



تاریخ و تمدن اسلامی

فصل نامه علمی گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی
سال نوزدهم، شماره چهل و سه، تابستان ۱۴۰۲

● آرابسک و تبار نبطی آن (۳-۳۲)
نگار ذیلایی و هادی عالمزاده

● تقابل علی(ع) و معاویه در روایت‌های عثمانیه و ابن تیمیه: مطالعه‌ای مقایسه‌ای (۳۳-۵۳)
سیدعلی خیرخواه علوی، نعمت‌الله صفری فروشانی، عبدالله فرهی و عثمان یوسفی

● عوامل بیرونی و درونی افول مذهب و دولت زیدیان در شمال ایران (۵۵-۸۴)
سید محمد صادقی سنگدهی، مصطفی معلمی و سیدعلی اکبر عباسپور

● مفاهیم بنیادین اندیشه شیعه در آثار مناقب فارسی اهل سنت قرون هفتم تا نهم هجری (۸۵-۱۱۳)
اویس خادم لو و محمد حاجی تقی

● یورش تیمور به شام (۸۰۳هـ): زمینه‌ها و علت‌ها (۱۱۵-۱۳۳)
شهربانو نظریان، معصومعلی پنجه و هادی عالمزاده

● میسیونری زنانه: تأملاتی درباره فعالیت‌های تبلیغی ماری برد بر پایه کتاب زنان ایران و اعتقاداتشان (۱۳۵-۱۵۴)
منصور طرفداری، جعفر نوری و محمدرضا ملک ثابت

تاریخ و تمدن اسلامی

سال نوزدهم، شماره چهل و سه، تابستان ۱۴۰۲

Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 19, No. 43, Summer 2023

● Arabesque and its Nabatean Origin (3-32)
Negar Zeilabi & Hadi Alemzadeh

● The Confrontation between Alī^(PBUM) and Mu'awīya in The Narrations of Uthmānīyya and Ibn Taymīyya: A Comparative Study (33-53)
Sayyed Ali Khirkhah Alavi, Nimatullah Safari Foroushani, Abdollah Farrahi & Osman Yousephi

● A Study on the Decline of Zaydī School of Thought and Government in Northern Irān (55-84)
Sayyed Mohammad Sadeqi Sangdehi, Mostafa Moallemi & Sayyed AliAkbar Abbaspour

● The Fundamental Shīa Concepts in the Persian Sunnī Manāqībs from the 14th to the 16th Century (85-113)
Oveis Khadem Lu & Mohammad Haji Taghi

● Timūr's Invasion to Syria (803/1400-1): Backgrounds and Causes (115-133)
Shahrbanou Nazariyan, Masoumali Panjeh & Hadi Alemzadeh

● Women's Missionary: Reflections on Mariy Bird's Propaganda Goals and Methods with Emphasis on Book of Persian Women and Their Creed (135-154)
Mansour Tarafdari, Jafar Nouri & Mohammadreza Maleksabet



Islamic History and Civilization

A Quarterly Journal of History & Civilization of Islamic Nations
Vol. 19, No. 43, Summer 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:

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

Art work: M. Adli

Typetting & Layout: Seyyede Amin 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

فصل نامه علمی، سال نوزدهم، شماره چهل و سه، تابستان ۱۴۰۲

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

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

مدیرمسئول: فهیمه مخبر دزفولی

سرمدیر: یونس فرمند

ویراستار: قنبرعلی رودگر و معصومعلی پنجه

ویراستار انگلیسی: فهیمه مخبر دزفولی

مدیر داخلی: مطهره 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 فرمند	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
فهیمه مخبر دزفولی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران
محسن معصومی	دانشیار تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران

طراح روی جلد: محمد رضا عدلی

حروفچینی و صفحه آرایی: سیده آمینه حسینی

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

تلفن و دورنگار: ۴۴۸۶۵۳۵۱

سامانه مجله: 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 | آرابسک و تبار نبطی آن
نگار ذیلایی و هادی عالم‌زاده |
| ۳۳ | تقابل علی (ع) و معاویه در روایت‌های عثمانیه و ابن تیمیه: مطالعه‌ای مقایسه‌ای
سیدعلی خیرخواه علوی، نعمت‌الله صفری فروشانی، عبدالله فرهی و عثمان یوسفی |
| ۵۵ | عوامل بیرونی و درونی افول مذهب و دولت زیدیان در شمال ایران
سید محمد صادقی سنگدهی، مصطفی معلمی و سیدعلی اکبر عباسپور |
| ۸۵ | مفاهیم بنیادین اندیشه شیعه در آثار مناقب فارسی اهل سنت قرون هفتم تا نهم هجری
اویس خادم لو و محمد حاجی تقی |
| ۱۱۵ | یورش تیمور به شام (۸۰۳هـ): زمینه‌ها و علت‌ها
شهربانو نظریان، معصومعلی پنجه و هادی عالم‌زاده |
| ۱۳۵ | مسیونری زنانه: تأملاتی درباره فعالیت‌های تبلیغی ماری برد بر پایه کتاب <i>زنان ایران و اعتقاداتشان</i>
منصور طرفداری، جعفر نوری و محمدرضا ملک ثابت |
-

آرابسک و تبار نبطی آن^۱

نگار ذیلابی^۲

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

هادی عالم‌زاده

استاد بازنشسته گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

آرابسک (نقوش استیل‌یزه گیاهی و هندسی) گاه به عنوان شاخصه هنر اسلامی و از ابداعات تمدن اسلامی شمرده می‌شود؛ در مقابل این نظر، برخی از مورخان هنر، افزون بر خصوصیات دوره اسلامی، بر مآخذ پیش از اسلام آن، به‌ویژه مآخذ ساسانی و بیزانسی و انتقال سنت‌های فرهنگی پیشین هم اشاره کرده‌اند. در این پژوهش، علاوه بر این دو مآخذ، فرهنگ نبطی هم به‌مثابه گنجینه‌ای غنی از مضامین کهن تصویر می‌شود. به‌عنوان مآخذی دیگر در زمینه نقش‌مایه‌های گیاهی آرابسک اسلامی لحاظ شده است. پرسش اصلی این پژوهش این است که بن‌مایه‌ها و نقوش گیاهی در آثار نبطی چه بوده و بر اساس شباهت‌های نقوش نبطی و اسلامی تا چه حد می‌توان نقوش نبطی را به‌عنوان مآخذی برای آرابسک اسلامی به‌شمار آورد؟ در این پژوهش با رویکردی بر پایه تاریخ فرهنگی و شواهد متنوع، به‌ویژه آثار مادی و گزارش‌های باستان‌شناسان و شباهت‌های آشکار فرهنگی موجود، نشان داده‌ایم که نقش‌مایه‌های نبطی را هم می‌توان در شمار خاستگاه‌های آرابسک به‌شمار آورد و بر این اساس و با توجه به تعدد تبارهای تاریخی آرابسک، دیدگاه‌های ذات‌گرایانه و قدسی‌مدارانه سنت‌گرایان در محدود ساختن دامنه تفسیری این نقوش به هنر اسلامی، بازنگری جدی شده است.

کلیدواژه‌ها: آرابسک، عربانه، هنر نبطی، نقوش گیاهی نبطی، هنر اسلامی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۹

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): N_zeilabi@sbu.ac.ir

مقدمه

بر اساس تعریفی کمابیش پذیرفته و متداول، آرابسک شیوه‌ای از تزئین با شکل‌های دقیق هندسی و نقش‌های گیاهی ساده شده و انتزاعی با پیچ و خم‌های متقاطع و موزون و مکرر است که در بسیاری از هنرهای اسلامی، از جمله تذهیب، کاشی‌سازی، گچ‌بری، قلم‌زنی، منبت‌کاری، حجاری، و... به کار می‌رود. آرابسک در متون مختلف، با تعابیر دیگری چون عربانه/ طرح‌های طوماری/ توریقی/ اسلیمی/ مورسک^۳ (مغربی) هم به کار رفته است (عالم‌زاده، ۱۳۸۳: دبا. ۱/ ذیل آرابسک؛ نیز نک. بورکهارت، ۱۳۹۲: ۶۸؛ کونل، ۱۳۴۷: ۲۳؛ دیمانند، ۱۳۳۶: ۱۸، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۲۶۱).

برخی از پژوهشگران هنر، از جمله سنت‌گرایان آرابسک را از مختصات هنر اسلامی دانسته‌اند؛ چنان‌که معمولاً بخش عمده‌ای از تعریف و ماهیت هنر اسلامی با نقوش آرابسک، چونان پدیده‌ای / آفرینشی اسلامی تصور و تصویر می‌شود. در بررسی این دیدگاه، این پرسش مهم مطرح می‌شود: آیا نقوش آرابسک از ابداعات اسلامی است و پیش از اسلام هیچ سابقه‌ای نداشته؟ در این باره دو دیدگاه با دو رویکرد ممتاز از یکدیگر مطرح است: رویکردی تاریخ‌نگرانه و سنت‌گرایانه.

در رویکرد تاریخ‌نگرانه اجزاء مختلف هنر اسلامی، چونان پدیداری فرهنگی و در گرو زمان و مکان و چون سنتی برآمده از سنت‌های هنری پیشین فهم و تفسیر می‌شود. در این رویکرد هیچ عنصر فرهنگی بی تباری تاریخی نیست و ادعای ابداع اولیه و نقطه آغاز برای پدیدارهای فرهنگی، اصولاً با خصلت مطالعات تاریخ فرهنگی در تضاد است. در مقابل، سنت‌گرایان معمولاً یا به خاستگاه تاریخی بی‌توجهند و یا اصولاً وجود یا فقدان تبار تاریخی را از ضروریات رویکرد خود نمی‌دانند و به عمد آن را نادیده می‌گیرند. در واقع برخی از سنت‌گرایان (برای نمونه نک. تیتوس بورکهارت^۴، سطور بعد) با آن‌که در مقدمات مباحث

3. Moresque.

4. Titus Burckhardt

هنر اسلامی گاه به ریشه‌های تاریخی و مآخذ نیز اشاره می‌کنند، اما این ریشه‌ها را صرفاً از مقوله مقدمات طبیعی آن می‌دانند و تحلیل و تفسیرشان از هنر اسلامی مبتنی بر زمینه‌های قدسی مدارانه، متعالی، معنوی و توحیدی است.^۵

پژوهش حاضر در زمره پژوهش‌هایی است که اختصاص و انحصار آرابسک را به حیطه اسلام یا فرهنگ اسلامی، با توجه به تبار چندلایگی ریشه‌های آن خطا می‌داند و بر آن است که این میراث تصویری، با احتوا بر ریشه‌های متنوع، از سومری، ایلامی، آشوری، ایرانی و بیزانسی گرفته، تا همسایگان کنعانی، سندی و مصری و نبطی آن، در قالب صورت‌های کهن و باستانی، به فضای متأخر اسلامی منتقل شده‌است و قصد دارد با نگاهی تاریخی تبار نبطی آن را با شواهد موجود (عمدتاً بر اساس یافته‌های باستان‌شناسان) به‌مثابه سنتی ریشه‌دار توضیح دهد.

برخی از مورخان هنر به سابقه پیش از اسلام آرابسک، به‌ویژه سوابق ایرانی، یونانی و بیزانسی و جز آن، در آثار خود اشاره کرده‌اند، اما درباره خاستگاه نبطی آن پژوهش مستقلی در دست نیست. عالم‌زاده در مدخل «آرابسک» (دبا، ۱۳۸۳) نمونه‌هایی از اجرا و شیوه بیان آن در ایران، بین‌النهرین، یونان، بیزانس و مصر را ارائه کرده‌است: به نوشته وی در مصر نقشی منسوب به سلسله دوازدهم (۲۰۰۰ قبل از میلاد) با برگ‌ها، غنچه‌ها و گل‌های به هم پیوسته، شکل ساده‌ای از آرابسک را تداعی می‌کند. در میان‌رودان صحنه‌ای از جلوس آشوربانی‌پال (۶۲۶ ق.م)، در یونان سرستونی متعلق به سده چهارم پیش از میلاد؛ در ایران ظرفی سفالی از شوش با نقوش استیلیزه گیاهی (متعلق به هزاره چهارم قبل از میلاد) و در بیزانس جعبه‌ای از عاج با نقوش اسلیمی یافت شده که همگی از خانواده آرابسک اسلامی‌اند.

افزون بر نفوذ هنرهای یونانی، بیزانسی و ساسانی در نقش‌مایه‌های آرابسک گاه برخی پژوهشگران چون بورکهارت افق‌های بس دورتر در میان اقوامی چون چادرنشینان آسیای

۵. برای پیشینه بحث درباره آرابسک از نگاه مورخان و سنت‌گرایان و نیز برخی مطالعات درباره هنر نبطی نک. سطور بعد، ذیل پیشینه نظری.

مرکزی را هم از نظر دور نداشته و به برخی شباهت‌های آن در هنر بدوی سکاها^۶ و سرمت‌ها^۷ هم توجه کرده‌اند (بورکهارت، ۱۳۹۲: ۶۸-۶۹). بورکهارت به درستی یادآور شده که تشابه میان نقوش آرابسک و نقوش دیگر سرزمین‌ها تا سرزمین‌های دوری چون اروپا به معنای داد و ستد مستقیم این فرهنگ‌ها نیست؛ بلکه بخشی است از پدیده‌ای گسترده‌تر، یعنی ظهور هنری کهن و مهجور در مرزهای جهان یونانی رومی که از جانب غرب بر هنرهای مسیحی در سرزمین‌هایی چون ایرلند^۸ و در جانب شرقی بر هنرهای اسلامی در خاورمیانه تأثیر نهاده است و در هر یک به مقتضای شرایط خاص محیطی تطور و تکامل یافته است؛ چنان‌که هنر اسلامی هم این نقش‌مایه‌ها را گرفته و آن‌ها را کمال بخشیده است (بورکهارت، ۱۳۹۲: ۷۰).

در این پژوهش این فرضیه مطرح است که ریشه‌های این نقش‌مایه‌های کهن، دست‌کم در بخشی از سفر دور و دراز خود و در محدوده برخی از نقوش، از طریق تمدنی واسطه، یعنی تمدن نبطی به جهان اسلام منتقل شده است. در مجموعه پژوهش‌های مربوط به هنر اسلامی معمولاً هنر نبطی نادیده گرفته شده است، در حالی که کاوش‌های متعدد باستان‌شناختی درباره تمدن نبطی (که در ادامه مکرراً به آن‌ها ارجاع شده است)، حاکی از گنجینه‌ای غنی از نقش‌مایه‌ها و بیانی هنری است که توانسته نقش رابط میان تمدن هلنی رومی و اسلامی را ایفا کند. در حقیقت در این پژوهش تلاش شده در میان حلقه‌های مختلف این زنجیره هنری که ذهنیات بصری و هنری دورترین سرزمین‌ها را به جهان اسلام منتقل کرده، نقش نزدیک‌ترین

۶. سکاها یا اسکیت‌ها (Scythians) دسته‌ای از آریایی‌های مهاجر، پراکنده در سرزمین‌های مختلف اوراسیا اند،

از شرق و غرب دریای خزر تا سواحل رودهای دن و دانوب در اروپا (سده هشتم پیش از میلاد).

۷. سرمت‌ها (Sarmatians) شاخه غربی سکاها، اجداد آلان‌ها، گروهی از آریایی‌های ساکن در استپ‌های جنوب روسیه و اوکراین.

۸. بورکهارت (۱۳۹۲: ۷۰) به شباهت شگفت‌انگیز میان صفحه‌ای از انجیل لیندیس‌فارن (Lindisfarne ۶۷۹/ق ۶۹۸ م) و موزاییکی در کاخ اموی منیه (۸۶/ق ۷۰۵ م) اشاره کرده است (برای بخشی از آرایه‌های کتاب عهد جدید لیندیس‌فارن نک. همو، ۷۱).

حلقه، هم از نظر زمانی و هم جغرافیایی، یعنی حلقه نبطی آن بررسی و روشن گردد. نمونه‌های متنوعی از تبار نبطی آرابسک که عمدتاً در تزئینات معماری، سکه و سفال در تمدن نبطی عرضه و بررسی شده، شباهت‌های نبطی و اسلامی و نقش واسطگی هنر نبطی را آشکار می‌سازد.

پیشینه نظری

در برخی از نخستین مطالعات نظری درباره هنر اسلامی، برای نمونه کتاب طرح و رنگ در معماری اسلامی^۹ اثر سونیا پی. سهر داس^{۱۰} و نیز مجموعه سخنرانی‌ها و کتاب‌هایی که در جشنواره جهان اسلام (که به مناسبت بزرگداشت هزار و چهارصدمین سال فرهنگ اسلامی) در ۱۹۷۶ در لندن، منتشر شده، بر هویت متمایز نقوش و تزئینات اسلامی و دیگربودگی و تمایز شرق اسلامی به دلیل خلق نقوش آرابسک تأکید شده‌است. تلاش نویسندگان این آثار در جهت اثبات قواعد جامع طراحی اسلامی، فارغ از زمان و تاریخ‌گرایی است؛ به نحوی که در بسیاری از این آثار آرابسک/ عربانه «عصاره» فرهنگ بصری اسلامی تلقی شده‌است (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹: ۱۰۴) در این آثار تفکیک جغرافیایی میان سرزمین‌هایی چون مصر، سوریه، ایران، شمال آفریقا، اندلس و... لحاظ نشده و آن‌چه عربانه خوانده‌اند، عنصر تزئینی مشترک در تمام این سرزمین‌ها و به مفهومی ناشی از یگانگی اسلامی در ورای زمان و مکان، تلقی شده‌است. ویژگی‌های تعمیم‌یافته آرابسک از مختصات همین ذهنیت است. نجیب اوغلو (۱۳۷۹: ۱۰۳-۱۱۶) در بخش دوم کتاب هندسه و تزئین در معماری اسلامی، تحت عنوان «مجادله در عربانه هندسی»، پیشینه نظری نویسندگان غربی درباره آرابسک را به تفصیل تشریح کرده‌است. ارنست هر تسفلد^{۱۱} (۱۹۱۳-۱۹۳۶) و ارنست کونل (۱۹۶۰)

9. *Design and Color in Islamic Architecture*

10. Sonia P. Seherr-Thoss

11. Herzfeld, E. "Arabesque", in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition (1913-1936), Edited by R. Basset, R. Hartmann, Online access on 13 May 2023.

نویسندگان مقاله Arabesque در ویراست اول و دوم دایرةالمعارف اسلام، ظهور عربانه را با تفکر اسلامی و مفاهیمی چون تجلی الهی و جهان بینی اسلامی مرتبط دانسته اند. پس از ایشان کسانی چون ماسینیون^{۱۲}، ژرژ مارسه^{۱۳} و اتینگهاوزن هم ویژگی های تزینات انتزاعی را با اتکا بر ماهیت اسلام تبیین کردند (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹: ۱۰۴-۱۰۶). شاید بتوان گفت همین آراء در شکل گیری رویکرد سنت گرایان که سنگ بنای تبیین خود از هنر اسلامی را بر مفهوم تجلی الوهیت و امر قدسی استوار ساخته اند، مؤثر بوده است. این ایده های ذات گرایانه در آراء مسلمانانی چون اسماعیل الفاروقی به صورتی اغراق گونه دنبال شده است. الفاروقی دانشوران غربی را متهم می کند که هنر اسلامی را صرفاً تزینی دانسته و از معنا تهی کرده و نتوانسته اند روح اسلامیت آن را درک کنند. وی مدعی است که بن مایه های انتزاعی طبیعت گریز تعبیری است از یگانگی وصف ناپذیر خداوند و طرح های عربانه شهودی ذوقی _ و نه منطقی_ است از ناطبوعی بودن و وصف ناپذیری امر قدسی (-Alfaruqi, 1970: 68). طی دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ این تفاسیر به اوج رسید؛ چنان که مفاهیم مختلف عرفانی از جمله وحدت و کثرت، توحید، صفات جمالیه الهی و ... در تفسیر آرابسک و هنر اسلامی رواج بسیار یافت؛ برای نمونه تیتوس بورکهارت (1967: 32-41) در مقاله «ارزش های جاویدان در هنر اسلامی»^{۱۴}، با این توضیح که آرابسک با القاء کل، مانع از آن می شود که بیننده بر یکایک اشکال متمرکز شود، بر ماهیت عرفانی و غیرتاریخی عربانه تأکید کرد. این

۱۲. برای مثال ماسینیون (Louis Massignon) تأکید بر جزئیات در هنر اسلامی را با اندیشه ذره باوری مرتبط می داند؛ یعنی عالم از ذرات و اعراضی تشکیل شده که دائماً به دست خداوند خالق تحول و دگرگونی می یابند؛ اما این مدعا فاقد شواهد و مستندات تاریخی است.

13. Georges Marçais

14. "Perennial Values in Islamic Art"

ایده‌ها در جشنواره جهان اسلام در ۱۹۷۶^{۱۶}، موجی از القائنات صوفیانه و عارفانه در باب هنر اسلامی را سامان بخشید. اندیشه اصلی کتاب معنای وحدت: سنت صوفیه در معماری ایران^{۱۷} نوشته نادر اردلان و لاله بختیار از سنت‌گرایان ایرانی بسط همین اندیشه است (نجیب‌اوغلو، ۱۳۷۹: ۱۰۸). این دل‌بستگی معنوی و صوفیانه به تفسیر هنر اسلامی در آثار سید حسین نصر از معروف‌ترین سنت‌گرایان، به نحو جامع‌تری، تبیین شده‌است و با رجوع به آثار وی، توصیف جامعی از آراء اصلی سنت‌گرایان را می‌توان یافت. تأکید بر حقیقت بی‌زمان و مکان و حضور قواعد لایتغیر ثابت در تمدن سنتی اسلامی در حقیقت تداوم همان گفتمان خاورشناسانی است که شرق را دارای سنتی ثابت و فاقد تاریخ می‌دانند و غرب را عرصه تحول‌های تاریخی، با این تفاوت که در آراء کسانی چون نصر این اندیشه از توصیف تخفیف‌گرایانه مستشرقان به نکته قوت سنت اسلامی تبدیل شده‌است.

به تعبیر نجیب‌اوغلو (۱۳۷۹: ۱۱۴) منشأ تفسیر نمادین نقوش اسلامی را می‌توان در فضای روشنفکرانه دهه‌های هفتاد و هشتاد قرن بیستم میلادی جست. این تفاسیر در این دهه‌ها بسیار رونق گرفت و به تدریج انتقادات و نظریات مخالف هم، به‌ویژه از جانب مورخان هنر، شکل گرفت؛ چنان‌که ارنست گامبریج در کتاب معنای نظم^{۱۷} رویکرد تبلیغ شده در نمایشگاه هنرهای اسلامی جشنواره لندن را نقد کرد. او صراحتاً بیان کرد که معنای نهفته دینی و نمادین در آرابسک هیچ شاهد و مستند محکمی ندارد. الگ‌گرایان^{۱۸} نیز از منتقدان این دیدگاه سنت‌گرایانه بود که با نقد جشنواره جهان اسلام و آراء مطرح در این جشنواره، روش تاریخ‌نگرانه را در مقابل این شیوه سنت‌گرایانه توضیح داد. به بیان او روش سنت‌گرایان به نوعی

۱۵. هم‌زمان با این جشنواره، در لندن در نگارخانه هیوارد (Hayward Gallery) نمایشگاهی به نام هنرهای اسلامی برگزار گردید و کتاب هنر اسلام: زبان و بیان از تیتوس بورکهارت و علم در اسلام حسین نصر و نقش‌های هندسی در هنر اسلامی از عصام السعید و عایشه پارمان در این نمایشگاه عرضه شد.

16. *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*

17. Ernst Gombrich, *The Sense of Order*, New York, 1979.

18. Oleg Grabar

اکراه^{۱۹} از پرداختن به تاریخ است (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹: ۱۱۲). نجیب اوغلو (۱۳۷۹: ۱۱۴) پس از طرح نظریات سنت‌گرایان درباره آرابسک، این پنداشت‌ها را از منظری تاریخی نقد کرده است. نکته اصلی نقد وی بر این متمرکز است که عموم آثار سنت‌گرایان شاخصه مشترکی دارند: تعمیم‌های فاقد دقت که با شواهد عینی به اثبات نرسیده است.

چنان‌که می‌بینیم در این پیشینه پژوهش درباره آرابسک بیشتر نظرات معطوف به ماهیت و نشانه‌شناسی بوده و کمتر به خاستگاه‌های تاریخی پرداخته شده است. در پژوهش حاضر در تداوم حرکت پژوهشی تاریخ‌نگرانه، تلاش شده است به عنوان نمونه با استفاده از شواهد عینی گزارش شده از حفاری‌های باستان‌شناسان، آرایه‌های گیاهی در هنر نبطی، استقصاء و بررسی گردد و این آرایه‌ها به عنوان یک بن‌مایه با خاستگاهی نبطی، در کنار دیگر بن‌مایه‌های آرابسک در سنت اسلامی، به عنوان تبار نبطی آرابسک معرفی گردد.

در میان انبوه آثار نبطی‌پژوهی، درباره آرایه‌ها و نقوش مختلف در هنر نبطی به‌ویژه در سه دهه گذشته پژوهش‌های متعددی انجام گرفته که در این پژوهش به عمده آن‌ها مراجعه شده است؛ از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به تحقیقات جوزف پاتریک از جمله کتاب هنر نبطی میان شرق و غرب^{۲۰} و مقالات متعدد ابراهیم نقب^{۲۱} اشاره کرد.

این پژوهش تلاشی است برای نشان دادن بخشی از مسیری تاریخی که آرابسک خارج از فضای اسلام و تحت تأثیر مسیر تداوم سنت‌های فرهنگی و هنری طی کرده است و تأکیدی است بر خصلت تاریخی طبیعی این پدیده چند لایه و فارغ از سوگیری‌های عقیدتی و غیر تاریخی. با همین خصلت تاریخی، این پدیده در مسیر خود وارد جهان اسلام شد و به واسطه خصوصیات صرفاً صوری‌اش که فاقد هرگونه نماد و نشانی از جانداران آفریده «الله» بود، منطبق با احکام فقهی اسلامی شناخته شد و با تغییرات متناسب با ذوق و امکانات مادی و

۱۹. اکراه ناشی از بیم رویارویی با حقایق تاریخی که منتهی به فروریزی ساخته‌های ذهنی آنان می‌گردد.

20. Patrich, J. (2001). *Nabatean Art between East and West*.

21. Negev, A.

مهارتی مسلمانان پذیرفته و رواج یافت.

روش

پژوهش حاضر نمونه‌ای از مطالعات تاریخی با رویکرد تاریخ فرهنگی است. در مباحث مربوط به هنر، کاربست روش مبتنی بر تاریخ فرهنگی چونان سپری در برابر تحلیل‌های عقیدتی، ذات‌گرایانه، کلیشه‌های جزم‌اندیشانه یا سنت‌گرایانه عمل می‌کند و خصلت پدیده فرهنگی را به عنوان پدیده‌ای شکل‌یافته در جریان‌های تاریخی و اجتماعی توضیح می‌دهد. بر این اساس در بحث از هنر اسلامی، مراد از صفت «اسلامی» (منسوب به اسلام) خصلت «اسلامیت» این هنر نیست، بلکه «خصلت تاریخی، جغرافیایی و بومی و اسلامی شده» آن مراد است؛ و این روش فهم درست و دقیق فرهنگی و تاریخ‌نگرانه هنر در قلمرو اسلام را، در ارتباط با سنت‌های هنری پیشین، ممکن می‌سازد.

در این پژوهش، انواع تصاویر گیاهی (دیوارنگاره‌ها، آرابه‌های ظروف سفالین و دیگر آثار) بازمانده از فرهنگ نبطی، با نگاه تاریخ فرهنگی و روش تطبیقی، بررسی و تحلیل شده و نقوش گیاهی نبطی به عنوان یکی از منابع و الگوهای آرابسک اسلامی شناخته و مدلل گردیده است.

قلمرو نبطیان

بر اساس یافته‌های باستان‌شناسان، سرزمین نبطیان، در شمال‌غرب جزیره العرب، در دوره‌های متوالی، تحت سلطه برخی از امپراتوری‌های میان‌رودان از جمله آشوریان و در دوره‌های متأخرتر تحت سلطه هخامنشیان، امپراتوران سلوکی و بطلمیوسیان/ بطالسه مصر قرار داشت. از حدود سده چهارم قبل از میلاد، پادشاهی نبطی به عنوان قدرتی نیمه‌مستقل در عربستان شمالی (به تعبیر بطلمیوس عربستان سنگی) میان ادوم (Edom) از شرق و جنوب اردن امروزی تا نواحی موآب (Moab) در جنوب غربی اردن امروزی ظهور یافت (Healey

11:1998)؛ سرزمینی که به سبب ارتباط با تمدن‌های مختلف به‌ویژه ایرانی، یونانی و رومی به نمادی از تکثر فرهنگی تبدیل شد و به نوبه خود و دست‌کم در بخش‌هایی از فرهنگ دیداری، حلقه واسطی گشت میان تمدن‌های کهن و تمدن اسلامی. از لحاظ جغرافیایی، بین سال‌های ۳۰ ق م تا ۴۰ میلادی، قلمرو نبطیان گسترش یافت و از شمال به بصره و حوران، از غرب به صحرای سینا و از شرق به وادی سرحان و جوف، و از جنوب به مدائن صالح رسید و در حدود ۱۰۶ میلادی به تصرف رومیان درآمد و به عنوان ایالتی رومی به حیات فرهنگی خود ادامه داد.^{۲۲} این سرزمین در چهارراه فرهنگی سرزمین‌های ایران، سوریه (شام)، مصر و عربستان، به‌طور طبیعی می‌توانسته نقش نزدیک‌ترین حلقه ارتباط فرهنگی میان تمدن اسلامی و تمدن‌های کهن را ایفا کند، که در این نوشتار تنها به تأثیر فرهنگی نبطی بر آرابسک، پرداخته شده است.

سنت تصویرسازی گیاهی در میان نبطیان را می‌توان التقاطی از رگه‌های یونانی-رومی و ایرانی-پارتی و میان‌رودانی دانست که با موارث قومی و بومی درآمیخته بوده است (Patrick, 2001: 82-84). عناصری چون تزیینات گیاهی نماهای سنگی عظیم در بنای خزانه/خزانه‌داری و معبد بزرگ پترا، مشابه تزیینات شیوه معماری باروک یونانی-رومی است؛ چنان‌که در تزیینات غیرگیاهی در میان سردیس‌ها و تندیس‌های انسانی (زن و مرد) نیز همسان‌های یونانی-رومی یا پارتی آن‌ها کاملاً نمایان است. این گرده‌برداری‌ها به‌ویژه با توجه به خصلت‌های برون‌گرا و فراگیر هنرهای یونانی، رومی و ایرانی اجتناب‌ناپذیر می‌نموده و نقش فرهنگی شهرهایی چون اسکندریه، پرگامون/پرگاموس و تیسفون، به‌مثابه مراکز عمده فرهنگی، در کنار مراودات تاجران نبطی به این مناطق پیرامونی در فرآیند این انتقال فرهنگی نیز مؤثر بوده است. در زمانی متأخرتر تأثیرات همسایه یهودی نبطیان/یهودیه (Judaea Herodian) هم قابل بحث است (Patrick, 2001: 80-81)؛ اما در کنار این مشابهت‌های فرهنگی خارجی، نمونه‌های متعددی از تصویرسازی‌هایی با مشخصات بومی و اختصاصی هم دیده

۲۲. برای نقشه قلمرو نبطیان نک. Patrick, 2001: 22؛ و نیز نک. تصویر ۱.

می‌شود، که به نظر می‌رسد بیش از آن‌که از پیرامونیان تأثیر پذیرفته باشد، در فضای بومی محدودتری شکل گرفته و بالیده است.

ممنوعیت مقطعی صورتگری جانداران در سنت نبطی و رواج نقش مایه‌های گیاهی صورتگری جانداران در سنت نبطی، هم مانند سنت‌های یونانی و ایرانی - پارتی، رواج داشت؛ اما ظاهراً در مقطعی متأخر (نک. سطور بعد) تحت تأثیر برخی باورها از جمله حرمت نگارگری انسان و حیوان، نقش مایه‌های گیاهی گسترش و رونقی بیشتر یافت. برخی از پژوهشگران درباره دوره‌ای از ممنوعیت تمثال‌سازی در آرامگاه‌های نبطی شواهدی ارائه کرده‌اند. بر اساس پژوهش جوزف پاتریک^{۲۳} شکل‌گیری هنر نبطیان: ممنوعیت تصویر حکاکی شده در میان نبطیان^{۲۴} نبطیان چون همسایگان، متأثر از احکام فقهی یهودیان در منع تصویرگری، به ویژه تصاویر آرامگاهی، بین سال‌های ۵۱۶ ق.م. تا حدود هفتاد میلادی (در زمان معبد دوم)،^{۲۵} روی از تمثال‌گری در مقابر برتافتند. در حقیقت پاتریک این پدیده را متأثر از فقه و سنت‌های یهودی دانسته است؛ بنابراین مدعا مهم‌ترین نمونه‌های تمثال‌شکنی در بازمانده‌های معبد شیران بالدار قابل ردیابی است: بنایی که بنابر قول مشهور در زمان آرتاس چهارم (۸ ق.م. تا ۴۰ م.) ساخته شده بود، اما در زمان جانشین وی مالیخوس دوم (۴۰-۷۰ م.) طی جریان شمایل‌شکنی^{۲۶} تصاویر انسانی و تمثال‌های حیوانی معبد با آرایه‌های

23. Patrich, Joseph

24. *The Formation of Nabatean Art: Prohibition of Graven Image among the Nabateans.*

۲۵. بنای معبد دوم اورشلیم به دستور کورش پس از آزادی یهودیان از بابل آغاز شد.

۲۶. نیز نک. اصطلاح شمایل‌شکنی یا ایکون‌شکنی یا بت‌شکنی در مسیحیت به دلیل تفسیر لفظی از ده فرمان (سفر خروج، باب ۲۰) که در اسلام توسط شخص پیامبر اکرم در کعبه صورت گرفت و حرمت صورت‌نگری و شمایل‌سازی را در فقه همه مذاهب اسلامی در پی داشت، تا آن‌جا که در بسیاری از منابع فقهی به حرمت تصویرگری تصریح شده است (برای نمونه‌های متعدد از احادیث درباره حرمت تصویرگری نک.

گچ‌بری پوشاننده و محو شد. همچنین پاتریک (Patrich, 2001: 98) این احتمال را هم مطرح کرده‌است که تندیس‌های نیم‌تنه انسانی در قصرالبننت^{۲۷} نیز در همین دوره تخریب شده باشد. مکنزی تاریخ دقیق‌تر مرمت‌های اصلاحی موجود را بعد از زلزله سال ۴۸م دانسته و همچنین مواردی از تخریب تصاویر در خربة‌التنور^{۲۸} را هم نشان داده‌است (به نقل از: Patrich, 2001: 98). به نوشته پاتریک (Patrich: 2001: 98) برای مخدوش کردن تصاویر یا محو آن‌ها داربست‌های بلند و تجهیزاتی لازم بوده که فقط با هماهنگی‌های دولتی امکان داشته‌است. به باور پاتریک (Patrich, 2001: 96-100) دست‌کم تا قبل از سال ۵۰ قبل از میلاد، تمثال‌سازی در آثار نبطی یا نبوده یا بسیار نادر بوده و تزئینات عمدتاً گیاهی بوده‌است. وی همچنین این قرینه درخور توجه را ارائه کرده که ۶۰۰ سال پس از پادشاهی نبطی، در قلمرو امپراتوری روم، لئوی سوم امپراتور شمال‌شکن مسیحی را با لقب شگفت «لئوی نبطی» می‌شناخته‌اند و به احتمال قوی انتساب این لقب به وی به همین دوره متقدم شمال‌شکنی در میان نبطیان اشاره دارد و وجه دیگری برای آن متصور نیست؛ از این رو به نظر وی، استفانوس بیزانسی و دیگر فرهنگ‌نویسان رومی که امپراتور را با این لقب معرفی کرده‌اند، احتمالاً به منابع نبطی این پدیده فرهنگی دسترسی داشته‌اند.^{۲۹}

با این‌که بر اساس شواهد باستان‌شناختی ارائه شده، تردیدی نداریم که نبطیان در

Zeilabi, Negar, "Talisman and Figural Representation in Islam: A Cultural History of Images and Magic, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Published Online 27Dec. 2017.

۲۷. قصر البننت (Qasr el- Bint): از آثار نبطی پترا واقع در شمال غرب معبد بزرگ و جنوب غربی معبد شیران بالدار در نزدیکی وادی موسی.

۲۸. خربة التنور (Khirbet et-Tannur): منطقه‌ای باستانی در ۱۸ کیلومتری غرب اورشلیم.

۲۹. ای. هیلی در کتاب دین نبطیان (*The Religion of the Nabataeans*) نیز همین مطلب را درباره یک دوره ممنوعیت تصاویر انسانی در میان نبطیان با شواهدی توضیح داده‌است؛ با این همه بر اساس یافته‌های باستان‌شناسان، شواهد نقض بسیاری از تصاویر انسانی منقوش بر دیوارها و سقف‌ها در آثار پترا در همین دوره، نشان می‌دهد که این ممنوعیت فراگیر نبوده و سنتی یکدست در این باره هیچ‌گاه حاکم نبوده و عمومیت نداشته‌است.

تصویرگری انسانی و حیوانی محتاط بوده‌اند و به‌ویژه خدایان خود را در قالب تصاویری ساده‌شده و دور از فرم طبیعی ترسیم می‌کرده‌اند (بر خلاف سنت یونانی و رومی که خدایان در آن‌ها در صورت‌های انسانی و حیوانی ترسیم می‌شده‌اند)، اما بسامد شواهد به گونه‌ای است که نمی‌توان از ممنوعیت قطعی تصاویر انسانی در این چند دهه سخن گفت؛^{۳۰} برای نمونه ج. باسیل (Basile, 2002: 256-257) و ک. توتل (Tuttle, 2013: 12) در مطالعات خود نمونه‌هایی متعدد از تصاویر انسانی و نیز نمونه‌هایی از چشم‌بُتها^{۳۱} (مانند بازنمایی خدایان از جمله عَزَّی به صورت دو چشم، در قابی مستطیل، و گاه با افزودن بینی و لب) را در معبد بزرگ پترا در همین بازه زمانی معرفی کرده‌اند (نیز، نک. Wenning: 2001: 79-95). در پژوهش‌های دیگر و گزارش‌های باستان‌شناسان هم آن‌چه غلبه دارد، نوعی سبک ترکیبی نقوش انسانی، حیوانی و گیاهی در کنار یکدیگر است؛ سبکی که در محیط‌های شهری و پرجمعیت‌تر نبطی بیشتر قابل مشاهده است. بر اساس این مستندات درباره محدودیت بازنمایی جانداران در دوره‌ای از فرهنگ نبطی می‌توان حرمت صورتگری و تندیس‌سازی در فقه اسلامی را در استمرار سنت‌های فرهنگی پیشین ارزیابی کرد.^{۳۲}

فارغ از این پیش‌فرض، پربسامدترین نقش‌مایه‌ها و رگه‌های تأثیرگذاری نقوش گیاهی نبطی بر آرابسک در سنت اسلامی را می‌توان در نقش‌مایه‌های زیر بازجست:

۳۰. پاتریک به این نقد که وجود مجسمه‌های فیگوراتیو (تصویری) در کنار آثار غیر فیگوراتیو می‌تواند نظریه او را مخدوش کند، این چنین پاسخ داده: «از آن‌جا که بسیاری از این مجسمه‌ها مخدوش و بسیاری هم بعدها بازسازی شده، می‌توان نتیجه گرفت که همه این آثار دوره‌های شمایل‌شکنی را پشت سر نهاده‌اند». با این همه، شواهد نقض سخن وی بیش از آن است که این تعمیم موجه جلوه کند.

31. Eye-Idol

۳۲. چگونگی تأثیرپذیری فقه اسلامی از سنت‌های فرهنگی پیشین درباره حرمت صورتگری خود موضوع مستقلی است که می‌توان در پژوهشی دیگر به آن پرداخت.

نقوش آرابسک هم‌خانواده با نقوش گیاهی نبطی

۱. نقش تاک

گفته می‌شود که آرابسک از صورت خیالی تاک سرچشمه گرفته است. در بسیاری از نقوش آرابسک در دوره اسلامی درخت تاک جزو بن‌مایه‌های اصلی است. از جمله در کاخ مَشْتی / مَشْتی (مَشْتا/مَشْتَا) کاخ زمستانی ولید دوم (۱۲۷هـ) طرح درخت زندگی از همین صورت خیالی تاک الهام گرفته است (بورکهارت، ۱۳۹۲: ۸۶؛ نیز نک. تصویر ۲). هم‌چنین در مواضع مختلف در قُبَّة الصَّخْرَه نقش درخت تاک و پیچک و ساقه‌های درهم پیچیده تاک همراه با برگ‌های انگور درون انحنایها را پوشانده است. نمونه درخشان و ظریفی از پیچک‌های متوازن درون دو نوار باریک موازی اطراف کتیبه کوفی زیر گنبد شایان ذکر است (قیومی بیدهندی، ۱۳۹۷: ۱۶۶، به نقل از کتابخانه کنگره آمریکا^{۳۳}، نک. تصویر ۳).

نقش درخت تاک و پیچک در محراب جامع اموی دمشق و مسجد جامع قیروان هم به شیوه‌هایی دیگر اجرا شده است (کرسول، ۱۳۹۳: ۵۸؛ عالم زاده، ۱۳۸۳: ذیل «آرابسک»). در محراب مسجد جامع قیروان، بر نیم‌گنبد بالای محراب، نقش‌مایه شاخه‌های پیچان تاک با گل‌هایی پنج پر و خوشه‌های انگور درخور توجه است (کرسول ۱۳۹۳: ۳۱۴؛ قیومی بیدهندی، ۱۳۹۷: ۲۰۵) افزون بر مساجد، در کاخ‌های اموی از جمله کاخ المفجر (Hamilton, 1959: 41؛ هواک و مارتن، ۱۳۸۴: ۴۲) نیز طرح‌های پیچاپیچ انتزاعی و پیچک‌های در هم گره‌خورده مو/تاک از جمله عناصر پربسامد تزینی است.

با این‌که این نقش‌مایه از اصلی‌ترین بن‌مایه‌های آرابسک معرفی شده، اما از تبار نبطی آن تقریباً سخنی در میان نیست؛ در حالی‌که برگ‌ها و پیچک تاک از نقوشی است که در تزینات گیاهی آثار نبطی مکرر به‌کار رفته است: در سرستون‌ها و تاج ستون‌ها در بنای خزانه که از شاخص‌ترین بناهای پتراست، نقوش پیچک و برگ‌های تاک در کنار نقش‌مایه گل با ظرافت بسیار به شکل نواری تزینی درون کادربندی‌های باریک اجرا شده است (Negev,)

33. <http://www.loc.gov/item/mpc2004007134/pp>

1974, fig. 5123^{۳۴} نیز نک. تصویر ش ۴).

بیشترین کاربرد نقش تاک در آثار نبطی در گچ‌بری‌های دیواری و سقف بناهاست. در این جاها این نقوش در قاب‌بندی‌هایی شبیه سبک هلنی و رومی، تصویر شده و در مواردی هم نحوه اجرای آن‌ها متمایل به هنجارهای شرقی (ایرانی - پارسی و میان رودانی) است که در آن هنرورزان مایل بوده‌اند کل فضا را از نقش مایه‌های متراکم پر کنند (Patrick, 2001: 94)؛ نمونه‌ای بسیار ظریف از نقش پیچک به صورت نقش برجسته در معبد شیران بال‌دار^{۳۵} هست که فیلیپ هاموند^{۳۶} در مقاله‌ای تصاویر قسمت‌های مختلف آن را ثبت و گزارش کرده‌است (fig n. 3, 4, 7, p.49-51 نک. تصویر ۵).

نقش مایه پیچک و برگ انگور علاوه بر بناها در تزیین چراغ‌ها و ظروف سفالی هم بسیار به کار رفته‌است (McKenzie and others, 2013: 2/242-243) ظرافت در اجرای نقوش، رعایت تقارن و تکرار موزون و ریزه‌کاری‌های روی سفال‌ها کاملاً استادانه و قابل قیاس با نمونه‌های متأخرتر این نقوش در سده‌های میانه اسلامی است (میخائیل ویکرز, Vickers, 1994: 236-238). در مقاله‌ای دو نمونه مشابه از کاسه‌هایی سفالین (محفوظ در موزه‌های هامبورگ و بریتیش میوزیوم) را که نقوش پیچک و برگ تاک به ظرافت در سطح داخلی آن‌ها کار شده، معرفی کرده که حاکی از گسترش این سنت هنری نبطی از طریق داد و ستد در تمام مناطق اطراف مدیترانه است و با مقایسه این آثار می‌توان حتی از تأثیرات دورتر این سنت در مناطقی، مثل هند هم، سخن گفت.

نمونه مهم دیگر از نقش مایه تاک و پیچک در کنار گل‌ها و کتیبه‌ها را در بناهای

34. also see: "Fragment of the Facade Al-Khazaneh in Petra, The Capital of the Nabatean kingdom in Wadi Musa city in Jordan"; <https://universes.art/en/art-destinations/jordan/petra/al-khazaneh/capital>

۳۵. معبد شیران بال‌دار از آثار نبطی پترا در نزدیکی وادی موسی است که بنابر قول مشهور در زمان آرتاس چهارم (۸ق.م تا ۴۰ق.م) ساخته شده.

36. Hammond, F.

خربة الصّریح^{۳۷} از آثار نبطی نیمه اول سده دوم میلادی می‌توان یافت. نقوش گیاهی ظریفی که در این اثر عرضه شده (Joukowski, 2002: 4/235-248) از نمونه‌های قابل قیاس با آرابسک اسلامی است. همچنین در یک گزارش باستان‌شناختی از بنایی مجلل در شمال پترا، سرستون‌های مزین به پیچک و خوشه‌های انگور متقارن و ظریف معرفی شده‌است (Bikaiand et al., 2008: 481 نک. تصویر ۶). این آرایه‌ها با تزیینات حاوی نقوش پیچک و خوشه انگور در بنای قبة الصخره (در تیرهای کششی قوس‌های طاقگان هشت ضلعی) کاملاً قابل تطبیق است (نک. تصویر ۷ نیز نک. تصاویر ۱۶ و ۱۷ در کرسول، ۱۳۹۳: ۳۱؛ برای نمونه‌ای واقع گرایانه از پیچک تاک و خوشه انگور در سقف نقاشی‌شده خانه‌ای در پترای کوچک^{۳۸} نک. تصویر شمار ۸). این بن‌مایه تزیینی نبطی بعدها در آرابسک اسلامی با تغییراتی در اندازه برگ‌ها و نحوه اجرا و نیز در دوره‌های متأخرتر با حذف عناصری مثل خوشه انگور مستمراً به کار رفته‌است.

در برخی از آثار اسلامی، در بنای شاخصی چون قبة الصخره^{۳۹} و مساجدی چون جامع احمد بن طولون (کرسول، ۱۳۹۳: ۳۸۸) و مسجد الاقصی (نک. تصویر ۹ قیومی بیدهندی، ۱۳۹۷: ۲۰۲، تصویر لوح چوبی منبت)، خوشه انگور هم در میان پیچک‌ها هست؛ اما از سده‌های میانه، عمدتاً از نیمه دوم خلافت عباسیان در بناهای مذهبی فقط پیچک‌ها باقی مانده و خوشه انگور حذف شده‌است. به نظر می‌رسد حذف خوشه انگور در سده‌های میانه اسلامی می‌تواند منشأ فقهی داشته باشد و احتمالاً نقش باغ‌های انگور که یادآور کارگاه‌های شراب‌سازی مجاور آن بناها یا مُتداعی شراب بوده، به سبب حرمت آن در اسلام، از نقش‌مایه‌های آرابسک حذف شده؛ اما پیچش برگ‌های تاک و خیال‌انگیزی موزون آن‌ها در

۳۷. محوطه‌ای باستانی متشکل از بناهای نبطی در نزدیکی وادی حسا در پترا.

۳۸. Little Petra، محوطه‌ای باستانی در شمال پترا.

۳۹. مسجد بودن قبة الصخره جای تردید و موضوع بحث است، زیرا نه محرابی دارد و نه جایی برای تشکیل صفوف نمازگزاران.

این سنت هنری حفظ شده است. پس در نقوش عربانه، قرن‌ها پس از اسلام، در حذف نقش انگور و روی برتافتن از تکرار آن، تأثیر فرهنگ اسلامی را می‌توان بازجست، اما درباره شاخ و برگ و پیچک‌های تاک، تقلید و تداوم سنت هنری نبطی مشاهده می‌شود.

۲. برگ کنگری (آکانتوس / شوکه الیهود) و میوه کاج

از دیگر نقش‌مایه‌های پرسامد در بناهای مختلف پترا، نقوش برگ کنگری / آکانتوس (برگ‌های بزرگ پای خرس) و میوه کاج است. در تزیینات بنایی در دره مرکزی پترا در جنوب ویرانه‌های وادی موسی که پس از تحقیقات ۱۹۹۳ دارای کارکرد مذهبی دانسته و «معبد بزرگ» نامیده شده، نقوش متعدد گیاهی بسیاری شبیه سبک گچبری‌های باروک هست. در یک مورد در دیوار راهروی غربی معبد گلی پنج‌پر و برجسته در میان و در اطراف آن برگ کنگری‌های درشت در قاب‌بندی‌های تزیینی با آرایه‌های خطوط و هلال‌های مدور به صورتی مکرر در تمام قاب اجرا شده است. این فضا به سبب این تزیینات به اتاق باروک شهرت یافته است (Joukowski, 2002: 241، نک. تصویر ۱۰). تمام راهروی غربی هم پوشیده از بقایای فروریخته گچ‌بری‌هایی است با نقوش گیاهی، که حکایت از دیواری سراسر پوشیده از آرایه دارد. در این معبد تزیینات گیاهی در قاب‌بندی‌های عموماً مدور انجام شده است، به این صورت که دایره‌هایی با قطری نزدیک به اندازه ارتفاع دیوار ایجاد و سراسر آن‌ها با تزیینات پوشانده می‌شده است.

در همین معبد بزرگ نمونه‌ای کمیاب از تزیین با نقش میوه کاج هست که درون برگ پهن آکانتوس حکاکی شده و اطراف آن با نقوش پیچک‌های تودرتو آراسته شده است (Joukowski, 2002: 245، نک. تصویر ۱۱).

روی دیوارهای جنوبی معبد هم تزیینات گل و پیچک و نیز برگ آکانتوس مکرراً اجرا شده است. در قسمت تاج دیوار پیچک‌های موج‌تاک و گل‌ها و شکوفه‌ها و نیز مخروط‌های

کاج کار شده است (Joukowski, 2002: 244). در یکی از دیوارهای جنوبی در یک مورد تصویری از صورتی انسانی هم دیده می‌شود. به تعبیر یوکوفسکی (2002: 245) در این معبد ترکیبی از روح هنر نبطی و سنت‌های کلاسیک قابل بازیابی است. در ساختمانی مجلل یافت شده در شمال پترا نیز سرستون‌های متعدد آن با نقش برجسته برگ‌های بزرگ اکانتوس تزئین شده است (Bikai and et al., 2008: 481 نک. تصویر ۶). در ساختمان خزانه/خزانه‌داری هم در برخی از سرستون‌ها، دو ردیف برگ‌های پهن و برگشته اکانتوس به صورت برجسته بر روی قطعات بزرگ سنگ تراشیده شده است^{۴۱} (تصویر ۱۲).

در سنت آرابسک اسلامی با این که میوه کاج به ندرت به کار رفته، اما نقوش برگ کنگری/آکانتوس بسامد بیشتری دارد. نمونه‌های کهن برگ کنگر، در تزئینات قرنیز جرزهای زیر گنبد بنای صخره (نک. تصویر شماره ۱۳) و برخی نقوش مسجدالاقصا موجود است؛ و نمونه متأخرتر آن را هم می‌توان در منبت‌کاری فرسب (شاه تیر چوبین) پنجره غربی دیوارهای جنوب غربی و شمال غربی مسجد عمرو (۲۱۲ق، در فسطاط) که مزین به افریزی با نقش برگ کنگر است، ملاحظه کرد (کرسول، ۱۳۹۳: ۳۰۰) با نقوشی ظریف و شیوه‌ای ترکیبی شبیه و قابل تطبیق با نمونه‌های نبطی آن‌ها.

با این که در نقش مایه‌ها شباهت‌ها بسیار است، اما تفاوت در نحوه اجرا (که موضوع بحث این پژوهش نیست)، قابل ملاحظه است.^{۴۲}

41. <https://universes.art/en/art-destinations/jordan/petra/al-khazneh/capital>.

۴۲. در سنت نبطی عموماً نقوش گیاهی روی قطعات سنگی حکاکی شده و گچ‌بری‌ها هم ژرف و برجسته است، اما در سنت آرابسک اسلامی عموماً این نقوش روی سطوح صاف یا با ژرفایی کمتر کار شده و در این زمینه برخی سرستون‌های کاخ‌های غربی، مثل الحمرا استثناهایی محسوب می‌شوند. نحوه ترکیب نقش مایه‌ها در سنت اسلامی هم گاه خلاقانه است؛ مثلاً در یک مورد از آرایه بخشی از شبستان مسجد جامع اموی دمشق، نواری نه از شاخه تاک، که از ساقه کنگر با خوشه‌هایی از انگور، نقش شده است (نک. کرسول، ۱۳۹۳: ۵۸).

۳. نقش مایه برگ نخل

در تاج تزینی بالای درهای ورودی در قاب‌بندی‌های مستطیل شکل، نقش مایه برگ نخل در جاهای گوناگون دیده می‌شود (Negev, 1971: 27, 158, fig. 4034, 4035, 4046)؛ اما بر اساس یافته‌های باستان‌شناسان در مناطق مختلف از تمدن نبطی، به نظر می‌رسد برگ نخل بیشتر برای تزین ظروف سفالین به کار می‌رفته است. ویژگی اصلی بازنمایی برگ نخل در این سفالینه‌ها از سنخ نقوشی ابتدایی و بی‌ظرافتی است که در کنار خطوطی صاف یا منحنی همراه با نقطه‌کوبی به کار رفته است (McKenzie and others, 242-243, 245, 2013: 2/؛ نک. تصویر ۱۴).

برگ نخل در سنت آرابسک اسلامی هم از نقش مایه‌های پربسامد است. نمونه‌هایی از این نقش مایه را در تزینات کاخ‌های الحیر و المفجر و... و نیز مساجدی چون مسجد جامع قیروان می‌توان دید (کرسول، ۱۳۹۳: ۳۱۷).

نتیجه

میراث آرابسک بررغم ساده‌انگاری‌های رایج درباره انتساب ابداع آن، یا انحصاری دانستنش به فرهنگ و عالم اسلامی، تباری لایه‌لایه و ریشه‌دار دارد و ضمن احتوا بر میراث‌های متنوع از سومری و ایلامی و آشوری و ایرانی و رومی گرفته تا همسایگان کنعانی و سندی و مصری آن‌ها، در قالب فرم‌ها و تصاویری کهن و باستانی به فضای متأخر اسلامی منتقل شده است. در متون تاریخی و دیگر منابع، ردپایی روشن از چگونگی انتقال نقش مایه‌های هلنی رومی به دوره اسلامی در دست نیست، جز روایاتی معدود حاکی از ارتباط مستقیم برخی معماران و هنروران رومی و مشارکتشان در ساخت برخی بناهای اسلامی (از جمله دعوت ولید بن عبدالملک از شماری کارگر رومی برای توسعه مسجد پیامبر (ص) بلاذری، د.تا: ۱۷؛ قیومی بیدهندی، ۱۳۹۷: ۱۶۷) نمی‌توان از اخذ و اقتباس مستقیم از هنر یونانی- رومی سخن گفت. درباره چگونگی انتقال سنت نبطی هم شواهد مکتوب اندک است؛ برای مثال روایتی هست

درباره حضور مهندسانی نبطی در دوره اسلامی، از جمله مشاوره خواستن حجاج یوسف ثقفی در ساختن شهر واسط از مهندسی آرامی به نام حسان نبطی (قیومی بیدهندی، ۱۳۹۷: ۱۸۵)، اما با توجه به بسیاری شباهت‌ها در میان آثار به جا مانده، و نیز مجاورت جغرافیایی با سرزمین‌های اسلامی شاید بتوان با احتیاط از نقش واسطگی هنر نبطی در انتقال نقش مایه‌های (موتیف‌های) یونانی رومی و نیز برخی سنت‌های شرقی به هنر اسلامی سخن گفت یا دست‌کم بر اساس این پژوهش، در کنار خاستگاه‌های گوناگون آرابسک، آثار عمده نبطی تبار آرابسک را در چند بند زیر عرضه کرد:

۱. در میان نقش مایه‌های آرابسک، نقوش متنوعی از جمله نقش تاک، پیچک و خوشه انگور، برگ اکانتوس و نخل و میوه کاج از مواردی است که می‌توان مایه هنر نبطیان را در آن‌ها ردیابی کرد.^{۴۳}

۲. بر رغم شباهت‌های بسیار در نقش مایه‌های گیاهی، طرز اجرای نقوش در سنت نبطی و اسلامی تفاوت‌های بسیار می‌توان یافت؛ از جمله بساطت نمونه‌های نبطی در قیاس با نمونه‌های پذیرفته شده آن‌ها در قلمرو اسلامی.

۳. سیر انتقال این آرایه‌ها از نبطی به دوره اسلامی سیری پیوسته و مستقیم نداشته، بلکه بیشتر به شبکه‌ای از شاخه‌ها و ریشه‌های درختی شباهت دارد که ضمن حفظ آبشخورهای گونه‌گوش، تأثیرات خود را در جهات و مناطق مختلف پیرامون خود: شام، مصر، جزیره‌العرب گسترانده است.

۴۳. افزون بر این‌ها نگاره منحصر به فرد از کوشکی دوطبقه میان باغ و خانه‌های مسکونی اطراف آن در موزاییک‌های رواق غربی جامع اموی دمشق (نک. تصویر شماره ۳۶ در کرسول، ۱۳۹۳: ۵۸) هست که شباهت بسیار زیادی میان آن و فضاسازی باغ رومی-یونانی و نمای بناهای پترا از جمله بنای خزانه و بنای معبد بزرگ دیده می‌شود که خود می‌تواند موضوع پژوهشی مستقل باشد.

کتابنامه

- بلاذری، احمد بن یحیی (د.تا). فتوح البلدان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- بورکهارت، تیتوس (۱۳۹۲). هنر اسلامی: زبان و بیان. ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: سروش.
- دیماند، موریس (۱۳۳۶). راهنمای صنایع اسلامی. ترجمه عبدالله فریار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- زمانی، عباس (۱۳۶۳). طرح اربسک و اسلیمی در آثار تاریخی اسلامی ایران. در معماری ایران. به کوشش آسیه جوادی، تهران: انتشارات مجرد.
- همو (۱۳۹۰). تأثیر هنر ساسانی در هنر اسلامی. تهران: اساطیر.
- عالم‌زاده، هادی (۱۳۸۳). «آرابسک». دایرة معارف بزرگ اسلامی. ج ۱، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- قیومی بیدهندی، مهرداد (۱۳۹۷). مجموعه هنر در تمدن اسلامی (معماری ۱). تهران: سمت.
- کرسول، کپل آرچیبالد کمرون (۱۳۹۳). گذری بر معماری متقدم مسلمانان. بازننگری جیمز آلن، ترجمه مهدی گلچین عارفی، تهران: فرهنگستان هنر.
- کونل، ارنست (۱۳۴۷). هنر اسلامی. ترجمه هوشنگ طاهری، تهران: ابن سینا.
- نجیب اوغلو، گل‌رو (۱۳۷۹). هندسه و تزیین در معماری اسلامی. ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، تهران: روزنه.
- هواک، جان و هانری مارتن (۱۳۸۴). سبک‌شناسی هنر معماری در سرزمین‌های اسلامی. ترجمه پرویز ورجاوند، تهران: علمی و فرهنگی.

Alfaruqi, Ismail (1970). On the nature of the work of Art in Islam. *Islam and the modern age*, no.2: 68-81.

Basile, J. (2002). Two visual languages at Petra: Aniconic and Representational Sculpture of the Great Temple. *Near Eastern Archeology* 65(4), 255-258.

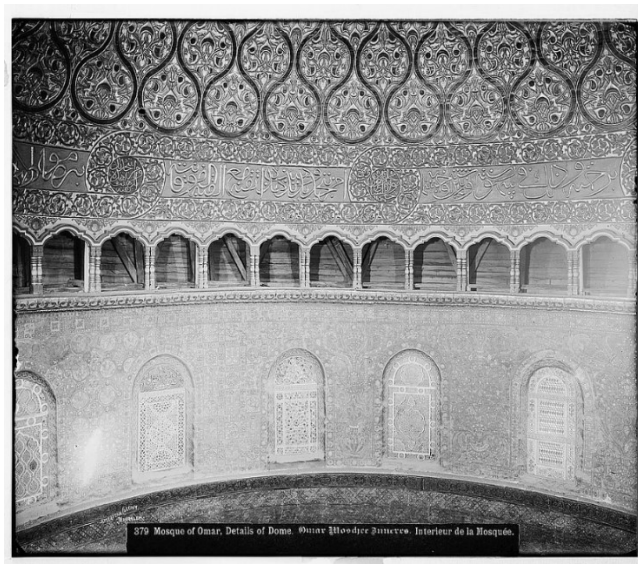
Bikai, Patricia Maynor, Kanellopoulos, Ch. and, Shari Lee Saunders, "Beidha in Jordan (2008). A Dionysian Hall in Nabataean Landscape. *American Journal of Archeology*, 112 (3), 405-507.

Burkhardt, Titus (1967). Perennial Values in Islamic Art. *Studies in Comparative Religion*, 1/32-41.

Durand, C., & Gerber, Y. (2014). "The Pottery Production from Hegra/Madāin Sālih (Saudi Arabia) during the Nabataean Period.

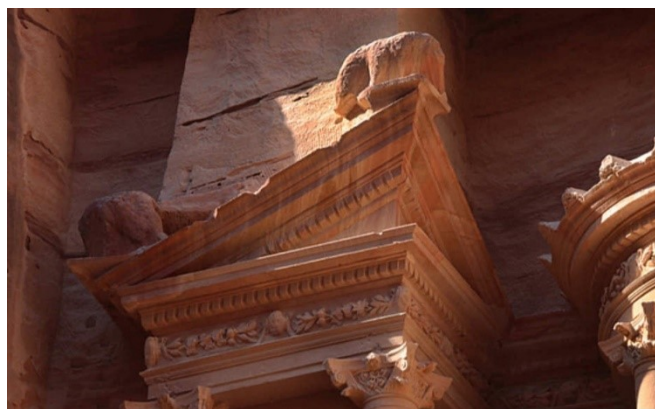
- Preliminary Results, 2008-2011". Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, 44, 153-167.
- Eggleton, L. (2012). History in the Making: The Ornament of the Alhambra and the Past-Facing Present. *The Journal of Art Historiography*.
- Hamilton, R.W. Khirbat al Mafjar (1959). *An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford.
- Hammond, D.J. (2003). The Temple of the Winged Lions, *Markoe*, 223-229.
- Hammond, Philip C. (1977). The Capitals from "The Temple of the Winged Lions", Petra Source. Bulletin of the American Schools of Oriental Research, 226 /47-51.
- Healey, J.F. (1998). *The Religion of the Nabataeans: (Religions in the Graeco-Roman world)*, Brill.
- Herzfeld, E. (1913-1936). Arabesque. In *Encyclopaedia of Islam*, First Edition Edited by R.Basset, R. Hartmann, Online access on 13 May 2023.
- Joukowski, Martha Sharp (2002). A Nabataean Architectural Miracle. *New Eastern Archeology*, 65(4), 235-248.
- Kuhnel, E. (1960). "Arabesque", *Encyclopaedia of Islam*, the second edition, Leiden, Brill.1/558-561.
- McKenzie, S., and others (2013). The Nabataean Temple at Khirbet et-Tannur, Jordan, *The Annual of the American Schools of Oriental Research*, 68(2).
- Mettinger, Tryggve N.D., (Published online 2004). The Absence of Images: the Problem of the ancient cult at Gades and its religio-historical Background.
- Negev, A. (1971) .The Nabatean Necropolis of Mamphis (Kurnub). *Israel Exploration Journal*, 21(2/3), 110-129. <http://www.jstor.org/stable/27925268>
- Negev, A. (1974). Nabatian Capitals in the Towns of the Negev. *Israel Exploration Journal*, 24(3/4), 153-159.
- Patrich, J. (2001). *Nabatean Art between East and West*.
- Patrich, J. (1990). The Formation of Nabatean Art: Prohibition of Graven Image among the Nabateans, Jerusalem: Hebrew University.

- Sonia P. Seherr-Thoss (1968). *Design and Color in Islamic Architecture*, Afghanistan, Iran, Turkey, Washington, D.C.: Smithsonian Institution.
- Tuttle, Christopher A. (2013). Preserving Petra Sustainably (One Step at a Time): The Temple of the Winged Lions Cultural Resource Management Initiative as a Step Forward Author. *Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies*, 1(1), 1-23.
- Vickers, Michael (1994). Nabataea, India, Gaul, and Carthage: Reflections on Hellenistic and Roman Gold Vessels and Red-Gloss Pottery. *American Journal of Archeology*, 98/231-248.
- Wenning, Robert (2001). The Betyls of Petra, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Nov. 2001, No. 324, Nabataean Petra, 79-95.
- Zeilabi, Negar (Published Online 27Dec. 2017) .Talisman and Figural Representation in Islam: A Cultural history of Images and Magic. *British Journal of Middle Eastern Studies*.



تصویر ۳: آرایه‌های اطراف کتیبه، قبه الصخره

<http://www.loc.gov/item/mpc2004007134/pp>



تصویر ۴: نمای بنای خزانهداری پترا

<https://universes.art/en/art-destinations/jordan/petra/al-khazneh/capital>



تصویر ۵: معبد شیران بالدار

Hammond (1977), p.51



تصویر ۶: Bikei, p.481



تصویر ۷: قبه الصخره، طاقگان هشت ضلعي، تيرهای کششی قوس‌ها، کرسول ص ۳۱



تصویر ۸: نقش تاک بر سقف خانه‌ای در پترای کوچک



تصویر ۹: نقش انگور در مسجد اقصا، قیومی، ص ۲۰۲



تصویر ۱۰: بخشی از آرایه‌های اتاق باروک

Joukowski, p.241

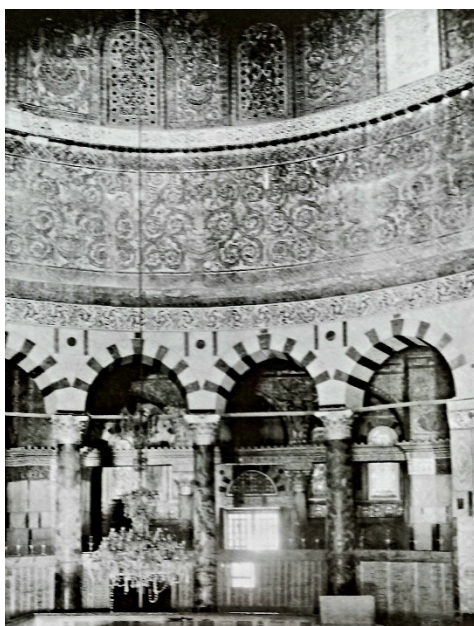


تصویر ۱۱: Joukowski, p.245

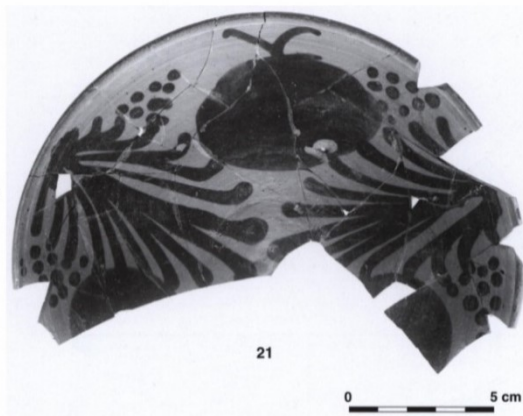


تصویر ۱۲: سر ستون با تزیینات برگ کنگری برجسته

<https://universes.art/en/art-destinations/jordan/petra/al-khazneh/capital>



تصویر ۱۳: قرنیز جرزهای زیر گنبد قبه الصخره، کرسول، ص ۲۳



21

FIG. 18.5*

تصویر ۱۴: Mackenzie and others, p.245

تقابل علی (ع) و معاویه در روایت‌های عثمانیه و ابن تیمیه:

مطالعه‌ای مقایسه‌ای^۱

سیدعلی خیرخواه علوی^۲

دانش‌آموخته دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران

نعمت‌الله صفری فروشانی

استاد گروه تاریخ اهل بیت (ع) مجتمع آموزش عالی تاریخ، سیره و تمدن اسلامی وابسته به جامعه

المصطفی العالمیه، قم، ایران

عبدالله فرهی

استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران

عثمان یوسفی

استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران

چکیده

ظهور اندیشه عثمانیه و نفوذ و گسترش آن در همه دانش‌های اسلامی از جمله تاریخ به شکل‌گیری مکتب تاریخ‌نگاری عثمانیه انجامید. ابن تیمیه عالم سنی سده هفتمی یکی از متأثران از اندیشه و مکتب عثمانیه بود که البته درباره شماری از رویدادهای تاریخ صدر اسلام صاحب دیدگاه‌های خاص خود است. این مقاله که با روش مقایسه‌ای نگاشته شده، به دنبال آن است که با استقصای موارد تمایز و تشابه میان تاریخ‌نگاری عثمانیه و ابن تیمیه در موضوع تقابل علی (ع) و معاویه، به شناخت عمیق‌تر از گرایش‌های آنان دست یابد. نتایج حاصل از این مقایسه، نشان داد که مورخان متمایل به مکتب عثمانیه کوشیدند تا با تحریف در برخی از گزارش‌ها، تصویری غیرواقعی از تقابل علی (ع) و معاویه برای مخاطبان خویش ارائه دهند؛ ابن تیمیه نیز در موارد زیادی در مواجهه با گزارش‌های تاریخی همسو با این مورخان است. با این همه در برخی موارد همچون نقش علی (ع) در فتنه عثمان، رویکردی متعارض با مبانی تاریخی مورخان عثمانیه اتخاذ کرد.

کلیدواژه‌ها: عثمانیه، مکتب تاریخ‌نگاری عثمانیه، علی (ع) و معاویه، ابن تیمیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۵

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): alavitkd@gmail.com

مقدمه

با آغاز خلافت علی (ع) در ۳۵هـ، مخالفان سیاسی وی به بهانه کشته شدن عثمان بن عفان خلیفه سوم و ادعای مظلومیت وی (ناشی اکبر، ۱۹۷۱: ۱۶؛ طبری، ۱۴۰۳: ۴/۴۵۹ و ۱۲۵/۵) و نقش علی (ع) در قتل عثمان (بلاذری، ۱۴۱۷: ۵/۱۱۳)، حکومت آن حضرت را نامشروع دانسته، با وی بیعت نکردند. پیروان این حرکت سیاسی به «شیعه عثمان» و سپس «عثمانیه» شهرت یافتند (طبری، ۱۴۰۳: ۴/۴۲۹-۴۳۰). در چنین شرایطی معاویه بن ابی-سفیان کارگزار حکومت عثمان در شام با بهره‌گیری از فضای به وجود آمده، به حمایت و تحریک عثمانیان از جمله در نبرد جمل (۳۶هـ) دست زد و خود نیز در قالب نبرد صفین (۳۷هـ) به تقابل مستقیم با علی (ع) پرداخت.

با آغاز خلافت معاویه در سال ۴۱هـ سیاست‌های حمایت‌گرایانه وی و جانسپینانش از عثمانیه، به گسترش فزاینده اندیشه عثمانیه به‌ویژه در شام، حجاز و عراق انجامید. این تفکر در سده‌های نخستین با پرورش عالمانی به‌ویژه در حدیث (اهل حدیث عثمانی) و تاریخ توسعه یافت و این درحالی بود که حدیث و تاریخ متأثر از قانون ممنوعیت نگارش حدیث، تا پایان سده اول بیشتر بر روایات شفاهی استوار بود. همین امر سبب گردید تا حاکمان اموی با بهره‌گیری از حربه جعل و تحریف، زمینه دستیابی به اهداف حکومتی خویش و نیز گسترش عثمانیه را فراهم نمایند (نک. طبری، ۱۴۰۳: ۵/۱۸۹؛ ابن عماد، ۱۴۰۶: ۱/۲۲۱؛ ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۵: ۲۲/۱۵) و این‌گونه اندیشه عثمانیه در حوزه تاریخ و تاریخ‌نگاری تأثیر بسیاری گذاشت. رویکرد خاص تاریخ‌نگاران عثمانی در نقل حوادث تاریخی سده‌های اولیه اسلامی سرانجام به شکل‌گیری «مکتب تاریخ‌نگاری عثمانیه» (خیرخواه علوی، ۱۴۰۱: ۹۴-۹۵) انجامید. ضدیت و تقابل با علی (ع) در قالب‌هایی چون خودداری از نقل فضائل ایشان (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴: ۱۱/۴۴) و نیز جعل حدیث در مذمت و سرزنش آن حضرت (ذهبی، ۱۴۰۵: ۵/۱۷۷، ۶/۲۶۱، ۷/۱۶۶) در کنار فضیلت‌سازی برای عثمان (صنعانی، ۱۴۰۳: ۳/۳۴۳)، معاویه و بنی‌امیه (ابن جوزی، ۱۹۶۶: ۲/۱۵-۱۷، ۲۳) را باید از مهم‌ترین

شاخصه‌های این مکتب دانست (نک. خیرخواه علوی، ۱۴۰۱: ۹۵-۱۰۰).
در حالی که اندیشه عثمانیه در سده سوم با غلبه نظریه تربیع احمد بن حنبل به حاشیه رفته بود، سده هفتم شاهد ظهور دانشور نامدار سنی، ابن تیمیه (د. ۷۲۸هـ) بود که از سویی اندیشه‌هایش با آراء غالب علمای اهل سنت آن روزگار تفاوت داشت، و از سوی دیگر با آراء عالمان عثمانی سده‌های نخستین نزدیکی و قرابت بسیاری داشت. آراء ابن تیمیه درباره مسائل و رویدادهای تاریخی صدر اسلام مانند موضوع نزاع علی (ع) و معاویه شایسته توجه است؛ اگر چه ابن تیمیه برخلاف عثمانیه به خلافت امیرالمؤمنین باور داشت و منکران خلافت آن حضرت را سرزنش می‌کرد (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۷۳/۳۵؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۰: ۱۱۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۵۳/۳، ۴۷۹/۴). این مقاله در پی بررسی این سؤال است که میان رویکرد تاریخ-نگاران عثمانیه و ابن تیمیه در مواجهه با گزارش‌های تقابل دو شخصیت مطرح صدر اسلام یعنی علی (ع) و معاویه، چه شباهت‌ها و چه افتراقاتی وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

چند پژوهش درباره تاریخ‌نگاری عثمانیه صورت گرفته است: پایان‌نامه کارشناسی ارشد سیدعلی خیرخواه علوی با عنوان «مقایسه تاریخ‌نگاری عثمانی و شیعی در حوادث دوران حکومت امام علی (ع)» با راهنمایی دکتر نعمت‌الله صفری فروشانی، دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم، ۱۳۸۹؛ نگارنده در این نوشتار ضمن بررسی زمینه‌های شکل‌گیری شیعه و عثمانیه پس از معرفی تفصیلی تاریخ‌نگاران این دو گروه، به مقایسه گزارش‌های آنان در محدوده حوادث دوران حکومت امام علی (ع) پرداخته است. مقاله «علی (ع) و خلافت وی از نگاه مورخان مکتب تاریخ‌نگاری عثمانیه» نوشته سیدعلی خیرخواه علوی (پژوهش‌نامه تاریخ تشیع، ش ۲، ۱۳۹۹)، در این مقاله از میان شاخصه‌های تفکر عثمانی به شاخصه تقابل و ضدیت پیروان این تفکر با علی (ع) به دلیل تأثیرگذاری در تاریخ‌نگاری این مکتب توجه گردیده و بر این اساس جایگاه علی (ع) و حکومت وی در نگاه تاریخ‌نگاران مکتب عثمانیه، مسأله اصلی این

پژوهش قرار گرفته است. گزارش های متناقض مورخان عثمانی در حوادث بیعت مسلمانان در مدینه با علی (ع) و نیز نقش سبائیه در شعله ور کردن آتش جنگ ها از جمله گزارش های مورد توجه در این مقاله می باشد.

در مقایسه و بررسی گزارش های تاریخی عثمانیه و ابن تیمیه نیز پژوهش هایی انجام شده است: کتاب مناسبات فکری عثمانیه و ابن تیمیه در مواجهه با فضائل اهل بیت (ع) (۱۳۹۸)، محمد محسن مروجی طبسی از مطالعاتی است که در این حوزه انجام شده است. مؤلف در نقد دیدگاه های ابن تیمیه، به عثمانیه و برخی از گزارش های مشترک میان تاریخ نگاران عثمانی و ابن تیمیه توجه کرده است، اما از آن جا که طبسی در این اثر بیش از هر مسأله ای در صدد تبیین دیدگاه های ابن تیمیه است، طبیعتاً توجه بیشتر خود را به آراء و نظرات ابن تیمیه معطوف داشته و از بررسی همه جانبه گزارش های تاریخی عثمانیان و معرفی مکتب تاریخ نگاری آنان غفلت ورزیده، ضمن آن که به افتراقات رویکرد عثمانیه و ابن تیمیه کم توجهی کرده است. رساله دکتری سیدعلی خیرخواه علوی با عنوان «بررسی تطبیقی رویکرد عثمانیه و ابن تیمیه در نقل گزارش های تاریخی حوادث صدر اسلام» با راهنمایی دکتر نعمت الله صفری فروشانی، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی، ۱۴۰۱؛ اثر پژوهشی است که در مقایسه بین این دو رویکرد نگاشته شده است، در این رساله تلاش شده تا ضمن بیان سیر تطور عثمانیه و ظهور مکتب تاریخ نگاری آنان و نیز حیات ابن تیمیه و نقش عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی تأثیرگذار بر آراء و نظرها ی وی، نوع نگاه تاریخی ابن تیمیه در مقایسه با رویکرد تاریخ نگاران عثمانی مورد بررسی قرار گیرد و به افتراقات و اشتراکات این دو رویکرد به دور از تعصبات مذهبی و در دایره انصاف توجه گردد.

درباره ابن تیمیه نیز آثاری متعدد از سوی سنیان و شیعیان نگاشته شده و آراء و نظرات وی نقد شده است؛ از جمله: نخست کتاب شیخ الاسلام ابن تیمیه لیس ناصبیا نوشته سلیمان بن صالح الخراشی است؛ در این کتاب نویسنده وهابی با هدف نفی اتهام نصب از ابن تیمیه به نقد دیدگاه های مخالفان منهاج السنه النبویه پرداخته است. دوم کتاب ثناء ابن تیمیه علی

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب و اهل البیت نوشته عثمان الخمیس (قُضیبی)، که در آن نویسنده به استناد سخنان ابن تیمیه وی را از اتهام نصب مبرا دانسته و او را دوستدار امام و اهل بیت (ع) دانسته است. سوم کتاب المقالات السنیة فی کشف ضلالات احمد بن تیمیه اثر عبدالله بن محمد هرّری حبشی فقیه شافعی لبنان، از جمله آثاری است که نویسنده در آن درصدد نقد ابن تیمیه و ردّ افکار و آراء وی برآمده است. هرّری در مقاله سیزدهم و چهاردهم از جلد اول این کتاب مواضع ابن تیمیه علیه علی (ع) و نیز دیدگاه‌های وی در تأیید معاویه و بنی امیه را روشن‌ترین مصداق نصب و ناصبی دانسته است. چهارم کتاب دراسات فی منهج السنه لمعرفة ابن تیمیه اثر سیدعلی حسینی میلانی متکلم و فقیه معاصر امامیه است. این کتاب از مهم‌ترین ردیه‌ها بر منهج است و در ده باب به ردّ دیدگاه‌های ابن تیمیه پرداخته شده است. پنجم کتاب ابن تیمیه فِکراً و منهجاً نگاشته جعفر سبحانی فقیه و متکلم شیعی معاصر است. نویسنده در فصل سوم و چهارم به دیدگاه‌های وی درباره علی (ع) و سایر امامان پرداخته و سپس با استناد به منابع حدیثی و تاریخی آن را به نقد کشیده است. ششم کتاب ابن تیمیه حیاته و عقائده صائب عبدالحمید است که در آن دیدگاه‌های ابن تیمیه را نسبت به علی (ع) و خلافت به نقد کشیده است. هفتم کتاب ابن تیمیه امام سلفی‌ها اثر قاسم‌آف پژوهشگر تاجیکستانی، وی در فصل اول کتاب خویش به نقد دیدگاه‌های ابن تیمیه در خصوص امام علی (ع) بر اساس منهج می‌پردازد و به احادیث تاریخی همچون حدیث طبر، غدیر، یوم الدار، منزلت و سدّ الأبواب اشاره می‌کند. در پایان باید به مقاله «ابن تیمیه و خلافت حضرت علی (ع)» نوشته حسین رجبی و پیام عبدالملکی (مجله کلام اسلامی، ش ۸۷، ۱۳۹۲) اشاره کرد. در این مقاله با بهره‌گیری از منابع حدیثی و تاریخی دیدگاه ابن تیمیه نسبت به خلافت علی (ع) مورد نقد و بررسی قرار گرفته و از ناهماهنگی و بهم‌ریختگی سخنان ابن تیمیه در این باره سخن رانده شده است.

رویکرد عثمانیه به تقابل علی (ع) و معاویه

در بررسی نوع نگاه تاریخ نگاران عثمانی به حوادث تاریخی مربوط به تقابل علی (ع) و معاویه در دوران حکومت علی (ع)، توجه به سیاست‌ها و اقدامات معاویه و دیگر حاکمان اموی از اهمیت بسزایی برخوردار است، معاویه از سویی علی (ع) را به دست داشتن در قتل عثمان متهم می‌کرد (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۱۳/۵) و از سوی دیگر با صدور فرمان‌هایی تلاش داشت تا از نقل روایات فضائل آن حضرت جلوگیری (طبری، ۱۴۰۳: ۱۸۹/۵) و با جعل و ترویج روایاتی در سرزنش ایشان، شرایط را برای توهین و در ادامه سب و لعن ایشان فراهم نماید (بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۳/۵؛ طبری، ۱۴۰۳: ۲۵۳/۵). این سیاست معاویه پس از وی توسط دیگر حاکمان اموی دنبال گردید (ابن عماد، ۱۴۰۶: ۲۲۱/۱) تا بدانجا که سب ایشان در میان امویان امری عادی و متداول گردید (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۹۶/۵۰) و به مرور بر منابر غرب و شرق جهان اسلام رواج یافت (یاقوت حموی، ۱۹۹۵: ۱۹۱/۳) و تا حکومت عمر بن عبدالعزیز (حک: ۹۹-۱۰۱ هـ) بدون هیچ اغماضی اجرا شد (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۳۹۳/۵؛ ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۴۷/۵).

بر این اساس تاریخ نگاران و محدثان عثمانیه نیز همسو با سیاست‌های امویان در مواجهه با آن دسته از اخبار، گزارش‌ها و احادیثی که بیانگر نقش تأثیرگذار مخالفان خویش از جمله علی (ع) بود، به انکار و ردّ و یا تنقیص آن پرداخته و یا آن‌که حداقل از ذکر آن در آثار خود دوری جستند. اینان به‌ویژه در سده اول در تلاش بودند تا ضمن انکار این فضائل، با جعل احادیثی از پیامبر (ص) همان فضائل را برای دیگر صحابه اثبات نمایند و در این راه گاه روایاتی در سرزنش آن حضرت جعل نمایند (صنعانی، ۱۴۰۳: ۳۴۲/۵، ح ۹۷۲۲؛ ابن حجر، ۲۰۰۲: ۳۲۰/۲، ش ۱۵۲۰). بسیاری از منابع اهل سنت در معرفی افراد به عنوان عثمانیه، به بغض آنان نسبت به علی (ع)، عدم نقل روایات آن حضرت^۳ و نیز مذمت ایشان (ذهبی، ۱۴۰۵: ۱۸۰/۵، ۲۶۱/۶، ۱۶۶/۷) اشاره کرده‌اند، به کار بردن عباراتی همچون «یحمل علی علی» در

۳. ابن سعد در مورد شریح قاضی به این ویژگی اشاره دارد (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۱۳۱/۶، ۴۱۸).

مورد برخی از مورخان و محدثان سده‌های اولیه (عجلی، ۱۴۰۵: ۲/۲۹۳ ذیل مغیره بن مقسم و ۳۷ ذیل عبدالله بن شقیق عقیلی و ۳۰ ذیل ابوقلابه عبدالله بن زید؛ ذهبی، ۱۴۰۵: ۵/۱۷۷، ذیل قیس بن ابی حازم و ۲۶۱/۶، ذیل مغیره بن مقسم کوفی و ۱۶۶/۷، ذیل عبدالله بن زید) بیانگر همین ویژگی عثمانیان است. تاریخ‌نگاران عثمانی به سبب دشمنی با علی (ع) و تمایلات سیاسی نسبت به معاویه، در گزارش‌های خود از حوادث دوران حکومت آن حضرت و تصویر تقابل میان ایشان و معاویه نیز برخی گزارش‌ها را با دروغ و جعل می‌آمیختند. اینان در این زمینه در دو محور سیاست تقابل خود با آن حضرت را دنبال کردند:

۱. جعل روایاتی با هدف انکار مشروعیت خلافت علی (ع) و تنقیص حکومت وی

تاریخ‌نگاران و اهل حدیث عثمانیه همسو با سیاست‌های معاویه و حاکمان اموی، که به بهانه خونخواهی عثمان حکومت علی (ع) را نامشروع می‌دانستند، در تلاش برآمدند تا با ساخت روایاتی همچون روایت تثلیث، حکومت ایشان را زیر سؤال برند. در این روایت که از زبان عبدالله بن عمر و با عبارات متنوعی نقل گردیده، در توصیف مرتبه اصحاب پیامبر (ص) از سه خلیفه نخست به عنوان برترین صحابه یاد شده که در عصر نبوی کسی را یارای رقابت با آنان نبود و بعد از این سه تن، باقی صحابه در یک سطح قرار داشته و بر یکدیگر برتری نداشتند. حضور عثمانیانی چون عبیدالله بن عبدالله بن عتبه (بخاری، ۱۴۲۲: ۵/۱۴، ح ۳۶۹۷؛ ابوداود، ۱۴۱۹: ۷/۳۰، ح ۴۶۲۷)، یحیی بن سعید بن قیس (بخاری، ۱۴۲۲: ۵/۴، ح ۳۶۵۵؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰: ۲/۵۶۷، ح ۱۱۹۲)، زهری (ابوداود، ۱۴۱۹: ۷/۳۱، ح ۴۶۲۸؛ ابن ابی عاصم، ۱۴۰۰: ۲/۵۶۷، ح ۱۱۹۱) در سلسله سند این روایات در خور توجه است. ابن عبدالبر این سخن ابن عمر را صحیح نمی‌داند و مدعی است که کسانی همچون یحیی بن معین نیز آن را نپذیرفته‌اند (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳/۱۱۱۶). در روایتی دیگر ابن شهاب زُهری از تسبیح سنگ‌ریزه‌ها در دستان رسول خدا و سه خلیفه نخست یاد کرده است (دارقطنی، بی تا: ۲۴۲/۶؛ ابن کثیر، ۱۹۸۸: ۶/۳۰۶).

این شیوه برخورد عثمانیان حتی در برخی از احادیثی که در ظاهر بی ارتباط با خلافت بود، نیز دیده می‌شود، روایت انس بن مالک به نقل از پیامبر (ص)، نمونه‌ای از این دست روایات است. در این روایت آن حضرت ویژگی‌های اخلاقی برخی از برترین صحابه خود را توصیف می‌کند اما از علی (ع) در میان این صحابه نامی نمی‌برد: «رحیم‌ترین فرد امت ابوبکر، شدیدترین فرد در امر خدا عمر، با حیات‌ترین فرد عثمان، عالم‌ترین صحابی معاذ، قاضی‌ترین زید بن ثابت، قاری‌ترین صحابی ابی بن کعب و امین این امت ابو عبیده جراح است» (ترمذی، ۱۳۹۵: ۶۶۴/۵، ح ۳۷۹۰؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۰۶/۲۱، ح ۱۲۹۰۳).

۲. جعل گزارش‌هایی در خصوص جنگ‌های دوران حکومت علی (ع)

از حوادث مهم دوران حکومت امام علی (ع) که همواره مورد توجه مورخان مسلمان بوده، جنگ‌های ایشان در برابر مخالفان داخلی می‌باشد. جنگ جمل در برابر سپاه مکه که از حمایت معاویه و همراهی برخی از کارگزاران اموی حکومت عثمان بن عفان برخوردار بودند و نیز جنگ صفین در برابر معاویه و شامیان از جمله این جنگ‌ها می‌باشند.

بسیاری از علمای اهل سنت، آن حضرت را در این جنگ‌ها، بر حق و دشمنانش را باغی و خروج‌کننده بر امام می‌خوانند، چنانچه قرطبی مالکی (د. ۶۷۱ هـ) (قرطبی، ۱۳۸۴: ۳۱۸/۱۶، ذیل آیه ۹ سوره حجرات) و نیز جوینی شافعی (د. ۷۳۰ هـ) (جوینی، بی تا: ۲۸۸/۱) هرگونه خروج بر امام را مصداق بغی از دیدگاه خود و دیگر علما شمرده‌اند. این دسته از علمای اهل سنت در تبیین حدیث پیامبر (ص) در خصوص کشته شدن عمّار به دست فته باغیه (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۵۷/۱۷، ح ۱۱۱۶۶، ۱۹۸/۳۶، ح ۲۱۸۷۳؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۹۷/۱، ح ۴۴۷؛ بزار، ۲۰۰۹: ۲۵۶/۴، ح ۱۴۲۸؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ۵۵۳/۱۵-۵۵۷، ح ۷۰۷۷؛ نسائی، ۱۴۲۱: ۴۶۶/۷، ح ۸۴۹۰-۸۵۰۰؛ طبرانی، بی تا: ۱۶۸/۴، ح ۴۰۳۰ و ۴۶۱/۱۳، ح ۱۴۳۲۷؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۶۶۲/۲، ح ۲۶۵۲-۲۶۵۳)، این سخن حضرت را نشانی از نشانه‌های نبوت و فضیلتی برای علی (ع) و عمار دانسته و بر همین اساس «نواصب»

را از کسانی می‌دانند که آن حضرت را در جنگ‌هایش برحق ندانسته‌اند (ابن حجر، ۱۳۷۹: ۵۴۳/۱؛ و نیز نک. نووی، ۱۴۲۳: ۴۰/۱۸، ح ۲۹۱۵).^۴ در این میان تاریخ‌نگاران و گزارشگران عثمانی تلاش داشتند تا با جعل و یا جهت‌دهی به برخی از روایات منقول از پیامبر(ص)، حکومت آن حضرت را به سبب وقوع جنگ‌های داخلی، «دوران فتنه» معرفی نمایند. روایت حماد بن زید عثمانی نمونه‌ای از این دست روایات است، در این روایت از زبان پیامبر(ص) آمده که: زمانی که فتنه واقع شد پس هر کس شتری و یا گوسفندی دارد پی آن رود و هر کس زمین دارد خود را با آن مشغول سازد، در این میان مردی از آن حضرت پرسید: اگر به اجبار مرا بین یکی از دو گروه انداختند و مردی مرا با شمشیرش زد یا تیری آمد و مرا کشت چه سرنوشتی خواهم داشت؟ حضرت فرمود: آن مرد گناهان تو و خودش را بر دوش خواهد کشید و از اصحاب جهنم خواهد بود (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۴۶۷/۷، ح ۳۷۱۱۱؛ مسلم، بی‌تا: ۲۲۱۲/۴، ح ۲۸۸۷؛ بزار، ۲۰۰۹: ۱۲۷/۹، ح ۳۶۷۷). مشابه چنین روایتی از سوی ابوهریره عثمانی (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۸۱/۷، ح ۷۷۸۳؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۵۱/۹، ح ۷۰۸۱-۷۰۸۲) نقل شده است. در روایتی دیگر عبدالله بن عمرو بن عاص به نقل از پیامبر(ص) از وقوع فتنه خبر داده و آتش را جایگاه کشته‌شدگان در این فتنه دانسته است (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۴۸۷/۷، ح ۳۷۱۱۹؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۴۲۹/۶-۴۳۱، ح ۶۸۹۰؛ ابوداؤد، ۱۴۱۹: ۳۲۲/۶). ترمذی این روایت را غریب دانسته و با نام بردن از «زیاد بن سیمین» در سلسله راویان این حدیث، به نقل از بخاری می‌افزاید که از زیاد غیر از این حدیثی سراغ ندارم (ترمذی، ۱۳۹۵: ۴۷۳/۴). در کنار روایات عثمانیان روایتی نیز از اسامه بن زید به نقل از پیامبر(ص) از فتنه بعد از آن حضرت خبر می‌دهد (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۳۳/۳، ح ۲۴۶۷، باب الغرفة و العلیّه المشرفة و غیرالمشرفة و ۱۹۸/۴، ح ۳۵۹۷) این در حالی است که با توجه به متن روایت اسامه که در آن از عبارت «علی أطم من أطام المدینه» استفاده شده، به روشنی

۴. «وفی هذا الحدیث عَلم من اعلام النبوة و فضیلة ظاهرة لعلی و عمار و ردُّ علی النواصب الزاعمین أن علیاً لم یکن مصیباً فی حروبه».

مشخص است که این سخن پیامبر (ص) از حادثه‌ای در مدینه همچون فتنه شورش علیه عثمان و کشتن وی خبر می‌دهد و نه جنگ‌های علی (ع) که همه آن‌ها در خارج از جزیره-العرب رخ داده‌است؛ از این روست که بخاری نیز از این حدیث در کتاب فضائل المدینه یاد کرده (بخاری، ۱۴۲۲: ۲۱/۳، ح ۱۸۷۸) و ابن سبّه این حدیث و احادیث شبیه به آن را از وقایع مربوط به شهر مدینه دانسته‌است (ابن سبّه، ۱۳۹۹: ۲۸۰/۱).

تاریخ‌نگاران عثمانی با هدف زیر سوال بردن حقانیت و مشروعیت دو جنگ جمل و صفین، از سویی تلاش داشتند تا حسن بن علی (ع) را از مخالفان جنگ‌های آن حضرت نشان دهند، از این رو با جعل برخی سخنان از زبان پیامبر (ص)، همانند حدیث: «إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ وَ لَعَلَّ اللَّهَ سَيُصْلِحُ بِهِ بَيْنَ فِتْنَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» این فرزند من آقاست و امید است که خداوند به‌زودی به‌دست او بین دو گروه بزرگ از مسلمانان صلح و سازش ایجاد کند (بخاری، ۱۴۲۲: ۲۶/۵، ح ۳۷۴۶)، درصدد القای این شبهه برآمدند. این روایت را بخاری از حسن بصری عثمانی و او از ابوبکره نَفِيع بن مسروح با تمایلات عثمانی (بخاری، ۱۴۲۲: ۸/۶، ح ۴۴۲۵، باب کتاب النبی الی کسری و قیصر) نقل کرده‌است؛ و از سوی دیگر این عثمانیان در گزارش‌های متناقضی از حضور اندک صحابه حاضر در سپاه امام خیر دادند، چنان‌چه شعبی در گزارشی در بیان تعداد صحابه حاضر در جمل قسم یاد کرد که در این نبرد تنها ۶ یا ۷ نفر از بدریون حضور داشتند (طبری، ۱۴۰۳: ۴۶۷/۳) و در گزارشی دیگر این تعداد را حاضران در سپاه امام دانسته‌است (ابن کثیر، ۱۹۸۸: ۲۶۱/۷). تناقضات در این گزارش شعبی زمانی ظهور بیشتری می‌یابد که در گزارش سومی تعداد صحابه حاضر در جمل را چهار نفر یعنی علی، عمار، طلحه و زبیر می‌داند (خلال، ۱۴۱۰: ۴۶۶/۲، ح ۷۲۹؛ ابن ابی شیبّه، ۱۴۰۹: ۵۳۷/۷، ح ۳۷۷۸۲؛ بلاذری، ۱۴۱۷: ۲۶۷/۲). سیف بن عمر عثمانی نیز در گزارشی جانب‌دارانه در بیان میزان مشارکت صحابه در نبرد جمل آورده که: زمانی که علی (ع) در خطبه‌ای به انگیزش و بسیج مردم برای رویارویی با اهل جمل ناکثین پرداخت، تنها دو تن از انصار سخنان او را پذیرفتند (ابن حجر، ۱۴۱۵: ۲۴۱/۲). اینان در خصوص نبرد

صفین نیز همین رویه را برای تضعیف مشروعیت این نبرد درپیش گرفتند چنانچه شعبه بن - حجاج ضمن رد ادعای حضور ۷۰ بدری در نبرد صفین، از خزیمه بن ثابت به عنوان تنها صحابی حاضر در این نبرد یاد می کند (خلال، ۱۴۱۰: ۴۶۵/۲، ح ۷۲۶؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۲: ۲۸۷/۱، ح ۴۶۲؛ ابن کثیر، ۱۹۸۸: ۲۸۱/۷)، این در حالی است که ابن سعد از برخی صحابی حاضر در این نبرد غیر از خزیمه بن ثابت (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۲۵۹/۳)، همچون عمار یاسر (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۲۵۳/۳)، ابوالهیثم بن تیهان (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۴۴۸/۳) و علقمه بن قیس (ابن سعد، ۱۹۶۸: ۹۱/۶) نام برده و خلیفه بن خیاط از ۲۴ صحابی حاضر (ذهبی، ۲۰۰۳: ۳۰۱/۲) یاد کرده است. ضمن آن که از کشته شدن نه صحابی (طبری، ۱۴۰۳: ۱۱/۵۰۸، ۵۱۱-۵۱۲) و به نقلی ۲۵ صحابی در این نبرد گزارش شده است (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۱۲۰/۵). حضور عمار، حسنین (علیهما السلام) و ابن عباس در صفین که مورد اتفاق همه منابع است، نیز همگی بر بطلان سخن شعبه گواه است.

رویکرد ابن تیمیه در خصوص تقابل علی (ع) و معاویه

ابن تیمیه در بیان شخصیت علی (ع)، حوادث دوران حکومت آن حضرت و تقابل ایشان با معاویه در موارد قابل توجهی برخلاف اصول و رویه عثمانیه رفتار کرده و مواضعی متفاوت از رویکرد آنان اتخاذ می کند، چنان که برخلاف دیدگاه مشهور عثمانیه، نقش امام را در جریان شورش علیه خلیفه سوم و قتل وی مردود می داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۷۳/۳۵) و بر این اعتقاد است که امام در عدم تحویل قاتلان عثمان که در سپاه او حضور داشتند، ناتوان و بر این اساس بی تقصیر بود (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۲۶۲/۶)، در نتیجه خلافت آن حضرت را مشروع (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۱۸/۳۵) و منکران این امر را گمراه تر از درازگوشان می داند (ابن تیمیه، ۱۴۲۰: ۱۱۸؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۵۳/۳ و ۴۷۹/۴).^۵

ابن تیمیه در موارد متعددی از آن حضرت به عنوان شایسته ترین فرد برای خلافت بعد از

۵. «و من طعن فی خلافة أحد هؤلاء فهو أضل من الحمار».

عثمان بن عفان، نام می برد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳۰۴/۲۵؛ همو، ۱۴۰۶: ۲۴۴/۸) و ایشان را در میان صحابه حاضر بعد از قتل عثمان، افضل می داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۸: ۱۹۸/۱)، او هم-چنین شخصیتی همچون معاویه را معترف به شایستگی علی (ع) برای خلافت می داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۲۸/۶). ابن تیمیه هم چنین در تمجید از حکومت علی (ع)، از ایشان در کنار سه خلیفه اول با عبارت «أئمة المهدیین» یاد می کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۸/۶) و سیره آن حضرت را سیره علم، عدالت، هدایت، راستی و نیکی می خواند (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۳۹۰/۵) و در موارد متعدد از آن حضرت با عنوان امیرالمؤمنین نام می برد (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۲۷۹/۳، ۴۰۵؛ همو، ۱۴۰۶: ۳۰۶/۱، ۲۲۷/۴، ۴۳۹، ۵۳۹، ۱۱۶/۶). او به رغم تمامی تمجیدهایی که از عثمان بن عفان در آثار خود دارد، بر بخشش های نامتعارف او نسبت به خویشاوندان خویش، اعتراف دارد و علی (ع) را از این عیب مبرا می داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲۳۰/۸).^۶ ابن تیمیه هم چنین ضمن تصریح به شهادت علی (ع)، در توصیف آن آورده که: خداوند با «شهادت» علی (ع) را گرامی داشته است (ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۳۰۲/۲۵) و از قاتل آن حضرت نیز با عبارت گمراه بدعت گذار یاد می کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۵۳/۷).^۷

ابن تیمیه به رغم ادعای مشروعیت خلافت آن حضرت، در مواجهه با گزارش های تاریخی تقابل امام علی (ع) و معاویه در دو جنگ جمل و صفین دیدگاه هایی نزدیک به عثمانیه دارد. این نظرات از چند جهت قابل توجه است:

۱. او در راستای نامشروع دانستن دو جنگ جمل و صفین، جنگ با اهل جمل و صفین را فتنه می شمرد و از کراهت فضلاء صحابه و تابعان نسبت به آن خبر می دهد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۵۳/۵). ابن تیمیه در اثبات ادعای فتنه بودن این جنگ ها، به سخنانی از پیامبر (ص) درباره وقوع فتنه استناد می کند که پیش از این به آن ها اشاره کردیم و حضور برخی از راویان عثمانی را در اسانید آن مورد بررسی قرار دادیم.

۶. «و علیّ لم یخصّ أحدا من أقاربه بعباء».

۷. «ضالاً مُبتدِعاً».

۲. ابن تیمیه بر این ادعاست که هیچ نصّ و خبری از سوی پیامبر (ص) در خصوص جنگ‌های جمل و صفین وجود نداشته و اکابر صحابه و تابعان بر این امر آگاه بودند از این رو ترک جنگ را افضل و چنین جنگی را فتنه می‌دانستند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۲۳/۸). او بدون ارائه مستندی مدعی است که حتی صحابه حاضر در این جنگ‌ها هم بر فقدان هرگونه فرمانی از سوی پیامبر (ص) اشاره داشته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۲۶/۸). ابن تیمیه بر همین اساس این دورخدا را نتیجه رأی و نظر شخصی امام^۸ و حضور برخی صحابه را نیز در این جنگ‌ها به اقرار خودشان، بر اساس دیدگاه شخصی‌شان و نه دستور و تکلیف الهی، می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۲۶/۸)^۹ این در حالی است که در منابع اهل سنت به وفور به نقل از علی (ع) و برخی از صحابه، از فرمان رسول خدا (ص) در خصوص جنگ با ناکثین، قاسطین و مارقین یاد شده است (بلاذری، ۱۴۱۷: ۱۳۸/۲؛ طبرانی، بی تا: ۲۱۳/۸؛ دارقطنی، بی تا: ۱۴۸/۵، ح ۷۸۰؛ ابن عبد البر، ۱۴۱۲: ۱۱۱۷/۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۴۵۶/۴۳؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۱۰۲/۴، ح ۱۱۵۰-۱۱۵۲).^{۱۰}

۳. او به دنبال نامشروع خواندن نبردهای علی (ع) و فتنه شمردن آن، در تلاش است تا حضور صحابه را در این دو نبرد به کمترین میزان تقلیل دهد از این رو به سخن شعبی و شعبه بن حجاج عثمانی اشاره می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۲۳۶/۶-۲۳۷) که پیش از این بدان پرداخته شد.

۸. «و أما قتال الجمل و صفین فقد ذكره عليّ أنه لم يكن معه نصّ من النبي و إنما كان رأياً» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۳۳/۶)؛ «و كان رأي عليّ في دماء أهل القبلة و نحوه من الأمور العظام... و معلوم أن الرأي إن لم يكن مذموماً فلا لوم عليّ من قال به و إن كان مذموماً فلا رأي أعظم ذمّاً من رأي أريقّ به دمّ ألوف مؤلفه من المسلمين و لم يحصل مصلحة للمسلمين» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۱۲/۶).

۹. «و الذين قاتلوا من الصحابه لم يأت أحد منهم بحجة توجب القتال لا من كتاب و لا من سنة بل أقروا بأن قتالهم كان رأياً رأؤه كما أخبر بذلك عليّ رضي الله عنه عن نفسه».

۱۰. «انی امرت بقتال الناکثین المارقین و القاسطین».

۴. ابن تیمیه در همین راستا بهترین واکنش را از آن قاعدین می‌داند که در هیچ طرف جنگ وارد نشدند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۷/۷؛ و نیز نک. همو، ۱۴۱۶: ۳/۳۴۹)،^{۱۱} اما از اظهار پشیمانی عبدالله بن عمر در عدم همراهی با علی (ع) در این نبردها (دارقطنی، بی تا: ۴۲۹/۱۲، ح ۲۸۶؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۳/۶۴۳، ح ۶۳۶۰؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲: ۳/۱۱۱۷)^{۱۲} سخنی نمی‌گوید.

۵. او بدون توجه به گزارش‌های تاریخی، علی (ع) را شروع کننده نبرد صفین معرفی می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴/۴۵۹)^{۱۳} و سپاه کوفه را بر جنگ و سپاه شام را بر ترک جنگ حریص دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴/۴۴۷)^{۱۴} و بر این اساس نبرد امام را نامشروع می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۸/۵۲۳) و این در حالی است که تاریخ‌نگاران به دستور علی (ع) به فرماندهان خویش از جمله مالک اشتر، مبنی بر دوری از جنگ و نیز بر نقش معاویه و شامیان به عنوان آغازگران نبرد صفین تصریح کرده‌اند (طبری، ۱۴۰۳: ۴/۵۶۷، خروج علی بن ابی طالب الی صفین؛ ابن اثیر، ۱۴۱۵: ۲/۶۳۳-۶۳۴، ذکر ابتدأ وقعه صفین؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸: ۲/۶۲۶، أمر صفین؛ نک. ابن مزاحم، ۱۴۰۴: ۱۵۴).

۶. او در همین راستا عملکرد سپاهیان جمل و صفین را در جنگ با علی (ع) از روی اجتهاد و یا عصیان دانسته و بر این ادعاست که این امر مخلل ایمان و مانع بهشتی بودن آنان نخواهد شد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴/۳۹۳) و از این رو آنان را مسلمانان مؤمن خوانده (ابن تیمیه، ۱۴۱۶: ۳/۲۸۴) و در جهت تنقیص مقام و جایگاه علی (ع)، ایشان را کشنده گروه زیادی از

۱۱. «لکن الذین لم یقاتلوا معه كانوا أفضل، فإن سعد بن أبی وقاص لم یقاتل معه و لم یکن قد بقی من الصحابه بعد علی أفضل منه و كذلك محمد بن مسلمة من الأنصار».

۱۲. «ما آسی علی شیء إلا انی لم اقاتل الفئه الباغیه مع علی».

۱۳. «علی بدأ بالقتال أصحاب معاویه و لم یكونوا یقاتلونہ و لکن إمتنعوا من بیعتہ».

۱۴. «اقتتل العسکران عسکر علی و معاویه بصفین و لم یکن معاویه ممن یختار الحرب ابتداء بل کان من أشد الناس حرصا علی أن لا یكون قتال و کان غیره أحرص علی القتال».

مسلمانان دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۳۵۶/۶). مواضع ابن تیمیه در خصوص جنگ‌های علی(ع) با سپاه جمل و صفین و تلاش وی برای تخطئه آن حضرت و نه سران جمل و صفین در این جنگ‌ها، در حالی است که وی به استناد سخنانی از پیامبر(ص) تبعیت از حاکم حتی اگر جائز باشد، را لازم و مخالفت با او را موجب فساد می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۳۱/۴) و معتقد به امامت هر کسی است که با بیعت مسلمانان، قدرت و حکومت را در دست گرفته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۲۷/۱). چنان‌چه در بررسی حوادث عاشورا نیز با اعتقاد به لزوم تبعیت از حاکم جائز، علت مخالفت اطرافیان حسین(ع) با حرکت ایشان به سوی کوفه را برگرفته از این امر می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۵۳۰/۴).

۷. ابن تیمیه با هدف حمایت از معاویه در نبرد صفین، حدیث پیامبر(ص) درباره عمار را با عبارتی چون: «و أما حدیث الذی روی عن النبی أنه قال لعَمَّار: تقتلک الفئة الباغیة، فبعضهم ضَعْفَه و بعضهم تأوَّله» (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۰۵/۴) به نوعی تضعیف می‌کند و این در حالی است که این روایت در بسیاری از منابع حدیثی معتبر اهل سنت نقل گردیده است. (احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۲۵۷/۱۷، ح ۱۱۱۶۶ و ۱۹۸/۳۶، ح ۲۱۸۷۳؛ بخاری، ۱۴۲۲: ۹۷/۱، ح ۴۴۷؛ بزار، ۲۰۰۹: ۲۵۶/۴، ح ۱۴۲۸؛ نسائی، ۱۴۲۱: ۴۶۶/۷، ح ۸۴۹۰-۸۵۰۰؛ ابن حبان، ۱۴۱۴: ۵۵۳/۱۵-۵۵۷، ح ۷۰۷۷؛ طبرانی، بی تا: ۱۶۸/۴، ح ۴۰۳۰ و ۴۶۱/۱۳، ح ۱۴۳۲۷).

۸. مخالفت حسن(ع) با جنگ‌های پدرش؛ ابن تیمیه تنها با بهره‌گیری از دو روایت ضعیف راویان عثمانی و بدون ارائه هرگونه مستند تاریخی، تلاش می‌کند تا امام حسن را در برابر پدر و برادرش حسین(ع) قرار داده (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۰/۴، ۵۳۵) و آن حضرت را مخالف با جنگ‌های علی(ع) نشان دهد (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۱۴۵/۸؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۲: ۸۳/۳)، ابتدا روایتی که بخاری آن را از حسن بصری به نقل از ابوبکر عثمانی آورده و پیش از این بدان اشاره شد و دوم روایتی که تنها بخاری آن را نقل کرده و در آن آمده است که پیامبر(ص) در حق حسن(ع) و اسامه بن زید از قاعدین دوران حکومت علی(ع)، فرموده:

«اللهم إني أحبُّهما فأحبِّهما وأحبَّ من يُحبِّهما» (بخاری، ۱۴۲۲: ۲۴/۵، ح ۳۷۳۵، ۲۶/۵، ح ۳۷۴۷)، ابن تیمیه بر پایه این روایت سبب محبوبیت حسن (ع) و اسامه را طبق روایت پیامبر (ص)، صلح طلبی آنان دانسته است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶: ۴۰/۴)، این در حالی است که منابع مختلف اهل سنت این سخن پیامبر (ص) و سخنان مشابه آن را در شأن حسنین و نه حسن (ع) و اسامه می دانند (ابوداود، ۱۴۱۹: ۲۷۷/۴، ح ۲۶۶۹؛ صنعانی، ۱۴۰۳: ۴۷۱/۳، ح ۶۳۶۹؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۱: ۵۱۹/۷، ح ۷۸۶۳؛ ترمذی، ۱۳۹۵: ۶۵۶/۵، ح ۳۷۶۹، ۶۱۱، ح ۳۷۸۲؛ بزار، ۲۰۰۹: ۲۸۶/۳، ح ۱۰۷۸، ۳۱/۷، ۵۰، ح ۲۵۸۰، ۲۵۹۵، ۲۵۲/۸، ح ۳۳۱۷، ۱۴۱/۱۷، ح ۹۷۳۶)، ضمن آن که گزارش های تاریخی برخلاف دیدگاه ابن تیمیه، از نقش فعال حسن (ع) در دو جنگ جمل و صفین حکایت دارند (بخاری، ۱۴۲۲: ۵۵/۹، ح ۷۱۰۰؛ خلیفه بن خیاط، ۱۳۹۷: ۱۸۴/۱، ذیل معركة الجمل؛ طبری، ۱۴۰۳: ۵۰۰/۴، ذیل حوادث سنه ست و ثلاثین).

نتیجه

مقایسه آراء و رویکرد ابن تیمیه با آراء و رویکرد تاریخ نگاران عثمانیه در نقل گزارش های مربوط به تقابل علی (ع) و معاویه این نتایج را در برداشت:

(۱) تباین و تعارض با عثمانیه: تأکید ابن تیمیه بر برائت امام علی (ع) در قتل عثمان بن عفان و ناتوانی آن حضرت _ و نه کوتاهی ایشان _ در تسلیم قاتلان عثمان، مشروعیت خلافت و ولایت امام و تحقیر طعن زندگان به خلافت آن حضرت، برتر دانستن آن حضرت بر معاویه به عنوان شخصیت محبوب عثمانیه، سرزنش عثمانیه و تعبیر از شیعه عثمان به عنوان بدعت گذاران ظالم از جمله مواضعی است که رویکرد ابن تیمیه را از عثمانیه و اصول تفکر حاکم بر آنان دور می سازد.

(۲) همسویی با عثمانیه: ابن تیمیه به رغم اتخاذ مواضع متعارض با اندیشه عثمانیه، در برخورد با تعداد قابل توجهی از گزارش های تاریخی، همسو با تاریخ نگاران عثمانی رفتار کرده

و به شیوه‌های مختلف به تأیید، ردّ و یا تضعیف آن‌ها پرداخته‌است، برخی از این شیوه‌ها عبارتند از: ۱. اعتماد به روایات ساختگی محدثان عثمانی همچون روایت حسن بصری و ابوبکره از پیامبر (ص) در خصوص نقش صلح‌جویانه امام حسن (ع) برای اثبات مخالفت ایشان با پدرش در انجام دو جنگ جمل و صفین، ۲. بهره‌گیری از گزارش‌های جعلی تاریخ-نگاران عثمانیه همچون گزارش شعبی و شعبه در خصوص تعداد صحابه حاضر در دو نبرد جمل و صفین، ۳. عدم توجه به برخی از روایات موجود در منابع حدیثی مانند انکار وجود حدیثی از پیامبر در مورد جنگ‌های علی (ع)، او بر این اساس این جنگ‌ها را نتیجه رأی و نظر شخصی علی (ع) و یارانش می‌دانست، ۴. تضعیف و یا ردّ برخی روایات موجود در منابع معتبر حدیثی اهل سنت به‌رغم التزام ابن تیمیه به احادیث، همچون روایت پیامبر (ص) در خصوص کشته‌شدن عمار و نیز روایات متعدد در خصوص مارقین، قاسطین و ناکثین... ۵. برخورد گزینشی با گزارش‌های تاریخی چنانچه با هدف اثبات نقش علی (ع) به عنوان آغازگر جنگ صفین و جمل، به گزارش‌های منابع متقدم تاریخی درباره دستور آن حضرت به فرماندهان خویش در خودداری از آغاز جنگ توجهی نمی‌نماید.

کتابنامه

- ابن ابى الحديد، عزالدين عبدالحميد (١٤٠٤). شرح نهج البلاغه. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعى.
- ابن أبى حاتم، عبدالرحمن بن محمد (١٤١٩). تفسير القرآن العظيم. به كوشش اسعد محمد الطيب. رياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن ابى شيبة، ابوبكر (١٤٠٩). المصنف فى الاحاديث و الآثار. به كوشش كمال يوسف الحوت. رياض: مكتبة الرشد.
- ابن ابى عاصم شيبانى، ابوبكر (١٤٠٠). السنه. به كوشش محمد ناصر البانى. بيروت: المكتب الاسلامى.
- ابن اثير جزرى، عزالدين أبى الحسن (١٤١٥). أسد الغابه فى معرفه الصحابه. به كوشش على محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود. بيروت: دارالكتب العلميه.
- ابن تيميه، تقى الدين (١٤٠٨). الفتاوى الكبرى. بيروت: دارالكتب العلميه.
- همو (١٤١٦). مجموعه الفتاوى. به كوشش عبدالرحمن بن محمد. مدينه: مجمع الملك فهد.
- همو (١٤٢٠). العقيدة الواسطيه. به كوشش ابومحمد اشرف. رياض: اضواء السلف.
- همو (١٤٢٢). جامع المسائل. به كوشش محمد عزيز شمس. مکه: دارعالم الفوائد.
- همو (١٤٠٦). منهاج السنة النبويه. به كوشش محمد رشاد سالم. رياض: جامعة الامام محمد بن سعود الاسلاميه.
- ابن جوزى، جمال الدين (١٤١٢). المنتظم فى تاريخ الملوك و الامم. به كوشش محمد عبدالقادر عطا، و مصطفى عبدالقادر. بيروت: دارالكتب العلميه.
- همو (١٩٦٦). الموضوعات. به كوشش عبدالرحمان محمد عثمان. مدينه: المكتبة السلفية.
- ابن جتّان، محمد (١٤١٤). صحيح. به كوشش شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن حجر عسقلانى، احمد بن على (١٣٧٩). فتح البارى. به كوشش محب الدين الخطيب. بيروت: دارالمعرفة.
- ابن جوزى، جمال الدين (١٤١٥). الإصابه فى تمييز الصحابه. به كوشش على محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بيروت: دارالكتب العلميه.
- همو (٢٠٠٢). الميزان. به كوشش عبدالفتاح ابوغده. دارالبشائر الاسلاميه.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (١٤٠٨). تاريخ، به كوشش خليل شحاده. بيروت: دارالفكر.
- ابن سعد، ابوعبدالله (١٩٦٨). الطبقات الكبرى. به كوشش احسان عباس. بيروت: دار صادر.
- ابن شيه، ابوزيد عمر (١٣٩٩)، تاريخ المدينه. به كوشش فهيم محمد شلتوت. جدّه.

- ابن عبدالبر، ابو عمر (۱۴۱۲). الاستیعاب فی معرفه الاصحاب. به کوشش علی محمد بجاوی. بیروت: دارالعیل.
- ابن عساکر، ابوالقاسم (۱۴۱۵). تاریخ مدینه دمشق. به کوشش عمرو بن غرامه العمروی. بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
- ابن عماد حنبلی، ابوالفلاح (۱۴۰۶). شذرات الذهب. به کوشش محمود الارناؤوط. دمشق و بیروت: دار ابن کثیر.
- ابن کثیر، ابوالفداء (۱۹۸۸). البدايه و النهايه. به کوشش علی شیری. بیروت: دار احیاء التراث.
- ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (۱۴۱۵). الاغانی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوداؤود طرابلسی، سلیمان بن داؤود (۱۴۱۹). المسند. به کوشش محمد بن عبدالمحسن التركي. مصر: دار هجر.
- احمد بن حنبل، ابو عبدالله (۱۴۲۲). العلل و معرفه الرجال. به کوشش وصی الله بن محمد. ریاض: دارالخان.
- همو (۱۴۲۱). مسند. به کوشش شعيب الأرنؤوط، و عادل مرشد. بیروت: مؤسسة الرساله.
- بخاری، محمد اسماعیل (۱۴۲۲). الجامع الصحیح. به کوشش محمد زهیر بن ناصر، دارطوق النجاة. بزار، ابوبکر احمد (۲۰۰۹). مسند. به کوشش محفوظ الرحمن زین الله، و عادل بن سعد، و صبری عبدالخالق. مدینه: مکتبه العلوم و الحكم.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷). أنساب الاشراف. به کوشش سهیل زکار و ریاض زرکلی. بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، ابو عیسی (۱۳۹۵). سنن. به کوشش احمد محمد شاکر و محمد فواد عبدالباقی. قاهره: شركة مکتبه و مطبعة مصطفى البانی.
- جوینی، ابراهیم (بی تا). فرائد السمطين فی فضائل المرتضى و البتول و السبطین و الائمه من ذریتهم. به کوشش محمدباقر محمودی. قم: انتشارات محمودی.
- حاکم نیشابوری، ابو عبدالله (۱۴۱۱). المستدرک علی الصحیحین. به کوشش مصطفى عبدالقادر عطا. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- حسینی میلانی، سیدعلی (۱۴۲۸). دراسات فی منهاج السنه لمعرفه ابن تیمیه. قم: مرکز الحقائق الإسلامیه.
- خراشی، سلیمان بن صالح (۱۴۱۹). ابن تیمیه لیس ناصبیا. ریاض: دارالوطن.

- خلال، ابوبکر احمد (۱۴۱۰). السنه. تحقیق عطیه الزهرانی. ریاض: دارالرایه.
- خلیفه بن خیاط، ابوعمر و (۱۳۹۷). تاریخ. به کوشش اکرم ضیاء العمری. دمشق و بیروت: دارالقلم و مؤسسة الرساله.
- خیرخواه علوی، سیدعلی (۱۳۸۹). مقایسه تاریخ نگاری عثمانی و شیعی در حوادث دوران حکومت امام علی (ع). پایان نامه کارشناسی ارشد. قم: دانشگاه باقرالعلوم (ع).
- همو (۱۳۹۹). علی (ع) و خلافت وی از نگاه مورخان مکتب تاریخ نگاری عثمانیه. پژوهش نامه تاریخ تشیع، ۴(۲)، ۵۱-۷۳.
- همو (۱۴۰۱). بررسی تطبیقی رویکرد عثمانیه و ابن تیمیه در حوادث تاریخی صدر اسلام. رساله دکتری. تهران: دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی.
- دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر (بی تا). العلل الوارده فی الاحادیث النبویه. به کوشش محفوظ رحمن زین الله. ریاض: دارطیبه.
- ذهبی، شمس الدین (۱۴۰۵). سیر اعلام النبلاء. به کوشش شعیب الارناؤوط، بیروت: مؤسسة الرساله.
- همو (۲۰۰۳). تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، به کوشش بشار عواد معروف. دارالغرب الاسلامی.
- رجبی، حسین، و پیام عبدالملکی (۱۳۹۲). ابن تیمیه و خلافت حضرت علی (ع). کلام اسلامی، (۸۷)، ۴۳-۵۸.
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰). ابن تیمیه فکرا و منهجا. قم: مؤسسة الإمام الصادق.
- صنعانی، عبدالرزاق (۱۴۰۳). المصنف. به کوشش حبیب الرحمن الاعظمی. حیدرآباد: المجلس العلمی.
- طبرانی، ابوالقاسم (بی تا). المعجم الکبیر. به کوشش حمدی بن عبدالمجید السلفی. قاهره: مکتبه ابن تیمیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۳). تاریخ الرسل و الملوک. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- عبدالحمید، صائب (۱۴۲۶). ابن تیمیه حیات و عقائده. قم: مؤسسه دائره المعارف الفقه الاسلامی.
- عجلی، ابوالحسن احمد بن عبدالله (۱۴۰۵). معرفه الثقات، به کوشش عبدالعلیم البستوی، مدینه: مکتبه الدار.
- قاسم أف، الیاس (۱۳۹۱). ابن تیمیه امام سلفی ها. قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- قرطبی، ابوعبدالله (۱۳۸۴). الجامع لأحكام القرآن. به کوشش احمد البردونی و ابراهیم اطفیش، قاهره:

دارالكتب المصرية.

قضيبي، عثمان الخميس (د.تا). ثناء ابن تيميه على امير المؤمنين و اهل البيت. كويت: مؤسسة الآل و الصحب.

مروحي طبسي، محمد محسن (١٣٩٨). مناسبات فكري عثمانيه و ابن تيميه در مواجهه با فضائل اهل - بيت (عليهم السلام). قم: دارالاعلام لمدرسة اهل البيت (ع).

مسلم، ابوالحسن (د.تا). الجامع الصحيح. به كوشش محمد فؤاد عبدالباقي. بيروت: داراحياء التراث العربي.

منقري، نصر بن مزاحم (١٤٠٤). وقعه صفين. به كوشش عبدالسلام محمد هارون. قم: مؤسسه آية الله المرعشي النجفي.

ناشي الاكبر، عبدالله بن محمد (١٩٧١). مسائل الامامه. به كوشش فان اس، بيروت.

نسائي، احمد (١٤٢١). السنن الكبرى. به كوشش حسن عبدالمنعم الشلبي. بيروت: مؤسسة الرسالة.

نووي، ابوزكريا (١٤٢٣). نهاية الارب في فنون الادب. قاهره: دارالكتب و الوثائق القومية.

هرزري حبشي، عبدالله بن محمد (١٤٢٩). المقالات الستيه في كشف ضلالات احمد بن تيميه. بيروت: دار المشاريع للطباعة و النشر و التوزيع.

ياقوت حموي، شهاب الدين (١٩٩٥). معجم البلدان. بيروت: دارصادر.

عوامل بیرونی و درونی افول مذهب و دولت زیدیان در شمال ایران^۱

سید محمد صادقی سنگدهی

دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، واحد نور، دانشگاه آزاد اسلامی، نور، ایران

مصطفی معلمی^۲

استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نور؛ دانشیار دانشگاه علوم پزشکی مازندران، ساری، ایران

سیدعلی اکبر عباسپور

استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی، واحد نور؛ استادیار، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، آزادشهر، ایران

چکیده

مذهب و دولت زیدیان از سده سوم هجری در گیلان و طبرستان پدیدار گشت. زیدیان ایران اگرچه خاستگاه تحولات بنیادین در جهان اسلام بودند، اما خود چندان دوام نیاوردند؛ و به زودی با چالش‌های بیرونی و درونی احاطه گردیدند و دچار ضعف و افول شدند. پژوهش‌های اندکی درباره عوامل و دلایل این افول صورت گرفته؛ برخی عوامل نادیده گرفته شده و کاستی‌ها و ابهاماتی نیز در این پژوهش‌ها راه یافته که انجام پژوهشی تازه را موجه می‌سازد. این مقاله به دنبال تبیین عوامل افول مذهب و دولت زیدیان در شمال ایران است. بنابر یافته‌های این پژوهش، علاوه بر دوگانگی رفتار حاکمان و امامان زیدیه، تفرقه و رقابت میان اهالی گیلان و دیلمان، دور شدن نسل‌های جدید سادات علوی از اسلام و آداب آن، باید قدرت یافتن باوندیه، پشتیبانی این خاندان از مذهب امامیه، تبلیغات عالمان امامی مذهب، چالش مرگبار فداییان اسماعیلی با زیدیان، ظهور فرقه مطرفیه در یمن و تمایل زیدیان شمال ایران به مهاجرت به یمن برای مقابله با آن را به فهرست عوامل افول و زوال مذهب و دولت زیدیه در شمال ایران افزود.

کلیدواژه‌ها: زیدیه ایران، علویان طبرستان، زیدیه و اسماعیلیه، زیدیه و امامیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۲

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): moallemi@mazums.ac.ir

مقدمه

ورود سادات علوی به ایالت‌های شمالی ایران در سده دوم هجری، تحولات اجتماعی و سیاسی متعددی را رقم زد. این گروه، به سبب نوع رفتار و سلوک خویش، با استقبال مردم بومی روبه‌رو شدند و اندک اندک به جایگاه اجتماعی والایی در میان مردم این ناحیه دست یافتند. هجرت آنان به این ناحیه اسباب مختلفی داشت؛ اما نهایتاً به عنوان انسان‌های شریف، خداترس و خواهان اقامه عدل، در میان مردم این ناحیه، شناخته شدند.

امویان و عباسیان، پیش از ورود علویان به این سرزمین‌ها، گام‌هایی جهت سلطه بر این ناحیه برداشتند، سرانجام عباسیان بر نواحی سهل الوصول دشت و جلگه مازندران، تسلط یافتند. شیوه حکمرانی آنان، که عموماً از طریق اقطاع در این گونه سرزمین‌ها معمول بود، ناخشنودی مردم را در پی داشت و آنان را بر خیزش ضدّ بیدادگری کارگزاران عباسی تحریک نمود (طبری، ۱۴۰۳: ۲۷۱/۹-۲۷۶).

بزرگان این خیزش، علویان ساکن شمال ایران را بیش از هر کسی برای رهبری مناسب یافتند چراکه این علویان غالباً به اندیشه زیدیه معتقد بوده و سکوت و خانه‌نشینی در برابر حکومت جور را برنمی‌تابیدند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۷۳؛ اشعری ۱۳۶۰: ۱۹؛ حمیدالدین، ۱۴۲۴: ۱۳۹). علویان زیدی شمال ایران، با رهبری خیزش‌های مردمی ضدّ بنی عباس، صاحب حکومت و دولت شدند.

دولت علویان زیدی از نیمه دوم سده سوم هجری در طبرستان، گیلان، جرجان، ری و حتی فراتر از ری و جرجان گسترش یافت و تا دهه دوم سده چهارم هجری این پهناوری در قلمرو را حفظ نمود؛ اما آرام آرام از وسعت قلمرو سرزمینی آن کاسته شد. از حیث گسترش عقیدتی نیز اندک اندک از توان افتاد و مذاهب رقیب عرصه را برای تداوم مذهب زیدی تنگ نمود. اسماعیلیان در دو جبهه کلامی و نظامی زیدیان را در تنگنا نهادند. قلمروی جغرافیایی دولت زیدیان به گیلان و دیلمان محدود شد. در این دو ناحیه هم دوران‌های فترت را تجربه نمود تا آن‌جا که حاکمان امامی مذهب باوندیه در نوبت دوم حکومت خویش آزادانه در

مناطق زیدی‌نشین اعمال قدرت می‌نمودند. این ضعف و افول با مهاجرت برخی عالمان زیدی از شمال ایران به یمن همراه شد و به تدریج موجب انتقال میراث زیدیان شمال ایران به یمن گردید. اکنون پرسش اصلی این پژوهش آن است که چگونه مذهب و دولت زیدیان در شمال ایران رو به افول و زوال نهاد؟

پیشینه نظری و پژوهشی

در تبیین دلایل ظهور و سقوط ملت‌ها و دولت‌ها دیدگاه‌های پرشماری از گذشته‌های دور تا به امروز به ارایه شده‌است. از مطالبی که هرودت درباره اختلاف و کشمکش میان ایران و یونان و ظهور و سقوط مادها و پارسیان و یا گفتگوی همدستان داریوش درباره بهترین شکل حکومت و معایب آن بیان داشته (هرودت، ۱۳۸۰: ۲۱۸-۲۲۰)، تا تجاری که ابوعلی مسکویه رازی از مطالعه اخبار امم و سیره پادشاهان به دست داده، نظیر: پیدایش دولت‌ها و ضعف و زوال آن (مسکویه رازی، ۱۴۲۴: ۵۹/۱) و تا دیدگاهی که ابن خلدون در این زمینه ارایه نموده (ابن خلدون، ۲۱۰/۱-۲۱۵) و تا آراء هگل (Singer, 2000: 14-31) و مارکس (Singer, 1996: 47-58) و فوکویاما در فلسفه و حرکت تاریخ (Fukuyama, 1992: 55-70)، می‌توان این تلاش خستگی‌ناپذیر بشر را در پی بردن به رمز و راز تحولات جوامع به وضوح مشاهده نمود؛ این تلاش‌ها سه نظریه عمده را در حرکت و تحول تاریخ مطرح ساخته‌است: نظریه تکاملی، نظریه انحطاط و نظریه دورانی (قانع، ۱۳۷۱: ۳۵)؛ اما به نظر می‌رسد نتوان این دیدگاه‌ها را به تنهایی برای تبیین چگونگی ظهور و سقوط دولت‌ها و ملت‌ها به کار گرفت. چه آن که فوکویاما پس از ورود جهان به هزاره سوم و مشاهده تحولات پیچیده آن، سخن پیشین خویش در سرنوشت محتوم بشر در پذیرش لیبرال دموکراسی غربی

۳. او زوال دولت‌ها را ذیل این عنوان مطرح نموده‌است: الفصل الثالث عشر فی أنه إذا تحکمت طبیعة الملک من الانفراد بالمجد و حصول الترف و الدعة أقبلت الدولة علی الهرم.

(Fukuyama, 1992: xi) را بازبینی و اصلاح نمود (Fukuyama, 2012: 17).^۴

از سوی دیگر پژوهش‌هایی با تکیه بر دیدگاه متون دینی عوامل افول و زوال دولت‌ها و ملت‌ها را استخراج کرده‌اند (قانع، ۱۳۷۱: سراسر کتاب؛ برخوردار، ۱۳۷۹: ۵۳-۶۰). در این پژوهش‌ها پدیده‌هایی مانند: ظلم، فساد (اخلاقی، فرهنگی و اقتصادی)، غرور و تفاخر، اختلاف‌های داخلی و تفرقه، ظهور قدرت‌های رقیب و عدم اطاعت از رهبر به عنوان عوامل انحطاط و زوال دولت‌ها و ملت‌ها معرفی شده‌است. با تکیه بر این پژوهش‌ها می‌توان انحطاط را در سه حیطه اخلاق و فرهنگ جامعه، سیاست جامعه و مسائل اقتصادی آن پی گرفت. بررسی و جست‌وجوهای انجام گرفته در مورد مذهب و دولت زیدیان پس از تحلیل داده‌های گردآوری شده می‌توان مجموعه‌ای از عوامل یادشده را در ضعف و زوال آن مشاهده نمود. در باب تاریخ و عقاید زیدیه مطالعات و پژوهش‌های پرشماری تا کنون انجام شده‌است. درباره عوامل زوال دولت و افول مذهب زیدیه نیز آثاری در دست است و جنبه‌هایی از این مسئله کاویده شده، اما از پرداختن به جنبه‌هایی از آن غفلت شده‌است. محمدکاظم رحمتی در مقاله «میراث فرهنگی زیدیان ایران و انتقال آن به یمن» به کوتاه بودن عمر حکومت زیدیه در شمال ایران اشاره کرده و چگونگی انتقال میراث علمی و فرهنگی زیدیان شمال ایران به یمن را مطمح نظر قرار داده‌است. با این وصف، دلایل کوتاهی عمر و چرایی انتقال میراث به یمن در این اثر مورد توجه نبوده‌است (رحمتی، ۱۳۸۸: ۷۳). سیدتقی واردی در کتاب تاریخ علویان طبرستان عموماً نگاه جانبدارانه نسبت به دولت علویان طبرستان و حاکمان زیدی داشته و ارزیابی مثبتی از حکومت ایشان را ارائه کرده؛ اما اسباب زوال دولت علویان در این اثر مورد توجه قرار نگرفته‌است (واردی، ۱۳۸۹: ۴۵). مصطفی معلمی در مقاله «حکومت داعی کبیر در طبرستان و دوگانگی در برخورد با مخالفان» به سیاست دوگانه حسن بن زید، بنیانگذار حکومت علویان طبرستان، در رویارویی با مخالفانش پرداخته‌است. در این پژوهش یکی از نخستین چالش‌های حکومت علویان یعنی دوگانگی شیوه مقابله با مخالفان

۴. او از مدل چینی سخن گفته و آن را رقیب لیبرال دمکراسی غربی دانسته‌است.

مطرح شده و شواهد متعددی در اثبات وجود چنین دوگانگی ارائه شده است. در این اثر نیز عوامل فروپاشی حکومت داعی کبیر و علویان بررسی نشده است (معلمی، ۱۳۹۳: ۴۸۱-۵۰۴). حسین راعی در کتاب گذری بر تاریخ تشیع از طبرستان تا یمن اشاره ای به علل افول مذهب زیدی و دولت های زیدی نموده است. او بنا به گزارش اولیاء الله آملی فاصله گرفتن داعیان علوی از راه و روش آباء و اجدادی را عامل افول معرفی کرده است. به نظر می رسد آملی به گفتگوی سیاه گیل بن هروسندان با جوانان علوی اشاره داشته است که صابی آن را در التاجی آورده بود (راعی، ۱۳۹۷: ۵۲). امامی فر و همکاران در مقاله «چگونگی تحول زیدیّه به امامیه در طبرستان با تکیه بر باورهای اعتقادی» به زوال حکومت زیدیان و از بین رفتن مذهب ایشان در طبرستان پرداخته اند. نویسندگان این مقاله مهم ترین علت تغییر مذهب و اضمحلال دولت زیدیان را ناهمگونی منظومه فکری و اعتقادی، از جمله: امامت (مهدویت، کیفیت انتخاب امام، جواز امامت چند امام در زمان واحد) و اعتقادات دیگری که از این امر ناشی می شد، مثل روی آوردن به اعتزال و فقه حنفی و نیز موضوع مهمی مثل عدم اعتقاد و عمل به تقیه، فساد اخلاقی و رفتار آنان و خروج از زئی اسلامی برشمرده اند. عجیب است که در چکیده مقاله، فساد اخلاق و خروج از زئی اسلامی به عنوان زمینه های اضمحلال معرفی شده، اما در متن مقاله هیچ مصداقی برای آن ذکر نشده و صرفاً پیش از نتیجه گیری عبارت «خروج رهبران زیدی از اصول و اخلاق اسلامی» با ذکر چند ارجاع محدود، آورده شده که بسنده نیست. همچنین در بخش نتیجه گیری، حضور علما و سادات و همراهی مردم امامی مذهب با ایشان به عنوان عامل زوال زیدیه و گسترش امامیه معرفی شده، حال آن که در متن مقاله نامی از این علما و یا اقداماتشان و یا سخن از چگونگی همراهی مردم به میان نیامده است (امامی فر و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۸-۷).

عوامل بیرونی

منابع تاریخی عمومی و منابع مستقل درباره طبرستان و زیدیان مجموعه ای از عوامل را پیش

چشم پژوهشگر تاریخی قرار می‌دهد که می‌تواند تبیین‌گر چگونگی زوال وافول مذهب و دولت زیدیان در شمال ایران به‌ویژه طبرستان و مازندران باشد. با آن که پژوهش‌های پیشین عوامل زوال را در دو دسته درونی و بیرونی قرار داده‌است؛ اما هیچ‌یک نتوانست طرح کاملی از روند زوال و افول ترسیم نماید. امام علی (ع) با اتکای به قرآن کریم معتقد به وجود اجل و مدت عمر برای دولت‌ها بود و اسقاط دولت‌ها را پیش از سرآمدن مدت عمرشان امکان‌پذیر نمی‌دانست. به سخن دیگر باید گفت همان‌گونه که دولت‌ها در یک فرایند زمان‌مند متولد و بالنده می‌شوند زوالشان نیز تابع همان منطق است. در این پژوهش تلاش شده تا فرایند فرسودگی و زوال دولت زیدیان ترسیم شده و عوامل متعدد در مقاطع پیاپی تاریخی که در این فرسودگی و زوال نقش داشته‌اند معرفی گردد. بیشینه عواملی که ضمن این پژوهش به دست آمده برخاسته از اقدامات و سلوک زیدیان بوده و شماری عوامل بیرونی نیز بوده که از دیدگاه و رویکرد مخالفان برخاسته و زیدیان نقشی در آن نداشته‌اند. افزون بر این گاه شماری از اقدامات و زیدیان موجب تقویت عواملی بیرونی زوال شده و یک رابطه همبستگی میان این دو دسته از عوامل پدید می‌آورده‌است.

۱. عباسیان

با تشکیل حکومت علویان زیدی مذهب در طبرستان و کوتاه شدن دست کارگزاران عباسیان از این ناحیه، پیش‌بینی می‌شد که این حکومت چون خاری در چشم و استخوانی در گلوی بنی‌عباس باشد. تاریخ دولت عباسی نشان می‌دهد آنان از تشکیل حکومت علویان در شمال سلسله جبال البرز بیمناک بوده‌اند. ورود یحیی بن عبدالله حسنی به طبرستان، که در تاریخ ایران به یحیای دیلمی شهرت یافته، هارون الرشید را سخت مضطرب ساخته بود. آشفتگی او چنان بود که تمام سرمایه‌های مادی و معنوی‌اش را به‌کار گرفت تا یحیی را از طبرستان و دیلم بیرون آورد (طبری، ۱۴۰۳: ۶/۴۵۰). ترس هارون بی دلیل نبود، چراکه پیش از او پدر بزرگش، منصور دوانیقی، به خطر طبرستان برای حکومت بنی‌عباس اشاره کرده بود (حمزه اصفهانی،

(۱۹۶۱: ۸۴).

شکست ظاهریان از علویان و اقدام بعدی علویان در گسترش قلمرو به بیرون از طبرستان موجب هشدار جدی به عباسیان شد. خلیفه عباسی در واکنش به این رخداد بزرگ سپاه عظیمی برای سرکوبی علویان و دفع خطر احتمالی آنان فراهم آورد و فرماندهی آن را به موسی بن بُغا و مُفلح واگذار نمود. این سپاه تا دو قدمی نابودی کامل دولت علویان پیش رفت؛ اما درگیری ترکان در سامراء و دربار خلیفه عباسی عاملی شد تا مادر خلیفه وقت برای حفظ جان پسرش به موسی بن بغا نامه بنویسد و او را به عراق عرب فرابخواند. موسی بن بغا نیز به مفلح نامه نوشت و تأکید کرد به محض رسیدن نامه به ری باز گردد. مفلح، با دریافت نامه، بی درنگ بازگشت و اصرار امرا و مالکان محلی بر ادامه پیکار با علویان و تشویق سپاه عباسی بر این کار راه به جایی نبرد (طبری، ۱۴۰۳: ۴۰۶/۹).

۲. صفاریان

ضعف خلفای عباسی عاملی شد تا آنان به جای گسیل سپاه از دارالخلافه، به قدرت‌های محلی امید بسته و با تأیید سیاسی و به رسمیت شناختن سلطه ایشان در مناطق تحت تصرف، آنان را به سرکوب علویان تهییج کنند (یعقوبی، ۱۴۲۲: ۵۷۷؛ ابن خلدون، ۱۳۹۱: ۳۸۶/۳). یعقوب بن لیث صفاری به بهانه دستگیری رقیب خود، عبد الله سجستانی که به داعی پناه برده بود، عزم طبرستان کرد. یعقوب توانست داعی کبیر را از طبرستان به دیلم براند و به دنبال این کار فتح‌نامه‌ای به معتمد خلیفه وقت عباسی نوشت که نشان می‌دهد، افزون بر ماجرای عبد الله سجستانی، نابودی حکومت علویان هم مطمح نظر بوده است.^۵ او، پس از فراری دادن داعی به دیلم، کارگزارانی بر شهرها گذاشت که موید نکته پیشگفته است. شیخون‌های مکرر از سوی دیلمیان به اردوگاه یعقوب و اوضاع نامساعد جوی و بارندگی‌های پی‌درپی

۵. یعقوبی خبر از دستور معتمد عباسی به به عمرو بن لیث صفاری برای جنگ با محمد بن زید علوی داده است. بنابراین نقش عباسیان در تهییج امرای محلی آشکار است (همانجا).

موجب ضعف هر چه بیشتر سپاه یعقوب شده و آن‌ها را آسیب پذیر ساخته بود. یعقوب ناچار آمل و ساریه را رها و به سوی گرگان رفت، از آن‌جا نیز به سوی ری عقب نشست و خطر زوال دولت علویان برداشته شد (طبری، ۱۴۰۳: ۵۰۹/۹).

صفاریان گرچه نتوانستند علویان را بردارند اما آسیب‌های فراوانی به مردم وارد ساختند. طبری خبر از آتش کشیده شدن شهر چالوس و مصادره زمین‌های اهالی آن به دست حسن بن زید پس از خروج یعقوب از طبرستان داده است (طبری، ۱۴۰۳: ۵۱۲/۹). به نظر می‌رسد این آسیب‌ها در کاهش میزان رضایتمندی مردم از دولت علویان تأثیر داشته است.

۳. سامانیان

سامانیان پس از شکست دادن عمرو بن لیث صفاری و در پی رخدادهای متعدد سیاسی - نظامی قدرت نوظهور خراسان بزرگ شدند. با از بین رفتن احمد بن عبدالله خجستانی (د. ۲۶۸هـ) و رافع بن هرثمه (د. ۲۸۴هـ) محمد بن زید حاکم علوی، با این اندیشه که سامانیان به فرارود بسنده خواهند کرد، به فکر گسترش قلمروی خویش به سوی شرق برآمد (طبری، ۱۴۰۳: ۸۱/۱۰). سامانیان تسلط بر جرجان را برای امنیت خویش حیاتی می‌دانستند؛ اما در شرایط جدید داعی علوی نه تنها جرجان را در اختیار داشت بلکه به دنبال گسترش سرزمین بود. اسماعیل سامانی (د. ۲۹۵هـ) دولت علوی زیدی را از طبرستان و جرجان برچید و تا ۳۰۱ هجری این مناطق در اختیار کارگزاران سامانی بود.

ابومحمد حسن بن علی اطروش (د. ۳۰۴هـ) پس چند رویارویی با کارگزاران و سپاهیان سامانی توانست دولت زیدیان را بار دیگر در طبرستان برپا کند. اما تقابل سامانیان با دولت زیدیان پایان نداشت. بسیاری از اهالی گیلان و دیلمان در راه یاری رساندن به علویان جان خویش را از دست دادند و پیامدهای ناگواری برای مردم طبرستان و گیلان و دیلمان به بار آمد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۶۰). سیاست گسترش رو به شرق دولت زیدیان ادامه داشت و جنگ‌های مکرر میان سپاه سامانی و زیدیان در گرفت. سرانجام سپاه سامانی با کمک

دیلمیانی نظیر مرداویج بن زیار و اسفار بن شیرویه توانستند داعی صغیر (د. ۳۱۶هـ) را به قتل آورند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۹۲).

۴. زیاریان

گرچه با کشته شدن داعی صغیر، به سال ۳۱۶ هجری، دولت زیدیان از طبرستان و جرجان برچیده شد؛ اما ناحیه گیلان و دیلم همچنان پناهگاه زیدیان باقی ماند. در دوره تسلط زیاریان چند امام از زیدیان در گیلان و دیلم و گاه طبرستان خروج نموده و قدرت محدودی یافتند. المهدی لدین الله (حک. ۳۵۳-۳۶۰هـ) معروف به ابن الداعی، الثائر فی الله (حک. ۳۶۷-۳۸۴هـ)، المؤید بالله هارونی (حک. ۳۸۰-۴۱۱هـ) و ابوطالب هارونی (حک. ۴۱۱-۴۲۴ق) در دوره فرمانروایی حاکمان زیاری برای گسترش قلمرو خویش با زیاریان درگیر شدند (محلّی، ۱۴۲۳: ۱۴۱/۲، ۱۴۵؛ ترکمنی آذر، ۱۳۸۴: ۴۸).

قابوس بن وشمگیر (د. ۴۰۳هـ) برآمدن دوباره دولت زیدی را برنتابید و آنان را به حدود گیل و دیلم محدود ساخت. المویّد بالله هارونی در نبرد با کارگزار قابوس در آمل شکست خورد. عده ای از یارانش اسیر شدند. این اسرا را به جرجان نزد قابوس فرستادند و او هم دستور به قتل ایشان داد. زیاریان هنگام اقتدار خویش هرگز به علویان اجازه قدرت‌نمایی ندادند. در منابع زیدی از دشمنی قابوس نسبت به زیدیان سخن به میان آمده است (محلّی، ۱۴۲۳: ۱۴۰/۲).

۵. اسماعیلیان

شیعیان اسماعیلی در ایران، که در منابع تاریخی از آنان به ملاحده، قرمطی‌ها و یا باطنیان یاد می‌شود، ستیزه ادامه‌داری با دیگر نحله‌های فکری مسلمین داشتند (محلّی، ۱۴۲۳: ۴۶/۲، ۴۸، ۹۳، ۲۰۰، ۲۴۴، ۳۰۴). زیدیان یمن، طبرستان و گیلان نیز در کنار دیگر مذاهب اسلامی با اسماعیلیان تقابل فکری و نظامی داشتند (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۳۳۳). منابع زیدی

از پرشمار بودن رویارویی‌های زیدیان با باطنیان خبر می‌دهند. ردیه‌های پرشماری از سوی طرفین نسبت به یکدیگر نگاشته شد و فتوا به تکفیر و مباح نمودن جان و مال، زمینه ستیزه‌های خونینی را فراهم می‌آورد (کرمانی، ۱۴۰۷: ۵؛ همدانی، ۱۳۸۷: ۱۳۹). در چنین فضایی، برخی امامان زیدی به دست فدائیان اسماعیلی ترور شده‌اند (همدانی، ۱۳۸۷: ۱۴۵، ۱۴۲، ۱۳۵، ۱۳۳). ترس از سوءقصد باطنیان، یکی از امامان زیدی را بر آن داشت تا با قرار دادن پوشش مضاعف روی زین اسب از زهر باطنیه در امان باشد (محلّی، ۱۴۲۳: ۲/۲۰۴). منابع تاریخی شیعیان دوازده‌امامی نیز خبر از دشمنی میان باطنیان و زیدیان داده‌اند (قزوینی، ۱۳۵۸: ۵۶۰).

ترس از باطنیان چنان بوده که زیدیان حتی در قلمروی خویش ناچار به پنهان نمودن قبور امامان خویش می‌شدند. گرچه باطنیان در دشمنی با زیدیان کوتاهی نداشتند؛ اما زیدیان نیز، به اندک شُبّه و تهمت، افرادی را به عنوان باطنی مسلک اعدام می‌کردند. این ستیزه‌ها برای زیدیان نیز فرسایشی بود و موجب تضعیف جایگاه فکری و اجتماعی ایشان در میان مردم می‌شد.

۶. فقهای اهل سنت

افزون بر تقابلات خلفا و شهریاران محلّی، باید چالش فقهای اهل سنت را به فهرست چالش‌های زیدیان افزود. از جمله این که فقیهی از علمای اهل سنت به نام ابوعلی حسین بن علی آملی مردم را به جنگ با ناصر کبیر و کمک به لشکر خراسان تشویق می‌نمود چراکه می‌گفت ناصر در فتوا و مسائل علمی به کسی محتاج نیست و خود را بی‌نیاز می‌داند و مادر حکومت او جایی نداریم (هارونی، ۱۴۱۶: ۱۹۵-۱۹۶). این سخنان در بی‌انگیزه ساختن مردم در یاری‌رسانی به سپاه اطروش بی‌اثر نبود. حاکم علوی ناچار به مقابله با این سخنان شده و به آن عالم سَنّی پیام داد که: ای ابوعلی! بهتر است به پیشینیان خود اقتدا کنی و مانند عبدالله بن عمر و اسامه بن زید و محمد بن مسلمه باشی که علی علیه السلام را یاری نکردند

و با معاویه نیز همراه نشدند. من در نگاه تو معاویه باشم و دشمنم بسان علی علیه السلام و می‌خواهم نه مرا یاری کنی و نه دشمنم را (محلّی، ۱۴۲۳: ۶۹/۲). همچنین در دوره داعی صغیر فقیهی دیگر به نام ابوالعباس العلقی مردم را از کمک به داعی نهی می‌نمود (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۱/۲۹۲). این مخالفت‌ها از سوی عالمان سنی مذهب پیوسته بر مشکلات و موانع دولت زیدیان می‌افزود.

۷. شهریاران محلّی

در طبرستان، گیلان و دیلمان، پیش از ورود اسلام و علویان، خاندان‌های محلّی گاوبارگان دابویی، قارنوند، پادوسپان و باوند صاحب قدرت بوده‌اند. عمر حکومت گاوبارگان دابویی با مرگ اسپهبد خورشید به سال ۷۶۱/هـ ۱۴۴م پایان یافت. در کوهستان‌های شمال البرز همچنان قدرت در اختیار شهریاران محلّی بوده‌است. اینان دریافته بودند که با دنیای جدیدی که مسلمانان پدید آورده‌اند توان رویارویی ندارند از این رو سعی بر هم‌زیستی با مسلمانان داشتند.

حاکمان محلّی با پناه دادن به سادات علوی زمینه رشد آنان را فراهم آوردند.^۶ گویا تصور این شهریاران این بوده که این مسلمانان، رانده شده از سوی خلفای عباسی، تنها به دنبال پناهگاهی برای زندگی‌اند و کاری به سیاست و اداره جامعه ندارند. اما به زودی دریافتند که این علویان اگر فرصت پیدا کنند بی‌میل به حکومت نیستند. زین پس مخالفت‌ها با علویان آغاز شد و اگرچه زد و خوردهای خونینی میان ایشان درمی‌گرفت اما عموماً با تسلیم و تمکین شهریاران محلّی همراه بوده‌است (طبری، ۱۴۰۳: ۲۷۴/۹).

باوندیه در نوبت دوم حکومت خویش با حمایت تمام عیار از عالمان دوازده امامی و برقراری ارتباط وثیق با ایشان توانستند زمینه فعالیت مبلغان مذهب امامیه را بیش از پیش

۶. ماجرای پناهندگی یحیی بن عبدالله حسنی به طبرستان و دیلم نشان داده بود که شهریاران محلّی زمینه برای رشد اسلام علوی در میان آنان وجود دارد.

فراهم نموده و به انزوای مذهب زیدیه شتاب بیشتری ببخشند.^۷ قدرت باوندیه و اقبال عمومی نسبت به ایشان به اندازه‌ای بود که گاه امام زیدی از گیلان و دیلمان به یاری اسپهبدان برمی‌خاست (حکیمیان، ۱۳۶۸: ۱۱۶).

۸. عالمان شیعه دوازده امامی

شیعیان دوازده امامی تنها گروه مخالف زیدیان بوده‌اند که کمترین ستیزه (جنگ سخت) را با ایشان داشتند اما با تبلیغ و ترویج مذهب امامیه (در قالب جنگ نرم) توانستند اساس فکری زیدیان را به چالش کشیده و به آرامی تفکر امامیه را در طبرستان رسوخ دهند. گرچه زیدیان از نخستین گروه‌های فکری در جامعه اسلامی بودند که ردیه بر تفکرات دوازده امامی‌ها نگاشتند؛ اما از آن‌جا که امام دوازده امامی‌ها غائب بود، و شیعیانش به دنبال دستیابی به قدرت سیاسی نبودند، ستیزه‌ها میان ایشان و زیدیه فراتر از گفتار و نوشتار نمی‌رفت. لحن عبدالجلیل قزوینی رازی، نویسنده کتاب بعضی مطالب النواصب فی نقض بعضی فضائح الروافض (معروف به النقض)، نسبت به زیدیان گیلان و دیلم، نشان از همزیستی مسالمت‌آمیز میان امامیه و زیدیه دارد (قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۲۰، ۴۵۸).

عالمان دوازده امامی در طبرستان و جرجان، که گاه در میان ایشان سادات علوی هم بوده‌اند، به گسترش تشیع دوازده امامی کمک نمودند. ابوجعفر محمد بن جریر بن رستم طبری آملی (سده سوم هجری)، ابو محمد حسن بن حمزه علوی (د. ۳۵۸هـ)، محمد بن علی بن عبدک استرابادی جرجانی (د. پس از ۳۶۰هـ)، ابوالعلاء سروی (د. ۳۸۵هـ)، شهر آشوب بن ابی نصر بن ابی الجیش سروی (سده پنجم هجری)، ابوطالب یحیی بن محمد بن الحسین الجوانی الحسینی (د. پس از ۵۰۹هـ)، ابوجعفر محمد بن علی بن محمد طبری آملی کجی (د. حدود ۵۲۵هـ)، ابوجعفر مهدی بن اسماعیل بن ابراهیم بن ابی حرب بن

۷. نک. معلمی، مصطفی (۱۳۸۷). روابط خاندان باوند با سلاجقه و قدرت سیاسی تشیع امامیه در سده‌های پنجم و ششم هجری. تاریخ در آینه پژوهش، ۵ (۳)، ۱۲۵-۱۵۴.

امیرک حسینی مرعشی (د. ۵۳۹هـ)، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی (د. ۵۴۸هـ)، ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی (د. ۵۶۰هـ)، ابو عبدالله محمد بن علی بن شهر اشوب سروی مازندرانی (د. ۵۸۸هـ)، بها الدین حسن بن مهدی مامطیری (زنده به سال ۵۷۹هـ)، سید شرف الدین منتجب بن حسین سروی (سده ششم هجری) و عمادالدین طبری (زنده در ۷۰۱هـ).^۸ عالمان یادشده صاحب تألیفاتی بوده‌اند که در گسترش مذهب امامیه نقش مهمی داشته‌است. افزون بر نگارش کتاب‌های کلامی و حدیثی، برگزاری مجالس درس و املای حدیث نیز در زندگانی آنان گزارش شده که بیانگر اهمیت آنان در رواج مذهب امامیه و کم‌فروغ شدن سایر مذاهب است.

عوامل درونی

وقوع زنجیره‌ای از اقدامات و رخدادها در شیوه حکمرانی زیدیان می‌توانسته سبب افکندن بذر مخالفت و کینه‌ورزی در دل رعایا و دوستان و یا زمین‌داران کلان و صاحب شوکت شود.

۱. کار بست شیوه‌های سختگیرانه در برخورد با اندیشه مخالف

با آن‌که الگوی حکومت پیامبر (ص) و علی (ع) پیش چشم حاکمان زیدی قرار داشت اما آنان در مواجهه با تفکرات دگراندیش تساهل و شرح صدر روا نمی‌داشتند. ابن اسفندیار نوشته‌است که حسن بن زید از کوچه‌ای در آمل می‌گذشت بر دیوار آن کوچه شعاری برخلاف اعتقادات وی نوشته شده بود، در بازگشت از همان کوچه پیامد که برخلاف عادتش نیز بود ولی اهالی کوچه آن شعار را زدوده بودند، حسن بن زید گفت: «به خدا سوگند که از مرگ رهی‌دند» (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۴۴/۱).

در منشوری هم که ابن اسفندیار از حسن بن زید نقل کرده تهدیدهای خشن دیده

۸. درباره عالمان امامی مذهب در طبرستان در سده‌های میانه نک. معلمی، مصطفی (۱۳۸۳). تشیع امامیه در مازندران از آغاز تا حمله مغول. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.

می‌شود. زندانی نمودن یکی علمای جرجان به اتهام بغض نسبت به اهل بیت (ع) و مرگ این عالم در زندان و سپس بر دار کشیدن جسدش از اقدامات داعی کبیر شمرده شده است (سهمی جرجانی، ۱۴۰۷: ۵۲۱). ابوطالب هارونی پس از قیام و به دست گرفتن قدرت حاکمه هرگونه مخالفتی را سرکوب می‌نمود. فقیهی از لیاهجان به نام شرف‌شاه از در مخالفت با او برخاست. هارونی دستور داد در شلوار این فقیه سنگ بریزند سپس او را به دریا بیفکنند (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۵۵).

۲. براندازی نظام کدخدایی

از آن‌جا که بیشتر زمین‌های طبرستان مستعد کشاورزی بوده و بهره‌برداری‌های متنوع از آن به عمل می‌آمد برای پادشاهان و خلفا اهمیت ویژه‌ای داشت. باور رایج، مالکیت پادشاه و یا حاکم را بر تمامی زمین‌ها به رسمیت می‌شناخت. هیچ‌کس مالک زمین نمی‌شد مگر آن‌که پادشاه یا حاکم بخواهد. پادشاه یا خلیفه می‌توانست هر زمینی را تصاحب کند و به هر که دوست داشته باشد به تیول واگذار کند. از این رو علی بن ربن طبری، کتاب مازیار پادشاه طبرستان، به زمین‌داران محلی که می‌خواستند زمین‌هایشان را عوض مالیات واگذار کنند می‌گوید زمین‌های شما از آن پادشاه است و شما حقی در آن ندارید (طبری، ۱۴۰۳: ۲۸۸/۷). مستعین خلیفه عباسی هم مبتنی بر چنین باوری زمین‌های چالوس را به محمد بن عبدالله بن طاهر بخشید!

با روی کار آمدن علویان که خواهان اجرای قوانین اسلام بودند باور یاد شده در یک مقطع کوتاه منسوخ گردید. چراکه در اسلام آباد نمودن زمین‌های موات و بایر، اسباب مالکیت آبادکننده را فراهم می‌آورد.^۹ با این وصف اگر در هر سرزمینی مردم زمین‌های موات و بایر را

۹. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنِ السَّكُونِيِّ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَنْ عَرَسَ شَجْرًا، أَوْ حَفَرَ وادياً بدءاً لم يسبقه إليه أحد، وَ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً، فَهِيَ لَهُ قِضَاءٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ

آباد کنند مالکیت آنان بر زمین محترم شمرده شد و تبعاً قانون مالکیت پادشاه بر اراضی ملغی خواهد شد. گرچه بعد از پیامبر (ص) و در دوره بنی امیه و بنی عباس تمایل برای فراموش شدن این اصل مهم قوت گرفت.^{۱۰}

داعیان علوی اعلام کردند اگر به اندازه یک وجب از زمین‌های مردم را بگیرند خیانت‌کار خواهند بود (محلّی، ۱۴۲۳: ۶۲/۲). بدین ترتیب مردم مالک زمین‌هایی شدند که با کدیمین و عرق جبین آباد کرده بودند.

الغای مالکیت اربابان زمین‌دار از سوی حاکمان زیدی گرچه مستند شرعی داشت اما موجب کوتاه شدن دست اربابان از اراضی شده و روشن بود که مالکیت زمین و تسلط بر دارایی می‌توانست آن‌ها را از شخص حاکم مستقل سازد. افزون بر این، وابستگی رعایا به اشراف زمین‌دار که تبعاً کسی جز ارباب خود را نمی‌شناخته و اطاعت نمی‌نمودند در کنار استقلال مالی، به اشراف محلی این فرصت را می‌داد تا هر زمان از داشته‌های خود رعایا و درآمدهای ارضی به عنوان منبع و اهرم فشاری در برابر حکومت داعیان بهره ببرند. و در مواقع خطر و بروز بحران مانند حمله دشمنان بیرونی یا شورش مدعیان داخلی، موضع خود را در پیروی از شخص حاکم تغییر دهند. که البته نمونه‌اش بارها در تاریخ طبرستان قابل مشاهده است. این مسئله در طول دوران حاکمیت علویان هزینه‌های فراوانی بر آنان تحمیل کرد. حاکمان محلی موسوم به اسپهبدان و سایر تیول‌داران بزرگ این کار علویان را برنتابیده و پیوسته برای سرنگونی حکومت علویان اقدام می‌کردند.

به گفته ابوریحان بیرونی ناصر کبیر نظام کدخدایی (کذذاهیه) را از طبرستان برداشت

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» کلینی، ۴۳۴/۱. در منابع اهل سنت نیز احادیث مشابه وجود دارد. احمد بن حنبل، ۳/۳۳۸؛ ترمذی، ۴۱۹/۲.

۱۰. ترمذی روایت «من احیی ارضا میتة فهی له» را صحیح دانسته اما نوشته است علما در این مورد دو دسته شده‌اند. یک دسته اذن سلطان (بخوانید پادشاه) را شرط دانسته و دسته دیگر معتقدند لازم به کسب اجازه از سلطان نیست. این نشان می‌دهد خلفا ترجیح دادند همانند دوره پیش از اسلام اراضی در اختیار و مالکیت سلطان باشد و آباد نمودن آن با کسب اجازه باشد (ترمذی، همانجا).

(بیرونی، ۱۴۲۰: ۲۷۵). به نظر می‌رسد این نظام، که بیرونی با ناراحتی ادعا می‌کند ناصر آن را برداشت، همان نظام ارباب و رعیتی بوده است. این کار پیش از ناصر در دوران داعی کبیر انجام شده بود. ابن اسفندیار که خود از اولاد اربابان و وابستگان به نظام ارباب و رعیتی سده ششم و هفتم هجری بوده هم‌نوا با بیرونی شده و این کار علویان را غصب معرفی کرده است (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۵۹/۱). پس از کشته شدن محمد بن زید به دست سامانیان و برافتادن حکومت علویان، املاکی که به دست توده مردم حامی علویان بود به اربابان محلی عودت داده شد و مردم ملزم به پرداخت خراج شدند. اما وقتی ناصر کبیر به حکومت دست یافت دست اربابان را مجدداً کوتاه نمود. در دوران حکومتش، فردی سجالات^{۱۱} زمین‌هایی را آورد که در دوران طاهریان از آن مالیات هنگفتی گرفته می‌شد و به ناصر پیشنهاد داد تا چون گذشته از این زمین‌ها مالیات بستانند. او از گرفتن این عایدات صرف نظر کرد.^{۱۲} به او گفتند آل طاهر عادل بودند و مردم هم به این مالیات تن می‌دادند! چرا تو نمی‌گیری؟ ناصر گفت من فرزند رسول خدایم نه فرزند طاهر (محلی، ۱۴۲۳: ۶۲/۲). گرچه نمی‌توان انکار نمود که در پی انقلاب علویان نابسامانی و هرج و مرج نیز پدید آمد و برخی او باش به بهانه بیچارگی و یا از روی حقد و حسادت نسبت به صاحبان نعمت، دست‌اندازی به اموال و زمین‌های دیگران نمودند.^{۱۳}

۳. پیدایش اندیشه وراثت در جانشینی

داعی کبیر فرزند ذکوری نداشت که بتواند برای پس از خویش زمینه‌سازی نماید از این رو

۱۱. سجل در اصطلاح دیوان دولتی به معنای اسناد و مستندات رسمی است که بخشی از آن شامل مساحت زمین‌های قلمرو حکومت بوده است.

۱۲. گویا این عایدات چیزی فراتر از خراج مشروع و عرفی بوده است. احتمال می‌رود این عایدات بابت مالکیت پادشاه و سلطان بر اراضی و کسب رضایت سلطان بر کار کشاورزی بر روی این اراضی پرداخت می‌شده است.

۱۳. چنان که در دوران معاصر چنین ماجرای در ابتدای انقلاب مردم ایران رخ داد. اما روشن بود که انگیزه انقلاب‌کنندگان آن چیزی نبود که او باش مرتکب شدند!

برای برادر خود بیعت گرفت، در حالی که مبتنی بر اصول اعتقادی زیدیه وراثت نقشی در تعیین امام و یا جانشین ندارد و افزون بر این شایسته‌تر از برادر او وجود داشت. محمد بن زید نیز برای فرزند خویش از مردم بیعت ستاند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۵۲/۱). این کار شائبه اندیشه موروثی بودن حکومت را با خود داشت؛ اما ناصر کبیر بر خلاف داعی کبیر و برادرش رفتار کرد و نشان داد که موروثی بودن حاکمیت نزد او جایگاهی ندارد. فرزندان ناصر پس از درگذشت پدر با داعی صغیر به منازعه برخاستند. یکی از فرزندان آشکارا گفت که حکومت از آن پدر بوده و پس از او باید به فرزندانش برسد (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۵۶/۱).

۴. حذف خونین رقبای دارای صلاحیت جانشینی

ابو نصر بخاری (د. حدود ۳۴۱ هـ) نوشته‌است: «حسن بن زید داعی به روزگار حکومتش گروهی از دانشمندان بزرگ و سادات برجسته و مهتران علوی را کشت (بخاری، ۱۳۸۱: ۲۶/۱). وی سپس نام برخی را ذکر و به کیفیت قتل آنان نیز اشاره کرده‌است. صاحب تاریخ قم درباره یکی از سادات نوشته‌است: «و محمد بن علی خزری پیش حسن بن زید آمد و مدتی بنزدیک او بود. پس او را زهر داد و بمرد» (قمی، ۱۳۸۵: ۲۳۱). در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری نیز آمده: «زیدیه در استرآباد سلطه داشتند و ما در روزگار حکومت حسن بن زید علوی به سر می‌بردیم. او از زیدیه بسیار حرف شنوی داشت و به خاطر خبرچینی‌های آنان مردم را می‌کشت» (تفسیر امام حسن عسکری، ۱۴۰۹: ۱۰/۷).

حسین بن احمد کوبی، عبیدالله بن علی بن حسن، حسن بن محمد بن محمد عقیقی، محمد بن حمزه بن یحیی از سادات علوی بودند که حسن بن زید داعی کبیر آنان را به قتل رساند.^{۱۴} این افراد نامزدهای بالقوه امامت بودند، بنابراین کشته شدن آنان به دست داعی کبیر شائبه سیاست

۱۴. برای جزئیات بیشتر درباره قتل سادات علوی نک. معلمی، مصطفی، «حکومت داعی کبیر در طبرستان و دوگانگی در برخورد با مخالفان»، مجموعه مقالات نخستین همایش بین‌المللی تاریخ محلی مازندران، انجمن تاریخ محلی مازندران، ۴۸۱-۵۰۴.

حذف رقیب را در اذهان تقویت می نمود.

۵. تغییر رفتار نسل های دوم و سوم علویان تبرستان و گرایش به دنیا و لذات آن
علویان پیش از دستیابی به قدرت در طبرستان، در دل مردم این سرزمین ها نفوذ کردند و اخلاق شایسته آنان اعتبار و جایگاه بلندی در نگاه مردم برای ایشان پدید آورد. اما فرزندان ایشان که پدران را در مقام حاکمان و امامان جامعه دیدند و احترام مردم به سادات را نظاره گر بودند با برخورداری از این پیشینه، راه ناسپاسی را پیموده و مردم را نادیده گرفتند. غرور و نخوت در رفتارشان پدید آمد که در پی آن مردم نیز در نگاه خویش به سادات علوی تجدیدنظر نموده و احترام پیشین را به جای نمی آوردند.

سیاه گیل پسر هروسندان از بزرگان گیل در مواجهه با جوانان علوی که از روش پیشینیان خویش فاصله گرفته بودند، گفت: ای بزرگ زادگان شما به سرزمین ما آمدید و ما در گمراهی بودیم. از ارتکاب هر گناهی بیم نداشتیم اما پدرانتان ما را هدایت کردند. ما نیز آنان را در قامت فرشتگان می دیدیم. اما اکنون شما با گذشته خویش بیگانه شدید و گویا آنچه گمراهی در ما بود به شما منتقل شد و آنچه راستی و درستی بوده به ما رسیده است. اگر به سیره پدران خویش برگردید همچون گذشته اطاعت شما را به جا آورده و احترام خواهیم گذاشت (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۵).

در ماجرای جانشینی ناصر کبیر نیز منابع زیدی به عدم صلاحیت و سوء رفتار فرزندان ناصر اشاره کرده اند (محلّی، ۱۴۲۳: ۷۲/۲). ابواسحاق صابی درباره ابوالحسن علی فرزند ناصر کبیر نوشته است: انه كان مشهورا بشرب النبيذ و اتخاذ الندماء و سماع الغناء و اللعب بالشطرنج و النرد و سلوك مسالك المترفين و اولاد النعمة (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۳۴).

در همین راستا محیی الدین یوسف بن ابی الحسن بن ابی القاسم گیلانی از لاهجان به سال ۶۰۷ هجری در نامه خویش به عمران به حسن بن ناصر بن یعقوب عذری همدانی در یمن درباره بازماندگان از نسل ناصر کبیر نوشته است: «اولاد ناصر پست تر از آنند که نامشان

برده شود و یا به ناصر الحق علیه السلام منسوب شوند. اف بر ایشان باد که نه دین دارند و نه دنیا و نه اخلاق پسندیده، او باش و اراذل پستی هستند که بود و نبودشان یکیست».

در همین نامه درباره امام هادی حقیقی (د. ۴۹۰ق) آمده است که او فرزندی داشت که فاسق و شرور بود. این فرزند آشکارا فریاد می زد که اگر بدانم رگی در وجودم مرا به اسلام می خواند هر آینه آن را می بریدم. او زمانی در اطراف هوسم قدرت داشت و بسیار ستمکار بود. او را سم دادند و کشتند (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۵۰).

گزارش دیگری نیز در کتاب الفخری وجود دارد که این فساد اخلاقی را به برخی سادات علوی غیر زیدی هم نسبت می دهد (مروزی، ۱۴۰۹: ۷۵).

۶. رقابت حاکمان، امامان و مدعیان زیدیه با یکدیگر

نظر به مبانی اعتقادی زیدیه در اثبات امامت، امکان وجود چند امام هم زمان امری قابل تصور بوده است (سلطانی، ۱۳۹۰: ۲۸۶). اگر فردی که صلاحیت امامت دارد مردم را به سوی خویش دعوت نماید امامتش مشروع خواهد بود. بر این اساس حضور چند شخصیت دارای صلاحیت امامت در یک سرزمین موجب نگرانی حاکمان بالفعل گردیده و زمینه بدگمانی نسبت به یکدیگر را در میان ایشان فراهم می نمود. چنان که محمد بن زید ناصر کبیر را به داشتن انگیزه برای رسیدن به قدرت متهم می نموده است (محلی، ۱۴۲۳: ۶۴/۲). همچنین داعی صغیر حسن بن قاسم ناصر کبیر را برای دستیابی به حکومت زندانی نمود. در همین راستا فرزندان ناصر کبیر پس از درگذشت پدر برای کنار نهادن داعی صغیر با وی به جنگ برخاستند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۷۵/۱).

نمونه دیگر آن که ابو عبدالله محمد بن حسن بن قاسم معروف به ابن الداعی و ملقب به المهدی لدین الله (۳۶۰ق) زمانی که به دعوت اهالی گیلان و دیلم از بغداد به آن نواحی رفت با رقابت ابو محمد حسن بن محمد بن ثائر علوی مواجه شد. در اثر این رقابت جنگ های خونینی در گرفت تا آن که با پیروزی ابن الداعی برای مدتی رقابت میان ایشان متوقف شد (ابن

اثیر، ۱۳۸۵: ۶۰۱/۸).

زمانی که ابو الرضای حسینی کیسیمی در گیلان امامت می نمود و هادی حقیقی (د. ۱۴۹۰ هـ) در سرزمین دیلم، میان این دو رقابت‌هایی شکل گرفت. با کشته شدن هادی حقیقی به دست فدائیان اسماعیلی، حکومت گیلان و دیلمان یکپارچه به دست ابوالرضا افتاد (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۴۳).

در سال‌های امامت ابوطالب هارونی ملقب به الموید بالله (د. ۵۲۰ هـ) یکی از سادات علوی معروف به حسن جرجانی با وی به رقابت برخاست. پیش از این فرد نیز یکی دیگر از سادات ثائری با ابوطالب هارونی منازعه قدرت داشت (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۵۵).

رقابت میان محمد بن اسماعیل داودی حسنی و علی بن محمد حسنی در اواخر سده ششم هجری را نیز باید به فهرست رقابت‌های زیدیان افزود. این رقابت‌ها و ستیزه‌ها میان امامان و مدعیان امامت زیدی بازتاب گسترده و مخربی در جامعه برجای نهاد تا آن‌جا که محیی الدین گیلانی در نامه خویش به همتای یمنی آورده است: «ان سبب انحصار اسلام دیلمان تخصم السید ابی طالب الاخیر و السید الحسن الجرجانی، و سبب انحصار اسلام جیلان تخصم السید علی الغزنوی و السید الداودی» (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۶۰).

۷. اختلافات فرقه‌ای میان زیدیان

یکی از چالش‌های فرقه‌های زیدیه اختلافات فتوایی میان امامان زیدی بوده است. اهالی گیلان و دیلمان چند گروه قاسمیه، ناصریه و یحیویه (هادویه) بودند. این سه گروه هر یک به ترتیب در مسائل شرعی از ابو محمد قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل رسی، ناصر کبیر و هادی الی الحق یحیی بن حسین بن قاسم رسی پیروی می نمودند.

در میان دیلمیان مکتب فقهی قاسم رسی و نوه اش یحیی بن حسین رواج داشت و مخالفت با فتوای او گمراهی شمرده شده و گاه موجب تکفیر می شده است. اهالی گیلان نیز به فقه ناصر کبیر اعتقاد داشته و نسبت به آن تعصب می ورزیدند (محلی، ۱۴۲۳: ۱۱۲/۲).

منابع زیدی به وقوع منازعاتی نیز در این زمینه اشاره کرده‌اند (محلی، ۱۴۲۳: ۱۱۳/۲).

۸. دست‌اندازی برخی امامان زیدی و سپاهیان گیل و دیلم به اموال مردم

از جمله پدیده‌هایی که در دوران تسلط زیدیان سبب ناخشنودی مردم می‌شد تعدی به اموال مردم بوده‌است. عموماً سپاهیان برای گذران زندگی به دستمزدهای حاکمان چشم داشتند و اگر حکومت در پرداخت حقوق سربازان کوتاهی می‌نمود نافرمانی و آشوب رخ می‌داد. چه آن‌که در دوران حکومت ناصر کبیر برخی سپاهیان به سبب تأخیر در دریافت حقوق، فرمانده خویش حسن بن قاسم را به دستگیری و حبس ناصر تحریک نمودند. افزون بر این در برخی جنگ‌ها سربازان خودسر به خانه‌های مردم هجوم برده و دست به غارتگری می‌زدند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۴۷/۱).

ابن اثیر در ذکر حوادث دوران حکومت داعی صغیر به قتل عده‌ای از دیلمیان به دست داعی اشاره کرده‌است. بر اساس گزارش او داعی فرماندهان خویش را از شرابخواری و تعدی به اموال مردم در جنگ‌ها منع می‌کرد. این امر بر ایشان گران آمد و تصمیم به خیانت گرفته تا داعی را به دشمنش اسفار بن شیرویه تسلیم نمایند. داعی از این تصمیم اطلاع یافت و در اقدامی پیش‌دستانه آنان را به قتل رساند. قتل ایشان موجب نفرت شدید دیلمیان از داعی و حکومتش گردید (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ۱۸۹/۸).

هادی حقینی و ابوطالب هارونی از امامان زیدی متهم به دست‌اندازی به اموال مردم و مخالفان خویش بوده‌اند. در نامه پیشگفته از عالم زیدی به یمن، تعدی و تجاوز امام زیدی به اموال مردم مطرح شده‌است. تا آن‌جا که نویسنده به اعتبار کوتاه بودن دست این امام از دنیا به سبب مرگ، ترجیح می‌دهد جزئیات این تعدیات را شرح ندهد (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۵۶).^{۱۵}

۱۵. ثم مدّ السيد أبو طالب يده إلى أموال الجبل و أنفسهم بالحبس و المصادرة على الأموال حتى صاح العلماء عليه بالنكير لتجاوزة و تعدّيه. و لست أستحسن نشر تفاصيل عمله لأنه ميت من آل محمد صلى الله عليه و عليهم.

در حکومت حسن بن زید و در ستیزه‌ها میان فرزندان ناصر کبیر با داعی صغیر، حسن بن قاسم، سپاهیان زیدیان به تاراج اموال مردم پرداخته و اسباب نفرت و ناخرسندی مردم را رقم می‌زدند (ابن اسفندیار، ۱۳۶۶: ۲۴۸/۱، ۲۸۲). این دست‌اندازی‌ها ناخشنودی و اعتراض علما و توده مردم را به دنبال داشته‌است. پیشتر گفته شد که بر افتادن نظام کدخداهیه و تضعیف قدرت زمینداران بزرگ - که ریشه در روزگار ساسانی داشتند - با هدف کاستن از قدرت ایشان از سوی حکومت سرانجام موجبات زوال و فروپاشی خود این حکومت‌ها را فراهم آورد؛ چراکه در ساختار پیشین، ملاکان و ارباب اراضی موظف بودند در ازای نپرداختن بخشی از مالیات مرسوم همیشه سپاهیان آماده کنند و در مواقع لزوم در اختیار فرمانروا قرار دهند. از میان بردن نظام زمینداری کهن و در کنار آن استخدام نیروهای مزدور، دولت‌های جدید را با چالشی جدی جهت تأمین معاش و پرداخت حقوق سربازان مواجه ساخت. مسأله‌ای که تقریباً دامن‌گیر تمامی حکومت‌های ایرانی پس از اسلام گردید کاهش درآمد دولت و افزایش هزینه‌های نظامی که پیشتر برعهده ملاکان بود موجب شد تا این حکومت‌ها به جنگ و ستیز به عنوان مفرّی به منظور پرداخت مواجب سربازان روی بیاورند که البته همین ستیزهای دائمی خود منابع جدیدی را برای استخدام نیروی مزدور بیشتر می‌طلبید. درماندگی حکومت‌ها در تأمین تقاضاهای رو به افزایش، نه تنها نابسامانی اجتماعی را دامن می‌زد بلکه سرانجام به شورش و نافرمانی سربازان تحت فرمان ایشان منجر گشت. سربازانی که آماده بودند وفاداری خود را تقدیم هر کسی سازند که پول بیشتری به آنان می‌پرداخت.

۹. اقدامات خشونت‌آمیز و تدابیر نادرست

چنان‌که پیشتر اشاره شد، روش حکومت‌داری برخی حاکمان و امامان زیدی گاه با خشونت و بی‌رحمی همراه بوده‌است. اولیاء الله آملی یگانه منبعی است که از فریبکاری داعی کبیر، حسن بن زید، برای به دست آوردن بهانه برای قتل مخالفان خویش سخن گفته‌است. داعی بر عده‌ای از بزرگان آمل درباره خویش بدگمان بود اما مستندی برای برخورد با ایشان در اختیار

نداشت. با تمارض و سپس در انداختن آوازه مرگ خویش، فرصتی برای مخالفان فراهم آورد تا آنان دشمنی خود را آشکار کنند. او بلافاصله دست بکار شد و همه مخالفان را در مسجد جامع آمل به قتل رساند (آملی، ۱۳۴۸: ۹۷).

محمد بن زید نیز با درک نادرست از اوضاع خراسان و میزان اهمیت قلمروی خراسان برای سامانیان و نیز غفلت از دشمنی خلفای عباسی اقدام به توسعه سرزمین حکومت خویش تا نواحی خراسان نمود. او گمان برد با اسیر شدن عمرو بن لیث صفاری در دستان اسماعیل بن احمد خراسانی و خالی شدن خراسان از رقیب، می‌تواند بر این ناحیه تسلط یابد. محمد بن زید به جرجان حمله آورد اما امیر سامانی از او خواستار ترک جرجان شد. او به این خواهش اعتنا نکرد. امیر سامانی با لشکری بزرگ آمد و او را شکست داد و حاکم علوی بر اثر زخم‌های جنگ، از دنیا رفت (طبری، ۱۴۰۳: ۸۲/۱۰).

از میان دیگر امامان زیدی، ابوطالب هارونی، ملقب به الاخیر، پس از نافرمانی اهالی لیاهجان نسبت به او، شهر را به آتش کشید و ترس و وحشت در دل مردم افکند (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۵۴). همو در مورد هفت نفر، که یکی از آن‌ها متهم به باطنی‌گری بود، حکم نمود که هر هفت نفر اعدام شوند. هنگامی که مورد اعتراض قرار گرفت پاسخ داد قاتل و شش نفر به بهشت و نفر هفتم به دوزخ خواهد رفت (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۵۶).

۱۰. مهاجرت به یمن

به عنوان آخرین عامل از عوامل زوال و افول دولت و مذهب زیدیان باید به مهاجرت علمای زیدی اشاره کرد. منابع زیدی به مهاجرت عالمان زیدی از شمال و شمال شرق ایران به یمن در سده‌های مختلف اشاره دارند. شماری از این مهاجرت‌ها جهت زیارت امامان زیدی و برخی برای مبارزه فرهنگی ضد فرقه نوظهور مطرفیه و جهاد با مخالفان حکومت زیدیان در یمن انجام شده است (مؤیدی، ۱۴۳۳: ۴۵۴/۱).

در کنار این مهاجرت‌ها میراث علمی زیدیان نیز از شمال ایران به یمن انتقال می‌یافت.

در گزارش‌های منابع زیدیه یمن عبارات «الطبریین» (صعدی، ۱۴۲۲: ۱۸۲/۱) «الطبریین القادمین الی الیمن» (ابن ابی الرجال، ۱۴۲۵: ۳۶۹/۱) و «الواصل من بلاد العجم» (مؤیدی، ۱۴۳۳: ۳۰۴/۱)، «الواصل من جیلان»، «الواصل من الجیل»، «الواصل من ناحیه الدیلم» (شهاری، ۱۴۲۱: ۸۴/۱؛ محلی، ۱۴۲۳: ۱۹۴/۲) «الواصل من جهة الجیل والدیلم» (ابن فند، ۱۴۲۳: ۱۱۶/۲) دیده می‌شود. این گزاره‌ها بیانگر مهاجرت‌های متعدد از شمال ایران به یمن است.

به نظر می‌رسد این مهاجرت‌ها در کنار رقابت‌های همیشگی علویان، قلمرو گیلان و دیلم را از حضور شخصیت کاریزماتیک و شایسته برای رهبری و امامت خالی نمود. از همین جاست که محیی‌الدین یوسف بن ابی‌الحسن بن ابی‌القاسم جیلانی در سال ۶۰۷ هجری با ارسال نامه به فقیه زیدیه، عمران بن حسن عذری همدانی، از او عاجزانه درخواست نموده که اخبار گیلان را به امام یمن (المنصور بالله عبدالله بن حمزه)^{۱۶} برساند و او را به تدبیر امور این ناحیه ترغیب نماید (مادلونگ، ۱۹۸۷: ۱۶۱).

تأملی بر عوامل برون‌ی و درونی

در متون دینی^{۱۷} به سرنوشت ملت‌ها و دولت‌های مختلف اشاره شده که بروز برخی رفتارها و پدیده‌های اجتماعی در میان آن‌ها موجب زوال و نابودیشان گشته است. چنان که عوامل زوال در این پژوهش به دو دسته بیرونی و درونی تقسیم شده، در متون دینی نیز برای حکومت‌ها و ملت‌ها دشمنان بیرونی و درونی معرفی شده است. دست به دست شدن نوبت پادشاهی و سروری بر جهان از سنت‌های مهم الهی است که در میان ملت‌ها رایج است. حکومت‌ها از بیرون تهدید شده و دشمنان خارجی آن را آماج حملات قرار می‌دهند. حکومت زیدیان بارها

۱۶. المنصور بالله عبدالله بن حمزة (۵۶۱-۶۱۴ق)، از فقهاء، بلغاء و فصحاء و مشهورترین علماء و امام دولت زیدی

یمن از ۵۹۴ تا ۶۱۴ق بود. زیدیان طبرستان هم در آغاز قرن هفتم قمری امامت او را پذیرفتند.

۱۷. منظور متون متعلق به دین اسلام اعم از قرآن و حدیث است.

از سوی مخالفان و دشمنانش مورد حمله و تهدید بوده است. مخالفان اغلب با سلاح شمشیر با زیدیان رویارویی داشتند و گاه با سلاح تبلیغ که در مورد عالمان اسماعیلی و شیعی دوازده امامی قابل مشاهده است.

از سوی دیگر از منظر متون دینی حکومت‌ها از درون نیز در معرض آسیب خواهند بود. مهم‌ترین عامل درونی هلاک و نابودی ملت‌ها و دولت‌ها بیداد و ستم دانسته شده است. با آن که علویان زیدی خود قربانی ستم بنی امیه و بنی عباس بودند؛ اما هنگامی که بر اریکه قدرت تکیه زدند کم و بیش، بیداد روا داشته و از مسیر عدل خارج شدند. چنان که در برخورد با اندیشه‌های غیرهمسو خشونت به کار آوردند. گروه مترفین و طبقه بیشتر برخوردار در جامعه یا به تعبیری اشراف، به حکومت زیدیان آسیب‌های مرگباری وارد ساختند؛ چراکه اقدامات حاکمان و امامان زیدیه در محدود ساختن اختیارات ایشان و سعی بر وادار نمودن شهریاران و اشراف محلی به تمکین در برابر شریعت، واکنش آنان را پی داشت.

بر اساس قول بیرونی که حاکمان زیدی با اقدامات خود (با هر هدف و انگیزه‌ای) موجبات از میان رفتن نظام کدخداهیه را فراهم کرده بودند، به نظر نتوانستند جایگزینی (آلترناتیو) برای آن ارائه دهند. اصولاً ساختار جوامع کهن تا روزگار انقلاب صنعتی در غرب و تا سده بیستم در شرق هر کجا و هر سرزمینی مبتنی بر اقتصاد کشاورزی و دامپروری بود. طبقات اشراف، ملاکان، زمینداران، دیوانسالاران و در پایین‌ترین حلقه اجتماع بازمانده از روزگار ساسانی طبقه دهقان حلقه واسط میان رعایا و شخص فرمانروا بودند. حذف آن‌ها نظم اجتماعی را بهم ریخت و نابسامانی را در پی آورد. زیدیه و دیگر دولت‌های ایرانی پس از اسلام نتوانسته و نمی‌توانستند الگوی جدیدی را جایگزین ساختار کهن نمایند و در نتیجه اقدامات آن‌ها اشفتگی‌های اجتماعی را دامن می‌زد. شیوه حاکمان زیدی، که بی توجه به واقعیت‌های موجود اجتماعی و صرفاً بر مبنای عمل و پیش بردن اندیشه‌های ذهنی طرح‌ریزی شده بود، ثبات اجتماعی را بهم ریخته و در کمتر از نیم سده زمینه ناخشنودی اجتماعی را فراهم کرد و باعث شد تا برخی از حامیان اولیه ایشان به دشمنان بعدی آن‌ها

تبدیل شده و ضد آنان با دولت سامانی همراه شوند.

در بحث جانشینی، رفتار زیدیان مغایر با مبانی خودشان بود. چراکه شاهد آنیم که چگونه سنن اولیه و اندیشه‌های ابتدایی زیدیان (شرایط مشروعیت امام) متأثر از واقعیات موجود (اندیشه وراثت) دچار دگرگونی گردید. حذف خونین نامزدهای احتمالی امامت و حاکمیت، پیامدهای ناگواری برای زیدیان پدید آورد و تبعاً قداست و ابهت ایشان را فروکاست.

در متون دینی دنیاطلبی و رفاه‌زدگی را سبب اختلاف طبقاتی معرفی نموده و فروپاشی درونی را از پیامدهای آن دانسته است. برآیند گرایش نسل‌های متأخر علوی به دنیا و رفاه‌طلبی و جنگ‌های متعدد ایشان، فشار بر طبقات فرودست جامعه بود که به سهم خویش سبب بی‌اعتمادی مردم به ایشان گردید.

وحدت یک ملت ضامن بقای آن خواهد بود از این رو در متون دینی پیوسته مسلمانان به حفظ وحدت توصیه شده‌اند. درگیری و رقابت مذهبی میان گیل و دیلم از یک سو و رقابت امامان و حاکمان زیدی بر سر قدرت از سوی دیگر، موجب تفرقه شده و به تدریج فرسایش اقتدار و ابهت دولت و ملت را رقم زد. رابطه عاطفی و مهربانی عامل تألیف قلوب است. گرچه ناصر کبیر و جانشینش به عدالت و مهربانی شهرت داشتند اما سایر حاکمان زیدی گاه نسبت به رعایا نامهربان شده و سختگیری می‌کردند و این سبب نفور مردم می‌شده است.

دست‌اندازی به اموال مردم عموماً از سوی سپاهیان و گاه با مباشرت امامان زیدی بر حجم خشم فروخورده توده مردم می‌افزود تا آن‌که در گاه خطر از پشتیبانی حکومت زیدیان دست کشیده و آنان را در دست دشمنان رها می‌نمودند. اقدامات خشونت‌آمیز و یا شاید ناجوانمردانه به همراه تدابیر نادرست لشکری و کشوری، که باید آن را سوءتدبیر نامید، انبوهی از مشکلات برای زیدیان پدید آورد. این مسئله در کنار استمداد امامان زیدی یمن از زیدیان شمال ایران برای مواجهه با فرقه مطرفیه و اسماعیلیان یمن، موجب مهاجرت برخی به یمن گردید. به نظر می‌رسد همگام با مشاهده نشانه‌های افول قدرت فرهنگی و سیاسی زیدیان در

شمال ایران برخی عالمان زیدی عزم بر مهاجرت به یمن نموده و با این مهاجرت، میراث بزرگی از کتاب‌های زیدیه را با خود به آن‌جا بردند. این مهاجرت‌ها خود عامل تشدید زوال زیدیان گردید.

نتیجه

افول و زوال مذهب و دولت زیدیه در شمال ایران در بستر حوادث، رخدادها و اقدامات متعددی به وقوع پیوست. این زوال را باید به عنوان پدیده‌ای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در نظر آورد که عوامل متنوعی در آن نقش آفرین بوده‌است. دشمنان و مخالفان زیدیان بخشی از عوامل فرسایش و زوال بوده‌اند. برون‌داد این ستیزه‌ها و مخالفت‌ها ضد علویان، آسیب‌ها و خسارت‌های پرشماری بوده که بار آن بر دوش مردم سنگینی می‌کرد. حضور مذاهب رقیب در عرصه فکری و فرهنگی این نواحی بر دامنه چالش‌های اجتماعی زیدیان افزود. اسماعیلیان در دو جبهه فرهنگی و نظامی با زیدیان ستیزه داشتند و ترور امامان و شخصیت‌های زیدی رعب و وحشت در میان زیدیان افکنده بود. گرچه اسماعیلیه خود نتوانستند جای زیدیان را بگیرند اما آنان را سخت تضعیف نمودند. عالمان دوازده امامی با تبلیغ پیگیر و پرشور مذهب امامیه توانستند به مهم‌ترین رقیب زیدیان تبدیل شوند. فقدان هرگونه اقدام نظامی در ساختار تبلیغی شیعیان دوازده امامی، زیدیان را از اقدام ستیزه‌جویانه ضد امامیه باز می‌داشت. افزون بر این وجود دشمن مشترکی مانند فداییان اسماعیلی گاه موجب همداستانی و کمک زیدیه و امامیه به یکدیگر می‌شد. در شرایطی که زیدیان شمال ایران از فقدان امام مناسب جهت تصدی منصب امامت رنج می‌بردند اسپهبدان باوند با نزدیک شدن به عالمان دوازده امامی حکومت خویش را نیابت از امام زمان (ع) دانستند. گرچه برخی عوامل بیرونی زوال قابل حذف نبود؛ لیک روش حکومت‌داری زیدیان در شرایط یادشده می‌توانست مردم را به بردباری در برابر دشواری‌ها وا دارد. تندروی‌ها، خشونت، دست‌اندازی به اموال مردم، فساد عقیدتی و اخلاقی نسل‌های متأخر زیدیان و سادات علوی، موجب دلسردی و نومیدی توده‌ها در تداوم

پشتیبانی از زیدیان گردید. برآیند آنچه ذکر شد زوال و افول مذهب و دولت زیدیان بود. آنان گرچه تا سده دهم هجری در بخش‌هایی از گیلان دوام آوردند؛ اما اقلیتی فاقد توان سیاسی و اجتماعی بوده که به یمن انزوا، در آن نواحی دوام آوردند.^{۱۸}

کتابنامه

- آملی، مولانا اولیاءالله (۱۳۴۸). تاریخ رویان. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ابن ابی الرجال، احمد بن صالح (۱۴۲۵). مطلع البدور ومجمع البحور. صعده: مرکز اهل البيت للدراسات الاسلامیة.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن الکریم (۱۳۸۵). الکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ابن اسفندیار (۱۳۶۶). تاریخ طبرستان. به کوشش عباس اقبال. تهران: کلاله خاور.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۳۹۱). کتاب العبر. بیروت: موسسه اعلمی.
- ابن فند، محمد بن علی بن یونس (۱۴۲۳). مآثر الابرار فی تفصیل مجملات جواهر الاخبار. به کوشش عبدالسلام عباس وجیه و خالد قاسم محمد متوکل. عمان: موسسه الامام زید الثقافیه.
- احمد بن حنبل (د.تا). مسند. بیروت: دارصادرا.
- اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰). المقالات و الفرق. به کوشش محمدجواد مشکور. تهران: علمی و فرهنگی.
- امامی فر، علی، سامانی، سید محمود، و سلطانی، مصطفی (۱۴۰۱). چگونگی تحول زیدیه به امامیه در طبرستان با تکیه بر باورهای اعتقادی. پژوهشهای اعتقادی - کلامی، ۱۲ (۴۵)، ۷-۲۸.
- بخاری، ابوالنصر سهل بن عبدالله (۱۳۸۱). سر السلسله العلویة، به کوشش سید محمدصادق بحر العلوم. نجف اشرف: مکتبه حیدریة.
- برخورداری، زینب (۱۳۷۹). دلایل عظمت و انحطاط حکومت‌ها از دیدگاه امام علی (ع). حکمت سینوی، ۱۴، ۵۳-۶۰.
- بیرونی، ابوالریحان، آثار الباقیه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.

۱۸. سپاس از آقای دکتر احد مهربان نژاد کلاگری که در بخش نظام کدخداهیه نکات مهمی ارائه نموده و به متن مقاله انتقال یافت.

- ترکمنی اذر، پروین (۱۳۸۴). دیلمیان در گستره تاریخ ایران (حکومت‌های محلی، آل زیار، آل بویه). تهران: سمت.
- ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی (۱۴۰۳). السنن. به کوشش عبدالوهاب عبداللطیف. بیروت: دارالفکر.
- تفسیر امام حسن عسکری (ع) (۱۴۰۹). قم: موسسه المهدی (ع).
- حکیمیان، ابوالفتح (۱۳۶۸). علویان طبرستان. تهران: الهام.
- حمزه اصفهانی (۱۹۶۱). تاریخ سنی ملوک الارض. بیروت: دار مکتبه الحیاه.
- حمیدالدین، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴). الزیذیه. صنعاء: مرکز الراءد للدراسات و البحوث.
- راعی، حسین (۱۳۹۷). گذری بر تاریخ تشیع از طبرستان تا یمن. ساری: سرو سرخ.
- رحمتی، محمدکاظم (۱۳۸۸). مقالاتی در تاریخ زیدیه و امامیه، تهران: حکمت سینا.
- همو (۱۳۹۳). زیدیه در ایران. تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- همو (۱۳۸۸). میراث فرهنگی زیدیان ایران و انتقال آن به یمن. تاریخ ایران، ۶۳، ۷۳-۱۰۲.
- سلطانی، مصطفی (۱۳۹۰). تاریخ و عقاید زیدیه. قم: نشر ادیان.
- سهمی جرجانی، حمزه بن یوسف (۱۴۰۷). تاریخ جرجان. بیروت: عالم الکتب.
- شهری، ابراهیم بن قاسم بن المؤید بالله (۱۴۲۱). طبقات الزیذیه الکبری (القسم الثالث). عمان: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.
- صعدی، عبدالله بن محمد بن ابی النجم (۱۴۲۲). درر الاحادیث النبویه بالاسانید الیحيویه. عمان: مؤسسه الامام زید بن علی الثقافیه.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۰۳). تاریخ الامم والملوک. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- قانع عزابادی، احمدعلی (۱۳۷۱). علل انحطاط تمدنها از دیدگاه قرآن. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- قزوینی، عبدالجلیل بن ابو الحسین (۱۳۵۸). النقص. تهران: انجمن آثار ملی.
- قمی، محمد بن حسن (۱۳۸۵). تاریخ قم، ترجمه حسن بن علی بن عبدالملک قمی. به کوشش محمدرضا انصاری قمی. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- کرمانی، احمد بن عبدالله (۱۴۰۷). مجموعه رسائل الکرمانی. به کوشش مصطفی غالب. بیروت: مؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۳۸۸). الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مادلونگ، ویلفرد (۱۹۸۷). اخبار ائمه الزیذیه فی طبرستان و دیلمان و جیلان. بیروت: دار النشر فرانز

شتاینر.

- محلی، حمید بن احمد (۱۴۲۳). الحدائق الوردية في مناقب الائمة الزيدية. صنعا: مكتبة بدر.
- مروزی، اسماعیل بن حسین (۱۴۰۹). الفخری فی انساب الطالبین. به کوشش سید مهدی رجایی. قم: کتابخانه ایت الله مرعشی نجفی.
- مسکویه رازی، ابوعلی احمد بن محمد (۱۴۲۴). تجارب الامم و تعاقب الهمم. به کوشش سید کسروی حسن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- معلمی، مصطفی (۱۳۸۳). تشیع امامیه در مازندران از آغاز تا حمله مغول پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشکده الهیات و معارف اسلامی. دانشگاه تهران.
- همو (۱۳۸۷). روابط خاندان باوند با سلاجقه و قدرت سیاسی تشیع امامیه در سده های پنجم و ششم هجری. تاریخ در آینه پژوهش، ۵ (۳) ۱۲۵-۱۵۵.
- همو (۱۳۹۳). حکومت داعی کبیر در طبرستان و دوگانگی در برخورد با مخالفان. مجموعه مقالات نخستین همایش بین المللی تاریخ محلی مازندران، انجمن تاریخ محلی مازندران، ۴۸۱-۵۰۴.
- مؤیدی، مجدالدین بن محمد (۱۴۳۳). لوامع الانوار فی جوامع العلوم والآثار، به کوشش ابوعبدالله حسین بن علی الادول. صعده: مکتبه اهل البیت (ع).
- نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴). فرق الشیعة. بیروت: دارالاضواء.
- واردی، سید تقی (۱۳۸۹). تاریخ علویان طبرستان. قم: دلیل ما.
- هرودوت (۱۳۸۰). تواریخ. ترجمه وحید مازندرانی. تهران: انتشارات افراسیاب.
- همدانی، خواجه رشید الدین فضل الله (۱۳۸۷). جامع التواریخ (تاریخ اسماعیلیان). تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- یعقوبی، احمد بن اسحاق (۱۴۲۲). البلدان. بیروت: دار الکتب العلمیه.

Fukuyama, Francis. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.

Fukuyama, Francis. (2012). *The Patterns of History*. *Journal of Democracy*, 23(1).

Singer, Peter. (2000). *Hegel, A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Singer, Peter. (1996). *Marx, A very short introduction*. Oxford University Press.

مفاهیم بنیادین اندیشه شیعه در آثار مناقب فارسی اهل سنت

قرون هفتم تا نهم هجری^۱

اویس خادم لو^۲

کارشناسی ارشد تاریخ اسلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

محمد حاجی تقی

استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

مناقب‌نگاری یکی از گونه‌های نگارش حدیث است. گسترش تشیع، تعمیق پیوند تشیع و تصوف، خلأ امامت در جامعه (با غیبت آخرین امام شیعیان و سقوط خلافت عباسی) و رشد گفتمان مهدویت، سبب تحول در مناقب‌نگاری شد. این تحول به رشد مذاهب فکری در اهل سنت با گرایش‌های شیعی انجامید و در آثار صاحبان مذاهب اهل سنت نیز تحول ایجاد شد. این تحقیق با طرح چگونگی تحولات معنایی و نقش عوامل مذهبی، سیاسی و اجتماعی، در پی پاسخگویی به این پرسش است که چگونه مفاهیم بنیادین اندیشه شیعه در مناقب‌نگاری‌های فارسی اهل سنت قرون هفتم تا نهم به نفع تشیع متحول شد؟ در این پژوهش مشخص شده در آثار مناقب این دوره، گرایش به ادبیات تقدس‌گرایانه روندی صعودی داشته است. همچنین مفاهیمی چون عترت و قرابت، تولی و تبری و شفاعت گسترش یافت.

کلیدواژه‌ها: مناقب‌نگاری، اهل سنت، تشیع، تصوف.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۳

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): khademlou70@ymail.com

مقدمه

«منقبت» به معنای ثنا، فضل، ستایش، مدیحه، هنر و کار نیکوست که موجب ستایش شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۱۶۸۶). این واژه در اصطلاح به معنای صفات نیکو و فضایل اخلاقی و رفتاری به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۰۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۶۶/۵؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۷۶۸/۱). ذکر مناقب می‌تواند شامل خصال برجسته انسانی مانند شجاعت، علم، تقوا و امور خرق عادت انسانی مانند معجزات و کرامات باشد. بخش مهمی از کتب احادیث برجای مانده از عالمان مسلمان، به روایات مناقب و فضایل اختصاص دارد. طی قرون متمادی پیامبر اسلام (ص)، خلفا، امامان اثنی عشر (ع) و صحابه، موضوع اصلی مناقب‌نگاری مسلمانان بودند. از قرن پنجم هجری، مناقب‌نویسان فارسی‌زبان پا به عرصه گذاشتند. آنان با توجه به گسترش شمار شیعیان در ایران، انگیزه مناسبی برای نگارش کتب مناقب در کشاکش منازعات سیاسی و اجتماعی پیدا کردند. شمار کتب مناقب نیز، با گذشت زمان رو به فزونی نهاد و شماری از کتاب‌های مناقب عربی به فارسی ترجمه شدند. برخی از نویسندگان، به شرح و تفصیل کتب قرون پیشین پرداختند و ابوابی بر آن‌ها افزودند. حملات مغولان و سقوط خلافت عباسی (۶۵۶ هـ)، نقطه عطفی در تاریخ اسلام به‌ویژه در حیات جریان‌های مذهبی بوده است. با سقوط دستگاه خلافت عباسی، بزرگ‌ترین حامی اهل تسنن، و با فروپاشی اسماعیلیان، راه برای حضور پررنگ امامیان هموار شد. تعمیق پیوند تشیع و تصوف در این دوره و گسترش و غلبه جریان‌های صوفیانه در جهان اسلام، رشد جوامع شیعی و حمایت قدرت سیاسی از آن، خلأ امامت در جهان اسلام (با غیبت آخرین امام شیعیان و سقوط خلافت عباسی) و رشد فضای مهدویت، سبب تداخل مفهومی معانی رکن امامت در شیعیان با رکن ولایت در صوفیان شد. این تحول به رشد مذاهب و نحله‌های فکری جدید در اهل سنت با گرایش‌های بعضاً تند شیعی انجامید. کبرویه بکتاشی و نقشبندیه را می‌توان در شمار این جریان‌ها دانست. به‌علاوه عالمان شریعت مآب و صاحبان مذاهب رسمی اهل سنت نیز از این فضا متأثر شدند و در روش و ماهیت مناقب‌نگاریشان تحول ایجاد شد. این تحول، سبب

قرابت شیعیان و صوفیان در بسیاری از مفاهیم در باب امامان شد. یکی از عرصه‌های این تحول، مناقب‌نگاری‌های فارسی است. علاقه ایرانیان به شعر و ادب، سبب شکل‌گیری کهن‌ترین منظومه دینی شیعی در قرن پنجم هجری به نام علی‌نامه شد که شاعری به نام «ربیع» آن را سرود. پس از این دوره و تا ظهور صفویان (۹۰۷ هـ)، شمار کتب مناقب فارسی رو به فزونی نهاد. یکی از مهم‌ترین تحولات در میان مذاهب اسلامی، مفاهیم بنیادین اندیشه شیعه در آثار مناقب فارسی به خصوص اهل سنت و صوفیان است. آنان در آثار خود به وجوه مختلفی از این مفاهیم پرداختند. یکی از این مفاهیم، منزلت قدسی امامان است. منزلت امامان اثناعشر در روایات پیامبر و کراماتی که از ایشان در کتب عالمان شیعه و سنی به تواتر بیان شده است، مناقب‌نگاران را بر آن داشت تا مطالب بسیاری در شأن قدسی آنان تألیف کنند. از وجوه دیگری که مناقب‌نویسان به آن پرداختند، مصادیق اهل بیت و آل پیامبر است که تحولات معنایی مهمی را پشت سر گذاشت. مفهوم تولی و تبری، شفاعت و توسل نیز در آثار مناقب‌نویسان دچار تحول شد.

این نوشتار در پی آن است که به تحول مفاهیم بنیادین اندیشه شیعه که با حجم وسیع‌تر در آثار مناقب فارسی اهل سنت و صوفیان با تکیه بر آل‌عبا ذکر شده است و نقش عوامل سیاسی و اجتماعی در شکل‌گیری این تحولات، در قرون هفتم تا نهم هجری بپردازد. این پژوهش به روش تحلیلی-توصیفی مبتنی بر منابع و مآخذ انجام یافته است. در انجام این پژوهش از منابع دست‌اول نظیر کتب چاپ‌شده و نسخ خطی استفاده شده، علاوه بر این آثار، از پژوهش‌های جدید در موضوع مناقب‌نگاری فارسی بهره برده شده است.

منزلت قدسی آل‌عبا

یکی از جنبه‌های مناقب‌نویسی‌های فارسی، نگاه قدسی به پیامبر (ص) و ائمه اثناعشر (ع) است که در آثار سده‌های نخست، بازتابی کم‌دامنه داشت و در قرون بعدی انعکاسی پر دامنه یافت. علاوه بر شیعیان، اهل سنت و به خصوص صوفیان نیز در قرون بعدی، به نگارش آثاری

پرداختند که تجلی بخش عقاید شیعیان در باب منظر قدسی امامان بود. موج فرهنگی- اجتماعی پدیدار شده در میان اهل سنت درباره جایگاه قدسی اهل بیت (ع)، تا حد بسیاری مرهون گسترش تصوف بود. با گسترش تصوف و نزدیکی بیش از پیش آرای صوفیه در مفاهیمی چون «ولایت، قطب و انسان کامل» به آراء تشیع امامیه در مباحث «امام، امامت و عصمت»، گرایش به رویکردهای اعتقادی درباره اهل بیت سرعت و وسعتی روزافزون یافت (میرابوالقاسمی، ۱۳۹۳: ۱۹۸-۱۹۹).

از قرن هشتم هجری، در مناقب نگاری فارسی، با حضور فعال صوفیان و عرفا مواجهیم. روی کار آمدن تیموریان (۹۱۳-۸۰۷ هـ) که منشی عرفانی داشتند و ارادت شخص تیمور به اهل بیت پیامبر، تداخل مفهومی رکن امامت در شیعیان و ولایت در صوفیان و جایگاه قدسی ائمه اطهار نزد صوفیان، سبب خلق آثاری شد که نقطه اوج آن در مناقب نگاری های صوفیانه قرن نهم است.

عفیف الدین نور کاشانی از صوفیان اهل سنت قرن هشتم در کتاب مطالع الانوار فی ترجمه الآثار در منزلت قدسی اهل بیت پیامبر مطالبی نگاشته است. با آن که این اثر سرشار از گزارش های تاریخی در بیان غزوات پیامبر و معجزات ایشان است، اما در مقایسه با کتب سیره و تواریخ پیش از خود، از بیان تاریخی فاصله می گیرد و در قالب تقدس گرایانه به نقل روایات می پردازد. او در روایتی از غزوه خیبر، با بیانی حماسی و ماورایی رشادت های علی بن ابی طالب را در این غزوه بیان می کند. عنصر انسان کامل که از آموزه های صوفیان است در روایت زیر برجسته است:

«سید علیه السلام رایت بدو داد؛ در حرب رفتند؛ حربی شد عظیم، آخر الامر علی بجست. چهل گز عرض خندق بود؛ از آن سوی بیفتاد؛ بر در خیبر رسید... قوت کرد. زمین بجنید. در رساله عبری^۳ مسطور است جبرئیل امین در رسید، گفت یا سید! این چنین قوت

۳. ظاهراً رساله مستقلاً به نام رساله عبری وجود ندارد. به نظر می رسد استاد کاشانی به رساله عبری اشاره به وجود روایاتی از یهودیان باشد که متأسفانه منبع دقیق این روایت ذکر نمی شود.

که علی کرده است اگر بار دیگر بکند ارکان قوایم زمین بشکند و عالم خراب شود. ما را با عالم کار بسیار است، علی را بگوزور آهسته تر کند» (کاشانی، بی تا: ۱۱۸-۱۱۹).

میرسیدعلی همدانی از عرفای قرن هشتم همدان که در ترویج اسلام در شبه‌قاره نقش داشت و از مشایخ طریقت کبرویه بود، قبول توبه آدم را به واسطه شأن قدسی آل‌عبا می‌داند: «... از ابن‌عباس رضی‌الله‌عنه که گفت از پیغمبر خدا از سخن‌ها که پیش آورد حضرت آدم از پروردگار خود پرسیدم، پس توبه داد بروی؛ پس گفت: به حق محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین (همدانی، ۹۰۱: ۳۴). وی همچنین اطلاق و انحصار عنوان و لقب امیرالمؤمنین به علی ابن‌ابی‌طالب را که از اعتقادات امامیه است، از جانب خدا و پیش از خلقت حضرت آدم می‌داند و منزلت قدسی برای این لقب قایل است:

«... پیغمبر خدا گفت: اگر مردم دانستندی که کی علی را امیر مؤمنان نام نهاده‌اند، این فضل را انکار نمی‌کردند؛ و آدم میان روح و تن بود وقتی که خدا گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند آری. پس گفت خدای بزرگوار، من پروردگار شمایم و محمد پیغمبر شماست و علی امیر شماست» (همدانی، ۹۰۱: ۳۳).

نورالدین جعفر بدخشی از صوفیان خراسان و شاگرد میرسیدعلی همدانی از بزرگان طریقت کبرویه در قرن هشتم نیز به این مفهوم پرداخت. او پس از مرگ استاد خود، کتاب خلاصه المناقب را در احوالات میرسیدعلی همدانی تألیف کرد. بخشی از این اثر، در مناقب پیامبر و امامان است. او در منزلت آل‌عبا، روایتی را از پیامبر (ص) درباره معراجش نقل می‌کند:

«پیامبر می‌فرماید: هرگاه که برآمده شدم من سوی آسمان، دیدم بر در بهشت نوشته که نیست خدای به جز خدای به حق و محمد رسول وی است و علی دوست داشته شده وی است و حسن و حسین گزیدگان وی‌اند و فاطمه رضی‌الله‌عنها کنیزک اوست و بر محب ایشان رحمت خداست و بر اهل بغض ایشان لعنت خداست» (بدخشی، ۱۳۷۴: ۱۹).

در این روایت، شهادت شیعیان به ولایت امام علی آن‌گونه که در اقوال و شعائر ایشان

بیان می‌شود، آورده شده است و این نشان از نفوذ شعائر شیعیان در معارف صوفیان آن عصر دارد.

خواجه محمد پارسا، از صوفیان نقشبندی خراسان در قرن هشتم هجری است. تأثیرات اجتماعی و فرهنگی سربداران (۷۸۳-۷۳۶ هـ) در خراسان این دوره چنان چشمگیر بود که بر اهل سنت و به خصوص صوفیان این منطقه نیز تأثیر گذاشت. خواجه پارسا بخش اعظمی از کتاب فصل الخطاب لوصول الاحباب را به کرامات امامان اختصاص داد؛ از جمله چنین نوشت: «هنگامی که حسین بن علی رضی الله عنه به شهادت رسید، بارانی از خون بر خانه‌ها و دیوارهای کوفه، شام و خراسان بارید» (پارسا، ۱۳۸۱: ۴۰۲).

عطاء الله بن فضل الله دشتکی از محدثان و علمای صوفی قرن نهم در هرات و از بزرگان عصر سلطان حسین بایقرا (۹۱۱-۸۴۲ هـ) در مقصد سوم از کتاب روضة الاحباب که به مناقب امامان (ع) اختصاص دارد، در سوگواره‌ای که در ثنای امام حسین (ع) سرود با بیانی عاطفی و تقدس‌گرایانه به ولایت تکوینی امام بر اجزای عالم پرداخته است:

آفتاب و ماه و عرش و کرسی و لوح و قلم وز غم شاه شهید کربلا بگریستند
در هوای آن لب محروم از آب فرات ماهی اندر آب و مرغ اندر هوا بگریستند
در قصور جنت الفردوس حوران سر به سر از برای خاطر خیرالنسا بگریستند
(جمال الدین حسینی، بی تا: برگه ۱۵۸۹)

وی در بیان وقایع و معجزات روز عاشورا، درخواست جنیان از امام حسین مبنی بر امداد ایشان و اصحابش را در کتاب خود روایت کرد. دشتکی در این روایت، بر ولایت امام حسین بر اجزای عالم و قطب بودن ایشان در عالم که از اعتقادات صوفیان و از مفاهیم شیعیان و صوفیان است پرداخت. این روایت، بعدها مأخذ مقتل نویسانی همچون ملاحسین کاشفی شد (کاشفی، ۱۳۹۰: ۶۱۹-۶۲۰)، روایتی که تا پیش از این دوره هیچ کدام از مناقب نویسان فارسی‌زبان شیعی و حتی صوفی نقل نکرده بودند و از این جهت روایت بدیعی در عرصه مناقب‌نگاری‌های فارسی تا قبل از ظهور صوفیان محسوب می‌شود:

«جمعی از مخالفان غلبه کرده پیش آمدند؛ شاهزاده حسین می‌خواست که بر ایشان حمله کند؛ ناگاه گردی و غباری پدید آمد، چنانچه هیچ‌کس چیزی نمی‌دید. مقارن این حال، شخصی مهیب با هیبت عجیب بر مرکبی سوار پیدا شد که سر و دستش به سر و دست اسب می‌مانست و پایش مشابه پای شتر بود. پیش امام حسین آمده، سلام کرد. امام حسین جواب سلام او باز داد و گفت چه کسی ای نیک‌بخت!... گفت ای فرزند رسول خدا من مهتر پریانم و مولای سید آخر زمانم و چاکر شاه ولایت‌ام. مرا زعفر زاهد گویند و لشگر من در این بیابان است... پدر مرا بر ایشان، مرتبه امارت و ایالت داد. بعد از فوت پدر، همه در فرمان من آمدند و مطیع من‌اند. اکنون شنیدم که مخالفان با تو در مقام خصومت‌اند. بر تو شتافته‌ام و لشگر را در صحرا گذاشته؛ مرا دستوری ده تا لشگر خود را در میدان در آورم و دمار از این قوم بدکردار برآرم و یکی از ایشان زنده نگذارم» (جمال‌الدین حسینی، بی تا: ۱۵۷۷-۱۵۷۸).

حسین بن حسن خوارزمی: حسین بن حسن خوارزمی از صوفیان کبروی خراسان و هرات در قرن نهم هجری، نگارنده کتاب المقصد الاقصی فی ترجمه المستقصی است. این کتاب ترجمه المستقصی اثر ابوالکرم عبدالسلام محمد اندرسفانی، عالم و محدث نیمه دوم قرن ششم است. المستقصی در سیره نبوی و حوادث بعد از رحلت پیامبر از خلافت ابوبکر تا خلافت حضرت علی (ع) و شش ماه خلافت امام حسن (ع) است. حسین خوارزمی در ذیل مقدمه کتاب می‌گوید شش مقصد را از ذکر امام حسین (ع) تا امام رضا (ع) به مطالب باب بیست و پنجم الحاق کرده است (ظفری دیزچی، ۱۳۹۰: ۵۹-۶۰). او در مقصد الاقصی، روایتی را بیان می‌کند که بر پایه آن، حسنین از ارکان بهشت معرفی شدند. چنین می‌نماید که آموزه‌های صوفیان در این روایت برجستگی خاصی دارد. درویشانه زیستن از شعائر اصلی اولیای خداست و فقر از مقامات مهم در تقرب به اوست. در این روایت، ارکان بهشت کسانی معرفی شده‌اند که صاحب این مقامات‌اند.

«... رسول فرمود حسن و حسین دو گوشواره عرش‌اند، و بهشت گفت: خداوندا مرا جای ضعف و مساکین گردانیدی. حق با بهشت گفت: تو راضی نیستی که... ارکان تو را به حسن و

حسین مزین گردانیدم. می گوید بهشت چون این بشنید در خوابیدن آمد چون عروس که به خود نازد» (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۶۰۴).

مفهوم همجواری ولی با خدا نیز چون نوشته های دیگر صوفیان درباره امامان(ع)، در این روایت مشهود است. او روایتی را نقل کرده که عشق و علاقه پیامبر به امام حسین چنان بوده است که فرزند خود ابراهیم را فدای امام کرد:

«رسول روزی حسین را بر ران راست نشانده بود و پسر خود ابراهیم را بر ران چپ. جبرئیل فرود آمد و گفت: حق تعالی این هر دو را از برای تو جمع نخواهد کرد و یکی از این دو از تو بازخواهد ستد، اکنون تو اختیار کن که کدام می خواهی؟ رسول فرمود: اگر حسین وفات یابد، بر فراق او هم جان من بسوزد و هم جان علی و فاطمه و اگر ابراهیم نقل کند نشتر الم بر جان من باشد و من به سوز دل می توانم ساخت و تحمل آزار خاطر ایشان ندارم، پس مرگ ابراهیم اختیار کردم و بعد از سه روز ابراهیم نقل کرد و حسین هرگاه پیش پیغمبر آمدی پیغمبر آن را بوسه دادی و گفتی اهلاً و مرحباً بَمَنْ فَدَيْتَهُ بِابْنِي ابراهیم» (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۶۰۲-۶۰۳).

خوارزمی در این روایت به برتری پیامبر بر انبیای پیشین از جمله ابراهیم اشاره دارد، آن جاکه خداوند فرزند پیامبر را فدیه حسین(ع) قرار می دهد. درباره منزلت امام حسین، خوارزمی به وقایع پس از شهادت امام پرداخته است. بارش باران خون، سرخ و تاریک شدن آسمان و جاری شدن خون از سنگ های بیت المقدس پس از شهادت امام از جمله روایات با نگاهی قدسی و ماورایی به امام حسین و واقعه کربلاست (خوارزمی، ۱۳۷۷: ۶۰۳).

عبدالرحمان جامی: عبدالرحمان جامی از شعرا و علمای صوفی حنفی قرن نهم و از بزرگان طریقت نقشبندیه در هرات نیز به شأن قدسی اهل بیت پرداخت. او در کتاب شواهد النبوة، بعد از ذکر مناقب پیامبر(ص) و خلفای سه گانه، بخشی را به مناقب امامان اختصاص داد. او در این کتاب روایتی را از سخن گفتن علی(ع) با زمین نقل می کند و آن را یکی از فضیلت های ایشان می داند. او بر ویژگی فرابشری امام علی در سخن گفتن با جامدات

صحه گذاشته و کرامتی را نقل کرده که همانند اعتقاد شیعیان است:

«اسماء بنت عمیس از فاطمه رضی الله عنها روایت می کند که گفت در شبی که علی ابن ابی طالب با من زفاف کرد از وی بترسیدم زیرا که شنیدم زمین با وی [سخن] می گفت. آن را با رسول (ص) حکایت کردم؛ رسول سجده دراز کرد، پس سر بر آورد و گفت ای فاطمه بشارت باد تو را به پاکیزگی نسل. به درستی که خدای تعالی فضیلت نهاد شوهر تو را بر سایر خلائق و زمین را فرمود که با وی بگوید اخبار خود را و آن چه بر روی زمین خواهد گذشت از مشرق تا مغرب» (جامی، بی تا: ۱۹۷).

در این روایت علاوه بر شأن قدسی امام علی، به علم غیب، عصمت و طهارت آل عبا پرداخته شده، همچنین به مسأله وراثت و امامت نیز اشاره شده است. جامی در وقایع پس از شهادت امام حسین، جاری شدن خون از آسمان را که در روایات پیشین به آن پرداخته شد نقل کرده، اما بخشی به این روایت افزوده است: «از دیگری آرند که گفت چون حسین بن علی رضی الله عنهما شهید شد، از آسمان خون ببارید و هر چیز که ما را بود پر خون شد و چند روز آسمان در چشم ما چون خون بسته می نمود» (جامی، بی تا: ۲۱۶). مسأله بارش و روان شدن خون پس از شهادت امام حسین در روایات مناقب نگاران قرن نهم نمود بسیاری پیدا می کند و تأکیدی بر توجه به ابعاد ماورایی و جنبه های قدسی امامان در باور صوفیان است.

شهاب الدین دولت آبادی از علمای حنفی قرن نهم هجری که در هندوستان می زیست در کتاب مناقب السادات که به مدح سادات خاندان پیامبر می پردازد روایتی را که بر پایه آن، پیامبر فرزندش را فدای امام حسین می کند با جزئیات بیشتری در مقایسه با روایت خوارزمی در المقصد الاقصی بیان کرده است:

«روزی ابراهیم پسر پیغامبر و حسن و حسین بازی می کردند و مصطفی می دید و شاد می شد. جبرئیل بیامد و گفت یا محمد خدای تو را می فرماید ما تو را از عالمیان برگزیده ایم. اکنون شرط محبت آن است که موت یکی از این سه نفران اختیار کنی. مصطفی گفت اگر موت حسن و حسین اختیار کنم فاطمه را پردرد و گریان نتوانم دید و شربت فراق نتوانم چشید.

گفت ای جبرئیل موت ابراهیم پسر خود را اختیار کردم» (دولت آبادی، ۱۰۶۱: ۴۵). این روایت نیز کامل کننده و تأییدی بر این دیدگاه شیعیان است که حسن (ع) و حسین (ع) فرزندان پیامبرند و این نسبت پدر و فرزندی از ازل در عالم معنا مشهور بوده است. این یکی از آموزه‌های شیعیان است که در اندیشه‌های صوفیه رسوخ کرده است. همچنین بر فضیلت و ولایت آل عبا بر انبیای الهی تأکید دارد. اگر خداوند در برابر قربانی کردن اسماعیل قوچی به ابراهیم (ع) می‌بخشد اما حسن (ع) و حسین (ع) چنان فضیلتی دارند که فرزند رسول خدا در راه آنان فدا و قربانی می‌شود.

مصادیق اقربای پیامبر (ص)

قرابت پیامبر (ص) از جمله مفاهیمی است که در آثار مناقب فارسی زبان در حجم وسیعی به آن پرداخته شد. بسیاری از علمای متقدم اهل سنت در تفاسیر و کتب کلامی، تعاریف عامی از اقربای پیامبر ارائه کرده‌اند که شامل خویشاوندان ایشان است. اما علاوه بر این کاربرد عام، شیعیان مفهوم خاصی را درباره اقربای پیامبر در نظر می‌گیرند. آنان با تکیه بر آیاتی مانند آیه ۲۶ سوره اسراء^۴ و اعتقاد خود مبنی بر دستور خداوند به پیامبر در اعطای فدک به حضرت زهرا (س) (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۸۷/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳؛ ۱۱۸/۲۹-۱۲۱). فقط چهار تن از آل عبا را مصادیق خویشاوندان پیامبر می‌دانند. اما کتب علمای اهل سنت متأخر و به خصوص صوفیان، تحولاتی را در تعیین مفهوم و مصادیق اقربای پیامبر پشت سر گذاشته‌اند که هرچه به قرن‌های متأخر نزدیک‌تر می‌شویم توصیفات و مفاهیم از رابطه پدر و فرزندی و تأکید بر این که چهارتن از آل عبا مصادیق اقربای پیامبرند روشن‌تر و صریح‌تر می‌گردد. قرابت یکی از ویژگی‌هایی است که مناقب نویسان به عنوان یک فضیلت برای جانشینی پیامبر بیان می‌کردند. سیف فرغانی از شاعران صوفی اهل سنت قرن هفتم و هشتم هجری در زمره قدیم‌ترین سخنورانی است که در رثای شهیدان کربلا شعر گفته‌اند. او در سوگنامه‌ای که برای امام

۴. و آت ذی القربی حقه.

حسین(ع) سروده است، فرزند رسول الله بودن را برای او برجسته می‌کند:

فرزند رسول را بکشند از بهر خدای را بگریید
وز معدن دل به اشک چون دُر بر گوهر مرتضی بگریید

(سیف فرغانی، ۱۳۶۴: ۱۷۶)

اوحدی مراغی از شاعران قرن هفتم و هشتم هجری در مفهوم قرابت در دیوان خود، با بیانی عاطفی و اعتقادی، اشعاری در رثای امام حسین(ع) سروده است. او که در مراغه به دنیا آمد بیشتر عمرش را در اصفهان گذراند. در این دوره مردم اصفهان، غالباً شافعی مذهب بودند (اوحدی مراغی، ۱۳۴۰: ۵۹). او پیامبر(ص)، علی(ع) و فاطمه(س) را در غم فرزند خود عزادار می‌داند. این اشعار تأکید بر نسبت پدر و فرزند پیامبر با حسنین دارد و متضمن پررنگ نشان دادن جایگاه آنان نزد پیامبر است:

این آسمان صدق و در او اختر صفاست یا روضه مقدس فرزند مصطفاست؟
ای تن تویی و این صدف درّ «لو کشف»؟ ای دل تویی و این گهر کان «هل اتی» است؟
ای برکنار و دوش نبی بوده منزلت قن‌دیل قبه فلکی خاک این هواست
(اوحدی مراغی، ۱۳۴۰: ۴-۵)

صوفیان و علمای سنی قرن نهم در آثار خود، به معرفی مفهوم و مصادیق اقرابای پیامبر(ص) پرداختند. نوشته‌های صوفیان این دوره، از بیان اعتقادی و عاطفی وسیعی برخوردار است.

داعی شیرازی زاده نیمه اول قرن نهم در شیراز، هم هم پیری مبارک نفس و هم شاعری سخنور و هم واعظی بلیغ بوده است (داعی شیرازی، ۱۳۳۹: یج). شاه داعی در شریعت و مذهب ظاهراً پیرو تسنن (شافعیه) ولی در عین حال معتقد به رجحان ائمه اثناعشر است، در اشعار او در فضیلت خلفای راشدین و صحابه سخن بسیار دیده می‌شود (داعی شیرازی، ۱۳۳۹: یز). او در مقام قرب اهل بیت پیامبر و علاقه ایشان به فرزندان خود، روایت خبر دادن جبرئیل از چگونگی شهادت اسباط پیامبر را با بیانی عاطفی به شعر درآورد:

با چنین تمکین حکم و اصطفی خوش نشسته بود روزی مصطفی
این یکی در حسن، در ثمین وان دگر گوهر، حسین نازنین
در این احوال، جبرئیل بر پیامبر نازل شد و خبر از شهادت اسباط او در آینده داد. داعی
از اسباط پیامبر با عنوان «جگرگوشه‌های» او یاد می‌کند که امت پیامبر در حق آنان ظلم روا
داشتند:

گرچه این هر دو جگر گوشه تواند
ملجأ امت به محشر این دواند
امت خواهند کشتن شان دریغ
این به زهر و آن یک دیگر بتیغ
چون نگریم کاین دو، روزی از قضا
می دردشان چنگل سگ‌زاده‌ها
(داعی شیرازی، ۱۳۳۹: ۲۵۸-۲۵۷).

حسین بن حسن خوارزمی، درباره عشق و علاقه پیامبر (ص) به اسباط خود می‌نویسد:
«مقدم بن معدی کرب^۵ (درگذشته ۸۷هـ) آورده است که رسول علیه السلام فرمود: الحسن
متی و الحسین من علی، یعنی حسن از من است و حسین از علی است» (خوارزمی، ۱۳۷۷:
۵۹۹). قاضی نورالله شوشتری (درگذشته ۱۰۱۹هـ) از عالمان عصر صفوی در کتاب احقاق
الحق این حدیث مقدم را نقل کرده است (شوشتری، ۱۴۰۴: ۳۷۸).

شهاب‌الدین دولت‌آبادی، به بیانی روشن‌تر در مقایسه با مناقب‌نگاران فارسی‌زبان اهل
سنت و صوفی دوره‌های قبل به رابطه پدر و فرزندی پیامبر و حسنین پرداخت. او در روایتی
امام حسن و امام حسین را فرزندان پیامبر نامید که این نسبت از سوی صحابه پیامبر بدیشان
اطلاق می‌شد: «بانوی قیامت و امیرالمؤمنین حسن و حسین رضی الله عنهما همیشه مصطفی
را صلی الله علیه و آله وسلم یا ابی و یا ابت گفتندی و صحابه ایشان را ابن‌الرسول
می‌خواندندی» (دولت‌آبادی، ۱۰۶۱: ۲۴). او همچنین بعد از ذکر آیه مباهله، این حدیث را
از ترمذی نقل کرده که پیامبر فرمود: هذان (الحسن و الحسین) ابنائی و ابناء بنتی»
(دولت‌آبادی، ۱۰۶۱: ۲۹).

۵. از صحابی پیامبر.

توصیفات عطاءالله دشتکی از اقربای پیامبر در میان صوفیان این دوره از برجستگی خاصی برخوردار است. او روایت جابر بن عبدالله انصاری را در روضه الاحباب نقل کرد که پیامبر علی (ع) را به محافظت از دوریخانه خود (حسنین) سفارش کرد و خبر از شهادت آنان داد. روایت دشتکی از بیان عاطفی بالایی برخوردار است:

«ابن مردویه از جابر رضی الله عنه نقل می کند که گفت شنیدم از پیغمبر سه روز پیش از وفات که مرتضی را فرمود: یا ابوالریاحین وصیت می کنم تو را به نگاه داشت دوریخانه من و مراد از این حسن و حسین اند که به درستی نزدیک شد که دو رکن تو را درهم شکنند و از جا بروند. چون رسول وفات فرمود مرتضی گفت یک رکن من این بود که از جا رفت و بعد از وفات فاطمه زهرا رضی الله عنها گفت رکن دوم من این بود که درهم شکست» (جمال الدین حسینی، بی تا: برگه ۱۰۱۵).

او همچنین در بیان مصادیق اقربای پیامبر، آیه مودت را بیان کرده است: «از ابن عباس منقول است که بعد از نزول کلام معجز قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (شوری: ۲۳) از خاتم الانبیاء سؤال کردند که کیستند این جماعت که محبت ایشان بر ما واجب است؟ آن حضرت سه نوبت فرمود که علی و فاطمه و دو پسر ایشان» (جمال الدین حسینی، بی تا: برگه ۱۳۳۶). سوره «شوری» از سوره های مکی قرآن کریم است، حال آن که از دواج علی (ع) و فاطمه (س) در سال دوم هجرت رخ داده است و این که روایت علی (ع) را از مصادیق اقربای پیامبر ذکر کرده محل بحث است. در این مورد می توان چند فرض را مطرح کرد؛ نخست آن که آیه ۲۳ سوره شوری جزو آیات مدنی بوده که در سوره ای مکی گنجانده شده است. فرض بعدی آن است که تفسیر این آیه براساس احادیث پیغمبر (ص) بر اطلاق اقربا به چهارتن آل عبا و از جمله امیرالمؤمنین اشاره دارد. فرض آخر آن که اطلاق علی بر اقربای پیامبر در نزد خداوند مشهور بوده و تأییدکننده روایاتی است که بر ازلیت این قرابت تأکید دارند.

گستره مفهومی عترت، اهل بیت و آل رسول (ص)

عترت، اهل بیت و آل رسول (ص) از جمله مفاهیمی اند که علمای مسلمان در طول قرون مختلف به بیان و تفسیر آن پرداختند. عترت در لغت به معنای خویشاوندان نزدیک و خصوصی و ذریه است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۷۷). چنان که ارباب لغت گفته‌اند: «عتره الرجل: اخصّ أقاربه» (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۷۷). بنابراین، معنای لغوی عترت، عبارت است از اهل بیت و اولاد و ذریه، نه مطلق خویشاوندان گرچه از اقوام دور باشند. اما از دیدگاه شیعه مقصود رسول خدا (ص) از عترت در حدیث ثقلین، علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع)، حسین (ع) و نه فرزند از ذریه امام حسین است که آخرین آن‌ها امام مهدی (عج) است. اهل سنت نیز به این حدیث پیامبر که امامان بعد از ایشان دوازده نفرند اعتقاد دارند اما در تعیین مصادیق عترت پیامبر با شیعیان اختلاف دارند. کلمه اهل بیت از دیدگاه شیعیان همان معنای عترت را دارد، به این معنا که علی (ع)، فاطمه (س)، حسن (ع) و حسین (ع) و نه فرزند از ذریه امام حسین را شامل می‌شود. اما مفهوم عترت و اهل بیت پیامبر (ص) در میان اهل سنت دچار تحول شد. بسیاری از علمای متقدم اهل سنت، مفهومی عام برای اهل بیت پیامبر قائل‌اند که شامل تمام فرزندان و همسران ایشان می‌شود. اما در قرون متأخر، در مفهوم و مصادیق اهل بیت و عترت پیامبر تحولاتی ایجاد شد. یکی از عرصه‌هایی که در این تحولات نقش داشت، کتب مناقب فارسی بود. در معنای کلمه آل باید به این نکته پرداخت که در قرآن کریم آل را به معنای پیروان دینی، سیاسی، جغرافیایی (آل ابراهیم، آل عمران، آل فرعون، آل لوط) می‌توان یافت (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۰). در تحدید معنی «آل محمد، آل نبی» علمای اهل سنت عموماً مفهوم عام «بنی هاشم» را در نظر داشته‌اند و گاه آن را به «امت محمد» تفسیر کرده‌اند. در همین زمینه می‌توان به روایتی از پیامبر اشاره کرد که فرمود: «هر با تقوای خالصی آل من است» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۸۹۷/۳). برخی نیز مفهوم این ترکیب را همسران پیامبر پنداشته‌اند. گرایش کلی اهل تشیع آن است که آل محمد و آل نبی را با «عترت»، یعنی اولاد امام علی (ع) و حضرت فاطمه (س) یکی بدانند.

خواجه محمد پارسا، فاطمه (س) و حسنین (ع) را اهل بیت پیامبر (ص) و علی (ع) را به واسطه ملازمت و قرابت با پیامبر، در زمره اهل بیت ایشان می‌داند. عنصر قرابت در اندیشه خواجه اهمیت زیادی دارد، آن‌جا که در معرفی اهل بیت پیامبر (ص) بر حدیث مودت آل عبا تأکید کرده است: «وروی اَنَّهُ قیل: یا رسول الله من قرابتک؟ هؤلاء الذین وجبت علینا مودتہم. فقال: علی و فاطمة و ابنائہما (رضی اللہ عنہم)». خواجه همچنین به مفهوم آل پیامبر پرداخته است و دو قرائت متفاوت از مصادیق آل رسول را در کتاب خویش بیان می‌کند: «و اختلف الناس فی الآل. فقیل ہم الاقارب و قیل ہم اُمَّتہ.» خواجه پارسا در ادامه می‌گوید: اگر این معنی را حمل بر قرابت کنیم آنان (علی و فاطمه و حسن و حسین) آل پیامبرند و اگر حمل بر اُمَّت کنیم، کسانی که دعوت او را پذیرفتند نیز، آل پیامبرند. در همین زمینه، او هم دیدگاه‌های آن دسته از علمای اهل سنت را که با تکیه بر حدیث «کل تقی آل محمد»، پرهیزکاران و مؤمنان اُمَّت پیامبر را در زمره آل ایشان می‌دانند، پذیرفته و هم آن دسته از علما و به‌ویژه شیعیانی که با تکیه بر روایت «کل تقی آل محمد، و اوما الی بیت فاطمه» آل رسول را از نسل فاطمه (س) می‌دانند، پذیرفته است. خواجه همچنین در مصادیق عترت و اهل بیت پیامبر، حدیث ثقلین را در کتاب خود نقل کرده است: «و روی عن الامام جعفر الصادق باسناده عن آبائه الکرام عن امیرالمؤمنین علی اَنَّهُ سئِلَ عَن حدیث کتاب اللہ و عترتی، مَن العترۃ؟ فقال انا و الحسن و الحسین و الائمة الی المهدی (رضی اللہ عنہم) لا یفارقون کتاب اللہ (عزوجل) ولا یفارقہم حتی یردوا علی رسول اللہ حوضہ» (پارسا، ۱۳۸: ۶۲۰).

شهاب‌الدین دولت‌آبادی در کتاب مناقب السادات می‌گوید: «آیه تطہیر بر علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) نازل شد و ایشان اهل بیت رسول‌اند» (دولت‌آبادی، ۱۰۶۱: ۳۶). او نیز مانند مناقب‌نگاران شیعی، روایتی را که پیامبر اهالی خانه فاطمه (س) را با نام اهل بیت خطاب می‌کرد در کتاب خود نقل کرده است: «بقیع بن حارث خادم رسول‌الله می‌گوید: رسول‌الله هر نماز صبح که از مقابل منزل فاطمه می‌گذشت در خانه را می‌کوبید و می‌گفت: نماز... ای اهل بیت من. خداوند شما را رحمت کند. خداوند ناپاکی را از شما دور کند ای اهل بیت من»

(دولت آبادی، ۱۰۶۱: ۳۶). دولت آبادی همچنین در بیان مصادیق اهل بیت پیامبر روایتی را از عایشه آورده است: «پیامبر در مورد علی و فاطمه و حسن و حسین گفت: اینان اهل بیت من اند». وی در پایان مباحث خود نتیجه می‌گیرد که لفظ بیت اگرچه معانی مشترکی دارد اما به اعتبار تصریح پیامبر در سخنان خود، علی، فاطمه و حسین، اهل بیت ایشان به‌شمار می‌آیند: «حاصل آن است که لفظ بیت به معانی مشترک بود چنانچه عیال و اطفال و ولد و امرأة و اخص الناس اما به اعتبار تصریح کردن مصطفی معانی دیگر از این آیه ساقط باشد و یا خاصه در حق مصطفی و علی و فاطمه و حسن و حسین باشد» (دولت آبادی، ۱۰۶۱: ۳۶). کمال‌الدین عبدالواسع نظامی باخرزی، از منشیان دربار سلطان حسین بایقرا و از نویسندگان اهل سنت قرن نهم نیز در کتاب منشأ الانشاء در توصیف مصادیق اهل بیت (ع) اشعاری سروده است:

اهل بیت طهارت اند این‌ها	نور چشم بصارت اند اینها
دختر برج شرع و ایمان اند	گوهر دُرُج صدق و ایقان اند
قرة العین سیدالشهدا	زهره شاخ دوحه زهرا
میوه باغ احمد مختار	لاله راغ حیدر کرار

(نظامی باخرزی، ۱۳۵۷: ۶۷-۶۸)

تولی و تبری

به‌طور کلی شیعیان با ذکر مناقب امامان و اهل سنت با ذکر فضایل خلفای سه‌گانه از یکدیگر متمایز بوده‌اند. اهل سنت به‌خصوص صوفیان نیز در آثار خود همراه با ذکر فضایل خلفای سه‌گانه، به بیان مناقب خاندان پیامبر (ص) نیز می‌پرداخته‌اند. آنان در قرون متأخر، حتی حجم گسترده‌تری از آثار خود را به این موضوع اختصاص دادند و از این منظر به شیعیان نزدیک شدند. عطار نیشابوری در مصیبت‌نامه، سوگنامه ای در رثای امام حسین (ع) سروده که در آن‌ها با بیانی عاطفی و تعبیری خاص آل‌عبارا توصیف کرده است. او به عشق و علاقه پیامبر،

اهل بیت ایشان و تمام انبیا به امام حسین پرداخته و آنان را در غم شهادت امام عزادار می‌داند. عطار همچنین در مقام برائت از دشمنان و قاتلان امام حسین برآمده، ظالمان به ایشان را از دایره دین خارج می‌داند:

کیست حق را و پیمبر را ولی آن حسن سیرت حسین بن علی
با جگر گوشه پیمبر این کنند وانگهی دعوی داد و دین کنند
کفرم آید هر که این را دین شمرد قطع باد از بن زفانی کین شمرد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۶: ۱۴۶)

صوفیان خاصه صوفیان متأخر، منزلت ویژه‌ای برای آل‌عبا قائل‌اند و ایشان را «انسان کامل» می‌دانند. نورالدین جعفر بدخشی، درباره محبت علی (ع) و فاطمه (س) و دو فرزند ایشان بر خلق می‌نویسد: «حضرت حق که اوست سزاوار حمد عرض کرد دوستی علی و فاطمه و دوستی در باب ذریت ایشان بر خلق، پس هر که سابق شد از ایشان به قبول و اجابت، آفرید از ایشان پیغمبران را و هر که بعد ایشان اجابت کرد، آفرید از ایشان شیعه را و این هر دو طایفه در بهشت جمع‌اند» (بدخشی، ۱۳۷۴: ۱۶). عقیف‌الدین نور کاشانی در مقام تبری از دشمنان اهل بیت برآمده، دادخواهی حضرت زهرا از قاتلان امام حسین در روز قیامت و سرنوشت قاتلان امام را در قالب بیانی عاطفی و تقدس‌گرایانه بیان کرده‌است. او این روایت را با جزئیات بیشتری در مقایسه با روایاتی که درباره دادخواهی حضرت زهرا بیان شده، روایت کرده‌است. دادخواهی فاطمه (س) از قاتلان امام حسین (ع) در قیامت و حتمی بودن عذاب دائمی ایشان از اعتقادات صریح امامیه است:

«ملائکه بدونند؛ مقتولان را حاضر آرند در آن محل. فاطمه زهرا حسین علی را به دست گرفته خون از او روان شده و جامه خون‌آلوده او به دست دیگر در ظلم‌گاه حاضر آرند؛ فریاد کنند خداوندا داد می‌خواهم. امت تو این فرزند غریب مرا در دشت کربلا به ناحق بریده‌اند و سر از تن جدا کرده‌اند و چندانی بر سر نیزه داشته داشته‌اند... من امروز داد خود بستانم. ملائکه گویند ای فاطمه در این پنجاه هزار سال روز یزید و عبیدالله و عمر سعد را که کشندگان

فرزند تواند در دوزخ هفتاد هزار بار قصاص کرده اند و گوشت و پوست ایشان را در آتش گداخته اند» (کاشانی، بی تا: ۱۹۴).

خواجه محمد پارسا، یکی از نشانه های پاکی مولد و طینت انسان ها را در تولی به امامان می داند. این مفهوم یکی از اعتقادات شیعیان است و علمای شیعه روایاتی را با این مضمون در کتب خود نقل کردند. حضرت زین العابدین گفت: «هر کس ما را خوشحال کند از ما سرور و شادمانی بگیرد و هر کس ما را ناراحت کند تولدش بدیمن گردد». همچنین پیامبر فرمود: «ای گروه انصار! فرزندان خود را بر اساس دوستی علی بیازمایید، پس هر که علی را دوست داشت، بدانید که پاک روش و در راه رشد است و اگر او را دشمن داشت، بدانید که او در راه گمراهی می باشد» (طبری، ۱۳۷۹: ۳۷). خواجه در همین مضمون، ابتداء روایتی را نقل می کند که راوی آن ابوبکر بن ابی قحافه است: «... از ابوبکر صدیق شنیدم که می گفت: روزی رسول الله را در خیمه اش در حالی که بر یک کمان عربی تکیه کرده بود نشسته دیدم. در آن خیمه علی و فاطمه و حسن و حسین (رضی الله عنهم) نیز حضور داشتند. آن حضرت فرمود: ای مسلمانان! هر کسی که با اینان (اهل خیمه) در صلح و صفا باشد من نیز با او در سلم و آشتی ام و هر کس که با اینان به جنگ خیزد، من هم با او در جنگ خواهم بود، من دوستدار کسی ام که اینان را دوست بدارد. دوست نمی دارم مگر آن شخصی که از دامانی پاکیزه به وجود آمده است و دشمن نمی دارم مگر آن شخص بدبختی که از آلوده دامنی زاییده شده باشد. پس مردی گفت ای زید! تو این سخن را از او شنیدی؟ گفت به خدای کعبه سوگند آری» (پارسا، ۱۳۸۱: ۴۶۶).^۶

در همین مضمون، او حدیث پیامبر را از سنن ترمذی (ترمذی، ۱۳۹۵؛ ۴، ۶۹۹/۵)

۶. «و من زید بن یثیع انه قال: سمعت ابابکر الصّدیق یقول: رایت رسول الله خَیْمَ خَیْمَةٍ، و هو متکّی علی قوس عربیّه، و فی الخَیْمِ علیّ و فاطمه و الحسن و الحسین (رضی الله عنهم) فقال (ص): یا معشر المسلمین! انا سلم لمن سالم اهل الخیمه حربٌ من حاربهم، ولیّ لمن والاهم لا یحبّهم الا سعید الجَدّ طیب المولد و لا یبغضهم الا شقی الجَدّ ردّی المولد. فقال رجل یا زید انت سمعتُ منه. فقال: ای وربّ الکعبه.»

نقل می‌کند: «و فی جامع الاصول، قال زیدبن ارقم قال رسول الله (ص): لعلی و فاطمة و الحسن و الحسين (رضی الله عنهم) انا حربٌ لمن حاربتهم و سلمٌ لمن سالمتم» (پارسا، ۱۳۸۱: ۴۸۳-۴۸۴). او نیز همانند شیعیان، روایت قرابت که خداوند در آن، محبت و ولایت آل عبا را بر همگان واجب کرده در کتاب خود نقل کرده است (پارسا، ۱۳۸۱: ۵۰۶).

عمادالدین فقیه کرمانی، از شاعران و عارفان اهل سنت عصر آل مظفر، در کتاب کلیات خود که به پنج گنج مشهور است، اشعاری در مودت اهل بیت (ع) سروده است:

غلام شاه مردان شو چو مردی به شرط آن که از وی برنگردی
دو نور دیده زهرا و حیدر که نزد عقل چون چشم اند بر سر

عماد فقیه به توالی ولایت اولیا که یکی از مفاهیم مشترک میان شیعیان و صوفیان است، پرداخته یکی از شرایط محبت و ولایت پیامبر (ص) را عشق و علاقه به اقربای او دانسته است. موضوع عذاب قاتلان امام حسین که عطار در قرن هفتم در اشعار خود برجسته کرده بود در اشعار عماد فقیه نیز نمود دارد:

قریب خواجه را چون دوست داری قرابت را چرا ضایع گذاری
کسی با خاندان ظلمی اگر کرد سزد مهر وی از خاطر بدر کرد
مرا این نکته گفتن فرض عین است که دوزخ جای اعدای حسین است
(کرمانی، ۲۵۳۷: ۳۷۶-۳۷۸)

یکی از قالب‌هایی که در اواخر قرن هشتم و اوایل قرن نهم در بیان عشق و محبت به آل عبا و برائت از دشمنان آنان در میان مناقب‌نویسان دیده می‌شود، ادبیات عارفانه صوفیان اهل سنت است.

شاه نعمت‌الله ولی، مؤسس سلسله صوفیان نعمت‌اللهی در اشعار زیر تقرب به آل عبا را از طریق عشق و محبت به آنان میسر می‌داند:

خلعت عشق را بپوشی خوش گرز آل عبا عبا یابی
(نعمت‌الله ولی، بی تا: ۸۸۴)

عشق جانان اگر به جان داری حاصل عمر جاودان داری
مهر پاک است مهر آل عبا خوش نشانی است گر نشان داری
(نعمت الله ولی، بی تا: ۷۷۱)

او در اشعار زیر با بهره گیری از تعابیر عرفانی، توالی ولایت و محبت به اولیا را در گستره وسیعی بیان کرده است و طریق درست عرفان را جز تولی و محبت آل عبا و قرار گرفتن در مسیر آن‌ها نمی‌داند. او کسانی را که پیرو آل عبا نباشند، از دایره ایمان خارج می‌داند:

گر خدا را دوست داری مصطفی را دوست دار و محب مصطفایی مرتضی را دوست دار
از سر صدق و صفا گر خرقه‌ای پوشیده‌ای نسبت خرقه بدان آل عبا را دوست دار
(نعمت الله ولی، بی تا: ۴۲۵)

نیست مؤمن هر که دارد با علی یک موخلاف یار مؤمن شو چو ما و تابع آل عبا
(نعمت الله ولی، بی تا: ۸۲۷)

عطاء لله دشتکی محبان آل عبا را در قیامت، هم درجه بودن با پیامبر عنوان می‌داند: «در مسند امام احمد حنبل مذکور است که روزی حضرت رسول دست حسن و حسین رضی الله عنهما بگرفت فرمود هر که دوست دارد و این هر دو را با مادر و پدر ایشان، او با من باشد روز قیامت در درجه من؛ و هر که ایشان را دشمن دارد مرا دشمن داشته باشد و من او را دشمن دارم» (جمال‌الدین حسینی، بی تا: برگه ۱۰۱۷).

دشتکی در بخشی از کتاب روضه الاحباب، رجز خواندن امام حسین (ع) در برابر دشمنان در روز عاشورا را در قالب شعر بیان کرد. او با بیانی عاطفی-حماسی، بر عنصر قرابت و منزلت اهل بیت پیامبر (ص) پرداخته، از زبان امام از هتک حرمتی که به خاندان پیامبر (ص) روا داشته شده است، به درگاه خداوند دادخواهی می‌کند:

جد من خیرالوری فاضل‌ترین انبیاست آفتاب اوج عزت شمع جمع اصفیاست
منقبت‌های پدر گر بر شمارم دور نیست دُر درج لافتی و بدر برج هل اتی است
جمله فرزندان و خویشان و عزیزان مرا قتل کردید این چه آیین است و این طغیان چراست
تشنه لب رفتند یاران و من از پی می‌روم در قیامت حضرت حق حاکم داد شماس
دشتکی نیز این مفهوم را که پیامبر، دشمنان آل‌عبا را از حوض کوثر می‌راند در قالبی
عاطفی بیان کرده است (نک. جمال‌الدین حسینی، بی تا: برگه ۱۵۷۵-۱۵۷۶).

عبدالرحمان جامی، روایتی را درباره سرانجام یکی از مخالفان و دشمنان امام حسین (ع)
آورده که وجه ماورایی آن قابل ذکر است: «... چون یکی از بدبختان در مدینه خطبه خواند و
به قتل امیرالمؤمنین حسین رضی الله عنه اظهار بشاشت کرد شب آن را در مدینه آوازی شنیدند
و صاحب آواز را ندیدند که می‌خواند:

ایها القاتلون جهلاً حسیناً ابشروا بالعذاب و التتکیل
کلّ من فی السماء یدعوا علیکم من نبی و ملائک و قبیل
(جامی، بی تا: ۲۱۵)

اصیل‌الدین عبدالرحمان واعظ دشتکی از صوفیان اهل سنت هرات در این دوره، در کتاب
درج الدرر و درج الغرر فی بیان میلاد سیدالبشر، در عشق و محبت به امام حسین (ع) اشعاری
سروده است. او همه اجزای عالم را محب امام (ع) و محبت ایشان را حک شده بر وجود خود
می‌داند:

والی والا امام‌الدین و الدنیا حسین آن خرد را عین نور و آن جهان را نور عین
ذات او اعیان عالم دیده چشم عقل عین نقش مهرش می‌کشم بر جان نشانِ خامه عین
(دشتکی شیرازی، قرن ۱۰: ۳۴۴)

پیرجمالی اردستانی مؤسس سلسله پیرجمالیه و از عارفان و شاعران اهل سنت قرن نهم
هجری در اشعار خود، همگان را به پیروی از آل‌عبا دعوت کرده است. او همچنین بر دشمنان
ایشان می‌تازد:

قبه حق حبیب دان آل عبا در او نهان گرنه چو خار با گلی این گل و خار دان و بس
نام عدو نمی برم دست و دهان بشسته ای این دل بی رار من منظر یار دان و بس
(اردستانی، ۱۳۷۶: ۳۲)

علمای سنی این دوره نیز در تولی به آل عبا و تبری از دشمنان آنان گام‌های بلندی برداشته‌اند. شهاب‌الدین دولت‌آبادی، به توالی تولی و تبری اشاره دارد و آزار اهل بیت پیامبر (ص) را مانند آزار رساندن به پیامبر می‌داند. او با تکیه بر عنصر قرابت، آزار رساندن به اهل بیت را موجب کفر می‌داند:

«ایذاء اهل بیت ایذاء رسول است به تصریح نص. مصطفی فرمود: حرام شده است بهشت بر کسی که ظلم کند بر فرزندان من و برنجاند مرا در رنجانیدن قرابت من. مصطفی فرمود: فاطمه پاره‌ای از من است؛ هر که وی را در غضب آورد به تحقیق مرا در غضب آورده باشد و قتل حسین آزارتر بر فاطمه است زیرا که درد ولد به مادر دردتر است و در ایذاء علویه ایذاء رسول است. ایذاء حسینیان ایذاء مصطفی و علی و فاطمه است و ایذاء ایشان همه موجب کفر است» (دولت‌آبادی، ۱۰۶۱: ۱۴۴).

دولت‌آبادی همچنین به تفسیر آیه قرابت پرداخته است و تولی به اهل بیت پیامبر (ص) و تبری از دشمنان آنان را بر همه واجب می‌داند: «قال الله تعالى ذلك الذی یبشر الله عباده الذین آمنوا و عملوا الصالحات قل لا اسالکم علیه اجراً الا الموده فی القربى لما نزلت هذه الآیه قیل یا رسول الله من قرابتک هولاء الذین وجبت علینا مودتهم قال علی و فاطمه و ابناهما.» دولت‌آبادی در توضیح و تفسیر این آیه می‌نویسد: «نکته درین است که چون مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم حبیب حق است و علی محبوب رسول صلی الله علیه و آله، چنان‌چه به تواتر معروف و به توارث مشهور است. پس مودت بمؤمن بنص صریح واجب است» (دولت‌آبادی، ۱۰۶۱: ۲-۳). او در ذکر این روایت از مفهوم همجواری ولی با خدا استفاده کرده است، آن‌جا که خداوند به پیامبر امر می‌کند حفظ حرمت اهل بیت (ع) را به همگان اعلام کند: «پس حاصل معنی آیه آن باشد بگو یا محمد مر این گروندگان خود را،

نمی‌خواهم از شما بر تبلیغ وحی مگر که جور و جفای اولاد من احتراز کنید و احسان و حسنات از ایشان بازنگیرید و از جهت فسق و فجور ایشان رعایت ایشان باز نگذارید» (دولت‌آبادی، ۱۰۶۱: ۵).

نظامی باخرزی نیز اشعاری را از جامی نقل کرده‌است که با بیانی تقدس‌گرایانه، آل‌عبا را خیار اهل ارض می‌داند. جامی در این اشعار حبّ آل‌عبا را نشان ایمان و بغض و دشمنی بر آنان را نشانی بر کفر و نفاق انسان‌ها می‌داند:

حبّ ایشان دلیل صدق و وفاق بغض ایشان نشان کفر و نفاق
(نظامی باخرزی، ۱۳۵۷: ۶۷-۶۸)

شفاعت و توسل

پس از آن‌که قاطبه مسلمانان، از حکومت‌های پس از پیامبر(ص) و خلفای راشدین که از مفاهیم اساسی اسلامی دور شده بودند، ناامید گشتند، موجی از گرایش به تصوف در میان آنان به وجود آمد. از قرن پنجم هجری به بعد صوفیان درامت اسلامی رشد کردند. پس از سقوط خلافت در جهان اسلام با هجوم مغولان، یکی از مفاهیمی که هم‌پای شیعیان در میان اهل سنت به خصوص صوفیان شکل گرفت مفهوم شفاعت و توسل به امامان بود. این مفهوم نیز تحولاتی را پشت سر گذاشته‌است. از اصول اساسی شیعیان مسئله شفاعت دنیوی و اخروی پیروان و محبّان اهل بیت(ع) و توسل به ایشان است که به‌وفور در آثار علما و نویسندگان شیعی دیده می‌شود. صوفیان نیز اولیای خداوند را برای شفاعت خود واسطه فیض خداوند قرار می‌دهند. در واقع شفاعت از مفاهیم مشترک میان شیعیان و صوفیان است. سعدی شیرازی اهل بیت را شفیع خود می‌داند و به پاکی و بزرگی آنان سوگند یاد می‌کند:

فردا که هر کسی به شفیع زنند دست ماییم و دست و دامن معصوم مرتضی
پیغمبر آفتاب منیر است در جهان وینان ستارگان بزرگ‌اند مقتدا
یارب به نسل طاهر اولاد فاطمه یارب به خون پاک شهیدان کربلا

(سعدی، ۱۳۷۹: ۶۴۸)

شاه نعمت‌الله ولی، وصول به عرفان حقیقی را جز از طریق توسل به آل‌عبا میسر نمی‌داند:

دردمندیم و دوی دردماست درد ما، هم درد باشد هم دوا
در طریقت خرقه‌ای پوشیده‌ایم دست ما و دامن آل‌عبا
(نعمت‌الله ولی، بی‌تا: ۴۰)

خوارزمی، امام حسین (ع) را شفیع خود و واسطه فیض الهی و خاک آستان او را شفاعت می‌داند:

در کرب و در بلا صفت ابتلای من شاه‌ها همان حدیث حسین است و کربلا
امروز دست گیر که از پافتاده‌ام آخر نه دست من تو گرفتی به ابتدا
روی نیاز بر در فضلت نهاده‌ام ای خاک آستان تو بهتر از کیمیا
(خوارزمی، ۱۳۷۷: ۵۹۲)

یکی از القابی که شیعیان و دوستان امام حسین (ع) برای ایشان به کار می‌برند، سیدالشهداست. خوارزمی در المقصد الاقصی با اشعاری که مضامینی عرفانی دارد، امام حسین را سرور تمام شهیدان در عالم قیامت توصیف می‌کند که خیل شهدا با او محشور می‌شوند و شهیدان به دارا بودن این منزلت به بهشتیان تفاخر می‌کنند:

حسین است آن‌که فردا باغ رضوان ز نور روی او گردد فروزان
شهیدان جهان را روز محشر برد سوی ریاض خلد رهبر
بهشت از نور روی او شود پُر بدو باشد شهیدان را تفاخر
(خوارزمی، ۱۳۷۷: ۶۰۳)

عبدالرحمان جامی، قاتلان و دشمنان امام حسین (ع) و اهل بیت ایشان را محروم از شفاعت پیامبر (ص) در روز محشر می‌داند. او با بیان روایتی تقدس‌گرایانه از قول یکی از غازیان جنگ روم، بیان می‌کند که امت پیامبر چگونه دل به شفاعت او دارند در حالی که عزیزترین فرد او را با آن وضعیت به شهادت رساندند: «یکی از غازیان ارض روم گفته‌است

که در یکی از کنایس ایشان دیدم که نوشته بود:

أَتَرَجُوا أُمَّةً قَتَلَتْ حَسِيناً شَفَاعَةَ جَدِّهِ يَوْمَ الْمَعَادِ

(جامی، بی تا: ۲۱۵)

شهاب‌الدین دولت‌آبادی نیز فقط شفاعت آل‌عبارا برای بخشش گناهان ورستگاری در

قیامت کافی می‌داند:

مرا شفیع تنم پنج تن بسنده بود که روز حشر بدان پنج تن رهانم تن

نبی و دختر و داماد و دو گزیده پسر محمد و علی و فاطمه، حسن و حسین

(دولت‌آبادی، ۱۰۶۱: ۴۱)

نتیجه

مناقب‌نگاری‌های فارسی درباره مفاهیم بنیادین اندیشه شیعه تحولات مهمی را پشت سر گذاشت. توده‌گرایی تشیع، خلأ امامت در جهان اسلام و پیوند میان تشیع و تصوف به‌خصوص پس از قرن هفتم از عواملی بودند که در گسترش ادبیات ماورایی و قدسی درباره اهل بیت نقش داشتند. در ایران نیز مناقب‌نگارانی ظهور کردند که وجه قدسی اهل بیت را در آثار خود گسترش دادند. در میان صوفیان در آثار کسانی چون خواجه محمد پارسا و عقیف‌الدین نورکاشانی منزلت اهل بیت تجلی یافت. عقیف نورکاشانی با آن‌که پیرو مذهب اهل سنت است، روایاتی را از اهل بیت نقل کرد که وجه ماورایی گسترده دارد. نقطه اوج مناقب‌نگاری صوفیان فارسی‌زبان، در قرن نهم هجری است. تمایلات تیموریان به اهل بیت سبب شد هرات در این دوره مرکز تجمع مناقب‌نگارانی باشد که در گسترش شمار شیعیان ایران و ایجاد بستر برای روی کار آمدن صوفیان نقش اساسی ایفا کردند. امام حسین (ع) در اندیشه صوفیان این دوره جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی که مناقب‌نویسان روایات بسیاری را در واقعه کربلا و کرامات امام حسین بیان کردند. علاوه بر شیعیان، عالمان سنی به‌خصوص صوفیان با ادبیات و گفتاری عاطفی به منقبت امامان پرداختند. شخصیت امام حسین (ع) و واقعه کربلا را می‌توان حلقه وصل شیعیان و اهل سنت در مناقب‌نگاری امامان به شمار آورد.

قرن هشتم و نهم هجری، حجم نوشته‌ها در این مورد سیر صعودی داشت و از قاتلان و دشمنان امام حسین(ع) اعلام برائت شد. این مطالب بیش‌تر در قالب قرابت امام(ع) با پیامبر(ص) و شخصیت ایشان به عنوان یکی از پنج تن آل عبا مطرح شد. درباره مصادیق آل عبا بر اهل بیت پیامبر(ص)، مناقب نویسان شیعه با صحنه گذاشتن بر آن، روایات مختلفی را نقل کردند. علمای قدیم اهل سنت مفهومی عام برای اهل بیت پیامبر(ص) قائل بودند که شامل تمام فرزندان و همسران ایشان می‌شد. اما یکی از تحولات در زمینه مفهوم و مصادیق اهل بیت(ع) در مناقب‌نگاری‌های فارسی آن بود که علمای اهل سنت به خصوص صوفیان متأخر، فقط امام علی(ع)، حضرت فاطمه(س) و حسنین(ع) را مصادیق اهل بیت پیامبر(ص) ذکر کردند. شیعیان اختیارات زیادی برای امامان قائل‌اند. یکی از آموزه‌های شیعیان درباره امامان، ولایت ایشان بر اجزای عالم است که در کتب مناقب فارسی وجود دارد و پس از قرن پنجم هجری سیر صعودی داشت. صوفیان نیز در آثار خود به ولایت پرداختند و گاهی روایاتی را نقل کردند که از گستره وسیعی در مقایسه با روایات شیعیان برخوردار است. مفهوم توسل نیز در اندیشه صوفیان جایگاه ویژه‌ای دارد. واسطه‌قراردادن پنج تن آل عبا از مفاهیم اساسی در میان صوفیان است که در کتب مناقب فارسی در سطح وسیعی به آن پرداخته شد.

کتابنامه

- ابن اثیر، مبارک بن محمد (۱۳۶۷). *النهاية في غريب الحديث و الإثر*. قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتبه الإعلام الاسلامی.
- ابن منظور، ابوالفضل محمد بن مکرم بن علی (۱۴۰۵). *لسان العرب*. بی جا: داراحیاء التراث العربی.
- اردستانی، جمال الدین محمد (۱۳۷۶). *دیوان پیرجمال اردستانی*. به کوشش سیدابوطالب میرعابدینی، تهران: انتشارات روزنه.
- اوحدی مراغی، رکن الدین (۱۳۴۰). *کلیات اوحدی اصفهانی معروف به مراغی*. به کوشش سعید نفیسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- بدخشی، نورالدین جعفر (۱۳۷۴). *خلاصه المناقب*. به کوشش سیده اشرف ظفر، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- پارسا، محمد بن محمد (۱۳۸۱). *فصل الخطاب لوصول الاحباب*. به کوشش جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۳۹۵). *سنن الترمذی*. به کوشش ابراهیم بن عطوه عوض المدرس فی الازهر الشریف، (جلد ۴، ۵)، مصر، مطبعه مصطفى البابی الحلبي.
- جامی، عبدالرحمان بن نظام الدین (بی تا). *شواهد النبوة*. نشر الکترونیکی کتابخانه تاریخ ما.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۷). *میراث اسلامی ایران*. دفتر هفتم، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- جمال الدین حسینی، عطاء الله بن فضل الله (بی تا). *روضه الاحباب فی سیر النبی و الآل و الاصحاب*. کاتب غلام محیی الدین ولد حافظ حبیب الله، سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- خوارزمی، حسین (۱۳۷۷). *زندگینامه دوازده امام در المقصد الاقصی فی ترجمه المستقصى*. به کوشش ابوالفضل حافظیان، میراث اسلامی ایران، دفتر هفتم، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- داعی شیرازی، نظام الدین محمود (۱۳۳۹). *کلیات شاه داعی شیرازی*. به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کانون معرفت.
- دشتکی شیرازی، عبدالله بن عبدالرحمان (قرن ۱۰ ه ق). *درج الدرر و درج الغرر فی بیان میلاد سید*

- البشر. کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی: ۱۳۸۲۲.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۰). لغت‌نامه، جلد چهاردهم، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- دولت‌آبادی، احمد بن شمس‌الدین (۱۰۶۱). مناقب السادات. کاتب عالم‌الرضوی الحسینی، لاهور: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی: ۱۴۱۳۴.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۰۴). مفردات غریب القرآن. بی‌جا، دفتر نشر کتاب.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۹). کلیات سعدی. به‌کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات دوستان.
- سیف فرغانی، محمد (۱۳۶۴). دیوان سیف فرغانی. به‌کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، انتشارات فردوسی.
- شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین (۱۴۰۴). احقاق الحق و ازهاق الباطل. تعلیقات شهاب‌الدین حسینی مرعشی نجفی، به‌کوشش محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طبری، عماد‌الدین حسن بن علی (۱۳۷۹). مناقب‌الطاهرین، به‌کوشش حسین درگاهی، تهران: نشررایزن.
- ظفری دیزچی، معصومه (۱۳۹۰). نسخه‌شناسی المقصد الاقصى فی ترجمة المستقصى. مجله علمی پژوهشی گزارش میراث، (۴۹).
- عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). مصیبت‌نامه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. به‌کوشش سیدهاشم محلاتی، تهران: المطبعة العلمية.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۰۶). الوافی. جلد ۳، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین علی علیه السلام.
- کاشانی، عقیف‌الدین بن نورالدین (بی‌تا). مطالع الانوار فی ترجمة الآثار. کاتب غلامحمد، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، شماره بازیابی: ۱۷۵۹۴.
- کاشفی، حسین بن علی (۱۳۹۰). روضة الشهداء. به‌کوشش حسن ذوالفقاری و همکاران، تهران: انتشارات معین.
- کرمانی، عماد‌الدین فقیه (۲۵۳۷). پنج گنج. به‌کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، تهران: دانشگاه ملی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- میرابوالقاسمی، رقیه (۱۳۹۳). تحول گفتمان در گزارش واقع کربلا، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و

سمت.

نظامی باخرزی، عبدالواسع بن جمال الدین (۱۳۵۷). منشأ الأئمة. تالیف شهاب الدین احمد خوافی، به کوشش رکن الدین همایون فرخ، تهران: دانشگاه ملی.

نعمت‌الله ولی، نورالدین (بی‌تا). دیوان شاه نعمت‌الله ولی. به کوشش محمد رسا، نشر الکترونیکی کتابخانه تاریخ ما.

همدانی، سیدعلی بن شهاب (۹۰۱). مناقب علی ابن ابیطالب. کاتب عبداللطیف قلندر سبزواری، استانبول: کتابخانه شهید علی پاشا.

یورش تیمور به شام (۸۰۳هـ): زمینه‌ها و علت‌ها^۱

شهربانو نظریان

دانشجوی دکتری تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

معصومعلی پنجه^۲

استادیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

هادی عالم‌زاده

استاد بازنشسته گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

چکیده

تیمور گورکانی (حک. ۷۷۱-۸۰۷هـ) در سومین مرحله از یورش‌های خود، یورش هفت ساله، در ۸۰۳هـ به شام لشکر کشید. در این مقاله زمینه‌ها و علل لشکرکشی تیمور به شام بررسی شده، مسئله‌ای که به جنبه‌های گوناگون آن در پژوهش‌های پیشین توجهی نشده است. در سیاست‌های توسعه‌طلبانه و دین‌مدارانه تیمور یورش به سرزمین‌های شام و مصر در اولویت نبود. او بارها کوشید با نامه‌نگاری و دیپلماسی نظر ممالیک را به ایجاد روابط مسالمت‌آمیز جلب کند؛ واکنش ممالیک به پیشنهادهای تیمور، دور از تدبیر و آداب دیپلماتیک بود. راهبرد کلان ممالیک در مواجهه با تیمور، نه صلح و نه جنگ بود، در حالی که تیمور در پی برقراری رابطه سیاسی و اقتصادی و حداکثر پذیرش دست‌نشاندهی از سوی ممالیک بود. ممالیک نه تنها به مکاتبات تیمور روی خوش نشان ندادند، بلکه ایلچیان او را کشتند و بارها به درخواست تیمور برای آزادی یکی از سرداران اش واقعی نهادند. در این شرایط بود که تیمور به شام حمله کرد و در شهرهای آن به‌ویژه دو شهر اصلی آن‌جا، حلب و دمشق، دست به کشتار و ویرانی زد.

کلیدواژه‌ها: تیمور و ممالیک، یورش تیمور به شام، برقوق و تیمور، فرج و تیمور.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱۸

۲. رایانامه (مسئول مکاتبات): panjeh@srbiau.ac.ir

مقدمه

برتراند دی میگنانلی (د. ۱۴۵۵ یا ۱۴۶۰ م.)^۳ بازرگانی ایتالیایی که در هنگامه یورش تیمور به شام در بیت المقدس حضور داشته و به تعبیر فیشر «نخستین و دقیق ترین منبع لاتین و اروپایی» درباره یورش تیمور به شام است (Fischel, 1956: 208)، در وصف تیمور و انگیزه او از حمله به شام چنین آورده است:

«در این جا اعمال یکی از شرورترین انسان ها به نام تیمور لنگ در نواحی سوریه و ترکیه و نیز وحشتناک ترین ویرانی به ثبت رسیده است که آه از نهاد هر کس بر می آورد!... در اکتبر سال ۱۴۰۰ مردی قدرتمند و فرومایه، فرماندهی بزرگ، به نام تیمور لنگ، که به تیموری یا تیمورساغ^۴ ملقب بود، از سرزمینش به نام «نیمه شمالی» یعنی منطقه ای بین شمال و شرق خیلی دورتر از سرزمین تاتارها به سوریه و مصر آمد و سودای قلمرو سلطان آن جا را در سر داشت» (Fischel, 1956: 208-209).

آیا توسعه طلبی و کشورگشایی تنها انگیزه و علت لشکرکشی تیمور به شام بود؟ یا زمینه ها و علت های دیگری نیز در بررسی چرایی یورش او به این ناحیه می توان یافت؟ این مقاله به بیان و تبیین این زمینه ها و علت ها می پردازد.

3. Bertrando de Mignanelli

عنوان گزارش برتراند دی میگنانلی «زندگانی تیمور لنگ/ *Vita Tamerlani*» است. به هنگام محاصره دمشق توسط تیمور لنگ در ۱۴۰۰ م دی میگنانلی در بیت المقدس به سر می برد. در آن جا خیر ویرانی دمشق به دست سپاهیان تیمور را شنید؛ از این روی به لشکر در حال فرار سلطان فرج پیوست و به قاهره و سپس اسکندریه گریخت. دو سال بعد در ۱۴۰۲ م زمانی که تیمور دمشق را ترک گفته بود، از راه قبرس به دمشق بازگشت. وی از مشاهده نابودی و ویرانی چنان شهر عظیمی در بهت و حیرت فرورفت. به نوشته فیشر، وی که عربی را به خوبی می دانست، به نظر می رسد اطلاعات خود را از مطلعان قابل اعتمادی که خود شاهد حوادث بوده اند، شنیده و نوشته است

(Fischel, 1956: 206-208).

4. Tomorbey/Tomorasach

پیشینه پژوهش

مطالعات عربی و فارسی، درباره تیموریان و ممالیک، بنابر ویژگی عمومی این دست آثار، در چند صفحه‌ای به یورش تیمور به شام پرداخته‌اند (مثلاً نک. شبارو، ۱۳۸۰: ۱۰۱-۱۰۲؛ قاسم، ۱۳۹۶: ۱۳۸؛ میرجعفری، ۱۳۸۱: ۳۵-۳۷؛ رفیعی، ۱۳۹۰: ۳۳۲-۳۳۹). کاستی این دست آثار این است که در مطالعات ایرانیان تنها به منابع فارسی و در مطالعات عربان فقط به منابع عربی تکیه شده و در نتیجه هریک از این دو دسته خود را از اطلاعات ارزشمند مندرج در منابع گروه دیگر محروم ساخته‌اند.

در زبان فارسی ایمن ابراهیم شریده (۱۳۸۴ش) در روابط سیاسی ایران عهد تیموریان با مصر و شامات عهد ممالیک بیش از دیگران به یورش تیمور به شام پرداخته؛ اما کار او دارای ضعف‌هایی اساسی است، از جمله: رونویسی‌های بسیار از منابع در چندین صفحه پی در پی و گاه بی نشانه‌ای از آغاز و انجام منقولات (مثلاً نک. شریده، ۱۳۸۴: ۷۷-۹۰)؛ گسیختگی و درهم آمیختگی مطالب، چندان که به تقدم و تأخر رویدادها و موضوعات انجامیده؛ افزون بر این‌ها نه گزارشی یکدست و روشن از وقایع به دست داده و نه تبیین و تحلیلی درست و عمیق از آن‌ها.

آن. اف. برادبریج^۵ در پژوهش درخشان خود، پادشاهی و ایدئولوژی در دنیای اسلامی - مغولی، (۲۰۰۸؛ ترجمه فارسی: ۱۳۹۹ش) به کشمکش ایدئولوژیک ۱۵۰ ساله در رویارویی مغولان با ممالیک پرداخته و با دقت و موشکافی تحسین‌برانگیزی چگونگی خلق این ایدئولوژی‌ها و دگردیسی‌های آن‌ها را بررسی کرده است. بررسی روابط خارجی مغولان و تیمور با ممالیک و رویدادهای سیاسی و نظامی مرتبط با آن در دستور کار برادبریج قرار نداشته و از این روی او به زمینه‌ها و علت‌های یورش تیمور به شام نپرداخته است.

در زبان عربی الاء جادالله نهبان الشاهین القاضی در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان حملة تیمورلنک علی بلاد الشام ۸۰۳هـ / ۱۴۰۱م (جامعة بیرزیت، ۲۰۱۶م) موضوع

این مقاله را بررسی کرده است، اما پژوهش او چند اشکال عمده دارد: نخست آن که نه تنها منابع فارسی را ندیده، بلکه با منابع عربی نیز مواجهه‌ای نقادانه نداشته و کاملاً جانبدارانه روایت آن‌ها را پذیرفته است. دیگر آن که بیشتر نوشته‌ها و رونویسی و نقل از منابع است و از این روی عمدتاً از توصیف فراتر نرفته و تبیین و تحلیلی جامع و دقیق از موضوع به دست نداده است.

به تازگی (۲۰۱۹م) میکله برناردینی^۶ در مقاله‌ای با عنوان «وصف نظام الدین شامی از لشکرکشی تیمور به شام»، گزارش نظام الدین شامی از یورش تیمور به شام را بازخوانی و تبیین کرده و درباره این منبع مهم فارسی نکته‌های ارزنده‌ای به دست داده؛ اما به مسئله زمینه‌ها و علل یورش پرداخته است. در همه این مطالعات اشاراتی به زمینه‌ها و علل یورش تیمور به شام شده، لیکن جوانب مختلف مسئله و هدفی که مقاله ما در پی بررسی آن است، با دقت و به تفصیل کاویده نشده است.

«ایدئولوژی تسخیر»^۷ تیمور

بنابر تبیین و تحلیل بناتریس فوربس منز، تیموری پژوه برجسته، تیمور «فتوحاتش را به مثابه تلاشی در جهت حفظ و بسط اسلام، و همچنین احیای نه فقط نوعی از نظام جغتایی، بلکه گونه‌ای نظام جهانی چنگیزی توصیف می‌کرده» است (Manz, 1998: 111). ایدئولوژی تیمور به ترتیب با منافع و میراث خاندان‌های اوگتایی، جغتایی و تویایی در پیوند بود. این ایدئولوژی اگرچه با حقایق تاریخی ثبت و ضبط شده در بسیاری از وقایع نگاری‌های شناخته شده در تضاد است، اما با هدف اصلی سیاسی و نظامی تیمور هم سویی و سازگاری مبنایی دارد. هدف او احیای نظام جهانی چنگیزی به صورتی بود که در ذهن داشت. این اندیشه در

6. Michele Bernardini

7. The Ideology of Conquest

تیمور برای توجیه لشکرکشی‌های گسترده خود به شرق و غرب جهان نیازمند صورت‌بندی‌ای تازه از باورها و اندیشه‌های رایج در دو سنت ترکی-مغولی و اسلامی بود که ب. ف. منز از آن به عنوان «ایدئولوژی تسخیر/فتح» تعبیر می‌کند.

عرصه جهانی، به معنای احیای قدرت چنگیز در همه سرزمین‌های زیر قدرت او و جانشینانش از چین تا مرزهای اروپا بوده و همچنین به معنای نوعی پیوند با تمامی خاندان‌های چنگیزی که مشتمل بر ایلخانان تولیایی بوده‌است (Manz, 1998: 114).

از سوی دیگر تیمور بسیاری از کارزارهایش را با دعوی یا به قصد برقراری نظام دینی به راه می‌انداخت. کارزارهای او بر ضد پادشاهان گرجستان، سادات شیعه آمل در مازندران، و نامسلمانان سر راهش به سمت هندوستان را هم برای صیانت از شریعت و یا به عبارتی دیگر نوعی غزا در دین قلمداد می‌کرده‌است و حتی در توجیه کارزار تیمور بر ضد عثمانیان نیز به احکام دین تمسک جسته‌است (Manz, 1998: 111-112). به هر روی تیمور با گره زدن مقاصد دینی اسلامی با منافع دنیای مبتنی بر سیاست توسعه طلبانه چنگیزی در حکمرانی جهانی، عرصه‌ای وسیع برای تاخت و تاز نامحدود خود تعریف و عرضه کرده بود.

بر پایه این ایدئولوژی، حفظ و بسط اسلام در کارزارهای او در هندوستان و گرجستان موجب و مقبول به نظر می‌رسد، چنان‌که مدعای چنگیزی او در مورد ایران، مغولستان، نواحی استپی و حتی چین نیز توجیه پذیر می‌نماید؛ زیرا او در واقع به عنوان حافظ نظام شریعت اسلام و یاسای مغولی خود را مجاز و محق می‌دانست. او به قصد یا نیت مجازات خطاکاران، راهزنان، کافران، از دین برگشتگان و یا خاندان‌های نوکیسه قدرت یافته در سرزمین‌های اصالتاً مغولی به این سرزمین‌ها یورش برد (Manz, 1998: 114). اما تسخیر شامات و مصر، که هیچگاه جزو قلمرو مغولان نبوده و سرزمین نخستین گروندگان به اسلام، غازیان و مبلغان این آیین بودند، هیچ توجیهی شرعی و عقلی نداشت. در شام و مصر، برعکس این ممالیک بودند که در پی «تجدید نقش حیاتی در حمایت از اسلام و جلوه دادن تیمور به عنوان دشمنی کافر همچون ایلخانان نخستین» بودند (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۴۰) اما این هم‌آوردجویی آن‌ها با تیمور صرفاً کاربردی تبلیغاتی، دینی و سیاسی، داشت و به دلیل ضعف نظامی و اقتصادی توان درگیری با تیمور را نداشتند.

ممالیک برجی و مسئله تیمور

برآمدن تیمور و یورش او به سرزمین‌های اسلامی هم‌زمان با دگرگونی و جابه‌جایی قدرت در سلطنت ممالیک بود. در دهه‌های پایانی سده هشتم هجری شاخه نخست ممالیک، دولت ممالیک بحری (حک ۶۴۸-۷۸۴هـ)، فروافتاده و شاخه دوم، دولت ممالیک برجی (حک ۷۸۴-۹۲۳هـ)، سربرآورده بود. پایه‌گذار دولت برجیان ملک ظاهر سیف‌الدین بُرجی چَرکسی، ملقب به بَرقوق بود که دو بار (حک بار اول: ۷۸۴-۷۹۱هـ؛ بار دوم: ۷۹۲-۸۰۱هـ) حکمرانی کرد. پس از او پسرش ناصر فَرَج هم دو بار (حک بار اول: ۸۰۱-۸۰۸هـ؛ بار دوم: ۸۰۸-۸۰۹هـ) به سلطنت رسید. این جابه‌جایی قدرت در شام و مناطق پیرامون آن با مخالفت‌هایی روبه‌رو شده بود. دو تن از مهم‌ترین مخالفان سلطان فرج، امیر مُنطاش نایب مَلَطِیّه و امیر یَلْبُغا ناصری نایب حَلَب بودند که رهبری شورشیان مملوکی علیه برقوق را برعهده داشتند. کار این دو چندان بالا گرفت که سپاه سلطان را در دمشق شکست دادند و به قاهره راندند و برقوق را دستگیر و به قلعه کَرک تبعید کردند (مقریزی، ۱۹۷۱: ۶۱۶/۲-۶۰۳). چندی بعد میان یَلْبُغا ناصری و مُنطاش اختلاف درگرفت؛ برقوق آزاد شد و از کَرک بیرون آمد و پس از شکست سپاه مخالفان، در چند نبرد، در ۷۹۲هـ پیروز مندانه وارد قاهره شد (مقریزی، ۱۹۷۱: ۷۰۴/۲).

به‌رغم از هم پاشیدگی و چنددستگی در دولت مملوکی، سلطان و امیران مملوکی به قصد پیگیری تحرکات تیمور در ایران و عراق، جاسوسانی با فرماندهی یکی از امیران برای کشف خبرهایی از تیمور به شرق گسیل داشتند. آن‌ها در ۷۸۶هـ با خبر پیروزی‌های تیمور به قاهره بازگشتند (ابن فرات، ۱۹۳۶: ۳۲۴/۹). خبر حاکی از آن بود که تیمور قرامحمد (حک ۷۸۲-۷۹۱هـ)، امیر قراقویونلو و حاکم تبریز، را وادار به عقب‌نشینی کرده و شهرهایی، از جمله آمد و مَلَطِیّه را تسخیر کرده‌است (ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۲۴۷/۱۱؛ ویه، ۱۳۷۸: ۱۵۴/۳). از آن سوی، شبکه جاسوسان تیمور نیز در قلمرو ممالیک فعال بودند و یکی از این شبکه‌ها در حلب در ۷۸۹هـ شناسایی شد (ابن فرات، ۱۹۳۶: ۱۲/۹-۷). هفت سال پس از آن،

جاسوسان دیگری که بین حلب و قاهره در آمدوشد بودند، به دام افتادند؛ بنابراین روایت منابع عربی در ربیع الاول ۷۹۶هـ مقامات مملوکی شام، هفت تن از جاسوسان تیمور را در جامه بازرگانان دستگیر کردند (مقریزی، ۱۹۷۱: ۸۰۲/۲؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۴: ۴۷۴/۱). نخستین رویارویی غیرمستقیم تیمورلنگ با ممالیک پیش از ۷۹۶هـ بود که به مقابله با بعضی از تصمیمات و اقدامات سلطان یا امیران مملوکی در سرزمین شام محدود می‌شد و در واقع پاسخی بود به تحرکات احتیاطی نیروهای تیمور که در مناطق غربی مرزهای قلمرو خود در عراق یا ایران انجام می‌دادند. همچنین سلطان برقوق، با رسیدن خبر پیشرفت لشکر تیمور در ایران در ۷۸۹هـ شماری از فرماندهانش را برای انجام برخی از اقدامات دفاعی به شام گسیل داشت (ابن فرات، ۱۹۳۶: ۱۲/۹؛ ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۲۴۷/۱۱).

کشمکش برقوق با تیمور در سطحی دیگر نیز جریان داشت. تحرکات و اقدامات تیمور باعث شد که ممالیک بار دیگر خود را به‌عنوان حامیان حکومت‌های محلی شرق قلمرو خود، در عراق، آناتولی و غرب ایران، مطرح سازند و سلطه منطقه‌ای ممالیک بر این مناطق را احیاء یا تقویت کنند (نک. برادبریج، ۲۳۷ به بعد).

یورش‌های تیمور، برقوق و دولت مردان مملوکی را ناگزیر ساخت که «نقش حیاتی خود در حمایت از اسلام و دشمنی با کافران» را چنان‌که پیش‌تر گفته شد، بازتعریف کنند. در نتیجه دیگر فرمانروایان محلی منطقه حائل میان قلمرو ممالیک با تیمور که هر لحظه بیم یورش تیمور به قلمرو خویش را داشتند، بر آن شدند که «به امید دریافت حمایت از برقوق در برابر تیمور سرسپردگی خود به سلطان را تجدید کنند یا برای اثبات وفاداری خود نسبت به یاری وی بشتابند» (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۴۰). برقوق از تجارب تاریخی مملوکان در مقابله با تیمور بهره گرفت؛ و خود را به‌عنوان «حمایتگر و میزبان شاهانه» فرمانروایان بازشناساند (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۴۰).

یکی از فرمانروایان محلی که تحت حمایت برقوق قرار گرفت و از او شاهانه میزبانی شد، سلطان احمد جلایری (حک ۷۸۴-۸۱۳هـ) بود. احمد جلایری پس از یورش تیمور به

بغداد در ۷۹۵هـ، از برابر سپاه او گریخت و به قلمرو ممالیک وارد و با استقبال برقوق مواجه شد (ابن فرات، ۱۹۳۶: ۳۴۷/۹-۳۴۴). به روایت حافظ ابرو «گماشتگان او [برقوق] که در حلب بودند سلطان احمد را استقبال کردند و اکابر حلب با پیشکش و نثار پیش سلطان احمد آمدند و او چندگاه در حلب بود [و] به موجب حکم سلطان عادل برقوق هر چه مایحتاج سلطان احمد و نوکران و متعلقان او بود مجموع مرتب و مهیا داشتند» (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۷۹۶/۲). در قاهره نیز پذیرایی باشکوه و بی سابقه‌ای از احمد جلایری شد: «برقوق به نفس خود استقبال او نمود و صدوسی اسب تازی و سی و سه جامه طلادوزی با دیگر اثاث و امتعه پیشکش سلطان احمد کردند و او را نزدیک رود نیل به موضعی که هوای خوش داشت فرود آورد و هر چه در بایست بود از مفروش و ملبوس و مطعم درخور همت پادشاهانه پیش سلطان احمد فرستادند» (ابن فرات، ۱۹۳۶: ۷۹۷/۹-۷۹۶). برقوق این گونه مخالفت خود را با تیمور آشکار ساخت (ابن فرات، ۱۹۳۶: ۳۶۸/۹-۳۶۶؛ مقریزی، ۱۹۷۱: ۸۰۱/۲-۷۹۹؛ برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۵۵-۲۵۴). افزون بر سلطان جلایری که به ممالیک پناه برد، در کشمکش میان تیمور و برقوق، غالب حاکمان محلی غرب ایران، عراق و آناتولی نیز به برقوق اعلام وفاداری کردند و حتی به نام او سکه زدند (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۴۹-۲۴۲).

کشتن ایلچیان

تا پیش از یورش به شام در ۸۰۳هـ، چند سالی تیمور با نامه‌نگاری در حفظ روابط با ممالیک می‌کوشید. بنابر گزارش مقریزی (د. ۸۴۵هـ) و ابن قاضی شهبه (د. ۸۵۱هـ) نخستین بار تیمور در ۷۸۷هـ نامه‌ای به سوی سلطان مملوک بُرجی، ملک ظاهر برقوق فرستاد و برقوق هم او را پاسخ داد (مقریزی، ۱۹۷۱: ۵۳۷/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۱۹۷۷: ۱۳۹/۳). در منابع فارسی هیچ اشاره‌ای به این مکاتبه نشده و در این دو منبع عربی هم درباره محتوای نامه‌ها چیزی نیامده است (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۴۲؛ Bernardini, 2019: 383).

دومین بار در ۷۹۵هـ^۱، زمانی که تیمور در بغداد بود، «جمعی مردم فرزانه و بیلاکات [هدیه‌ها] پادشاهانه» را به سرپرستی شیخ ساوه‌ای^۹ که از «خاندان[های] قدیم بود و به نفس خود بزرگ‌منش و شریف» با نامه‌ای به درگاه برقوق فرستاد.^{۱۰} از این نامه چند نسخه، اگر چه ناقص، در دست است (نک. برادبریج، ۲۵۱، پاورقی ۱). لحن تیمور در این نامه آشتی/مسالمت جویانه است. او ضمن اشاره به پیشینه روابط مغولان/ایلخانان با ممالیک به صراحت تقاضای «رعایت حق همسایگی» و «دوستی» می‌کند «تا بعد از این ایلچیان از هر دو طرف در آمدوشد باشند و بازرگانان هر دو مملکت راه گشاده دارند و این معنی موجب آسایش خلق و ایمنی راه‌ها باشد» (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۱؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۴/۲؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۷۳۷/۱؛ سمرقندی؛ ۱۳۸۳: ۸۴۰/۲)؛ و نامه با آرزوی برقراری دوستی بین دو طرف، با این عبارت، پایان می‌پذیرد: «اکنون چون مقتضای خاطر انور و مستدعای ضمیر از هر آن است که بین الجانبین مواد محبت و مودت مترادف و متضاعف باشد و از میانم نتایج آن جهانیان بهره‌مند شوند و میان مسلمانان منافع معاملات داد و ستد تیسیر پذیرد...» (نویسی، ۱۳۵۶: ۷۹).

واکنش برقوق با حاملان نامه تیمور خصمانه و دور از آداب دیپلماسی بود. هنگامی که فرستادگان تیمور به رَحْبَه رسیدند، میان آن‌ها و نایب رَحْبَه درگیری لفظی درگرفت. گفته شده هیئت اعزامی تیمور از او خواسته بود که نام تیمور بر سکه‌ها ضرب شود (ابن صصری، ۱۴۳۵: ۱۶۲). برقوق از قاهره فرمان داد فرستادگان را در رَحْبَه نگه داشته و به آن‌ها اجازه رفتن به دمشق یا قاهره را ندهند، بلکه «بی سابقه و موجب عداوتی قدیم» که شیخ ساوه‌ای را «با جمیع

۸. تاریخ ۷۹۳ «ثلاث و تسعین و سبعمائه» که در زبده‌التواریخ آمده، قطعاً نادرست است (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۴/۲).

۹. شیخ بهاء الدین ساوجی، «از کبار سالکان عراق عجم» (نویسی، ۱۳۵۶: ۱۰۷) و «از ملازمان و ندمای امیر ولی استرآبادی بود که پس از تسخیر مازندران و فرار امیر ولی شیخ ساوه‌ای به تیمور پیوست. او مردی هترمند بود» (حفظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۴/۲).

۱۰. نویسی (۱۳۵۶: ۷۵) بر این نظر است که این «نامه تیمور به فرج پسر برقوق است. چه برقوق در همان اوان مرد!»

ملازمان او بکشند» (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۲-۲۲۱؛ ابن صصری، ۱۴۳۵: ۱۶۲؛ ابن فرات، ۱۹۳۶: ۳۶۲/۹؛ ابن شحنه، ۱۴۱۷: ۲۹۶؛ مقریزی، ۱۹۷۱: ۹۷۹/۳). آن‌ها چهل تن بودند (ابن فرات، ۱۹۳۶: ۳۶۲/۹) و هنگام خواب کشته شدند، جز یکی از آنان که با هدایا از راه دمشق به قاهره فرستاده شد (ابن صصری، ۱۴۳۵: ۱۶۲). گفته شده برقوق این کار را به اغوای سلطان احمد جلایری انجام داد. اقدامی خلاف عرف، زیرا «رنجانیدن ایلچی به هیچ قاعده و رسم از قواعد شرعی و سیاسی و رسوم مملکتی و ملی روا نیست» (شامی، ۱۳۶۳: ۱۰۴۱/۲). برای مورخان ایرانی این کشتار یادآور «حکایت پادشاه جهانگیر، چنگیزخان، با سلطان محمد خوارزمشاه و کشتن ایلچی و بازرگانان» بود (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۲؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۴/۲؛ سمرقندی، ۱۳۸۳: ۸۴۱/۲-۸۴۰). آن. اف. برادبریج درست می‌گوید که این رفتار برقوق «تهاجمی و بی‌سابقه بود؛ حتی سفارت‌های ستیزه‌جویانه ایلخانی نیز دست‌کم تا دمشق سفر می‌کردند (با محافظت شدید) و تنها قُطُر سفیران را کشته بود» (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۵۴).

برخی بر این نظرند که کشته شدن سفیران تیمور به دست ممالیک دلیل لشکرکشی تیمور به شام بوده است (رفیعی، ۱۳۹۰: ۳۳۲؛ منز، ۱۳۸۴: ۲۴). روشن است که در میان ایلچیان شیخ ساوهای نزد تیمور جایگاه والا و ویژه‌ای داشته؛ شرف‌الدین علی یزدی در وصف او آورده: «شخصی هنرور فاضل اصیل از مشایخ ساوه- که دزاعه حسب عالی را به طراز فضایل و معالی آراسته بود» (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۰۴۰/۲). تیمور خود نیز در سومین نامه به برقوق «با خشمی برخاسته از سنت‌های چنگیزی و اسلامی» (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۵۶) این کشتار را یادآوری می‌کند: «وَقَدْ قَتَلْتُمُ الْعُلَمَاءَ وَعَصَيْتُمُ رَبَّ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ وَأَرْقُتُم دَمَ الْأَشْرَافِ / تو علماء را کشتی و در برابر پروردگار آسمان و زمین عصیان ورزیدی و خون اشراف [بازماندگان پیامبر] را ریختی» (مقریزی، ۱۹۷۱: ۸۰۴/۳؛ ابن فرات، ۱۹۳۶: ۳۷۲/۹). همچنین در نامه‌ای که پس از مرگ برقوق به سلطان عثمانی، بایزید ایلدرم (بایزید اول؛ حک ۷۹۱-۸۰۵هـ) که پس از مرگ برقوق نگاشته شده، بار دیگر از این واقعه چنین یاد می‌کند:

«فاما صورت مکاوحتی که در میان ما و والی مصر که از دار فنا رحلت کرده‌است (إِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ)» [قصص، آیه ۳] واقع شده آن جناب را معلوم است که در آن قضیه شرعاً و عقلاً و عرفاً ما مُحِقِّ و ایشان مُبْطِل اند و چنانچه شهرت یافته‌است نوکران نیک ما را، مُقَدِّم ایشان شیخ بهاء الدین ساوجی، که از کبار سالکان عراق عجم و به انواع کمالات آراسته بود و شرف حسب و نسب با کرامت صلاح و سداد انضمام یافته، از کمال قصور و عدم وقوف بر آیین جهانبانی و رسوم جهاننداری، تمامی ایشان را به درجه شهادت رسانیدند «رَجَسَ مِنْ مَنَعَمِلِ الشَّيْطَانِ [مانده، آیه ۹۳]» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۰۶). درست است که برقوق دریافته بود که این «سلطنت مقتدری که در شرق در شرف تکوین است چه خطرهایی برای او در بردارد» (گروسه، ۱۳۷۹: ۷۴۱)؛ اما این که کشتن رسولان «برخورد دوران‌دیشانه سلطان برقوق» (شریده، ۱۳۸۴: ۷۷) دانسته شود، سخنی شگفت‌انگیز است، چرا که روند رویدادها نشان داد که این عمل تا چه میزان بی‌تدبیرانه و دور از اندیشه بوده‌است.

تیمور و احیای خاطره مغولان

سومین نامه تیمور به برقوق در ۷۹۶هـ. به دست برقوق رسید. این نامه همراه با شمشیر و تیردانی بود که «بی تردید [نمایش] چالشی برای جنگ بود» (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۵۶). نکته شگفت‌انگیز در باب این نامه این است که در واقع رونوشتی از نامه‌ای بود که ۱۳۰ سال پیش‌تر هلاکو خان مغول برای سلطان ایوبی ناصر یوسف (حک ۶۴۸-۶۵۸هـ) و سلطان مملوک بحری مظفر قُطُز (حک ۶۵۷-۶۵۸هـ) فرستاده بود (ابن عربشاه، ۲۵۳۶: ۶۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۴: ۴۷۴/۱). این اقدام نه از «کاهلی کاتبان تیمور»، بلکه برای «به رخ کشیدن شبح شیوه تهاجمی ایلخانان» به قصد هراس افکنی در دل مملوکان بود (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۵۷-۲۵۶). این نامه بنا به تعبیر ابن حجر سراسر تهدید و ارعاب بود (ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۴: ۴۷۴/۱). تیمور از سلطان ظاهر برقوق می‌خواست که اعلام ایلی و اطاعت کند وگرنه او را به ارتداد و طغیان متهم و محکوم خواهد ساخت. سلطان ظاهر برقوق سه روز پس از

دریافت نامه تیمور، پاسخ آن را فرستاد (مقریزی، ۱۹۷۱: ۸۰۷/۳-۸۰۵)؛ پاسخی که پس از بسم الله، از آغاز همراه با سرزنش های خشونت بار همراه بود.

«بگو: خدایا! ای مالک همه موجودات! به هر که خواهی حکومت می دهی و از هر که خواهی حکومت می ستانی، و هر که را خواهی عزت می بخشی و هر که را خواهی خوار و بی مقدار می کنی، هر خیری به دست توست، یقیناً تو بر هر کاری توانایی [آل عمران آیه ۲۶]. و درود و سلام بسیار بر آقایمان محمد پیامبر اُمّی و بر یارانش و خاندان و اهل بیتش باد؛ اما بعد به نامه ای که حضرت ایلخانی و مملکت سلطانی مکاتبه نموده است، شما می گوید از خشم او آفریده شده اید و بر کسانی که خشم خداوند بر آنان حلال گشته چیره شده اید. همانا شما معترضان را پیش نمی برید و گریه کنندگان از سختی را حمایت نمی کنید. خداوند رحمت را از قلب های شما برداشته است. این بزرگ ترین نقص شماست. این از ویژگی های شیاطین است نه صفات پادشاهان و این گواهی برایتان کافی است و به آن چه از خودتان توصیف کردید، کفایت می کند» (ابن صصری، ۱۴۳۵: ۱۴۸-۱۴۷). قلقشندی (۱۹۸۷: ۷/۳۳۲-۳۳۴) آورده است که نامه سوم را سلطان برقوق در جمادی الاولی همان سال، ۷۹۶هـ، یعنی بعد از پاسخ نامه قبلی فرستاد. برقوق نه تنها از نامه تهدید آمیز تیمور نهراسید، بلکه مقابله به مثل هم کرد و با تقلید از نامه الناصر یوسف ایوبی به هلاکو «پاسخی زمان پریشانه» به تیمور داد و او را به سخره گرفت (برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۵۷).

مسئله اُطلامیش

از دیگر عللی که در منابع فارسی برای حمله تیمور به شام ذکر شده، آزاد نکردن اُطلامیش / اتلامیش / اتلمش قوچین بود (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۲؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۴/۲؛ درباره او نک. رفیعی، ۱۳۹۰: ۳۳۲). اُطلامیش / اتلمش قوچین پسر کولتاش (برادر رضاعی / شیری) تیمور و عامل او در قلعه اونیک^{۱۱} بود که در جنگ با قرايوسف قراقویونلو اسیر و به مصر فرستاده

۱۱. قلعه ای بر سر کوهی و شهری در هشت فرسنگی ارزن الروم (مستوفی، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

شده و به دستور برقوق به زندان افتاده بود (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۷۴؛ برادبریج، ۱۳۹۹، ۲۶۳-۲۶۲) تیمور بارها خواستار آزادی او شده بود و در یکی از نامه‌هایش به سلطان مملوکی به این خواسته اشاره کرده بود: «به کزات اطلامیش را طلب داشتیم نفرستادید و تعلل و تهاون در آن باب به مرتبه [ای] رسانیدید که عنان عزیمت ما را بدین جانب گردانیدید» (شامی، ۱۳۶۳: ۲۳۱). حتی به این وعده که «اتلمش را بزودی بفرستید تا از گناه ایلچی کشتن بگذرم و دیار شما را به سلامت بگذارم» (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۴/۲) وقعی ننهادید و «جوابی به صواب نیز ندادید و اتلمش را نفرستادید» (حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۵/۲). افزون بر این در نامه به بایزید ایلدرم یادآوری کرده: «پسر کولتاش اتلامش را مقید و محبوس داشته‌اند چندان که به نصایح و مواعظ التماس تخلیص او کرده شد و فیوج [ایک‌ها] فرستاده مفید و منجیح نشد و فیوج را نیز بر وفق [صِغْتُ عَلَىٰ إِبَالَةٍ]^{۱۳} بقتل آوردند» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۱۰۷؛ نوایی، ۱۳۵۶: ۱۰۷). به هر روی اسارت و حبس اتلامیش همچون استخوان لای زخم یکی از مسائل ریشه‌دار و حل‌ناشده در روابط تیمور با ممالیک بود.

مرگ برقوق و سلطنت فرج

تحولات سیاسی جدیدی در سلطنت ممالیک رخ داد که در برافروختن آتش جنگ با تیمور بی‌تأثیر نبود. بیماری سلطان برقوق در شوال ۸۰۱هـ شدت گرفت؛ از این روی خلیفه عباسی،^{۱۴} چهار قاضی مذاهب چهارگانه و دیوانیان را احضار کرد و پسرش، ناصر فرج را به جانشینی برگزید، درحالی که هنوز کودکی بیش نبود (ابن شحنه، ۱۴۱۷: ۲۱۰). مورخان درباره سن وی در هنگام انتصابش از ده سال (ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۲۴۰/۱۲) تا سیزده سال اختلاف دارند (ابن ایاس، ۱۴۰۴: ۵۳۷). برقوق که امیر ایتیمش را به عنوان سرپرست

۱۲. برادبریج اتلامش را کولتاش تیمور دانسته که نادرست است.

۱۳. ای بلیة علی بلیة (المنجد، ذیل «ابل»): گرفتاری روی گرفتاری / غوز بالا غوز!

۱۴. خلیفه عباسی مصر در این زمان متوکل اول (بار سوم خلافت: ۷۹۱-۸۰۸هـ) بود (نک. باسورث، ۱۳۸۱: ۴۵).

تدبیر امور تعیین کرده بود، در ۱۵ شوال ۸۰۱ هـ در شصت سالگی درگذشت (عباس، ۱۹۹۳: ۲۹۹). خبر درگذشت برقوق در هند به تیمور رسید و به تعبیر ابن عربشاه «بدین خبر نشاط فراوان دست داد و چندان شادمان شد که می خواست به جانب شام پرواز کند» (ابن عربشاه، ۲۵۳۶: ۱۰۴).

با مرگ برقوق و به تخت نشستن سلطان خردسال فرج، مشکلات اقتصادی و اجتماعی در مصر رو به فزونی نهاد،^{۱۵} و با بروز اختلافات و دسیسه ها و ضعف اقتدار مرکزی، زمینه درگیری و آشوب میان شاهزادگان و اطرافیان سلطان ناصر فرج فراهم گشت. از مهم ترین شورش ها، شورش امیر تنم در ۸۰۲ هـ در دمشق بود. که موجب شد تا سلطان برای سرکوب او در راس نیروهای خود از قاهره به شام برود و تنم و شماری از همدستانش در این نبرد کشته شدند (ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۱۸۰/۱۲-۱۹۰). امیر قانی بای علائی ظاهری، یکی دیگر از امیران مملوکی بود که بر ضد سلطان فرج شوریده بود. سلطان از او خواست تا نیابه غزه را بپذیرد، اما او امتناع کرد. سلطان ناصر فرج او را به امیر آقبای حاجب سپرد. پس او را به خانه اش برد و تا آخر روز با او گفتگو کرد. سلطان ناصر با امیران جمع شدند و با هم مشورت کردند و تصمیم بر آن شد که وی در قدرت و موقعیتش بماند (ابن تغری بردی، ۱۴۱۳: ۱۲/ ۲۱۷-۲۱۸).

این آشفتگی ها منجر به نگرانی دولت از روبه رو شدن با تیمور لنگ شد. به هر روی خردسالی و ناتوانی سلطان ناصر فرج و بی ثباتی دولت مملوکی در افزایش انگیزه تیمور برای یورش به شام بی تأثیر نبود.

آخرین هشدارهای تیمور

با همه این علل و عوامل تیمور بار دیگر کوشید تا اختلافات با ممالیک را با مکاتبه و مذاکره حل کند. از این روی در آخرین فرصت، پیش از یورش به شام در ۸۰۳ هـ از مَلَطِیَه، در آناتولی،

۱۵. مصر در فاصله سال های ۷۹۶ تا ۸۰۸ هـ. چندین وبا و قحطی را تجربه کرد (نک. قاسم، ۱۳۹۶: ۳۳۴-۳۳۵).

نامه‌ای به سلطان فرج نوشت و ضمن یادآوری کردارهای ناپسند پدرش تصریح کرد به شرط آن‌که ممالیک اطلاعات را آزاد کنند و نزد او بفرستند از قصد لشکرکشی به شام منصرف خواهد شد و حتی «از گناه ایلچی کشتن» هم در خواهد گذشت و به شام حمله نخواهد کرد (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۲؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰: ۹۰۴/۲؛ یزدی، ۱۳۸۷: ۱۰۴۱/۲-۱۰۴۲-۱۰۴۲؛ نیز نک. ابن قاضی شهبه، ۱۴۸/۴). چون فرستاده تیمور به حلب رسید او را بازداشتند و نامه را به مصر نزد سلطان فرج فرستادند. فرج نه تنها اطلاعات را نفرستاد، بلکه فرمان داد: «ایلچیان را مقید ساخته در قلعه حبس کردند» (یزدی، ۱۳۸۷: ۱۰۴۲/۲؛ شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۲). برادر بروج بدبینانه این نامه را «کوششی برای خام کردن شامیان» می‌داند (برادر بروج، ۱۳۹۹: ۲۶۷)، اما فرض خوشبینانه این می‌تواند باشد که خواسته تیمور از فرج کاملاً روشن بود و با عنایت به آن‌که سران سپاه تیموری هم در این زمان تمایلی به یورش به قلمرو ممالیک نداشتند (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۲)، بسیار محتمل بود که در صورت آزادی اطلاعات تیمور از هجوم به شام درگذرد. به هر حال این راهبرد نه صلح و نه جنگ سلاطین مملوک کاسه صبر تیمور را لبریز ساخت و به‌رغم توصیه «وزرای نامدار» (شامی، ۱۳۶۳: ۲۲۲)^{۱۶} فرمان یورش به شام را صادر کرد.

تیمور وقتی از ارسال نامه به سلطان مملوکی به نتیجه‌ای نرسید، دست به مکاتبه با دیگر سران و بزرگان ممالیک در شام زد. از بَهَسَنَّا، در آناتولی، به سودون، نایب السلطنه شام و دیگر شیوخ، قضات و سردارانی که در حلب گرد آمده بودند، نامه‌ای فرستاد و خواستار تسلیم آن‌ها شد. در این نامه افزون بر یادآوری کردارهای ناپسند ممالیک در گذشته، ضمن «سخنان تهدیدآمیز و عبارات هراس‌انگیز» بر شایستگی‌های خود تأکید کرد و خویش را «برگزیده خلیفه دوران و پیشوای زمان» معرفی کرد (ابن عربشاه، ۲۵۳۶: ۱۲۵؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۹۹۴: ۱۳۳/۲). این نامه و این تهدیدها نیز تأثیری نداشت و امیران مملوکی نه تنها تسلیم نشدند، بلکه به شیوه مألوف خود این فرستاده تیمور را هم به قتل رساندند (مقریزی، ۱۹۷۱:

۱۶. وی به نام این وزیران اشاره نکرده است.

۱۰۳۱/۳؛ ابن عربشاه، ۲۵۳۶: ۱۲۵؛ برادبریج، ۱۳۹۹: ۲۶۷).

وقتی نامه‌نگاری‌ها و تهدیدهای تیمور مؤثر واقع نشد، رویارویی و جنگ گزیرناپذیر گردید. یورش تیمورلنگ به شام نزدیک به پنج ماه به درازا کشید (نهم ربیع الاول تا پنجم شعبان ۸۰۳هـ). در این یورش سپاه تیمور چندین بار سپاه مملوکی را درهم شکست و بر شهرهای شمالی شام چیره گردید. پرداختن به این جنگ‌ها و پیامدهای آن موضوعی است مهم و در خور پژوهشی مستقل و مقاله‌ای دیگر.

نتیجه

برآمدن تیمور و گسترش قلمرو او در ایران، عراق و آناتولی (آسیای صغیر) توازن قدرت سیاسی را در شرق اسلامی دگرگون ساخت. قاعدتاً گزینه بعدی او یورش به نواحی غرب به‌ویژه سرزمین شام بود؛ اما به نظر می‌رسد در سیاست‌های توسعه‌طلبانه و ایدئولوژی تسخیر تیمور یورش به قلمرو ممالیک، شام و مصر، در اولویت نبود، چرا که این دو سرزمین خارج از جهان مغولی بودند. تیمور بارها کوشید با مکاتبات و مذاکرات دیپلماتیک با ممالیک رابطه‌ای مسالمت‌آمیز برقرار کند. اما برعکس ممالیک برجی در مواجهه با تیمور سیاست نه صلح و نه جنگ را در پیش گرفتند. در حالی که تیمور، آن‌گونه که در مکاتبات چندباره‌اش بازتاب یافته، در پی برقراری رابطه سیاسی و اقتصادی و حداکثر پذیرش دست‌نشانده‌گی از سوی ممالیک بود، نه جنگ و کشورگشایی. نیت و خواست تیمور هر چه بود، اما واکنش ممالیک به پیشنهادهای او، دور از تدبیر و آداب دیپلماتیک بود تا آن‌جا که نه تنها ایلچیان تیمور را کشتند، بلکه بارها درخواست تیمور برای آزادی یکی از سرداران‌اش را رد کردند. افزون بر این به اتکا و مغرور به استقرار خلفای دست‌نشانده عباسی در قاهره علناً به تحقیر موضع دینی تیمور می‌پرداختند. این علت‌ها و مرگ سلطان برقوق باتجربه و نسبتاً مقتدر و اختلافات داخلی و ضعف حکومت مرکزی در زمان جانشین نالایق او، ناصر فرج، عزم تیمور را برای حمله به شام جزم کرد.

کتابنامه

- ابن تغری بردی، ابوالمحاسن (۱۴۱۳). النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة. به کوشش محمد حسین شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب‌الدین (۱۹۹۴). انباء الغمر بأبناء العمر. به کوشش حسن حبشی، قاهره: لجنة احياء التراث الاسلامی.
- ابن شحنة، محب‌الدین ابوالولید محمد بن محمد (۱۴۱۷). روض المناظر فی اخبار الاوائل و الاواخر، به کوشش سید محمد مهتبی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن صصری، محمد بن محمد بن احمد (۱۴۳۵). الدرّة المضيئة فی الدولة الظاهرية. به کوشش عارف احمد عبدالغنی، دمشق، دارسعدالدین و دارکنان.
- ابن عربشاه، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد (۲۵۳۶). زندگانی شگفت‌آور تیمور. ترجمه محمدعلی نجاتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ش.
- ابن فرات، ناصرالدین محمد بن عبدالرحیم مصری (۱۹۳۶). تاریخ ابن الفرات. ج ۹، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت: الجامعة الامریکیة فی بیروت.
- ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد (۱۹۷۷). تاریخ ابن قاضی شهبه. به کوشش عدنان درویش، دمشق: المعهد العلمی الفرنسي للدراسات العربية.
- باسورث، کلیفورد ادموند (۱۳۸۱). سلسله‌های اسلامی جدید. ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات باز
- برادبریج، آن. اف. (۱۳۹۹). پادشاهی و ایدئولوژی در دنیای اسلامی-مغولی (چالش مشروعیت سیاسی-مذهبی میان فرمانرویان ایران با ممالیک مصر: از ایلخانان تا تیمور). ترجمه جواد عباسی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.
- حافظ ابرو، عبدالله ابن لطف الله (۱۳۸۰). زبدة التواریخ، به کوشش سید کمال حاج سید جوادی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رفیعی، امیر تیمور (۱۳۹۰). ظهور تیمور و فتح سراسری ایران. قم: ابتکار دانش.
- سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳). مطلع سعدین و مجمع بحرین. به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شامی، نظام‌الدین (۱۳۶۳). ظفرنامه تاریخ فتوحات امیر تیمور گورکانی. به کوشش پناهی سمنانی، تهران: سازمان نشر کتاب انتشارات بامداد.

- شبارو، عصام محمد (۱۳۸۰). دولت ممالیک و نقش سیاسی و تمدنی آنان در تاریخ اسلام. ترجمه شهلا بختیاری، قم: پژوهشکده [پژوهشگاه] حوزه و دانشگاه.
- شریده، ایمن ابراهیم (۱۳۸۴). روابط سیاسی ایران عهد تیموریان با مصر و شامات عهد ممالیک. تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی وزارت امور خارجه.
- عباس، احسان (۱۹۹۳). مصر و بلاد الشام فی العهد الممالیک، بیروت: دارصادر
- قاسم، قاسم عبده (۱۳۹۶). تاریخ سیاسی و اجتماعی دوره پادشاهان مملوکی. ترجمه بهزاد مفاخری، تهران: سروش.
- القاضی، الاء جادالله نهبان الشاهین (۲۰۱۶). حملة تیمورلنک علی بلاد الشام ۸۰۳ھ/ ۱۴۰۱م. پایان - نامه کارشناسی ارشد. جامعه بیرزیت.
- قلقشندی، احمد بن علی (۱۹۸۷). صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء. به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة
- گروسه، رنه، امپراطوری صحرائوردان (۱۳۷۹). ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مستوفی، حمدالله (۱۳۸۱). نزهة القلوب. به کوشش سید محمد دبیرسیاقی، قزوین: حدیث امروز.
- مقریزی، تقی الدین احمد بن علی (۱۹۷۰-۱۹۷۱) السلوک لمعرفة دول الملوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره: دارالکتب و الوثائق القومية.
- منز، بئاتریس (۱۳۸۴). «برآمدن تیمور». تیموریان، ترجمه یعقوب آژند، تهران: مولی.
- میرجعفری، حسین (۱۳۸۱). تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان. اصفهان و تهران: دانشگاه اصفهان و سمت.
- نوایی، عبدالحسین (۱۳۵۶). اسناد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا شاه اسماعیل. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ویه، گاستون (۱۳۷۸). «برقوق». دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- یزدی، شرف الدین علی (۱۳۸۷). ظفرنامه. به کوشش سید سعید میر محمد صادق و عبدالحسین نوایی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.

Bernardini, Michele (2019). *Nizām al-Dīn Shāmī's Description of the Syrian Campaign of Timūr. Mamluk Cairo, a Crossroads for Embassies: Studies on Diplomacy and Diplomatics*, edited by

- Frédéric Bauden, Malika Dekkiche, Liden: Brill.
- Fischel, Walter J. (1956). A New Latin Source on Tamerlane's Conquest of Damascus (1400/1401): (B. de Mignanelli's "VitaTamerlani" 1416). *Oriens*, 9(2), 201-232.
- Manz, Beatrice Forbes (1988). "Tamerlane and the symbolism of sovereignty". *Iranian Studies*, 21(1-2), 105-122.

میسونری زنانه: تأملاتی درباره فعالیت‌های تبلیغی ماری برد
بر پایه کتاب *زنان ایران و اعتقاداتشان*^۱

منصور طرفداری^۲

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

جعفر نوری

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

محمدرضا ملک ثابت

استادیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران

چکیده

طی سده نوزدهم، متأثر از مواردی چون سیطره استعمارگران غربی در شرق و بهبود تدریجی ارتباطات، حضور میسیونرهای مسیحی در ایران و دنیای اسلام بیش از پیش گسترش یافت. در این میان، اقدام کلیسا برای اعزام یک میسیونر زن به نام ماری ربکا استوارت برد (۱۸۵۹-۱۹۱۴) در پوشش یک مأموریت پزشکی، زمینه‌ساز پدیده‌ای نسبتاً نوظهور در روند فعالیت‌های میسیونری گردید که می‌توان آن را میسیونری زنانه نامید. نوشتار پیش روی کوشیده با بررسی کتاب ماری برد با عنوان *زنان ایران و اعتقاداتشان*، پرده از اهداف، شیوه‌ها و فعالیت تبلیغی او بردارد. این بررسی از کارنامه میسیونری ماری برد روشن می‌سازد که او با تکیه بر تجربه‌های مبلغان پیشین و با بهره‌گیری از شرایط اجتماعی جامعه ایران در آن روزگار، در پوشش یک پزشک-میسونر، دست به تبلیغ و نشر مسیحیت در ایران زد و در میان زنان طبقه فرودست ایرانی موفقیتی نسبی به دست آورد.

کلیدواژه‌ها: ماری برد، مبلغان مسیحی، اسلام و مسیحیت، مسیحیت در ایران.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۶/۱

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

مقدمه

نهاد کلیسا از دوران رنسانس به بعد ضمن استفاده از تحولاتی چون اکتشافات جغرافیایی، شکل‌گیری استعمار و نیز مجهز کردن تدریجی گروه‌های میسیونر با مواردی چون آموزش نوین و خدمات پزشکی اقدامات گسترده‌ای را در راستای تبلیغ مسیحیت انجام داد. در سده نوزدهم میلادی متأثر از تحولات بین‌المللی از قبیل کاهش قدرت و ضعف تدریجی امپراتوری‌های مقتدر عثمانی، گورکانی هند و قاجار، تثبیت استعمار انگلستان در هند و بسط نفوذش در ایران و نیز پیشرفت روزافزون وسایل حمل و نقل فارغ از گسترده‌تر شدن حضور میسیونرها، شرایط برای حضور زنان میسیونر نیز بیش از پیش فراهم گردید.

یکی از این زنان، ماری ربکا استوارت برد^۳ (۱۸۵۹-۱۹۱۴) بود که اولین زن میسیونر پزشکی شناخته می‌شود. هرچند او آموزش رسمی پزشکی را طی نکرده بود، اما وقتی قرار شد از سوی کلیسا برای تبلیغ مسیحیت به ایران سفر کند یک دوره چندماهه پزشکی را گذراند و بعدها درمان بیماران را با کمک کتاب‌های پزشکی که از انگلستان برای او به ایران فرستاده می‌شد، انجام می‌داد. ماری برد در مجموع سه مقطع زمانی را در ایران گذراند: ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۷ و ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۴ و ۱۹۱۱ تا ۱۹۱۴. او پس از بازگشت از اولین ماموریت، درباره کارهای خود در ایران در انگلستان و کانادا سخنرانی کرد و الهام بخش بسیاری شد. در ۱۸۹۹ مشاهدات و خاطرات حضورش در ایران را در کتابی با عنوان زنان ایران و اعتقاداتشان^۴ نگاشت. وی در این کتاب گزارش‌های شخصی از کارهای پزشکی، تبلیغی و اطلاعات نوکیشان را به منظور افزایش آگاهی در انگلستان درباره «نیازهای معنوی زنان ایرانی»^۵ ارائه داد. ماری برد در کتابش، اطلاعات چندانی از زندگی شخصی و فعالیت‌هایش در انگلستان ارائه نکرده است، با این همه، بنا به اطلاعاتی که در مراجع عمومی تر وجود دارد او به عنوان ششمین فرزند

3. Mary Rebecca Stewart Bird

4. Persian Women and Their Creed

5. The spiritual needs of Persian women (Bird, v.)

خانواد نسبتاً سرشناس برد در دهکده انگلیسی قلعه ادن،^۶ نزدیک به شهر دورهام^۷ در شمال شرق انگلستان به دنیا آمد. نکته مهم آن که افراد برجسته‌ای در خاندان برد وجود داشتند که بر ماری برد و اقداماتش مؤثر واقع شدند: ایزابلا برد جهانگرد و سیاح مشهور زن که شور و شوق سفر به نقاط دوردست را در او ایجاد کرد، همچنین اسقفان و کشیشان برجسته‌ای در این خاندان وجود داشتند (Rice, 1916: 4). که گذشته از آن که ماری برد را در متن زندگی دینی و کلیسایی قرار دادند، بر تعصبش نسبت به کلیسا و شور و حرارتش برای تبلیغ مسیحیت اثرات عمیقی گذاشتند. سرانجام نفوذ خانوادگی‌اش بر حمایت نمایندگان بریتانیا و حکام محلی از او در ایران بی تأثیر نبود. اعزام او از طرف جامعه مسیونری کلیسا^۸ که در ایران بیشتر با عنوان «هیئت مرسلین کلیسا» شناخته می‌شد تا حدودی شتابزده می‌نمود، بدین صورت که پس از آموزش مقدماتی شیوه‌های تبلیغ توسط کلیسا و نیز آموزش مختصری در زمینه درمان به عنوان مبلغ پزشکی زن در ۱۸۹۱م وارد ایران شد. با این وجود وقتی مردم در ایران بنا به رسم رایج، ماری برد را با عنوان «دکتر» خطاب می‌کنند، منکر می‌شود. به گمان او ایرانیان که همواره مخفی کار هستند، فکر کردند که او دکتر است و نمی‌خواهد آن را آشکار سازد (Bird, 1899: 39).

این مقاله، ضمن معرفی و بررسی کتاب زنان ایران و اعتقاداتشان، می‌کوشد رویکرد ماری برد به اسلام، شیوه‌ها و ابزارهای او در تبلیغ مسیحیت در میان زنان و نقش او در تحقق اهداف میسونرها را واکاوی کند.

ماری برد و چالش با اسلام

ماری برد در بهار ۱۸۹۱م با کشتی بخار روسی وارد بندر انزلی در ایران شد. آفتاب درخشان رشت، کاشت درختان توت برای پرورش کرم ابریشم، لذت چانه‌زنی شرقی‌ها، منگوله‌ها و

6. Castle Eden

7. Country Durham

8. Church Missionary Society (CMS)

زنگوله‌های آویزان بر حیوانات، درختان سر به فلک کشیده اقاکیا و باغ‌های انگور جزو معدود توصیفات شاعرانه و خیال‌انگیز او از ایران است. ماری برد با عبور از کوه‌های البرز و ورود به صحاری گرم و خشک ایران، مشکل ایرانیان را نه در طبیعت خشک و کم‌آب، بلکه در روح آن‌ها می‌بیند و این‌گونه رسالت خود را آغاز می‌کند (Bird, 1899: 22-25).

تبلیغ مسیحیت از سوی ماری برد با زیر سؤال بردن اسلام و معرفی مسیحیت به عنوان دین حق آغاز می‌شود. ماری برد با این پیش‌فرض ذهنی به چالش کشیدن باورها، آموزه‌ها و آیین‌های اسلام را در دستور کار خود قرار می‌دهد. «نور و ظلمت» عنوان فصل اول کتاب ماری برد است که با آیاتی از انجیل یوحنا آغاز می‌شود که در آن به خلقت عالم توسط خداوند و ایجاد حیات بشری اشاره می‌کند. برد خداوند و کلام او را چون نوری می‌داند که روشنی‌بخش است و تاریکی در آن جایی ندارد. پیامبران آمدند تا کلام خداوند و روشنایی را بر همگان بتابانند، بنابراین کسی نباید در تاریکی بماند. سپس به سیر مسیحی شدن انسان‌ها و رواج انجیل در مناطقی چون فلسطین، سوریه، آسیای صغیر، بخش‌هایی از ایران، عربستان و شمال آفریقا اشاره می‌کند. در ادامه ادعا می‌کند که در پی ظهور اسلام و گسترش آن، مناطق مذکور به تاریکی بازگشتند و البته، مقصر این وضعیت را انحرافات پدیدآمده در مسیحیت و توجه بیش از حد به مراسم‌های پرزرق و برق و پرستش تصاویر و ... می‌داند؛ مسائلی که باعث تهی شدن مسیحیت از معنویت و روحیه تبلیغی شده است (Bird, 1899: 2).

ماری برد در تبلیغ مسیحیت نسبت به دیگر مبلغان هم‌عصر خود مانند اورانیا لاتهام^۹، برایتی^{۱۰} و ناپیر مالکوم^{۱۱} که مدتی هم در شهر یزد با آن‌ها همکاری داشت، پرشورتر و متعصبانه‌تر رفتار می‌کرد. همچنین او برخلاف دیگر میسیونرهای هم‌زمانش نظیر ناپیر مالکوم که به دلایلی از قبیل تحصیلات دانشگاهی و تأثیرپذیری از تحولات فکری غرب در عصر جدید کوشیدند نقد و مخالفت خود را در قالب استدلال‌های درست یا نادرست علمی

-
9. Orania Latham
 10. Brayti
 11. Napier Malcolm

تلطیف کنند (مالکوم، ۱۳۹۴: ۸۸-۹۹)، در تبعیت از آموزه‌ها و رویه‌های سنتی کلیسای قرون وسطی خصومت خود را نسبت به اسلام بی‌پرده‌تر بیان می‌کرد. مخالفت ماری برد با آیین‌های کلیسایی که قبل از این در قرون وسطی در قالب جنبش شمایل‌شکنی،^{۱۲} مخالفت استفاده و تقدیس تصاویر، روشن کردن شمع و تشریفات در مراسم‌های مذهبی و مواردی از این دست رخ داده بود (شیخ نوری، ۱۳۸۴: ۱۲۰)، از بنیادگرایی عمیق مذهبی او حکایت دارد. ماری برد از خدا برای مسیحیان طلب آموزش می‌کند که چرا اجازه دادند جوامعی با یکصد و هفتاد میلیون مسلمان شکل بگیرد (Bird, 1899: 3).

ماری برد در فعالیت‌های خود اسلام و تاریخ آن را هم دست‌مایه تبلیغ می‌کند. مثلاً در جلفا در گفتگوی رودروزن مسلمانانی را که برای درمان به نزد او آمده می‌کوشد چند نکته تاریخی را درباره چگونگی ظهور اسلام مطرح کند و به باور خود ریشه‌های مسیحی اسلام را برملا سازد. او سفرهای پیامبر (ص) در جوانی به شام را در راستای فراگیری تعالیم دینی مسیحیان و یهودیان می‌داند و در چشم‌اندازی کلی بسیاری از سنت‌ها و احکام اسلامی را الگوگیری از ادیان مذکور می‌داند. نکته اساسی که از مطالعه کتاب ماری برد در بدو امر به ذهن متبادر می‌شود، سطحی بودن اطلاعات او از اسلام در قیاس با میسیونرهایی چون ناپیر مالکوم و هنری مارتین است. برای مثال، او درباره اذان به عنوان یکی از شعائر اسلامی تنها به توصیف و تکرار کلماتی که در اذان گفته می‌شود، می‌پردازد و همین طور مقوله اعمال حج را ذکر می‌کند، اما آن‌ها را از متن و مفهوم خود خارج می‌کند. به بیانی واضح‌تر، فلسفه و کارکردهای دینی، اجتماعی و... این مناسک را نادیده می‌گیرد و چنین نتیجه می‌گیرد که تکرار اذان امری بی‌معناست و حج را سفری سخت و بی‌حاصل می‌داند (Bird, 1899: 4,7). او همچنین با فروکاستن روزه رمضان به نخوردن و نیاشامیدن در هوای گرم، برای مخاطب تصویری سخت‌گیرانه از اسلام ترسیم می‌کند.

با تأمل بیشتر در متن کتاب می‌توان به این نتیجه دست یافت که ماری برد بنا بر دو دلیل

12. Iconoclasm

عمده چندان ضرورتی به مباحث و استدلال‌های عمیق در نقد اسلام نمی‌دید: یکی آن‌که مطابق با آموزش‌هایی که در کلیسا دیده بود بیشتر به دنبال شبهه‌افکنی و تردید در مخاطب بود که این شیوه کاملاً منطبق با آن آموزه‌ها بود؛ و دیگری آن‌که ماموریت او بیشتر هدف قراردادن زنان و کودکان بود. بنابراین، مانند هنری مارتین ناگزیر نبود با علما و افرادی که بر دین اشراف بیشتری داشتند مباحثه کند (الگار، ۱۳۶۹: ۱۹۸). با این همه، نکات ناخواسته و جالبی در گزارش او یافت می‌شود: یکی پایبندی مردم به نماز و عبادت خداوند در دوره مذکور است به گونه‌ای که با بلندشدن طنین اذان، مردم دست از کار می‌کشیدند و برای اقامه نماز مهیا می‌شدند. همچنین در خلال توضیحات او پیرامون حج، نکاتی پیرامون تشریفات و آداب و رسوم سفر حج و این نکته که حج از دو نظر برای مردم آن دوران اهمیت داشت: یکی جنبه معنوی و اجر و ثواب آن و دیگری لقب «حاجی» بود که وجاهت اجتماعی خاصی به همراه داشت (Bird, 1899: 9).

چنان‌که اشاره شد، ماری برد همچنان سخت تحت تأثیر نگرش‌های کلیسای قرون وسطایی به اسلام قرار داشت و می‌توان او را در عداد متعصب‌ترین میسونرها به حساب آورد. بر این اساس اتهامات بسیاری نسبت به اسلام در کتاب او دیده می‌شود. برای مثال، با وجود تحقیقاتی که افزون بر جهاد، عواملی چون تجارت و مراودات فرهنگی را هم در گسترش اسلام دخیل می‌دانند با رویکرد تک‌علتی و قاطعانه بیان می‌کند که گسترش اسلام در همه جا از جمله ایران، مصر، سوریه تنها به کمک شمشیر بوده‌است. در مقابل معتقد است که مسیحیت کاملاً متکی به نیروی معنوی خود گسترش یافته‌است. او همچنین، دیدگاه‌های مسلمانان را نسبت به مسیحیت در مباحثی چون تحریف انجیل و نسخ کتب مقدس پیشین با آمدن قرآن، و همچنین موضوعاتی همچون مقوله بهشت و تصویر آن در اسلام را، به چالش می‌کشد (Bird, 1899: 15).

ماری برد همچون بسیاری از معاصران مسیحی خود در اشاره به مسلمانان از تعبیر

«محمدان/ پیروان محمد»^{۱۳} استفاده کرده است. گفتنی است که مسیحیان در قرون وسطی بر این نظر بودند که ترکان و کافران ماحومت^{۱۴} را به شکل بتی می پرستند؛ بر این اساس واژه محمدان در مقابل واژه مسیحیت که دال بر تبعیت از مسیح است به معنی پرستش محمد(ص) قرار می گرفت. این تعبیر تا آخر سده نوزدهم آنقدر رواج یافته بود که حتی برخی نویسندگان مسلمان واژه های محمدان و ماهومدان را به کار می بردند، اما از اواخر سده مذکور واژه موسولمان و مسلمان جای آن را می گیرد (گیپ، ۱۳۶۷: ۲۲).

شیوه های تبلیغی ماری برد و پیوند با اهداف مسیونری

چنان که پیش از این اشاره شد، شیوه تبلیغ ماری برد بر دو اصل استوار بود: یکی ایجاد تردید در مخاطب با طرح مباحثی چون اذان، حج و غیره به عنوان اعمالی تکراری و بی حاصل و تصویری سخت و خشن از اسلام با طرح عباداتی چون روزه ماه رمضان و موضوع گسترش اسلام از طریق جنگ. دیگری آن که با ارائه نوعی چهره معنوی و آرام از خود _ کاری که غالب مسیونرها در کلیسا آموزش دیده بودند _ به مخاطب القاء می کند که مسیحیت در قیاس با اسلام آیینی مترقی و آرامش بخش است. این روش را در رفتار غالب مسیونرها نیز می توان دید از جمله آن ها اسکوارش بود که سرزندگی ویژه و ایمان خالصانه اش، او را به عنوان یک مرد دیندار بزرگ معرفی می کرد (Richter, 2007: 106). درباره داف یکی دیگر از مبلغان مسیحی گفته شده که «صورت وی، شکل وی، رفتار وی، حرکات ظریف و محکم دستانش، صدای مهربانش، سفارشات دقیق و توصیه های گرمش، توبیخ یا سرزنش ناراحتش او را به نوکیشان، دانش آموزان و شرقی های هم عصرش پیوند می داد» (Vermilye, 1890: 28). ماری برد هم گاه چنین توانایی از خود بروز می داد؛ مثلاً یکبار درحالی که با انجیل موعظه می کرد زنی فریاد کشید که دین تو مایه آرامش است (Bird, 1899: 11).

13. Mohammadan

14. Mahomet

ماری برد در فصل سوم به اقدامات هنری مارتین در ایران می‌پردازد. ماری برد درباره او و این که کمپانی هند شرقی برای رهایی از مخالفت‌هایش در ترجیح دادن سود و منفعت مالی بر تبلیغ مسیحیت، با لطایف الحیل او را از هند به ایران آورده بود، می‌نویسد: «او شنید که خدا او را از هند به ایران فرامی‌خواند. مارتین که اشتیاق درونی‌اش برای تبلیغ مسیحیت او را آرام نمی‌گذاشت همواره می‌گفت اجازه دهید در عشق خداوند بسوزم همان‌گونه که او (مسیح) سوخت». نقش هنری مارتین در روند فعالیت‌های میسیونری در ایران و تأثیراتش بر ماری برد از چند سو دارای اهمیت فراوان است: نخست آن که بر ترجمه عهدین به زبان اردو، عربی و فارسی متمرکز شد؛ این اقدام او یعنی ترجمه انجیل برای تبلیغ و گسترش مسیحیت در میان پارسی‌زبانان اهمیتی بنیادین داشت (Bird, 1899: 16). دیگر آن که جایگاه او در فراهم آوردن امکان مباحثه با مسلمانان، ارمنیان و یهودیان و ایجاد نوعی گفتگوی بین‌ادیان در ایران نیز شایسته تأمل است. سرانجام او در زمینه‌سازی برای معطوف ساختن تبلیغ مسیحیت در جامعه اسلامی هم نقش مهمی ایفاء کرد. در واقع، اقدام هنری مارتین در تبلیغ مسیحیت در قلب سرزمین مسلمانان و مناظره با علمای مسلمان و آگاهیش از نقاط ضعف جامعه ایران اهمیت زیادی داشت. مارتین که در ۳۳ سالگی در توکات ارمنستان درگذشت (Wilberforce, 1837: 407)، در واپسین سخنانش پیش از مرگ که ماری برد آن را نقل کرده، چنین بیان کرده: «کلام خدا در ایران راه پیدا کرده و هیچ چیز جلودارش نیست». این جملات او که موفقیت نسبی و امیدواریش را در تبلیغ مسیحیت به‌رغم ایستادگی جامعه اسلامی نشان می‌دهد، از نظر ماری برد فصل نوینی برای گسترش جدی مسیحیت در ایران تلقی گردید. سرانجام باید به دکتر رابرت بروس^{۱۵} (۱۸۶۹م) اشاره کرد که می‌توان او را به لحاظ عملکردش، حلقه وصل هنری مارتین با ماری برد در تلاش برای مسیحی کردن ایران دانست. او در اقدامی بی‌سابقه در میان مسلمانان پنجاب دست به تبلیغ زد و ترجمه فارسی هنری مارتین از انجیل را در میان افغانان و ایرانیان توزیع نمود. کشیش مافوقش هنری ون که

15. Robert Brous

اورا «سرباز کهنه کار صلیب» خوانده، بر این باور بود که «خدا بروس و همسرش را برای ایران انتخاب کرده». هنری ون بر این نظر بود که اگر تاکنون تلاش‌ها برای گسترش مسیحیت در ایران بی‌فایده بوده، اکنون موفقیت‌آمیز خواهد بود. بروس گذشته از کار تبلیغی که از جمله نتایج آن غسل تعمید نه تن مسلمان بود به امر مهم و مؤثر تصحیح و روان‌سازی ترجمه انجیل فارسی هنری مارتین نیز پرداخت. از دیگر اقدامات مهم او افزودن ایران به فهرست CMS در سال ۱۸۷۵م بود (Bird, 1899: 18). گفتنی است مهم‌ترین عاملی که به انتشار انجیل فارسی کمک کرد وجود چاپخانه کلیسای وانک بود که در سال ۱۶۳۶م به همت خلیفه خاچاطور تأسیس گردید و به سرعت با دستگاه‌های چاپ بهتری مجهز شد (ملکمیان، ۱۳۹۷: ۷۶). ترجمه انجیل به فارسی، توزیع آن را بین مسلمانان تبدیل به یک ابزار تبلیغ کرد. یکی از اقدامات ماری بردرساندن کتاب مقدس به دست زنان و کودکان مسلمان، خواندن و تفسیر آن بود. با وجود آن‌که علمای مسلمان مصرانه از مقامات کلیسا درخواست منع توزیع انجیل در میان مسلمانان را کردند، اما ماری برد با مخفی کردن آن در لباس یا وسایلش در شیوه‌های مختلف آن را به دست زنان و کودکان می‌رساند. برای مثال، در جایی آورده پسری که در مسجد مشغول فراگرفتن علوم دینی بود بعد از دریافت انجیل آن را با صدای خوش خواند، هرچند معنی آن را متوجه نمی‌شد (Bird, 1899: 20, 29).

مشکلات خواسته یا ناخواسته متعدد ایران و آشنایی تدریجی میسیونرهای مذهبی با آن‌ها از مهم‌ترین عوامل امیدواری و نیز به ابزار اصلی آن‌ها در زمینه پیشبرد تبلیغ مسیحیت در ایران مبدل گشت. یکی از این مشکلات قحطی‌ها و مصائب ناشی از آن در ایران بود. از جمله قحطی بزرگ (۱۲۸۸هـ/ ۱۸۷۱م) که بعد از چند سال ناسازگاری طبیعت از جمله بارش کم، سرمازدگی محصولات و در نهایت به دنبال توقف بارندگی در زمستان سال مذکور اتفاق افتاد و در پی آن ذخایر غذایی به پایان رسید (مستوفی، ۱۳۴۱: ۱۱۰). ماری برد افزون بر عوامل طبیعی به حرص و طمع حکومتی‌ها و ثروتمندان در ذخیره و احتکار مواد غذایی اشاره می‌کند که با شدت گرفتن گرسنگی و مرگ و میر ناشی از آن، تنها افراد پولدار با صرف مبالغ

گزافی آذوقه تهیه می کردند (Bird, 1899: 18).

فعال ترین این میسیونرها در خشکسالی رابرت بروس مذکور بود که در اوج قحطی به اصفهان رسید. او که برای تکمیل ترجمه انجیل به فارسی، خود را از هند به ایران رسانده بود با مشاهده وضعیت قحطی زدگان، به ویژه ارامنه جلفا، تلاش های خود را معطوف یاری رساندن به گرسنگان کرد. سرهنری رالینسون که مدت نسبتاً مدیدی سفیر انگلستان در ایران بود، با انتشار گزارش هایی در مطبوعات آن کشور، کمک های مردم انگلیس را گردآوری کرد. این کمک ها به دست بروس رسید و او با یاری کارکنان شرکت تلگراف انگلیس، آن را به هفت هزار نفر از گرسنگان رساند (Waterfield, 1973: 148). البته، برخی منابع اعتبارات در اختیار بروس را تأمین شده از طرف «بنیاد کمک به ایرانیان» در انگلیس دانسته است (رایت، ۱۳۸۳: ۱۶۲).

ماری برد ضمن آن که درس های عمیقی از بروس می گیرد کمک های بشردوستانه اروپاییان در قحطی مذکور را به گونه ای فرصت طلبانه و فارغ از تحولات فکری اروپا از جمله او مانیسیم در عصر جدید، به مسایل دینی پیوند می زند. نتیجه آن که او ادعا می کند برخلاف اسلام که مخالف مسیحیان است آن ها ملهم از تعالیم مسیحیت به ایرانیان خدمت می کنند. همچنین از نظر او اقدامات بروس در قحطی و رساندن آذوقه و درمان بیماران تأثیر عمیقی بر مردم اصفهان گذاشته بود. این تأثیر نشان داد حتی قلب سخت مسلمان هم قابل لمس است و این گونه اعمال به زودی فراموش نمی شوند. این برای شعار «پریشیا برای مسیح» اهمیت زیادی داشت (Bird, 1899: 19).

پزشکی و تبلیغ مسیحیت

در شرایطی که جامعه ایرانی عهد قاجار درگیر طیفی از بیماری های مختلف بود علم طب برغم وجود برخی طبای حاذق چندان کارآمدی نداشت. نکته مهم آن که در این دوره چندان به طبابت به عنوان حرفه تخصصی نگاه نمی شد و مدعیان گوناگونی داشت. گذشته از عامه

مردم که برای درمان بیماران راهکار می دادند گروهی اطبای دوره گرد که عمدتاً دروازش بودند به بیماران دوا تجویز می کردند. این اطبا که دستمزدشان را قبل از مداوا دریافت می کردند به کسی هم پاسخگو نبودند و کم خطرترین توصیه های آن ها حمام و ورزش بود (اولیویه، ۱۳۷۱: ۸۰). امکان خطا در تشخیص بسیار بالا بود برای مثال در طاعون رشت، پزشکان محلی منکر هجوم این بیماری به شهر شدند که این باعث بالا رفتن مرگ و میر شد (سرنا، ۱۳۶۳: ۳۳۸). گذشته از آن طبابت در مواردی با خرافات و جادوگری پیوند می خورد. برای مثال، اگر سگ فردی را گاز می گرفت باید موی همان سگ را سوزاند و خاکسترش را روی آب بریزند. در مواردی پانسما با پارچه را لازم نمی دانستند مهم آن بود که کاغذ سحر و ادعیه را خوب روی زخم بگذارند که در غالب موارد این کاغذ منجر به عفونت های دردآوری می گردید. زنی که قصد خودکشی داشت با گذاشتن دعا در بدن او می خواستند در مانس کنند، سرانجام آن را از چشم زخم دانستند و جادوگر با خواندن اوراد و شکستن تخم مرغ به دنبال باطل کردن اثرات سحر و جادو بود. گاه طب ظاهراً جنبه مذهبی می یافت. مثلاً در مورد کودکی که تشنج داشت، معتقد بودند جن را با دعا باید از بدن او بیرون کرد. البته هزینه این کار پنج تومان بود و چون کودک دختر بود مقرون به صرفه نبود (Bird, 1899: 43, 44). چنین شرایطی به ماری برد و غالب اروپاییان مجالی می بخشید تا با استفاده از داروهای مؤثر و درمان نسبتاً مؤثر بیماران در مواردی به آن ها فرصت نفوذ در جوامع مختلف از جمله ایران بیابند.

چنان که پیش از این گفتیم کلیسا نسبت به مشکلات متنوع جامعه ایرانی آگاهی داشت، بدین سبب، پزشکی و درمان به ابزاری مهم برای تبلیغ مسیحیت توسط میسیونرها مبدل گردید. بنابراین، در سال ۱۸۸۰م ماموریت پزشکی-تبلیغی کلیسا در ایران شکلی رسمی یافت. چنان که پیش از این اشاره کردیم ماری برد در زمینه پزشکی تخصصی نداشت و وقتی مردم در ایران به او «دکتر» می گویند، منکر می شود، اما گویی مشکلات پزشکی و تنوع بیماری ها او را هم ناگزیر کرد که به هر ترتیب دکتر باشد. بهر حال، هرچند او هیچ آموزش پزشکی رسمی ندیده بود، به عنوان اولین مبلغ زن پزشکی توسط CMS استخدام شد. گذشته

از ضرورت‌های پزشکی از آن جایی که در جامعه ایرانی، زنان بنا به محدودیت‌های شرعی و مسائل زنانگی تمایل چندانی برای درمان توسط اطبای مرد نداشتند، وجود پزشک زن اهمیت فراوانی داشت.

همین اطلاعات محدود پزشکی شامل چند دوا و مرهم ابزاری مهم و راهگشا در دستان ماری برد بود. در قم که به سبب سابقه تاریخی و حرم حضرت معصومه (س) شهری به شدت مذهبی بود، کودکی که بر اثر اشتباه مادرش با چای داغ سوخته بود را به نزد ماری برد آوردند. او پس از آن که مرهمی بر زخم کودک می‌گذارد به آن‌ها یادآوری می‌کند ما عادت داریم برای کودک دعا کنیم و انجیل بخوانیم و در خلال آن به معرفی مسیحیت می‌پردازد. همین که خبر پزشک اروپایی در شهر پیچید به سرعت زنان زیادی برای درمان بیماری‌های مختلف دور او جمع شدند. ماری برد، راز اصلی سلامتی و شادایی را مطالعه انجیل می‌داند و متعاقب آن تعدادی انجیل و نویسه‌های مذهبی به مردم می‌دهد. البته، پیش از این نیز در مسیر راهش از آن‌ها کرده و یک نفر باسواد را مامور خواندن آن برای مردم نموده بود (Bird, 1899: 29, 30).

ضرورت و احتیاج مبرم مردم به دارو و درمان به ماری برد مجال داد تا مقرراتی سفت و سخت در داروخانه و درمانگاه جلفا وضع نماید. از جمله، متقاضی درمان باید ابتدا نماز بخواند، دعا کند، انجیل گوش دهد و سپس مداوا شود یا دارویی بگیرد. او بحث آزادی عقیده را با این استدلال که مسیحیت تنها دین راستین است رد می‌نماید و در عین حال تحمیل عقیده را هم با استدلال خاص خود نمی‌پذیرد. بدین گونه که به بیماران مستاصل خاطر نشان می‌سازد شرایط ما این است اگر نمی‌خواهید این‌جا را ترک کنید و پیش پزشکان مسلمان بروید. البته، واکنش مردم متفاوت بود برخی تظاهر به دعا خواندن می‌کردند و داروی مورد نیاز را دریافت می‌کردند، بعضی هم تأثیر تحت قرار می‌گرفتند، جالب آن‌که برخی می‌گفتند دعای کوتاهی بخوانید و زودتر کار ما را انجام دهید. بهره‌گیری ماری برد از پزشکی زوایای مختلفی داشت

برای مثال، جهت کودکی که سرش آسیب دیده بود در حضور مادرش و جمعی که گرد او بودند برای شفای او دعا خواند و کودک خوب شد. ابهامی که همواره وجود داشت آن که مشخص نشد این بهبودی در اثر پماد بود یا آن دعا، به هر حال برخی زنان انجیل را بوسیدند. البته، این خصلت مردم ایران که علاقمند به جمع شدن پیرامون حوادث مختلف از جمله درمان بیماران بودند فرصت خوبی را برای تبلیغ فراهم می ساخت (Bird, 1899: 42, 43, 71).

ضرورت و نیاز پزشکی موانع مختلفی را از سر راه بر می داشت از جمله برخی زنان مسلمان برای زیر نظر گرفتن رفتار مبلغان به نزد آن ها می رفتند و روحانیون محلی بر اساس گزارش های آن ها رفتن زنان و کودکان را به نزد مبلغان قدغن کردند. به رغم آن، هنگامی که برادرزاده روحانی محل بر اثر اتفاقی زخمی شد و ناگزیر برای مداوا نزد مسیونر آمد، ضرورت پزشکی، ممنوعیت مذکور را بی اثر کرد و گروه زیادی زنان با کودکانشان به نزد ماری برد آمدند (Bird, 1899: 40-41). از جمله دیوار بر روی پسری خراب شده بود و در حین بیرون کشیدنش از زیر آوار بر اثر ضربه بیل گلویش بریده شده بود، مثل همیشه ماجرای ازدحام مردم و در کنار آن مداوا، ضرورت دعا کردن و خواندن انجیل برای شفای او اتفاق افتاد. پسر مذکور بعد از بهبودی نظر کرده می شود و مردم دسته دسته برای دیدارش می آیند. ظاهراً بهبودی او مدیون مسیحیت قلمداد می شود، بنابراین انجیلی به او داده می شود تا در آینده واعظ مسیح شود (Bird, 1899: 73-75).

ماری برد، زنان و کودکان

به سان غالب جوامع سنتی، در ایران نیز زنان و کودکان با مشکلات متعددی مواجه بودند که ماری برد می کوشید از این شرایط نهایت بهره را جهت نفوذ در آن ها و تبلیغ مسیحیت ببرد. از اهم آن ها، مشکلات زنان بیوه، کودک همسری، تعدد زوجات و کتک زدن زنان بود که تلاش برای جلوگیری از آن مداخله در امور شخصی به حساب می آمد و گاه پیامدهای

سنگینی داشت (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۵۶). حق طلاق با مردان بود که گاه به بهانه‌هایی چون زشت بودن زن، دل بستن به زن دیگر، نازایی و سوء ظن به زن مورد استفاده مرد قرار می‌گرفت. مشارکت زنان در فعالیت‌های اجتماعی و آموزشی با محدودیت‌های مختلفی همراه بود. مشکلات کودکان هم متنوع بود، مواردی چون تغذیه نامناسب متأثر از قحطی‌ها و فقر و نیز دست و پنجه نرم کردن با بیماری که باعث استیصال و ناتوانی خانواده‌ها می‌گردید و آن‌ها را ناگزیر به انجام هرکاری از جمله پناه‌بردن خرافات می‌کرد (آزادارمکی و دیگران، ۱۴۰۰: ۷). البته تمرکز شدید ماری برد بر روی کودکان ریشه در این مهم داشت که آن‌ها به سبب مقتضیات سنشان و عدم استحکام باورهای دینی در ذهنشان آمادگی بیشتری برای پذیرش مسیحیت داشتند.

در آغاز فعالیت ماری برد، تبلیغ میان زنان و کودکان به کندی پیش می‌رفت، اما با آموختن زبان فارسی، ارتباطات او گسترده شد. مهم‌ترین کانون فعالیت او داروخانه و درمانگاه بود که متقاضیان زیادی داشت و در حین دادن دارو به آن‌ها، از انجیل و تعالیم مسیحیت نیز مفصل صحبت می‌کرد (Bird, 1899: 39).

طبق نظر برخی فقها، مسلمان در تعامل با اهل کتاب باید ملاحظاتی را در نظر گیرد؛ خودداری از تماس با رطوبت بدن آن‌ها یا لمس کردن آن‌ها با دست‌تر، عدم استفاده از ظروف و پرهیز از خوردن غذای غیرمسلمان از جمله آن‌ها بود (موسوی بجنوردی و افضل‌قادی، ۱۳۹۳: ۳۳). بر این اساس، در ابتدای امر مسلمانان از مواجهه با مسیحیان - حتی در مراکز درمانی - احتراز می‌کردند و در موارد متعددی هم برخوردهایی قهرآمیز با مبلغین صورت می‌پذیرفت. این مهم هنگامی که میسیونرها در سال ۱۸۹۴ م طی اقدامی جسورانه کوشیدند در پرتو تأسیس داروخانه در اصفهان به تبلیغ مسیحیت پردازند با مخالفت شدید روحانیون مواجه گردید. گذشته از آن‌که صاحبخانه که مکان داروخانه را اجاره داده بود کتک مفصلی خورد، مبلغانی چون ماری برد هم با پرتاب سنگ و دشنام مورد استقبال قرار گرفتند (Bird, 1899: 54-67).

ماری تحت تأثیر این شرایط، ناگزیر با پوشیدن چادر و لباس زنان مسلمان وارد منازل می‌شد و سپس در مکان‌های خلوت چون پشت‌بام، زنان و کودکان را دور خود جمع می‌کرد و به تبلیغ می‌پرداخت (Bird, 1899: 57-60). این شرایط پایدار نماند و با گسترش داروخانه در محلات اصفهان به تدریج نظارت روحانیون بر تبلیغات مسیحیت کاهش یافت. غالب زنانی که ابتدا او را لمس نمی‌کردند که او مسیحی و ناپاک است و نمی‌توانند نماز بخوانند، در اثر نیاز به دارو و تعامل با ماری برد کم‌کم کوتاه آمدند و این بحث تا حدی اهمیتش را از دست داد (Bird, 1899: 62-67). همین‌طور، زنان مسلمان ابتدا در بیمارستان آب و غذا نمی‌خوردند، اما در اثر تعامل با مبلغان نه تنها مبادرت به آن کردند، بلکه به انجیل نیز گوش می‌دادند. از جمله، زنی به نام خانم جان که از روستایی آمده بود در خلال درمان به انجیل راغب شد و مسیحی شد، هرچند شوهرش او را به روستا برد، اما سال‌ها بعد نزدیکانش اطلاع دادند که او همچنان مسیحی است و برای پسرش هم انجیل می‌خواند. در نمونه‌ای دیگر، کودکی به نام عباس از شدت درد دستش را در دست برد می‌گذارد و درخواست دعا می‌کند بعد از بهبودی، ماری برد به خانه آن‌ها می‌رود و انجیلی به آن‌ها می‌دهد.

درهم تنیدگی ماری برد با جامعه ایرانی زوایا و مباحث مختلفی را در ارتباط با دنیای زنان آن روزگار آشکار می‌سازد. چنان‌که پیش از این اشاره شد زنان دوره قاجار با مسائل مختلفی درگیر بودند که از جمله آن‌ها تعدد زوجات مردان بود که ظاهراً برای جلوگیری از فحشا و مواردی از این دست بود، اما از نتایج آن رقابت و حسادت شدید بین همسران یک مرد بود. به قولی «هوو داشتن برای یک زن سوزنده‌ترین درد بود که برای رفع ناراحتی خود دنبال چاره می‌گشت» (پولاک، ۱۳۶۱: ۱۵۸). مشکل دیگر، بیوه شدن زنان یا طلاق دادن آن‌ها به بهانه‌هایی چون زشت بودن، بدقدم بودن و غیره بود که آن‌ها را در معرض صیغه یا ازدواج‌های مکرر، فقر و بی‌پناهی قرار می‌داد، به خصوص که بازگشت به خانه پدری نوعی ننگ به حساب می‌آمد (ویشارد، ۱۳۶۳: ۲۲۱). بر این اساس، زنی نزد ماری برد اعتراف کرد که بعد از مرگ شوهرش بیست و پنج بار عمل خطا از او سرزده و به خاطر آن احساس گناه

می کرد، یا زنی دیگر به گناهان خود از جمله این که فرزند شوهرش را مسموم کرده بود اعتراف کرد و امیدوار بود مسیح گناه او را پاک کند. در خلال طرح مباحث انجیل و تأکید آن بر دروغ نگفتن، زنان به این نتیجه رسیدند که چرا در جامعه آن ها به خاطر پول اندک قسم دروغ خورده می شود. آنان پرسش های دیگری هم داشتند: چرا مردان زنان خود را به خاطر زشت بودن یا نداشتن فرزند طلاق می دهند، چرا با این بحث ها شجاع می شویم، اما وقتی همسرانمان فریاد می زنند باز می ترسیم (Bird, 1899: 51-58) زنی از ماری برد می خواهد اگر آن طور که همه می گویند دعاهایش گیراست چرا دعا نمی کند برف و باران بیارد؛ چون با این وضعیت، خشکسالی و قحطی می آمد و داستان گرسنگی تکرار می شد. بنا به گفته ماری برد به گونه ای اتفاقی چند روز بعد برف سنگینی آمد و زن مسلمان می گوید دعای مسیحی گرفت و دعای مسلمان مؤثر واقع نشد (Bird, 1899: 40).

در شرایطی که جامعه ایران در عصر قاجار به شکلی گسترده درگیر خرافات بود، زنان نیز، مبالغی هنگفت صرف خرید طلسمات، تعویذ و دعا می کردند و همواره جمعیت بسیار دور دعانویسان و جادوگران جمع می شدند (رحمانیان و حاتمی، ۱۳۹۱: ۳۰). ماری برد کم کم در اعماق جامعه ایرانی فرورفت و نقش های متفاوتی چون فالگیر و رمال نیز ایفا کرد. برخی زنان برای شنیدن دعا، گرفتن فال و البته گرفتن دارو به نزد او می آمدند و خواستار خواندن انجیل نیز می شدند (Bird, 1899: 63-64). برد برای تبلیغ مسیحیت هیچ فرصتی را از دست نمی داد؛ به عنوان مثال هنگام قدم زدن با زنان و کودکان در مزارع مملو از گل های زیبا به گونه ای آرام و معنوی آن ها را نمادی از لطافت مسیحیت قلمداد می کرد. او به خوبی با خلیقات زنان آشنا شده بود و می دانست که بسیاری از زنانی که دور او جمع می شدند و برای آن ها انجیل می خواند به خاطر نیاز به دارو یا گاهی به خاطر دست انداختن یا تمسخر او بود، اما او فارغ از نوع نگاه آن ها به آرامی سعی داشت تا آن ها را نیز جذب کند (Bird, 1899: 69-71).

آسیب های اجتماعی نقش مهمی در گروش یا تمایل برخی از زنان به مسیحیت داشت؛

از جمله زنی به نام خورشید که شوهرش او را به خاطر زخم‌های صورتش طلاق داده بود پس از مداوا و بهبودی، زیباییش را بازیافت و مسیحی شد. نامبرده، پس از آموزش به عنوان پرستار مشغول کار شد با این همه، پدرش او را به روستا برد و اندکی بعد از ماری برد درخواست دارو کرد تا با آن به تبلیغ مسیحیت بپردازد (Bird, 1899: 50). سکینه زن مسلمان دیگری بود که یک بار برای گرفتن دارو برای عمه‌اش و یک بار برای مداوای زخم‌های ناشی از خشونت همسرش به درمانگاه آمده بود. او مسیحیت را پذیرفت و در مقابل مخالفت‌های شدید مردم به خاطر تغییر دینش از حمایت سفارت انگلستان برخوردار گردید (Bird, 1899: 86). سکینه به تبلیغ مسیحیت پرداخت و موفق شد یک زن گدای دوره گرد به نام حمیده را به مسیحیت درآورد. حمیده بعد از آموزش در کلیسا و مدرسه مبلّغ سرسخت مسیحیت شد. این سه زن به نام‌های سکینه ماریام، حمیده مریم، خورشید مارتا به خادمین کلیسا تبدیل شدند.

نتیجه

اعزام ماری برد به ایران از سوی کلیسای غرب به عنوان مسیونر پزشکی زن و متمرکز شدن او بر روی تبلیغ مسیحیت در میان زنان ایرانی بیانگر روند تکاملی تبلیغ مسیحیت توسط کلیسا و فلسفه اصلی مسیونری زنانه بود. عواملی چون تربیت در یک خانواده وابسته به کلیسا، تبعیت از رویکردهای بنیادگرایانه کلیسای قرون وسطی، بی‌اعتنایی نسبی او به تحولات فکری جدید اروپا و ضرورت‌های تبلیغی یعنی دین حق جلوه دادن مسیحیت، باعث شد تا ماری برد رویکردی شدیداً متعصبانه و خصومت‌آمیز نسبت به اسلام داشته باشد. برد در وهله اول می‌کوشید به شیوه‌ای جدلی و ساده با طرح مواردی چون بیهوده و تکراری خواندن مناسک و احکام اسلامی نظیر اذان و دشوار دانستن اسلام به سبب احکامی چون روزه ماه رمضان، و نیز با طرح ادعای گسترش اسلام از طریق جنگ و مواردی از این دست بذر شک و تردید را در مخاطب بکارد. در مقابل، با وجهی معنوی گونه و به مدد آموزش‌هایی که در این زمینه

دیده مسیحیت را دین آرامش و خوشبختی معرفی نماید. با این همه، موفقیت نسبی او در تبلیغ نه لزوماً به خاطر ارائه چهره‌ای منفی از اسلام یا تصویری آرمانی مسیحیت که متأثر از بهره‌گیری از ابزارهایی چون دانسته‌های/آموزه‌های پزشکی و فهم نقاط ضعف ساختار اجتماعی ایران بود. کثرت بیماری‌ها و ناتوانی طب رایج آن روزگار در درمان آن‌ها زمینه را برای بهره‌برداری‌های دینی از سوی میسونرهایی چون ماری برد آماده می‌ساخت. در این راستا، برد ضوابطی برقرار کرد که مطابق با آن‌ها مسلمانان قبل از دریافت دارو و خدمات درمانی مجبور به خواندن انجیل و ادعیه بودند؛ وگرنه بایستی از دریافت خدمات مذکور چشم‌پوشی می‌کردند. خوراندن دارو به بیمار، هم‌زمان با خواندن انجیل و دعا صورت می‌گرفت؛ در این شرایط بیمار و همراهانش دچار پرسش و ابهام می‌شدند که آیا بهبودی بیمار ناشی از دارو و درمان بوده یا بر اثر دعا و کتاب مقدس بود؟ افزون بر اینها زنان ایرانی در جامعه مردسالار آن روزگار درگیر مشکلاتی چون تعدد زوجات و رقابت با دیگر همسران شوهر، کتک خوردن از مردان، مشکلات ناشی از بیوه شدن و طلاق و غیره بودند که آن‌ها را آسیب‌پذیر کرده بود. نگاهی به شرایط چند زنی که به مسیحیت گرویدند نقش این آسیب‌های اجتماعی را به خوبی نشان می‌دهد. برد گذشته از آن‌که جلسات تبلیغی مخیّفانه با زنان و کودکان در جاهای مختلف از جمله پشت‌بام خانه‌ها تشکیل می‌داد، کوشید با تمرکز و صبوری، زنانی که به خاطر کنجکاوای گرد او جمع می‌شدند یا با ساده‌دلی در صدد سرکار گذاشتن و تمسخر او بودند را از طرق مختلفی چون قدم زدن در مزرعه گل و تشبیه شاعرانه و مسحورکننده لطافت آن‌ها با مسیحیت به سوی خود جذب کند. او با بیان نقش مؤثر خواندن انجیل و ادعیه مسیحی در خوشبختی و حل مشکلات و قرار گرفتن در قالب رمالان، فالگیرها و جادوگرها - که در آن زمان جایگاه خاصی در عوام ایران داشتند - کوشید مسیونری زنانه را تا اعماق جامعه ایرانی به پیش ببرد. هرچند مشکلات جامعه ایرانی اسباب امیدواری ماری برد را برای تحقق شعار «پرشیا برای مسیحیت» که با هنری مارتین صورت جدی یافته و توسط بروس به او محول شده بود را فراهم کرد، اما از منظر تحقیق علمی می‌توان گفت که شیوه‌های او در تبلیغ، به

شدت زیرکانه یا شاید فرصت طلبانه بوده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

آزاد ارمکی، تقی، عباسی، محمود، و شعبان، مریم (۱۴۰۰). کودک موضوع بهداشت و سلامت در ایران: تحلیلی تاریخی از دوران قاجار. حقوق پزشکی، ۱۵(۵۶)، ۳۳۵-۳۴۸.

الگار، حامد (۱۳۶۹). دین و دولت ایران، نقش عالمان در دوره قاجار. ترجمه دکتر ابوالقاسم سری. تهران: توس.

اولوییه، گیوم آنتوان (۱۳۷۱). سفرنامه. ترجمه محمدطاهر میرزا، به کوشش غلامرضا ورهرام، تهران: اطلاعات.

پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱). سفرنامه پولاک: ایران و ایرانیان. ترجمه کیکاووس جهانداری. تهران: خوارزمی.

رایت، دنیس (۱۳۸۳). انگلیسیان در ایران. ترجمه غلامحسین صدری. تهران: اختران.

رحمانیان، داریوش و حاتمی، زهرا (۱۳۹۱). سحر و جادو، طلسم و تعویذ و دنیای زنان در عصر قاجار. جستارهای تاریخی، ۳(۲)، ۲۷-۴۴.

سرنا، کارلا (۱۳۶۳). مردم و دیدنی‌های ایران. ترجمه غلامرضا سمعی. تهران: نشر نو.

شیخ نوری، محمد امیر (۱۳۸۴). تاریخ بیزانس. تهران، انتشارات دانشگاه پیام نور.

گیپ، همپلتون (۱۳۶۷). اسلام: بررسی تاریخی. ترجمه منوچهر امیری. انتشارات علمی و فرهنگی: تهران.

مالکوم، ناپیر (۱۳۹۴). خاطرات. ترجمه علی اکبر تشکری، تبریز: انتشارات بهاردرخت.

مستوفی، عبدالله (۱۳۴۱). شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی قاجاریه. ج ۳. تهران: زوار.

ملکمیان، لینا (۱۳۹۷). کلیساهای ارامنه ایران. تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

موسوی بجنوردی، محمد و افضل‌لی قادی، فرحناز (۱۳۹۳). تأثیر تئوری مقتضیات زمان و مکان بر اهل ذمه با رویکردی بر نظر امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۶(۶۲)، ۲۱-۴۹.

ویشارد، جان (۱۳۶۳). بیست سال در ایران. ترجمه علی پیرنیا. تهران: موسسه نوین.

Bird, Mary R. S., (1899). *Persian Women and Their Creed*. London: Curch Missionary Society, Salisbury Scoare E.C.

- Richter, Don C., (2007). *Mission trips that matter*. upper room books.
- Vermilye, Elizabet B., (1890). *The life of Alexander duff*. Volume 9 of Missionary annals, New York and Chicago: Fleming H. Revell.
- Rice, Clara C (1916). *Mary Bird in Persia*. London: Church Missionary Society, Salisbury Square, E.C.
- Waterfield, Robin E., (1973). *Christians in Persia*. London: George Allen & Unwin.
- Wilberforce, Samuel, (1837). *Journal and Letters of the Rev. Henry Martyn*. London: R. B. Seeley and W. Burnside.

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

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

References

Qurān Karīm.

- Azad aramaki, Taqi, Abbas, Mahmud and Shaban Maryam (1400). Kūdak Muwḍū‘-i Bihdāsht Wa Salāmat Dar Īrān: Tahllīlī Tārīkhī Az Duwrān-i Qājār. *Huqūq-i Pizishkī*, 15(65), 335-348.
- Algar Hamed (1369). *Dīn Wa Duwlat-i Īrān, Naqsh-i ‘Alimān Dar Duwriy-i Qājār*. Translated by Abolqasam Serri, Tehran: Tūs.
- Gibb, Hamilton (1367). *Islām: Barrisīy-i Tārīkhī*. Translated by Manouchehr Amiri, Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī Wa Farhangī.
- Olivier, Guillaume Antoine (1371). *Safarnāmiḥ*. Translated by Mohammadtaher Mirza, Revised by Qulamreza Varham, Tehran: ‘Iṭilā‘āt.
- Polak, Jakob Eduard (1361). *Safarnāmiy-i Pūlāk: Īrān Wa Īrānīyān*. Translated by Keykavus Jahandari, Tehran: Khārazmī.
- Rahmaniyan, Daryush and Hatami, Zahra (1391). Siḥr Wa Jādū, Ṭilism Wa Ta‘wīdh Wa Dunyāy-i Zanān Dar ‘Aṣr-i Qājār. *Justārḥāy-i Tārīkhī*, 3(2), 27- 44.
- Serena Carla (1363). *Mardum Wa Dīdanīhāy-i Īrān*. Translated by Ghulamreza Samiei. Tehran: Nashr-i Nuw.
- Sheykhnuri, Mohammad Amir (1384). *Tārīkh-i Bīzans*. Tehran: Intishārāt-i Dānishgāh-i Payām-i Nūr.
- Malcomim, Napier (1394). *Khāṭirāt*. Translated by Ali Akbar Tashakkuri, Tabriz: Intishārāt-i Bahārdukht.
- Melkomian, Lina (1397). *Kilīsāhāy-i Araminiy-i Īrān*. Tehran: Daftēr-i Pazhūhishhāy-i Farhangī.
- Mostufi, Abdullah (1341). *Sharḥ-i Zindigānīy-i Man Yā Tārīkh-i Ijtimā‘īy-i Qājārīyih*. J3, Tehran: Zawar.
- Mousavi Bojnourdi, Mohammad Wa Afzali Qadi, Farahnaz (1393). Ta‘thīr-i Ti‘urīy-i Muqtaḍīyāt-i Zamān Wa Makān Bar Ahl-i Dhimiḥ Bā Rūykardī Bar Naẓar-i Imām Khumiynī. *Pazhūhishnāmiy-i Matīn*, 16(62), 21-49.
- Wishard, John (1363). *Bīst Sāl Dar Īrān*. Translated by Ali Pirniya, Tehran: Mu‘asisiy-i Nuwīn.
- Wriqht, Denis (1383). *Ingilistān Dar Īrān*. Translated by Ghulamhossein Sadri. Tehran: Akhtaran.

**Women's Missionary: Reflections on Mariy Bird's Propaganda
Goals and Methods with Emphasis on Book of
*Persian Women and Their Creed***

Mansour Tarafdari¹

*Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of
Humanities, Meybod University, Meybod, Iran*

Jafar Nouri

*Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of
Humanities, Meybod University, Meybod, Iran*

Mohammadreza Maleksabet

*Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology
and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran*

During the nineteenth century, due to factors such as the domination of Western colonialists in the East and the gradual improvement of relations, the presence of Christian missionaries in Iran and the Islamic world became more widespread. Meanwhile, the church sent a female missionary named Mary Rebecca Stuart Bird (1859–1914) as part of a medical mission, paving the way for relatively new phenomena in the process of missionary activity, which can be called women's missionary work. What makes this concept even more meaningful is not only the emphasis on the role of women missionaries, but also the focus on the propagation of Christianity among women. Accordingly, the present article tries to examine Mary Bird's book entitled *Persian Women and Their Creed* and of course the use of other sources and research to explain this female missionary and for the basic research questions, namely the nature of her mission, her approach to Islam, His methods and propaganda tools to find a suitable answer. According to the research findings, the type of approach to Islam, the skillful use of different angles in propaganda, the use of medical needs and social problems of women are very important in advancing the ideal goal of Mary Bird, trying to Christianize Iran.

Keywords: Mary Bird, women, missionaries, Islam, propaganda.

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

Dā'irat al-Ma'ārif Islāmī.

Yazdī, Sharaf al-Dīn 'Alī (1387). *ẓafarnāmiḥ*. bi Kūshish-i Seyyed Saeed Mir Sadeq Wa Abdolhossein Navaei, Tehran: Kitābkhānih, Mūzih Wa Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrāy-i Islāmī.

- Shāmī, Niḍām al-Dīn (1363). *ḍafarnāmih Tārīkh Futūḥāt Amīr Tiymūr Gūrkanī*. bi Kūshish-i Panahi Simnani, Tehran: Sāzmān Nashr Kitāb Intishārāt Bāmdād.
- Shabaru, Usam mohammad (1380). *Duwlāt Mamālīk Wa Naqsh Sīyāsī Wa Tamadunī Ānān Dar Tārīkh-i Islām*. Tarjumiy-i Shahla Bakhtiyari, Qom: Pazhūhishkadiy-i Ḥuwzih Wa Dānishgāh.
- Sharidah, Iman Ibrahim (1384). *Rawābiṭ-i Sīyāsī-yi Īrān-i ‘Ahd Tiymūrīyān Bā Miṣr Wa Shāmāt ‘Ahd-i Mamālīk*. Tehran: Markaz-i Asnād Wa Tārīkh-i Dīplumāsī Wizārat Umūr Khārijih.
- Abbas, Ihsan (1993). *Miṣr Wa Bilād al-Shām fī al- ‘Ahd-i Mamālīk*. Bierut: Dār al- Ṣādir.
- Ghasim, Ghasim Abduh (1396). *Tārīkh-i Sīyāsī Wa Ijtimā‘ī-yi Duwriy-i Pādishāhan Mamlūkī*. Tarjumiy-i Behzad Mafakheri, Tehran: Surūsh.
- al-Ghazi, Jadullah Nabhan al-Shahin (2016). *Ḥamlat-u Tiymūrlang ‘Alā Bilād al-Shām 803/1401*. Masters Thesis: Birzeit University.
- Qalqashandī, Aḥmad b. ‘Aī (1987). *Ṣubḥ-u al-A ‘shā fī Ṣanā‘at-u al- ‘Inshā’*. bi Kūshish-i Mohammad Shams al-din, Bierut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyat.
- Groussset, Rene, *Impirāṭūrī-yi Ṣaḥrānawardān (1379)*. Tarjumiy-i Abdulhosein Maykadeh, Tehran: Intishārāt-i ‘Ilmī Wa Farhangī.
- Mustuwfī, Ḥamdullāh (1381). *Nuzhat al-Qulūb*. bi Kūshish-i Seyyed Mohammad Dabir Ghiyasi, Qazvin: Ḥadīth Imrūz.
- Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad b. ‘Aī (1971-1970). *al-Sulūk Li Ma‘rifat-i al-Mulūk*. bi Kūshish-i Mohammad mostafa Ziyadah, Cairo: Dār al-Kutub Wa al-Wathā‘iq al-Qumīyat.
- Menz, Beatice (1384), “Barāmadan-i Tiymūr”. *Tiymūrīyān*, Tarjumiy-i Yaqub Azhand, Tehran: Muwlā.
- Mīrja‘farī, Hossein (1381), *Tārīkh-i Taḥawwulāt-i Sīyāsī, Ijtimā‘ī. Iqtisādī Wa Farhangī Īrān Dar Duwriy-i Tiymūrīyān Wa Turkmānān*. Isfahan Wa Tehran: Dānishgāh Isfahān Wa Samt.
- Navaie, Abdulhossein (1365). *Asnād Wa Mukātibāt-i Tārīkhī-yi Īrān az Tiymūr Tā Shāh Ismā‘īl*. Tehran: Bungāh-i Tarjumi Wa Nashr-i Kitāb,
- Wiet, Gaston (1378). “Barqūq”. *Dānishnāmiy-i Jahān-i Islām*, J3, Under the supervision Ghulām ‘Alī Ḥaddād ‘Adil, Tehrān: Bunyād

References

- Ibn Tağrī Bardī, abū al-Maḥāsin (1413). *al-Nujūm al-Zāhira fī Mulūk-i Mişr Wa al-Qāhira*. bi Kūshish-i Mohammad hossein Shams al-din, Birut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīya.
- Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Shahāb al-Dīn (1994). *‘Inbā’-u al-Ġumr-i Bi ‘Anbā’-i al-‘Umr-i. bi Kūshish-i Hasan Habashi*, Cairo: Lajnat Iḥyā’-i al-Turāth al-Islāmī.
- Ibn Shaḥna, Muḥib al-Dīn abū al-Walīd Muḥammad b. Muḥammad (1417). *Rawḍ-u al-Manāzir fī Akhbār-i al-Awā’il Wa al-awākhir*. bi Kūshish-i Seyyed Mohammad Mohanna, Birut: Dār al-Kutub.
- Ibn Şaşrā, Muḥammad b. Aḥamad (1435). *al-Durrat-u al-Maḍī’at fī al-Dawlat al-zāhirīyat*. bi Kūshish-i Ahmad Abdulghani, Damascus: Dār Sa’d al-Dīn Wa Dār Kinān.
- Ibn ‘Arabshāh, Shahāb al-Dīn abū al-‘Abbās Aḥmad (2536). *Zindigānī-yi Shigiftāwar-i Tiymūr*. Tarjumi-yi Mohammadali Nijati, Tehran: Bungāh-i Tarjumi Wa Nashr-i Kitāb.
- Ibn Furāt, Nāşir al-Dīn Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥīm Mişrī (1936). *Ta’rīkh-u Ibn Furāt*. J.9, bi Kūshish-i Ghustantin Zuraygh, Birut: al-Jāmi‘at al-Amirīkīyat fī Biyrūt.
- Ibn Qāḍī Shuhba, abūbākr b.Aḥmad (1977). *Ta’rīkh-u Ibn Qāḍī Shuhba*. bi Kūshish-i ‘Adnān Darwīsh, Damascus:al-Ma‘had al-‘Ilmī al-Firansī Lil Dirāsāt al-‘Arbīyat.
- Bosworth, Clifford Edmund (1381). *Silsilihāy-i Islāmī Jadīd*. Tarjumi-yi Fereydoun Badrei, Tehran: Intishārāt Bāz.
- Broadbridge, Ān. Ef (1399). *Pādishāhī Wa Īdi’uluzhī Dar Dunyāy-i Islāmī- Muḡulī (čālīsh Mashrū’īyat Sīyāsī- Madhhabī Mīyān-i Farmānrawāyān Īrān Bā Mamālīk Mişr: Az Īlkhānīyān Tā Tiymūr)*. Tarjumi-yi Jawad Abbasi, Trhran: Pazhūhishkade Tārīkh Islām.
- Ḥāfiẓ Abrū, ‘Abdullāh b. Luṭfullāh (1380). *Zubdat al- Tawārīkh*. bi Kūshish-i Seyyed Kamal haj Seyyed Jawadi, Tehran: Sāzmān čāp Wa Intishārāt Wizārat Farhang Wa Irshād Islāmī,
- Rafī’ī, Amīr Tiymūr (1390). *ḍuhūr Tiymūr Wa Fath Sarāsarī Īrān*. Qom: Ibtikār Dānish.
- Samarqandī, Kamāl al-Dīn ‘Abdulrazāq (1383). *Maṭla’-u Sa’diyn Wa Mjma’-u Bahriyn*. bi Kūshish-i Abdolhossein Navaei, Tehran: Pazhūhishgāh ‘Ulūm Insānī wa Muṭālī‘āt Farahangī.

Timūr's Invasion to Syria (803/1400-1): Backgrounds and Causes

Shahrbanou Nazariyan

*PhD Candidate, Department of History & Civilization of Islamic Nations,
Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran*

Masoumali Panjeh¹

*Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran,
Iran*

Hadi Alemzadeh

*Emeritus Professor, Department of History & Civilization of Islamic
Nations, Tehran University, Tehran, Iran*

Timūr/Tamerlane (r. 771-807/1370-1405) in the third stage of his attacks, the seven-year attack, in 803/1400-1 marched to Syria (Sham). In this article, the grounds and causes of Timur's campaign to the Syria are investigated. In Timūr's expansionist and religious policies, attacking the lands of Syria and Egypt was not a priority. He tried many times through letter writing and diplomacy to attract the opinion of the Mamluks to establish peaceful relations. But the reaction of the Mamluks to Timur's proposals was far from tact and diplomatic manners. The grand strategy of the Mamluks in facing Timur was neither peace nor war, while Timūr was seeking to establish political and economic relations and to accept maximum support from the Mamluks. Not only the Mamluks did not accept Timūr's correspondence, but also killed his emissaries and repeatedly refused Timūr's request for the release of one of his generals. It was in this situation that Timūr attacked Syria and started killing and destroying its cities, especially the two main cities there, Aleppo and Damascus.

Keywords: Timūr and Mamluks, Timur's attack on Syria, Barqūq and Timūr.

1. Email (corresponding author): panjeh@srbiau.ac.ir

- Rāghib İsfahānī, Abū 'l- Qāsim Ḥusayn b. Muḥammad (1404AH/1983). *Mufradat Gharīb al-Qur'ān*. (Und.), Daftar- i Nashr.
- Roghaye, Mirabolghasemi (1393/2014). *Taḥawwūl- i Guftimān dar Guzārish- i Wāqi' - yi Karbalā*. Qom: RIHU & SAMT.
- Sa'dī, Muṣliḥ al- Dīn (1379/2000). *Kulliyāt- i Sa'dī*. Revised by Bahaedin Khoramshahi, Tehran: Intishārāt- i Dūstān.
- Sayf Farghānī, Muḥammad (1364/1985). *Dīwān- i Sayf Farghānī*. Revised by Zabihollah Safa. Tehran: Intishārāt- i Firdawsī.
- Shūshṭarī, Nūr Allāh b. Sharīf al- Dīn (1404AH/1983). *Iḥqāq al- Ḥaqq wa Izhāq al- Bātil*. Revised by Shihab al-Din Hussaini al- Marashi, Qom: Marashi Najafi Library.
- Tirmadhī, Muḥammad b. 'Īsā (1395/2016). *Sunan al- Tirmadhī*. Revised by Ibrāhīm b. 'Aṭwa 'Iwaḍ al- Mudarris Fī al- Azhar al- Sharīf, (Vol.4 & 5), Egypt: Maṭba' Muṣṭafā 'l- Bābī al- Ḥalabī.
- Ṭabarī, 'Imād al- Dīn Ḥasan b. 'Alī (1379/2000). *Manāqib al- Ṭāhirīyyīn*. Revised by Hossein Dargahi. Tehran: Nashr- i Rayzan.
- Zafari Dizeji, Masomeh (1390/2011). *Nuskhih Shināsī- yi al-Maqṣad al-Aqṣā fī Tarjamat al-Mustaḥṣā. Majala- yi 'Ilmī Pazhūhishī- yi Guzārish- i Mīrāth*. 49.

- Ibn Fāris, Abū 'l- Ḥusiyn Aḥmad (1404AH/1983). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughat*. Revised by 'Abd al- Salām Muḥammad Hārūn, Qom: Maktaba al- A'lām al- Islāmī.
- Ibn Manzūr, Abū 'l- Faḍl Muḥammad bin Makram b. 'Alī (1405AH/ 1984). *Lisān al- 'Arab*. (Und.), Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī.
- Jafarian, Rasul (1377/1998). *Mīrāth- i Islāmī- yi Iran*. Daftar- i Haftum. Qom: Marashi Najafi Library.
- Jamāl al- Dīn Ḥusiynī, 'Aṭā' Allāh b. Faḍl Allāh, *Rawḍat al-Aḥbāb fī Siyar al-Nabī wa-al-āl wa-al-Aṣḥāb*. Kātib Ghulām Muḥī al- Dīn Walad Ḥāfiẓ Ḥabīb Allāh. National Library of Iran, (Und.).
- Jāmī, 'Abd al- Raḥmān b. Nizām al-Dīn. *Shawāhid al- Nubuwwa, Nashr- i Iliktirūnīkī- yi Kitāb- Khāna- yi Tārīkh- Mā*, (Und.).
- Kāshānī, 'Afīf al- Dīn b. Nūr al- Dīn (Und.), *Maṭāli' al- Anwār Fī Tarjamat al- Āthār*. Kātib Ghulāmuḥammad. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament, No. 17594.
- Kāshifī, Ḥusayn b. 'Alī (1390/2011). *Rawḍat al- Shuhada'*. Revised by Hasan Zolfagari & Others, Tehran: Intishārāt- i Mu'īn.
- Kermani, Emadudin Faqih (2537). *Panj Ganj*. Revised by Rukn al- Dīn Humāyūn Farrukh. Tehran: Dānishgāh Millī.
- Khawārazmī, Ḥusayn (1377/1998). *Zindigī- Nāma- yi Dawāzdah Imām dar al- Maqṣad al- Aqṣā Fī Tarjamat al- Mustaqṣā*. Revised by Abū 'l- Faḍl Ḥāfiẓiyyān, Mīrāth- i Islāmī- yi Iran, Daftar- i Haftum, Revised by Rasul Jafarian, Qom: Marashi Najafi Library.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403AH/1982). *Biḥār al- Anwār*. Beirut: Dār Iḥyā' al- Turāth al- 'Arabī.
- Ni'mat Allāh Walī, Nūr al- Dīn. *Dīwān- i Shāh Ni'mat Allāh Walī*. Revised by Mohammad Rasa. Nashr-i Iliktirūnīkī- yi Kitāb- Khāna- yi Tārīkh- Mā, (Und.).
- Nizāmī Bakharzi, 'Abd al- Wāsi' b. Jamāl al- Dīn (1357/1978). *Minsha' al- Insha'*. Shahāb al- Dīn Aḥmad Khawāfī(authorship). Revised by Rukn al-Dīn Humāyūn Farrukh, Tehran: Dānishgāh Millī.
- Pārsā, Muḥammad b. Muḥammad (1381/2002). *Faṣl al- Khiṭāb li- Waṣl al- Aḥbāb*. Revised by Jalil Mesgar Nejad, Tehran: Markaz- i Nashr- i Dānishgāhī.

References

- Ardestānī, Jamal al- Dīn Muḥammad (1376/1997). *Dīwān Pīr Jamal Ardestānī*. Revised by Abū Ṭālib Mīr ‘Ābidīnī, Tehran: Intiṣhārāt- i Rūzanih.
- ‘Atṭār Niyshābūrī, Muḥammad b. Ibrāhīm (1386/2007). *Muṣṣibat Nāma*. Revised by Mohammad-Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Intiṣhārāt- i Sukhan.
- Awhadī Maragha-yī, Rukn al- Dīn (1340/1961). *Kuliyāt Awhadi Isfahānī Ma‘rūf bih Maragha-yī*. Revised by Saeed Nafisi, Amīr Kabīr.
- ‘Ayyāshī, Muḥammad b. Mas‘ūd (1380AH/1960). *al-Tafsīr al- ‘Ayyāshī*. Revised by Sayyid Hashem Mahallati, Tehran: al- Maṭba‘a al- ‘Ilmiyya.
- Badakhshī, Nūr al- Dīn Ja‘far (1374/1995). *Khulāsāt al- Manāqib*. Revised by Sayyida Aṣhrāf Zafar. Islamabad: Markaz-i Taḥqīqāt-i Fārsī-yi Irān va Pākistān.
- Dā‘ī Shīrāzī, Niẓām al- Dīn Maḥmūd (1339/1960). *Kuliyāt Shāh Dā‘ī- yi Shīrāzī*. Revised by Mohammad Dabirsiaghi, Tehran: Kānūn- i Ma‘rifat.
- Dashtakī Shīrāzī, ‘Abd Allāh b. ‘Abd al- Raḥmān (10th century). *Durj al-Durar wa-Darj al-Ghurar fī Bayān Mīlād Sayyid al- Bashār*. Library, Museum and Document Center of Iran Parliament, No. 13822.
- Dawlat Ābādī, Aḥmad b. Shams al- Dīn, *Manāqib al- Sādāt*. Kātib ‘Ālam al- Raḍawī al- Ḥusaynī, Lahore, Library, Museum and Document Center of Iran Parliament, No. 14134.
- Dekhoda, Ali-Akbar (1378/1999). *Lughat-Nāma*, (Vol.14), University of Tehran Press.
- Fayḍ Kāshānī, Muḥammad b. Shāh Murtidā (1406AH/1985). *al- Wāfi*. (Vol.3), Isfahan: Maktaba al- Imām Amīr al- Mu‘minīn ‘Alī ‘Alayhi al-salām.
- Hamadānī, Sayyid ‘Alī b. Shāhāb, *Manāqib ‘Alī b. Abīṭālib*. Kātib ‘Abd al- Laṭīf Qalandar Sabzawārī, Istanbul: Ali Pasa Library.
- Ibn ‘Athīr, Mubārak b. Muḥammad (1367/1988). *al-Nihāya fī Gharīb al-Ḥadīth wa al-Āthār*. Qom: Maw‘assisa- yi Maṭbū‘āt- yi Ismā‘īliyyān.

**The Fundamental Shīa Concepts in the Persian Sunnī Manāqībs
from the 14th to the 16th Century**

Oveis Khadem Lu¹

*MA in History of Islam, Faculty of Literature and Human Sciences,
Shahid Beheshti University, Tehran, Iran*

Mohammad Haji Taghi

*Assistant Professor, Department of History, Faculty of Literature and
Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran*

Writing Manaqib works has been one of the Hadith compilation styles. A deepening of the Shia-Sufism link, the growth of Shia societies, the absence of Imamate in Islam, and the development of a Mahdaviyya environment, transformed the Manaqib writing. This transformation led to the growth of intellectual Sunni sect with the tendency to Shiism. This transformation was also noted in the works of Sunni authors. This study reveals how semantic developments and the role of religious, political, and social factors contribute to the question “Were the Shia thinking concepts in the Persian Sunni Manaqib works of the 14-16th centuries transformed to the benefit of Shia? This study used a historical method based on sources and the literature to suggest that in the Manaqib works of this era, there was a rising tendency to holy literature. Also, such concepts as ‘Itrat and qurbat, tavalla and tabarra and shafa’a expanded.

Keywords: Writing Manāqīb, Sunnī, Shīa, Sufism.

1. Email (corresponding author): khademplou70@ymail.com

Torkamani Azar, Parvin, (1384). *Diylamīyān Dar Gustariy-i Tārīkh Īrān (Ḥukūmat-hāy-i Maḥallī, Āl-i Zīyār, Āl-i Būyih)*. Tehran: Samt.

Varedi, Seyyed Taqi (1389). *Tārīkh-i 'Alawīyān-i Ṭabaristān*. Qom: Dalīl-i Mā.

Ya'qūbī, Aḥmmad b. Ishāq (1422). *al-Buldān*. Beirut: Dār al-Kutub-i al-'Imīyat.

- Mu'ayyidī, Majd al-Dīn b. Muḥammad. *Lawāmi'-u al-Anwār fī Jawāmi'-u al-'Ulūm Wa al-Āthār*. Revised by Abu Abdullah Hossein b. Ali al-Duwal, Sadah: Maktabat-u Ahl-i al-Bayt.
- Nuwbakhtī, Ḥasan b. Mūsā (1404). *Firaq-u al-Shī'at*. Beirut: Dār al-Aḍwā'.
- Qazwīnī, 'Abd al-Jalīl b. Abu al-Ḥusayn (1358). *al-Naqḍ*. Tehran: Anjuman-i Āthār-i Millī.
- Qumī, Muḥammad b. Ḥasan (1385). *Tārīkh-i Qum*. Translated by Ḥasan b. 'Alī b. 'Abd al-Malik-i Qumī, Revised by Mohammadreza Ansari Qumī, Qom: Kitābkhāniy-i Ayatullāh Mar'ashī Najafī.
- Raei, Hossein (1397). *Gudharī Bar Tārīkh-i Tashayyu' az Ṭabaristān Tā Yaman*. Sari: Sarw-i Surkh.
- Rahmati, Mohammad Kazem (1388). *Maqālātī Dar Tārīkh-i Ziydīyih Wa Imāmīyih*. Tehran: Ḥikmat-i Sīnā.
- Rahmati, Mohammad Kazem (1393). *Ziydīyih Dar Īrān*. Tehran: Pazhūhishkadiy-i Tārīkh-i Islām.
- Rahmati, Mohammad Kazem (1388). "Mīrāth-i Farhangīy-i Ziydīyān-i Īrān Wa Intiqāl-i Ān Bi Yaman", *Nashriyhy-i Tārīkh-i Īrān*. No 63, 73-102.
- Sahmī Jurjānī, Ḥamzat b. Yūsuf (1407). *Tārīkh-i Jurjān*. Bierut: 'Ālam al-Kutub.
- Shahārī, Ibrāhīm b. Qāsim (1421/2001). *Ṭabaqāt-u al-Ziydīyat-i al-Kubrā*. Vol 3, Oman: Mu'asisat-u al-Imām Ziyd al-Thaqāfiyat.
- Soltani, Mostafa (1390), *Tārīkh Wa 'Aqā'id-i Ziydīyih*, Qom: Nashr-i Adyān.
- Ṣu'adī, 'Abdullāh b. Muḥammad b. Abī al-Najm (1422/2002). *Durar-u al-Aḥādīth-i al-Nabawīyat Bil Asānīd-i al-Yahyawīyat*. Oman: Mu'asisat-u al-Imām Ziyd al-Thaqāfiyat.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1403). *Tārīkh-u al-Umam-i Wa al-Mulāk*. Bierut: Mu'asisat-u al-A'lamī.
- Tafsīr-i Imām Ḥasan 'Askarī* (1409). Qom: Mu'asisat-u al-Mahdī.
- Tirmadhī, Abū 'Īsā Muḥammad b. 'Īsā (1403). *al-Sunan*. Beirut Dār al-Fikr.

- Ibn Isfandīyār (1366). *Tārīkh-i Ṭabaristān*. Revised by Abbas Eqbal, Tehran: Kulāliy-i Khāwar.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad (1391). *Kitāb-u al-‘Ibar*. Beirut: Mu’assisat-u A‘lamī.
- Ibn Fund, Muḥammad b. ‘Alī b. Yūnis (1423/2002). *Ma’āthir al-Abrār fī Tafṣīl-i Muḥmalāt-i Jawāhir-i al-Akḥbār*. Revised by Abd al-Salam Abbas Wajih and Khaled Ghasem Mohammad, Oman: Mu’assisat-u al-Imām Ziyd al-Thagāfiyat.
- Kirmānī, Aḥmmad b. ‘Abdillāh (1407). *Majmū‘at-u al-Rasā’il al-Kirmānī*. Revised by Mostafa Ghaleb, Beirut: al-Mu’assisat al-Jāmi‘iyat lil Dirāsāt Wa al-Nashr Wa al-Tawzī‘.
- Kuliynī, Abū Ja‘far Muḥammad b. Ya‘qūb (1388). *al-Kāfi*. Revised by Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyat.
- Madelung, Wilfered (1987). *Akḥbār-u A‘imat-i al-Ziydiyyat fī Ṭabaristān Wa Diylamān Wa Jīlān*. Beirut: Dār al-Nashr Firanz.
- Maḥallī, Ḥamīd b. Aḥmmad (1423). *al-Ḥadā’iq-u al-Wardīyat fī Manāqib-i al-A‘immat al-Zaydiyyat*. Sana’a: Maktabat-u Badr.
- Marwzī, Ismā‘īl b. Ḥasan (1409). *al-Fakhrī fī Ansāb-i al-Ṭālibīyīn*. Revised by Seyyed Mahdi Rajaei, Qom: Kitābkhāniy-i Ayatullāh Mar‘ashī Najafī.
- Miskiwayh Rāzī, Abū ‘Alī Aḥmmad b. Muḥammad (1424/2002). *Tajārib-u al-Umam Wa Ta‘āgib-u al-Himam*. Revised by Seyyed Hasan Kasravi, Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Imīyat.
- Moalemi, Mostafa (1383). *Tashayyu‘-i Imāmīyat Dar Māzandarān Az Āghāz Tā Ḥamliy-i Mughul*. Thesis, University of Tehran, Faculty of Theology and Islamic Studies.
- Moalemi, Mostafa (1387). *Rawābiṭ-i Khāndān-i Bāw Bā Salājiqi Wa Qudrat-i Sīyāsīy-i Tashayyu‘ Imāmīyih Dar Sadihāy-i Panjum WA Shishum Hijrī. Faṣlnāmiy-i Tārīkh Dar Āyīniy-i Pazhūhish*, 5(3), 125-155.
- Moalemi, Mostafa. *Ḥukūmat-i Dā‘īy-i Kabīr Dar Ṭabaristān Wa Dugānigī Dar Barkhurd Bā Mukhālifān. Majmū‘i Maqālāt-i Nukhusṭīn Hamāyish Biynulmilālīy-i Tārīkh Maḥallīy-i Māzandarān, Anjuman-i Tārīkh Maḥallīy-i Māzandarān*, 481-504.

References

- Aḥmad b. Ḥanbal (BīTā). *Musnad*. Beirut: Dār al-Şādir.
- Āmulī, Mawlānā Awliyā'ullāh (1348). *Tārīkh-i Ruyān*. Revised by Manouchehr Sotoudeh, Tehran: Intishārāt-i Bunyād Farhangy-i Īrān.
- Ash'arī, Sa'd b. 'Abdullāh (1360). *al-Maqālāt Wa al-Firaq*. Revised by Mohammad Javad Mashkur, Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī.
- Barkhurdari (1379). "Dalā'il-i 'Azamat Wa Inḥitāt Ḥukūmathā Az Dīdgāh-i Imām 'Alī", *Ḥikmat-i Sīnawī*, No 14, 53-60.
- Bīrūnī, Abū al-Riyḥān (1420). *Āthār-u al-Bāqīyat*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Imīyat.
- Bukhārī, Abū Naşr Sahl-i b. 'Abdullāh (1381). *Sirr-u Silsilat-i al-'Alawīyat*. Revised by Seyyed Mohammad Sadeq Bahr al-ulum, Najaf: Maktabat al-Ḥiydarīyat.
- Emamifar and Colleagues. "ĉigūnigīy-i Taḥawul-i Ziydīyih Bi Imāmīyih Dar Ṭabaristān Bā Tikīyih Bar Bāwarhāy-i I'tiqādī" (1401), *Faşlānāmīy-i 'Ilmīy-i Pazhūhishhāy-i I'tiqādī- Kalāmī*. 12, No 45, 7-28.
- Ghane Azabadi (1371). *Ilal-i Inḥitāt-i Tamaddunhā Az Dīdgāh-i Qurān*. Tehran: Sāzmān-i Tabliġāt-i Islāmī.
- Hakimiyan, Abulfath (1368). 'Alawīyān-i Ṭabaristān. Tehran: Ilhām.
- Hamadānī, Khājih Rashīd al-Dīn Faḍlullāh (1387), *Jāmi'-u al-Tawārīkh (Tārīkh-i Ismā'īlīyān)*. Tehran: Markaz-i Pazhūhishīy-i Mīrāth-i Maktūb.
- Ḥamīd al-Dīn, 'Abdullāh b. Muḥammad (1424). *al-Ziydīyat*. Sana'a: Markaz al-Rā'id Lil Dirāsāt Wa al-Buḥūth.
- Ḥamzih Işfahānī (1961). *Ta'rikh-u Sīnīy-i Mulūk-i al-Arḍ*. Beirut: Dār al-Maktabat al-Ḥayāt.
- Herodotus (1380). *Tawārīkh*. Translated by Vahid Mazandarani, Tehran: Intishārāt-i Afrāsīyāb.
- Ibn Abī al-Rijāl, Aḥmad b. Şālih (1425). *Maṭla'-u al-Budūr Wa Majma'-u al-Buḥūr*. Sa'dah: Markz-u Ahl-i al-Bayt Lil Dirāsāt-i al-Islāmīyat.
- Ibn Athīr, 'Alī b. Muḥammad (1385). *al-Kāmi-ul fī al- Ta'rikh*. Beirut: Dār al-Şādir.

**A Study on the Decline of Zaydī School of Thought and
Government in Northern Irān**

Sayyed Mohammad Sadeqi Sangdehi

*PhD Student of History of Islam, Nour Branch, Islamic Azad University,
Nour, Iran*

Mostafa Moallemi¹

*Associate Professor of Medical Sciences, Mazandaran University, Sari,
Iran*

Sayyed AliAkbar Abbaspour

*Assistant Professor, Azadshahr Branch, Islamic Azad University,
Azadshahr, Iran*

Zaydī thought and government appeared in Gīlān and Ṭabaristān from the third century AH. Although this phenomenon became the origin of fundamental changes in the Islamic world, it did not last long and soon external and internal challenges surrounded it and caused its weakness and decline. Few researches have been studied the causes of this decline. There are some ambiguities and lack of comprehensiveness regarding those causes, which justifies the necessity of conducting a new research. This article seeks to explain the factors of the decline of religion and the Zaidian government in northern Iran. It seems that in addition to the causes presented in the previous researches, discriminatory behavior of the Zaydī rulers and imams; division and competition between the people of Gīlān and Daylamān, divergence of the new generations of Alavids from Islam and its customs; and regaining of power by Bāvandiya and their support for Twelvers, preaching of Twelver scholars, the lethal challenge of the Ismā‘īliyya devotees with the Zaydis; the emergence of the Muṭarrifiyya sect in Yemen, and the desire of the Zaydis of northern Iran to migrate to Yemen in order to counter it, could be added to the list of reasons for decline.

Keywords: Zaydis, Tabaristan, Zaydis and Ismā‘īliyya, Zaidis and Twelvers.

1. Email (corresponding author): moallemi@mazums.ac.ir

- Subhani, Jafar (1390). *Ibn-i Taymīyih Fikran Wa Minhajan*. Qom: Mu'asisat-u al-Imām al-Şādiq.
- Ṭabarī, Muḥammad b. Jarīr (1403). *Tārīkh al-Rusul Wa al-Mulūk*, Biyrūt, Mu'asisat-u al-A'lamī lil Maṭbū'āt.
- Ṭabarānī, Abū al-Qāsim (D.Tā). *al-Mu'jam al-Kabīr*, Revised by Hamdi b.Abd al-Majid al-Salafī, Cairo: Maktabat Ibn-i Taymīya.
- Tirmadhī, Abū 'Īsā (1395). *Sunan*. Revised by Aḥmad Shākīr and Mohammad Fuad Abdul Baqi. Cairo: Shirkat Maktabat Wa Maṭba't Muştafā al-Bābī.
- Yāqūt Ḥimawī, Shahāb al-Dīn (1995). *Mu'jam-u al-Buldān*. Beirut: Dār-u al-Şādir.

- Khiyrkhah Alavi, Seyysd Ali (1389). *Muqāyisīy-i Tārīkhniḡārīy-i 'Uthmānī Wa Shī'ī Dar Ḥawādith-i Duwrān-i Imām 'Alī*. Thesis, Qom. Dānīshgāh Bāqir-u al-Ulūm.
- Khiyrkhah Alavi, Seyysd Ali (1399). 'Alī Wa Khilāfat-i Wiy az Nigāh-i Muwarrikhān-i Maktab-i Tārīkhniḡārīy-i 'Uthmānīyih. *Pazhūhishnamiy-i Tārīkh-i Tashayyu'*, 4(2), 51-73.
- Khiyrkhah Alavi, Seyysd Ali (1401). *Barrasī Taṭbīqīy-i Ruykard-i 'Uthmānīyih Wa Ibn-i Taymīyih Dar Ḥawādith-i Tārīkhīy-i Ṣadr-i Islām*. Thesis, Tehran: Dānīshgāh-i Biyn al-Milālīy-i Madhāhib-i Islāmī.
- Minqarī, Naṣr-i b. Muzāḡim (1404). *Waq'at-u Ṣiffīn*. Revised by Abd al-Salam Harun. Qom: Ayatullāh al-Mar'ashī al-Najafī.
- Moruji Tabasi, Mohammad Hossein (1398). *Munāsibāt-i Fikrīy-i 'Uthmānīyih Wa Ibn-i Taymīyih Dar Muwājihī Bā Faḡā'il-i Ahl-Biyt*. Qom: Dār-u al-'Alām Li Madrisat-i Ahl-i al-Bayt.
- Muslim, Abū al-Ḥasan (D.Tā). *al-Jāmi'-u al-Ṣaḡīḡ*. Revised by Mohammad Fuad Abd al-Baqi, Beirut: Dār-u al-Iḡyā' -i al-Turāth.
- Nasā'ī, Aḡmad (1421). *al-Sunan-u al-Kubrā*. Revised by Ḥasan 'Abdulmun'im al-Shiblī. Beirut: Mu'assisat al-Risālat.
- Nāshi'ī al-Akbar, 'Abdullāh b. Muḡammad (1971). *Masā'il-u al-Imāma*. Revised by Fan Ess, Beirut.
- Nawawī, Abū Zakarīyā (1423). *Nihāyat-u al-Irab fī Funūn-i al-Adab*. Cairo: Dār al-Kutub Wa al-Wathā'iq al-Qumīyat.
- Qasem Uf, Ilyas (1391). *Ibn-i Taymīyih Imām-i Salafīhā*. Qom: Majma'-i Jahānīy-i Ahl-i Bayt.
- Qazibi, Uthman al-Khamis (D.Tā). *Thanā' Ibn-i Taymīya 'Alā Amīr-i al-Mu'minīn Wa Ahl al-Bayt*. Kuwait: Mu'assisat-u al-'Āl-i Wa al-Ṣuḡab.
- Qurṭabī, Abū 'Abdullāh (1384). *al-Jāmi' li Aḡkām-i al-Qurān*. Revised by Ahmad al-Barduni Wa Ibrahim Attafish, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyat.
- Rajabi, Hossein and Payam Abdulmaleki (1392). *Ibn-i Taymīyih Wa Khilāfat-i Ḥaḡrat-i 'Alī. Kalām-i Islāmī*, (87), 43-58.
- Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq (1403). *al-Muṣanaḡ*. Revised by Habib al-Rahman al-Azami, Ḥiydarābād: al-Majlis al-'Ilmī.

- Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn (1415). *al-Iṣāba fī Tamīz-i al- Ṣaḥāba*. Revised by Ali Mohammad Muavaz and Adel Ahmad Abd al-Mujud, Revised by Al- Mohammad Muavvaz znd Adel Ahmad Abdulmawgod, Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Imīyat.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Abū ‘Umar (1412). *al-Istī‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb*. Revised by Ali Mohammad Bajavi, Beirut: Dār al-Jīl.
- Ibn ‘Asākir, Abū al-Qāsim (1415). *Tārīkh-u Madīnat al-Dimashq*. Revised by Amr b. Gharamat, Beirut :Dār al-Fikr.
- Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn (2002).*al-Mīzān*. Revised by Abd al-Fattah Abu Ghudda. Dār al- Bashā’ir al-Islāmīyat.
- Ibn Ḥajar ‘Asqalānī, Aḥamad b. ‘Alī (1379). *Fath-u al-Bārī*. Revised by Moheb al-Din Khatib, Beirut: Dār al-Ma‘rifat.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān-i b. Muḥammad (1408). *Tārīkh*. Revised by Khalil Shahada, Beirut: Dār al-fikr.
- Ibn Sa‘d, Muḥammad (1968). *al- Ṭabqāt-u al-Kubrā*, Revised by Ihsan Abbas, Beirut: Dār al-Ṣādir.
- Ibn Shabbah, Abū ziyd ‘Umar (1399). *Tārīkh-u al-Madīnat*. Revised by Fahim Mohammad Shaltut, Jaddah.
- Ibn ‘Imād Ḥanbalī, Abū al-Fallāḥ (1406). *Shadharāt-u al-Dhahab*. Revised by Mahmud al-Arnaout, Damascus and Beirut: Dār-u Ibn Kathīr.
- Ibn Kathīr, Abū al-fidā’ (1988). *al-Bidāyat Wa al-Nihāyat*. Revised by Ali Shiri, Beirut: Dār-u al-Iḥyā’ -i al-Turāth.
- ‘Ijlī, Abū al-Ḥasan Aḥmad b. ‘Abdillāh (1405). *Ma‘rifat-u al-Thiqāt*. Revised by ‘Abd-u al-‘Alīm al-Bustavī, Madīnih: Maktabat-u al-Dār.
- Juwaynī, Ibrāhīm (BīTā). *Farā’id al-Simṭayn fī Faḍā’il-i al-Murtidā Wa al-Batūl Wa al-Sabtayn Min Dhurrīyatihim*. Revised by Mohammadbaqer Mahmudi, Qom: Intishārāt-i Maḥmūdī.
- Khalīfat b. Khayyāṭ, Abū ‘Amr (1397), Revised by Akram Ziya al-Umri, Damascus and Beirut: Dār-u al-Qalam Wa Mu’asisat al-Risāla.
- Khallāl, Abū Bakr Aḥmad (1410). *al-Sinat*. Revised by Atiya al-Zahrani, Riyadh: Dār al-Rāyat.
- Kharrāshī, Sulayman b. Ṣāliḥ (1419). *Ibn-i Taymīya Laysa Nāsibīyan*. Riyadh: Dār al-Waṭan.

References

- ‘Abd al-Ḥamīd, Ṣā’ib (1426). *Ibn-i Taymīya Ḥayātuhū Wa ‘Aqā’iduhū*. Qom: Mu’asisat-Dā’irat al-Ma’ārif al-Fiqh al-Islāmī.
- Abū al-Faraj Iṣfahānī, ‘Alī b. al-Ḥusayn (1415). *al-Aghānī*. Beirut: Dār-u al-Iḥyā’-i al-Turāth.
- Abū Dāwūd Ṭayālīsī, Sulaymān b. Dāwūd (1419). *al-Musnad*. Revised by Mohammad b. abd al-Mohsen al-Turki, Egypt: Dār al-Hijr.
- Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ‘Abdullāh (1422). *al-‘Ilal Wa Ma’rifat-u al-Rijāl*. Revised by Vasiullah b. Mohammad, Riyadh: Dār-u al-Khānī.
- Aḥmad b. Ḥanbal, Abū ‘Abdullāh (1421). *Musnad*. Revised by Shuayb al-Arnaut and Adel Murshed, Beirut: Mu’asisat al-Risāla.
- Balādhurī, Aḥmad b. Ya (1417), *Ansāb-u l-Ashrāf*, Revised by Suhiyl Zakkār, Beirut: Dār al-Fikr.
- Bazzāz, Abū Bakr Aḥmad (2009). *Musnad*. Revised by Mahfuz al-Rahman Zaynullah and Adel b. Sad and Sabri Abd al-Khaleq. Madina: Maktabat al-Ulūm Wa al-Ḥikam.
- Bukhārī, Muḥammad b. Ismā‘īl (1422). *al-Jāmi‘-u al-Ṣaḥīḥ*. Revised by Mohammad Zohayr b. Naser. Beirut: Dār Ṭawq al-Nijāt.
- Dārquṭnā, Abū al-ḥasan ‘Alī b. ‘Umar (D. Tā). *al-‘Ilal-u al-Wāridat fī al-Aḥādīth-i al-Nabawīyat*, Riyadh: Dār al-Ṭayyiba.
- Dhahabī, Shams al-Dīn (1405). *Sīyar-u al-A‘lām-i al-Nubalā’*. Revised by Shuaib Arnaout, Beirut: Mu’asisat al-Risālat.
- Dhahabī, Shams al-Dīn (20013). *Tārīkh-u Islām Wa Waḥyāt-u al-Mashāhīr-i Wa al-A‘lām*, Revised by Bashshar Avvad Maruf, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ḥākim Niyshābūrī, Abū ‘Abdullāh (1411). *al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn*. Revised by Mostafa Abdulqader Ata. Beirut: Dār al-Kutub-i al-‘Imīyat
- Harārī Ḥabashī, ‘Abdullāh b. Muḥammad (1429). *al-Maqālāt-u al-Sunnīyat-i fī Kashf-i dalālāt-i Aḥmad b. Taymīyat*. Beirut: Dār-u al-Mashārī‘ lil Ṭibā‘at Wa al-Nashr.
- Hosseini Milani, Seyyed Ali (1428). *Dirāsāt fī Minhāj-i al-Sunnat-i li Ma’rifat-i Ibn-i Taymīya*. Qom: Markaz-i al-Ḥaqā’iq al-Islāmīya.

The Confrontation between Alī^(PBUM) and Mu'awīya in The Narrations of Uthmānīyya and Ibn Taymīyya: A Comparative Study

Sayyed Ali Khirkhah Alavi¹

PhD in History of Islam, University of Islamic Denominations, Tehran, Iran

Nimatullah Safari Foroushani

Professor of the Higher Complex of Islamic History, Tradition and Civilization Affiliated to the Al-Mustafa International University, Qom, Iran

Abdollah Farrahi

Assistant Professor of History of Islam, University of Islamic Denominations, Tehran, Iran

Osman Yousephi

Assistant Professor of History of Islam, University of Islamic Denominations, Tehran, Iran

The Idea of Uthmaniyya and its development in all Islamic norms and sciences, including history, led to the formation of the Uthmaniyya school of historiography. Later, Ibn Taymiyya introduced his views to the Islamic community by presenting his views on events such as “Imam Ali's reign”. Using the descriptive-analytical method and with a comparative approach, this research seeks to achieve a deeper understanding of their tendencies by examining the differences and similarities between the historiography of Uthmaniyya and Ibn Taymiyya. The results of the studies indicated that the Uthman historians tried to present an unrealistic Image of the confrontation between Imam Ali and Mua'wiya for their audience by distorting some reports. In the meantime, Ibn Taymiyya also in many cases was agree with Uthman historians, and in some cases such as the role of Imam Alī^(PBUM) in the sedition of Uthman, adopted an approach that contradicts their historical foundations.

Keywords: Alī^(PBUM), Mu'awīya, Uthmānīyya, Ibn Taymīyya.

1. Email (corresponding author): alavitkd@gmail.com

Journal of Eastern Mediterranean Archaeology & Heritage Studies, 1(1), 1-23.

Vickers, Michael (1994). Nabataea, India, Gaul, and Carthage: Reflections on Hellenistic and Roman Gold Vessels and Red-Gloss Pottery. *American Journal of Archeology*, 98/231-248.

Wenning, Robert (2001). The Betyls of Petra, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Nov. 2001, No. 324, Nabataean Petra, 79-95.

Zamani, Abbas (1363), *Ṭarḥ-i Ārābisk Wa Islāmī dar Āthār-i Tārīkhī-i Islāmī-i Īrān, Mi'mārī-i Īrān*, Ed. Asiyeh Javadi, Tehran: Mujarrad.

Zamani, Abbas (1390), *Ta'sīr-i Hunar-i Sāsānī dar Hunar-i Islāmī*, Tehran: Asātīr.

Zeilabi, Negar, (Published Online 27 Dec. 2017). Talisman and Figural Representation in Islam: A Cultural History of Images and Magic, *British Journal of Middle Eastern Studies*.

- Herzfeld, E. (1913-1936). "Arabesque", in *Encyclopaedia of Islam*, First Edition Edited by R. Basset, R. Hartmann, Online access on 13 May 2023.
- John Hoag, Hanri Martan (1384), *Sabk Shināsīy-i Hunar-i Mi'mārī dar Sarzamīnhāy-i Islāmī*, Translated by Parviz Varjavand, Tehran.
- Joukowsky, Martha Sharp (2002). A Nabataean Architectural Miracle, *New Eastern Archeology*, 65(4), 235-248.
- Kuhnel, E. (1347). *Hunar-i Islāmī*, Translated by Houshang Taheri, Tehran: Ibn Sīnā.
- Kuhnel, E. (1960). "Arabesque", *Encyclopaedia of Islam*, the second edition, Leiden, Brill.1/558-561.
- McKenzie, S., and others (2013). The Nabataean Temple at Khirbet et-Tannur, Jordan, *The Annual of the American Schools of Oriental Research*, 68(2).
- Mettinger, Tryggve N.D., (Published online 2004). The Absence of Images: The Problem of the ancient cult at Gades and its religio-historical Background.
- Najib Oghlou, Golrou (1379), *Hindisi va Taz'īn dar Mi'mārī Islāmī*, Translated by Mehrdad Qayyoomi Bidhendi, Tehran: Ruzanih.
- Negev, A. (1971), "The Nabatean Necropolis of Mampsis (Kurnub)", *Israel Exploration Journal*, 2 1(2/3), 110-129. <http://www.jstor.org/stable/27925268>
- Negev, A. (1974). Nabatean Capitals in the Towns of the Negev, *Israel Exploration Journal*, 24(3/4), 153-159.
- Patrich, J. (2001). *Nabatean Art between East and West*.
- Patrich, Joseph (1990). *The Formation of Nabatean Art: Prohibition of Graven Image among the Nabateans*, Jerusalem, Hebrew University.
- Qayyoomi Bidhendi, Mehrdad (1397), *Majmū'iy-i Hunar dar Tamaddun-i Islāmī (Memari 1)*, Tehran: Samt.
- Sonia P. Seherr-Thoss (1968). *Design and Color in Islamic Architecture*, Afghanistan, Iran, Turkey, Washington, D.C., Smithsonian Institution.
- Tuttle, Christopher A. (2013). Preserving Petra Sustainably (One Step at a Time): The Temple of the Winged Lions Cultural Resource Management Initiative as a Step Forward Author,

References

- Alemzadeh, Hadi (1383). “Ārābisk”. *Dā'irat-u al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*, J1, Kazem Mousavi Bojnourdi, Tehran: *Dā'irat-u al-Ma'ārif-i Buzurg-i Islāmī*.
- Alfaruqi, Ismail (1970). On the nature of the work of Art in Islam. *Islam and the modern age*, no.2:68-81
- Balādhurī, Aḥmad b. Yaḥyā (nd.). *Futūḥ-u al-Buldān*. Beirut: Dār va Maktibat-u al-Hilāl.
- Basile, J. (2002). Two visual languages at Petra: Aniconic and Representational Sculpture of the Great Temple, *Near Eastern Archeology* 65(4), 255-258.
- Bikai, Patricia Maynor, Kanellopoulos, Ch. and, Shari Lee Saunders, “Beidha in Jordan (2008). A Dionysian Hall in Nabataean Landscape, *American Journal of Archeology*, 112 (3), pp. 405-507.
- Burchhardt, Titus (1392). *Hunar-i Islāmī Zabān va bayān*. Translated by Masoud Rajabnia, Tehran: Surūsh.
- Burkhardt, Titus (1967). Perennial Values in Islamic Art, *Studies in Comparative Religion*, 1/32-41.
- Creswell, Keppel Archibald Cameron (1393). *Guzarī bar Mi'mārīy-i Mutaqaddim-i Musalmānān*. Ed. James Alen, Translated by Mahdi Golchin Arefi, Tehran: Farhangistān-i Hunar.
- Dimand, Maurice (1336). *Rāhnamāy-i Ṣanāyī '-i Islāmī*. Translated by Abdullah Faryar, Tehrān: Bungāh-i tarjumih va nashr-i kitāb.
- Eggleton, Lara, (2012) History in the Making: The Ornament of the Alhambra and the Past-Facing Present, *The Journal of Art Historiography*.
- Hamilton, R.W. Khirbat al Mafjar (1959). *An Arabian Mansion in the Jordan Valley*, Oxford.
- Hammond, D.J. (2003). The Temple of the Winged Lions, *Markoe*, 223-229.
- Hammond, Philip C. (1977). The Capitals from “The Temple of the Winged Lions”, *Petra Source: Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 226 /47-51.
- Healey, J.F. (1998). *The Religion of the Nabataeans: (Religions in the Graeco-Roman world)*, Brill.

Abstracts

Arabesque and its Nabatean Origin

Negar Zeilabi¹

Assistant Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

Hadi Alemzadeh

Emeritus Professor, Department of History & Civilization of Islamic Nations, Tehran University, Tehran, Iran

Arabesque (stylized plant and geometric motifs) is sometimes considered as a feature of Islamic art and one of the innovations of Islamic civilization; On the other hand, some art historians, in addition to the characteristics of the Islamic period, have pointed out its pre-Islamic sources, especially the Sassanid and Byzantine sources and the transfer of previous cultural traditions. In this research, in addition to these two sources, Nabatean culture as a rich treasure of ancient pictorial themes has been included as another source in the field of Islamic arabesque plant motifs. The main question of this research is what were the motifs and plant motifs in Nabatean works and based on the similarities between Nabatean and Islamic motifs, to what extent can Nabatean motifs be considered as a source for Islamic arabesque? In this research, with an approach based on cultural history and various evidences, especially material artifacts and reports of archaeologists and obvious cultural similarities, we have shown that the Nabataean motifs can also be counted among the descendants of Arabesque, and on this basis, and considering the multitude of descendants The history of arabesque, the essentialist and mystical views of traditionalists in limiting the scope of interpretation of these motifs to Islamic art, are subjected to a serious revision.

Keywords: Arabesque, Arabaneh, Nabatean Art, Nabatean Plant Motifs, Islamic Art.

1. Email (corresponding author): N_zeilabi@sbu.ac.ir

In the name of God

Table of Contents

Arabesque and its Nabatean Origin	3
<i>Negar Zeilabi & Hadi Alemzadeh</i>	
The Confrontation between Alī^(PBUM) and Mu'awīya in The Narrations of Uthmānīyya and Ibn Taymīyya: A Comparative Study	33
<i>Sayyed Ali Khirkhah Alavi, Nimatullah Safari Foroushani, Abdollah Farrahi & Osman Yousephi</i>	
A Study on the Decline of Zaydī School of Thought and Government in Northern Irān	55
<i>Sayyed Mohammad Sadeqi Sangdehi, Mostafa Moallemi & Sayyed AliAkbar Abbaspour</i>	
The Fundamental Shīa Concepts in the Persian Sunnī Manāqībs from the 14th to the 16th Century	85
<i>Oveis Khadem Lu & Mohammad Haji Taghi</i>	
Timūr's Invasion to Syria (803/1400-1): Backgrounds and Causes	115
<i>Shahrbanou Nazariyan, Masoumali Panjeh & Hadi Alemzadeh</i>	
Women's Missionary: Reflections on Mariy Bird's Propaganda Goals and Methods with Emphasis on Book of <i>Persian Women and Their Creed</i>	135
<i>Mansour Tarafdari, Jafar Nouri & Mohammadreza Maleksabet</i>	
