād Wa Kitābkhānīy-i Millī, 1391sh.
- Dalā’il-u l-Imāmat*, Qum, Bi‘that, 1413q.
- Dhababī, Shams al-Dīn, *Sīyar-u A‘lām-i l-Nubalā’*, bi Kūshish-i Shu‘ayb Arnā‘ūt, Biyrūt, al-Risālat, 1405q.
- Zabīdī, Muḥammad Murṭiḍā, *Tāj-u l-‘Arūs*, bi Kūshish-i ‘Alī Hilālī Wa ‘Alī Sīrī, Biyrūt, Dār al-Fikr, 1414q.
- Zubayrī, Muṣ‘ab b. ‘Abdillāh, *Nasab-u Quraysh*, bi Kūshish-i Līfī Birūfīnsāl, Qāhira, Dār al-Ma‘ārif, Sāyt-i FNKhĀ (Fihristgān-i Nusakh-i Khaṭṭīy).
- Sayyārī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Qirā‘āt-u Aw al-Tanzīl-u Wa al-Taḥrīf*, bi Kūshish-i Iitān Kūlbirg Wa Muḥammad ‘Alī Amīr Mu‘izzī, Līdin, Brīl, 2009.

- Abū al-Faraj, ‘Alī b.al-Ḥusayn, *Maqātil-u l-Ṭālibīyīn*, bi Kūshish-i Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Biyrūt, Dār al-Ma‘rifat, Bī Tā.
- Aḥsā’ī, Ibn Abī Jumhūr, *Mujjalī-u Mirāt-i l-Munjī*, Tihrān, Mu’asisiy-i Pazhūhishīy-i Ḥikmat wa Falsafih, Īrān, 1387sh.
- Aḥmad, Sulaymān, *Dīwān-u l-Makzūn Sinjārī*, Biyrūt, al-Balāgh, 1430q.
- Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad*, bi Kūshish-i Shu‘ayb Arnā’ūt, Bī Jā, Bī Nā, 1421q.
- Aḥmad b. Ṭāwūs, *Banā’-u l-Maqālat-i l-Faṭimīyat*, bi Kūshish-i ‘Adnānī Ghurayfī, ‘Alī, Qum, Āl-i al-Bayt, 1411q.
- al-Ikhtisās*, Qum, bi Kūshish-i ‘Alī Akbar Ghaffārī, Kungiriy-i Shiykh Mufid, 1413q.
- Akbarī, ‘Amīdriḍā, *Bāzkhānīy-i Ikhtilāfāt-i Muta’khir-i Rijālī Darbāriy-i Ghālīyān Bā Ta’kīd Bar Intiqādāt Wahīd Bihbahānī Bar Ibn Ghaḍā’irī*, Dar Dast-i Nashr.
- Akbarī, ‘Amīdriḍā, Nuṣayrīyih: Tārīkh, Manābi‘ Wa ‘Aqā’id, Dar Dast-i Nashr.
- Akbarī, ‘Amīdriḍā wa Muḥammad Taqī Dhākīrī, “Ittihām Abū al-Mufaḍḍal Shiybānī bi Tahṛīf Wa Ja’l-i Asnād, ‘Ayārsanjīy-i Rūykard-i Rijālīyān-i Mutaqadīm Wa Muta’akhhir”, *Pazhūhishnāmiy-i ‘Ulūm Ḥadīth Taṭbīqī*, Sh 14, 1400sh.
- Anṣārī, Ismā‘īl, *al-Mawsū‘at-u l-Kubrā ‘An Fāṭimat-i l-Zahrā*, Dalīl-i Mā.
- Baḥrānī, Sayyid Hāshim, Madīnat-u Mu‘ājiz-i l-A’immat, Qum, al-Ma‘ārif al-Islāmīyat, 1413q.
- Bukhārī, Muḥammad b.Ismā‘īl, *al-Ṣaḥīḥ*, bi Kūshish-i Muḥammad Zuhayr Nāshir, Biyrūt, Dār Ṭawq al-Nijāt, 1422q.
- Balādhurī, Aḥmad, *Ansāb-u l-Ashraf*, bi Kūshish-i Suhiyl Zakkār, Dār al-Fikr, 1417q.
- Biyhaqī, Aḥmad, *al-Sunan-u l-Kubrā*, bi Kūshish-i Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, al-Qāhirat, Hijr, 1432q.
- Tafsīr-u l-Qumī*, Mansūb bi ‘Alī b.Ibrāhīm, bi Kūshish-i Ṭayyib Mūsawī Jazā’irī, Qum, Dār al-Kitāb, 1404q.
- Tījānī, Muḥammad, *Zubdat-u l-Afkār*, bi Kūshish-i Maḥmūd Badrī, Qum, al-Ma‘ārif, 1426q.

**References**

- Ibn abī al-dunyā, ‘Abdullāh, *al-Mutamannīn*, bi Kūshish-i Khayr Ramaḍān Yūsif, Beirūt, Ibn Ḥazm, 1418q.
- Ibn Idrīs Ḥillī, Muḥammad, *al-Sarā’ir*, bi Kūshish-i Ḥasan b. Aḥmad Mūsawī wa abu al-Ḥasan b. Masīh, Qum, Jāmi‘at Mudarrisīn, 1401q.
- Ibn Bābiwayh, Muḥammad b. ‘Alī, *al-Amālī*, Tih-rān, Kitābçī, 1376.
- Idem, *al-Khaṣā’il*, bi Kūshish-i ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qum, Jāmi‘at Mudarrisīn, 1362 sh.
- Idem, *Ilal-u l-Sharāyi*, Qum, Dāwarī, 1385sh.
- Idem, *Ma‘ānī-u l-Akḥbār*, bi Kūshish-i ‘Alī Akbar Ghaffārī, Qum, Jāmi‘at Mudarrisīn, 1403.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad, *al-Ṭabqāt-u l-Kubrā*, bi Kūshish-i Iḥsān ‘Abbās, Biyrūt, Dār al-Şādir, 1968.
- Ibn Shu‘bat Ḥarrānī, Ḥasan, *Ḥaqā’iq-u Asrār-i l-Dīn*, al-Majmū‘at al-Kāmilala Li Mu‘lafat-i al-Ṭā’ifat al-Nuṣayrīya, 2016.
- Ibn Shahrāshūb, Muḥammad b. ‘Alī, *Mathālib-u l-Nawāşib*, Nuskhīy-i Khaṭṭī Kitābkhāniy-i Sipahsālār Tih-rān, Bī Tā.
- Idem, *Mathālib-u l-Nawāşib*, Nuskhīy-i Khaṭṭī Kitābkhānihy-i Nāşirīy-i Hind, Kitābtāst, 845H.
- Idem, *Manāqib-u Āl-i Abī Ṭālib*(‘A), Qum, ‘Allāmih, 1379 q.
- Ibn Ṭāwūs, ‘Alī b. Mūsā, *Iqbāl-u l-‘māl*, Tih-rān, Dār al-Kutub al-Islāmīya, 1409q.
- Idem, *Sa‘d-u Su‘ūd*, Qum, Dār al-Dhakhā’ir, Bī Tā.
- Idem, *al-Ṭarā’if*, bi Kūshish-i ‘Alī ‘Āshūr, Qum, Khayyām, 1400q.
- Idem, *Faraj-u l-Mahmūm*, Qum, Dār al-Dhakhā’ir, 1368 q.
- Ibn Ghaḍā’irī, Aḥmad b. al-Ḥusayn, *al-Rijāl*, bi Kūshish-i Muḥammad Riḍā Ḥusiynī, Dār al-Ḥdīth, 1364.
- Ibn Qulawayh, Ja‘far b. Muḥammad, *Kāmil-u l-Ziyārāt*, bi Kūshish-i ‘Abd-u al-Ḥusiyn Amīnī, Najaf, Dār al-Murtaḍawīyat, 1365sh.
- Ibn Muṭahhar Ḥillī, Ḥasan, al-Rijāl, bi Kūshish-i Muḥammad Şādiq baḥr-u al-‘Ulūm, Najaf, Dār al-Dhakhā’ir, 1411q.
- Ibn Muṭahhar Ḥillī, Ḥasan, *Nahj-u l-Ḥaq wa Kashf-u l-Şidq*, Biyrūt, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.
- Ibn Nadīm, Muḥammad b. Ishāq, *al-Fihrist*, bi Kūshish-i Ibrāhīm Ramaḍān, Biyrūt, Dār al-Ma‘rifat, 1417q.

**Abstracts**

**The Authentication of the Letter of the Second Caliph to  
Mu'āwiya ibn Abī Sufyān**

**Ali Adelzadeh<sup>1</sup>**

*PhD Student of Quran and Hadith Sciences, University of Tehran,  
Tehran, Iran*

In some sources, such as *Biḥār al-Anwār* a long narrative has been related, according to which Abdullah ibn 'Umar started a protest movement against Yazīd ibn Mu'āwiya after the martyrdom of Imam Ḥusayn (a.s.). As a response to ibn 'Umar, Yazīd showed the letter that the Second Caliph had sent to Mu'āwiya ibn Abī Sufyān. In this letter many events of the Early Islam have been described, especially the actions of the hypocrites to usurp the caliphate, and there has been some recommendations for Mu'āwiya. In this report, there are many historical and literary errors. In this article, by conducting a thorough search and examining the *Isnad* and the text of the narrative, it has been proved that al-Ḥusayn ibn Ḥamdān al-Khaṣībī is the main accused of falsifying this narration. Although his name has not been mentioned in the *Isnad*. Furthermore, based on manuscripts, another version of the story has been presented, which may have been unrelated to al-Khaṣībī's version and based on an earlier source. In this research, other topics such as the related account attributed to al-Balādhurī have also been discussed.

**Keywords:** 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, Mu'āwiya ibn Abī Sufyān, al-Ḥusayn ibn Ḥamdān al-Khaṣībī, Ghulāt.

---

1. Email: aliadelnajm@gmail.com



*In the name of God*

**Table of Contents**

---

|   |            |
|---|------------|
| <b>The Authentication of the Letter of the Second Caliph to Mu'āwiya ibn Abī Sufyān</b>                 | <b>3</b>   |
| <i>Ali Adelzadeh</i>  |            |
| <b>Imamate and Genealogical Legitimacy: Imāmīyah, Zaidīyah and Mu'tazilah Controversy</b>               | <b>33</b>  |
| <i>Mohammad Ahmadimanesh</i>  |            |
| <b>Baghdād's Shūnīziyyas in the History of Sufism</b>   | <b>59</b>  |
| <i>Sayedeh Fatemeh Zare Hosseini &amp; Hamid Reza Sanaei</i>  |            |
| <b>The Relationships between Tughā Timurs and Sarbidārāns According to Numismatics Data</b>             | <b>89</b>  |
| <i>Nasrin Mirakhorloo &amp; Mahboobeh Sharafi</i>   |            |
| <b>The Performance of Tehran Municipality in Monitoring the Price of Bread in the First Pahlavī Era</b> | <b>119</b> |
| <i>Jafar Aghazadeh &amp; Mohsen Parvish</i>   |            |
| <b>Manifestation of Mystical themes in Geometric Patterns in the School of Tabriz: Sultanīyah Dome</b>  | <b>141</b> |
| <i>Rana Kourehpaz &amp; Lida Balilan</i>  |            |

---